

SUVAITSEVAISUUDEN RAJAT –
Andrew Jason Cohenin näkemyksen esittely ja
arviointi

Roosa Sipinen
Pro gradu -tutkielma
Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos
Filosofia
Turun yliopisto
Huhtikuu 2024

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

TURUN YLIOPISTO

Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos

SIPINEN, ROOSA: Suvaitsevaisuuden rajat – Andrew Jason Cohenin näkemyksen esittely ja arviointi

Pro gradu -tutkielma, 58 s.

Filosofia

Huhtikuu 2024

Käsittelen tutkielmassani suvaitsevaisuuden rajoja eli kysymystä siitä, mitä meidän tulisi suvaita ja mitä ei. Tarkastelen tätä aihetta esitellen sekä arvioiden Andrew Jason Cohenin näkemystä teoksessa *Toleration* (2014), jota käytän tutkielmassani myös lähteenä. Tutkin suvaitsevaisuuden rajoja viiden suvaitsevaisuuden periaatteen kautta. Nämä periaatteet ovat vahinko-, loukkaantumis- ja hyötyperiaate, sekä juridisen paternalismin ja juridisen moralismin periaatteet. Tulemme huomaamaan, että Cohenin näkemys perustuu vahinkoperiaatteeseen, jonka mukaan vahinko on prima facie oikeutettu syy suvaitsemisen lopettamiselle. Cohen siis hylkää nämä neljä muuta yllä mainittua periaatetta. Arvioin tutkielmassani Cohenin näkemystä viiden eri aihealueen kautta. Ensiksi tarkastelen Cohenin näkemyksessä käytettyjen keskeisten käsitteiden tarkkuutta ja huomautan, että nämä käsitteet ovat epäselviä. Toiseksi pohdin vahinkoperiaatteen soveltuvuutta eläimiin. Kolmanneksi pyrin osoittamaan, että Cohen ei teoksessaan perustele tyhjentävästi, miksi vahinkoperiaate on ainoa hyväksyttävä suvaitsevaisuuden periaate. Lisäksi pohdin samalla hyötyperiaatetta ja köyhyyttä suvaitsevaisuuden näkökulmasta. Viimeisinä kahtena pohdinnan aiheina käsittelen paternalismia ja tarkemmin sitä, mikä lasketaan paternalismiksi, sekä suvaitsevaisuuden suhdetta oikeudenmukaisuuteen ja lakeihin. Tarkoitukseni ei ole kumota Cohenin näkemystä, vaan esittää kritiikkiä ja pohdintoja, jotka minulle Cohenin teoksesta herää. Päädyinkin arvioinnissani siihen lopputulokseen, että Cohenin näkemys vaikuttaa ongelmakohdistaan huolimatta vakuuttavalta.

Asiasanat: suvaitsevaisuus, suvaitsevaisuuden rajat, suvaitsemattomuus, vahinkoperiaate, vahinko, puuttuminen

Sisällysluettelo

| | |
|---|----|
| 1. Johdanto | 4 |
| 2. Suvaitsevaisuuden määritelmä..... | 6 |
| 3. Vahinkoperiaate..... | 8 |
| 3.1 Vahingon määritelmä | 9 |
| 3.2 Tarkennuksia vahinkoperiaatteeseen | 11 |
| 3.2.1 Vahingon tuottaminen toiselle vs. itselle..... | 11 |
| 3.2.2 Puuttumisesta ja rationaalisesta suostuttelusta | 13 |
| 3.2.3 Psykologiset vahingot | 14 |
| 3.2.4 Syyllisenä pidettävyyden merkitys..... | 14 |
| 3.3 Vahinkoperiaate ja eläimet..... | 15 |
| 4. Muut periaatteet | 17 |
| 4.1 Loukkaantumisperiaate | 17 |
| 4.2 Hyötyperiaate | 20 |
| 4.3 Juridisen paternalismin periaate | 25 |
| 4.4 Juridisen moralismin periaate | 30 |
| 5. Cohenin näkemyksen arviointia..... | 35 |
| 5.1 Käsitteiden tarkkuudesta | 36 |
| 5.2 Vahinkoperiaatteen soveltaminen eläimiin | 41 |
| 5.3 Vahinkoperiaatteesta, hyötyperiaatteesta ja köyhyydestä | 45 |
| 5.4 Paternalismista | 50 |
| 5.5 Suvaitsevaisuus, oikeudenmukaisuus ja lait | 53 |
| 6. Lopuksi | 55 |
| Lähteet..... | 57 |

1. Johdanto

On huolestuttavaa, jos suvaitsevaisuutta ei pystytä edistämään ja suvaitsemattomuus määrittää sosiaalista elämää. Tämä nimittäin johtaa loputtomaan riitelystä, kiistelyyn ja vihanpitoon ihmisten kesken. Jos emme siedä toistemme vikoja ja mielestämme väärä valintoja, olemme koko ajan kieltämässä niitä. [...] On paljon parempi, jos osapuolet sietävät ja suvaitsevat toisiaan sovun ja yhteiskuntarauhan nimissä. (Airaksinen & Gyllig 2020, 11.)

Kyseinen sitaatti kuvastaa mielestäni hyvin suvaitsevaisuuden tärkeyttä. Suvaitsevaisuus vähentää asioihin puuttumisen määrää ja näin ollen varmasti myös konflikteja, sillä suvaitsevaisuuden ajatuksena on olla puuttumatta asioihin, joita kuitenkin tavalla tai toisella vastustamme. Jos esimerkiksi näen kadulla ihmisen, jonka vaatetyylistä en pidä, en mene vaatimaan henkilöä vaihtamaan vaatteitaan tai hauku hänen tyyliään julkisesti, vaan pidättäydyn puuttumasta. Tällöin suvaitsen sitä, että ihmiset voivat pukeutua mielestäni rumiin vaatteisiin. Vastustus voi olla luonteeltaan myös moraalista, jolloin suvaitsen jotakin, jota pidän eettisesti vääränä. Tämä käsitys voi tuntua aluksi hieman kummalliselta, sillä miksi ihmeessä suvaitsin jotakin, jota pidän vääränä. Todellisuudessa suvaitsemme paljonkin asioita, jotka tuomitsemme moraalisesti. Tai jollemme vielä suvaitse, niin joita meidän kuitenkin tulisi suvaita. Esimerkiksi joku voi pitää tehotuotetun lihan syömistä moraalisesti vääränä, mutta hän ei kuitenkaan mene puuttumaan tällaisen ihmisen ruokatottumuksiin, koska ajattelee vaikkapa ehkä, että ihmisillä on oikeus omiin valintoihin, vaikka itse ne tuomitsisikin.

On myös tärkeää muistaa, että kaikkea ei tule suvaita. Selkeitä ja helppoja esimerkkejä, jotka varmasti monelle tulevat ensimmäisenä mieleen, on asiat, jotka jollain tavalla vahingoittavat muita, kuten murha, pahoinpitely tai kidutus, oli kidutus sitten henkistä tai fyysistä. Tästä kaikesta herää kuitenkin selkeä kysymys: mistä me sitten tiedämme milloin meidän pitää suvaita ja milloin ei? Selkeät tapaukset ovat aina selkeitä, mutta entä asiat, jotka eivät ole niin selkeitä? Tästä syystä valitsinkin oman tutkielmani aiheeksi suvaitsevaisuuden rajat eli yksinkertaisesti esitettynä juuri kysymyksen siitä, mitä meidän tulisi suvaita ja mitä ei. Kiinnostuin aiheesta törmättyäni Karl Popperin suvaitsevaisuusparadoksiin, jonka hän määrittelee yhdessä alaviitteistä teoksessaan *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset* (1974). Popperin mukaan paradoksin ydinideana on, että rajoittamattomasta suvaitsevaisuudesta seuraa väistämättä suvaitsevaisuuden häviäminen (Popper 1974, 691). Suvaitsevaisuusparadoksi herättää monia filosofisesti kiinnostavia kysymyksiä, joista kysymys suvaitsevaisuuden rajojen asettamisesta onkin yksi niistä.

Aihe on mielestäni tärkeä ja ajankohtainen, koska suvaitsevaisuuden rajoista päättäessä tulemme päättäneeksi samalla myös siitä, millainen käytös tulee jättää rauhaan ja millaiseen meidän tulee puuttua. Myös suvaitsevaisuutta ylipäättään on tutkittu paljon filosofiassa ja siitä löytyy useita filosofisia kirjoituksia. Suvaitsevaisuus onkin filosofisesti kiinnostava aihe. Ensinnäkin ihmisillä saattaa olla erilaisia näkemyksiä siitä, mitä suvaitsevaisuus on. Toisekseen suvaitsevaisuus ja etiikka linkittyvät toisiinsa monelta osin, vaikkakaan ei aina. Tämän huomasimme johdannossa jo aiemmin, kun puhuimme vääränä pitämämme asian suvaitsemisesta. Kolmanneksi suvaitsevaisuus on kiinnostava aihe myös yhteiskuntafilosofian saralla. Kaikki keskustelu esimerkiksi siitä, onko suvaitsevaisuus hyve ja tulisiko siihen kannustaa ihmisiä tai mitä valtion tulisi suvaita ja mitä ei, liittyy tavalla tai toisella yhteiskuntaan.

Tutkielmani perustuu Andrew Jason Cohenin teokselle *Toleration* (2014), jota tulen siis käyttämään päälähteenäni. Tämä siksi, että kyseinen teos käsittelee mielestäni hyvin kattavasti suvaitsevaisuutta ja etenkin suvaitsevaisuuden rajoja erilaisten periaatteiden kautta. Teoksessa esiin tuotu näkemys on hyvin artikuloitu ja looginen, ja herättää lukijassa monia ajatuksia. On kuitenkin huomautettava, että tulen käsittelemään Cohenin teosta vain siltä osin, jossa Cohen kirjoittaa suvaitsevaisuuden rajoista, koska teoksessa on myös paljon muuta suvaitsevaisuuteen liittyen, mikä ei suoranaisesti liity omaan aiheeseeni. Lyhykäisyydessään aikomukseni on siis selvittää, mikä Cohenin näkemys on suvaitsevaisuuden rajoista. Tarkoitukseni ei kuitenkaan ole kumota Cohenin esittelemää näkemystä siitä, mitä meidän pitäisi suvaita ja mitä ei, sillä Cohen onnistuu teoksessaan argumentoimaan hyvin vahvasti oman kantansa puolesta, kuitenkin samalla ymmärtäen, että hänen näkemyksensä ei välttämättä ole "se oikea" käsitys. Kumoamisen sijaan aionkin enemmän vain arvioida Cohenin näkemystä ja pohtia aihetta itse, sekä esittää nämä pohdinnat tutkielmassani. Tarkoitukseni on siis ikään kuin laajentaa Cohenin esittelemää näkemystä jatkamalla keskustelua suvaitsevaisuuden rajoista.

Tutkielmani kolme seuraavaa lukua tulee käsittelemään melko lailla pelkästään Cohenin näkemystä suvaitsevaisuuteen liittyen ja nämä luvut seuraavat pääosin myös Cohenin teoksen etenemisjärjestystä, koska koen, että tämä etenemisjärjestys on looginen ja haluan siirtää saman loogisuuden myös omaan tutkielmaani. Siispä luvussa kaksi tulen esittelemään Cohenin suvaitsevaisuuden käsitteen määritelmän, joka avautuu kolmen eri pääehdon kautta. Tämän jälkeen kolmannessa luvussa keskityn tuomaan esiin Cohenin näkemyksen ytimen, joka on vahinkoperiaate. Cohenin koko käsitys siitä, mitä pitäisi suvaita perustuu vahinkoperiaatteeseen,

joten käytän tämän periaatteen tarkasteluun paljon tilaa sen kaikkine tarkennuksineen. Neljännessä luvussa käyn läpi Cohenin esittelemää muuta neljää suvaitsevaisuuden mahdollista periaatetta: loukkaantumisperiaate, hyötyperiaate, juridisen paternalismin periaate sekä juridisen moralismin periaate. Kuten tulemme huomaamaan, Cohen hylkää kaikki nämä neljä periaatetta ja pitäytyy vahinkoperiaatteen kannattamisessa. Cohenin käsityksen esittelemisen jälkeen jatkan aiheen käsittelyä tutkielman viidennessä luvussa, jossa tulen arvioimaan Cohenin näkemystä viiden eri aihealueen kautta. Tutkielman viimeisessä eli kuudennessa luvussa muotoilen lyhyen yhteenvedon käsitellyistä aiheista sekä esitän muutamia huomioita.

2. Suvaitsevaisuuden määritelmä

On erittäin tärkeää, että ennen kuin suvaitsevaisuuden rajoja lähdetään tarkastelemaan, on määriteltävä mitä suvaitsevaisuus ylipäätään on. Käsitteen määrittelemättömydestä johtuva epämääräisyys hankaloittaa suvaitsevaisuuden rajojen tutkimista, koska tällöin ei ole selvää, mistä tarkalleen ottaen puhutaan. Suvaitsevaisuuden käsitteen määritelmästä on kirjoitettu melko paljon filosofiassa, mutta en tässä työssäni paneudu eri filosofien näkemyksiin aiheesta, vaan tulen esittelemään pelkästään Cohenin määritelmän.

Cohen erottaa toisistaan englannin kielen sanat ”*toleration*” ja ”*tolerance*”. Cohen käyttää pääosin teoksessaan käsitettä ”*toleration*”, joka viittaa käyttäytymiseen. ”*Tolerance*” taasen viittaa tähän liittyvään asenteeseen tai hyveeseen. Cohen käyttää termiä ”*toleration*”, kun hän lähtee määrittelemään suvaitsevaisuutta.¹ Cohen esittää, että suvaitsevaisuuteen kuuluu kolme ensisijaista ehtoa: tarkoituksenmukainen puuttumattomuus (*intentional noninterference*), jolle tarvitaan myös periaatteellinen syy sekä näiden lisäksi kolmantena ehtona jonkinlainen vastustus (*opposition*). Mikään näistä ehdoista ei voi Cohenin mukaan toimia yksin suvaitsevaisuuden määritelmänä, vaan nämä kaikki kolme ehtoa ovat välttämättömiä. Cohen huomauttaa, että suvaitsevaisuuden määritelmään kuuluu myös muita osia, mutta hän päättää silti käyttää teoksessaan tätä kolmen pääehdon määritelmää, koska hän katsoo sen olevan täysin riittävä määritelmä teoksen tarkoituksiin nähden.² (Cohen 2014, 2.14.16.)

¹ Koska suomen kielessä on vain yksi käsite ”suvaitsevaisuus”, joka viittaa työssä käsiteltävään aiheeseen, aion myös itse käyttää kyseistä termiä viitaten sillä pääosin käyttäytymiseen.

² Artikkelissaan ”What Toleration Is” (2004) Cohen määrittelee suvaitsevaisuuden tarkemmin.

Cohen määrittelee näitä kolmea suvaitsevaisuuden ehtoa myös pelkkää mainintaa laajemmin. Hänen mukaansa tarkoituksenmukainen puuttumattomuus tarkoittaa sitä, että henkilö päättää itse olla puuttumatta johonkin asiaan. Puuttumista ei hänen mukaansa kuitenkaan ole se, että osapuolet keskustelevat keskenään aiheesta rationaalisesti. Esimerkkinä puuttumattomuudesta Cohen esittää tilanteen, jossa henkilön X ystävä Y kuuntelee X:n lempimusiikkia. Puuttumista tässä tilanteessa olisi se, että X sammuttaa Y:n kuunteleman musiikin, esimerkiksi vitsaillakseen. Tarkoituksenmukaista puuttumattomuutta on siis se, että X päättää olla sammuttamatta musiikkia ja näin ollen hän ei puutu tilanteeseen. Cohenin mukaan kyseisessä tilanteessa ei sanottaisi, että X suvaitsee Y:n musiikin kuuntelua. Intuitiivisesti nähtynä X ei suvaitse, vaan pikemminkin nauttii musiikista. Näin ollen pelkkä tarkoituksenmukainen puuttumattomuus ei yksin ole riittävä määritelmä suvaitsevaisuudelle. (Cohen 2014, 4.14.)

Cohen huomauttaa, että suvaitsevaisuuteen liittyy puuttumattomuuden lisäksi myös jonkinlaista vastustusta. Emme voi suvaita jotain sellaista, josta pidämme. Cohenin mukaan akateemisessa filosofiassa on nähtävissä kahta eri näkemystä vastustukseen liittyen. Suurin osa on samaa mieltä siitä, että vastustus on välttämätön ehto suvaitsevaisuudelle, kun taas osan mielestä pelkkä vastustaminen ei ole riittävää, vaan sen tulee olla moraalista vastustamista. Cohen esittää, että moraalisen vastustamisen ehtoa kannattavien filosofien näkökulmasta emme voisi suvaita esimerkiksi jonkun kuuntelevan omasta mielestämme huonoa musiikkia meidän kuullemme. Tämä siksi, että kyseessä on esteettisyyteen perustuva paheksuminen, ei moraalinen. Cohen kuitenkin tuo esiin, että puhumme silti suvaitsevaisuudesta tällaisissakin tapauksissa. Näin ollen sanottaisiin, että henkilö suvaitsee huonon musiikin kuuntelua. Cohen toteaaakin, että suvaitsevaisuuteen liittyvä vastustaminen voi siis olla moraalisen vastustamisen lisäksi jonkinlaista muuta vastustusta, kuten esteettisyyteen pohjautuvaa vastenmielisyyttä. (Cohen 2014, 14.)

Tähän mennessä läpi käydyt ehdot herättävät Cohenin mukaan kysymyksen siitä, miksi jotain vastustettua asiaa, sitten ylipäätään suvaitaan. Tästä syystä Cohen esittääkin kolmannen välttämättömän ehdon suvaitsevaisuudelle: puuttumattomuudelle on oltava jokin periaatteellinen syy. Mikä tahansa syy ei Cohenin mukaan kelpaa. Siispä hän listaa kolme mahdollisuutta, jotka sopivat periaatteellisiksi syiksi puuttumattomuudelle: oikeudet, yksilöllinen autonomia sekä kunnioitus. Tarkemmin selitettynä emme voi puuttua toimintaan, vaikka vastustaisimme sitä, jos kyseisellä henkilöllä on oikeus tehdä kyseinen teko, tai jos hänelle on sallittava autonomisuus kyseiseen toimintaan tai jos hän on kunnioituksemme arvoinen. Cohen tuo esiin, että nämä kolme

syytä voivat yhdistyä. Esimerkiksi kunnioitamme ihmistä, koska hän on autonominen tai koska hänellä on oikeuksia. Kaikesta huolimatta Cohen huomauttaa, että suvaitsemme joskus olentoja, esimerkiksi eläimiä (*non-human animals*), joiden saatamme katsoa olevan näiden kolmen kohdan ulkopuolella. Periaatteelliseksi syyksi kelpaa Cohenin mukaan myös se, että henkilö uskoo (periaatteellisesti) suvaitsevaisuuden tai jonkin sen ehdoista olevan arvo itsessään. (Cohen 2014, 16.)

Tiivistettynä Cohenin suvaitsevaisuuden määritelmänä on: Jotta henkilö Y suvaitsee asiaa X, tulee Y:n tarkoituksenmukaisesti pidättäytyä puuttumasta X:ään, Y:n tulee paheksua tai olla pitämättä X:stä sekä Y:llä täytyy olla jokin periaatteellinen syy olla puuttumatta X:ään (Cohen 2014, 16).

Mielestäni Cohenin suvaitsevaisuuden määritelmä on pääosin selkeä ja looginen. Tästä huolimatta huomautan, että puuttumattomuuden ehtoa hän käy läpi kovin vähän verrattuna muihin kahteen ehtoon. Palaan puuttumisen käsitteen tarkasteluun vielä luvussa 5.1. Käytän työssäni Cohenin määritelmää selkeyden lisäksi myös siksi, että Cohenin teos toimii lähteenä työssäni, joten olisi vaikeaa pysyä tutkielmassani koherenttina, jos käyttäisin jotain muuta määritelmää. Siirryn seuraavaksi käsittelemään Cohenin näkemyksen ydintä eli vahinkoperiaatetta.

3. Vahinkoperiaate

Cohenin näkemys suvaitsevaisuuden rajoista perustuu vahinkoperiaatteeseen (Cohen 2014, 5–6). John Stuart Millin tunnetun vahinkoperiaatteen mukaan voimme puuttua (*interfere*) yksilöinä tai kollektiivisesti kenen tahansa sivistyneen yhteisön jäsenen toiminnan vapautteen vastoin hänen tahtoaan vain silloin, kun voimme estää vahingon tapahtumisen (Mill 1859, 21–22). Cohenin mukaan Millin vahinkoperiaate on kaikkein tärkein ja helpoimmin puolustettavissa oleva periaate, kun pohditaan sitä, mitä meidän tulisi suvaita ja mitä ei, koska kaikki hyväksyvät jonkinasteisen version tästä periaatteesta. Cohen esittää, että vahinkoperiaatteessa on pohjimmiltaan kyse siitä, että vahinko on aina prima facie syy puuttumisen sallimiselle, oli tällainen puuttuminen sitten vahingon tapahtumisen välitön estäminen, vahingon aiheuttajien rankaiseminen tai vahingon tuottamien vaurioiden korjaaminen. Näin ollen Cohenin mukaan on hyvä ajatus, että ehkäisimme vahingon tuottamista puuttumisella eli toisin sanoen suvaitsemattomuudella. (Cohen 2014, 37–38.)

Cohen selventää, että vahinkoperiaatteen perusidea on melko kiistanaton, mutta periaate itsessään on kiistanalainen. Tämä johtuu Cohenin mukaan siitä, että Mill argumentoi vahingon olevan ainoa syy puuttumiselle. Cohen nimeääkin vahinkoperiaatteen, joka sulkee pois muut puuttumisen oikeutukset, jyrkäksi (*strict*) vahinkoperiaatteeksi. Vahinkoperiaatteen muut, vähemmän jyrkät versiot hyväksyvät vahinkoperiaatteen lisäksi muita periaatteita oikeuttamaan puuttumista. Tällaisia muita periaatteita ovat Cohenin mukaan esimerkiksi loukkaantumis- ja hyötyperiaate, sekä juridisen paternalismin ja juridisen moralismin periaate, jotka kaikki Cohen siis hylkää. Näin ollen Cohen hyväksyy ainoana suvaitsevaisuuden periaatteena jyrkän vahinkoperiaatteen. Cohen esittää, että jos jyrkkä vahinkoperiaate otetaan tosissaan, olisi vain muutamia asioita, joita emme suvaitsisi. (Cohen 2014, 6.39.)

3.1 Vahingon määritelmä

Puhuttaessa vahinkoperiaatteesta, on tärkeää, että vahinko määritellään. Cohen huomauttaa, että osa tapauksista, joissa joku vahingoittuu (*hurt*) eivät liity vahinkoperiaatteeseen. Cohenin mukaan vahingolla on siis tässä kontekstissa oltava kapeampi käsitys kuin mitä sen yleisesti ottaen katsotaan olevan. Esimerkiksi se, että puun oksa putoaa itsestään myrskyssä jonkun päälle, ei liity vahinkoperiaatteeseen millään tavalla, koska kyseisessä tilanteessa ei ole ketään kenen toimintaan puuttua vahingon ehkäisemiseksi tai sen oikaisemiseksi. Cohen toteaa, että emme voi pidättää puuta, saatikka sitten myrskyä. Cohen siis esittää, että kaikki vahingoittumiset eivät voi olla vahinkoperiaatteen mukaisia vahinkoja. (Cohen 2014, 40.)

