

Ihmisyys ihmisoikeuksien perustana: Ortodoksinen lähestymistapa ihmisoikeuksiin ja James Griffinin ihmisoikeusteoria sen osana

Ilkka Mölsä
Pro gradu -tutkielma
Turun yliopisto
Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos
Filosofia
Maaliskuu 2019

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.

TURUN YLIOPISTO

Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos

ILKKA MÖLSÄ: Ihmisyys ihmisoikeuksien perustana: Ortodoksinen lähestymistapa ihmisoikeuksiin ja James Griffinin ihmisoikeusteoria sen osana

Pro gradu -tutkielma

71 s.

Filosofia

Maaliskuu 2019

Tutkielmassani pyrin kuvaamaan ja tarkastelemaan kriittisesti ortodoksista lähestymistapaa ihmisoikeuksiin sekä esittämään tarkasteluni pohjalta kuvauksen ja kriittisen arvion James Griffinin viime vuosina laajaa huomiota saaneesta persoonuusperusteisesta ihmisoikeusteoriasta osana ortodoksista lähestymistapaa ihmisoikeuksiin. Ortodoksiset ihmisoikeusteoriat määrittelen tämän työn puitteissa teorioiksi, joiden lähtökohtana on ajatus ihmisoikeuksista ihmisyyteen tavalla tai toisella perustuvina moraalisisina oikeuksina. Työni rakentuu siten, että tarkastelen ensiksi melko laajasti ihmisoikeusortodoksista lähestymistapaa ja sen joitakin keskeisiä teorioita. Lopuksi keskityn yksityiskohtaisemmin James Griffinin teoriaan ihmisoikeuksista.

Lähden työssäni kysymyksestä, mitä ihmisoikeudet ovat. Tehtäväkseni otan selvittää, miten ihmisoikeudet, erityisesti niiden keskeiset ominaisuudet kuten perusta, oikeutus, universaalisuus ja funktio ymmärretään ja perustellaan ortodoksisessa ihmisoikeusajattelussa. Lähestymistavan teoreetikoista keskityn aluksi tarkastelemaan Jack Donellyn, sekä erityisesti John Tasioulasin ja Alan Gewirthin esityksiä. Tätä taustaa vasten tutkin, miten Griffin teoriassaan ihmisoikeudet kuvaa ja selittää. Tarkastelen ja arvioin Griffinin teoriaa kriittisesti sekä sen sisällöstä käsin että suhteessa edellä mainittujen filosofien ihmisoikeusteorioihin. Esittelen lisäksi lyhyesti kritiikin, mitä Griffin kohdistaa ortodoksisen lähestymistavan keskeistä haastajaa, ihmisoikeusfunktionalismia kohtaan. Lisäksi kuvaan, miten Griffinin teoria sijoittuu nykyisten ortodoksisen ihmisoikeusteorioiden kentässä ja mitkä ovat sitä kohtaan esitetyt keskeiset vastaargumentit. Lopuksi teen yhteenvedonomaaisesti joitakin kriittisiä huomioita Tasioulasin ja

Gewirthin teorioista sekä pohdin Griffinin mahdollisuuksia onnistua pyrkimyksessään uudelleen määrittellä ihmisoikeudet ja selkeyttää näin ihmisoikeuskäytäntöjä ja -diskurssia.

Asiasanat: Ihmisoikeudet, moraaliset ihmisoikeudet, ihmisoikeusortodoksia, Ihmisoikeuksien perusta, ihmisoikeuksien funktio, ihmisoikeuksien oikeutus, universaalisuus, intressi, persoonuus, normatiivinen toimija, toimijuus, prudentia, moraali, yleinen moraaliperiaate, Jack Donnelly, John Tasioulas, Alan Gewirth, James Griffin

Sisällys

| | |
|--|----|
| 1. Johdanto | 1 |
| 2. Ihmisoikeudet filosofisena kysymyksenä | 2 |
| 3. Ihmisoikeuksien yleiset ominaisuudet ja olemisen tapa | 4 |
| 4. Kaksi lähestymistapaa ihmisoikeuksiin | 8 |
| 4.1. Ortodoksiset ihmisoikeusteoriat | 9 |
| 4.1.1. Ihmisoikeudet moraalisisina oikeuksina | 12 |
| 4.1.2. Ihmisoikeudet universaaleina oikeuksina | 15 |
| 4.1.3. Ihmisyys ihmisoikeuksien perustana | 26 |
| 4.2. Moderni ortodoksisuus versus ihmisoikeusreduktionismi | 27 |
| 4.2.1. Intressiteoria ja tahtoteoria | 33 |
| 4.3. Funktionalismi perustalähtöisen ihmisoikeusortodoksisuuden haastajana | 43 |
| 5. James Griffinin ortodoksinen ihmisoikeusteoria | 45 |
| 5.1. Griffinin ihmisoikeusteorian historialliset juuret | 46 |
| 5.2. Miksi uusi teoria? | 49 |
| 5.3. Griffinin ihmisoikeusfunktionalismiin kohdistama kritiikki | 50 |
| 5.4. Persoonuus ihmisoikeuksien perustana | 52 |
| 5.5. Toimijuuden käsite Griffininillä | 54 |
| 5.6. Ihmisoikeuksien universalisuus Griffininillä | 55 |
| 5.7. Käytännöllisyyden vaatimukset ihmisoikeuksien perustana | 56 |
| 5.8. Griffinin alhaalta ylös etenevä metodi | 57 |
| 5.9. Griffinin eettinen naturalismi | 59 |
| 5.10. Griffinin ihmisoikeusteoria osana ortodoksisista ihmisoikeustraditiota | 61 |
| 5.11. Griffinin teorian kritiikkiä | 62 |
| 6. Lopuksi | 66 |
| 7. Lähteet | 68 |

1. Johdanto

Tutkielmassani pyrin kuvaamaan ja tarkastelemaan kriittisesti ortodoksisiksi nimettyä teoreettista lähestymistapaa ihmisoikeuksiin sen keskeisiltä osin. Tarkasteluni pohjalta esitän kuvauksen ja arvion James Griffinin pääosin viime vuosikymmenellä hänen useissa artikkeleissaan ja kirjassaan *On Human Rights* (2008a) esittämästään ihmisoikeusteoriasta osana ortodoksista lähestymistapaa. Kirjansa julkistamistilaisuudessa pitämässään puheessa Griffin mainitsi teoriansa motivoivana taustatekijänä olleen hänen vahvan turhautumisensa ihmisoikeuksien käsitteelliseen epämääräisyyteen. Griffin mukaan "...meillä ei ollut riittävää käsitystä edes tekijöistä, joita voitaisiin kutsua ihmisoikeuksien olemassaolon edellytyksiksi – tekijöistä, jotka on voitava osoittaa, jotta voidaan todeta, että jokin ihmisoikeus on olemassa ja mihin se on oikeus." (Griffin 2008b). Lähtiessään määrittelemään ihmisoikeuksia Griffin ottaa keskeiseksi lähtökohdaksi termin historiallisuuden ja ulottaa tarkastelunsa myöhäiskeskiajan ja valistuksen ajattelijoista meidän aikamme ihmisoikeuskulttuuriin. Ihmisoikeuskäsitteen historiallisen perustan tarkastelussa Griffinillä luonnollisesti painottuu valistuksen aika, jolloin luonnonoikeuksien sijaan alettiin yhä enemmän puhua ihmisoikeuksista ilman luonnonoikeuksiin vahvasti liittyntä kristillisteologista perustaa. Griffin itse puhuikin erityisesti kesken jääneestä valistuksen ihmisoikeusprojektista, jonka loppuun saattamisen hän ottaa tehtäväkseen. (Griffin 2008a) Näin Griffin liittää oman teoriansa luonnonoikeudelliseen, moraalisiin ihmisoikeuksiin nojaavaan traditioon ja sen keskeisistä ideoista kumpuavaan, vuoden 1945 jälkeen kehittyneeseen ihmisoikeuskulttuuriin.

Työni rakentuu siten, että tarkastelen ensiksi melko laajasti ihmisoikeusortodoksista lähestymistapaa ja sen joitakin keskeisiä teorioita. Lopuksi keskityn yksityiskohtaisemmin James Griffinin teoriaan ihmisoikeuksista. Lähden työssäni kysymyksestä, mitä ihmisoikeudet ovat. Tehtäväkseni otan selvittää, miten ihmisoikeudet, erityisesti niiden keskeiset ominaisuudet kuten perusta, oikeutus, universaalisuus ja funktio ymmärretään ja perustellaan ortodoksisessa ihmisoikeusajattelussa. Ortodoksisuudella tarkoitan tässä väljästi näkemyksiä, joiden mukaan ihmisellä on ihmisoikeudet yksinkertaisesti, koska hän on ihminen. Lähestymistavan teoreetikoista keskityn aluksi tarkastelemaan Jack Donellyn ja erityisesti John Tasioulasin sekä Alan Gewirthin esityksiä. Tätä taustaa vasten tutkin, miten Griffin teoriassaan ihmisoikeudet kuvaa ja selittää. Tarkastelen ja arvioin Griffinin

teoriaa kriittisesti sekä sen sisällöstä käsin että suhteessa edellä mainittujen filosofien ihmisoikeusteorioihin. Esittelen lisäksi lyhyesti kritiikin, jota Griffin kohdistaa ortodoksisen lähestymistavan keskeistä haastajaa, ihmisoikeusfunktionalismia kohtaan. Lisäksi kuvaan, miten Griffinin teoria sijoittuu nykyisten ortodoksisen ihmisoikeusteorioiden kentässä ja mitkä ovat sitä kohtaan esitetyt keskeiset vasta-argumentit. Lopuksi teen yhteenvedonomaisesti joitakin kriittisiä huomioita Tasioulasin ja Gewirthin teorioista sekä pohdin Griffinin mahdollisuuksia onnistua pyrkimyksessään uudelleen määrittellä ihmisoikeudet ja selkeyttää näin ihmisoikeuskäytäntöjä ja -diskurssia.

Tarkasteluni etenee yleisestä erityiseen. Aloitan ihmisoikeuksista filosofisena kysymyksenä päätyen Griffinin substantiivisen teorian analysointiin. Tarkasteluani rajaan siten, että muiden teoreetikoiden ja teorioiden osalta pyrin painottamaan tarkastelussani asioita, jotka liittyvät Griffinin määrittelemiin ihmisoikeuksien luontaisiin ominaisuuksiin: ensinnäkin Griffin esittää ihmisoikeudet ensisijaisesti moraalisisina, ihmisen persoonuudelle perustuvina oikeuksina. Toiseksi hänelle ihmisoikeudet ovat muodollisesti vaadeoikeuksia. Kolmanneksi ihmisillä on ihmisoikeuksia yksinkertaisesti, koska he ovat ihmisiä. Neljänneksi Griffinin mukaan ihmisoikeudet ovat vahvoja minimioikeuksia, jotka kuitenkin sallivat myönnytyksiä. (Griffin 2008a, 33, 37)

2. Ihmisoikeudet filosofisena kysymyksenä

Ihmisoikeuksista on viimeisen 70 vuoden aikana kehittynyt oma selvästi erottuva oikeudellinen, poliittinen ja moraalinen käsitteensä YK:n hyväksyttyä 1948 yleismaailmallisen ihmisoikeuksien julistuksen, joka on toiminut lähtökohtana ja perustana useille muille merkittävälle kansainvälisen oikeuden ihmisoikeuksia koskeville sopimuksille, kuten vuoden 1966 kansalaisoikeuksia ja poliittisia oikeuksia koskevalle kansainväliselle yleissopimukselle (International Covenant on Civil and Political Rights), saman vuoden taloudellisia, sosiaalisia ja sivistyksellisiä oikeuksia koskevalle kansainväliselle yleissopimukselle (International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights), 1950 solmitulle Euroopan ihmisoikeussopimukselle (yleissopimus ihmisoikeuksien ja perusvapauksien suojelemiseksi) ja Amerikan ihmisoikeusjulistukselle vuodelta 1969 (The American Convention on Human Rights). (Esim. Donnelly 2013, 161 - 176)

Juuret ajatuksella ihmisyyteen perustuvista oikeuksista ovat kuitenkin huomattavasti syvemmällä historiassa. Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistus vuodelta 1776 ja Ranskan

ihmis- ja kansalaisuus oikeuksien julistus vuodelta 1789 viittaavat suoraan ihmisoikeuksiin ja niiden suojelemiseen. 1600- ja 1700- luvun luonnonoikeusfilosofit, joista vaikutusvaltaisimpina Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, John Locke ja Immanuel Kant käyttivät luonnonoikeuksien käsitettä viitatessaan ihmisiä yleensä koskeviin oikeuksiin ja velvollisuuksiin. (Esim. Griffin 2008a,1 – 11)

Englanninkielisessä maailmassa ihmisoikeudet itsenäisenä, spesifinä terminä tuli yleisempään käyttöön 1970-luvulla. Tässä alkuvaiheessa ihmisoikeuksien tutkimus liittyi paljolti sosiologiseen ja oikeustieteelliseen tutkimukseen. Filosofiasa kasvava kiinnostus ihmisoikeuksiin rajoittui pitkälti moraalisiin ja luonnollisiin perusoikeuksiin ja oikeuksien perusluonteeseen sivuuttaen niiden aseman kansainvälisessä oikeudessa ja politiikassa sekä laajenevassa ihmisoikeusliikkeessä. Tultaessa 2000-luvulle tilanne filosofian osalta kuitenkin muuttui kahden kilpailevan lähestymistavan murtauduttua esiin filosofisessa ihmisoikeustutkimuksessa. Ensimmäisenä uuden lähestymistavan tuojana oli John Rawls, joka teoksessaan *Law of Peoples* (1999) määritteli ja kuvasi ihmisoikeudet ja antoi niille uuden funktionaalisen roolin, joka oli toimiva perustana ihmisoikeuksien funktionaalille lähestymistavalle. Samaan aikaan James Griffin ja Charles Beitz alkoivat esittää omia näkemyksiään ihmisoikeuksien olemuksesta ja oikeutuksesta. Tämän lähestymistavan keskeiseksi merkkiteokseksi muodostuivat Griffinin teos *On Human Rights* (2008a) ja Beitzin *The Idea of Human Rights* (2009). Lisäksi perustaan ja oikeutukseen painottuvan lähestymistavan kannalta muita merkittäviä teoksia ovat olleet James Nickelin *Making Sense of Human Rights* (second edition 2007), Jack Donellyn *Universal Human Rights in Theory and Practice* (Third Edition 2013) ja Carl Wellmanin *The Moral Dimension of Human Rights* (2011). Edellä mainittujen teosten ja viime aikoina ilmestyneiden John Tasioulasin paljon huomiota saaneiden kirjoitusten keskeinen merkitys on ollut, että ihmisoikeuksien filosofisesta perustasta on tullut oma itsenäinen aihealueensa filosofisessa keskustelussa. Funktionaaliseen ja ihmisoikeuksien perustaan ja oikeutukseen painottuvien lähestymistapojen rinnalle kolmantena lähestymistapana on kehittynyt Amartya Senin ja Martha Nussbaumin kehittäämä oikeudenmukaisuuskysymyksiin painottuva toimintakykymalli, jolla on selvät yhtymäkohdat ihmisoikeuksien filosofiseen perustaan varsinkin siltä osin, kun se liittyy ihmisluontoon ja -toimijuuteen kuten myös jäljempänä tarkasteltavassa Griffinin ihmisoikeusteoriassa on kyse. (Cruft, Liao, Renzo, 2015)

Suomessa ihmisoikeuksien tutkimus on paljolti rajoittunut politiikan tutkimuksen ja oikeustieteen näkökulmiin. Systemaattista ihmisoikeuskäsitteen filosofista tutkimusta ja ihmisoikeusetiikkaan keskittyvää tutkimusta Suomessa ei juurikaan ole tehty. (Kuosmanen, 2014)

Kun ihmisoikeuksia yleisellä tasolla lähdetään tarkastelemaan filosofisena kysymyksenä nousevat esiin ainakin seuraavat keskeiset kysymykset: Mitä ihmisoikeudet ovat? Mikä on niiden sisältö ja ala? Miten ihmisoikeudet ovat, toisin sanoen, millainen on niiden olemassaolon luonne? Mihin ihmisoikeuksien olemassaolon ja normatiivisen voiman oikeutus perustuu? Mitä normatiivisia implikaatioita ihmisoikeuksiin liittyy? Onko ylipäätänsä mitään universaaleja ja aitoja ihmisoikeuksia? Seuraavassa luvussa pyrin etsimään yleisimpiä vastauksia näihin kysymyksiin ja samalla rakentamaan laajempaa kontekstia ortodoksisten ihmisoikeusteorioiden tarkastelulle.

3. Ihmisoikeuksien yleiset ominaisuudet ja olemisen tapa

Vastausta kysymykseen, mitä ihmisoikeudet ovat, voidaan alkaa hakea selvittämällä, liittyykö kaikkiin ihmisoikeuksiin jotain yhteisiä ominaisuuksia, jotka puolestaan heijastaisivat ihmisoikeuksien yleistä ideaa. Nickel (2017), jonka mukaan nykyaikaiset ihmisoikeudet on nähtävä ”lainsäätäjien ja juristien oikeuksina” eikä niinkään ”filosofien oikeuksina” (Nickel 2007, location 80) selittää ihmisoikeuksien yleistä ideaa yksilöimällä ominaisuuksia, jotka ovat yhteisiä kaikille ihmisoikeuksille. Erillisten ihmisoikeuksien listaamiselle perustuvan kuvauksen sijaan Nickeli pyrkii näin esittämään ihmisoikeuskäsitteen yleisen kuvauksen. Nickelin tavoitteena on, että hänen neljän ominaisuuden kuvauksensa ihmisoikeuksien yleisestä ideasta kattaisi kaiken tyyppiset ihmisoikeudet moraalisisista tai ortodoksisista poliittislaillisiin ja perinteisistä luonnonoikeuksista moderneihin kansainvälisiin ihmisoikeuksiin. (Nickel 2017, Nickel 2007, location 80)

Nickelin (2017, 2007, location 80 – 123) mukaan ihmisoikeuksiin voidaan liittää seuraavat yleiset piirteet tai ominaisuudet: 1. Ihmisoikeudet ovat nimenomaan oikeuksia. Minimissään oikeuksiin liittyy oikeudenhaltija, vastuunkantaja ja oikeuden ala, jonka keskiössä on ihmisen vapaus, suoja tai hyöty. Useimmat ihmisoikeudet, elleivät kaikki, ovat vaadeoikeuksia. 2. Ihmisoikeuksia on useita. Verrattuna 1700-luvun hyvin yleisen tason luonnollisiin oikeuksiin nykyisten ihmisoikeuksien määrä on suurempi ja ne ovat

spesifimpiä. 3. Ihmisoikeudet ovat periaatteessa universaaleja. Ne eivät rajoitu johonkin sosiaaliseen asemaan, sukupuoleen, kulttuuriin, uskontoon vaan kuuluvat kaikille ihmisille ja ne ovat tähän liittyen riippumattomia lainsäädännöstä, laeista ja muusta normistosta. 4. Ihmisoikeudet ovat korkean prioriteetin oikeuksia. Vaikka ne eivät ole absoluuttisia voittavat ne pääsääntöisesti tullessaan muiden oikeuksien haastamiksi. Näiden kuvaamiensa yleisten ominaisuuksien hyväksyminen ei Nickelin mukaan edellytä sitoutumista mihinkään tiettyyn teoreettiseen lähestymistapaan. Lisäksi Nickelin 4-osainen kuvaus ei sulje pois erillisten ihmisoikeuksien mahdollisia lisäominaisuuksia.

Jack Donnelly (2013, 10-12), jolle ihmisoikeudet ovat luonteeltaan moraalisia, esittää ihmisoikeuksille puolestaan seuraavat erityiset ominaisuudet: 1. Ihmisoikeudet ovat kirjaimellisesti oikeuksia, joita ihmisellä on hänen ihmisyytensä perusteella. Niitä ei tule nähdä pelkkinä abstrakteina arvoina, vaan sosiaalisina käytäntöinä, jotka realisoivat ko. arvot. Ihmisoikeuksia ei siis tule sekoittaa tai samaistaa niiden taustalla oleviin arvoihin tai pyrkimykseen eikä pelkkiin oikeuden objekteihin. 2. Ihmisoikeudet ovat tasapuolisesti kaikille samat. 3. Ihmisoikeudet ovat luovuttamattomia oikeuksia, koska ihminen ei voi luopua ihmisyydestään. 4. Ihmisoikeudet ovat universaaleja oikeuksia koskien kaikkia homo sapiens-lajin jäseniä. Tätä keskeistä premissiään ihmisoikeuksien kaikkia koskevasta yhtäläisyydestä, luovuttamattomuudesta ja universaalisuudesta Donnelly puolustaa myös kulttuurirelativismia vastaan, koska erityisten ihmisoikeuksien suhteen neutraali kulttuuri ei hänen mukaansa ole syy tai tekijä ihmisoikeuksien idean ja käytännön kehityksessä. Mikään tietty kulttuuri ei ole lähtökohtaisesti ihmisoikeuksia vastaan tai niiden puolesta, vaan ratkaisevaa on, miten ihmiset ja yhteiskunnat luovat ja käyttävät kulttuurisia resurssejaan. Donellyn mukaan kulttuurit ovat itsessään joustavia. (Donnelly 2013, 107)

Donellyn kuvaus ihmisoikeuksista liittyy jatkossa perusteellisemmin tarkasteltavaan ortodoksiseen ja perustalähtöiseen (foundationalism) ihmisoikeuskäsitykseen, jonka puitteissa ihmisoikeudet nähdään kaikkien ihmisten pelkkään ihmisyyteen tavalla tai toisella perustuvina oikeuksina suhteessa kaikkiin toisiin ihmisiin, kuten Donelly edellä esittää. Myöhemmin sivuttava, ortodoksisen lähestymistavan kilpailija, poliittisfunktionaalinen lähestymistapa ottaa puolestaan tarkastelun keskiöön ihmisoikeuksien funktion legitimiin poliittisen toiminnan rajojen määrittelijänä.

Kysymys ihmisoikeuksien olemassaolosta, eksistenssistä itsessään on keskeinen ihmisoikeuksiin liittyvä niin filosofinen kuin myös oikeustieteellinen ja politologinen

kysymys. Ihmisoikeudet nähdään yleisesti yhteiskunnan perustana ja ne esiintyvät lukuisissa laajasti hyväksytyissä kansainvälisissä ihmisoikeussopimuksissa. Tästä ihmisoikeuksien olemassaolon tietynlaisesta itsestäänselvydestä huolimatta ihmisoikeuksien olemassaolosta ja olemassaolon luonteesta esiintyy monia keskenään ristiriitaisia näkemyksiä, joihin palaan myöhemmin. Ensiksi tarkastelen Alexyn (2012) esitystä siitä, mitä teoreettisia ja käytännöllisiä merkityksiä ihmisoikeuksien eksistenssikysymykseen liittyy.

Alexyn mukaan sillä, mitä vastaamme ihmisoikeuksien eksistenssikysymykseen on ensinnäkin suuri merkitys sille, miten ymmärrämme lain (law) käsitteen ja luonteen oikeusfilosofian näkökulmasta. Oikeuspositivistit, esimerkiksi Kelsen näkevät lain sosiaalisena konstruktiona. Heidän mukaansa lain ja moraalin välillä ei ole välttämätöntä tai sisäsyntyistä yhteyttä (Esim. Green 2018). Alexyn mukaan ihmisoikeudet ovat kuitenkin oikeudenmukaisuuden ydin: jokainen ihmisoikeusrikkomus on epäoikeudenmukainen, vaikkakaan jokainen epäoikeudenmukaisuus ei ole ihmisoikeusrikkomus. Näin ollen, mikäli moraalisia ihmisoikeuksia ei olisi, ei olisi myöskään mitään absoluuttista, universaalista tai välttämätöntä kriteeristöä arvioida oikeudenmukaisuutta. Tästä taas seuraisi, että esimerkiksi Radbruchin formula, jonka mukaan laki ei voi olla karkean epäoikeudenmukainen sekä yleinen vaatimus lain oikeudenmukaisuudesta menettäisivät merkityksensä. (Alexy 2012)

Toinen eksistenssikysymyksen tärkeä teoreettinen merkitys liittyy siihen, miten selitämme tai merkityksellistämme perustuslailliset oikeudet (perusoikeudet). Jollei ei-konstruktivisia ihmisoikeuksia olisi, perustuslailliset oikeudet olisivat kontingentisti vain sitä, mitä perustuslakiin on kirjoitettu ja tallennettu. Näin tekstualismi ja originalismi jäisivät ainoiksi teoreettisiksi lähestymistavoiksi tulkita perustuslakia. Jos taas ihmisoikeudet olisivat ei-positivistisessa merkityksessä olemassa, niin perustuslait voitaisiin nähdä pyrkimyksinä ilmaista ihmisoikeuksia ja näin ihmisoikeudet ideaaleina olisivat osana perustuslaillisten oikeuksien tulkinnassa ja niihin liittyvässä käytännön argumentaatiossa. (Alexy 2012)

Kolmanneksi vastauksella ihmisoikeuksien eksistenssikysymykseen on merkitystä siihen, miten voimme vastata kulttuurirelativismiin asettamiin käytännön haasteisiin. Kielteinen vastaus eksistenssikysymykseen olisi vahva argumentti vahvan kulttuurirelativismiin puolesta. Myönteinen vastaus puolestaan tarjoaisi yhteisen perustan oikeudelle (law), joka perustaluontoisena olisi yhdistettävissä laajaan kulttuuriseen monimuotoisuuteen. (Alexy 2012)

Moraaliset standardit tai normit voivat saada olemassaolonsa vain kahdella tavalla. Joko ihminen luo tai säätää ne tai sitten ne ovat ihmisen löytämistä tai julistamista vaille valmiiksi olemassa. Näissä puitteissa ihmisoikeuksien olemassaoloa voidaan lähestyä useasta eri näkökulmasta. Ensinnäkin ihmisoikeudet voidaan nähdä positivismin mukaisesti ihmisten itse luomina ja säätäminä lakeina, sopimuksina tai muina normeina tai standardeina niin kansainvälisellä kuin kansallisella tasolla. Kansainvälisellä tasolla ne ovat monenkeskisen sopimisen kautta tulleet osaksi kansainvälistä oikeutta. Kansallisella tasolla ne ilmenevät useimmiten osana perustuslakia tai ovat konstituution asemaan nousseita hallinnon tapoja tai traditioita. Kansallisella tasolla niistä usein kutsutaan kansalaisoikeuksiksi tai perusoikeuksiksi. Tarkasteltavan näkemyksen mukaan olennaista on, että ihmisoikeudet liittyvät ihmisten luovaan toimintaan sekä päätöksentekoon ja niiden olemassaolo on riippuvainen niistä. Toisin sanoen ihmisoikeuksia voidaan pitää aikaan, paikkaan ja ihmisen toimintaan sidottuina kontingenteina sosiaalisina konstruktioina. Tässä yhteydessä voidaan oikeuspositivismin ohella puhua myös legalismista tai oikeusrelativismista. (Nickel 2017)

Toinen näkökulma ihmisoikeuksien olemassaoloon on tarkastella niitä luonnollisena osana ihmisenä olemista tai ihmisluontoa, jota ihmisten säätämä normisto parhaimmillaankin vain heijastaa. Tällä tarkoitetaan, että ne ovat universaaleja, ihmisen toiminnasta riippumattomia eivätkä näin sattumanvaraisia ja relativistisia kuten edellä kuvatut positiiviset ihmisoikeudet. (Nickel 2017)

Kolmas vaihtoehto on nähdä tällaiset ihmisestä, valtiosta tai muista ihmisten muodostamista instituutiosta ja niiden toiminnasta riippumattomat universaalit moraaliset standardit jonkinlaisina jumalallisina säädöksinä tai jumalalliseen ihmisrakkauteen perustuvina. (Andrew Heard 1997 tai esim. Wolterstorff 2008.) Tällaisten jumalallisten normien ja standardien esittäminen universaaleiksi ihmisoikeuksiksi moniuskontoisessa, mutta myös laajasti sekularisoituneessa maailmassa ei kuitenkaan välttämättä ole filosofisesti mielekäästä ja järkevästi perusteltavissa. Valistuksen ja maallistumisen myötä tämä lähestymistapa onkin menettänyt suurelta osin otteensa filosofisessa keskustelussa ja jätän sen tässä tarkemmin käsittelemättä.

Ihmisoikeuksien olemassaolo voidaan myös yrittää paikallistaa olemassa oleviin moraalijärjestelmiin. Ajatuksena on, että ihmisoikeuksiin liittyen eri moraaleista on löydettävissä yhteensopiva moraalisia standardeja ja normeja, joiden voidaan katsoa

ilmentävän olemassa olevia universaaleja moraalisia ihmisoikeuksia, Tähän tapaan selittää ihmisoikeuksien eksistenssikysymys liittyy kuitenkin keskeisenä ongelmana. se ettei ”maailmanlaajuista moraalista yksimielisyyttä ihmisoikeuksista ei esiinny” (Nickel 2017).

