

Kärsimys ja syntien sovitus

HEIKKI SARMAJA

Arkikielessä puhutaan tavan takaa siitä, miten rangaistukseen tuomitun rikoksentehtäjän ”kärsimä” rangaistus ”sovittaa” hänen tekemänsä rikoksen. Leikkasin 90-luvun alussa talteen Helsingin Sanomien silloisen päätoimittajan Simoppekka Nortamon kolumnin, jossa hän käsitteli tuolloisen ministerin Kauko Juhantalon tekemää ”koplausta” ja siitä annettua ehdollista vankeustuomiota. Nortamo kysyi, kenestä meillä on oikeus käyttää yksilön mainetta voimakkaasti mustaavaa sanaa ”rikollinen”. Hänen mielestään Juhantaloa voitiin tuolloin oikeutetusti nimittää rikolliseksi. Sen sijaan meidän ei pitäisi käyttää tätä sanaa henkilöstä, ”joka on tuomionsa jo kärsinyt ja siten rikoksensa sovittanut.” (Helsingin Sanomat 18.1.1993.)

Yleinen ajatus, että syällisen kärsimä rangaistus sovittaa hänen rikoksensa, sisältää merkillisen metamorfoosin. Ensiksi henkilö tekee rikoksen, sitten hän jää kiinni, sitten todetaan syälliseksi ja tuomitaan. Tässä vaiheessa tuomittu on ”rikollinen”. Seuraavassa vaiheessa, kun rikollinen on ”kärsinyt” rangaistuksensa, ei hän enää olekaan rikollinen. Hänen kokemansa kärsimys on ”sovittanut” hänen väärän tekonsa. Siksi rangaistuksensa kärsinyttä kansanedustaja Juhantaloa ei tule nyt vuosia myöhemmin enää kutsua ”rikolliseksi”. Kärsimys sovittaa, kärsimys puhdistaa maineen. Näin ajatteli Nortamo, mutta näin ajattemme me muutkin. Me emme sano tänä päivänä Juhantaloa ”rikolliseksi” siitä yksinkertaisesta syystä, että emme koe häntä sellaiseksi.

Uskon, että moni lukija pitää sopimattomana, että ylipäätään mainitsen kansanedustaja Juhantalon menneisyydessä tekemän ”koplauksen”. Minustakin tämä on sopimatonta. Mutta miksi? Tämän artikkelin tavoite on vastata kysymykseen: miksi ja miten ihmismieli yhdistää rangaistuksen, kärsimyksen ja ”sovituksen” toisiinsa.

Olen aikaisemmassa kirjoituksessani (Sarma-

ja 1997b) tarkastellut kahden tunteen, katumuksen ja anteeksiannon, toimintatapoja ja biologisia tehtäviä vastavuoroisuuden ja moraalien kannalta. Yritin tuolloin selittää evoluutiopsykologian avulla, miksi väärintekijän murtuminen katumukseen herättää rankaisijassa anteeksiantavan tunteen ja miten rankaisijan hetkeä aikaisemmin kokema vihamielisyys kääntyy tiettyinä hetkinä syällistä kohtaan tunnetuksi ystävällisyydeksi. Myös tämän artikkelin aihe, ”sovitus”, liittyy rankaisevan tunteen toimintatapaan. Myös tässä tapauksessa rankaiseva vihamielisyys syällistä kohtaan vaihtuu toisenlaiseksi tunteeksi. Jos ei aivan ystävyydeksi, kuten anteeksiannossa, niin vähintään tuon toisen sietämiseksi.

Tarjoamani ratkaisu antaa mielestäni valaistusta eräiden yleisten moraalikäsitteiden merkillisyyksiin. Uskon voivani tarjota psykologisen selityksen myös sille, miksi tiettyjen suurten uskontojen – esimerkiksi kristinuskon – opinkappaaleet kärsimyksestä ja syntien sovitukselta ovat sellaisia kuin ovat.

Lopuksi tarkastelen Edvard Westermarckin ajatusta, jonka mukaan rankaisemiseen liittyy erottamattomasti eri suuntiin kiskovien tunteiden ristiriita. Yhtäältä haluamme tuottaa syälliselle kärsimystä, toisaalta hänelle aiheuttamamme kärsimys herättää meissä rankaisijoissa kauhistusta, jopa sääliä tuota rangaistavaa kohtaan. On myös esitetty, että rangaistuksista tulisi luopua kokonaan. Ovatko tällaiset ehdotukset pelkkää hyvää tarkoittavaa haaveilua?

Rankaiseminen ja vastavuoroisuus

Rankaiseminen on toisen pahan teon maksamista pahalla teolla. Kyse on siis jonkinlaisesta vastavuoroisuudesta. Alvin Gouldner on todennut, että monet sosiologian suuret auktoriteetit, eri-

tyisesti funktionalistisen koulukunnan edustajat, ovat käsitelleet laajasti vastavuoroisuutta. Mutta mitä on ”vastavuoroisuus”?