Cohen määrittelee vahinkoperiaatteelle oleellisen vahingon Feinbergin analyysia mukaillen epäoikeudenmukaiseksi intressien toteutumisen estymiseksi (*wrongful setback to interests*) (Cohen 2014, 40). Feinbergin mukaan vahinkoperiaatteen käsite ”vahinko” tulee siis määritellä kahden eri osan yhteytenä. Kyseiseen vahinkoon liittyy epäoikeudenmukaisuus/vääryys³ (*wrong*) sekä intressien toteutumisen estyminen (*setback to interest*). Feinberg kuvailee vahingon kontekstille tärkeitä intressejä erotettavissa oleviksi osiksi osana ihmisen hyvinvointia. Kyseessä on vahinko, jos jonkin tällaisen intressin toteutuminen estetään. Vahingon täytyy sisältää myös epäoikeudenmukaisuutta, koska Feinbergin mukaan vahinkoperiaatteessa käytettävää käsitettä ”vahinko” ei voida määritellä pelkäksi intressien toteutumisen estymiseksi. Tällöin määrittäisimme

³ Käytän tutkielmassani molempia näitä suomen kielen käsitteitä keskenään vaihtokelpoisina käännöksinä englannin kielen termille ”*wrong*”.

vahingoksi myös tilanteet, joissa henkilöt suostuvat heidän intressien toteutumisen estymiseen, eikä tämä voi olla hyväksyttävän vahinkoperiaatteen mukaista. (Feinberg 1987, 34.36.)

Cohenin mukaan voimme lopettaa suvaitsemasta ja puuttua johonkin asiaan, jos kyseinen asia on epäoikeudenmukainen sekä samaan aikaan intressien toteutumista estävä. Tällöin se asia on vahinko ja vahinkoperiaate astuu voimaan. Cohen esittää, että tämä toimii myös toiseen suuntaan. Jos asia ei ole epäoikeudenmukainen, se ei ole vahinko huolimatta siitä, onko kyseessä intressien toteutumisen estyminen vai ei. Tällöin vahinkoperiaatteen mukaan meidän on pidättäydyttävä puuttumasta, ja tämän sijaan me voimme mahdollisesti suvaita kyseessä olevaa asiaa. (Cohen 2014, 40.42.)

Cohen tuo esiin, että epäoikeudenmukaisten tekojen määrittely voi olla kovin hankalaa. On kuitenkin olemassa selviä tapauksia, jotka suurin osa ihmisistä tuomitsee vääriksi, kuten murha, jota ei tule suvaita. Myös esimerkiksi toisten auttamista ei Cohenin mukaan monenkaan mielestä pidetä vääränä, joten sitä tulisi suvaita.⁴ Cohen määrittelee myös sitä, mitä intressien toteutumisen estymisellä tarkoitetaan. Cohen listaa muutaman intressin, jotka toimivat esimerkkeinä tyypillisistä intresseistä, joita ihmisillä usein on. Tällaisia intressejä ovat elämän jatkuminen, omien resurssien kontrolloiminen omiin tarkoituksiinsa ja kivittomuus. Näin ollen Cohen esittää, että jos jonkun ihmisen kohdalla toimitaan esimerkiksi näitä intressejä vastaan, intressien toteutuminen estyy. Cohen kuitenkin huomauttaa, että joskus on vaikeaa määritellä, onko intressien toteutuminen estynyt. (Cohen 2014, 43.)

Cohen esittää intressien toteutumisen estymisen vaikeudesta esimerkin, jossa venettä soutava henkilö huomaa vedessä kelluvan Flon, joka sanoo olleensa vedessä tuntikausia, koska hänen oma veneensä upposi. Flo on iloinen nähdessään soutajan ja haluaa nousta hänen veneeseensä. Cohen kysyykin, jos soutaja ei suostu ottamaan Flota kyytiin veneeseen, estääkö soutaja Flon intressien toteutumisen? Entä jos Flo myöhemmin hukkuu, estikö soutaja Flon elämisen jatkumisen intressin toteutumisen? Vastaaminen ei ole Cohenin mukaan yksinkertaista, koska soutaja ei aiheuttanut Flon joutumista veteen, vaan Flo joutui veden varaan veneen hajoamisen vuoksi ja myös hänen kuolemansa johtuisi veneen hajoamisesta. Cohen toteaa, että Flon jättäminen veteen on

⁴ Tulkintani mukaan Cohen tekee tässä kohtaa teoksessaan virheen, sillä suurin osa ihmisistä tuskin vastustaa toisten auttamista. Se, että voimme suvaita jotain, vaatii sen, että jollain tapaa vastustamme kyseessä olevaa asiaa, eikä auttaminen ole vastustettua. Tällöin toisten auttamisella ei ole mielestäni mitään tekemistä suvaitsemisen kanssa. Esimerkiksi teoksen sivulla 64 Cohen kirjoittaa täysin tässä sivulla 43 esitettyä asiaa vastaan. Cohen toteaa, että puuttuminen avun tarpeessa olevien ihmisen auttamiseen ei voi liittyä suvaitsemiseen (Cohen 2014, 64).

todennäköisesti väärin, mutta Flon intressien toteutuminen estyi jo kauan ennen soutajan saapumista paikalle. Cohen kutsuu tätä lähtötilanneongelmaksi (*the baseline problem*). Kyseisessä tilanteessa tulisi tietää mikä Flon lähtötilanne on hänen intressiensä kannalta, jotta voidaan arvioida, onko näiden intressien toteutumista estetty. Jos Flon intressinä on tilanne, josta soutaja hänet löytää (vedessä), hänen jättämisensä veteen ei estä hänen intressiään toteutumasta. Kuitenkin jos hänen intressinään on olla olematta vedessä, hänen jättämisensä estää hänen intressiään toteutumasta. (Cohen 2014, 43–45.)

Cohenin mukaan ei myöskään ole aina selvää, onko jokin asia vahinkoperiaatteen mukainen vahinko vai ei. Usein se voi silti olla helppoakin. Esimerkiksi, jos henkilö A lyö henkilöä B naamaan ilman mitään järkevää syytä, on kyseessä vahinko, koska B:n kivuttomuuden intressille on tapahtunut epäoikeudenmukaista haittaa. Cohen esittää, että kaksi asiaa pätee sellaisissa tapauksissa, joissa emme ole täysin varmoja siitä, onko kyseinen asia vahinko vai ei. Ensinnäkin voimme käyttää apuna paradigmatapauksia, jotta voimme vertailemalla ja vastakohtia etsimällä navigoida epäselviä tapauksia. Tällöin voimme päätyä rationaaliseen ratkaisuun moraalisen päättelyn avulla. (Cohen 2014, 45.)

Toisekseen, jos puuttuminen johonkin asiaan on hankala toteuttaa, meidän on Cohenin mukaan oltava varmempia siitä, että kyseessä oleva asia todella on vahingollinen. Tämä toimii myös toisin päin, sillä jos puuttuminen johonkin asiaan on helposti toteutettavissa, niin silloin niin suurta varmuutta vahingosta ei tarvita. Cohen päättelee, että jos ja kun nämä kaksi seikkaa on otettu huomioon, oletettua on, että kyseessä ei ole vahinko. Eli toisin sanoen vahinkoa ei ole, ellei sitä ole varmistettu todistustaakan (*burden of evidence*) kautta. Cohen kertoo, että Millin vahinkoperiaate on loppujen lopuksi kovin suoraviivainen: toisen ihmisen vahingoittaminen tarkoituksenmukaisesti on väärin, ellei tietenkään ole olemassa moraalisesti painavaa syytä tehdä niin. (Cohen 2014, 45–46.)

3.2 Tarkennuksia vahinkoperiaatteeseen

3.2.1 Vahingon tuottaminen toiselle vs. itselle

Cohen huomauttaa, että vahinkoperiaatteessa on kyse pelkästään vahingon tuottamisesta jollekin toiselle. Jyrkän vahinkoperiaatteen mukaisesti ei ole sallittua puuttua jonkin henkilön tarkoituksenmukaiseen toimintaan, jolla olisi vaikutuksia tai joka jopa vahingoittaisi vain häntä

itseään. Cohen esittää, että itsensä vahingoittamisen mahdollisuus on ylipäättään käsitteellisesti kovin hämmentävä. (Cohen 2014, 47.)

Cohen muistuttaa, että vääryys kuuluu vahingon määritelmään. Jos henkilö X vahingoittaa henkilöä Y, on tapahtunut välttämätöntä vääryyttä. Toista ei voi vahingoittaa niin, etteikö se olisi samalla myös väärin. Tästä Cohen päättelee, että jos henkilö vahingoittaa itseään, tekee hän vääryyttä itseään kohtaan. Cohen kuitenkin kysyy, miten henkilö voi tehdä vääryyttä itselleen. Hän vertaa vääryyden tekemistä itselle esimerkkiin nyrkkeilijästä, jota hänen vastustajansa ei voi vahingoittaa (vahinkoperiaatteen merkityksessä) tai tehdä hänelle vääryyttä, jos oletetaan, että vastustaja taistelee oikeudenmukaisesti. Kummassakin näistä tilanteista on Cohenin mukaan kyse siitä, että henkilö suostuu tekoon, joka hänelle tehdään, oli kyseessä sitten teko itseä kohtaan tai jotakuta muuta kohtaan. Tällöin teko ei voi olla epäoikeudenmukainen. Esimerkkinyrkkeilijä ei voi Cohenin mukaan väittää, että häntä on vahingoitettu nyrkkeilyottelussa, jos hän on itse omasta tahdostaan osallistunut otteluun, jossa voidaan olettaa, että vastustaja lyö takaisin. Cohen esittää, että henkilö ei myöskään voi väittää, että hän on tehnyt väärin häntä itseään kohtaan, jos hän menee kuntosalille ja nostelee painoja niin, että häneen lihaksiinsa sattuu. Tämä siksi, että henkilö itse suostui menemään salille ja samalla suostui urheilusuoritukseen. (Cohen 2014, 47.)

Cohenin mukaan tämä mahdottomuus vahingoittua siitä, mihin on suostunut, perustuu oikeustieteelliseen periaatteeseen ”*volenti non fit injuria*”. Niinpä Cohen toteaa, että meidän on suvaittava tekoja, joissa kaksi tai useampi henkilö toimii toisiaan kohtaan kaikkien täydellä suostumuksella. Cohen kuitenkin huomauttaa, että kyseessä olevien henkilöiden tulee olla kypsiä ja järkeviä aikuisia, ja että myös Mill tuo asiaa selvästi esiin. (Cohen 2014, 47–48.) Millin mukaan vahinkoperiaate pätee vain kypsien aikuisten kohdalla. Näin ollen Mill jättääkin vahinkoperiaatteen ulkopuolelle esimerkiksi lapset ja muut henkilöt, joista täytyy pitää huolta, ja tällaisia ihmisiä tulee suojella sekä ulkoiselta vahingolta, että heidän itse itsensä vahingoittamiselta. (Mill 1859, 22–23.)

Siispä myös Cohen toteaa, että vahinkoperiaate pätee pelkästään kypsiin ja järkeviin aikuisiin. Cohenin mukaan emme voi puuttua tällaiset ominaisuudet täyttävän aikuisen päätökseen syödä esimerkiksi pelkästään roskaruokaa, vaikka itse pitäisimme päätöstä typeränä. Voimme vain yrittää selittää hänelle, miksi tällainen toiminta on typerää. Cohen esittää, että kypsillä ja järjellisillä aikuisilla on oikeus tehdä huonoja valintoja. Tämä ei kuitenkaan päde esimerkiksi lapsiin, koska he ovat liian nuoria pystyäkseen ottamaan huomioon järkevästi omien tekojensa seuraamukset.

Lasten tekemisiin voidaan siis puuttua jopa silloin, kun vahinko ei liity tilanteeseen millään tavalla. Samoin on Cohenin mukaan tilanteissa, joissa henkilö ei pysty suostumaan omiin tekoihinsa esimerkiksi tietämättömyyden, petoksen, mielisairauden tai kehitysvammaisuuden (*mental defect*) vuoksi. Cohen esittää, että tällaisissa tilanteissa kyseessä olevaa henkilöä tulisi pitää toimintakyvyttömänä ja siten myös henkilönä ilman järjestäytynyttä tai autonomista tahtoa. Näin ollen voimme Cohenin mukaan puuttua heidän toimintaansa, vaikka se vahingoittaisikin vain heitä itsejään. (Cohen 2014, 48–49.)

3.2.2 Puuttumisesta ja rationaalista suostuttelusta

Cohen tarkentaa, että vahinkoperiaate itsessään ei vastaa kaikkiin kysymyksiin esimerkiksi vahinkoon puuttumisesta. Cohenin mukaan vahinkoperiaatteessa mainitaan vain se, että puuttuminen on sallittua vahingon läsnä ollessa. Periaate ei sano, että puuttuminen olisi vaadittua. Cohen esittää, että vaikka vähäpätöisemmät vahingot sallisivat puuttumisen, emme katso puuttumisen olevan järkevää. Cohen antaa esimerkkinä tilanteen, jossa joku varastaa yhden sivun jonkun toisen henkilön muistiinpanovihkosta, jossa oli hänen kirjoittamansa tärkeä runo. Tilanne vahingoittaa vihon omistajaa, koska sivu oli tärkeä ja hän halusi näyttää varastetun sivun runon vaimolleen, jolloin hänen intressinsä sivuutettiin, sekä varastaminen oli väärin vihon omistajaa kohtaan. Varkaalla ei ollut oikeutta ottaa vihkoa. Cohen muistuttaa, että esimerkin kaltaisissa tilanteissa puuttuminen olisi liian vaivalloista, emmekä puutu asiaan, vaikka vahinkoperiaate sallisikin puuttumisen. Cohen huomauttaa, että tämä tilanteeseen puuttumattomuus ei ole suvaitsevaisuutta, sillä kyseessä olevan puuttumattomuuden syynä on puuttumisen vaivalloisuus, eikä mikään periaatteellinen syy. (Cohen 2014, 50.)

Cohen korostaa myös toista puuttumiseen liittyvää seikkaa: vahinkoperiaate itsessään ei myöskään ota kantaa siihen, minkälainen puuttuminen on sallittua. Edelleen vahinkoperiaate kertoo meille vain, milloin puuttuminen on sallittua. Cohenin mukaan on esimerkiksi uskottavaa, että murhaajan pysäyttämiseksi on sallittua käyttää äärimmäistä fyysistä voimaa, mutta samaa ei voi käyttää aikaisemman esimerkin yhden vihon sivun varastajaa kohtaan. Cohen esittää, että voi olla mahdollisesti niin, että mitä suurempi vahinko on, sen ankarammat rangaistukset ovat sallittuja. Cohen kuitenkin huomauttaa, että nämä näkemykset eivät seuraa suoraan vahinkoperiaatteesta itsestään. Cohen tuo esiin, ettei ota teoksessaan kantaa mitä eri puuttumisen muotoja voidaan sallia erinäisissä tilanteissa. Tämä siksi, että puuttuminen ei Cohenin mukaan ole suvaitsevainen

teko, vaan suvaitsematon, eikä teoksen tarkoituksena ole esittää teoriaa erilaisista tavoista olla suvaitsematon. (Cohen 2014, 50–51.)

Näiden kahden puuttumiseen liittyvien tarkennuksien lisäksi Cohen tuo esiin, että rationaalinen suostuttelu ei ole vahinkoperiaatteen mukaista puuttumista. Suvaitsevaisuus ei Cohenin mukaan sulje pois järjellistä suostuttelua. Cohen esittää, että tämä on ilmiselvää, koska kukaan ei ajattelisi, että olisi väärin yrittää suostutella oma läheinen luopumaan käytöksestä, joka on hänelle haitaksi. Voimme Cohenin mukaan esimerkiksi huomauttaa läheisen olevan hyvä graafisessa suunnittelussa, joten hänen kannattaisi hakea opiskelemaan sitä läheisen itsensä ajatteleman lain opiskelun sijaan. Tämä on rationaalista suostuttelua. Cohen huomauttaa, että emme kuitenkaan voi esimerkiksi sabotoida läheisen hakemusprosessia, jos hän päättää suostuttelusta huolimatta hakea opiskelemaan lakia. (Cohen 2014, 49–50.)

3.2.3 Psykologiset vahingot

Cohen tuo esiin tärkeän huomion psykologisiin vahinkoihin liittyen, Cohenin mukaan ei ole olemassa mitään periaatteellista syytä olettaa, että psykologisia vahinkoja ei olisi, vaikka fyysiset vahingot ovatkin paljon helpompia määrittää. Tämän lisäksi Cohen esittää, että meillä ei myöskään ole mitään syytä epäillä, etteikö vahinkoperiaate sallisi puuttumisen, jolla voidaan ennaltaehkäistä (tai rankaista tekijää tai oikaista) psykologinen vahinko. (Cohen 2014, 60.) Cohen käsittelee psykologisia vahinkoja tarkemmin käsitellessään loukkaantumisperiaatetta, joten tulen esittelemään tätä aihetta yksityiskohtaisemmin luvussa 4.1. Koin kuitenkin tärkeäksi esittää tämän asian jo vahinkoperiaatteen käsittelyn kohdalla, koska tällä tarkennuksella on mielestäni merkittävä rooli vahinkoperiaatteen kokonaisuuden ymmärtämisessä.

3.2.4 Syyllisenä pidettävyyden merkitys

Cohen painottaa, että vaikka A:lla ei olisi tarkoituksena vahingoittaa B:tä, saattaa hän silti tehdä niin syyllistyessään toimintaan, jossa B:n intressien toteutuminen estyy. Tärkeä huomio tässä on se, että A oli kyseisessä toiminnassa syyllisesti (*culpable*) mukana, koska tällä syyllisyydellä on merkitystä. Cohen antaa tästä esimerkin, jossa A ostaa kännykän mustasta pörssistä ja selviää, että A:n ostama kännykkä olikin tosiasiaa B:n omaisuutta ja näin ollen varastettu. Tällöin A on syyllisesti osallistunut toimintaan, johon liittyy varkaus ja ostaminen varastettujen tavaroiden mustasta pörssistä, mikä epäoikeudenmukaisesti estää B:n intressejä toteutumasta. Cohen esittää,

että koska A osallistui syyllisesti kyseiseen toimintaan ja koska hänen olisi pitänyt tietää olla ostamatta kännykkää mustasta pörssistä, voidaan todeta, että A osallistui B:hen kohdistuneeseen vahinkoon. Cohenin mukaan A ei vahingoittanut B:tä yksin, mutta A otti osaa siihen järjestelmään, joka vahingoitti B:tä. (Cohen 2014, 69.)

Tällaisessa tilanteessa jonkinlainen korvaus voisi olla oikeutettua puuttumista, mutta Cohen silti huomauttaa, että koska A ei ole yksin vastuussa B:lle aiheutuneesta vahingosta, ei A:n tarvitse välttämättä maksaa koko korvausta itse. Cohen esittää, että pitäisi mahdollisesti olla olemassa jonkinlainen järjestelmällinen avustusohjelma, jonka tarkoituksena olisi korvata vahinko niille, kenelle se on aiheutunut useamman toimijan takia, vaikka kaikki vahingon aiheuttajat eivät olisikaan yksilöitävissä. Tästä ajatuksesta tulee Cohenin mukaan sitä uskottavampaa, mitä isommasta vahingon aiheuttajaryhmästä on kyse. (Cohen 2014, 69.)

3.3 Vahinkoperiaate ja eläimet

Cohen käsittelee teoksessaan hieman vahinkoperiaatteen laajentamista koskemaan myös eläimiä⁵. Hänen mukaansa Millin näkemykset ovat rajoittuneet koskemaan yksittäisessä kulttuuriryhmässä olevia aikuisia yksilöitä kohtaan. Tästä Huolimatta Cohen esittää, että vahinkoperiaatetta voidaan hyödyntää myös silloin, kun keskustelemme suvaitsevaisuudesta liittyen eläimiin. Cohenin mukaan on uskottavaa, että eläimillä on arvoa itsessään. Jotta tämä voidaan ymmärtää, meidän tarvitsee Cohenin mukaan huomata eläinten käyttäytyvän monin tavoin niin kuin ihmisetkin käyttäytyvät. Cohen esittää, että esimerkiksi norsut tekevät pyhiinvaellusmatkoja alueille, joilla on heidän esivanhempiansa luita. Toisin sanoen hautausmaille. Cohen tuo esiin, että tällaisten käyttäytymistapojen voidaan ajatella olevan yleistä monien erilaisten olentojen kohdalla, eivätkä ne siis koske pelkästään ihmiskuntaa. (Cohen 2014, 86–87.)

Cohen esittää tärkeän huomion eläinten intresseistä. Cohenin mukaan eläimillä voi olla ja on intressejä, joiden toteutuminen voi estyä. Cohen kuitenkin huomauttaa, että eläinten intressit ovat tietyvästi paljon kapeampialaisia kuin ihmisten. Cohen esittää muutaman esimerkin intresseistä, joita eläimillä ei oletettavasti ole ihmisiin verrattuna. Ensiksi on intressi elämisestä tietyn ikäiseksi,

⁵ Englannin kielessä käytetään käsitettä ”*non-human animal*” viitattaessa muihin eläimiin kuin ihmisiin. Suomen kielessä tällaista vakiintunutta termiä ei ole, joten ”eläin” on käsite, jota tulen käyttämään omassa tutkielmassani käännöksenä käsitteelle ”*non-human animal*”. On kuitenkin muistettava, että myös ihmiset ovat eläimiä, joten suomen kielen sana ”eläin” voi olla ihmisiä muusta eläinkunnasta vieraannuttava. Suomen kielessä on kyllä ehdotettu käytettäväksi esimerkiksi käsitteitä ”muunlajinen” tai ”toislajinen” käännöksenä englannin kielen ”*non-human animal*” -käsitteelle, mutta nämä käsitteet eivät ole vielä vakiintuneita.

koska eläimet eivät ymmärrä iän konseptia. Toisena on intressi autonomisesta toiminnasta, koska Cohen olettaa, ettei eläimillä ole käsitystä autonomisesta toiminnasta, saati kykyä siihen. Kolmantena Cohenin esimerkkinä on intressi toimia oman tietoisuutensa mukaisesti, koska oletettua on, ettei eläimillä ole tietoisuutta sen oleellisessa merkityksessä. (Cohen 2014, 87.)

Cohen toteaa, ettei ole olemassa mitään syytä sille, etteikö vahinkoperiaatetta voisi hyödyntää eläimistä keskusteltaessa, vaikka joidenkin mielestä vahinkoperiaate tulisi rajoittaa koskemaan vain ihmisiä. Cohenin mukaan myös Mill tarkoitti vahinkoperiaatteen todennäköisesti tämän rajoituksen kanssa. Tästä huolimatta Cohen muistuttaa, että täytyy olla selvää mitä erilaisia intressejä eri lajeilla voi olla. Esimerkkinä Cohen olettaa, että kaikilla tuntoisilla eläimillä on intressi olla kärsimättä. Cohenin mukaan esimerkiksi kissanpentujen kiduttaminen estää kyseisen intressin toteutumista ja tämä tapahtuu myös epäoikeudenmukaisesti. Näin ollen Cohen päätelee, että kissanpentuja on vahingoitettu, joten vahinkoperiaate sallii suvaitsemattomuuden sekä sallii myös puuttumisen tähän kissanpentujen kiduttamiseen. Tämä sama päättely pätee myös muiden eläinten kohdalla sekä sellaisissa tilanteissa, joissa eläimen tai eläinten intressien toteutuminen estyy. Kissanpentuesimerkin lisäksi Cohen esittää muitakin vastaavia esimerkkejä, kuten koirien pakottaminen tappelemaan kuolemaan asti, vasikoiden pitäminen liikkumattomana lihan maun parantamiseksi sekä hevosten kivesten sitominen rodeossa, jotta ne vikuroisivat (*buck*). (Cohen 2014, 87.)