Lopuksi universaalien ihmisoikeuksien olemassaolo voidaan selittää osana tosia tai oikeutettuja eettisiä näkemyksiä tai järjestelmiä, joissa ihmisoikeudet ihmisten, valtioiden yms. toimintaa ohjaavina ja arvioivina oikeutettuina moraalisisina normeina ja standardeina perustellaan vahvasti ja uskottavasti. (Nickel 2017)

Edellä esitettyjä näkökulmia ihmisoikeuksien olemassaoloon kutsun edellä esitettyssä järjestyksessä positivistiseksi, luonnolliseksi, teologiseksi, moraaliseksi ja eettiseksi ihmisoikeuksien eksistenssinäkemykseksi. Kolme näistä – luonnollinen, moraalinen ja eettinen - liittyy vahvasti myöhemmin käsiteltävään Griffinin ihmisoikeusteoriaan.

4. Kaksi lähestymistapaa ihmisoikeuksiin

Ihmisoikeuksien tehtävien osalta jonkinlainen alustava yksimielisyys voi vallita siitä, että ne asettavat globaalissa mittakaavassa minimistandardit niin yksilöiden kuin erilaisten instituutioiden toiminnalle ja pyrkivät takaamaan ihmisille suojan väärinkohtelua vastaan erilaisten kansainvälisten laillisten oikeuksien muodossa. Erimielisyyttä syntyy kuitenkin heti, kun siirrytään ihmisoikeuksien tarkempaan määrittelemiseen. Olennaiset kysymykset ihmisoikeuksien normatiivisen voiman moraalisisesta perustasta, sen olemassaolosta ja erityisesti sen merkityksestä sekä ihmisoikeuksien funktiosta, jakavat käsitykset kahteen kilpailevaan leiriin. Ensimmäisen näkemyksen mukaan kaikilla ihmisillä on luonnostaan ihmisoikeudet pelkästään ihmisyytensä ja siihen liittyvän ihmisarvon perusteella ja/tai joidenkin universaalien perustarpeiden tai intressien pohjalta, joiden suojeleminen katsotaan niin tärkeäksi, että sitä voidaan pitää luonnollisena moraalisisena oikeutena. Ihmisoikeudet nähdään osana moraalisisa järjestelmää, joka on riippumaton kansainvälisen oikeuden tunnustuksesta tai tunnustamattomuudesta. Toisen näkemyksen mukaan ihmisoikeuksien olennainen merkitys liittyy niiden poliittiseen/kansainvälisoikeudelliseen funktioon. Ihmisoikeudet, niiden merkitys, oikeutus ja tehtävä sidotaan erilaisiin poliittisiin instituutioihin, erityisesti valtioon. Ihmisoikeudet asettavat esimerkiksi standardeja valtioiden toiminnan legitimitetille suhteessa kansalaisiinsa ja maan sisäisten ihmisoikeusloukkausten osalta muodostavat pro tanto oikeutuksen ulkopuoliselle

interventiolle asettaen näin rajat valtioiden suvereniteetille. (Ernst, Gerhard, Heilinger, 2012, xii – ix, Tasioulas 2012a, 18-19)

Tämän hetken ihmisoikeusfilosofian piirissä nämä kaksi kilpailevaa näkemystä ovat vallitsevia. Ensimmäisenä kuvatus, ihmisoikeuksien normatiivista perustaa painottavan suuntauksen osalta tarkastelen ortodoksista ihmisoikeusteoriaa ja siihen läheisesti liittyvää (ja yleisemmällä tarkastelun tasolla siihen kuuluvaa) reduktiivista lähestymistapaa ihmisoikeuksiin. Toista, funktionaalista lähestymistapaa tarkastelen lyhyesti sen keskeisten teoreetikoiden Rawlsin, Razin ja Beizin tekstien pohjalta. Toinen vaihtoehtoinen jaottelu näiden kahden pääsuuntauksen osalta on jako perustateorioihin ja antiperustateorioihin. (Kuosmanen 2014) Oman Griffinin teoriaan painottuvan työni osalta katson jaottelun ortodoksiseen ja funktionaaliseen lähestymistapaan perustellummaksi sen painottaessa seikkoja, jotka ovat oleellisia Griffinin ihmisoikeuskäsityksen ja sen kriittisen tarkastelun kannalta. Ortodoksista lähestymistapaa sen laajassa merkityksessään kutsutaan alan kirjallisuudessa myös traditionalismiksi tai naturalismiksi. Funktionalista lähestymistapaa puolestaan kutsutaan sekä käytännölliseksi että poliittiseksi ihmisoikeuskäsitykseksi. (Esim. Sangiuliano 2015) Seuraavaksi tarkastelen ortodoksista lähestymistapaa, jonka piiriin myös Griffinin teoria kuuluu. Ortodoksisen ja reduktivistisen lähestymistavan yleiskuvauksen osalta nojaan tarkastelussani pitkälti John Tasioulasin esitykseen siitä. Tämän jälkeen esittelen Alan Gewirthin maineikkaan, tahtoteorioiden piiriin kuuluvan (ihmis) oikeusteorian.

4.1 Ortodoksiset ihmisoikeusteoriat

Ortodoksiset ihmisoikeusteoriat tarkoittavat teorioita, joissa ihmisoikeudet käsitetään moraalisisina oikeuksina. Niissä ihmisoikeudet liitetään kunkin teorian tarkemmin määrittelemään moraaliseen tai normatiiviseen perustaan, josta ihmisoikeudet saavat normatiivisen voimansa ja josta käsin niiden oikeutus voidaan perustella. Tämä perusta on myös lähtökohtana määriteltäessä tarkemmin yksittäisiä ihmisoikeuksia, niiden luonnetta ja sisältöä. Ihmisoikeuksien osalta tämä perusta liittyy tavalla tai toisella ihmisen tai ihmisyyden luonnollisiin ominaisuuksiin. Tässä yhteydessä voitaisiin puhua myös luonnollisista oikeuksista tai vielä täsmällisemmin luonnollisista ihmisoikeuksista erotuksena myöhäiskeskiajan ja valistuksen ajan luonnonoikeusajatteluun nojaavaan ja

sen teologiseen perustaan liittyvään terminologiaan, johon nyt käsiteltävien ortodoksisten teorioiden ihmisoikeuden käsitteellä on kuitenkin selvä kytkeä. (Esim. Griffin 2008a)

Luonnonoikeudelliseen traditioon liittyvät ortodoksiset ihmisoikeusteoriat muodostavat laajan eklektisen teoriajoukon, jossa keskeisenä yhdistävän tekijänä on ihmisoikeuksien esittäminen ihmisyyteen laajassa merkityksessä perustuvina ja siten normatiivisen perustan omaavina moraalisisina ja (pääsääntöisesti) universaaleina oikeuksina. Tämän tutkielman puitteissa kaikkien yksittäisten ortodoksiseen viitekehykseen kuuluvien teorioiden käsitteleminen edes pintapuolisesti ei ole mahdollista. Tutkielmassani etenen niin, että hyödyntäen John Tasioulasin eri artikkeleissaan esittämiä ihmisoikeusteoreettisten lähestymistapojen jaotteluja. (Esim. Tasioulas 2012a, 26-47, Tasioulas 2015) Tasioulas ensinnäkin jakaa ihmisoikeusteoriat kolmeen toisistaan poikkeavaan kilpailevaan lähestymistapaan: ortodoksiseen, reduktiiviseen ja funktionaaliseen. Ortodoksissa ja reduktiivisessä lähestymistavassa ihmisoikeudet nähdään ihmisyyteen tavalla tai toisella liittyvinä moraalisisina oikeuksina, kun taas funktionaalinen näkemys ihmisoikeuksista keskittyy tarkastelussaan niiden käytännölliseen poliittiseen funktioon lähinnä kansainvälisessä politiikassa. Tasioulas itse puolustaa ortodoksista näkemystä. Vaikka hän erottaa kannattamansa ”modernin ortodoksisuuden” ulkopuolelle reduktiivisen selitysmallin ja erottaa vielä kannattamastaan ortodoksisuudesta puhtaasti ihmisarvoperustaisen jyrkän ortodoksisen selitysmallin, kuuluvat nämä kaikki kuitenkin laajemmassa katsonnassa ortodoksisen perustalähtöisyyden piiriin, jossa ihmisoikeudet perustuvat ihmisyydelle, ihmisarvolle ja/tai ihmisintresseille.

Seuraavaksi käyn ensiksi tarkemmin läpi ortodoksisten ihmisoikeusteorioiden olennaisia yhdistäviä piirteitä. Tämän jälkeen tutkin erikseen jyrkän ja modernin ortodoksisen sekä reduktiivisen lähestymistavan sisältöä ja eroavaisuuksia siten kuin Tasioulas ne esittää. Ennen siirtymistä Griffinin teorian tarkasteluun esittelen Gewirthin ihmisoikeusteorian keskeisen sisällön ja esitän lyhyen katsauksen funktionaalisiin ihmisoikeusteorioihin lähinnä pohjustaakseni Griffinin niitä kohtaan suuntaaman kritiikin esittelyä.

Tasioulasin esittelemä ortodoksinen ihmisoikeuskäsitys on laajimmillaan hyvin yleisen tason näkemys ihmisoikeuksien luonteesta; siitä, mikä erottaa ne muista moraalisisista käsitteistä. (Tasioulas 2012b, 17-20) Ortodoksisen ihmisoikeuskäsityksen määritelmällisestä väljyydestä johtuen voivat ortodoksiteoreetikot tosin olla hyvinkin eri mieltä yksittäisistä tekijöistä tai kriteereistä, jotka oikeuttavat jonkin potentiaalisen oikeuden olemaan juuri ihmisoikeus. Samoin eri mieltä voidaan olla siitä, mitä spesifejä

oikeuksia "ihmisoikeuslistalle" kuuluu tai mitkä ovat ihmisoikeuksien objekteja. (Hussey 2015, 18-20) Ortodoksiteoreetikot esittävät kuitenkin omaa 1700-luvun luonnonoikeuksista johdettua ja keskeisiltä osiltaan muuttumattomana pysynyttä ihmisoikeuskäsitystään perustaksi, josta käsin ihmisoikeustermin nykyistä käyttöä voitaisiin määritellä. Lisäksi ortodoksiteoreetikot esittävät, että heidän teoriansa ottaa parhaiten huomioon ja kunnioittaa toisen maailmansodan jälkeen merkitykseltään ja vaikuttavuudeltaan voimistunutta ihmisoikeuskulttuuria ja -diskurssia. (Tasioulas 2012b, 18)

Tasioulasin mukaan ortodoksinen lähestymistapa ihmisoikeuksiin rakentuu kolmesta komponentista, jotka kuvastavat ihmisoikeuksien normatiivista ydintä: 1. Ihmisoikeudet ovat moraalisia oikeuksia. 2. Ihmisoikeudet ovat universaaleja oikeuksia. 3. Ihmisellä on ihmisoikeudet pelkästään hänen ihmisyytensä perusteella. (Tasioulas 2012b, 26-43) Vaikkakaan mainitut ydinkomponentit eivät tyhjentävästi kuvaa kaikkien ortodoksisten teorioiden keskeistä sisältöä, vallitsee niistä kuitenkin yksimielisyys lähestymistavan sisällä. Viimeaikaisessa ihmisoikeuskirjallisuudessa esiintyviä keskeisiä ortodoksiteorian puolustajia ovat nyt käsiteltävän John Tasioulasin ja myöhemmin tarkasteltavan James Griffinin sekä Alan Gewirthin lisäksi Maurice Cranston, Onora O'Neill, John Simmons ja Thomas Nagel. Kullakin teoreetikolla on erilaisia näkemyksiä ihmisoikeuksien spesifistä sisällöstä, mutta he jakavat kuitenkin käsityksen siitä, mitä puhutaan, kun puhutaan ihmisoikeuksista. (Hussey 2015, 26)

Metodologisesti ortodoksisuuteen liittyy lisäksi väite, jonka mukaan ihmisoikeuksien olemassaolo ja sisältö voidaan määritellä moraalisen päättelyn avulla tuettuna ja täydennettynä tarvittaessa empiirisillä, filosofisilla ja juridisilla perusteluilla. (Tasioulas 2012b, 26)

Tasioulasin mukaan ortodoksisen ihmisoikeusteorian keskeinen tehtävä, sen pyrkiessä määrittelemään ihmisoikeuksien käsitteellistä normatiivista ydintä, on lisätä ymmärrystämme vallitsevasta ihmisoikeuskulttuurista. Filosofisena projektina se pyrkii antamaan kuvauksen ihmisoikeuksien luonteesta, perustasta ja käytännön merkityksestä, joka mahtuu ihmisoikeuskulttuurin puitteisiin ja tarjoaa ihmisoikeuksille perustellun oikeutuksen yleisessä normatiivisessa harkinnassa ja päätöksenteossa. (Tasioulas 2012b, 17-18)

4.1.1. Ihmisoikeudet moraalisisina oikeuksina

Tasioulas mukaan ihmisoikeudet ovat nimenomaan oikeuksia erotuksena esimerkiksi keskeisistä universaaleista intresseistä, joihin myöhemmin lähemmin tarkasteltava ja Tasioulasin kritisoima reduktiivinen lähestymistapa ihmisoikeudet suoraan palauttaa ja näin kadottaa niiden keskeisen oikeudellismoraalisen erityismerkityksen. (Tasioulas 2012a, 12, Tasioulas 2012b, 20-26)

Ihmisoikeuksien tarkasteluun moraalisisina oikeuksina sisältyy Tasioulasin mukaan kuitenkin riski, että ajaututaan ihmisoikeuskulttuurin piiriin kuulumattomiin, sille vieraisiin filosofisiin ristiriitaihin oikeuksien yleisestä luonteesta. Tasioulasin yhtenä peruslähtökohtana on näet uskollisuus (fidelity) ihmisoikeuskulttuuria kohtaan, mikä edellyttää (kriittistä) pitäytymistä sen puitteissa. (Ks. Hussey 2015) Edellä mainittu ihmisoikeuskulttuurista irtautumisen ongelma voidaan kuitenkin Tasioulasin mukaan välttää ottamalla tarkasteluun kolme tärkeää ja suhteessa kilpaileviin teorioihin neutraalia ominaisuutta, jotka liittyvät moraalisiin oikeuksiin ja jotka onnistuvat tavoittamaan myös ei-filosofisessakin diskurssissa ihmisoikeuksien oikeusluonteen erotuksena esim. arvoista, intresseistä ja päämääristä. Nämä kolme Tasioulasin esittämää ominaisuutta ovat: 1. Moraaliset oikeudet velvollisuuksien luojina. 2. Moraalisten oikeuksien yksilöllinen perusta. 3. Moraalisten oikeuksien kohdentuvuus. (Tasioulas 2012b, 27-31; Tasioulas 2014, 18-21.)

Lähtiessään erittelemään edellä mainittuja kolmea moraalisten ihmisoikeuksien oikeudellisuutta kuvaavaa ominaisuutta suhteessa intresseihin tai muihin arvokkaisiin päämääriin ja ominaisuuksiin Tasioulas ottaa ensimmäiseksi tarkasteluun moraalisiin oikeuksiin liittyvät tai niitä korreloivat velvollisuudet. Tasioulas puhuu oikeuksista velvollisuuksien lähteinä. (Esim. Tasioulas 2014,19.) Näin Tasioulas esittää moraaliset oikeudet ja ihmisoikeudet oikeuksina, jotka muistuttavat Wesley Hohfeldin oikeustyyppien jaottelussa vaadeoikeuksia. Yleisesti käytetty esimerkki vaadeoikeudesta on työnantajan ja työntekijän välinen sopimus, joka takaa työntekijälle oikeuden saada palkkaa tekemästään työstä. Näin työntekijällä on oikeus vaatia palkkaa ja työnantajalla puolestaan on velvollisuus maksaa palkkaa. Muodollisesti Hohfeldin vaadeoikeus abstraktina suhteena, jossa oikeus on vaade, voidaan ilmaista: *A:lla on vaade, että B tekee tai on tekemättä X:n jos ja vain jos B:llä on velvollisuus suhteessa A:han tehdä tai olla tekemättä*

X. Vaadeoikeudet eivät välttämättä perustu vapaaehtoisin sopimuksiin, ja niihin liittyvät velvollisuuden voivat koskea useampaa henkilöä. (Esim. Wenar 2015)

Tasioulasin mukaan oikeuksiin liittyvät moraaliset velvollisuudet ovat ensinnäkin kategorisia. Esimerkiksi niiden soveltaminen tai sitovuus on riippumaton velvollisuuden kantajan henkilökohtaisista näkemyksistä, preferensseistä tai motivaatiosta. Toiseksi moraaliset velvollisuudet ovat normatiiviselta voimaltaan poissulkevia. Toisin sanoen ne voivat sulkea pois muut perusteet toimia huolimatta näiden ilmeisestään velvoittavuudesta. (Esim. Tasioulas 2014, 19)

Moraalisiin oikeuksiin liittyvien velvollisuuksien merkitystä korostaa lisäksi se, että niiden laiminlyöminen oikeuttaa erilaiset moraaliset reaktiot kuten syytökset ja kaunan oikeudeltaan loukatun osalta tai katumuksen ja itsesyytökset oikeuden loukkaajan osalta sekä paheksunnan sivullisten osalta. Tasioulas kuitenkin torjuu näkemyksen, jonka mukaan moraalisen päättelyn kautta voitaisiin periaatteessa aina määritellä, kuka on vastuun kantaja ja mitkä ovat tarkalleen ottaen ne teot, jotka velvollisuus edellyttää tehtäviksi. Tasioulasin mukaan tämä heikentäisi hyvinvointioikeuksien asemaa ihmisoikeuksien joukossa. Velvoitetun tarkka nimeäminen itse asiassa uhkasi kaikkien positiivisten velvollisuuksien asemaa, mikä ei olisi yhteensopivaa ortodoksisen lähestymistavan ihmisoikeuskulttuuriin sitoutumisen kanssa. Tasioulaksen mukaan positiiviset velvollisuudet ovat tunnustettu ja merkittävä osa nykyistä ihmisoikeuskulttuuria. (Tasioulas 2014, 19, Tasioulas 2012b, 28)

Velvollisuuksien merkitystä korostaessaan ja oikeuksien ja velvollisuuksien välistä suhdetta tarkastellessaan Tasioulas muistuttaa, etteivät oikeuteen ja velvollisuuteen liittyvät moraalit ole perustavasti vastakkaisia, vaan on hyvin mahdollista nähdä käsitteellisesti velvollisuuksien edeltävän oikeuksia, mikä avaa jonkinlaisen mahdollisuuden epätäydellisille velvollisuuksille eli velvollisuuksille ilman selvästi määriteltävää oikeutettua. Tasioulas kuitenkin rajaa epätäydellisen velvollisuuden jonkinlaiseen yleisen tason armolliseen hyväntekeväisyyteen. (Tasioulas 2012b, 29.) Epätäydelliset velvollisuudet ilman oikeutettua eivät näin luonnollisestikaan kuulu moraalisten oikeuksien piiriin.

Moraalisiin ihmisoikeuksiin liittyvien velvollisuuksien merkitystä korostaa omalla tavallaan vielä Tasioulasin mainitsema ihmisoikeuskulttuuriin kuuluva toiminnan supererogatiivinen

osa-alue, johon kuuluvat ihmisen velvollisuudet ylittävät sankarilliset teot ihmisoikeuksien puolesta. (Tasioulas 2012b, 29)

Toisena moraalisten oikeuksien ja niiden joukkoon kuuluvien ihmisoikeuksien keskeisenä ominaisuutena Tasioulas esittää näkemyksen niiden perustumisesta yksittäisen oikeudenhaltijan jollekin normatiivisesti merkittävälle ominaisuudelle. Tämän perustan muodostaa jokin oikeudenhaltijan intressi, jonka toteutuminen lisää oikeudenhaltijan hyvinvointia ja joka luo muille velvollisuuden eri tavoin kunnioittaa tai suojella tätä intressiä. Tämä funktio liittyy olennaisena osana myöhemmin käsiteltävään oikeuden intressiteoriaan. (Tasioulas 2012b, 29)

Toiset teoreetikot puolestaan kiistävät intressien perustavan roolin, koska se hävittää moraalisten oikeuksien erityisen normatiivisen roolin ja toisaalta hylkää toimijan normatiivisen aseman suhteessa moraalisiin oikeuksiin. Heidän mukaansa intressit ja niihin reagointi voidaan toki selittää toimijan suhteen neutraalisti pyrkimyksenä edistää intressejä tai maksimoida ne, mikä kuitenkin jättää runsaasti tilaa intresseihin liittyvillä kaupankäynnillä ja myönnytyksillä tehden näin runsaasti tilaa erilaisille yksilöiden ihmisoikeuksiin vaikeasti liitettävälle konsekventialismin tai utilitarismin muodoille. Tämän näkemyksen edustajille moraaliset oikeudet muodostavat toimijaan liittyvät rajat sille, mitä kukin voi toiselle tehdä esimerkiksi pyrittäessä lisäämään yhteistä hyvinvointia tai vaikkapa oikeuksien kunnioittamista. Tämän näkemyksen kannattajille moraaliset oikeudet eivät siten perustu oikeudenhaltijan intresseille vaan erityiselle normatiiviselle statukselle, joka heille kuuluu moraalisen yhteisön tasavertaisena jäsenenä. (Tasioulas 2012b, 29, Tasioulas 2014, 20) Tasioulas itse kannattaa pyrkimystä ottaa mukaan sekä intressit että toimijan moraalinen status moraalisten oikeuksien perustan muodostajina. (Esim. Tasioulas 2015)

Kolmantena moraalisia oikeuksia yleisesti määrittävänä ominaisuutena Tasioulas mainitsee niiden yksilöllisesti suuntautuneen luonteen. Moraaliset oikeudet ovat tunnistettavien yksilöiden oikeuksia. Toisin kuin epätäydellisen velvollisuuden loukkaaminen, on moraalisen oikeuden liitännäisvelvollisuuden rikkomisen tai laiminlyöminen aina vääryys kyseisen oikeuden haltijaa kohtaan. Nämä luonteeltaan yksilöllisesti kohdentuvina ilmenevät ja oikeuksien loukkauksina tapahtuvat vääryydet seuraavat edellä kuvatuista kahdesta moraalisten arvojen ominaisuudesta eli siitä, että moraaliset arvot toimivat lähteenä velvollisuuksille, ja että ne perustuvat jollekin erityiselle oikeuden omaavan yksilön ominaisuudelle. Tasioulasin mukaan näin selittyy yksilön henkilökohtaisen loukkaantumisen, uhriutumisen, katkeruuden tunteet, joita ei niinkään liity

epätäydellisiin velvollisuuksiin ja muihin moraalisiin kysymyksiin. Tasioulas korostaa, että esitetyt kolme moraalisten oikeuksien yleistä ominaisuutta korostavat sitä, että ihmisoikeudet kuuluvat moraalien alaan eivätkä muodostu pelkistä ihmisten intresseistä tai arvokkaista tavoitteista. Näitä vastaan toimiminen ei Tasioulaksen mukaan sellaisenaan riitä moraalisen tuomitsemisen perustaksi. (Tasioulas 2012b, 31; Tasioulas 2014, 20)

4.1.2. Ihmisoikeudet universaaleina oikeuksina

Ortodoksisen lähestymistavan määrittellessä ihmisoikeudet kaikille ihmisille heidän ihmisyytensä perusteella kuuluviksi moraaliksi oikeuksiksi se selkeän eksplisiittisesti ilmaisee näkemyksen ihmisoikeuksista universaaleina oikeuksina. Universaalisuus ominaisuutena muodostaa kuitenkin myös ongelmallisen haasteen, jota tässä luvussa tarkastelen.

Ihmisoikeuksien universaalisuutta tarkastellaan pääosin kahdesta eri kattavuuden näkökulmasta. Ensinnäkin ihmisoikeuksien voidaan väittää olevan ylikulttuurisia eli ihmisten kulttuurisesta kontekstista riippumattomia. Toisaalta ne voidaan lisäksi esittää myös ylihistoriallisina eli ajallisesti riippumattomina tai ajattomina, aina voimassa olevina oikeuksina. Ortodoksinen lähestymistapa edustaa universalismia sen molemmissa muodoissa, mutta tulkinnat sen sisällä vaihtelevat tiukasta löyhään universalismiin. Tasioulasille ihmisoikeudet ovat tiukasti universaaleja suhteessa eri olemassa oleviin kulttuureihin ja yhteiskuntiin niiden taustalla, mutta historiallisen universalismin osalta Tasioulas edustaa löyhempää universalismia. (Tasioulas 2007, 76.)

Ennen kuin palaan tarkemmin Tasioulasin edustamaan ortodoksiseen ihmisoikeusuniversalismiin, tarkastelen sen taustalla olevaa metaeettistä dikotomiaa moraaliseen universalismiin ja relativismiin.

Moraalinen universalismi absoluuttisessa muodossaan on metaeettinen näkemys, jonka mukaan moraaliset väitteet seuraavat yleisistä moraalista periaatteista, jotka pätevät kaikkiin ihmisiin aina ja kaikkialla. Toisin sanoen on olemassa eettinen järjestelmä tai moraalinen viitekehys, josta käsin kaikki teot voidaan objektiivisesti arvioida.

Analyttisen filosofian piirissä moraalit on esitetty määritelmällisesti universaalina. Näkemyksen mukaan, jos sääntö tai normi ei ole universaali ei se myöskään ole luonteeltaan moraalinen. (Quintelier 2013, 211.) Näin ollen voidaan väittää, että ollakseen moraalisia ihmisoikeuksien on oltava luonteeltaan universaaleja.

Moraalinen relativismi puolestaan nojaa perusteluissaan havaittavissa oleviin ihmisten ja ihmisryhmien välisiin syviin ja laajoihin moraalisiin erimielisyyksiin. Metaeettisesti relativismi liittyy väitteeseen, jonka mukaan moraalisen arvostelman totuus tai oikeutus ei ole absoluuttinen vaan se on riippuvainen kunkin yksilön tai ryhmän asettamasta moraalista standardista. (Gowans 2018) Toisin sanoen teon (tai asiointilan) moraalinen arvo riippuu siitä, minkä eettisen järjestelmän tai moraalisen viitekehyksen sisältä käsin sitä arvioidaan. Näkemyksen mukaan mitään moraalista Arkhimedeeseen pistettä ei siis ole. Ihmisoikeuksien osalta tämä tarkoittaa, ettei mitään ihmisestä riippumattomia, objektiivisia moraalisia ihmisoikeuksia ole, vaan ne ovat subjektiivisen moraalin kaltaisia sosiaalisia konstruktioita.

Molemmille edellä mainituista lähestymistavoista on omat argumenttinsa puolesta ja vastaan. Tämän tutkielman puitteissa niiden käsittelyyn ei lähdetä, vaan todetaan valinnan moraalisen universalismin tai relativismin väliltä muodostavan aksiomaattisen perustan, joka määrittää valinnan ihmisoikeusuniversalismin ja –relativismin väliltä.

Tutkimuskirjallisuudessa ihmisoikeusuniversalismi puolestaan jakaantuu tiukkaan ja väljään tulkintaan ihmisoikeuksien universaalisuudesta. Universalisuuden tiukka tulkinta pitäytyy perinteisessä luonnonoikeusajattelussa, jonka mukaan ihmisoikeudet ovat oikeutettuja ja pätevät aina ja kaikkialla suhteessa kaikkiin ihmisiin. Toisin sanoen ne muistuttavat fyysisen todellisuuden luonnonlakeja. Tähän liittyy myös yksittäisten oikeuksien määrällinen niukkuus ja niiden korkea yleistettävyyden ja abstraktisuus. Nykyisen vallitsevan ihmisoikeusfilosofian puitteissa absoluuttisen universalismin kuten myös relativismin kannattajia ei enää juurikaan ole, vaan erilaiset käsitykset ihmisoikeuksien luonteesta sijoittuvat näiden ääripäiden väliin painottaen joko ihmisoikeuksien universalisuutta tai relatiivisuutta. (Donnelly 2013, 103)

Ennen Tasioulasin väljää universalismin tulkintaa tarkastelen sille vaihtoehtoista, Jack Donellyn laajasti viime vuosina esillä ollutta universalisuuden tulkintaa; relatiivista universalismia. Universalisuuden hyväksynnästä huolimatta se eroaa perustavalla tavalla Tasioulasin ja Griffinin esittämästä ihmisoikeuksien universalisuudesta sen

hylätessä niihin keskeisesti liittyvän ihmisoikeuksien metafyyssisen moraalisen perustan ja siten myös ihmisoikeuksien ontologisen universaalisuuden. (Donelly 2013, 93-105, Donelly 2007, 281-306.)