Artikkelissaan ”The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement” (1960) Gouldner kannattaa määritelmää, jonka mukaan vastavuoroisuudessa on kyse yksilön tai ryhmän *velvollisuudesta* tehdä tiettyjä asioita toisia yksilöitä tai ryhmiä kohtaan sen perusteella, mitä nuo toiset ovat tehneet *aikaisemmin* heille. Hän ehdottaa ”vastoin eräiden kulttuurirelativistien käsityksiä”, että vastavuoroisuuden normi on ihmiskunnan universaali piirre. Väitettään hän tukee lainaamalla Edvard Westermarckia, joka on kirjoittanut: ”Mahdollisesti kaikkialla on ihmisen velvollisuutena pidetty sitä, että hän, ainakin tietyissä olosuhteissa, maksaa takaisin saamansa hyödyn tai on kiitollinen sille, joka on tuon hyödyn hänelle tarjonnut”.

Gouldner muistuttaa, että vastavuoroisuuteen sisältyy myös synkempi puoli. ”Negatiivinen vastavuoroisuus” on sitä, että toisen paha teko maksetaan hänelle myöhemmin takaisin pahalla teolla. Rankaiseminen ja halu tuottaa pahantekijälle erilaisia ikävyyksiä – kärsimystä – kuuluvat myös vastavuoroisuuteen.

Vastavuoroisuuden ”normi” voidaan Gouldnerin mukaan löytää ”yhtenä dimensiona” kaikkien kulttuurien arvosysteemeistä. Se on kaikkialla yksi moraalikoodien ”perustava komponentti”, olkoonkin, että vastavuoroisuuden normin ”konkreettiset muotoilut voivat vaihdella ajan ja paikan mukaan”. Hän huomauttaa, että George Homansin ja Talcott Parsonsin tapaiset funktionalistisen koulukunnan sosiologit joutuvat tutkimuksissaan olettamaan vastavuoroisuuden normin olemassaolon, vaikka he eivät sitä selväsanaisesti ole tunnustaneet. (Gouldner 1960, 72.)

Gouldnerin artikkeli puhuu yleismaailmallisesti tunnustetusta vastavuoroisuuden ”velvollisuudesta” ja ”normista”. Miksi ihmeessä me ihmiset noudatamme niin uskollisesti normia ”maksaa hyvä hyvällä ja paha pahalla”? Mistä tämä normi on maailmaan tullut ja miksi se on yhä voimissaan? Gouldnerin mukaan tämä merkillinen ja perustavaa laatua oleva normi perustuu kaikkien kulttuurien yhteisesti jakamaan ”eksistentiaaliseen uskomukseen” (existential belief).

Totta, ihmiskunta näyttää jakavan yhteisen ”uskomuksen” ja ”normin”, jonka mukaan toisen hyvä teko pitää palkita ja paha maksaa pahalla. Ihmiset käyttäytyvät myös kaikissa kult-

tuureissa, ikään kuin he uskoisivat, että syyllisen kärsimä rangaistus ”sovittaa” hänen rikoksensa. Entäpä jos tällaiset ihmiskunnan yhteiset ”uskomukset” ja ”normit” perustuvatkin ihmislajin yhteiseen sielunrakenteeseen ja tapaan, jolla moraalitunteemme toimivat? Tämä vaihtoehto ei tule Gouldnerin mieleen.

Hän toteaa artikkelissaan, että ”vastavuoroisuuden normin” noudattaminen näyttää olevan yhtä universaali ja tärkeä kulttuurin elementti kuin inestitabu. Mielenkiintoinen vertaus. Westermarck osoitti aikoinaan, että inestitabut perustuvat viime kädessä ihmismielen myötäsytntisiin rakenteisiin, joiden biologinen tehtävä on välttää sisäsiitoksen haittoja. Hänen teoriansa on sittemmin saanut vahvistusta monelta suunnalta (esim. Dixon 1998; Lieberman & al. 2003; Wolf 1995). Westermarckin moraalialia koskevassa teoriassa palkitseva kiitollisuus ja rankaiseva suuttumus ovat luonnonvalinnan tuottamia ”retribuutiivisia tunteita”, joiden tarkoitus on yhtäältä pitää yllä yhteistyösystemiä ja toisaalta vartioida sitä. Se, mikä Gouldnerin mukaan on yleisinhimillinen ”vastavuoroisuuden normi”, on Westermarckin mukaan osa myötäsytntistä ihmisluontoa.¹

Rankaisu katsoo menneisyyteen

Gouldner totesi edellä, että me koemme velvollisuudeksemme reagoida lähimmäisiimme ”sen mukaan, mitä he ovat aikaisemmin tehneet meille”. Retributiivisten tunteidemme jakamat palkinnot ja rangaistukset näyttävät katsovan ikään kuin taaksepäin menneisiin tapahtumiin. Me tunnemme rankaisevaa suuttumusta sellaisten pahojen tekojen johdosta, jotka ovat jo tapahtuneet. Rangaistuksen ajallinen takavetoisuus kuulostaa ehkä selviöltä? Asiaa kannattaa tarkastella perusteellisemmin.

