
Jarkko Tontti ja Kaisa Mäkelä
(toim.)

Filosofien oikeus II

Julkaisuvaliokunta

Raimo Lahti, puheenjohtaja

Markku Helin

Mika Hemmo

Risto Nuolimaa

Lea Purhonen, sihteeri

Tilausosoite

Suomalainen Lakimiesyhdistys

Kasarmikatu 23 A 17

00130 Helsinki

p. (09) 603 567, f. (09) 604 668

s-posti: sly@lakimies.org

www.lakimies.org

Kannen kuva: La Justice, B 5 rés., Bd II, fol. 20.

(julkaistu Bibliothèque Nationalen luvalla)

Kannen suunnittelu: Heikki Kalliomaa

© 2001 Suomalainen Lakimiesyhdistys ja kirjoittajat

ISSN 1458-0446

ISBN 951-855-189-8

Gummerus Kirjapaino Oy, Saarijärvi 2001

Sisällys

Esipuhe	7
1 Martin Heidegger – oleminen ja oikeus	9
<i>Ari Hirvonen</i>	
2 Oikeuden fenomenologia Adolf Reinachin mukaan	71
<i>Juha Pöyhönen</i>	
3 Carl Schmitt: päätöksestä <i>nomokseen</i>	89
<i>Mika Ojakangas</i>	
4 H. L. A. Hart oikeusfilosofina	131
<i>Raimo Siltala</i>	
5 Hannah Arendt ja oikeuden poliittinen perusta	147
<i>Susanna Snell</i>	
6 Rakkaus ja panttivankeus Emmanuel Levinas oikeudenmukaisuuden perustasta	161
<i>Marke Europaeus</i>	
7 John Rawls ja yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus reiluna pelinä	183
<i>Sirkku Hellsten</i>	
8 Martha Nussbaum – hyvän elämän filosofi	205
<i>Marjaana Kopperi</i>	
9 Hans-Georg Gadamer – oikeus, traditio ja tulkinta	219
<i>Jarkko Tontti</i>	
10 Paul Ricœur ja oikeuden kehät	239
<i>Jussi Kotkavirta</i>	
11 Michel Foucault ja tuottavan vallan järjestys	257
<i>Markku Koivusalo</i>	
12 Ronald Dworkin	295
<i>Eerik Lagerspetz</i>	
13 Laki käytännöllisen järjen instituutiona Uudet aristoteelikot ja ”uusi luonnonoikeuskoulu”	315
<i>Juha-Pekka Rentto</i>	
14 Jürgen Habermas – oikeuden kommunikatiivinen rationaalisuus	339
<i>Kaarlo Tuori</i>	
15 Gianni Vattimo – filosofinen perustelu postmodernille oikeudelle? ...	361
<i>Jussi Vähämäki</i>	
16 Derrida ja oikeus	393
<i>Jari Kauppinen</i>	
Kirjoittajat	415

7 John Rawls ja yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus reiluna pelinä

Aluksi

Yhdysvaltalainen yhteiskuntafilosofi John Borden Rawls on yksi päätyneen vuosisadan tunnetuimpia poliittisia ja oikeudellisia teoreetikkoja. John Rawls syntyi 1921 Baltimoressa viisilapsisen perheen toiseksi vanhimpänä. Hänen isänsä oli lakimies ja äiti, Anna Abell Stump (alkujaan kotoisin Saksasta, hyvin tunnetusta suvusta), vaikutusvaltainen feministi ja paikallisen naisasialiikkeen (League of Women Voters) puheenjohtaja. Akateemisesta maineestaan ja tunnettuneisuudestaan huolimatta Rawls ei ole antanut julkisuuteen paljoakaan tietoja yksityiselämästään. Kuitenkin tiedetään, että Rawlsin kaksi veljeä kuolivat ennenaikaisesti vakavien sairauksien seurauksena. Kahden toisen eloonjääneen veljensä tapaan Rawls opiskeli Princetonin yliopistossa. Ludvig Wittgensteinin ystävän ja seuraajan Norman Malcolmin on sanottu innostaneen Rawlsia kiinnostumaan filosofiasta. Saatuaan opintonsa nopeasti päätökseen Princetonissa Rawls liittyi armeijaan ja palveli Uudessa Guineassa, Filippiineillä ja Japanissa. Rawls oli Tyynellämerellä palveluksessa edelleen elokuussa 1945, kun USA pommitti Hirošimaa.

Jätettyään armeijan 1946, Rawls palasi Akateemiselle uralle suorittaen Princetonissa tohtorintutkinnon moraalifilosofiasta. Rawls teki tutkimustaan myös Fulbright-stipendiaattina Oxfordissa. Viimeisinä opiskeluvuosiinsa 1949–1950 erityisesti poliittista teoriaa opiskeltuaan Rawls aloitti luonnostelemaan kirjaa oikeudenmukaisuusteoriasta. Oikeudenmukaisuusteoria valmistui kuitenkin lopulta vasta noin parikymmentä vuotta myöhemmin. Sen lisäksi, että Rawls opetti Harvardissa, hänellä oli virka myös Cornell yliopistossa sekä Massachusetts Institute of Technology:ssa (MIT).

Rawls on toiminut puheenjohtajana sekä the American Society for Political and Legal Philosophyssä (Amerikan poliittisen filosofian ja oikeusfilosofian yhdistys) sekä the Eastern Division of the American Philosophical Associationissa (Amerikan filosofisen yhdistyksen itäinen jaosto). Vuonna 1977 Rawlsille myönnettiin Harvardin yliopiston oikeustieteen kunniatohtoruus ja vuonna 1999 hän vastaanotti Yhdysvaltain presidentin myöntämän Kansallisen humanististen tieteiden mitalin (National Humanities Medal).

Rawlsin kahdesta pääteoksesta ensimmäisen, *A Theory of Justice*, ilmestymisen jälkeen 1971 suuri osa nykypäivän yhteiskuntafilosofian ja oikeusfilosofian keskustelusta viittaa tavalla tai toisella Rawlsin esittämään yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden malliin. Rawlsin esittämä oikeudenmukaisuusteoria onkin yksi 1900-luvun kokonaisvaltaisimpia teoreettisia yrityksiä luoda kattava filosofinen perusta oikeudenmukaisuuden keskeisten periaatteiden rationaaliselle justifiikaatiolle. Rawlsin poliittinen liberalismi nousi keskeiseksi keskustelun kohteeksi jo 1960-luvun loppupuolella ja erityisesti *Oikeudenmukaisuusteorian* (suom. 1988) ilmestymisen jälkeen 1971, koska se esitti kritiikkiä kahta vallitsevaa oikeudenmukaisuusnäkemyä eli sekä utilitarismia että libertarismia vastaan pyrkien luomaan yhteiskunnalliselle oikeudenmukaisuudelle vaihtoehtoisen kantilaisen mallin.

Myös Suomessa Rawlsin oikeudenmukaisuusteorian tarkasteleminen on nykypäivänä noussut tärkeälle sijalle. Rawlsia on myös pidetty modernin hyvinvointipolitiikan profeettana. Varsinkin Rawlsin esittämä kuuluisa tasa-arvoa korostava eroperiaate näyttää sopiva hyvin pohjoismaisen hyvinvointivaltion kakun jakamisen malliksi silloin kun pohditaan miten huonompiosaisten kokonaistilannetta voitaisiin parantaa ilman että joudutaan loukkaamaan parempiosaisten formaaleja oikeuksia. Itse asiassa monet Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriassa hahmotellut filosofis-oikeudelliset taloustieteelliset ideat löytyvät erilaisten poliittisten, taloudellisten ja lainsäädännöllisten ratkaisujen perustelemisen taustalta. Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriaa kriittisesti tarkasteltaessa saadaankin hyvä kokonaiskuva siitä, miten oikeudenmukaisuuden vaatimukset nähdään modernissa liberalistisessa hyvinvointiyhteiskunnassa. Koska Rawlsin teoriassa modernisoitu, mutta jo valistuksen ajoilla syntynyt, yhteiskuntasopimuksen ajatukselle perustuva normatiivinen oikeudenmukaisuusmalli on ollut keskeinen uuden ajan läntisessä yhteiskunnallisessa ja oikeudellisessa ajattelussa, Rawlsin näkemykset on helppo soveltaa nykypäivän yhteiskunnallisiin ongelmiin. Rawls ei suoraan yritä luoda mitään uutta ja radikaalia suuntaa modernille hyvin-

vointiyhteiskunnalle. Toisaalta hän ei myöskään vaadi yksilöiden altruistista moraalista panosta. Pikemminkin Rawls justifioi egoistisen päätöksentekomallin, jonka avulla vallitsevat liberalistiseen ajatteluun perustuvat valtarakenteet ja valittu toimintapolitiikka voidaan edelleen legitimoida.

