

Altruismi, vastavuoroisuus ja hyvinvointivaltio

Seppo Heikkilä
Pro gradu -tutkielma
Kuopion yliopisto
Yhteiskuntatieteellinen tiedekunta
Sosiaalipolitiikan ja
Sosiaalipsykologian laitos
Sosiaalipolitiikka
Tammikuu 2009

Altruism, Reciprocity and the Welfare State

Seppo Heikkilä
Master's thesis
University of Kuopio
Faculty of Social Sciences
Department of Social Policy and
Social Psychology
Social Policy
January 2009

Kuopion Yliopisto, Yhteiskuntatieteellinen tiedekunta
Sosiaalipolitiikan ja sosiaalipsykologian laitos
Sosiaalipolitiikka
HEIKKILÄ, SEPPO: Altruismi, vastavuoroisuus ja hyvinvointivaltio
Sosiaalipolitiikan Pro Gradu, 117 sivua
Ohjaajat: VTT, Dr. rer. soc.oec., Professori Juhani Laurinkari
YTT, erikoistutkija Veli-Matti Poutanen
Tammikuu 2009

Asiasanat: Altruismi, egoismi, vastavuoroisuus, hyvinvointivaltio

Tutkielmassa tarkastellaan altruismia ja vastavuoroisuuden normia yhdessä ja erikseen sekä niiden merkitystä modernin hyvinvointivaltion kannalta. Tutkimuskysymyksiä ovat: Miten altruismia ja vastavuoroisuutta selitetään keskeisessä tutkimuskirjallisuudessa? Mitä merkitystä kansalaisten altruistisuudella ja vastavuoroisuudella on hyvinvointivaltion ja sosiaalipolitiikan kannalta? Tarkastelutapa on teoreettinen ja tutkimusote käsitteanalyttinen.

Tutkielmassa havaittiin, että ihmisen hyväntahtoisuutta ja yhteistyökykyisyyttä on historian saatossa tarkasteltu osana moraalifilosofiaa. Karkeasti jaoteltuna on löydettävissä kaksi koulukuntaa, joista toinen korostaa moraalin ja ihmisen hyväntahtoisuuden tunteisiin kytkeytyvää luonnetta ja toinen moraalin järkeen perustuvaa olemusta. Moderni evoluutiopsykologia on selkeästi Adam Smithin, David Humen ja Edvard Westermarckin jäljillä tukeutuessaan ensin mainittuun selitystapaan. Moraalin järkiperäisyyteen tukeutuvat Immanuel Kantin tapaan etenkin utilitaristit.

Evoluutiopsykologiassa, taloustieteessä ja peliteorian sovelluksissa pyritään selittämään ilmenevä hyväntahtoisuus itsekkyyden piilevänä ominaisuutena tai suotuisana sivuvaikutuksena. Kirjaimellisen tulkinnan mukaan tämä merkitsee lopulta sitä, että ihmisen hyväntahtoisuus on verhottua egoismia. Sovittelevamman käsityksen mukaan em. selitys kuvaa vain altruismin syntymekanismia, ei sen välitöntä ilmiä, jonka taustalla on vilpittömiä motiiveja. Vaikka sosiaalipsykologisista kokeista on saatu lupaavia tuloksia, toistaiseksi pyyteetöntä altruismia ei ole voitu todentaa empiirisesti.

Altruismi ja vastavuoroisuus liittyvät hyvinvointivaltioon kolmella tapaa. Ensinnäkin hyvinvointivaltio ilmentää ihmisten taipumusta altruismiin ja vastavuoroisuuteen. Ne ovat siis osa hyvinvointivaltion arvoperustaa. Toiseksi hyvinvointivaltio toimii yleistetyn vastavuoroisuuden periaatteella, joka intressinäkökulman rinnalla selittää ihmisten sitoutumista järjestelmän ylläpitoon. Kolmanneksi sosiaalipoliittisten toimenpiteiden taustalla on aina joku teoria ihmisten ”olemuksesta” ja käyttäytymisestä, jonka nojalla toimenpide rationalisoidaan. On sosiaalipolitiikan kannalta merkityksellistä uskomme ihmisen tavoittelevan vain omaa etuaan vai olevan kykeneväinen myös hyväntahtoisuuteen.

Tutkielmassa argumentoidaan, että sosiaalipoliittisten kannusteiden, kepin ja porkkanan, taustalla on yksiulotteinen ajatus ihmisen egoistisuudesta, ja että tämä käsitys ei pidä paikkaansa. Ihminen toimii usein oman etunsa vastaisesti toisten hyväksi ja siksi egoistisuuteen tukeutuvat kannustimet eivät kaikissa tapauksissa toimi ja että niillä on usein täysin tarkoitustaan vastakkaisia vaikutuksia.

Vastavuoroisuuteen nojaavassa yhteiskunnassa luottamus korvaa ulkoiset kannustimet. Myös käsitys muiden osallisuudesta on keskeinen.

UNIVERSITY OF KUOPIO, Faculty of Social Sciences
Department of Social Policy and Social Psychology, Social Policy
HEIKKILÄ SEppo: Altruism, Reciprocity and the Welfare State
Master's thesis 117 pages.
Advisors: D.Soc.Sc, Dr. rer soc.oec., Professor Juhani Laurinkari
D.Soc.Sc., Veli-Matti Poutanen

January 2009

Keywords: Altruism, egoism, reciprocity, welfare state

Altruism and the norm of reciprocity are examined in this thesis together, separately and in relation to modern welfare state. Thesis answers to these questions: How altruism and reciprocity are explained in essential research literature? What significance does citizen's tendency to altruism and reciprocity have concerning welfare state and social policy? Method of the thesis is theoretical analysis of concepts.

It was perceived that the human benevolence and the ability to cooperate with another have been examined as a question attached to moral philosophy. There has been, roughly speaking, to schools of thought, from which another emphasises the significance of emotions in relation to benevolence and morality and another respectively significance of reason. Modern evolutionary psychology is following the "path" of Adam Smith, David Hume and Edward Westermarck as it is leaning towards emotion interpretation. The idea of morality as a matter of reason is e.g. Immanuel Kant's idea and it is supported by utilitarianism.

In evolutionary psychology, economics and in different applications of game theory, the benevolence is explained as a latent property of selfishness or as a favourable side-effect. Direct interpretation of this means that, at the end, the human benevolence is merely concealed egoism. More conciliatory interpretation is that the mentioned explanation just describes the mechanism behind emergence of altruism, not its proximate presence, which emerges through genuine motives. Although the results from social psychological experiments have been promising, thus far they have not been able to verify genuine altruism empirically.

Altruism and reciprocity are related to welfare state in three ways. First the welfare state represents citizen's aptitude towards altruism and reciprocity. They are, therefore, basic values underlying welfare state. Secondly, welfare state operates through generalized reciprocity, which explains, alongside individual interest viewpoint, why people are willing to support it. Thirdly, in social policy there is always some theory of "essence" and behavioural tendency of man, which allows people to rationalise the policy action in question. From the point of view of the social policy it is relevant whether one believes man to be merely selfish or whether one believes man to be capable to act benevolently.

It is argued that social political incentives emerge from, the false, monistic idea of egoism of man. People often act against their own interests and benevolently towards others. That is why the incentives that are attached to this notion of egoism are often futile and sometimes the effects are inverse. Trust replaces incentives in society based on reciprocity. The conception of the involvement of others is also crucial.

1.	Johdanto	4
	1.1. Tutkielman teoreettiset lähtökohdat	6
	1.2. Käsitteistä	8
2.	Altruismi, egoismi ja vastavuoroisuus	16
	2.1. Altruismi ja vastavuoroisuus Aristoteleesta Wilsoniin	16
	2.2. Sukulaisvalinta	27
	2.3. Kulttuurievoluutio	29
	2.4. Vastavuoroisuus ja vastavuoroinen altruismi	32
	2.5. Peliteoria ja simulaatiot altruismin jäljillä	38
	2.6. Psykologinen ja sosiaalipsykologinen näkökulma	44
	2.7. Varovainen, rohkea ja vastikkeeton vastavuoroisuus	47
	2.8. Pluralistinen selitys	51
	2.9. Yhteenveto	53
3.	Altruismi ja vastavuoroisuus institutionaalisessa viitekehyksessä	55
	3.1. Ryhmän vastuu ja yksilön oikeus vaatia	55
	3.2. Instituutio altruistisen tahdon ilmaisijana	60
	3.3. Välineellinen rationaalisuus ja sen vaihtoehdot	63
	3.4. Binmoren yhteiskuntasopimus	70
	3.5. Yhteiset resurssit ja vapaamatkustus	74
	3.6. Kannustimet ja luottamus	80
	3.7. Ei intressit vaan vastavuoroisuus	87
	3.8. Yhteenveto	98
4.	Lopuksi	100
5.	Kirjallisuus	103

1. Johdanto

Tässä tutkielmassa tarkastellaan altruismia ja vastavuoroisuuden normia yhdessä ja erikseen sekä niiden merkitystä modernin hyvinvointivaltion kannalta. Niiden välinen yhteys on sosiaalipolitiikan viitekehyksessä varmasti olennainen kysymys. Sekä altruismi että vastavuoroisuus ovat sosiaalisia ilmiöitä, joita säätelevät lopulta yksilöiden moraaliset tunteet. Hyvinvointivaltio taas on ihmisten rakentama institutionaalinen kehikko, joka vähintäänkin tukeutuu altruismiin ja noudattaa monin tavoin vastavuoroisuuden logiikkaa. Toisin sanoen sen voidaan ajatella olevan kollektiivinen vastaus ihmisten haluun toimia vastavuoroisesti ja valmiuteen toimia altruistisesti.

Altruismi on ollut alusta lähtien sosiaalitieteissä keskeinen tutkimuskohde. Moderni yhteiskuntatiede syntyi 1800-luvulla ja sekä sosiologian että altruismin käsitteet ovat lähtöisin August Comten (1798–1857) kynästä. Comte pitikin juuri altruismia sosiologian tärkeimpänä ongelmana. Myös toinen sosiologian ”raskassarjalainen”, Emile Durkheim, ajatteli altruismin olevan keskeinen osa ihmisluonnetta ja siksi merkittävä myös sosiologisen tutkimuksen kohteena. Altruismi on tutkimuskohteena aina ajankohtainen, sillä edes sen ilmenemismuodoista ja olemuksesta ei ole päästy yhteisymmärrykseen.

Hyvinvointivaltion on tarkoitus nimensä mukaisesti tuottaa hyvinvointia valtion kansalaisille. Vaikka hyvinvointivaltion toiminnassa on altruistisia piirteitä - esimerkiksi tuki kaikkein heikoimmassa asemassa oleville – ei olisi järkevää väittää sen olemassaolon perustuvan pelkästään kansalaisten haluun auttaa tai että se olisi subjektina altruistinen. Yhtä lailla hyvinvointivaltiosta on löydettävissä vastavuoroisuuden elementtejä. Työssäkäyvä tukee järjestelmää ja olettaa samalla, että hänestä itsestään pidetään tarpeen tullen huolta ja että hänen lapsensa saa koulutuksen ja hänen äitinsä eläkkeen. Kansalaisten auttaminen ei ole itseisarvo, vaan auttamiseen sisältyy odotus yhteiskunnan kokonaisedusta. Kansalaiset halutaan pitää työkykyisinä ja terveinä, jolloin he voivat itse hyvin ja tukevat samalla kaikkia muita yhteiskunnan jäseniä.

Ajatukset ihmisten hyväntahtoisuudesta, eivät ole olleet pitkään aikaan muodikkaita sosiaalipoliittisen tutkimuksen valtavirrassa. Myös sosiaalipoliitikkaan on muiden yhteiskuntatieteiden tapaan hiipinyt käsitys ihmisestä itsekkäänä oman edun tavoittelijana – eräänlaisena Homo economicuksena. Sitä ei usein haluta myöntää, mutta tällainen ihmiskuva on taustalla kun puhutaan sosiaalipoliittisista kannusteista, kepeistä ja porkkanasta, sekä tulo- ja kannustinloukuista. Tämän ajattelutavan mukaan omaa etuaan ajatteleva ihminen ei tee mitään mistä ei ole hänelle itselleen hyötyä. Siksi ihmistä täytyy jollain tavalla kannustaa toimimaan halutulla tavalla.

Ihmiset toki käyttäytyvät itsekkäästi monissa eri tilanteissa ja olisi hedelmätöntä väittää, että ihmistä ei saisi motivoitua lupaamalla materiaalista hyötyä. Mutta samalla unohdetaan se, että ihmiset toimivat usein kaikkea muuta kuin itsekkäästi. Ihmiset ovat valmiita auttamaan toisiaan ja kykeneväisiä keskinäiseen yhteistyöhön vaikka siitä ei ole heille subjektiivisessa mielessä ilmeistä hyötyä. Ihmiset tekevät päivittäin oman etunsa vastaisia, ”irrationaalisia”, ratkaisuja välittämättä kustannuksista. Valtaosa ihmisistä maksaa tv-lupansa kuulliaisesti, vaikka siitä laistaminen olisi helppoa. Ihmiset myös auttavat työtovereitaan ja naapureitaan, vaikka siitä ei saisi materiaalista korvausta ja siihen tuhrautuu kallisarvoista aikaa.

Jos ihmiset eivät olekaan kaikissa tilanteissa pelkästään omaa etuaan vaalivia egoisteja, eikö sen pitäisi näkyä myös siinä politiikassa, jolla pyritään vaikuttamaan heidän käyttökseen?

Hyvinvointivaltiota ja sen institutionaalisia rakenteita syytetään usein siitä, että se syrjäyttää ihmisen luontaisen halun auttaa. Ajatellaan, että ihmiset eivät enää itse auta lähimmäistään, koska vastuu avusta on ulkoistettu instituutiolle. Siispä samojen kriittisten äänien mukaan raskaasta valtiollisesta hyvinvointirakennelmasta ei ole mitään hyötyä koska se ei ratkaise ongelmia, vaan siirtää vastuun niiden hoitamisesta yksilöltä kollektiiville. Valtion kautta kanavoitu apu ei myöskään ole samanarvoista, koska sen ajatellaan perustuvan pakoon. Näennäisen ristiriidattomasti siis sovitetaan yhteen ajatus lähimmäisen auttamisesta ihmisten moraalisen vastuuna – velvollisuutena – ja auttamiseen sitoutumisen vapaaehtoisuudesta.

Myös toisenlainen näkökanta voidaan esittää. Hyvinvointivaltio on hämmästyttävä esimerkki ihmisten rakentamasta tulontasausjärjestelmästä, jossa toisilleen tuntemattomat ihmiset osallistuvat keskinäiseen yhteistyöhön vapaaehtoisesti. Se on erityisen hämmästyttävä rakennelma, jos uskomme ihmisten vaalivan vain omaa etuaan. Sanotaan, että se, joka etsii onnea tai nautintoa itselleen ei sitä tavoita, mutta se, joka auttaa toista, tavoittaa. Voisiko tässä ”hedonistiseksi paradoksiksi” kutsutussa ilmiössä olla totuuden siemen?

Vastaan tutkielmassani kysymyksiin: *Miten altruismia ja vastavuoroisuutta selitetään keskeisessä tutkimuskirjallisuudessa? Mitä merkitystä kansalaisten altruistisuudella ja vastavuoroisuudella on hyvinvointivaltion ja sosiaalipolitiikan kannalta?* Lyhyen johdannon ja käsitteiden esittelyn jälkeen, luvussa 2. pureudutaan ensimmäiseen kysymykseen. Luvussa esitellään miten, toisistaan hyvin poikkeavilla tavoilla, altruismi ja vastavuoroisuuden normin olemassaolo ja merkitys on selitetty eri aikoina ja eri tieteenaloilla. Luvussa 3. selitetään miten nämä ihmisen vuorovaikutussuhteisiin vaikuttavat ja moraalisiin tunteisiin perustuvat ilmiöt kytkeytyvät hyvinvointivaltion sosiaalipoliittisiin rakenteisiin.

1.1. Tutkielman teoreettiset lähtökohdat

Altruismiin ja vastavuoroisuuteen liittyy myös monia negatiiviseksi kokemiamme tunteita, jotka yhdessä positiivisten tunteidemme kanssa liittyvät jollain tavalla hyväntahtoisuutemme ja kykyymme toimia yhteistyössä.

Me tunnemme kiitollisuutta auttajaa kohtaan, mutta toisaalta saatamme myös kärsiä syyllisyydentunnosta, mikäli kiitollisuutemme tuntuu riittämättömältä. Vastaavasti auttaja saattaa loukkaantua, jos avun kohde ei reagoi hänen uhrauksiinsa odotetulla tavalla. Jos suostut hyväntahtoisesti auttamaan ystävääsi muutossa, oletat, että hän toimii samoin sinun tarvittaessa muuttoapua. Jos ystävä kieltäytyy ilman hyvää syytä, saatat pahastua. Loukkaantunut osapuoli ei enää luota vastapuoleen ja heidän kanssakäymisensä vähenee. Myöhemmin toi-

nen joutuu pulaan ja vastapuoli on valmis antamaan anteeksi, koska tuntee empatiaa toista kohtaan. Tai sitten hän kokee velvollisuudekseen auttaa vanhaa ystäväänsä ja lähimmäistään, jota pitää pohjimmiltaan hyvänä ihmisenä ja kaiken avun ansainneena. Joku ulkopuolinen ihailee auttajan jalomielisyyttä ja päättää toimia jatkossa hänen viitoittamansa esimerkin johdattamana.

Kysymys ihmisen hyväntahtoisuudesta liittyy väistämättä myös moraaliin. Mutta perustuu ko moraali tunteisiin vai järkeen? Ajatus tunteiden säätelystä hyväntahtoisuudesta ja moraalista kytkeytyy perinteeseen, jota on sittemmin kutsuttu sentimentalismiksi ja jonka tunnetuin edustaja on David Hume (1711–1776). Immanuel Kantin (1724–1804) korostamassa, deontologisen etiikan perinteessä puolestaan moraalin ajatellaan olevan kunkin ihmisen rationaalisen järjen ulottuvissa ja siksi myös ulkoisten moraalilakien säänneltävissä. Deontologiassa korostetaan teon itsensä moraalisuutta sen seurausten sijaan. David Humen tulkitaan usein myös olevan (esi)konsekventialisti, eli puolustavan kantaa, jonka mukaan tekojen moraalisen arvon määrittävät niiden seuraukset. Konsekventialistinen etiikka puolestaan antaa tilaa mm. utilitarismille, muuta myös eettiselle altruismille ja egoismille. Teoksessaan *Theory of Moral Sentiments* (1759) Adam Smith (1723–1790) toteaa tunteiden, erityisesti sympatian, ohjaavan ihmisten käyttäytymistä ja toimintaa. Myöhemmässä teoksessaan *The Wealth of Nations* (1776) Smith puolestaan korostaa personoimattomien markkinoiden ja niillä toimivien itsekkäiden toimijoiden merkitystä. Vaikka Smithiä on saatettu tulkita väärin, on hänen työnsä silti eräällä tavalla teoriasuuntausten risteys. Karkeasti tarkasteltuna, toinen haara kulkee Humen, Smithin, Charles Darwinin (1809–1882), Edvard Westermarckin (1862–1939) ja Daniel Kahnemanin kautta eräänlaiseen käyttäytymisen taloustieteeseen ja politiikkaan. Toinen haara puolestaan kulkee Smithin, David Ricardon (1772–1823), Francis Edgeworthin (1845–1926) ja Milton Friedmanin kautta uusklassiseen taloustieteeseen ja uusliberalistiseen politiikkaan. (Gintis & Bowles & Boyd & Fehr 2005, 3.) Toisenkinlaisia ”ajattelun polkuja” voidaan Smithistä helposti johtaa, eikä tarkoituksena ole kiistää niiden olemassaoloa tai tämän jaottelun yksinkertaistavaa mielivaltaisuutta. Tarkoituksena on vain osoittaa millaista polkua tässä tutkielmassa seurataan.

Altruismin ja vastavuoroisuuden suhdetta sosiaalipolitiikkaan on tutkittu yllättävän vähän. Ehkä tunnetuin esimerkki tämän alan tutkimuksista on kiitelty ja kiistelty Richard M. Tit-

mussin *The Gift Relationship* (1970), jossa hän julistaa vapaaehtoisella verenluovutuksella olevan itse altruistista tekoa laajempia sosiaalipoliittisia vaikutuksia. Taloustieteissä ihmisten altruistisuus tai egoistisuus osallistuttaessa julkishyödykkeiden tuotantoon on ollut pitkään kiistanalainen aihe. Altruismi ja vastavuoroisuus ovat aidosti monitieteellisiä kysymyksiä ja niitä on tarkasteltu laajalti edellä mainittujen tieteenalojen lisäksi mm. filosofiasa, psykologiassa, sosiaalipsykologiassa ja biologiassa. Eri tieteenalojen rajat ylittyvät tässäkin tutkielmassa, sillä aineistoa ei ole pyritty hankkimaan vain tietyiltä tieteellisiltä aloilta.

1.2. Käsitteistä

Altruismilla on useita rinnakkaisia määritelmiä, eikä aina ole kovinkaan selvää mitä tarkoitetaan kun puhutaan altruismista. Termi on peräisin August Comtelta, joka tarkoitti sillä epäitsekkyyttä, egoismin vastakohtaa (Oxford English Dictionary). Kaikki ovat yhtä mieltä siitä että altruismi on jotakin sellaista toimintaa, jossa teon tekijä ottaa huomioon toisten ihmisten hyvinvoinnin oman hyvinvointinsa kustannuksella. Näin määriteltynä jokainen meistä on altruisti – ainakin joskus. Altruistin viittaa saa asetella harteilleen urhoollisen hengenpelastajan lisäksi jokainen, joka on joskus ystävällisesti antanut kanssakulkijalleen tietä liikenteessä tai jokainen, joka on joskus auttanut jotakuta kinkkisen ristisanatehtävän ratkomisessa. Altruismin voidaan siis ajatella olevan arkipäiväistä toimintaa. Tämä saattaa tuntua yllättävältä, sillä ajatellessamme altruismia, mielimme piirtyä helposti mielikuva henkensä kaupalla toisia pelastavasta sankarista tai kehitysmaassa ihmisoikeuksien puolesta taistelevasta kansalaisaktivistista. Ja altruistejahan he epäilemättä ovat, mutta, kuten jo todettua, altruismiin yltää vaatimattomimmillakin teoilla. Mahdollisesti edellä mainitut kuuluvat äärimmäisten altruistien – harvalukuiseen – joukkoon.

Eniten altruismin määritelmien yhteydessä kiistellään siitä, että voidaanko altruismi havaita käyttäytymisenä ja altruistisina tekoina ilman, että meillä on tarkkaa tietoa teon motiiveista. Keskeisenä kysymyksenä on ollut, että missä määrin auttaja saa itse hyötyä teostaan joko resurssien tai metafyyssisen tyydytyksen muodossa. Moniin altruismin määritelmiin sisältyykin ajatus teon pyyteettömyydestä. Pyyteetöntä altruistia ei motivoi teosta saatu subjek-

tiivinen tyydytys, vaan häntä ohjaavat empatia ja oikeudentunto. Ajatus on helppo hyväksyä, jos pohditaan subjektiivista tyydytystä konkreettisella tasolla. Mutta onko teon tuottama hyvä mieli, moraalinen täyttymys, liian vähäpätöinen tyydytys noteerattavaksi? Jos se ei sitä ole, on ajatus puhtaasti pyyteettömästä altruismista ehkä hylättävä.

Kysymys on pikemminkin filosofinen. Onko tietoisesti toimiva, kaikkia vaihtoehtoja harkitseva ihminen kykenevä toimimaan perimmäisten motiiviansa vastaisesti? Tai kääntäen; voiko ihmisen toiminnan motiivina olla itselle tuotettu mielipaha? (Vrt. Platon Dialogeissa: Meno ja Protagoras) Masokistillekin fyysinen ja henkinen tuska on vain väline henkisen täyttymyksen, mielihyvän, tuottamiseen.

Ei tarvitse olla epäilystä siitä, että on olemassa ihmisiä, jotka auttavat toisia täysin vilpittömästi, mutta tuon vilpittömyyden todentaminen ja mittaaminen on empiirisen tutkimuksen näkökulmasta visainen ongelma. Pyyteettömän altruismin käsite on niin liukas, että siitä ei saa otetta. Kuinka tutkia jotain sellaista, jonka olemassaoloa emme varmuudella todentaa?

Jos altruismi ei ole pyyteetöntä, onko se silloin koreaan kuosiin verhottua itsekkyyttä? Ehkäpä, mutta kuten filosofi Daniel C. Dennett (2003) toteaa: on kyse ”hyvästä itsekkyydestä” – joka johtaa hyviin tekoihin. Utilitaristiseen sävyyn Dennett ajattelee, että oikeastaan vain lopputuloksella on tässä suhteessa merkitystä. Pyyteetöntä altruismia voitaisiinkin tarkastella realistisemmasta näkökulmasta, toteamalla altruistisen tuottaman moraalisen täyttymyksen olevan vain – suotuisa – sivuvaikutus, joka ei käytännössä vaikuta millään tavalla teon toteutumiseen (Post 2002, 53).

Altruismin biologisen määritelmän mukaan eliö on altruistinen, mikäli se on valmis kärsimään kustannuksia auttaakseen toista. Kustannukset lunastetaan lisääntymisnäkökykyjen heikentymisenä. Altruisti lisää autettavan lisääntymistodennäköisyyttä oman lisääntymismenestyksensä kustannuksella (Sarmaja 2003, 226; 2002, 154). Mikä tahansa tällaiseen toimintaan kykenevä organismi on biologinen altruisti (Sober 2002, 17). Määritelmä pätee yhtäläillä ihmisiin, simpansseihin kuin sukulamatoihinkin. Biologinen altruismi ei edellytä mieltä tai tietoisuutta. Ihmisen psykologisen altruismin ja psykologisten motiivien ajatellaan yleensä olevan toissijaisia vaikuttimia. Pikemminkin altruistiseen käyttäytymiseen ohjaavien mielenrakenteiden ajatellaan olevan evoluution myötä kehittyneitä sopeutumia. Alt-

ruismiin taipuvaisesta mielestä on ollut etua, koska yhteistyö ja keskinäinen avunanto ovat edistäneet geenien siirtymistä sukupolvelta toiselle. Evoluutiobiologian näkökulmasta altruismin välitön (proximate) selitys voi olla psykologinen, mutta se ei ole sen perimmäinen (ultimate) syy (Sober & Wilson 1998, 200).

Myös Robert L. Triversin (1971) formuloima vastavuoroisen altruismin (reciprocal altruism) käsite on alun perin laadittu evoluutiobiologian tarpeisiin, mutta sitä on sittemmin käytetty laajalti myös yhteiskuntatieteissä. Vastavuoroisessa altruismissa avunantaja hyötyy jalo-mielisyydestään, mutta palkkio ei ole välitön, vaan hyödyn odotusarvo suuntautuu määrittelemättömään tulevaisuuteen (Trivers [1971] 2002, 20–21). Vastavuoroinen altruismi on epäitsekästä toimintaa, jonka välitön kustannus on tekijälleen suurempi kuin toiminnan myötä saatu välitön palkkio, ja josta on odotusarvona myöhempi palkkio muodossa tai toisessa.

Tästä seuraa loogisesti se, että toiminta, jossa avunantaja saa teostaan yhtä paljon tai enemmän välitöntä hyötyä kuin mitkä ovat hänelle teosta aiheutuneet välittömät kustannukset, on vastavuoroisuutta (reciprocity) ilman altruismia. Mutta vaikka vastavuoroisuus on näin eroteltavissa omaksi ilmiökseen, vastavuoroisuuden normin ajatellaan vaikuttavan voimakkaasti vastavuoroisen altruismin taustalla.

Myös vastavuoroisuuden latinankielisen kantasanan (reciprocus = palauttaa samassa muodossa, vuorotteleva) etymologia paljastaa mistä on kyse. ”Liikkua/siirtää takaisin (re) ja eteenpäin (pro+cus[adj])”.¹

Vastavuoroisen altruismin teoriaa on kritisoitu mm. siitä, että siinä - lyhyen tähtäimen - altruismi toteutuu vain pitkän tähtäimen itsekkyyden ”siivellä”. Itsekkyyteen kytkeytyvää ihmiskuvaa vastustavat ekonomistit Herbert Gintis ja Samuel Bowles kutsuvat edellä mainittua käsitystä vastavuoroisesta altruismista heikoksi vastavuoroisuudeksi (weak reciprocity) ja omaa vastavuoroisen [altruismin] määritelmäänsä vahvaksi vastavuoroisuudeksi (strong reciprocity). Vahva vastavuoroisuus yhteistyöhön ohjaava käytöksellinen alttius, jota ei voida selittää itsekkyydellä, laajennetulla sukulaisuudella tai perinteisellä vastavuoroisella altruismilla. Siihen liittyy kiinteästi alttius rangaista niitä, jotka pidättäytyvät noudattamasta

¹ Katso Online Etymology Dictionary: www.etymonline.com (hakusana: reciprocal)

yhteistyön ja vastavuoroisuuden normia, *silloinkin kun siitä on haittaa itselle*. Toisin kuin esimerkiksi Triversin vastavuoroinen altruismi, vahva vastavuoroisuus ei edellytä yhteistyökumppaneiden aikaisempaa tuntemusta tai yhteistyön jatkuvuutta ainutkertaista kohtaamista pidempään. (Gintis 2000, 2; & Bowles & Boyd & Fehr 2006, 7-8.)

Psykologiassa ja sosiaalipsykologiassa on korostettu altruismin olemusta motivoituna toimintana, jonka taustalla vaikuttavat erityisesti emotiot. Daniel Batsonin mukaan ”*altruismi on motivaatioperustainen tila, jossa perimmäinen tavoite on toisen ihmisen hyvinvoinnin lisääminen*” (Batson 1991, 6). Altruismin pitäisi siis olla tunnistettavissa erilliseksi motivaatioperustaiseksi toiminnaksi, joka poikkeaa selkeästi muista motivaatioperustaisista toiminnoista kuten egoismista. Batsonin altruismimääritelmässä ei ole sijaa itsekkäille motiiveille. Altruistisesti toimivat ihmiset auttavat, koska he ovat aidosti huolissaan toisten hyvinvoinnista. Tämä on psykologisen altruismin perimmäinen syy. Altruistisen teon välittömänä syynä on auttajan autettavaa kohtaan tuntema empatia. Empatia-altruismi hypoteesi olettaa, että empatia johtaa altruismiin täysin riippumatta altruistisesta teosta saadusta hyödyistä. (Emt.) Toinen koulukunta tunnustaa empatian vaikutuksen, mutta ajattelee sen vaikutusmekanismin olevan toisenlainen. Empatia, eli kyky tunnistaa tai ymmärtää toisen ihmisen mielentila tai emotio, tunnistetaan tilaksi, joka aiheuttaa kokijassa ahdistusta. Tämän teoriasuuntauksen mukaan auttaja auttaa koska haluaa lieventää omaa ahdistustaan. (Helkama, Myllyniemi & Liebkind 2001, 248–249.) Samalla kyseenalaistetaan teon altruistisuus.

Psykologian perimmäinen selitys altruismille voi olla evoluutiobiologian välitön selitys altruismille. Tämä on se perustavanlaatuisen ero näiden lähestymistapojen välillä. Ne eivät kuitenkaan ole välttämättä ristiriidassa keskenään, vaan kyse on vain erilaisesta tavasta käsitellä ongelmaa. Altruistinen teko X voi olla altruismia sekä evoluutiobiologisessa että psykologisessa mielessä. Usein evoluutiobiologian altruismi ei ole psykologista altruismia ja joskus psykologinen altruismi on evoluutiobiologian itsekkyyttä². (Sober & Wilson 1998, 199–205.)

² Vanhempien halu auttaa lapsiaan on usein psykologisessa mielessä vilpittön – ts. se on itsessään jotain tavoittelemisen arvoista, eikä vanhemmalla ole oma etu mielessään auttaessaan lastaan. Evoluutiobiologiassa oman jälkikasvun auttaminen on itsekkästä, sillä se edistää omien geenien siirtymistä eteenpäin. (vrt. altruismin biologinen määritelmä) (Katso Sober & Wilson 1998, 204)

Sosiaalipsykologiassa on korostettu myös sosialisatioprosessin merkitystä. Tässä lähestymistavassa ihmisen altruistisuuden ajatellaan olevan vanhemmilta, ystäviltä ja vertaisryhmiltä sekä median kautta opittua. Yhteiskunnassa vaalitaan altruistista käytöstä ja siksi myös sosiaalinen paine ohjaa ihmisiä hyväntahtoisuuteen toisiaan kohtaan. (Rushton 1982.) Likimain samaan tapaan altruismia lähestyvät ns. kulttuurievoluution puolestapuhujat (Blackmore 2000).

Sosiaalisen vaihdon ja rationaalisen valinnan tutkimusperinteen tulkinta altruismista puolestaan muistuttaa altruismin biologista lähestymistapaa. Siinä pyritään osoittamaan – kustannus-hyötylaskelmiin tukeutuen - että ihminen tekee altruistisen teon vain jos hän hyötyy siitä jollain tavalla. (Batson 1991, 78–82.)

Juho Saari ja Anne Birgitta Yeung (2005) määrittelevät altruismin seuraavasti:

”Altruismi on sellainen sosiaalisen toiminnan muoto, jossa kansalainen pyrkii lisäämään toisen henkilön käytössä olevien resurssien määrää omien resurssiensa määrää vähentämällä, ja jossa ensisijainen motivoiva tekijä ei ole kansalaisen oma subjektiivinen hyöty, vaan hyvinvointierojen vertailuun perustuva tulkinta oikeasta ja väärästä.” (Saari, Kainulainen & Yeung 2005, 89.)

He korostavat määritelmässä käytettyjen käsitteiden suhteellisuutta ja sitä, että täysin itsekään ja täysin altruistisen toiminnan välissä on lukematon määrä tyypiteltävissä olevia toiminnan muotoja. Altruismista valtaosa – tai kuten edellä todettiin, ehkä kaikki – jää tarkastelun ulkopuolelle, jos otamme lähtökohdaksi altruismin tiukan määritelmän.

		Tuottaa resursseja		
		KYLLÄ	EHKÄ	EI
Tuottaa tyydytystä	KYLLÄ (empatia)	LUOKKA 1 Sukulaisten suosiminen	II Hyväntekeväisyyspelit	LUOKKA 2 Filantropia
	EHKÄ	I Satunnainen naapuriapu	YHTEISÖ Vastavuoroisuus	III Pakotettu altruismi
	EI (sympatia)	LUOKKA 3 Sukupolvien välinen altruismi	IV Lähiyhteisön auttaminen	LUOKKA 4 Pyyteetön altruismi

Kuvio 1. Altruismi lahjoittajan näkökulmasta. (altruismin tyypit) Lähde: Saari, Kainulainen, Yeung. Altruismi. Antamisen lahja Suomen evankelisluterilaisessa kirkossa 2005, 95. Lämpäisevä ”muukalaisuusnuoli”: Seppo Heikkilä

Saari ja Yeung ristiintaulukoivat altruismin tyypit yhdeksään luokkaan sen perusteella miten paljon luokkaan kuuluva altruistinen teko tuottaa altruistille kvantifioitavia resursseja ja missä määrin häntä motivoi oma henkinen tyydytys. (Katso kuvio 1.) Lisäksi muukalaisuudenaste lisääntyy lähestyttäessä taulukon oikeaa alanurkkaa. Altruismin ”äärimuotojen” (Luokat 1-4) väliin sijoittuvat altruismin ”sumeat kategoriat” (I-IV) sekä yhteisöllinen altruismi, jossa toiminnan motivaatio ja luovutetut resurssit vaihtelevat. (Saari, Kainulainen & Yeung 2005, 89–95.)

Käytännössä mikään altruismin teoria ei pidä sisällään ajatusta altruismista ainoana ihmistä motivoivana tekijänä. Altruismi-hypoteesi osoittautuu todeksi, jos voidaan osoittaa, että ihmisillä on *joskus* epäitsekkäitä motiiveja toimintansa taustalla. Yksilön itsekäs teko ei kumoa altruismi-hypoteesia, saati saman yksilön aiempia ja tulevia altruistisia tekoja.

Altruismin vastakohta *egoismi* puolestaan viittaa käsitteenä toimijaan, jonka perimmäisenä tavoitteena on *vain* oman edun tavoittelu. Etiikassa se on teoria itsekkyydestä moraalinen pe-

rustana (Oxford English Dictionary 1989). Egoistinen toiminta suuntautuu itseän joko suoraan tai jonkun välineellisen tavoitteen välityksellä (Sober & Wilson 1998, 225). Ts. Ystävän auttaminen voi egoismin teorian mukaan olla välineellinen tavoite tiellä omaan hyvään.

Hedonismia voidaan pitää egoismin muotona. Hedonistisen toiminnan tarkoituksena on nautinnon tavoittelu ja tuskan välttäminen. Eettinen hedonismi viittaa ihmisen haluun maksimoida nautinto ja minimoida tuska. Kaikki hedonistit ovat egoisteja, mutta kaikki egoistit eivät ole hedonisteja. Sekä egoistinen että hedonistinen teoria ovat altruismin verrattuna monistisia. Niissä oletetaan *kaiken* toiminnan olevan itsekkäästi motivoitua. (Taulukko 1.) (Emt. 1998, 224, 228.)

Taulukko 1. Altruismi, vastavuoroisuus, egoismi ja hedonismi toiminnan motivaationa.

	Altruismi	Vastavuoroisuus	Egoismi	Hedonismi
Toiminta kohdistuu?	Toiseen	Sekä toiseen että itseän	Itseen	Itseen
Toiminnan tavoite?	Toisen hyöty	Toisen hyöty ja oma hyöty	Oma hyöty	Oma hyöty (nautinto ja tuskan välttäminen)
Motivoi toimintaa?	Joskus	Joskus	Aina	Aina

Hyvinvointivaltiolla tarkoitetaan valtion organisoimaa järjestelmää, jonka tavoitteena on tukea kansalaisia selviytymään erilaisista elämän muutostilanteista ja taata heille elämän perusedellytykset. Keskeistä on valtion rooli tuen järjestäjänä, ei niinkään tuen taso ja kattavuus. Hyvinvointivaltio syntyi, kun valtio otti hoidettavakseen tehtäviä, jotka olivat aiemmin olleet muiden instituutioiden, kuten kirkon ja ammattikiltojen, hoidettavina.

Suomalainen termi hyvinvointivaltio on käännös englannin *welfare state* ja saksan *Wohlfahrtsstaat* termeistä. Termin kuvaavuudesta ollaan montaa mieltä. Mm. Jouko Kajanoja (2008) on kritisoinut termin käyttöä ja todennut sen perustuvan käännösvirheeseen. Esim. englannin *welfare* ei tässä yhteydessä viittaa hyvinvointiin vaan sosiaaliturvaan. *Welfare state* tarkoittaa siis valtiota, joka tarjoaa sosiaaliturvaa ja pyrkii kontrolloimaan sekä ohjaamaan kansalaisten käyttäytymistä. Siksi *sosiaalivaltio* olisi hyvinvointivaltiota kuvaavampi termi. Sekä objektiivisilla että subjektiivisilla mittareilla voidaan osoittaa hyvinvoinnin ja hyvinvointivaltion välillä olevan voimakas yhteys, mutta hyvinvointivaltio on perustettu antamaan sosiaaliturvaa, joka voi tuottaa, tai olla tuottamatta, hyvinvointia. (Kajanoja 2008.) Tässä tutkielmassa termejä sosiaalivaltio ja hyvinvointivaltio käytetään synonyymeinä. Termistä hyvinvointivaltio ei luovuta sen vakiintuneen aseman vuoksi.

Nykyisin puhutaan usein myös hyvinvointiyhteiskunnasta, jota käytetään ikään kuin synonyminä hyvinvointivaltiolle. Sana yhteiskunta viittaa tässä yhteydessä kuitenkin siihen, että valtiollisten organisaatioiden lisäksi sosiaaliturvan tuottajana ja takaajana voi olla myös jokin muu yhteiskunnallinen taho. Ruotsissa yritettiin 1980-luvulla systemaattisesti korvata termi hyvinvointivaltio hyvinvointiyhteiskunnalla, koska sen ajateltiin avaavan tietä markkinoille (Emt.). Käsitteenä hyvinvointiyhteiskunta viitanee yhteiskuntaan, jossa voidaan jollain kriteerillä hyvin. Valtiolliseen, tai ylipäätään mihinkään, sosiaaliturvaan se ei tarvitse liittyä millään tavalla.

