
Kimmo Nuotio –
Heta Aleksandra Gylling (toim.)

Oikeus ja politiikka: filosofisia esseitä

Julkaisuvaliokunta

Pekka Vihervuori, puheenjohtaja

Markku Helin

Mika Hemmo

Raimo Lahti

Tatu Leppänen

Risto Nuolimaa

Lea Purhonen, sihteeri

Tilausosoite

Suomalainen Lakimiesyhdistys

Kasarmikatu 23 A 17

00130 Helsinki

p. (09) 6120 300

f. (09) 604 668

sly@lakimies.org

www.lakimies.org

Kannen suunnittelu: Heikki Kalliomaa

Kannen kuva © Wolfgang Kaehler/CORBIS/Skoy

© Suomalainen Lakimiesyhdistys ja kirjoittajat

ISSN 1458-0446

ISBN 978-951-855-273-7

Edita Prima Oy, Helsinki 2007

Sisällys

Esipuhe	VII
<i>Heta Aleksandra Gylling</i>	
Multikulturalismikeskustelun moninaisia ongelmia	1
<i>Ari Hirvonen</i>	
Suvereeni ja päätös normin tuolla puolen: Schmitt ja Benjamin	19
<i>Jari Kauppinen</i>	
Hannah Arendt totuudesta ja valehtelusta politiikassa	41
<i>Toomas Kotkas</i>	
Michel Foucault'n käsitys oikeuden ja liberaalin poliittisen rationaliteetin välisestä suhteesta	57
<i>Arto Laitinen</i>	
Persoonien välisestä tunnustuksesta	79
<i>Iivi Anna Masso</i>	
Keskusteleva demokratia ja perustuslaillinen oikeusvaltio. Onko osallistuvan kansanvallan ja liberaalin oikeusjärjestelmän suhde symbioottinen vai ristiriitainen?	105
<i>Kimmo Nuotio</i>	
Eettistä vai moraalista oikeutta? Oikeusvaltio monikulttuurisuuden paineessa	127
<i>Mika Ojakangas</i>	
Oikeus ja omatunto Kreikan klassisella ajalla	145
<i>Pilvi Toppinen</i>	
Philip Pettitin republikaaninen vapaus	179
<i>Annamari Vitikainen</i>	
Monikulttuurisuus ja kulttuurisen ryhmän määrittelyn ongelmat	205
Kirjoittajat	229

Heta Aleksandra Gylling

Multikulturalismikeskustelun moninaisia ongelmia

Liberalistien ja yhteisökeskeisen yhteisöajattelun puolestapuhujien välinen keskustelu on sitten 1980-luvun kommunitaristisen Rawls-kritiikin laajentanut muotoaan, kun yhteisöjen merkitystä korostavaan keskusteluun nousivat kysymykset niin kansallisten kuin muidenkin vähemmistöjen oikeuksista. Pluralistisen, yksilöihin ja heidän oikeuksiinsa perustuvan liberalismiin haastajaksi nousi kulttuurisia oikeuksia vaativa multikulturalistinen ajattelu, jossa yksilönvapauksien arvo nähdään yleensä sekundaarisena. Toisin kuin liberalistisessa traditiossa, yhteisö halutaan nähdä yksilön hyvinvoinnin ja identiteetin määrittäjänä – äärimmäisissä muodoissaan siten, että hyvinvointi ja kulttuurinen kukoistus ovat mahdollisia vain silloin, kun kulttuurit elävät omaa erillistä elämäänsä, suojaten omia traditioitaan erityisesti läntisiltä vaikutteilta. Erillisyyden vaatimus luo yhteisön sisälle yhteenkuuluvuutta, jota ei välttämättä haluta kulttuurien välille. Läntiset, liberalismiin ytimeen kuuluvat oletukset suvaitsevaisuudesta, demokraattisesta päätöksenteosta ja yksilön autonomiasta oman elämänsä suhteen joutavat tällöin romukoppaan.

Näkyvin hahmo viimeisen kymmenen vuoden aikaisessa keskustelussa lienee Will Kymlicka, joka toi oman liberalistisen tulkintansa keskusteluun jo 1980-luvun lopussa teoksellaan *Liberalism, Community and Culture* ja 1995 ilmestyneellä teoksellaan *The Rights of Minority Cultures*. Hyvän kokonaisvaltaisen kuvan hänen näkemyksistään saa aiemmin ilmestyneisiin esseisiin ja artikkeleihin perustuvasta kokoelmasta *Politics in the Vernacular – Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, joka ilmestyi 2001. Kymlickan keskeinen panos keskusteluun on ollut korostaa, ettei vähemmistöoikeuksien puolustaminen välttämättä johda liberalistisen ajattelun hylkäämiseen – kuten traditionaalisen ”kommunitarismi vs. liberalismi”-dikotomian edustajat haluaisivat tilanteen nähdä. Päinvastoin, Kymlicka on useasti korostanut, että monet vähemmistöryhmät eivät suinkaan halua vie-roksua modernia liberaalia yhteiskuntaa vaan olla sen täysivaltaisia jäseniä,

säilyttäen kuitenkin omat etnis-kulttuuriset erityispiirteensä. Oma vaikutelmani Kymlickan näkemyksestä on, että hän pyrkii taiteilemaan yhtäältä yksilön oikeuksia korostavan liberalismiin ja toisaalta kulttuurista tai kansallista identiteettiä korostavan yhteisöllisyyden välissä.¹ Kymlickan liberaalia kulturalismia edustava näkemys korostaa yksilön autonomiaa ja siten hylkää vaatimukset siitä, että vähemmistöt olisivat oikeutettuja rajoittamaan jäsentensä perustavia poliittisia tai kansalaisoikeuksia kulttuurisen puhtauden tai autenttisuuden nimissä.² Kymlickan mukaan liberaali multikulturalismi voi kuitenkin hyväksyä ryhmille erilaisia oikeuksia suojaamaan vähemmistöjä enemmistön esim. poliittiselta tai taloudelliselta vallankäytöltä. Kuten hän itse yksinkertaisten asian esittää, ”vähemmistöoikeudet ovat yhteensopivia liberaalin kulturalismin kanssa, jos (a) ne suojelevat yksilönvapautta ryhmässä ja jos (b) ne edistävät tasa-arvoisia suhteita (non-dominanssia) ryhmien välillä.”³