¹Adam Smith oli ensimmäinen, joka ymmärsi, että ihmislajin sosiaalisuus on luonteeltaan tunteiden ohjaama vastavuoroinen systeemi. Westermarckin ansio oli yhdistää Smithin ”moraalituntojen teoria” evoluutio-psykologiaan. Gouldner taas ymmärsi vastavuoroisuuden merkityksen sosiologialle. Neljännessä vaiheessa Robert Trivers kehitti yleisen biologisen teorian siitä, miten luonnonvalinta voi tuottaa yhteistyötä, ”vastavuoroista altruismia” sellaisten eliöiden välille, jotka eivät ole toistensa lähisukulaisia. Westermarck luki Smithiä, Gouldner luki Westermarckia, Trivers luki Gouldneria. Näitä ajattelijoita yhdistää Smithin oivalus nimeltä ”Invisible Hand”.

Hegel ja Kant ehdottivat aikoinaan, että rangaistus ”poistaa” tai ”mitätöi” tapahtuneen rikoksen ja että rangaistus ikään kuin ”pyyhkii rikoksen pois yhteiskunnasta”. Brittiläisen filosofin John L. Mackien mukaan he ovat erehtyneet. Menneisyydessä tapahtunutta tekoa ei voi ”mitätöidä”. Se, että rankaisemme murhaajaa, ei mitätöi tai pyyhkäise pois hänen tekonsa tuottamaa haittaa yhteiskunnalle; emmehän me pysty herättämään eloon vainajaa. Jo tapahtunut rikos ei ole kuten sopimus, joka voidaan myöhemmin purkaa oikeuden päätöksellä. Mackie muistuttaa myös, että vaikka onnistunut rankaiseminen tuottaakin meille tyydytystä ja vaikka suuttumuksemme lievenee, kun näemme, miten syyllinen on kärsinyt, niin nämä ovat eri asioita kuin rikoksen ”mitätöiminen”. (Mackie 1982, 148–154.)

Jos joku varasti taskustasi eilen rahaa, niin hänen tekonsa aiheuttama haitta ”mitätöityy” samalla hetkellä, kun varas tänään pakotetaan luovuttamaan setelit ja kukkaro takaisin oikealle omistajalle. Kokemuksesta kuitenkin tiedämme, että rankaisevat tunteemme eivät tyydy tällaiseen ”ennalleen palauttamiseen” tai ”rikoksen mitätöimiseen”. Haitan korvaamisen lisäksi haluamme vielä rangaista tuota kukkarovarasta. Haluamme, että hän tavalla tai toisella kärsii väärän tekonsa johdosta. Miksi tämä ylimääräiseltä näyttävä tunteellinen reaktio? Väärän teon vahinkohan ”mitätöityi” sillä hetkellä, kun rahat luovutettiin takaisin.

Utilitaristisen koulukunnan oikeusfilosofit ovat kääntäneet rangaistuksen aikaperspektiivin nurin. He ovat väittäneet, että rangaistus ei kohdistu menneeseen vaan tulevaan. Utilitaristien mielestä me rankaisemme, tai meidän tulisi rangaista, vain siksi, että siitä koituu hyödyllisiä seurauksia tulevaisuuden kannalta. Esimerkiksi rangaistus ”ojentaa” pahantekijää käyttäytymään vastaisuudessa paremmin, vahvistaa hyödyllistä yhteiskunnallista sääntöä tai pelottaa ”ennalta estävästi” muita tekemästä vastaavia vääryyksiä tulevaisuudessa.

Mackie arvostelee utilitaristien esittämiä rangaistusteorioita huomauttamalla, että vaikka rangaistuksista koituu hyödyllisiä seurauksia tulevaisuuden kannalta, niin nämä tulevat hyödyt eivät kuitenkaan selitä, miksi kiittävät tai rankaisevat tunteemme katsovat menneisyyteen. Mackie muistuttaa, että lajitoveriaan juuri rankaisemassa oleva henkilö tuntee voimakkaasti, että väärin tekijää kuuluu rangaista tässä ja nyt sellaisen te-

on takia, jonka tämä on tehnyt menneisyydessä. Rankaisevan suuttumuksen vallassa oleva henkilö ei ajattele eikä arvioi toimintansa hänelle itselleen tai yhteiskunnalle tuottamia tulevia hyötyjä. Hän ajattelee sitä, mitä syyllinen on aikaisemmin tehnyt. (Mackie 1982, 148.)

