

HUOMIOITA ANSAITSEMISEN IDEOLOGIASTA

JOHDANTO

Tarkastelen artikkelissani kriittisestä yhteiskuntafilosofisesta näkökulmasta länsimaisissa yhteiskunnissa vaikuttavaa ansaitsemisen tai meriitin ideologiaa (*idéologie du mérite*). Käsitteen kehittäjä ja pääteoreetikko on Suomessa vähän tunnettu ranskalainen filosofian opettaja ja tutkija Dominique Girardot. Hän kuuluu ranskalaiseen MAUSS-liikkeeseen ("Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales": Yhteiskuntatieteiden antiutilitaristinen liike) jonka on perustanut filosofi Alain Caillé. MAUSS-liike lähtee nimensä mukaisesti liikkeelle antropologi ja sosiologi Marcel Maussin tutkimuksista (ks. Graeber 2008; Caillé 2000).

Artikkelini tarkoitus on selvittää, miten meritokratia, keskeinen länsimainen erinomaisuuden arvostamiseen ja tasavertaisiin mahdollisuuksiin liittyvä eronteon periaate, luo edellytyksiä uusliberalistiselle sosiaalipolitiikalle ja toimii sen oikeuttajana. Meritokratia ilmenee esimerkiksi työnhaku- ja opiskelijavalintakäytännöissä henkilökohtaisen ansiokkuuden tarkasteluna sekä ihanteena yhteiskunnasta, jossa kukin yksilö kykenee toteuttamaan koko potentiaalinsa ja sijoittuu sosiaalisessa hierarkiassa objektiivisen arvioinnin osoittamalle, ansaitsemalleen paikalle. Tämä yhteiskunnan järjestämisen ihanne toimii uusliberalistisen sosiaalipolitiikkakäsityksen (esim. Britanniassa New Labour (Barry 2005)) taustalla ja vaikuttaa ihmisten väliseen kanssakäymiseen. Meritokratia ja uusliberalismia kritisoidaan artikkelissa rinnastamalla ne antropologi Marcel Maussin tutkimiaan lahjan paradigmaan, yhteisöjen vä-

liseen antamiseen ja vastavuoroisuuden velvoitukseen perustuvaan tapaan toimia.

UUSLIBERALISMI¹

Yksi Dominique Girardot'n kritiikin pääkoh-teista *La Société du Mérite* -teoksessa on uusliberalismi. Girardot luonnehtii kritisoimaansa uusliberalismia käsitteellä "suuntaus" (*orientation*) ja puhuu muun muassa uusliberalistisista teeseistä ja uusliberalistisesta yhteiskunnasta (Girardot 68–75). Vaikuttaa siltä, että uusliberalismi on Girardot'lle jonkinlainen oppi, joka vaikuttaa yhteiskunnallisiin käytäntöihin ja erityisesti Girardot'n tutkimian meriitin ideologian kautta ihmisten ajattelumalleihin ja uskomuksiin maailmasta.

Tätä uusliberalismin määrittelyä on vielä syytä tarkentaa. Uusliberalismikriittiselle David Harveylle uusliberalismi on ensisijaisesti poliittisen taloustieteen teoria, jonka mukaan hyvinvointia edistetään parhaiten luomalla yhteiskunnallinen viitekehys, jossa yksityiset, yrittäjyyteen liittyvät vapaudet voivat vaikuttaa vapaasti. Tämä viitekehys muodostuu vahvoista omaisuusouikeuksista, vapaista markkinoista ja vapaakaupasta. Uusliberalismin nousu keskeiseksi politiikan tekemisen tekniikaksi ja tausta-ideologiaksi tapahtui Margaret Thatcherin ja Ronald Reaganin valtakausina 1980-luvulla Britanniassa ja Yhdysvalloissa (Harvey 2005, 8–9). Harveyn määritelmä on jossain määrin yksioikoinen, ja siksi uusliberalismia määriteltessä on hyvä tutkia myös muita tapoja hahmottaa sitä. Toinen kiinnostava määritelmä

on pitää sitä yhtenä niin sanotun kilpailuvaltion hallintastrategiana muiden joukossa: Bob Jessopin jaottelun mukaan hallintastrategioita on ainakin neljä. Ville-Pekka Sorsan mukaan Suomessa on nähtävissä näistä strategioista uusliberalismin lisäksi myös neostatistiaa sekä neokorporatistia. (Sorsa 2014.) On kuitenkin huomattava, että Girardot tarkastelee teoksesaan vain uusliberalismiin liittyviä ongelmia.

Harveylle uusliberalismi tarkoittaa konkreettisia käytäntöjä, joiden tarkoituksena on palauttaa valta-asema pienelle taloudelliselle eliitille. Uusliberalismi ei siis ole Harveylle niinkään ideologia: sen sijaan ideologiaa käytetään luomaan yleinen uusliberalismille myönteinen mielipideilmasto (Harvey 2005, 40). Harveyn mukaan hallitsevaan asemaan pyrkivän ajatusmallin täytyy käyttää apunaan intuitioihimme ja vaistoihimme vetoavaa käsitteellistä koneistoa. Harveyn mukaan uusliberalismin pioneirit lähtivät liikkeelle ihmisarvon ja yksilönvapauden poliittisista ihanteista, joiden he näkivät olevan uhattuina ilman uusliberalistista talous- ja yhteiskuntapolitiikkaa. (Harvey 2005, 5.) Uusliberalismin taustalla vaikuttavat ihanteet vetoavat länsimaisen kulttuurin pitkiin perinteisiin. Tästä syystä uusliberalismin omaksuminen tuntuu luonteelta, ja se selittää, miksi uusliberalistisia käytäntöjä on niin vaikea kyseenalaistaa. Uusliberalismin taustalla vaikuttavien ideologioiden purkaminen voi helpottaa uusliberalististen, talouspoliittisten dogmien ja käytäntöjen asettamista uudelleen tarkastelun kohteeksi. Artikkelini keskeinen väite on, että liberalismien arvojen lisäksi uusliberalismin taustalla vaikuttaa toinenkin ideologinen voima, ”käsitteellinen koneisto”, joka vetoaa intuitioihimme ja vaistoihimme: meritokratia.

Girardot’n teorian tarkastelua varten on hyödyllistä lähestyä uusliberalismia sekä Jessopin ja Harveyn käsitysten kautta. Uusliberalismi ei väritä kaikkea poliittista elämää Suomessa. Meriitin ideologia, jota artikkeli käsittelee, kuitenkin toimii uusliberalistisen ihmiskuvan ja uusliberalismin värittämän sosiaalipolitiikkakäsityksen kehityksessä, ja se voi

vahvistaa nimenomaan uusliberalististen käytäntöjen ja uusliberalistisen hallintastrategian asemaa Suomessa.

MERITOKRATIA

Arkikielessä meritokratialla viitataan yleensä vastuun ja/tai tehtävien jakamiseen henkilöille heidän henkilökohtaisten ansioidensa, meriittiensä, perusteella. Meritokratian periaate on ikivanha: meritokratian idean katsotaan esiintyneen ensimmäisenä Kungfutsella (551–479 eaa.) (Yearley 2002, 247), ja myös sekä Platon (427–347 eaa.) että Aristoteles (384–322 eaa.) kannattivat meritokratiaa (ks. Platon 1999; Aristoteles 2005). Meritokratia on pohjimmitaan ansionmukaisuuteen vetoava periaate: meritoituneet eli ansiokkaat ansaitsevat asemansa. Pidetään myös oikeudenmukaisena, että tehtävän saa ansioitunut, ja tämä käsitys kestää myös kriittistä tarkastelua: esimerkiksi ansioituneen, asiantuntevan henkilön valitseminen vaatimaan tehtävään on tietenkin oikeudenmukaisempaa kuin epäpätevän tuttavun tai sukulaisen palkkaaminen sukulais- tai kaverisuhteen vuoksi. Ansionmukaisuuden keskeisyys länsimaisessa oikeudenmukaisuuskäsityksessä välittyy myös John Stuart Millin etiikan klassikosta *Utilitarismi* (ilmestymisvuosi 1863): ”Kolmanneksi oikeudenmukaisena pidetään yleisesti sitä, että jokainen ihminen saa sen (hyvän tai pahan asian), minkä hän ansaitsee. [...] Tämä on ehkä selvin ja painokkain muoto, jonka oikeudenmukaisuuden idea ihmisten mielissä saa” (Mill 2000, 69). Ansionmukaisuuden ihanne on siis kuulunut eurooppalaiseen ajattelutapaan jo pitkään, mutta varsinaisesti meritokratia, yhteiskunnallisen aseman perustuminen omaan ansiokkuuteen, alkoi syrjäyttää perimysjärjestelmää vasta 1700-luvulla, ensimmäisenä sotilaallisissa instituutioissa, kuten armeijoissa ja sotakorkeakouluissa. (Sennett 2006, 109–110.)