Cohen tuo esiin, että joidenkin mielestä vahinkoperiaate ei ole riittävä keskusteltaessa eläimistä ja suvaitsevaisuudesta, vaan tarvittaisiin eläinten suojeluperiaate (*the animal protection principle*). Tällaisen periaatteen kannattajat ajattelevat, että vaikei kyseessä olisikaan vahinkoperiaatteen mukainen vahinko eläimiä kohtaan, voidaan suvaitsevaisuuden päättäminen sallia. Esimerkiksi jos eläimiä vahingoitetaan tavalla, joka ei estä niiden intressien toteutumista. Cohen toteaa, että hän on skeptinen eläinten suojeluperiaatteen puolustettavuutta kohtaan, vaikkakaan hän ei suoraan argumentoi periaatetta vastaan. Cohenin mukaan tarvitaan hyviä perusteluja, jos eläimille aiotaan antaa enemmän suojelua kuin mitä vahinkoperiaate tai eläinten rajoittuneet intressit takaavat. Cohenin näkemyksen mukaan vahinkoperiaate on riittävä eläinten kohdalla. Cohen esittääkin, että olennot, joilla on intressejä tarvitsevat kyllä suojelua vahingoittamiselta ja näin ollen, jos näiden intressien toteutuminen estyy jollain tavalla, on syytä olla huolissaan. (Cohen 2014, 89.)

4. Muut periaatteet

Cohen käsittelee teoksessaan vahinkoperiaatteen lisäksi myös neljä muuta suvaitsevaisuuden periaatetta: loukkaantumisperiaatteen, hyötyperiaatteen, juridisen paternalismin periaatteen sekä juridisen moralismin periaatteen. Muistutettakoon kuitenkin tähän alkuun, että Cohen hylkää kaikki nämä seuraavaksi käsiteltävät neljä periaatetta, ja hyväksyy vain vahinkoperiaatteen jyrkän version. Näin ollen Cohen pyrkii argumentoimaan kaikkia näitä neljää muuta periaatetta vastaan, vaikka näillä kaikilla periaatteilla onkin oma kannattajakuntansa.

4.1 Loukkaantumisperiaate

Cohen esittää, että on selvitettävä mikä lasketaan loukkaantumiseksi, koska jotkut ihmiset loukkaantuvat helposti, kun taas jotkut eivät juuri ollenkaan. Cohen kuitenkin huomauttaa, että on olemassa asioita, jotka me kaikki koemme useimmiten loukkaaviksi. Cohen käyttää apunaan Feinbergin⁶ esimerkkiä bussikydyistä. Cohen kuvailee tilanteen, jossa ihmisiä on kydyssä bussissa, johon tulee myöhemmin kyytiin pariskunta, joka riisuuntuu alasti bussimatkan aikana. He ulostavat lautasille ja syövät nämä mansikoiden ja kuohuviinin kanssa. Tämän jälkeen he harrastavat bussissa seksiä ja levittelevät ulostetta toisiinsa. Cohen toteaa, että suurin osa todennäköisesti pitäisi tätä loukkaavana ja moni varmasti ajattelisi, että tällaisen pitäisi olla laitonta, vaikkei kukaan suoranaisesti vahingoittuisikaan. Cohen esittää, että jos tämä pitää paikkansa, niin ehkä vahinkoperiaate tarvitsee jonkin toisen periaatteen hyväksymisen, jotta tällaiseen voitaisiin puuttua. (Cohen 2014, 56–57.)

Cohen kysyykin, miten loukkaantumisperiaatteen (*the offence principle*), jonka mukaan loukkaantuminen on prima facie järkevä syy puuttumiselle, loukkaantuminen tulisi määritellä Cohenin mukaan on muistettava, että loukkaantumiseen liittyy selvästi subjektiivisuus, ja näin ollen loukkaannumme erilaisista asioista. Esimerkiksi joku voi loukkaantua imettämisestä julkisilla paikoilla, kun taas joku toinen ei. Cohen esittää, että voimme määritellä loukkaantumisperiaatteen mukaisen loukkaantumisen olevan myös jotain epäoikeudenmukaista (*wrongful*) aivan kuten vahinkoperiaatteen vahingon määritelmän toisessa osassa, koska epäoikeudenmukaisuus on objektiivista. Cohen toteaa, että haluamme sanoa bussiesimerkin pariskunnan tekevän jotain

⁶ Feinberg esittelee teoksessaan *The Moral Limits of Criminal Law Volume 2: Offense to Others* (1988) esimerkkiversioita erilaisista loukkaamista aiheuttavista bussikydyistä, joihin lukijan tulee itse kuvitella itsensä (Feinberg 1988, 10–13). Cohenin esittämä bussiesimerkki löytyy Feinbergin muotoilemana sivulta 11.

väärin muita matkustajia kohtaan, kun taas haluaisimme tuskin sanoa julkisella paikalla imettävän äidin tekevän vääryyttä ketään kohtaan. Näin ollen Cohen päättelee, että ellei kyseessä ole epäoikeudenmukainen loukkaantuminen, meidän on suvaittava kyseistä asiaa. Toisin sanoen epäoikeudenmukainen loukkaantuminen on prima facie oikeutettu syy puuttumiselle. (Cohen 2014, 57.)

Cohen toteaa, että äärimmäiset loukkaukset, kuten aiemmin käsitelty bussiesimerkki, vaativat aktiivisen osallistumisen loukkaavaan tilanteeseen, jotta tämä aiheuttaisi loukkaantumisen. Bussiesimerkissä loukkaavan tilanteen kokeminen on mahdoton välttää, mutta esimerkiksi television pornoelokuvat on Cohenin mukaan helppo välttää vaihtamalla kanavaa. Cohen siis esittää, että henkilön on katsottava loukkaavaa asiaa loukkaantuakseen. Tämän lisäksi voidaan Cohenin mukaan sanoa, että jos henkilö valitsee loukkaavan asian katsomisen, ei häntä kohtaan ole tehty vääryyttä, koska hän itse valitsee katsomisen. Kuitenkin bussiesimerkissä emme voi välttyä loukkaantumiselta, koska olemme jumissa bussissa loukkaamista aiheuttavan tilanteen kanssa. Tilanne on myös epäoikeudenmukainen, koska pariskunnan kanssa matkustavat eivät ole suostuneet tällaisen toiminnan näkemiseen tilanteessa, jolta ei voi välttyä. Cohen esittää, että loukkaantumisperiaatteen mukaan puuttuminen olisi näin ollen sallittua kyseisessä tilanteessa. (Cohen 2014, 58.)

Cohenin mukaan kysymys siitä, pitäisikö bussiesimerkin kaltaisia tilanteita suvaita tai pitäisikö ne kieltää (ja johon monet todennäköisesti vastaisivat myöntävästi), on liian yksinkertainen. Cohen muotoileekin kysymyksen toisella tapaa: pitäisikö meidän suvaita tilannetta, jossa ihmiset suostuvat matkustamaan bussissa tietäen, että siellä tulee olemaan ihmisiä, jotka osallistuvat bussiesimerkin pariskunnan tavoin samanlaiseen toimintaan? Myös bussin omistava yritys ja kuljettaja suostuvat tähän. Kyydissä olisi siis Cohenin mukaan vain ihmisiä, jotka suostuvat tilanteeseen ja siihen, että he mahdollisesti loukkaantuvat näkemästään. Näin ollen Cohen toteaa, että heidän suostumisensa osallistua loukkaavan tilanteen näkemiseen poistaa epäoikeudenmukaisuusaspektin. (Cohen 2014, 58.)

Cohen päättelee, että loukkaantumisperiaatteessa teon epäoikeudenmukaisuus näyttää oikeuttavan eniten syytä puuttumiselle, eikä esimerkiksi juuri loukkaantuminen itsessään. Tämä siksi, että mikä tahansa loukkaantuminen ei kelpaa syyksi puuttumiselle, vaan loukkaantumisessa on oltava myös epäoikeudenmukaisuuden aspekti. Esimerkiksi suostumuksellisessa

bussiesimerkissä tilanteen epäoikeudenmukaisuus puuttuu, joten loukkaantumisperiaate ei voi sallia puuttumista tilanteeseen. Cohen muistuttaa, että vahinkoperiaatetta käsitellessä todettiin, että pelkkä epäoikeudenmukaisuus ei riitä puuttumisen syyksi, mutta silti nyt loukkaantumisperiaatteen kohdalla vaikuttaa siltä, että pelkkä epäoikeudenmukaisuus riittää. Tämä ei Cohenin mukaan voi pitää paikkaansa. (Cohen 2014, 59.)

Cohen antaa esimerkin tilanteesta, jossa pikemminkin epäoikeudenmukaisuus kuin loukkaavuus antaa syyn puuttumiselle: natsien marssi Skokiessa 1970-luvulla.⁷ Tämä koettiin niin loukkaavana, etenkin siellä asuneille holokaustista selviytyjille, että tilanne ansaitsee syyn puuttumiselle. Cohen esittää, että kyseisessä kontekstissa on selkeästi nähtävissä vääryyttä, sillä nähtävissä on yritysväheksyä, nöyryyttä, suututtaa tai muuten vahingoittaa tiettyä ihmisryhmää. Tämän lisäksi natsien tarkoituksena oli selvästi satuttaa Skokiessa asuneita juutalaisia. Cohen kiinnittääkin huomionsa tähän tarkoitukseen satuttamisesta: joskus tai jopa usein, kun tarkoituksena on loukata, tarkoituksena on myös vahingoittaa. On siis melko helppoa nähdä, että natsien marssiminen Skokiessa aiheuttaisi holokaustista selviytyjille loukkaantumisen lisäksi psykologista kärsimystä eli psykologista vahinkoa. Jos näin on, puuttuminen on Cohenin päättelemänä sallittua vahinkoperiaatteen vuoksi, jolloin loukkaantumisperiaate olisi kyseisessä kontekstissa turha. (Cohen 2014, 59–60.)

Cohen tuo esiin, että vaikka fyysiset kivut ja vahingot ovat helpommin määriteltävissä, ei se tarkoita silti sitä, etteikö psykologisia vahinkoja olisi olemassa. Ei myöskään ole perusteltua olettaa, etteikö vahinkoperiaate hyväksyisi puuttumista estääkseen myös psykologisen vahingon. Cohen huomauttaa, että on silti tärkeää käsitellä psykologisen vahingon tapauksia huolellisesti, ettei psykologiseksi vahingoksi katsota lukeutuvan myös pelkkä loukkaantuminen. Cohen esittää, että natsimarssiesimerkissä epäoikeudenmukaisuuden lisäksi intressien toteutuminen estyy, joten vahingon määritelmä täyttyy. Kyseisessä kontekstissa holokaustin selviytyjien intresseinä toimivat esimerkiksi eläminen ilman pelkoja sekä ilman tuskaa, joita natsien marssiminen aiheuttaisi. Näin ollen Cohen tuo esiin, että kaiken tämän perusteella vaikuttaa siltä, että loukkaantumisen

⁷ Cohenin tekstistä tulee helposti sellainen kuva, että tällainen marssi olisi todellisuudessa tapahtunut. Meghan Keneallyn ABC News uutisartikkelin ”Skokie: The legacy of the would-be Nazi march in a town of Holocaust survivors” (2018) mukaan tällaista natsimarssia ei koskaan tapahtunut Skokiessa, koska tilanteesta nousi pitkään jatkunut oikeustaistelu. Skokien sijaan marssi siirtyi Chicagoon, jossa kymmenkunta uusnatsia järjesti marssinsa vuonna 1978. Tulkintani mukaan loukkaavaksi koettiin siis se, että tällainen uusnatsien marssi oli suunnitteilla ja tarkoitus toteuttaa Skokiessa.

tilanteissa, joissa puuttuminen on oikeutettua, on se oikeutettu vahinkoperiaatteen vuoksi, ei loukkaantumisperiaatteen. (Cohen 2014, 56.60–61.)

Cohen palaa vielä käsittelemään bussiesimerkkiä, jossa bussin matkustajat eivät ole suostuneet tilanteeseen. Cohen argumentoi, että tässäkin pääongelmana ei ole loukkaantuminen, mutta tilanne herättää kaksi huolen aihetta. Ensinnäkin nähdessään pariskunnan toiminnan, osa matkustajista voi kokea niin vahvaa pahoinvointia, että he tulevat fyysisesti sairaiksi. Cohen toteaa, että tällöin pariskunta vahingoittaa näitä matkustajia estämällä heidän terveyden intressejään toteutumasta. Tämä pätee Cohenin mukaan myös silloin, jos fyysisen pahoinvoinnin sijaan matkustajat kärsivät psykologisesti tilanteen näkemisestä. Näin ollen Cohen esittää, että vahinkoperiaate sallii puuttumisen tilanteeseen, eikä loukkaantumisperiaatteella ole mitään virkaa. Toiseksi pariskunta todennäköisesti jättää jälkeensä ulosteita ja tämä voi levittää tauteja. Cohenin mukaan tämä olisi silloin ongelma julkisen terveyden säilymiselle, koska taudin leviäminen vahingoittaisi muita ja jälleen estäisi terveyden intressejä toteutumasta. Siispä Cohen toteaa, että tällöinkin vahinkoperiaate sallii puuttumisen ja loukkaantumisperiaate on turha. (Cohen 2014, 61–62.)

4.2 Hyötyperiaate

Cohenin mukaan hyötyperiaatteessa (*the benefit to others principle*) on kyse siitä näkemyksestä, että voisimme lopettaa suvaitsemisen tilanteissa, joissa suvaitsemattomuus hyödyttäisi joitakin yksilöitä. Tämä pätee siis myös silloin, kun kukaan ei vahingoittaisi toista. Cohen avaa hyötyperiaatteen ideaa esimerkin avulla, jossa Liam niminen henkilö lyö varpaansa puistossa kävellessään kiveen. Kyseisessä tilanteessa vahinkoa ei ole tapahtunut vahinkoperiaatteen mukaisessa merkityksessä, sillä kukaan ei ole ollut tuottamassa tätä vahinkoa. Tällöin täytyy tietysti olettaa, ettei kukaan ole tahallaan asettanut kiveä maahan, jotta Liam löisi siihen varpaansa. Cohenin mukaan vahinkoperiaate ei astu voimaan, vaikka Liamin intressinä olisikin se, ettei kivi iskeytyisi häneen. (Cohen 2014, 63–64.)

Cohen esittää, että joidenkin mielestä valtion tai jonkun muun tahon tulisi auttaa Liamia ja muita ihmisiä poistamalla kaikki kivet, jotka estäisivät heidän intressejään toteutumasta yllä mainitun esimerkin tavalla. Cohen huomauttaa, että hyötyperiaatteen puolustajat eivät kuitenkaan kannata järjettömyyksiä eli puuttumista kiviin aivan kuin kivillä olisi suunnitelmia. Tämän sijaan periaatteen puolustajat kannattavat puuttumista, jossa kerätään varoja kivien siirtämiseksi esimerkiksi

verotuksen avulla. Se, mitä Cohenin mukaan sitten periaatteessa vastustetaan, on maailma, jossa ihmisiin kuten Liamiin sattuu ja samalla esitetään ehdotuksia, joiden avulla tähän vastustettuun toimintaan voitaisiin puuttua. (Cohen 2014, 64.)

Cohen tuo esiin, että tätä useammin kuitenkin väitetään, että veroja pitäisi kerätä köyhyyden vähentämiseksi. Näin ollen vastustamme köyhyyttä ja puutumme siihen järjestelmään, johon köyhyys kuuluu. Cohen muistuttaa, että suvaitsevaisuuden määritelmään liittyy jonkinlaista vastustusta. Köyhyydestä puhuttaessa on selvää, että suurin osa ihmisistä ei pidä köyhyydessä elävistä ihmisistä tai tuomitsee sen jopa moraalisesti. Cohen esittää, että olisi moraalisesti turmeltunutta ajatella, ettei köyhyys olisi vähintäänkin vastenmielistä, sillä on edelleen selvää, että kaikki vastustavat köyhyyttä. Tämä herättää Cohenin mukaan kysymyksen siitä, pitäisikö köyhyydessä eläviä ihmisiä suvaita vai ei. Cohen esittää tärkeän huomion tähän asiaan liittyen: tässä ei ole kyse köyhyydessä elävien ihmisten suvaitsemisesta itsessään. Voimme Cohenin mukaan vastustaa köyhyydessä eläviä ihmisiä ilman, että vastustaisimme heitä ihmisinä. Cohen muistuttaa myös, että köyhyyttä aiheuttaa useimmiten yhteiskunnalliset käytännöt, joiden suvaitsemisesta filosofit ainakin puhuvat, vaikka puhekielessä puhummekin usein suoraan esimerkiksi juuri köyhyyden suvaitsemisesta. Cohenin näkemys köyhyyden suvaitsemisesta on hänen mukaansa valtavirran vastainen, sillä hän puhuu köyhyyden suvaitsemisesta tietyllä tasolla⁸, ja hylkää myös hyötyperiaatteen, jota moni kannattaa. (Cohen 2014, 6.64.)

Cohen jatkaa hyötyperiaatteen käsittelyä tuomalla esiin, että monet liberalismiin teoreetikot uskovat, että köyhyydessä elävien hyödyttäminen on prima facie hyvä syy puuttua status quoon. Tämä silloinkin, kun köyhyydessä eläminen ei johtuisikaan mistään vahingosta. Cohenin mukaan puuttumisen ja suvaitsemattomuuden kohde on tällöin köyhyys, jota vastustetaan. Cohen huomauttaa, että tähän yllä esitettyyn kuvioon liittyy todennäköisesti puuttumista myös muihin ihmisiin, joita ei vastusteta, eikä hyödytetä kyseisellä puuttumisella. Nämä muut ihmiset ovat veron maksajat, jotka rahoittavat köyhyyden estämishankkeita. Cohenin mukaan tällaisen periaatteen idea ei ole selvittää pitääkö tarpeessa elävien tai ihmisten, kenellä on jo kaikki tarvittava, käytöstä suvaita. Tarkoituksena on selvittää pitääkö köyhyyttä suvaita. (Cohen 2014, 65.)

⁸ Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Cohen hyväksyy köyhyydessä elämisen moraalisesti tai että kaikenlaista köyhyyttä tulisi suvaita. Vahinkoperiaate pysäyttää köyhyyden suvaitsemisen tietyissä tapauksissa. Tätä Cohen käsittelee vielä myöhemmin samassa hyötyperiaate-luvussa. Katso tutkielman sivu 24.

Kysymys siitä, onko hyötyperiaate ylipäätään suvaitsevaisuuden periaate, on Cohenin mukaan tärkeä. Jos periaatteen ajatellaan tarjoavan syyn suvaitsevaisuuden lopettamiselle (kuten yllä esitellyssä köyhyyden kontekstissa), on kyseessä suvaitsevaisuuden periaate. Cohen kuitenkin toteaa, että hyötyperiaate saatetaan ymmärtää korkeammalla teoriatasolla eri tavalla: oikeudenmukaisuuden periaatteena suvaitsevaisuuden sijaan. Cohen esittää, että esimerkiksi marxilaisessa utopistisessa valtiossa, jossa on olemassa kaikki mahdollisuudet tuottaa kaikki ihmisten tarvitsema, emme puhuisi köyhyyden suvaitsemisesta tai suvaitsemattomuudesta ollenkaan. Tämä siksi, että tällaisessa valtiossa ei Cohenin mukaan olisi köyhyyttä eikä myöskään hallitusta, joka olisi köyhyyttä kohtaan suvaitsevainen tai suvaitsematon. (Cohen 2014, 65.)

Cohen tuo esiin, että on kyllä järkevää keskustella uudelleenjakopolitiikasta, kuten verotuksesta ja hyvinvointihankkeista myös suvaitsevaisuuden näkökulmasta. Tämän lisäksi keskustelu tulisi tapahtua nykyisen maailman tilanteen kontekstissa utopiat sivuun laittaen. Cohenin mukaan tällaisissa hyvinvointihankkeissa on kyse siitä, että valtio verottaa joitakin auttaakseen toisia hankkimalla heille hyvinvointiin liittyviä hyötyjä. Cohen esittää, että hyötyperiaate sallisi tämän verotuksen, jotta vähävaraiset hyötyisivät ja näin ollen puuttuttaisiin köyhyyteen. Cohen kuvailee, että tällainen periaate oletettavasti kuitenkin rajoittaisi sallittujen puuttumisten määrää ja sitä, minkälainen puuttuminen olisi sallittua, eikä näin ollen sallisi mitä tahansa. Silti hyötyperiaate antaa Cohenin mukaan oikeutuksen uudelleen jakaa resursseja auttaakseen tiettyjä yksilöitä. (Cohen 2014, 66–67.)

Cohen esittää, että monet uskovat hyötyperiaatteen olevan moraalisesti ongelmallinen silloin, kun se nähdään suvaitsevaisuuden periaatteena jonkin järjestelmän sisässä. Tämä johtuu Cohenin mukaan siitä, että periaate vaatisi valtion puuttuvan joidenkin ihmisten elämään auttaakseen muita ja tällainen puuttuminen olisi epäoikeudenmukaista, koska tällöin puuttuttaisiin veron maksajien henkilökohtaiseen haluun käyttää omia rahojaan kuten he itse haluavat. Cohen kuvailee, että tällöin emme suvaitsis heidän rahan käyttöönsä esimerkiksi päivittäistavaroihin, kuten ruokaan, elektroniikkaan tai lasten leluihin. Sivuhuomiona Cohen esittää, että suvaitsemattomuudesta tässä tapauksessa on kyse vain silloin, jos me vastustamme heidän rahan käyttöönsä kuten he haluavat, tai sitä, että heillä on rahaa niin paljon kuin heillä onkaan. (Cohen 2014, 67.)

Cohen osoittaa sympatiaa yllä esitettyä vastalauseetta kohtaan, mutta hän tuo esiin myös tärkeän huomion. Cohen muistuttaa, että hyötyperiaatteen päämäärä on auttaa köyhyydessä eläviä

sallimalla suvaitsemattomuus, joka kohdistuu köyhyyteen, koska vastustamme sitä sekä arvostamme kaikkien mahdollisuutta elää hyvää tai vähintäänkin kohtuullisen hyvää elämää. Cohen toteaa tämän olevan ihailtava päämäärä, sillä köyhyys on paha asia ja sen vähentäminen hyvä asia. Cohenin mukaan yllä esitetty vastalause olettaa, että ainoa tapa epäonnistua köyhyyden suvaitsemisessa on puuttua ottamalla rahaa niiltä, kenellä on jo paljon. Cohenin mukaan tätä oletusta on kuitenkin syytä epäillä. (Cohen 2014, 67.)