Toisaalta Rawlsin teorian syvempi analysointi tuo selkeästi esille yhteiskuntasopimuksen ajatukselle perustuvien oikeudenmukaisuusnäkemysten metodisia ongelmia. Rawlsin teoriaa onkin myös kritisoitu laajalti akateemisessa tiedeyhteisössä. Erityisesti kriittisesti Rawlsin näkemyksiä on ruodittu angloamerikkalaisessa moraali- ja yhteiskuntafilosofiassa. Rawlsin teorian filosofinen kritiikki on kohdistunut nimenomaan metodologisten premissien uskottavuuteen. Samalla on tuotu esille niitä ongelmia, joita ilmenee teorian sovellutuksessa todellisiin poliittisiin ja lainsäädännöllisiin ongelmiin ja niiden ratkaisumahdollisuuksiin. Rawlsin hyvin abstraktia ja yksilökeskeistä teoreettista lähestymistapaa vastaan esitetty kritiikki on itse asiassa ajan mitaan luonut vaihtoehdoisen, yhteisön merkitystä painottavan kommunitaristisen lähestymistavan yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen.

Yhteiskunta- ja oikeusfilosofian näkökulmasta Rawlsin teoria on keskeinen juuri sen vuoksi, että siinä kulminoituvat modernin liberalistisen ajattelumallin ja sopimusteoreettisen oikeudenmukaisuuskäsityksen keskeiset mahdollisuudet sekä toisaalta myös yhteiskuntasopimusmallin metodologinen ongelma teorian ja käytännön yhteensoveltumattomuudessa. Tässä kirjoituksessa esittelen ensin Rawlsin teorian keskeiset periaatteet. Sen jälkeen analysoin kriittisesti Rawlsin teorian rakennetta pohtimalla erityisesti sen metodisia ja metafysisiä elementtejä sekä niiden keskeisiä ongelmia tarkastelemalla Rawlsin teoriaa sen kommunitaristista kritiikkiä vastaan.

Poliittinen liberalismi ja hyvinvointivaltion legitimitetti

Teoksissaan *Oikeudenmukaisuusteoria* sekä *Political Liberalism* (1993, toistaiseksi suomentamaton toinen pääteos) Rawls esittää kantilaisen ja deontologisen näkemyksen liberalistisista oikeudenmukaisuuden periaatteista modernin (länsimaisen) yhteiskunnan poliittisena perustana. Tässä oikeudenmukaisuuden mallissaan Rawls keskittyy nimenomaan yksilön vapauden ja yksilön oikeuksien turvaamiseen. Rawls määrittelee liberalistisen oikeudenmukaisuusmallinsa poliittiseksi sen takia, että sen tavoitteena on olla riippumaton kaikista metafysisistä oletuksista ja yleisistä kaikenkattavista, maailmankuvallisista moraalinäkemyksistä.

Rawlsin teorian keskeiset piirteet on helpompi hahmottaa, mikäli ensin keskustellaan sen roolista modernin, utilitaristisen oikeudenmukaisuusajattelun kritiikkinä. 1970-luvun alussa julkaistun *Oikeudenmukaisuusteorian* tarkoituksena oli luoda sekä filosofisessa teoretisoinnissa että julkisessa päätöksenteossa vallalla olevalle utilitaristiselle ja yhteiskunnallisen hyödyn maksimoimiselle perustuvalle ajattelumallille yksilön oikeudet turvaava vaihtoehto. Utilitaristisen ajattelun mukaanhan tekojen oikeutta arvioidaan niiden seurausten perusteella eli tietyt teot (tai tekoluokat) nähdään sitä oikeutetumpana, mitä suurempi on niiden kokonaishyödyn tai yhteiskunnallisen onnellisuuden määrä. Rawlsin mukaan utilitarististen päämääriin ja seurauksiin perustuvien ajattelumallien ongelmana on kuitenkin se, etteivät ne voi taata yksilön oikeuksien toteutumista. Koska ihmiset ovat erilaisia, on heillä myös erilaisia käsityksiä siitä, mitä onnellisuudella tarkoitetaan tai mitä hyvä elämä pitää sisällään. Jos tietty käsitys onnellisuudesta tai hyvästä elämästä olisi yhteiskunnassamme määräävä, se kieltäisi joiltain toisilta vapauden edistää omia näkemyksiään.¹

Utilitaristinen ajattelu voi tällöin uhrata yksilön oikeudet yleisen edun nimissä. Rawlsin mukaan tämän vuoksi yhteinen hyvä, onnellisuus tai mielihyvä eivät siis voi toimia oikeudenmukaisen yhteiskunnan ja puolueettoman poliittisen päätöksenteon perustana, vaikka ihmisten halu olla onnellinen tai kyky tuntea mielihyvää olisivatkin sinänsä universaaleja ja vaikka yhteisöllisen hyvän tavoittelu yleisesti ajaisikin myös yksittäisten ihmisten etua. Mikäli yksilön oikeuksille ei anneta etulyöntiasemaa yhteiskunnallisen perusrakenteen tukipilarien tällöin tuloksena on yhteisö, jossa jotkut ihmiset pakotetaan seuraamaan muiden omaksumia arvoja. Tällaisessa yhteisössä kaikkien tavoitteet eivät voi olla sopusoinnussa keskenään. Rawlsin mukaan yksilön oikeuksia loukkaava näkemys yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden perusteista ei voi olla yksilöiden rationaalisen valinnan tulos.²

Utilitarismin kritiikkinä Rawlsin poliittinen hyvinvointiliberalismi eroaa näin ollen selvästi myös klassisesta liberalismista, koska Rawls joutuu hyl-

¹ Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge (1971): 161–175; ks. myös Rawls, John: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York (1993): 13–14.

² Rawls 1971, 161–175; 1993, 13–14, 22–28, Sandel, Michael: *The Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge (1982): 3–7 sekä Sandel, Michael: *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge (1996).

käämään klassiseen liberalismiin sisältyvät utilitaristiset elementit. Utilitaristinen elementti, on selvästi läsnä esimerkiksi Adan Smithin, Thomas Hobbesin, ja John Locken muotoilemissa individualismin, protoliberalismin ja libertarismin aikaisemmissa versioissa, joissa yksilöiden oman edun maksimoinnin seurauksena nähdään koko yhteiskunnan edun turvaaminen. Rawlsin poliittisessa liberalismissa tämä seuraushakuinen ajattelu on korvattu Kantin yksilön autonomiaa ja rationaalista päätöksentekoa korostavalla deontologisella lähestymistavalla. Tämä Rawlsin liberalistinen ja kantilainen deontologia asettaa 'oikeudenmukaisuuden' ensisijaiseksi 'hyvään' nähden. Samalla se antaa myös tekeväälle subjektille ensisijaisen aseman tämän päämääriin nähden. Näin Rawlsin esittämä oikeudenmukaisuuden ensisijaisuus kilpailuviin sosiaaliin hyveisiin kuten onnellisuuteen, mielihyvään, yleiseen hyvinvointiin, tehokkuuteen tai universaaliin solidaarisuuteen nähden merkitsee näin, ettei näitä hyveitä saa tavoitella epäoikeudenmukaisin keinoin. Itse asiassa Rawls kritisoi libertaristista näkemystä myös siitä, että siinä heikkoosaiset jätetään kokonaan oman onnensa ja muiden armeliaisuuden varaan. Juuri eroperiaatteen avulla Rawls pyrki osoittamaan, että myös huonompiosaisten aseman parantaminen voi olla rationaalinen vaihtoehto egoistisillekin päätöksentekijöille.³

Oikeudenmukaisuuden periaatteet ja yhteiskunnallisen perushyvän jakaminen

Rawls näkee oikeudenmukaisuuden vastavuoroisuuteen perustuvana menetelmänä, joka takaa järjestäytyneen yhteiskunnan poliittisille instituutioille oikeudenmukaisen eli puolueettoman perusrakenteen. Rawlsin lähtökohtana oikeudenmukaisuuden periaatteiden valitsemisessa on fiktiivinen alkutilanne. Siinä kuvitellut autonomiset päätöksentekijät valitsevat ne pe-

³ Katso tarkemmin Locke, John: *Second Treatise of Government*, 2. painos. Toim. C. B. Macpherson. Hackett Publishing Co & Cambridge University Press, Cambridge (1980, alkup. 1960), Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Toim. Michael Oakeshott, Collier MacMillan, New York (1985, alkup. 1651), Rawls 1971, 161–175, 1993, 13–14, 22–28, Rorty, Richard: *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge (1991): 184–186, Sandel 1982, 3–7. Esimerkiksi Aristoteleen *Politiikassa* (suom. 1991) kansalaisten hyvä eli hyveellinen elämä sekä yhteiskunnallinen harmonia olivat ensisijaisia metodiseen oikeudenmukaisuuteen nähden – tai pikemminkin ne nähtiin nimenomaan metodillisen oikeudenmukaisuuden toteutumisen edellytyksinä tai perustana. Ks. Aristoteles: *Politiikka*. Suom. A. M. Anttila. Gaudeamus, Jyväskylä (1991).

riaatteet, joiden pohjalta perustuslaillisen demokratian perusrakenne voidaan rationaalisesti legitimoida. Tähän perusrakenteeseen kuuluvat yhteiskunnalliset instituutiot ja perustuslaki, perusoikeudet ja perusvapaudet ja yhteiskunnallisten perushyvien kuten perusoikeuksien ja vapauksien, yhtäläisten mahdollisuuksien, tulojen ja varallisuuden sekä itsekunnioituksen sosiaalisen perustan reilu distribuutio.⁴