Suomalaisesta nyky-yhteiskunnasta löytyy merkittävästi meritokraattisia piirteitä:

pyrkimystä palkata soveltuvimmat, löytää lahjakkaimmat, kouluttaa lupaavimmat ja motivoituneimmat sekä todistaa todellinen osaaminen muodollisen pätevyyden suosimisen sijaan. Kaikissa näissä tapauksissa on keskeistä saada selville, kuka esimerkiksi työnhakijoista tai koulutuspaikkaa tavoittelevista ansaitsee omalla aiemmalla toiminnallaan ja osoitetulla motivaatiollaan työ- tai koulutuspaikan. Tätä muotoilua voi kritisoida tarkoituksellisuudesta: ajatellaanko tilanteissa tosiaan ansaitsemista? Eikö kyse ole esimerkiksi soveltuvuudesta? Ansaitsemistulkinnan puolesta kuitenkin puhuvat tilanteet, joissa huomataan, että joku on saanut työ- tai koulutuspaikan ilman ansioita ja motivaatiota. Näissä tilanteissa on helppoa todeta, ettei kyseinen henkilö ole ansainnut saamaansa. Tilanteissa näyttäytyy soveltumattomuus, mutta kyse on muustakin: on tapahtunut jonkinlainen vääryys. Meritokraattisuus näkyy myös tulospalkkausjärjestelmissä: tulospalkkauksella pyritään palkitsemaan ansioista ja hyvin tehdystä työstä. Myös sosiaalietuuksien maksaminen perustuu todistettuun tarpeeseen ja esimerkiksi työttömyyskorvausta saadakseen täytyy osoittaa hakevansa aktiivisesti töitä. Olennaista on osoittaa ansaitsevansa yhteiskunnan tuki sen sijaan, että vain teeskentelee avun tarvetta ja huijaa sosiaaliturvajärjestelmää.²

Kuten jo todettu, kun virkoja, opiskelupaikkoja ja niin edelleen täytetään, on toki mielekästä tarkastella, kuka on pätevin tai motivoitunein – rajallista määrää resursseja ei ole taloudellista eikä mielekästäkään jakaa täysin satunnaisesti. Meritokraattinen hakuprosessi on oikeudenmukaisempi tapa jakaa työpaikkoja kuin esimerkiksi sukulaisia suosiva nepotismi tai maksukykyyn perustuva plutokratia, ja sillä vaikutetaan suotuisasti myös tehdyn työn laatuun. Tämän artikkelin tarkoitus onkin avata keskustelua siitä, mikä kaikki voidaan nähdä ansaittuna ja millaisia seurauksia ansionmukaisuuden leviämisellä uusille alueille on.

MERITOKRATIA JA

MAHDOLLISUUKSIEN TASA-ARVO

Meritokratia on tiiviisti kiinnittynyt mahdollisuuksien tasa-arvoon. Meritokratian onnistuminen oikeudenmukaisen yhteiskunnan luomisessa (ainakin näennäisesti) riippuu siitä, kuinka hyvin mahdollisuuksien tasa-arvo toimii kyseisessä yhteiskunnassa. Mahdollisuuksien tasa-arvoa kannatetaan nyky-Suomessa laajasti: esimerkiksi politiikassa meritokratiaa ja mahdollisuuksien tasa-arvoa tavoitellaan keskeisenä oikeudenmukaisen yhteiskunnan elementtinä. Hallituspuolue kokoomus luettelee sen toisena kuudesta keskeisestä arvostaan (Kokoomuspuolueen periaateohjelma). Mahdollisuuksien tasa-arvo nähdään oikeutettuna tapana järjestää tiettyyn asemaan pääsy yhteiskunnassa.

Mahdollisuuksien tasa-arvoa ei kuitenkaan pidetä filosofisesti riittävänä oikeudenmukaisuusperiaatteena, vaan sitä tulee tarkentaa muilla periaateilla. Sosiaalisen oikeudenmukaisuuden kysymyksiä tutkineelle Brian Barrylle mahdollisuuksien tasa-arvo on ideologia, joka oikeuttaa *status quon* mystifioimalla sen näennäisen oikeudenmukaiseksi kamppailuksi korkeammasta sijasta hierarkiassa (Barry 2005, 40). Yhteiskuntafilosofi John Rawls tuo esiin sekä *Oikeudenmukaisuusteoria* (1988) että *Political liberalism* (1993) -teoksissaan epäilyksensä meritokratiaa ja mahdollisuuksien tasa-arvoa kohtaan ja argumentoi ”reilun” eli sisällökkään, ei ainoastaan muodollisen mahdollisuuksien tasa-arvon puolesta. *Oikeudenmukaisuusteoriasa* Rawls kirjoittaa osuvasti: ”Mahdollisuuksien yhtäläisyys merkitsee yhtäläistä tilaisuutta pyrkiä muodostamaan rakoa huono-osaisimpiin tavoittelemalla henkilökohtaista vaikutusvaltaa ja yhteiskunnallista asemaa” (Rawls 1988, 70). Meritokratiakriitikko Dominique Girardot huomauttaa Rawlsiin viitaten, että meriitin ideologia luo illuusioita oikeudenmukaisuudesta: se muuntaa oikeudenmukaisuuden moraalikysymykseksi (Girardot 2011, 56). Tämä

tarkoittaa tulkintani mukaan sitä, että oikeudenmukaisesta kohtelusta tulee jokaiselle kuuluvan oikeuden sijaan moraalisuuteen ja erinomaiseen käytökseen perustuva ansaittava etu. Tällöin on lupa odottaa oikeudenmukaista kohtelua, mikäli on toiminut oikein. Oikeudenmukaisuuden oleellinen puoli on kuitenkin puolueettomuus: laki on sama kaikille, se kohtelee lainrikkojaakin *oikeudenmukaisesti*. Rawlsille oleellisen distributiivisen oikeudenmukaisuuden ei tule toimia ”retributiivisen” oikeudenmukaisuuden tavoin: siinä missä rangaistukset asetetaan sen mukaan, kuinka vakavan rikoksen syytetty on tehnyt, distributiivisen oikeudenmukaisuuden ei pitäisi olla erinomaisuuden palkitsemista. (Rawls 1988, 182.) Meritokraattinen erinomaisuuden palkitseminen ei tästä syystä kelpaa Rawlsille oikeudenmukaisuuden takeeksi esimerkiksi yhteiskunnallisesti järjestetyssä tulonjaossa.

Yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen pyrkiminen keskittymällä mahdollisuuksien tasa-arvoon sisältää muitakin huomattavia ongelmia. Meritokratian ja mahdollisuuksien tasa-arvon ihmiskuvaan ei kuulu ihmisten välinen tasa-arvo: ihmiset nähdään oleellisesti erilaisina kyvyiltään ja siksi he myös ansaitsevat eri asioita. Mahdollisuuksien tasa-arvon toteutumista pidetään usein meritokratian oikeudenmukaisuuden takeena. Kumpikaan, mahdollisuuksien tasa-arvo ja sen myötä toteutuva meritokratia eivät kyseenalaista näkemystä ihmisten välisestä hierarkiasta vaan ainoastaan tavan, jolla hierarkioita rakennetaan: paremmuusjärjestyksen luominen ja jonkun jättäminen sen perusteella ulkopuolelle näyttäytyvät meritokratian viitekehyksessä aina oikeutettuina. Tämä voi avata ongelmallisen mahdollisuuden oikeuttaa nyt poliittisina ongelmina pidettyjä asioita: esimerkiksi eriarvoistuminen ja toisten ulossulkeminen erilaisten palveluiden ja jopa oikeuksien piiristä voidaan nähdä oikeutettuna näiden ihmisten ansioiden puutteen vuoksi. Esimerkiksi terveydenhuollon rahoitusongelmien ratkaisuksi esitetään usein niin sanottujen elintapasairauksien hoidon muuttamista omakustanteiseksi. Toisin sanoen sairautensa ”itse

hankkineiden” oikeus terveydenhuoltoon kyseenalaistetaan. Meritokratian kriittinen tutkimus vaikuttaakin tärkeältä lisältä suomalaisen keskusteluun sosiaalietuuksista.

ANSION KÄSITTE

Ennen meriitin ideologian käsittelyä tarkastelen Girardot’n käsitystä meriitin käsitteestä. Arkipuheessa ansiolla tai meriitillä viitataan yleensä yksilön (ns. luontaisiin tai hankittuihin) myönteisiin ominaisuuksiin, kuten kykyihin ja muuhun osaamiseen. Tyypiesimerkkejä ansioista ovat esimerkiksi koulutus tai työkokemus. Girardot’lle meriitti tarkoittaa kuitenkin myös jotain hieman muuta.

Girardot käyttää käsitettä kahdella tavalla: yhtäältä meriitti viittaa arkipuheessa käytettyyn individualistiseen ansion käsitteeseen, joka vääristyy meriitin ideologian myötä; käsite siis esiintyy kritiikin kohteena. Vääristyneessä meriittikäsityksessä meriitti nähdään vaivannäön hyvittämisenä, palkkiona. Tämä selittyy ranskan kielen erityspiirteinä: meriitti-sana kääntyy joissakin yhteyksissä ’kunniana’; suomeksi sanottaisiin: ”*kunnia* tästä kuuluu hänelle”. Kunnian kuulumiseen jollekulle sisältyy Girardot’n analyysissa palkkio, hyvytys. Meriitti tarkoittaa Girardot’lle kuitenkin selkeästi myös sitä, mitä suomen arkikielessä nimitettäisiin ansioksi. Näitä käsityksiä yhdistää erityisesti individualismi: kunnia kuuluu yksilölle, koulutus on samoin yksilön pääomaa.