Tunteita herättänein keskustelu monikulttuurisuudesta alkoi kuitenkin sen jälkeen kun Susan Moller Okin julkaisi artikkelinsa ”Is Multiculturalism Bad for Women?”⁴ Monet niin nykyisistä multikulturalismin puolustajista kuin aiemmistakin aktiivisista osallistujista, kuten Chandras Kukathas ja Bhikhu Parekh, kritisoivat Okinin ja itseni kaltaisia epäluuloisia liberalisteja, jotka ovat huolestuneita siitä, mitä vähemmistöjen vähemmistöjäsenille – oli heitä sitten vain yksi tai useampia – tapahtuu, mikäli (vähemmistön) enemmistön näkemys yhteisistä kulttuurisista arvoista on hyvin konservatiivinen ja suvaitsematon. Todellisesta maailmasta löytyy paljon esimerkkejä siitä, miten traditionaalisten arvojen kannattajat eivät aina tyydy siihen, että heidän arvonsa ovat olemassa ja hyväksyttyjä, vaan näkevät ne normatiivisesti ainoina oikeina, vaaten kaikkien muidenkin ryhmänsä jäsenten jakavan ne. Kuten myös Kymlicka uskoo, länsimaissa elävien vähemmistökulttuurin edustajien pelko omien traditioiden, tapojen ja uskomusten katoamisesta ei ole oikeutus muiden pakottamiselle yhteiskunnassa, joka rakentuu demokratian ja yksilönvapauden periaatteille. Jyrkimmät liberalismiin vastustajat eivät vain väheksy yksilön oikeuksien ja autonomian merkitystä, vaan puheillaan ”jaetusta kulttuurista” tai ”ryhmäoikeuksista” unohtavat joko tietoisesti tai tie-

¹ Tämä tulee hyvin näkyviin jo Kymlickan ensimmäisessä teoksessa *Liberalism, Community, and Culture* (1989).

² Kymlicka 2001, s. 22.

³ Kymlicka 2001, s. 22–23.

⁴ Teoksessa Cohen – Nussbaum – Howard (eds): *Is Multiculturalism Bad for Women* (1999).

dostamattaan ne määrittelyongelmat, jotka kulttuuriseen jäsenyyteen liittyvät.

Kaikessa nimenomaan liberalisteja vastaan suunnatussa kritiikissä näyttäisi ytimenä olevan, että yksilön oikeuksien ja autonomian korostaminen ei ole tärkeää, koska hyvä elämä on mahdollinen vain kulttuurisessa traditiossa. Ihmisen *pitäisi* elää omien kulttuuristen – yleensä perittyjen – arvojensa mukaista elämää ja tehdä tuon perinteisen kulttuurin mukaisia valintoja. Ongelmana on kuitenkin, kenellä on oikeus määrittellä, kuka mihinkin kulttuuriin kuuluu ja mitä kulttuuria kenenkin pitäisi edustaa. Liberalismin vastaus ”yksilö itse” ei kommunitaristis-kollektivistisen yhteiskuntamallin edustajaa miellytä, sillä yksilöt halutaan nähdä kulttuurinsa tuotteina, ei valitsevina agentteina. Jos kulttuuri määrittää, kuka minä olen ja minkälaiset valinnat ovat minulle kulttuurisesti oikeita valintoja, tulkintaa ei varmasti jätetä minulle, vaan jotkut minua tietävämmät kulttuuriset tai vastaavat johtajat haluavat päättää tulkinnoista ja kertoa meille yhteisön jäsenille, missä ”oikeiden uskomusten” ja sallitun toiminnan rajat kulkevat.

Jos kulttuuriset arvot ovat tärkeitä, mikä on eettisten arvojen suhde näihin arvoihin? Onko enemmistön pakko hyväksyä vähemmistön eettisinä pitämät arvot silloinkin, kun ne ovat enemmistön näkemyksen mukaan epäeettisiä ja ympäröivän yhteiskunnan mielestä jopa laittomia? Muodostavatko ”kulttuuriset arvot” (sen mukaan mitä niillä milloinkin halutaan tarkoittaa) pyhän ja koskemattoman arvojoukon, jota ulkopuoliset eivät saa arvostella vain siksi koska ne ovat traditionaalisia, kulttuurisia arvoja?

Kunnioitusta suvaitsevaisuuden sijaan?

Yksi usein toistettu syytös on, että liberalistit puhuvat suvaitsevaisuudesta, kun pitäisi puhua kulttuurien ja tapojen, arvojen tunnustamisesta tai kunnioituksesta.⁵ Samoin he huomauttavat, ettei kulttuurisia arvoja pitäisi nähdä vain välineellisesti arvokkaina asioina, jotka parantavat ihmisten elämää, hyvinvointia ja yhteenkuuluvuuden tunnetta, joka useimmille ihmisille on tärkeää, vaan itsessään arvokkaina, jopa silloin kun ne edustavat suvaitsemattomuutta demokratian, tasa-arvon ja yhtäläisten oikeuksien periaatteita kohtaan. Tämän vaatimuksen ongelmana on jo John Locken⁶ oivallus siitä,

⁵ Kirjallisuudessa yleensä käytetyt käsitteet ovat *recognition* ja *respect*.

⁶ Locke 1689 (1990).

että on hyvin vaikea vaatia aitoa kunnioitusta, *kunnioitusta tunteena*, jos ihminen ei aidosti ja spontaanisti kunnioitusta tunne. Kunnioitus on tunne ja tunteita on vaikea pakottaa itselleen vaikka kuinka haluaisi – ja vielä vaikeampaa, kun ei edes halua. Jos en kunnioita tapaa sulkea naiset kotiin ja estää heitä osallistumasta miesten rinnalla yhteiskunnalliseen elämään, miten ihmeessä voisin jonkun vaatimuksesta sitä kunnioittaa? Tapaa, jota itse asiassa pidän vastenmielisenä ja jonka toivoisin muuttuvan niin pikaisesti kuin mahdollista?

Kokonaan toinen asia on, että voin joko rangaistuksen pelosta tai muusta syystä käyttäytyä *ikään kuin* kunnioittaisin jotakin. Tämä ei kuitenkaan vastaa kunnioittamisen vaatimusta vaan ainoastaan tyydyttää odotuksen siitä, että kaikki *käyttäytyisivät* ikään kuin kunnioittaisivat tapaa x. Käyttäytyminen ”ikään kuin” palautuu suvaitsevaisuuteen. Jos käyttäydyn ”ikään kuin” kunnioittaisin, piilotan todellisen tuntemukseni: en puutu asioihin tekemisilläni tai kommentaillani, vaan annan niiden olla. Miten tämä sitten varsinaisesti eroaa suvaitsevaisuudesta? Mielestäni ei mitenkään. Jos kunnioitus on tunne, jota ei voi keinotekoisesti tuottaa, ja jos ”ikään kuin” käyttäytyminen ei relevantisti eroa suvaitsevaisesta käytöksestä, kunnioituksen vaatijat vaativat jotain, mitä ei voi omasta tahdosta toteuttaa. Voin toki kovastikin toivoa, että vapaamielisyyden vastustajat oppisivat kunnioittamaan heistä vastenmielisiä, vapaamielisiä näkemyksiä, mutta on täysin epäloogista, että ryhtyisin vaatimaan jotain muuta kuin ”ikään kuin” käyttäytymistä.