Cohen esittää, että toisten hyödyttämisen suosiminen tuntuu intuitiivisesti selvältä asialta ottaen huomioon miten huonoissa oloissa monet köyhyydessä olevat elävät. Cohen toteaa, ettei kukaan hyvä ihminen halua toisten kärsivän. Tästä huolimatta on Cohenin mukaan myönnettävä, että valtio, joka hyväksyy hyötyperiaatteen rajoittaa joitain valtion asukkaita. Tällöin valtio puuttuu näiden asukkaiden kulutukseen sekä heidän mahdollisuuksiinsa käyttää rahojaan haluamallaan tavalla. Cohen mallintaa aihetta esimerkillä, jossa henkilö nimeltä Harold haluaa ostaa lapsilleen uudet polkupyörät, mutta tähän varattu rahasumma takavarikoidaan, jotta vähempiosaisille saataisiin ostettua ruokaa. Esimerkkitalanne on Cohenin mukaan todella hyvä vähempiosaisille, muttei niinkään Haroldille tai hänen lapsilleen. (Cohen 2014, 68.)

Cohen korostaa, että kyseinen esimerkki Haroldista on liian yksinkertainen sellaisenaan. Siksi hän kuvaileekin esimerkkitalanteen uudestaan hieman toisin: tässä toisessa tilanteessa rahaa otetaan vähemmän vähempiosaisien auttamiseksi. Harold ei siltikään saa ostettua lapsilleen uusia polkupyöriä, mutta hän saa ostettua heille käytetyt pyörät. Tämän lisäksi henkilö nimeltä Joe, joka elää köyhyydessä, saa tarvitsemansa ruoan. Silti meidän tulisi Cohenin mukaan tutkia asiaa muiltakin kannoilta, kuin vain näiden ilmeisien ja hyvien vaikutusten näkökulmasta. Cohen esittää, että meidän on otettava huomioon myös tästä aiheutuvat kustannukset, mukaan lukien vaihtoehtoiskustannukset (*opportunity costs*), joita puuttuminen Haroldin elämään aiheuttaa huolimatta siitä, verotetaanko häntä paljon vai vähän. (Cohen 2014, 68.)

Cohen kuvailee jälleen uuden muunnoksen Haroldin esimerkistä. Tällä kertaa puuttumista eli verotusta ei tapahdu ollenkaan, joten Harold ostaa lapsilleen uudet polkupyörät polkupyöräliikkeestä. Tämä liike taasen tekee odotettua parempaa tuottoa ja tarvitsee uuden työntekijän. Liike palkkaa köyhän Joen, eikä hän ole enää niin köyhä kuin ennen ja hän voi ostaa tarvitsemansa ruoan itse sen sijaan, että se annettaisiin hänelle ja mahdollisesti jättäisi työn etsimisen sikseen. Cohen esittää, että ilman puuttumista kannuste etsiä ansiotoimintaa on

suurempi, vähäosaisen mahdollisuus ostaa tarvittava on parempi sekä Haroldin ja muiden hänen kaltaistensa mahdollisuutta tehdä kuten haluaa, on rajoitettu vähemmän. Cohen korostaa, että tämä esitys on ihan liian pikainen, mutta se osoittaa silti sen, että puuttumista harkittaessa meidän tulisi pitää mielessä millaisia kannustimia asetamme sekä millaisia vaihtoehtokustannuksia langetamme. Kun olemme tietoisia tällaisista eri osatekijöistä, emme Cohenin mukaan puutu toisten tekemisiin niin todennäköisesti. Cohenin mielestä hyötyperiaate kehottaa puuttumaan liikaa osittain siksi, että periaate ei ota näitä osatekijöitä huomioon. (Cohen 2014, 68–69.)

Cohenin mukaan on mahdollista, että jotkut väittäisivät, että meidän tulisi suvaita köyhyyttä eli pidättäytyä puuttumasta köyhyyteen. Tämä pidättäytyneisyys voisi johtua esimerkiksi sitoutumisesta niiden yksilönvapauteen, joiden tekemisiin muuten puututtaisiin. Cohen esittää, että jotkut muut tämän sijaan hylkäävät kokonaisuudessaan sen yhteiskunnallisen järjestelmän, joka sallii joidenkin elävän köyhyydessä. Tämän näkemyksen kannattajat Cohenin mukaan ehkä uskovat, että on oikein olla tarkoituksenmukaisesti pidättäytymättä puuttumasta, jotta vastustetun järjestelmän jatkuminen estettäisiin. Tiivistettynä he ajattelevat, että meidän ei pitäisi suvaita tällaista järjestelmää kokonaisuutena, koska se sallii köyhyyden tai on jopa syyllinen köyhyyteen. Cohen esittää, että me kaikki voimme kyllä olla samaa mieltä siinä, että järjestelmä, jossa kukaan ei elä köyhyydessä, on parempi kuin järjestelmä, jossa osa elää köyhyydessä, jos muita tekijöitä ei kyseisessä kontekstissa ole vaikuttamassa. Cohen tähdentää, että periaate, jonka mukaan tämä on prima facie hyvä syy suvaitsemattomuudelle on yksi hyötyperiaatteen muoto. (Cohen 2014, 67–68.)

Cohen nostaa esiin tärkeän huomion liittyen köyhyyden vähentämiseen: vahinkoperiaate sallii puuttumisen köyhyyden vähentämiseksi silloin, kun köyhyys on itsessään joidenkin tiettyjen toimijoiden aiheuttama vahinko. Tätä Cohen havainnollistaa esimerkillä, jos henkilö Alex varastaa Bridgetten auton, ja tämä saa aikaan sen, että Bridgette menettää työpaikkansa. Vahinkoperiaate sallii puuttumisen Alexin toimintaan ja hänen pitäisi korvata hänen aiheuttamansa vahinko, mahdollisesti myös menetettyine palkkoine kaikkineen. Tiivistettynä Cohen toteaa, että vahinkoperiaate pätee myös köyhyyden kontekstissa, sillä jos A vahingoittaa B:tä, A:n toimintaan voidaan puuttua vahinkoperiaatteen mukaisesti. Yllä esitetystä esimerkistä Alex vahingoittaa Bridgetteä, joten puuttuminen on sallittua. Cohen huomauttaa myös, että aiemmin käsitelty

vahinkoperiaatteen tarkennus syyllisyyden merkityksestä⁹ ja osallistumisesta syyllisesti johonkin vahingoittavaan järjestelmään ei ole ollut keskiössä keskusteltaessa köyhyyden vähentämisestä, vaikka se päisisikin hyvin myös köyhyyden kontekstiin. (Cohen 2014, 69.)

4.3 Juridisen paternalismin periaate

Cohen esittelee seuraavana suvaitsevaisuuden periaatteena juridisen paternalismin periaatteen (*the principle of legal paternalism*). Cohenin mukaan paternalismin kannattaja ajattelee, että on prima facie oikeutettua tarvittaessa puuttua eli estää yksilöitä satuttamasta heitä itsejään. Cohen tuo esiin, että monessa paikassa on voimassa paternalistisia lakeja, kuten kieltö ajaa pyörällä ilman kypärää tai huumeiden vastaiset lait. Cohen kuvailee paternalistisia lakeja laeiksi, jotka hylkäävät sellaisen toiminnan suvaitsemisen, joka aiheuttaa kyseiselle toimijalle itselleen intressien toteutumisen estymistä. Tiivistäen kyseessä on itsensä vahingoittamisen vastaiset lait. Cohen huomauttaa, että hän hylkää tämän paternalistisen näkemyksen puuttumisesta kuitenkin korostaen samalla, että tällä hylkäämisellä on myös rajansa. Tämän lisäksi Cohen toteaa ottavansa periaatteen käsittelyssään huomioon paternalismin laajan kannatuksen lainsäädännössä. (Cohen 2014, 70.)

Cohen muistuttaa, että vahinkoperiaatetta käsitellessä huomattiin, että koko käsitys itselle vääryyden tekemisestä on ongelmallinen¹⁰ ja kuten todettua, vahinkoperiaatteen mukaiseen vahingon määritelmään kuuluu yhtenä osatekijänä vääryys. Kuitenkin Cohen huomauttaa, että tämä olisi todellisuudessa ongelma vain silloin, kun on kyse rationaalisesta yksilöstä.¹¹ Cohen toteaa, että tästä syystä moni kannattaa kevyttä paternalismia (*soft paternalism*). Kevyen paternalismin mukaan puuttuminen on perusteltua sen varmistamiseksi, että henkilö toimii täysin rationaalisesti ja täysin tietoisena toimintansa mahdollisista seurauksista silloin, kun hän aiheuttaa hänelle itselleen toiminnallaan vahinkoa. (Cohen 2014, 70.)

Cohen esittää tähän liittyvän esimerkin, jossa henkilö nimeltä Betty on juuri kävelemäisillään ränsistyneen sillan yli. Olemme Cohenin mukaan täysin oikeutettuja kysymään Bettyltä tietääkö hän sillan vaarallisuudesta, sillä onhan mahdollista, ettei Betty tiedä tätä tosiasiaa. Cohen muistuttaa, että tämä ei ole puuttumista, vaan rationaalista keskustelua, joka on, kuten aiemmin

⁹ Katso luku 3.2.5.

¹⁰ Katso luku 3.2.1.

¹¹ Kuten luvussa 3.2.1 huomattiin, ei-rationaalisena pidettävien ihmisten toimintaan on sallittua puuttua, kun taas rationaalisen henkilön toimintaan puuttumisella tulee olla järkeviä perusteita.

mainittua¹², täysin yhteensopivaa suvaitsevaisuuden kanssa. Cohen korostaa, että tilanne muuttuu ongelmalliseksi vain silloin, jos puutumme fyysisesti tilanteeseen estämällä Bettyä kulkemasta sillan yli, jotta voisimme sitten ryhtyä keskusteluun hänen kanssaan sillan vaarallisuudesta. Tämän tapainen väliintulo olisi sallittua kevyen paternalismin mukaan niin kauan, kun sen ainoana tarkoituksena on varmistaa, että henkilö kenen toimintaan ollaan puuttumassa, on järjissään ja hän ymmärtää oman toimintansa seuraukset. Cohen huomauttaa, että kevyen paternalismin mukaan tästä pidemmälle menevä fyysinen väliintulo tai pakottaminen eivät ole kuitenkaan sallittuja. (Cohen 2014, 70–71.)

Cohenin mukaan meidän tulisi myöntää, että on olemassa olosuhteita, joissa on vaikeaa arvioida, onko henkilö järjissään vai ei, esimerkiksi kielimuurin takia. Cohen argumentoi, että tällaisissa tilanteissa fyysinen väliintulo vaikuttaa olevan perusteltua niin kauan kunnes kääntäjä on saavutettavissa. Cohen esittää, että joissain toisenlaisissa tapauksissa, joissa kielimuuria ei ole, voi olla vaikeaa uskoa, että henkilö voisi rationaalisesti haluta sitä, mitä haluaa. Cohen mallintaa tällaista tilannetta esimerkissä henkilö Daxista. Dax on kärsinyt vakavia palovammoja ja joutui olemaan sairaalassa yli vuoden, eikä lääkärit onnistuneet helpottamaan Daxin kipuja. Dax vaati jatkuvasti, että hänen hoitonsa lopetettaisiin ja hänen sallittaisiin kuolla. Cohenin näkemyksen mukaan Daxin vaatimuksia olisi pitänyt kuunnella ja sallia hänelle eutanasia. Toisin sanoen Daxin valintoja olisi pitänyt suvaita, sillä ne eivät olisi aiheuttaneet kenellekään muulle vahinkoa kuin Daxille itselleen. Cohen panee merkille, että kevyen paternalismin mukaan Daxin tulisi keskustella psykologin tai psykologien kanssa ensin, jotta saataisiin määritellyksi, onko Dax tarpeeksi järjissään tekemään päätöksensä. Cohen kuitenkin huomauttaa, että tällöin psykologeille keskustelemisen tulee olla toteutettavissa oleva vaihtoehto. (Cohen 2014, 71.)

Cohen tuo esiin, että jotkut saattavat väittää, että ihmiset, jotka haluavat tappaa itsensä ovat hulluja, mutta tälle väitteelle ei Cohenin mukaan ole juurikaan todisteita. Cohen esittää esimerkin RUDystä¹³, jonka tilanne on vielä ikävämpi kuin Daxin. RUDyn tilanne on siltä osin samanlainen Daxin kanssa, että hänellä on myös samat palovammat ja sama saavutettavuus hoitoihin, mutta tämän lisäksi hänellä on muutakin meneillään, mitä Daxilla ei ole. RUDyn vanhemmat kuolivat ja hänen vaimonsa jätti hänet ennen palovammat aiheuttanutta onnettomuutta. Lisäksi RUDyn tytär on vankilassa viattoman lapsen murhasta ja RUDy tietää tyttärensä olevan syyllinen ja katumaton.

¹² Katso luku 3.2.2.

¹³ Esimerkkihenkilön nimi tulee sanoista ”Really Unfortunate Dax-like” eli RUDy (Cohen 2014, 71).

RUDyn poikakin on huumeaddikti ja pedofiili, ja RUDy itse ilmiantoivat hänet poliisille tietäen myös hänen syyllisyydestään. Vieläpä RUDy sai potkut rakastamastaan työstä, jota hän oli tehnyt vuosia. Siispä RUDyn koko elämä on täynnä sekasortoa. Kaikki yritykset muuttaa tilannetta paremmaksi ovat epäonnistuneet. Ennen onnettomuutta RUDy päätti haluavansa tappaa itsensä ja aikovansa tehdä tämän, kunhan hän on päättänyt parhaimman tavan. Tällöin RUDyn onnettomuus tapahtui ja RUDy oli kiitollinen siitä, että asia oli ratkeamassa helpommin kuin ajateltua. Kuitenkin RUDy pelastettiin ja jäi palovammoineen henkiin. Cohen pitää sitä tosiasiaa selvänä, että RUDyn tilanteessa ulospääsyn etsiminen on järkeenkäypää. Tämän lisäksi Cohenille ei ole selkeää, mitä kukaan sanoisi RUDylle yrittäessään suostutella häntä jatkamaan elämäänsä. (Cohen 2014, 71–72.)

Kun pohditaan oikeuttaako RUDyn itsensä vahingoittaminen puuttumisen hänen toimintaansa, on Cohenin mukaan selvää, että vastaus on ei. Tätä Cohen perustelee sillä, että RUDyn päätös vahingoittaa häntä itseään on hänen oma päätöksensä, joten hän suostuu tähän tekoon, eikä vahinkoperiaate näin ollen salli puuttumista, olettaen tietysti, että RUDy on järjissään ja kykenevä tekemään päätöksensä. Cohen esittää, että ne ketkä ajattelevat puuttumisen olevan sallittua RUDyn tilanteessa, tiedostaen vaatisivat RUDyn jatkavan elämää fyysisessä sekä emotionaalisessa tuskassa. Cohen toteaaakin, että RUDyn itsensä tappamista ei voi laskea vahingoksi, sillä se on oikeastaan vahingon vähentämistä. (Cohen 2014, 72.)

Cohen tuo esiin, että kaikesta huolimatta jotkut kannattavat lujaa paternalismia (*hard paternalism*), jonka mukaan puuttuminen on sallittua itseänsä vahingoittavan henkilön toimintaan, vaikka hän olisikin täysin rationaalinen niin tehdessään. Kuitenkin lujan paternalismin kannattajat eivät sallisi puuttumista äärimmäisissä tilanteissa, kuten RUDyn tai Daxin tilanteessa. Tällöin he hyväksyisivät Cohenin mukaan jonkinlaisen lujan paternalismin muodon, joka sallii pakottavan tai voimakkaan puuttumisen joissain tilanteissa, muttei kuitenkaan aivan kaikissa. Cohen esittää, että heidän paternalismissaan saattaa olla aitoa kiinnostusta toisten suojelemista kohtaan ja he saattavat myös hyväksyä, että puuttuminen Daxin tai RUDyn päätöksiin ei suojele heitä, vaan jättää heidät sen sijaan elämään kärsimyksessä. (Cohen 2014, 73.)

Cohen esittää, että tällainen yllä kuvailtu lujan paternalismin muoto vaikuttaa alkuun järkevältä, koska tämän näkemyksen kannattajien mukaan puuttuminen tapahtuisi vasta sen jälkeen, kun tapaukseen liittyvät tekijät olisi otettu huomioon. Puuttumista vastaan laskettavia tekijöitä olisi esimerkiksi se, että itselle aiheutettu vahinko on vähäistä, lyhytaikaista tai helposti korjattavissa.

Puuttumisen puolesta laskettavia tekijöitä olisi taasen se, että itselle aiheutettu vahinko on merkittävää, pitkäkestoista tai intensiivistä. Cohen tuo esiin, että monet tämän näkemyksen kannattajat ajattelevat myös, että jos kyseessä oleva toimija vaikuttaa aliarvioivan päätöksensä riskejä, katsotaan tämän olevan tekijä puuttumisen puolesta. (Cohen 2014, 73.)

Cohen korostaa, että mikään näistä yllä mainituista argumenteista ei vaikuta hänen mielestään sopivalta puolustukselta lujan paternalismin puolesta. Cohen argumentoi, että toimijan mahdollisten riskien aliarvioimisen määrittelemisen tulisi olla osa sitä prosessia, jossa määritellään myös toimijan järjellisyttä ja kyvykkyyttä (*competence*). Cohenin mukaan kevyen paternalismin kannattaja suostuisi puuttumiseen, jos kyseessä oleva toimija ei pystyisi arvioimaan oman toimintansa riskejä kunnolla. Cohenin mielestä muista edellä esitetyistä ideoista ei ole apua. Cohen avaakin asiaa esimerkkikysymysten avulla, joista huomataan, että aina ei ole helppoa arvioida milloin tulisi puuttua lujan paternalismin nimissä. Onko esimerkiksi RUDyn kuolema parempi vai huonompi kuin elämän jatkuminen tuskassa? Entä onko pitkäaikainen tyytyväisyys, jonka Rudy mahdollisesti löysi vuosia sen jälkeen, kun hän pääsi sairaalasta, arvokkaampaa kuin lyhytaikainen eläminen intensiivisissä kivuissa? (Cohen 2014, 73.)

Cohen toteaa, että näissä kaikissa esimerkkitalanteissa sekä paternalismissa on loppujen lopuksi kyse siitä, että potilaan oma tuomio tilanteesta korvataan puuttumista harkitsevalle henkilölle tai taholle. Cohenin mukaan paternalisti ajattelee, ettei ole mahdollista, että henkilö voisi haluta sitä, mitä hän sanoo haluavansa, mikä taasen tarkoittaa sitä, ettei ole mahdollista, että minä itse (paternalisti) voisinkin haluta sitä, mitä hän haluaa. Cohen tuo esiin, että samoin on Daxin tilanteessa, jossa sairaala ei suostunut Daxin pyyntöön ja päätti, että Daxin elämä on arvokkaampi kuin hänen kokemat kipunsa, vaikka Dax itse olikin asiasta eri mieltä. (Cohen 2014, 73.)

Cohen huomauttaa, että lujan paternalismin kannattajat tarvitsevat valmiuden puolustaa jonkinlaista periaatteellista perustaa koskien Cohenin aiemmin esitettyjä arvostelmia. Cohen ei kuitenkaan väitä, että tämä olisi mahdotonta, mutta hän pysyy epäileväisenä asian suhteen. Cohen ottaa myös huomioon, että moni valtio ylläpitää paternalistisia lakeja, kuten reseptien vaatiminen tiettyjen lääkkeiden saamiseksi, huumeiden vastaiset lait ja lisenssien vaatiminen lääkäreiltä. Cohen esittää, että nämä kaikki lait ovat oletettavasti perusteltu tarpeella suojella heitä, jotka muussa tapauksessa vahingoittaisivat heitä itsejään. Cohen ei silti nosta näitä esimerkkilakeja esiin puolustaakseen paternalismia, sillä jonkun lain olemassaolo on huono todiste sen hyvydestä.

Cohen toteaakin, että paternalismin vastaiset argumentit ovat samalla argumentteja tällaisia lakeja vastaan. Cohen tähdentää, että sekä paternalismi, että sen hylkääminen ovat molemmat yhtä epäjohdonmukaisia näkemyksiä, joista Cohen valitsee paternalismin hylkäämisen. (Cohen 2014, 74.)

Cohen ottaa myös lyhyesti kantaa viime aikoina suosiota saaneeseen libertaristiseen paternalismiin (*libertarian paternalism*). Cohen toteaa, että tämä voi vaikuttaa oksymoronilta, sillä libertaristi kannattaa vahinkoperiaatteen jyrkkää muotoa ja tällöin hän torjuu paternalismin, joten kukaan ei todellisuudessa voi edes olla libertaristinen paternalisti. Tästä huolimatta tämän näkemyksen kannattajat ajattelevat Cohenin mukaan, että valtio voi tehdä lakeja, jotka kannustavat ihmisiä olemaan vahingoittamatta heitä itsejään samalla, kun valtio suvaitsee heidän tekevän myös päinvastoin. Tällaisia lakeja ei tällöin nähdä Cohenin mukaan puuttumisena, koska niissä käytetään perustana vakiovaihtoehtoja (*defaults*), joita vastaan voidaan silti halutessa valita. Cohen tuo esiin, että osan mielestä tällainen vakiovaihtoehtojen asettaminen on itsessään jo puuttumista, mutta vakiovaihtoehtoja on Cohenin mukaan oltava, eikä tällaista puuttumista voida järkevästi ajatella pakottavaksi. Cohen esittää, että niin kauan kuin vakiovaihtoehto on asetettu niin, että siitä voi jättäytyä pois ilman merkittäviä kuluja, ei tällöin ole myöskään mitään ongelmaa liittyen suvaitsevaisuuteen. Tällainen merkittävä kulu olisi puuttuminen jollain vakavalla tavalla. Cohen toteaa, että näin ollen kaikkea vakiovaihtoehtojen vastaista suvaittaisiin. (Cohen 2014, 74.)

Cohen kuvailee tällaista vakioiden asettamista esimerkin avulla. Tässä esimerkissä vakiovaihtoehtona on se, ettei mitään oteta palkasta, mutta ihmisiä kannustetaan sijoittamaan eläkettä varten sillä vakiovaihtoehdolla, että 10 prosenttia palkasta maksetaan suoraan eläketilille. Toisena esimerkkitilanteena Cohen esittää, että aikaisemman vakion sijaan kyseessä onkin juridinen vakiovaihtoehto. Tämä juridinen vakio on se, että palkasta otetaan aina 10 prosentin osuus ja se siirretään eläketilille, jota on mahdollista päästä käyttämään 65 vuotta täytettyään. Cohen esittää, että tämä on silti vain vakiovaihtoehto, joten sitä vastoin on myös mahdollista valita aivan kuten ensimmäisessäkin esimerkkitilanteessa. Cohenin mukaan on siis mahdollista, että lomakkeen täyttämällä voisi vaatia, että rahaa ei otettaisi palkasta ja siirrettäisi eläketilille. Tällöin henkilön päätös hyväksyttäisiin ja sitä myös suvaittaisiin. (Cohen 2014, 74–75.)