Yhteiskuntasopimuksen alkutilanteessa Rawls asettaa täydellisen rationaaliset ja autonomiset päätöksentekijät nk. 'tietämättömyyden verhon' taakse. Tietämättömyyden verholla Rawls tarkoittaa sitä, että yhteiskunnan perusrakenteen keskeisistä periaatteista päättävien yksilöiden ajatellaan olevan täysin tietämättömiä omasta ja toistensa yhteiskunnallisesta asemasta. Rawlsin autonomiset toimijat eivät tiedä toistensa tai edes omaa käsitystään siitä, mikä heidän mielestään on 'hyvää' tai arvokasta. He eivät tiedä omaa asemaansa yhteiskunnassa, rotuaan, sukupuoltaan, varallisuuttaan tai omia henkilökohtaisia kykyjään. Heidän ei oleteta olevan kiinnostuneita toistensa elämänsuunnitelmista, päämääristä tai elämänkatsomuksellisista näkemyksistä. He eivät myöskään ole henkilökohtaisesti sitoutuneita mihinkään yhteisölliseen 'hyvän' näkemykseen tai yhteisiin arvoihin. Rawlsin mukaan tällaisessa alkutilanteessa ihmiset pyrkivät rationaalisesti valitsemaan sellaiset oikeudenmukaisuuden perusteet yhteiskunnalliselle järjestykselle, jotka takaavat yksilön mahdollisimman suuren vapauden ja yksilön oikeudet niissä rajoissa, joissa yksilön vapauden ja oikeuksien toteuttaminen ei huononna kaikkein heikommassa asemassa olevien tilannetta edelleen.⁵

Rawlsin mukaan 'tietämättömyyden verhon' takana olevat yhteiskunnallisesta asemastaan tietämättömät, mutta omaa etuaan ajavat, sosiaaliseen yhteistyöhön kykenevät ja moraalisesti autonomiset päätöksentekijät valitsivat välttämättä seuraavat kaksi oikeudenmukaisuuden periaatetta:

- 1) Jokaisella yksilöllä on oltava yhtäläinen oikeus laajimpaan mahdolliseen yhtäläisten perusvapauksien kokonaisjärjestelmään, joka on yhdistettävissä jokaista koskevaan samanlaiseen vapauden järjestelmään.
- 2) Eroperiaate: sosiaaliset ja taloudelliset eriarvoisuudet on järjestettävä niin, että a) niiden voidaan olettaa koituvan kaikkien eduksi eli ne tuottavat myös huonommassa asemassa oleville suurimman mahdollisen hyödyn, joka voidaan yhdistää oikeudenmukaisuuden säästämisperiaattee-

⁴ Rawls 1993, 11–22, 144–153, 368–371.

⁵ Rawls 1971, 51–69; 1993, 79–80, 304–309.

seen, ja b) että ne liittyvät virkoihin ja asemiin, jotka ovat kaikille avoimia mahdollisuuksien reilun yhtäläisyyden ehdoilla. (Rawls määrittelee nämä kaksi oikeudenmukaisuuden periaatetta hieman eri tavalla eri yhteyksissä, mutta niiden sisältämät perusideaalit säilyvät kaikissa määritelmässä samoina.⁶

Rawlsin näkemys korostaa, että yhteiskunnalliset perushyvät, kuten perusoikeudet ja vapaudet, yhtäläiset mahdollisuudet, tulot ja varallisuus sekä itsekunnioituksen yhteiskunnallinen perusta, on jaettava tasan ellei niiden epätasainen jako koidu huonommassa asemassa olevien eduksi. Rawlsille yhtäläinen vapaus on kuitenkin muita perushyviä tärkeämpi. Rawlsin mukaan vapauden loukkauksia ei voida koskaan korvata lisäämällä taloudellisia etuja. Yhtäläistä vapautta koskeva erityiskäsitys kieltää perusoikeuksien ja vapauksien vaihtamisen taloudelliseen hyötyyn. Vapauden ensisijaissäännön mukaan yksilöiden henkilökohtaisen vapauden kaventaminen on mahdollista vapauden itsensä vuoksi eli jos siten vahvistetaan kaikkien yhteistä vapauden kokonaisjärjestelmää. Toisaalta yksilön vapauden kaventaminen voi tapahtua eroperiaatteen mukaisesti, jos erilaisella vapauden 'annostelulla' turvataan alunperin 'vähemmän vapaiden' vapaus. Vapautta voidaan myös rajoittaa yleisen edun vuoksi kaikilta yhtäläisesti sekä järjestyksen ja turvallisuuden ylläpitämiseksi, koska Rawlsin mukaan nämä ovat perusedellytyksiä ihmisten henkilökohtaisten vapauksien toteutumiselle.⁷

Oikeudenmukaisuus reiluna pelinä

Hypoteettisessa valintatilanteessa 'tietämättömyyden verho' toimii puolueettomuuden takaavana metodina, koska rationaaliset subjektit valitsevat sellaiset moraaliperiaatteet, joiden mukaan he itse joutuvat elämään. Tällöin Rawlsin mukaan kukaan ei voi valittaa siitä yhteiskuntajärjestyksestä, joka näistä valinnoista seuraa. Jokainen verhon takana ollessaan tekee yksin ja itsenäisesti päätöksensä ilman kiinnostusta toisten mahdollisiin intresseihin, koska Rawls ei oleta mitään yhteisöllisiä siteitä *a priori* yksilöiden välille. Tällainen neutraali valintatilanne toimii hypoteettisena ajatuskokeena, jossa meistä itse kukin voi miettiä minkälaista yhteiskunnallista perusrakennetta kannattaisi. Rawlsin mukaan kaikki rationaaliset yksilöt

⁶ Ks. Rawls 1971, 60–61; 302–303; 1980, 227–228; 1993, 281–285.

⁷ Rawls 1971, 302–303; 1993, 281–285.

valitsisivat välttämättä nimenomaan sellaisen yksilön oikeudet turvaavan yhteiskunnallisen järjestelmän, joka toimii *maximin*-periaatteen mukaan. Toisin sanoen, valinnan tuloksena on yhteiskuntajärjestelmä, jossa jokainen pyrkii välttämään pahinta mahdollista vaihtoehtoa. Koska ihmiset ovat luonnostaan itsekkäitä, he valitsevat Rawlsin näkemyksen mukaan ikään kuin huonoista vaihtoehdoista parhaan mahdollisen.⁸ Tällöin oman ja yleisen edun ristiriidan ajatellaan häviävän, koska ihmisten ei tarvitse olettaa olevansa sen enempää altruistisia ja yleistä hyvää ajattelevia kuin he todellisuudessa ovat.

Rawlsin mukaan 'tietämättömyyden verho' takaa valintatilanteen reilouden, koska yksilöt sitoutuvat elämään valitsemansa yhteiskuntamuodon toteuttamisissa olosuhteissa. Yhteiskunnan huono-osaisimmatkin täytyy tällöin ottaa huomioon, koska alkutilanteessa olevat päätöksentekijät voivat periaatteessa myös itse joutua huono-osaisimpien asemaan. Rawls vertaakin esittämänsä oikeudenmukaisuuden menetelmää kakun reiluun jakamiseen: jos kakku halutaan jakaa reilun pelin periaattein, vaaditaan kakun leikkaajaa ottamaan itse viimeinen pala. Tällöin kakun leikkaaja joutuu myös päättämään siitä tavasta, jolla saadaan aikaan mahdollisimman reilu lopputulos.⁹

Rawlsin esittämä puhtaasti menetelmällinen oikeudenmukaisuus ei vaadi yksilöitä noudattamaan mitään ennalta annettuja oikeudenmukaisuuden kriteereitä tai periaatteita, joita vasten saatuja tuloksia voitaisiin tarkastella. Keskeistä on menetelmä ja sen reiluus. Oikeudenmukaisuus toimii näin ollen samoin periaattein kuin reilu peli. Pelin moraalinen hyväksyttävyyys ei riipu sen pelaajien tuottamasta lopputuloksesta, vaan oleellista on osallistujien yhteinen käsitys pelin luonteesta ja sen säännöistä. On syytä kuitenkin muistaa, että rawlsilainen reilun pelin ajatus toimii kuitenkin jopa venäläisessä ruletissa kuten Timo Airaksinen on kirjassaan *Moraalifilosofia* huomauttanut. Venäläinen ruletti tuottaa karmean lopputuloksen, mutta reilun pelin periaatteena se on moraalisesti hyväksyttävää silloin, kun kaik-

⁸ Rawls 1971, 17–22, 152–153, ks. myös Airaksinen, Timo: *Moraalifilosofia*. WSOY, Juva (1987): 209–213, 219–222.