Mackie (1982, 152–153) toteaa, että rankaisevan tunteen merkilliseltä vaikuttava ajallinen takaperoisuus voidaan selittää vasta, ”kun kysymme Westermarckin tavoin, miksi meillä ihmisillä on myötäsytynäinen taipumus katsoa, että vääryys vaatii rangaistusta ja hyvä työ palkintoa”. Hän tarkoittaa, että vastaus löytyy ihmismielen evoluutiohistoriasta.

Haarapääsky ja Concorde

Voidakseni tarkastella, miten luonnonvalinta on voinut tuottaa rankaisevaan käyttäytymiseen liittyvän tunteellisen käänteen (suuttumuksesta ”sovitukseen”), on minun ensiksi käännettävä ajan virta toiseen suuntaan ja näytettävä, miten menneisyys onkin tulevaisuus.

Aikoinaan Jeesus kehotti kuulijoitaan olemaan huolehtimatta huomisesta: ”Katsokaa taivaan lintuja, eivät ne kylvä eivätkä ne kokoa aittoihin, ja silti Jumala pitää niistä huolen.” Ymmärrän toki ajatuksen, mutta elämänohjeen ornitologinen osa on virheellinen. Elävässä elämässä linnut näkevät huolta huomisesta. Esimerkiksi kotoisista lintulajeistamme tiaiset, kuukkelit ja närhet kokoavat ruokaa ”aittoihin” talven varalle. Toiseksi lintulajien suuri enemmistö näkee suurta vaivaa rakentaessaan pesiä, hautoessaan ja ruokkiessaan jälkeläisiään. Mainittu vertaus sopii vain käen tapaiseen pesäloiseen, joka sijoittaa jälkeläisensä toisten rakentamiin pesiin ja toisten ruokittavaksi. Ja työstä se käy loisiminenkin.

Lintuemojen huolehtivalla rakkauksella voi kuitenkin olla joitakin rajoituksia. Joka syksy löytyy etelään muuttaneiden pääskyemojen jäljiltä hylättyjä munia ja eri-ikäisiä muuttokyyttömiä poikasia. Haarapääskyjen loppukesällä munittuihin kakkospoikueisiin liittyy riski: ehtiikö jälkikasvu siivilleen ennen syksyn kylmää ja myrskyjä? Charles Darwin oli kiinnostunut kysymyksestä, miten eläimet ratkaisevat eri suuntiin kiskovien motiivien ristiriidan. Hän piti kyseisen sielunkamppailun ”kaikkein kiehtovimpana” esimerkkinä juuri haarapääskyjen tapausta. Miten ihmeessä muuttomatkalta lähtenyt pääskyäiti on

voinut päättää hylätä rakkaat lapsensa? Darwin kirjoittaa (1981/1871, vol. I, 84, 91):

”Sillä hetkellä kuin äitilintu ruokkii tai hautoo pesu-
ettaan, oli äidillinen vaisto ehkä voimakkaampi kuin
muuttamisen vaisto. Mutta peräänantamattomampi
vaisto vie lopulta voiton. Sillä hetkellä kun sen pienokaiset eivät ole silmien edessä, nousee emo lentoon ja hylkää poikasensa. Kun emo sitten on päässyt pitkän matkansa määränpäähän ja kun sen muuttovaisto on lakannut vaikuttamasta, niin millaista katumusta sen pitäisikään tuntea – edellyttäen, että sillä olisi sielullisia kykyjä tällaiseen –, ellei se kykenisi työntämään sivuun alati mieleen nousevaa näkyä, kuinka sen pienokaiset nääntyvät kylmään ja nälkään ankarassa Pohjolassa.”

Miten haarapääskyemo ratkaisee eri suuntiin kiskovien tunteiden ristiriidan? Miten sen pikkuiset aivot päättävät, että juuri nyt on koittanut lähdön hetki?

Ongelman ratkaisussa pääsky tukeutuu W. D. Hamiltonin (1996, 11–82) ”laajennettua kelpoisuutta” (inclusive fitness) koskevaan teoriaan. Oikea lähdön hetki löytyy, kun pääsky tarkastelee ongelmaa yksittäisen geenin näkökulmasta. Emopääskyn täytyy vain verrata käsillä olevien keskenkasvuisten poikasten yhteenlaskettua todennäköistä lisääntymisnäkömää siihen vaihtoehtoiseen lisääntymisnäkömään, jota sen tulevien kesien mahdolliset poikueet edustavat. Lapsensa hylkäävän lintuäidin päätös perustuu seuraavalaiseen kannattavuuslaskelmaan:

”Tässä nokkani edessä on viisi jälkeläistä, joiden siiville saattaminen vaatisi todennäköisesti yhden viikon ahkeran ruokkimisen. Jos säät kääntyvät kylmiksi, tulee tehtävästä mahdoton, ja olen itse vaarassa menehtyä. Mikäli kuolen, mahdolliset tulevien kesien poikueet jäävät syntymättä. Jos taas lähden etelään, niin elän vielä todennäköisesti kolme kesää – ottaen huomioon, että olen vasta kaksivuotias haarapääskynaaras. Näin olen voin olettaa saavani elämäni aikana vielä noin 15,7 muuttokykyiseksi ehtivää lasta. Asia olisi tietenkin toinen, jos sattuisin olemaan jo vanha pääskyemo, jolle ensi kesän näkeminen olisi varsin epätodennäköistä. Mikäli olisin jo vanha, minun kannattaisi tietenkin raataa lapsiraukkojeni takia oman henkeni uhalla, koska oma henkeni ei ole enää kovin arvokas, kun sitä tarkastelee kantamieni geenien kannalta ... Mutta minähän olen nuori! Elämä, etelä ja tulevien kesien poikueet odottavat! Ja sitä paitsi – elämäni perimmäinen päämäärä ei ole päätyä äitiysaatteen marttyyriksi, vaan lisätä kantamieni geenien menestystä. Heippa, lapset. Äiti lähtee nyt.” (Vrt. Trivers 1985, 109–144; Tooby & Cosmides 2005.)

Mitä ihmeen puhetta tällainen on? Että pääskysset muka vertailisivat vaihtoehtoisia kustannuksia, ennustaisivat tulevaisuutta ja tekisivät kannattavuuslaskelmia kuin etevin vakuutusyhtiön palk-

kalistoilla oleva matemaatikko? Eiväthän pääskysset osaa laskea!

Totta. Tämän vuoksi kaikki edellä sanottu pitääkin kääntää ajalliseksi peilikuvaksi. Kaikki se, mikä vaikutti pääskysten kaukoviisaudelta, onkin oikeastaan jälkiviisautta, joka on viisauden helpompi laji, kuten Havukka-ahon ajattelija Konsta Pylkkänen on todennut. Me kaikki eliöt toimimme sen oletuksen varassa, että tulevaisuus olisi suunnilleen samanlainen kuin menneisyys. Pääskysten vaistot, tunteet ja käyttäytyminen osaavat ”ennustaa” ja tehdä tulevaisuutta koskevia ”päätöksiä” vain siksi, että se vuosimiljoonainen maailma, jossa luonnonvalinta on pääskysten ruumiin ja mielen rakentanut, on ollut suhteellisen pysyvä ja vain vähittäin muuttuva.

Kun pääskyemo hylkää poikasensa syksyn tullessa tietyllä hetkellä, niin ei se tietenkään vertaile erilaisten vaihtoehtojen kannattavuuksia poikastuotannon kannalta. Pääskyn käyttämä metodi on paljon yksinkertaisempi. Sen aistit ja aivot tunnistavat tiettyjä ”indikaattoreita” tai ”vihjeitä” sen omasta kunnosta ja ympäristössä tapahtuvista muutoksista. Vastaanotettu informaatio käsitellään vaistomaisesti. Tämän tuloksena käynnistyvät sitten evoluution valmiiksi ohjelmoimat ja laskemat käyttäytymismekanismit.

Kun pääskyäiti nousee siivilleen tiettyinä syyskuun päivinä, ovat sen aivot tunnistaneet ehkä erilaisia ympäristön indikaattoreita, kuten päivän lyhenemisen, lentävien hyönteisten vähentymisen, pohjoistuulen tai keskenkasvuilta näyttävät poikaset. Sen elimistö tunnistaa myös oman rasituneisuutensa tilan, mikä ehkä käynnistää tiettyjä hormonitoimintoja jne.

Pääskysten kyky tehdä tulevaisuuden kannalta oikeita ratkaisuja perustuu siihen, että sen evoluution aikaiset esivanhemmat ovat ikään kuin ”arvanneet” jonkin uuden mutaatiogeenin ansiosta entistä paremmin kesän loppumisen ja oikean hetken, milloin omat poikaset pitää hylätä. Luonnonvalinta on sitten suosinut tätä entistä oikeaan osuvampaa sokeaa arvausta. Jos pääskysten geenimarkkinoille nyt ilmaantuisi uusi mutaatio, jonka vaikutuksesta linnunaivoissa ei heräisi muuttohaluja, vaikka päivä lyhenee lyhenemistään, niin viimeistään ensimmäiset lumimyrskyt osoittaisivat uuden geenimutaation ”vääräksi arvaukseksi” sään tulevasta kehityksestä. Ja ”vääräksi arvaukseksi” siitä, miten omia geneeja levitetään tehokkaasti.

Darwinin teoria luonnonvalinnasta voidaan-

kin muotoilla myös seuraavasti: eliöiden ruumiin ja mielen rakenteet koostuvat niistä satunnaisista tulevaisuutta koskevista ”perinnöllisistä arvauksista”, jotka jälkikäteen osoittautuivat ”oikeiksi”. Sanassa ”oikeiksi” on lainausmerkit, koska kyse on aina entistä paremmista keinoista, joilla yksilö voi parantaa lisääntymismenestystään. Kyse ei ole parhaasta mahdollisesta ratkaisusta tai ainoasta oikeasta, vaan kulloistakin entistä paremmasta.