Cohen esittää, että kumpikaan näistä mahdollisuuksista ei vaikuta ongelmalliselta. Jälkimmäisen esimerkin mahdollisuus on Cohenin mukaan paternalistinen, sillä siinä käytetään perusteluna sitä,

että työntekijää kannustetaan toimimaan niin, että hänellä olisi resursseja eläköityessään. Tästä huolimatta Cohen huomauttaa, että tällainen laki on suunniteltua suvaitsemaan vakion vastaisia päätöksiä, jolloin he voivat allekirjoittaa vastuuvapautussopimuksen saadakseen koko palkkansa ilman siirtoja eläketilille samalla luopuen vakiona asetetusta eläkesäästösuunnitelmasta. (Cohen 2014, 75.)

Cohen huomauttaa, että tästä huolimatta valtion valvomat muutokset vakiovaihtoehtoihin vaativat erityistä huolellisuutta, etteivät ne aiheuttaisi vahinkoa. Cohen esittää esimerkin, jossa on olemassa laki, joka vaatii, että 10 prosenttia työntekijän saamasta palkasta siirtyy automaattisesti eläketilille, johon saa pääsyn vasta eläkkeelle jäätyään. Tämä on ainoa vaihtoehto eli työntekijällä ei ole mitään päätösvaltaa asiaan liittyen. Cohenin mukaan kaikki tässä yhteiskunnassa ovat tottuneet tällaiseen järjestelmään, eikä kukaan murehdi eläkkeelle säästämistä. Cohen argumentoi, että siirtyminen tällaisesta totutusta järjestelmästä libertaristisen paternalismin järjestelmään, jossa eläketilisiirroista voisi luopua, vaatii huolellisuutta, jotta varmistettaisiin, että kaikki ketkä haluavat luopua eläketilisiirroista ymmärtävät täysin sen, mitä he päätöksellään menettävät. Cohenin mukaan tällainen suora siirtyminen olisi siis liian riskialtista. (Cohen 2014, 75.)

4.4 Juridisen moralismin periaate

Viimeisenä suvaitsevaisuuden periaatteena Cohen käsittelee juridisen moralismin periaatetta (*the principle of legal moralism*), jonka mukaan puuttuminen on tarvittaessa prima facie oikeutettua joidenkin moraalittomuuksien estämiseksi. Cohen tulee argumentoimaan, että tämä periaate pitäisi yksinkertaisesti ja ehdottomasti hylätä, vaikka se näkyikin useimpien maiden lainsäädännössä aivan kuten paternalismikin. Cohenin mukaan poliittisesti vaikutusvaltaiset ajattelijat ovat kannattaneet juridisen moralismin periaatetta. Cohen esittää esimerkin tällaisesta ajattelijasta. 1950- ja 1960-luvuilla Isossa-Britanniassa juristi Patrick Devlin väitti, että homoseksuaalisuus tulisi pysyä laittomana perusteltuna sillä, että se on moraalitonta, ja sellaiset moraalittomuudet sotkevat yhteiskunnallista järjestystä. Cohenin tulkinnan mukaan Devlin katsoi, että vahingoittaessaan yhteiskuntaa moraalittomuudet vahingoittavat myös yksilöitä. Taasen Cohen tuo esiin, että toisten mielestä tällainen vahinko yksilöille on sivuseikka ja puuttuminen tulisi sallia myös estääkseen niin sanotut vapaat pahuudet (*free-floating evils*) eli moraalittomuudet, jotka eivät aiheuta vahinkoa ollenkaan. (Cohen 2014, 75–76.)

Cohen tuo esiin, että juridisen moralismin muodoksi voidaan laskea ainakin kolme eri näkemystä. Cohen yhdistää ensimmäisen muodon Devliniin, sillä sen mukaan harmittomat moraalittomuudet eivät tosiasiasa olekaan harmittomia. Tämä siksi, että vaikka kukaan ei suoraan vahingoitukaan kyseessä olevan teon takia, se silti vahingoittaa yhteiskuntaa sen kokonaisuudessaan ja siispä myös yksilöt kärsivät lopulta vahinkoa kyseisessä yhteiskunnassa. Tätä muotoa Cohen nimittääkin Devlinin yhteiskunnallisen vaikutuksen moralismiksi. Toista muotoa Cohen kutsuu Stephenin yhteiskunnallisen vahingon moralismiksi James Fitzjames Stephenin mukaan. Viktoriaaninen oikeustieteiden tutkija Stephen katsoi harmittomien moraalittomuuksien vahingoittavan yhteiskuntaa sen kokonaisuudessaan huolimatta siitä, vahingoittavatko ne yksilöitä suorasti vai epäsuorasti. Kolmantena muotona Cohen esittää vapaan pahuuden moralismin, jonka mukaan jotkut asiat yksinkertaisesti vain ovat moraalittomia, ja niihin tulee puuttua vain tästä syystä, vaikka kukaan yksilö tai yhteiskunta ei vahingoittuisikaan. Cohen huomauttaa listanneensa nämä kolme muotoa niiden uskottavuuden mukaan eniten uskottavasta vähiten uskottavaan. (Cohen 2014, 76.)

Seuraavaksi Cohen pohtii kysymystä siitä, minkälainen vahinkoa aiheuttamaton pahuus voisi olla tarpeeksi paha, jotta siihen saisi puuttua. Cohen huomauttaa, että tällöin ei puhuta luonnossa tapahtuvista pahuuksista, kuten luonnonkatastrofeista, koska ne eivät voi tehdä vääryyttä, eikä näin ollen vahingoittaa ihmisiä, joten ne eivät voi myöskään olla moraalittomia millään sellaisella tavalla, joka olisi oleellista tässä kontekstissa. Cohen toteaa, että esimerkiksi tornadon tarkoituksena ei ole tuhota paikkoja, eikä sen tarkoituksena ole tehdä muutenkaan yhtään mitään. Tornadon pitäminen moraalisesti vastuussa olisi Cohenin mukaan kategoriavirhe, jossa asian X ajatellaan kuuluvan johonkin kategoriaan, vaikka tosiasiasa X ei kuuluisikaan siihen kategoriaan ollenkaan. (Cohen 2014, 77.)

Cohen esittää, että tässä kontekstissa on kyse Feinbergin nimeämisen mukaan pahuuksista ilman valituksen aihetta (*non-grievance evils*). Cohen toteaa, että tällaiset pahuudet ovat moraalisesti kyseenalaisia asioita, mutta kukaan ei voi väittää tämänkaltaisen pahuuden tehneen häntä kohtaan vääryyttä. Näin ollen nämä pahuudet eivät myöskään tarjoa oikeutettua valituksen aihetta, vaikka ne nähtäisiinkin vääriksi. (Cohen 2014, 78.) Feinberg toteaa, että tällaiset pahuudet voidaan jakaa kahteen eri kategoriaan. Feinbergin mukaan ensimmäinen kategoria kattaa pahuudet, jotka ovat yhteydessä hyvinvointiin (*welfare-connected evils*), kun taas toisessa kategoriassa on vapaat pahuudet (*free-floating evils*). Feinberg määrittelee hyvinvointiin liittyvät pahuudet pahuudeksi, jolla on haitallinen vaikutus henkilön intresseille, mutta tämä ei kuitenkaan toimi perustana

epäkohdasta valittamiselle. Feinberg esittää, että vapaat pahuudet on taasen pahuutta, jolla ei ole minkäänlaista negatiivista vaikutusta kenenkään hyvinvointiin, eikä toimi myöskään perustana valittamiselle. Feinbergin käyttämä termi ”vapaat pahuudet” perustuu ajatukseen juuri siitä, että kyseinen pahuuden kategoria on vapaa intresseistä, haluista ja mieltymyksistä, toisin kuin hyvinvointiin liittyvät pahuudet. (Feinberg 1990, 18–20.) Cohen tuo esiin, että jotkut ihmiset ovat katsoneet, että vapaiden pahuuksien kategoriaan voidaan laskea kuuluvaksi esimerkiksi homoseksuaalisuus, itsetyydyttäminen, täysin sopimukseen perustuva insesti tai teot, jotka korruptoivat henkilöä taikka hänen sieluaan (Cohen 2014, 78).

Cohen ei aio käsitellä kaikkia näitä yllä mainittuja vapaana pahuutena pidettyjä esimerkkiasioita, mutta hän tarkastelee kahta erilaista asiaa: homoseksuaalisuutta ja pornografiaa. Cohen ei pidä kumpaakaan näistä moraalittomana, mutta hän esittää, että juridiset moralistit kuitenkin usein pitävät. Cohen huomauttaa, että molemmat näistä esimerkeistä ovat laajalle levinneitä amerikkalaisessa yhteiskunnassa, eikä tämä yhteiskunta vaikuta Cohenin mukaan millään merkittäväällä tavalla vahingoittuneelta. Cohen myös muistuttaa, että homoseksuaalisuuden moraalittomuudelle ei ole olemassa minkäänlaisia järkeviä perusteluita ja pornografian moraalittomuuden perustelut ovat rajoittuneet niiden johtopäätöksiin esimerkiksi niin, että pornografia on moraalitonta, jos sen olemassaolo helpottaa naisten arvoa alentavan kulttuurin ylläpitoa. (Cohen 2014, 78.)

Näiden kahden esimerkin nopean hylkäämisen vuoksi Cohen kokee tarpeelliseksi esittää vielä yhden erilaisen esimerkin, jota hän tulee arvioimaan näiden aiemmin esitellyn kolmen juridisen moralismin eri muodon valossa. Cohenin oikeankin elämän esimerkissä on kaksi biologista sisarusta, Patrick Stuebing ja Susan Karolewski, joiden vanhemmat ottivat avioeron sisarusten ollessa todella pieniä. Sisarukset tapasivat uudelleen Patrickin ollessa 23-vuotias ja Susanin ollessa teini-ikäinen. He rakastuivat ja saivat lapsia. Cohen kysyykin, tulisiko Patrickin ja Susanin suhdetta suvaita, jos jätetään huomioimatta heidän lapsiinsa mahdollisesti kohdistamat terveysongelmat. Cohenin mukaan normaalin moralismin mukaan vastaus olisi ei. (Cohen 2014, 78–79.)

Cohen käsittelee esimerkkiä ensin Devlinin yhteiskunnallisen vaikutuksen moralismin kautta. Tällaisen näkemyksen mukaan yhteiskunta tulee kärsimään, jos kyseessä olevaa moraalittomuutta suvaittaisiin. Cohen esittää, että tällä yhteiskunnan kärsimisellä tarkoitetaan ehkäpä sitä, että yhteiskunnallinen järjestys sotkeutuu, jolloin ihmiset eivät olisi enää niin yhtenäisiä (*connected*) ja

näin ollen he myös kärsisivät heidän hyvinvointinsa menetyksestä. Cohen huomauttaa, että on tärkeää kysyä miksi yhteiskunnallinen järjestys sotkeutuisi eli miksi ihmiset olisivat vähemmän yhtenäisiä. Cohen toteaa vastauksen olevan se, että tieto tällaisesta esimerkin suhteesta loukkaisi joitakin ihmisiä, jotka tällöin pitäisivät etäisyyttä näihin loukkaajiin. Cohen tuo esiin, että tällainen tapaus olisi siis loukkaantumisperiaatteeseen liittyvä ongelma, eikä moralismin. Toisin sanoen esimerkkitalanne saattaa kehottaa kannattamaan loukkaantumisperiaatetta moralismin sijaan. (Cohen 2014, 79.)

Cohen kuitenkin huomauttaa, että ennen kuin alamme kannattamaan loukkaantumisperiaatetta on meidän ymmärrettävä, että esimerkin täysin yhteisymmärrykseen perustuvan suhteen suvaitsemattomuus siitä syystä, että jotkut saattavat reagoida asiaan negatiivisesti, on vähintäänkin vastenmielistä. Cohen argumentoi, että tällainen perustelu on huono puolustus suvaitsemisen lopettamiselle, aivan kuten se on ollut aikaisemminkin, esimerkiksi silloin, kun jotkut pelkäsivät antaa naisille ja afrikkalaisille tasa-arvoiset oikeudet siksi, että se saattaisi aiheuttaa joissakin (eli valkoisissa miehissä) negatiivisia reaktioita. Cohen tuo esiin, että joskus ihmisten hyvinvoinnin toteutuminen viivästyy sellaisten asioiden takia, joiden ei tulisi vaikuttaa heihin millään tavalla. Cohen toteaaakin, että sellaiset asiat ovat usein asioita, joita meidän tulisi suvaita. (Cohen 2014, 79.)

Seuraavana Cohen käy läpi esimerkkitapusta Stephenin yhteiskunnallisen vahingon moralismin kautta. Tällöin kysymyksenä kuuluu, vahingoittaako Patrickin ja Susanin suhde ja mahdollinen naimisiinmeno yhteiskuntaa itsessään. Cohen toteaa, että tässä moralismin muodossa on kyse pelkästään vahingosta yhteiskunnalle ja samalla hän argumentoi, ettei yhteiskuntaa voi vahingoittaa. Cohen perustelee näkemystään sillä, että yhteiskunta on yksinkertaisesti nähtynä vain kokoelma yhdessä eläviä ihmisiä, jotka seuraavat joitain asetettuja sääntöjä, oli ne sitten ulkoisia tai sisäisiä. Cohenin mukaan yksilöt voivat vahingoittua tai heitä voidaan vahingoittaa, koska heidän intressien toteutuminen voidaan estää. Cohen argumentoi, että yhteiskunnassa elävällä kokoelmalla ihmisiä ei kuitenkaan ole intressejä, joiden toteutuminen voitaisiin estää. Cohen huomauttaa, että yhteiskunnan yksilöitä hallinnoivien sääntöjen toteutumista voidaan kyllä estää silloin, jos vähemmän ihmisiä noudattaa niitä, mutta tällöin se on ongelma siitä näkökulmasta, että miten nämä säännöt vaikuttavat yksilöiden elämään, eikä niinkään minkään kokoelman tai sääntöjen itsensä takia. Cohen toteaa, että Patrickin ja Susanin suhde ei estä yhteiskunnan intressien toteutumista, koska tällaisia intressejä ei ylipäätään ole olemassa. Vain yksilöiden

intressien toteutuminen voi estyä ja yksilöt voivat myös vahingoittua, jos intressien toteutumisen estyminen on myös epäoikeudenmukaista. Cohen tuo esiin, että tällöin ongelma siirtyisi vahinkoperiaatteen piiriin, eikä koskisi enää juridista moralismia. (Cohen 2014, 79–80.)

Viimeiseksi Cohen käsittelee esimerkisuhteen suvaitsemista vapaan pahuuden moralismin kautta. Cohen huomauttaa, ettei hän pysty antamaan täydellistä puolustusta sille väitteelle, ettei Patrickin ja Susanin suhde ole moraaliton. Tämän sijaan Cohenin mukaan on tärkeää ottaa huomioon, että esimerkisuhteen moraalittomuuden osoittamiseksi tarvitaan perusteluja. Cohen tarkentaa, että tällöin tarvitaan kaksiosainen perustelu, joka osoittaa ensinnäkin, että Patrickin ja Susanin suhde on moraaliton ja toiseksi, että tämä moraalittomuus itsessään tekee tämän kieltämisestä sen arvoista, vaikka se tarkoittaisikin Patrickin ja Susanin tai heidän lastensa vahingoittamista. Cohen tuo esiin, että hän pystyy kuvittelemaan vain yhden tällaisen hyväksyttävän argumentin, jonka mukaan esimerkisuhde on moraaliton: heidän lapsensa on epäoikeudenmukaisesti synnytetty vahingoittavaan tilanteeseen heidän geeniensä vuoksi. Cohen kuitenkin muistuttaa, että tämä liittyy jälleen vahinkoperiaatteen piiriin ja juridinen moralismi olisi epäoleellinen. Cohen panee merille, että romanttisen suhteen ei tarvitse johtaa lapsien hankkimiseen, joten jos vahingolla on merkitystä, ei suhde itsessään ole se, joka pitäisi kieltää, vaan pelkästään biologinen tapa tehdä lapsia kyseisessä suhteessa. (Cohen 2014, 80.)

Cohen korostaa, että nykyaikaiset liberaalit ovat jatkuvasti hylänneet juridisen moralismin ja Cohenin mukaan hyvästä syystä. Cohen toteaaakin, että moralismiin perustuva lainsäädäntö vähentää liikaa yksilöiden mahdollisuutta toimia heidän autonomisten tai omaantuntoon perustuvien päätöstensä mukaisesti. Cohen esittää, että juridinen moralismi on konservatiivista, sillä sen tarkoituksena on säilyttää olemassa oleva järjestys vain siitä syystä, että olemassa oleva järjestys säilyisi myös jatkossa. Cohen muistuttaa, että yhteiskunnallisen järjestyksen säilyttämisen puolustaminen on kyllä mahdollista, jos tässä järjestyksessä todella on jotain arvokasta, mutta jonkin asian puolustaminen vain siksi, että niin asiat ovat, ei ole vakuuttava puolustus. (Cohen 2014, 80–81.)

Sivuhuomiona Cohen käsittelee vielä lyhyesti ihmisten välistä moraalisuutta. Cohen toteaa, että melko lailla kaikki, mitä hän on näistä periaatteista kirjoittanut ja minkälaista puuttumista ne sallisivat valtion tekevän, koskee soveltuvin osin yksilöitä. Cohen pitää moralismin suhteen kiistattomana sitä, että ihmisten pitäisi olla moraalisia. Cohen kuitenkin huomauttaa, että se, mitä

tämä moraalisenä oleminen tarkoittaa ihmisille, on kiisteltyä. Cohen esittää, että monet uskovat olevan enemmän tapoja olla moraaliton kuin tapoja, joilla voi vahingoittaa toisia. Cohen on samaa mieltä tämän uskomuksen kanssa, ja jos näin tosiaan on, me tulemme Cohenin mukaan suvaitsemaan moraalittomuuksia, jos hylkäämme moralismin. Cohen muistuttaa, että edelleen käytössämme on kyllä rationaalisen suostuttelun keinot jonkun käyttäytyessä moraalisesti väärin, mutta vain yhdenlaisen moraalittoman teon kohdalla voimme käyttää suvaitsemattomuutta ja puuttumista, ja tämä teko on tietenkin vahingon aiheuttaminen. (Cohen 2014, 82.)

5. Cohenin näkemyksen arviointia

Cohenin teos on mielestäni tärkeä osa suvaitsevaisuuden filosofian jatkumoa. Teos käsittelee suvaitsevaisuutta ja etenkin sen rajoja kattavasti ja varteenotettavasti. Tässä kohtaa on tietenkin muistutettavaa, että en pystynyt käymään läpi tutkielmassani sitä kaikkea, mitä teos käsittelee, eikä tämä ollut tarkoituksenaan. Jätin tutkielmastani pois esimerkiksi kokonaan luvun, jossa Cohen käsittelee yleisimpiä puolustuksia suvaitsevaisuudelle. Cohen ei kannata suvaitsevaisuuden itsensä puolustamista, koska Cohenin mukaan meidän ei pitäisi suvaita kaikkea. (Cohen 2014, 126). Tämän sijaan Cohen kannattaa sen näkemyksen puolustamista, joka perustelee mitä meidän pitäisi suvaita (Cohen 2014, 126). Olenkin yrittänyt koota tutkielmaani melko lailla kaiken, mitä Cohenilla on sanottavaa siitä, mitä meidän pitäisi suvaita.

Cohenin näkemys suvaitsevaisuuden rajoista on ytimekäs, koska hän tuo esiin selkeästi oman kantansa asiasta ja pitäytyy siinä koko teoksen ajan. Cohenin näkemys vaikuttaa hyväksyttävältä ja hän argumentoi uskottavasti tämän puolesta. Cohen kannustaa teoksen lukijoita pohtimaan teoksessa esitettyjä perusteluita itse ja tulemaan omaan johtopäätökseen, kuitenkin samalla kehottaen lukijoita harkitsemaan Cohenin näkemyksen mahdollista hyväksymistä. Kaikesta tästä huolimatta on huomautettava, että Cohen kirjoittaa mielestäni välillä epäselvästi, etenkin käsitellessään hyötyperiaatetta ja paternalismia. Tämän lisäksi muutama asia jäi mietityttämään, ja näitä käsitellenkin aihe kerrallaan pidemmin seuraavaksi. Muistutan vielä kuitenkin tässä kohtaa, että tarkoitukseni ei ole yrittää kumota Cohenin näkemystä. Tämän sijaan esitän kritiikkiä ja omia pohdintojani, joita teos minussa herättää.

5.1 Käsitteiden tarkkuudesta

On mielestäni sanomattakin selvää, että käytettävien käsitteiden määrittely on tärkeää, jotta kaikki tietävät mistä keskustellaan ja että kaikki näin ollen myös keskustelevat samasta asiasta.

Tietenkään ei voida sanoa, että käsitteiden määrittelyssä ei olisi minkäänlaisia haasteita tai että se olisi aina helppoa. Päinvastoin. Kuten olemme huomanneet, Cohenin suvaitsevaisuuden näkemykseen liittyy useita käsitteitä, joiden määrittely, esimerkiksi rajatapausten vuoksi, vaikuttaa kovin haastavalta. Tällaisia käsitteitä ovat mielestäni esimerkiksi puuttuminen, vahinko, intressi ja vääräys.

Cohen ei suoraan määrittele puuttumista teoksessaan. Ainoat asiat, jotka puuttumisen määrittelyyn liittyen teoksesta löytyy, ovat se, ettei rationaalinen suostuttelu ole puuttumista, sekä se, että puuttuminen voi tapahtua esimerkiksi yksilöiden, jonkin tahon tai jopa valtion toimesta. Toisaalta Cohen kyllä toteaa teoksessaan suoraan, että hänen aikomuksenaan ei ole tuoda teoksessaan ilmi sitä, millainen puuttuminen on vahinkoperiaatteen mukaan sallittua (Cohen 2014, 51). Cohenin mukaan tämä on oikeusteorian tehtävä, eikä suvaitsevaisuuden teorian, vaikka osa olisikin sitä mieltä, että ilman määrittelyä siitä, minkälainen puuttuminen on missäkin tilanteessa sallittua, ei kyseessä olisi täydellinen teoria suvaitsevaisuudesta (Cohen 2014, 51). Tästä huolimatta Cohen olisi voinut avata hieman tarkemmin sitä, mitä puuttuminen ylipäätään on. Näin ollen minulle ei jäänyt Cohenin teoksesta täysin selväksi, mikä kaikki toiminta lasketaan puuttumiseksi. Tietysti yksinkertaistettuna tulkintani mukaan puuttuminen on toimintaa, joka estää jonkun ihmisen tämänhetkisen tai tulevan toiminnan toteutumisen. Ilmeisesti puuttumista on myös se, että vaikka puuttumisen arvoinen toiminta olisikin jo tapahtunut, estetään tällöin tällaisen teon tekijän elämän normaali jatkuminen hetkellisesti (esimerkiksi kompensatio) tai pidempiaikaisesti (esimerkiksi joutuminen vankilaan) riippuen puuttumisen muodosta ja tapahtuneesta teosta.

Muutama esimerkki puuttumisen käsitteeseen liittyvästä rajatapauksesta on paikallaan, jotta puuttumisen käsitteen hankaluus ilmenee paremmin. Ensiksi jäin pohtimaan tilannetta, jossa boikotoidaan esimerkiksi jonkin liikkeen toimintaa niin, etteivät ihmiset kävisi kyseisessä liikkeessä ostoksilla ollenkaan. Ihmiset saivat tietää liikkeen salamyhkäisestä ja epäeettisestä toiminnasta uutisten kautta. Esimerkin rakentamisen vuoksi on oletettava, että tämä kyseinen epäeettinen toiminta ei jostain syystä ole niin vakavaa, ettei mikään ylempi taho puutu liikkeen toimintaan.