⁹ Rawls 1971; 1993, 72–73. Rawls ei kuitenkaan pohdi yhteiskunnan tuotannollista prosessia eli sitä kuka on kakun leiponut ja kuka hankkinut siihen tarvittavat raaka-aineet. Tämä näkemys, että yhteiskunnan materiaaliset resurssit satavat "kuin manna taivaalta..." on esimerkiksi libertaristisen jyrkästi kritisoinut lähestymistapa. Ks. esim. Nozick, Robert: *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books, New York (1974): 198, Rawlsin teoria vastaan suuntautuvaa libertaristista kritiikkiä on esittänyt myös Gauthier, David: *Morals by Agreement*. Clarendon Press, Oxford (1986).

ki osallistujat tuntevat pelin säännöt, ovat hyväksyneet ne ja pelaavat näiden sääntöjen mukaan. Lopputulosta ei silloin voida pitää epäoikeudenmukaisena, vaikka se olisikin monen mielestä moraalisesti kauhistuttava. (Airaksinen 1987, 206–207.) Kuitenkin silloin kun puhutaan yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta reiluna pelinä on myös huomattava, ettei ihmisillä todellisuudessa ole mahdollisuuksia päättää itsenäisesti siitä, haluavatko he osallistua yhteiskunnalliseen peliin vai eivät. Osallistumattomuus johtaa yleensä oikeudellisiin toimenpiteisiin ja sääntöjä kiertävä tai ne kiertävä yksilö nähdään järjestäytyneen yhteiskunnan vihollisena ja eristetään tai siirretään sen ulkopuolelle. Laajemmasta näkökulmasta katsottuna näin yhteiskunnan jäsenyyttä ei voida näin ollen pitää suoranaisesti autonomisesti tehtynä vapaaehtoisena valintana.¹⁰

Ongelmia Rawlsin teorialle tuottaa myös se, että mikäli sopimusteorian metodologiset lähtökohdat otetaan vakavasti ja niitä sovelletaan poliittiseen käytäntöön, todellisuudessa ne, jotka eivät pysty vastavuoroisesti osallistumaan yhteiskunnallisten etujen tuottamiseen ja jakamiseen, voidaan rawlsilaisen mallin mukaan ikään kuin oikeutetusti jättää sopimuksen ulkopuolelle. Toisin sanoen ne, joilla ei ole sopimuspöydälle mitään tarjottavaa, eivät myöskään voi vaatia sieltä mitään. Keskeinen ongelma tässä yhteydessä onkin se, että se, mikä näyttää teoriassa hyvältä ei aina toimi käytännössä kuten Kant jo aikanaan totesi. Rawlsin abstraktin yhteiskuntasopimuksen ehdot ei näin ota huomioon sitä, että ihmiset eivät todellisuudessa ole vapaita yhteisönsä arvoista ja muista ympäristönsä vaikutuksista. Kaikki eivät automaattisesti pysty osallistumaan yhteiskunnalliseen yhteistyöhön. Täysin itsestä riippumattomat seikat kuten vammaisuus, onnettomuudet tai vaikkapa huonot sosiaaliset lähtökohdat voivat vaikuttaa siihen, mitä tarjottavaa ihmisillä voi olla sopimukseen.

¹⁰ MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*. Duchworth, London (1984): 23–35, Taylor, Charles: *Hegel and the Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge (1979), Taylor Charles: *Sources of the Self: The Making of Moral Identity*. Cambridge University Press, Cambridge (1989) sekä erityisesti Sandel 1982, 15–59, 104–122; 1996. Kriittisestä näkökulmasta katsottuna ihmiskunnan tulevaisuuden kannalta tuntuu kuitenkin moraalisesti heikolta sellainen ratkaisu, joka takaa vain menetelmien reiluuden, mutta ei arvioi lainkaan lopputuloksen hyvyttä. Jos yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden toteuttaminen johtaa viime kädessä samanlaiseen lopputulokseen kuin venäläinen ruletti eli reilun pelin ehdoilla pelaajat tai joukkueet (yksilö, ryhmä tai valtio) eliminoidaan yksi kerrallaan pelikentältä, on ihmiskunnan tulevaisuuden näkymät pessimistisiä. Vertaus on reilu siinäkin mielessä osuva, että venäläinen rulettikin voi olla puolueettomuudessaan reilu peli silloin kun siihen osallistuminen on vapaaehtoista, mutta silloin kun osallistumattomuus ei ole hyväksyttävä vaihtoehto, tilanne muuttuu radikaalisti.

Kantilaista deontologiaa ilman metafysiikkaa

Rawlsin deontologinen eli kantilainen poliittinen liberalismi korostaa nimenomaan yksilön oikeutta valita omat arvonsa ja päämääränsä. Tämä edellyttää valtion puolueettomuutta erilaisten yhteisten 'hyvän' käsitysten ja ihmisten henkilökohtaisten eettisten vakaumusten suhteen. Puolueettoman valtion tehtävänä on luoda sellaiset institutionaaliset kehykset, jotka takaavat yksilöiden moraalisen autonomian toteutumisen. Moraalinen autonomia on kantilaisen ajattelun mukaan poliittisen autonomian ja rationaalisen poliittisen toimijuuden perusta. Yksilön autonomia toteutuu Rawlsin poliittisen liberalismien mukaan parhaiten sellaisessa valtiossa, jossa materiaallinen hyvinvointi on taattu, mutta joka ei pakota ihmisiä hyväksymään mitään tiettyjä yhteisiä perusarvoja tai mallia 'hyvälle elämälle'. Yhteiskunnan poliittiselle järjestelmälle rakennetaan siis perusrakenne näiden yksilön autonomian turvaavien neutraalien kehysten aikaansaamiseksi.

Rawls pyrkii johtamaan oikeudenmukaisuuden periaatteet siten, etteivät ne edellytä mitään tiettyä ennalta määrättyä käsitystä päämääristä, arvoista tai ylipäätään siitä, mikä on 'hyvää' elämää. Niinpä Rawlsin yhteiskuntasopimuksessa sopimusosapuolten täytyy valita oikeudenmukaisen yhteiskunnan perusrakenne ilman, että sen valitsemisen yhteydessä tarvitsee viitata mihinkään kaiken kattavaan moraaliteoriaan, metafysiisiin oletuksiin ihmisen tai maailman tarkoituksesta ja niihin sisältyvistä päämääristä. Sen sijaan Rawls pyrkii osoittamaan, että jokainen yksittäinen ihminen voi löytää oikeudenmukaisuudelle universaalin mallin itsenäisen, rationaalisen päättelyn avulla. Rawls pyrkii osoittamaan, ettei poliittisten periaatteiden ja yhteiskunnallisten instituutioiden oikeuttamisen taustalle tarvita mitään kattavaa filosofista, maailmankuvallista tai uskonnollista oppia eikä ylipäätään mitään tiettyä, yleisesti hyväksyttyä moraalikäsitystä siitä, mikä on 'hyvää elämää'. Päinvastoin poliittisen oikeudenmukaisuuden periaatteiden ja yhteiskunnan perusrakenteen tulee olla itsenäisiä ja siis riippumattomia mistään metafysisistä, moraalifilosofisista tai uskonnollisista näkemyksistä, joiden voitaisiin ajatella olevan koko yhteiskunnan perustana tai yhteisenä maailmakatsomuksellisenä arvoperustana. Sen sijaan oikeudenmukaisuuden periaatteet muodostavat Rawlsin mukaan yksittäisten kansalaisten omaksumien johdonmukaisten, järkevien ja kohtuullisten moraalinäkemysten 'limittäisen konsensuksen' (engl. overlapping consensus). Rawlsin tarkoituksena on siis osoittaa, että ihmiset voivat erilaisista henkilökohtaisista arvoistaan ja moraalikäsityksistään huolimatta saavuttaa po-

liittisen konsensuksen sellaisista yleisistä järjestäytyneen yhteiskunnan oikeudenmukaisuuden vaatimuksista, jotka koituvat kaikkien eduksi.¹¹

Vaikka Rawlsin teoriassa sovelletaan jo valistuksen ajoilta tuttua, Immanuel Kantin aikanaan esittämää deontologista eli siis tekojen (eikä niinkään niiden seurausten) oikeutukseen ja moraaliseen hyväksyttävyyteen perustuvaa eettistä näkemystä, Rawls pyrkii samalla sanoutumaan irti tämän näkemyksen taustalla vahvasti vaikuttaneista transsendentaalisen idealismin metafyyysisistä oletuksista. Rawlsin pulmaksi jää tällöin kuitenkin se, että esittäessään liberalismiin puhtaasti poliittisena teoriana ilman sitoutumista mihinkään laajempiin universaaleihin moraalilakeihin tai arvoihin, katoaa Rawlsin alkuperäisen teorian mahtipontisuus kaikki muut oikeudenmukaisuusnäkemykset kattavana mallina – tai pikemminkin näiden mallien rationaalisena konsensusena. Rawlsin teoriasta tulee itse asiassa vain yksi yhteisöllinen malli oikeudenmukaisuudesta monien muiden rinnalle.

Rawlsin poliittinen liberalismi ei sinänsä annakaan mitään selvää uutta kokonaisvaltaista mallia oikeudenmukaiselle yhteiskunnalle. Sen sijaan Rawlsin oikeudenmukaisuusnäkemyks jää ikään kuin kilpailemaan useiden muiden yhteiskunnallisten rationaalisen päätöksenteon tuloksena syntyneiden oikeudenmukaisuuden mallien kanssa omasta uskottavuudestaan. Näin viime kädessä Rawlsin oikeudenmukaisuusteorian voidaan ajatella esittävän teoreettisesti länsimaisen perustuslaillisen hyvinvointidemokratian intellektuaalisen legitimointiprosessin pikemminkin kuin universaalien normatiivisen mallin, jota voitaisiin soveltaa minkä tahansa yhteiskunnan oikeudenmukaisuuden rakenteen perustaksi ajasta ja paikasta huolimatta. Esimerkiksi auktoriteettisen yhteiskunnan malliksi se ei kelpaisi.¹²

¹¹ Rawls 1971, 1993; Sandel 1982.