On olemassa useita hyvinvointivaltiomalleja, jotka poikkeavat toisistaan organisoitumis-
muodoltaan ja kattavuudeltaan. Richard M. Titmussin (1974) tunnetun jaottelun mukaan hyvinvointivaltiot, tai pikemminkin, niissä harjoitettu sosiaalipolitiikka, voidaan karkeasti ryhmitellä kolmeen teoreettiseen luokkaan: Universaaliin, suoritusperustaiseen ja marginaaliseen sosiaalipolitiikan malliin. Universaalissa hyvinvointivaltiomallissa sosiaaliturva ja sosiaalipalvelut ovat periaatteessa kaikkien kansalaisten ulottuvilla. Suoritusperustaisessa hyvinvointivaltiossa kansalaisen ja perheiden sosiaalietuudet kytkeytyvät työhön. Marginaalisessa järjestelmässä etuudet ovat alhaisia ja tuki kohdistuu vain kaikkein heikoimmas-
sa asemassa oleville. Vastaavasti Gøsta Esping-Andersenin (1990) kolmijaossa puhutaan sosiaalidemokraattisesta, konservatiivisesta ja liberaalista regiimeistä. Esping-Andersen ryhmitteli maat niiden sisäisten poliittisten valtasuhteiden ja työmarkkinakäytänteiden mu-

kaan. Titmussin ja Esping-Andersenin ryhmät ovat sisällöllisesti kovin samankaltaisia, vaikka Titmuss jakoi maat ryhmiin niiden sosiaaliturvan kattavuuden perusteella.

2. Altruismi, egoismi ja vastavuoroisuus

Miksi ihmiset käyttäytyvät epäitsekkäästi ja ottavat kanssaihmiset huomioon myös silloin kun siitä näyttää olevan haittaa heille itselleen? Tämä kysymys on pitkään kiehtonut ihmisiä. Filosofiasa on kautta historian pohdittu sitä mikä, on ihmisen ”perusluonne.” Onko ihminen hyväntahtoinen, egoisti, hedonisti vai kenties jotain muuta? Näin karkea jaottelun ei tarvitse olla, mutta jokaisella on käsitys siitä millaisia ihmiset ovat ja miten he käyttäytyvät erilaisissa tilanteissa.

Luvun ensimmäisessä alaluvussa tehdään lyhyehkö historiallinen katsaus siitä, miten altruismia ja vastavuoroisuutta on tarkasteltu ennen modernia vastavuoroisuus- ja altruismitutkimusta. Muissa alaluvuissa tarkastellaan keskeisiä selitysmalleja ja tutkimusmetodeja.

2.1. Altruismi ja vastavuoroisuus Aristoteleestä Wilsoniin

Ennen 1800-lukua altruismista ei voi puhua syyllistymättä anakronismiin, mutta mm. jo Aristoteleen kirjoituksissa ystävydestä (*philia*) keskustellaan samoista asioista kuin modernissa altruismi- ja vastavuoroisuusdiskurssissa. Aristoteles pohti hyveellisten miesten toimintaa suhteessa itseen ja muihin. Sitä, oliko hyveellisten miesten toiminnan tarkoitus hyödyttää itseä vai läheisiä. Rajaus läheisiin on tärkeä, sillä Aristoteles ei käsitellyt yleistä hyväntahtoisuutta, joka voisi kohdistua kaikkiin, vaan sellaista hyväntahtoisuutta, joka

kohdistui ystäviin ja muihin läheisiin, itselle merkityksellisiin ihmisiin (Mackie 1977, 132; Kahn 1981, 20). Antiikin Kreikassa hyväntahtoisuus naapuria kohtaan ei ollut moraalinen ideaali sen enempää kuin nöyryys hyve (Kahn 1981, 20).

Aristoteles hämärsi itsen ja toisen välistä rajaa, ajatellessaan, että jokainen ihminen on ikään kuin itsensä ystävä ja jokainen ystävä osa minuutta. ”*For the friend is another self*” (Aristoteles 2008 [n. 350 eaa], IX 4). Siksi myös teko, jonka tarkoituksena on lisätä toisen hyvinvointia, lisää myös omaa hyvinvointia. (Scott & Seglow 2007, 5.) Ainoastaan siksi, että hyveellinen mies on itsensä ystävä, voi hän olla toisen ystävä (Kahn 1981, 28). Aristoteles erottelee hyveellisen itserakkauden ja puhtaan itsekkyyden (Emt., 30). Hyväntahtoinen toiminta toisia kohtaan edistää omaa hyveellisyyttä. (Scott & Seglow 2007, 5-6.) Aristoteles tunnistaa kolme erilaista ystävyysmuotoa: nautintoon perustuvan ystävyysmuodon, hyötyyn perustuvan ystävyysmuodon ja hyveeseen perustuvan ystävyysmuodon (Aristoteles 2008 [n. 350 eaa], VIII 3).

Ehkäpä Aristoteles tuli sittenkin kuvanneeksi vastavuoroisuuden merkityksellisyyttä? Siihen viittaa Aristoteleen tapa korostaa hyvän teon siunauksellisuutta tekijälle itselleen. ”*When one party is removed to a great distance, as God is, the possibility of friendship ceases*” (Aristoteles 2008 [n. 350 eaa], VIII 7). Toteutuakseen ystävyys edellyttää tasavertaisuutta. Kansalainen ja kuningas sen enempää kuin orja ja vapaa mies eivät voi olla eriarvoisen asemansa vuoksi todellisia ystäviä. Kumpikaan osapuoli ei saa tuntea itseään hyväksikäytetyksi. (Bruni 2008, 46.) Todellinen ystävyys edellyttää myös riippumattomuutta ja siksi se on vain vapaiden miesten ulottuvilla. ”*..nor can they admit each other to friendship or be friends till each has been found lovable and been trusted by each*” (Aristoteles 2008 [n. 350 eaa], VIII 3). Ystävyysuhde on luottamusuhde, joka syntyy, jos molemmat osapuolet ovat vilpittömiä, mutta päättyy, jos luottamus rikkoontuu. (Bruni 2008, 47-48.)

Juutalaisessa ja kristillisessä etiikassa on korostettu toisten huomioon ottamisen tärkeyttä. ”*Älä kosta omaan kansaasi kuuluvalle äläkä pidä yllä riitaa hänen kanssaan, vaan rakasta lähimmäistäsi niin kuin itseäsi*” (Moos. 3. 19:18). Tämä Raamatun vanhassa testamentissa – ja juutalaisten Toorassa (Leviticus) – koston kieltävän käskyn yhteydessä esiintyvä itsensä toisen asemaan asettaminen toistuu hieman toisessa muodossa Jeesuksen vuo-

risaarnassa: ”*Kaikki minkä tahdotte ihmisten tekevän teille, tehkää te heille*” (Matt. 7:12). Tämä vastavuoroisuutta korostava ns. kultainen sääntö löytyy kaikista suurista uskonnoista. Esimerkiksi Hinduismissa: “*One should not behave towards others in a way which is disagreeable to oneself. This is the essence of morality. All other activities are due to selfish desire*” (Mahabharata, Anusasana Parva 113.8). Islamissa: “*None of you [truly] believes until he wishes for his brother what he wishes for himself*” (Haditha An-Nawawi, 13) Kuntuselaisuudessa: “*Try your best to treat others as you would wish to be treated yourself, and you will find this is the shortest way to benevolence*” (Mencius, VII.A.4 (Scott & Seglow 2007, 7)).

Raamatun uuden testamentin kirjoittajat käyttivät rakkaudesta kreikan kielen *agape*-sanaa ja erityisesti kristinuskon protestanttisessa perinteessä sen ajateltiin kuvaavan altruistista rakkautta. Altruistinen rakkaus on uhrautuvaa toisten tarpeet huomioon ottavaa rakkautta, joka ulottuu kaikkiin ihmisiin, myös vihamiehiin. (Post 2002, 56; Browning 2002, 337.) Raamatussa käytetään myös kahta muuta rakkautta tarkoittavaa sanaa. Kreikkalaisperäinen *eros* viittaa rakkauteen, jolla tavoitellaan hyvyyttä ja totuutta. Kun *agapessa* on kyse anteellisuudesta ja armeliaisuudesta heikommista huolehtimisen muodossa. *Eros* on myös itsekäämpi rakkauden muoto, sillä sen tarkoituksena on kohottaa omaa hyvyyttä Jumalan silmissä. Latinan *caritas*-sanaa puolestaan käytettiin myöhäiskeskiajan roomalaiskatolilaisessa kirjallisuudessa käsitteenä, jossa yhdistyivät sekä *agape* että *eros*. Protestanttiseen *agapeen* verrattuna *caritas* on itseriittoisempi ja vastavuoroisempi rakkauden muoto. *Caritaksessa* voidaan myös sanoa yhdistyvän uuden testamentin rakkauskäsitys ja Aristoteleen ajatukset *philiasta*. Erityisesti Aristoteleen vaikutus näkyy Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) – ja luonnollisesti myös tomistisen filosofian – rakkauskäsityksessä, jossa korostuivat yksilöllinen ponnistelu ja täyttymys sekä vastavuoroisuus. Akvinolaisella on myös sanottu olleen esidarvinistia ajatuksia sukulaisuusaltruismista ja vastavuoroisesta altruismista. (Browning 2002, 338–342.) Kristillisiä käsityksiä altruismista kritisoidaan samalla tavoin kuin oikeastaan mitä tahansa altruismikäsitystä. Onko kyse altruismista ollenkaan, jos toiminta on missään muodossa pyyteellisesti motivoitua? Jos altruistinen toiminta nostaa omaa arvoa Jumalan silmien edessä, onko toiminta vilpitöntä?

Thomas Hobbes (1588–1679) ei uskonut Tuomas Akvinolaisen tapaan transsendenttiseen normatiiviseen järjestykseen, vaan hänen ajattelussaan poliittinen järjestys muotoutuu yksilön itsensäilytstarpeen voimasta. Ts. Hobbesin mukaan ihmisillä on vain itsekkäitä pyrkiämyksiä ja lopulta toiminnan tarkoituksena on vain halujen tyydytys ja etenkin halu selviytyä. Jokaista ihmistä motivoi luontaisesti halu selviytyä ja hallita muita (Häyry 2000, 66). Hiukan Akvinolaisen luonnonoikeusajattelusta suodattui myös Hobbesille, sillä hänkin laati listan kolmesta luonnonoikeudesta, jotka muodostuivat rationaalisten ja itsekkäiden yksilöiden kyvystä havaita myös yhteisiä intressejä – joskin vain siksi, että niistä oli hyötyä itselle. Tässä yhteydessä kiinnostavin luonnonoikeuksista on toinen: ”Yksilön on oltava valmis – muiden mukana – luopumaan, rauhan säilyttämiseksi, oikeudesta taistella ja hänen on tyydyttävä samaan määrään toiminnan vapautta kuin mihin muutkin tyytyvät” (Emt., 68). Tämä Hobbesin versio kultaista säännöstä ei kuitenkaan vetoa ihmisten hyväntahtoisuuteen, vaan sen tarkoituksena on turvata yksilön oma etu. Toisin sanoen, Hobbesin mukaan egoismi on paras tie yhteiseen hyvään. (Scott & Seglow 2007, 8-9.) Hobbesille järjestäytymätön yhteiskunta on luonnontilassa, jossa valitsee jatkuva kaikkien sota kaikkia vastaan. Sodan kierre voidaan kuitenkin ratkaista keskinäisellä yhteiskuntasopimuksella, jonka takaajana on absoluuttinen yksinvaltiainen. (Häyry 2000, 66-70; Hollis & Sugden 1993, 4.)

Toinen varhaisista sopimusteoreetikoista Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), päätteli ihmisen perusluonteen olevan kaikkea muuta kuin egoistinen. Rousseauin aito ihminen oli jalo villi, joka kunnioitti kanssaihmissään ja teki auliisti yhteistyötä heidän kanssaan. Vasta yhteiskuntaelämän kehittyessä ja omistusoikeuden muodostuttua, tulivat ihmisten egoistiset ja kilpailulliset piirteet esiin. Niitä suitsimaan tarvittiin yhteiskuntasopimus. Rousseauin mukaan ainoa tapa määrittellä yhteinen hyvä, oli turvautuminen järjen avulla tehtyihin päätelmiin kaikille ihmisille yhteisestä moraalista. (Häyry 2000, 88-97.)

Kultaista säännöstä ei kyennyt irtautumaan myöskään Immanuel Kant, vaikka hän halusikin erottautua sopimusteoreetikoista kuten Hobbesista. Kantin kategorinen imperatiivi: ”Act only according to that maxim whereby you can at the same time will that it should become a universal law” (Kant 2004 [1785], II) muistuttaa rakenteeltaan ja sisällöltään kultaista sääntöä, vaikka Kant itse kielsi niiden tarkoittavan samaa asiaa. Kantin mukaan kultaisten sääntö voidaan johtaa kategorisesta imperatiivista – ts. se on ikään kuin sen alakate-

goria – mutta siitä ei ole universaaliksi laiksi, koska siinä ei määritellä velvollisuuksia itselle tai muille (Emt., II). Kant pyrki osoittamaan altruismin olevan mitä suurimmassa määrin tiedollista toimintaa, johon ihminen ryhtyy järkensä johdattamana. Kant erotteli hyvántahtoisuuden (benevolence) ja anteliaisuuden (tai hyväntekeväisyys, hyvän tekeminen) (beneficence), joista jälkimmäinen on hyvä teko ja edeltävä pelkästään hyvä tahto. Hyvántahtoinen ihminen iloitsee toisten hyvinvoinnista, mutta antelias, hyvää tekevä, ihminen toimii toisten hyvinvoinnin parantamiseksi. Ts. velvoite olla hyvántahtoinen ei johda mihinkään, mutta velvoite olla hyvää tekevä johtaa. Kant pyytää pohtimaan maailmaa, jossa hyvän tekemisen sijaan kitsaus (non-beneficence) olisi universaali velvoite. Jos kaikki omaksuisivat prinssiipin, ei se välttämättä johtaisi ihmiskunnan tuhoon, sillä kaikkien ”vilpitön” egoismi toimisi paremmin kuin ennustamaton petollisuus. Siitä huolimatta egoismista ei ole universaaliksi laiksi, koska ihminen joutuu silloin itsensä kanssa ristiriitaan – kukaan ei toivo itselleen samanlaista kohtelua. Kantin mukaan kukaan ei voi rationaalisesti toivoa elävänsä maailmassa, jossa kukaan ei ole hyvää tahtova. Kant määritteli hyvän tekemisen velvoitteen epätäydelliseksi velvoitteeksi, koska ei voida osoittaa tiukkaa vaadetta olla altruistinen. On tilanteita, joissa altruismi ei ole mahdollista. Ei voida esimerkiksi odottaa, että uimataidoton syöksyisi auttamaan hukkuvaa. Alistaessaan altruismin järjelle Kant kuitenkin hylkää ajatuksen sisäisestä hyvydestä altruismin motivaationa. Ihminen ei ole moraalinen eikä altruistinen toimiessaan vain oman hyvytensä johdattamana, sillä moraalinen on järjen asia. (Scott & Seglow 2007, 22–25.)

David Hume ei hyväksynyt ajatusta järjen säätelemästä hyvántahtoisuudesta. Humen mukaan ihmisten kykyä toimia moraalisesti ja alttiutta altruismiin selittävät heidän tunteensa, erityisesti sympatia (Emt, 13). Tähän liittyy myös Humen giljotiiniksi kutsuttu periaate: tosiasioista ei voi johtaa loogisesti pitäviä ”pitää”-lauseita. Humen tarkoituksena oli tällä periaatteella erityisesti kiinnittää huomiota siihen virhepäätelmään, jonka ihmiset usein tekevät yrittäessään perustella moraalisia ratkaisujaan järjellä.³ Subjektiiivinen moraalinen arvio jonkun teon ”hyvydestä” tai ”pahuudesta”, ei ole tuon teon objektiivinen ominaisuus. ”Kauneus on katsojan silmässä” sanoo vanha sananlasku viitaten asioiden kauneuden

³ Useimmiten Humen giljotiini – jota hän ei itse juurikaan painottanut – esitetään analogisessa muodossa: Olemassa olevista asiainloista ei voida johtaa normatiivisia (moraalisia) oletuksia siitä miten asioiden pitäisi olla.

subjektiivisuuteen. Samalla tavoin Hume ajatteli teon moraalisuuden olevan viime kädessä kunkin itsensä pääteltävissä. (Sarmaja 2004, 115.) ”*Vice and virtue, therefore, may be compar'd to sounds, colours, heat and cold, which, according to modern philosophy, are not qualities in objects, but perceptions in the mind: And this discovery in morals... is to be regarded as a considerable advancement..*” (Hume 2003 [1740], 258). Humeen mukaan monien taipumus selittää ihmisen käyttäytymistä itsekkyydellä juontaa selityksen yksinkertaisuudesta (Sober & Wilson 1998, 358-359): ”*The most obvious objection to the selfish hypothesis is, that, as it is contrary to common feeling and our most unprejudiced notions, there is required the highest stretch of philosophy to establish so extraordinary a paradox... and seem to have proceeded entirely from that love of SIMPLICITY which has been the source of much false reasoning in philosophy*” (Hume 2003 [1777], Appendix II).

J.S. Mill (1806-1873) osoitti, että kultainen sääntö on yhteneväinen utilitarismin periaatein – älä pidä omaa pienempää hyväsi toisen suurempaa hyvää parempana – kanssa (Mill 2004 [1879]). Edvard Westermarck piti kristillisen etiikan ja utilitarismin ajatusta universaalista itseuhrautuvaisuuteen kehottavasta moraalisäännöstä kohtuuttomana. ”*Jos oletamme, että minä oman henkeni uhraamalla pelastaisin toisen hengen, joka on enemmän hyväksi hänelle ja toisille kuin minun henkeni on minulle ja toisille, niin olisiko minun velvollisuuteni tehdä sellainen uhraus*” (Westermarck 1984 [1939], 362). Westermarck myöntää, että jonkinlaista uhrautuvaisuutta voidaan pitää velvollisuutena tietyissä olosuhteissa, mutta tällaisia tilanteita varten on mahdotonta laatia yleisiä sääntöjä, koska olosuhteet eivät kerta kaikkiaan ole samanlaiset, eikä tarvittava uhrautuvaisuuden määrä vakio (Westermarck 1984 [1939], 362–364; Sarmaja 2004, 126).

Vaikka egoismia käsitellessä viitataan usein myös mm. Hobbesiin ja Jeremy Benthamiin (1748–1832), voidaan käsitys ihmisestä egoistisena oman edun tavoittelijana taloustieteen viitekehyksessä jäljittää Adam Smithin teokseen *The Wealth of Nations* (1776). Smith piti vapaata markkinataloutta edellytyksenä toimivan ja oikeudenmukaisen yhteiskunnan synnylle. Vaikka Smithin ajatuksia on jälkikäteen pidetty ylistyksenä egoismille, voidaan niitä tulkita toisinkin. Nimittäin oikeastaan Smithin ajattelun taustalla oli pikemminkin humanistiliberalistinen pyrkimys vapauttaa kansalaiset epätasa-arvoisen yhteiskunnan kahleista.

“It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages.”
(Smith 2007 [1776], 16)

Usein tämän lainauksen valossa korostetaan Smithin näkemystä markkinoilla toimivien yksilöiden itsekkyydestä, joka johtaa vapaan markkinatalouden oloissa koko yhteiskunnan edistykseen. Luigino Bruni (2008) kuitenkin huomauttaa, että itsekeskeisyys on Smithin sanomassa sivuroolissa. Smith mm. piti Hobbesin ajatuksia egoismista liioiteltuina (Scott & Seglow 2007, 13). Smithin ajattelun ydin on se, että markkinat vapauttavat yksilöt riippuvuudesta toisiin ihmisiin ja antavat yksilöille mahdollisuuden toimia anonyymisti, ilman yhteiskunnallisesta asemasta juontuvaa taakkaa. Smith peilaa markkinayhteiskuntaa meneeseen feodaaliyhteiskuntaan, jossa ihmiset olivat eri tavalla riippuvaisia harvojen varakkaiden ja vaikutusvaltaisten ”hyväntahtoisuudesta”, oli kyse sitten jonkinlaisesta köyhäinavusta tai siitä kelle puuseppä voi työnsä tuotokset myydä. Ideaalissa markkinayhteiskunnassa kuka tahansa on potentiaalinen myyjä ja ostaja. Smithin mukaan personoimaton kauppa takaa ihmisille ensimmäistä kertaa todellisen vapauden aitoon sosiaalisuuteen muilla – markkinoiden ulkopuolisilla – elämänaloilla. Markkinat tuottavat yhteistä hyvää, mutta parhaiten silloin kun ihmiset eivät sotke omalla ”hyväntahtoisuudellaan” niiden toimintaa. (Bruni 2008, 16–18.) Markkinoiden ulkopuolella on altruismia, uhrautuvaisuuden muodossa, mutta se kohdistuu vain kaikkein lähimpiin ihmisiin. Moraali perustui sympatiaan, joka Smithille tarkoitti ihmisen kykyä asettua toisen asemaan. Hobbesin ja Humen tapaan siis myös Smith uskoi moraalin muodostuvan irrallaan järjestä ja rationaalisuudesta (Scott & Seglow 2007, 14). Rationaalisuus oli riippuvainen voimakkaista moraalista tunteista, ei päinvastoin. Smithin käsitys rationaalisuudesta on jälkeensä usein yhdistetty rationaalisen valinnan teorian välineelliseen rationaalisuuteen, vaikka Smith tuskin olisi hyväksynyt rationaalisen valinnan aksioomia. *Wealth of Nation*issa Smith pohtii syitä sotilaiden ja kaivosmiesten palkkaeroihin. Hän toteaa, että kahden yhtä suuren työpanoksen pitäisi taata yhtä suuri palkka. Kuitenkin se on kaivosmiehillä suurempi. Smith vertailee ammattien vaativuutta, riskejä ja investointi(koulutus)kustannuksia. Nämä tekijät eivät selitä palkka-

eroa. Hänen mukaansa kaivosmiehen korkeampi rahallinen palkka on kompensatio siitä, että he jäävät vaille sotilaiden symbolista palkkiota – jonka he saavuttavat taistellessaan kansakunnan puolesta taistelukentällä. (Smith 2007 [1776], 116–226.) Ihmiset kokevat, että kaivosmiehet ovat oikeutettuja korkeampaan palkkaan ja heillä on tähän uskomukseen voimakkaita moraalisia perusteita. Nämä perusteet ovat rationaalisia, mutta eivät välineellisessä mielessä. Smith ei perustele väitettään vetoamalla toisenlaisen palkkajaon epäsuotuisiin seurauksiin. Ts. argumentti ei ole luonteeltaan kustannus-hyötyeroihin tukeutuva, eikä siten täytä välineellisen rationaalisuuden tunnusmerkkejä. (Boudon 2003, 16–17.)

Markkinasuhteiden personoimatonta luonnetta korosti myös Vilfred Pareto (1848–1923). Taloustieteen keinoin voitiin – Pareton mukaan – tavoittaa tietoa vain niistä ihmisten valinnoista, jotka olivat välineellisiä ja loogisesti perusteltavissa. Totuus kyettiin saavuttamaan vain, jos ihmisten väliset taloudelliset suhteet mallinnetaan esineiden välisiksi suhteiksi. Välineellistäminen koski kuitenkin vain taloudellisia suhteita. Taloustieteellä ei Pareton mielestä ollut mitään sanottavaa ei-taloudellisista suhteista, joita tuli tutkia sosiologian metodein. Näin taloustiede redusoitui rationaalisten toimijoiden pelikentäksi, jolla moraalilla ei ollut sijaa. (Bruni 2008, 19; Hollis & Sugden 1993.)

Edvard Westermarckin mukaan luonnonvalinta on kehittänyt ihmisen sosiaalista elämää sääteleviä erityisiä retributiivisia (korvauksen) tunteita, jotka määrittävät kokemuksiamme siitä mitkä teot ovat ”oikeita”, mitkä ”väärää” ja kuka on ”hyvä” ja kuka ”paha”. Tämän ajatuksen mukaan meidät on myötäsyttyisesti varustettu vastaamaan hyvään hyvällä ja pahaan pahalla. Omaa hyvyyttään on kannattanut mainostaa ja petollisuuttaan peitellä. Westermarck oli sitä mieltä, että tällaiset palkitsevat ja rankaisevat tunteet ovat kaikkien moraalikäsitteiden taustalla (Sarmaja 2004, 118). Hän ajatteli, että myötätunto edellyttää altruistista viettiä, joka ohjaa meidät huomioimaan toisten ihmisten tunteita. Tällainen myötätunto herättää meissä ”pyyteettömiä korvauksen tunteita”, jotka johtavat altruistisiin tekoihin (Westermarck 1933, 125–127). Eli meillä on kyky asettua kärsivän asemaan ja halu korvata hänelle aiheutunut tuska.

Anarkokommunisti Pjotr Kropotkin (1842–1921) tarkasteli kirjassaan *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (1902) yhteistyön mekanismeja yhteisössä. Hänen mukaansa elämä yhteisöissä perustui keskinäiseen avunantoon, jota piti yllä moraalinen velvoite vastapalveluk-

sesta. Ihmiset tunnustavat toisensa tarpeet, jolloin yksilöiden ongelmista tulee yhteisön ongelmia. Kropotkinin mukaan tällainen keskinäinen apu on ollut evoluutiossa yhtä keskeisellä sijalla kuin yksilöiden välinen kilpailu. (Kropotkin 2003 [1902].)

Altruismi on esimerkki poikkeuksesta, joka tuntuu vahvistavan säännön. Moni ihmisten, ja muiden eliöiden, käyttäytymistä selittävä teoria näyttää kaatuvan tähän kiusalliseen ja epä-säännömukaiseen ilmiöön. Myös evoluutioteorian ”isä”, Charles Darwin (1809–1882), totesi altruismin ”ongelmallisuuden” kehittämiensä teorian viitekehyksessä (Wilson 2005, 159; Ruse. 2002, 151). Luonnonvalinnanhan pitäisi kitkeä populaatiosta oman etunsa vastaisesti toimivat altruistit. Jos samassa yhteisössä elää rinnakkain omasta hyvinvoinnistaan tinkiviä altruisteja ja omaa etuaan ajattelevia egoisteja, pitäisi egoistien, yksilötasolla toimivan luonnonvalinnan seurauksena, voittaa kamppailu niukoista resursseista ja olla siten myös kelpoisempia jatkamaan sukuaan. Altruismi oli ”ongelmallista” evoluutioteorian kannalta koska sitä, kuten Darwinkin hyvin tiesi, esiintyi. Toisaalta, Darwinin mukaan ihmiset ovat myötäsyntyisesti moraalisia ja tämän vahvistaa myös eläinten käyttäytyminen. Darwin uskoi mm. koirien aitoon hyväntahtoisuuteen (De Waal 2005, 32).

Ratkaisuksi altruismin ongelmaan Darwin kehitti ryhmävalinnan periaatteen. Ryhmävalinnassa luonnonvalinnan perusyksikkönä on ryhmä, joka, toimiessaan yhdessä, vahvistaa jokaisen jäsenensä suvunjatkamiskelpoisuutta. Ts. Yhteen liittoutuneet altruistit menestyvät paremmin kuin – yhteistyökyyttömät – egoistit. (Sober 2002, 18) On kuitenkin tärkeää ymmärtää, että Darwinin ryhmävalintaperiaate ei sisällä ajatusta ryhmän edusta toiminnan ”motivaattorina”. Ryhmästä on muodostunut valinnan yksikkö vain koska sen myötä mahdollistuva yksilöiden välinen yhteistyö edistää jokaisen ryhmään kuuluvan jäsenen lisääntymiskykyä (Ruse 2002, 156).

Yksilön ja ryhmän lisäksi myös geenin on ajateltu olevan evoluution valintayksikkö. Richard Dawkinsin (1976) ajatuksen mukaan evoluutiota ei ole mielekäästä tarkastella itsekkäiden yksilöiden tasolla, koska lopulta vain ”itsekkäiden geenien” kopioitumien sukupolvelta toiselle siirtää ja kehittää yksilöiden ominaisuuksia. Suvullisesti lisääntyvä eliö ei kykene siirtämään kerralla koko perimäänsä eteenpäin – siihen tarvittaisiin kyky kloonautua. Dawkins ei ajattele, että geneilla olisi sananmukaisesti itsekkäitä motiiveja, vaan kyseessä on analogia, jonka tarkoituksena on alleviivata geenien ensisijaisuutta evoluutiossa. Gee-

nit ”ikään kuin” ajattelevat vain omaa etuaan. Yksilön – Dawkins puhuu organismeista – ja geenien ”intressit” ovat usein yhtenevät, mutta eivät aina (Freese 2000, 53). Esimerkki tällaisesta ”intressien yhteentörmäyksestä” on altruismi, joka heikentäessään yksilön lisääntymiskykyä, voi samanaikaisesti kuitenkin lisätä geenin ”kopioitumiskykyä”.⁴ (Dawkins 1976.)

Yksinkertaistaen evoluutiossa on kyse siitä, että eliöillä on periytyviä ominaisuuksia, joista ajan myötä lisääntymiskykyä edistävät ominaisuudet lisääntyvät populaatiossa. Vastaavasti lisääntymiskykyä haittaavat ominaisuudet vähenevät ja lopulta häviävät. Prosessi ei ole satumanvarainen, mutta ei myöskään deterministinen, sillä evoluution suunta tai lopputulos ei ole täsmällisesti ennustettavissa. Eliöt, kuten ihmiset, sopeutuvat ajan myötä elinympäristöönsä evoluution ”kehittämällä” sopeutumilla, joita ovat mm. silmät, kädet ja hampaat. (Ruse 2002, 153) Myös mielen rakenteiden ja monien käyttäytymismallien on arveltu olevan tällaisia sopeutumia.

Edellä mainitun ryhmävalinnan lisäksi altruismia on evoluutioteoreettisesti selitetty myös sukulaisvalinnan ja vastavuoroisen altruismin periaatteilla. Yhteistä niille on niiden supistuminen viime kädessä altruistisesti käyttäytyvän yksilön – tai hänen geeniensä - etuun, kykyyn siirtää perimäänsä seuraavalle sukupolvelle. Evoluutioteoreettisesti suuntautuneet tieteenhaarat – evoluutiobiologia, evoluutiopsykologia, sosiobiologia, jne. – eivät yleisesti ottaen ole pitäneet ajatusta pyyteettömän epäitsekästä yksilöstä uskottavana, koska sitä on ollut vaikea sitoa yleiseen evoluutioteoriaan.

Vain vastavuoroisen altruismin teoriaa hahmotellut Robert L. Trivers viittasi tutkimuksissaan jo alusta lähtien ihmisen altruistisiin taipumuksiin. Tämä on johtunut varmasti osittain siitä, että evoluutiobiologisia altruismiteorioita kehittäneet tutkijat edustivat tieteenaloja,

⁴ Tässä yhteydessä on syytä tähdentää, että kun evoluutioteorian yhteydessä puhutaan ”menestyksestä” tai ”kelpoisuudesta” viitataan silloin kyseessä olevan yksilön tai niistä muodostuvan ryhmän kykyyn siirtää omaa perimäänsä seuraavalle sukupolvelle. Sillä, toisin kuin usein virheellisesti ajatellaan, luonnonvalinnassa ei ole kyse eloonjäämiskamppailusta, jossa voiton vie vahvin, suurin, kaunein tai älykkäin. Kyse on lisääntymiskelpoisuudesta. Edellä mainitut ominaisuudet saattavat toki parantaa kantajaansa suvunjatkamiskykyä, mutta eivät välttämättä, eivätkä suoraviivaisesti (Konner 2002. 192–193).

joiden tutkimuskohteena eivät olleet ihmiset, vaan muut eliölajit kuten ns. sosiaaliset hyönteiset (muurahaiset, pistiäiset) mutta myös ihmisen kädelliset lähisukulaiset (apina, simpanssi) (De Waal 2005, 28–29). Altruismia ei ole haluttu eikä voitu sivuuttaakaan ja jättää sitä muiden tieteenalojen huoleksi, sillä myös muut eläimet käyttäytyvät altruistisesti. Itse asiassa, jos oletamme altruismin olevan ihmisen evolutiivisen kehityksen tulosta, pitäisi myös lähisukulaistemme käyttäytymisestä löytää altruistisia ja moraalialueita edellyttäviä piirteitä. Onkin voitu osoittaa, että simpansseilla ja kaukaisemmilla sukulaisillamme – mm. kapusiiniapinoilla – on altruistisia käyttäytymismalleja. (Emt..) Altruismi ei siis ole *pelkästään* inhimillisen sosiaalisen kulttuurin tuotos, vaan sillä on ilmeisemmin *myös* biologinen perusta.

Kun näitä evoluutiobiologisia selitysmalleja alettiin laajemmin 1970-luvulla soveltaa ihmisten käyttäytymisen selittämiseen, oli vastaanotto yhteiskunta- ja ihmistieteissä suorastaan tyrmävä ja osittain täysin perusteeton. Erityisesti tulilinjalla oli E.O Wilson vuonna 1975 julkaistun *Sociobiology* kirjansa myötä. (Pinker 2002; Segerstråle 2000.) Kirjassaan Wilson yhdisteli evoluutiobiologian teorioita sosiaalisille eläimille kehittyneistä toimintamalleista (mm. aggressio, vanhemmuus ja altruismi) ja ehdotti, että ihmisen – joka perustellusti on monella tavalla samankaltainen sosiaalinen eläin – käyttäytymistä voisi selittää samoihin teorioihin tukeutuen.⁵

Evoluutiopsykologisten selitysmallien ongelmana on kuitenkin usein niiden ilmeinen kehäpäätelmäisyys. So. kun evoluutiopsykologiassa tarkastellaan tiettyä ilmiötä, sen arvellaan olevan seurausta esivanhempiin kohdistuneista valintapaineista, ja koska evoluution oletetaan olevan inhimillisen kehityksen taustalla, kyseessä oleva ilmiö ”todistaa” olemassaolonsa sopeutuma valintapaineisiin. Tarkastelun kohteena on siis pikemminkin kysymys siitä, millaiset valintapaineet ovat saaneet muutoksen aikaan. Samalla sivuutetaan helposti kaikki muut, luonnonvalintaan kytkeytymättömät, mahdolliset selitykset. Ongel-

⁵ Wilsonia nimiteltiin mm. rasistiksi, natsiksi ja sovinistiksi, vaikka vasemmistoliberaali Wilson oli todellisuudessa kaikkea muuta. Taustalla oli pelko paluusta Spenceriläiseen sosiaalidarvinismiin ja Galtonilaiseen eugeniikkaan, jota kohtaan kritiikki todellisuudessa kohdistui. Sitä ei haluttu ymmärtää, että Wilsonin teksteillä ei ollut yhtymäkohtaa edellä mainittuihin vuosisadan vaihteen darvinismista innoitusta saaneiden tutkimussuuntausten kanssa. Kiihkeän vastustuksen myötä sosiobiologiasta tuli yhteiskuntatieteissä kirokana ja sen esiin nostamat kysymykset haudattiin tutkimuksen valtaviiran ulottumattomiin kahdeksi vuosikymmeneksi. (Pinker 2002, Segerstråle 2000.)

mana on myös se, että tieteellä on lopulta sangen vähän täsmällistä tietoa esivanhempiemme elinympäristöstä. Evoluutiopsykologisia hypoteeseja tukevat empiiriset tutkimustulokset ovat pääosin epäsuoria.

2.2. Sukulaisvalinta

Alun perin 1930-luvulla R.A Fisherin ja J.B.S Haldanen kehittelemä ajatus sukulaisvalinnasta (kin selection), oli yritys palauttaa luonnonvalinta ryhmätasolta takaisin yksilötasolle. Sukulaisvalinnan ajateltiin selittävän epäitsekkästä käyttäytymistä myös silloin kun yksilöt eivät muodosta ryhmiä tai yhteisöjä. Sukulaisvalinnan taustalla oli yksinkertainen oivallus. Yksilön perimä voi siirtyä lähisukulaisten välittämänä eteenpäin, vaikka yksilö ei itse saisi-kaan jälkeläisiä. (Wilson, 2005, 159–160.)

Lapsillemme välittyy puolet geneistämme ja lapsenlapsillemme neljäsosa (25 prosenttia), jne. Geenien siirtymisen todennäköisyys siis puolittuu siirryttäessä sukupolveista seuraavaan. Toisaalta, myös biologisilla sisaruksillamme on kanssamme 50 prosenttisesti yhteinen perimä. Sisarustemme lapset taas kantavat 25 prosentin todennäköisyydellä samaa perimää kuin me – eli ovat näin tarkasteltuna meille yhtä läheistä sukua kuin omat lapsenlapsemme – ja heidän lapsiensakin geneistä 12,5 prosenttia ovat meille yhteisiä. Ts. evoluutiobiologian näkökulmasta tarkasteltuna yksilön ”kannattaa auttaa” lähisukulaisiaan, koska he siirtävät myös hänen perimäänsä eteenpäin. Sukulaisvalinnan teorian mukaan altruismi on siis pohjimmiltaan jalomielisyyden kaapuun verhoutunutta nepotismia. (Sarmaja 2003, 226.)

Biologi William D. Hamilton asetteli sukulaisvalinnan teorian myöhemmin (1964) formaalimpaan muotoon. Zoologi Hamiltonin tutkimuskohteena olivat ns. sosiaaliset hyönteiset ja hän yritti selvittää miksi hyönteisyhteiskunnan työläiset – jotka ovat naaraita - uhraavat oman lisääntymiskykynsä hoivaamalla kuningataräidin synnyttämiä sisaruksiaan. Sittem-

min on arveltu, että sukulaivalinta selittää laajemminkin eliöiden altruistista käyttäytymistä.

Hamiltonin mukaan yksilö auttaa lähisukulaistaan lisääntymään, mikäli tästä uhrautuvasta käyttäytymisestä koituva haitta omalle kyvyllle siirtää perimää on pienempi kuin autettavalle lähisukulaiselle koituva etu. Ajatus voidaan tiivistää kaavan muotoon: $Br > C$, jossa r (relatedness) on sukulaisuusaste, B (benefit) geenien siirrettävyydelle annettu hyöty ja C (cost) auttamisesta omalle lisääntymiskyvyllle aiheutunut kustannus. Esimerkiksi kolmen sisaruksen lapsen auttamisesta saatu lisääntymiskyvyn lisäys on suurempi kuin oman lapsen myötä tuleva geneettinen hyöty ($3 \times 25 \% > 50 \%$). (Eml., 226.)

Käytännössä asia ei tietenkään ole näin yksinkertainen. Jokainen voi pikaisesti havaita, että sukulaisuusaste (r) määräytyy kaavamaisesti sen perusteella mitä tiedämme geenien periytymisestä (puolet lapselle, neljäsosa lapsenlapselle jne.), mutta hyöty lisääntymiskyvyllle (B) ja lisääntymiskyvyllle aiheutettu kustannus (C) ovat suhteellisia ja vaikeasti määriteltäviä muuttujia, joiden volyyymia ei voida mekaanisesti johtaa mistään. Kustannuslaskelman tarkoituksena on vain osoittaa, että tietyin ehdoin yksilön kannattaa edistää toisten hyvinvointia, oman lyhyen tähtäimen etunsa vastaisesti.

Kuvitellaanko ihmisten ja muiden sosiaalisten eläinten siis suorittavan monimutkaisia kustannuslaskelmia moraalisten valintatilanteiden yhteydessä? Osaavatko muurahaiset mullaskea? Ei ja ei – heidän ei tarvitse. Tällaisten kustannuslaskelmien tarkoituksena on mallintaa miljoonien ja satojentuhansien vuosien aikana toimineen evolutiivisen prosessin ”logiikkaa”. Ts. tämän ajatuksen mukaan evoluutio on jo hoitanut laskutoimituksen puolestamme.

Kaksisataa vuotta ennen Hamiltonia samankaltaista logiikkaa tapaili Adam Smith, joka oivalsi, että ihmiset pitävät varsin yleisesti lapsiaan vanhempiaan tärkeämpinä (Smith 2003 [1759], VI.II.4). Pitkän elämän elänyt vanhus on huolehtinut lähimmäisistään ja jo – biologisessa mielessä – tehtävänsä täyttänyt, eikä hänen enää oleteta olevan vastuussa toisten hyvinvoinnista. Viattomiin lapsiin taas sijoitetaan toiveita ja odotuksia. Harvemmin kukaan joutuu valitsemaan pitääkö huolta vanhemmistaan vai lapsistaan, mutta sikäli kun tällaisen arvostuksen joutuisi tekemään, harva pitäisi vanhempiaan lapsiaan tärkeämpinä. Oman lap-

sen menetys on yleensä suurempi tragedia kuin vanhempansa menettäminen. Westermarckin mukaan tämä johtuu siitä, että lajien jatkuvuus ja lisääntyminen riippuu kokonaan lapsista, mutta ei lainkaan vanhuksista. (Sarmaja 2003, 227.)