Donelly määrittelee edellä kuvatun ihmisoikeusortodoksisuuden tavoin ihmisoikeudet oikeuksiksi, jotka ihmisellä on, koska hän on ihminen. (Donelly 2013, 1.). Donelly lisäksi ilmoittaa puolustavansa käsitystä ihmisoikeuksien universaalisuudesta (Donelly 2013, 7.) Omaan käsitykseensä ihmisoikeuksien universaalisuudesta Donelly päätyy analysoimalla, miten universaalisuus yleisesti liitetään ihmisoikeuksiin. Analyysissään Donelly erittelee ihmisoikeuksien universaalisuudelle annettuja erilaisia merkityksiä tai toteutumistapoja ja arvioi niitä suhteessa universaalisuuteen ja relatiivisuuteen käsitteiden yleisessä merkityksessä.

Ensimmäiseksi Donelly tarkastelee ihmisoikeuksien käsitteellistä ja substantiivista (käytännön sisällöllistä) universaalisuutta. Donellyn mukaan ihmisoikeuksien ideaan liittyvällä käsitteellisellä tasolla ihmisoikeudet ovat universaaleja kuvatessaan ihmisoikeuksien kaikkien ihmisten osalta yhtäläistä ja luovuttamatonta luonnetta. Käsitteellinen universalismi ei kuitenkaan esitä, onko tällaisia ihmisoikeuksia olemassa. Lisäksi mahdolliset ihmisoikeudet käsitteellisen universaalisuuden määrittelemässä viitekehyksessä jäisivät lukumäärältään vähäiseksi ja olisivat luonteeltaan niin yleisiä ja korkealla abstraktiotasolla, että niiden käytännön vaikutus jäisi merkityksettömäksi. Lisäksi käsitteellisen tason universaalisuus ei vastaa ihmisoikeudellisesti keskeiseen kysymykseen, ovatko YK:n ihmisoikeusjulistuksen oikeudet universaaleja eli toteutuuko niiden osalta ihmisoikeuksien substantiivinen eli käytännön universaalisuus, mikä lopulta on Donellyn varsinainen kysymys ja kiinnostuksen kohde. (Donelly 2007, 282-283)

Donelly torjuu ihmisoikeuksien antropologisen/historiallisen universaalisuuden, jonka mukaan useimmat yhteiskunnat ja kulttuurit ovat käytännössä harjoittaneet ihmisoikeuksia vähintäänkin suurimman osan historiaansa. Donellyn mukaan kaikille ihmisille ihmisyyden perusteella kuuluvia sosiaalisia käytäntöjä ei ole esiintynyt missään yhteiskunnassa tai kulttuurissa ennen modernin aikakautta, koska käsitystä yleistä ihmisarvosta ei vielä tällöin esiintynyt. (Donelly 2013, 84-85)

Ensimmäinen ihmisoikeuksiin liitetyn universaalisuuden muoto, jota Donelly pitää perustellusti suhteellisen universaalina on ihmisoikeuksien funktionaalinen universaalisuus. Tällä Donelly tarkoittaa nykyisen ihmisoikeuskäsitteen kattavaa

hyväksyntää erilaisten kulttuurien piirissä siihen liittyvän ihmisarvoa suojaavan funktion perusteella. Tämä ihmisarvon suojelufunktio on syntynyt läntisessä maailmassa modernin aikakaudella kapitalistisen markkinatalouden ja byrokraattisten valtioiden synnyn myötä niiden uhatessa laajasti alati laajenevan ihmisjoukon tärkeitä intressejä ja murtaessa perinteisiä yhteisöjä. Ihmisoikeudet syntyivät näin reaktiona näihin uhkiin ja niiden toteutumisiin. Donelly erityisesti korostaa, että modernin aikakaudella syntyneen ihmisoikeuksien idean ja käytäntöjen alkuunpanijana olivat nimenomaan moderniin liittyneet epäoikeudenmukaisiksi koetut sosiaaliset, taloudelliset ja poliittiset muutokset. Aiemassa läntisessä kulttuurissa ei ollut mitään erityistä ominaisuutta, joka itsessään toimisi selittävänä tekijänä. Donellyn mukaan edellä mainittujen, ihmisoikeuksien syntyyn vaikuttaneiden tekijöiden globalisoitumisen kautta tämä Ihmisoikeuksien funktion hyväksyntä on sittemmin saavuttanut kontingentin suhteellisen universaalisuuden. Tätä universaalisuuden leviämistä on tukenut kansainvälisesti tunnustettujen ihmisoikeuksien tosiasiallinen tehokkuus kamppailussa ihmisarvon puolesta mainittuja uhkia vastaan. (Donelly 2007, 286-288)

Funktionaaliseen universaalisuuteen liittyvä edellä kuvattu ihmisarvo- ja intressiperustaisuus muodostavat yhtymäkohdan tämän tutkielman keskiössä olevaan ortodoksiseseen ihmisoikeusteoriaan ja sen ongelmakohtiin kaikkien käsiteltävien versioiden osalta. Kuten jatkossa huomataan, Donelly ei johda näistä luonteeltaan prudentiaalisista intresseistä ja arvoista ihmisoikeuksien moraalista perustaa, vaan tyytyy hyvin pragmaattiseen selittämiseen. Ortodoksisessa ihmisyyteen ja sen piirteisiin perustuvassa lähestymistavassa moraalinen perusta ihmisoikeuksille puolestaan rakentuu juuri näistä lähtökohdista kuten myöhemmin käy ilmi.

Toista ihmisoikeuksien suhteellisen universaalisuuden tapaa Donelly kutsuu kansainvälisoikeudelliseksi universaalisuudeksi. Tätä universaalisuuden muotoa Donelly perustelee kansainvälisten ihmisoikeussopimusten korkealla ratifioimisasteella (2012 88%). Toisin sanoen huolimatta maailmassa esiintyvistä kulttuurisista, poliittisista, alueellisista ja taloudellisista eroavaisuuksista on päästy lähes universaaliin yksimielisyyteen kansainvälisesti tunnustettujen ihmisoikeuksien olemassaolosta ja sisällöstä. Korkeaa ratifiointiasetta Donelly selittää niiden huomattavalla painoarvolla kansainvälisessä politiikassa ja erilaisilla valtiolliseen statukseen ja legitimizeettiin liittyvillä tekijöillä. Donelly korostaa tämänkin universaalisuuden suhteellista, kontingenttia ja rajallista luonnetta. Vaikka ihmisoikeudet ovat kansainvälisen oikeuden puitteissa valtioita

sitovia, puuttuu maailmanlaajuinen kansainvälinen mekanismi niiden täytäntöönpanemiseksi ja kansallisella tasolla täytäntöönpano voi monessa tapauksessa olla olematonta. (Donelly 2007, 88-89; Donelly 2013, 94-95)

Kolmas ihmisoikeuksien universaalisuuden muoto Donellyllä on päällekkäin menevän konsensuksen universaalisuus. Käsitteen taustalla on John Rawlsin käsite lomittaisesta poliittisesta konsensuksesta, jonka mukaan hyvinkin erilaisten uskonnollisten, filosofisten tai moraalisten maailmankatsomusten kannattajat eri kulttuureissa voivat saavuttaa yhteisen käsityksen ja sovun siitä, mikä on poliittisesti oikeudenmukaista luopumatta omista maailmankatsomuksistaan. Donellyn mukaan näin on tapahtunut myös ihmisoikeuksien osalta. Moraalinen tasa-arvo kaikkien ihmisten välillä on hyväksytty valtaosassa keskeisistä maailmankatsomuksista ympäri maailmaa ja samalla YK:n yleismaailmallisen ihmisoikeusjulistuksen ihmisoikeuksien hyväksyntä on laajentunut maailmanlaajuisesti. (Donelly 2013, 96.)

Ihmisoikeudet ylihistoriallisena ja kaikkialla pätevänä moraalikoodina tarkoittaisi puolestaan niiden yksiperustaista ontologista universaalisuutta, mitä Donelly kuitenkin pitää periaatteessa mahdollisena, mutta epäuskottavana ja poliittisesti vaikeana. Sen sijaan edellä esitelty osittain päällekkäin menevän konsensuksen universaalisuus merkitsee, että ihmisoikeuksilla on monta toisistaan eroavaa perustaa. Donellyn mukaan tästä seuraa käytännön hyötynä se, että jonkun tahon pitäytyminen yhden tietyn ontologisen perustan vaatimuksessa jättää kuitenkin muille vaihtoehtoja. Donelly päätyykin esittämään kolme ongelmaa, jotka tekevät ontologisesta universaalisuudesta epäuskottavan ja poliittisesti hankalan. Ensinnäkin minkä tahansa uskonnon tai filosofian kannattajat yleensäkin, jotka pitävät omia arvojaan objektiivisina, tuskin saavat käännytetyksi muiden uskontojen tai filosofioiden kannattajia oman näkemyksensä taakse. Näin tilanne ei eroaisi tilanteesta, jossa mitään määrättyä objektiivista arvopohjaa ei ole ja se palauttaisikin meidät takaisin edellä esitettyjen universaalisuuden argumenttien pariin. (Donelly 2007, 292- 293)

Toiseksi merkittävät maailmankatsomukset ovat suuren osan historiaansa jättäneet objektiiviset universaalit ihmisoikeudet vaille huomiota tai kieltäneet ne. Donellyn mukaan on epätodennäköistä, että universaalit ihmisoikeudet tunnustava ja objektiivisesti oikeassa oleva näkemys tai maailmankuva olisi näin laajasti väärin ymmärretty. Näin ollen universaalien ihmisoikeuksien olemassaoloa voidaan pitää äärettömän epätodennäköisenä. (Donelly 2007, 293)

Kolmanneksi ontologinen universalismi yhdistettynä aiemmin esitettyyn antropologisen universalismin puuttumiseen merkitsisi, että käytännössä kaikki moraaliteoriat ja uskonnolliset opit ovat olleet objektiivisesti väärässä tai moraalittomia suurimman osan historiallista olemassaoloa. Ja vaikka näin olisi, vaatisi näin radikaalin väitteen esittäminen Donellyn mukaan vahvempia todisteita ihmisoikeuksien ontologisen universaalisuuden puolesta. (Donelly 2007, 293)

Relatiivisen universaalisuuden lomittaisen konsensuksen moniperustaisuuden keskeisenä etuna Donelly korostaa edellä kuvatun käytännöllisen hyödyn lisäksi vielä sitä, että kun ihmisoikeuksia voidaan käyttää Rawlsin poliittisen oikeudenmukaisuuskäsityksen tavoin, antaa se mahdollisuuden ottaa käsiteltäviksi monenlaisia poliittiseen oikeudenmukaisuuteen ja poliittisiin oikeuksiin liittyviä asioita ilman ajautumista moraaliseen perustaan liittyviin hyödyttömiin kiistelyihin. (Donelly 2007, 293)

Edellä mainittujen ontologisen, antropologisen ja perustaan liittyvän relatiivisuuden lisäksi Donelly esittää vielä ihmisoikeuksien toteutumiseen ja spesifisyyteen liittyvät relatiivisuuden muodot. Vaikka ihmisoikeudet käsitteellisellä tasolla koskevat kaikkia ihmisiä, on niiden toteutuminen kunkin yksilön osalta pitkälti kiinni siitä, minne sattuu syntymään. Ihmisoikeuksien relatiivisuus puolestaan lisääntyy, mitä spesifimmälle tasolle ihmisoikeuksissa mennään. Spesifien yksittäisten ihmisoikeuksien listaukset heijastavat Donellyn mukaan paikallisiin ja sattumanvaraisiin ihmisarvon standardiuhkiin liittyvää sosiaalista oppimisprosessia. (Donelly 2013, 99)

Omassa ihmisoikeuskäsityksessään Donelly painottaa ja puolustaa ihmisoikeuksien universaalisuutta suhteessa niiden relatiivisuuteen. Perusihmisoikeuskäsitteet ovat pitkälti universaaleja. Eri käsitykset ja tulkinnat peruskäsitteistä voivat puolestaan legitiimisti vaihdella tiettyyn rajaan asti. Ihmisoikeuksien täytäntöönpanon legitiimit vaihtelut voivat alueellisesti olla suuriakin. (Donelly 2013, 99) Tiivistäen Ihmisoikeuksien universaalisuus lisääntyy mitä korkeammalle käsitteellisyyden tasolle mennään ja legitiimi kulttuurinen ja historiallinen eriytyminen puolestaan lisääntyvät mitä spesifimmälle tasolle mennään. Donellyn ihmisoikeudet ovat ikään kuin yhdistelmiä, jotka ovat sekoittuneet erilaisista universaalisuuden ja relatiivisuuden laaduista ja muodoista. Relatiivinen universalismi tai heikko relativismi, kuten Donelly on sitä myös nimittänyt voi äärimmillään tunnistaa suuren joukon prima facie universaaleja ihmisoikeuksia, mutta toisaalta voi selkeästi myös sallia niiden kulttuurista vaihtelua ja poikkeuksia. (Donelly 1984, 401)

Donelly haluaa muistuttaa, että ihmisoikeudet on nähtävä aina suhteessa ympäröivään maailmaan. Erilaiset yksittäisten ihmisoikeuksien toimeenpanot ovat suhteessa historiaan, politiikkaan, kulttuuriin ja tehtyihin päätöksiin. Käsitteellisellä tasolla, jolla Donelly viittaa YK:n yleismaailmallisessa ihmisoikeuksien julistuksessa spesifioituihin ihmisoikeuksiin, ne ovat universaaleja. Relatiivisuuden muotoilema universaalisuus liittyy niiden omistamiseen ja relatiivisuus niiden toteutumiseen. Donelly toteaaakin, että universaalien ihmisoikeuksien ei tule vain voida, vaan niiden pitää toteutua eri tavoin eri aikoina ja eri paikoissa heijastaen vapaiden kansojen vapaita valintoja, joissa tärkeät erityispiirteet yhdistyvät universaaleihin ihmisoikeuksiin. (Donelly 2013, 104)

Donellyn mukaan ihmisoikeuksien perustana on ihmisarvo. Donellylle ihmisarvo on ortodoksisesta ihmisarvonäkemyksestä poiketen kulttuurisidonnainen sosiaalinen konstruktio. Länsimaisessa ajattelussa ihmisarvon ajatus on aikojen kuluessa muokkautunut meriitteihin, saavutuksiin, sosiaaliseen asemaan sidoksissa olleesta pienen joukon ominaisuudesta valistuksen jälkeiseksi kaikkia ihmislajin jäseniä koskevaksi arvoksi. (Donelly 2013, 121-129, vrt. myös Waldron 2013)

Nykyinen ihmisarvokeskustelu jakautuu Donellyn mukaa kolmeen vastauslinjaan haettaessa vastausta kysymykseen, kuinka ihmisarvo tarjoaa perustan ihmisoikeuksille. Ensimmäinen vastauslinja torjuu näkemyksen ihmisarvosta ihmisoikeuksien perustana. Sen mukaan ihmisarvo on epämääräinen käsite, joka jollakin tavoin näyttäisi tarjoavan ihmisoikeuksille syvemmän perustan, mutta ei sitä todellisuudessa tee. Toisen näkemyksen mukaan ihmisessä on jotain erityistä, joka tekee hänestä arvokkaan. Se voi liittyä johonkin itsessään arvokkaaseen ihmisenä olemisen aspektiin, ihmisen rationaalisuuteen tai jumalalliseen alkuperään. Kolmantena tapana vastata kysymykseen ihmisarvosta ihmisoikeuksien perustana on esittää ihmisarvo perustana (foundation), jota ei ole mahdollista analysoida. Se nähdään aksioomana tai eräänlaisena peruskäsitteenä, jota ei voida määritellä muiden käsitteiden kautta tai avulla. (Donelly 2013, 130.)

Donelly itse pitää kahta viimeistä vastauslinjaa tarkastelun arvoisina, mutta ei kuitenkaan täysin oikeina. Molemmat yhdistämällä Donelly rakentaa oman selityksensä sille, miten ihmisarvo toimii ihmisoikeuksien perustana. Donellyn esityksessä ihmisarvo ei ole mikään perusta (foundational) -käsite vaan välittävä (intermediate) käsite, joka yhdistää ihmisoikeudet ja erilaiset poliittiset, moraaliset sekä uskonnolliset oppirakennelmat. Kuten edellä ihmisoikeuksien osalta, Donelly kuvaa ihmisarvoa rawlsilaisen osittain päällekkäin menevälle konsensukselle perustuvan poliittisen oikeudenmukaisuuskäsityksen

mukaisena konstruktiona. (Rawls 1996) Toisin sanoen Donellyn mukaan ei ole yhtä käsitystä ihmisarvosta, jolle ihmisoikeudet perustuvat, vaan on laaja joukko erilaisiin, keskenään monilta osin sovittamattomiin doktriineihin liittyviä ihmisarvonäkemyksiä. Nämä eri näkemykset sisältävät kuitenkin siinä määrin yhteistä ainesta, josta voidaan rakentaa yhteinen ihmisarvokäsitys ihmisoikeuksien perustaksi. Se, miksi ihmisarvon käsite jää väistämättä jossakin määrin epämääräiseksi ei Donellyn mukaan johdu siitä, että mitään yhtä tiettyä universaalista ihmisarvoa ei voida esittää, vaan ihmisarvon edellä kuvatusta moniperustaisuudesta. Samoin kuin ihmisoikeuksien kohdalla, tekee ihmisarvon moniperustaisuus siitä joustavan käsitteen. Jollekin se riittää kuvatun limittäisen konsensuksen muodossa ihmisoikeuksien perustaksi, mutta mahdollistaa kuitenkin toiselle näkemyksen ihmisarvosta ontologisesti syvempänä ihmisoikeuksien metafysisenä perustana. (Donelly 2013, 130 – 132)

Donellyn ihmisoikeusnäkemyksessä suhteessa ihmisoikeusortodoksisuuteen on mielenkiintoista sen muodollinen samankaltaisuus. Siinä ihmisarvoon perustuvat ihmisoikeudet ovat painottuneesti universaaleja oikeuksia, jotka ihmisellä on, koska hän on ihminen. Ihmisoikeuksien normatiivinen perusta ja voima Donellyllä kuitenkin perustuu konsensukseen erilaisten eettisten, poliittisten ja uskonnollisten näkemysten konvergoituessa riittävästi ihmisen arvon osalta. Ortodoksisen ihmisoikeusnäkemyksen mukaan ihmisoikeuksien normatiivinen voima puolestaan nojaa selvemmin johonkin absoluuttiseen moraaliiin. Ortodoksisuudenkaan puitteissakaan ihmisoikeuksien universaalisuus ja normatiivinen perusta eivät kuitenkaan ole mitenkään yksiselitteisiä, kuten jatkossa näemme.

Ortodoksinen ihmisoikeusuniversalismi voidaan jakaa jyrkkään ja löyhään universalismiin. Jako liittyy ortodoksisuuden jakoon jyrkkään luonnonoikeudelliseen ja moderniin ortodoksisuuteen. (Tasioulas 2012b) Molemmat em. näkemykset puolustavat käsitystä, jonka mukaan ihmisoikeudet ovat jatkumona 1700-luvun luonnollisille oikeuksille. (Hussey 2015, 49)

Jyrkkä ortodoksisuus puolustaa edellä mainittua käsitystä vaatimuksella pysyä uskollisena luonnonoikeuksien historialle siinä muodossa kuin se myöhäiskeskiajan ja osin valistuksen aikana on ilmennyt. John Simmons (2001, 185) kuvaa näitä oikeuksia oikeuksina, jotka ihmisellä voi olla "luonnontilassa" ennen mitään poliittisia tai juridisia instituutioita. Luonteeltaan jyrkän ortodoksisuuden ihmisoikeudet ovat luontaisia eikä niitä voi ottaa keneltäkään pois. Niiden ominaisuuksina näin ollen ovat universaalisuus, riippumattomuus

minkään tahon tunnustamisesta, luonnollisuus, luovuttamattomuus, muuttamattomuus. Toisin sanoen ihmisoikeudet ovat oikeuksia, jotka kaikilla ihmisillä on kaikkina aikoina, kaikissa paikoissa vain ihmisyytensä perusteella. Jyrkälle ortodoksisuudelle on näin ollen luonteenomaista riippumattomuus ihmisoikeuskäytännöistä ja -instrumenteista.

Moderni ortodoksisuus puolestaan näkee luonnolliset oikeudet merkittävässä roolissa määriteltäessä ihmisoikeuksia samaistamatta niitä silti ihmisoikeuksiin. Syy pysyä lojaalina luonnollisten oikeuksien mallille on sen havaittavissa oleva rooli eräänlaisena ideaalimallina nykyisissä ihmisoikeuskäytännössä ja sen instrumenteissa kuten YK:n yleismaailmallisessa ihmisoikeusjulistuksessa. Modernin ortodoksisuuden keskeisenä lähtökohtana onkin uskollisuus nykyiselle, vuoden 1945 jälkeen vallinneelle ihmisoikeuskäytännölle tai -kulttuurille ja sen ideaaleille. Näiden eräänlaisen ytimen muodostaa kansainvälinen ihmisoikeusasiakirja (International Bill of Rights / International Bill of Human Rights), jonka muodostavat ihmisoikeuksien yleismaailmallinen julistus (International Declaration of Human Rights), kansalaisyhteiskuntaoikeuksia ja poliittisia oikeuksia koskeva kansainvälinen yleissopimus (International Covenant on Civil and Political Rights, ICCPR) ja sen kaksi pöytäkirjaa sekä taloudellisia, sosiaalisia ja sivistyksellisiä oikeuksia koskeva kansainvälinen yleissopimus (International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, ICESCR)

Modernia ortodoksisuutta voidaan kuvata ”alhaalta ylös -lähestymistapana”, jossa vallitsevaa modernia ihmisoikeuskulttuuria keskeisine ominaisuuksineen ja ideaaleineen pidetään tarkastelun lähtökohtana ja jossa ihmisoikeusteoria rakennetaan ihmisoikeuskulttuurin piirissä jo olemassa olevista toimintaa tukevista periaatteista, ja jota arvioidaan ja kritisoidaan näin sen omista ideaaleista käsin. (Tasioulas 2012b, 18, ks. Griffin 2008a, 29-30)

Uskollisuus vallitsevalle ihmisoikeuskäytännölle sisältää kuitenkin vakavan haasteen modernille ortodoksisuudelle. Ongelmaksi muodostuu, miten sovittaa yhteen luonnollisiin oikeuksiin liittyvä ajallisen universaalisuuden tai ylihistoriallisuuden periaate ja nykyisen ihmisoikeuskäytännön dokumenttien sisältö. Esimerkiksi Yk:n yleismaailmallisessa ihmisoikeuksien julistuksen 10. artiklassa todetaan, että jokaisella on täysin tasa-arvoisesti oikeus siihen, että häntä oikeudenmukaisesti ja julkisesti kuullaan riippumattomassa ja puolueettomassa tuomioistuimessa hänen oikeuksiaan ja velvollisuuksiaan määrättäessä tai häntä vastaan nostettua rikossyytettä selvitettäessä. Julistuksen 24. artiklassa taas todetaan, että jokaisella on oikeus lepoon ja vapaa-aikaan, työajan järkevään

rajoittamiseen sekä määräaikaisiin palkallisiin lomiin. (United Nations 1948) Perusteltua on kysyä, miten nämä oikeudet voidaan liittää koskemaan esimerkiksi kivikaudella elänyttä luolamiestä? Proseduraalioikeudet ja palkalliset vapaat on mahdotonta kuvitella kivikaudelle. Näyttäisi, että modernin ortodoksisuuden on luovuttava joko uskollisuudesta luonnollisia oikeuksia ja niihin liittyvää ylihistoriallisuuden periaatetta kohtaan tai uskollisuudesta nykyistä ihmisoikeuskäytäntöä kohtaan, jonka dokumentteihin liittyy monia spesifejä ihmisoikeuksia, joiden ylihistoriallisuutta voidaan pitää terveen järjen vastaisena. Jyrkkään ortodoksisuuteen tämä ongelma ei liity, koska käytännöistä riippumattomana sen ei tarvitse hyväksyä luonnollisten oikeuksien malliin soveltumattomia ihmisoikeuksia.

Tasioulas esittää kaksi lähestymistapaa ratkaista edellä kuvattu modernin ortodoksisuuden ongelma, josta jatkossa käytän nimitystä ylihistoriallisuuden ongelma. Ensimmäistä ratkaisutapaa Tasioulas kutsuu abstrahoinniksi (abstraction). Siinä tarkoituksena on pelastaa ylihistoriallinen tulkinta ja samanaikainen pysyminen uskollisena nykyiselle ihmisoikeuskulttuurille. Se tunnistaa suhteellisen pienen joukon abstrahoiden määriteltyjä, soveltamisalaltaan ylihistoriallisia ihmisoikeuksia ja pitää nykyisten ihmisoikeusinstrumenttien esittämiä ihmisoikeuksia näiden abstraktien ylihistoriallisten ihmisoikeuksien sovelluksina tiettyihin historiallisiin olosuhteisiin. Toisin sanoen ihmisoikeusinstrumenttien huomattavan spesifit ihmisoikeudet lasketaan ihmisoikeuksiksi, koska ne on johdettu universaaleista, korkean abstraktiotason ihmisoikeuksista tiettyinä aikana ja tietyssä paikassa. (Tasioulas 2012b, 32) Ongelmaksi tässä kuitenkin muodostuu se, etteivät spesifit ihmisoikeudet enää ole aidosti (bona fide) ihmisoikeuksia, koska niistä puuttuu ihmisoikeuksiin olemuksellisesti kuuluva vaadittava ylihistoriallinen universaalisuus. Vastauksena tähän ongelmaan voidaan esittää, että alemman tason ihmisoikeudet eivät ole ylihistoriallisesti universaaleja. Ongelmaksi tässä kuitenkin tulee, että ylihistoriallisuus ei näin enää ole ihmisoikeuksien olemuksellinen piirre, mitä on alun perin lähdetty puolustamaan. Tämä voidaan yrittää kiistää sillä, että spesifit ihmisoikeudet on johdettu universaaleista ihmisoikeuksista, mikä tekee niistä epäsuorasti ylihistoriallisesti universaaleja. Tasioulas mainitsee myöhemmin käsiteltävän Griffinin ihmisoikeusteorian edustavan tätä argumentaatiomallia. Tasioulasin mukaan on kuitenkin hyvin epätodennäköistä, että alemman tason oikeudet voisivat riittävän laajasti ja samalla uskottavasti olla johdettuja ”samanlaisista” ylemmän tason oikeuksista. (Tasioulas 2012b, 32-33)

Toista tapaa pyrkiä pelastamaan ihmisoikeuksien ylihistoriallisuus nykyisen ihmisoikeuskulttuurin yhteydessä Tasioulas nimittää idealisoimiseksi. Idealisointi määrittelee tarkasteltavaa oikeutta tai oikeuksia vastaavat velvollisuudet viittaamalla tai kytkemällä ne tiettyihin ideaaliolosuhteisiin, jotka ne ainakin periaatteessa on mahdollista saavuttaa. Jos on osoitettavissa joku tai jotkut ympäristöt, joissa ideaaliolosuhteet velvollisuuksien toteutumiseksi esiintyvät, voidaan kyseessä oleviin velvollisuuksiin liittyviä oikeuksia pitää koko ihmiskunnan historian kaikkia yksilöitä koskevinä oikeuksina. Niissä ympäristöissä, joissa ideaaliolosuhteet eivät päde eivät myöskään oikeuksien velvollisuudet päde. Esimerkiksi luolamiehellä on oikeus reiluun oikeudenkäyntiin, koska on mahdollista osoittaa oleviksi olosuhteet, joissa velvollisuus huolehtia reilun oikeudenkäynnin toteutumisesta vallitsevat. Mutta, koska kivikaudella noita ideaaliolosuhteita ei ollut, ei kenelläkään ole velvollisuutta huolehtia reilun oikeudenkäynnin toteuttamisesta, vaikka on olemassa ylihistoriallinen ihmisoikeus reiluun oikeudenkäyntiin. (Tasioulas 2012b, 34)

Tasioulasin mukaan idealisointi heikentäisi vakavalla tavalla ihmisoikeuksien ja niitä vastaavien velvollisuuksien välistä yhteyttä. Hinnaksi idealisoinnille tulisikin ihmisoikeusdiskurssin irtoaminen perinteisestä oikeusdiskurssista, jossa oikeudet esitetään vaateina, jotka luovat ihmisten käyttäytymistä ohjaavia velvollisuuksia. Ihmisoikeuksista tulisi näin olemassaolonsa ja sisältönsä kannalta epämääräisiä tulevaisuusspekuloinnin panttivankeja. (Tasioulas 2012b, 34-35)

Edellä kuvattujen strategioiden heikkouksiin vedoten Tasioulas hylkää molemmat ja samalla ylihistoriallisen universaalisuuden ihmisoikeuden välttämättömänä edellytyksenä. Hänen mukaansa vallitsevan ihmisoikeuskulttuurin yhden kulmakiven, yleismaailmallisen ihmisoikeusjulistuksen laatijatkaan eivät pyrkineet sen ylihistorialliseen sovellettavuuteen. Tasioulasin mukaan ylihistoriallisuuden hylkääminen ei myöskään merkitse modernin ortodoksisuuden keskeiset periaatteet ja ideaalit käsittävän myöhäiskeskiajan ja valistuksen luonnonoikeudellisen tradition sivuuttamista. Tasioulasin mukaan ylihistoriallisuus ei edes näytellyt merkittävää osaa joidenkin sen keskeisten teoreetikoiden kirjoituksissa. Tässä Tasioulas viittaa Kantiin. (Tasioulas 2012b, 35.) Hylätessään ylihistoriallisuuden Tasioulas joutuu määrittelemään ajanjakson kaikille ihmisille kuuluville ihmisoikeuksille. Tasioulasin mukaan relevantti ajanjakso ihmisoikeuksille, joihin nykyinen ihmisoikeuskulttuuri viittaa on moderni aikakausi yhtyen näin Donellyn (ks. 17) esittämään

näkemykseen ihmisyyteen perustuvan ihmisoikeuskäsitteen olemassaolon ajasta. Tasioulas kuitenkin korostaa, ettei tämä millään tavoin sulje pois lockelaisten ylihistoriallisten ihmisoikeuksien erityistä moraalista merkitystä. (Tasioulas 2012b, 35-36)

4.1.3. Ihmisyys ihmisoikeuksien perustana

Ortodoksisuuden ydinväittäjä on, että ihmisoikeudet ovat moraalisten oikeuksien osajoukko ja että ihmisillä on ihmisoikeudet yksinkertaisesti siksi, koska he ovat ihmisiä. Kuten edellä jo todettiin, Tasioulasin modernin ortodoksisuuden mallissa ihmisoikeuksien haltijuus ei niinkään riipu ihmisolentoon liittyvistä muuttumattomista, ylihistoriallisista seikoista tai faktoista. Tasioulasille ihmisyys ihmisoikeuksien perustana merkitsee tiettyjen ihmisoikeuksien olemassaolon oletettujen ehtojen poissulkemista. Ensinnäkin ihmisoikeuksien olemassaolo luonteeltaan normatiivisena ilmiönä ei riipu siitä, että ne ovat oikeudellisesti toimeenpantavissa tai laissa säädettyjä, tai että ne ovat edes yhteisesti ihmisoikeuksiksi tunnustettuja. Toiseksi niihin ei liity mitään erityisiä ehtoja sille, kuka voi olla ihmisoikeuksien haltija tai mikä voi olla niiden normatiivinen sisältö. Toisin sanoen ihmisoikeuksien haltijuus ei voi riippua ihmisen saavutuksista, suhteista tai jäsenyydestä jossain yhteisössä, vaan se koskee kaikkia ihmisolentoja pelkän ihmisyytensä perusteella kaikissa tai hyvin yleisesti määritellyissä (väljässä mielessä modernin aika Tasioulasilla) sosiohistoriallisissa olosuhteissa. Mihinkään spesifiin aikaan tai paikkaan sitä ei voi Tasioulasin mukaan kuitenkaan kytkeä. Velvollisuuksien osalta rajoitteet ovat väljemmät. Esimerkiksi velvollisuutta järjestää koulutusta ihmisille, jotka eivät siihen kykene, ei voi olla. Tai velvollisuus taata henkilölle reilu oikeudenkäynti edellyttää, että henkilöä syytetään virallisesti jostain rikoksesta. (Tasioulas 2015, 36-37.)