¹² Rawlsin poliittinen liberalismi jatkaa liberalistisen yhteiskuntasopimusteorian perinnettä. Rawl käyttää oikeudenmukaisuuden periaatteiden johtamiseksi ajatusta fiktiivisestä yhteiskuntasopimuksesta. Yhteiskuntasopimuksen ajatuksen avulla tarkoituksena on legitimoida poliittinen auktoriteetti ja motivoida kansalaiset alistumaan tämän auktoriteetin alaisuuteen. Metodiltaan liberalistinen yhteiskuntasopimusteoria vastaa Descartesin systemaattisen epäilyn menetelmää ja nimenomaan sen ontologista subjektivismia. Ks. Descartes, Rene: *Discurs de la Method*. Toim. Étienne Gilson. 5. PAINOS. Library Philosophique. J. Vrin, Paris (1976, alkup. 1636). Siinä missä Descartes halusi löytää tiedolle auktoriteetin, haluavat sopimusteoreetikot samaa analyttistä metodia käyttäen legitimoida poliittisen auktoriteetin. Tämän analyttisen yhteiskuntasopimusajattelun isäksi luonnehditaan usein Descartesin (1569–1659) aikaista Thomas Hobbesta (1588–1679), joka *Leviathanissa* esitti 1600-luvulla tietelliseen metodiin perustuvan yhteiskuntateoreettisen näkemyksen oikeudenmukaisuudesta.

Rawlsin teorian kommunitaristinen kritiikki

Päästäksemme syvemmälle Rawlsin oikeudenmukaisuusteorian keskeisten filosofisten kysymysten ja ongelmien ytimeen on syytä tarkastella ensin lyhyesti sitä kritiikkiä, jota sellaiset pohjoisamerikkalaiset kommunitaristit kuten Alasdair MacIntyre (1984, 1988), Michael Sandel (1992, 1996), Charles Taylor (1979, 1989) ja Michael Walzer (1980, 1983) ovat Rawlsin käyttämää metodia vastaan esittäneet.¹³ Kommunitaristien hyvinvointi-liberalismin kritiikin keskeisenä lähtökohtana on yhteiskuntasopimuksessa esitetyn fiktiivisen alkutilanteen ja siinä käytetyn ideaalin päätöksentekijän abstraktisuus. Kommunitaristit korostavat, että liberaalin yhteiskunnan ideaalien päätöksentekijöiden näkeminen 'tietämättömyyden verhon' takana olevina, toisistaan irrallisina ja yhteisöistään vieraantuneina, omia etujaan ajavat päätöksenteon yksikköinä luo illuusion siitä vapaudesta, joka ihmisillä todellisuudessa on – jopa demokraattisessa yhteiskunnassa.

Kommunitaristit korostavat, että itse asiassa juuri modernissa moniarvoisessa demokratiassa vallitsevat oikeudenmukaisuuden periaatteet on viime kädessä johdettu kunkin yhteiskunnan jäsenen oman kulttuurisen ja yhteisöllisen identiteetin kautta. Todellisuudessa yksilöiden yhteisöllisyys ja kansalaisten sosiaalisten suhteiden, arvojen ja moraalikäsitysten merkitys korostuu silloin kun valitaan poliittinen järjestelmä ja päätetään siinä vaikuttavasta distributio- ja oikeusjärjestelmästä. Koska kukaan ei todellisuudessa voi piiloutua 'tietämättömyyden verhon taakse', ihmisten yhteisöllisyydestä, sosiaalisista siteistä ja traditionaalisista arvönäkemyksistä tulee keskeisiä yhteiskunnan perusrakenteen hyväksymisessä. Silloin kun näitä

¹³ Kaikki edellä mainitut kommunitaristisen kritiikin esittäjät korostavat yhteisen hyvän ja yhteisten arvojen, tradition ja sosiaalisten siteiden merkitystä yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden määrittelyssä, joskin jokainen hieman erilaisesta näkökulmasta: MacIntyren kritiikki perustuu aristotelis-teleologiseen ajatteluun siinä missä Taylor nojaa Hegelin esittämään Kant-kritiikkiin, Walzer ja Sandel taas kritisoiivat Rawlsin liberalismia modernin demokraattisen yhteiskunnan disfunktiosta käsin. Lisäksi kommunitaristien teoreettisesta kritiikistä on syntynyt Pohjois-Amerikkaan myös poliittinen liike, jonka johtohahmona on sosiologi Amitai Etzioni ja joka korostaa sosiaalisten velvollisuuksien ja yksilön oikeuksien tasapainoa, yhteisten autenttisten arvojen hyväksymistä, kansalais-hyveiden opettamista ja valtion sisäisten pienyhteisöiden sosiaalista ja poliittista merkitystä. Etzionin kommunitaristinen kansanliike pyrkii aktiivisesti vaikuttamaan poliittisiin valintoihin ja ohjelmiin eikä tyydy rakentamaan kommunitaristista yhteiskuntaa vain teorian tasolla. Ks. Etzioni, Amitai: *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*. Basic Books, New York (1996).

suhteita ei teorian tasolla huomioida, on myös käytännössä helppo – tahallaan tai vahingossa – yliarvioida erilaisten ihmisten todelliset valinnanmahdollisuudet.

Rawlsin alkutilanteessa esitetään kaikki ihmiset samanarvoisina mutta samalla myös samanlaisina rationaalisina ja autonomisina päätöksentekijöinä, jotka jokainen omalta kohdaltaan päätyvät välttämättä myös samaan ratkaisuun oikeudenmukaisen yhteiskunnan perusrakenteista. Tämä tuottaa illuusion objektiivisuudesta. Sen seurauksena ihmiset helposti näkevät itsensä ja toisensa paljon tasa-arvoisemmassa asemassa olevina ja autonomisempina kuin mikä on todellinen tilanne. Samaan aikaan ne, jotka päätyvät erilaiseen ratkaisuun kanssamme ja joita emme sen vuoksi (tai muista mahdollisista syistä johtuen) pidä täysin rationaalisina ja autonomisina, voimme oikeutetusti siirtää sopimuksenteon ulkopuolelle.

Tuloksena on, että autonomian ja samanarvoisuuden nimissä saatetaan todellisuudessa onnistua oikeuttamaan myös tahdon alistaminen ja eriarvoisuus. Tämä johtuu siitä, että silloin kun autonomiaa ei nähdä niinkään tavoiteltavana päämääränä vaan jo olemassa olevana 'luonnollisena tosiasiana', ajaututaan helposti joko radikaaliin arvo-subjektivismiin tai kulttuuri-relativismiin, jolloin lähes kaikesta tulee sallittua ja ne. Toisaalta myös ne, jotka eivät täytä rationaalisen ja autonomisen päätöksenteon ideaalia, voidaan paternalistisesti ohjata oikealle tielle. Jos autonomiaa ei pidetä jatkuvana yhteisöllisiin siteisiin ja yhteiskunnallisiin arvoihin liittyvänä prosessina, jossa yksilöt pyrkivät määrittelemään kriittisesti oman yksilöllisen moraalisen kantansa ja sen suhteen yhteisöllisiin normeihin ja traditioihin, yliarvioidaan yksilöiden päätöksenteon itsenäisyys helposti. Sen ajatellaan ikään kuin olevan kaikkien kansalaisten 'luonnollinen ominaisuus'. Tällöin tietyn, yksittäisen arvo- ja normijärjestelmän sokea noudattaminenkin (kuten esimerkiksi tiukkasormisten uskollisten kulttien jäsenyys) saatetaan nähdä autonomisena valintana ja silloin moniarvoinen demokratia muuttuu hyvin nopeasti erilaisten 'kommunitaristen arvojen' keskinäiseksi temmellyskentäksi. Silloin unohdetaan helposti se, etteivät liberalistisessakaan yhteiskunnassa 'vapaasti valittavat' henkilökohtaiset arvot synny arvotyhjössä, vaan nekin on omaksuttava jostakin. Toisin sanoen rawlsilainen liberalistinen teoria ei tee eroa sen välille ovatko pluralistisen yhteiskunnan omaksumat moninaiset arvot itsessään vapaasti valittuja, pakotettuja tai indoktrinoituja.

Kuten kommunitaristit ovat todenneet, ihmiset eivät ole koskaan täysin autonomisia ja vapaita valitsemaan, vaan he etsivät elämälleen arvoja ja

päämäärää jo olemassa olevista arvo- ja normijärjestelmistä. Kuitenkin erilaiset liberaalin demokratian sisällä syntyneet tai sinne muualta tuodut arvo- ja normijärjestelmät saattavat itsessään olla hyvinkin epädemokraattisia tai suvaitsemattomia. Jos liberalismiin ainoa standardi on yhteinen metodi, jonka mukaan me kaikki olemme autonomisia ja keskenään tasa-arvoisia päätöksentekijöitä, ei kenelläkään ole lupaa puuttua toisten 'näennäisesti' autonomisesti valitsemiin arvoihin ja elämäntapoihin. Liberalistisen yhteiskunnan sisälle voi näin syntyä sellaisia pienempiä yhteisöjä, joiden omat näemykset voivat olla liberalististen arvojen vastaisia. Rawlsilainen yksilön autonomiaa ja oikeuksia korostava poliittinen liberalismi saattaa silloin juuri yksilön vapauden nimissä suojella esimerkiksi pieniyhteisön identiteetin säilyttämistä yksilön todellisen autonomian turvaamisen kustannuksella. Jos joku väittää vapaaehtoisesti noudattavansa sellaisen pieniyhteisön tai vähemmistöryhmän arvoja ja toimintaperiaatteita, jotka sinänsä kohtelevat yksilöä alistavasti (eli toimivat vastoin liberalismiin keskeisiä arvoja kuten tasa-arvoa ja yksilön autonomian kunnioittamista), on valtion vaikea puuttua asiaan. Niin kauan kun yksilö vetoaa oikeuksiinsa ja autonomiseen asemaansa, voidaan asioihin puuttuminen nähdä helposti yksilön oikeuksien ja autonomian loukkauksena.