Ihmiset päättävät omatoimisesti olla käymättä ostoksilla liikkeessä ilman, että he järjestäisivät tai sopisivat keskenään tällaisesta ryhmäboikotista. Boikotin seurauksena liike joutuisi lopettamaan toimintansa huonon liikevaihdon vuoksi.

Kysynkin, lasketaanko tämä puuttumiseksi? Liikkeen toiminta estyy ja myös loppuu boikotin vuoksi, mutta boikottia harrastaneet ihmiset eivät yhdessä kuitenkaan päättäneet tästä boikotista. Näin ollen he eivät myöskään päättäneet tarkoituksenmukaisesti estävänsä liikkeen toimintaa jatkumasta, vaan tämä vaan sattui tapahtumaan joka tapauksessa. Kaikki boikottiin osallistuneet ehkä ajattelivat, että olisi hyvä, jos liike lopettaisi ja he haluavat itse tehdä asialle jotain yksilöinä, kuitenkin samalla tiedostaen, ettei muutaman ihmisen boikotti vaikuta mihinkään suuntaan yhtään mitään. Tietenkin tätä esimerkkiäni voitaisiin helposti kritisoida sen tapahtumisen epätodennäköisyydestä tosimaailmassa, mutta mielestäni tätä on silti kaikessa hypoteettisuudessaan mielenkiintoista pohtia.

Toiseksi pohdintani kohdistuu Cohenin esittämään esimerkkiin henkilöstä nimeltä Betty, joka on kävelemäisillään vaarallisen sillan yli.¹⁴ Kuten aiemmin kävi ilmi, rationaalinen suostuttelu tai keskustelu ei ole Cohenin mukaan puuttumista, joten voimme kysyä Bettyltä tietääkö hän sillan vaarallisuudesta. Puuttumista tilanteessa olisi Cohenin mukaan se, että estäisin Bettyn kulkemisen sillan yli fyysisesti ja vasta sen jälkeen kysyisin häneltä. Kysymykseni onkin, että eikö se tosiaan ole puuttumista, että kysyn Bettyltä tietääkö hän sillan vaarallisuudesta? Se, että kysyn asiasta juuri silloin, kun Betty on astumassa sillalle, todennäköisesti saa hänet pysähtymään hetkeksi kuunnellakseen asiani. Eikö tämä ole jonkin asteista puuttumista? Betty pysähtyy minun takiani, eikä tee aikomaansa asiaa ainakaan heti, vaikka en fyysisesti estäisikään häntä liikkumasta.

Jos tätä ei lasketa puuttumiseksi, päätelen tästä sen, että puuttumiseen liittyy tällöin jonkinlaista teon tai toiminnan estämistä, jolloin hetkellistä puheella pysäyttämistä ei lasketa. Betty voi jatkaa toimintaansa keskustelun jälkeen, jolloin estämistä ei tapahdu. Silti katson, että kyseisessä Bettyn esimerkkitilanteessa hetkellinen fyysinen estäminen ja henkilön hetkellinen pysäyttäminen puhumalla, ovat jonkinlaista puuttumista, vaikkakin molemmat omalla tavallaan. Molemmissa tilanteissa Bettyn toiminta estyy hetkellisesti. Ajattelisin, että tämä johtopäätös johtuneekin vain siitä, että puuttumisen käsitettä ei juurikaan määritelty Cohenin teoksessa.

¹⁴ Katso tutkielman sivut 25–26.

Puuttumisen käsite jää kovin epäselkeäksi ja jättää jälkeensä harmaita alueita, vaikkakin nämä minun pohdintani puuttumisesta menevätkin hyvin syvälle yksityiskohtaisuuksiin. Siispä puuttumisen määrittelyssä ehkä tärkeintä on ajatus siitä, että kaikenlainen toiminnan estäminen on puuttumista ja ettei rationaalinen keskustelu ole puuttumista. Rationaalista keskustelua on siis tällöin myös se, että puhuu siitä, kuinka jokin asia pitäisi estää tai kieltää. Puuttumista se ei ole niin kauan, kun aikomuksena ei todella ole estää tai kieltää ja niin kauan, kun asia pysyy puheen tasolla. Tällöin siis pitäydytään estämisestä tai edistämisestä puhutun asian kieltämisestä, eikä tämä siis ole puuttumista.

Puuttumisen lisäksi myös muut Cohenin teoksen tärkeässä asemassa olevat käsitteet ovat osittain epäselviä. Tästä hyvä esimerkki on vahingon käsite, sillä Cohenin näkemyskin perustuu vahinkoperiaatteeseen ja näin ollen myös vahingon käsitteelle. Vahingon käsite määritellään Cohenin teoksessa Feinbergin näkemystä seuraten epäoikeudenmukaiseksi tai vääräksi (*wrongful*) intressien tapahtumisen estymiseksi, joten näin ollen myös vahingon käsite itsessään sisältää kaksi mahdollisesti epäselvää käsitettä, intressi ja vääräys, joiden kautta vahingon käsitteen epäselvyys yritetään ratkaista. Cohen esittää intresseistä ja vääryyksistä vain muutamia esimerkkejä, jotka usein lasketaan paradigmatapauksiksi. Cohen on kuitenkin selkeästi perillä esimerkiksi vääryyden käsitteen osittaisesta epäselvyydestä, koska hän tuo teoksessaan esiin tämän ongelman. Ja vaikka Cohen argumentoikin, että paradigmatapauksia voidaan käyttää apuna pohtiessa rajatapauksien vahingollisuutta, olisi Cohen voinut mielestäni pureutua syvemmälle vahingon ja näin ollen myös vääryyden määrittelyyn. Kuten sanottua, onhan vahinko erittäin keskeisessä osassa koko hänen näkemystään. Ylipäätään vahingon määrittelyä on jo pitkään pyöritelty filosofiassa, etenkin juuri Millin vahinkoperiaatteen vuoksi.

John Horton esittääkin tekstissään ”Toleration, Morality and Harm” (1985) epäilynsä vahingon järkevästä määrittelystä mahdollisuudesta. Hortonin mukaan vahinko tulee määritellä jollakin tavalla, joka ei ole kiistanalainen, jos Millin vahinkoperiaatetta halutaan sovittaa käytäntöön pohtiessa sitä, mitä meidän tulisi suvaita ja mitä ei. Tämän ristiriidattoman määritelmän tulisi siis osoittaa selkeästi toisistaan vahinkoa tuottavat ja vahinkoa tuottamattomat teot sekä tavat. Horton argumentoi, että tällaista ristiriidatonta eroa ei ole mahdollista tehdä. Tästä seuraa Hortonin mukaan se, että mikä tahansa suvaitsevaisuuden oikeuttamisyritys, joka perustuu tällaiseen oletettavasti hyväksyttävään erotteluun, on todennäköisesti erittäin puutteellinen. (Horton 1985, 114.)

Hortonin mukaan vahinkoa tuottamattomien asioiden suvaitsemiselle voi kyllä olla vahvoja perusteita, mutta hän huomauttaa myös, että käsitys asian vahingollisuudesta ei ole niin yksinkertainen, kun on annettu olettaa. Horton huomauttaa, että käsitykset siitä, mitä pidämme vahingollisina ovat ainakin osittain rakentuneet myös niiden uskomusten varaan, joita meillä on jonkin teon vääryydestä. Horton siis toteaa, että se, mitä pidämme vahingollisena ei ole itsenäisesti irrallaan tietyistä moraalista näkemyksistä. Hortonin mukaan näkemys jonkin asian vahingollisuudesta riippuu siitä, mitä pidämme arvokkaana ja se, mitä pidämme arvokkaana, on kiistelty aihe. Tästä Horton päättelee, että tällöin myös näkemyksen siitä, mitä pidämme vahingollisena, on oltava kiistanalainen. Horton pitääkin todennäköisenä sitä seikkaa, että siellä, missä on vahvoja erimielisyyksiä jonkin toiminnan moraalisuudesta, on siellä tällöin myös erimielisyyksiä kyseisen toiminnan vahingoittavuudesta. Siinä missä paradigmatapausten tai vahingon ytimen määrittely ovat Hortonin mukaan liian kapeita vahingon määritelmäksi, on laajemman vahingon määrittelyn ongelmana luultavasti kiistanalaisuus erilaisten moraalisten näkökulmien välillä. (Horton 1985, 115.117.125.)

Olen samaa mieltä Hortonin kanssa siinä, että vahingon määrittelyyn liittyy moraalinen aspekti. Pidämme monia vahinkoa tuottavia tekoja myös väärinä: esimerkiksi murha, varkaus ja pahoinpitely. Olisi kovin kummallista kuulla jonkun ajattelevan, että hän pitää näitä kolmea esimerkkiä kyllä vahingollisena, muttei moraalisesti tuomittavana. Tämä vahingon käsitteen moraalinen aspekti näkyy hyvin myös Cohenin käyttämässä vahingon määritelmässä, sillä se koostuu intressejä estävästä toiminnasta sekä tämän toiminnan vääryydestä. Tällöin Cohenin käyttämä määritelmä joutuu kohtaamaan yhtenä ongelmana sen, että se, mitä pidämme vääränä, on hyvin todennäköisesti kiistanalainen aihe, kuten Hortonin tekstissään esittää. Tietysti ei voida sanoa, että meillä kenelläkään ei olisi samanlaisia tai samankaltaisia näkemyksiä siitä, mikä on väärin. Päinvastoin. Mielestäni on selvää, kuten Cohenin tuo esiin teoksessaan, että vääryydestä on paradigmatapauksia, jotka kaikki tai vähintään suurin osa ihmisistä ajattelee olevan väärinä tekoja. Tästä huolimatta on olemassa harmaa alue sille, mitkä kaikki teot lasketaan vääriksi ja näin ollen nämä rajatapaukset vaikeuttavat myös vahingon määrittelemistä.

Hamish Stewart esittää artikkelissaan "Harms, Wrongs and Set-Backs in Feinberg's Moral Limits of the Criminal Law" (2001) kaksi ongelmaa, jotka Feinbergin ja näin ollen myös Cohenin vahingon

määritelmä joutuu kohtaamaan¹⁵. Stewartin mukaan vahingon määrittelemisessä epäoikeudenmukaiseksi teoksi, jossa intressien toteutuminen estyy, on ensinnäkin se ongelma, että mahdollisuus oikeuksien määrittelylle on jätetty pois, koska määritelmällä halutaan suojella ihmisiä intressien toteutumisen estymiseltä. Stewart kuvailee, että tällöin tämän määritelmän osakomponentteja ei voida määritellä toistensa kautta: ei voida sanoa, että Y on väärin, koska se estää intressien toteutumista, eikä myöskään voida sanoa, että X estää intressejä toteutumasta, koska se on epäoikeudenmukaista. Toisena ongelmana on Stewartin mukaan se, että koska vahinko on määritelty näiden kahden osan yhdistelmäksi, niin tällöin tarvitaan molemmista osista oma itsenäinen selvityksensä. Näin ollen ei Stewartin päättelyn mukaisesti voida esittää, että jokin on vahingollista vain siksi, että se estää intressien toteutumista, eikä voida esittää myöskään, että jokin on vahingollista, koska se on väärin. Tämä siksi, että vahinko määritellään epäoikeudenmukaisuuden sekä intressien toteutumisen estymisen yhdistelmäksi. (Stewart 2001, 51–52.)

Näiden läpikäytyjen epätarkkoina pidettyjen käsitteiden lisäksi Cohenin teoksessa esiintyy käsitys suostumuksesta, jota voidaan myös tavallaan pitää epätarkkana käsitteenä. Emily Crookston pohtiikin artikkelissaan ”Comments on Andrew Jason Cohen's Tolerant” (2016) suostumuksen käsitettä. Crookston esittää, että suostumuksen alaan kuuluu tilanteita, joita voidaan kutsua epäpuhtaiksi suostumukseen liittyviksi tapauksiksi. Crookstonin mukaan tällainen tapaus olisi esimerkiksi se, että lapsi kasvatetaan jossain tietyssä kulttuuriryhmässä, jossa autonomiaa ei arvosteta, eikä jonkin osajoukon jäseniä opeteta puolustamaan heidän omia päätöksiään. Tarkemmin tällainen tilanne voisi olla esimerkiksi polygaaminen joukko, jossa ryhmän naiset ovat miestensä alamaisia. Tämä ryhmä sallisi kyllä jäsenen eroamisen ryhmästä ja tämä vaihtoehto annettaisiin jäsenille heidän täyttäessään 30 vuotta, jolloin henkilöä voidaan pitää täysin järjissään olevana sekä autonomisena toimijana. (Crookston 2016, 14.)

Crookston kysyykin, voidaanko todella sanoa, että henkilöt, jotka eivät valitse ryhmästä eroamista tai jotka aktiivisesti valitsevat jatkaa elämää alamaisena, tekevät niin vapaaehtoisesti. Crookston

¹⁵ Huomaatan, että Stewart käsittelee tekstissään pelkästään Feinbergin määritelmää vahingosta pääosin oikeustieteellisestä näkökulmasta käsin, eikä hän puhu tekstissään ollenkaan suvaitsevaisuudesta. Koen silti, että koska Cohen käyttää samaa määritelmää kuin Feinberg, kohtaa myös Cohenin määritelmä osittain samat ongelmat kuin Feinbergin määritelmä, vaikkakin heidän määritelmiensä kontekstit ovat osin erilaiset. Siispä olen Stewartiin viitatessani koittanut poimia hänen tekstistään ne kritiikit, jotka pätevät mielestäni Feinbergin lisäksi myös Cohenin vahingon määritelmän kontekstiin.

toteaa, ettei ole selvää, että tällainen kulttuuri vahingoittaa sen jäseniään, koska ryhmään jääneet jäsenet uskovat tekevänsä niin vapaaehtoisesti. Kuitenkin Crookston esittää, että on vaikeaa sanoa, milloin kyseisessä tilanteessa on kyse aidosta suostumuksesta. Näin ollen Crookston päätelee, että vaikka suostumuksellista toimintaa ei voida pitää epäoikeudenmukaisena, sen määrittäminen, mikä lasketaan aidoksi suostumukseksi, on haasteellinen asia. (Crookston 2016, 14.)

Cohen vastaa tähän Crookstonin esittämään kritiikkiin suostumuksesta artikkelissaan ”Response to Emily M. Crookston and David Kelley” (2016). Cohen argumentoi, ettei hän kannata sellaista näkemystä suostumuksesta, jossa täysin järkevä toimija, ilman minkäänlaisia empiirisiä rajoituksia, antaa täyden järkeen perustuvan suostumuksensa ja jossa vain tällainen täysin järkevä suostumus on merkitsevä. Tämän sijaan Cohen on suostumuksessa kiinnostunut yksilöiden suojelemisesta vahingolta sellaisina kuin he ovat, eikä sellaisina kuin heidän ehkä ajatellaan olevan tai millaisia heidän jonkun mielestä pitäisi olla. Näin ollen on Cohenin mukaan suvaittava ihmisten omia varsinaisia toiveita, eikä mitään ideaaleja toiveita. Siispä Cohen esittää, että meidän tulee suvaita juuri esimerkiksi Crookstonin esittämää polygamiaa sekä muitakin käytänteitä, joita ihmiset suostumuksellisesti harjoittavat, vaikka itse ajattelisimmekin, etteivät ainakaan nämä kaikki ihmiset osallistuisi kyseisiin käytäntöihin, jos heidät olisi kasvatettu enemmän järkevyyttä ja autonomiaa painottavilla tavoilla. Cohen toteaa, että vain sillä on merkitystä, että nämä ihmiset suostuvat rationaalisesti. (Cohen 2016, 31.)

5.2 Vahinkoperiaatteen soveltaminen eläimiin

Mielestäni Cohen argumentoi hyvin sen puolesta, että vahinkoperiaatetta voidaan soveltaa myös eläimiin. Cohen ei selvennä, onko kyseessä eläinten itsensä toiminnan suvaitseminen vai ihmisten toiminnan suvaitseminen eläimiä kohtaan. Oletan kuitenkin, että hän puhuu teoksessaan jälkimmäisestä, sillä kaikki hänen esittämänsä esimerkit tilanteista, jotka tuottavat eläimille vahinkoa, ja joita ei näin ollen tulisi suvaita, ovat ihmisten toiminnan aiheuttamia. Kertauksena vahinkoperiaatetta voidaan siis Cohenin mukaan käyttää arvioimaan ihmisen toiminnan vahingollisuutta eläimiä kohtaan, koska myös eläimillä on intressejä, joiden toteutuminen voi estyä. Kuitenkin tulee olla selvää, mitä intressejä eri eläinlajeilla on. Olen Cohenin kanssa samaa mieltä siinä, että vahinkoperiaatetta voidaan soveltaa eläimiin, mutta olen epäileväinen sen toimivuudesta todellisuudessa, koska filosofit eivät perinteisesti ole olleet samaa mieltä siitä, mitä kaikkia intressejä eläimillä on. Vaikuttaa siltä, että vain perusintressit (esimerkiksi kivuttomuuden

intressi, jonka Cohenkin mainitsee teoksessaan), ovat ainoita laajemmin hyväksytyjä. Eläimillä on kuitenkin perusintressien lisäksi laaja kirjo muita erilaisia intressejä, joiden olemassaolo on saatettu unohtaa jopa kokonaan tai joista väitellään paljon.

Elisa Aaltola pohtii eläinten intressejä ja niiden sisältöä teoksessaan *Eläinten moraalinen arvo* (2004). Aaltola esittää, että aivan kuten ihmisilläkin, myös eläimillä intressien substanssi riippuu intressin haltijan kyvyistä ja siksi esimerkiksi lapsen intresseihin ei kuulu parisuhteen saaminen, mutta tämän sijaan lapsen intresseihin voi kuulua kuralätäköissä leikkiminen. Aaltola painottaa, että on tärkeää huomioida, minkälainen eläin on, jonka intressejä sillä hetkellä pohditaan. Aaltola esittää esimerkkeinä, että tuntuksilla eläimillä on kivuttomuuden intressi, sosiaalisilla keskinäisen kommunikoinnin intressi ja linnuilla lentämisen intressi. Aaltolan mukaan on olemassa perusintressejä, kuten kivuttomuuden ja ruoan saamisen intressit, mutta on huomioitava, että eri eläinlajeilla on erilaisia taipumuksia ja näin ollen myös eri intressejä. Aaltola tuo esiin, että esimerkiksi eläinten elinympäristöön, kuten elintilaan, virikkeisiin tai lajikumppaneihin liittyvät vaatimukset luovat hajontaa eri lajien välille. Aaltola toteaa, että tutkittaessa mitä intressejä eläimillä on, on otettava huomioon eläimen näkökulma ja tällöin tärkeäksi nousee eri lajien taipumusten lisäksi eläinten aistimaailma sekä niiden omakohtainen historia. Tästä Aaltola pääättelee, että esimerkiksi sudella on metsästämissä ja laumaelämän intressi, kun taas ihmisten läheisyydessä varttuneilla koirilla on intressi ruokituksi tulemiseen ja suhteeseen ihmisen kanssa. (Aaltola 2004, 127.)

Aaltola pohtii teoksessaan myös kysymystä siitä, onko eläimillä intressiä elää. Aaltola lähtee käsittelemään aihetta eläinten käyttäytymisen kautta ja hän katsookin, että useimmiten eläinten käyttäytyminen osoittaa niiden elämisen halusta. Esimerkiksi hirvi, oli se sitten haavoittunut tai ei, pakenee kaikin keinoin metsästäjää. Aaltola argumentoi, että hengissä pysymisen vuoksi eläimet pystyvät kestämään kovaakin kipua sekä tekemään isoja uhrauksia. Tämän lisäksi eläimet ovat stressaantuneita ja peloissaan kuoleman lähestyessä. Näin ollen olisi Aaltolan mukaan aiheutonta väittää, ettei eläimillä ole elämänhalua ollenkaan, etenkin nähtyämme kuinka kovasti eläin pyristelee pysyäkseen elossa. (Aaltola 2004, 127–128.)

Seuraavaksi Aaltola lähtee pohtimaan, onko halu kuitenkin riittävä edellytys elämisen intressille. Aaltola avaa aihetta kahden erilaisen elämisen intressin kriteereihin liittyvän näkemyksen arvioinnin kautta (Aaltola 2004, 128). Ensimmäinen näkemys on Peter Singerin esittämä teoksessaan *Practical Ethics* (1993). Singerin näkemyksen mukaan olentojen, jotka eivät ole

itsetietoisia, mieltymykset ovat kytkeytyneet välittömyyteen enemmän kuin itsetietoisilla olennoilla. Itsetiedostamattomilla olennoilla ei Singerin mukaan ole intressejä liittyen niiden omaan olemassaolonsa tulevaisuudessa. Näin ollen Singer argumentoi, että itsetiedostamattoman olennon kuolema ei ole elämän jatkumisen intressin kanssa ristiriidassa. Singer toteaaakin, että rationaalisten ja itsetietoisien olentojen tappamisen vastaisuudelle löytyy vahvoja perusteita, kun taas itsetiedottoman olennon kohdalla nämä perusteet ovat heikompia. (Singer 1993, 126.131–132.)

Aaltola kritisoi Singerin näkemystä siitä, ettei Singer määrittele tarkoin, minkälaisesta itsetietoisuudesta kriteerissä on tarkalleen ottaen kyse. Aaltola esittää, että itsetietoisuutta on olemassa montaa eri lajia ja näillä lajeilla on myös omat asteensa vähäisestä itsetietoisuudesta kehittyneeseen. Eri itsetietoisuuden lajeja ovat esimerkiksi ruumiillinen itsetietoisuus, jossa tiedostetaan oman ruumiin erottuminen muusta ympäristöstä, ja sosiaalinen itsetietoisuus eli tietoisuus omasta sosiaalisesta toimenkuvasta. Aaltola argumentoi, että kaikkiin itsetietoisuuden eri lajeihin kuuluu määritelmällisesti minuuden käsittäminen, ja eri itsetietoisuuden muodot ovat eläimillä tavallisia, joten oman minän ehto elämän jatkumisen intressille ei sulje eläimiä pois yhtälöstä. (Aaltola 2004, 74.128–129.)

Aaltola pohtii myös Singerin vaatimusta tulevaisuuden hahmottaminen määriteltäessä elämän jatkumisen intressin ehtoja. Aaltola esittää, että tulevaisuuden käsittäminen vaatii jonkin kaltaista käsitteellistä kyvykkyyttä, eikä tällainen kyvykkyyks ole Aaltolan mukaan epätavallista eläimillä, sillä yksinkertaisten käsitteiden käyttöä nähdään esimerkiksi rotilla ja kananpoikasillakin. Tämän lisäksi käsitteet voivat liittyä myös abstrakteihin asioihin, ja esimerkiksi papukaijat osaavat käyttää tulevaa aikamuotoa. Aaltolan mukaan voidaan sanoa, että eläimillä on jonkin kaltainen käsitys tulevaisuudesta myös käsitteellisesti. Aaltola huomauttaa, ettei ole välttämätöntä, että tämä ymmärrys olisi kykyä hahmottaa tulevaisuutta pitkälle eteenpäin, vaan yksinkertainen käsitys nykyhetkeä seuraavasta ajasta riittää, vaikkei eläin pystyisikään käsitteelliseen pohdintaan. Tämän lisäksi Aaltola tuo esiin, että arkipäivän kokemusten valossa eläimillä on jonkinlainen ymmärrys tulevaisuudesta, koska eläin ei harhaile ympäriinsä nykyisyydessä ilman päämääriä tai pyrkimyksiä, vaan se kohdistaa toimintaansa koko ajan ymmärtäen, että aika jatkuu yli nykyhetken. Näin ollen Aaltola toteaaakin, että Singerin asettamat kriteerit elämän jatkumisen intressille ovat jokseenkin laajat ja ne pätevät isoonkin osaan eläimistä. (Aaltola 2004, 129.)