Yhteenvetona edellä esitetystä voidaan sanoa, että moderni ortodoksisuus näkee ihmisyyteen perustuvat ihmisoikeudet moraalisisina oikeuksina, jotka koskevat kaikkia ihmisiä kaikkialla, kaikkina aikoina tai hyvin yleisellä tasolla määriteltynä ajanjaksona. Ja kuten edellä todettiin, Tasioulas itse määrittelee ihmisoikeuksien tarkastelun kannalta relevantiksi ajanjaksoksi modernin ajan.

4.2. Moderni ortodoksisuus versus ihmisoikeusreduktionismi

Tasioulas esittää ihmisten intresseihin perustuvan reduktiivisen lähestymistavan kannattamansa ihmisoikeusortodoksisuuden rinnalla toisena filosofisena lähestymistapana moraalisiin ihmisoikeuksiin. Tasioulas kuvaa reduktiivista lähestymistapaa esimerkillä ihmisoikeudesta terveyteen. Ihmisoikeus rinnastetaan tässä terveyteen ihmisten universaalina intressinä. Terveys nähdään tässä jokaisen ihmisen osalta itsessään arvokkaana elämän osa-alueena, joka mahdollistaa paremman elämä kuin elämä olisi ilman terveyttä. Toiseksi terveydellä on välinearvo sen mahdollistaessa ihmisen elämään liittyvien muiden itseisarvojen toteutumisen. Koska terveys on universaali ihmishyvä, on meillä syyt tukea ja edistää sitä itsemme ja toisten osalta niin käytännön toimin kuin institutionaalisin ratkaisuin. (Tasioulas 2015)

Edellä kuvatus, rajatusti tiettyyn tai joihinkin tiettyihin universaaleihin intresseihin liittyvän maltillisen reduktiivisen lähestymistavan ongelmaksi Tasioulas näkee, että se tekee ihmisoikeuden käsitteen tarpeettomaksi, koska ihmisoikeus käsitteenä ei tässä mielessä tuo mitään lisää universaalintressin käsitteeseen, vaan se hämärtää tai poistaa ihmisoikeuksilta niiden (vaade)oikeudellisen luonteen. (Tasioulas 2012b, 21-22) Olennaisinta tässä on, että reduktiivinen lähestymistapa menettää otteensa ihmisoikeuksien moraalista merkityksestä palauttaessaan ne intresseihin ja jääden näin pelkästään ihmisten hyvinvoinnin tasolle syyllistyen näin ilmeiseen kategoriavirheeseen. Näin ollen se ei ole myöskään uskollinen vallitsevalle ihmisoikeuskulttuurin ideaaleille. Ja vaikka reduktivismi selittää positiivisella tavalla ihmisoikeuksien alati laajenevan alan, sisältyy siihen myös mahdollisuus ihmisoikeuksien rajattomalle kasvulle, mikä vallitsevan ihmisoikeuskulttuurin tukijoiden joukossakin nähdään vastustettavana ongelmana (Esim. Griffin). Edellä esitetyt ongelmat liittyvät Tasioulasin mielestä myös reduktiivisen lähestymistavan kehittyneempiin versioihin, kuten Martha Nussbaumin kapasiteettimalliin. (Tasioulas 2015, 22)

Yksi ratkaisu välttää ihmisoikeuksien intressiperustaan liittyvät ongelmat on perustaa ihmisoikeudet pelkästään ihmisarvolle toisin sanoen ihmisen loukkaamattomalle moraalille statukselle. Tämä äärireduktiivinen lähestymistapa ihmisoikeuksiin voidaan Tasioulasin mukaan perustella kiistämällä päätelmä, johon puhtaasti intressiperustaiset ihmisoikeusteoriat yleisesti nojaavat. Päätelmä lähtee havainnosta, jonka mukaan lähes poikkeuksetta ihmisoikeudet palvelevat jotain oletetun ihmisoikeuden haltijan intressiä,

joka on luonteeltaan universaali koskien kaikkia ihmisiä kaikkina aikoina tai tietynä historiallisena ajanjaksona. Tästä havainnosta voidaan taas päätellä, että ihmisoikeudet eivät ainoastaan systemaattisesti palvele ko. intressejä, vaan niiden olemassaolo suorastaan perustuu näiden intressien olemassaololle. (Tasioulas 2012a, 8)

Edellä kuvattua päätelmää voidaan kuitenkin väittää virheelliseksi vetoamalla utilitarismiin, joka moraalisesti velvoittaa maksimoimaan kaikkien intressien kokonaistoteuman jopa uhraamalla jonkin tai joidenkin yksilöiden intressit tämän päämäärän puolesta. Esimerkiksi uhrataan yksi ihmishenki kolmen pelastamiseksi. Näin konsekventialistinen/utilitaristinen laskelmointi voi syrjäyttää ihmisoikeuksien moraalisen tärkeyden ja merkityksellisyyden ajautumalla myönnytyksiin, jotka ovat vastoin ihmisoikeuksien periaatteellista loukkaamattomuutta. (Tasioulas 2012b, 46)

Esitetyn reduktiivisuuden vasta-argumentin perusteella voidaankin päätyä johtopäätökseen, että ihmisoikeuksien ensisijaisena perustana on oltava ihmisen loukkaamaton moraalinen status eivätkä intressit. Tähän äärireduktiiviseen ajatuskulkuun perustuvia ihmisoikeusteorioita kutsutaan yleisesti ihmisarvo- tai statusperustaisiksi ihmisoikeusteorioiksi. (Tasioulas 2012b) Ihmisoikeuksien määrittämisen kannalta näiden teorioiden ongelmaksi kuitenkin jää, että ihmisen moraalinen status on moraalisesti liian kattava, jotta sen avulla olisi mahdollista määritellä ihmisoikeudet omaksi erityiseksi moraalisten oikeuksien osajoukoksi. (Tasioulas 2012a, 8.) Lisäksi edellä kuvattuun, statusperustaisuutta tukevaan argumenttiin voidaan vastata kiistämällä ihmisoikeuksien ja intressien samaistettavuus, koska ihmisoikeuksien sisältö muodostuu niihin liittyvistä velvollisuuksista eikä intresseistä, jotka ovat noiden velvollisuuksien perusta. Lisäksi moraalit on mahdollista ymmärtää luonteeltaan teleologisena, pohjimmiltaan ihmisoikeuksia kunnioittavana, edistävänä ja suojelevana. (Tasioulas 2015, 47-48.)

Omassa modernissa ortodoksisuudessaan Tasioulas liittyy sekä universaalit intressit että ihmisarvon ihmisoikeuksien moraaliseen perustaan. Näin hän pyrkii ainakin välttämään statusperustaisuuden moraaliseen laaja-alaisuuteen liittyvän ihmisoikeuksien määrittelyn ongelman ja tiukkaan luonnonoikeudelliseen ortodoksisuuteen, sen deontologisuuteen liittyvät arvostiriitojen ja kohtuullisen taakanjaon ongelmat sekä intressiperustaisuuden utilitaristisen maksimoinnin ongelman.

Ihmisarvo ei-prudentiaalisen arvona on Tasioulasin mukaan kaikkien ihmisten tasavertaisesti omaama, itsessään arvokas moraalinen status, joka yhdessä universaalien

prudentialisten intressien kanssa muodostaa ihmisoikeuksien moraalisen perustan generoiden näin moraaliset ihmisoikeudet. Näin ihmisoikeuksien perusta on luonteeltaan moniarvoinen käsittäen sekä prudentialisen että moraalisen aineksen (Tasioulas 2015, 50)

Tasioulasi käyttää Intressiperustaisten moraalisten oikeuksien selitysmallia kuvatessaan ihmisoikeuksien perustaa. Mallin mukaan oikeus on olemassa, jos yksilön intressi oletetun oikeuden kohteena – esim. oikeus terveydenhoitoon – on riittävän tärkeä luomaan velvollisuudet toisille kunnioittaa, suojella ja edistää tätä intressiä turvaten näin yksilön oikeuden kohteen. Näin siis ihmisoikeudet ovat Tasioulasin mukaan oikeuksia, jotka kaikilla ihmisillä on ihmisyytensä ja siihen liittyvän ihmisarvon perusteella ja jotka perustuvat universaaleille, toisille velvoitteita luoville intresseille. (Tasioulas 2015, 50)

Tasioulas esittää kaksi tapaa oikeuttaa oletetut intressiperustaiset ihmisoikeudet. Ensimmäisessä spesifimmät ihmisoikeudet johdetaan jostain tai joistakin harvoista yleisemmistä intressiperustaisista ihmisoikeuksista. Esimerkiksi oikeus riittävään terveydenhuoltoon voidaan johtaa yleisemmästä oikeudesta elämään tai vapauteen. Tämä derivatiivinen malli liittyy mm. myöhemmin käsiteltävään Griffinin ihmisoikeusteoriaan. Tasioulas itse kannattaa suoraa perustaan nojaavan oikeutuksen mallia ilman väliin tulevia yleisemmän tason ihmisoikeuksia.

Tasioulas esittää seuraavan perusargumentin pyrkiessään osoittamaan yksittäisten ihmisoikeuksien olemassaolon (Tasioulas 2015, 50-51):

1. Koskien kaikkia ihmisiä määrättyssä historiallisessa kontekstissa yksin heidän ihmisyytensä perusteella oikeus X:ään (oletetun oikeuden objektiin) palvelee heidän yhtä tai useampaa perusintressiä, esimerkiksi intressiä terveyteen, autonomiaan, ystävyyteen ja niin edelleen.
2. Koskien kaikkia ihmisiä yksin heidän ihmisyytensä perusteella Intressi X:ään on pro tanto riittävän tärkeä synnyttämään ihmisille oikeutettuja velvollisuuksia toisia ihmisiä kohtaan eri tavoin kunnioittaa, edistää ja suojella heidän intressejään X:ään.
3. Kohdassa 2 syntyväksi esitetyt velvollisuudet ovat toteutettavissa olevia velvollisuuksia toisia kohtaan otettaessa huomioon tosiasioina tarkasteltavassa historiallisessa kontekstissa ihmisluontoon ja sosiaaliseen elämään liittyvät yleiset ja vakiintuneet rajoitteet. Täten:

4. Kaikilla ihmisillä määritellyssä historiallisessa kontekstissa on oikeus X:ään.

Ihmisen intressi on Tasioulasin mukaan jotain, jonka toteutuminen edistää ihmisen hyvinvoinnin jotain osa-aluetta (Tasioulas 2015, 50). Oikeuksien intressiperustaisen lähestymistavan kannalta olennainen kysymys onkin, luoko jokin tietty jaettu hyvinvoinnin osa-alue tai jaettu intressi toisille velvollisuuden kunnioittaa ja suojella tätä intressiä.

Tasioulas tarjoaa intresseistä lähinnä suuntaa antavan mallinuksen, jonka mukaan intressit ovat luonteeltaan objektiivisia, yhdenmukaistettuja, holistisia ja pluralistisia. Objektiivisia intressit ovat suhteessa ihmisten odotuksiin ja tavoitteisiin. Muunnoksineenkin ne juontuvat eräänlaisesta modernin ajan ihmisen standardimallista. Universaalit intressit eivät Tasioulasin mukaan muodosta mitään tiettyä lopullista listaa ja näin ollen intressien määrää, josta ihmisoikeudet nousevat ei ole rajattu. Yksittäisistä intresseistä Tasioulas mainitsee esimerkkeinä mm. tiedon, autonomian, ystävät, saavutukset. Oleellista on, että ihmisoikeuksien taustalla ihmisarvon ohella olevat intressit ovat universaaleja. Keskeistä Tasioulasin esittämässä lähestymistavassa onkin huomioida sen pluralistisuus ja siihen liittyvä korostettu pyrkimys välttää perustan osalta kiinnittymästä yhteen monistiseen ihmishyvään tai intressiin, kuten myöhemmin tarkasteltavassa Griffinin ihmisoikeusteoriassa on suoranaisena tavoitteena. (Tasioulas 2015, 50) Tasioulasille siis mikä tahansa intressi, joka on riittävän tärkeä luodakseen velvoitteen toisille suojella ja kunnioittaa kyseistä intressiä on ihmisoikeus, mikäli intressi perustuu pelkästään ihmisyksilön ihmisyyteen (sen elementteihin) ja sen luoma velvollisuus on toteutettavissa. Toteutettavissa olevien velvollisuuksien generointi toimi näin ollen siis kynnyksenä tai edellytyksenä, jonka pelkkään ihmisyyteen perustuvien intressien on ylitettävä voidakseen muodostua ihmisoikeuksiksi.

Kuten edellä todetaan, Tasioulasin modernissa ortodoksisuudessa ihmisoikeuksien perustan muodostaa intressien lisäksi oikeudenhaltijan ei-prudentiaalinen ihmisarvo (human dignity). Ihmisarvo on se tekijä, joka 'moralisoi' universaalit intressit ja niihin liittyvät ihmisoikeudet. Näin ollen voidaan puhua ihmisoikeuksien moraalista perustasta ja moraalista ihmisoikeuksista. Itse ihmisarvon käsite liittyy kiinteästi läntiseen ajatteluun, jossa ihmisen, yksilön statukseen on perinteisesti liitetty erityinen arvo, jota ihmisarvon käsite pyrkii ilmentämään. Jo Tuomas Akvinolaiselta on löydettävissä ihmisarvon määrittely, joka vastaa nykyistä käsitystä sisäsyntyisestä tai luontaisesta ihmisarvosta. (Rosen 2009, 9) Ehkä vaikutusvaltaisimpana filosofisena esityksenä ihmisarvosta voidaan pitää Immanuel Kantin esittämää ihmisarvon määrittelyä. Kantin mukaan ihminen on

luonnostaan rationaalinen ja kykenevä luomaan universaalit moraaliperiaatteet ja toimimaan niiden mukaisesti. Tätä kykyä Kant kutsuu tahdonautonomiaksi, josta ihmisen luontainen ja ehdoton ihmisarvo syntyy. (Kant 2002, Ak 4: 433.) Tahdonautonomiiaa Kant kuvaa kategorisen imperatiivin kolmannessa muotoilussa: "Toimi siten, että tahtosi voisi maksiiminsa kautta samalla pitää itseään universaalien lain asettajana" (Ak 4: 434.). Muotoilu vaatii meitä mukauttamaan toimintamme rationaalisen tahtomme autonomian ilmaiseviin periaatteisiin ja tahtomme asemaan universaalien moraaliperiaatteiden lähteenä. (Johnson & Cureton, 2018) Ihmisarvoa Kant puolestaan kuvaa kategorisen imperatiivin toisessa muotoilussa: "Toimi siten, että käytät ihmisyyttä, on se sitten omassasi tai jonkun toisen persoonassa, aina samaan aikaan päämääränä, ei koskaan pelkästään välineenä" (Kant 2002, Ak 4: 429.). Ihmisyydellä Kant tarkoittaa tässä kokoelmaa ominaisuuksia jotka tekevät meistä ihmisen erotuksena muista olennoista. Näitä ominaisuuksia ovat kyky itseohjautuvaan rationaaliseen käyttäytymiseen, omien päämäärien omaksumiseen ja tavoitteluun sekä kaikkiin muihin rationaalisiin kykyihin, jotka välttämättä liittyvät edellä mainittuihin. (Johnson & Cureton, 2018) Kantille autonomia ei siis tarkoita yksinkertaista valinnanvapautta vaan kykyä ohjata omaa toimintaa universaalien moraaliperiaatteiden mukaisesti.

Tasioulasin ja jatkossa tarkasteltavan Griffinin ihmisoikeusteorian juuret ovat kantilaisessa ajattelussa niiden linkittäessä ihmisarvon nimenomaan arvona ihmisoikeuksiin toisin kuin esimerkiksi Waldron (2013), joka näkee ihmisarvon historiallisesti kehittyneenä juridisena käsitteenä koskien ihmisen korkeaa sosiaalista, poliittista ja laillista statusta, joka ajan myötä on laajentunut rajatun miesryhmän statuksesta kaikkien ihmisten statukseksi. Tasioulasilla ihmisarvo perustuu ihmisen erityisille ominaisuuksille, jotka erottavat ihmisen muusta olevasta. Koska Tasioulasin pluralistisessa ihmisoikeusteoriassa ihmisoikeuksien perustaan kuuluvat intressit ovat aina ihmisyksilöiden prudentiaalisia intressejä, edellyttää niiden normatiivisen merkittävyyden tai voiman ymmärtäminen kaikille ihmisille luontaisesti ja tasavertaisesti kuuluvan arvokkuuden ymmärtämistä. Toisin sanoen ihmisten universaalit intressit tuottavat moraaliset ihmisoikeudet, koska ihmiset jakavat yhtäläisen moraalisen statuksen eli ihmisarvon. Näin intressit ja ihmisarvo muodostavat toisiinsa kiinteästi liittyvän ihmisoikeuksien perustan. (Tasioulas 2015, 53-54.)

Ihmisarvon ontologinen perusta muodostuu Tasioulasin mukaan siitä, mitä ihmisyydellä tai ihmisenä olemisella tarkoitetaan. Tähän liittyen Tasioulas kuvaa joukon ihmislajin jäsenille tyypillisiä fyysisiä ja psyykkisiä ominaisuuksia ja kykyjä, kuten esimerkiksi tietynlainen

ruumiinrakenne, itsetietoisuus, muistaminen, puhekieli, normatiivinen harkinta. Tasioulas korostaa, että hänen edellä kuvattuihin ihmisen heterogeenisiin erityisominaisuuksiin perustuva käsityksensä ihmisarvosta muodostuu ihmiselämän fenomenologisen tarkastelun avulla eikä edellytä mitään tieteellistä tai metafysisistä käsitystä muuttumattomasta ihmisluonnosta tai -olemuksesta. (Tasioulas 2015, 54.)

Edellä kuvattuun ihmisarvoon liittyy Tasioulasin mukaan kaksi keskeistä ominaisuutta: Ensinnäkin ihmisten moraalinen perusstatus moraalisesti tärkeinä ihmisolentoina on kaikilla yhtäläinen eli sen suhteen vallitsee tasavertaisuus. Siihen ei näin myöskään liity vaatimuksena mitään poliittista, sosiaalista, laillista asemaa, joka ihmisillä tuon statuksen perusteella tulisi olla. Toiseksi ihmisarvon omaaminen on riippuvainen edellä kuvatusta ihmisluonnosta, sen omaamisesta. Ihmisarvo koskee yhtäläisesti kaikkia ihmisiä huolimatta muista eettisesti merkittävistä eroista heidän välillään, kuten ansioituneisuus tai hyveellisyys. Esimerkiksi vaikeasti kehitysvammaisella tai vastasyntyneellä, jolla rationaaliset kyvyt ovat vähäiset, ei ihmisarvo ole yhtään vähäisempi kuin rationaalisuutensa puolesta huippukehittyneellä nerolla.

Tasioulas esittää kaksi tapaa, miten ihmisarvo 'toimii' hänen aiemmin (ks. s. 29) esiteltyssä ihmisoikeuden olemisen osoittamiseen pyrkivässä perusargumentissa. Ensinnäkin oletuksena argumentissa on, että ihmisillä on kyky tai kapasiteetti omata moraalisia oikeuksia. Tämän oletuksen oikeellisuutta Tasioulas perustelee nojautumalla Raziin, jonka mukaan moraalisten oikeuksien omaamisen välttämätön edellytys ihmisellä on, että ihmisen olemassaololla ja hyvinvoinnilla on itsenäinen ja luontainen arvo. (Raz 1986, 176 - 180) Näin ihmisarvo tehdessään ihmisestä itsessään arvokkaan mahdollistaa ihmiselle kyvyn omata moraalisia oikeuksia. Toiseksi sen ymmärtäminen, että ihmisoikeuksien perustana olevat universaalit intressit kuuluvat yhtäläisen ihmisarvon jakaville ihmisyksilöille, auttaa puolestaan ymmärtämään, miksi ihmisoikeuksille on luontaista vastustaa myönnytyksiä. Esimerkkinä myönnytyksistä voi olla utilitaristiseen kalkyyliin liittyvä mahdollisuus uhrata yksilö intressien kokonaistoteuman maksimoimiseksi. (Tasioulas 2015, 55.)

Lisäksi Tasioulas vielä korostaa, ettei ihmisarvoa, kuten ei intressejäkään, saa samaistaa ihmisoikeuksiin, vaan ihmisarvon ja universaalien intressien rooli on kiinteässä yhteistyössä oikeuttaa ihmisoikeudet. Tasioulasin mukaan on siten väärin lähteä vaihtoehtoisesti selittämään ihmisoikeuksia joko pelkän ihmisarvon (statuksen) tai pelkkien intressien perustalta. (Tasioulas 2015, 55 – 56.)

4.2.1 Intressiteoria ja tahtoteoria

Ihmisten intressit näyttelevät merkittävää osaa sekä Tasioulasin että myöhemmin tarkasteltavissa Alan Gewirthin ja James Griffinin ihmisoikeusteorioissa. Nämä ortodoksisiksi laskettavat ihmisoikeusteoriat esittävät omalla tavallaan ihmisten intressien olevan osa sitä normatiivista perustaa, joka oikeuttaa ihmisoikeudet. Tasioulasilla ihmisoikeuksiin liittyvät intressit valikoituvat puhtaasti niiden yleisen merkittävyyden tai universaaliuuden perusteella, kun taas Griffinillä ja seuraavaksi tarkasteltavalla Gewardilla intressit liittyvät keskeisesti yksilön autonomiaan/vapauteen. Tarkasteltaessa eri ihmisoikeusteorioita ihmisoikeuksien haltijan näkökulmasta voidaan kysyä, miten niissä määritellään ihmisoikeuksien funktio. Perinteisesti kysymykseen oikeuden tehtävästä on vastattu nojautuen kahteen kilpailevaan teoriaan. Intressiteoria liittää oikeuden funktion ihmisten perustavien intressien suojaamiseen, kun taas tahtoteorian mukaan oikeuksien funktio on mahdollistaa vapaiden, rationaalisten ihmisten oman tahdon käyttö. (Esim. Aalto-Heinilä 2009) Tasioulasille vapaus on selkeästi yksi prudentiaalinen intressi ja näin hänen käsityksensä ihmisoikeuksista on laskettavissa intressiteorian piiriin kuuluvaksi. Samoin intressiteorian piiriin luonnollisesti kuuluu ihmisoikeudet vain ja ainoastaan tiettyihin intresseihin liittävä reduktiivinen lähestymistapa. Jäljempänä tarkasteltava Griffinin teoria näyttää sisältävän elementtejä molemmista teorioista ja palaankin tähän myöhemmin Griffinin teorian tarkemman käsittelyn yhteydessä. Seuraavaksi käyn läpi intressi- ja tahtoteorian keskeiset väitteet ja niihin kohdistetun kritiikin sekä tarkastelen lähemmin Alan Gewirthin tahtoteoreettista ihmisoikeusteoriaa.

Intressiteoreettinen lähestymistapa ihmisoikeuksiin lähtee siitä, että kaikilla ihmisillä on joitakin yhteisiä perustavaa laatua olevia sosiaalisia ja biologisia intressejä tai etuja, joiden toteutuminen on edellytys inhimillisen hyvinvoinnin minimitason saavuttamiselle. Lähestymistavan kannattajien mukaan ihmisoikeuksien ainoa funktio on turvata ja edistää näiden universaalien intressien toteutumista. Tällaisen ihmisoikeudet suoraan universaalien perusintressien turvaajiksi ja edistäjiksi välineellistävän lähestymistavan yhdeksi keskeiseksi edustajaksi voidaan nimetä John Finnis. Finnis esittää seitsemän kohdan luettelon välttämättömistä edellytyksistä (intresseistä) ihmisen hyvinvoinnille. Näinä ihmisen perusintresseissä olevina itsestään selvinä perushyvinä hän mainitsee elämän, tiedon, pelin tai leikin, esteettisen kokemuksen, sosiaalisuuden tai ystäväyyden,

käytännöllisen järkevyyden sekä uskonnon/henkisyyden. Koska mainitut perushyvät ovat hyvinvoinnin kannalta välttämättömiä, oikeuttaa tämä niitä kohtaan vaaditut oikeudet, joiden funktioksi muodostuu perushyvien turvaaminen ja edistäminen. Ihmisoikeuksien arvo on näin ollen luonteeltaan välineellistä. (Finnis 1980, 86-90)

Toinen intressiteoriaan liittyvä lähestymistapa on tarkastella, miten vetoaminen yksilön omiin intresseihin voi tuottaa oikeutettuja velvollisuuksia suojella ja edistää toisten intressejä. Tavoitteena on näin tuoda esiin ihmisoikeuksia tukevat prudentiaaliset syyt. Tämänkin lähestymistavan lähtökohtana on ajatus ihmisten minimihyvinvoinnin kannalta välttämättömien universaalien perusintressien olemassaolosta. Tässä näkemyksessä jokaista ihmisyksilöä koskeva velvollisuus kunnioittaa ja tukea myös toisten vastaavia intressejä (eli oikeuksia perushyviin) perustuu oletukselle ihmisen rationaalisesta itsekkyydestä. James Nickelin mukaan ihmisyksilö turvaa parhaiten oman hyvinvointinsa olosuhteissa, jossa useimmat ihmisistä kunnioittavat ihmisoikeuksia. Näin ollen yksilön on oman etunsa vuoksi perusteltua vastavuoroisuuden periaatteeseen nojaten itekin kunnioittaa toisten ihmisoikeuksia, koska toteutuessaan ne ovat tärkeitä välineitä yksilön perustavien intressien suojaamisessa ja edistämässä (Nickel 2017). Tämän näkemyksen mukaan perusta velvollisuudelle ei rakennu hyväntahtoisuudelle, vaan kunkin yksilön itsekkäille syyille.