Tässä yhteydessä kommunitaristien kritiikki kuitenkin näyttää unohtavan sen, että Rawlsin esittämien oikeudenmukaisuuden periaatteiden mukaan yksilön vapauden kaventaminen oli mahdollista vapauden itsensä vuoksi sekä 'vähemmän vapaiden' aseman parantamisen nimissä. Tämä näyttäisi oikeuttavan sen, että auktoritaarisia ja suvaitsemattomuudelle perustuvia yhteisöjä ei tarvitse suojella, vaan niiden jäsenten formaaleja vapausoikeuksia tulee tukea.¹⁴ Näin ollen pystyäkseen todella saavuttamaan ja ylläpitämään autonomiaa, tasa-arvoa ja suvaitsevaisuutta kunnioittavaa legitiimiä demokratiaa, rawlsilainen liberalismiin on kuitenkin viime kädessä alistettava yhteiskunnan muut arvo- ja normijärjestelmät liberalistisen perinteen arvoille kuten suvaitsevaisuudelle ja yksilön vapaudelle sekä sen normatiivisille vaateille kuten yksilön oikeuksien turvaamiselle. Tähän Rawls on selvästi jättänyt mahdollisuuden korostamalla vapauden rajoittamisen sallimista 'vapauden turvaamisen' nimissä ja eroperiaatteen turvin.

¹⁴ Esim. Rorty 1991; Sandel 1982, 1996; Walzer, Michael: *Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat*. Basic Books, New York (1980) sekä Walzer, Michael: *The Spheres of Justice*. Basic Books, New York (1983).

Autonomian paradoksi: oikeutta ilman kohtuutta

Rawls olettaa sopimustilanteessa olevien rationaalisten päätöksentekijöiden olevan täydellisen autonomisia, koska he eivät ole sitoutuneita mihinkään yhteisölliseen 'hyvän' näkemykseen. Kuten Rawlsin kommunitaristinen kriitikko Michael Walzer on todennut, silloin kun mitään selvästi määriteltyä päämäärää tai 'hyvän elämän' mallia ei haluta määritellä, rawlsilaiselle menetelmälliselle oikeudenmukaisuuden mallille perustettu yhteiskunta helposti ajautuu jatkuvan taloudellisen kasvun, yhä korkeamman materiaalsen elintason ja omien etujen loputtomaan tavoitteluun. Tämä puolestaan johtuu siitä, että vaikka Rawlsin esittämä poliittinen liberalismi ei eksplisiittisesti tavoittele mitään yhteiskunnallista utopiaa, on sen tavoite tulevaisuudessa täydellisen oikeudenmukaisen yhteiskunnan ideaalissa. Tämän ideaalin lopullinen saavuttaminen tekee kuitenkin viime kädessä sen tavoittelemisen periaatteet tyhjiksi. Koska mitään muita yhteisiä arvoja tai päämääriä ei voida määritellä eikä odottaa kansalaisten sitoutumista niihin, tulee kehysten rakentamisesta itse tarkoitus. Koska 'hyvän elämän' tai 'hyvinvoinnin' käsitteiden sisältöä ei voida yhteisesti määritellä tai julkisesti pohtia paternalismin pelon varjossa, ei materiaaliselle hyvinvoinnille voida myöskään asettaa ylärajaa. Tällöin materiaalsen hyvinvoinnin kohottaminen yhteiskunnan rakenteiden avulla jää keskeiseksi toimintamalliksi, joka estää hyvinvointiyhteiskunnan lopullisen eettisen fragmentoitumisen.¹⁵ Ilman mitään muuta yhteistä tavoitetta kuin taloudellinen kasvu ja materiaalsen elintason hyvinvoinnin perusedellytyksenä rawlsilainen liberaali yhteiskuntajärjestelmä ei kuitenkaan voi koskaan todellisuudessa olla täysin oikeudenmukainen eli valmis. Toisin sanoen ilman mitään käsitystä siitä, minkälainen on se 'hyvä elämä' tai 'kokonaisvaltainen hyvinvointi', jota oikeudenmukaisuuden avulla tavoitellaan tulee oikeudenmukaisuudesta pelkkä menetelmä ilman sisältöä. Näin ajaudutaan helposti oikeuteen ilman kohtuutta.

Michael Walzerin mukaan "normaalioloissa" eli juuri suhteellisen niukuuden vallitessa rawlsilaisen hyvinvointiliberalismin periaatteille rakennetulle valtiolle on käytännössä tyypillistä dialektiikka, jossa hyvinvointiyhteiskunnan tasapaino löytyy ja luhistuu vuorotellen. Uusi tasapaino saavutetaan tuottamalla enemmän hyvinvointia yhä useammalle ja toisaalta

¹⁵ Ks. Esim. Walzer 1980, 23–53, myös Hellsten, Sirkku: *Oikeutta ilman kohtuutta*, Gaudamus, Helsinki (1996): 81–99.

luomalla uusia syitä ja sanktioita näiden toimenpiteiden toteuttamiseksi. Täydellistyyäkseen hyvinvointivaltio tarvitseekin erilaisten eturyhmien organisoitumista, koska järjestäytymättömien ryhmien vaateita ei kuulla valtakeskuksissa. Valtion sisällä muodostuu näin jatkuvasti uusia omia etujaan ja omia päämääriään ajavia ryhmiä, joiden asemaa valtio pyrkii parantamaan.¹⁶

Rawlsilainen oikeudenmukaisuus näkemys luo näin itse asiassa hyvän teoreettisen oikeutuksen edunvalvontayhteiskunnalle. Ilman mitään sisällöllistä hyvän elämän tai saavutettavan hyvinvoinnin julkista määrittelyä, liberalistinen hyvinvointiyhteiskunta ikään kuin tarvitsee köyhiä ja huonompiosaisia, joiden aseman parantamiseen se voi keskittyä eroperiaatteen varjolla. Yhä uudet ja entistä suuremmat vaatimukset johtavat kuitenkin vähitellen siihen, että valtiosta ja poliittisesta toiminnasta tulee vähitellen vain materiaalisen hyvinvoinnin hallintoa. Valtion muuttuessa yhä laajemmaksi hallinnolliseksi virastoksi kansalaiset helposti passivoituvat poliittisesti. Poliitiikka eli yhteisten asioiden hoitaminen ei enää ole kansalaisten kiinnostuksen ensisijainen kohde, vaan ihmiset keskittyvät mieluummin oman yksityisen hyvinvointinsa lisäämiseen vaatien valtiolta yhä enemmän palveluksia ja etuja. Jo saavutetuista eduista luopuminen on vaikeaa, koska materiaalisen hyvinvoinnin ajatellaan johtavan entistä parempaan elämään. Muita mallejahan hyvälle elämälle ei ole haluttu antaa.¹⁷ Näin pyrkinessään periaatteessa parantamaan huonompiosaisten asemaa, voi liberalistinen hyvinvointiyhteiskunta oikeuttaa myös parempiosaisten yltäkylläisyyden ja kulutuksen. Tämä toimii taloudellisessa kasvuvaiheessa. Kuitenkin sellaisessa taloudellisessa tilanteessa, jossa kasvu on hidastunut tai pysähtynyt ja jo saavutettuja etuja joudutaan leikkaamaan, yksilön oikeudet (ja nimenomaan omistusoikeudet) ovat niin vahvat, ettei niitä enää voi loukata edes huonompiosaisten hyvinvoinnin kohottamisen (tai ylläpitämisen) nimissä. On ikään kuin unohdettu, että yksilön oikeuksien tarkoituksena on turvata mahdollisuudet nimenomaan niille, jotka ovat alunperin heikommassa asemassa. Näin valtion puolueettomuuden ja tasa-arvon vaatimukset ikään kuin ylikorostuvat ja huonompiosaisten joutuvat luopumaan eduistaan tasa-arvon ja parempiosaisten oikeuksien loukkaamattomuuden nimissä. Toisaalta koska materiaalisen hyvinvoinnin turvaaminen on nimenomaan jätetty valtion tehtäväksi, ei ihmisten enää tarvitse myöskään

¹⁶ Walzer 1980, 23–53, myös Hellsten 1996, 81–99.

¹⁷ Walzer 1980, 23–53.

pitää huolta toisistaan eikä auttaa toisiaan kuten joskus aikaisemmin.¹⁸ Näin Rawlsin malli luo päättäjille sekä muille kansalaisille rationaalisesti perustellun oikeuden keskittyä vain oman etunsa ajamiseen.