Pääskyemon päätöstä hylätä poikasensa voidaan verrata yhteen toiseen siivekkäaseen. Kun Concorde-lentokoneen rakentamisprojekti oli jo ehtinyt varsin pitkälle, tuottivat uudet taloudelliset laskelmat ikävän yllätyksen: supersonic-kone ei tulisi koskaan maksamaan siihen sijoitettuja rahoja takaisin! Projekti päätettiin kuitenkin rakentaa katkeraan loppuun, maksoi mitä maksoi. Ratkaisua perusteltiin sillä, että ”muutoin olisi menetetty ne valtaiset rahasummat, jotka oli jo ehditty investoida projektiin”.

Ensi kuulemalta perustelu saattaa kuulostaa järkevältä. Kyseessä on kuitenkin harhapäätelmä. Kylmä tosiasia on, että mikäli pyritään taloudelliseen kannattavuuteen, on käynnissä olevan projektin jatkamista tai lopettamista tarkasteltava kunakin hetkenä sen kannalta, mikä tarjolla olevista vaihtoehdoista tuo todennäköisimmin suurimman voiton *tulevaisuudessa* – tai pienimmän tappion. Projektien pitää olla ikään kuin ”katkolla”. Mennyt aika on mennyttä, sitä ei saa takaisin eikä siihen voi vaikuttaa. Näin on taloustieteessä, ja tällä periaatteella toimii myös luonnonvalinta.

Jokainen eliön tekemä ”päätös” on onnistunut tai väärä aina sen mukaan, miten tuo ratkaisu edistää yksilön kantamien geenien menestystä tulevaisuudessa. Tämä on perimmäinen syy, miksi luonnonvalinta on rakentanut pääskyemolle kyvyn valita tietty hetki, jolloin se hylkää poikasensa riippumatta siitä, kuinka paljon se on jo ehtinyt investoida niiden hautomiseen ja ruokkimiseen. (Vrt. Dawkins 1993, 168; Trivers 2002, 258.)

Tämä on myös se perimmäinen syy, miksi ihminen antaa anteeksi katuvalle. Vilpitön katumus on evoluution aikaisessa ympäristössä ollut suhteellisen luotettava lupaus siitä, että katuja käytäytyy tulevaisuudessa paremmin. ”Anteeksiantamisen geenin” kantaja on arvannut oikein ja omaksi menestykseksi katuvaan ihmisen tulevan käyttäytymisen.

Westermarck ja utilitarismi

Kun ajan virran suunta on nyt saatu käännettyä, tulevaisuus muutettua menneisyydeksi ja kaukonäköisyys jälkiviisaudeksi, on mahdollista tarkastella tarkemmin Westermarckin evoluutiopsykologisten lähtökohtien suhdetta utilitaristisiin moraaliteorioihin. Georg Henrik von Wright (1982, 40–41) on esittänyt, että Westermarckin suhde utilitaristeihin on ”kaiken kaikkiaan jäänyt epäselväksi”:

”Westermarckin vastustava asenne utilitarismia kohtaan pitää nähdä sen yhteydessä, että hän oli vakuutunut siitä, että moraaliperustuu tunteisiin. Klassisen utilitaristisen näkemyksen mukaan me hyväksymme tai paheksomme moraalisesti jotakin asiaa sen mukaan, missä määrin se edistää tai vähentää inhimillistä onnea; täten moraaliset tunteet ovat johdettavissa oletetusta korkeammasta arvosta, onnellisuudesta. Mutta myös Westermarckin hyväksymässä darvinistisessä moraaliteoriassa ovat moraalitunteet toissijaisia – tässä tapauksessa asian hyväksyminen tai paheksuminen riippuu siitä, miten se tukee tai haittaa lajin säilymistä. Tässä mielessä darvinistinen moraaliooppi muistuttaa utilitarismia, ja tämä yhteys voidaan nähdä erittäin selvästi Spencerin ajattelussa.”²

Von Wright on oikeassa siinä, että Westermarckin moraaliteoria muistuttaa utilitarismia. Sen sijaan hän on täysin väärässä väittäessään, että retributiivisten tunteiden – kiitollisuuden ja rankaisevan suuttumuksen – alkuperän evoluutiohistoriallinen selittäminen tekee näistä tunteista jollakin tavalla ”toissijaisia”.

Von Wrightin erehdys tulee ilmeiseksi, jos vertaamme retributiivisia tunteita toiseen evoluution tuottamaan tunteeseen, rakastumiseen.