Intressiteorioita on kritisoitu monesta eri näkökulmasta. Andrew Fagan esittelee artikkelissaan (The Internet Encyclopedia of Philosophy) kolme keskeistä intressiteorioiden kritiikkiä, joita tarkastelen seuraavaksi:

Ensimmäistä kritiikkiä kutsun tässä ihmisluonnon ongelmaksi. Sen mukaan intressiteoria joutuu väistämättä vetoamaan vähintään implisiittisesti jonkinlaiseen ihmisluontoon jaettujen intressien taustalla. Yhteinen ihmisluonto on kuitenkin osoittautunut monin tavoin ongelmalliseksi pyrittäessä perustelemaan ja oikeuttamaan jokin moraalioppi sosiaalisesti ja kulttuurisesti eriytyneessä ja pirstaloituneessa maailmassa. Myös koko ihmisluonnon käsitteen relevanssi on kiistetty. (esim. Ylikoski ja Kokkonen 2009, Donelly 2013, 18)

Toista kritiikkiä kutsun suhteellisen haavoittuvuuden kritiikiksi. Kritiikki kohdistuu ajatukseen, että ihmisten intressien voisija ajatella muodostavan perustan universaalisesti kunnioitetuille ihmisoikeuksille. Toisten yleisten intressien kunnioittaminen yksilön omana intressinä edellyttäisi, että ihmiset olisivat suurin piirtein yhtä haavoittuvia intressiensä osalta suhteessa toisiinsa. Koska todellisuudessa ei näin ole, on mahdoton olettaa, että

esimerkiksi hyvinvoiva suomalainen olisi oman haavoittuvuutensa vuoksi omien intressiensä turvaamiseksi kiinnostunut turvaamaan köyhän bolivialaisen maatyöläisen intressit. Toisin sanoen oma intressi toisten intressien turvaamisen motiivina ei vaikuta psykologisessa mielessä riittävän motivoivalta universaalien moraaliyhteisön perustaksi. Luonnollisten intressien vastavuoroisuuteen perustuvan siirtymän prudentiasta moraaliin, voi olettaa mahdolliseksi vain suhteellisen rajatussa ja tasavertaisessa yhteisössä, mikäli ylipäätään hyväksyy loikan Humen lakia vahvasti haastavana.

Kolmannen Faganin kritiikin nimeän vapauden ongelmaksi. Kritiikki kohdistuu intressiteorian ihmisen konstruoivaa moraalista toimijuutta rajaavaan piirteeseen. Siinä intressit ainakin implisiittisesti asemoituvat moraalisen toiminnan determinanteiksi, jotka näin kaventavat yksilön/moraalisen toimijan vapautta, joka seuraavaksi käsiteltävässä oikeuksien tahtoteoriassa on moraalien ydinaluetta.

Huomattakoon tässä, miten edellä kuvatussa Tasioulasin ihmisoikeusteoriassa Tasioulas asettaa vapauden yhdeksi prudentiaaliseksi intressiksi muiden yleisten prudentiaalisten intressien rinnalle. Edellä kuvattuun vapauden ongelmaan liittyen uhkana on nähdäkseni jonkinlainen teorian sisäinen ristiriita luonteeltaan antideterministisen vapauden ja determinististen muiden yleisten intressien välillä.

Oikeuksien tahtoteoriassa puolestaan oikeuden funktiona on tehdä mahdolliseksi oikeudenhaltijan rationaalisen ja vapaan tahdon käyttö. Oikeudet ilmentävät yksilön autonomiaa eli yksilön kykyä hallita ja määrätä itseään. Tahtoteoriassa oikeudet antavat oikeudenhaltijalle valtaa suhteessa toisiin. Hart (1982, 183) kuvaa tätä oikeudenhaltijan valta-asemaa ”pienen mittakaavan suvereeniksi”. Esimerkiksi omistusoikeus johonkin esineeseen antaa oikeudenhaltijalle oikeuden päättää, saavatko muut käyttää kyseistä esinettä. Suhteessa lupauksen antajaan oikeudenhaltijan oikeus on päättää, vapauttaako hän lupauksenantajan velvollisuudesta pitää lupaus vai ei. Oikeus merkitsee näin yksilön mahdollisuutta hallita toisten toimintaa tietyllä tavalla, jos hän niin valitsee tai haluaa, eli autonomisesti. Ihmisoikeuksien osalta tahtoteoria merkitseekin pyrkimystä oikeuttaa ne tällä erityisesti ihmisen toimijuuteen liittyvällä kyvyllä olla vapaa. Hartin mukaan kaikki oikeudet voidaan palauttaa tähän yhteen ja kaikille ihmisille yhtäläiseen oikeuteen olla vapaa (Hart 1955, 77.). Tahtoteorian kritiikkiä käsittelem seuraavaksi lähemmin tarkasteltavan Alan Gewirthin oikeusteorian kritiikin yhteydessä.

Alan Gewirthin tahtoteoriaksi laskettava oikeusteoria on yksi viime vuosikymmenten merkittävimmistä oikeusfilosofisista ja eettisistä teorioista (Airaksinen 1987, 177-178). Erityisen mielenkiintoiseksi sen tekee tietty samankaltaisuus Griffinin ihmisoikeusteorian kanssa.

Gewirthin (1984, 1-24) näkemys ihmisoikeuksista on sama kuin ihmisoikeusortodokseilla yleisesti: Ihmisillä on ihmisoikeudet yksinkertaisesti, koska he ovat ihmisiä (Gewirth 1984,1). Gewirthille ihmisoikeudet ovat ensisijaisesti hohfeldilaisen luokittelun mukaisia vaadeoikeuksia. Oikeudenhaltijoita ovat yksilöt ja oikeuksia korreloivien vastuiden kantajia, resipienttejä puolestaan yksilöt ja joissakin tapauksissa ihmisoikeuksia turvaavat hallitukset. Ihmisoikeuksien objekteja ovat erityisen tärkeät, ihmisen teoista muodostuvalle toiminnalle välttämättömät hyvät. Välttämättömyys toiminnan mahdollistajina tekee niistä yliveraisen velvoittavia ja merkityksellisiä muiden moraalikäsitteiden joukossa, koska mikään moraalinen ei olisi mahdollinen ilman näitä ihmisoikeuksien objekteina olevia toiminnan välttämättömiä edellytyksiä tai mahdollistavia hyviä.

Ihmisoikeuksien olemuksellisen luonteen Gewirth määrittelee niin, että ihmisoikeudet ovat yksilöllisesti suuntautuneita, normatiivisesti sitovia moraalisia vaatimuksia. Toisin sanoen ne ovat moraalisesti velvoittavia vaatimuksia erillisten subjektien tai yksilöiden hyväksi erotuksena utilitaristisista ja kollektiivisista normeista ja erilaisista supererogatiivisista hyveistä. Moraalisina vaatimuksina ne liittyvät kiinteästi (a) välttämättömiin tarpeisiin, mikä yhdistää oikeuden haltijat oikeuden objekteihin, (b) moraaliseen oikeuteen, mikä yhdistää objektit niiden oikeuttavaan perustaan ja (c) ihmisten keskinäisiin vaatimuksiin, mikä yhdistää oikeuden haltijat velvollisuuksien kantajiin. Gewirth kohdistaa ihmisoikeudet moraalisiin vaatimuksiin niihin hyviin, jotka ovat teoille rakentuvan toimijuuden kannalta välttämättömiä. Ihmisoikeuksien oikeuttavaksi perustaksi Gewirthin teoriassa tulee ylin normatiivinen moraaliperiaate, jonka perusteella jokaisella ihmisellä pitää välttämättä olla henkilökohtainen oikeus mainittuihin välttämättömiin hyviin ja oikeus vaatia niitä muilta oikeutenaan. (Gewirth 1984, 2)

Gewirth puolustaa edellä mainittua ihmisoikeudet oikeuttavaa ylintä moraaliperiaatetta, kirjassaan *Reason and Morality* (1978). Hän nimeää periaatteen yleisen ristiriidattomuuden periaatteeksi (YRP). Ylimpänä moraaliperiaatteena se muistuttaa Kantin kategorista imperatiivia ja utilitarismin maksimaalisen onnellisuuden periaatetta. Tavoitteena Gewirthillä on oikeuttaa YRP totena moraalisen arvostelmana, joka olisi perustana muille moraalille arvostelmille ja josta niiden totuusarvo voidaan johtaa

(Gewirth 1978, 327). Ihmisoikeuksien lisäksi YRP:tä on Gewirthin ja muiden toimesta sovellettu laajasti muillakin etiikan aloilla. (Claassen et. al. 2013)

Sisällöllisesti YRP voidaan tiivistää kaikkia toimijoita koskevaksi vaatimukseksi seurata toiminnassaan omia ja toisten yleisiä oikeuksia, jotka siis suojaavat toimijuuden kannalta välttämättömiä yleisiä hyviä yksilöiden ja joissakin tapauksissa hallitusten ollessa oikeussubjekteja. Peruskäsitteensä teon Gewirth määrittelee käsiteanalyttisesti siten, että sen olemus muodostuu kahdesta teon piirteestä: vapaudesta ja tarkoituksellisuudesta. Piirteet muodostavat teon normatiivisen rakenteen. Gewirth kutsuu teon vapautta ja tarkoituksellisuutta teon yleisiksi piirteiksi. Vapaudella Gewirth tarkoittaa tahdon vapautta. Tarkoituksellisuus puolestaan merkitsee, että teko tehdään tietty päämäärä mielessä. Kohde voi olla teko itse tai sen seuraus. Teon tarkoitus on samalla teon syy ja se mitä ihminen tavoittelee, on hänen oma hyvinvointinsa. Näin tarkoituksellisuuteen liittyvä päämäärähakuisuus samaistuu hyvinvoinnin ajatukseen. Gewirthillä Ihmistä karakterisoiva toimijuus on näin luonteeltaan normatiivista ja rationaalista. Teon olemuksellisen luonteen lisäksi vapaus ja tarkoituksellisuus heijastavat samalla myös empiirisiä asiointiloja. (Gewirth 1978, 27, 173.) Teon yleiset piirteet Gewirth johtaa käsiteanalyysissään käytännöllisestä ja moraalisesta ohjeistuksesta, jossa ne kaikissa tapauksissa oletetaan lähtökohtaisina itsestäänselvyyksinä pyrittäessä ohjaamaan ihmisten käyttäytymistä. (Gewirth 1978, 52-53).

Argumentissaan YRP:stä Gewirth laajentaa toimijuuden yleiset piirteet kaiken toiminnan edellyttäviksi yleiseksi hyväksi, joita yleiset oikeudet suojaavat. Yleisistä hyvistä vapautta Gewirth pitää kaiken toimijuudellisen käyttäytymisen perusedellytyksenä ja hyvinvointia puolestaan menestyksellisen toiminnan edellytyksenä. Määritellessään toiminnan edellytykset näin Gewirth sisällyttää oikeuksien joukkoon negatiivisten oikeuksien lisäksi myös positiiviset oikeudet. (Gewirth 1978, 52-53.)

Koska Gewirth rakentaa eettisen järjestelmänsä yhden ylimmän moraaliperiaatteen eli YRP:n varaan, voi siitä johtaa oikeuksien suojaamien yleisten hyvien muodollisen hierarkian, joka periaatteessa toimii oikeuksien välisten konfliktien ratkaisemisen lähtökohtana. Hierarkkisesti tärkein hyvä on hyvä, joka on välttämättömin toimijuuden toteutumisen kannalta. Muut hyvät järjestyvät hierarkkisesti painoarvonsa mukaan suhteessa tähän toimijuuden mahdollistavaan funktioon.

Gewirthille vapaus on ylin ja tärkein hyvä, jota voidaan rajoittaa vain toimijuuden esteiden torjumiseksi tai poistamiseksi (Gewirth 1978, 271) Hyvinvointiin liittyvät erilaiset hyvät Gewirth jaottelee kolmeen kategoriaan: perushyvät ovat toimijan toimijuuden kannalta välttämättömiä hyviä kuten elämä, riittävä somaattinen ja psyykinen terveys. Vähentymättömät hyvä puolestaan ovat hyviä, jotka ylläpitävät sitä toiminnan tasoa, joka vaaditaan toiminnan tarkoituksen toteuttamiseen. Lisäävät hyvät taas lisäävät toimijan kapasiteettia toteuttaa toimintansa tarkoitus (Gewirth 1978, 240 – 241, Airaksinen 1987, 181-183). Hierarkkisessa järjestyksessä toimijuuden kannalta tärkeimpinä hyvinä sui generis tulevat näin vapaus ja perushyvinvointi ennen vähentymättömiä ja lisääviä hyviä.

Gewirthin pääteesi on, että jokaisen rationaalisen toimijan on toimijana looginen pakko hyväksyä ylin moraaliperiaate (YRP) ja sen määräävä normatiivinen sisältö, koska kieltämällä tai loukkaamalla periaatetta toimija kieltää itsensä toimijana ja ajautuu näin loogiseen ristiriitaan itsensä kanssa. Gewirthin teesin perustan muodostaa näkemys teon normatiivisesta rakenteesta. Gewirthin mukaan YRP on analyttisesti tosi, koska se sisältyy teon käsitteen yleisiin piirteisiin implisiittisesti sisältyviin normatiivisiin ja evaluatiivisiin arvostelmiin. (Gewirth 1978, 48, 172-187)

Seuraavaksi tarkastelen lähemmin argumenttia, johon Gewirth nojaa väittäessään YRP:n olevan oikeutettu ylin moraaliperiaate, jolle myös ihmisoikeudet perustuvat. Esitän argumentin siinä muodossa kuin Gewirth sen esittää artikkelissaan "Moral Foundations of Civil Rights Law" (1987, 133-135) Gewirth kutsuu argumenttia dialektisesti välttämättömäksi argumentiksi, joka lähtee teon käsitteestä ja sen yleisistä piirteistä edeten ylimpään moraaliperiaatteeseen. Gewirthin dialektisena metodina on rakentaa argumentti epäsuorasti toimijan itsereflektion varaan siten, että kaikki argumentin sisältö esitetään toimijan näkökulmasta. Verrattuna arvostelmaan "x on hyvä" dialektinen arvostelma rakentuu muotoon "toimijasta A x on hyvä". Näin teon käsitteen yleisistä piirteistä loogisesti etenevä ja toimijan toinen toistaan loogisella välttämättömyydellä seuraavista lauseista koostuva argumentointi päättyy lopulta kaikkia toimijoita velvoittavaan johtopäätöksen ja ylimpään moraaliperiaatteeseen.

Argumentti jakautuu kahteen osaan. Argumentin 1. osa pyrkii loogisen päättelyn avulla todistamaan, että kaikkien rationaalisten toimijoiden täytyy hyväksyä oikeutensa teon ja menestyksekkään teon välttämättömiin edellytyksiin. Argumentin toinen osa pyrkii puolestaan todistamaan, että jokaisen toimijan on hyväksyttävä, että kaikilla muilla toimijoilla on samat oikeudet, joita hän vaatii itselleen.

Argumentin 1. osa etenee seuraavasti: Koska vapaus ja hyvinvointi ovat teon ja menestyksekkään teon välttämättömät edellytykset, jokaisen toimijan täytyy pitää näitä edellytyksiä välttämättöminä hyvinä, koska ilman niitä hän ei voi toimia tarkoittamansa tavoitteen saavuttamiseksi lainkaan tai menestyksekkäästi. Täten jokaisen toimijan on hyväksyttävä väite (1) ”Minulla täytyy (must) olla vapaus ja hyvinvointi.” Täytyminen (must) merkitsee tässä, että toimija käytännössä hyväksyy sen, että välttämättömät hyvät ovat toiminnan ja menestyksekkään toiminnan ehdottomat edellytykset. Hyväksyessään väitteen (1) jokaisen toimijan on hyväksyttävä väite (2) ” Minulla on oikeus vapauteen ja hyvinvointiin.”, sillä jos hän torjuu väitteen (2), niin silloin, johtuen vaadeoikeutta korreloivasta velvoittavuudesta (ought), hänen täytyy torjua väite (3) ”Kaikkien muiden ihmisten pitäisi (ought) olla häiritsemättä tai estämättä vapauttani ja hyvinvointiani”. Torjuessaan kohdan (3) hänen täytyy hyväksyä väite (4) ” Kaikki muut ihmiset voivat, tai heillä on lupa estää tai häiritä vapauttani ja hyvinvointiani”. Hyväksymällä väitteen (4) hän hyväksyy myös väitteen (5) ”On mahdollista eli hyväksyttävää, että minulla ei ole vapautta ja hyvinvointia.”. Mutta väite (5) on ristiriidassa väitteen (1) ”Minulla täytyy olla vapaus ja hyvinvointi.” kanssa. Koska jokaisen toimijan on hyväksyttävä väite (1), täytyy jokaisen toimijan kieltää väite (5). Ja koska väite (5) seuraa väitteen (2) kieltämisestä, jokaisen toimijan on kiellettävä tämä kieltäminen ja hyväksyttävä kohdallaan väite (2) ”Minulla on oikeus vapauteen ja hyvinvointiin.

Argumentin tässä vaiheessa on siis pyritty osoittamaan, että kaikki tarkoitukselliset teot liittyvät loogisella välttämättömyydellä oikeuden käsitteeseen, koska jokaisen toimijan on hyväksyttävä oikeutensa teon tai toiminnan välttämättä edellyttäviin hyviin. Voidaankin sanoa, että toimijan prudentiaaliset oikeudet on justifioitu johtamalla ne dialektisesti teon käsitteestä.

Argumenttinsa toisessa vaiheessa Gewirth siirtyy prudentiaalisesta moraaliseen ja pyrkii oikeuttamaan väitteensä, jonka mukaan hyväksymällä itselleen yleiset oikeudet jokaisen toimijan on loogisesti hyväksyttävä kaikille muille toimijoille samat oikeudet. Gewirth käyttää väitteensä tueksi universalointia. Universalointi on looginen periaate: jos joku ominaisuus O kuuluu subjektille S koska S :llä on tietty (tähän riittävä) ominaisuus, piirre tms. kvaliteetti Q , niin silloin O kuuluu myös kaikille muille subjekteille S_1 - S_n , joilla on sama ominaisuus, piirre tms. kvaliteetti Q . Näin ollen, jos kuka tahansa toimija esittää, että hänellä on yleiset oikeudet, koska hän on mahdollinen tarkoituksellinen toimija, on hänen loogisesti hyväksyttävä, että jokaisella mahdollisella tarkoituksellisella toimijalla on

samat yleiset oikeudet. Universaloinnista seuraa, että jokainen toimija loogisesti joutuu hyväksymään kohdallaan väitteen (6) ”Minulla on oikeus vapauteen ja hyvinvointiin, koska olen mahdollinen tarkoituksellinen toimija”.

Voidaan kuitenkin kysyä, onko tarkoituksellinen toimija/toimijuus välttämätön ja riittävä ominaisuus yleisten oikeuksien, siis vapauden ja hyvinvoinnin perustaksi. Gewirth kuvaa tällaiseksi opponentiksi oletetun toimijan A, joka esittää, että jokin pelkkä tarkoituksellinen toimijaa rajatumpi ominaisuus R olisi välttämätön ja riittävä ehto yleisille oikeuksille vapauteen ja hyvinvointiin. Tästä seuraisi, että A:n olisi täten myönnettävä, että vain ominaisuus R tuottaa hänelle yleiset oikeudet, joten ominaisuuden R puuttuessa häneltä hänellä ei olisi yleisiä oikeuksia. Tässä tilanteessa kyseinen toimija ajautuisi kuitenkin ristiriitaan aiemmin esitetyn perusteella, koska tarkoituksellisena toimijana hänen on looginen pakko hyväksyä itselleen yleiset oikeudet. Muussa tapauksessa hän joutuisi normatiivisessa mielessä hyväksymään sen, että teon ja menestyksekkään teon kannalta välttämättömiä vapautta ja hyvinvointia ei tarvita ja välttämättä tarvitaan. Täten, koska yksikään toimija A mukaan lukien ei voi ristiriidattomasti väittää, ettei hänellä ole yleisiä oikeuksia, on luovuttava ajatuksesta, että jokin rajatumpi ominaisuus voisi olla välttämätön ja riittävä edellytys yleisten oikeuksien omaamiselle. Tästä seuraa, että jokaisen toimijan on loogisesti myönnettävä, että vain ja ainoastaan tarkoituksellisen toimijuuden myötä hänellä on yleiset oikeudet, mistä puolestaan seuraa, että hänen on hyväksyttävä väite (7) ”Kaikilla mahdollisilla toimijoilla on oikeus vapauteen ja hyvinvointiin”. Koska tämä universaloitu arvostelma asettaa vaatimuksen kaikille toimijoille suhteessa toisiinsa riippumatta siitä, vaikuttaako toimijan teko suoraan toiseen toimijaan, jokaisen toimijan on hyväksyttävä moraalinen periaate (8) ”Toimi omien ja toisten yleisten oikeuksien mukaisesti”. Yhdistämällä näin loogisen ristiriidattomuuden formaalisen näkökulman teon yleisiin ominaisuuksiin ja oikeuksiin on johdettu yleisen ristiriidattomuuden periaate (YRP).

Ihmisoikeudet YRP liittävät teon yleisiin edellytyksiin eli vapauteen ja hyvinvointiin vaatien kaikkia ihmisiä kunnioittamaan niitä ja niistä johdettuja muita oikeuksia. Koska YRP on lähtökohtaisesti rationaalislooginen, ei toimija voi kieltää sitä ja siitä johdettuja ohjeita ajautumatta ristiriitaan. Luonteeltaan periaate johdettuine ohjeineen on siis kategorisen velvoittava.

Myös ihmisarvo (dignity) kuuluu Gewirthin ihmisoikeuskäsitteistöön. Gewirth kritisoi käsitystä luontaiseen ihmisarvoon perustuvista ihmisoikeuksista eräänlaisena kehäpäätelmänä. Gewirthin mukaan lauseet ”A:lla on ihmisoikeudet” ja ”A:lla on luontainen

ihmisarvo” ovat ekvivalentit eivätkä näin yhdessä tuo mitään sisällöllistä lisää ihmisarvon käsitteeseen. Jos joku ei ole vakuuttunut toisesta, joutuu hän suhtautumaan samoin myös toiseen. Myöskään Kantin käsitys rationaalisen olennon autonomialle ja itsesääntelylle perustuvasta ihmisarvosta ei Gewirthiä sellaisenaan tyydytä, koska rajoittamalla rationaaliseen olentoon (das ding an sich) puuttuu siitä täysin empiirinen kosketuspinta niihin ihmisten ominaisuuksiin, joihin sitä koetetaan soveltaa. (Gewirth 1984, 10)

Oman lähestymistapansa ihmisarvoon Gewirth rakentaa tulkitsemalla uudelleen Kantia oman teon käsitteensä pohjalta. Kuten edellä on jo tullut esiin, perustuu teko toimijan kykyyn vapaasti, relevanttiin tietoon perustuvilla valinnoilla, ohjata käyttäytymistään (vapaus) tarkoitukseen saavuttaa valitsemansa ja reflektoidun päämäärät (tarkoituksellisuus). Näin toimijalla on vapaus/autonomia ja hyvät/arvokkaat päämäärät, joihin pyrkii. (Gewirth 1984, 22-23)

Gewirthille ”vastustamaton” arvokkuus on lopulta koko vapaan ja tarkoituksellisen toiminnan kyllästävä ja sitä ”liikuttava” ominaisuus. Gewirth näkeekin suoran linkin toimijan tavoitteiden arvokkuudesta toimijan itsensä arvokkuuteen. Toimija on itsessään kaikkien asettamiensa tavoitteiden lokus ja samalla myös tavoitteisiinsa kohdistaman ja kiinnittämän arvokkuuden lähde. Arvokkuus, jonka hän liittää tavoitteisiinsa koskee häntä itseään mitä suurimmalla syyllä. Gewirthille toimijan vapaa ja tarkoituksellinen teko tai toiminta ikään kuin ilmentää ja toteuttaa toimijan omaa arvokkuuttaan tai omanarvontuntoaan. (Gewirth 1984, 23)

Gewirthin dialektisen metodin kautta toimijan arvokkuus tulee esiin siinä, että toimijan täytyy nähdä itsensä arvokkaana, koska hän on itse omien tarkoitustensa tai tavoitteidensa lokus ja lähde. Etenemin ihmisarvosta ihmisoikeuksiin tapahtuu dialogisen argumentin mukaan täydentämällä toimijan itsensä näkemystä niin, että vapaus ja hyvinvointi erityisinä hyvinä ovat hänen toimintansa mahdollistavat välttämättömät edellytykset, jotka hän tarvitsee ei ainoastaan toimijana, vaan yksilönä, jolla on omaan toimintaansa perustuva itseisarvo. Jatkuessaan edellä kuvatun dialektisen argumentaation mukaisesti päädytään argumentissa johtopäätökseen: Jokaisen toimijan on toimittava omien ja toisten toimijoiden oikeuksien mukaisesti niin että kunnioittaa toisia toimijoita kuten itseään. Näin täydennettyyn ylimpään moraaliperiaatteeseen tulee ihmistoimijan luontaisiin piirteisiin perustuvan ihmisarvon ja ihmisoikeuksien yhteyden retrospektiivisen näkökulman lisäksi prospektiivinen aines. Ihmisoikeuksien eli vapauden ja hyvinvoinnin

funktioksi muodostuu turvata jokaisen ihmisen rationaalinen autonomia itseään hallitsevana, kehittävänä ja toisia kunnioittavana toimijana. (Gewirth 1984, 24)

Gewirthin eettiselle rationalismille pohjautuva teoria on herättänyt runsaasti keskustelua puolesta ja vastaan. Teoriaa kohtaan esitettyyn kritiikkiin ja Gewirthin vastakritiikkiin voi tutustua esimerkiksi Regisin (1984) toimittamassa kokoomateoksessa "Gewirth's Ethical Rationalism, Critical Essays with a Reply by Alan Gewirth". Tutkielmassani tarkastelen vain joitakin keskeisimpiä ja tämän tutkielman kannalta relevanteimpia ongelmia Gewirthin teoriassa.

Tahtoteorianan Gewirthin teoriaa koskee sama "marginaalitapausten ongelma" kuin muitakin ihmisen rationaaliseen kapasiteetille perustuvia ihmisoikeusteorioita. Gewirthin rationaalinen toimija pystyy johtamaan reflektointiaan tekojensa yleisistä piirteistä eli vapaudesta ja tarkoituksellisuudesta ja niiden muodostamasta teon normatiivisesta rakenteesta moraalisen periaatteen, jolle puolestaan hänen eettinen ymmärryksensä rakentuu. Ihmisoikeudet suojaavat hänen edellytyksiään rationaalisen toimijana toimia autonomisesti ja tavoitteellisesti moraaliperiaatetta noudattaen. Näin Gewirth joutuessaan rajaamaan esimerkiksi vaikeasti dementoituneet ja kehitysvammaiset rationaalisen toimijan ulkopuolelle rajaa hän heidät samalla ihmisoikeuksien ulkopuolelle. Lisäksi Gewirthillä ihmisoikeuksien määrä on suorassa suhteessa mahdollisen rationaalisen toimijuuden määrään, mikä tarkoittaa, että rationaalisen toimijuuden kapasiteetiltaan vajavainen nauttii vain osittaista ihmisoikeuksien suojaa. (Gewirth 1978, 140-144)

Ongelma tästä kapasiteetin puutteeseen tai vajavuuteen liittyvästä ihmisoikeuksien puutteesta tai vajavuudesta syntyy, jos sitä tarkastellaan ihmisoikeusuniversalismin näkökulmasta. Ja vaikka Gewirthin rationaalinen toimija on empiirinen, toisin kuin sitä muistuttava Kantin rationaalinen toimija, lienee perusteltua kysyä, missä määrin se on uskottava tai intuition mukainen ja soveltuva varsinkaan ihmisen rajallisuuden palautumattomille äärialueille.

Toinen yleisen tason kriittinen kysymys voidaan tehdä koskien YRP:n velvoittavuutta. Airaksinen (1988, 187) kysyykin, miten metaeettisen tason loogisesti konsistentit pohdinnat sitovat käytännön tason toimintaa. "Epälooginen toiminta voi olla mahdotonta, mutta silloin egoisimi ja oman edun tavoittelu ilman toisen edun kunnioittamista ei voi olla epäloogista – epälooginen kun oli kerran mahdotonta ja egoisimia on olemassa."

Airaksisen mukaan Gewirtin teorian puutteisiin kuuluu, ettei se pysty vakuuttamaan, että siirtyä uhrautumisvelvollisuuksiin voitaisiin sisäistää psykologiseksi motiiviksi.

Kolmanneksi mainittakoon tässä vielä Gewirthin eettisen järjestelmän ytimen muodostavaa yleisen konsistenssin periaatetta kohtaan esitetystä kritiikistä. Esimerkiksi Marcus Singerin mukaan Gewirthin eettinen monismi on perustavalla tavalla virheellinen. Singer pyrkii todistamaan, että reaalimaailman lukuisat ja monimutkaiset moraaliset dilemmat vaativat ratkaistuiksi tullakseen välttämättä useamman kuin yhden periaatteen soveltamista. (Regis 1984, 5, 23-38)

4.3 Funktionalismi perustalähtöisen ihmisoikeusortodoksisuuden haastajana

Ennen siirtymistä Griffinin ihmisoikeusteorian tarkasteluun käyn lyhyesti läpi ortodoksisten ihmisoikeusteorioiden tärkeimmän haastajan, funktionaalisen tai poliittisen lähestymistavan olennaisimpia piirteitä menemättä sen syvemmälle yksittäisiin teorioihin.