Tässäkään tapauksessa ne, jotka haluavat soveltaa sukulaivalinnan teoriaa ihmisiin, eivät niinkään ajattele ihmisen tekevän moraalisia ratkaisuja tietoisesti laskelmoiden, vaan oletuksena on, että ihmisen mielenrakenteet ovat kehittyneet sellaisiksi, että ihmisillä on valmius tehdä tällaisissa tilanteissa tämän kaltaisia ratkaisuja.

Todettakoon vielä, että Hamiltonin geneettisen hyötylaskelmassa ”hyödyn” saavat itselleen eteenpäin siirretyt geenit, ei yksilö. Tästä seuraa että on tilanteita, jolloin geenin kantajan on itse uhrauduttava geeniensä hyväksi. Voitaisiinkin siis esimerkiksi kuvitella tapaus, jossa perheen äiti uhraa itsensä pelastaakseen perheensä – varmistaen näin geeniensä säilymisen (Eml., 226-228).

Hamiltonin teoria sukulaivalinnasta on pitkään ollut evoluutiobiologiassa keskeinen teoria, mutta on monia seikkoja, jotka nakertavat sen uskottavuutta. Tuoreimmat empiiriset tutkimustulokset eivät nimittäin näytä tukevan sen ennustuksia. Sukulaivalinta selittää tyydyttävästi vain joidenkin hyönteisyhteiskuntien järjestäytymistä, mutta ei kaikkien. Näyttää siltä, että sukulaisuuteen perustuva valinta ei ole edes hyönteisyhteiskuntien – ihmisyyhteisöistä puhumattakaan – biologisen altruismin teoriana yhtä selitysvoimainen kuin ryhmävalinta. (Wilson, 2005.)

2.3. Kulttuurievoluutio

Richard Dawkins ehdotti kirjassaan *Itsekäs geeni* (1976), että geneettisen evoluution lisäksi ihmisen toimintamalleihin ja käytänteisiin vaikuttaisi myös kulttuurievoluutio. Hän oivalsi, että on olemassa kulttuurisia aineksia – hän kutsui niitä meemeiksi – jotka välittyvät ei-geneettisin keinoin, erityisesti jäljittelyn kautta, sekä vertikaalisesti sukupolvien että ho-

risontaalisesti kanssaihmissien välillä. Kulttuurievoluutio toimii siis ikään kuin (as if) geneettinen evoluutio ja kulttuurievoluution valintayksikkö, meemi, on ikään kuin geeni. (Blackmore 2000, 8-11.)

Uskonnon voimakas periytyminen suvuittain on hyvä esimerkki vertikaalisesta kulttuurievoluutiosta. Tässä periytyvä kulttuurinen aines, meemi, on tietty uskonto, esimerkiksi katolilaisuus. Vastaavasti varmasti kaikki ovat havainneet kuinka nopeasti tietty muoti siirtyy horisontaalisesti nuorilta toisille nuorille. Esimerkiksi siirtyvistä meemeistä kelpaa vaikka nuorten tapa pitää olkalaukkua tietyllä tavalla tai lippalakkia tietyssä asennossa. (Emt..)

Sekä vertikaalisessa että horisontaalisessa kulttuurievoluutiossa tietyn piirteen lisääntymismekanismi (oppiminen, imitoiminen) on siis samanlainen, mutta yksilön evolutiivisen kelpoisuuden (fitness) mitta on horisontaalisessa kulttuurievoluutiossa imitoijien lukumäärä ja vertikaalisessa geneettisen evoluution tapaan jälkeläisten määrä. (Sober 2002, 25.)

Memetiikkaa kohtaan on osoitettu runsaasti kritiikkiä. Hämmennystä on aiheuttanut mm. meemin koko. Kuinka suuri yksikkö meemi on? Onko edellä mainittu uskonto, katolilaisuus, yksi meemi vai pikemminkin joukko meemejä, kuten kaste, rippi ja usko syntien anteeksiantoon? Susan Blackmoren mukaan esimerkin katolilaisuus on meemikompleksi (vrt. geenipooli), joka muodostuu useista yhteen liittyneistä meemeistä. Monia on kiusannut myös meemin olemassaolo pelkkänä käsitteenä, jolle ei ainakaan toistaiseksi ole voitu osoittaa uskottavaa fyysistä olomuotoa. Heidän mielestään meemit kaipaavat tuekseen kulttuuri-DNA:ta, jotain, jota voimme osoittaa ja sanoa: täällä se meemi on ja tällaiselta se näyttää. (Blackmore 2000.) Seurattaessa Dawkinsin ”itseks geeni” tematiikkaa, on pakotettu harkitsemaan ajatusta ”meemin itsekkyydestä” – mikäli siis edelleen pidämme kiinni genetiikan ja memetiikan analogisuudesta. Kulttuurievoluutiota siis ohjaisikin kulttuurinen aines, meemi, joka evolutiivisen prosessin välityksellä maksimoisi itsensä levittäytymistä jollain tuntemattomalla tavalla mahdollisimman laajalle.

Meemin on myös ajateltu olevan informaationvälittäjänä huomattavan epätarkka geeniin verrattuna. Kriitikot ajattelevat kulttuurisen aineksen värittyvän ja muuntuvan sen siirtyessä ihmiseltä toiselle niin paljon, että sen sisältö on lopulta täysin toisenlainen kuin alkuperäi-

nen. Moni on lapsena leikkinyt ”rikkinäinen puhelin”-leikkiä, jossa joukko lapsia asettuu ringiin vieri viereen ja yksi lapsista aloittaa leikin kuiskaamalla viestin vierustoverilleen, joka välittää viestiä seuraavalle, jne. Lopulta viesti palautuu lähettäjälle, yleensä huomattavasti muuttuneena. Kriitikot uskovat Meemin joutuvan vastaavanlaisen inflaation uhriksi ja siksi se ei ole edes analogiana uskottava. Susan Blackmoren mielestä edellisen esimerkin kaltainen viestintämekanismi ei kuvaa oikealla tavalla kulttuurirevoluutiota. Esimerkissä lapset välittävät viestiä eteenpäin *kopioimalla* sen kuulon perusteella vierustoveriltaan. Tällainen evoluutiomekanismi muistuttaa ”lamarckismia”, jolla tarkoitetaan Jean-Baptiste de Lamarckin ajatusta opittujen ominaisuuksien periyymisestä. Kulttuurirevoluutiota kuvaisikin paremmin leikki, jossa leikin aloittaja olisi kirjoittanut viestinsä paperille ja ojentanut sen ketjussa eteenpäin. Koska kyse on nuorista lapsista, heidän lukutaidossaan on ehkä vielä puutteita tai he eivät tunne kaikkien viestissä käytettyjen sanojen merkitystä, eivätkä he siksi välttämättä ymmärrä viestiä täydellisesti. Väärinymmärryksistä huolimatta viesti palaa alkuperäisessä muodossaan lähettäjälle. Näin ymmärrettynä meemien siirtyminen vastaa tapaa, jolla geeni siirtää informaatiota. Meemit sisältävät geenien tavoin *ohjeita* siitä millainen valmiin ”tuotteen” pitäisi olla. Yksilön geenien kokonaismäärä muodostaa yksilön genotyypin. Yksilön genotyypin ja ainutkertaisen ympäristön vaikutuksesta syntyneitä ilmiä kutsutaan fenotyypiksi. Fenotyyppi on riippuvainen genotyypistä, mutta se ei ole sen kopio. Samalla tavoin jokainen muodostaa kirjoitetusta viestistä oman käsityksensä, ja vaikka käsitys olisi väärä, se ei turmele viestiä, joka annetaan eteenpäin alkuperäisessä kirjallisessa muodossa. (Emt..)

Blackmore tarjoaa kulttuurivalintaa ”kolmanneksi” vaihtoehdoksi altruismin ongelmaan. Hän ei ole vakuuttunut aiemmista selityksistä, joissa kuvataan ihminen olennoksi joka on joko pohjimmiltaan hyvä ja moraalisesti ylivertainen tai sitten ihminen kuvataan näennäisesti altruistiseksi olennoksi, jonka hyväntahtoisuus supistuu lopulta hänen ”itsekkäiden geeniensä” etuun. Memeettisesti välittyvä altruismi leviää, koska altruistisesti käyttäytyvät ihmiset ovat suosittuja ja siten myös jäljittelyn kohteita. Jäljittelyn myötä heidän altruismimeeminsä, kuten muutkin meeminsä, leviävät populaatiossa. Altruismimeemin leviäminen siis edellyttää, että se on jäljiteltävissä ja että se on suositumpi kuin muut kilpailevat meemit. Altruismiin ei tarvita itsekkäitä motiiveja ja pyyteetön altruismi on mahdollista. Asetelma laittaa geenit ja meemit vastakkain, sillä meemien levittämä altruismi heikentää gee-

nien kopioitumiskykyä. Toisaalta, koska parhaat jäljittelijät ja parhaiden meemien – joihin kuuluu myös altruismimeemi – omistajat lisääntyvät muita todennäköisemmin, siirtyy myös altruistien geeniperimä eteenpäin. Altruismi voi siis siirtyä sekä meemien että geenien välityksellä yhtä aikaa. (Emt., 205–216.)

Altruismi on niin suosittu toimintatapa, että sitä käytetään Blackmoren mukaan laajalti hyväksi. Esimerkiksi kirkko käyttää tätä ”altruismikikkaa” levittäessään omaa sanomaansa. Kirkon eetos leviää ikään kuin altruismin kylkiäisenä. Kirkko näyttäytyy kansan silmissä altruistisena ja siksi ihailtavana ja kannatettavana organisaationa (Blackmore 2000, 223–240; Saari, Kainulainen & Yeung 2005, 61–62.). Suomessakin yksi kirkkoon kuulumisen motiiveista saattaa olla kirkon maine heikompien auttajana. Moni tietävästi perustelee jäsenyyttään sillä, että kirkollisvero menee hyvään tarkoitukseen.

2.4. Vastavuoroisuus ja vastavuoroinen altruismi

Vastavuoroisen altruismin käsite esiteltiin jo aiemmin ja sen todettiin olevan altruismia, jossa auttaja vaihtaa lyhyen tähtäimen etunsa pitkän tähtäimen etuun. Kyseessä on eräs evoluutiobiologien formuloimista teorioista, joilla pyritään rationalisoimaan altruistista käyttäytymistä evoluution viitekehityksessä. Mutta mitä tekemistä vastavuoroisuudella on altruismin kanssa? Vastavuoroisen toiminnan altruistisuus täytyy olla jotenkin perusteltavissa.

Vastavuoroisuutta on vaikea välttää. Jos astelen kahvilaan ja annan kahvilanpitäjille 3 Euroa ja hän minulle siitä hyvästä kahvia tai jos pöytään istuttua ojentajan viereisen pöydän rouvalle maitoa ja hän minulle sokeria, on kyse vastavuoroisesta vaihdosta, eräänlaisesta kaupankäynnistä. Tietysti voidaan keskustella siitä onko 3 euroa suhteettoman suuri maksu kupillisesta kahvia, mutta olen kyseiseen sopimukseen tietoisesti suostunut ja kukaan ei varmasti tulkitse tekoani altruistiseksi, vaikka siten tukisinkin taloudellisesti tukalassa ase-

massa olevaa kahvilanpitäjää. Mutta jos olisin unohtanut lompakkoni kotiin ja pyytäisin kahvilanpitäjän luottavan lupaukseeni maksaa seuraavana päivänä, voitaisiin kahvilanpitäjän toimintaa pitää vähintäänkin hyväntahtoisena. Avusta saadun palkkion siirtäminen epävarmaan tulevaisuuteen on yksi niistä tekijöistä, joka – tietyin ehdoin – voi muuntaa vastavuoroisuuden altruismiksi.

Tulevaisuuden täsmällinen ennustaminen on mahdotonta ja siksi tulevaisuuteen liittyy aina epävarmuustekijöitä. Vastavuoroiseen altruismiin liittyy aina riski siitä, että siitä odotettu hyöty jää realisoitumatta. Vaikka vastavuoroisuuden normi onkin voimakas, ei auttaja voi koskaan olla varma autettavan vastavuoroisuudesta. Voi hyvinkin käydä niin, että auttaja tai autettava joutuu onnettomuuteen, eikä vastapalkkiota tarvitse koskaan suorittaa. Yhtäältä meidän täytyy luottaa, että autettava pitää lupauksensa. Yleisesti ottaen luotamme ihmisiin, jotka tunnemme ja jotka ovat hyvämaineisia. Tämä merkitsee sitä, että altruistinen teko on aina sitä altruistisempi mitä tuntemattomampi (auttajalle) ja ”huonomaineisempi” autettava on.

Toisaalta myös sillä on merkitystä miten kauan altruistisen teon palkkiota joutuu odottamaan ja altruismi on sitä vahvempaa mitä pidempi odotettu aika on. Tällainen palkkion diskonttaus tulevaisuuteen on nimittäin yllättävän vaikeaa, etenkin jos odotettu palkkio on suhteellisen pieni. Ilmiötä voidaan kuvata seuraavanlaisella ajatusleikillä. Oletetaan, että sinulle tarjotaan kaksi toisensa poissulkevaa vaihtoehtoa: ottaisitko euron tänään vai euron ja 50 senttiä huomenna? Koska kyse on melko pienistä palkkioista, aika moni valitsee euron nyt. Jos tarjous huomenna saatavasta lisäpalkkiosta tuntui houkuttelevalta, mitä valitsisit, mikäli vaihtoehtoina on euro tänään tai euro ja 50 senttiä viikon päästä? Mikäli valitsit ensimmäisessä esimerkissä euron, mitä valitsisit, jos tarjous muutettaisiin muotoon euro ensi torstaina tai euro ja 50 senttiä ensi perjantaina? Kysymys on täysin analoginen ensimmäisen kysymyksen kanssa. Jos vastasi ensimmäiseen kysymykseen eri tavalla, ajattelee ristiriitaisesti. Kysymysten ainoana erona on ajallinen etäisyys, joka sumentaa arviointikykyämme. (Dennett 2003.)

Toiminnan voidaan myös ajatella olevan altruistista, mikäli sen toteuttaminen edellyttää keskimääräistä korkeampaa moraalialia tai se ylittää sen minkä kulloinkin ajatellaan olevan velvollisuus. Jos sairaanhoitaja hoitaa työvuorollaan potilaita ensiapupoliklinikalla, emme

ajattele hänen olevan erityisen jalomielinen – sehän on hänen ammatillinen velvollisuutensa. Mutta mikäli hän sairaanhoitajan taidoillaan pelastaa ihmisen hengen vapaa-ajallaan, ajatellaan hänen toimineen altruistisesti. Hän ylitti velvollisuutensa. Jos hän olisi kieltäytynyt auttamasta, olisimme paheksuneet hänen toimintaansa. Edvard Westermarck ajatteli tällaisten mielenrakennelmien olevan osa ihmistä ohjaavaa moraalipsykologiaa. (Sarmaja 2004, 124.) Yleensä vastavuoroinen altruismi ei tarvitse toteutuakseen auttajan tietoista puntaointia, eikä palkkio välttämättä ole mitään konkreetista ja usein se jää saamatta. Westermarckin mukaan päätökset, jotka johtavat altruismiin perustuvat tunteisiin, eivät hyötylaskelmiin.

Vastavuoroisuuden mekanismi vaikuttaa yksinkertaiselta. A antaa B:lle jotain ja B vastaa A:n tekoon antamalla A:lle jotain vastalahjaksi. Jos molemmat tyytyvät vaihtosuhteen tuotoksiin, on suhde vastavuoroinen. Vastavuoroisuuden taustalla on kuitenkin tekijöitä, jotka monimutkaistavat ilmiön tulkintaa. Vastavuoroisuutta tarkastelleen antropologian klassikon *Lahja* (1950) kirjoittanut Marcel Mauss argumentoi teoksessaan vastavuoroisuudella olevan tavallista vaihtoa syvempiä sosiaalisia vaikutuksia. Maussin tutkimukseen sisältyi esimerkkejä yhteisöistä eri puolilta maailmaa ja eri aikakausilta. Hänen tutkimustensa perusteella voidaan todeta jossain muodossa harjoitetun vastavuoroisuuden olevan universaali ihmis-yhteisöjen toimintamuoto. Maussin yksinkertaiselta tuntuva ydinoivallus oli, että lahja edellyttää aina vastalahjaa, lahjaan sisältyy oletus lahjan palautuksesta ja että tämä pätee kautta historian nykypäivään saakka. Mielenkiintoisia vastavuoroisuuden ilmenemismuotoja olivat mm. joidenkin Pohjois-Amerikan intiaaniheimojen potlatch-seremonia sekä Melanesian heimojen vastaava kula-seremonia, joissa lahjojen ja vastalahjojen antaminen oli ritualisoitu. Juhlallisissa seremonioissa heimopäälliköt antoivat toisilleen lahjoja. Näiden lahjasuhteiden erityisyyttä kuvaa se, että vastalahjan tuli aina olla suurempi tai parempi kuin se lahja, jota vastaan se annettiin. Jos se ei sitä ollut, joutui koko heimo kärsimään häpeästä. Joskus harjoitettiin myös vastavuoroista oman omaisuuden haaskaamista ja tuhoamista. Mauss totesi vastavuoroisen lahjasuhteen vahvistavan sosiaalista integraatiota ja sosiaalisia suhteita, sillä nekin perustuivat vaihtoon. Vastavuoroiseen vaihtoon liittyi myös sosiaalista hierarkiaa ja statusta selventäviä tekijöitä. Esimerkiksi potlatch- ja kula-seremonioiden yhteydessä lahjan antajan tavoitteena oli myös osoittaa sosiaalista ylivoimaisuutta suhteessa lahjan vastaanottajaan. Jos lahja ei ollut riittävä, menetti antaja kasvonsa ja sosiaalisen statuksen-

sa. Vastalahjasta pidättäytyminen merkitsi alistumista. Maus myös kyseenalaistaa taloustieteilijöiden käsitykset kaupankäynnin kehityksestä. Kehitys ei edennyt – kuten siihen asti oli ajateltu – vaihtokaupasta myyntiin ja käteisestä luotonantoon. Jo arkaaisissa lahjajärjestelmissä annetut ja vastaanotetut lahjat olivat luotollisia. Ne perustuivat siirrettyyn vastavuoroisuuteen. (Maus [1950] 1999; Scott & Seglow 2007, 110.) Vaihtokauppakäytännöt kehittyivät vasta tämän lahjajärjestelmän perustalle (Maus [1950] 1999, 73).

Alvin Gouldnerin (1960) käsityksen mukaan vastavuoroisuus on universaali inhimillinen piirre, jossa on kyse nimenomaan yksilön tai ryhmän velvollisuudesta toisia yksilöitä tai ryhmiä kohtaan. Heitä velvoittavat heihin itseensä kohdistetut toisten aikaisemmat teot. Vastavuoroisuus on eräänlainen ”*eksistentiaalinen uskomus*” (existential belief) (Gouldner 1960, 170), jonka kaikki kulttuurit ovat omaksuneet. Gouldner pääättelee, että vastavuoroisuus on kaikkien moraalikoodien taustalla. (Gouldner 1960.)

Vastavuoroisen altruismin teorian kehittäjän Robert L. Triversin mukaan vastavuoroinen altruismi edellyttää monimutkaista säätelyjärjestelmää, joka rakentuu psykologisten mekanismien varaan. Hänen käsityksensä psykologisten mekanismien merkityksestä muistuttaa hämmästyttävän⁶ paljon Edvard Westermarckin ajatuksia moraalin luonteesta. Westermarckin moraalifilosofia ammensi puolestaan David Humen ja Adam Smithin filosofiasta. (Sarmaja 2004.) Trivers muotoili sarjan alkuehtoja, joiden tulisi täytyä, jotta vastavuoroinen altruismi olisi mahdollista. Triversin mukaan ihmisillä tulee olla kyky luoda ystävyys-suhteita, eli tarvitaan ”*emootioita, jotka säätelevät kenestä pidämme ja emme pidä*” (Trivers [1971] 2002, 38). ”*Altruistiset yhteisöt*” (Emt., 38) puolestaan opettavat vastavuoroisen altruismin käyttäytymismalleja. Edvard Westermarckin mukaan eliöiden kyky muodostaa ystävyys-suhteita on ollut altruismin synnyn edellytys. Ystävällisyys on korvaustunne, jolla voidaan hankkia etuja. Suuttumus on torjuntatunne, jonka tarkoituksena on torjua vaaratilanteita (Westermarck 1984, 29–30).

Ihminen auttaa todennäköisimmin läheisiään. Mitä laajempi *luottamus* on kanssaihmiisiin, sitä auliimmin annetaan apua. (Trivers [1971] 2002, 42.) Robert Frankin mukaan tällaiset hyväsydämiset teot ovat hinta, jonka ihmiset joutuvat maksamaan siitä, että heillä on mo-

⁶ Siihen nähden, että hän ei viittaa Westermarckiin.

raalisia tunteita. Moraalisten tunteiden hän arvelee kehittyneen herättämään luottamusta muissa yksilöissä. Lisäksi luottamus on hyödyllinen ”leima” ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa (Ridley 1999). Altruismi on valikoivaa muussakin mielessä kuin vastavuoroisuuden rautalankamallissa. Tuskin kukaan kykenee asettamaan mielessään kaikki ihmiset tasa-arvoiseen asemaan. Luultavasti jokainen osaa nimetä itselleen ne tärkeimmät ihmiset, joiden puolesta olisi valmis uhrautumaan. Adam Smith kuvaa luonnon jakaneen kiintymyksen kohteemme siten, että ensin huolehdimme itsestämme, sitten lähisukulaisistamme, seuraavaksi ystävistämme (Smith 2003 [1759], VI.II.4). Frans De Waal kuvaa tätä kohdentamista kelluvan pyramidin metaforalla. Ylimmällä tasolla on yksilö, seuraavalla tasolla esimerkiksi perhe, seuraavalla suku, sitten ystävät, kansakunta, eläimet, jne. Millaiseksi kukin oman järjestyksensä nyt mieltääkään. Se mille tasolle kunkin yksilön altruismi tietyllä hetkellä yltää, riippuu tilanteesta. Katastrofitilanteessa huolehditaan ehkä vain kaikkein lähimmäistä. Tällöin pyramidi ”ui syvällä”, vain huipun pilkistäessä veden pinnan yläpuolella. Jos taas tilanne on normaali, yltää huolenpito myös pyramidin alemmille tasoille. Yleinen hyvinvointi laajentaa huolenpidon kehää. (De Waal, 1998, 233.)

Kyse on myös mielikuvista. Jos koemme olevamme osa jotain suurempaa kokonaisuutta, yhteistyön todennäköisyys kasvaa. Samastuminen johonkin ryhmään on ihmiselle tyypillistä. Tyypillistä on myös ryhmien välinen yhteistyö ja toisaalta niiden väliset konfliktit. Erään tulkinnan mukaan hyvinvointivaltion ajatellaan rakentuvan yhteiskuntasopimuksen varaan, jonka tehtävänä on sitoa eri ryhmien intressit yhteen. Yksilöt ja niistä muodostuvat intressiryhmät eivät niinkään toimi yhteiskunnan hyväksi, vaan oikeamminkin käyttääkseen sitä hyväkseen. Joskus yksilöt eivät toimi yhteistyössä siksi, että se olisi oikein, vaan siksi, että se on hyödyllistä. Toisin sanoen kyse on vastavuoroisesta mekanismista. (Ridley, 1999, 209.)

Vastaavasti ihmisellä tulee olla kyky tuntea ”*moraalista aggressiota*” (Trivers [1971] 2002, 39), jotta vastapalveluksen laiminlyönnistä on seurauksia. Muuten hyväntahtoisuuden hyväksikäyttö yleistyy. Yleisellä tasolla ihmiset ovat valmiita auttamaan heikommassa asemassa olevia, jos autettavat noudattavat ”pelisääntöjä”. Mikäli käy ilmi, että avun saaja huijaa tai ei yritä tarpeeksi suhteessa annettuun tukeen, apu saattaa loppua lyhyeen. (Bowles & Gintis & Fong, 2005, 3) Ihmiset ovat herkkiä havainnoimaan tämänkaltaisia asioita. Sitä

kuvastaa se suhteettoman suuri huomio, joka kohdistetaan erilaisten sosiaalietuuksien ”väärinkäyttöön” – tällaisia tapauksia on tosiasiasa hyvin vähän (Kangas & Niemelä 2008, 8).⁷ ”Kiitollisuuden ja sympatian tunnetta” (Trivers [1971] 2002, 40) tarvitaan välittömän motivaation synnyttäjäksi. ”Syyllisyydentunto” (Emt., 41) ylläpitää vastavuoroista suhdetta. Suhteen laiminlyöjä haluaa hyvittää virheensä (Emt., 41). Moraalinen aggressio pitää myös osata sammuttaa ajoissa. Se tapahtuu luonnostaan myötätunnon ohjaamana. Lisääntyvä sympatia rankaistua kohtaan vaikuttaa retributiivisiin tunteisiin (Westermarck 1984, 82.). Sympatia on aikojen saatossa ollut hyödyllinen tunne, ikään kuin moraalinen väline, mutta siitä on sittemmin tullut itsessään jotain tavoittelemisen arvoista. (De Waal 2005, 172)

Altruisteilla on hyvä maine, joka lisää kanssaihminen myötämielisyyttä. Siksi kannattaa esittää jalomielisempää kuin tosiasiasa onkaan (Trivers [1971] 2002, 42). Altruismilla voi voittaa itselleen ystäviä ja lepyttää vihollisia. ”Kyky muodostaa uusia altruistisia suhteita” (Emt., 44) on siis tärkeää. Omaa jalomielisyyttään kannattaa korostaa, mutta pelkkä ”bluffi” ei pitkällä tähtäimellä riitä. Tarvitaan myös näyttöä hyväntahtoisuudesta. Jatkuva lupausten sarja, ilman lupausten realisoitumista, ei tuo kenellekään hyvää mainetta. Robert Frank ehdottaa, että ihmiset tekevät hyviä tekoja koska hyvä ja jalomielinen maine on itse hyvyttä tavoiteltavampi ominaisuus. Olemme oppineet hallitsemaan tunteitamme siten, että toimimme omien etujemme vastaisesti muita auttaaksemme. (Dennett 2003, 203-204.)

Vastavuoroinen altruismi edellyttää myös ”kehityksellistä plastisuutta” (Trivers [1971] 2002, 46), jolla tarkoitetaan eliön genotyypin ”kykyä” sopeutua, muuttamalla fenotyyppiä, ympäristössä tapahtuviin muutoksiin. Se millaisia tekoja pidetään moraalisesti arveluttavina ja millaisien normien rikkomisesta tulisi tuntea moraalista syyllisyyttä, katumusta, vaihtelee kulttuurista toiseen. Tällaisten kulttuuristen nyanssien paikallisen vaihtelun tunnistaminen on todennäköisesti vanhemmilta ja muilta läheisiltä opittua. (Emt., 38–48.)

⁷ Tuoreen tutkimuksen mukaan jopa 70 prosenttia kansalaisista ja yllättäen myös 50 prosenttia Kelan työntekijöistä uskoo, että etuuksien väärinkäyttö on yleistä. Todellisuudessa Kelan väärinperustein maksamien tuki-en osuus kaikista maksetuista tuista on 0.03 prosenttia. (Kangas & Niemelä 2008, 7-10.)

2.5. Peliteoria ja simulaatiot altruismin jäljillä

Vastavuoroisuutta ja altruismia on tutkittu monin eri tavoin, myös peliteoriaa mallintavien tietokonesimulaatioiden - erityisesti ns. agenttimallien (Agent based models) - avulla. Tunnetuimmissa kokeissa on sovellettu vangin dilemmaa tunnettua asetelmaa, jossa kaksi ”vankia” joutuu toistensa valinnoista tietämättöminä valitsemaan ilmiannon ja vaikenemisen väliltä. Ilmiannon palkintona on joko vapaus (jos toinen ei petä) tai keskimittainen tuomio (myös toinen ilmiantaa). Vaikeneminen voi johtaa pitkään tuomioon (jos toinen ilmiantaa) tai hyvin lyhyeen tuomioon (myös toinen vanki vaikenee, ts. suostuu yhteistyöhön.). Peliteoriassa oletetaan, että pelaajat tekevät *itsensä kannalta rationaalisia* ratkaisuja, mutta, on huomioitava, että ne eivät välttämättä ole loogisesti tai moraalisesti oikeita ratkaisuja.

Klassisessa vangin dilemma pelissä rationaalinen (itsekäs) pelaaja valitsee strategiakseen aina petoksen. Peliteoreettisesti tarkasteltuna tämä johtuu siitä, että yhden kierroksen vangin dilemmassa yhteistyö ei ole klassisessa asetelmassa rationaalinen vaihtoehto. Mutta jos peliä jatketaan useamman kierroksen ajan samojen pelaajien kesken, muuttuu pelin luonne täysin. Kun samat pelaajat kohtaavat useamman kerran, tulee yhteistyöstä varteenotettava vaihtoehto, koska vastustajan luotettavuutta voi arvioida edellisen kierroksen perusteella. Toisin sanoen petoksellista peluria voi rangaista ja yhteistyökykyistä palkita joko muuttamalla omaa käytöstään tai pitämällä sen ennallaan. Tästä seuraa se, että toistetussa vangin dilemmassa itsekkäät pelaajat voivat muuttaa käyttäytymistään (näennäisesti) altruistiseksi menettämättä rationaalisuuttaan.

Peliteoriaan ei sisälly minkäänlaisia oletuksia pelaajien ”hyvyydestä”, ”pahuudesta” tai edes halusta. Peliteoria tarkastelee sitä, miten pelaajien tulee toimia, jotta he menestyisivät mahdollisimman hyvin tarkasteltavassa pelissä (Binmore 2004, 12). Jos muutamme pelin asetelmaa hiukan, saa yhteistyöstä dominantin strategian ilman toistoakin. Oletetaan, että vangiksi joutuu pariskunta, joka rakastaa toisiaan niin paljon, että toisen hyvinvointi on

omaa hyvinvointia tärkeämpää. Tässä tapauksessa pelaajat valitsevat aina yhteistyön, mutta kyseinen peli ei silloin varsinaisesti ole vangin dilemma-peli, vaan vangin ihastus (prisoners delight)-peli (Emt., 13).

Peliteoriassa puhutaan nash-tasapainotilasta tai tasapainoisesta strategiasta. Yhden kierroksen vangin dilemmassa molempien pelaajien petos on tällainen tasapainotila, kun taas tois-
tetussa vangin dilemmassa nash-tasapainotiloja on useita, mukaan lukien molempien pelaajien yhteistyö (Kieseppä 2003, 130-131). Peliteoriassa tasapainoinen strategia on sellainen, jossa, tuntien muiden pelaajien strategian, kukaan pelaaja ei voi omaa strategiaa vaihtamalla parantaa omaa asemaansa. John Forbes Nash sai aikanaan matematiikan nobelin todistaessaan, että millä tahansa äärellisellä pelillä on vähintään yksi nash-tasapainotila.

On tärkeää huomata, että nash-tasapainotila ei suinkaan kuvaa kaikille osapuolille edullista pelin päätöstä. Sillä, kuten jo todettua, yhden kierroksen vangin dilemmassa molempien osapuolien petos (pelin ainoa nash-tasapainotila) ei ole huonoin, mutta kummankin kannalta epäedullinen ratkaisu, tästä huolimatta rationaaliset pelaajat tyytyvät siihen. Tätä ilmiötä on kutsuttu rationaalisuuden paradoksiksi. Peliteoreetikko Kenneth Binmore ei hyväksy tätä luonnehdintaa, sillä hän pitää yhden kierroksen vangin dilemman perustella tehtyjä päätelmiä triviaaleina. Rationaalisuuden paradoksia ei synny, koska rationaaliselle yhteistyölle ei ole edellytyksiä yhden kierroksen vangin dilemmassa. Binmoren mukaan tämän itsestäänselvyyden toteaminen ei ole sen enempää tautologia kuin toteaminen, että $2+2=4$. (Binmore 2004, 11-12.)

Robert Axelrod päätti vuonna 1980 tutkia tietokonesimulaation avulla, mikä strategia osoittautuu kaikkein menestyksekkäimmäksi toistetussa vangin dilemma pelissä. Axelrodin klassikoksi muodostuneessa ”kilpailussa” jokainen osallistunut strategia pelasi kutakin osallistujaa vastaan 200 kierrosta vangin dilemmaa. Kisaan lähetettiin tietokonealgoritmeja eri puolilta maailmaa ja kaikkien yllätykseksi voittajaksi selviytyi kaikkein yksinkertaisin strategia ns. ”sama samasta” tai ”samalla mitalla” (”Tit for Tat”). Sama samasta strategiassa pelaaja aloittaa aina yhteistyöhalukkaasti ja jatkaa yhteistyötä kunnes kohtaa pettäjän, jonka petokseen se vastaa samalla mitalla (Axelrod, 1997). Myöhemmin Axelrod toisti kokeen, mutta tällä kertaa koejärjestelyjä muutettiin siten, että tutkimuksen kohteena olivatkin turnausten sarjat ja jokaista strategiaa edusti useampi pelaaja, joiden lukumäärä riippui edellis-

ten pelikierrosten menestyksestä, siten että menestyneet strategiat saivat kierros kierrokselta enemmän ”kannattajia”. Tämän kokeen voidaan ajatella kuvaavan yksinkertaista kulttuurirevoluutiota (vrt. luku 2.2) (Kieseppä 2003, 138). Myös lukuisat muut simulaatiot ovat vahvistaneet sama samasta strategian ja sitä muistuttavien strategioiden menestyksellisyyden. Samalla mitalla strategian menestykseen liittyy kolme tekijää. Ensinnäkin kaikki yhteistyökykyiset strategiat tukevat toisiaan ja siksi petoksen uhriksi joutunut yhteistyökykyinen strategia on pian taas pelissä mukana. Toiseksi, petolliset strategiat eivät ole solidaarisia toisilleen, joten vastakkain joutuessaan molemmat kärsivät. Kolmanneksi, yhteistyökykyiset strategiat pärjäävät petollisille strategioille, koska (jos) ne rankaisevat petollista strategiaa joutuessaan petoksen uhriksi. (Singer 1995, 137-138)

Kokeita on tehty myös evoluution prosesseja mallintavilla peliteoreettisilla malleilla. Niissä menestyksellisemmät pelistrategiat risteytetään jokaisen pelikierroksen jälkeen ja peliä jatketaan seuraavassa sukupolvessa edellisten sukupolvien menestyksellisten strategioiden jälkeläisillä. Tällaisten kokeiden lopputuloksena syntyneet strategiat muistuttavat vastavuoroista sama samasta (tai samalla mitalla) – strategiaa. Samalla mitalla -strategia on puhtaasti vastavuoroinen ja petollisille ankara strategia ja sitä paremmiksi ovat osoittautuneet vain sitä aavistuksen anteeksiantavimmat – kiltimmät – strategiat. Petoksellinen peluri ei ole näiden strategioiden toteuttajien silmissä tuomittu pettäjäksi ikuisesti, vaan myös anteeksianto on mahdollista (Ridley, 1999. 89–98, 248). Petturia saatetaan rangaista parin kierroksen ajan, mutta sen jälkeen hänet otetaan taas täysipainoisesti mukaan peliin. Westermarckin retributiiviset tunteet näyttävät saavan vahvistusta peliteoriasta. Westermarckin retributiivisten tunteiden voidaankin ajatella olevan pikemminkin ”kannattavia pelin strategioita” kuin tietoisien loogisen järjestyksen johtopäätöksiä. (Sarmaja 2004, 118.)

Peliteoreettiset strategiat toimivat aina sitä paremmin mitä realistisemmin ne mallintavat todellisuutta. Ensimmäisissä malleissa kaikki pelaajat kohtasivat toisensa sattumanvaraisessa järjestyksessä, vaikka todellisuudessa päivittäin kohtaamme ihmiset valikoituvat hyvin pienestä ryhmästä. Kohtaamme ystäviä, perheenjäseniä, työtovereita ja naapureita, mutta emme sattumanvaraisesti ketä tahansa maailman ihmisistä. (Dennett 2003, 196–199.) Siksi uudempia malleja on muutettu siten, että kanssakäymisessä preferoidaan lokaalisesti lähellä olevia pelureita ja niitä, jotka muistuttavat itseä – esim. kantamalla samanlaisia symboleja.

Tällaisissa ”läheisten ja samankaltaisten suosimista” mallintavissa simulaatioissa yhteistyö on dominantti strategia myös ilman vastavuoroisuutta. (Riolo, Cohen & Axelrod 2001, 441–444.)

Ei ole kuitenkaan ongelmatonta luonnehtia vangin dilemmassa eri strategioita pelaavia ”altruisteiksi” tai ”egoisteiksi/itsekkäiksi”. Kuten on käynyt ilmi, se millaista strategiaa pelaajat käyttävät riippuu paljolti siitä millä tavalla peli kehystetään: Onko kyseessä yksittäinen peli vai toistuva, ovatko pelaajien väliset kohtaamiset satunnaisia vai eivät, kuuluvatko pelaajat samaan ryhmään, jne. Siispä se onko joku tietty pelaaja ”altruisti” tai ”itsekäs” vaihtelee olosuhteiden mukaan ja on vaikea sanoa paljoakaan pelaajien todellisista motiiveista. (Bruni 2008, 30.) Joissain englanninkielisissä lähdeeteoksissa käytetään ehkä kuvaavampia termejä: ”cooperator”(yhteistyötä tekevä) ja ”non-cooperator” (ei tee yhteistyötä), mutta suomenkielisten vastineiden kömpelyyden vuoksi niitä ei tässä yhteydessä käytetä.

Mitä tällaisista peliteoreettisista tuloksista voitaisiin päätellä? Sinänsä peliteoreettisten tietokonesimulaatioiden tuloksia ei voi käyttää vahvana tieteellisenä todistuksena, eivätkä ne täytä kokeellisen tutkimuksen tunnusmerkkejä. Ne ovatkin eräänlaisia tieteellisen tutkimuksen ja ajattelun apuvälineitä, joilla voidaan tutkia järjestelmiä, jotka ovat luonteeltaan emergenttejä (Axelrod 1997, 3-4). Toisin sanoen tällaisten järjestelmien yksinkertaisista käytännöistä ja vuorovaikutussuhteista syntyy monimutkainen kokonaisuus, jossa lopputulos on jollain tavalla enemmän kuin osiensa summa. Peliteoria on dynaamisen vuorovaikutuksen kieli (Bruni 2008). Monet käytetyistä simulaatiomalleista ja strategioista ovat erittäin yksinkertaisia, mutta siitä huolimatta on simulaatioiden lopputulosten ennakoiminen puhtaasti järjeilemällä vaikeaa. Simulaatioiden avulla tutkija voi nopeasti tarkistaa kuinka tietty käytäntö tai vaikkapa vuorovaikutussuhteen katkeaminen muuttaa tietyn ”luonnonlain” toimivan ”simulaatiomaailman” kokonaisuutta: *Jos joukko A käyttäytyy tavalla Y ja joukko B tavalla Z maailmassa X, jossa pätevät säännöt i, j ja k, mitä tapahtuu kun maailmaan saapuu joukko C, joka käyttäytyy tavalla H?* Tutkijan on sitten erikseen arvioitava missä määrin teorian pohjalta muodostettu simulaatiomaailma peilaa todellisuutta.

Jos oletamme, että simulaatiomallien tulokset kertovat jotain myös reaali maailman vuorovaikutussuhteista, näyttäisivät ne viittaavan siihen, että yhteistyö on ylivertainen toimintamalli egoismiin verrattuna. Toistetussa vangin dilemmassa altruismista tulee – myös peli-

teorian viitekehyksessä – rationaalinen vaihtoehto. On toki huomioitava, että pelaajien itsekäät motiivit eivät katoa mihinkään, mutta heidän käytöksensä suhteessa muihin pelaajiin muuttuu vähintäänkin prososiaaliseksi. Reaalimaailmaan sovellettuna samalla mitalla -strategia tarkoittaisi sitä, että se ohjenuoranaan toimiva yksilö olisi aina lähtökohtaisesti avoin yhteistyöhön, mutta myös samanaikaisesti valpas petoksen havaintaja, joka ei ole altis hyväksikäytölle. Ymmärrettävästi tällainen yhteistyöhön perustuva toimintamalli edellyttää, että yhteisöstä löytyy riittävä määrä samanmielisiä. Jos mikään toinen strategia ei puutu petokseen, on egoistinen ”petä aina”-strategia poikkeuksetta kaikkein ”menestyksekkäin” siihen pisteeseen saakka, kunnes se tuhoaa itsensä⁸.