Kunnioittamisen ja suvaitsemisen ajatuksiin liittyy toinenkin ongelma, jonka ratkaisu riippuu siitä, mitä pidämme tuon vaaditun kunnioituksen tai suvaitsevaisuuden kohteena. Voin hyvin suvaita ja kunnioittaa muiden oikeutta päättää itse siitä, mitä arvostavat tai minkälaisen elämäntavan valitsevat, toisin sanoen arvostan heidän *oikeuttaan* valita, silloinkin kun en ymmärrä, miksi he valitsevat sisällöllisesti mitä valitsevat.⁷ Yksilönvapauden ja omien arvovalintojen tekemisen oikeuden kunnioittamisesta ei kuitenkaan seuraa, että minun pitäisi arvostaa ja kunnioittaa valinnan *sisältöä*. Vapaamielisenä liberalistina voin olla sitä mieltä, että A:lla on oikeus uskoa maa-hisiin ja B:llä ufoihin – tästä ei seuraa, että minun pitäisi pitää näiden valintojen sisältöjä arvokkaina.

⁷ Mill, Häyry (Gylling).

Niillä, jotka kiihkeimmin vaativat kunnioitusta arvoilleen ja uskomuksilleen, on kuitenkin tapana väheksyä kaikkien muiden uskomuksia ja tapoja, jopa heidän omalla maaperälläään. Keskinäistä toisten tapojen kunnioitusta ei edustanut imaami, joka valtiovierailullaan kieltäytyi kätelemästä Alankomaiden naispuolista ministeriä. Mielestäni on kuitenkin perusteltua väittää, että jos kyseessä olevan ministerin oletetaan (kuten oletetaan) vastavierailulla pidättäytyvän yrityksistä kätellä miespuolisia kollegoitaan, kollegan tulisi kunnioittaa hollantilaista, ylipäätään länsimaalaista tapaa kätellä tavattaessa Alankomaiden maaperällä. Kaikkein ongelmallisin tilanne on kuitenkin silloin, kun jotkut etnisen, uskonnollisen tai muun kulttuurin edustajat ryhtyvät määrittelemään ja vaatimaan täsmällisiä rajoja sille, ketkä ”heidän” kulttuurinsa piiriin kuuluvat ja mitkä tavat, uskomukset ja toimintamallit ovat välttämättömiä ”oikealle jäsenelämälle”. Jos esimerkiksi valtio pitää lailla turvattavana oikeutena työssäkäyntiä ja koulutusta, millä perusteilla vähemmistökulttuurin edustajat olisivat oikeutettuja kieltämään kyseisen oikeuden jäseniltään? Moniarvoisuus pluralismina eli uskomuksena siitä, että meillä on monenlaisia keskenään ristiriitaisiakin arvoja ja arvostuksia, joiden pitäisi voida elää sovussa samassa yhteiskunnassa, ei tähän oikeuta. Valitettavasti monet multikulturalismin edustajat pitävätkin moniarvoisuutta pahana asiana eivätkä halua erilaisten arvojen elävän yhdessä, puhumattaakaan, että ne voisivat vaikuttaa toisiinsa. Päinvastoin, he haluavat pitää kulttuurit erillään ja siten säilyttää traditionaaliset arvot puhtaina. Missä määrin se on nyky-yhteiskunnassa millään tavalla realistinen oletus, on hyvä kysymys sinänsä.

Traditioita tradition vuoksi vai yksilön autonomiaa?

Länsimaista yksilön autonomiaa on kritisoitu myös siitä, että liberaalien väitösten vastaisesti yksilönvapaus ei ole neutraali, vaan perfektionistinen arvo, kuten mikä tahansa liberaalien kritisoima non-liberaali arvo. Esimerkiksi Jonathan Quong syyttää Susan Okinia perfektionistisesta liberalismista:

”Okinin liberalismi on perfektionistista siinä mielessä, että autonomia nähdään perustavana kaikenkattavana liberaalina arvona pyrkimyksessään edistää kaikkien kansalaisten autonomiaa, heidän kaikilla elämänalueillaan, sekä julkisen että yksityisen alueella.”⁸

⁸ Quong 2004, s. 56.

Autonomia on varmasti keskeinen liberalismien arvo. Moni kuitenkin unohtaa, ettei yksilön oikeudesta tehdä vapaasti ensisijaisesti itseään koskevia päätöksiä seuraa velvollisuutta niitä tehdä. Liberaalissakin yhteiskunnassa yksilöllä on oikeus olla valitsematta ja päättämättä omista asioistaan. Hän voi aina vapaasti kääntyä niiden puoleen, joiden uskoo tietävän itseään paremmin, mikä hänelle on hyväksi. Vaikka kaikki joutuvat oppimaan lukemaan, kenenkään ei ole aikuisena pakko lukea kirjoja.

Autonomian merkitystä vähätellään myös vetoamalla ihmisten oletuksiin tai niin sanottuun empiiriseen evidenssiin, kuvauksiin ihmisten edustamista arvoista ja preferensseistä. Ajatuksena näyttää olevan yritys osoittaa, miten autoritaariset sosiaaliset roolit ja käytännöt ovat ihmiselle joskus hyvää tekeviä. Ranjoo Seodu Herr esimerkiksi viittaa Leila Ahmediin, joka kirjoituksessaan on esittänyt, että sen sijaan, että näkisimme haaremit paradigmaattisina esimerkkeinä naisten alistamisesta, meidän tulisi nähdä ne käytäntönä, joka salli naisille helpon tavan yhteisölliseen seurusteluun keskenään.⁹

Paternalistiset kulttuurisen itsenäisyyden edustajat näyttävät pitävän itsestään selvänä, että tavat ja traditiot ovat arvokkaita sen vuoksi, että ne ovat traditioita, eivätkä vain siksi, että ne edelleen hyödyttävät ihmisten elämää. Koska samaiset henkilöt eivät kuitenkaan ole valmiita pitäytymään täysin muuttumattomassa maailmassa, heidän pitäisi jotenkin selittää sekä niille jäsenilleen, jotka eivät ole valmiita arvostamaan kaikkea vain sen takia, että kyseessä on perinteinen tapa, että meille ulkopuolisille, miksi juuri tietyt traditiot ovat pyhiä ja koskemattomia.