Toisaalta Girardot’n mukaan meriitin tulleekin olla eronteon ja arvonnannon kriteeri: meriitti on etuoikeuden vastakohta ja sinänsä demokraattiselle yhteiskunnalle sopiva tapa käsitteellistää arvoa. (Girardot 2011, 38; 205.) Välillä termin *mérite* kääntäminen on kuitenkin monimutkaisempaa. Tarkentaessaan, miten meriitti tulisi ymmärtää, Girardot kirjoittaa esimerkiksi: ”meriitti on ’mittaamattoman’ [*déméasure*; yl. käännetään ’ylettömyys’]³ välttämättä arbitraarinen vastaanotto” (Girardot 2011,

188). Meriitti ei tarkoita tässä lauseessa eikä Girardot'n käsityksessä yleisemminkään pelkääntään esimerkiksi ansioluetteloon kirjattavia konkreettisia ansioita, vaan mitä tahansa, mikä voi saada aikaan ihailua (*admiration*) muissa ihmisissä, konkreettisempien ansioiden lisäksi myös esimerkiksi yksittäistä suurenmoista tekoa. Tällainen käsitys meriitistä auttaa avaamaan edellä mainitun lauseen merkitystä: meriitti kuvastaa jonkin asian vastaanottoa ja merkitystä yhteiskunnassa ja on siksi aina osin arbitraarinen, aikaan ja paikkaan sidottu, eikä sitä voida määrittää pysyvästi tai ”puhtaan” puolueettomasti, standardisoimalla. Tulkintani mukaan Girardot'lle meriitti on suhdekäsite: asiat eivät niinkään *ole* meriittejä vaan ne pikemminkin *tulkitaan* meriitiksi. Nykyinen tapamme ymmärtää meriitti on kuitenkin vääristynyt, sillä se ei ota näitä asioita huomioon.

Meriitti-termillä on vielä yksi ilmeinen piirre, jota ei ole käsitelty. Sillä on läheinen suhde ansaitsemisen käsitteeseen (*mériter*), mikä näkyy myös suomen termissä ansio. Toinen hyvä käännös ”meriitin ideologialle” olisikin siksi ansaitsemisen, jopa ansionmukaisuuden ideologia. Selvitän syitä tähän seuraavassa kappaleessa.

MERIITIN IDEOLOGIA

Dominique Girardot kirjoittaa teoksessaan *Société du mérite – Idéologie méritocratique et violence néolibérale* (2011), että ansionmukaisuuden periaate on laajentunut liikaa länsimaisissa yhteiskunnissa. Meriitti eli ansio (*mérite*) toimii yhteiskunnallisen eronteon (*distinction*) ja arvonannon kriteerinä, jopa siinä määrin, että se on muodostunut itsestäänselvyydeksi. Tämä tarkoittaa sitä, että siihen vedotaan näennäisen ongelmattomasti myös tilanteissa, joihin se ei kuulu. Esimerkiksi, kuten jo edellä on todettu, ansioiden ja ansionmukaisuuden tarkastelu voi vääristää käsityksen oikeudenmukaisuudesta.

Kritiikin kohteena oleva käsitys meriitistä liittyy Girardot'n mukaan tiiviisti muihin pe-

rustavanlaatuisiin arvoihimme: tasa-arvoon, hyötyyn ja järkeen oikeuttamisen kriteerinä. Nämä ilmenevät seuraavilla tavoilla: meriitin yhteiskunnassa on hylätty etuoikeudet ja uskotaan kaikkien ihmisten yhtäläiseen kunnioittamiseen eli *tasa-arvoon*. Kuten Girardot toteaa hieman ironisesti, toisia kunnioitetaan kuitenkin vähän enemmän kuin toisia. Tämän kunnioituksen lisän oikeuttaa näiden ihmisten *hyödyllisyys*. Järjen rooli meritokratian oikeutuksessa perustuu yhteiskuntamme pyrkimykseen hylätä aiemmat, irrationaaliset järjestäytymisen periaatteet. Erilaisen kohtelun oikeutus tukeutuu järkeen eikä perinteeseen tai uskontoon: voimme esimerkiksi ymmärtää järjellä, miksi hyötyä arvostetaan, kun taas perinteen mukaisesti toimittaessa ei ole mitään ymmärrettävää, periaatteena toimii: ”näin vain on aina toimittu”. (Girardot 2011, 37–38.) Girardot ei halua täysin kiistää esimerkiksi hyödyllisyyden roolia arvonannon kriteerinä. Tämän periaatteen liiallinen systematisointi aiheuttaa kuitenkin ongelmia. (Girardot 2011, 39.)

Ansioihin nojaaminen on kiistämättä poistanut monia yhteiskunnallisia epätasa-arvoisuuksia. Yli-inhimillinen järjestys on hylätty, mutta Girardot'n mukaan on kyseenalaista, riittääkö tämä hylkääminen yksin perustamaan uuden, inhimillisen järjestyksen. Yksi Girardot'n tärkeimpiä tausta-ajattelijoita on politiikan teoreetikko Hannah Arendt. Arendtin mukaan inhimilliset yhteisöt haluavat aina asemoida perustavat periaatteensa totuuden pakottavaan sfääriin eivätkä käsitellä niitä mielipiteinä, joista voi keskustella. Tämä liittyy Arendtin mukaan myös pelkoon demokraattisten instituutioiden aseman rapautumisesta. Demokraattisuus ja muut hyvät aikomukset eivät kuitenkaan välttämättä pelasta tilannetta. Girardot huomauttaa, että inhimilliset periaatteet voivat muuttua yhtä dogmaattisiksi kuin yli-inhimilliset, pyhinä pidetyt käsitykset. Girardot näkeekin, että ansioihin keskittyminen ja ansionmukaisuuden tapa yhdistyä saumattomasti muihin perustavanlaatuisiin arvoihimme vahvistaa niiden dogmaattisuutta. Tämän myö-

tä meriitin käsite muuttuu vähitellen ideologiaksi. (Girardot 38–39.)

Girardot käyttää ideologiasta Hannah Arendtin määritelmää: ideologia tarkoittaa idean logiikkaa, jonka mukaisesti todellisuuden väitetään järjestyvän. Ideologia kuitenkin etäännyttää ajatuksen ja todellisuuden toisistaan, ”repii todellisuuden yhdenmukaistaakseen sen idean kanssa”. Todellisuuden monimutkaisuutta ja ristiriitaisuutta ei haluta käsitellä, vaan käsitys todellisuudesta muuttuu yksinkertaistavaksi ideaksi ja todellisuuden oletetaan toimivan tämän idean logiikalla. Idean kanssa yhteensopimattomat todellisuuden osat muuttuvat yhdistämiskelvottomiksi: niitä ei voida ottaa mukaan käsitykseen todellisuudesta. Girardot kiteyttää: ”Suhteemme todellisuuteen voi muuttua epäkoherentiksi, jotta käsitteellinen järjestelmämme säilyy koherenttina”. (Girardot 39–40.) Erilaisilla puhetavoilla, esimerkiksi puhumalla ansaitsemisesta, osia todellisuudesta voidaan jättää huomiotta ja näin oikeuttaa epäoikeudenmukaisia käytäntöjä.

Girardot’n mukaan tällaisen ideologian avulla tapahtuvan todellisuuden sulkeistamisen kautta Ranskassa voidaan pitää työllisyystilannetta merkityksettömänä ja nähdä ammatillisen onnistumisen johtuvan yksinomaan omista ponnisteluista. Epäonnistuminen taas johtuu liian vähäisestä panostuksesta. Jotta tällaisen päätelmän voi tehdä, tulee osia todellisuudesta pitää merkityksettöminä. Ranskassa vallitsevan käsityksen mukaan voidaan siis myöntää, että onnella on oma osuutensa työllistymisessä, mutta lopulta oleellisempaa on henkilökohtainen pärjääminen. Ansion ideologia ylläpitää samaa myyttiä ”self-made manista” kuin uusliberalismi. Myyttiin liittyy Girardot’n mukaan uskomus, että niin sanotusti omistamme omat ominaisuutemme, että ominaisuuksiemme käyttöönotto ja hyödyntäminen riippuisi vain itsestämme. Tämä uskomus ohjaa kuvittelemaan, että oma kohtalomme riippuu vain itsestämme. (Girardot 2011, 40.)

Girardot’n mukaan omaksumme liiallisesti systematisoituneen ansion käsitteen kautta

logiikan, joka häivyttää todellisuuden osittain näkyvistä. Tässä logiikassa vaikuttaa niin sanottu rationaalinen elementti (*élément rationnel*), toisin sanoen jokaisen yhteiskunnallinen paikka voidaan oikeuttaa rationaalisesti. (Girardot 2011, 41.) Ymmärrän Girardot’n tarkoittavan, että kunkin yhteiskunnallisen aseman nähdään olevan sidoksissa järkeviin perusteisiin, ja kuten Girardot huomauttaa, erityisesti mitattavaan hyötyyn.

Tämä rationaalisuusoletus aiheuttaa Girardot’n näkemyksen mukaan suuria ongelmia. Yhdistettynä hyödyn, tasa-arvon ja rationaalisuuden ihanteisiin ansiosta muodostuu perusta, johon Girardot’n mukaan vedotaan, jotta voidaan ymmärtää kunkin ”paikka”, mukaan lukien oma paikka, yhteisössä ja yhteiskunnassa mahdollisimman yleisellä tasolla. Paikka tarkoittaa Girardot’n mukaan tässä muutakin kuin sosiaalista tilannetta: se viittaa ”kohtaloon”, ihmiselle lankeavaan osaan. Erityisiä sosiaalisia tilanteita ei tarvitse ottaa huomioon: meriitti toimii niin itsestään selvästi yhteiskunnallisen eronteon mittapuuna, että sitä aletaan soveltaa myös toisin päin: ei vain perusteena arvostaa jotakuta vaan sen selittäjänä, miksi jotakuta toista ei arvosteta. Meriittien nähdään toimivan ihmisen tekojen arvon määrittäjänä. Toisin sanoen se, jolla ei ole meriittejä, ei ole tehnyt arvokkaita tekoja. Siksi kohtalokaan ei siis itse asiassa lankea, vaan se tehdään, jopa valitaan. (Girardot 2011, 42–44.)