Filosofi ja eetikko Peter Singer pitää Axelrodin ja muiden peliteoreetikkojen löytöjä merkittävinä ja näkee niiden kertovan jotain olennaista ihmisen eettisistä taipumuksista.⁹ Singer ei hyväksy traditionaalista uskontoihin kiinnittyvää ajatusta etiikasta jonain yksilölle annettuna ulkoisena ultimaatumina, jonka johdattamana yksilö toimii omien intressiensä vastaisesti. Eettisesti hyvän elämän täytyy olla hyvää myös sille, joka sitä elää. Hyvän etiikan täytyy toimia myös käytännössä. Singerille eettinen elämä ei ole jatkuvaa sääntöihin perustuvaa kieltäytymistä elämän nautinnoista. Tämä ei Singerin tulkinnan mukaan kuitenkaan tarkoita, että puhdas egoismi olisi eettistä toimintaa. Eettisesti toimiva ihminen huomioi myös kanssaihmistensä tarpeet ja hänen täytyy oikeuttaa omat tekonsa siten, että muutkin ne voivat hyväksyä. Singerin ajatukset etiikan olemuksesta ovat lähellä Immanuel Kantin kategorista imperatiivia¹⁰, sillä hänen mielestään moraalinen täytyy olla yleistettävissä siten, että voimme seisoa sen takana riippumatta siitä mikä oma asemamme on suhteessa moraalista arviota vaativaan toimintaan. Eettisesti toimivan yksilön pitää kyetä punnitsemaan toimintaansa kaikkien niiden kannalta, joita hänen toimintansa koskettaa. Eettinen elämä palvelee ihmisen omia intressejä antamalla elämälle tarkoituksen. (Singer 1995, 21, 23, 172-175; Kiesepä 2003, 139.)

Singer käyttää Axelrodin tutkimusten tuloksia tukemaan omaa eettistä teoriaansa ja muotoilee samalla mitalla – strategian innoittamana eräänlaisen yleisluontoisen elämänohjeen, jo-

⁸ ”Petä aina”-strategia menettää elinvoimansa, ja peli päättyy, kun sillä ei ole enää strategiaa, jonka pettämisestä hyötyä.

⁹ Peter Singer tunnetaan ehkä parhaiten vegaanien, vegetaristien ja eläinoikeusaktivistien ”raamatuksi” kutsutusta kirjastaan *Oikeutta eläimille* (1975).

¹⁰ Myös mm. utilitaristi John Harsanyin ja liberaaleetikko John Rawlsin alkuasetelmaa.

ka muodostuu viidestä säännöstä: 1. ”*Ole aina lähtökohtaisesti valmis yhteistyöhön*” (Singer 1995, 142). Ihmisten täytyy uskaltaa luottaa siihen, että valtaosa ihmisistä on hyvántah-
toisia ja halukkaita yhteistyöhön. Varovaisuuteen on aihetta, jos avoimuuden myötä vaaran-
tuva asia on erityisen tärkeä. Siksi ei välttämättä kannata antaa vaalimaansa postimerkkiko-
koelmaa käsiteltäväksi muille kuin luotetuille lähimmäisille. 2. ”*Ole hyvä niille, jotka ovat
hyviä sinulle ja vahingoita niitä jotka vahingoittavat sinua*” (Emt., 144). Tämä periaate sotii
voimakkaimmin perinteisen länsimaisen kristillisen etiikan ihanteita – mutta ei välttämättä
käytäntöjä – vastaan. Jeesuksen ”käännä toinenkin poski” on Singerin mielestä suorastaan
haitallinen käytäntö, sillä se ei suinkaan vähennä hyväksikäyttöä, vaan yllyttää siihen. Hän
käyttää esimerkkinään mm. Iso-Britannian ja Ranskan suhtautumista Saksan Versaillesin
sopimuksen rikkomuksiin ja aluevaltauksiin ennen toista maailmansotaa. Toimintaa katsot-
tiin läpi sormien liian pitkään ja seurauksena oli suursota. Singerin mukaan ne, jotka eivät
puutu väärinkäytöksiin, vaikka siihen helposti kykenisivät, ovat liki yhtä suuressa vastuussa
näistä teoista kuin väärintekijät. 3. ”*Pidä [käyttämäsi sääntö] yksinkertaisena*” (Emt., 146).
Kun säännöt ovat yksinkertaiset, myös muiden ihmisten on helppo tulkita niitä ja muokata
omaa käytöstään sen perusteella. 4. ”*Ole anteeksiantavainen*” (Emt., 151). Pitkävihaisuus-
desta on haittaa kaikille osapuolille. 5. ”*Älä ole kateellinen*” (Emt., 151). Singerin mukaan
toisten menestystä ei tule kadehtia, sillä elämä ei ole nollasummapelejä. Kateus johtaa vuo-
rovaikutussuhteiden rappeutumiseen ja siten se huono asia kaikkien kannalta. (Emt., 142-
153.)

Singerin tärkein sanoma on se, että vaikka ihminen ajattelee omaa etuaan, hän kykenee siitä
huolimatta ottamaan toisten ihmisten tarpeet huomioon ja toimimaan tavalla, joka on alt-
ruismia sanan varsinaisessa merkityksessä. Ihmiset hyötyvät ystäviltaan saamasta avusta,
mutta se ei tarkoita sitä, ettei heillä olisi aitoja tunteita ystäviään kohtaan tai että tuo saatu
hyöty olisi ystävyuden syy. Singer toteaa, että ehkä ihmiselle on kehittynyt kyky luoda voi-
makkaita ystävyysuhteita, koska siitä on ollut hyötyä, mutta se ei tee ystävyysuhteen liittyvis-
tä tunteista yhtään vähemmän aitoja (Emt., 141).

Monissa altruismin selitysmalleissa auttajan hyvántahtoisuutta selitetään sen tekijälleen
tuottamalla hyödyllä. Tällaisia selityksiä on kritisoitu siitä, että ne vievät altruismin alt-
ruisista. Mutta näin ei tarvitse olla. Ei tietoa siitä, että syömme ensisijaisesti nälkäämme

vie nautintoa herkullisesta ateriasta. Yksilölle tullut evolutiivinen hyöty määrittyy sellaisella aikajänteellä ja ylisukupolvisella tasolla, että yksilö ei itse siihen kykene varsinaisesti vaikuttamaan. Näissä teorioissa altruismin ajatellaan olevan juuri niin aitoa ja vilpittöntä kuin se voi ylipäättään olla. Altruismin vilpittömyys on näin tarkasteltuna hyödyllinen illuusio, mutta altruistille itselleen ja hänen jalomielisyytensä kohteelle altruismi on totta.

Kriitikot ovat kuitenkin oikeassa siinä, että Triversin teoria vastavuoroisesta altruismista ja vangin dilemmaan perustuvat tulokset yhteistyön elinvoimasta eivät *an sich* kumoa käsitystä omaa etuaan ajattelevasta yksilöstä. Ne osoittavat että yhteistyö ja vähintäänkin näennäisesti pyyteetön hyväntahtoisuus muita kohtaan on mahdollista *vaikka* teoria ihmisen perimmäisestä itsekkyydestä pitäisikin paikkansa, mutta tulokset *eivät* myöskään vahvasta eettistä egoismia. Sekä peliteoreettiset simulaatiot, että kokeelliset tutkimukset kuitenkin osoittavat sen, että yhteistyö on aina varteenotettava strategia ja, että rationaaliset toimijat, ihmiset, voivat olla siihen valmiita oli heidän motiivinsa mikä tahansa.

2.6. Psykologinen ja sosiaalipsykologinen näkökulma

Psykologinen lähestymistapa altruismiin muistuttaa yllättävän paljon evoluutioteoreettista tapaa. Vaikka suhtautuminen altruismin mahdollisuuteen on toiveikkaampi, käsitellään sitä silti ikään kuin anomaliana itsekkyyteen taipuvaisessa maailmassa. Tämä on ymmärrettävää siinä mielessä, että altruismia voidaan tarkastella erityislaatuisena psykologisena kysymyksenä vain suhteessa johonkin yleisempään ”normaalitilaan”.

Sosiaalisen oppimisen teoria vastaa kysymykseen joidenkin ihmisten poikkeuksellisesta altruismista, joka toistuu olosuhteista ja ympäristöstä riippumatta, tarkastelemalla sitä hankittuna ominaisuutena. Sosiaalisen oppimisen teoriassa altruismin oletetaan olevan opittua. Oppiminen voi tapahtua joko mimeettisesti vanhemmilta ja muilta läheisiltä tai auktoriteet-

tien valistuksen kautta. (Rushton 1982, 431–446.) Teoria muistuttaa läheisesti kulttuurievoluutiivista tapaa lähestyä altruismia. Sosiaalisen oppimisen teoria ei ota kantaa siihen mikä on altruististen toimijoiden perimmäinen motiivi, siksi sitä on helppo kritisoida eettisen egoismin näkökulmasta.

Mutta kuinka motiivista voidaan saada tietoa? Miksi ihmisiltä ei yksinkertaisesti kysyä mikä heitä motivoi? Empiiriseksi tieteenalaksi profiloituneessa psykologiassa ei ole ylipääntään pitkään aikaan suosittu itsehavainnointia metodina ja erityisesti kysymystä ihmisen toiminnan motiiveista on pidetty itsehavainnoinnin ulottumattomissa. Jos haluamme tietoa motiivien lisäksi toimijoiden perimmäisten ja välineellisten halujen suhteesta, on itsehavainnoinnin luotettavuus kyseenalainen. Vaikka luotettaisiinkin siihen, että ihmiset reflektoivat tuntemuksiaan rehellisesti, ei niiden voida luottaa olevan täsmällinen kuvaus motiivista ja halujen välisestä suhteesta. (Sober & Wilson 1998, 251–256.)

Kokeellisessa sosiaalipsykologiassa pyyteettömän altruismin mahdollisuutta on tarkasteltu empatian ilmentymänä. Tunnetuimpia ovat Daniel Batsonin kokeet, joissa on pyritty tarkastelemaan koehenkilöiden empaattista vastetta – tai sen puutetta – toisen hätään ja verrattu sitä erilaisiin egoismin selityksiin. Ajatuksena on, että jos koehenkilöt toimivat koetilanteissa altruistisesti, on se pyyteetöntä, koska heidän reaktionsa perustuu empatiaan, ei hyötyyn tai tuskan lievitykseen. Koeasettelulla on pyritty siihen, että egoistiset ja empaattiset motiivit voidaan erotella toisistaan. Batsonin tehtävä on vaikea, sillä egoismi on teoriana joustava. Vaikka yksittäisessä kokeessa voitaisiinkin osoittaa ihmisten toimivan altruistisesti, koska he ovat empaattisia, voidaan aina kehitellä uusi, sinänsä looginen, egoismiin tukeutuva selitys. On olemassa runsaasti empiiristä näyttöä sen puolesta, että empatia toista ihmistä kohtaan saa aikaan halun auttaa (Batson 2002; Batson 1991). Kiista koskeekin siis tästä havainnosta tehtyjä johtopäätöksiä. Empatia-altruismin tunnetuinta egoistista selitystä kutsutaan torjuntaärsykkeeksi (aversive arousal). Sen mukaan ihmiset tuntevat kyllä empatiaa, mutta että se ei ole auttamisen motiivi, vaan toisen hädän tuottama tuskan ilmentymä. Todellinen motiivi on siis oman tuskan lieventäminen, joka ei ole altruistinen vaan hedonistinen¹¹ motiivi. Altruismi voidaan selittää egoismiksi myös palkinnon tavoitteluna – kuten jo todettua, palkinto voi olla materiaallinen, sosiaalinen tai metafyyssinen – tai rangaistuksen

¹¹ Joka siis on egoismin muoto. Luku 1.3.

– joka voi myös olla materiaalinen, sosiaalinen tai metafyyminen – välttämisenä. Empatia-altruismien puolestapuhujat eivät kiellä sitä, että altruismi saattaa tuottaa hyötyä altruistille itselleen, mutta sen ei uskota olevan toiminnan perimmäinen motiivi, vaan toiminnan tahaton sivuvaikutus. (Batson 2002, 92.)

Batson tarkasteli empatia-altruismi- ja torjuntaärsykehypoteeseja vastakkain koeasetelmalla, jossa osalle koehenkilöistä tarjottiin helppoa tapaa väistää (easy escape) tilanne, jossa heidät altistetaan toisen kärsimykselle ja annetaan mahdollisuus auttaa. Torjuntaärsykehypoteesi ennustaa, että mikäli auttamisesta on auttajalle edes hiukan kustannuksia ja auttajalla on mahdollisuus välttää tilanne, he eivät auta avun tarvitsijaa. Heidän motiivinaan on tällöin oman tuskan lievennys. Vastaavasti empaattinen altruisti auttaa, vaikka hänelle tarjotaisiinkin mahdollisuutta välttää tilanne. Kokeissa on voitu osoittaa, että torjuntaärsyke ei yksinään kumoa empatia-altruismihypoteesia, mutta nämä kokeet eivät sulje pois muita mahdollisia egoismiin tukeutuvia selityksiä, jotka voivat vaikuttaa yhdessä ja erikseen ihmisen haluun auttaa. Batson testannut kaikkiaan 25 erilaisella koeasetelmalla empatia-altruismihypoteesia ja ne ovat kaikki säännönmukaisesti tukeneet sitä. Batson pitää siksi hypoteesia luotettavana. (Batson 2002; Batson 1991.) Näyttää siltä, että ihmiset ovat myös itse tietoisia omasta alttiudesta empatiaan, sillä jotkut pyrkivät välttämään sosiaalista kontaktia ihmisiin, joita kohtaan he arvelevat tuntevansa empatiaa. Esimerkiksi sairaanhoitajat eivät välttämättä halua luoda läheistä suhdetta kuolemansairaaseen potilaaseen ja jalankulkija saattaa valita reittinsä siten, että ei joudu kohtaamaan kerjäläisiä. Siitä huolimatta lisääntynyt ymmärrys empatian merkityksestä on parantanut mm. vaikeassa asemassa olevien potilaiden hoitoa. (Batson 2002, 98.)

On huomioitava, että vaikka empatia-altruismille on runsaasti empiiristä tukea, on yhä mahdollista formuloida uusia egoismia tukevia hypoteeseja, joita testata empatia-altruismia vastaan. Batson ei kykene valitsemallaan metodilla kumoamaan egoismia, vaan ainoastaan sen erityistapauksia.

Voidaan tietysti kysyä onko debatti altruismien mahdollisuudesta mielekäs. Kukaan ei voi kiistää ihmisen hyväntahtoisia tekoja, vain niiden motiivit. Onko motiivin tarkastelu saivartelua? Ei. Tieteen pyrkimys selvittää totuus ja ilmiöiden syy on jo riittävä peruste hyväntahtoisuuden motiivien tarkastelulle. Mutta egoismi vs. altruismi – debatti on mielekäs myös

siksi, että ihmiset käyttäytyvät eri tavoilla silloin kun he uskovat ihmisen olevan egoistinen ja toisaalta silloin kun he uskovat myös altruismin mahdollisuuteen. Jos ihmiset uskovat egoismiin, he myös ovat vähemmän halukkaita auttamaan. Useissa tutkimuksissa on mm. havaittu, että taloustieteiden opiskelijat ovat julkishyödykepeleissä (public goods games) muita egoistisempia ja sen on oletettu johtuvan heidän koulutuksestaan, jossa usein korostetaan toimijoiden itsekkyyttä. Frankin, Gilowichin ja Reganin (1993) kokeessa tarkasteltiin opiskelijoiden egoistisuutta ennen ja jälkeen heidän osallistumistaan astronomian tai taloustieteen kurssille. Ennen kurssille osallistumista ryhmien välillä ei ollut eroja, mutta kurssin jälkeen taloustieteen opiskelijat olivat valmiimpia toimimaan epärehellisesti ja omaa etuaan ajatellen kuin astronomian opiskelijat. (Frank, Gilowich & Regan 1993, 168–170; Sober & Wilson 1998, 275–274.)

2.7. Varovainen, rohkea ja vastikkeeton vastavuoroisuus

Aivan kuten altruismillakin, myös vastavuoroisuudella on useita olemuksia ja vaikutusmuotoja. Luigino Bruni (2008) jakaa vastavuoroisuuden kolmeen luokkaan, joita hän kutsuu varovaiseksi (cautious) vastavuoroisuudeksi, rohkeaksi (brave) vastavuoroisuudeksi ja vastikkeettomaksi (gratuitous) vastavuoroisuudeksi. Hän on myös sitä mieltä, että jokainen niistä on yhtä tarpeellinen inhimillisen yhteistyön kannalta.

Vastavuoroisuuden ensimmäinen muoto, *varovainen* vastavuoroisuus, voitaisiin nimetä myös vastavuoroisuudeksi ilman hyväntahtoisuutta ja riskiä. Tämä vastavuoroisuuden muoto on vuorovaikutussuhteen osapuolille riskitön ja myös perinteisessä mielessä rationaalinen yhteistyömuoto. Tyypillisesti tämä vastavuoroisuuden muoto on mahdollinen sopimuk-

sellisissa tiloissa. Toisin sanoen tässä yhteydessä yhteistyö perustuu vuorovaikutussuhteen osapuolien väliseen sopimukseen, jossa he sitoutuvat tekemään yhteistyötä. Ilman sopimusta yhteistyötä ei helposti synny, koska rationaalisen yksilön ei kannata ottaa ensimmäisen askeleen riskiä kannettavakseen. (Binmore 2004; Bruni 2008, 30–38.)

Sopimuksellisen vastavuoroisuuden kolme pääpiirrettä ovat: *ehdollisuus*, eli ”bilateraali-nen selänrapsutus” (Hollis 1998, 144), *kyky toimeenpanna sopimus*, eli jonkin tahon on valvottava, että sopimusta noudatetaan ja *vastaavuuksien vaihdanta*, eli palveluksen C ja sen vastapalveluksen D tulee olla jollain kriteerillä objektiivisesti yhteismitalliset (Bruni 2008, 38). Tällainen yhteistyö edellyttää toimivaa institutionaalista järjestelmää ja tehokkaita lakeja, joita on myös valmius toimeenpanna ja valvoa.

Vastavuoroisuuden ensimmäinen muoto voi toteutua myös ilman sopimuksia tilassa, jota edellisissä luvuissa on kutsuttu toistuvaksi vuorovaikutussuhteeksi¹². Vastavuoroisuuden varovaista muotoa kuvaa Tit for Tat-strategian sijaan Tat for Tit-strategia, jossa varovainen pelaaja ei koskaan tee ensimmäistä yhteistyön elettä, mutta vastaa myönteisesti muiden yhteistyötiedusteluihin. Tällainen toiminta on rationaalista olosuhteissa, jossa toimijat eivät voi luottaa toisiinsa. Hobbesilainen luonnontilassa oleva maailma voisi koostua varovaisista vastavuoroisuuden toimijoista. Vain varovaisista toimijoista ja egoisteista koostuva maailma ei kuitenkaan mahdollista yhteistyötä, koska kukaan ei ota ensimmäistä askelta. (Emt., 40–43.)

Miten varovaiset saadaan, muuten kuin sopimusten avulla, mukaan yhteistyöhön? Se edellyttää sitä, että yhteisössä on kriittinen määrä rohkeita, jotka ovat valmiita kantamaan aloitteellisuuden riskin. Vangin dilemman samalla mitalla -strategia ja sen variaatiot ovat rohkeita strategioita.

Rohkean vastavuoroisuuden piirteitä ovat: a) *tasavertaisuus* (tällaisen vastavuoroisuuden metafora on ystävyys, ikään kuin Aristoteleen *philia* käsitteen hengessä), b) *vapaus*, c) *valikoivuus* (ystävyys on kahden ihmisen välinen luottamussuhde), d) *ehdollisuus* ja e) *vuorovaikutuksen toistuvuus*. (Emt., 46–47.)

¹² Esim. Useamman kierroksen vangin dilemma-peli samojen pelaajien kesken.

Myös luvussa 1.2 määritelty *vahva* vastavuoroisuus (strong reciprocity) muistuttaa tätä rohkean vastavuoroisuuden määritelmää, sillä erotuksella, että sen ei katsota edellyttävän vuorovaikutuksen toistuvuutta (Gintis & Bowles & Boyd & Fehr 2006, 8). Vahvan vastavuoroisuuden hypoteesin mukaisesti toimivat vastaavat ystävällisesti niihin heihin kohdistuviin toimiin, jotka he kokevat ystävällisiksi ja vihamielisesti toimiin, jotka he kokevat vihamielisiksi. Toimijaan kohdistuneen teon vihamielisyys arvioidaan sen perusteella, miten oikeudenmukaiseksi tai epäoikeudenmukaiseksi teon vaikuttimet tulkitaan. Vaikuttimen oikeudenmukaisuus puolestaan arvioidaan teon hyödyn jakosuhteen oikeudenmukaisuudesta. Toimijoita ei kuitenkaan motivoi teosta tulevaisuudessa saatu hyöty, vaan he vastaavat muiden toimiin joko ystävällisesti tai vihamielisesti riippumatta sen vaikutuksista materiaalliseen hyötyyn. (Fehr & Fischbacher 2006, 153.) Kun taloustieteissä on viime vuosina puhuttu enenevässä määrin Homo reciprocansista, Homo economicuksen sijaan, on usein viitattu juuri tähän ns. vahvaan vastavuoroisuuteen. Kokeellisen taloustutkimuksen piirissä on julkaistu runsaasti tutkimustuloksia, jotka osoittavat vastavuoroisuuden olevan yleinen inhimillinen toimintamalli, myös silloin kun toimijoiden intressit ovat ristiriidassa.¹³ Osaa näistä tutkimustuloksista käsitellään kolmannessa luvussa.

Vahvan vastavuoroisuuden mallissa on kaksi peruseriaatetta. Ensinnäkin vuorovaikutuksen ajatellaan olevan ehdollista. Sen vuoksi hyväntahtoisuus, joka ei ole ehdollista, tulkitaan joko altruismiksi tai hölmöydeksi – tulkitsijasta riippuen. Toiseksi, kaikki muut ihmisten väliset vuorovaikutussuhteet tulkitaan itsekkäiksi. Siksi mm. Triversin vastavuoroinen altruismi on vahvan vastavuoroisuuden koulukunnan mukaan itsekäs toimintamalli, sillä siinä yksilö vaihtaa lyhyen tähtäimen kustannuksensa pitkän tähtäimen nettohyötyyn. (Bruni 2008, 16.)

Jotain kuitenkin vielä puuttuu. Maailma, jossa on vain egoisteja, epäileväisesti toisiin suhtautuvia varovaisia ja ehdollisen ystävällisesti toisiin suhtautuvia rohkeita ei ehkä sittenkään ole se maailma, jossa me elämme. On myös olemassa niitä, jotka eivät ehdollista

¹³ Yhteenveto erilaisista alan tutkimuksista: Fehr, Ernst & Fischbacher, Urs. *The Economics of Strong Reciprocity. Moral Sentiments and Material Interests : The Foundations of Cooperation in Economic Life.* MIT Press, 2006

omaa ystävällisyyttään toisten toiminnalle. Useimmiten heidän toimintaansa kutsuttaisiin altruismiksi, mutta Luigino Bruni nimittää sitä vastikkeettomaksi vastavuoroisuudeksi. Vastikkeettomassa vastavuoroisuudessa yksilön motiivina on sisäinen palkkio, kuten esimerkiksi mielihyvä, jonka yksilö saa teosta riippumatta ja jo ennen sen seurauksia. Toiminnan kohteiden reaktio ei vaikuta toiminnan suorittajan haluun toimia valitsemallaan tavalla – vastikkeettomasti – mutta muiden reaktioilla on vaikutusta toiminnan seurauksiin (hyötyyn tai onnellisuuteen), joista myös toiminnan tekijä pääsee osalliseksi. Toisin sanoen vastikkeettoman teon seurauksilla ei ole mitään vaikutusta teon suorittajan haluun toimia vastaavalla tavalla tulevaisuudessa, mutta niillä on vaikutusta kokonaisyhyvinvointiin ja muiden haluun toimia vastavuoroisesti. Kyse on siis vuorovaikutussuhteesta, eikä yksipuolisesta teosta kuten pyyteettömän altruismin tapauksessa. Peliteoriassa vastikkeettoman strategian pelistä saamat tuotot riippuvaisia muiden toiminnasta, mutta heidän toimintaansa – ainainen yhteistyö – sillä ei ole vaikutusta. (Emt., 50–56.)

Yhteiskunnan kannalta vastikkeettoman vastavuoroisesti toimivat ovat arvokkaita, sillä he takaavat, että yhteistyötä syntyy myös ympäristössä, jossa vastavuoroisuuden dynamiikka ei ole vielä käynnistynyt tai se on vielä heikkoa. Oikeastaan kaikki vastavuoroisuuden muodot ovat tärkeitä yhteiskunnan toimivuuden kannalta. Pelkästään varovaisen ja rohkean vastavuoroisuuden voimin toimiva yhteiskunta ei toimi tehokkaasti, saati kuulosta realistiselta. Vastikkeettoman hyväntahtoisuuden lähtökohdakseen ottava yhteisö ei myöskään ole elinvoimainen, vaikka se intuitiivisesti ajateltuna tuntuukin houkuttelevalta. Erilaiset vastikkeettomuuteen uskoneet utooppiset yhteisöt ovat yleensä kaatuneet juuri siihen mitä ovat pitäneet vahvuutenaan, sillä niissä ei ole otettu huomioon miten toimitaan tilanteessa, jossa jotkut eivät olekaan valmiita yhteistyöhön. Yhteinen omaisuus sekä sääntöjen ja sopimusten puuttuminen johtavat helposti tilanteeseen, jossa yhteistyö ei enää olekaan mahdollista, jos (kun) jotkut yhteisön jäsenistä toimivatkin itsekkäästi. (Emt., 93.)

2.8. Pluralistinen selitys

Brunin käsitystä vastavuoroisuuden luonteesta kuvaa parhaiten sana heterogeenisyys. Ajatus yhdestä vastavuoroisuuden tyypistä kaiken selittäjänä on yhtä epäuskottava kuin ajatus itsekkyydestä kaiken inhimillisen toiminnan motiivina. Hiukan samaan tapaan filosofi Elliot Sober ja evoluutiobiologi David Sloan Wilson antavat kirjassaan *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior* (1998) altruismille oman pluralistisen selityksensä. He yhdistävät aikaisempaa monipuolisemmin käsitykset altruismista keskeisenä moraalikäsitteenä ja toisaalta evoluution tuotteena. Heillä ei ole normatiivisia väitteitä siitä, millainen moraalin tulisi olla, vaan he esittävät oman kuvauksensa siitä, miten ihmisen eettiset käsitykset ovat muotoutuneet. He myös yhdistävät teorioita yksilövalinnasta, kulttuurievoluutiosta ja ryhmävalinnasta. Näistä etenkin teoria ryhmävalinnasta on ollut kovasti tunteita kumentanut aihe¹⁴, vaikka, kuten jo todettiin, se oli myös Darwinin vaalima ajatus. Ryhmävalinnassa tietyt ryhmälle edulliset piirteet voivat kehittyä, vaikka ne olisivat ryhmän jäsenille itselleen epäedullisia. (Sober & Wilson 1998.)

Olettakaamme, että tietty populaatio jakaantuu ryhmiin, joiden välillä eroavaisuuksia tietyn piirteen esiintyvyyden suhteen. Jos tämä piirre on altruistinen, on siitä kustannuksia jokaiselle piirteen kantajalle, jonka vuoksi tällaisten yksilöiden määrä vähenee ryhmän sisällä. Lisäksi olettakaamme, että altruististen yksilöiden määrällä ja ryhmän kasvuvauhdilla on positiivinen yhteys ja että populaation eri ryhmien tuottamalla jälkeläisillä on mahdollisuus ”sekoittua” ja muodostaa uusia ryhmiä. Tällaisissa olosuhteissa altruismin kaltainen yksilölle kustannuksia aiheuttava piirre voi lisääntyä koko populaation tasolla, vaikka se väheneekin tietyn ryhmän sisällä. (Field 2001, 133.) Sober ja Wilson ovat saaneet kirjallaan monen ryhmävalinnan mahdottomuuteen uskoneen kääntämään päänsä. Merkittävin käynnäminen on aiemmin yksilövalintaa tiukasti puolustanut ja sosiobiologian käsitteen kätöilynyt E.O. Wilson (Töttö 2008).

¹⁴ Ryhmävalinnan teoria oli viime vuosisadan jälkipuoliskolla evoluutiotutkijoille tabu. Yksilövalinnan tai ns. itsekkään geenin paradigma oli niin voimakas, että juuri kukaan ei sitä uskaltanut kyseenalaistaa.

Vaikka Sober ja Wilson ruotivatkin sekä altruismin perimmäistä evolutiivista taustaa että sen moraalijärjestelmään kiinnittyvää välitöntä ilmiä, pitävät he silti rikkomasta jaotelta biologiseen ja psykologiseen altruismiin (Katso luku 1.2). Nämä kaksi käsitettä ovat osittain päällekkäisiä, mutta sen korostamisen sijaan Sober ja Wilson keskittyvät biologisen altruismin rooliin psykologisen altruismin motiivien taustalla. Myös kulttuurin ja sosiaalisen normiston vaikutus on Soberin ja Wilsonin mukaan ollut ryhmävalinnan rinnalla merkittävä. Altruistinen toiminta on ollut sosiaalisesti arvostettua – palkitsevaa – toimintaa, ja itsekkyys – avoimessa muodossaan – sosiaalisen normiston vastaista toimintaa. So. kulttuurivalinta on vahvistanut biologista ryhmävalintaa. Sober ja Wilson käyttävät teoriastaan nimitystä monitasovalintateoria (multilevel selection theory). (Sober & Wilson 1998.)

Evolutiivista valintaa tapahtuu sekä yksilön geenien välillä (geenivalinta), että saman ryhmän yksilöiden välillä (yksilövalinta), mutta myös metapopulaation eri ryhmien välillä (ryhmävalinta) sekä kulttuurikonventioiden välillä (kulttuurivalinta). Jotkin inhimilliset piirteet ja sosiaalisen interaktion tavat kehittyvät yksilövalinnan vaikutuksesta, jotkut kulttuurivalinnan ja toiset jonkin muun valintamekanismin vaikutuksesta. Joidenkin piirteiden taustalla vaikuttavat useat valintamekanismit samanaikaisesti. (Sober & Wilson 1998, 331.)

Soberin ja Wilsonin tapa selittää moraalin evolutiivista alkuperää muistuttaa David Humea ja Edvard Westermarckin ajatusta moraalintunteisiin ja haluihin liittyvästä luonteesta. Motiivien pluralistisuus (motivational pluralism) kuvaa heidän mielestään parhaiten moraalin luonnetta. Ihmisillä voi olla altruistisia, egoistisia ja hedonistisia haluja toimintansa motiivina, joko yksittäin tai yhtä aikaa, riippuen toiminnan luonteesta. Motivaatioiden pluralistisuus voi siis ilmetä kahdella tavalla: yksilöllä voi olla erilaisia motiiveja erilaisille toiminnolle tai yksilön käyttäytymiseen voi vaikuttaa kaksi motiivia samanaikaisesti (Eml., 308).

2.9. Yhteenveto

Altruismia ja vastavuoroisuutta voidaan siis tarkastella monin eri tavoin ja tässä yhteydessä on ollut tilaa vain osalle niistä. Yleisesti ottaen minkä tahansa joukon tai ryhmän voi jakaa vähintään kahteen fraktioon jonkun ominaisuuden, asian tai mielipiteen suhteen. Jakolinjoja on useita näissäkin altruismin ja vastavuoroisuuden selityksissä ja kuvailuissa. Yleisesti ottaen ihmisen vuorovaikutukseen liittyvän toiminnan voidaan sanoa kytkeytyvän moraalisiin, joko moraalisesti arvoitettavana tai moraalista harkintaa edellyttävänä tekona. Altruismi, vastavuoroisuus, egoismi ja hedonismi kytkeytyvät motivaatiotasolla niin olennaisesti moraalisiin ja tunteisiin, että niitä ei voida käsitellä erillään. Moraalifilosofiassa on keskusteltu moraalin olemuksesta joko tunteiden tai järjen säätelemänä. Karkean jaottelun mukaan toinen osapuoli katsoo tunteiden määrittävän sen millaiseksi kunkin yksilön moraalitilamuodostuu. Moraalin sisältö siis vaihtelee. Moraalin järkipärisyyteen vetoavat ne jotka uskovat eräänlaiseen yleiseen moraalikoodistoon, joka koskee kaikkia. Edellisen koulukunnan perillisistä löytyy selkeimmin evoluutiopsykologiasta ja jälkimmäisen filosofian utilitarismista. Taloustieteissä puolestaan ihmisten ajatellaan usein oleva amoraalisia toimijoita, vaikkakaan ei niinkään ihmisinä, vaan toimijoina markkinoilla. Amoraalisuus on kuitenkin näennäistä, sillä myös eettinen egoismi sisältää käsityksiä moraalin olemuksesta.

Toinen, myös edelliseen liittyvä, joko kiinnittyy käsitykseen ihmisen hyväntahtoisten tekojen – joita kukaan ei sinänsä kiistä – olemuksesta. Ne jotka eivät usko ihmisen kykenevän aitoon hyväntahtoisuuteen, pyrkivät selittämään ilmenevän hyväntahtoisuuden itsekkyyden piilevänä ominaisuutena tai suotuisana sivuvaikutuksena. Tämä lähestymistapa on ollut vallalla evoluutiopsykologiassa ja -biologiassa, jossa ajatus altruismista on ollut mahdoton hyväksyä yksilövalintaparadigman puristuksissa. Peliteoreettisessa lähestymistavassa¹⁵ lähtökohdaksi on puolestaan välineellinen rationaalisuus, joka tuo mukanaan samankaltaisia rajoitteita. Nämä lähtökohdat ovat tuottaneet useita luovia ratkaisuja altruismin ongelmaan, mm. vastavuoroisen altruismin, kulttuurivalinnan ja uudelleen elvytetyn ryhmävalinnan.

¹⁵ Jota on käytetty monilla tieteenaloilla, erityisesti evoluutiobiologiassa, taloustieteissä ja filosofiassa.

Altruismi voisi tässä viitekehyksessä olla toimintaa, jonka syntymekanismien taustalla on myös yksilöiden itsekkäitä pyrkimyksiä – jolloin kyse ei ole psykologisesta ja moraalista mielessä altruismista – ja joiden vaikutuksesta on syntynyt sosiaalinen normisto, joka ohjaa yksilöitä toimimaan kulttuurisesti arvostetulla tavalla, altruistisesti. Vaikka altruismin taustalla täten olisi itsekkäitä pyrkimyksiä, sen ei tarvitse tarkoittaa sitä, että arkipäiväisen psykologisen altruismin taustalla olisi itsekkäitä motiiveja. Olisi liian yksinkertaistavaa ajatella, että ihminen toimii altruistisesti vain koska pyrkii lievittämään moraalista tuskaansa, välttämään muiden tuomiota tai saadakseen palkkion. Todellinen virhepäätelmä on uskoa ihmisen biologisesti determinoituun psykologiseen itsekkyyteen.

”Altruismi vai egoismi” -debatissa altruismin todellinen vastustaja ei ole groteski materiaallinen egoismi – jonka kumoaminen on helpompaa – vaan egoismin alamuoto: hedonismi. Viime kädessä egoismin puolustaja vetoaa aina sisäiseen palkkioon – joka on hedonismin alaa – ja tätä egoismin muotoa on äärimmäisen vaikea torjua. (Sober & Wilson 1998, 297.) Sosiaalipsykologiassa egoistiset selitykset on usein kumottu, mutta uuden formuloiminen on aina mahdollista. Eettisen egoismin teoriaa onkin syytetty epätieteelliseksi hypoteesiksi juuri kumoamattomuuden vuoksi.

Vastavuoroisuudellekin on useita eri selityksiä ja ilmenemismuotoja sekä sosiaalista vaihtoa syvällisempiä sosiaalisia vaikutuksia, jotka koskettavat sekä yksilöitä että ryhmiä. Myös vastavuoroisuus herättää tunteita sekä luo velvoitteita ja odotuksia. Ennen kaikkea vastavuoroisuus edellyttää luottamusta. Vastavuoroisuuden eri muotoja on altruismia helpompi tarkastella, sillä siihen ei samassa mitassa sisälly tuntemattomia tekijöitä, joita altruismin tapauksessa ei saada välttämättä koskaan täydellisesti selville. Mm. antropologisen aineiston perusteella on syytä olettaa vastavuoroisuuden normin olevan universaali ja merkittävä ihmisten vuorovaikutusta säätelevä mekanismi.

On mielestäni selvää, että mikään yhteen eettiseen periaatteeseen tukeutuva teoria ei kykene kertomaan totuutta ihmisen olemuksesta. Ei voida yksiselitteisesti sanoa, että joku ihminen on altruisti joku toinen egoisti, vaan että meissä kaikissa on sekä altruistisia ja egoistisia piirteitä, jotka tulevat ilmi erilaisissa tilanteissa. Altruismi on tilanne- ja ympäristösidonnaista toimintaa. Jo pelkästään yhteiskunnan ryhmädynamiikan kannalta tarvitsemme motivaatioiden pluralismia ja toiminnan heterogeenisyyttä.

3. Altruismi ja vastavuoroisuus institutionaalisessa viitekehyksessä

Onko altruismi vain yksilöiden ominaisuus vai voitaisiinko ajatella, että erilaiset yksilöiden yhteenliittymät, kollektiivit, ovat altruistisia? Ajatus altruistisesta yhteiskunnasta johdetaan usein Karl Marxiin (1818–1883) ja hänen ajatukseensa valtioista vapaasta todellisesta kommunismista, joka saavutetaan ”proletariaatin diktatuurin” välivaiheen jälkeen, ja jossa ”*jokaiselta otetaan kykyjensä mukaan ja jokaiselle annetaan tarpeidensa mukaan*” (Marx 1999 [1875], Part I. 3). Ajatus tuomitaan varmasti syystäkin utooppiseksi, mutta samalla helposti unohdetaan, että myös erilaisten mallien ääripäiden välillä on jotain, ja että altruististen piirteiden esiintyminen instituutioissa ei tarvitse olla niiden ainoa piirre. Aiemmissa luvuissa on viitattu siihen, että ihmiset auttavat todennäköisimmin läheisiään ja sen ryhmän jäseniä johon samastuvat. Edelleen on todettu, että altruismi on yksilöiden välistä yhteistyötä.

Kun yhteistyön tueksi syntyy sääteleviä mekanismeja ja rakenteita se institutionalisoituu. Instituutiot tekevät sääntöineen, velvoitteineen ym. käytänteineen kollektiivisesta toiminnasta tehokkaampaa, koska ryhmän koon kasvaessa ja ilman selkeitä sääntöjä yksilöiden intressit ajautuvat helposti konfliktiin.

3.1. Ryhmän vastuu ja yksilön oikeus vaatia

Ryhmän koon on todettu olevan kääntäen verrannollinen yksilöiden haluun auttaa. Suuressa joukossa vastuun auttamisesta voi aina siirtää jollekulle toiselle. Jos taas ihminen tietää tai tuntee olevansa ainoa, joka voi auttaa, hän myös tekee sen huomattavasti todennäköisem-

min. Moni kävelee vilkkaasti liikennöidyllä kadulla maassa makaavan miehen ohi suuremmita tunnontuskitta, mutta kuinka moni jättää syrjäisen lenkkipolun varressa viruvan vaille apua? (Saari, Kainulainen & Yeung 2005, 80–81; Michalski 2003, 352-353.) Edellä mainitua ilmiötä on nimitetty sivustakatsojan efektiiksi ja kuuluisin, usein oppikirjoissa esiintyvä, esimerkki siitä on ns. Katharine ”Kitty” Genovesen tapaus. New Yorkissa, vuonna 1964, kyseinen nuori nainen raiskattiin ja murhattiin raa’asti kiduttaen lukuisten naapurien kuunnellussa hänen yli puoli tuntia kestäneitä avunhuutojaan tekemättä mitään. Järkyttävä tapaus sai aikanaan runsaasti huomiota, koska oli kovin vaikea ymmärtää miksi kukaan ei autanut.¹⁶

Pian tapauksen jälkeen käynnistyi lukuisia tutkimushankkeita, joissa pyrittiin löytämään selitystä ihmisten välinpitämättömyydelle tämän kaltaisissa tilanteissa. Vaikka olisikin houkuttelevaa ja helppoa tuomita naapurit moraalittomiksi nahjuksiksi, ei tosiasiaassa ole mitään syytä olettaa kyseisen kerrostalon asukkien poikkeavan moraaliltaan Queensin asukkaiden keskiarvosta. Siksi sivustakatsojien persooniin tukeutuvat selitykset eivät ole kovinkaan hedelmällisiä.