Funktionalismi ja ihmisoikeusortodoksisuus voidaan nähdä kahtena keskenään kilpailevana teoreettisena paradigmana ihmisoikeuksista. Funktionalismi ei ihmisoikeusortodoksian tavoin lähde ajattelussaan siitä, ihmisillä on ihmisoikeudet vain, koska he ovat ihmisiä. Funktionalismi ei ole niinkään kiinnostunut siitä, mitkä ihmisten intressit tai resurssit ovat tai tulisi olla ihmisoikeuksia vaan siitä, mikä ihmisoikeuksien rooli on tai tulisi olla kansallisen tai kansainvälisen tason poliittisissa käytännöissä. Keskeisiksi toimijoiksi tarkastelussa nousevat erilaiset poliittiset instituutiot, erityisesti valtiot. Lähestymistavan puitteissa ihmisoikeuksia ei näin ollen tarkastella luonnollisina oikeuksina. Ihmisoikeuksien universaalisuuteen, luovuttamattomuuteen ynnä muihin ortodoksiseen lähestymistapaan liitettyihin ihmisoikeuksien ominaisuuksiin suhtaudutaan lähinnä skeptisesti. Ihmisoikeuksien luonne funktionalismissa määräytyy oikeuksien käytännöllisen ja poliittisen merkityksellisyyden perusteella. (Esim. Cruft et al. 2015, 5 – 7)

Ihmisoikeusfunktionalismin kolme ehkä keskeisintä teoretikkoa ovat John Rawls teoksellaan *The Law of Peoples* (1999), Charles Beitz teoksellaan *The Idea of Human Rights* (2009) sekä Joseph Raz muun muassa artikkelillaan *Human Rights Without Foundations* (2007).

Rawlsille ihmisoikeudet ovat luonteeltaan kansainvälisiä (kansojen) oikeuksia, jotka määrittävät hyväksyttävät syyt ja säännöt sodalle sekä kansallisen autonomian rajoittamiselle. Rawlsin mukaan ominainen piirre ihmisoikeuksille on se, että ne antavat oikeutuksen valtion sisäisiin asioihin puuttumiselle, jos valtio ei kunnioita niitä. Puuttumisen keinoja voivat olla erilaiset taloudelliset ja sosiaaliset sanktiot tai suora sotilaallinen interventio. (Cruft et al. 2015, 5, Rawls 1999, 81)

Razin mukaan suvereniteetti itsessään ei oikeuta valtion toimintaa, mutta se suojelee sitä ulkoiselta puuttumiselta sen sisäisiin asioihin. Ihmisoikeuksien rikkominen kuitenkin poistaa siltä tämän suojan ja antaa oikeuden eri tasoihin puuttumisiin maan sisäisiin asioihin. Razin mukaan funktionaalinen tai poliittinen käsitys on lähempänä nykyistä ihmisoikeuskäytäntöä kuin ortodoksinen näkemys, joka Razin mukaan on nykyisen ihmisoikeuskäytännön suhteen irrelevantti. (Schaber 2012, 61-62)

Beitzin (2009) näkemys ihmisoikeuksista muistuttaa monin osin Rawlsin ja Razin esityksiä. Myös Beitzille ihmisoikeudet ovat osa kansainvälispoliittista käytäntöä. Beitz tarkastelee niitä käytäntöjä, joissa ihmisoikeudet määritellään, tuomiot ihmisoikeuksien loukkaamisesta langetetaan ja reagoidaan vakaviin ihmisoikeusrikkomuksiin. Syvällisen filosofisen tarkastelun sijaan keskitytään ihmisoikeuksien käytännön toteutukseen tarkastelemiseen. Toisin kuin Rawls, Beitz ei esitä institutionaalisessa lähestymistavassaan mitään omaa tarkkaa ja tiivistettyä ihmisoikeuksien listausta vaan ottaa ihmisoikeudet sellaisina kuin kansainvälinen yhteisö ne esittää. (Nickel 2014)

Beitzin muotoilemassa mallissa vastuu ihmisoikeuksien suojelusta on jaettu valtioiden ja kansainvälisen yhteisön kesken. Valtioiden hallituksilla on ensisijainen velvollisuus huolehtia kansalaistensa ihmisoikeuksista, joita Beitz kuvaa heidän pakottavan tärkeiksi intresseikseen. Jos valtio epäonnistuu tehtävässään kansainvälinen yhteisö ja muut valtiot ottavat vastuun tästä. Valtioiden oma vastuu ei kuitenkaan poista sitä, että ihmisoikeudet ovat ensisijaisesti luonteeltaan kansainvälisiä. (Kadambi, Rajeev 2010)

Tasioulasin (2012b, 57) ortodoksisen lähestymistavan edustajana voidaan perustellusti olettaa torjuvan edellä mainitun näkemyksen ihmisoikeusortodoksisuuden irrelevanttisuudesta nykyiseen ihmisoikeuskäytäntöön. Samoin Tasioulas (2012b, 57) torjuu funktionalismin pyrkimyksen sitoa ihmisoikeudet käsitteellisesti joihinkin tiettyihin institutionaalisiin rakenteisiin. Tasioulasin mukaan ortodoksisuus esittää ihmisoikeudet moraalisina periaatteina, jotka toimivat välittäjinä ihmisoikeuksien perustana olevien

perusarvojen ja ihmisoikeuksia ilmentävien sosiaalisten ja institutionaalisten rakenteiden välillä.

5. James Griffinin ortodoksinen ihmisoikeusteoria

Seuraavaksi tarkastelen lähemmin James Griffinin ortodoksista ihmisoikeusteoriaa osana edellä tarkasteltua ortodoksista lähestymistapaa. Kuosmanen (2014) kuvaa Griffinin teoriaa yhdeksi viime aikojen eniten keskustelua herättäneistä ihmisoikeusteorioista. Ihmisoikeusortodoksien tapaan Griffinin ihmisoikeudet ovat moraalisia oikeuksia, jotka meillä on ihmisyytemme ansiosta (Griffin 2008a, 2). Ihmisoikeuden käsitteen alkuperän Griffin jäljittää kristilliseen luonnonoikeusajatteluun ja sen luonnollisen oikeuden käsitteeseen, joka 1600- ja 1700-luvulla vähitellen menetti uskonnollisen perustansa sekularisoituen ”ihmisoikeudeksi”. Griffinin mukaan uskonnollisen perustansa menetettyään käsite jäi tyhjän päälle ja epämääräistyi. Griffin kutsuu tätä prosessia valistuksen kesken jääneeksi ihmisoikeusprosessiksi, joka on jättänyt jälkeensä suuren ja epämääräisen joukon erilaisia ”ihmisoikeuksia” vailla kunnollista perustaa ja perustelua. Griffin ottaa tehtäväkseen selvittää ne järjelliset perusteet, joiden mukaan ihmisoikeudet voidaan tarkemmin määritellä ja ottaa osaksi parasta mahdollista etiikkaa. (Griffin 2008a, 2, 13-15) Lähtiessäni tarkastelemaan Griffinin teoriaa kysyn, mitkä ovat teorian lähtökohdat, mikä teorian mukaan on ihmisoikeuksien normatiivinen perusta ja funktio, mitä teorian ihmisoikeudet normatiivisesti implikoivat, mikä on teorian suhde muuhun edellä kuvattuun ihmisoikeusortodoksiaan. Lisäksi tarkastelen teoriaa kohtaan esitettyä keskeistä kritiikkiä. Lopuksi pohdin yleisemmin ihmisoikeusortodoksisuuden luonnetta ja sitä, miten Griffin onnistuu pyrkimyksessään määritellä ihmisoikeudet ortodoksinen lähestymistapansa puitteissa.

5.1 Griffinin ihmisoikeusteorian historialliset juuret

Oman ihmisoikeusteoriansa kehittelyssä Griffinin yhtenä keskeisenä lähtökohtana on luonnonoikeudellinen traditio ja sen teorioiden pohjalta 1700-luvun lopulla käyttöön otettu ihmisoikeuksien käsite. Luonnonoikeudella perinteisesti tarkoitetaan moraali- ja oikeusteorioita, joiden mukaan on olemassa yleisesti päteviä ihmisen toiminnasta riippumattomia, toisin sanoen luonnollisia normeja. Luonnonoikeudellisten teorioiden mukaan ihmisen moraali oikeuksineen ja velvollisuuksineen perustuu näihin luonnosta löydettäviin normeihin, luonnollisiin lakeihin. Näiden lakien katsotaan olevan universaaleja ja järjellä löydettävissä olevia. (Kuosmanen 2014) Juurensa tällä opilla luonnonoikeudesta oli jo antiikin filosofiassa, mutta opin varsinaisena kehittäjänä pidetään myöhäiskeskiajalla elänyttä kristillistä filosofia Tuomas Akvinolaista (1225 – 1274).

Akvinolainen erotti etiikassaan neljä erilaista lakia: ikuinen laki ilmensi Jumalan universaalia tahtoa ja hallintaa. Ikuisen lain ihmistä koskevaa moraalista osuutta Akvinolainen kuvasi luonnolliseksi laiksi tai luonnonoikeudeksi, jonka ihminen voi tavoittaa järjellään, ja josta ihminen voi johtaa erilaiset toimintaansa koskevat säännöt ja ohjeet eli inhimillisen lain. Kaikki luonnollisen lain määräykset perustuivat perussäännölle tehdä hyvää ja välttää pahan tekemistä. Suoraan raamatusta luettavan, ihmistä luonnollisen lain osalta opastavan lain Akvinolainen nimesi jumalalliseksi laiksi. (Esim. Murphy, Brooks, 2013, xii)

Griffinin ihmisoikeusteorian eettiselle naturalismille perustuva malli on selvästi nähtävissä jo tässä Akvinolaisen käsityksessä luonnonoikeudesta. Huolimatta uskonnollisista lähtökohdistaan Akvinolainen viittaa teoriassaan luontoon hakiessaan perustaa universaaleille ja objektiivisille laeille tai oikeuksille ja teoria toimii näin osviittana myös Griffinin lähtiessään etsimään perustaa ihmisoikeuksille omasta laajennetusta naturalismistaan, johon palataan tässä työssä myöhemmin. Viitatessaan Akvinolaiseen Griffin toteaa: ”Maailmankaikkeudessa, kuten Akvinolainen sen käsittää, kaikella on jumalallinen päämäärä. Täten ihmisen päämäärät on nähtävissä osana luontoa ja siitä luettavissa. Tämä näkemys tietyllä tavalla kehiteltynä voi tukea luonnonoikeuden vahvaa muotoilua. Se voi tukea esimerkiksi moraalista realismia, näkemystä, jonka mukaan ihmisen hyvät ja ehkä jopa moraaliperiaatteet eivät ole sosiaalisia konstruktioita vaan osia todellisuudesta, joka on riippumaton ihmisen ajattelusta ja asenteista. Tällainen moraalinen realismi voi vuorostaan tukea epistemologista näkemystä siitä, että ihmisen

hyvä ja moraaliperiaatteet voivat olla verifioitavissa ja falsifioitavissa siinä vahvassa merkityksessä kuin tutummat esitykset luonnosta ovat” (Griffin 2008a, 11-12).

Käsite ”luonnollinen oikeus” (ius naturales) modernissa merkityksessään otettiin ensimmäisen kerran käyttöön myöhäisellä keskiajalla. (Griffin 2008a, 1) Griffin nimeää protestanttiset oikeusfilosofit Hugo Grotiuksen (1583 – 1645) ja Samuel Pufendorfin (1632 – 1694) keskeisiksi vaikuttajiksi siihen, miten käsite valistuksen ajalla, 1600-luvun lopulla ja 1700-luvulla, levisi yhä laajempaan tietoisuuteen ja käyttöön ennakoiden varsinaisen ihmisoikeuskäsitteen syntyä ja käyttöönottoa. (Griffin 2008a, 9-10)

Hugo Grotiusta voidaan pitää modernin rationaalisen ja sekulaarin luonnonoikeudellisen teorian perustajana. Grotius kehitteli jo aiempaa perua ollutta argumenttia siitä, miten velvoittava luonnonoikeus voitiin tavoittaa Jumalasta riippumatta. Grotiuksen mukaan moraalisesti velvoittava luonnonoikeus oli ihmisen järjellisen ja sosiaalisen luonnon kanssa sopusoinnussa oleva ”oikean järjen” ohje, jonka Jumala on säätänyt. Oikeaan järkeen kuuluva valta päättää, mikä on oikein tai väärin oli Grotiuksen mukaan olennainen osa ihmisluontoa. Kuvatessaan tällaista ihmisjärkeen perustuvaa päätösvaltaa ihmisen oikeudeksi loi hän vahvan perustan myöhemmälle ajattelulle siitä, että ihmisillä on oikeuksia yksinkertaisesti vain, koska he ovat ihmisiä. (Esim. Hauden 2001, 4) Tämä pelkästään ihmisyyteen perustuva oikeutus oli tuleva myöhemmin myös ihmisoikeuksien keskeiseksi oikeuttajaksi: näkemys, jota Griffin omassa teoriassaan kritisoi pitäen sitä vielä sellaisenaan riittämättömänä. (Griffin 2008a, 13).

Samuel Pufendorf jatkoi Grotiuksen argumentin mukaisesti luonnonoikeuden järjelliseen haltuunottoon perustuvaa argumentaatiota. Pufendorfin mukaan erityistä empiristä selvittelyä tarvitsivat säännöt, joiden avulla oli mahdollista luoda järkevällä tavalla vakaa yhteisö epäsosiaalisuuteen taipuvaisista sosiaalisista ihmisolennoista. (Griffin 2008a, 13)

Valistuksen varhaisista luonnonoikeusteoreetikoista John Locke (1632 – 1704) asetti sekä luonnonoikeuden (natural law) että luonnolliset oikeudet (natural rights) keskeiselle sijalle argumentissaan. Siihen, miten luonnolliset oikeudet johtuvat luonnonoikeudesta Locke ei juurikaan puuttunut, vaan otti sen jonkinlaisena historiallisena selviönä. Pufendorfin mukaisesti Locke määritteli keskeiseksi tehtäväksi empirisesti selvittää lait toimivalle yhteiskunnalle. (Griffin 2008a, 10) Toisin kuin aiemmin oli tehty, Locke ei ottanut lähtökohdaksi mitään lukkoon lyötyä näkemystä ihmiselämän päämäärästä (summum bonum), koska Locke näki sen ristiriitoja herättävänä vain haittaavan tehtävää määrittellä

rajat hallitsijoiden mielivallalle. Tästä Locken pragmaattisuudesta on vedettävissä selvä linkki Griffinin teorian myöhemmin kuvattavaan "bottom-up" -metodiin ja teorian pragmaattiseen tavoitteenasetteluun. Viittaukset Jumalaan olivat Lockella deistisiä jättäen Jumalan sivustakatsojan roolin. Luonnollisista oikeuksista tärkeimpinä Locke esitti oikeuden elämään, vapauteen ja omaisuuteen. (Griffin 2008a, 9-10)

Tarkastellessaan valistuksen aikaa ihmisoikeuksien näkökulmasta Griffin käyttää ilmaisua "valistuksen ihmisoikeusprojekti" (Griffin 2008a, 11). Tällä hän viittaa valistuksen aikana kiihtyneeseen kehityskulkuun, jossa ihmisjärjen jatkuvasti korostunut asema vähitellen sekularisoi opit luonnonoikeudesta ja luonnollisista oikeuksista. Valistuksen ajan loppuun mennessä luonnonoikeuden kristilliseen metafysiikkaan perustunut tausta oli hylätty tarpeettomana ja se oli pluralisoitunut aina moraaliseen realismiin nojaavasta luonnonoikeudesta löyhään objektiivisuuden vaatimukseen luonnonoikeutta käsiteltäessä. Lopulta yleinen käsitys luonnonoikeudesta laimeni näkemyksesi moraaliperiaatteista, jotka ovat olemassa riippumatta positiivisesta oikeudesta ja muista sosiaalisista konventioista. (Griffin 2008a, 11) Näin käsitys luonnonoikeudesta oli lopulta yhteen sovitettavissa lähes kaikkien eettisten teorioiden, paitsi tuolloin hyvin harvinaisen moraalisen relativismin kanssa. (Griffin 2008a, 10-11)

Valistuksen toisena merkittävänä ihmisoikeuksiin liittyvänä ilmiönä Griffin mainitsee pyrkimyksen laatia kattavia luetteloja luonnollisista oikeuksista ja ihmisoikeuksista. Jo aikaisemminkin oli laadittu erilaisia oikeusluetteloita, mutta niissä oli määriteltä lähinnä tiettyjä positiivisia oikeuksia, jotka olivat sidottu tiettyyn ihmisen asemaan (esim. Magna Carta 1215) eikä pelkkään ihmisyyteen. 1700-luvun loppuun tultaessa Yhdysvaltain itsenäisyysjulistus (1776), Ranskan ihmis- ja kansalaisyhteisyyden julistus (1789) ja Yhdysvaltain Bill of Rights (1791) tarjosivat jo kattavan luettelon ihmisoikeuksista. (Griffin 2008a, 12-13)

Ihmisoikeuksien listaamiseen liittyi läheisesti myös niiden politisoituminen. Valistuksen lopun ihmisoikeudet olivat luonteeltaan poliittisia oikeuksia ja kansalaisyhteisyyden oikeuksia, jotka heijastivat tuon ajan polttavia yksinvaltiuteen liittyneitä ongelmia, joista haluttiin päästä eroon. Näin 'kaduille tulleista' ihmisoikeuksista oli tullut merkittävä muutokseen pyrkivä poliittinen voimakeijä. (Griffin 2008a, 13)

Griffinin mukaan valistuksen lopulla syntynyt ihmisoikeuden käsite oli sama, joka meillä on edelleen käytössä. Mitään ihmisoikeuksien perimmäistä ideaa koskevaa teoreettista

kehitystä ei valistuksen jälkeen ole tapahtunut. Ihmisoikeuksien perustava "...ajatus on yhä, että meillä on oikeus yksinkertaisesti koska olemme ihmisiä ilman enempää selitystä, mitä "ihminen" tässä tarkoittaa" (Griffin 2008a, 13).

Ihmisoikeuskäsitteen historiasta Griffin ottaa näin sen keskeisen, mutta puutteellisen idean oman ihmisoikeusteoriaansa määrittäväksi lähtökohdaksi. Ennen kuin Griffin voi teoriassaan yhdistää tämän idean ja siihen liittyvän muun ihmisoikeusperinnön moderniin ihmisoikeuskulttuuriin on hänen täydennettävä ideaa sisällöllisesti. Käyttämänsä bottom up -metodin lisäksi motiivi siihen, miksi Griffin ottaa kohteekseen tämän ihmisoikeudet ihmisyyteen liittävän idean on käytännöllinen. Tätä motiivia tarkastelen seuraavaksi tarkemmin.

5.2 Miksi uusi teoria?

Griffinin mukaan nykyistä keskustelua ihmisoikeuksista leimaa sen epämääräisyys, jonka alkuperää edellä kuvattiin. Kun puhutaan ihmisoikeuksista, vallitsee epätietoisuus, mistä lopulta puhutaan, milloin termiä käytetään oikein, milloin väärin. Tähän on syynä ihmisoikeuskäsitteeseen liittyvä lähes täydellinen kriteerittömyys. Valistuksen ajalta säilynyt ohut kriteeristö, joka käsitteen intension osalta liittyy pelkkään ihmisenä olemiseen oikeuksien perustana ja ekstension osalta aiemmin mainittuihin oikeuksien erilaisiin julistuksiin, ei millään riitä poistamaan ihmisoikeustermin ja sen käytön epämääräisyyttä. Tästä lähes kriteerittömästä, alaltaan jatkuvasti laajenevasta ihmisoikeuskeskustelusta uhkaa Griffinin mukaan seurata ihmisoikeuksien arvoinflaatio ja lopulta pahimmillaan termin käyttökelvottomuus sen viitatessa kaikenlaiseen ihmisen hyvänä pidettävään. (Griffin 2008a, 14-17)

Griffin (2012) ei pyri "ihmisoikeuden" merkityksen täydelliseen määrittelyyn, vaan sen sijaan asettaa tavoitteekseen määrittellä ihmisoikeuksien olemassaolon ehdot ja näin perustan sille, mistä käsin yksittäisen ihmisoikeuden sisältö on mahdollista määrittää, ja mistä käsin voidaan hakea ratkaisua ihmisoikeuksien keskinäisiin ja muiden oikeuksien kanssa tapahtuviin konflikteihin. (Griffin 2008a, 18-19)

Käytännöllisenä tavoitteenaan Griffinillä on saada laaja hyväksyntä sille, mikä on ihmisoikeustermin oikeaa ja mikä väärää käyttöä ja näin parantaa käytävää epämääräisyydessään vahingollista ihmisoikeuskeskustelua. Keskeisenä kohderyhmänä Griffinillä ovat ihmisoikeusasiantuntijat filosofian, politiikantutkimuksen, kansainvälisen oikeuden alalta. Näiden hyväksyessä ihmisoikeuksien eksistenssikriteeristön voidaan olettaa yhä laajempien piirien vähitellen seuraavan perässä ja täyttävän Griffinin tavoitteen hyvästä ihmisoikeusdiskurssista. (Griffin 2012, 8)

Jotta keskustelua selventävän ihmisoikeuskriteeristön leviäminen voisi alkaa, on Griffinin mukaan esitettävä substantiivinen ihmisoikeusteoria, jonka normatiivinen sisältö on riittävän yksinkertainen ja selkeästi rajattu. (Griffin 2008a, 8) Johtolanka työlle löytyy jo kertaalleen hylätystä luonnonoikeudesta, joka "...sai alkunsa osana teleologista metafysiikkaa, joka pystyi tukemaan vahvaa tulkintaa moraalien luonnollisesta alkuperästä" (Griffin 2008a, 14). Griffinin oman ihmisoikeusteoreettisen vaihtoehdon sisältöön menen, kunhan vielä teen katsauksen siihen kritiikkiin, jota Griffin esittää keskeistä kilpailevaa vaihtoehtoa kohtaan.

5.3. Griffinin ihmisoikeusfunktionalismiin kohdistama kritiikki

Griffin esittelee funktionaalisen lähestymistavan ¹ ihmisoikeuksiin haastajana omalle lähestymistavalleen. (Griffin 2012, 13) Kuten aiemmin on jo kuvattu, tämä läntisessä maailmassa nykyisin valtavirtainen lähestymistapa tarkastelee ja selittää nimensä mukaisesti ihmisoikeudet niiden funktion tai tehtävien kautta kytkemättä niitä moraalisiin. Tarkastelun keskiössä on näin ollen se, mihin ihmisoikeuksia tai ihmisoikeuspuhetta käytetään.

Griffin lähtee funktionaalisten ihmisoikeusselitysten kritiikissään siitä, että ihmisoikeusteoriat eivät saa implikoida mitään selvästi intuition vastaista. Yhtenä nimeämistään funktionaalista oikeusteorioista Griffin kritisoi Ronald Dworkinin oikeusteoriaa, jossa oikeuksien funktiona on toimia eräänlaisina yksilöitä ja heidän

¹ Griffin kutsuu näitä myös rakenteellisiksi ihmisoikeusselityksiksi. (Griffin 2008a, 20)

oikeuksiaan lähtökohtaisesti aina suojaavina ”valttikortteina”, jotka ohittavat ihmisten yhteisen hyvän vaatimukset. Griffinin mukaan ihmisoikeudet eivät kuitenkaan aina ohita yhteistä hyvää, joka voi merkitykseltään olla suunnattomasti suurempi kuin jokin yksilön yksittäinen oikeus. Griffin myös huomauttaa, että ihmisoikeuksilla on ”valttikorttifunktion” lisäksi toinenkin merkittävä tehtävä, ja se on rajoittaa valtaapitävien toimintaa suhteessa eri mieltä oleviin. (Griffin 2008a, 20-22, Hooker 2010, 195-196)

Toisena implikaatioiltaan epäuskottavana ihmisoikeusnäkemys Griffin kritisoi aiemmin kuvattua John Rawlsin esitystä ihmisoikeuksista. Rawlsin mukaan ihmisoikeudet muodostavat perustan säännöille, jotka säätelevät sodankäyntiä ja toisten maiden sisäisiin asioihin puuttumista, ja jotka myös määrittelevät oikeutetut syyt näihin ryhtymiselle. Rawlsin ihmisoikeusselityksen ongelmaksi Griffinin mukaan muodostuu se, että toisin kuin Rawlsilla ihmisoikeuksien funktio monessa tapauksessa rajoittuu puhtaasti jonkun maan sisäisiin asioihin ilman mitään kytkentää maailmanpolitiikkaan, jonka yhteyteen Rawls sen liittää. (Griffin 2008a, 24)

Ihmisoikeusfunktionalisteista Griffin käsittelee kriittisesti myös niin ikään jo aiemmin mainittuja ja ajattelussaan Rawlsia seuraavia Joseph Razia ja Charles Beitzia. Näiden globaaleille käytännöille perustuvaa ja rajoittuvaa poliittista tai ”modernia” ihmisoikeuskäsitystä Griffin pitää implikaatioiltaan liian rajoittuneena. Griffin korostaa näidenkin osalta kansallisen tason ja historiallisen perustan (tradition) merkitystä ihmisoikeuskäsitteen määrittelyssä. (Griffin 2012, 13) Niin Rawlsin kuin Razin ja Beitzinkin osalta Griffinin kritiikki näyttää lopulta kohdistuvan siihen, että he alistavat ihmisoikeudet eräänlaiseksi tekniseksi käsitteeksi palvelemaan jonkinlaista humanitaarisen intervention teoriaa, jolloin ne ikään kuin menettävät sisällöllisen merkityksensä ihmisoikeuksina.

Robert Nozick (1974) puolestaan selittää oikeudet niiden funktiolla toimia toisten toimintojen, kuten myös yhteisen hyvän vaatimusten oikeutuksen rajoitteina. Nozick myös jossakin määrin määrittelee oikeuksien perustaa viittaamalla siihen, miten oikeudet heijastelevat ihmisten luontaista erillisyyttä toisistaan. Tätä Griffin pitää Nozickin meriittinä suhteessa Dworkinin substantiivisesti sisällyksettömään ja siten epäuskottavaan teoriaan. Griffinin mielestä ihmisten erillisuus on kuitenkin liian ohut ja abstrakti idea toimiakseen sellaisenaan uskottavana ihmisoikeuksien perustana. (Griffin 2008a, 22, Hooker 2010, 195-196)

Griffinin keskeinen kritiikki rakenteellisia tai funktionaalisia malleja kohtaan näyttäisi kohdistuvan niiden kyvyttömyyteen vastata uskottavasti kysymykseen, mihin ihmisoikeuksien väitetty olemassaolo perustuu sekä mallien sisällyksettömyyteen tai sisällölliseen köyhyyteen. Griffinin mukaan ihmisoikeusteorian tulee olla sisällöltään huomattavasti evaluatiivisempi tai eettisempi kuin nykyiset funktionaaliset tai strukturalistiset teorit unohtamatta kuitenkin ihmisoikeuksien rakenteellisia implikaatioita. (Griffin 2008a, 21-22.) Seuraavaksi lähdän tarkastelemaan syvällisemmin Griffinin omaa vaihtoehtoa ihmisoikeusteoriaksi.