Jos Maija menee Matin kanssa naimisiin siitä syystä, että hän on rakastunut Mattiin, niin tämä erityinen ja voimakas tunne on hänen avioliittonsa motiivi. Mutta ne evoluutiohistorialliset syyt, jotka ovat tuottaneet ihmislajin ja Maijan rakastumisen tunteet, eivät ole hänen motiivejaan. Jos kysymme, *miksi* Maija ja muut ihmiset voivat ylipäätään kokea rakastumisen tunnet-

²Von Wright (1982, 41) arvelee virheellisesti, että Westermarckin moraalitutkimuksissa oli erityinen ”darwinistinen vaihe” vuosina 1890–1894. Westermarckin tuoreimmat 1930-luvulla ilmestyneet teokset ”Perheen tulevaisuus” ja ”Eettinen relativismi” sisältävät aivan yhtä evoluutiopsykologisia käsityksiä tunteiden tehtävistä kuin hänen varhaisinkin teoksensa ”Avioliiton historia”.

ta, niin vastaus tähän perimmäiseen kysymykseen on evoluutiopsykologinen: Maija kokee rakastumisen tunteen, koska lajimme kehityksen aikana tietyt perinnölliset taipumukset muodostaa kiinteitä lisääntymispareja ovat taanneet esivanhempiemme jälkeläisille entistä paremmat selviytymismahdollisuudet. Näin ”rakastumisen geenit” ovat ajan mukaan levinneet lajimme geenistössä siinä määrin, että käytännöllisesti katsoen meillä kaikilla nykyisen ihmislajin edustajilla on myötäsyttyinen kyky rakastua.

Maijan rakastumisen perimmäinen darvinistinen selitys ei tietenkään tee hänen rakastumisen tunnettaan mitenkään ”toissijaiseksi”. Olisi hassua sanoa, että Maijan rakastuminen on vain ”toissijaista” hänen avioliittonsa kannalta, koska Maijan kokemana tunne perustuu ”korkeampiin arvoihin”, jotka ovat tuon tunteen hänen esivanhemmilleen suoma etu lisääntymiskilpailussa. Sitä paitsi me voimme selittää hyvin samantapaisilla perimmäisillä syillä kaislikossa asuvan silkkiuikkuäidin parisuhdetta ja tunteita puolisoaan kohtaan.

Westermarck (1984, 29) ymmärsi nykyaikaisen evoluutiopsykologien tavoin, että retributiiviset tunteet, palkitseva kiitollisuus ja rankaiseva suuttumus, ovat olemassa, koska niistä on ollut geneettistä hyötyä tietyille sosiaalisille eläinlajeille: ”Nämä molemmat tunteet ovat lajeille hyödyllisiä, suuttumuksen avulla vältetään onnettomuuksia, korvaavalla ystävyydellä saadaan hankituksi etuja.” Hän viittaa ”hyödyllisyydellä” ja ”eduilla” näiden sielunrakenteiden evoluutiosyihin. Hänelle ei olisi tullut mieleen sanoa näitä syitä ”korkeammiksi arvoiksi”.³

Westermarck ja rangaistuksen tietoinen hyödyllisyys

Westermarckin suhde utilitaristeihin on todella-

³Von Wrightin mainitsema Herbert Spencer yritti perustaa normatiivista moraalialueen evoluutioteorian varaan. Westermarck oli toista maata. Hänen mielestään objektiivisten moraalityönteiden viisastenkivi ei löydy ihmislajin evoluutiosta: Sillä vaikka tietäisimmekin evoluutiohistorialliset syyt, miksi meillä on tiettyjä myötäsyttyisiä moraalityönteitä, ei tämä tieto antaisi meille minkäänlaista ohjetta siitä, mikä on objektiivisesti moraalityönteesti hyvää ja oikein. (Westermarck 1960, 20–25.) Westermarck syytti Spencerin moraalityönteefilosofiaa heikkoudesta, jota on myöhemmin kutsuttu ”naturalistiseksi virhepäätelmäksi”.

kin jäänyt epäselväksi, tosin eri syistä kuin von Wright on esittänyt.

Evoluutiopsykologit Martin Daly ja Margo Wilson ovat tarkastelleet evoluutiopsykologian ja utilitarismin suhdetta moraalien perimmäisiin syihin. Heidän mukaansa rankaisevan tunteen evoluutiosyyt ovat viime kädessä ”utilitaristisia” (Daly & Wilson 1988, 256):

”Näiden mukamas vastakkaisten filosofisten kantojen, retributiivisuuden ja utilitarismin, voidaan katsoa edustavan saman analyysin kahta eri tasoa. Evoluutiopsykologian kannalta voidaan sanoa, että retributiivisti pitää silmällä evoluution tuottamia moraalisen/kognitiivisen/emotionaalisen mekanismeja, joiden avulla ymmärretään, mikä tuntuu oikeudenmukaiselta. Utilitaristiset näkökulmat puolestaan ovat tärkeitä, kun haluamme selittää, miksi kyseiset mielenmekanismit ovat ylipäättään kehittyneet.”