Pian tapahtuman jälkeen tehdyissä tutkimuksissa selvisi, että ollessaan kykenemättömiä tekemään hätätilanteessa spontaania päätöstä, ihmiset tukeutuvat muihin paikalla oleviin sivustakatsojiin, jotka myös pidättäytyvät antamasta apua, koska ovat aivan yhtä hämmennyneitä tilanteesta. Ihmiset toki tuntevat hädässä olevien auttamisen olevan oikein ja kiitettävä tapa toimia, mutta toisessa vaakakupissa painaa pelko siitä, että on väärässä ja siten vaarassa saattaa itsensä ja autettava häpeään ja naurunalaiseksi. Toinen, syyllistävämpi, selitys on se, että jokainen paikallaolija odottaa jonkun muun auttavan. Juuri Genovesen tapausta selitetty näin, sillä ”sivustakuulijathan” eivät nähneet muita naapureita. Jos kukaan ei auta, omantunnon kolkutusta lieventää lisäksi se, että vastuu on kollektiivinen, jonka jokainen osallinen hyvin tietää, eikä kenenkään yksittäisen avun laiminlyöneen harteilla. (Scott & Seglow 2007, 65.)

¹⁶ Tässäkin siteeratun kuvauksen totuudenmukaisuus on sittemmin kiistetty. Lehtikirjoitusten paisuttelun vuoksi avunhuudot kuulleiden lukumääräksi kirjattiin 38 (todellisuudessa 12) ja vain harva heistä kuuli selvästi avunhuudot. Ilmeisesti joku myös soitti poliisille heti tapahtumien alkuvaiheessa, mutta poliisi ei reagoi siihen. Genovesen tapaus inspiroi kuitenkin validia tutkimusta. (Manning, Levine & Collins 2007..)

Tehdyissä kokeellisissa tutkimuksissa, joissa avunantoherkkyyttä on tarkasteltu erilaisissa tilanteissa – esimerkiksi miten reagoidaan tulipalon ja varkauden havaitsemiseen tai tuntemattomien avunhuutoihin – on havaittu, että mitä vähemmän paikalla on potentiaalisia auttajia, sitä nopeampaa ja todennäköisempää avunanto on. *Piliavinin* mallissa (cost-arousal model) apua tai sen puutetta selitetään avun kustannusten (mielipaha, aika raha, jne.) ja sen auttajalle tuottaman hyödyn suhteella. Apua annetaan todennäköisimmin, jos se on helppoa ja vain vähän uhrauksia vaativaa suhteessa avun (auttajalle) tuottamaan mielihyvään ja kunniaan. (Scott & Seglow 2007, 66–67.) Teoria ei siis sisällä ajatusta pyyteettömästä avunannosta. Mallissa avun laiminlyönteiden ajateltiin tulkitsevan tilannetta aina itselle suotuisasti esimerkiksi vähättelemällä avun tarvetta ja vetoamalla mm. autettavan omaan vastuuseen: ”tuo juoppo ansaitsikin saada nokkiinsa”.

Latanén ja Darleyn (1970) kokeissa havaittiin, että sivustakatsojan efekti on huomattava. Jos paikalla oli vain uhri ja koehenkilö 85 prosenttia koehenkilöistä auttoi, mutta kun paikalla oli koehenkilön ja uhrin lisäksi yksi sivullinen, laski auttaneiden prosentuaalinen osuus 62:n, ja kun paikalla oli neljä sivustakatsojaa, auttoi enää 31 prosenttia koehenkilöistä. Samanaikaisesti avunanto myös hidastui dramaattisesti. (Helkama, Myllyniemi & Liebkind 2001, 251, 253.)

Esimerkiksi tällaisia sivustakatsojan efektin kaltaisia kollektiivisen toiminnan ja ryhmädynamiikan epäkohtia voidaan yrittää paikata institutionaalisilla rakenteilla. Käytännössä se tarkoittaa sitä, että esimerkiksi erilaisten katastrofien yhteydessä avustustoiminta annetaan avustusorganisaation hoidettavaksi sen sijaan, että jokainen joka haluaa auttaa vaikkapa Kaakkois-Aasian tulvien uhreja toimittaisi rahansa tai vaatesäkkinsä avun tarvitsijalle itse. Myös kirkon ja hyvinvointivaltion voidaan ajatella olevan tällaisia instituutioita.

Mahdollisen institutionaalisen altruismin tehokkuutta voidaan myös kyseenalaistaa. Organisaatiot kun pyrkivät maksimoimaan omien resurssiensa määrän, eivät altruismiin käytettävien resurssien määrää (Saari, Kainulainen & Yeung 2005, 82-83).

Mutta vaikka periaatteellisesti hyväksyisimme ajatuksen altruistisista instituutioista, ei ole helppo sanoa mitkä instituutiot täyttävät nämä kriteerit. Kirkolla ja valtiolla on paljon muita tehtäviä auttamisen lisäksi. Tärkeä kysymys onkin, missä määrin altruismi motivoi niiden

toimintaa ja onko sillä merkitystä? Onko edes mielekästä ajatella valtion tai kirkon olevan - subjektina - altruistisia vai tulisiko ne pikemminkin nähdä instituutioina, jotka ilmaisevat altruistisella toiminnallaan jäsentensä altruistista tahtoa? Onko hyvinvointivaltion tai kirkon kaltaisilla instituutiolla mitään yhteyttä altruismiin?

Jos hyväksymme ajatuksen hyvinvointivaltiosta altruistisena instituutiona, tulee altruismista toimintaa johon voidaan periaatteellisella tasolla vaikuttaa politiikan keinoin. On tärkeää huomata, että ihmisiä kannustetaan altruistiseen toimintaan poliittisesti myös siellä missä ei ole kattavaa hyvinvointivaltiojärjestelmää. Esimerkiksi Yhdysvalloissa ihmisiä, yrityksiä ja muita yhteisöjä kannustetaan lahjoittamaan hyväntekeväisyyteen anteliaalla veronvähennysjärjestelmällä. Missä määrin altruismi on tässä tapauksessa yksilöllistä toimintaa, missä määrin institutionaalista? Tässä tapauksessa institutionaalisten kannusteiden oletetaan lisäävän lahjoituksia hyväntekeväisyyteen, rohkaisevan altruismiin. Toki voidaan perustellusti myös kysyä onko altruismi oikea määritelmä tällaiselle kannustetulle hyväntekeväisyydelle?

Monissa maissa yksityiset hyväntekeväisyysjärjestöt hoitavat niitä tehtäviä, jotka pohjoismaissa kuuluvat valtion vastuulle. Lähes kaikilla valtiollisilla hyvinvointitehtävillä – myös pohjoismaissa – on historiallinen yhteys yksityisiin hyvinvointijärjestöihin. Ajan myötä yksityisten järjestöjen tehtävät ovat siirtyneet valtiolle.

Usein halutaan tehdä erottelu, jossa yksilöiden teot ja yksityisten järjestöjen tuottamat hyvinvointitehtävät ovat hyväntekeväisyyttä (charity), kun taas valtion hyvinvointijärjestelmän vastaavat tehtävät tuottavat sosiaalista oikeudenmukaisuutta (social justice) (Scott & Seglow 2007, 102). Toisin sanoen se merkitsee sitä, että kun valtio ottaa itselleen aiemmin hyväntekeväisyysjärjestöille kuuluvia tehtäviä, tulee siitä mikä äsken on ollut hyväntekeväisyyttä hetken päästä sosiaalista oikeudenmukaisuutta. Jos hyväntekeväisyyden tukeminen on altruismia, millä perusteella sosiaalisen oikeudenmukaisuuden tukeminen ei sitä ole?

Yksi merkittävimmistä eroista hyväntekeväisyyden ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden välillä on se, että sosiaalisen oikeudenmukaisuuden piirissä olevat asiat ovat sellaisia, joita kansalaiset voivat vaatia. Ne ovat asioita, joihin jollakulla on oikeus. Kukaan ei voi sanoa,

että hänellä on *oikeus* saada pelastusarmeijalta leipää, mutta jokaisella sitä objektiivisesti *tarvitsevilla* on *oikeus* saada toimeentulotukea.

Liberalistit puolestaan vetoavat yleensä hyväntekeväisyyden vapaaehtoiseen luonteeseen ja sosiaalisen oikeudenmukaisuuden pakkoon, jota toimeenpannaan verotuksen muodossa. Heidän mielestään pakkoon perustuva avunanto ei ole moraalisesti oikein. Hyväntekeväisyytensä kohteen voi myös aina valita, mutta siihen miten valtio tukensa kohdentaa on vaikeampi vaikuttaa. Ehkä paradoksaalista tässä on se, että kun tuen kohdetta ei voi suoraan valita, on se avun tarvisijoiden kannalta hyvä asia, sillä ihmisillä on taipumus jakaa avun tarvisijat (esim. köyhät) niihin, jotka avun ansaitsevat ja niihin, jotka sitä eivät ansaitse. (Fong, Bowles & Gintis 2006.) Ne jotka eivät tietyn sinänsä mielivaltaisen kriteerin mukaan apua ansaitse, jäävät helposti ilman tarvitsemaansa.

Vaikka verotus perustuu lakiin perustuvaan pakkoon, se ei ole asia, johon ei voisi vaikuttaa. Eräs tämän tutkielman taustaoletuksista on, että ihmiset ovat valmiita maksamaan veroja ja siten tukemaan hyvinvointivaltiota osin hyväntahtoisista syistä. Tätä tukevat vuosittain tehdyt kyselyt suomalaisten asenteista verotukseen. Yleisesti ottaen ihmiset näyttävät olevan sitä mieltä, että veroja on syytä alentaa, mutta jos se merkitsee hyvinvointivaltion toimintojen supistamista, ylivoimainen enemmistö vastustaa verojen alennusta.¹⁷ Tulokset eivät ole lainkaan yllättäviä. Ne ovat tulkittavissa siten, että yksilöinä ihmiset eivät ole verotusmyönteisiä – ketäpä ei harmittaisi kun palkasta napataan iso siivu pois – mutta kansalaisina, jotka pitävät arvossa yhteisön hyvinvointia, he ovat.

¹⁷ Katso esim: Evan kansallinen asennetutkimus 1984-2006. <http://www.fsd.uta.fi/>

3.2. Instituutio altruistisen tahdon ilmaisijana

Oikeudenmukaisuuden ja altruismin suhdetta tarkasteli myös Richard Titmuss verenluovutuksen vapaaehtoisuutta analysoivassa sosiaalipolitiikan klassikossaan *The Gift Relationship: from Human Blood to Social policy* (1970). Titmussin tavoitteena oli osoittaa, että vapaaehtoisuuteen perustuva verenluovutusjärjestelmä oli paitsi oikeudenmukaisempi, myös taloudellisesti kannattavampi kuin kaupallinen järjestelmä. Kirja peilaa myös Titmussin käsityksiä hyvinvointivaltion rakenteesta ja sen moraalisesta perustasta.

Vapaaehtoisen verenluovutuksen voidaan katsoa olevan hyvin lähellä puhtaasti altruistista toimintaa – jos jotain toimintaa nyt voidaan sellaisena pitää. Jos hyvää mieltä, kahvitarjoilua tms. ei oteta lukuun, ihmiset luovuttavat vertaan ilman korvausta ja ehdoitta täysin tuntemattomille potilaille. Titmuss ei uskonut ihmisen olevan luonnostaan altruistinen, vaan että yhteiskunnan rakenteet joko rohkaisivat ihmisiä altruistisuuteen tai lannistivat heidän halusa toimia hyväntahtoisesti (Titmuss 1970, 213, 225). Siten ihmisen taipumus oman edun maksimointiin tai altruismiin riippuu täysin siitä *kontekstista*, jossa se tulee ilmi (Archard 2002, 90). Titmuss kirjoittaa ”luovasta altruismista”, jolla hän tarkoittaa eräänlaista vastavuoroisen altruismin muotoa. Veren luovuttaminen representoi luovuttajan luottamusta siihen, että häden tullen joku tuntematon antaa hänelle itselleen samanlaisen lahjan. (Titmuss 1970, 225; 307.) Tämä lahja vahvisti yhteisön yhteenkuuluvuudentunnetta ja satoi tuntemattomat, eri sosioekonomiseen luokkaan kuuluvat ihmiset yhteen. Luovuttajien sisäistävä velvollisuudentunne kanssaihmiä kohtaan ilmensi Titmussin mukaan yleistettynä hyvinvointiyhteiskunnan moraalista perustaa (Scott & Seglow 2007, 106). Titmussin tekemän Britannian verenluovutusjärjestelmän luovuttajia analysoineen kyselytutkimuksen mukaan 26.4 prosenttia luovuttajista oli luovuttamismotiivinsa perusteella puhtaasti altruistisia. Jos myös vastavuoroisuus, velvollisuudentunto, veripulan lievitys, kiitollisuus omasta terveydestä, yms. tulkitaan altruistisiksi motiiveiksi, oli altruisteja 80 prosenttia luovuttajista. (Titmuss 1970, 236.) Juuri tällainen laajemmin määritelty altruismi, velvollisuudentunne muita kansalaisia kohtaan, Titmussilla oli mielessä kun hän pohti altruismia hyvinvointiyh-

teiskunnan motiivina. Hän ajatteli hyvinvointivaltion vapauttavan kansalaiset ilmaisemaan altruistista tahtoaan, jonka markkinaehtoisesti toimiva järjestelmä väistämättä kahlitsisi.

Kaupallinen verenluovutusjärjestelmä oli Titmussin mielestä sosiaalisesti epäoikeudenmukainen, sillä se käytti hyväkseen heikommassa asemassa olevien taloudellista ahdinkoa ja esimerkiksi Yhdysvalloissa vertaan luovuttivat käytännössä pelkästään köyhät. On totta, että tällaisessa verenluovutusjärjestelmässä yhteiskunnan alin luokka siirtää omaa ”elämänvoimaansa” ylimmille luokille, mutta eivät korvauksetta. Koska luovuttajat saavat palkkion, on Titmussin väitettä kaupallisen luovutusjärjestelmän epäoikeudenmukaisuudesta kritisoitu (Scott & Seglow 2007, 107–108.) Taloustieteilijöiden on ollut vaikea ymmärtää, että vapaus (mahdollisuus) myydä verta jollain tavalla riistäisi mahdollisuuden luovuttaa ilmaiseksi. Lisäähän vapaus myydä verta vapauden kokonaismäärää – sikäli kun vapaus määritellään arvoneutraaliksi. (Arrow 1972, 350.) Kritiikki ei välttämättä osu maaliinsa, sillä Titmuss ajatteli, että järjestelmä on epäoikeudenmukainen koska köyhillä ei ole *aitoa* vallinnan vapautta. Jos ihminen niin köyhä, että verenluovutus on yksi niistä harvoista keinoista saada elämiseen tarvittavia resursseja, onko valinta luovuttaa verta silloin *de facto* vapaa? Titmussin ajattelutavan mukaan todellista vapautta olisi vapaus olla luovuttamatta. (Titmuss 1970, 13.) Vapaaehtoinen järjestelmä kannustaa altruismiin, kun kaupallinen järjestelmä taas himmentää luovuttamisen altruistisia motiiveja. Titmussin ajattelutavan mukaan vapaus *luovuttaa* verta muukalaiselle on arvokkaampi vapaus kuin vapaus *myydä* vertansa. Titmussin mukaan vähintäänkin asennoituminen altruistisiin motiiveihin muuttuisi järjestelmän kaupallistumisen myötä. Taustalla oli myös pelko dominoefektistä, jossa tietyllä elämänalalla vähentynyt altruismi johtaisi altruismin vähenemiseen muillakin elämänaloilla. Yhteisöllisyyden vahvistaminen on vapaaehtoisen verenluovutuksen merkittävin oheisvaihtelu (Archard 1001, 91–92).

Kokeellisissa tutkimuksissa on voitu osoittaa, että altruismi ruokkii altruismia. Muiden ihmisten osoittama esimerkki rohkaisee muita toimimaan samoin. Saman mekanismin voidaan ajatella pätevän myös altruistisen käyttäytymisen vähenemiseen. Myöhemmissä verenluovutusta analysoineissa tutkimuksissa on havaittu, että etenkin ensiluovuttajat toimivat muiden esimerkin johdattamana, mutta myöhemmin luovutuskertojen määrän lisääntytyä tärkeimmäksi motivaationlähteeksi tuli moraalinen velvollisuudentunto. Altruistiksi tullaan

toimimalla altruistisesti, samaan tapaan kuin jalkapalloilijaksi pelaamalla jalkapalloa. (Singer 1973, 314, 319; Singer 1995, 168–169.)

Luovuttajien sosioekonomisesta asemasta aiheutui myös muunlaisia ongelmia. Heikommassa asemassa olevat olivat keskimääräistä sairaampia ja siksi verikin oli useammin jollain tavalla käyttökeltontonta (Titmuss 1970).

Titmussin ajatus kaupallisen veripalvelun taloudellisesta tehottomuudesta on ollut taloustieteilijöiden hampaissa kirjan julkaisusta lähtien. Vaikka silloinen Britannian vapaaehtoisuuteen perustuva verenluovutusjärjestelmä päihittikin tehokkuudessa amerikkalaisen ja japanilaisen yksityisen järjestelmän, ei näiden tapausten perusteella voida vielä sanoa vapaaehtoisen järjestelmän olevan *taloudellisesti* tehokkaampi. Näiden kyseisten järjestelmien paremmuusjärjestys saattoi kertoa niiden hallinnon tehokkuudesta tai tehottomuudesta, ei välttämättä yleisemmin järjestelmätyyppien eroista. Puhtaasti talousteoreettisesti tarkasteltuna kaupallisen järjestelmän pitäisi kyetä vastaamaan vapaaehtoista järjestelmää paremmin kysynnän ja tarjonnan vaihteluihin sekä vähentää byrokratiaan liittyviä kustannuksia. (Scott & Seglow 2007, 106; Arrow 1972, 351–357.)

Titmussin tärkein argumentti vapaaehtoisen verenluovutusjärjestelmän puolesta on kuitenkin sen moraalinen arvo. Hän ajatteli tällaisen tuntemattomiin kohdistuva hyvätahdoneleen vahvistavan yksilöiden välistä solidaarisuutta ja yhteisyydentunnetta, samalla ruokkien toimintaa vahvistavaa luottamusta ja halua toimia itse samoin. Vapaaehtoinen verenluovutusjärjestelmä edusti Titmussille sosialistis-kommunitaristista ihannetta. Titmuss on muissa kirjoituksissaan puolustanut voimakkaasti vapautta, tasa-arvoa ja sosiaalista integraatiota voimistavaa universalistista hyvinvointivaltiota, ja toisaalta korostanut hyväntekeväisyyteen tukeutuvien selektiivisten hyvinvointijärjestelmien stigmatisoivaa, nöyryyttävää ja syrjivää luonnetta (Titmuss 1976, 113–123). Hän ajatteli hyvinvointivaltiolla olevan myös moraalinen tehtävä. Nämä käsitykset tulevat, joskin julkilausumattomana, ilmi myös *The Gift Relationship* teoksessa. (Scott & Seglow 2007, 109–110; Titmuss 1970.) Titmuss uskoi kaupallisen verenluovutusjärjestelmän murentavan ihmisten uskoa yhteisöllisyyteen ja halua toimia altruistisesti. ”*The commercialisation of blood and donor relationships represses the expression of altruism, erodes the sense of community*” (Titmuss 1970, 245).

Titmussin teos on osin ristiriitainen, sillä huolimatta Titmussin käsityksestä verenuovutuksen puhtaasta altruismista, on teoksessa silti vahvasti läsnä ajatus altruistisen toiminnan vastavuoroisuudesta. Sekä hyvinvointivaltion että erityisesti verenuovutusjärjestelmän tulkitseminen vastavuoroisiksi järjestelmiksi on ongelmallista, koska luovuttajalla ja saajalla ei ole suoraa kontaktia vaihdon hetkellä. Onko kyseessä vaihto, lahja vai jotain siltä väliltä? Ehkäpä jotain siltä väliltä. Verenuovutus antaa julkilausumattoman oikeuden saada itse verta sitä tarvitessaan ja toisaalta saatu verilahja tuo mukanaan moraalisen veloitteen luovuttaa verta. Titmuss ajatteli sekä vapaaehtoisen verenuovutusjärjestelmän että hyvinvointivaltion perustuvan *yleistetylle vastavuoroisuudelle*, jossa yhteisölle annettu apu palautuu takaisin toisen yhteisön jäsenen välittämänä. (Scott & Seglow 2007, 110.) Hyvä kiertää: ”minä autan sinua, sinä autat toista, joku toinen minua”. On vaikea kuvitella, että järjestelmä voisi toimia ilman siihen osallistuvien käsitystä tällaisesta yleistetystä vastavuoroisuudesta. ”*For persons who flourish in networks, generalized reciprocity is a rational expression of who they are and where they belong*” (Hollis 1998, 147). Puhtaasti altruismiin tukeutuvassa järjestelmässä kaikki valta on auttajalla, joka voi määritellä sekä autettavan tarpeen että avun määrän ja keston. Autettavalla ei ole oikeutta vaatia mitään. Usein tämä ”altruistin monopoli” on ratkaistu siten, että resurssien kerääminen ja tarpeen määrittäminen on annettu valtion tehtäväksi. (Saari, Kainulainen & Yeung 2005, 88.)

3.3. Välineellinen rationaalisuus ja sen vaihtoehdot

Kuten luvussa 2. todettiin on eri tieteenaloilla suhteellisen voimakas käsitys siitä, että vaikka yksilöt ovat kykeneväisiä toimimaan kollektiivisesti ja tekemään tekoja, jotka lisäävät toisten hyvinvointia oman hyvinvoinnin kustannuksella, selittyvät nämä teot järkevinä vain sikäli kun ne voidaan selittää rationaalisen *yksilön* teoiksi. Mutta voisiko käsityksemme rationaalisuudesta olla rajoittunut?

Yhteiskuntatieteissä rationaalisuutta tulkitaan useimmiten rationaalisen valinnan teorian kehikossa. Rationaalisen valinnan teorian puolestaan voidaan katsoa rakentuvan kuuden aksiooman perustalle.

A1 (individualismi): Mikä tahansa sosiaalinen ilmiö voidaan yksilöllisen päätöksenteon, toiminnan, asenteen tms. seuraukseksi. *A2 (ymmärrettävyys):* Toiminta voidaan – ainakin periaatteellisella tasolla – ymmärtää. *A3 (rationaalisuus):* Syy mille tahansa inhimilliselle toiminnalle löytyy ihmisen mielestä. *A4 (konsekventialismi, instrumentalismi):* Oletuksena on, että rationaalisen toiminnan tarkoitus muodostuu ihmisen mielessä hänen punnitessaan toimintansa seurauksia. *P5 (egoismi):* Rationaaliset toimijat ovat kiinnostuneita toimintansa seurauksista pääosin vain sikäli kun ne koskevat heitä itseään. *P6 (maksimointi, optimointi):* Oletetaan, että rationaaliset toimijat kykenevät vertailemaan vaihtoehtoisten toimintojen kustannuksia ja hyötyjä, ja kykenevät valitsemaan niistä kaikkein tasapainoisimman vaihtoehdon. (Boudon 2003, 3-4.)

Rationaalisen valinnan teoria on ollut houkutteleva, ei pelkästään siksi, että se on monessa tapauksessa sangen ennustevoimainen, vaan myös siksi, että se ei sisällä, tuntemattomaksi jääviä tekijöitä ”mustia laatikoita”, jotka vaivaavat monia muita teorioita. Jos toiminnan teorian – esimerkiksi sosialisaaion – selitys sisältää viittauksen esimerkiksi psykologisiin tai kulttuurisiin tekijöihin, tuo se mukanaan lisäkysymyksiä – mustia laatikoita – selityksen luonteesta. Siksi ne ovat pikemminkin kuvailevia kuin selittäviä teorioita. (Boudon 2003, 2-4.)

Jean-Jacques Rousseauilla oli ajatus eräänlaisesta kollektiivisesta rationaalisuudesta, jonka logiikka perustui ihmisen kykyyn samastua ryhmään. Yksilö voi ryhmän jäsenenä ajatella tekonsa X olevan merkityksellinen osa yhteistä ponnistusta Y, josta seuraa hyvää koko ryhmälle. Tällöin yksilö on – ryhmän jäsenenä – rationaalinen, vaikka tekee tekonsa itsensä sijaan ryhmän hyväksi. Yhteistyössä toimivassa ryhmässä toiminnan ensisijainen yksikkö on ryhmä, ei yksilö. Yhteisen ponnistuksen edessä yksilöt ajattelevat pikemminkin mitä

meidän tulisi tehdä sen sijaan, että jokainen ajattelisi mitä *minun* on tehtävä. (Gold & Sugden 2006, 3.) Tätä rationaalisuuden muotoa on kuvattu käsitteellä, joka kääntyy kömpelösti suomeksi me-rationaalisuudeksi (we-rationality) tai joukkuejärkeilyksi (team reasoning). (Bruni 2008, 4-5.)

Kärjistetyksi on kyse siitä samasta ”me-hengestä”, jonka voimalla kansakuntien ja työyhteisöjen sanotaan selviävän kriisiajoista ja jääkiekkjoukkueen venyvän viime hetken voittoon. Ryhmän jäseniä yhdistää tunne siitä, että he ovat tärkeä osa jotain suurempaa kokonaisuutta, jolla on yhteisiä tavoitteita. Heitä yhdistää myös velvollisuudentunne ja luottamus muihin ryhmän jäseniin. Heitä ei motivoi siis pelkästään välineellisen tavoitteen saavuttaminen (Bruni 2008, 6). Rationaalisuuden uudelleenmäärittelyn tavoitteena on ollut tehdä käsitteestä joustavampi. Kariikoiden ilmaistuna ajatuksena on ollut: jos kollektiivinen toiminta ja vastavuoroisuus eivät ole rationaalista toimintaa, on vika rationaalisuuden määritelmässä, ei toimijoissa tai suoritettun teon luonteessa.

Jos ihminen vastaa luovuttavansa verta koska: ”*tulevaisuudessa he itse tai heidän läheisensä saattavat tarvita sitä*” (Titmuss 1970, 311), on hän perinteisessä mielessä epärationaalinen. Kukaan ei saa luovuttamaansa verta takaisin, eikä asema luovuttajana millään tavalla vaikuta siihen saako itse jonkun toisen luovuttamaa verta sitä tarvitessaan. Ihmisten voidaan kuitenkin ajatella olevan rationaalisia – kollektiivisessa mielessä. Se edellyttää yksilöltä valmiutta abstrahoida ”me”-käsite. Tällä tavoin ajatteleva verenluovuttaja luovuttaa koska kokee, että: luovuttamalla verta pidän huolta *meidän* verivarannostamme - me-sanan viitatessa lähiyhteisöä laajempaan joukkoon, jopa kansakuntaan. Yleistetty vastavuoroisuus on tässä tapauksessa rationaalinen julistus siitä, että yksilö kokee olevansa osa arvostamaansa yhteisöä. Yhteenkuuluvuuden tunne on ehdollista siinä mielessä, että se edellyttää uskoa ja kokemusta siitä, että ”riittävän moni” ryhmän jäsenistä toimii samoin. Kukaan ei kuvittele, että kaikki tai edes suurin osa luovuttaisi verta, mutta heitä tulee olla ”tarpeeksi”. Kuinka paljon ”tarpeeksi” on, on toinen kysymys ja sitä arvioi kukin luovuttaja itse. (Bruni 2008, 6-7.)

Jos hyväksymme ajatuksen kollektiivisesta rationaalisuudesta, vapaudumme siitä käsityksestä, että vastavuoroisuus edellyttäisi aina väistämättä rankaisun mekanismia. Kun yksilöt ovat omaksuneet kollektiivisen rationaalisuuden, he eivät enää tarvitse rangaistuksia estä-

mään muiden petoksellisuutta, sillä pelkkä luottamus muiden ryhmän jäsenten yhteistyökykyyn riittää.

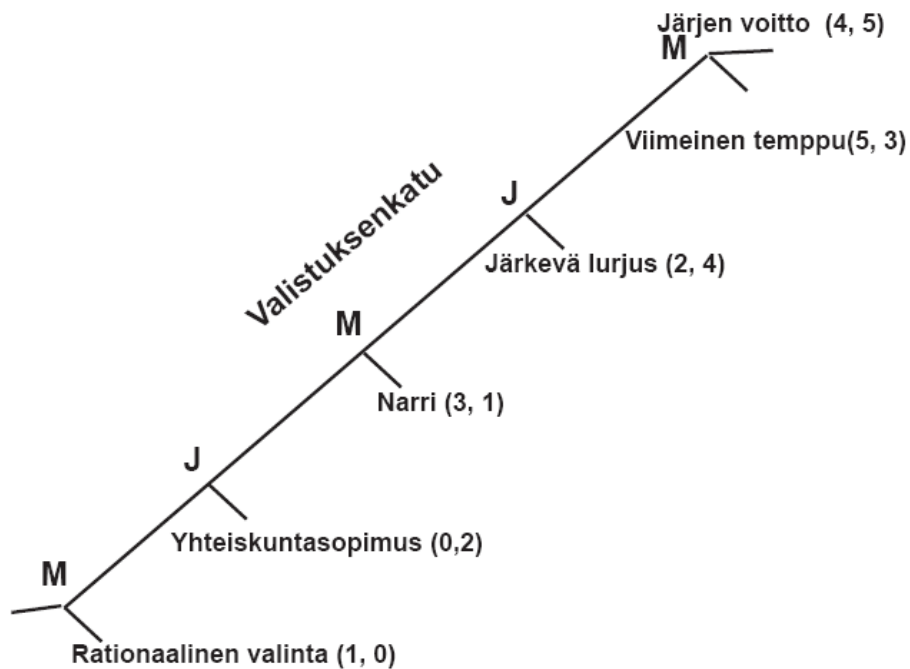
Luottamus ei oikeastaan edes ole mahdollista yhteiskunnassa, jossa yksilöitä johdattaa pelkästään ortodoksinen rationaalisuus. Tällaisessa yhteiskunnassa yksilöt tuntevat sekä omat, että muiden mieltymykset päätettävän asian suhteen ja tekevät järkensä ohjaamana rationaalisia ratkaisuja laskelmoimalla niiden tuottamaa hyötyä.

Martin Hollis (1998) esittää valaisevan esimerkin. Olettakaamme, että kaksi iloista opiskelijaa, Jaana ja Matti, kulkevat yhdessä opiskelijakaupungin pääkatua, joka on nimetty ”Valistuksenkaduksi”. Kadulla on useita ravitsemusliikkeitä ja he ovat sopineet pysähtyvänsä lasilliselle yhteensä niistä. Ongelmallisen valinnasta tekee se, että heillä on erilaiset mieltymykset ravintoloiden suhteen. Toisin sanoen eri ravitsemusliikkeistä saatu hyöty – tässä tapauksessa mukavan miljööni tuottama mielihyvä – vaihtelee. Siksi he ovat sopineet, että he saavat vuorotellen jokaisen ravintolan kohdalla päättää pysähtytäänkö vai jatketaanko matkaa. Kolikonheiton voitettuaan Matti saa oikeuden aloittaa. Pysähtymispaikat on merkitty kuvioon 2. joko M tai J kirjaimella. Sekä Jaana, että Matti ottavat myös toistensa mieltymykset huomioon, mutta silti heidän kaikki tekijät huomioon otettava mieltymyksensä poikkeavat toisistaan. Mieltymyksen arvot¹⁸ on merkitty kunkin ravintolan kohdalle kuvioon 2. siten, että Matin mieltymys on ensin. Jaanan suosikki on ”Järjen voitto”-ravintola ja Matin ”Viimeinen tempu”. Matin inhokki on ”Yhteiskuntasopimus” ja Jaanan ”Rationaalinen valinta”. Näiden väliin jäävät ”Narri” ja ”järkevä lurjus”. Järkevinä rationalisteina Jaana ja Matti valitsevat hyötyarvoja vertaillen tarkoin mihin ravintolaan he haluavat. Instrumentaalinen rationaalisuus ei johdattaisi heitä ensimmäistä ravintolaa pidemmälle. Miksi?

Olettakaamme, että Matti ja Jaana onnistuvat jotenkin kulkemaan ohi neljän ensimmäisen ravintolan ja antautukaamme eräänlaiseen takaperoiseen induktiopäätelyyn. Viimeisessä kadunkulmassa on Matin vuoro valita ja hän valitsee oman suosikkinsa ”Viimeinen tempu”-ravintolan. Koska Jaana tietää, että Matti valitsee tässä pisteessä suosikkinsa – tämä on vasta Jaanan kolmosuosikki – hän päättää edellisessä pisteessä pysähtyä ”Järkevään lur-

¹⁸ Mitä suurempi arvo sitä suurempi mieltymys.

jukseen”, joka on hänen kakkossuosikkinsa. Vastaavasti Matti ei sitä edeltävässä kadunkulmassa olisi uskaltanut jatkaa ”Narria” pidemmälle, eikä Jaana sitä edeltävässä kadunkulmassa ”Yhteiskuntasopimusta” pidemmälle. Tosiasiassa rationaalinen Matti ymmärtää, että jos hän haluaa valitsemaansa ravintolaan, on hänen pysähdyttävä jo ”Rationaaliseen valintaan”, sillä Jaana on aivan yhtä rationaalinen kuin hän itse. Matti valitsee toiseksi huonimman vaihtoehdon toiseksi parhaan sijaan, koska hänen toimintansa perustuu hyödyn puntarointiin ja koska hän tietää Jaanan toimivan samoin. Juuri siksi Jaana ei voi luottaa Mattiin, vaikka Matti lupaisi valita viimeisessä kadunkulmassa ”Järjen voiton”. Jos Matti pitää lupauksensa, hän ei ole rationaalinen. (Gauthier 2001, 487-488.) Luottamus ei ole tällaisissa tilanteissa välineellisen rationaalisuuden toimijoille vaihtoehto. Käytännössä Matti ja Jaana ovat jokaisessa kadun kulmassa vangin dilemmassa. Ravintoloiden nimet muistuttavat lukijoita niistä useista yrityksistä, joilla tätä paradoksia on historian saatossa yritetty ratkaista. Matti ja Jaana eivät koskaan kuitenkaan tavoita Hobbesin Yhteiskuntasopimusta, saati Humea, Smithiä tai Kantin Järjen voittoa. Hobbesin yhteiskuntasopimusta valvova ehdoton yksinvaltiainen ei ole riittävä pelote yhteistyölle. Hume piti – itsekkyydestä vapaata ja altruismiin yllyttävää – sympatiana ratkaisuna ongelmaan, joka johtui ihmisen luontaisesta puolueellisuudesta. Omista intresseistään kiinni pitävän yksilön tunnisti myös Adam Smith, joka uskoi sympatian olevan mahdollista vain sikäli kun ihminen kykenee omaksumaan puolueettoman tarkkailijan aseman. Immanuel Kantin ratkaisuna olivat ihmisen välittömistä haluista riippumattomat säännöt – kategorinen ja hypoteettinen imperatiivi – jotka tekivät keskinäisestä luottamuksesta tarpeettoman sosiaalisuuden elementin. Kun luottamus perustuu ulkoiseen sääntöön, eikä siihen sisälly ehtoja, sen ei tarvitse ottaa huomioon toista osapuolta. Kantilainen kertoo totuuden, vaikka kertomisen seuraukset olisivat karmaisevat. (Hollis 1998.)



Kuvio 2. Matin ja Jaanan ravintolat valistuksenkadulla. Lähde: Hollis 1998, 16.

Hollis väittää siis, että rationaalisuus ja järki, siten kun ne rationaalisen valinnan teoriassa esitetään, tuhoavat luottamuksen ja sen myötä myös mahdollisuuden sosiaaliseen yhtenäisyyteen silloin kun rationaalisten toimijoiden intressit ovat vastakkaisia.

Hollis pitää mahdollisena kollektiivista rationaalisuutta, jonka avaintekijöitä ovat kyky asettaa ryhmä etusijalle ja alttius yleistettyyn vastavuoroisuuteen. Jos Matti ja Jaana kykenevät ajattelemaan mikä on hyväksi *meille* sen sijaan, että he ajattelisivat mikä on hyväksi *minulle*, kykenevät he myös ratkaisemaan vangin dilemman. Yleistetty vastavuoroisuus puolestaan mahdollistaa rationaalisuuden, joka ei välineellisen rationaalisuuden tapaan ole pelkästään eteenpäin luotaava, vaan kurottaa myös taaksepäin. Yleistetyssä vastavuoroisuudessa A tekee palveluksen B:lle, *koska* C teki palveluksen D:lle. Yleistetty vastavuoroisuus on Hollisin mukaan yhteisön sisäisen luottamuksen avain. (Hollis 1998.)

On olemassa joitain sosiaalisen vuorovaikutuksen ilmiötä, joita rationaalisen valinnan teoria ei kykene selittämään – em. paradoksit ilmentävät tätä ongelmaa. Rationaalisen valinnan teoria on aseeton tilanteissa, joissa ihmiset perustavat toimintansa epätyypillisiin uskomuk-

siin. Rationaalinen toimija perustaa toimintansa jollekin teorialle: Esimerkiksi: *en pysähdy risteykseen, koska ei sivukadulta ole koskaan ennenkään tullut autoja*. Ulkopuolisen silmissä teoria on väärä, mutta toimijalle itselleen sen noudattaminen on rationaalista, koska hän uskoo sen olevan totta. Toisin sanoen hänen rationaalisuutensa on kognitiivista, ei välineellistä kuten rationaalisen valinnan teoriassa. Rationaalisen valinnan teoria ei myöskään kykene selittämään toimintaa, josta motivoi normatiivinen uskomus johonkin, jolla ei ole näkyviä seurauksia. Ihmiset esimerkiksi äänestävät, vaikka oman äänen vaikutus äänestystulokseen on käytännössä olematon. Rationaalisen valinnan teoria on voimaton myös tilanteissa, joissa rationaalisen toimijan oman edun ei voida ajatella olevan vaikuttamassa tilanteeseen. Ihmiset osoittavat aitoa järkytystä ja myötätuntoa sellaisia ihmisiä kohtaan, joiden ei voida millään konkreettisella tasolla ajatella liittyvän heidän tai heidän läheistensä elämään, tai ihmiset voivat vastustaa kiihkeästi jotain toisten oikeuksia polkevaa käytäntöä (esim. ihmisoikeusaktivistien vangitseminen), vaikka se ei millään tavalla kosketa heitä itseään. Siksi altruismi, vaikkapa nälkämpäiväkeräykseen osallistumisen muodossa, ei selity rationaalisen valinnan teorian puitteissa. (Boudon 2003, 8-9.)

Teoria rationaalisesta tarvitsee kognitiivista rationaalisuutta, jolloin se myös vapautuu osasta rationaalisen valinnan teorian aksiomista. Raymond Boudon (2003) puhuisi mieluummin kognitivistisesta toiminnan teoriasta (Cognitivist theory of action), joka muodostuu rationaalisen valinnan teorian aksiomista A1, A2 ja A3. Siinä oletetaan, että mikä tahansa kollektiivinen ilmiö on seurausta yksilöiden toiminnasta (A1: individualismi), jota kuka tahansa ulkopuolinen havainnoitsija – jos hänellä on riittävät taustatiedot – voi ymmärtää (A2: ymmärrettävyys) ja että toimijalla on syy toimia itselleen merkityksellisellä tavalla (A3: rationaalisuus). Kognitivistinen toiminnan teoria muistuttaa Max Weberin (1864-1920) ja Adam Smithin käsitystä rationaalisuudesta. Smithin ”puolueeton tarkkailija” viittaa juuri toimijaan, jolla voi olla vahvoja mielipiteitä myös sellaisista asioista, jotka eivät millään tavalla kytkeydy hänen omaan etuunsa. Weber puolestaan ajatteli, että välineellinen rationaalisuus on vain yksi neljästä rationaalisuuden muodosta. Lisäksi kognitivistinen toiminnan teoria sisältää rationaalisen valinnan teorian parhaimman ominaisuuden: sekään ei jätä tulkitsijoille ”mustia laatikoita”, vaan on selityksenä itsessään riittävä – sikäli kun kyseinen ilmiö on muuten tulkittu oikein. (Boudon 2003, 11.)