Rawls ja kommunitarismin dilemma

Edellä tulee selvästi esille, että kommunitaristien rawlsilaista hyvinvointi-liberalismia vastaan esittämä kritiikki esittää itse asiassa samanaikaisesti kaksi sinänsä mielenkiintoista, mutta keskenään ristiriitaista väitettä. Ensinnäkin kommunitaristit siis väittävät, että Rawlsin liberalistis-individualistinen yhteiskuntateoria on liian abstrakti ja liian kaukana todellisuuden päätöksenteosta eikä sen vuoksi onnistu antamaan normatiivista mallia kaikkia sitovalle oikeudenmukaisuudelle. Todellisuudessa ihmiset ovat aina erilaisten sosiaalisten yhteisöjen jäseniä ja näiden yhteisöjen arvoihin enemmän tai vähemmän tiukasti sidottuja. Samanaikaisesti kommunitaristit kuitenkin korostavat, että moderni länsimainen yhteiskunta koostuu nimenomaan Rawlsin liberalistis-individualistisen mallin kuvaamista itsekkäistä päätöksentekijöistä, jotka ovat toisistaan vieraantuneita ja ei-sosiaalisia; atomistisia (sosiaalisista siteistä piittaamattomia) oman etunsa ajajia, joille formaalit oikeudet ja materiaalistien resurssien reilu jako on ensisijainen moraaliseen ja yhteisölliseen elämään nähden.

Näin kommunitaristien kritiikki voidaan esittää kahden väiteparin avulla: toisaalta 1) liberalistinen yhteiskuntateoria onnistuu ja ei onnistu kuvaamaan vallitsevia oikeudenmukaisuuden periaatteita; toisaalta 2) liberalistinen yhteiskuntateoria onnistuu ja ei onnistu universalistisen normatiivisen mallin antamisessa. Koska molemmat väitteet ovat sisäisesti ristiriitaisia, miten niistä kumpikaan voi olla tosi? Herääkin kysymys, kaatuuko kommunitaristinen kritiikki omaan epäjohtonmukaisuuteensa? Jos liberalistinen teoria ei kerran onnistu antamaan normatiivista mallia, kuinka sitten on mahdollista, että liberalististen yhteiskuntien kansalaiset vastaavat käytökseltään juuri niitä itsekkeskeisiä, atomistisia ja toisistaan vieraantuneita metodologisia subjekteja, joita teoria kuvaa? Mitä tapahtui niille luonnollisille yhteisöllisille arvoille, joita piti kommunitaristien mukaan löytyä myös demokraattisen yhteiskunnan sisällä? Jos mitään yhteisöllisiä arvoja ei olekaan, onko rawlsilainen hyvinvointiliberalismi silloin onnistunut tulkinta

¹⁸ Walzer 1980, 23–53 ja tarkemmin Hellsten 1996, 81–99.

tai kuvaus nyky-yhteiskunnan oletetusta nihilismistä ja egoismista? Toinen mahdollisuus näyttäisi olevan se, että rawlsilainen hyvinvointiliberalistinen ajattelu muuntaa deskriptiivisen eli jo omaksumamme modernia oikeudenmukaisuusnäkemyistä kuvaavan mallin normatiiviseksi. Näin Rawlsin oikeudenmukaisuusteoria ei ainoastaan oikeuta jo vallitsevaa yhteiskunnallista rakennetta, jolle egoismi sekä moraalinen ja poliittinen irrallisuus ja sosiaalinen fragmentoituminen on tyypillistä, vaan lisäksi se tekee egoistisesta oman edun ajamisesta yleisesti hyväksyttävän luonteenpiirteen, jos ei melkein jokaisen rationaalisen yksilön tavoiteltavan hyveen.

Perushyvät ja 'hyvän elämä'

Rawlsin metodin näennäisestä puolueettomuudesta huolimatta deontologisen liberalismiin esittämät oikeudenmukaisuuden periaatteet esittävät ainakin implisiittisesti tietyn käsityksen siitä, mitä pidetään hyvänä ja tavoiteltavana elämänä. Yksilön oikeuksien ja tasa-arvon korostaminen edellyttää jo sinänsä ajatuksen, että kaikissa ihmisissä on pohjimmiltaan jotain yhteisiä tekijöitä, joista voidaan periaatteessa olla yksimielisiä, vaikka tarkeimmat kuvaukset hyvän elämän sisällöstä vaihtelisivatkin. Nämä tekijät, jotka ovat kaikkien ihmisten mielestä arvokkaita hyvän elämän rakenteellisia osia liittyvät inhimilliseen toimintaan ja toimintamahdollisuuksien turvaamiseen.

E erityisen selvästi tämä näkökulma korostuu poliittisen liberalismiin vaatimuksissa. Rawlsin ajatus yksilöstä sosiaalisena, mutta autonomisena päätöksentekijänä sisältää selvästi ajatuksen niistä toimintamahdollisuuksista, jotka ovat ihmiselämälle ensisijaisen arvokkaita ja joita ilman me emme pitäisi elämää edes elämisen arvoisena. Näitä toimintamahdollisuuksia ovat paitsi tietysti elämän fysiologisten tarpeiden tyydyttäminen myös järjen käyttö, omasta kohtalosta päättäminen, valinnanmahdollisuus erilaisten toimintojen välillä ja toisaalta yhteisön täysivaltaisena jäsenenä eläminen ja itsekunnioituksen säilyttäminen. Rawlsin perushyvien ensisijaisuuden oikeuttaminen edellyttää siis, että päätöksentekijöillä on jo käsitys siitä, millaisista toiminnoista hyvä ihmiselämä koostuu.¹⁹ Rawls edellyttää, että autonomisilla subjekteilla on moraalisen kyvyn lisäksi myös moti-

¹⁹ Sen, Amartya: Justice: Means versus Freedom. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, no. 2 (1990): 111–121.

vaatio tavoitella valitsemaansa hyvää. Vaikka Rawls korostaa yhteiskunnallista konsensusta ja järjestäytynyttä yhteiskuntaa keinoina yksilöiden omien päämäärien toteuttamiselle, ovat nämä keinot itseisarvoinen päämäärä sinänsä.

Rawlsin käsitys perushyvistä onkin hieman vuosien kuluessa muuttunut. Kun Rawls *Oikeudenmukaisuusteoriassa* määritteli perushyvät lähinnä asioiksi, joita rationaalinen omaa hyötyään maksimoiva ihminen normaalisti tavoittelee erilaisten elämänpäämääriensä toteuttamiseksi, määrittelee hän ne teoksessaan *Political Liberalism* sellaisiksi asioiksi, jotka turvaavat ihmiselle mahdollisuuden kehittää moraalisia kykyjään ja tavoitella omaa käsitystään hyvästä.²⁰ Tämä tarkoittaa, että Rawlsin mukaan perushyvät kuten perusoikeudet ja vapaudet, mahdollisuuksien vapaus, valta ja valtuudet, tulot ja varallisuus sekä itsekunnioituksen sosiaalinen perusta ikään kuin määrittelevät ihmisten perustarpeet kuvaten niitä asioita, mitkä ovat välttämättömiä edellytyksiä nimenomaan ihmisen moraalisten kykyjen kehittymiselle. Niinpä vaikka Rawlsin teoriassa ei eksplikoida mitään yhteisöllisiä päämääriä tai ihmisen päämäärää sinänsä, on puolueettoman yhteiskunnan rakentaminen selvästi sellainen kollektiivinen päämääränä, jota kaikkien yhteiskunnan jäsenten tulisi tavoitella. Jotta tämän kollektiivisen päämäärän tavoittelevien ei jäisi tyhjäksi, on konsensuksen muodostaminen ja yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden periaatteista sopiminen sidottu edelleen korkeimpaan tavoiteltavaan päämäärään eli yksilön autonomian toteutumiseen, moraalisten kykyjen aktualisoitumiseen ja moraalisen identiteetin muodostumiseen.

Koska päämäärien merkitystä ja kiinteää yhteyttä keinoihin ei tuoda selkeästi esille ajautuu oikeudenmukaisuusteoria samaan ristiriitaan, josta Rawls alunperin syytti utilitaristeja 'hyvän' ja/tai 'onnellisuuden' määrittelyn kohdalla. Jos oikeudenmukaisuus on ensisijainen hyvään nähden ja sen periaatteiden tulee olla kaikkien hyväksyttävissä riippumatta siitä, mitä itse kukin ajattelee hyvän elämän sisältävän, joudutaan joidenkin käsitykset oikeudenmukaisuudesta alistamaan yhteiskunnan hyväksymän näkemyksen – eli yhteiskunnallisen konsensuksen – nimissä. Ne, jotka kyseenalaistavat nämä yleisesti hyväksytyt oikeudenmukaisuuden vaatimukset, uhkaavat – ristiriitaista kyllä – poliittisessa mielessä liberalistisen yhteiskunnan korostamaa vapautta ja yksilön autonomiaa. Kuten Rawlsin kommunitaristiset kritiikot Michael Sandel ja Michael Walzer ovat todenneet, edes mene-

²⁰ Rawls 1971, 260, 1993, 307–309.

telmälliseen oikeudenmukaisuuteen perustuva liberalistinen yhteiskunta ei näin voi koskaan olla täysin puolueeton ja vailla mitään yhteistä päämäärää.²¹