Toinen näkemys elämän jatkumisen intressin kriteereistä, jota Aaltola arvioi, on kyky analysoida kielellisesti minuuden ja tulevaisuuden merkitystä. Aaltolan mukaan tässä kontekstissa on kyse kategorisesta halusta eli toisen asteen halusta. Tarkemmin sanottuna henkilö ei pelkää elää, vaan hän tiedostaa miksi hän haluaa ja näin ollen ikään kuin haluaa haluta elää. Aaltola huomauttaa, että kyseinen näkemys on ongelmallinen esimerkiksi marginaaliargumentin vuoksi. Argumentti perustuu ajatukselle siitä, että monien ihmisryhmien jäsenet eivät pysty tarkastelemaan elämänhaluaan propositionaalisesti, mutta Aaltolan mukaan katsomme silti, että heillä on elämisen jatkumisen intressi. Aaltola esittää, että esimerkiksi lapsella voidaan ajatella olevan intressi elämiseen, vaikkei hän kykenisikään miettimään elämän merkitystä tai pohtimaan miten tai miksi hän haluaa elää. Näin ollen myös eläimillä on Aaltolan mukaan intressi elämän jatkumiseen, vaikkei ne pystyisikään haluamaan toisen asteen haluamisen tavalla. Aaltola toteaaakin, että propositionaalisen kielen ja toisen asteen haluamisen vaatimukset vaikuttavat liian hankalalta pyrkimykseltä määrittellä elämisen intressin kriteerit. (Aaltola 2004, 129–130.)

Myös Cohen esittää kantansa kyseisen intressin mahdollisuudesta eläimillä ja esittää, ettei eläimillä ole tätä intressiä (Cohen 2014, 89). Kuitenkin vaikuttaa mielestäni perustellulta Aaltolan argumentointiin pohjautuen väittää, että eläimillä on intressi elää. Se, mitä tämä sitten tarkoittaa suvaitsevaisuuden kannalta, on hyvin mielenkiintoista, koska tällöin meidän tulisi olla suvaitsemattomia useampaa eri eläimiin kohdistuvaa tekoa kohtaan kuin mitä nyt olemme. Esimerkiksi metsästystä ja ylipäättään muullakin tavoin eläinten tappamista ruoaksi tai muuhun tarkoitukseen ei tulisi suvaita, ellei meillä sitten ole jotain painavaa sekä järkevää syytä ohittaa kyseessä olevan eläimen elämän jatkumisen intressiä. Väitän, että kovinkaan moni ihminen ei ole valmis toimimaan tällaisen suvaitsevaisuuden rajan mukaisesti, sillä olemme ihmisinä liian tottuneita siihen, että voimme käyttää eläimiä monella eri tavalla hyväksemme, vaikka se tarkoittaisikin niiden hyvinvoinnin huomiotta jättämistä tai jopa niiden tappamista. Tältä osin katsottuna Cohenin näkemys suvaitsevaisuuden rajoista ei näytäkään enää kovin toimivalta, mutta on silti muistettava, ettei Cohen hyväksy näkemystä siitä, että eläimillä olisi intressiä elämään ja hän todennäköisesti myös hylkäisi tämän esittämäni käytännön ongelman hänen näkemykseensä liittymättömänä.

Tämän pohdinnan lisäksi haluan mainita ongelman, jonka Cohenin eläinten intresseihin paneutuva näkemys kohtaa. Cohen näyttää tulkintani mukaan puhuvan eläinten elossa pysymisen ja ikääntymisen intresseistä ikään kuin ne olisivat keskenään vaihtokelpoisia. Listatessaan ensin

intressejä, joita eläimillä ei ole, Cohen puhuu intressistä elää tietyn ikäiseksi. Kuitenkin saman luvun lopussa hän muistuttaa suluissa näin: ”[...] (muistakaa, ettei eläimillä ole intressiä pysyä elossa) [...]”¹⁶ (Cohen 2014, 89). Tulkitsen tämän viittaavan kohtaan, jossa Cohen argumentoi, ettei eläimillä ole intressiä elossa pysymiseen, mutta Cohen ei käsittele tätä intressiä missään kohtaa ennen kyseistä mainintaa. Tästä syystä päätelen, että hän viittaa tällä aikaisemmin mainittuun intressiin elää tietyn ikäiseksi, koska se on sisällöllisesti lähimpänä elossa pysymisen intressiä.

Mielestäni nämä kaksi Cohenin mainitsemaa intressiä ovat kaksi aivan eri asiaa, eikä niistä tulisi puhua samana asiana. Kuten huomasimme Aaltolan näkemystä käsiteltäessä, voimme puhua eläimen intressistä elää, vaikkei sillä olisikaan kykyä hahmottaa tulevaisuutta tai pohtia elämää, omia halujaan tai niiden syitä. Olen samaa mieltä Cohenin kanssa siitä, että eläimillä ei ole intressiä elää tietyn ikäiseksi, sillä ne eivät kykene pohtimaan omaa tulevaisuutta pitkällä aikavälillä tai ymmärtämään iän konseptia. En kuitenkaan ole samaa mieltä siinä, etteikö eläimellä voisi olla intressiä elossa pysymiseen.

5.3 Vahinkoperiaatteesta, hyötyperiaatteesta ja köyhyydestä

Crookston kommentoi suostumuksen määritelmän tarkkuuden lisäksi myös sitä, ettei Cohen perustele teoksessaan, miksi vahinkoperiaate on pätevin tai ainoa periaate päättämään, suvaitaanko jotain asiaa vai ei. Crookston esittää, että Cohenin esittämä esimerkki kelluvasta Flosta¹⁷ on hyvä tapaus osoittamaan erään vahinkoperiaatteen ongelmakohtan. Crookston argumentoi, että intuitiivisesti nähtynä on moraalisesti väärin jättää Flo hukkumaan, vaikkei voitaisikaan määritellä vahingoittaako Flon jättäminen tilanteeseensa Flota vai ei. Tämän määrittelemiseksi meidän tulisi tietää Flon lähtötilanne ja Crookstonin tulkinnan mukaan Cohen katsoo, että on vaikeaa määritellä, onko nimenomaisessa Flon esimerkkitilanteessa kyseessä vahinko vai ei. Tästä huolimatta Crookston toteaa samarialaiseen periaatteeseen (*the Samaritan principle*) perustaen, että Flon jättäminen veteen rikkoo moraalista velvollisuutta. Crookston esittää, että samarialaisen periaatteen mukaan henkilön täytyy pelastaa muut välittömästi vaaratilanteesta, jos tämä henkilö järkevästi ajateltuna siihen kykenee, eikä pelastaminen vaadi liian suuria uhrauksia pelastavalta osapuolelta. Crookston argumentoi, ettemme pysty

¹⁶ Vapaa käänös.

¹⁷ Katso tutkielman sivut 10–11.

määrittelemään pitäisikö meidän suvaita kyseisessä tilanteessa vai ei, etenkin kun tällaisen päätöksen tekeminen Flon tilanteen edessä vaikuttaa välttämättömältä. (Crookston 2016, 9–11.)

Crookston tuo esiin, että osa poliittisista filosofeista on sitä mieltä, että vahinkoperiaatteen puutteiden vuoksi muut periaatteet tulevat voimaan ja esittääkin esimerkiksi Kit Wellmanin (Crookston 2016, 11). Wellmanin mukaan poliittisen velvollisuuden (*political obligation*) sallittavuus perustuu samarialaiseen periaatteeseen. Wellman siis argumentoi, että samarialainen periaate oikeuttaa sen, että valtio voi sallitusti pakottaa kansalaisiaan noudattamaan lakeja jopa ilman heidän suostumustaan. Wellman esittää, että samarialaisella periaatteella on kaksi vahvuutta. Ensinnäkin kyseinen periaate ei perustu mihinkään aikaisempaan toimintaan, sopimukseen tai sitoumukseen. Samarialainen periaate olettaa, että kun joku on vaarassa, voi tämä olla tarpeeksi järkevä syy rajoittaa jonkun muun ihmisen normaalia moraalisen vallan aluetta. Toisekseen periaate väistää Wellmanin mukaan onnistuneesti sitoutumasta millään tavalla paternalismiin, koska periaatteessa ollaan kiinnostuneita muiden ihmisten vaarasta, eikä ihmisen omasta. (Wellman 2001, 743–744.747.)

Wellman esittää, että kritiikot ovat tuoneet esiin, että samarialaisen periaatteen hyväksyminen irrottaa itsensä vahinkoperiaatteesta ja periaate voi perustua vain hyötyperiaatteeseen. Wellman kuitenkin argumentoi, että vaikka samarialaisten velvollisuuksien jäsentäminen toimeenpantaviksi velvollisuuksiksi vaatii hyötyperiaatetta, Wellman hylkää näkemyksen siitä, että tämä joutuisi ristituleen vahinkoperiaatteen kanssa. Wellman esittää, että esimerkiksi suosittujen vahinkoperiaatteen kannattajien, kuten Locken, Millin ja Feinbergin, tarkoituksena ei ole ollut jättää pois samarialaisia velvollisuuksia kuviosta, vaan sen sijaan he ovat argumentoineet paternalismia ja juridista moralismia vastaan. (Wellman 2001, 752–753.) Crookstonin mukaan Cohenin käsittelemä Flo-esimerkki kertoo hyvin siitä, että Wellmanin näkemyksessä on jotain perää (Crookston 2016, 11).

Crookston palaa kysymykseen siitä, miksi Cohen silti pitää vahinkoperiaatetta puolustettavana yhteisymmärryksestä riippumatta, eikä samarialainen periaate, joka on samankaltainen Cohenin käsittelemän hyötyperiaatteen kanssa, ole yhtä lailla puolustettavissa kuin mitä vahinkoperiaate on. Crookston pohtii, miksi meidän tulisi hyväksyä Cohenin näkemys siitä, että puuttuminen on jonkun intressien toteutumisen estämistä, eikä esimerkiksi keino edistää toisten intressien toteutumista. Crookston kysyykin, että eikö nämä kaksi näkemystä puuttumisesta ole yhtä järkeviä tapoja mallintaa tilannetta, jossa valtio pakottaa jotakuta hyödyttääkseen jotakuta toista.

Crookstonin mukaan Cohen ei hyväksy hyötyperiaatetta, koska se ei ota huomioon sen asettamia kannusteita eikä vaihtoehtokustannuksia, joten hyötyperiaate kannustaa liialliseen puuttumiseen. Crookston kommentoi asiaa esittämällä, että tämä johtopäätös seuraa vain silloin, jos Cohen on oikeassa siinä, että yhteiskunnalliset ongelmat, kuten köyhyys, eivät joka kerta ole jonkin vahingon aiheuttamaa. Tällöin minkälainen tahansa puuttuminen olisi liiallista, koska köyhtymisestä ei aiheudu minkäänlaista vahinkoa. Jos kuitenkin hyväksymme samarialaisen periaatteen ja pidämme köyhyyden olemassaolon jatkumisen sallimista itsessään vääränä, niin johtopäätöksemme olisi Crookstonin mukaan päinvastainen. Crookston esittää, että Cohen ei käsittele tätä ollenkaan hänen käsitellessä vääryyden määrittelyä. Crookston toteaa, että ilman epäoikeudenmukaisen teon tarkempaa määrittelyä on vaikeaa hyväksyä Cohenin argumentti siitä, ettei köyhyys ole vahingollista tai vähintäänkin, että puuttuminen tekoihin kuten uusien pyörien ostamiseen lapsille, on liiallista puuttumista. (Crookston 2016, 11–12.)

Cohen myöntää, että Crookstonin kritiikki liittyen esimerkkiin Flota on yleinen ja järkevä. Tästä huolimatta Cohen esittää, että hän ei hyväksy samarialaisen periaatteen pakottamista, koska kukaan ei ole esittänyt perustelua sille, miksi meidän ei pitäisi suvaita vahinkoa aiheuttamatonta toimintaa, jossa henkilö ei pelasta Flota. Cohen argumentoi, että Flon jättäminen veteen ei estä tai viivästyä hänen intressejään toteutumasta, koska hänen jättämisensä veteen jättää myös hänen intressinsä samaan tilanteeseen kuin mitä se olisi ollut ennen kuin joku huomaa hänet vedessä. Toisin on kuitenkin silloin, jos joku aiheuttaa Flon veteen joutumisen. Cohen uskoo, että Flon jättäminen veteen on todennäköisesti kyllä väärin, mutta se ei voi olla vahinkoa vahinkoperiaatteen merkityksessä, koska jättäminen ei estä Flon intressejä toteutumasta. (Cohen 2016, 28.)

Cohen on samaa mieltä Crookstonin kanssa siinä, että Wellmanin argumentointi samarialaiseen periaatteeseen liittyen on vakuuttavaa, mutta Cohenin mukaan se ei ole ratkaisevaa. Cohen kyllä ajattelee, että meidän tulisi toimia kuten samarialaiset, mutta meitä ei voida pakottaa sellaiseen toimintaan. Cohenin mukaan Wellmanin näkemys on uskottavampi liittyen valtion legitimitettiin kuin mitä se on sovellettuna muihin aiheisiin. Cohen huomauttaa, että samarialaista periaatetta ei tarvitse hyväksyä, jotta voidaan ajatella olevan sallittua puuttua köyhyyteen, joka on seurausta tiettyjen yksilöiden epäoikeudenmukaisesta toiminnasta. Cohen muistuttaa, että silloin kun köyhyys on seurausta tällaisesta toiminnasta, vahinkoperiaate sallii puuttumisen aiheutuneen vahingon korjaamiseksi. Tämä vahingon korvaaminen hyödyttää kyllä tätä köyhyydestä kärsivää, mutta tämä ei Cohenin mukaan tarkoita sitä, että tällöin hyöty- tai samarialainen periaate olisi

voimassa. Näin ollen Cohen esittää, että emme voi puuttua toisten ihmisten elämään vähentääksemme köyhyyttä, joka ei ole minkään vahingon aiheuttamaa, vaikka voimme kyllä auttaa tällaisia köyhyydessä eläviä esimerkiksi lahjoitusten avulla. Cohen toteaa, että suurin osa köyhyydestä Yhdysvalloissa on tosiasiaa jonkinlaisen vahingon aiheuttamaa ja jos tämä tosiaan pitää paikkansa, on puuttuminen köyhyyden poistamiseksi Cohenin mukaan sallittua. (Cohen 2016, 28–29.)

Cohen vastaa myös Crookstonin esittämään vahinkoperiaatteen parhaimmuuden perustelun vähäisyyden kritiikkiin. Cohenin omasta mielestään hän osoittaa teoksessaan miksi jyrkkä vahinkoperiaate on parempi vaihtoehto verrattuna kaikkiin muihin vähemmän jyrkkiin vahinkoperiaatteen muotoihin, joissa vahinkoperiaatteen lisäksi hyväksytään yksi tai useampi muu periaate. Tästä huolimatta Cohen myöntää, että Crookston on oikeassa siinä, että ratkaisevampaan vahinkoperiaatteen puolustuksen tarjoaminen olisi ollut paikallaan. Cohen esittää, että hän tulee käsittelemään tätä puolustusta tulevassa teoksessaan, mutta pääpiirteittäin tämä puolustus koostuu kahdesta osasta. Cohen tuo esiin, että ensimmäinen puolustuksen osa käsittelee vapautta vahingosta. Tämä näkemys on Cohenin mukaan yhteydessä vahinkoperiaatteeseen siinä, että vahinkoperiaatteen hyväksyminen edistää vapautta vahingosta. Cohen esittää, että puolustuksen toinen osio käsittelee taasen näkemystä siitä, että vahinkoperiaatteen hyväksyminen ainoana suvaitsevaisuuden periaatteena hyödyttää kaikkia. (Cohen 2016, 29–30.)

En aio tässä tutkielmassa perehtyä Cohenin esittämään puolustukseen vahinkoperiaatteesta ainoana suvaitsevaisuuden periaatteena, koska minua kiinnostaa enemmänkin pohtia Cohenin näkemystä hyötyperiaatteesta ja köyhyydestä. Cohenin teoksen hyötyperiaatetta käsittelevä luku oli kovin sekava, mutta useamman lukukerran sekä Crookstonin arvostelun ja Cohenin vastauksen Crookstonin arvosteluun luettuani ymmärsin, mitä Cohen ajaa takaa. Tulkintani mukaan tiivistettynä Cohen on siis sitä mieltä, että köyhyyttä tulee suvaita, jos se ei ole minkään vahingon aiheuttamaa. Kuten Cohenin vastauksesta Crookstonille huomasimme, Cohenin mukaan suurin osa Yhdysvaltojen köyhyydestä on kuitenkin jonkin vahingon aiheuttamaa. Se, mikä kysymys minulle herää liittyen Cohenin näkemykseen köyhyydestä on se, että Cohen näyttää kaikesta tästä huolimatta implikoivan, että on olemassa köyhyyttä, joka ei ole mistään vahingosta johtuvaa ja jota pitäisi suvaita.

Se, mitä jäin Cohenin köyhyyskeskustelulta kaipaamaan, onkin esimerkki tällaisesta vahingosta johtumattomasta köyhyydestä. Onko tällaista köyhyyttä sitten esimerkiksi se, että joku käyttää

kaikki rahansa johonkin asiaan X, ja ajautuu velkakierteeseen ja näin ollen myös köyhyyteen?

Mielestäni on perin yksinkertaista väittää, että köyhyyden suvaitsemista ajatellaan pelkästään sitä kautta, onko se jonkin vahingon aiheuttamaa vai ei. Esimerkiksi esitän tilanteen peliriippuvaisesta, joka käyttää kaikki rahansa rahapeleihin ja ajautuu täten köyhyyteen. On toisaalta totta, että kyseinen henkilö on itse omalla toiminnallaan ajanut itsensä siihen tilanteeseen, jossa hän on, mutta on myös totta, että tällöin täytyy olla olemassa jokin taho, joka mahdollistaa tämän köyhyyden tapahtumisen, tässä tapauksessa rahapelejä tarjoavat yritykset. Tällöin katsoisin, että kyseessä on paljon monimutkaisempi tilanne, kuin vain se, että henkilö on itse ajanut itsensä köyhyyteen, koska rahapelit on esimerkiksi tarkoituksella usein suunniteltu niin, että niihin jäisi helpommin koukkuun ja että niitä pelaisi enemmän.

Voidaanko siis sanoa, että rahapelien omistajat ovat aiheuttaneet tälle peliriippuvaiselle vahinkoa?

Tähän ei mielestäni voida antaa selkeää vastausta, koska ei voida sanoa, että on täysin yrityksen vastuulla, jos osa pelaajista päätyy peliriippuvaisiksi, mutta toisaalta taas yritys mahdollistaa tämän tapahtumisen sekä myös hyötyy tällaisista ihmisistä. Tästä syystä olisi vähintäänkin järkevää, jos yritys myöntäisi ongelman olemassaolon ja esimerkiksi järjestäisi kampanjoita, joissa lisätään tietoutta peliriippuvuudesta tai tarjoaisi palveluja apua kaipaaville peliriippuvaisille. Tämäkin ehdotus voi kuulostaa hieman kummalliselta, sillä sama taho, joka mahdollistaa ongelman X olemassaolon, tekee asioita, jotka saisivat ongelman X vähenemään.

Siirryn toiseen mahdolliseen esimerkkiin köyhyydestä, joka ei ole minkään vahingon aiheuttama. Joku henkilö vammautuu tai sairastuu yhtäkkisesti tavalla, joka estää esimerkiksi työn tekemisen kokonaan ja kyseinen henkilö ajautuu köyhyyteen tämän epäonnisen seikan myötä. Tietysti voidaan sanoa, että tällaista epäonnista ihmistä voidaan kyllä auttaa, koska toisten auttamisella ei mielestäni ole useinkaan tekemistä suvaitsevaisuuden kanssa, sillä auttaminen ei ole vastustettua. Auttaminen ei voi kuitenkaan tapahtua niin, että joltakulta otetaan rahaa auttamiseen vailla perusteita tai ilman hänen suostumustaan siihen. Mutta köyhyyden kohdalla suvaitsevaisuus on kuviossa, koska vastustamme köyhyyttä. Ajattelisiko Cohen siis, että tällaisen epäonnisen henkilön köyhyyttä tulisi suvaita, koska se ei ole minkään vahingon aiheuttamaa? Päätelen, että vastaus on myöntävä, sillä Flo-esimerkki antaa viitteitä tästä ratkaisusta. Cohen ehkä ajattelisi, että meidän tulisi suvaita tällaista köyhyyttä, mutta voimme kuitenkin auttaa tällaisia epäonnisia henkilöitä tästä huolimatta. Puuttua köyhyyteen emme kuitenkaan saisi, esimerkiksi verottamalla ihmisiä, jotta

tällaiset epäonniset ihmiset eivät eläisi enää köyhyydessä. Tulkintani mukaan Cohenin mielestä tämä verotus olisi sekä suostumuksen vastaista, että todennäköisesti myös liiallista puuttumista.

Tämän yllä käsitellyn aiheen lisäksi Cohenin esittämä esimerkki Haroldista ja köyhästä Joesta¹⁸ jäi mietityttämään. Kuten varmasti myös Cohen tiedostaa, on kyseinen esimerkki aivan liian yksinkertainen ja hän kyllä mainitseekin esimerkin asettelun ja johtopäätöksen olevan nopeasti esitetty. Tästä huolimatta on huomioitava, että yksinkertaisuutensa vuoksi kyseinen tilanne ei toimi käytännössä. Useinkin köyhyyden syyt ovat paljon monimutkaisempia kuin mitä esimerkiksi Cohenin esimerkkitilanne antaa olettaa. Köyhyydessä voi olla taustalla esimerkiksi jo yllä mainittu sairastuminen, yksinhuoltajuus tai vaikkapa köyhyyden ”periytyminen” vanhemmilta lapsille. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna köyhä Joe saattaa olla useammassa vaikeudessa, kuin vain siinä, ettei hänellä ole töitä. On helppoa olettaa, että töihin meneminen jollain tapaa ratkaisisi köyhyyden, eikä tällöin tarvittaisi esimerkiksi puuttua toisten ihmisten elämään verottamalla, jotta köyhyydessä eläviä saataisiin avustettua.