Ansionmukaisuuden idean logiikka toimii vastaansanomattomalla voimalla. Girardot kirjoittaa meriittien samalla kertaa sekä *selittävän* että *oikeuttavan* vallitsevan asiantilan. Meriittien keräily ja usko omaan mahdollisuuteen vaikuttaa elämänsä kulkuun niiden kautta (usko siihen, että saatu hyvä on ansaittua ja erityisesti toisia kohdannut) paha on virheellisten valintojen seurausta) toimii suojamuurina elämän ennalta-arvaamattomuutta vastaan (Girardot 2011, 46–47). Unelmana on elämänhallinta ja tragediailta välttyminen. Girardot’n mukaan meriitti-ideologia on kuitenkin vaarassa johdattaa tilanteeseen, jossa tragediaa ei enää nähdä

olevan olemassa ollenkaan (mt., 44, 48). Oikeuttamisen ja selittämisen samastamista voi selkiyttää esimerkillä. Se voi tarkoittaa asennetta, jossa tapahtuman nähdään johtuvan yksinomaan siitä, ettei syyhyn ei ole puututtu. Esimerkiksi selkäkipujaan valittava ei välttämättä ole harrastanut ennaltaehkäisevää liikuntaa, ja näin kipujen syy, liikunnan puute, myös oikeuttaa kivut – ainakaan kipuilevaa kohtaan ei tarvitse tuntea sympatiaa. Tätä päättelyä voidaan kritisoida syy–seuraus-suhteiden yksinkertaistamisesta, mutta toisaalta tilanne ei muutu sen paremmaksi vaikka syy olisi tosi ja syy–seuraus-suhteet osoitettu pitäviksi. Eihän kukaan kuitenkaan varsinaisesti ansaitse selkäkipuja. Tässä ansaitsemiseen kiinnittyvässä päättelyssä selkäkivuista kärsivän moraaliset ominaisuudet nousevat nopeasti tarkasteluun: onko hän laiska, tyhmä vai piittaamaton, kun ei huolehdi itsestään? Vastaavasti tilanne, jossa työnhakija ei saa työpaikkaa, sekä selittyy että tulee oikeutetuksi hänen puuttuvilla ansioillaan. Oikeuttamisen käsitteen kaventuminen selittää myös julmuutta, johon meriitin ideologian mukaisella päättelyllä voidaan ajautua.

Olisi tietenkin epäreilua, jos osaamaton palkattaisiin osaavan sijasta. Tästä ei kuitenkaan ole kysymys. Kyse on meriitin ideologian tarjoamasta oikeutuksesta toisten ulossulkemiselle historiallisesti muotoutuneissa, kontingenteissa tilanteissa. Oikeuttamisen sijaan tilanteet voisi myös politisoida: mahdollisuus selittää tilanne jollakin tavalla ei tarkoita, etteikö tilannetta itseään voisi kyseenalaistaa (Girardot 2011, 196).

Tietystä kynynsyydestään huolimatta Girardot vaikuttaa osuvan analyysillaan varsin todellisiin ilmiöihin. Ansionmukaiseen kohteluun uskominen on psykologisesti varsin huoventavaa. Mikä tahansa kuohuttava tapahtuma on suhteellisen helppo purkaa muotoon, jossa tapahtunut nähdään aiempien huonempien tai parempien henkilökohtaisten valintojen seurauksena ja niiden kautta ansaittuna. Järkyttävän ihmiskohtalon äärellä on helpompaa kysyä, miksi ihminen ei itse tee mitään parantaakseen tilannettaan kuin myöntää, että kärsivä tarvitsisi

apua. On tuskallista miettiä, pitäisikö itse tehdä jotain auttaakseen tai hyväksyä, ettei voi auttaa. Kyseessä on nimenomaan psykologinen suojamuuri omia syyllisyyden ja riittämättömyyden tunteita vastaan. Aiemmin huomautin John Stuart Millin käsitteeseen ansionmukaisuuden ihannetta jo 1861 ilmestyneessä *Utilitarismit* teoksessaan itsestäänselvyytenä. Vanhassa kotikaupungissani Porissa voidaan vastaavasti joskus todeta: ”säälillä on sairautta!”; toisin sanoen ihmiset ovat itse vastuussa siitä, mitä heille tapahtuu, eikä säälimisessä ole mieltä. Ei siis ihme, että meriitin ideologian tarjoama selitysmalli vetoaa yksinkertaisuudessaan vastaansanomattomasti. Senkaltaiseen ajattelutapaan länsimaalaiset ovat tottuneet jo vuosisatojen ajan. Se, mikä tekee ongelmasta uudella tavalla ajankohtaisen, on Girardot’nkin mainitsema ”rationaalinen elementti”: yhä lisääntyvä pyrkimys selvittää ’totuus’ siitä, mitä kukin ansaitsee esimerkiksi testeillä ja lisääntyvin kilpailuin. Tämä kietoo meritokraattisuuden ihanteen uusliberalistisiin taloudellisen tuloksellisuuden ja tehokkuuden tavoitteisiin: ei kannata investoida ihmiseen⁴, joka ei voi todistettavasti osoittaa pystyvän suoriutumaan tehtävästään ja lisäksi osoita merkkejä tehokkuudesta korkealla motivaatiolla. Esimerkiksi armollisuudella, anteeksiannolla (Girardot 2011, 89) tai uuden mahdollisuuden antamisella ei ole tässä päättelyssä sijaa.

Hannah Arendt sekä italialainen filosofi Giorgio Agamben puhuvat inhimilliseen toimintaan oleellisesti kuuluvasta voimasta (Agamben 2001), uuden aloittamisen, tietynlaisen ihmeen tapahtumisen mahdollisuudesta (Arendt 2002). Tällaisen ihmeen tapahtuminen määritetään meritokraattisessa totuudenselvitysprojektissa jo etukäteen mahdottomuudeksi.⁵

MARCEL MAUSSIN LAHJAN KÄSITE

Marcel Mauss (1872–1950) oli ranskalainen antropologi ja sosiologi, jonka kuuluisin teos on *Lahja – Vaihdannan muodot ja periaatteet*

arakaaisissa yhteiskunnissa (1923, ilm. suomeksi 1999). Mauss tutkii teoksessaan eri alkuperäiskansojen yhteiskuntien välisiä tai yhteiskunnan alaryhmien välillä vallitsevia sopimusoikeuden ja taloudellisten suoritteiden järjestelmiä. Ranskalainen MAUSS-ryhmä, johon myös Dominique Girardot kuuluu, lähtee ajattelussaan liikkeelle siitä, että länsimaisilla nyky-yhteiskunnilla olisi paljon opittavaa Maussin esittelemien alkuperäiskansojen vaihdantajärjestelmien sisäisestä logiikasta: se lisäisi ihmisten ja ihmisryhmien välistä solidaarisuutta ja yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta (ks. esim. Girardot 2011, 172–173, 215–216). Käyn seuraavaksi läpi, mihin tämä näkemys perustuu tutkimalla Maussin alkuperäisteosta.

Mauss kiinnittää huomiota siihen, että vaihdantajärjestelmät esimerkiksi eri heimojen välillä vaikuttavat perustuvan vapaaehtoiseen ja pyyteettömään lahjojen antamiseen. Itse asiassa ne ovat kuitenkin vastavuoroisten velvoitteiden sävyttämää ja myös taloudelliseen etuun tähtäävää toimintaa. Maussin tutkimat kulttuurit eivät ole vailla markkinoita, kuten aiemmin oli kuviteltu, vaan sen sijaan niiden markkinat toimivat toisenlaisella logiikalla kuin omassa kulttuurissamme. (Mauss 1999, 28.)

Maussin *Lahja*-teoksen esipuheessa antropologi Mary Douglas tuo esiin, että lahjan antamiseen ja vastaanottamiseen liittyy aina valtaasetelma (Douglas 1999, 7). Maussin mukaan lahjan loputon kiertokulku esimerkiksi Pohjois-Amerikan alkuperäiskansojen välillä on aina tarkoittanut lahjan antajaheimon ylemmyyden osoittamista saajaheimoon nähden. Toisaalta lahjan antamisen mahdollistaa toisen heimon halukkuus ottaa lahja vastaan: hyväksymällä lahjan ja siihen sisältyvät konnotaatiot vastaanottajaheimo antaa tunnustusta lahjalle ja sen antaneelle heimolle. Vastaamalla lahjaan vastalahjalla lahjan saanut heimo osoittaa vastaavasti ylemmyyttään. (Mauss 1999.)

Maussin havainnot paljastavat kiinnostavia piirteitä ihmisyyshetken välisestä dynamiikasta. Lahjan antamisen salliminen ja lahjaan vastaamisen salliminen edistävät rauhanomai-

suutta heimojen välillä. Lahjan antajan roolin vaihtelu tarkoittaa tasa-arvon sietämistä, tasa-vertaisuuden tunnustamista ja sen osoittamista. Lahjan vastaanottaminen tarkoittaa toisen tunnustamista – palveluksen palauttaminen vastalahjalla taas on suurenmoinen teko, joka tulee tunnustetuksi kun lahja otetaan vastaan. Lahjojen vastavuoroinen antaminen aikaansaa näin solidaarisuutta antajien välille.