Rawlsin teoriassa ihmisten moraaliset kyvyt ovat samaan aikaan sekä ehtona yhteiskuntasopimuksen solmimiselle että sopimuksen tavoitteena. Tällöin ihmisten moraaliset kyvyt edustavat ihmisyyden itseisarvoa tai ihmisyyden itseisarvoista olemusta, jonka toteutumiseen meidän tulee järjestäytyneessä yhteiskunnassa pyrkiä. Moraalisten kykyjen kehittyminen on edellytyksenä autonomiselle päätöksenteolle ja sitä kautta yhteiskunnan täysvaltaiselle poliittiselle jäsenyydelle. Viime kädessä juuri tämä täysivaltainen poliittinen jäsenyys on silloin juuri se ihmisen päämäärä, jossa toteutuvat hyvin aristoteelisessa muodossa ihmisen olemus poliittisena eläimenä – eli yksilön yhteisöllisyys ja järjen käyttö hyveen mukaan.²²

Lopuksi

Rawlsin teoria esittää mielenkiintoisen ja hyvin perustellun mallin oikeudenmukaisuudelle modernissa demokraattisessa, markkinatalouteen perustuvassa yhteiskunnassa. Rawlsin teorian normatiivinen perusta on yksilön rationaalisessa valinnassa, jonka taustalla on mahdollisimman puolueeton päätöksenteon metodi. Rawlsin esittämä hypoteettinen alkutilanne toimii mielenkiintoisena ajatuskokeena, jonka jokainen voi tehdä omalla kohdallaan ja miettiä minkälaisiin tuloksiin päätyisi 'tietämättömyyden verhon takana'. Rawlsin oikeudenmukaisuusteoria onnistuu kokonaisuudessaan samanaikaisesti sekä antamaan hyvin osuvan kuvauksen modernista oikeuden-

²¹ Sandel 1982, 1–7; Taylor 1989; Walzer 1983.

²² Kant, Immanuel: *Siveysopilliset pääteokset*. Suom. J. E. Salomaa. WSOY, Porvoo (1990, alkup. 1785 ja 1788): 127–137, sekä Rawls 1993. Rawlsin sopimusteoriassa itse asiassa jo se, että puhutaan ihmisen mahdollisuuksista valita itselleen hyvä tai paras mahdollinen elämä sisältää implisiittisen ajatuksen siitä, että päämääränä on nimenomaan hyvän valitseminen eikä minkä tahansa elämän valitseminen. Huonon elämän valitsemista ei ilmeisestikään Rawlsin mukaan voida pitää kovin rationaalisenä valintana. Toisin sanoen Rawlsin esittämä liberalistinen valtio on siis neutraali nimenomaan erilaisten hyvän käsitysten suhteen, muttei suinkaan minkä tahansa elämänpäämäärien ja tavoitteiden suhteen. Rawlsin ongelmana on kuitenkin se, että silloin kun tätä oletusta ei tuoda selvästi esille eikä hyvän käsitteen merkitystä täsmennetä, jää helposti epäselväksi se, että kaikkialta ihmisiltä todella itse asiassa vaaditaan pyrkimystä hyvään eikä mihin tahansa tavoitteisiin, joita he ovat itselleen asettaneet.

mukaisuusnäkemyksestä moniarvoisessa yhteiskunnassa että perustelemaan tämän näkemyksen rationaalisuuden. Rawlsin ongelmana on kuitenkin teorian abstraktius, joka luo illuusion näkemyksen puolueettomuudesta ja normatiivisesta universaaliudesta.

Lisäksi teorian abstraktius johtaa siihen, että teorian ja käytännön suhteet vääristyvät. Rawlsin liberalistisessa sopimusteoreettisessa ajattelumallissa demokratia on legitimoitu nimenomaan autonomisten ja täysin rationaalisten kansalaisten itsehallintona. Kuitenkin legitiimin ja toimivan demokratian rakentaminen edellyttää nimenomaan sitä, että myös todellisuudessa (erilaisten vallitsevien yhteiskuntamallien, arvojärjestelmien, sosiaalisten siteiden, elämäntapojen ja traditioiden keskellä) onnistutaan turvaamaan yksilöiden autonomian kehittyminen. Pelkkä abstrakti ajatus ihmisten luonnollisesta tasa-arvosta ja autonomiasta ei riitä silloin kun ihmisiä todellisuudessa kohdellaan eriarvoisina eikä heillä ole samanlaisia mahdollisuuksia kehittyä autonomisiksi päätöksentekijöiksi. Mikäli tätä mahdollisuutta ei turvata eivätkä kansalaiset ole autonomisia ja tasa-arvoisia, on demokratiasta tullut eliittien valtaa ja se on menettänyt legitimitähtänsä.

Toisin sanoen nykyisessä muodossaan Rawlsin deontologinen liberalismi onnistuu lähinnä kuvaamaan niitä vallitsevia piirteitä ja toimintamalleja, jotka ovat tyypillisiä modernille oikeudenmukaisuusajattelulle ja hyvinvointiyhteiskunnan toimintaperiaatteille. Niinpä Rawlsin oikeudenmukaisuusteorian kenties suurin saavutus on se, että kun aikojen kuluessa omaksumamme oikeudenmukaisuusnäkemyks esitetään teorian muodossa ja näin puristetaan keinotekoiseen johdonmukaisuuden muottiin, on meidän helpompi jäljittää myös laajemmalti modernin ajattelun epäjohdonmukaisuuksia ja ristiriitoja. Vasta näiden keskeisten ajatuksellisten virheiden ymmärtäminen antaa mahdollisuuden myös uusien ratkaisujen löytämiseen.

Lähteet

- Airaksinen, Timo: *Moraalifilosofia*. WSOY, Juva 1987.
- Aristoteles: *Politiikka*. Suom. A. M. Anttila. Gaudeamus, Jyväskylä 1991.
- Descartes, Rene: *Discurs de la Method*. Toim. Étienne Gilson. 5. painos. Library Philosophique. J. Vrin, Paris 1976.
- Etzioni, Amitai: *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*. Basic Books, New York 1996.
- Gauthier, David: *Morals by Agreement*. Clarendon Press, Oxford 1986.
- Hellsten, Sirkku: *Oikeutta ilman kohtuutta*. Gaudeamus, Helsinki 1996.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Toim. Micheal Oakeshott. Collier MacMillan, New York 1985.

- Kant, Immanuel: *Siveysopilliset pääteokset*. Suom. J. E. Salomaa. WSOY, Porvoo 1990.
- Locke, John: *Second Treatise of Government*. 2. painos. Toim. C. B. Macpherson. Hackett Publishing Co & Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*. Duckworth, London 1984.
- Nozick, Robert: *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books, New York 1974.
- Rawls, John: *Theory of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge 1971.
- Rawls, John: *Political Liberalism*. Columbia University Press, N.Y. 1999.
- Rorty, Richard: *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Sandel, Michael: *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge 1996.
- Sandel, Michael: *The Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Sen, Amartya: Justice: Means versus Freedom. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, no. 2 (1990): 111–121.
- Taylor, Charles: *Hegel and the Modern Society*. Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Taylor Charles: *Sources of the Self: The Making of Moral Identity*. Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Walzer, Michael: *Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat*. Basic Books, New York 1980.
- Walzer, Michael: *The Spheres of Justice*. Basic Books, New York 1983.

Kirjallisuutta

Rawlsin pääteokset ovat *A Theory of Justice* (1971, Cambridge University Press) ja *Political Liberalism* (1993, Columbia University Press). Rawlsin teoksia ovat myös kansainvälinen oikeudenmukaisuuden kysymyksiä käsittelevä *The Law of Peoples* (1999, Harvard University Press) sekä *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000, Harvard University Press, toim. Barbara Herman). Lisäksi Rawls on julkaissut lukuisia artikkeleita filosofisissa aikakausjulkaisuissa. Tärkeimmät näistä artikkeleista ilmeistyivät 1999 Harvard University Pressin kustantamassa kokoelmassa *Collected Papers* (toim. Samuel Freeman). Rawlsin *A Theory of Justice* löytyy myös Terho Pursiaisen suomennuksena *Oikeudenmukaisuusteoria* (1988, WSOY). Rawlsin filosofiaa ja teoksia käsittelevä kirjallisuus on laaja. Muutamia keskeisiä Rawlsin alkuperäistä oikeudenmukaisuusteoriaa analysoivia teokset ovat kuitenkin Norman Danielsin toimittama artikkelikokoelma *Reading Rawls. Critical Studies of A Theory of Justice* (1975, Blackwell) sekä R. P. Wolffin *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of Theory of Justice* (1977, Princeton University Press). Selkeän kokonaiskuvan Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriasta ja sitä vastaan esitetystä kritiikistä antaa Chandran Kukathasin ja Philip Pettitin *Rawls – A Theory of Justice and its Critics* (1990, Stanford University Press). Michael Sandelin *Liberalism and The Limits of Justice* (1982, Cambridge University Press) kritisoi Rawlsin teorian keskeisiä metodologisia ongelmia kommunitaristisesta näkökulmasta. Rawlsin myöhempää tuotantoa käsittelee monipuolisesti Victoria Davionin ja Clark Wolfen toimittama artikkelikokoelma *The Idea of Political Liberalism* (2000, Rowman & Littlefield). Rawlsin koko tuotantoa analysoidaan myös Robert B. Talissen teoksessa *On Rawls* (2000, Wadsworth).