Cohenin näkemys siitä, että on liiallista puuttumista ottaa Haroldilta rahaa verottamalla, jotta Joea ja muita köyhyydessä eläviä voitaisiin auttaa, on hieman kummallinen. En näe mikä ongelma Cohenin esimerkkitilanteessa on siinä, saako lapset käytetyt vai uudet pyörät, tai siinä, että Haroldin intressin toteutuminen estyy siihen liittyen, että hän voi käyttää rahansa kuten haluaa, valtion puuttuessa tähän verotuksella. Ymmärrän kyllä Cohenin näkemyksen siitä, että jos Joen köyhyys ei ole aiheutunut minkään tapahtuneen vahingon takia, niin meidän ei tulisi puuttua, mutta samalla tämä tuntuu intuitiivisesti hämmentävältä. Eikö verotusta itsessään voitaisi nähdä auttamisena? Jos enemmistö ajattelisi näin ja suostuisi verotettavaksi, jotta köyhyydessä eläviä ihmisiä autettaisiin, ei tätä koko ongelmaa edes syntyisi. Cohenin näkemys köyhyydestä ja verottamisesta vaikuttaa omasta mielestä kovin Amerikka-keskeiseltä ajattelutavalta, sillä esimerkiksi hyvinvointivaltioissa tämä verotuskuvio (esimerkiksi verorahojen osittainen käyttäminen tukien maksamiseen köyhyydessä eläville) on hyvin tuttu, ja vaikka osin vastustettukin, silti koettu toimivaksi ja hyödylliseksi.

5.4 Paternalismista

Cohen kirjoittaa mielestäni välillä kovin epäselvästi paternalismista. Cohen hylkää paternalismin suvaitsevaisuuden periaatteena, mutta kirjoittaessaan kevyestä paternalismista, hän osoittaa oman

¹⁸ Katso tutkielman sivut 23–24.

tulkintani mukaan merkkejä kevyen paternalismin jonkin asteisesta mielekkyydestä. Tämä voi johtua tietenkin esimerkiksi siitä, että kevyt paternalismi näyttäytyy Cohenille perustellummalta paternalismin muodolta kuin luja paternalismi, mutta hylkää kevyen version, sillä se on silti paternalismia. Tästä huolimatta Cohen mainitsee teoksessaan, että esimerkiksi kielimuurin takia voi olla perusteltua puuttua itseään vahingoittavan henkilön toimintaan fyysisesti, kunnes kääntäjä saadaan paikalle ja päästään määrittämään toimijan järjellisyttä. Eikö tätä sitten lasketa kevyeksi paternalismiksi, sillä kevyt paternalismi sallii fyysisenkin puuttumisen henkilön toimintaan, jos meillä ei ole varmuutta hänen järjellisydestään. Ilmeisesti tätä Cohen ei kuitenkaan laske kevyeksi paternalismiksi, koska meillä ei ole mahdollisuutta puuttua tilanteeseen rationaalisesti keskustelemalla, mutta jos olisi, ei olisi perusteltua puuttua tilanteeseen fyysisesti. Peter Suberin mukaan vahinkoperiaate sallii paternalismin vain sellaisten itseään vahingoittavien ihmisten kohdalla, jotka ovat kyvyttömiä, kuten lapset, vammaiset tai henkilöt, joiden päätöksentekokykyä voidaan epäillä tietämättömyyden, petoksen, pakottamisen tai epäselvien mielenkykyjen vuoksi (Suber 1999, 633). Mielestäni ihmisen järjellisyden arvioiminen ei kuitenkaan ole helppo tehtävä ja tämän ongelman myös Cohen tiedostaa.

Varmasti sillä on merkitystä, miten tämä järjellisyden arvioiminen tehdään, koska kuten aiemmin päättelin, ei fyysinen tai muu puuttuminen tilanteeseen ole ilmeisesti Cohenin mielestä perusteltua, jos voimme arvioida järjellisyttä rationaalisella keskustelulla. Tämä kuvio vaikuttaa hyvinkin paradoksaaliselta. Vahinkoperiaate sallii puuttumisen sellaisten ihmisten itseä vahingoittavaan toimintaan, ketkä eivät ole järjissään, mutta ei salli puuttumista järjellisten ihmisten itseään vahingoittavaan toimintaan. Meidän tulee ensin selvittää, onko kyseinen henkilö järjissään, ennen kuin voimme määritellä, salliiiko vahinkoperiaate puuttumisen vai ei. Siispä puutumme itseään vahingoittavan henkilön toimintaan, sillä emme tiedä hänen järjellisydestään. Meidän on siis ensin puututtava tilanteeseen, ennen kuin voimme määritellä, onko puuttuminen sallittua.

Tähän voisi joku sanoa, että voimme määritellä henkilön järjellisyden rationaalisella keskustelulla, sillä tämä ei ole puuttumista, mutta kysynkin tässä tapauksessa, että mikä kaikki lasketaan rationaaliseksi keskusteluksi ja osaako normaali ihminen arvioida toisen ihmisen järjellisyden. Minua kiinnostaisi tietää, miten Cohen näkee esimerkkitapauksen Daxin rationaalisuuden selvityksen, jos kerran kevyt paternalismi ehdottaisi hänen mukaansa psykologien näkemystä Daxin järkevyydestä ja Cohen hylkää paternalismin. Kysymys, joka minulle tästä herää on se, että onko

ihmisen järkevyyden selvittäminen tilanteessa, jossa hän aikoo vahingoittaa itseään, paternalismia? Tuntuu intuitiivisesti kummalliselta, että psykologien näkemyksiä ei tarvittaisi ollenkaan Daxin kohdalla, vaikka Cohen kyllä argumentoikin mielestäni hyvin sen asian taholta, että päätöksenteko siirretään potilaalta muulle taholle, eikä anneta ihmisen päättää itse suoraan. Huomautan tässä kohtaa, että en siis yritä väittää, että Daxin päätös omasta elämän päättämisestä olisi väärin tai että paternalismi tulisi hyväksyä. Päinvastoin Daxilla on täysi oikeus omaan kehoonsa ja siihen mitä hän päättää sille itse tehdä, mutta kuten sanottua, kerta vahinkoperiaate sallii puuttumisen itsensä vahingoittamiseen, jos kyseinen henkilö ei ole järjissään, miten voimme selvittää Daxin järjellisyydestä yhtään mitään ellemmme voi puuttua asiaan ensin. Yksi vaihtoehto on tietenkin useasti mainittu rationaalinen keskustelu, mutta eikö silloin myös psykologeille keskusteleminen voitaisi nähdä rationaalisena keskusteluna?

Kiinnostaisi myös tietää, että toimitaanko sellaisissa tilanteissa, joissa ei ole varmuutta toisen itseään vahingoittavan henkilön järjellisyydestä edes sen jälkeen, kun on rationaalisesti keskustellut hänen kanssaan sellaisella oletusarvolla, että tilanteeseen on sallittua puuttua, kunnes paikalle tulee taho, joka pystyy tämän määrittelyn tekemään? Mielestäni vahinkoperiaatteen toimivuuden kannalta tulisi myös selvittää, miten ihmisen järjellisyyttä on sallittua määrittellä ja kuka tämän määrittelyn voi tehdä ja millä ehdoin. Tietenkin on muistettava, että joskus on selvästi määriteltävissä, onko ihminen järjissään ja vahinkoperiaatteen alaisuudessa. Helppoja esimerkkejä on lapset ja vaikkapa selvän petoksen tai pakottamisen uhrin.

Aina järjellisyyden määrittäminen ei kuitenkaan ole yhtä helppoa. Cohen esittää teoksessaan esimerkin tilanteesta, jota meidän tulisi suvaita: ihminen, joka haluaa vapaaehtoisesti tulla toisen suostuvan ihmisen syödyksi (Cohen 2014, 83). Cohenin mukaan tilanteessa voidaan epäillä syödyksi haluavan ihmisen järjellisyyttä, mutta tämä on nimenomaan vain epäilyä, koska on myös mahdollista, että kyseinen henkilö olisi järjissään suostunut kyseiseen toimitukseen (Cohen 2014, 84). Kyseinen esimerkki osoittaa mielestäni selvästi, että järjellisyyden määrittäminen voi olla joissain tilanteissa hankalaa. Vahinkoperiaate suvaitsevaisuuden periaatteena jättää jälkeensä aukkoja, joista tämä on mielestäni vain yksi.¹⁹ Nämä aukot on käsiteltävä, ennen kuin vahinkoperiaatetta voidaan sen täydessä muodossaan suvaitsemisen kannalta ottaa käytäntöön.

¹⁹ Muita aukkoja käsitelinkin jo aiemmin: esimerkiksi käsitteiden epätarkkuus sekä se, millainen puuttuminen on sallittua.

5.5 Suvaitsevaisuus, oikeudenmukaisuus ja lait

Kysymys, jonka Cohenin teos vahvasti herättää, on kysymys suvaitsevaisuuden suhteesta oikeudenmukaisuuteen ja lakeihin. Etenkin suvaitsevaisuuden suhde lakeihin on mielenkiitoinen, sillä Cohen kirjoittaa useassa kohtaa teoksessaan puuttumisesta johonkin asiaan kieltämisenä, sekä etenkin juridisen paternalismin ja moralismin luvuissa hän kirjoittaa suoraan laeista. Tarkoittaako suvaitseminen siis Cohenin mukaan sitä, että vastustettuun asiaan puututaan kieltämällä se lailla? Kuten jo aiemmin huomasimme, Cohen ei määritä teoksessaan tarkalleen mikä kaikki lasketaan puuttumiseksi tai että minkälainen puuttuminen on sallittua missäkin tilanteessa. En kuitenkaan ole sitä mieltä, että Cohen ajattelisi puuttumisen olevan pelkästään kieltämistä lailla, sillä tulkintani mukaan puuttumisen voi suorittaa valtion lisäksi jokin muu taho, ryhmä tai jopa yksilö, ja tällöin puuttuminen voi olla esimerkiksi fyysinen väliintulo yhden henkilön toimesta. Näin ollen Cohenin puhuessa jonkin asian suvaitsemattomuuden puolesta, hän ei suoraan puhu sen puolesta, että se pitäisi nimenomaan kieltää lailla.

On monia asioita, joita meidän ei tulisi suvaita ja jotka pitäisi myös kieltää lailla, mutta tämä ei tarkoita sitä, että jokainen asia, jota ei tule suvaita, tulisi myös kieltää lailla. Esimerkiksi kukaan ei varmastikaan olisi valmis kieltämään lailla sitä, että käyn tökkäämässä sattumanvaraista tuntematonta kadulla muutaman kerran olkapäähän. Vahingoitan kyllä varmaan näitä tuntemattomia, vaikka vahinko onkin suuruusluokaltaan erittäin pieni, koska tuntemattoman intressi koskemattomuuteen estyy epäoikeudenmukaisesti ilman suostumusta. Todennäköisesti joku käskisi minua lopettamaan tai ehkä jopa soittaisi vain poliisin paikalle, jolloin poliisi käskisi minut lopettamaan toisten tökkimisen. Toisten tökkimisen itsessään kieltäminen lailla kuulostaisi kuitenkin liialliselta, ellen tekisi sitä vaikkapa niin, että tökittäville tuntemattomalle tulee siitä isompaa vahinkoa, kuten esimerkiksi mustelmia. Tällöinhän tökkimistä voitaisiin varmaan pitää pahoinpitelynä, joka on jo kielletty laissa. On kuitenkin muistettava, että vahinkoperiaate linkittyy kyllä vahvasti lakeihin, sillä usein laeissa on kielletty monenlainen vahingon aiheuttaminen toiselle esimerkiksi murhasta pahoinpitelyyn ja varkaudesta petokseen.

Cohen avaa hieman suvaitsevaisuuden suhdetta oikeudenmukaisuuteen esittämällä, että täydellinen teoria suvaitsevaisuudesta sekä suvaitsevaisuuden rajojen määrittäminen voi edistää meidän ymmärrystämme siitä, mitä oikeudenmukaisuus vaatii, koska suvaitsevaisuuden teoria osoittaa milloin valtiolla tai muilla tahoilla on oikeus puuttua yksilöiden, ryhmien tai järjestöjen toimintaan. Cohen tuo esiin, että valtion puuttuminen tarkoittaa sitä, ettei valtio suvaitse kyseistä

toimintaa ja tämä voi tietenkin olla perusteltua, mutta suvaitsevaisuuden teorian tulisi sitten osoittaa, että kyseisissä tilanteissa valtion puuttuminen on oikeutettua. Esimerkiksi valtion puuttuminen murhaajien elämään kertoo suvaitsemattomuudesta murhaamista kohtaan. Cohen toteaaakin, että oikeudenmukaisuus vaatii sitä, ettemme puutu sellaiseen toimintaan, jota meidän pitäisi suvaita. Cohenin mukaan suvaitsevaisuuden teoria ei kuitenkaan ole kokonainen oikeudenmukaisuuden teoria, koska vaikka suvaitsevaisuuden teoria osoittaa meille, milloin puuttuminen on sallittua, se ei kerro meille millainen puuttuminen on oikein. Näin ollen on oikeudenmukaisuuden teorian tehtävä osoittaa sekä se, milloin puuttuminen on sallittua, että myös se, millainen puuttuminen on sallittua. (Cohen 2014, 51.)

Näin ollen suvaitsevaisuuden suhde oikeudenmukaisuuteen vaikuttaa melko suoraviivaiselta. Se, mitä meidän ei tulisi vahinkoperiaatteen mukaan suvaita, on epäoikeudenmukaista, koska vahingon määritelmän yksi osakomponentti liittyy epäoikeudenmukaisuuteen ja vääryyteen. Kuten Cohenkin kirjoittaa, on oikeudenmukaista, ettemme puutu toimintaan, johon ei ole perusteltua puuttua. Lisäksi haluaisin kiinnittää huomion hetkeksi moraaliin, sillä vaikuttaa siltä, että vahinkoperiaatteen sallimat puuttumiset liittyvät pelkästään moraalisiin seikkoihin. Kuten suvaitsevaisuuden määritelmästä muistamme, liittyy suvaitsevaisuuteen jonkinlaista vastustusta, oli se sitten moraalista tai ei. Myös se, että emme yksinkertaisesti pidä jostakin asiasta, riittää täyttämään vastustuksen kriteerin. Puuttuminen sallitaan sellaisissa tilanteissa, joissa toiminta tuottaa vahinkoa eli on sekä intressien toteutumista estävää että vääryys. Näin ollen vahinkoperiaatteen sallima puuttuminen on oikeutettua vääriksi määriteltyihin tekoihin eli tekoihin, jotka tuomitsemme moraalisesti.

Tietysti vahinkoperiaatteen ulkopuolellekin jää paljon asioita, jotka tuomitsemme moraalisesti, ja joita meidän tulisi suvaita, mutta vahinkoperiaate ei näytä koskaan sallivan puuttumista moraalisiin liittymättömien tekojen kohdalla. Vahinkoperiaate näyttää osoittavan, että meidän tulee suvaita asioita, joista emme pidä esimerkiksi esteettisesti, sillä ne eivät riitä täyttämään vahingon määritelmän kriteerejä. On ehkä tietysti mahdollista, että tällaisia tilanteita on olemassa, mutta en itse keksi yhtään tilannetta, jossa vahinkoperiaate sallisi puuttumisen asiaan, joka ei liity tavalla tai toisella moraalisiin. Tuntuu kummalliselta esimerkiksi väittää, että meidän tulisi sakottaa koiranulkoiluttajaa siitä, ettei hän kerännyt koiransa kakkaa kadulta, vaan siksi, että paheksomme tällaista toimintaa. Tietysti kaikkien mielestä olisi varmasti mukavampaa, että kadut olisivat siistejä, eikä koirankakkoja olisi siellä täällä, mutta tämän ongelman laajuus on aika minimaalinen, eikä se

vieläpä edes vahingoita ketään, joten puuttumiseen ei tule ryhtyä. Paheksua ja kommentoida saa. Ja ehkä tällä paheksunnalla sekä toivottavasti järkevällä suostuttelulla jotkut koiranulkoiluttajat alkavat keräämään koiriensa kakat. Näin ollen puuttumista ei edes tarvita kyseisessä tilanteessa.

6. Lopuksi

Meidän on muistettava, että suvaitsevaisuus on tärkeää meille, koska joku saattaisi ajatella, ettei meidän omaa elämäntapaamme tulisi suvaita. Jos me haluamme, että meidän elämäntapojamme suvaitaan, meidän tulisi olla valmiita puolustamaan suvaitsevaisuutta ylipäätään.²⁰ (Cohen 2014, 153.)

Olen nyt käsitellyt Cohenin näkemyksen suvaitsevaisuuden rajoista sekä esittänyt omat kritiikkini ja pohdintani aiheesta. Esittelen lyhyesti tutkielman etenemisen vielä yhteenvetona. Ensin kävin läpi suvaitsevaisuuden määritelmän, joka koostuu kolmesta eri pääkomponentista: tarkoituksenmukaisesta puuttumattomuudesta, periaatteellisesta syystä tälle puuttumattomuudelle sekä jonkinlainen vastustuksesta. Tämän jälkeen siirryin käsittelemään Cohenin teoriaa suvaitsevaisuuden rajoista. Totesin, että Cohenin näkemys perustuu jyrkän vahinkoperiaatteen kannatukseen ja että Cohen hylkää kaikki muut hänen esittelemänsä periaatteet: loukkaantumis- ja hyötyperiaatteen, sekä juridisen paternalismin ja juridisen moralismin periaatteen.

Cohenin teorian tarkastelemisen jälkeen esitin omat kritiikkini ja pohdintani. Tulin ensin pohtineeksi etenkin vahingon, puuttumisen, sekä sopimuksen käsitteiden tarkkuutta ja huomasimme, että nämä käsitteet ovat hyvin epätarkkoja. Toiseksi pohdin vahinkoperiaatteen soveltuvuutta eläimiä kohtaan ja kysymystä siitä, onko eläimillä intressiä elämän jatkumiseen. Tämän jälkeen käsittelin vahinkoperiaatteen perusteluja Crookstonin kritiikkiin perustuen sekä esitin omia pohdintojani hyötyperiaatteeseen ja köyhyyteen liittyen. Viimeisinä aiheina pohdin kysymystä siitä, mikä lasketaan paternalismiksi sekä käsittelin suvaitsevaisuuden suhdetta oikeudenmukaisuuteen ja lakeihin.

Kuten huomasimme, kysymys siitä, mitä meidän pitäisi suvaita ja mitä ei, on mielenkiintoinen, mutta samalla mahdollisesti jopa monimutkainen ja moniulotteinen aihe. En voi painottaa sitä liikaa, että sillä, miten suvaitsevaisuuden rajat määritellään, on paljon merkitystä. Rajoja

²⁰ Vapaa käänös.

määrittellessämme huomaamme, kuinka vahvasti aihe liittyy moraaliin ja oikeudenmukaisuuteen. Ei ole se ja sama, mitä suvaitsemme ja mitä emme, koska tällöin saatamme päätyä suvaitsemaan asioita, joita meidän ei tulisi suvaita, kuten toisten vahingoittamista. Vastaavasti saatamme olla suvaitsemattomia sellaisia asioita kohtaan, joille löytyy tosiasiasa enemmän perusteluita suvaita, kuin olla suvaitsematta. Tällöin tulemme rajoittaneeksi ihmisten omaan autonomiaan liittyviä päätöksiä, joilla ei ole mitään tekemistä toisten vahingoittamisen kanssa. Selvä esimerkki tällaisesta on vaikkapa eutanasia, joka on monessa maassa kielletty, vaikka tämän suvaitsemiselle löytyy hyvin järkeviä perusteluita.

Aiheen mahdollisesta monimutkaisuudesta huolimatta selvää on kuitenkin se, että tarvitsemme suvaitsevaisuutta. Olemme ihmisinä eri mieltä monesta asiasta, ja olemme varmasti vähintäänkin halukkaita puuttumaan, estämään tai kieltämään etenkin sellaiset asiat, jotka tuomitsemme moraalisesti. Tällainen toimintatapa ei toimi käytännössä, sillä meillä pitää olla selvillä se, milloin puuttuminen on oikeutettua. Tuntuu perin järjettömältä, että kaikki saisivat puuttua toistensa toimintaan jatkuvasti, milloin ja miten haluavat, valtio mukaan luettuna. Tarvitsemme siis myös yleisesti hyväksytyä suvaitsevaisuuden teorian (ja oikeudenmukaisuusteorian).

Jos hyväksymme Cohenin suvaitsevaisuuden teorian, meidän tulee suvaita asioita niin kauan, kun ne eivät vahingoita ketään. Cohenin teoria tuntuu houkuttavalta näkemykseltä, joka herättää paljon kiinnostavia ajatuksia. Kyseisen teorian houkuttelevuus perustuu objektiivisuudelle: me kaikki hyväksymme vahinkoperiaatteen edes jossakin sen muodossaan. Katsomme toisten vahingoittamisen olevan väärin ja myös syy puuttumiselle. Cohenin teoria ei kuitenkaan onnistu väistämään täysin kaikkia ongelmia ja katsoisinkin Cohenin näkemyksen isoimmiksi ongelmakohdiksi etenkin vahingon ja puuttumisen käsitteiden määrittelemisen vaikeuden. Tästä huolimatta Cohenin näkemys on mielestäni varteenotettava.

Lähteet

Aaltola, Elisa. (2004), *Eläinten moraalinen arvo*, Keuruu: Vastapaino.

Airaksinen, Timo & Gylling, Heta. (2020), *Suvaitsevaisuus: Erään taistelun kuvaus*, Arktinen banaani.

Cohen, Andrew Jason. (2014), *Toleration*, Cambridge: Polity press.

Cohen, Andrew Jason. (2016), "Response to Emily M. Crookston and David Kelley", *Reason papers*, 38(2), 27–38.

Cohen, Andrew Jason. (2004), "What toleration is", *Ethics*, 115(1), 68–95.

Crookston, Emily M. (2016), "Comments on Andrew Jason Cohen's Tolerantion", *Reason papers*, 38(2), 8–17.

Feinberg, Joel. (1987), *The Moral Limits of Criminal Law Volume 1: Harm to Others*, New York: Oxford University press.

Feinberg, Joel. (1988), *The Moral Limits of Criminal Law Volume 2: Offence to Others*, New York: Oxford University Press.

Feinberg, Joel. (1990), *Harmless Wrongdoing*, New York: Oxford University Press.

Horton, John. (1985), "Toleration, morality and harm", teoksessa *Aspects of Toleration*, toim. John Horton & Susan Mendus, London and New York: Methuen, 113–135.

Keneally, Meghan. (22.6.2018.), "Skokie: The legacy of the would-be Nazi march in a town of Holocaust survivors", ABC News, <https://abcnews.go.com/US/skokie-legacy-nazi-march-town-holocaust-survivors/story?id=56026742> Viitattu 24.4.2024.

Mill, John Stuart. (1859), *On Liberty*, London: Parker, <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10927634?page=,1> Viitattu 18.4.2024.

Popper, Karl. (1974), *Avoin Yhteiskunta ja sen viholliset*, suom. Paavo Löppönen, Keuruu: Kustannusosakeyhtiö Otavan painolaitokset.

Singer, Peter. (1993), *Practical Ethics*, Second Edition, Cambridge: Cambridge University Press.

Stewart, Hamish. (2001), "Harms, Wrongs, and Set-Backs in Feinberg's Moral Limits of the Criminal Law", *Buffalo criminal law review*, 5(1), 47–68.

Suber, Peter. (1999), "Paternalism", teoksessa *Philosophy of Law: An Encyclopedia*, toim. Christopher B. Gray, London and New York: Routledge, 632–635.

Wellman, Christopher H. (2001), "Toward a Liberal Theory of Political Obligation", *Ethics* 111(4), 735–759.