Jos rationaalisen toimijan oma käsitys toiminnan johdonmukaisuudesta omassa kognitiivinen kontekstissaan on riittävä ehto rationaalisuudelle, tarkoittaa se sitä että myös virheelliseen uskomukseen perustuva toiminta voi olla rationaalista. Vastaavasti esimerkiksi tieteesä voi pitkään olla vallalla paradigma, joka perustuu jälkikäteen tarkasteltuna selkeästi virheelliseen käsitykseen. Mutta paradigmaan uskovia tutkijoita tuskin pidetään irratiinaalisina.¹⁹ Valtaosa heistä kuitenkin toimii rationaalisesti oman tietämyksensä johdattamana. Sama pätee myös muilla elämänaloilla. Ihmisillä on toiminnalleen voimakkaita syitä, jotka tekevät heidän toiminnastaan heidän itsensä kannalta mielekästä, rationaalista toimintaa. Tämä ei tarkoita sitä, että heidän toimintansa olisi *ulkopuolisen* silmissä rationaalista tai että toiminta olisi oikeutettua. Rationaalisuus on siis kontekstuaalista, mutta ei relatiivista, sillä rationaalisen toiminnan syitä voidaan verrata ja arvottaa. (Boudon 2003, 15–18) Voidaan todeta, että ptolemaiolaista maailmankuvaa ja kopernikaanista maailmankuvaa aikanaan kannattaneet tieteilijät olivat rationaalisia, mutta että kopernikaaninen maailmankuva oli lähempänä totuutta.

3.4. Binnoren yhteiskuntasopimus

Thomas Hobbesin ja Jean-Jacques Rousseauin jälkeisessä poliittisessä filosofiassa kansallisvaltioiden ja niiden sosiaalisen järjestyksen on usein ajateltu syntyvän ja pysyvän ennaltaan eräänlaisen yhteiskuntasopimuksen avulla. Yhteiskuntasopimuksella voidaan kuvata käytäntöä, jossa joukko ihmisiä jakaantuu intressiryhmiin, jotka sopivat keskinäisistä velvoitteista ja oikeuksista, tai jossa kansa luovuttaa oikeuksia valtiolle ja valtio puolestaan sitoutuu huolehtimaan tiettyyn rajaan saakka kansan hyvinvoinnista. Yhteiskuntasopimus määrittelee kullekin osapuolelle sen oikeudet ja velvollisuudet. Voisiko yhteiskunnassa

¹⁹ Toki sekin on mahdollista, jos he toimivat vaikkapa intohimon tai aatteen sokaisemina.

esiintyvä altruismi nivoutua yhteiskuntasopimukseen? Kyllä voi, vastaa Kenneth Binmore (2004).

Binmorelle altruismi on kuin mikä tahansa ihmiselämän käytäntö, joka perustuu sääntöihin, ts. on sopimuksenvarainen asia. Emme aja tien oikeaa laitaa vain, koska se on mielestämme mukavaa tai koska meistä tuntuu siltä, että niin tulee tehdä, vaan koska olemme sopineet, että Suomessa ajetaan tien oikeaa laitaa. Samalla tavoin britit ovat sopineet ajavansa tien vasenta laitaa. Kumpikaan näistä liikennekäytännöistä ei objektiivisesti tarkastellen ole toista parempi. Kaikki sujuu hyvin, kunhan kaikki noudattavat samassa maassa samaa käytäntöä. Suomalaisille ja briteille on sinänsä täysin samantekevää ajetaanko oikealla vai vasemmalla, mutta välttyäkseen onnettomuuksilta he toivovat ja uskovat kanssaihminen noudattavan samaa käytäntöä kuin he itse. Mutta tällainen selitys vasta kuvailee ihmisten toimintaa liikenteessä, se ei selitä miksi ihmiset toimivat siten. Peliteoreetikko Binmoren mukaan käytämme liikenteessä tiettyä kaistaa, koska se on ”liikennepelissä” ns. tasapainoinen strategia. Minun kannattaa ajaa tien oikeaa kaistaa, koska tiedän kaikkien muidenkin ajavan, enkä voi saavuttaa mitään hyötyä poikkeamalla tästä käytännöstä. Vastaavasti käyttäydymme altruistisesti, oikeudenmukaisesti, vastavuoroisesti, jne. koska nämä käyttäytymismallit ovat ihmisevoluution aikana olleet tasapainoisia ”elämän pelin” strategioita. Tasapainoisia strategioita on useita ja yksilö valitsee niistä omien preferenssiensä kannalta parhaan. (Binmore 2004, 8-11.)

Binmoren kaksiosaisessa teoksessaan *Game Theory and the Social Contract I: Playing Fair (1994) – II: Just Playing (1998)* muovaama käsitys yhteiskuntasopimuksesta läpäisee koko inhimillisen elämän ja hän muotoilee siitä omintakeisen naturalistisen moraalifilosofian yhdistämällä John Rawlsin liberalistista ja John C. Harsanyin utilitaristista ajattelua sekä ideoita peliteoriasta, taloustieteistä, sosiologiasta ja biologiasta. Ajatuksena on, että yhteiskunnassa käydyn eettisen keskustelun myötä muodostuu yhteiskuntasopimus, joka määrittää oikean ja väärän. (Miettinen 2003.) Binmoren mukaan yksinkertaisesti mitään oikeaa, väärää, hyvää tai pahaa ei ole, ennen kuin niistä yhteisesti sovitaan. Oikeudenmukaisuusteoria – siten kuin hän sen esittää – on myötäsyntyisesti osa jokaisen ihmisen mielenrakennetta (Binmore 1994, 145). Hän allekirjoittaa Rawlsin ja Harsanyin käsityksen alkuasetelmasta, jonka mukaan oikeudenmukaisia instituutioita ovat ne, jotka ihmiset valitsisivat, mikäli

heillä ei olisi tietoa siitä mikä heidän asemansa on siinä yhteiskunnassa, josta nämä instituutiossa syntyvät. Binmore ei vetoa Immanuel Kantiin, vaan hänen perustelunsa on naturalistinen. Alkuasetelma on kuvaus evoluution myötä kehittyneestä oikeudenmukaisuuden normista. Hän asemoi itsensä jonnekin *Laizzes-faire* Thatcheristisen oikeiston ja hyvinvointivaltiovasemmiston äärilaidan välimaastoon. Oikeiston virheenä hän pitää uskoa siihen, että markkinatalouden ja tavanomaisen moraalin oikeutus lepää absoluuttisen kaikille yhteisen moraalin varassa. Vasemmiston virheenä hän pitää utooppisia kuvitelmia yhteisöstä, jossa ihmiset voitaisiin saada toimimaan omien valintojensa vastaisesti. (Sugden 2001, 216.)

Tähän yhteiskuntasopimuksen muokkaavaan eettiseen keskusteluun - tai paremminkin - neuvotteluun osallistuvat kaikki yhteisön jäsenet. Heidän oletetaan käyttävän neuvotteluissa itselleen edullista strategiaa, vaikka osallistuakseen keskusteluun heidän tulisikin olla muodollisesti puolueettomia ja kykeneviä tarkastelemaan neuvotteluja kaikkien osapuolten näkökulmasta. Neuvotteluiden tuloksena syntyy yhteiskuntasopimus, joka on nash-tasapainotilassa. Eli kukaan ei voi hyötyä sopimusrikkomuksesta, jos kaikki muut pitävät siitä kiinni. Sitoutuminen sopimukseen kuitenkin edellyttää, että kaikkien osapuolten kannattaa niin tehdä. Jokaisella yhteisön jäsenellä on yhteiskunnassa tietty rooli ja yhteiskuntasopimus määrittelee mitä oikeuksia ja velvollisuuksia kullekin roolille kuuluu. Sopimus on anteliaampi niille, jotka kykenevät työskentelemään yhteiskunnan hyväksi suhteellisesti enemmän kuin muut. Jokaisen täytyy kuitenkin olla tyytyväinen rooliinsa, sillä jos näin ei ole, on sopimus neuvoteltava uudestaan. Se millaisia rooleja kussakin yhteiskunnassa arvostetaan, määrittyy ympäristön olosuhteiden ja geneettisten taipumusten vaikutuksesta. Olosuhteisiin sopeutumisen myötä varallisuus jakaantuu yhteiskunnassa samalla tavalla kuin täydellisen vapaassa markkinataloudessa lyhyellä aikavälillä. Tämä selittää Binmoren mukaan sen miksi eri puolella maailmaa ja erilaisissa kulttuureissa arvostetaan erilaisia asioita. (Emt..) Suomalainen palkkarakenne siis ilmentää arvostuksiamme. Jos Binmore on oikeassa, meidän mielestämme insinöörit tuottavat yhteisöllemme enemmän hyvää kuin sairaan- tai lastenhoitajat. Itse asiassa monet tutkimukset viittaavat siihen, että mitä vastuullisempina – sosiaalisessa mielessä – tiettyä ammattia pidetään, sitä alhaisempi palkka kyseisen ammatin harjoittajilla on. Frankin (2004) kyselytutkimuksessa kartoitettiin vastaajien käsityksiä eri ammattien sosiaalisesta vastuusta (social responsibility). Kärjessä olivat mm. opettaja, erilaisia terveydenhuollon ammatteja sekä lasten hoitoon liittyviä ammatteja. Vä-

hiten sosiaalisesti vastuullisena pidettiin pörssimeklarin ammattia. Tehtävistä todellisuudessa maksettu korvaus on likimain käänteinen arvioidun sosiaalisen vastuun kanssa.

Neuvottelumenestykseen vaikuttavat myös yksilön taito, tarve ja ponnistelu. Protestanttisen etiikan vaalijoiden pettymykseksi ne, jotka joutuvat ponnistelemaan eniten yhteisen hyvän tuottamiseksi saavat vähiten. Etenkin siksi, että uurastus rajoittaa uurastajan hyvinvointia. Ne joilla on suhteellisesti suurin tarve saavat enemmän, kuten myös ne, joilla on taito luoda hyvinvointia suhteellisesti vähin ponnisteluin. (Emt.) Hiukan samaan tapaan kuin Rawls, Binmore päätyy siihen, että yhteiskuntasopimus maksimoi yhteiskunnan heikompiosaimman hyvinvoinnin. Tämä on yhteiskuntasopimuksen premisseistä seuraava välttämättömyys. (Binmore 1994.)

Moraali on avainasemassa Binmoren mallissa. Hän on Edvard Westermarckin jäljillä ajatellessaan moraalin syntyneen sosiaalisen ja biologisen evoluution tuloksena, eräänlaiseen erityistehtävään. Moraali ja sen perusteella syntyvät sosiaaliset normit estävät konflikteja ja ohjaavat yhteisön toimintaa.

Binmore mallintaa yhteiskuntasopimusta kahdella äärettömästi toistetulla rinnakkaisella peliteoreettisella pelillä: elämän ja moraalin pelillä. Elämän pelissä on ääretön määrä yhteiskuntasopimuksia, koska peliteoriassa folk-teoreeman nimellä tunnetun teorian mukaan jokaisessa äärettömästi toistetussa pelissä on ääretön määrä strategiapareja, jotka muodostavat osapelitäydellisen nash-tasapainotilan. Moraalipeliä tarvitaan ratkomaan mikä yhteiskuntasopimuksista valitaan. Kaikkien yhteisön jäsenten on osallistuttava moraalipeliin. Yhteisön moraalialia pitävät koossa sosiaaliset normit, joiden noudattamisesta palkitaan ja noudattamatta jättämisestä rangaistaan. (Miettinen 2003.)

Binmore ei kerro mitä ihanteellinen yhteiskuntasopimus pitää sisällään. Hän kuvaa niitä mekanismeja, joiden nojalla sopimus syntyy. Hän pitää utooppisina sellaisia yhteiskuntasopimusmalleja, joissa oletetaan ihmisten suhtautuvan ikään kuin luontaisesti tietyllä tavalla joihinkin sopimusrakenteisiin. Vasemmiston utopiassa yksilöiden intressit sotivat sopimusta vastaan. Oikeiston utopiassa omistusoikeus on luonnonlaki (Emt.). Binmoren heikkoutena on se, ettei hän itse tunnista relativismissaan utooppisia piirteitä. Binmoren rakennelma on monimutkainen, vaikka hänen yhteiskuntansa – yksinkertaisuuden vuoksi – koostuu

vain kahdesta ihmisestä, Adamista ja Evasta. Kahden ihmisen yhteiskunnasta puuttuu kuitenkin eräs ihmisyhteisöjen tärkeä ominaisuus: nimittäin mahdollisuus liittoutua jonkin asian puolesta ja (tai) jotain asiaa vastaan. Tämä siitä huolimatta, että mahdollisuus liittoutua on keskeinen useamman ihmisen neuvotteluprosessin mallintamisen kannalta (Sugden 2001, 224). Binmore puolustelee valintaansa peliteorian kehittymättömyydellä. ”*Game theory is not yet able to say anything sufficiently general about this problem*” (Binmore 1994, 78).

3.5. Yhteiset resurssit ja vapaamatkustus

Taloustieteen, erityisesti libertaristisen suuntauksen, käsitys ihmisestä materialistisena oman edun tavoittelijana – Homo economicuksena – on ollut pitkään vallitseva paradigma taloustieteissä, mutta sen vaikutukset näkyvät myös muissa yhteiskuntatieteissä mm. rationaalisen valinnan teoriaperheeseen kuuluvan julkisen valinnan teorian (public choice theory) muodossa. Egoistiseen ihmiskuvaan sisältyy ajatus siitä, että jotta ihmiset saataisiin toimimaan kollektiivisesti jollain tietyllä tavalla, heitä pitää motivoida materiaalisin kannustein, jotka voivat olla muodoltaan positiivisia tai negatiivisia. Tässä yhteydessä käytetään usein aasin kannustamiseen kytkeytyvää metaforaa ”porkkanasta ja kepistä”.

Julkisen valinnan teorian mukaan ulkoisten kannusteiden puute johtaa resurssien ylikäytöön, koska omaa etuaan tavoittelevat yksilöt ”vapaamatkustavat” (free-ride) muiden kustannuksella. Egoisteilla ei tällaisessa tilanteessa ole mitään intressejä toimia yhteisön hyväksi. Juuri siksi sosiaalipolitiikassa puhutaan nykyisin niin taajaan kannusteista, veroporkkanoista ja tuen leikkauksista (kepistä), ja juuri siksi metsänomistajia kannustetaan rahan voimalla, toisaalla ensiharvennuksiin ja toisaalla maiseman säilyttämiseen ennallaan.

Jopa kaikkien tapakristittyjen mieliin on iskostunut raamatun Luukkaan evankeliumin (Luuk. 10.) tarina laupiaasta samarialaisesta, joka vilpittömästi auttaa tien sivuun hylättyä tuntematonta ryöstön uhria. Altruismia käsittelevissä tutkimuksissa viitataan vangin dilemman lisäksi usein myös laupiaan samarialaisen dilemmaan, jonka avulla vuoden 1986 talouden nobelisti James M. Buchanan kuvasi julkistalouden problematiikkaa (Marciano 2008). Tässä ajatusleikissä samarialaisella on moraalinen dilemma, koska hänen eettinen omatuntonsa vaatii, että hän auttaa avuntarvitsijaa, vaikka hän toisaalta tietää avunannolla saattavan olevan hänen itsensä, autettavan ja yhteiskunnan kannalta epäsuotuisia vaikutuksia (Emt., 5). Tilanne ei ole ongelmallinen siis pelkästään laupiaan samarialaisen kannalta, vaan myös kaikkien muiden osapuolien kannalta. Voidaan lisäksi argumentoida, että laupiaan samarialaisen dilemma ei ole dilemma autattajan ja autettavan tasolla, vaan paradoksi, sillä puhtaasti omien intressiensä kannalta tarkastellen kummankaan ei kannata vaihtaa toimintatapaansa. Samarialainen ei odottanut materiaalista hyötyä, vaan moraalista täyttymistä – jota hän ei saa, jos ei auta – ja ryöstön uhri sai apua panostamatta turvallisuuskustannuksiin. (Emt., 9-10.)

Jos tarkastellaan asiaa koko yhteiskunnan näkökulmasta. laupiaan samarialaisen toiminta oli ongelmallista, koska – teoreettisesti tarkastellen – tieto laupiaan samarialaisen ja muiden hänen kaltaistensa toiminnasta rohkaisi satunnaisia matkalaisia matkustamaan ilman lisäturvaa. Lisääntyneen liikenteen vuoksi, ja kaikkien muiden tekijöiden säilyessä ennallaan, myös ryöstöjen määrä lisääntyi (Saari, Kainulainen & Yeung 2006, 81). Autettava saattoi siis jatkaa ”riskialtista” elämäänsä, ilman panostusta lisäturvaan, koska kuvitteli jonkun hyväntahtoisen aina auttavan pulasta. Julkistalouden termin, autettava on tässä Luukkaan evankeliumin tarinassa eräänlaisessa kannustinloukussa. Autettavalla ei ole tarpeeksi suuria kannusteita turvata itseään paremmin, sillä turvautumisen kustannukset ovat suuret suhteessa ryöstön pieneen riskiin. Eikä ole rationaalista maksaa palvelusta, jonka samarialainen tekee ilmaiseksi. Hiukan samaan tapaan modernissa hyvinvointivaltiossa ihmisen ajatellaan olevan kannustinloukussa, jos saatu yhteiskunnallinen tuki perustuu avun tarpeeseen ja se päättyy, kun tietty laskennallinen tarpeen täyttymyksen raja saavutetaan, eikä tuen saajan ja tarverajan tuolla puolen olevan kansalaisen hyvinvointiero ole tarpeeksi suuri. Tuen kohteella ei ole tarpeeksi suuria kannustimia parantaa tarpeenalaista asemaansa. Itse asiassa

tässä tilanteessa tuen päinvastoin ajatellaan kannustavan käyttäytymiseen, joka lisää avun tarvetta.

Tällaisia kannustinloukkuja on purettu mm. siten, että rahallinen tuki on korvattu silloin, kun se on mahdollista tavarana tai palveluna (in-kind). Tämän ajatuksen mukaan on järkevämpää kouluttaa huonosti toimeentulevia ihmisiä kuin antaa heille koulutukseen kulutettu vastaava summa rahaa. (Coate 1995, 46-57; Currie & Gahvari 2007.) Kannustinloukkuteoriassa on sisäänkirjoitettuna ajatus yksilön omasta edusta ihmisen toiminnan ensisijaisena motiivina.

Yhteisestä omaisuudesta tai palvelusta käytetään nimitystä julkishyödyke. Taloustieteissä julkishyödyke määritellään hyödykkeeksi, joka on kaikkien ulottuvilla, eikä sen kuluttaminen tietyn henkilön toimesta vähennä muiden mahdollisuutta kuluttaa sitä. Eli julkishyödyke ei ole poissulkeva ja kilpailullinen (non-excluding and non-rival) hyödyke. (Jones & Cullis 2003, 541.) Turvatus matkan voidaan laupiaan samarialaisen tarinassa ajatella olevan julkishyödyke, josta määritelmän nojalla kuka tahansa voi hyötyä riippumatta omasta panoksestaan sen tuottamiseen tai mahdollistamiseen.

"For that which is common to the greatest number has the least care bestowed upon it. Every one thinks chiefly of his own, hardly at all of the common interest; and only when he is himself concerned as an individual. For besides other considerations, everybody is more inclined to neglect the duty which he expects another to fulfill; as in families many attendants are often less useful than a few." (Aristoteles [n.350 eaa] 1885, 1261b)

Tämän Aristoteleen tunnistaman ilmiön Garrett Hardin (1968) nimesi ”yhteislaitumen tragediaksi” (tragedy of commons). Esseessään Hardin selventää ajatteluaan kuvaamalla kahden paimenen intressejä ja heidän käyttämänsä yhteisen laitumen tilaa. Jos oletamme paimenien ajattelevan omaa etuaan, on heidän kummankin kannattavaa kasvattaa laumansa kokoa. Jokaisella uudella lauman lampaalla on positiivisen vaikutuksen (hyöty paimenelle)

lisäksi kuitenkin myös negatiivinen vaikutus (kustannus ympäristölle). Paimen saa itselleen kaiken hyödyn lampaasta, mutta kustannus sen laitumelle tuottamasta lisärasituksesta lankeaa kaikille sitä käyttäville – ts. yksityinen hyöty, julkinen kustannus. Pitkällä tähtäimellä tällainen kehitys johtaa laitumen kantokyvyn ylitykseen, yhteislaitumen tragediaan. Modernissa esimerkissä laitumen tilalle voitaisiin sijoittaa vaikkapa yhteinen ilmastomme ja paimenten tilalle koko ihmiskunta. (Hardin 1968.) Hardinin esimerkki myös osoittaa, että ajatus julkishyödykkeestä, jonka kulutus ei olisi keneltäkään pois, on mahdoton muussa kuin teoreettisessa mielessä – ja tämän myös monet ekonomistit nykyisin myöntävät.

Siksi julkisen valinnan teoriakin ennustaa, että pyhiinvaeltaja – kuten kuka tahansa rationaalisesti toimiva yksilö – vapaamatkustaa, eli käyttää hyväkseen julkishyödykettä osallistumatta kustannuksiin, jos se vain suinkin on mahdollista. Rationaalisesti ajatteleva pyhiinvaeltaja siis toivoo, että kaikki muut osallistuvat turvaton matkustuksen kustannuksiin, vaikka hän ei itse sitä tee. Kaikkien muiden rationaalisesti toimivien yksilöiden ajatellaan toimivan tietysti samoin. (Frey & Stutzer 2006, 4.)

Todellisuudessa ihmiset ovat kuitenkin valmiita panostamaan yhteiseen hyvään, vaikka ”loisiminen” olisikin helppoa. Sen voivat useimmat ihmiset oman kokemuksensa perusteella varmasti vahvistaa ja tätä havaintoa tukevat myös laboratorio-olosuhteissa toteutetut ”julkishyödykepelit” (public goods games). Peleistä on olemassa useita eri versioita, mutta käytännössä ne kaikki noudattavat samankaltaista logiikkaa. Pelissä ryhmälle pelaajia jaetaan tietty summa valuuttaa ja jokaiselle pelaajalle annetaan oikeus olla luovuttamatta tai luovuttaa haluamansa summa omista valuuttavaroistaan yhteiseen kassaan. Yhteiseen pottiin sijoitetut valuuttavarat lasketaan yhteen ja kerrotaan tietyllä sovituilla kertoimella ja jaetaan tasan kaikkien pelaajien kesken. (Gächter 2006, 4.) Rationaalisesti omaa etuaan ajattelevan pelaajan ei kannata sijoittaa yhteiseen pottiin mitään, sillä peliteoreettisesti ajatellen se on yksittäisen pelaajan paras strategia – pelin ainoa nash-tasapainotila – täysin riippumatta siitä mitä muut pelaajat tekevät. Esimerkki: Neljälle pelaajalle jaetaan 10 euroa ja julkishyödykkeeseen sijoittamisen palkkiokertoimeksi sovitaan 2. Kolme pelaajaa päättää sijoittaa puolet valuutastaan, eli 5 euroa, yhteiseen hyvään ja yksi pelaaja päättää pitää koko 10 Euron summan itsellään. Yhteiseen pottiin kertyy $5 + 5 + 5 = 15 \times 2 = 30$ euroa, joka jaetaan kaikkien kesken $30/4 = 7.5$ euroa. Yhteiseen hyvään panostaneet pelaajat saavat ku-

kin $5 + 7,5 = 12,5$ euroa ja yhteistyöstä pidättäytynyt $10 + 7,5 = 17,5$ euroa. Puhdas oman edun tavoittelu on siis julkishyödykepelissä materiaalisessa mielessä kannattavaa, sillä egoisti ei voi koskaan menettää mitään, mutta voi silti kerätä toisten yhteistyön hedelmät. (vrt. nash-tasapainotila) Tällaisilla peleillä tehdyt kokeet ovat kuitenkin osoittaneet, että todellisuudessa ihmiset sijoittavat ”epärationalisesti” yhteiseen hyvään.²⁰ Yhden kierroksen peleissä ja toistetun pelin ensimmäisellä kierroksella ihmiset sijoittavat rahoistaan 40-60 prosenttia yhteiseen pottiin. Toistetun pelin edetessä yhteiseen hyvään sijoitetut summat pienenevät, mutta eivät häviä (peliteorian ennustus). Ihmiset voivat oppia tekemään yhteistyötä pitkällä aikavälillä, etenkin jos he kohtaavat samoja pelaajia useasti ja pelaajat, jotka uskovat muiden osallistuvan, osallistuvat itsekin (Gächter 2006; Ostrom 2006, 256). Jos peliin sisällytetään mahdollisuus rangaista vapaamatkustajia ja niitä, jotka eivät osallistu samalla mitalla kuin muut, ovat yhteistyöhön sitoutuneet pelaajat valmiita rankaisemaan, vaikka siitä koituisi haittaa itselle (Fehr & Gächter 2000; Gintis 2002, 258–259). Tämän lisäksi ihmisten arkipäiväinen toiminta osoittaa ajatuksen vapaamatkustuksen vääjäämättömyydestä vääräksi. Ihmiset äänestävät, lahjoittavat hyväntekeväisyyteen ja maksavat rehellisesti veronsa, vaikka rationaalisina yksilöinä heidän ei kannattaisi näin toimia. (Frey & Stutzer 2006, 5.)

Julkisen valinnan teorian välineellinen rationaalisuus ei näin ollen toteudu edes kontrolloiduissa olosuhteissa. Reaalimaailmassa yksilöt joutuvat toimimaan vielä epätäydellisen informaation ohjaamana, jolloin egoistin on entistä vaikeampi ennustaa kuinka muut käyttäytyvät – so. kenen kustannuksella vapaamatkustaa.

Mutta mikä motivoi ihmisiä yhteistyöhön? Perinteisesti on ajateltu, että tämänkaltaisen yhteistyö on todiste ihmisten altruistisuudesta. Taloustieteilijä James Andreoni (1990) selittää tällaisen epärationalisen käytöksen johtuvan sen tekijälleen tuottamasta ”lämpimästä hehkusta” (warm glow), jolla hän kuvaa tyydytyksen tunnetta, jonka saa kokea tehtyään ”hyvän työn”. ”Lämmintä hehkua” on kutsuttu myös epäpuhtaaksi altruismiksi (impure altruism). Altruismi on epäpuhdasta siinä mielessä, että siinä teon tekijä hyötyy osallistessaan yhteisen hyvän kartuttamiseen – ts. saa tuntea ”lämpimän hehkun”. Julkistalouden

²⁰ Selkeänä poikkeusryhmänä mainittakoon taloustieteiden opiskelijat, jotka nähtävästi ovat sisäistäneet hyvin sen mikä on taloustieteen näkökulmasta rationaalista toimintaa. Tästä mm. Dawes & Thaler 1988, 189; Frank et al. 1993.

puhdasta (pure) altruistiahan motivoi ainoastaan toisten auttaminen. Puhdas altruisti haluaa kartuttaa yhteistä hyvää, koska se on hänen ”mielitymyksensä”, itseisarvo, ja koska hän haluaa auttaa muita. (Andreoni 1990, 464; Andreoni 1989, 1448–1449.) Taloustieteissä tämän kaltaisia teorioita käsitellään usein hyötyfunktion muodossa. Puhtaan altruismin hyötyfunktion lausekkeen määrittäminen on yhteydessä autettavien saavutettuun hyötyyn (utility) ja sen nojalla ihmiset lahjoittavat sitä enemmän, mitä alhaisemmalla tasolla autettavien ”utiliteetti” on. Teorian perusteella on päätelty, että valtion tuki syrjäyttää (crowd out) puhtaan altruismin. Toisi sanoen jokainen toimeentulotukieuro syrjäyttää hyväntekeväisyseuron. Valtion tuesta ei siis tämän teorian mukaan ole mitään hyötyä, koska sillä ei ole vaikutusta saadun avun ja tuen kokonaismäärään. (Nyborg & Rege 2001, 6-7, 15.) Useat tutkimustulokset kuitenkin osoittavat, että valtion tuki ei suinkaan aina syrjäytä yksityistä hyväntekeväisyyttä, vaan päinvastoin monissa tapauksissa lisää sitä. Esimerkiksi ihmisten halu auttaa kehittyvien maiden kansalaisia ei tukahdu vaan lisääntyy, kun heille kerrotaan virallisesta samoihin maihin kohdistetusta kehitysavusta. (Khanna, Posnett & Sandler 1995, Jones & Cullis 2003.)

Julkishyödykepelien ja valintatilanteiden yhteydessä ilmi tulevat rationaalisuuden paradoksit voidaan helposti ratkaista rationaalisuuden viitekehysessä, mutta se edellyttää toimijoiden toistuvia kohtaamisia (Luku 2.4) tai rationaalisuuden käsitteen laajentamista instrumentaalista rationaalisuudesta joko kollektiiviseen rationaalisuuteen tai kognitiiviseen rationaalisuuteen (luku 3.4). Rationaalisella toimijalla on tavoite, mutta sen ei tarvitse olla omaa etua välineellisesti maksimoiva. Ihmiset eivät käytä toisia hyväkseen julkishyödykepeleissä, koska he joko käsittävät sen haittaavan kollektiivisen tavoitteen saavuttamista tai koska heidän käyttäytymistään ohjaa käsitys (teoria) siitä mikä on oikeudenmukaista. He olisivat irrationaalisia, jos he toimisivat vastoin sitä minkä he kokevat oikeaksi.

Yhteistyön laantumista pitkällä aikavälillä on puolestaan selitetty oppimisella. Eli osa yhteistyötä alkukierroksilla tekevästä, tekevät sitä ”vahingossa” ja että he vaihtavat taktiikkaa, kun ymmärtävät pelin todellisen luonteen. (Palfrey & Prisbey 1997.)

Julkishyödykepelien anomaliaa on selitetty myös ehdollisen yhteistyön (conditional cooperation) [vastavuoroisen altruismin] mallilla, jossa avainasemassa on yksilön käsitys muiden yksilöiden yhteistyökyvystä. Eniten yhteiseen hyvään sijoittavat ne, jotka odottavat mui-

denkin niin tekevän. Yksilön yhteistyö ei siis ole muiden käytöksestä riippumatonta toimintaa. (Gächter 2006; Frey & Torgler 2004; Frey & Stutzer 2006.)

Samankaltaista julkishyödykelyn asetelmaa on testattu myös kenttäkokeissa. Ruotsissa osalle hiihtokeskuksen asiakkaista kerrottiin, että yli 70 prosenttia asiakkaista lahjoittaa rahaa latujen kunnossapitoon ja osalle, että alle 50 prosenttia tekee lahjoituksen. Ne joille kerrottiin korkeampi lahjoitusprosentti, lahjoittivat myös itse selvästi useammin kuin toinen ryhmä. (Heldt 2005.) Vastaavasti Frey ja Meier (2004) tarkastelivat sveitsiläisten opiskelijoiden lahjoitushalukkuutta opintososiaalisiiin avustuksiin, kun heille kerrottiin tietoja muiden opiskelijoiden lahjoituksista. Tulokset olivat samankaltaisia kuin Heldtillä ja laboratorioskokeissa. Ryhmä, joka sai tiedon korkeasta lahjoitusprosentista (64 prosenttia), lahjoitti todennäköisemmin kuin tiedon alhaisemmasta (46 prosenttia) lahjoitusprosentista saanut ryhmä. (Gächter 2006, 9; Frey & Meyer 2004.)

3.6. Kannustimet ja luottamus

Selittääkö materiaaliseen itsekkyyteen supistuva kollektiivisen toiminnan teoria siis sittenkään kovin hyvin niitä valintoja, joita ihmiset tekevät joutuessaan punnitsemaan yhteisen ja oman hyvän suhdetta?

Dan M. Kahan esittää vahvan vastavuoroisuuden (strong reciprocity) ja siihen liittyvien emootioiden – kunnia, hyväntahtoisuus, velvollisuudentunto, kosto - olevan itsekkyyttä voimakkaampia vaikuttimia kollektiivisen toiminnan taustalla. Yhteisen hyvän kartuttaminen on järkevää, koska ihmisten kollektiivista toimintaa säätelevät tunteet, ei egoistinen laskelmointi ja siksi materiaalisia kannustimia ei välttämättä tarvita. Vastavuoroisuudessa kannustimena on kanssaihmissen käyttäytyminen. Yhteistyö ja altruismi ruokkii halua osallistua yhteisen hyvän kartuttamiseen ja vastaavasti vapaamatkustusilmiö pysyy kurissa,

koska yhteisö huolehtii siitä, että vastavuoroisuuden normin rikkomuksesta ei selviä rangaistuksetta, vaikka rangaistuksen kustannukset olisivat yhteisölle itselleen suuret. Ihmiset haluavat välittää toisille kuvan itsestään yhteistyökykyisenä ja hyvántahtoisena ja siksi he myös pääsääntöisesti käyttäytyvät ihanteidensa mukaisesti, mutta he eivät myöskään siedä sitä, että heidän hyvántahtoisuuttaan käytetään hyväksi. (Kahan 2006, 339, 341.)

Luottamus kanssaihmiin korvaa ulkoiset kannustimet. Sillä jos ihmiset uskovat muiden tekemän osansa, tuntevat he velvollisuudekseen toimia itse samalla tavoin. Epäluottamus taas on myrkyä yhteistyölle ja ihmisten välistä epäluottamusta ei kannustimilla helposti korjata. Itse asiassa, ulkoiset kannustimet saattavat ruokkia epäluottamusta ja vähentää yhteistyötä, sillä niiden tarve viittaa siihen, että ihmiset eivät ole vilpittömän avoimia yhteistyölle. (Emt.,343.) Siksi julkisen valinnan teoriaan perustuvien politiikkojen vaikutukset eivät usein, tarkoituksensa vastaisesti, lisää ihmisten halua osallistua kollektiiviseen toimintaan.

Julkisen valinnan teoriassa ainoa järkevä perusta yhteistyölle on kaikkien osapuolien hyöty ja jokaisen rationaalisesti toimivan yksilön ainoa strategia on vapaamatkustus silloin kun se on mahdollista. Vahvan vastavuoroisuuden teorian mukaan taas toimivia strategioita on useita ja ihmiset valitsevat niiden välillä tukeutuen omaan moraaliinsa ja tietoon muiden käytöksestä. Jos ihmiset olettavat muiden osallistuvan yhteisen hyvän kartuttamiseen, myös he osallistuvat, ja jos muut näyttävät vapaamatkustavan, tulee siitä myös itselle houkutteleva strategia. (Emt.,342.) Kokeellisissa tutkimuksissa on sekä laboratoriossa että sen ulkopuolella voitu osoittaa, että ihmiset ovat valmiita kartuttamaan yhteistä hyvää, vaikka siihen ei kannustettaisikaan, jos muutkin niin tekevät. Tästä seuraa, että yhteistyö ei ole vakaalla pohjalla, ja että yhteistyötä ruokkiva ympäristö voi ajan myötä muuttua päinvastaiseksi. Luottamus voi vaihtua epäluottamukseksi ja yhteistyö egoismiksi, jos ihmisille välittyy runsaasti signaaleja kanssaihmiin epäluotettavuudesta. Syntyy eräänlainen palautesilmukka, jossa yleistynyt toimintamalli ruokkii yhä suurempaa suosiota. (Emt.,343.) Sosiaalisen pääoman diskurssissa on puhuttu ”hyvän kehästä” (virtuous circle) ja ”pahan kehästä” (vicious circle) (Rothstein & Uslaner 2005, Hagfors & Kajanoja 2007). ”Hyvässä kehässä” hyvinvointipolitiikka lisää ihmisten hyvinvointia ja tasavertaisuutta, joiden toteutuminen puolestaan vahvistaa ihmisten alttiutta kannattaa hyvinvointipolitiikkaa. Vastaavasti ”pahan

kehässä” epätasa-arvoinen ja kurja yhteiskunta ei anna edellytyksiä ja kansalaisten tukea korjaavalle hyvinvointipolitiikalle. (Hagfors & Kajanoja 2007, 6.) Kaikkein tasa-arvoisimmissa maissa on myös laajin tuki hyvinvointipolitiikalle ja korkein luottamus kanssaihmiin. Tällaiset kehämäiset päättelyketjut johtavat kuitenkin väistämättä ikuiseen kiistaan munan tai kanan edeltävyydestä. Rothsteinin ja Uslanerin mukaan ”hyvän tai pahan kehässä” kausaalisuus kulkee tasa-arvosta ja epätasa-arvosta ²¹ luottamukseen tai epäluottamukseen.

Samalla tavoin monet muut kollektiiviseen toimintaan lukeutuvat ilmiöt lisääntyvät ja vähenevät. Viime aikoina esimerkiksi kierrätys, energiansäästö ja ekologinen elämäntapa kasvattaneet suosiotaan, eikä varmasti vähiten siksi, että monet vertaiset toimivat samoin. (Kahan 2006, 343.) Epäoikeudenmukaiseksi koettu vapaamatkustus taas herättää voimakkaita negatiivisia tunteita, jopa siten, että rangaistukset ovat suhteettoman ankaria. (Fehr & Gächter 2000, 980-994.) Vastavuoroisuuden kohteen ei edes tarvitse olla ihminen, vaan se voi olla myös yhtiö. On voitu osoittaa, että työntekijät vastaavat työnantajan anteliaisuuteen työskentelemällä vapaaehtoisesti enemmän kuin heiltä edellytetään (Bewley 2006). Jos julkisen valinnan teoria olisi osuva kuvaus kollektiivisesta toiminnasta, ei ihmisten toimintamallit juurikaan poikkeaisi toisistaan: lähtökohtaisesti kukaan ei olisi valmis yhteistyöhön. Vastavuoroisesti toimivat ihmiset voivat sen sijaan tehdä yhteistyötä tai pidättäytyä siitä. Avainasemassa on luottamus kanssaihmiin tai sen puute.

Teorioiden sisältämät oletukset toimijan olemuksesta selittävät lopulta erot teorioiden välillä. Julkisen valinnan teoriassa toimijan oletetaan olevan oman hyödyn maksimoija, kun vahvan vastavuoroisuuden toimija on vastavuoroisuuden normia noudattava moraalinen olento, joka voi toimia myös oman objektiivisen etunsa vastaisesti.

Varmasti on olemassa pieni joukko niitä, jotka tekevät yhteistyötä ilman siihen velvoittavaa vastavuoroisuuden normia ja pieni joukko egoisteja, jotka käyttävät häikäilemättömästi hyväkseen muiden ihmisten hyväntahtoisuutta. Näiden ääripäiden väliselle jatkumolle sijoituvat erilaiset yhteistyön muodot, joista vastavuoroisuudelle perustuvat ovat vallitsevia. (Kahan 2006, 345.) Fischbacher ja Gächter (2006) ovat omissa julkishyödykepelejä ana-

²¹ He kirjoittavat *taloudellisesta tasa-arvosta* ja *mahdollisuuksien tasa-arvosta*. Rothstein & Uslaner 2005, 47

lysoineiden tutkimustensa perusteella arvioineet, että heidän koehenkilöistään 55 prosenttia tekee ehdollista yhteistyötä (Conditional cooperators) 21,9 prosenttia vapaamatkustaa (Free riders), 12,1 prosenttia on altruisteja ja 10 prosenttia koehenkilöistä jotain näiden väliltä.

Oikein kohdennetuilla kannustimilla on merkitystä, mutta ei yhteistyön ylläpitäjänä vaan luottamuksen vahvistajana. Vakavista yhteiskunnan sääntöjen rikkomuksista pitää seurata kohdennettu rangaistus. Rangaistusten ei tarvitse olla ankaria, mutta jonkinlainen rangaistuselementti tarvitaan, jotta luottamus yhteiskunnan oikeudenmukaiseen järjestykseen säilyy. Vaikka rikolliseksi leimaaminen ei yleisesti ottaen ole järkevää, on rangaistuksen yhteydessä myös tärkeää korostaa sitä, että esimerkiksi veronkiertäjät – ketään yksilöimättä – ovat ”poikkeustapauksia” muuten kovin lainkuuliaisten kansalaisten joukossa. (Kahan 2006, 346, 350–351.)

Verotus on tyypillinen esimerkki toiminnasta, josta muodostuu intressiristiriitojen vuoksi kollektiivisen toiminnan ongelma ja se askarruttaa sekä tutkijoita, että päättäjiä, sillä se on modernin hyvinvointivaltion ainoa kestävä tapa rahoittaa toimintansa. Julkisen valinnan teorian tulkinta on tyyli: kukaan ei maksa verojaan vapaaehtoisesti, vaan kansalaiset alistuvat veronmaksajiksi vasta kun verojen välttämisestä rangaistaan tarpeeksi ankarasti.