Seuraavassa tarkastelen joitakin mielestäni kiintoisia, mutta ongelmallisia kannanottoja, joita kulttuuristen oikeuksien puolestapuhujat ovat viime vuosina esittäneet. Ensimmäinen liittyy siihen, miten yksinkertaisena käsitteenä – itsestään määrittynä ja jopa omaa elämäänsä elävänä entiteettinä – kulttuuri nähdään. Autoritatiivisen tulkinnan mukaan kulttuurin rajoista määräävät vain jotkut kulttuurin edustajat, parhaiten asioista perillä olevat tahot – useimmiten tämä tarkoittanee uskonnollisia johtajia. Toinen vaihtoehto olisi demokraattinen tulkinta kulttuurista, jossa rajojen ja normien määrittelijöinä toimivat inklusiivisesti kaikki ne, jotka itse näkevät itsensä kyseisen kulttuurin edustajina. Autoritaaristen tulkintojen ongelmana on, että ne yliarvioivat kulttuurin yhtenäisyyttä yksittäisten jäsenten erilaisten tulkintojen, mieltymysten ja arvostusten kustannuksella.

⁹ Ahmed 1982, s. 528–529.

Esimerkiksi Bhikhu Parekh huomauttaa kirjoituksessaan Brian Barryn edustamaa yksilökeskeistä liberalismia vastaan:¹⁰

”kulttuuri on tärkeä yksilöllisen identiteetin ja itseymmärryksen lähde. Se muovaa jäseniään, rakentaa heidän ajattelutapojaan ja maailmankuvaansa, järjestää heidän elämänsä ja tarjoaa merkitysten, arvojen ja ideaalien mallin.”

Bhikhulle olemme kulttuurisia olentoja, koko elämämme läpäisevän kulttuurin luomuksia.¹¹ Hänen väitettään voi kuitenkin tulkita erilaisin painoituksin. Toki olemme tiettyssä mielessä kulttuurimme tuotoksia siten, ettemme omia arvojamme ja arvostelmiamme arvioidessamme voi riuhaista itseämme irti länsimaisen ajattelun kahleista. Toisaalta on yksi asia myöntää, että taustakulttuurimme vaikuttaa siihen, mitä ja miten ajattelemme. Toinen asia taas on ajatella, että kulttuurinen traditiomme *determinoi ja sen pitääkin* determinoida sitä, mitä ajattelemme. Kasvukulttuurimme varmasti toimii taustana sille, minkälaiseksi oma arvomaailmamme rakentuu. Minun on kuitenkin vaikea ymmärtää, miksi sen pitäisi *normatiivisesti ohjata* sitä, miten ihmiset elämänmallinsa valitsevat? Empiirinen todellisuus jo kertoo miten heterogeenisiä suurin osa olemassa olevista yhteiskunnista on. Oli yhteisön ja sen jäsenyyden merkitys yksilölle itselleen enemmän tai vähemmän tärkeä, useimmat meistä kuuluvat useammanlaisiin yhteisöihin, joiden edustamat arvot eivät aina ristiriidattomasti sulaudu toisiinsa. Eettisten arvojemme ohella näkemyksemme uskonnosta, yhteiskunnasta, politiikasta, taloudesta ja estetiikasta kietoutuvat yhteen maailmankuvaksemme. Jos ihmistä ei pakoteta väkisin omaksumaan ja edustamaan tiettyä maailmankuvaa, siitä muodostuu varmasti yhtä persoonallinen kuin mitä hän itsekin on.

Chandran Kukathas taas painottaa erilaisia tapoja tulkita kulttuurin ja yksilöiden välistä suhdetta huomauttaessaan, että ”jotkut kulttuurit eivät voi hyväksyä ajatusta, että yksilölliset projektit voisivat tarjota arvoperustan” käyttäen esimerkkinään Australian aboriginaaleja, joilla omasta mielestään ei ole *henkilökohtaisia* tavoitteita elämässään.¹² Deskriptiivisesti väite on varmasti pätevä, mutta jälleen kerran voi kysyä, onko normatiivisesti ottaen perusteltua ajatella, ettei ihmisillä olisi omia henkilökohtaisia tavoitteita? Olisiko jollain tavalla hyvä asia, että ihmiset tavoittelisivat vain yhdessä ar-

¹⁰ Parekh 2002, s. 140.

¹¹ Parekh 2002, s. 141.

¹² Kukathas 1995, s. 246.

vokkaina pidettyjä asioita? Ja mitä oikeastaan tarkoittaa, että yhteisö kollektiivisesti tavoittelee yhteisiä päämääriään? Onko mahdollista ja mielekäästä olettaa ”haluavan” tai ”tahtovan” yhteisön olevan jotain enemmän kuin ne yksilöt, jotka yhteisön muodostavat? Jotain mikä on yksilöistä muodostuvan yhteisön yläpuolella?

Puhe kulttuureista erillisinä entiteetteinä viittaa essentialistiseen tulkintaan, jonka mukaan kulttuurit olisivat selkeästi rajattuja ja tunnistettavia, selkeästi määriteltävine rajoineen. Kulttuurit eivät kuitenkaan voi olla itenäisiä, ihmisyksilöistä irrallisia moraaliagentteja. Kukathasin huomautus siitä, mitä kulttuurit voivat hyväksyä ja mitä eivät, kuulostaa tulkinnalta, jossa kulttuurit eläisivät omaa elämäänsä, jäsentensä tahdosta ja haluista riippumatta. Helpompi ja vähemmän ongelmia aiheuttava tulkinta kulttuurien luonteesta olisi kuitenkin näkemys, jonka mukaan kulttuurit ovat dynaamisia, vaikkakin hitaasti muuttuvia entiteettejä, joiden rajat jatkuvasti muuttuvat yksilöiden myötä. Kulttuuriset tekijät muokkaavat yksilöitä ja yksilöt kulttuureja.