5.4. Persoonuus ihmisoikeuksien perustana

Griffinin teorian ytimen muodostaa persoonuuden (personhood) käsite. Persoonuus on hänelle se, mikä tekee homo sapiens -lajiin kuuluvasta oliosta varsinaisesti ”ihmisen” ja erottaa sen muista olennoista tai organismeista. Persoonuuden Griffin määrittelee siten, että se muodostuu ihmisen ainutlaatuisesta toiminnallisesta kyvystä muodostaa käsitys elämisen arvoisesta tai riittävän hyvästä elämästä sekä pyrkimyksestä saavuttamaa ja toteuttaa se. Kyseessä on siis eräänlainen herkkyys tai kyky tunnistaa hyvän elämän ominaisuudet ts. ihmishyvät ja pyrkimys realisoida nämä hyvät tai arvot. Griffinin mukaan ihminen arvostaa tämän statuksensa jopa korkeammalle kuin onnellisuuden. (Griffin 2008a, 32) Persoonuus muodostaa myöhemmin käsiteltävien käytännön vaatimusten kanssa ihmisoikeuksien perustan. Persoonuus ihmisoikeuksien perustana myös osaltaan rajaa ihmisoikeuksien alaa ja sisältöä: ihmisoikeudet eivät ole oikeuksia mihin tahansa hyvänä pidettävään vaan ainoastaan niihin asioihin, mitkä ovat välttämättömiä ja riittäviä edellytyksiä persoonuuden eli ihmisstatuksen toteutumiseksi ja säilymiselle. Rajatessaan ihmisoikeuksien alaa ja sisältöä persoonuus ihmisoikeuksien perustana toimii näin Griffinin teorialleen asettamien tavoitteiden mukaisesti kriteerinä, joka tarkemmin määrittää ja rajaa ihmisoikeustermin käyttöä eli pyrkii tietynlaiseen minimalismiin. (Griffin 2008a, 33-34)

Persoonuuden arvokkuudelle perustuvat ihmisoikeudet suojelevat persoonuutta; kykyä siihen sekä sen toteutumista. Tätä persoonuuden toteutumista tai toteuttamista kuvaakin paremmin Griffinin usein persoonuuden sijaan käyttämä termi ”normatiivinen toimijuus” (normative agency) (Griffin 2008a, 45, 66). Ihmisoikeudet saadaan ”johdetuksi” persoonuudesta hajottamalla persoonuutta kuvaava toimijuuden käsite osiin. Ollakseen täysi toimija normatiivisen toimijan on oltava itsenäinen päätöksentekijä eli toimijan on

voitava itse valita omat hyvänsä ja muodostaa näin kulloisessakin tilanteessa omaa elämänpolkuun ilman kenenkään tai minkään dominanssia. Tätä normatiivisen toimijuuden osaa tai persoonuuden puolta Griffin kutsuu ”autonomiaksi”. Toiseksi normatiivisen toimijan valintojen täytyy olla realistisia, mikä edellyttää tietyn vähimmäismäärän koulutusta ja relevanttia tietoa. Valinnan jälkeen on voitava lisäksi toimia valinnan edellyttämällä tavalla, mikä taas edellyttää tietyn vähimmäismäärän materiaalisia resursseja ja toimintakykyä. Näistä mainituista edellytyksistä Griffin käyttää termiä ”minimum provision”, jonka käänän ”minimiresurssoinniksi”. Minimiresurssointi voidaan ymmärtää myös riittävänä hyvinvointina. Autonomialla ja minimiresurssoinnilla ei kuitenkaan ole merkitystä, jos joku estää toimijaa toteuttamasta elämänsä liittyviä valintojaan ja toteuttamasta näin elämisen arvoisesta elämänsä. Tähän normatiivisen toimijuuden ominaisuuksiin kuuluvaa edellytystä Griffin kutsuu ”vapaudeksi”. Nämä normatiivisen toimijuuden ominaisuudet ovat ihmisen tai ihmisluonnon erityisinä prudentiaalisina intresseinä samalla myös persoonuuteen liittyviä erityisen tärkeitä arvoja, joille Griffin perustaa kolme ”ylimmän tason ihmisoikeutta”: oikeuden *autonomiaan*, oikeuden riittävään hyvinvointiin (ts. positiiviset sosiaaliset ja taloudelliset oikeudet) ja (negatiivisen) *vapauden*. (Griffin 2008a, 148-188) Griffin kuitenkin muistuttaa, että vaikka persoonuuden toteutuminen on erittäin tärkeä ihmishyvä sinänsä, ja sitä turvaavat oikeudet näin muodoin erityisiä ihmisoikeuksia, niin oikeuksina ne eivät ole täysin immuuneja myönnytyksille suhteessa muihin hyvän elämän arvoihin. (Griffin 2008a, 36) Griffin ei siis rakenna mitään kategorisesti velvoittavaa deonttista perustaa tai ylintä moraaliperiaatetta ihmisen toiminnalle vaan esittää persoonan arvoineen osana teleologista moraalialia.

Mainitut kolme ylimmän tason abstraktia ihmisoikeutta eli oikeus autonomiaan, vapauteen ja hyvinvointiin toimivat lisäksi kaikkien alemman tason ihmisoikeuksien (esim. sananvapaus) eksistenssikriteereinä sekä arvioinnin perustana selvitettäessä niiden sisältöä, alaa ja mahdollisia ristiriitoja muiden (ihmis)arvojen kanssa. Todettakoon vielä, että niukkuuden vaatimuksestaan huolimatta Griffinin teoria sisällyttää ihmisoikeuksien joukkoon esimerkiksi valtaosan YK:n yleismaailmallisen ihmisoikeusjulistuksen ihmisoikeuksista. Poikkeuksena Griffin mainitsee esimerkiksi 24 artiklassa mainitun oikeuden palkalliseen lomaan, mitä Griffin ei katso edellytykseksi persoonuuden toteutumiselle, eikä sen puuttuminen siten uhkaa normatiivista toimijuutta eli persoonuutta. (Griffin 2008a, 186-187.)

5.5. Toimijuuden käsite Griffinillä

Mitä Griffin tarkkaan ottaen tarkoittaa persoonuuden ytimen muodostavalla ”toimijuudella”? Esimerkiksi lasten osaltahan toimijuus on asteittain kehittyvää ja erilaisten henkisten kykyjen puutteet ja vajavuudet tuottavat tässä ilmeisiä ongelmia erilaisina rajatapauksina. Omassa persoonuuteen perustuvassa lähestymistavassaan Griffin tiivistää toimijuuden kyvyksi muodostaa käsitys hyvästä elämästä ja pyrkimyksestä sen toteuttamiseen. Tälle toimijuudelle tai persoonuudelle perustuu Griffinillä myös ”ihmisarvo” (dignity). Griffinin mukaan suuri enemmistö ihmisistä saavuttaa tämän arvokkaan toimijuuden tilan ja samalla ihmisyyden erityisen statuksen. Griffin puhuu erityisestä rajasta, jonka ylitettyään jokainen kuuluu tasavertaisesti toimijoiden luokkaan ja saavuttaa siihen liittyvän arvokkuuden. Mitkään asteittaiset erot hyvän elämän arvoelementtien tunnistamisessa, valitsemisessa tai toteuttamisessa eivät tuota eriarvoisuutta rajan ylittäneiden toimijoiden välillä. Kaikilla on näin sama ihmisarvo. Pelkän toimijuuden sijaan Griffin käyttää tekstissään normatiivisen toimijan käsitettä ilmentääkseen toimijan toiminnan suhdetta juuri arvokkaaseen elämään liittyviin valintoihin ja niiden realisoimispyrkimyksiin. (Griffin 2008a, 44-45)

Arvokkaalla elämällä Griffin ei tarkoita mitään sokraattisessa mielessä tutkittua elämää tai rationaalisen tarkasti suunniteltua elämää. Griffinin mukaan jokaiselle, jolla on kyky tunnistaa hyvä, on käsitys arvokkaasta elämästä. Tällä kyvyllä Griffin tarkoittaa käytännössä kykyä arvioida, mikä tekee elämästä parempaa ja mikä huonompaa. Tämä yhteinen kyky liitettynä normatiiviseen toimijuuteen takaa ihmisille ihmisoikeuksien suojan. (Griffin 2008a, 46)

Kun Griffin puhuu oikeudesta autonomiseen ajatteluun ja toimintaan, on Griffinin mukaan tärkeää huomata, että toimijuus ei merkitse pelkästään tiettyjä kykyjä autonomiseen ajatteluun ja toimintaan, vaan myös näiden kykyjen toteuttamista. Omatakseen ihmisoikeudet ihmiset tarvitsevat näitä kykyjä, mutta ihmisoikeudet suojaavat myös kykyjen aktiivista toteuttamista. (Griffin 2008a, 47)

Kykyjen toteuttamiseen liittyvään toimintaan täytyy liittyä myös rajatussa määrin toiminnan tarkoituksen tai päämäärän realisoitumista. Tämän tekee mahdolliseksi toimijan vapaus eli persoonuuden kolmas arvo. Jos toimijuus rajoittuisi pelkkiin mahdollisuuksiin puuttuisi siitä arvokkuus. Griffinin toimijuuden käsitteeseen sisältyvätkin näin kaikki vaiheet harkinnasta

valintaan, valinnasta toimintaan ja toiminnasta lopputulokseen. Ihmisoikeuden perustan arvokkuuteen liittyen kaikki mainitut vaiheet ovat osaltaan välttämättömiä. (Griffin 2008a, 48)

5.6. Ihmisoikeuksien universaalisuus Griffinillä

Kuten aiemmin on jo todettu, liittyy yleisen ortodoksisen ihmisoikeuskäsityksen perusideaan ihmisoikeuksista puhtaasti ihmisyyteen perustuvina oikeuksina ongelma niiden universaalisuuden luonteesta. Lähtökohtaisestihan tästä ideasta on vedettävissä johtopäätös ihmisoikeuksien historiallisesta ja alueelliskulttuurisesta universaalisuudesta, jota vastaan on kuitenkin helppo lähteä argumentoimaan esimerkiksi kysymällä monien nykyisten ihmisoikeuksien soveltuvuudesta kivikauden olosuhteisiin tai erilaisiin kulttuureihin. Kulttuurirelativismia kannattavien esiin tuoma laajempikin kritiikki on tässä kohdin ilmeistä, mutta siihen ei tämän tutkielman puitteissa mennä, koska käsittelyssä oleva ortodoksinen paradigma tarkastelee moraalia lähtökohtaisesti jakamattomana ja ihmisoikeuksia kaikkia ihmisiä yhdistävään ihmisluontoon perustuvina.

Griffin lähtee kuvaamaan universalismin ongelman tiettyä näennäisyyttä tutkimalla oikeutta ilmaisunvapauteen: Sosiaalisesti ja taloudellisesti staattisessa ja nykymitassa kehittymättömässä yhteiskunnassa ilmaisunvapaus näyttää yksilön kannalta vähämerkitykselliseltä intressiltä, jonka liittäminen ihmisoikeuksiin ei ole ilmeistä. Ilmaisunvapauden juuret ovat kuitenkin normatiivisen toimijan käsitteessä, jonka mukaisesti ihminen on itsenäinen päätöksentekijä, mikä on osa ihmisarvon perustaa. Griffin kuvaa, miten ihmisen menestyksellinen itsenäinen päätöksenteko itseohjautuvuuden taustalla edellyttää ihmisen vapautta ilmaista itseään esimerkiksi tekemällä kysymyksiä valintojensa perusteeksi ja toimintansa ohjaamiseksi. Tällainen ihmisen itseohjautuvuus on kuitenkin helppo nähdä haavoittuvana kaikissa sosiaalisissa asetelmissa ja yhteiskunnissa ja sen vaativan näin suojakseen kunkin sosiaalisen kontekstin mukaisia periaatteita. (Griffin 2008a, 49) Näin toimijan tahdon tai valinnanvapauden suojeleminen osana autonomiaa liittyy Griffinin teorian myös selkeästi osaksi tahtoteorioita.

Sen lisäksi, että ihmisoikeudet koskevat vain normatiivisia toimijoita, Griffin näkee mahdolliseksi hyväksyä rajauksen ihmisoikeuksien universaalisuuteen myös siltä osin, että se kattaisi kaikki normatiiviset toimijat vain jonkin sosiaalisen yhteisön tai yhteiskunnan

jäsenenä. (Griffin 2008a, 49) Griffin kuitenkin huomauttaa, että vaikka normatiivinen toimija voi tarvita suojelua vain sosiaalisesti rakenteisessa, keskinäiseen vuorovaikutukseen nojaavassa yhteiskunnassa (mitä hän kuitenkin epäilee), on normatiivinen status itsessään riippumaton yhteiskunnasta. (Griffin 2008a, 51)

Sen selittämisessä, miten tietyt olemassa olevat, mutta monista nykyisistä tai menneistä yhteiskunnista puuttuvat ihmisoikeudet voidaan kattavimmin selittää universalismin puitteissa, Griffin turvautuu aiemmin kuvattuun abstrahointiin. Esimerkiksi lehdistönvapauden osalta kiistatontahan on, että on ollut ja on edelleenkin yhteiskuntia tai yhteisöjä, joissa lehdistö tai koko lehdistön käsitettä ei ole tunnettu. Tämän tyyppisillä perusteilla on sitten kiistetty koko ajatus universaaliin ihmisluontoon perustuvista ihmisoikeuksista ja esitetty muita ihmisoikeuksien perustoja tai ihmisoikeuksien hyvin rajattuja listauksia. Griffinin mukaan nämä näennäiset puutokset universaalisuudessa voidaan kuitenkin selittää jakamalla ihmisoikeudet ylimmän tason perusihmisoikeuksiin (autonomia, vapaus ja hyvinvointi), joista alemman tason ihmisoikeudet on johdettavissa. Näin ihmisoikeudet sijoittuvat myös eri abstraktiotasolle. Olosuhdesidonnaiset alemman abstraktiotason ihmisoikeudet ovat Griffinin esityksessä johdettu ylemmän abstraktiotason ihmisoikeuksista. Esimerkiksi jo edellä kuvattu ilmaisunvapaus on johdettu vapaudesta ja autonomiasta, joiden välttämätön edellytys se on. Lehdistönvapaus on taas johdettu ilmaisunvapaudesta. Yhteiskunnan kehittyvät olosuhteet lopulta määräävät, milloin jokin abstraktimman tason ihmisoikeus murtautuu sen kielenkäyttöön. Näin yksittäisen konkreettisen ihmisoikeuden universaalisuus voidaan palauttaa korkeamman tason ihmisoikeuteen, josta kyseinen ihmisoikeus on johdettu. (Griffin 2008a, 49 -50)

Yhteenvedon voidaan todeta, että Griffinin näkemys ihmisoikeuksien universaalisuudesta rajoittuu ihmispopulaation normatiivisiin toimijoihin ja oikeuksiin, joita normatiivinen toimijuus Griffinin kuvaamassa muodossa turvakseen edellyttää vähintäänkin jossain sosiaalisessa kontekstissa. Tähän rajaamiseen liittyvät sekä universaalisuuden ongelma että marginaaliryhmien ongelma. Molempia ongelmia olen käsitellyt jo aiemmin ja palaan niihin vielä Griffinin teoriaa kohtaan esitetyn kritiikin yhteydessä.

5.7 Käytännöllisyyden vaatimukset ihmisoikeuksien perustana

Persoonuuden lisäksi Griffin ottaa käytäntöön tai käytännölliseen harkintaan liittyvät seikat (practicalities) ihmisoikeuksien toiseksi perustaksi. Griffinin mukaan ihmisoikeuksien tulisi

olla tehokkaita käytännön oppaita siihen, miten erilaisissa tilanteissa toimitaan. Tähän persoonuuden turvaamiseen tähtäävät ihmisoikeudet ovat sellaisinaan usein yksin liian abstrakteja ja tarvitsevatkin rinnalleen ihmiselle ja yhteiskunnalle luonteenomaisten käytännöllisten piirteiden huomioimista. Esimerkiksi ihmisyyksilöiden kohdalla näitä ovat motivaation ja kognition rajallisuus. Sosiaaliseen kontekstiin liittyvistä käytännön rajoitteista esimerkkinä voisi olla yhteisö, jossa ei ole lehdistöä. Tällöin ei ole perusteltua vaatia ihmisoikeuksiin vedoten lehdistönvapautta.

Vaikka perustavia, persoonuutta suoraan turvaavia ihmisoikeuksia voidaan joskus soveltaa suoraan käytäntöön, tekee useimmiten vasta ihmisoikeuksien käytännöllisen perustan huomioiminen ihmisoikeusvaateista sosiaalisesti käyttökelpoisia ohjeita ja standardeja tai auttaa esitetyn ihmisoikeusvaateen eksistenssiehtojen arvioimisessa. Griffinin mukaan nämä huomioitavat käytännön asiat eivät ole sidottuja tiettyyn aikaan tai paikkaan vaan ovat samalla tavoin luonteeltaan universaaleja kuin varsinaiset ihmisoikeudet. (Griffin 2008a, 36-38)

Verrattaessa tätä käytännön vaatimukseen liittyvää ja hyvin suppeasti esitettyä perustaa ihmisoikeuksille persoonuudelle rakentuvaan ihmisoikeuksien perustaan jää käytäntöön kytkeytyvän perustan merkitys ihmisoikeuksien kannalta epämääräisemmäksi ja huomattavasti vähäisemmäksi Griffinin teoriassa. Griffin selvästikin korostaa juuri persoonuuden suurta luovaa kapasiteettia ihmisoikeuksien muodostumisessa ja määrittelyssä (Griffin 2008a, 33).

5.8 Griffinin alhaalta ylös etenevä metodi

Griffinin päämääränä on poistaa ihmisoikeuskäsitteeseen ja sen myötä ihmisoikeusdiskurssiin liittyvä kritiikkittömyys ja epämääräisyys määrittämällä riittävän tarkat rajat sille, mikä on ihmisoikeuksien sisältö ja sitä kautta, mitkä oikeudet ovat spesifisti juuri ihmisoikeuksia. Tähän ei Griffinin mukaan päästä strukturalististen tai funktionaalisten teorioiden kautta, vaan tarvitaan evaluatiivinen ja substantiivinen ts. ihmisoikeuksien (arvo)sisältöön keskittyvä ihmisoikeusteoria. (Griffin 2008a, 14-18)

Omassa substantiivisessa teoriassaan Griffin pyrkii muodostamaan ihmisoikeuksien tarkemman kuvauksen ja määritelmän ottamalla metodikseen alhaalta ylös (bottom-up) etenevän työskentelyn. Tässä lähestymistavassa tarkastelun lähtökohdaksi otetaan se, miten poliitikot, juristit, ihmisoikeusaktivistit ja erilaiset teoretikot aktuaalisesti käyttävät ja ovat käyttäneet ihmisoikeuden käsitettä. Tämän tarkastelun kautta voidaan sitten nähdä ne korkeammat periaatteet, joita ihmisoikeuksien moraalisen arvon (jos sellaisen olemassaolo tunnustetaan) selittäminen ja ihmisoikeuksien välisten konfliktien ratkaiseminen edellyttää. Vaihtoehdoksi tälle lähestymistavalle Griffin esittää filosofiassa yleisemmän ylhäältä alas etenevän (top-down) lähestymistavan, jonka lähtökohtana on jokin tai jotkut yleiset periaatteet tai päätöksentekoproseduuri, josta tai jossa ihmisoikeudet voidaan johtaa tai muodostaa. Tällaisina Griffin mainitsee esimerkiksi kategorisen imperatiivin ja hyötyperiaatteen. (Griffin 2008a, 29).

Griffin näkee molemmat lähestymistavat periaatteessa mahdollisiksi, mutta valitsee siis alhaalta ylös etenevän. Tässä lähestymistavassa Griffin pidättäytyy sitoutumasta apriorisesti mihinkään käytettävissä olevaan yleiseen moraaliteoriaan ja välttyy näin erityisesti ongelmalta löytää jokin yleisesti jaettu moraaliperiaate oman teoriansa perustavaksi lähtökohdaksi. (vrt. Locken pragmatismi edellä) Näin valinta on perusteltu myös Griffinin käytännöllisen tavoitteen kannalta saada oma ihmisoikeusselityksensä jonkinlaiseen paradigmaattiseen asemaan. Toinen syy olla lähtökohtaisesti kiinnittymättä mihinkään lukkoon lyötyyn moraaliperiaatteeseen on mahdollisuus hyväksyä myönnytyksiä ihmisoikeuksiin, mitä Griffinin teleologinen, persoonuuden toteutumiseen nojaava teoria implikoi. Griffinin mukaan paras tapa esittää ihmisoikeudet on esittää ne vastustuskykyisinä myönnytyksille, mutta ei liian vastustuskykyisinä (Griffin 2008a, 36). Griffin näin asemoi teleologisen teoriansa myönnytykset täysin kieltävän deontologian ja myönnytyksiin yleisen hyvinvoinnin nimissä liiankin hyväksyvästi suhtautuvan utilitarismin (tai konsekventialismin) välimaastoon. (Griffin 2008a, 72-73, Talbott 2008)

Vaikka Griffin ei siis lähtökohtaisesti sitoudu mihinkään teoriaan, ottaa hän oman ihmisoikeusselityksensä eräänlaiseksi ”henkiseksi” lähtökohdaksi ja perustaksi myöhäiskeskiajan modernista luonnonoikeusajattelusta osaltaan alkunsa saaneen ihmisoikeustraditon ja erityisesti sen keskeisen teeman ihmisenä olemisen erityisyydestä. (Griffin 2008a, 32) Kuten edellä on jo viitattu, historiallisen tradition lisäksi Griffin luonnollisesti tarkastelee nykyisiä ihmisoikeuskäytäntöjä, keskusteluja yms. tavoitteenaan edetä paljastamaan tavoitteensa kannalta relevantit ylemmän tason moraaliperiaatteet,

joille ymmärryksemme ihmisoikeuksista voidaan perustaa. Tavoitteenaan Griffinillä on aiemmin todetusti täydentää ja saattaa loppuun tyhjän päälle jäänyt valistuksen ihmisoikeusprojekti. Tarkastelun keskiöön näin nousee kysymys, mitä ihmisoikeuskäsitteessä tarkoitetaan ”ihmisellä”. Ihmisoikeuksien osalta tarkastelen tätä kysymystä seuraavassa kappaleessa, jossa keskityn Griffinin jossakin määrin omintakeiseen eettiseen naturalismiin.

5.9 Griffinin eettinen naturalismi

Ihmisoikeuksien perustan osalta Griffin hyväksyy näkemyksen, että klassiset luonnonoikeusteoriat näyttävät ajautuvan ”Humen giljotiinina” tunnettuun virhepäätelmään pyrkiessään johtamaan arvot (ihmisoikeudet) tosiasioista (ihmisluonto). Griffinin mukaan tämä kritiikki on pätevää kuitenkin vain, jos pitäydymme pelkästään luonnontieteiden esittämässä luontokäsityksessä. (Griffin 2008a,35)

Griffinin mukaan meidän on omaksuttava uusi käsitys ”luonnosta”. Griffin kutsuu tätä käsitystä ”laajennetuksi naturalismiksi”, jonka puitteissa luonnontieteen ahtaiden käsitteiden rajaama puutteellinen ja epäadekvaatti ihmiskuva täydentyy asioilla, jotka ovat oleellisia ihmisenä olemiselle, ihmisen statukselle. (Griffin 2008a, 35-36) Tässä yhteydessä Griffin puhuu ihmisluontoon kuuluvista, faktuaalisista arvosuuntautuneista interresseistä, joiksi hän nimeää mm. itsensä toteuttamisen (”accomplishment”), nautinnon, hyvät ihmissuhteet, tietynlaisen ymmärryksen sekä ihmisoikeuksiin liittyvät persoonuuden komponentit: autonomian, vapauden ja riittävän hyvinvoinnin. Ilman näiden, luonnontieteen termit ’ylittävien’ evaluatiivisten intressien huomioimista emme pysty ymmärtämään ihmisluontoa. Griffin esittääkin, että ihmisluonto ja ihmistoimija (näine evaluatiivisine sisältöineen) kuuluvat (luonnollisen lisäksi) myös normatiivisuuden piiriin eikä näin ollen mitään virhepäätelmää tapahdu, kun niistä johdetaan arvoja. Toisin sanoen Griffin venyttää luonnollisen rajoja sisällyttäen siihen myös arvoja perustellen tätä sillä, että evaluatiivinen voi olla myös objektiivista ja luonnollista. (Griffin 2008a, 35) Korvaamalla ahtaan reduktiivisen naturalismin laajennetulla naturalismilla Griffin pyrkii täyttämään aukon, jonka foundationalistisen metafysiikan hylkääminen luonnonoikeusajattelun hylkäämisen myötä valistuksen ihmisoikeusprojektissa jätti näkemukseen ihmisoikeuksista ihmisluonnon tosiasioihin perustuvina oikeuksina. (Griffin 2008a, 35-36)

Ihmislunnon universaaleille toimijaintresseille rakentuvaa ihmisoikeuksien perustaa Griffin puolustaa kirjansa 6. kappaleessa ” The metaphysics of human rights” (Griffin 2008a, 111 – 128). Siinä hän tarjoaa laajan selityksen intressien luonteesta ja alkuperästä. Griffinin mukaan jotkut ihmisen perustavista intresseistä ovat statukseltaan objektiivisia. Argumentissaan Griffin lähtee kielifilosofiasta ja hyödyntää muun muassa Wittgensteinin käsitettä ”elämänmuoto”, joka muodostuu yhteisössä vallitsevista uskomuksista, arvoista, intresseistä, merkityksistä ja niin edelleen. Näiden varaan puolestaan rakentuvat yhteiset käytännöt ja jaettu ymmärrettävä kieli. Jaetun elämänmuodon ja kielen myötä esimerkiksi standardit arvioida sitä, mikä on elämän kannalta hyvää ja arvokasta, eivät ole enää puhtaasti yksilön subjektiivista perua, vaan liittyvät intersubjektivistuen kaikkien ihmisten elämään ja ovat periaatteessa kaikkien ”objektiivisesti” tavoitettavissa. (Griffin 2008a, 113)

Edellä kuvattuihin lähtökohtiin perustuen Griffin esittää väitteen tiettyjen intressien luonnollisuudesta. Griffin erottaa eläimellisen luonnon ”biologiset” intressit kuten ravitsemuksen, rationaaliseen luontoon perustuvista ”ei-biologisista” intresseistä kuten elämän merkityksellisyyden kokemisesta ja itsensä toteuttamisesta, jotka ovat yhtä vahvasti juurtuneita ihmisluntoon kuin biologiset intressit. Ei-biologisten intressien joukkoon Griffin laskee myös ihmisoikeuksiin liittyvät persoonuuden komponentit autonomian, vapauden ja minimiresurssoinnin/riittävän hyvinvoinnin (toimijaintressit). Koska biologiset ja ei-biologiset intressit (joita Griffin kutsuu myös prudentiaalisiksi arvoiksi) liittyvät kiinteästi ihmisluntoomme, kykenemme me ne normaaleina ihmistoimijoina oikeissa olosuhteissa, edellä kuvatun jaetun elämänmuotomme ja kielellisen ymmärryksemme kautta, tavoittamaan. (Griffin 2008a, 115-120)

Tärkeää on siis huomata, että toisin kuin humelaisessa ”makuasiamallissa”, jossa asiasta tulee arvokas, kun sitä halutaan, Griffinin mallissa asiaa ensisijaisesti halutaan, koska se on arvokas. Griffinin mukaan ihminen jonkinlaisen oman luontaisen herkkyytensä avulla tunnistaa elämän kannalta arvokkaat asiat, intressit ja pyrkii samalla saavuttamaan tai toteuttamaan ne. (Griffin 2008a, 118) Tästä seuraa, että Griffinin määrittämät intressit toteutumineen tai toteutumattomuksineen voidaan nähdä faktuaalisina osina ihmisluntoa eikä näin ollen minään kulttuurisesti määräytyneinä subjektiivisina preferensseinä. Ja koska hyvän elämän tai normatiivisen toimijuuden toteutumisen kannalta välttämättömät ihmisoikeudet voidaan palauttaa persoonuuden arvokomponentteihin ja lopulta ihmisluntoon kuuluviin intresseihin, voidaan Griffinin osalta puhua eräänlaisesta teleologisesta eettisestä naturalismista. Naturalistinen se on, jos hyväksytään Griffinin

laajennettu naturalismi. Selityksen eettisyys erotettuna moraalisuudesta korostuu siinä, että Ihmisoikeuksien oikeutus perustuu Griffinillä substantiiviseen ”hyvään” ts. persoonuuden ”hyviin”. Teleologisen Griffinin teoriasta tekee siihen lähtökohtaisesti sisältyvä ajatus ihmisen hyvästä intressinä, johon ihminen pyrkii. Koska selityksen hyvä ihmisoikeuksien oikeuttajana viittaa substantiiviseen käsitykseen hyvästä, erottuu se deontologisesta ihmisoikeuksien oikeuttamisesta, jossa viitattaisiin johonkin absoluuttiseen ja ehdottomaan moraaliperiaatteeseen tai -sääntöön.

5.10 Griffinin ihmisoikeusteoria osana ortodoksisia ihmisoikeustraditiota

Griffinin teorian eräänlaisena perusideana on ihmisoikeuskäsitteen historiallisesta perinnöstä kumpuava käsitys ihmisoikeuksista ihmisyyteen perustuvina oikeuksina, mikä liittää Griffinin teorian lähtökohtaisesti ihmisoikeusortodoksisten teorioiden joukkoon, vaikka Griffin pitääkin väitettä ihmisoikeuksista pelkästään ihmisyyteen perustuvana sisällöllisesti tyhjänä ja edellyttää sen tarkempaa sisällöllistä määrittelyä. Alhaalta ylös etenevän metodinsa tai lähestymistapansa myötä Griffinin teoria myös kunnioittaa vallitsevaa ihmisoikeuskulttuuria, mikä historiallisen perinnön kunnioittamisen ohella on yksi ortodoksisen ihmisoikeuskäsityksen ominainen piirre.