Empiiriset tutkimukset eivät kuitenkaan tue väitettä rangaistuksen pelotevaikutuksesta veronmaksuun. Tätä ilmiötä ei selitä se, etteivätkö ihmiset tietäisi veronkierron olevan rangaistava teko. Kyselytutkimuksissa ihmisten subjektiivinen käsitys veronkierron rangaistuksista korreloi vaatimattomasti lainkuuliaisen veronmaksamisen kanssa. Myöskään kiinnijäämisriski ei juuri vaikuta veronkiertoon. Rangaistuksilla ei ole tehokasta pelotevaikutusta, vaan niiden teho perustuu siihen, että ne ylläpitävät uskoa oikeudenmukaiseen yhteiskuntaan. Voimakas seuraamusten korostaminen ei kuitenkaan ole järkevää, sillä se luo kuvaa siitä, että veronkierto yleinen käytäntö. Eniten veronmaksumoraaliin näyttääkin vaikuttavan käsitys kanssaihminen veromoraalista. Veronmaksajat ehdollistavat oman veronmaksuhalukkuutensa muiden käytökselle. Jos veronkierron huhutaan olevan maan tapa, siitä myös todennäköisesti pitkällä aikavälillä tulee sitä. Jos taas ihmiset uskovat muiden maksavan veronsa kuuliaisesti, harva ryhtyy vapaamatkustajaksi. (Em, 347-348; Traxler 2006, 17.; Torgler & Schneider 2004, 14-15) Ylisummaan kansalaiset maksavat veronsa

huomattavasti kuuliaisemmin kuin mitä taloustieteen standardimallit ennustavat (Gächter 2006, 19).

Erityisesti päättävässä asemassa olevien veronmaksumoraali näyttäisi olevan tärkeää, sillä jos he eivät asetettuja säännöksiä noudata, on turha odottaa kansalaistenkaan niin tekevän. Hyväntekeväisyyskampanjoiden on havaittu, että korkeassa asemassa olevien ja julkisuidenhenkilöiden lahjoitukset rohkaisevat muitakin lahjoittamaan samaan kohteeseen ja siksi lahjoitustentekijöiden nimet pyritään usein julkaisemaan. (Gächter 2006, 19.) Ne kansalaiset, jotka luottavat vähiten erilaisiin valtion instituutioihin kuten parlamentaariseen järjestelmään, uskovat kaikkein innokkaimmin veronkierron olevan yleistä (Hammar & Jagers & Nordblom 2005). Tämä kertoo ehkä jotain myös heidän veronmaksuhalukkuudestaan, sillä muiden veromoraalin kyseenalaistaminen indikoi valmiutta veronkiertoon. Ruotsin veroviranomaisten tutkimusten mukaan yleisimmin kansalaiset pyrkivät oikeuttamaan – sikäli kun siihen on tarvetta – oman alttiutensa veronkiertoon syyttämällä johtavassa asemassa olevia kyvyttömyydestä noudattaa yhteiskunnan sosiaalisia normeja (Riksskatteverket 2003). Kansalaiset vaativat valtiolta vastavuoroisuutta – “vastinetta verovaroiilleen” – eikä kyse ole pelkästään siitä, että sosiaaliturvan tulisi olla riittävän korkeita ja infrastruktuurin kunnossa, vaan myös siitä, että kansalaiset voivat luottaa poliitikkojen ja virkamiesten toimivan oikeudenmukaisesti ja vastuullisesti. Jos luottamus katoaa, katoaa myös veronmaksumoraali. Ilmennyt veronkierto ei usein liity niinkään oman edun tavoitteluun, vaan se on pikemminkin protesti epäoikeudenmukaiseksi koettua järjestelmää kohtaan (Barth, Cappelen & Ognedal 2006).

Jos veronmaksumoraali on näin riippuvainen mielikuvista, voisiko mielikuvia muokkamalla, esimerkiksi mainonnan keinoin, kohentaa veronmaksuhalukkuutta? Käytännön kokemus ja kokeelliset tutkimukset osoittavat, että tällainen mielikuvamuokkaus toimii yllättävän hyvin. Yhdysvalloissa, Minnesotan osavaltiossa, osalle veronmaksajista lähetettiin kotiin kirje, jossa vakuutettiin, että veronkierto ei ole niin yleistä kuin kuvitellaan, vaan valtaosa kansalaisista maksaa veronsa kuuliaisesti. Ryhmä, jolle kirje lähetettiin kirjasi veroilmoitukseen vähemmän vähennyksiä ja enemmän tuloja kuin kontrolliryhmä, joka ei kirjettä saanut. (Kahan 2006, 350.) Vastaavia tuloksia on saatu Itävallassa tv-lupamaksujen

keräämisessä. Ne joille välitettiin tietoja kansalaisten korkeasta lupamaksumoraalista, maksoivat omatkin maksunsa sääntillisemmin. (Traxler 2006, 17–18.)

Suomessakin on viime vuosina tullut tutuksi käsite NIMBY (Not In My Back Yard), jolla viitataan ihmisten taipumukseen vastustaa ikäviksi tai jollain tavalla uhkaaviksi koettuja laitoksia ja instituutioita oman kotinsa läheisyyteen siitäkin huolimatta, että he tiedostavat niiden tarpeellisuuden yhteiskunnan kannalta ja saattavat yleisellä tasolla pitää niiden toimintaa myös itselleen tärkeinä. Usein vastustusta on yritetty lievittää kompensoimalla jollain tavalla lähialueiden asukkaille aiheutettua todellista tai kuviteltua haittaa ja mielipahaa. Tällainen strategia saattaa toimia sellaisissa maissa, joissa luottamus hallintoon ja yhteiskunnan oikeudenmukaisuuteen on alhainen, mutta pohjoismaiden kaltaisissa suhteellisen korkean luottamuksen ja tasavertaisen yhteiskuntajärjestelmän maissa tällaiset kompensatiomallit tulkitaan ”lahjuksiksi” ja ne vain lisäävät vastustusta entisestään. (Frey & Stutzer 2006, Kunreuther & Easterling 1996, 650, 19–20, Kahan 2006, 355.) Frey ja Oberholzer-Gee (1997) tarkastelivat miten Sveitsin eri kantoneissa asukkaat suhtautuivat pyrkimykseen perustaa ydinjätteen loppusijoituspaikka heidän kotiseudulleen. Kun asukkaille tarjottiin rahallista kompensatiota, hankkeen kannatus puolittui verrattuna tarjousta edeltäneeseen aikaan.

Truman Bewley (2006) puolestaan tarkastelee vahvan vastavuoroisuuden viitekehyksessä taloustieteissä runsaasti tarkasteltua kysymystä palkkajoustoista työttömyyden oloissa. Eli miksi nimellispalkat eivät laske – ja reaali-palkat eivät laske tarpeeksi²² – edes korkean työttömyyden oloissa? Työnantajia, työntekijöitä ja työnvälittäjiä haastatellut Bewley päättelää, että työnantajat eivät ryhdy palkanalennuksiin, koska arvelevat niiden mukanaan tuoman taloudellisen hyödyn olevan pienempi kuin palkanalennusten myötä alentuneesta työmoraaalista aiheutuvat taloudelliset kustannukset. Työntekijät siis vastaavat työnantajien epäoikeudenmukaiseksi kokemiinsa toimiin, työskentelemällä hitaammin ja innottomammin.

Lukuisissa sosiaalipsykologisissa tutkimuksissa on saatu näyttöä siitä, että yksilön sisäinen motivaatio voi tukahtua, jos toimintaa yritetään motivoida palkitsemalla ja yksilö tulkitsee

²² Klassisen taloustieteen mukaan tämä on myös työttömyyden perimmäinen syy.

toiminnan tarkoituksiksi palkinnon tavoittelun. (Helkama, Myllyniemi & Liebkind 2001, 151.) Kokeissa on varioitu asetelmaa, jossa joukko ihmisiä jaetaan kahteen ryhmään, joista toista palkitaan tehtävän suorittamisesta ja toista ei – so. sen ajatellaan suorittavan tehtävää puhtaasti oman sisäisen motivaationsa ohjaamana. Kun koehenkilöitä sitten myöhemmin tarkkaillaan, ovat aiemmin palkkion saaneet selkeästi muita haluttomampia suorittamaan aiemmin koeoloissa käytettyä tehtävää. On havaittu, että kun asetelma on edellä kuvaillun kaltainen, kannustimet toimivat lyhyellä aikavälillä, mutta pidemmällä aikavälillä niistä ei hyötyä tai niistä on jopa haittaa. Monissa ”valistuksellisissa” kansanterveyttä tai turvallisuutta edistävässä ohjelmissa materiaaliset kannusteet ovat toimineet huonosti. Pidemmän ajan kuluessa palkkiotta jäänyt ryhmä on kyennyt pitämään painonsa alhaisempana, olemaan polttamatta pidempään ja käyttämään kuuliaisemmin turvavyötä kuin palkittu ryhmä. (Bénabou & Tirole 2003, 490.)

Tällaista sisäisen motivaation tukahtumista Titmuss käytti argumenttina pelätessään kaupallisen verenluovutusjärjestelmän ”*imperialism*in” (Titmuss 1970, 223) syrjäyttävän vapaaehtoisen verenluovutuksen (luku 3.1) ja käytännössä taloustieteiden syrjäyttämistematiikassa (crowd out) (luku 3.4) on kyse samasta ilmiöstä.

Ajatuksena on, että jos ihmisillä on jonkun toiminnon suorittamiseen voimakas sisäinen motivaatio, heikentää ulkoinen puuttuminen sitä. Jos taas sisäinen motivaatio on olematon, voidaan ulkoisella puuttumisella saada ihmiset toimimaan halutulla tavalla. Mutta käytännössä ihmiset reagoisivat näin johdonmukaisesti ulkoisiin motivointiyritelmiin vain siinä tapauksessa, että heitä motivoisi vain yksi selkeä päämäärä. Tämä ”syrjäyttämisefekti” (Crowding-out effect) on taloustieteiden keskeisimpiä anomalioita, jollaiseksi sitä on nimittävää koska se rikkoo keskeistä talouden ”lakia”, eli sitä että rahallisten kannusteiden korottaminen lisää poikkeuksetta tarjontaa. Hintamekanismin käyttö ei siis välttämättä ole järkevää, jos se ainoastaan vähentää tarjontaa. (Frey & Jegen 2001, 592.)

Monessa tapauksessa materiaalisilla kannusteilla voidaan ohjata ihmisten käyttäytymistä. Olisi turha kieltää palkankorotuksen todennäköistä kannustinvaikutusta pienituloiseen. Mutta ei ole järkevää olettaa, että vain materiaalisilla kannusteilla merkitystä, sillä sen seurauksena tehdään tehotonta sosiaalipolitiikkaa. Ei ole mielekäästä tehdä ankaraa lainsäädäntöä ja luoda raskasta virkamieskoneistoa veronkierron estämiseksi vain koska julkisen va-

linnan teoria ennustaa, että kaikki kiertävät tilaisuuden tullen veroja. Ei pidä luottaa siihen, että tilaaja-tuottaja malli tuo automaattisesti säästöjä, eikä uskoa siihen, että yhteiskunnan tuki syrjäyttäisi yksityisen hyväntekeväisyyden, vaikka se näyttäisikin teoreettisesti yksinkertaiselta mekanismilta.

Usein politiikan taustalla on yksiulotteinen ajattelu, joka kumpuaa välineellisen rationaalisuuden eetoksesta, jossa vain intresseillä on merkitystä. Ei ole lainkaan sen monimutkaisempaa ottaa politiikan suunnittelussa huomioon yhtenä muuttujana ihmisten pluralistista sisäistä motivaatiota – eräänlaisena kannustimena. Jos meillä on runsaasti näyttöä siitä, että ihmiset toimivat ”epärationaalisesti” ja jos meillä on myös uskottava teoria siitä miksi ihmiset käyttäytyvät tällä tavoin, niin miksi sitä ei voisi ottaa huomioon? Se ei poissulje välineellistä rationalismia, vaan tuo sen rinnalle muitakin vaihtoehtoja. Sosiaalipolitiikan taloudellisia vaikutuksia arvioitaessa välineellisen vasteen lisäksi, voitaisiin tarkastella myös sen vaikutuksia ihmisten motivaatioon. (Jones & Cullen 2003.)

3.7. Ei intressit vaan vastavuoroisuus

Miten hyvinvointivaltio ja egoistinen ihmiskuva ovat sovitettavissa yhteen? Tulontasausjärjestelmät ja heikompiensaisten tuki eivät intuitiivisesti vaikuta omaa etuaan ajattelevien yksilöiden keksinnöltä. Mutta hyvinvointivaltiolle on kuin onkin olemassa egoistiseen ihmiskuvaan sopiva ja varsin laajalti hyväksytty selitys. Niin sanotun mediaaniäänestäjämallin ajatellaan selittävän miten hyvinvointivaltion kaltainen järjestelmä voi syntyä, vaikka se ei ole kaikkien puhtaasti omaa etuaan ajattelevien kansalaisten näkökulmasta kannattava sijoitus. Mallin taustaoletuksena on demokraattisesti toimiva yhteiskunta, jossa toteutetaan enemmistön tahtoon kallellaan olevaa politiikkaa. Oletuksena myös on, että – ainakin valtaosa – kansalaisista muodostaa äänestyskantansa materiaalistien intressiensä perusteella.

Kun kansalaiset laitetaan tulojensa perusteella kuvitteelliseen jonoon, on jonon keskimäinen mediaaniäänestäjäteorian herra tai rouva mediaani ja hän vaa'ankieli asemansa vuoksi lopulta ratkaisee kuka vaalit voittaa. Tämä johtuu siitä, että kun kaikki ovat enemmistövaaleissa valmiita hiukan tinkimään vaateistaan ja äänestämään sen kannan puolesta, joka on tyydyttävä, mutta ei täydellinen, vie vaaleissa voiton kanta, joka on lähimpänä mediaaniäänestäjän toiveita. Jos maailmassa olisi vain kolme ihmistä, joista kukin kannattaisi omaa puoluetta – kutsuttakoon niitä vaikka oikeistoksi, keskustaksi ja vasemmistoksi – selviytyisi niiden välisessä enemmistövaalissa voittajaksi keskusta – tai paremminkin, sen edustama poliittinen agenda.²³ Näin siksi, että se on sekä oikeistolle, että vasemmistolle aina pienempi paha ja niiden välissä poliittisessa kentässä sijaitsevalle keskustalle luonnollisesti ykkösvaihtoehto. Mediaaniäänestäjäteoreeman heikko muoto ennustaa, että *mediaaniäänestäjä äänestää aina voittavan kannan puolesta*. (Congleton 2003, 4-11.) Koska kansallinen tulonjako on yleensä muotoutunut siten, että sen jakauma on varakkaimpiin päin vinoutunut, on mediaanikansalainen yleensä varattomampi kuin keskiarvokansalainen, ja siksi - mediaaniäänestäjäteoreeman nojalla – yhteiskunnan tulonjakopolitiikasta on muotoutunut mediaaniäänestäjän toiveiden mukainen (Fong, Bowles & Gintis 2006, 277).

Mediaaniäänestäjämallin on todettu tuottavan hyviä ennustuksia, jos äänestyksen kohteena selkeä yksiulotteinen kysymys. Mutta mallissa on myös teoreettisia puutteita, jotka heikentävät sen uskottavuutta. Voidaan esimerkiksi hyvin mallintaa tilanne, jossa mediaaniäänestäjää ei yksinkertaisesti ole. Oletetaan, että Matin, Maijan ja Jussin tulee valita kolmen vaihtoehdon (A, B, C) välillä. Matti kannattaa vaihtoehtoja järjestyksessä: C B A, Maija järjestyksessä: A C B ja Jussi järjestyksessä: B A C. Toisin sanoen, tämä tarkoittaa, että enemmistövaalissa C voittaa B:n, B voittaa A:n, mutta A päihittääkin C:n. Poliittiset agendat voivat siis teoriassa olla epäsäännöllisessä järjestyksessä ja se syö mallin ennustevoiman. (Congleton 2003, 7.)

Jotta hyvinvointivaltion voitaisiin sanoa olevan mediaaniäänestäjämallin seurausta, pitäisi laajan hyvinvointivaltion kannatuksen vähentyä lähestyttäessä tuloluokan yläpäättä ja kannatuksen vastaavasti lisääntyä lähestyttäessä tuloluokan alapäättä. Voidaan kuitenkin osoit-

²³ Oletettakoon, että tässä kuvitteellisessa poliittisessa spektrissä puolueet asemoituisivat siten, että keskusta olisi vasemmiston ja oikeiston välissä.

taa, että tuloja tasaavaa sosiaalivaltiota kannatetaan laajalti myös hyvätuloisten keskuudessa ja toisaalta monet yhteiskunnan köyhimmistä vastustavat sitä. Yhdysvalloissa matalatuloisista – ne kotitalouksista, jotka ansaitsevat alle 10 000 dollaria vuodessa – 32 prosenttia vastasi mielipidekyselyssä (American survey 1998), että ”hallinnon... ei pitäisi auttaa köyhiä verottamalla raskaasti rikkaita” ja 23 prosenttia että ”köyhien tulisi auttaa itseään” sen sijaan, että ”hallinnon tulisi tehdä kaikkensa...parantaakseen köyhien asemaa”. Vastaavasti 24 prosenttia hyvätuloisista – yli 150 000 dollaria vuodessa ansaitsevista kotitalouksista – haluaa köyhien auttamiseksi verottaa ankarasti rikkaita ja 67 prosenttia toivoo, että hallinto tekee kaikkensa auttaakseen köyhiä. (Fong, Bowles & Gintis 2006, 278.) Euroopassa suoritetuista mielipidetiedusteluista saadaan samansuuntaisia tuloksia.

European Values Studyn (EVS) kolmannessa aallossa 1999/2000 oli mukana 33 Euroopan maata, mukaan lukien mm. sellaiset EU:n ulkopuoliset maat kuten Venäjä, Valko-Venäjä, Turkki ja Ukraina. Aineisto on siis kerätty maista, joiden yhteiskuntajärjestelmät poikkeavat toisistaan huomattavasti. Julkisen ja oman vastuun suhdetta tarkasteltiin mm. seuraavalla kysymyksellä. (vastanneiden N=33394): ”Mihin sijoittaisitte mielipiteenne tällä [10 portaisella] asteikolla?” Asteikon toisessa päässä oli väittämä: ”Yksilön tulisi ottaa enemmän vastuuta itsestään” ja toisessa: ”Julkisen vallan tulisi ottaa enemmän vastuuta, että kaikilla on sitä mitä elämiseen tarvitaan”. Kun vastaukset ristiintaulukoidaan vastaajien kotitalouksien tulotietojen kanssa, havaitaan, että kolmeen alimpaan tulodesiiliin²⁴ kuuluvista 11,9 prosenttia vastaa olevansa täysin samaa mieltä väittämän: ”yksilön tulisi ottaa enemmän vastuuta itsestään” Vastaavasti, kolmeen ylimpään tulodesiiliin kuuluvista 13,4 prosenttia on samaa mieltä väittämän kanssa. 16,8 prosenttia vähävaraisimmista haluaisi julkisen vallan ottavan enemmän vastuuta, kun taas varakkaimmista asteikon toisen pään väittämän hyväksyy 5,9 prosenttia. Jos tarkastellaan vain alinta (esim. Suomessa: kotitalouden tulot alle 40 000 mk vuodessa) ja ylintä (yli 300 000 mk vuodessa) desiiliä, ei prosentuaalisessa osuudessa tapahdu suuria muutoksia. (katso taulukko 2.) Edelleen sekä varakkaat (14,3 prosenttia) että vähävaraiset (11,5 prosenttia) kannattavat likimain samassa suhteessa väittämää yksilön vastuullisuudesta. Julkisen vallan vastuuta kaikkein varakkaimmista kannattaa 4,5 prosenttia ja vähävaraisimmista 20 prosenttia.

²⁴ Desiilit ovat tässä yhteydessä tulojakauman desiilejä, eivät väestönjakauman desiilejä. Tulojakauma on jaettu 10 prosentin luokkiin, ei väestö. Ts. Luokissa ei ole tasamäärää kansalaisia.

Taulukko 2. Yksilö vai julkinen valta vastuussa. Vastaukset kymmenportaisen asteikon ääripäissä.

	Yksilö vai julkinen valta vastuussa?	
	Yksilö vastuussa	Julkinen valta vastuussa
Matala tulo	369 11,5%	643 20,0%
Korkea tulo	256 14,3%	80 4,5%
Yht.	4 214 12,6%	3 433 10,3%

Kun kymmenportainen vastuuasteikko typistetään kolmiportaiseksi, jotta myös jompaankumpaan suuntaan kallellaan olevat kannat tulevat esiin, havaitaan, että 33,5 prosenttia vähävaraisista ja 49,3 varakkaista säilyttäisi enemmän vastuuta yksilölle. Suurempaa julkisen vallan vastuuta toivoo 41,8 prosenttia vähävaraisista ja 24,7 prosenttia varakkaista. (katso taulukko 3.) Kysymykseen(N=38741): ”Tulisiko yhteiskunnan huolehtia: Kansalaisten suurten tuloerojen poistaminen” vastasi viisiportaisella asteikolla 4,1 prosenttia vähävaraisimmista ja 7,7 prosenttia varakkaammista sen olevan: ”Ei lainkaan tärkeää” ja 48,9 prosenttia vähävaraisista sekä 27,2 prosenttia varakkaista sen olevan: ”Erittäin tärkeää”. (Katso taulukko 4.)

Taulukko 3. Yksilö vai julkinen valta vastuussa. Kolmiportainen kotitalouden tuloasteikko.

	Yksilö vai julkinen valta vastuussa?		
	Enemmän yksilö itse vastuussa	2,00	Enemmän julkinen valta vastuussa
Alaluokka	2 400 33,5%	1 772 24,7%	2 997 41,8%
alempi keskiluokka	3 634 38,6%	2 438 25,9%	3 347 35,5%
ylempi keskiluokka	3 305 42,2%	2 156 27,5%	2 377 30,3%
yläluokka	4 423 49,3%	2 328 26,0%	2 217 24,7%
Yht.	13 762 41,2%	8 694 26,0%	10 938 32,8%

Taulukko 4. Tulisiko yhteiskunnan huolehtia: kansalaisten suurten tuloerojen poistaminen. Vastaukset kotitalouden tuloluokissa.

		Tulisiko yhteiskunnan huolehtia: kansalaisten välisten suurten tuloerojen poistaminen				
		Erittäin tärkeää	2	3	4	Ei lainkaan tärkeää
income_household_4cat	Alaluokka	3 272 48,9%	1 746 26,1%	1 048 15,7%	352 5,3%	274 4,1%
	alempi keskiluokka	3 828 42,8%	2 511 28,1%	1 714 19,2%	557 6,2%	330 3,7%
	ylempi keskiluokka	2 760 36,7%	2 160 28,7%	1 637 21,7%	579 7,7%	392 5,2%
	yläluokka	2 418 27,2%	2 409 27,1%	2 293 25,8%	1 074 12,1%	684 7,7%
	Yht.	12 278 38,3%	8 826 27,5%	6 692 20,9%	2 562 8,0%	1 680 5,2%

Vaikka vastaukset poikkeavat toisistaan tuloluokkien perusteella antaen siten tukea väittämälle intressiperustaisesta päätöksenteosta, eivät erot ole riittävän selkeitä, jotta voitaisiin todeta mediaaniäänestäjämallin selittävän yhteiskuntarakenteen muodostumista. Huomattava osuus vähävaraisista ei kannata itselleen edullista yhteiskuntajärjestelmää ja tulonjakopolitiikkaa, ja huomattava osuus varakkaista puolestaan kannattaa itselleen materiaalisessa mielessä epäedullista tulonjakoa ja yhteiskuntajärjestelmää. Kyselytutkimusten perusteella yksilöiden omiin intresseihin perustuvilla malleilla ei voida kovinkaan hyvin selittää kansalaisten näkemyksiä tulonjaosta (Fong 2001).

Christina M. Fong, Samuel Bowles ja Herbert Gintis (2006) eivät usko, että mediaaniäänestäjämalli mallintaisi uskottavasti yhteiskuntajärjestelmän syntymismekanismia. Heidän mukaansa tuki uudelleenjakavalle järjestelmälle riippuu pikemminkin siitä millainen käsitys ihmisillä on vähävaraisten omasta vastuusta omaan tilaansa.²⁵ Heidän tilastolliset analyysinsä osoittavat, että ihmiset kannattavat tukea yhteiskunnan vähävaraisille, jos köyhyyden uskotaan olevan rakenteellista tai epäonnesta johtuvaa. Tasaisempaa tulonjakoa vastustavat kannat taas heijastelevat yksilöä syyllistäviä näkemyksiä köyhyydestä. Toisin sanoen, heidän mukaansa modernin hyvinvointivaltion taustalla ovat voimakkaat ja perustavanlaatuiset vastavuoroisuuden sekä ehdollisen velvollisuudentunteen normit. (Fong,

²⁵ Tästä myös mm. Cozzarelli, Wilkinson & Tagler 2001.

Bowles & Gintis 2006, 277–279.) Tähän viittaa se, että ensinnäkin ihmiset osoittavat huomattavaa anteliaisuutta tuntemattomia ihmisiä kohtaan. Toiseksi, subjektiivisilla käsityksillä korkean ja matalan tulotason syistä on merkitystä. Kolmanneksi, ihmiset sekä osallistuvat julkishyödykkeiden kustannuksiin ja tuotantoon, että ovat valmiita puuttumaan kollektiivisen toiminnan hyväksikäyttöön. Neljänneksi, ihmiset puuttuvat hyväksikäyttöön, vaikka siitä olisi heille kustannuksia tai jopa haittaa. (Emt., 293.)

Olennaista on ihmisten välinen yhteistyö, jota ruokkii vastavuoroisuus. Hyvistä suorituksista palkitaan, koska se nostaa yhteistyön tuottavuutta ja vapaa-matkustuksesta rangaistaan, koska yhteistyö ei kestä laajamittaista hyväksikäyttöä. Tällainen käytös ei noudata rationaalisen valinnan teoriaa, sillä tähän ehdolliseen yhteistyöhön osallistuessaan ihmiset toimivat usein oman etunsa vastaisesti. Lisäksi ”rationaalinen” kansalainen olisi sitä halukkaampi rankaisemaan normien rikkomisesta, mitä suurempi haitta rikkomuksesta hänelle itselleen aiheutuu. Edvard Westermarckin mukaan halu rangaista syntyy vasta sitten kun arvosteltava teko alittaa sen tason, jota pidetään yhteiskunnassa oikeudenmukaisena. Tämän tason, tai keskiarvon, ylitys on kiitettävää ja alitus moitittavaa. Ajatuksena on, että yhteiskunnassa muodostuu yhteinen käsitys siitä mikä on hyväksyttävää. ”Reiluna” tunnettu ihminen noudattaa yhteiskunnan sosiaalisia normeja riippumatta siitä miten ne vaikuttavat hänen omiin etuihinsa. Price, Tooby ja Cosmidesin (2002) sosiaalipsykologinen tutkimus viittaa siihen, että keskeistä ei ole yksittäisen ihmisen tuotoksen arvo, vaan se, että ihminen on osallistunut yhteiseen projektiin. Kanssaihmiset tyytyvät siihen, että jokainen on edes yrittänyt, tehnyt osuutensa. ”Epäonnistuneista” yrityksistä – ja siitä, että tietty ihminen ei saavuta niin hyvää tulosta, kuin mihin olisi halutessaan kyennyt – ei tutkimuksen mukaan käytännössä koskaan rangaista. Tehokkuuden nimissä Homo economicus vaatisi kaikilta maksimaalista suoritusta. Käytännössä kanssaihmissen keskimääräinen suoritus riittää, koska kukaan ei itsekään ole valmis yrittämään parastaan joka hetki. Jokainen yhteiseen projektiin osallistuneista, omista intresseistään riippumatta, valvoo toisia osallistujia. Valvottavana on yhteinen, ei oma, etu. (Price, Tooby & Cosmides 2002; Sarmaja 2004, 122–123.)

Mikäli ihmiset todella tyytyvät keskinkertaiseen suoritukseen ja jos yhteiskunnassa on eräänlainen suoritusten yhteinen mittapuu, joka määrittää mikä on riittävää, miksi käsitykset muiden ihmisten ansiokkuudesta vaihtelevat? Vaihtelu johtuu siitä, että käsitys kans-

saihmissen toiminnasta, esim. työmoraalista, perustuvat mielikuviin ja luottamukseen, joiden suhteen yksilöiden ja ryhmien välillä on suuriakin eroja. Talonyhtiön asukkailla voi olla yhteinen käsitys siitä, että on riittävää jos jokainen lajittelee ainakin bio- ja sekajätteen erilleen, mutta asukkailla voi olla erilaisia käsityksiä siitä miten hyvin muut tätä lajittelun minimiä noudattavat. Lisäksi talonyhtiöiden välillä voi olla eroja, riippuen talonyhtiön sisäisestä yleisestä luottamuksesta.

Egoistisen ihmiskuvan puolesta voidaan silti argumentoida monin eri tavoin. Voidaan esimerkiksi väittää, että jotkut ajattelevat köyhyyden johtuvan sattumasta tai rakenteellisista syistä ja kannattaa samanaikaisesti korkeaa sosiaaliturvaa itsekkäistä syistä – parantaakseen omaa heikkoa asemaansa. Tähän tapaan voisivat ajatella esimerkiksi sellaiset kansalaiset, joilla on matala ja voimakkaasti vaihteleva keskitulo. Vastaavasti, köyhiä oman ”laiskuutensa uhreina” pitävät voisivat olla niitä kansalaisia, joilla on korkea ja vähän vaihteleva tulotaso. Jos siis oletuksena on, että itsekkyyks selittää sekä käsitykset köyhyyden, tai varakkuuden, syistä ja sitä kannattaako ihminen tasaisempaa tulonjakoa vai ei, pitäisi omasta asemastaan varmojen korkeatuloisten vastustaa ja omaan asemaansa tyytyvien vähävaraisien kannattaa tasaisempaa tulonjakoa. Näin ihmiset eivät Fongin, Bowlesin ja Gintisin tutkimuksen mukaan kuitenkaan ajattele. Uskomukset onnen, mahdollisuuksien ja työmoraalin vaikutuksesta selittävät tulotasosta riippumatta uudelleenjaon kannatusta. (Fong, Bowles & Gintis 2006, 279, 290.) Mikko Niemelän tutkimus suomalaisten käsityksistä köyhyyden syistä osoittaa, että yksilön sosiodemografisella ja taloudellisella asemalla ei ole juurikaan vaikutusta mielipiteeseen köyhyyden syistä (Niemelä 2007).

Yhtä lailla voidaan väittää, että ne, jotka korostavat ponnistelujen merkitystä tulojen määrään, eivät niinkään punnitse tulonsiirroista hyötyvän ansiokkuutta, vaan ovat huolissaan verotuksen ja tulonsiirtojen kannustinvaikutuksista. Jos ihmiset ajattelisivat tällä tavoin, heidän tulisi vastustaa kaikkea julkisten varojen käyttöä. Tämä ei kuitenkaan käytännössä näytä pitävän paikkaansa. Tulotason ja ponnistelujen riippuvuuteen uskovat vastustavat kyllä tulonsiirtoja, mutta eivät verovarojen käyttöä esimerkiksi asevarusteluun. (Emt., 280, 291.)

Lisäksi kokeellisissa tutkimuksissa on voitu osoittaa, että tieto tulonsiirtojen kohteen työmoraalista vaikuttaa halukkuuteen myöntää avustus. Eräässä laboratoriokokeessa käytettiin

ns. diktaattoripelin sovellusta²⁶, jossa diktaattoreiden ”alamaisiksi” asetettiin sosiaaliavustuksia saavia (welfare recipients) henkilöitä, jotka oli edelleen ryhmitelty sen perusteella mitä he vastasivat työhalukkuutta kartoittaneessa kyselytutkimuksessa. Diktaattorit saivat tutustua kyselytutkimuksen tuloksiin ennen koetta ja heille osoitettiin alamainen sattumanvaraisesti joko korkean työmoraalin tai alhaisen työmoraalin ryhmästä. Ehkä odotetustikin diktaattorit antoivat korkean työmoraalin alamaishuomattavasti korkeampia osuuksia peliresursseistaan. (Fong 2004.) Diktaattoreita ei millään tavalla kehoitettu toimimaan tietyllä tavalla, eikä heitä rangaistu mistään käytöksestä. Itsekkäällä diktaattorilla ei pitäisi olla mitään syytä lahjoittaa kenellekään alamaishuomattavasti mitään.

Ihmisten halu luopua diktaattoripelin tapaan vapaaehtoisesti omista resursseistaan toisten hyväksi, on ilmeisesti riippuvainen myös olosuhteista ja sosiaalisista siteistä. Jos kohteena on jollakin kriteerillä samaan ryhmään kuuluva, vaikkakin tuntematon henkilö, on yhteistyö hänen kanssaan todennäköisempää kuin jonkun toiseen ryhmään kuuluvan, mutta yhtäläillä tuntemattoman kanssa. Ihmiset myös näyttävät olevan kiinnostuneempia vuorovaikutussuhteiden suhteellisista tuotoista kuin absoluuttisista tuotoista. Odotetusti ihmiset ovat närkästyneitä, jos he saavat pienemmän palkkion kuin toiset samanarvoista työtä tekevät. Mutta on havaittu, että ihmiset eivät myöskään suhtaudu myönteisesti siihen, jos he itse saavat samasta työstä korkeampaa palkkaa. Ihmiset eivät arvosta ansiotonta ja ”epäreilulla” tavalla kerääntynyttä tuottoa, vaikka se tulisi itselle. Tämä ilmiö on havaittavissa etenkin jos suhde vertailtavaan on myönteinen. (Fong, Bowles & Gintis 2006, 284.)

Fong, Bowles ja Gintis ovat sekä Yhdysvalloista että Euroopasta kerättyjen aineistojen perusteella päätyneet siihen, että, kun muut taustamuuttujat – mm. ikä, tulotaso, etninen tausta, jne. – vakioidaan, ihmisten käsitykset köyhyyden syistä vaikuttavat voimakkaimmin heidän asenteisiinsa tasaisemmasta tulonjaosta ja sosiaalisemmasta yhteiskunnasta. He tulkitsevat tulosten tukevan heidän käsitystään vastavuoroisuudesta ihmisten kollektiivisen toiminnan

²⁶ Peli on käytännössä yksinpeli, vaikka siihen muodollisesti osallistuu vähintään kaksi osapuolta. Pelin aktiivinen osapuoli, diktaattori, määrää yksipuolisesti miten hänelle käyttöön annettu resurssi käytetään. Diktaattori voi vapaasti pitää itsellään koko summan tai jakaa sen toisille ”pelin osapuolille” haluamassaan suhteessa. Itsekäs pelaaja ei tietenkään jakaisi mitään. Diktaattoripelikokeita on pidetty todisteena Homo economicus-teorian heikkoudesta, sillä käytännössä diktaattori pitää harvoin kaiken itsellään.

tärkeänä motiivina. He eivät kiistä sitä, että ihmisillä on myös itsekkäitä ja puhtaasti altruistisia motiiveja, vaan sen sijaan he korostavat motivaatioiden pluralistisuutta. (Emt., 284.)

Heidän mielestään tutkimusten nojalla voidaan tehdä myös sosiaalipoliittisia johtopäätöksiä. ”Vahvan vastavuoroisuuden” normia kunnioittava järjestelmä olisi ”*köyhille antelias, palkitseva niille, jotka tekevät sosiaalisesti arvostettua työtä ja jotka pyrkivät parantamaan mahdollisuuksiaan osallistua sellaiseen työhön, sekä niille, jotka ovat vähävaraisia itseltään riippumattomista olosuhteista johtuen – esimerkiksi sairauden tai työttömyyden vuoksi*” (Emt., 293).

Sen lisäksi, että vastavuoroisuus heidän mukaansa lisää tasa-arvoisuuteen pyrkivien hyvinvointijärjestelmien kannatusta, selittää se myös sen vastustusta. Kannatusta eivät saa sellaiset epäoikeudenmukaisiksi koetut politiikat, joiden tavoitteena on lisätä kansalaisten välistä tasa-arvoa riippumatta siitä miten paljon he itse osallistuvat yhteiskunnan yhteisiin toimiin, vaikka todellisuudessa järjestelmän ”hyväksikäyttäjäjoukko” olisi pienikin. (Emt., 294.) Tällainen johtopäätös on odotettu ja se ilmentää vastavuoroisuuden nurjaa puolta. Usein hyvinvointivaltiota kritisoidaan juuri tästä näkökulmasta: sen ajatellaan ”hyysäävän työtä vieroksuvia sosiaalipummeja”. Fong, Bowles ja Gintis esittävät sen vuoksi, ja ehkä myös amerikkalaisesta näkökulmasta johtuen, että järjestelmän ei tulisi tukea sellaisia, jotka ovat heikossa asemassa ”omaa syytään”, koska se rikkoo vastavuoroisuuden tasapainon ja sitä kautta heikentää koko järjestelmää.

Politiikkaehdotus on pohjoismaisesta näkökulmasta tarkasteltuna outo. Tämä vastavuoroisuuden nurja puoli tulee ottaa huomioon, mutta sen ei tarvitse tarkoittaa sitä, että itseaiheutettuun hätään ei puututtaisi. Vastavuoroisuuden vaatiminen yksilöltä tilanteessa, jossa yksilö ei selvästikään kykene vastaamaan palvelukseen, on sosiaalisista alistamista (Goodin 2002, 592). On olemassa tekijä, joka lieventää tällaisten vastakkaisuuksien seurauksia. Se on kansalaisten luottamus toisiinsa ja instituutioihin (Kahan 2006, 341, 343). Jos yhteiskunnassa vallitsee laajamittainen luottamuksen ilmapiiri, johon liittyy usko siihen, että valtaosa kanssaihmisistä osallistuu yhteiseen projektiin, voidaan järjestelmän välityksellä – järjestelmän perustaa vaarantamatta – tukea myös niitä, jotka eivät vastavuoroisuuden normin vuoksi välttämättä saisi pienimuotoisempien yhteisöjen tukea.

Fong, Bowles ja Gintis toteavat itse, että Yhdysvalloissa on laaja tuki sosiaaliturvalle (social security) ja erilaisille köyhänaputoimille. Mutta viimesijaista sosiaalitukea/toimeentulotukea (welfare) vastustetaan kautta linjan. Tämä voi johtua monestakin syystä. Ensinnäkin termillä *welfare* on huono maine ja siihen liittyy negatiivinen sävy. Erilaisia *welfareen* liittyviä toimenpiteitä saatetaan siis kannattaa, mutta vain jos niitä ei markkinoida kyseisellä termillä. Toiseksi, *welfaren* ajatellaan kohdistuvan sellaisille kansalaisille, jotka eivät ole tukea ansainneet (ns. sosiaalipummihypoteesi), eli uskotaan, että he eivät edes halua tehdä töitä. Kolmanneksi, on arveltu, että köyhien erittäin epäloogiselta tuntuva sosiaalietuisuuksien vastustus johtuu siitä, että he eivät usko rikkaiden maksavan todellista osuuttaan (fair share) järjestelmän kustannuksista. (Fong, Bowles & Gintis 2006, 279, 293-294.) Fong, Bowles ja Gintis eivät kuitenkaan kiinnitä huomiota siihen, että kannatuksen alhaisuudessa voi olla kyse siitä, että ihmiset eivät yksinkertaisesti luota järjestelmään, joka on heikko ja tehoton ratkaisemaan ongelmia. Ihmiset eivät halua tukea järjestelmää, jonka toimivuuteen he eivät usko. Ihmisten täytyy voida luottaa siihen, että muutkin osallistuvat. Jos luottamus katoaa, ei järjestelmällä ole toimintaedellytyksiä. Rothstein ja Uslaner (2005) kuvaavat alhaisen sosiaaliturvan maiden olevan epätasa-arvon ja alhaisen luottamuksen ”sosiaalisessa ansassa”, josta vapautuminen edellyttäisi – alhaisen luottamuksen oloissa mahdotonta – universaalia sosiaalipolitiikkaa. Kun politiikan panokset ovat pienet, jäävät sen tuotokset – esimerkiksi tasa-arvo – alhaisiksi, jonka vuoksi luottamus ei ainakaan lisäännä. Alhaisen luottamuksen maissa universaali järjestelmä jää rakentamatta. (Hagfors & Kajanoja 2007, 7.) Käsitys järjestelmän toimivuudesta voi perustua paljolti mielikuviin ja tunteisiin eikä tosiasioihin, mutta sillä ei ole järjestelmän tuen kannalta paljoakaan merkitystä.