Optimismia kulttuurisen yhtenäisyyden suhteen edustaa myös Ranjoo Seodu Herr artikkelissaan ”A Third World Feminist Defense of Multiculturalism”. Hän kirjoittaa ryhmäautonomian ongelmallisesta käsitteestä muun muassa seuraavasti:

”Sen sijaan, että hyväksyisimme patriarkaalisten miesjohtajien meille asettaman ylhäältä alas -toimivan ryhmäautonomian käsitteen, rodullis-etniset naiset ehdottivat toisenlaista, alhaalta ylös -suuntautuvaa ryhmäautonomian käsitettä, joka sopii paremmin sekä perinteisiin, vielä lännen tahraamattomiin arvoihin että sukupuolten tasa-arvoon.”¹³

Herrin idealistinen oletus siitä, että nämä naiset löytävät yhdessä, keskenään, saman tasa-arvoisen hengen ja pystyvät ilman ristiriitoja luomaan yhteisen arvomaailman, jossa heille kuitenkin tärkeät yksilön ihmisoikeudet sulautuvat yhteen traditionaalisten arvojen kanssa, on kovin optimistinen. Ajatus naisten suojelemisesta ja kulttuurisesta integriteetistä on kaunis, kun taas ajatuksen realismi on toinen kysymys. Näkemystä edustavat aboriginaalilaiset olivat itse, joka tapauksessa, ehdottomia vaatimuksessaan säilyttää ihmisoikeuksiin liittyvät ”tuontiarvonsa”, mikä – kuten Herrkin myöntää – osoittaa, että he olivat vähemmän kiinnostuneita kulttuuristen arvojen säilyttämisestä kuin kulttuurinsa liberalisoinnista.

¹³ Herr 2004, s. 99.

Suurin ongelma lienee kuitenkin siinä, kuinka yhtenäinen tai epäyhtenäinen enemmistökulttuurin sisällä elävän vähemmistön näkemys omasta kulttuuristaan on. On kyseenalaista, edustavatko Herrin mainitsemat aboriginaalitkaan yhtenäistä näkemystä omien ja ”tuontinäkemysten” painoarvoista ja merkityksistä. Vaikka ensi silmäyksellä vaade kansallisten vähemmistöjen oikeudesta hylätä liberalismi ja vaalia non-liberaalia kulttuuriaan siten, että ”liberaalin enemmistön täytyy vain elää asian kanssa, kuten sen kanssa, että muissa maissa on illiberaaleja lakeja”¹⁴, voi kuulostaa autonomian kunnioitukselta, se ei todellisuudessa sitä ole. Mikäli yksikin vähemmistön edustaja tuntee olevansa pakotettu elämään vailla enemmistölle turvattuja oikeuksia, ympäröivä enemmistökulttuuri epäonnistuu tehtävässään turvata ne tasa-arvon periaatteet, joiden olemassaololle se oman oikeutuksensa rakentaa. Ryhmäautonomian käsite on ongelmallinen, mikäli yksilöiltä riistetään oikeus erimielisyyteen ja mahdollisuuteen edistää omia halujaan ja arvojaan. On vaikea kuvitella, miten ryhmäautonomia edes toimisi aidossa muodossaan siten, että sitä ei sekoiteta konsensus-ajatteluun tai enemmistöpäätöksentekoon.

Voiko kulttuurisesta identiteetistään luopua?

Kulttuurin rajojen määrittely liittyy läheisesti kysymykseen yksilön mahdollisuuksista lähteä yhteisöstään. Kun yksilöt tai vähemmistön vähemmistöt eivät ole valmiita hyväksymään kaikkia ryhmänsä vaatimuksia, heille yleensä tarjotaan mahdollisuutta poistua, exit-optiota.

Chandran Kukathas kirjoittaa artikkelissaan ”Are There Any Cultural Rights?”, että erityiset kulttuuriset ryhmäoikeudet pitäisi hyväksyä niin kauan kuin yksittäisillä jäsenillä on mahdollisuus jättää ryhmänsä, ilman että siitä aiheutuu heille kohtuuttomia vaikeuksia:

”Ketään ei voi *vaatia* hyväksymään tiettyä elämäntapaa. Niinpä jos, kuten usein tapahtuu, jotkut tietyn kulttuurin jäsenet hylkäävät vanhat tapansa tutustuttuaan laajempaan yhteisöön, heillä pitää olla vapaus niin tehdä, eikä heidän alkuperäisen yhteisönsä vastustusta tule huomioida. – – Toisaalta, jos nämä jäsenet eivät halua jättää yhteisöään vaan vaativat oman kulttuurinsa ulkopuolisen yhteiskunnan tunnustamia oikeuksia, he eivät tätä tunnustusta saa. Hyväksynnän saa yksilön vapaus liittyä jäseneksi ja erota jäsenyydestä.”¹⁵

¹⁴ Herr 2004, s. 102.

¹⁵ Kukathas 1995, s. 247.

Intuitiivisesti tuntuu järkevältä ajatella, että ”jos et halua leikkiä kanssamme, voit mennä pois”. Hinta saattaa monasti olla kuitenkin kova – yksin tuntemattomassa maailmassa, ilman perheen, suvun ja ystävien tukea. Varsinkin jos yksilöllä ei ole taitoja ja valmiuksia selvitä ulkopuolisessa maailmassa, avuttomuus ja turvattomuus voivat tehdä poistumisoption epätodelliseksi. Mitä tiukempi ja suljetumpi ryhmä on, sitä enemmän koulutuksen tai kielitaidon puute, tottumattomuus enemmistökulttuurin tapoihin tai muu vastaava voi tehdä elämän ulkopuolella niin vaikeaksi, suorastaan mahdottomaksi, ettei poistumisesta voida puhua todellisena vaihtoehtona.

Mutta entä jos yksilö ei itse halua jättää yhteisöään? Onko yhteisöllä oikeus sulkea jäsenensä yhteisön ulkopuolelle ja jopa riistää hänen identiteetinsä? Ainakaan Kukathas ei näe mitään ongelmaa siinä, että yhteisö sulkee yksilön ulkopuolelleen, silloinkaan, kun kyse on jäsenyydestä, johon ihminen on syntynyt. Silloin kun kyse on vapaaehtoisesta liittymisestä – oli se sitten yhteydessä uskontokuntaan, poliittisen puolueeseen tai muihin valintoihin – asia on ongelmattomampi. Tällöin kysymys on siis tilanteista, joissa jäsenyys ei syntyperäisesti liity yksilöön. Kukathas kirjoittaa seuraavasti puebloatiaanien oikeudesta rajoittaa jäsentensä uskonnonvapautta:

”Puebloatiaanien tapauksessa se tarkoittaa sitä, että jos yhteisö kieltäytyy hyväksymästä joidenkin yhteisön jäsenten kääntymisen protestantiksi, näiden yksilöiden on valittava joko yhteisön toiveiden noudattaminen tai lakattava olemasta osa sitä.”¹⁶