Vaikka Griffin tietystä mielessä palauttaa ihmisoikeudet ihmisten intresseihin ja niistä generoituviin arvoihin, ei Griffinin voida katsoa edustavan ihmisoikeudet suoraan ihmisten tärkeimpiin intresseihin palauttavaa reduktionismia Tasioulasin tarkoittamassa intressejä suoraviivaisesti suojaavassa merkityksessä. Griffinillä sen sijaan ihmisoikeuksien yksiselitteinen funktio on suojata normatiivista toimijuutta tai persoonuutta, jonka varaan ihmisarvo rakentuu.

Normatiivisen toimijuuden suojaaminen ihmisoikeuksien funktiona liittääkin Griffinin teorian tahtoteorioiden joukkoon, jota edustaa jo aiemmin käsitelty Gewirhin ihmisoikeusteoria. Molemmissa teorioissa on joitakin samankaltaisuuksia, mutta ne eroavat kuitenkin toisistaan merkittäväällä tavalla. Molempiin teorioihin liittyy yleisten ihmisoikeuksien perustaminen ihmisen itseymmärrykselle omasta toimijuudestaan. Griffinin teoria kuitenkin eroaa Gewirhin teoriasta ensinnäkin siinä, että Griffin ei turvaudu loogisen konsistenssin eikä universaloinnin periaatteeseen pyrkiessään perustelemaan siirtymää yksilön

prudentialisista intresseistä moraalisiin ihmisoikeuksiin, jota yleisemmällä tasolla vastaa is-ought -kuilun ylittäminen. Griffinin laajennettuun naturalismiin perustuvassa mallissa tosiasioita ja arvoja ei voida eristää toisistaan ja ne objektisoituvat ihmisille näiden kielellissosiaalisessa elämänmuodossa. Näihin objektiivisiin arvoihin ja tosiasioihin reagoidessaan omia intressejään ajavat ihmiset konvergoituvat ajamaan siltä osin yhteistä politiikkaa, joka ilmentää ja toteuttaa muun moraalin osana ihmisoikeuksiin sitoutumista. (ks. myös Reidy 2014, 53-54) Yleisellä tasolla edellä kuvattu Griffinin ja Gewirthin ero voidaan kuvata eettisen rationalismin (Gewirth) ja eettisen naturalismin (Griffin) erona.

Toisena keskeisenä erona Griffinin ja Gewirthin välillä on Gewirthin teorian vahva deontologisuus suhteessa Griffinin teorian teleologiseen ihmisoikeusorientaatioon. Gewirthin yleinen moraaliperiaate on luonteeltaan kategorinen kuten Kantin kategorinen imperatiivi. Gewirthillä kaikki ihmisoikeudet arvioidaan tätä periaatetta vasten ja kaikkien ihmisoikeuksien on ehdottomasti oltava periaatteen mukaisia ollakseen oikeutettuja. Griffinillä ihmisarvoihin sitoutumista ja niiden toteuttamista ilmentävä yhteinen toiminta tai politiikka on luonteeltaan teleologista. On olemassa tietty jaettu arvo tai hyvä (normatiivinen toimijuus/persoonuus ja sen toteuttaminen), jota toimijat kunnioittavat ja edistävät, ilman, että heillä on velvollisuutta tähän hinnalla millä hyvänsä, tai kyseisen hyvän maksimointiin aina ja kaikkialla konsekventialismin tai utilitarismin hengessä.

Tasioulasin teorian osalta keskeinen ero Griffinin teoriaan muodostuu, kun verrataan teorioiden arvoperustoja. Griffinin arvoperustaa kuvaa niukkuus sen rajoituessa kolmeen persoonuuden arvoelementtiin: autonomian, vapauteen ja hyvinvointiin. Griffinillä tämä niukkuus perustuu luonnollisesti hänen pyrkimyksensä selventää ja selkeyttää ihmisoikeuskäsitteen sisältöä ja näin myös rajata sen hallitsematonta rönsyilyä. Verrattua Griffinin teoriaan edustaa Tasioulasin ”moderni ihmisoikeusortodoksisuus” pluralistista lähestymistapaa hyväksyessään ihmisoikeuksiksi niitä korreloivine velvollisuuksineen kaikki universaalit intressit. Tähän arvoniuukkuuden ja -pluralismin väliseen jännitteeseen palaan seuraavassa luvussa, jossa tarkastelen Griffinin teoriaan kohdistettua kritiikkiä.

5.11 Griffinin teorian kritiikkiä

Griffinin ihmisoikeusteoriassa ihmisoikeudet perustuvat ihmisluonnon ominaisuuksille, joista ne myös saavat oikeutuksensa. Näin Griffinin teorian ydin altistuu kritiikille, mitä ihmisluonnon käsitettä kohtaan on esitetty ja esitetään. (Esimerkiksi Ylikoski ym. 2009,

Albers ym. 2014) Myös ihmisoikeusfilosofian sisältä, varsinkin kilpailevan funktionaalisen lähestymistavan suunnalta ortodoksinen näkemys ihmisluonnosta ihmisoikeuksien perustana ja oikeuttajana kyseenalaistetaan. Sen muun muassa katsotaan ymmärtävän väärin arvojen ja oikeuksien keskinäisen suhteen ja tekevän ihmisoikeuksista irrelevantteja pyrittäessä kuvaamaan tai kritisoimaan vallitsevaa ihmisoikeuskäytäntöä (Esim. Raz 2007, 2-3). Tähän liittyy myös Griffinin teoriaan yleisemmällä tasolla kohdistettu kritiikki siitä, ettei teoriaan näyttäisi sisältyvän mitään poliittista aspektia. Monien keskeisten ihmisoikeusteoreetikoiden mielestä puhe ihmisoikeuksista on relevanttia vain jos siihen liittyy jokin valtio tai vastaava institutionaalinen toimija. Tämän näkemyksen mukaan ihmisoikeuksien kannalta ei ole yhdentekevää rajoittaako yksilön normatiivista toimijuutta esimerkiksi joku sattumanvaraisesti toimiva sadistinen yksilö vai valtio. (Barry & Southwood 2011, 377-378) Mielestäni kritiikki teorian epäpoliittisuutta kohtaan ei kuitenkaan huomioi minimihyvintointi-intressiin ja siitä johdettaviin oikeuksiin nähdäkseni väistämättä liittyvää poliittista ulottuvuutta Griffinin teoriassa.

Kritiikkiä Griffinin valitsemaa uusaristoteelista, ihmisluonnon lähtökohtaisesti (myös) normatiivisena näkevää lähestymistapaa kohtaan on esitetty monessa muodossa jo paljon ennen kilpailevan funktionalismin taholta esitettyä kritiikkiä. Yksi modernin ajan vaikutusvaltaisimmista luonnollisten oikeuksien kritikeistä on Jeremy Benthamin ”nonsense upon tilts” – kritiikki vuodelta 1843, jossa hän leimaa käsityksen luonnollisista oikeuksista ”puujaloilla seisovaksi hölynpölyksi”. (Bentham 1987) Samaa linjaa edustaa myös Alistair MacIntyren myöhemmin esittämä luonnollisten oikeuksien kritiikki, jossa hän vertaa uskoa luonnollisiin oikeuksiin uskoon noitiin ja yksisarvisiin. MacIntyre 1981, 69) Griffin itsekin joutuu myöntämään sen, ettei hän esittämänsä uusaristoteelisen laajennetun ontologisen naturalismin puitteissa pysty mitenkään tarkasti selittämään tai kuvaamaan, miten prudentiaalinen muuttuu moraaliseksi; toisin sanoen miten ihmisten luonnolliset prudentiaaliset intressit muuttuvat moraaliseksi ihmisoikeuksiksi suojaamaan ja edistämään ihmisen hyvää. (Griffin 2008a, 134) Ongelman syvyys tiedostaenkin tämä puutos vie kuitenkin osaltaan teorian uskottavuutta.

Griffinin teoriaa voidaan kritisoida sen keskeisen persoonuuden käsitteen kapea-alaisuuden vuoksi. Voidaan kysyä, riittävätkö Griffinin esittämät kolme intressiä ja arvoa eli autonomia, vapaus ja hyvinvointi ihmisen universaalin persoonuuden ja statuksen kuvaamiseen ja ihmisoikeuksien perustaksi. Tasioulas esittääkin, ettei persoonuus Griffinin määrittelemine sisällöllisine arvoineen riitä ihmisoikeuksien määrittäväksi

perustaksi ja näin ollen ehdottaa huomattavasti pluralistisempaa perustaa ihmisoikeuksille. Esimerkkinä Tasioulas käyttää kidutusta. Griffin joutuu perustelemaan ihmisen oikeuden olla joutumatta kidutetuksi kidutuksen aiheuttamalla kyvyttömyydellä autonomisesti tehdä päätöksiä tai valintoja ja pitää niistä kiinni. Tasioulasin mukaan muun muassa tämän perustavan ihmisoikeuden selittäminen näin epäsuoralla tavalla, mihin Griffinin arvoperustan niukkuus johtaa, on epäuskottavaa. Tämä liiallisen niukkuuden ja abstraktisuuden ongelma voitaisiin Tasioulasin mukaan korjata suoraan lisäämällä ihmisen perusintressi välttää tarpeetonta kipua ja kärsimystä ihmisoikeuksien perustaan. (Tasioulas 2014, 21 – 37)

Toinen, lähinnä relativistiseen kulttuurikäsitteeseen tai moraalisen diversiteetin ajatukseen liittyvä, persoonuuden niukkaan moraaliseen sisältöön kohdistuva kritiikki koskee Griffinin teorian eksplisiittistä etnosentrisyyttä. (Esim. Talbott 2008) Griffinin teoria ilmentää selvästi yksilön autonomiaa ja vapautta korostavaa perinteistä länsimaista liberalistista arvokäsitystä ja ihmiskuvaa. Griffinin läntinen kulttuuri arvoineen edustaa aitoa ja alkuperäistä ihmisoikeuskulttuuria, jota näin ollen on oikeus edistää. Tätä Griffin pyrkii perustelemaan ja todistelemaan vetoamalla siihen, miten helposti ihmisoikeudet läntisessä muodossaan on omaksuttu muiden kulttuurien piirissä. Esimerkkinä Griffin käyttää muun muassa hindulaisuutta, jonka puitteissa ei Intian itsenäistyessä ollut Griffinin mukaan mitään ongelmia ymmärtää autonomian ja vapauden arvoa ja käsitellä ihmisoikeuksia perustuslaissa, vaikka niitä ei ollut aiemmin tunnettu kastijärjestelmän maassa. (Griffin 2008a, 138-141) Perustelu ei kuitenkaan huomioi niitä ihmisoikeusrikkomuksia, joita tämä läntinen ”ihmisoikeuskulttuuri” ja sen edustajat varsinkin siirtomaissa saivat aikaan.

Griffinin teoriaan muiden tahto- ja kapasiteettiteorioiden tavoin liittyy jo aiemmin tässä tutkielmassa sivuttu marginaaliryhmien ongelma. Griffinin osalta ongelma muodostuu siitä, etteivät normatiiviseen toimijuuteen riittävässä määrin kykenevät kuulu ihmisoikeuksien haltijoihin. Griffinin esityksessä ihmisoikeudet koskevat henkilöitä, joilla on riittävä kyvykkyys havaita ja pyrkiä toteuttamaan normatiivisen toimijan intressejä. Tällaista kyvykkyyttä ei esimerkiksi vaikeasti dementoituneilla tai pysyvästi koomaan joutuneilla ole. (Griffin 2008a, 95) On kuitenkin huomattava, että viedessään ihmisoikeudet tiettyjen marginaaliryhmien jäseniltä ei Griffin kuitenkaan vie heiltä heidän ihmisarvoaan tai muiden moraalisia velvoitteita kohdella heitä hyvin (Griffin 2008a, 95). Griffinin ihmisarvo ihmisoikeuksien osalta liittyy normatiivisen toimijuuden luontaiseen arvokkuuteen.

Puhuessaan ihmisarvosta Griffin siis puhuu ihmisarvosta vain siltä osin kun se liittyy ihmisoikeuksien perustaan yleistämättä sitä kaikeksi ihmisarvoksi (Griffin 2008a, 21).

Vaikka Griffin ei demoralisoi, saati dehumanisoi osaa ihmiskunnasta, vaikuttaa silti juuri eniten suojelua tarvitsevien sulkeminen ihmisoikeuksien ulkopuolelle intuition vastaiselta commonsense-moraalin puitteissa. Griffinille tämä rajaaminen on täysin tietoista, koska se perustuu hänen lähtökohtaiselle pyrkimykselleen selkeyttää ihmisoikeustermin käyttöä määrittelemällä selvät rajat sille, mitä ihmisoikeudet ovat (Griffin 2008a, 95). Koska normatiiviseen toimijuuteen pystymättömiltä puuttuvat ne hyvät, joille ihmisoikeudet perustuvat ja joita ne suojelevat, ei heillä siten voi olla näitä muita velvoittavia oikeuksia. Eli selitys tälle rajaamiselle voidaan nähdä luonteeltaan käytännöllisloogisena liittyen Griffinin ihmisoikeuskäsitteen alan rajaamispyrkimykseen. Kuitenkin mielestäni voidaan kysyä, olisiko commonsense-moraalin mukaisuus nähtävä ainakin eräänlaisena käytännön reunaehtona (practicality) pyrittäessä muokkaamaan ja kehittämään ihmisoikeusdiskurssia. Vaikka käytännön tekijät (practicalities) muodostavat Griffinin teoriassa toisen ihmisoikeuksien perustan, joka Griffinin pyrkimysten mukaisesti myös rajaa ihmisoikeuksien alaa, voidaan se mielestäni nähdä myös perustana, joka rajaa ihmisoikeuksien kantajien alan leikkaamista.

Griffinin rajaavaan ihmisoikeusselitykseen, kun sitä tarkastellaan käytännön ehdotuksena ihmisoikeuksien määrittelyn perustaksi (Griffin 2008a, 33), saattaa liittyä myös ns. kaltevan pinnan ongelma. Voidaan kysyä, voisiko nykyisillään vahvan ja vakiintuneen, kaikki ihmiset kattavan ihmisoikeuskäsityksen muuttaminen Griffinin esittämällä tavalla ”oikeuttaa” tai ainakin motivoida moraalikäsitteeltään rajoittuneempia tahoja esittämään ihmisoikeuksien rajaamista esimerkiksi ihmisen etnisen taustan perusteella.

Lopuksi voidaan esittää epäily siitä, missä määrin Griffinin määrittelemä ja teorian ytimen muodostava persoonuuden käsite lopulta voi onnistua ihmisoikeuksien eksistenssiehtojen määrittelyssä ja ihmisoikeuksien määrän rajaamisessa Griffinin toivomalla tavalla. Uhkia ihmisen persoonuuden toteuttamisen autonomialle, vapaudelle ja henkisille sekä materiaalisille vähimmäisedellytyksille eli hyvinvoinnille on helppo keksiä. Lisäksi myös nykyisin esillä olevat lukuisat ihmisoikeudet näyttäisivät vähintään implisiittisesti jo edellyttävän normatiivista toimijuutta kantajiltaan (Ks. Matikainen 2017, 56). Tämän ongelman myös Griffin näyttäisi jossakin määrin tiedostavan todetessaan persoonuuden käsitteen generatiivisen kapasiteetin olevan ”melko suuri” (Griffin 2008a, 33). Eli voidaan

kysyä, tuoko Griffinin teoria lopultakaan juuri mitään merkittävää uutta ihmisoikeuksien määrittelyyn käytännössä.

6. Lopuksi

Kysymys siitä, mihin ihmisoikeudet ja niiden velvoittavuus perustuvat on mielenkiintoinen. Noudatammeko ihmisoikeuksia, koska koemme sen moraaliseksi velvollisuudeksemme vai koska pelkäämme sanktioita, jos rikomme niitä? Ovatko ihmisoikeudet ihmisten luomuksia vai maailman luontaiseen moraaliseen kalustoon kuuluvia? Näihin ja moniin muihin perustaviin kysymyksiin tarjoaa filosofia osaltaan monia vastauksia. Tässä tutkielmassa tarkastelin pääosin yhtä lähestymistapaa pyrittäessä vastaamaan edellä esitetyn kaltaisiin kysymyksiin. Tarkasteleman ortodoksinen lähestymistapa tai tarkemmin sanottuna sen ihmisyyteen tai ihmisluontoon tavalla tai toisella perustuva selitystapa eri muodoissaan tarjoaa useita vaihtoehtoisia kuvauksia ihmisoikeuksien luonteesta.

Tasioulasin moderniksi ortodoksisuudeksi nimeämän teorian ongelmana on sen yltiöpluralistinen arvoperusta, joka johtaa vaikeuteen tai jopa mahdottomuuteen rajata määrällisesti kasvamaan pyrkivien ihmisoikeuksien ala niin, etteivät ihmisoikeudet koe arvoinflaatiota ja sitä myöten vähitellen menetä legitimitettiään pyrittäessä ehkäisemään ja tuomitsemaan ihmisoikeusrikkomuksia. Toisaalta teorian pitäytyminen ihmisten omiin, mutta samalla myös universaaleihin hyvinvointi-intresseihin ja niitä korreloiviin velvollisuuksiin, tekee teoriasta konkreettisuudessaan uskottavan. Samoin sen fenomenologinen tulkinta ihmisarvosta ihmisten kokemuksena vaikuttaa uskottavalta ja ihmisoikeuskulttuuria hyvin kuvastavalta. Lisäksi teoria ei intressiteorianäkökulmasta törmää marginaaliryhmien ongelmaan, kuten Gewirthin ja Griffinin ihmisen tiettyihin kykyihin perustuvat tahtoteoreettiset lähestymistavat.

Alan Gewirthin sinänsä vaikuttavan ihmisoikeuksien loogisen perustelun ongelmaksi tulee marginaaliongelman lisäksi käytännön psykologisen velvoittavuuden ongelma. Perustellusti voidaan Airaksisen tavoin kysyä, riittääkö pelkkä metatason looginen sujuvuus ihmisoikeuksien normatiivisen voiman tuottajaksi ja takaajaksi (ks. s. 42). Ihmisten vahva taipumus toimia käytännön elämässä ristiriitaisesti tukee vahvasti tätä epäilyä.

Griffinin teorian ongelmia käsiteltiin jo edellä. Niukan arvoperustan ja siten myös "persoonuuden" yleisluontoisuuden ja abstraktisuuden mukanaan tuomat alemman tason ihmisoikeuksien johtamisen ja oikeuttamisen uskottavuuteen sekä ihmisoikeuksien määrälliseen rajaamiseen liittyvät ongelmat syövät uskoa siltä, että Griffinin esityksestä olisi sellaisenaan valistuksen ihmisoikeusprojektin loppuun viejäksi ja samalla ihmisoikeuksien eksistenssiehtojen määrittäjäksi ja näin ihmisoikeuksien rajaajaksi vallitsevan ihmisoikeuskulttuurin puitteissa. Lisäksi Griffinin teorian tai ihmisoikeuksien määritelmäehdotuksen yhtenä heikkoutena voidaan pitää sen peittelemätöntä etnosentrisyyttä, mikä todennäköisesti heikentää sen hyväksyttävyyttä uskonnolliskulttuuristen ristiriitojen ja konfliktien repimässä maailmassa.

Griffinin monelta osin vahvan teorian osalta voidaan lopuksi esittää toki kärjistävä, mutta perustava kysymys siitä, onko Griffinin esittämä persoonuus sittenkin lopulta vain rakennelma, joka on tehty sopimaan intuitiivisesti poimitujen ylimmän tason ihmisoikeuksien perustaksi ja perusteluksi. Tähän liittyen kysyä voidaan, miksi juuri persoonuus prudentiaalisine yksilön vapaushyvineen on se, mikä oikeuttaa moraaliset ihmisoikeudet ja antaa niille niiden normatiivisen voiman? Tähän kysymykseen Griffin ei nähdäkseni lopultakaan pysty vastaamaan. Eikä varsinkaan, kun tarkastelun viitekehykseen otetaan myös universalismi pelkän liberalistisen arvomaailman lisäksi.

7. Lähteet

- Aalto-Heinilä, M. (2009). Tahtoteoria ja intressiteoria oikeuksien funktion selittäjänä. *Oikeus*, 38(2), s. 138-158.
- Airaksinen, T. (1987). *Moraalifilosofia*. Porvoo Helsinki Juva: WSOY.
- Albers, M., Hoffmann T., & Reinhardt, J. (2014). *Human Rights and Human Nature*. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Alexy, R. (2012). Law, Morality and the Existence of Human Rights. *Ratio Juris*, 25: 2-14. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9337.2011.00499.x>. Noudettu 23.10.2018.
- Barry, C., Southwood, N. (2011). What Is Special About Human Rights. *Ethics and International Affairs*, 25,3: 369–383.
- Beitz, C. (2009). *The Idea of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Bentham, J. (1987). *Anarchical Fallacies. Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. Ed. J. Waldron. London: Methuen & Coy. Limited.
- Claassen, R., Düwell, M. (2013). The foundations of capability theory: comparing Nussbaum and Gewirth. *Ethical Theory and Moral Practice*, 16 (3): 493–510.
- Cruft, R., Liao S.M., Renzo M. (toim.) (2015). *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Donnelly, J. (1984). Cultural Relativism and Universal Human Rights, *Human Rights Quarterly*, Vol. 6, No. 4, Nov. 1984, s. 400-419. The Johns Hopkins University Press.
- Donnelly, J. (2007). The Relative Universality of Human Rights. *Human Rights Quarterly*. Volume 29, Number 2, May 2007, s. 281-306 The Johns Hopkins University Press.
- Donnelly, J. (2013). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Ernst, G., Heilinger, J-C. (2012). *The Philosophy of Human Rights Contemporary Controversies*. Göttingen: Hubert & Co. GmbH & Co. KG.
- Fagan, A. "Human Rights," *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <https://www.iep.utm.edu/hum-rts/#SH4b>. Noudettu 2.2 2019.
- Finnis, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford : Oxford University Press.
- Freeman, M. (1994). The Philosophical Foundations of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, Vol. 16, No. 3 (Aug. 1994), s. 491-514. The Johns Hopkins University Press.

- Gewirth, A. (1978). *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gewirth, A. (1984). The Epistemology of Human Rights. *Social Philosophy and Politics*, 1(2), 1-24.
- Griffin J. (2008a). *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press. Kindle edition.
- Griffin, J. (2008b). Remarks at the Book Launch 23 January 2008 James Griffin. ethics-etc.com/wp-content/uploads/2008/02/griffin.pdf. Noudettu 12.10.2018.
- Griffin J. (2012). Human Rights: Questions of Aim and Approach. s. 3-15. Teoksessa Ernst G., Heilinger J-C. (toim.) (2012). *The Philosophy of Human Rights*. Berlin/Boston : Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.
- Gowans, C. (2018). Moral Relativism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/moral-relativism/>. Noudettu 10.11.2018.
- Green, L. (2018). "Legal Positivism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/legal-positivism/> Noudettu 2.11.2018.
- Hart, H.L.A. (1955). Are there any natural rights? *Philosophical Review* 64 (2):175-191.
- Hart, H.L.A (1982). *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Hayden, P. (2001). *The philosophy of human rights*. St. Paul, MN :Paragon House.
- Heard, A. (1997), Human Rights; Chimeras in Sheep's clothing?. <http://www.sfu.ca/~aheard/intro.html>. Noudettu 14.10.2018.
- Hooker, B. (2010). Griffin on human rights. *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 30. No. 1 (Spring 2010). S. 193-205.
- Hussey, St. (2015). *Challenging the Orthodox View of Human Rights*. Thesis. University College Trinity Term, 2015. University of Oxford. <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:d509684a-dfcc-4ff6-8f9f-1f2cd22e1667>. Noudettu 15.10.2018.
- Johnson, R., Cureton, A. (2018). Kant's Moral Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/kant-moral/>, Noudettu 20.12. 2018.
- Kant, I. (2002), *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Edited and translated by Allen W. Wood; with essays by J. B. Schneewind et al. p. cm.-(Rethinking the Western tradition) Includes bibliographical references and index. New Haven and London: Yale University Press,.
- Kadambi, R. (2010). Book Review: Charles Beitz, 'The Idea of Human Rights' (July 1, 2010). *Emory International Law Review*, Vol. 24, p. 949. SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1652212>, Noudettu 4.2.2019.

- Kuosmanen, J. (2014). Ihmisoikeudet. <https://filosofia.fi/node/6772>, Noudettu 9.2.2019.
- Luban, D. (2013). "Human Rights Pragmatism and Human Dignity". Georgetown Law Faculty Publications and Other Works. 1317, <https://scholarship.law.georgetown.edu/facpub/1317>, Noudettu 3.10.2018.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- Matikainen J. (2017). Oikeudenmukaisuus sisäsyntyisinä oikeuksina ja kasvatusta oikeudenmukaisuuteen dialogisen pluralismin kontekstissa. Näkökulmia ja tulkintoja Nicholas Wolterstorffin kokonaisfilosofiasta. Jyväskylä: Jyväskylä University Printing. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-6958-5>. Noudettu 10.2.2019.
- Murphy, J. B. (kirj.), Brooks, Richard O. (toim.) (2013). *Aquinas and Modern Law*. New York: Routledge Taylor & Francis.
- Nickel, J. (2017). Human Rights. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/rights-human/>, Noudettu 4.2.2019
- Nickel, J. (2007). *Making Sense of Human Rights*. Kindle Edition. Oxford: Blackwell Publishing.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, state, and utopia*. New York: Basic Books.
- Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Raz, J. (1986). *Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Raz, J. (2007). *Human Rights Without Foundations* (March 2007). *Oxford Legal Studies Research Paper No. 14/2007*. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=999874>. Noudettu 2.2.2018.
- Regis, E. Jr. (1984). *Gewirth's Ethical Rationalism: Critical Essays with a Reply by Alan Gewirth*. University of Chicago Press.
- Rosen, M. (2009). *Replies to Jeremy Waldron: Dignity, Rank and Rights*. Tanner Lectures, Berkeley, April 21-23, 2009. <https://scholar.harvard.edu/files/files>, Noudettu 20.12.2018.
- Sangiuliano, A. R. (2015). *Towards a Natural Law Foundationalist Theory of Universal Human Rights*. (2015). *Osgoode Legal Studies Research Paper Series*. 111. <http://digitalcommons.osgoode.yorku.ca/olsrps/111>, Noudettu 5.11.2018.
- Schaber, P. (2012). *Human rights without foundations?* Teoksessa Ernst, G., Heiling, J.C. (2012). *The Philosophy of Human Rights Contemporary Controversies*. Göttingen: Hubert & Co. GmbH & Co. KG.
- Simmons, A. J. (2001). *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*, Cambridge University Press.

- Talbott W. J. (2008). Notre Dame Philosophical Reviews. <https://ndpr.nd.edu/news/on-human-rights/#nav>. Noudettu 14.2. 2019.
- Tasioulas, J. (2007). The Moral Reality of Human Rights. Teoksessa Thomas Pogge (toim.) (2007). Freedom From Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor? s. 75 -102. Co-Published with Unesco. Oxford University Press.
- Tasioulas, J. (2008). Remarks at book launch for James Griffin's On Human Rights. January 23rd, 2008, Rainolds Room, Corpus Christi College, Oxford. ethics-etc.com/wp-content/uploads/2008/02/tasioulas.pdf. Noudettu 10.12.2018
- Tasioulas, J. (2012a). Towards a Philosophy of Human Rights. Current Legal Problems, Vol. 65 (2012), s. 1–30 doi:10.1093/clp/cus013.
- Tasioulas, J. (2012b). On the nature of human rights. Teoksessa Ernst, G., Heilinger, J. C. The Philosophy of Human Rights Contemporary Controversies, s. 17-59. Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen,.
- Tasioulas, J. (2013). Human Dignity and the Foundations of Human Rights. Teoksessa McCrudden, C. (toim.), Understanding Human Dignity, s. 291-312. Oxford: Oxford University Press.
- Tasioulas, J. (2014). Taking Rights out of Human Rights. Teoksessa Crisp R. (toim.) (2014). Griffin on Human Rights. Oxford: Oxford University Press.
- Tasioulas, J. (2015). On the Foundations of Human Rights. Teoksessa Cruft, R., Liao, M., Renzo, M. (toim.) (2015). Philosophical Foundations of Human Rights, Oxford University Press, s. 45-70.
- Quintelier J.P., De Smet, D., Fessler, D. M.T. (2013), "The moral universalism - relativism debate", Klesis Revue philosophique, vol. 27, s. 211-262.
- Waldron, J.J. (2013). Is Dignity the Foundation of Human Rights? New York University Public Law and Legal Theory Working Papers.Paper 374, (2013). http://lsr.nellco.org/nyu_plltwp/374, Noudettu 2.1.2019.
- Wellman, C. (2011). The Moral Dimensions of Human Rights. Oxford: Oxford University Press.
- Wenar, L. (2015). "Rights", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/rights> Noudettu 25.10.2018.
- Wolterstorff, N. (2008). Justice: Rights and Wrongs. Princeton: Princeton University Press.
- United Nations (1948), Universal Declaration of Human Rights, <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=fin>, noudettu 27.11.2018
- Ylikoski, P., Kokkonen, T. (2009), *Evoluutio ja ihmisluento*. Helsinki: Gaudeamus.