Antropologi David Graeberin mukaan Maussin merkitys kiteytyy erityisesti tämän huomiolla, että antamisesta saatu ilo ja mielihyvä eivät ole ristiriidassa anteliaisuuteen yhdistetyn epäitsekkyuden kanssa. Tämä näennäinen ristiriita on saanut länsimaalaiset historiallisesti (sekä uskonnon että taloustieteen parissa) etsimään perimmäisiä itsekkäitä motiiveja anteliaimmastakin toiminnasta. Suurimmassa osassa maailman kieliä ei ole Maussin mukaan termiä ”*self-interest*” (’oma etu’ tai ’itsekkyyys’) eikä myöskään ristiriitaa ”omien intressien” ja muista huolehtimisen välillä; lahjan antamisen merkitys on juuri siinä, että se edistää näitä molempia. (Graeber 2008.) MAUSS-liikkeen jäsenille Maussin merkitys näkyy juuri mahdollisuudessa kyseenalaistaa uusliberalismin liitetty ihmiskäsitys. Alain Caillé katsoo tämän ihmiskäsityksen vallinneen myös yhteiskuntatieteissä 1970-luvulta saakka (Caillé 1992, 60).

DOMINIQUE GIRARDOT

JA VÄÄRISTYNEEN

YHTEISKUNTASOPIMUSKÄSITYKSEN

KRITIIKKI

Girardot’n mukaan Marcel Mauss hahmottaa inhimilliset suhteet lahjan kierron ja siihen liittyvien velvollisuuksien kautta: velvollisuus antaa ja vastaanottaa lahja sekä vastata lahjaan. Ansioitumiseen ja ansaitsemiseen keskittyvän puheen keskellä on Girardot’n mukaan tärkeä

erottaa lahjaan *vastaaminen* saadun lahjan *hyvittämisestä* (*rétribution*). Meriitin ideologian viitekehityksessä antaminen tapahtuu sillä ehdolla, että oma vaivannäkö hyvitetään. Epäoikeudenmukaisuus tarkoittaa tästä hyvittämisestä paitsi jäämistä. (Girardot 2011, 76–90; 27; 132–134.) Hyvittämisen ja lahjaan vastaamisen ero näkyy niiden suhteessa lahjan kiertoon. Esimerkiksi länsimaissa ajatellaan, että velan maksu on sanoutumista irti velan myöntäneestä tahosta. Sen sijaan lahjan kierrossa on kyse tietynlaisesta positiivisesta velkakierteestä, jossa lahjojen antaminen ja vastalahjan antaminen yhdistää saajaa ja antajaa. Lahjan kiertoa ei ole tarkoitus lopettaa vaan lahjaan vastaaminen, ”velan maksu” on juuri merkki halusta jatkaa suhdetta antajan ja saajan välillä. Mikäli lahjaan vastaamisen sijaan annetaan hyvitys, se sen sijaan vertautuu pikemminkin velan maksuun, pyrkimykseen päästä eroon siitä, jolle on jotain velkaa. (Girardot 2011, 60.)

Osana keskustelua lahjan roolista nyky-yhteiskunnassa Girardot kritisoi yhteiskuntasopimusajattelun vääristymistä. Ajatus yhteiskuntasopimuksesta on muuttunut Girardot’n näkemyksen mukaan poliittisen todellisuuden arviointikriteeristä (kuten esimerkiksi Thomas Hobbesin tai Rawlsin yhteiskuntasopimus-teorioissa), säännöksi, joka määrittää ihmisten välistä toimintaa. Ajatus yhteiskuntasopimuksesta on redusoitu oletukseksi, että tällainen sopimus todella on olemassa ja voimassa yhteiskunnassa. Oletetaan, että on olemassa rationaliteetti, järkiperäinen järjestävä periaate, jonka kautta yksilöiden tahdot samastuvat kollektiivisen yleistahdon kanssa. (Girardot 2011, 81–82.) Rationaliteetti, jonka mukaisesti yksilöiden ja yhteisön tahdot samastuvat, on Girardot’n mukaan utilitarismi⁶. Tällainen utilitaristinen sopimus muodostetaan, jotta voidaan säännellä rationaalisesti ja tehokkaasti ihmisten välisiä suhteita (Girardot 2011, 84). Yhteiskuntasopimus on nykyhahmotuksessa voimassaoleva vastavuoroinen sitoumus, ja sen muodostavat kaksi suvereenia, yksilö sekä valtio: nämä tekevät sopimuksen hyvin määritel-

lyn intressin mukaisesti ja rationaalisen valinnan tuloksena. (Girardot 2011, 79.)

Tätä ajatusta on syytä selkeyttää. Alkuperäisissä hahmotuksissa yhteiskuntasopimus on luonteeltaan metaforinen, ”järjestävä idea”. Kun yllä kuvatun kaltainen kahden suvereenin välinen markkinasopimuksen malli tuodaan poliittisen alueelle, yhteiskuntasopimus menettää merkityksensä kriittisenä arviointikriteerinä. Markkinasopimuksen pitää olla voimassa, jotta sillä voi olla mitään merkitystä. Myös yhteiskuntasopimuksen merkityksen täytyy muuttua, jotta se voidaan ymmärtää muuttuneessa poliittisessä ympäristössä. (Girardot 2011, 83.) Girardot’n voi tulkita puhuvan yhteiskuntasopimuksen reifioitumisesta: metaforaa aletaan kohdella todellisuutena. Ei-metaforisessa yhteiskuntasopimuksessa on määritetty oikeanlaisen elämän ehdot ja sopimuksen ehtojen rikkominen on rangaistavaa. Girardot’n mukaan on yhä yleisempää ajatella, ettei yhteiskunta ole sääntöjä rikkovalle jäsenelleen mitään velkaa. Yhteiskuntasopimukseen kirjautuminen on järkevää, oikeastaan intressien laskelmointia. Jos ei tee niin eikä toimi sopimuksen ehtojen mukaan, ei voi odottaa yhteiskunnalta apua. (Girardot 2011, 80–81.) Tälle Girardot’n väitteelle löytyy tukea myös muista tutkimuksista. Jorma Sipilä (2011) kirjoittaa Ruth Listeriin viitaten (Lister 2008 Sipilän 2011 mukaan) tällaisen oikeanlaisen käytöksen vaatimisesta: ”oikeuksien saattaminen riippuvaisiksi velvollisuuksien täyttämisestä on äärimmäisen ongelmallista kansalaisuuden ja demokratian kannalta. Tiukasti tulkittuna lähtökohta poistaa sosiaaliset kansalaisoikeudet niiltä, jotka eivät käyttäydy hyväksyttävästi.” (Sipilä 2011, 366.)

Yhteiskuntasopimusajattelun reifioitumisen myötä taloudellinen malli muuttuu myös sosiaalisten suhteiden malliksi. Jos on saamassa yhteiskunnalta enemmän kuin sille pystyy antamaan, altistuu sosiaalisuhteiden markkinoiden ”automaattisille sanktioille”: yhteisö ei kaipaa petkuttajia. (Girardot 2011, 80–81.) Ansioituneiden tulee saada meriitin ideolo-

gian viitekehyksessä eniten ja kyvyttömien vasta heidän jälkeensä, jos jotain jaettavaa on jäljellä. ”Sekä vasemmalla että oikealla” esiintyy Girardot’n mukaan uskomus, että tähän markkinoiden lain sanelemaan arvojärjestykseen ei pidä sekaantua. Muutoin koko yhteiskunta uhkaa hajota: jos teeskentelemällä kyvyttöntä voisi hyötyä yhteisestä panoksesta ilman omaa vaivannäköä, miksi kukaan laittaisi tikkaa ristiin? (Girardot 2011, 80–81.)

Girardot’n muotoilu sosiaalisten suhteiden markkinoista ja automaattisista sanktioista on poleeminen ja epäselvä. Mahdollisesti sillä tarkoitetaan muilta kansalaisilta tulevaa kritiikkiä, joka ”automatisoituu”, kun meriitin ideologia toimii vallitsevana ideologiana. Sinänsä ajatus, että ”petkuttajaa” ei kaivata, vaikuttaa uskottavalta Suomenkin kontekstissa: esimerkiksi Kelalta huijatuista sosiaalietuuksista uutisoidaan laajasti ja syksyn 2014 niin kutsuttu ”lastenvaunu-gate” on esimerkki huijausepäilyjen nostamasta pahesunnasta.

Ongelmallista vääristyneessä käsityksessä yhteiskuntasopimuksesta ei Girardot’n mukaan niinkään ole se, että sosiaalisten suhteiden kuvitellaan olevan sopimusluonteisia. Suurempi ongelma on, että käsityksen myötä poliittinen suhde siirtyy kohti talouden aluetta. Poliittisella suhteella Girardot tarkoittaa ihmisten välistä suhdetta, joka ei liity liiketoimintaan vaan on neuvottelua siitä, miten elää yhdessä. Markkina-suhteissa taloudellinen vaihto on legitiimiä, koska kaikki ovat yhtä mieltä sen perustavasta ehdottoman vastavuoroisuuden säännöstä. Tämä sääntö ei Girardot’n mukaan voi perustaa poliittista suhdetta. Ihmiset elävät yhteisössä *riippumatta* siitä, toimivatko he ehdottoman vastavuoroisesti ja riippumatta siitä ansaitsevatko he siellä oloaan vai eivät. Tämä tarkoittaa Girardot’n mukaan sitä, että yhdessä elämisessä on väistämättä mukana annettuja elementtejä. Girardot’n analyysi leikittelee ranskan kielen sanoilla ”*faii*” ja ”*donne*”. Molemmat tarkoittavat faktaa, mutta ”*faii*” tarkoittaa tehtyä ja ”*donne*” sen sijaan annettua. Yhteiskunnassa elävä

ei ole valinnut (tehnyt) olosuhteitaan, ne on otettava annettuina. Ei voida kysyä, ansaitseeko hän olla täällä, sillä hän ei voi täällä ololleen mitään. (Girardot 2011, 82.) Osansa kritiikistä saa tässä sanaleikissä myös entisen presidentti Nicolas Sarkozyn vaalislogan: ”*tout se mérite, rien n’est acquis, rien n’est donne*”; kaikki ansaitaan, mitään ei hankita, mitään ei anneta (tai: mikään ei ole annettua). Yhteiskunnassa elämä ei ole vain oman itsen tekemistä; sen sijaan siinä on paljonkin annettua.