Ongelma on kaksijakoinen. Yhtäältä on kysymys yhteisön oikeudesta sulkea jäseniään yhteisön ulkopuolelle siinä mielessä, että heidän ei ole enää lupa osallistua esimerkiksi yhteisöllisiin seremonioihin tai päätöksentekoon. Äärimmillään tämä voi tarkoittaa vaatimusta muuttaa yhteisön keskuudesta, jopa läheisyydestä, jonnekin muualle. Tämänkaltaisesta jäsenyydestä pois-sulkemisesta on kyse myös esimerkiksi amishien kohdalla, kun jotkut nuoret päättävät jättää yhteisönsä tietäen, etteivät edes heidän vanhempansa tule olemaan missään tekemisissä heidän kanssaan, jos he hylkäävät uskontonsa vaatiman perinteisen elämäntavan. Näissä tapauksissa yhteisöt voi nähdä autonomisina yksiköinä, jotka voivat muiden vapaaehtoisten yhteenliittymien lailla määritellä omat jäsenehtonsa. Toisaalta voimme kuitenkin kysyä, mitä yhteisö voi jäseniltään riistää? Onko ”olla puebloatiaani” vain tiettyjen uskonnollisten valintojen tekemistä vai onko se itse asiassa jotain,

¹⁶ Kukathas 1995, s. 248

joka on yksilön väistämätön sisäsyntyinen ominaisuus ja jota siten on mahdollon riistää? Pitäisikö meidän erottaa yksilöissä muutettavissa olevat ominaisuudet, kuten uskonto tai erilaiset tavat, esimerkiksi etnisistä ominaisuuksista, jotka eivät ole muutettavissa ja siten eivät myöskään riistettävissä? Voiko pueblointiaaniksi syntynyt koskaan lakata olemasta pueblointiaani? Eikö yhteisö olekin itse asiassa sanomassa, että jos haluat olla *meidän kaltaisemme* intiaani, täyttää meidän asettamamme kriteerit sille, mitä on olla ”oikea” pueblo, et voi olla samalla protestantti?¹⁷ Vai lakkaavatko saamelaiset olemasta saamelaisia, jos he lopettavat poronhoidon? Entä romanit, jos he luopuvat perinneasuistaan? Vai tuleeko heistä vaikkapa kaupunkilaistuneita saamelaisia ja romaneja, jotka ovat luopuneet syystä tai toisesta perinteistään? Jäsenyyden muodot on mielekäästä pitää erillään. Aikuinen suomalainen voi aikuisiällä esimerkiksi naimisiin mentyään vaihtaa Suomen passinsa toisen valtion passiin, jolloin hän lakkaa olemasta Suomen kansalainen. Mutta onko joku valmis väittämään, että kyseinen henkilö lakkaa olemasta suomalainen ihmisenä?

Tulkinnat siitä, miten ”yhteisöpäätökset” ymmärretään, näyttävät niin ikään vaihtelevan. Jotkut jotka korostavat ryhmäautonomian käsitettä, ilmeisesti näkevät kollektiivisen päätöksenteon tarkoittavan yhteisen päätöksen syntyä kollektiivisesta entiteetistä, yhteisöstä, siten, ettei se ole palautettavissa yksilöiden yhteenlaskettuihin tai neuvoteltuihin valintoihin. Toisaalta yhteisön päätöksenteko voidaan tulkita myös länsimaisen demokratiamallin mukaisesti ja puhua yhteisön enemmistöpäätöksistä. Jälkimmäisessä tapauksessa herää luontevasti kysymys vähemmistöön jäävien oikeuksista ja enemmistön diktatuurista, jota yhteisön karismaattisimmat ja retorisesti parhaat johtajat voivat ohjailla omien halujensa mukaan.

Kukathasin toinen esimerkki koskee yksittäisen muslimin oikeuksia sekä muslimiyhteisön että laajemman yhteisön – tässä tapauksessa amerikkalaisen yhteiskunnan – jäsenenä. Kuten Kukathas totesi puebloista, että heillä on uskonnonvapaus vain amerikkalaisina, ei puebloina, yksittäisten muslimienkin oikeudet muslimina ovat hänen mukaansa rajatut:

”Yksittäisen muslimin halu kieltää, ettei ole muuta jumalaa kuin Allah ja että Muhammed on hänen profeettansa, on analoginen. Liberaalin yhteiskunnan kansalaisena hänellä on oikeus sananvapauteen; muslimina sen sijaan hänellä ei ole oikeutta kyseenalaistaa Islamin perusteita. – Yksilön täytyy valita

¹⁷ Kukathas 1995, s. 248.

joko sananvapauden tai muslimiyhteisön jäsenyyden välillä. Yhteisöllä on oikeus syrjiä yksilöä joka kieltäytyy mukautumasta sen normeihin; sillä ei kuitenkaan ole oikeutta rangaista sen enempää.”¹⁸

Ensimmäinen mieleen tuleva kysymys on, onko olemassa vain yksi islam-tulkinta? Kukathasin näkemys yhteisön oikeuksista on ongelmallinen, koska se heijastaa oletusta yhdestä ainoasta yhteisön kaikkien jäsenten jakamasta islam-tulkinnasta, jota empiirinen kokemusmaailma ei suinkaan puolla. Kuka sitten päättää, kuka on ainoa oikea tulkitsija? Ja onko todella niin, että se, miten tulkitsevaan muslimiyhteisöön ihminen sattuukaan syntymään, tarkoittaa, että hänen pitää äänettömästi hyväksyä tuon yhteisön tulkinnat? Onko todella niin, että uskomusten, tapojen ja traditioiden kritiikki aina oikeuttaa syrjinnän? Onko todella niin, että uskontojenkin kohdalla oikeat tulkinnat ovat ikuisia ja muuttumattomia ja jäsenten kritiikin ja kommenttien ulottumattomissa? Vai onko sittenkin niin, että ainakin kun puhumme liberaalin yhteiskunnan sisäisistä vähemmistöistä, enemmistön tulisi omien oppiensä kannustamana kannustaa vähemmistöjäkin kriittisyyteen ja suvaitsevaisuuteen?

Traditioiden arvosta

Sallitun toiminnan rajojen määrittelyn ongelma tulee keskeiseksi pohdittaessa yksilön autonomian ja olemassa olevien tapojen suhdetta. Huoli olemassa olevien käytäntöjen ja traditionaalisten tapojen katoamisesta nousee esiin ainakin Loren Lomaskyn ja Chandran Kukathasin kirjoituksista. Artikkelissaan kulttuuristen oikeuksien olemassaolosta Kukathas muistuttaa lukijaa Lomaskyn perustellusta kritiikistä yksilönvapautta ja yksilön autonomian korostusta kohtaan:

”Autonomian puolustaminen tuo mukanaan olemassa olevien käytäntöjen ja elämäntapojen väheksynnän.”¹⁹

Itse milliläisen yksilöajattelun kannattajana en voi kuitenkaan olla kysymättä, mitä pahaa on joidenkin tapojen hyljeksinnässä, jos nuo tavat ovat vastoin itse arvokkaana pitämäni yksilönvapautta? Siitäkin huolimatta, että satun kuulumaan yhteisöön, jossa autonomiaa ei juuri arvosteta? Ei kai se,

¹⁸ Kukathas 1995, s. 248.