Fongin, Bowlesin ja Gintisin politiikkaohjeistuksesta puuttuukin tärkeä elementti: universalismi. Epäilemättä vastavuoroisuutta tukee tunne siitä, että antamisen lisäksi saa myös itse jotain. Mainittu usko kanssaihminen osallistumiseen on varmasti tärkeää, mutta varmasti myös konkreettisilla kokemuksilla järjestelmästä on merkitystä, ei vähiten uskon vahvistajana. Kyse ei ole siitä, että jokainen hyvinvointivaltioon tyytyväinen kansalainen kuvittelisi saavansa järjestelmästä maksimaalisen hyödyn, vaan pikemminkin siitä, että jokainen kokee olevansa osallinen. Universalismi vahvistaa myös näkemystä järjestelmän oikeudenmukaisuudesta.

Perinteisesti universaalien hyvinvointivaltion legitimeettiä on perusteltu sen laajalla intressipohjalla (Kallio 2008, 477). Koska kaikki ovat maksajina ja saajina, ovat kaikki myös valmiita hyväksymään sen nimissä harjoitetun sosiaalipolitiikan. Voidaan kuitenkin kysyä missä määrin ihmiset todellisuudessa harjoittavat tämän kaltaista laskelmointia ja kuinka realistista se on? Jos oletamme, kuten kansalaisten intresseihin nojaavassa selityksessä oletetaan, että ihmiset kannattavat hyvinvointivaltiota, koska se on heille materiaalisessa mielessä kannattavaa, niin mikä selittää varakkaimman kansanosan halukkuuden osallistua kustannuksiin? On kyseenalaista voiko edes keskiluokka realistisesti olettaa saavansa järjestelmästä yhtä paljon takaisin kuin on siihen sijoittanut. Kun tällaiset laskelmat tuottavat vaikeuksia alan ammattilaillekin, kuinka voidaan olettaa tavallisen kansalaisen kykenevän edes likimain luotettaviin arvioihin (Virtanen 2008, 475)? Onkin realistisempaa olettaa, että rationaalisten laskelmien lisäksi universaalien hyvinvointivaltion kannatus perustuu sosiaaliin normeihin, kuten vastavuoroisuuteen tai jopa altruismiin (Rothstein 2008, 371). Legitimeetin kannalta tärkeää on osallisuus, ei kunkin osuuden suuruus. Tärkeää on myös kokemus oikeudenmukaisuudesta ja tasavertaisuudesta.

Universaali sosiaalipolitiikka sisältää viestin siitä, että kukaan ei ole erityisasemassa joutuessaan sen ”kohteeksi”. Se sisältää viestin kaikkien kansalaisten periaatteellisesta yhdenvertaisuudesta. Universaalien palvelujen suhteen ei ole minkäänlaista tarvetta tehdä jakoa niihin köyhiin, jotka ”ansaitsevat” tulla autetuksi, ja niihin, jotka eivät apua ”ansaitse”(Rothstein & Uslander 2005, 60). Angloamerikkalaisissa selektiivisen sosiaalipolitiikan maissa köyhyyden selityksissä tukeudutaan huomattavasti useammin yksilöä syyllistäviin argumentteihin kuin Suomessa ja muissa Pohjoismaissa (Niemelä 2007; Oorschot & Halman 2000).

Kaikkiin tarveharkintaisiin etuisuuksiin kytkeytyy tällainen rakenteellinen epäilyksen elementti. Vaikka tarpeen arviointikriteerit olisivat selkeät ja periaatteellisella tavalla objektiiviset, jää arvioinnin kohteelle tunne siitä, että häntä epäillään jostain. Luottamus luo luottamusta ja epäluottamus epäluottamusta. Sekä Yhdysvalloissa että Ruotsissa tehdyt tutkimukset osoittavat, että tarveharkintaisia etuuksia saaneet kansalaiset luottivat kansainmisiinsä selkeästi vähemmän kuin universaalien sosiaalipoliittisten toimenpiteiden kohteena olleet maanmiehensä. Epäluottamus tuli esiin vaikka tutkimuksissa otettiin huomioon

muiden taustatekijöiden²⁷ vaikutus. (Rothstein & Uslaner 2005, 61.) Tämä havainto selittää sen miksi heikoimmassa asemassa olevat kansalaiset eivät välttämättä kannata hyvinvointivaltiota. Se myös osoittaa, että Bowles, Gintis ja Fong eivät ole oikeilla jäljillä ehdottaessaan tiukempaa ja ankarampaa kontrollia lääkkeeksi järjestelmän kannatusvajeeseen. Kontrolloiva toimenpiteet vain lisäävät epäluottamusta, joka on myrkkyä yhteistyölle ja hyvinvointivaltiolle.

3.8. Yhteenveto

Tässä tutkielmassa on esitelty runsaasti tutkimusaineistoa sen puolesta, että ihmistä toimijana määrittää huomattavasti kattavammin kyky yhteistyöhön – joko vastavuoroisuuden tai altruismin muodossa – kuin taipumus vain oman edun ajamiseen. Tämä on tärkeä havainto, koska käytännön poliittiset toimet ovat perustuneet ja perustuvat vastakin käsityksemme siitä millainen ihminen on ja miten ihminen reagoi erilaisiin asioihin. Jos käsityksemme on väärä, toteutamme luultavasti vääränlaista politiikkaa.

Vaikka tässä tutkielmassa on korostettu vastavuoroisuuden ja altruismin merkitystä sosiaalipolitiikan suunnittelussa ja toteutuksessa, ei tarkoituksena ole väittää sosiaalipolitiikkaa toteuttavien instituutioiden olevan altruistisia, vaan että jossain tapauksissa niitä voidaan käyttää välineinä toteuttamaan myös ihmisten altruistisia pyrkimyksiä. Valtaosa on varmasti valmis pitämään altruistisena tekoa, jossa annan kerjäläiselle lantin kadulla tai jossa lahjoitan Punaisen ristin katastrofirahastoon mutta ei sitä, että maksan kuuliaisesti, ehkä jopa tyytyväisenä, veroni. Tähän on tietysti hyviä syitä. Verotus on lakisääteistä, enkä voi siitä kieltäytyä – veronkierto toki on aina mahdollista, vaikka harva sitä tekee – ja pääsen itsekin

²⁷ Malliin sisältyi muuttujia, joiden on yleensä arveltu ennakoivan luottamusta. Mm. koulutus, sosiaalisuus suhteessa naapureihin, etninen tausta, ikä, taloudellinen asema, optimismi, asenne omaa samastumisryhmää kohtaan jne. Katso: Rothstein & Uslaner 2005, 61.

nauttimaan verotuksen tuotoista. Mutta motiivini osallistua hyvinvointivaltion rahoitukseen voi silti olla hyväntahtoinen ja solidaarinen. Tutkimusten mukaan moni kansalainen ajattelee juuri näin. Kysymys on siis siitä, kannattavatko kansalaiset hyvinvointivaltiota, koska se on heidän intressiensä kannalta edullista vai voiko heitä sen lisäksi motivoida halu auttaa, halu maksaa takaisin ja halu osallistua? Väitän, että intressien lisäksi näillä vastavuoroisuuteen ja altruismiin liittyvillä tekijöillä on merkitystä.

Altruismi on osa hyvinvointivaltion arvoperustaa. Tukea kaikkein heikoimmassa asemassa oleville on helppoa perustella oikeudenmukaisuudella, solidaarisuudella tai laupeudella. Hiukan vaikeampaa se on intressinäkökulmasta. Voimme vedota yhteiskunnan kokonaisuuteen, sillä on tärkeää että kaikki pidetään osallisina yhteiskunnan elämään, tai voimme vedota yksilön etuun: on kaikille turvallisempaa elää yhteiskunnassa, jossa on mahdollisimman vähän heikossa asemassa olevia kansalaisia. Nämä perustelut ovat tärkeitä, mutta yhtä tärkeää on vedota humaaniin heikompien puolta pitävään etiikkaan.

Vapaamatkustusta pidetään keskeisenä kollektiivisen toiminnan ongelmana. Ajatellaan, että kun meillä yhteisesti tuotettu ja kulutettu hyödyke tai palvelu, on aina joukko niitä, jotka eivät osallistu kustannuksiin. Itsekkään ihmiskuvan teoriaperinteeseen kuuluvat teoriat ennustavat, että jolleivät kaikki, niin ainakin valtaosa toimijoista loisi muiden kustannuksella, jos heidän toiminnalleen ei aseteta mitään pidäkkeitä tai heitä ei kannusteta toimimaan toisin. Kollektiivinen toiminta onkin tehokkainta silloin kun toimijat voivat *luottaa* toisiinsa. Silloin ei ole tarvetta uhkailla ja lahjoa toimijoita, koska kaikki voivat luottaa siihen, että muutkin osallistuvat. Samalla he myös itse kokevat velvollisuudekseen osallistua. Jos ihmiset todella olisivat välineellisen rationaalisia (itsekkäitä), olisi luottamus heidän välillään mahdotonta, koska silloin kun rationaalisten toimijoiden intressit ovat vastakkain, ei ole rationaalista uskoa rationaalisen vastapelurin toimivan epärationaalisesti, eli oman etunsa vastaisesti.

Välineellisen rationaalisuuden paradokseille on olemassa rationaalisia ratkaisuja, mutta ne edellyttävät vuorovaikutuksen kontekstin muuttamista yksittäisistä kohtaamisista toistuviksi tai rationaalisuuden ymmärtämistä joko kollektiivisena (rationaalisen toimijan subjekti ”me” ”minän” sijaan) tai kognitiivisena rationaalisuutena, jolloin ratkaisevaa on teon mielekkyys toimijalle itselleen.

Sosiaalipoliittisilla ”keppi ja porkkana” -peleillä voi olla yllättäen tavoitteisiin peilaten täysin vastakkaisia vaikutuksia. ”Porkkana” voi olla joillekin muistutus siitä, että se mihin heitä yritetään kannustaa, ei ole sosiaalisesti arvostettua tai sisältää jotain yllättävää. Sen vuoksi kannustus voikin laskea motivaatiota. ”Keppi” taas voi lisätä uskoa siihen – harhaluuloon – että on olemassa suuri joukko niitä, jotka käyttävät järjestelmää hyväkseen.

Liiallinen kannusteiden korostaminen voi johtaa luottamuksen laskuun, joka pidemmällä tähtäimellä nakertaa koko järjestelmän legitimitettä. On voitu osoittaa, että ihmiset ovat haluttomampia osallistumaan hyvinvointivaltion rahoitukseen, jos he epäilevät muiden osallistumishalukkuutta. Toisin sanoen he ehdollistavat oman toimintansa muiden toiminnalle. Näyttää myös siltä, että universaalit sosiaalipoliittiset etuudet lisäävät ja selektiiviset nakertavat luottamusta.

4. Lopuksi

Ihminen on kiistatta kykeneväinen hyväntahtoisuuteen. Tämän voi meistä jokainen päivittäin todeta reflektoimalla omaa ja havainnoimalla kanssaihmissen käyttäytymistä. Altruistiset teot voivat olla arkipäiväisiä, pieniä hyvän tahdon eleitä tai äärimmäisiä, suurta uhrautuvaisuutta osoittavia sankaritekoja. Toiminnan motiivit vaihtelevat ja usein ne ovat pikemminkin tiedostamattomia kuin puntaroituja valintoja. Yleensä teemme hyviä tekoja siksi, että se on mielestämme oikein. Se mikä on oikein kussakin tilanteessa, määrittyy tunteidemme perusteella. Saatamme auttaa ihmistä, jota kohtaan tunnemme sympatiaa hänen kärsimystensä vuoksi. Päätettäessä auttaa emme välttämättä kuitenkaan pohdi auttavamme, koska säälimme autettavaa, vaan koska meillä on sisäinen tunne siitä, että se on oikea tapa toimia. Positiivisten tunteiden kuten empatian, sympatian ja oikeudentunnon lisäksi myös vihan, paheksunnan ja ennakkoluulon tunteilla on paikkansa altruismiamme ohjaavassa moraalijärjestelmässä. Emme voisi ohjata muita toimimaan hyväntahtoisesti, jos emme kykenisi osoittamaan negatiivisilla tunteillamme millainen toiminta ei ole suotavaa.

Vaikka ihmiset ovat altruistisia, se ei tarkoita sitä, että altruismi olisi tekijä, joka määrittää heidän toimintaansa joka päivä, jokaisessa tilanteessa. Minkälainen olisi maailma, jossa kukaan ei koskaan ajattelisi omaa etuaan, vaan toimisi aina vain edistääkseen kanssaihmissä hyvinvointia?

Ajatus moraalijärjestelmän säätelemästä altruismista ja vastavuoroisuudesta myötäsyttyinä käytänteinä tuntuu uskottavalta. Ihmisen välitön reaktio toisen ihmisen hätään on emotionaalinen. Tämä Smithin, Humen ja Westermarckin korostama ajatus moraalien ja altruismien tunteisiin kiinnittyvästä luonteesta tulee esiin etenkin evoluutiopsykologisessa altruismidiskurssissa. Keskustelussa on kuitenkin vielä sijaa Immanuel Kantin ajatuksille moraalien järkipärisyydestä. Kantin pyrkimys ymmärtää ns. kultaisen säännön – *kohtele toisia niin toivoisit itseäsi kohdeltavan* – moraalista merkitystä, oli pohjimmiltaan tapa rationalisoida hyväntahtoisuus. Kantin velvollisuusetiikka antaa mahdollisuuden määrittellä objektiivisen järkipärisesti syy hyväntahtoisuudelle. Voidaan ajatella, että altruististen motiivien taustalla on tunteisiin kytkeytyvien halujen lisäksi järkipärisiä ja normatiivisia uskomuksia.

Joka tapauksessa, jotta voisimme tehdä oikeanlaisia päätelmiä ilmiöiden välisistä suhteista, on meidän tärkeää ymmärtää ilmiön taustalla olevat mekanismit ja alkuperä. On silti muistettava virhepäätelmän vaara. Siitä miten asiat ovat aikojen saatossa muodostuneet, ei pidä johtaa sitä, miten asioiden pitäisi olla nyt. On kuitenkin järkevää tarkastella ilmiön alkuperää, jotta emme käsitelisi ilmiötä itsestään selvänä asiantilana, kuten käsitystä ihmisestä puhtaasti itsekkäänä toimijana.

Evoluutiobiologiassa altruismia tarkastellaan sen organismille tuottaman hyödyn kautta, mutta se ei tarkoita sitä, että hyöty olisi välttämättä toiminnan motiivi ja jos onkin, se ei ole sitä tietoisessa psykologisessa mielessä. Kun käsitellään biologista altruismia ja psykologista altruismia, käsitellään kahta toisiinsa liittyvää ilmiötä, ei samaa ilmiötä. Altruismi biologisena ilmiönä on psykologisen altruismin taustalla. Evoluutioon tukeutuvat selitykset pyrkivät selittämään altruismin alkuperää, mutta ne eivät sinänsä kerro mitään yksittäisen ihmisen psykologisesta motiivista toimia tarkoittamallaan tavalla.

Psykologit ja sosiaalipsykologit ovat ponnistelleet pitkään todentaa pyyteettömän psykologisen altruismin. Vaikka tulokset ovat olleet rohkaisevia, on silti myönnettävä, että

egoistista hypoteesia ei ole kyetty lopullisesti kumoamaan. Asetelma on empiirisen tutkimuksen kannalta niin ongelmallinen, että voi olla, että lopullista totuutta ei koskaan saavutetakaan. Silloin on tyytyminen siihen, että runsas määrä epäsuoria todisteita riittää, vaikka ratkaisevaa näyttöä ei olekaan. Ja jos unohdamme empirismin hetkeksi, ja luotamme siihen mitä näemme ja koemme, on helppo uskoa ihmisen kykenevän aitoon hyvántahtoisuuteen.

Hyvinvointivaltion taustatekijöinä korostetaan lähinnä intressi- ja tehokkuusnäkökulmaa, mutta yhtä hyvin voitaisiin hyväksyä ihmisten osallistumisen motiiviksi myös hyvántahtoisuus. On vaikea kuitenkin sanoa mikä tekijöiden suhde toisiinsa on tai miksi hyvántahtoisuutta tulisi kutsua. Altruismin varaan ei hyvinvointivaltiota voi rakentaa, mutta hyvinvointivaltion instituutioiden voidaan ajatella rakentuvan yleistetyn vastavuoroisuuden varaan. Tällöin ei tarvitse luopua myöskään intressi- ja tehokkuusnäkökulmasta. Hyvinvointivaltio ja yleistetty vastavuoroisuus edellyttävät kansalaisten uskoa yhteiseen projektiin ja siihen, että muutkin osallistuvat. Yleistetyssä vastavuoroisuudessa Kaisan peruste auttaa Hannaa syntyä kun Maisa auttaa Jenniä. On kyse yksilöiden, sosiaaliryhmien ja sukupolvien välisestä solidaarisuudesta. Kyse on velvollisuudentunnosta, kiitollisuudesta, kunniaista, hyvántahtoisuudesta ja yhteenkuuluvuudentunteesta. Keskeistä on kansalaisten keskinäinen luottamus, joka takaa sen, että järjestelmä ei kaadu vapaamatkustusilmiöön ja sen turhaan valvontaan. Luottamuksen vallitessa yhteiseen pottiin sijoittaminen ei ole riski. Vastavuoroisuus ei myöskään ole ristiriidassa markkinayhteiskunnan kanssa sillä mikä tahansa vaihtoon perustuva käytänte on lopulta vastavuoroinen.

Ihmisten valmius toimia altruistisesti ja alttius noudattaa vastavuoroisuuden normia tulisi ottaa huomioon sosiaalipolitiikan suunnittelussa. Etenkin sosiaalipoliittisten kannusteiden kohdalla on syytä miettiä tarkkaan niiden todellisia vaikutuksia.

Listaan lopuksi vielä muutamia teesinomaisia väitelauseita, joita tämän tutkielman perusteella voitaisiin muodostaa ja joita voisi olla mahdollista tarkastella empiirisesti:

- a) *Vastavuoroisuus (ehdollinen yhteistyö) ja kyky solidaarisuuteen (halu auttaa) selittävät ihmisen valmiutta toimia kollektiivisesti paremmin kuin yksilön materiaaliset intressit.*

- b) *Luottamus kanssaihmiin ja instituutioihin lieventää vastavuoroisuuden varjopuolia (moraalista aggressiota normin rikkojia kohtaan) ja vahvistaa ihmisten valmiutta toimia yhteistyössä.*
- c) *Sosiaalipoliittiset kannustimet eivät aina toimi ja joskus ne toimivat tarkoitustaan vastaan.*
- d) *Universaalit sosiaalipoliittiset toimenpiteet lisäävät luottamusta ja selektiiviset heikentävät sitä.*
- e) *Laaja hyvinvointivaltio ei tukahduta ihmisten halua toimia altruistisesti.*

5. Kirjallisuus

Andreoni, James. (1989) Giving with Impure Altruism: Applications to Charity and Ricardian Equivalence. *The Journal of Political Economy*, Vol. 97, No. 6, 1447-1458.

Andreoni, James. (1990) Impure Altruism and Donations to Public Good: A Theory of Warm Glow Giving. *The Economic Journal*, Vol. 100, No. 401, 464-477.

An-Nawawi's *Forty Hadits* (translation).

<http://www.iiu.edu.my/deed/hadith/other/hadithnawawi.html> [luettu 11.6.2008].

Archard, David. (2002) Selling Yourself: Titmuss's Argument Against a Market For Blood. *The Journal of Ethics*, 6, 87-103.

Aristoteles. (1885 [n.350 eaa]) *The Politics of Aristotle, trans. into English with introduction, marginal analysis, essays, notes and indices by B. Jowett*. Oxford, Clarendon Press, 2 vols. Vol. 1.

http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1881
[luettu 13.8.2008].

Aristoteles. (2008 [n.350 eaa]) *Nicomachean Ethics*. The Internet Classics Archive.
Translated by W. D. Ross. <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.html>
[luettu 5.12.2008].

Arrow, Kenneth J. (1972) Gifts and Exchanges. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1,
No. 4, 343 -362.

Axelrod, Robert. (1984) *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic books.

Axelrod, Robert. (1997) *The Complexity of Cooperation: Agent-Based Models of Competition and Collaboration*. Princeton, NJ. Princeton University Press.

Axelrod, Robert. (2007) *Guide for Newcomers to Agent-Based Modeling in the Social Sciences*. www.econ.iastate.edu/tesfatsi/abmread.htm [Luettu 31.10.2007].

Barth, Erling & Cappelen, Alexander W. & Ognedal. (2006) *Fair Tax Evasion*.
Memorandum 07/2006, Oslo University, Department of Economics. Tone.

Batson, Daniel C. (1991) *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. Hillsdale NJ, Lawrence Erlbaum Associates.

Batson, Daniel C. (2002) Addressing the Altruism Question Experimentally. Post,
Stephen Garrard(Editor). *Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy, and Religion in Dialogue*. Cary, NC, USA: Oxford University Press, Incorporated.

Bénabou, Roland & Tirole, Jean. (2003) Intrinsic and Extrinsic Motivation. *The Review of Economic Studies*, Vol. 70, No. 3, 489-520.

- Bewley, Truman. (2006) Fairness, Reciprocity, and Wage Rigidity. *Moral Sentiments and Material Interests : The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Binmore, Kenneth. (1994) *Game Theory and Social Contract: Volume I: Playing Fair*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Binmore, Kenneth. (1998) *Game Theory and Social Contract: Volume II: Just Playing*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Binmore, Kenneth. (2004) Reciprocity and the Social Contract. *Politics, Philosophy & Economics*. Vol. 3 No. 5, 5-35.
- Blackmore, Susan. (2000) *Meemit – kulttuurigeenit*. Helsinki: Art House.
- Boudon, Raymond. (2003) Beyond Rational Choice Theory. *Annual Review of Sociology*. Vol. 29, 1-21.
- Bowles, Samuel & Gintis, Herbert. (2008) *The evolution of strong reciprocity*. Work. Pap. Santa Fe Inst.
- Bruni, Luigino. (2008) *Reciprocity, Altruism and the Civil Society: In Praise of Heterogeneity*. London: Routledge.
- Browning, Don S. (2002) Science and Religion on the Nature of Love. Post, Stephen Garrard (Editor). *Altruism and Altruistic Love : Science, Philosophy, and Religion in Dialogue*. Cary, NC, USA: Oxford University Press, Incorporated .
- Coate, Stephen. (1995) Altruism, the Samaritan's Dilemma, and Government Transfer Policy. *The American Economic Review*, Vol. 85, No. 1, March, 46-57.

- Congleton, Roger. (2003) *The Encyclopedia of Public Choice*. Rowley, C.K. & Schneider, F. (Toim.) Kluwer Academic Press.
- Cozzarelli, Catherine & Wilkinson, Ann v. & Tagler, Michael J. (2001) Attitudes toward the Poor and Attributions for Poverty. *Journal of Social Issues*, Vol.57, No.2, 207-227.
- Currie, Janet & Gahvari, Firouz. (2007) *Why In-Kind Benefits?* Vox-EU.org. <http://www.voxeu.org/index.php?q=node/809> [luettu 22.07.2008].
- Dawes, Robyn M. & Thaler, Richard H. (1988) Anomalies: Cooperation. *Journal of Economic Perspectives*, Vol. 2, No. 3, 187-197.
- Dawkins, Richard. (1976) *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, Daniel C. (2003) *Freedom Evolves*. London: Penguin Books.
- De Waal, Frans. (2005) *Our Inner Ape. The Best and Worst of Human Nature*. London: Granta Books.
- De Waal, Frans. (1998) *Hyväluontoinen. Oikean ja väärän alkuperä ihmisissä ja muissa eläimissä*. Helsinki: Terra Cognita.
- Esping-Andersen, Gøsta. (1990) *Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- European Values Study Third Wave (1999/2000) GESIS - Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften. <http://zocat.gesis.org/webview/index.jsp> [ladattu 10.10.2008]

EVA:n kansalliset asennetutkimukset (1984–2006). Elinkeinoelämän valtuuskunta. Julkaistu: Yhteiskuntatieteellinen tietoaarkisto. Tampere.

<http://www.fsd.uta.fi/aineistot/luettelo/sarjat.html#evaau> [Luettu 1.1.2009].

Fehr, Ernst & Gächter, Simon. (2000) Cooperation and Punishment in Public Goods Experiments. *American Economic Review*, Vol. 90 (4); 980-994.

Fehr, Ernst & Fischbacher, Urs. (2006) The Economics of Strong Reciprocity. *Moral Sentiments and Material Interests : The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge, MA: MIT Press.

Field, Alexander J. (2001) Review: Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior by Elliot Sober and David Sloan Wilson. *Journal of Economic Literature*, Vol. 39, No. 1, 132-134.

Fischbacher, Urs & Gächter, Simon. (2007) *Heterogenous Social Preferences and the Dynamics of Free Riding in Public Goods*. University of Nottingham. CeDEx Discussion Paper No. 06-01.

Fong, Christina M. (2004) *Emphatic Responsiveness: Evidence from a Randomized Experiment on Giving to Welfare Recipients*, Working Papers 2101, The Field Experiments Website.

Fong, Christina M. (2001) Social Preferences, Self-interest, and the Demand for Redistribution. *Journal of Public Economics* 82, 2, 225-246.

Fong, Christina M. & Bowles, Samuel & Gintis, Herbert. (2006) Reciprocity and the Welfare State. *Moral Sentiments and Material Interests : The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge, MA: MIT Press.

- Frank, Robert, F. & Gilowich, Thomas & Regan, Dennis T. (1993) Does Studying Economics Inhibit Cooperation? *The Journal of Economic Perspectives*. Vol.7, No.2, 159-171.
- Frank, Robert, F. (2004) *What Price the Moral High Ground?: Ethical Dilemmas in Competitive Environments*. NJ: Princeton University Press.
- Freese, Jeremy. (2000) *What Should Sociology Do About Darwin? Evaluating Some Potential Contributions of Sociobiology and Evolutionary Biology to Sociology*. Indiana: Indiana University.
- Frey, Bruno S. & Jegen, Reto. (2001) Motivation Crowding Theory: A Survey of Empirical Evidence. *Journal of Economic Surveys*, Vol. 15(5), 589-611.
- Frey, Bruno S. & Oberholzer-Gee, F. (1997) The Cost of Price Incentives: An Empirical Analysis of Motivation Crowding-Out. *American Economic Review*, 87(4), 746-755.
- Frey, Bruno S. & Torgler, Benno. (2004) *Taxation and Conditional Cooperation*. CREMA Working Paper No. 04 – 20.
- Frey, Bruno S. & Meier, S. (2004) Social Comparisons and Pro-social Behavior. Testing 'Conditional cooperation' in a Field Experiment. *American Economic Review* 94(5), 1717-1722.
- Frey, Bruno S. & Stutzer, Alois. (2006) *Environmental Morale and Motivation*. CREMA Working Paper No. 06 – 17.
- Gauthier, David. (2001) Review: Trust within Reason by Martin Hollis. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 62, No.2, 487-490.

- Gintis, Samuel & Bowles, Herbert & Boyd, Robert & Fehr, Ernst. (2006) *Moral Sentiments and Material Interests: Origins, Evidence, and Consequences. Moral Sentiments and Material Interests : The Foundations of Cooperation in Economic Life.* Cambridge, MA: MIT Press.
- Gintis, Samuel. (2002) Altruism and Emotions. *Behavioral and Brain Sciences.* 25:2, 258-259.
- Gold, Natalie & Sugden, Robert. (2006) *Collective Intentions and Team Agency.* Working Paper. www.economics.ucr.edu/seminars/winter06/ets/BobSugden2-7-06.pdf [Luettu 1.12.2008].
- Goodin, Robert E. Structures of Mutual Obligation. *Journal of Social policy.* Vol. 31 No.4, 579-596.
- Gouldner, Alwin, W. (1960) The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. *American Sociological Review*, Vol. 25, No. 2, 161-178.
- Gächter, Simon. (2006) *Conditional Cooperation: Behavioral Regularities from the Lab and the Field and Their Policy Implications.* University of Nottingham. Working paper.
- Hagfors, Robert & Kajanoja, Jouko. (2007) *The Welfare State, Inequality and Social Capital.* SCARR Conference On "Risk & Rationalities" , Queens' College, Cambridge, 29-31 March.
- Hamilton, William D. (1964) The genetical evolution of social behaviour I. *Journal of Theoretical Biology*, Volume 7, Issue 1, 1-16.
- Hamilton, William D. (1964) The genetical evolution of social behaviour II. *Journal of Theoretical Biology*, Volume 7, Issue 1, 17-52.

- Hammar, Henrik & Jagers, Sverker C., Nordblom, Katarina. (2005) *Tax Evasion and Importance of Trust*. Working Paper on Economics. Göteborg.
- Hardin, Garrett. (1968) The Tragedy of the Commons. *Science*, Vol. 162, No. 3859 (December 13), 1243-1248.
- Heldt, Tobias. (2005) *Conditional Cooperation in the Field: Cross-Country Skiers' Behavior in Sweden*. Dalarna University, Department of Economics and Society.
- Helkama, Klaus & Myllyniemi, Rauni & Liebkind, Karmela. (2001) *Johdatus sosiaali-psykologiaan*. Helsinki: Edita.
- Hollis, Martin. *Trust within Reason*. (1998) Cambridge: Cambridge University Press.
- Hollis, Martin & Sugden Robert. (1993) Rationality in Action. *Mind*, New Series, vol. 102, No.405, 1-35.
- Hume, David. (2003 [1777]) *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Project Gutenberg A 1912 reprint of edition 1777.
<http://www.gutenberg.org/dirs/etext03/nqpmr10.txt> [luettu 14.12.2008].
- Hume, David. (2003 [1777]) *A Treatise of Human Nature*. London: Everyman J.M. Dent.
- Häyry, Matti. (2000) *Ihannevaltio. Historiallinen johdatus yhteiskuntafilosofiaan*. Helsinki: WSOY.
- Jones, Philip & Cullis, John. (2003) Key parameters in policy design: The case of intrinsic motivation. *Journal of Social Policy*, 32. 527-547.

- Kahan, Dan M. (2006) *The Logic of Reciprocity: Trust, Collective Action and Law. Moral Sentiments and Material Interests : The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kahn, Charles H. (1981) Aristotle and Altruism. *Mind*. New Series, Vol. 90, No. 357, 20-40.
- Kajanoja, Jouko. (2008) Hyvinvointivaltio on käänkösvirhe. *Kela*
<http://www.kela.fi/in/internet/suomi.nsf/NET/070808145142HJ?OpenDocument>
[luettu 20.11.2008].
- Kallio, Johanna. (2008) Yksityisten lääkäripalvelujen käyttö ja ideologiset tekijät. *Yhteiskuntapolitiikka*, Vol.74, No. 5, 471–492.
- Kant, Immanuel. (2004 [1785]) *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*. Translated by Thomas Kingsmill Abbott. Project Gutenberg.
<http://www.gutenberg.org/dirs/etext04/ikfpm10.txt> [luettu 7.12.2008].
- Kangas, Olli & Niemelä, Mikko. (2008) Väärinkäyttö syö sosiaaliturvan kannatuspohjaa. *Sosiaalivakuutus*, Vol. 46, No. 4-6, 7-10.
- Khanna, J. & Posnett, J. & Sandler, T. (1995) Charity donations in the UK – new evidence based on panel data, *Journal of Public Economics*, 56: 2, 257–72.
- Kieseppä, I. A. (2003) Evolutionaarinen peliteoria, etiikkaa ja yhteiskuntasopimus. *Etiikka & Talous*. WSOY.
- Konner, Melvin. (2002) Some Obstacles of Altruism . Post, Stephen Garrard(Editor). *Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy, and Religion in Dialogue*. Cary, NC, USA: Oxford University Press, Incorporated.

- Kunreuther, Howard & Easterling, Doug. (1996) The Role of Compensation in Siting Hazardous Facilities. *Journal of Political Analysis and Management*, Vol. 15, No. 4, 601-622.
- Kropotkin, Pjotr. (2003) Mutual Aid: A Factor of Evolution [1902]. Project Gutenberg. <http://www.gutenberg.org/dirs/etext03/mtlad10.txt> [luettu 7.12.2008].
- Latané, B & Darley, J.M. (1970) *The Unresponsive Bystander: Why Doesn't He Help?* New York: Appleton-Century-Crofts.
- Mackie, J.L. (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books.
- Manning R. & Levine, M. & Collins, A. (2007). The Kitty Genovese Murder and the social psychology of helping: the parable of the 38 witnesses. *American Psychologist*, 62, 555-562.
- Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa*. (1883 - 1896) Translated by Kisari Mohan Ganguli. <http://www.sacred-texts.com/hin/maha/index.htm>.
- Marciano, Alain. (2008) *The Samaritan's Paradox. Cooperation and exploitation in interactions with strangers*. Paper at Cesifo Conference on Ethics and Economics. 7-9 February.
- Maus, Marcel. (1999 [1950]) *Lahja*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Marx, Karl. (1999 [1875]) *Critique of the Gotha Programme*. Marxist.org <http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf.htm> [Luettu 10.12.2008].
- Michalski, Joseph H. (2003) Financial Altruism or Unilateral Resource Exchanges? Toward a Pure Sociology of Welfare. *Sociological Theory*, 21:4, 341-358.

- Miettinen, Topi. (2003) Binmoren tarina moraalisen eläimen elämästä. *Etiikka & Talous*. Helsinki: WSOY.
- Nyborg, Karine & Rege, Mari. (2001) *Does Public Policy Crowd Out Private Contributions to Public Good?* Department of Statistics Norway. Discussion Papers 300.
- Niemelä, Mikko. (2007) Oma vika, epäonni vai rakenne. Suomalaisten köyhyyden syitä koskevat mielipiteet. *Yhteiskuntapolitiikka*. Vol. 72, No. 6, 585–598.
- Online Etymology Dictionary* (2001). Etymonline.com. [http:// www.etymonline.com/](http://www.etymonline.com/) [luettu: 17.3.2008].
- Oorschot, Wim van & Halman, Loek. (2000) Blame or Fate, Individual or Social? An international Comparison of Popular Explanations of Poverty. *European Societies*. Vol.2, No.1, 1-28.
- Ostrom, Elinor. (2006) Policies that Crowd Out Reciprocity and Collective Action. *Moral Sentiments and Material Interests : The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Oxford English Dictionary*. (1989) Second Edition. Oxford University Press. <http://dictionary.oed.com> [luettu 31.12.2008].
- Palfrey, Thomas R. & Prisbrey, Jeffrey E. (1997) Anomalous Behavior in Public Goods Experiments: How Much and Why? *The American Economic Review*, Vol. 87, No. 5, 829-846.
- Pinker, Steven. (2002) *The Blank Slate*. London: Penguin Books.

- Platon. (1999 [n. 400 eaa]) *Meno*. Project Gutenberg.
<http://www.gutenberg.org/dirs/etext99/1meno10.txt> [luettu: 6.5.2008].
- Platon. (1999 [n. 400 eaa]) *Protagoras*. Project Gutenberg.
<http://www.gutenberg.org/dirs/etext99/prtgs10.txt> [luettu: 6.5.2008].
- Post, Stephen G. (2002) The Tradition of Agape. Post, Stephen Garrard (Editor). *Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy, and Religion in Dialogue*. Cary, NC, USA: Oxford University Press, Incorporated.
- Price, Michael E. & Tooby, John & Cosmides, Leda. (2002). Punitive Sentiment as an Anti-free Rider Psychological Device. *Evolution and Human Behavior*. Vol. 23, 203-231.
- Pyhä Raamattu. (1997) *Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos*. Suomen Kirkon Sisälähetysseuran kirjapaino Raamattutalo.
- Ridley, Matt. (1999) *Jalouden alkuperä*. Helsinki: WSOY.
- Riksskatteverket. (2003) *Allmänhetens syn på skattesystemet, skattefusket och myndigheternas kontroll*. Rapport 03:2.
- Riolo, Rick L. & Cohen, Michael D. & Axelrod, Robert. (2001) Evolution of Cooperation without Reciprocity. *Nature*, Vol.414, 441-444.
- Ruse, Michael. (2002) A Darwinian Naturalist's Perspective on Altruism. Post, Stephen Garrard(Editor). *Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy, and Religion in Dialogue*. Cary, NC, USA: Oxford University Press, Incorporated.

- Rothstein, Bo & Uslaner, Eric M. (2005) All for All. Equality, Corruption, and Social Trust. *World Politics* 58, 41-72.
- Rothstein, Bo. (2008) Pohjoismainen hyvinvointivaltio ja keskiluokka. *Yhteiskuntapolitiikka*, vol. 73, No. 4, 368-375.
- Rushton, Philippe J. (1982) Altruism and Society: *A Social Learning Perspective Ethics*, Vol. 92, No. 3, Special Issue: Symposium on Moral Development, 425-446.
- Saari, juho & Kainulainen, Sakari & Yeung, Anne Birgitta. (2005) Altruismi. Antamisen lahja Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa. Helsinki: Yliopistopaino.
- Sarmaja, Heikki. (2004) Moraalin logiikka ja tunteiden pelit. *Yhteiskuntapolitiikka* vol. 69. No. 2.
- Sarmaja, Heikki. (2003) Ihmislajin perheenmuodostuksen evoluutiopsykologinen perusta. *Yhteiskuntapolitiikka* vol. 68. No.3.
- Scott, Nial & Seglow Jonathan. (2007) *Altruism*. Berkshire: Open University Press, McGraw – Hill Education.
- Segerstråle, Ullica. (2000) *Defenders of The Truth: The sociobiology Debate*. Oxford: Oxford University Press.
- Singer, Peter. (1973) Altruism and Commerce: A Defence of Titmuss against Arrow. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 2, No. 3, 312-320.
- Singer, Peter. (1995) *How Are We to Live? Ethics in an Age of Self-interest*. New York: Prometheus books.

Smith, Adam. (2003 [1759]) *The Theory of Moral Sentiments*. London: A. Millar, Sixth edition 1790, E-text edition econlib.org.

<http://www.econlib.org/library/Smith/smMS.html> [luettu: 5.8.2008].

Smith, Adam. (2007 [1776]) *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edited by Sálvio M. Soares. MetaLibri, v.1.0s.

<http://metalibri.wikidot.com/title:an-inquiry-into-the-nature-and-causes-of-the-wealth-of-nations:smith-a> [luettu 12.12.2008].

Sober, Elliot. (2002) The ABCs of Altruism . Post, Stephen Garrard(Editor). *Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy, and Religion in Dialogue*. Cary, NC, USA: Oxford University Press, Incorporated.

Sober, Elliot & Wilson, David Sloan. (1998) *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Sugden, Robert. (2001) Game Theory and Social Contract By Kenneth Binmore. *The Economic Journal*. Vol. 111. No. 469, Features Feb., 213-234.

Torgler, Benno & Schneider, Friedrich. (2004) *Attitudes towards paying taxes in Austria: An Empirical Analysis*. CREMA Working paper No. 04 - 27.

Traxler, Christian. (2006) *Social Norms and Conditional Cooperative taxpayers*. Department of Economics, University of Munich. Discussion paper 28.

http://epub.ub.uni-muenchen.de/1202/TRAXLER_NormsEvasion.pdf [luettu 5.8.2008].

Titmuss, Richard M. (1970) *The Gift Relationship: from Human Blood to Social Policy*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Titmuss, Richard. M. (1974) *Social Policy*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Titmuss, Richard M. (1976) *Commitment to Welfare*. London: George Allen & Unwin Ltd. Second edition.

Trivers, Robert. (2002 [1971]) The Evolution of Reciprocal Altruism. *Natural Selection and Social Theory – Selected Papers of Robert Trivers*. Oxford: Oxford University Press.

Töttö, Pertti. (2008) Huippubiologin takinkääntö. *Helsingin Sanomat, Tiede & Luonto* 14.10.2008.

Virtanen, Matti. (2008) Ansiosidonnainen hyvinvointivaltio. *Yhteiskuntapolitiikka*, Vol. 74, No. 5, 475-476.

Westermarck, Edvard. (1933) *Moraalin synty ja kehitys I*. Helsinki: WSOY.

Westermarck, Edvard. (1984) *Kristinusko ja moraali*. Helsinki: Otava.

Wilson, Edward O. (2005) Kin Selection as a Key to Altruism: It's Rise and Fall. *Social Research*. Vol 72. No 1.

Yeung, Anne Birgitta & Saari, Juho. (2006) Altruismi – ”sosiologian tärkeimmän ongelman” tarkastelua. *Sociologia*, Vol. 43, No.1, 29-42.