Tässä kohdassa on kysyttävä, onko Girardot’n analyysissä aukkoja. Jos esimerkiksi ”yhteiskunnassa oleminen” ymmärretään hyvin konkreettisesti, Girardot’n väite, ettei sitä voi valita, vaikuttaa erikoiselta. Ainakin tietyssä yhteiskunnassa olemisen moni voi valita esimerkiksi muuttamalla toiseen maahan. Tämä aukkoisuus on kuitenkin näennäistä. Pikemminkin Girardot’n analyysi tuo esiin nykyisten käytäntöjen eettisiä ongelmakohtia ja osoittaa, miten itsestään selvytykset voivat johtaa harhaan. Ranskan maahanmuuttolain mukaan maahanmuuttajan taitojen tulisi vastata Ranskan valtion tarpeita eli Ranskassa asuminen on muuttanut Girardot’n tulkinnan mukaan ansaittavaksi (Girardot 78–79). Tämä asettaa Ranskassa jo asuvat ja Ranskaan muuttoa suunnittelevat ihmiset eriarvoiseen asemaan: Ranskaan muuttoa suunnittelevien pitäisi pohtia vuosia ennen muuttoa tapahtuvia elämänvalintojaan Ranskan valtion tarpeiden näkökulmasta. Ranskassa asuvien (varsinkin valkoihoisten ranskalaisten) ei tarvitse ansaita yhteiskunnassa olemistaan: he voivat tehdä valintojaan vapaammin ja luottaa sosiaaliturvajärjestelmän tukevan hankalissa tilanteissa. Näiden ihmisten oikeuksia ei voida yhtä helposti kyseenalaistaa, mutta oikeuksien toteutuminen nähdään taloudellisena ongelmana, joten tulevilta samoja oikeuksia toivovilta maahan tulo pyritään estämään.

Girardot’n kritiikin kautta on mahdollista kiinnittää huomiota nykyisiin käytäntöihin, joiden myötä ihmisten oleminen yhteiskunnassa ja tietyt oikeudet alkavat muuttua ehdollisiksi.

Meriitin ideologian mukaisessa yhteiskunnassa eläminen tulee ansaita kykenemällä elättämään itsensä. Tällainen ehdollisuus luo vaarallisen vaikutelman, että tähän kykenemättömille, ansiottomille, ei ole paikkaa yhteiskunnassa. Tämä oman paikan puute ohjaa kuvittelemaan, että maailmassa on yksinkertaisesti liikaa ihmisiä. (Girardot 2011, 22.) Ylimääräiset ihmiset on ideologian viitekehyksessä oikeutettua jättää oman onnensa nojaan.

Girardot'n kritiikki tekee näkyväksi poliittisen ilmapiirin, jossa monet oikeudet alkavat vaikuttaa ongelmallisilta. Yhteiskuntasopimuksen reifioitumisen myötä yhteiskuntaa paikkana, jossa jatkuvasti neuvotellaan siitä, miten elää yhdessä tai mitä on hyvä elämä, ei voi olla enää olemassa. Näihin kysymyksiin tiedetään jo vastaukset ja mikäli joku ei ole samaa mieltä, hänet voidaan sulkea ulkopuolelle. (Girardot 2011, 80.)

LAHJAN PARADIGMA REIFIOITUNEEN

YHTEISKUNTASOPIMUSMALLIN

HAASTAJANA

Dominique Girardot käsittelee yhteiskuntasopimuksen vaihtoehtona lahjan paradigmatteja perustuvaa yhteiskuntaa. Girardot kirjoittaa teoksessaan myös sosiaalietuuksista ja päättyy puolustamaan perustulomallista sosiaaliturvaa. Selvitän seuraavaksi, mitä ajatus sosiaalietuuksista lahjana tarkoittaisi Girardot'n tarjoamassa meriitin ideologian ja sille vastakkaisen lahjan paradigman viitekehyksessä.

Meritokraattiset periaatteet ajautuvat ansaitsemisen ja ansaitsemattomuuden tarkastelusta johtuen ristiriitoihin ehdottomille oikeuksille perustuvien yhteiskunnallisten tukijärjestelmien kanssa.⁷ Tämä kriittisyys verotusta ja yhteiskunnan kustantamia tukia kohtaan näkyy vahvasti myös uusliberalistisesti suuntautuneiden teoreetikoiden asenteissa:

libertaristifilosofi Robert M. Nozick kirjoitti jo 1970-luvulla ansiotuloverotuksen olevan epäoikeudenmukaista työhön pakottamista (Nozick 1974, 169).

Girardot asettuu teoksessaan puolustamaan perustulomallista, kaikille maksettavaa ja vastikkeetonta sosiaaliturvaa. Girardot'n hahmottelemassa mallissa perustulo takaisi kunnollisen toimeentulon kaikille lahjakkuuteen, valintoihin, yritteliäisyyteen ja alkuperään katsomatta. Girardot'lle tällaisen yhteiskunnan järjestäminen auttaisi purkamaan väärää käsitystä, että ihmisen toimeentulon täytyy olla uhattuna, jotta hän suostuu tekemään mitään yhteiskunnan eteen. Tällaisessa yhteiskunnassa lahja olisi etusijalla sopimukseen nähden. (Girardot 2011, 203.)

Toisin kuin edellisestä voisi kuvitella, vastikkeettomuus ei Girardot'lle tarkoita, että sosiaalietuuksia tulisi maksaa odottamatta mitään vastineeksi. Onhan lahjan paradigmassa oleellista lahjan kierto eli saatuaan lahjan tulee vastata. Mitä oikein tarkoittaa vastikkeettomuus yhdistettynä velvoitteeseen vastata lahjaan? Girardot siteeraa Alain Caillé'ta: ”koska kysymys on, ja sen pitää olla, lahjasta, mitään vastalahjaa ei eksplisiittisesti ja erityisesti voi vaatia, ja valtion ja sen kautta yhteiskunnan on hyväksyttävä tyynesti riski, että mitään ei tule takaisin. Mutta se, ettei voida *vaatia* lahjan palauttamista, ei tarkoita eikä varsinkaan saa tarkoittaa, ettei mitään *odotettaisi*.” (Caillé 2000, 116–117 Girardot'n 2011, 203–204 mukaan; korostus lisätty.) Vaatiminen on siis kiellettyä, mutta vastalahjaa tulee odottaa.

Girardot tarkentaa Caillé'n lailla, että lahjaan vastaaminen ei, kenties vastoin yleisiä odotuksia, tarkoita ryhtymistä yhteiskunnallisesti hyödylliseksi. Lahjaa vastaan ”[y]hteiskunnalla on oikeus odottaa [...] uuden aloittamista⁸ ja osallistumista yhteisön itsensä luomiseen [...] ja että kukin saa aikaan ’omissa ja muiden silmissä merkityksellä ladattuja asioita’” (Caillé, mt., Girardot'n 2011, 204 mukaan).

Lahja on avaus toista ihmistä kohden. Jos yhteiskunnan taholta tuleva etuus hahmo-

tetaan lahjaksi, se tarkoittaa myös osallistumismahdollisuuden antamista. Miten tämä sitten eroaa siitä, mikä yleensä ymmärretään sosiaalietuuksien rooliksi? Osallistumisen, jonka etuus mahdollistaa, ei tarvitsisi tarkoittaa valmiiseen prosessiin mukaan tulemistä tai koneiston rattaaksi astumista ja tietyn sopimuksen hyväksymistä, kuten Girardot'n kritisoimassa reifioituneen yhteiskuntasopimuksen mallissa. Sen sijaan se on ”yhteisön luomista”, jota yhteisö itse tekee: kukin osallistuja osallistuu yhteisönsä luomiseen, myös sen sääntöjen rakentamiseen ja kyseenalaistamiseen.