¹⁹ Kukathas 1995, s. 246.

että jokin tapa tai traditio on olemassa, vielä tee siitä hyvää ja hyväksyttävää? Miksi minun pitäisi arvostaa naisten murhaamista kunnian nimissä tai lesken velvollisuutta pyhittää itsensä heittäytymällä sati-riitissä miehen hautaroviolle? Perustava kysymys on, miksi meidän pitäisi arvostaa jotain vain siksi, että se sattuu olemaan tapana? Onko länsimainen yhteiskuntamme toiminut väärin, kun se aikojen saatossa on luopunut teilityöyöstä teloitustavasta? Tai suomalainen yhteiskuntamme luopuessaan jalkapallista?

Harhaanjohtavia yleistyksiä

Ongelmallista monien liberalismiin vastustajien ja siten vahvan multikulturalismin kannattajien kommentoissa on, että he syyttävät liberalisteja yleistyksistä, samalla itse yhtä lailla niihin syyllistyen. Ranjoo Seodu Herr kirjoittaa seuraavasti kritisoimalla perinteistä liberalistista feminismiä:

”Kuten valtavirran feministiset teoriat keskittyivät essentialistisen käsitteen ’nainen’ ympärille, ne jotka eivät sopineet valkoisen, keskiluokkaisen, pohjoisamerikkalaisen kristillisen naisen muottiin, suljettiin ulkopuolelle tai, mikäli heidät näennäisesti luettiin mukaan, vieraannutettiin.”²⁰

Jos on kapeakatseista nähdä kaikki ei-valkoiset naiset yhtenä joukkona, on myös kapeakatseista yhdistää liberaali feminismi amerikkalais-kristilliseksi ajatteluksi. Vaikka esimerkiksi joillakin amerikkalaisilla on joskus tapana unohtaa niin Euroopan kuin uskonnottomuudenkin olemassaolo, liberalistisen feminismiin olettaminen vain amerikkalais-kristillisen näkökulman edustajaksi osoittaa puhujan omaa ahdasmielisyyttä, jossa kaikki ei-värikköiset nähdään yhtenäisenä joukkona. Seodu Herr huomauttaa, etteivät länsimaaiset naiset saisi osallistua ei-länsimaisten naisten feministiseen keskusteluun, elleivät he ole syvällisesti perehtyneet vallitsevaan kulttuuriin. (Hän tosin itse esittää yleistäviä kuvauksia liberalistisesta feminismistä, ilmeisesti tuntematta kovinkaan hyvin erilaisia toisistaan hyvinkin paljon poikkeavia kulttuureja.)²¹ Ylipäänsä kriittisen keskusteluoikeuden rajaaminen vain hyvin kulttuurin tunteville voi johtaa siihen, että lopulta puheenvuoro on vain niillä, jotka jo jakavat keskustelun kohteena olevat arvot ja arvostukset. Ja silloinhan ei olekaan enää juuri mitään kritisoitavaa. Kun kritisoin jotakin, kri-

²⁰ Herr 2004, s. 79.

²¹ Herr 2004, s. 88.

tisoin jotain, mitä en ainakaan nykyisessä muodossaan pidä hyvänä tai oikeana, juuri sen takia, etten voi sitä varauksetta hyväksyä.

Yleistysten lisäksi löytyy joskus hämmäntäviä analogian yrityksiä. Jonathan Quong sortuu siihen verratessaan minihameen käyttöä muslimien huiveihin ja huntuihin:

”Huntua pidetään sorron välineenä, koska se kohtelee naisia ja tyttöjä seksuaaliobjekteina, joiden pitää olla peitettyinä ja piilossa. Jos yksi tapa on naisia sortava, niin on toinenkin [minihameen käyttö].”²²

En kiellä, etteikö (ainakaan 60-luvulla, kun minihameet olivat eniten muodissa) minihameen käyttöön olisi liittynyt sosiaalisia paineita enkä myöskään sitä, etteivätkö monet musliminaiset käyttäisi huntua aidosti omasta halustaan. Tapaukset eivät kuitenkaan ole analogisia, sillä tietääkseni yhdessäkään länsimaassa ei ole koskaan edes harkittu naisten pakottamista käyttämään minihameita. Minihametta ei ole koskaan ajateltu naisten käyttäytymisen säätelyn välineeksi. Koska joissakin kulttuureissa hiusten ja kasvojen paljastaminen on rangaistuksen uhalla kiellettyä, voimme perustellusti ainakin joissakin tapauksissa miettiä, onko naisen A valinta hänen omansa.

Kuka suojelee lapsia?

Vaikka lapset ovat useimmissa yhteiskunnissa haavoittuvimmassa asemassa, heidän asemansa on heikoin kulttuureissa, joissa heitä ei nähdä tulevana oikeuksien haltijoina vaan pikemminkin vanhempiensa omaisuutena. Kun esimerkiksi Parekh ja Kukathas painottavat yhteisöstä lähtemisen vapauden tärkeyttä, he näyttävät aliarvioivan erilaisten kykyjen ja taitojen puutteen merkitystä. Yhteisön jättäminen voi olla vaikeaa, jos vanhemmilla ja heidän yhteisöllään on ehdoton vapaus päättää esimerkiksi lastensa koulutuksesta. Esimerkkinä vanhempien oikeudesta päättää hän mainitsee:

” – – koska mustalaisten²³ tapana ei ole arvostaa koulunkäyntiä, vanhemmat uskovat opettavansa lapsensa tyydyttävästi epävirallisen opetuksen avulla. – – Heidän vapautensa olla ja elää oman elämäntapansa mukaisesti tekee sen mielestäni kuitenkin sallittavaksi.”²⁴

²² Quong 2004 s. 51.

²³ Parekh itse käyttää sanaa ”gypsy”, ei ”roma”.

²⁴ Parekh 1999, s. 445

Onko koulutus todella jotain, mistä vanhempien pitäisi täysin vapaasti voida päättää? Mielestäni ei ole. Jos meillä on perusteita uskoa, että tietynasteinen koulutus on välttämätön edellytys sille, että lapsella on mahdollisuus tulevaisuudessa (ja oletetusti oikeus) tehdä itseään koskevia valintoja, kuten jättääkö synty-yhteisönsä vai ei, vanhemmat tai yhteisö estävät häntä toteuttamasta tulevaisuuttaan kouluttamattomuudella. Amishi-lapset ovat varmasti vapaita elämään tulevaisuutensa amisheina, mutta ovatko he aidosti vapaita siirtymään ulkopuoliseen yhteiskuntaan, jossa ei selviä ilman riittävää koulutusta ja sosiaalisia taitoja? Pitäisikö meidänkin, jotka uskomme yksilön oikeuksiin ja vapauksiin, olla puuttumatta yhteisöjen ja vanhempien valintoihin, silloinkin, kun vanhemmat valitsevat lapsilleen jotain, mikä tulee estämään heitä tekemästä aikanaan omia valintojaan?

Jos liberalistien tavoin näemme lapset tulevina oikeuksien haltijoina, heidän valinnanmahdollisuuksiaan tulisi lisätä niiden kaventamisen sijaan. Kuten Joel Feinberg huomauttaa artikkelissaan ”Children’s Right to an Open Future”:

”Kieltäytyminen tekemästä poikkeusta amishi-vanhempien toiveesta vain asettaa heidät samaan asemaan kuin muidenkin lasten vanhemmat. Heidän on lupa ja heidän odotetaan tekevän kaiken mahdollisen välittääkseen arvonsa lapsilleen – mutta silti, lasten tulevan täysi-ikäisyyden, itsensä toteuttamisen ja monipuolisen kehityksen nimissä, vanhempien on hyväksyttävä ulkopuolisten vaikutusten uhka.”²⁵

Kukathas puhuu yhteisöön kuulumisen vapaudesta ja ihmisten vapaudesta jättää yhteisönsä ilman, että siitä aiheutuu heille kohtuutonta haittaa. Mitä todellisia mahdollisuuksia on amishi-lapsilla, joiden tietotaito ympäröivästä yhteiskunnasta on jokseenkin olematonta? Onko oikein, jos lapsi jää yhteisöön vain siksi, että ymmärtää, ettei tulisi pärjäämään ulkopuolisessa maailmassa tilanteessa, jossa vanhemmat ja muut sukulaiset eivät ole enää missään tekemisissä hänen kanssaan. Puhuessaan romanien oikeudesta kasvat-
taa lapsensa haluamallaan tavalla Kukathas huomauttaa, ettei heitä voi vaatia tarjoamaan ”rationaalista vaihtoehtoa” sen enempiä kuin muita vanhempia ei voi vaatia tarjoamaan lapsilleen mahdollisuutta tulla kiertolaisiksi (*gypsies*).²⁶ Kukathasin vertaus on kuitenkin heikko, sillä kouluttamattomuus ei ole välttämätön este kiertolaisuuden valinnalle toisin kuin kouluttamatto-

²⁵ Feinberg 1992, s. 83.

²⁶ Parekh 1999, s. 454.

muus voi sitä olla sille, mitä Kukathas itse kutsuu ”rationaaliseksi valinnaksi”. Toisaalta taas – jos hänen käyttämänsä ilmaisua ”mustalaisuus” tulkitaan etniseksi jäsenyydeksi, vanhemmat eivät voi mitenkään tarjota sitä yhtenä vaihtoehtona lapsilleen, mikäli eivät itse ole romaneja.

Kasvatus- ja koulutuskeskusteluissa on usein ongelmana, että osallistujat näyttävän unohtavan koulutuksen tavoitteen, avoimen tulevaisuuden turvaamisen lapselle. Varsinkin länsimaissa se tarkoittaa tietynlaisen, tieteelliseen ajatteluun perustuvan tai ainakin siihen pyrkivän opetuksen tarjoamista; perustuuhan suurin osa maailmastamme yritykseen toimia tiettyjen logiikan ja perusteltavuuden sääntöjen mukaan. Kukathas kritisoi Brian Barrya siitä, että tämä vastustaa kreationismin opetusta vedoten siihen, että ihmiset ovat erimielisiä siitä, mikä on totta – ja millaista opetusta heidän lapsilleen pitäisi antaa.²⁷ Kritisoidessaan Barryn yrityksiä ”pelastaa lasten mielet uskonnollisilta fanaatikoilta” Kukathas viittaa muinaisiin uskonsotiin ja toteaa seuraavan:

”Tässä suhteessa Barry ei eroa niistä 1500- ja 1600-luvun ihmisistä, jotka puhuivat hugenottien pakkokäännyttämisestä katolilaisuuteen pelastaakseen katolisten lasten vanhempien syntiin houkuttamat sielut.”²⁸

Analogia ei ainakaan minua vakuuta, sillä uskonto kuuluu uskon alaan ja kouluopetuksen, jonka tehtävänä pitäisi olla opettaa ymmärtämään ja analysoimaan maailmaa, tulisi perustua perusteltavissa olevaan tietoon. Vai pitäisikö koulussa tasapuolisesti opettaa kaikkia mahdollisia perustelemattomia uskomuksia, joita ihmisillä sattuu olemaan? On yksi asia kertoa, että suomalaiset uskoivat riihitontun olemassaoloon ja väittää, että riihitonttuja on olemassa – muuta kuin kuvainnollisessa mielessä.

²⁷ Kukathas 2002, s. 193–194.

²⁸ Kukathas 2002, s. 193–194.

Lähteet

- Ahmed, L.: Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem, *Feminist Studies* 8 (1982): 521–529.
- Feinberg, J.: *Freedom and Fulfillment. Philosophical Essays*. New Jersey: Princeton University Press 1992.
- Herr, R. S.: A Third World Feminist Defence of Multiculturalism, *Social Theory and Practice*, 30 (2004): 73–103.
- Kukathas, C.: Are There Any Cultural Rights. *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Kukathas, C.: The Life of Brian, or Now for Something Completely Different-Blind, teoksessa P. Kelly (ed.): *Multiculturalism Reconsidered. Culture and Equality and its Critics*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Kymlicka, W.: *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Kymlicka, W.: *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Locke, J.: *Letter on Toleration* (1689). Amherst: Prometheus Book, 1990.
- Okin, Susan Moller: Is Multiculturalism Bad for Women, teoksessa J. Cohen, M. Nussbaum, M. Howard (eds.): *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Parekh, B.: Common Citizenship in Multicultural Society, *The Round Table* 351 (1999), 449–460.
- Parekh, B.: Barry and the Dangers of Liberalism, teoksessa P. Kelly (ed.): *Multiculturalism Reconsidered. Culture and Equality and its Critics*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Quong, J.: Disputed Practices and Reasonable Pluralism, *Res Publica* 10 (2004): 43–67.