Vaatimisen ja odottamisen välisen erottelun tekeminen on tärkeää johtuen lahjan kierron luonteesta: se on pohjimmiltaan vapaaehtoista. Tästä näyttäisi seuraavan, että ketään ei voitaisi pakottaa antamaan yhteiskunnalle takaisin tai osallistumaan muihin sen prosesseihin kuin perustulon vastaanottamiseen. Nähdäkseni tämä on yhteensopivaa sen ajatuksen kanssa, että kaikkien yhteiskunnan jäsenten tulee voida myös kyseenalaistaa yhteiskunnan säännöt, ei vain noudattaa niitä pakon edessä ja toimeentulon menettämisen uhalla. Mikäli esimerkiksi vaikuttaisi siltä, että Girardot'n hahmottelema perustulomallinen järjestelmä syrjisi joitakuita, sitä olisi syytäkin kritisoida. Tämä pätsi, vaikka kritisoijat edelleen ottaisivat vastaan yhteiskunnan lahjan eli perustulon. Heidän toimeentulonsahan saattaisi riippua siitä, ja poliittiseen toimintaan osallistuminen taas on osin riippuvaista ihmisen mahdollisuudesta ylipäänsä tulla toimeen. Girardot luottaa siihen, että lahjan paradigmatteille rakentuvassa yhteiskunnassa jokaiselle kuuluva ja lankeava kunnioitus, osallistumisen toivominen ja siihen kannustaminen riittävät motivoimaan ihmisiä antamaan myös takaisin. Girardot'n mukaan perustulon lisäksi tulisi säätää myös yleiset tulorajat ja siirtää yhteisömuutukseen (*mutualiser*) osa tuloista (Girardot 2011, 203). Tämä tarkoittaisi pienempiä tuloeroja ja tasa-arvoistaisi kansalaisia konkreettisella tavalla. Maussin lahjan kierron kuvauksissa lahjan kiertoon osallistuvien tahojen tasa-arvoisuus on oleellista: juuri tasa-arvoisuus

näyttäisi lisäävän solidaarisuutta ja halukkuutta osallistua muita tukevaan toimintaan. Osallistumisen todennäköisyys voisi siksin olla suurempi kuin sopimukselle perustuvassa yhteiskunnassa.

Lahja, joka ei sisällä tätä toivetta lahjan saajan osallistumisesta, voi Alain Caillé'n mukaan muodostua saajalleen tuhoisaksi, lääkkeeksi joka onkin myrkyä. Caillé'n tulkinnassa tällainen ”lahja” on aktiivisesti ulossulkeva: se osoittaa ”mittaamatonta halveksuntaa tuen oletettua saajaa kohtaan”; toisin sanoen, Caillé näkee, että lahjan saaja pyritään pitämään lahjan saajan asemassaan. (Girardot 2011, 204.) Nähdäkseni tällainen lahja lakkaa olemasta lahja ja on pikemminkin hyvitys siitä, että ihminen ei voi osallistua (tai hänen ei haluta osallistuvan) Girardot'n ja Caillé'n viitoittamalla tavalla poliittiseen ja yhteisölliseen elämään.

Kriittinen kysymys tähän liittyen kuuluu: miten varmistetaan siitä, että perustulo-lahja ei ole hyvitys eikä kyseessä ole hylkääminen vaan mukaan ottaminen? Perustulon puolustaminen sinällään ei vielä ole lahjan paradigman mukaista. Perustuloa voivat ajaa myös uusliberalismiin myönteisesti suhtautuvat: heille perustulo tarkoittaa ”vapaan” yrittäjyyden mahdollistamista ja ihmisten aloitekyvyn (ransk. *initiative*) vapaata virtaamista, siinä missä Girardot'lle se tarkoittaa mahdollisuutta itsetoteutukseen, uuden aloittamiseen (samainen *initiative*) ja politiikkaan osallistumiseen (ks. alaviite 8). Esimerkiksi perustuloon siirtyminen yhdistettynä muusta hyvinvointipoliitikasta luopumiseen siirtäisi perustulon lahjan alueelta hyvityksen puolelle, sillä silloin siihen sisältyisi todennäköisemmin hylkäämisen elementti: pelkkä turvattu toimeentulo ei ratkaise kaikkia ongelmia. Keskinäisen solidaarisuuden korostaminen ja vapaaehtoisuus muodostavat samanaikaisesti sekä kiinnostavan, positiiviselle ihmiskuvalle perustuvan poliittisen avauksen että tuntuvat avaavan tien epäinstitutionaaliselle naapuriavulle ja lähimmäisistä huolehtimiselle perustuvalla yhteiskunnalla. Tällainen

yhteiskunta yhdistetään yleensä Girardot'n kritisoimaan uusliberalismiin.

Girardot'n uusliberalismikäsitteeseen on tästä ambivalenssista johtuen syytä vielä palata. Girardot kuvailee *La Société du mérite* -teoksessa työelämää paikkana, jossa itsetoteutus ei ole mahdollista. Tämä johtuu Girardot'n mukaan siitä, että työstä annetaan vain hyvitys ja hyvitys voidaan maksaa vain työsuoritteiden mekaanisen mittaamisen keinoin. Henkilökohtaisen panoksen antaminen työhön jää tällaisen mittaamisen ulkopuolelle. (Girardot 2011, 26; 100–101.) On kuitenkin mahdollista kritisoida tätä näkemystä: voi päinvastoin väittää, kuten niin kutsutun uuden työn tutkimuksessa esitetään, että nykyinen työelämä nimenomaan tarvitsee itsensä likoon laittavia, itseään työssään toteuttavia työntekijöitä (ks. esim. Virtanen 2006; Vähämäki 2009). (Tämä ei tietenkään tarkoita sitä, että itsetoteutuksen hinnoittelu ja huomioon ottaminen olisi sen helpompaa.) Girardot'n analyysistä puuttuu talouden luomien reunaehtojen (kuten, miten rahoittaa perustulo?) ja instituutioiden roolin käsittely (kuka huolehtii kansalaisista?). Näkisin, että tämä on päässyt siihen, että hänen politiikkasuosituksensa avaavat mahdollisuuksia myös väärinkäytöksille.

Toisaalta esimerkiksi kysymykset siitä, kuka haluaisi tehdä rankkoja kolmivuorotöitä terveydenhuollossa, eivät vaikuta Girardot'n perustuloyhteiskunnassa ongelmallisilta: jo nyt ihmiset tekevät tärkeitä ja raskaita töitä melko pienellä palkalla. Girardot'n hahmottelema politiikkakäsitys ja mahdollisesti paremmin yhteiskunnan käytettävissä olevat resurssit (ja päätösvalta niiden käytöstä) mahdollistaisivat parempien työehtojen neuvottelemisen esimerkiksi terveydenhuoltoon.

LOPUKSI

Dominique Girardot'n meriitin ideologian analyysi paljastaa, että uusliberalistiset tuloero-

jen kasvuun tähtäävät ja ihmisiä eriarvoistavat käytännöt saavat oikeutuksensa osaltaan meriitin ideologian kautta. Meriitin ideologia normalisoi pyrkimyksen tuoda uusliberalistisia käytäntöjä työelämään tai sosiaalipolitiikkaan: ne alkavat sen viitekehyksessä vaikuttaa loogisilta ja hyvin perustelluilta.

Meriittien myötä toisille kertyvä hyvä voi syventää yhteiskunnallista eriarvoisuutta. Tämä eriarvoisuus voidaan oikeuttaa meriitin ideologian avulla varsin pitävästi: ideologian mukaan kaikki ihmisen osaksi tullut hyvä nähdään ansaittuna ja vastaavasti saamatta jäänyt hyvä *olisi ollut ansaittavissa*, joten saamatta jääminen on ihmisen oma vika. Myös eriarvoisuus on tämän myötä ansaittua.

Ajatus siitä, että ansioituneempi ihminen ansaitsee enemmän arvostusta ja mahdollisesti enemmän palkkaa ei väistämättä johda vakavia sosiaalisia seurauksia aikaansaavaan eriarvoistumiseen. Meritokraattisten periaatteiden kanssa samanaikaisesti vaikuttavat uusliberalistisia ihanteita heijastelevat käytännöt voivat kuitenkin aiheuttaa sitä: esimerkiksi yksilön valinnanvapauten vetoavat terveystakuutukset ja yksityinen, nopeammin palveleva terveydenhuolto johtavat siihen, että taloudellinen eriarvoisuus aiheuttaa myös terveydellistä eriarvoistumista. Kysymys on myös siitä, mitä kaikkea rahalla voi (ja on oikeutettua) hankkia. Pitäisi tarkasti miettiä, mitkä asiat ovat oikeuksia (kuten hyvä terveys) ja minkä tulisi olla ansaittua (suurenmoisten tekojen tekemisestä saatava ihailu).

Dominique Girardot'n meriitin ideologian analyysin tärkeintä antia on nähdäkseni mahdollisuus tuoda esiin, miten oikeutetulta vaikeuttava epätasa-arvoisuus rapauttaa käsitystä ehdottomista oikeuksista. Meriitin ideologia hävittää erottelun sellaisten asioiden väliltä, joiden tulisi olla saatavilla ilman mitään edellytyksiä ja joiden saavuttaminen vaatii ansioita (Girardot 2011, 54).

Suomalaisessa yhteiskuntafilosofisessa keskustelussa Girardot'n ajattelua tunnetaan toistaiseksi hyvin vähän. Esimerkiksi meriiti-

tin ideologian ja lahjan paradigman vertailu voisi kuitenkin avata myös suomalaista sosiaalietuuskustelua uudella tavalla. Erityisesti tulevaisuudessa olisi tarpeen analysoida kriittisesti niin kutsuttua vastikkeellista sosiaaliturvaa.

VIITTEET

1. Uusliberalismia voi perustellusti väittää ongelmalliseksi käsitteeksi. Se on akateeminen iskulause, mutta jää usein määrittelemättä sitä käyttäviltä kirjoittajilta (ks. esim. Thorsen 2010; Boas & Gans-Morse 2009; Hartwich 2009). Sillä on ideologista painolastia: Taylor C. Boasin ja Jordan Gans-Morsen sisältöanalyysiartikkelin mukaan käsitettä esimerkiksi käytetään useammin markkinakriittisissä kuin markkinoihin positiivisesti suhtautuvissa artikkeleissa (2009, 20 [sivunumeroina ei merkitty, tässä sivunumero viittaa pdf-tiedoston sivuihin]). Lisäksi käsitettä käytetään lähinnä syytöksenä: sekä Boas ja Gans-Morse että Oliver Marc Hartwich ovat tuoneet esiin, että kukaan uusliberalistina pidetty ei halua profiloitua uusliberalistiksi (Boas & Gans-Morse 2009, 4; Hartwich 2009, 4–5). Keskeiset lähteeni kuitenkin käyttävät termiä, joten olen pyrkinyt ratkaisemaan ongelman määrittelemällä termin mahdollisimman selkeästi.
2. Esittelin artikkelin aiempaa versiota Tampereella Sosiaalipoliittikan päivillä v. 2013. Osallistuin ryhmään 4. Poliittiset päättäjät, byrokraatit ja professionaaliset toimijat hyvinvointivaltiossa. Ryhmään osallistuvien sosiaalityön ja -politiikan tutkijoiden keskeinen huomio liittyen esitelmääni oli, että tarveharkintainen järjestelmä käsittelee tiettyssä mielessä tarvetta ”meriittinä” ja esimerkiksi sotaveteraaneille maksetut sosiaalietuudet olivatkin juuri palkkio isänmaalle tehdystä palveluksesta.
3. Termi *démésure* viittaa Girardot’n tunnustusteoriaan, jota käsittelem toistaiseksi julkaisemattomassa artikkelissani. Se juontuu käsityksestä, jonka mukaan ihmisten toiminnassa on aina mukana jotakin persoonallista, mittaamatonta ja ylimääräistä, joka pakenee määritteilyä eikä tule koskaan täsmällisesti arvotetuksi.
4. Sosiaalisista investoinneista sosiaalipoliitikassa ks. Sipilä 2011. Sipilän selonteko Britannian lapsiperheiden tukemisesta muistuttaa läheisesti Girardot’n kuvausta meriitin ideologiasta: ”Periaatteena on, että vastuullisten vanhempien perheisiin investoidaan, mutta vastuuttomat eivät kuulu kohteisiin (Spratt 2009). Jos vanhemmat käyvät työssä ja hoitavat lapsensa, he *ansaitsevat* tuen, mutta tyhjäästä ei makseta (Lister 2003, 431–432). Tuen vastikkeeksi on osallistuttava työhön, koulutukseen tai harjoitteluun (Dobrowolsky 2002, 65–66).” (Sipilä 2011, 366, korostus lisätty.)
5. Tarkoitukseni on tulevaisuudessa kirjoittaa totuuden, toudentuotannon ja meriitin ideologian suhteesta. Tässä yhteydessä siihen ei valitettavasti ole mahdollisuutta.
6. Girardot’n utilitarismikritiikki voi vaikuttaa esimerkiksi John Stuart Millin utilitarismiin tutustuneista kohtuuttomalta. Tässä ei ole mahdollisuutta tehdä kattavaa tarkastelua Girardot’n utilitarismikäsitteestä, mutta ylimalkaisuudesta syyttäminen ei ole täysin oikeutettua. Girardot’n kritiikki kohdistuu tiettyyn, yhteiskunnassa vaikuttavaan populaariin ja liiallisesti systematisoituneeseen käsitykseen utilitarismista: utilitarismin tavoite, kaikkien onni on alkanut yhdistyä ajatukseen, että onni tarkoittaa samaa kuin hyöty (Girardot 2011, 62–65). Lisäksi Girardot kritisoi tällaiseen utilitarismiin yhdistyvää, *homo economicuksesta* muistuttavaa ihmiskuvaa, joka olettaa, että ihmiset pyrkivät oman hyötynsä maksimointiin joka tilanteessa. Ks. myös Alain Caillé 1992.
7. Tämä selittää esimerkiksi hyvinvointipalveluiden julkisen rahoittamisen tasaisin väliajoin kohtaamaa kritiikkiä: esimerkiksi YLEN Pirstoutunut Suomi -tutkimuksessa yli 50% vastaajista oli vähintään jonkin verran samaa mieltä siitä, että sosiaalietuudet passivoivat tuensaaajia (Yle.fi 7.1.2014) ja syksyllä 2013 sosiaali- ja terveysministeri Paula Risikko suositti vastikkeellista työttömyysturvaa (Ilkka.fi 4.8.2013).
8. Kirj. *initiative*: aloitekyky, aloitteellisuus. Girardot’n arendtilaisen ihmiskuvan vuoksi oletan kuitenkin, että parempi käännös on *aloittaminen* ja tarkemmin, jonkin *uuden* aloittaminen. Lisäksi aloitteellisuus-sanalla on suomen kielessä yrittäjyyseetoksen ja individualismiin viittaavia konnotaatioita, joten sen käyttö ei vaikuta tässä perustellulta.

KIRJALLISUUS

- Agamben, Giorgio (2001): *Keinot vailla päämäärää*. Suom. Jussi Vähämäki. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Arendt, Hannah (2002): *Vita activa – ihmisenä olemisen ehdot*. Tampere: Vastapaino.
- Aristoteles (2005): *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. ja selityksin varustanut Simo Knuutila. Helsinki: Gaudeamus.
- Barry, Brian (2005): *Why social justice matters*. Cambridge: Polity.
- Boas, Taylor & Gans-Morse Jordan (2009): Neoliberalism: From New Liberal Philosophy to Anti-Liberal Slogan. *Studies in Comparative International Development*. 44:2 (kesäkuu 2009), s. 137–161.
- Caillé, Alain (1992): Utilitarianism and Anti-Utilitarianism. *Thesis Eleven* 33: 57–68. Lontoo: Sage. Saatavilla [www-muodossa: <http://the.sagepub.com/content/33/1/57.citation>](http://the.sagepub.com/content/33/1/57.citation) Luettu 28.11.2014.
- Caillé, Alain (2000): *Anthropologie du don: le tiers paradigme*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Douglas, Mary (1999): Pyyteettömiä lahjoja ei ole. Teoksessa Marcel Mauss (1999): *Lahja: vaihdannan muodot ja periaatteet arkaaisissa yhteiskunnissa*, s. 7–23. Suom. Jouko Nurmiainen ja Jyrki Hakapää. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Girardot, Dominique (2011): *La Société du mérite – Idéologie méritocratique et violence néolibérale*. Lormont: Le Bord de l'eau éditions.
- Graeber, David (2008): Give it away. Saatavilla [www-muodossa: <http://theanarchistlibrary.org/library/david-graeber-give-it-away>](http://theanarchistlibrary.org/library/david-graeber-give-it-away) Luettu 14.11.2014.
- Harvey, David (2005): *A Brief History of Neoliberalism*. New York: Oxford University Press.
- Hartwich, Oliver Marc (2009): Neoliberalism: The Genesis of a Political Swearword. Centre for Independent Studies. Saatavilla [www-muodossa: <http://www.ort.edu uy/facs/boletininternacionales/contenidos/68/neoliberalism68.pdf>](http://www.ort.edu uy/facs/boletininternacionales/contenidos/68/neoliberalism68.pdf) Luettu 10.12.2013.
- Ilkka.fi 4.8.2013 <<http://www.ilkka.fi/uutiset/maakunta/risikko-vastikkeettomasta-sosiaaliturvasta-paastavaeroon-1.1437289>>. Luettu 26.2.2014.
- Kokoomuspuolueen periaateohjelma: <<http://www.kokoomus.fi/aate/tavoitteet/periaateohjelma/>> Luettu: 17.12.2013.
- Mauss, Marcel (1999): *Lahja: vaihdannan muodot ja periaatteet arkaaisissa yhteiskunnissa*. Suom. Jouko Nurmiainen ja Jyrki Hakapää. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Mill, John Stuart (2000): *Utilitarismi*. Suom. Kari Saastamoinen, Seppo Sajama ja Marko Järvenpää. Helsinki: Gaudeamus.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.
- Platon (1999): *Teokset 4. Valtio*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.
- Rawls, John (1993): *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John (1988): *Oikeudenmukaisuusteoria*. Suom. Terho Pursiainen. Helsinki: WSOY.
- Sennett, Richard (2006): *Culture of the New Capitalism*. New Haven & London: Yale University Press.
- Sipilä, Jorma (2011): Hyvinvointivaltio sosiaalisen investointina: älä anna köyhälle kalaa vaan koulutus! *Yhteiskuntapolitiikka* 76 (2011): 4, 359–372.
- Thorsen, Dag Einar (2010): What is Neoliberalism? <<http://folk.uio.no/daget/neoliberalism2.pdf>> Luettu 10.12.2013.
- Virtanen, Akseli (2006): *Biopoliittisen talouden kritiikki*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Vähämäki, Jussi (2009): *Itsen alistus. Työ, tuotanto ja valta tietokyykkapitalismissa*. Helsinki: Like.
- Yearley, Lee H. (2002): An Existentialist Reading of Book 4 of the Analects. S. 237–274. Teoksessa Norden, Bryan W.: *Confucius and the Analects. New Essays*. New York: Oxford University Press.
- Ylen [www-sivusto 7.1.2014: <http://yle.fi/uutiset/riikkaat_ja_pienituloiset_ylen_kyselyssa_sosiaalitetu_passivoivat_ihmisia/6995504>](http://yle.fi/uutiset/riikkaat_ja_pienituloiset_ylen_kyselyssa_sosiaalitetu_passivoivat_ihmisia/6995504). Luettu 26.2.2014.