Dalyn ja Wilsonin ajatus osuu oikeaan. Retributiiviset tunnemekanismit ovat välittömästi vaikuttavia syitä, jotka selittävät, miten moraalialueen jäsentävät tunteet toimivat. Näiden tunteiden evoluutiohistoriallisia viime käden syitä he taas kutsuvat utilitaristisiksi. Mikäli asiat määritellään Dalyn ja Wilsonin tavalla, niin Westermarck oli sekä ”retributiivisti” että ”utilitaristi”. Hän puhui sekä palkitsevien ja rankaisevien tunteiden toimintatavasta että niiden evoluutiosyistä.

Mackie on arvostellut Westermarckin moraaliteoriaa nykyaikaisen sosiobiologian näkökulmasta. Westermarck ajatteli, että sellaiset moraalialueeseen liittyvät ilmiöt, kuten ”puolueettomuus ja oikeudenmukaisuus”, ovat pikemminkin sosiologian kuin psykologian tutkimuskohteita. Mackie ehdottaa, että evoluutio on voinut vallan hyvin tuottaa ihmismieleen myötäsyttyisiä valmiuksia myös puolueettomuutta ja oikeudenmukaisuutta varten. Hän huomautti myös, että Westermarckilta löytyy eräitä ”hämäriksi jääviä viittauksia”, joiden mukaan rangaistus saa väärintekijän katumaan ja tekemään parannuksen tai rangaistus pelottaa tätä tai muita tekemästä tulevia vääryyksiä. Mackien mielestä Westermarck ei huomannut, että tällaiset utilitaristiset ”päämäärät” ovat juuri niitä hyötyjä, joiden takia luonnonvalinta on voinut suosia monimutkaisten moraalivalmiuksien kehittymistä.

Mackie osuu oikeaan. Monet tosiasiat viittaavat siihen, että psykologiset moraalivalmiutemme ovat paljon laajempia ja kehittyneempiä, kuin Westermarck uskalsi olettaa tai pystyi kuvittelemaan. Voisi sanoa, että ihmisellä on sielullisia ky-

kyjä, jotka on ”suunniteltu” sosiaalista vuorovai-
kutusta varten. Tämän vuorovaiikutuksen lop-
putuloksena syntyy sellaisia ryhmätason ilmiöi-
tä kuin moraalisten tuomioiden oikeudenmukai-
suus, puolueettomuus ja yhteisön jäseniä velvoit-
tavat säännöt. Näin ollen moraaliiin näyttää liit-
tyvän myötäsyntyisellä tavalla sellaisia aineksia,
joista klassiset utilitaristit puhuivat.

Vastavuoroisessa systeemissä elävä yksilö saa ge-
neettistä menestystä sekä suoraan henkilökohtai-
sesti että välillisesti osallistumalla yhteiskunnassa
tapahtuvien vaihtosuhteiden muodostamaan systeemiin. Kaikkialla ihmiset tuntevat kiitollisuutta
henkilöä kohtaan, joka asettaa tietynlaisissa tilanteissa yhteisen edun oman etunsa edelle. Kaikkialla paheksutaan sitä, joka ajaa omaa etuaan yhteisen edun kustannuksella. Meillä näyttää olevan luontainen kyky hahmottaa yhteishyvän ja yksityisen edun välisiä monimutkaisia konflikteja. Me pystymme hahmottamaan spontaanilla tavalla vaihtosysteemin kokonaisuuden eräänlaiseksi moraaliseksi subjektiksi, jota voidaan hyvin kutsua ”yhteiskunnaksi”.

Yksityisen edun metsästys

Saadaksemme käsityksen siitä, miten ihmisen spontaaneihin motivaatioihin perustuva moraalisy-
steemi toimii, meidän on hetkeksi unohdettava luokkayhteiskunta, nykyaikainen valtio, oikeusbyrokratia, kirjoitetut lait ja huolellisesti suunnitellut rankaisemisen instituutiot.

Yksinkertaisten keräilijämetsästäjien keskuudesta voidaan yhä löyrää oikeudenkäyttöä, jossa meille kaikille tutut tunteet ovat helposti havaittavalla tavalla pitämässä yllä ja vartioimassa yksilöiden välistä yhteistyösysteemiä. Keräilijämetsästäjien muutamien kymmenien yksilöiden yhteisöissä rankaiseminen ja siihen liittyvät tunteet toimivat sosiaalisissa oloissa, jotka muistuttavat paljon ympäristöä, jossa ihmismielen sosiaalisten tunteiden evoluutio on tapahtunut.

Antropologi Colin Turnbullin tutkimus, ”The Forest People” (1961), kertoo Zairen sademetsässä asuvasta Mbuti-kansasta. Heidän yhteisönsä koostui vain toisilleen henkilökohtaisesti tutuista ihmisistä – sukulaisista ja ystävästä. Näin elivät myös mielenrakenteemme evoluution aikaiset esivanhempamme.

Mbutit harjoittivat kahdenlaista metsästystä. Pienriistaa miehet saalistivat jousilla ja nuolilla

kukin tahollaan, omin päin. Isojen eläinten, kuten antilooppien, saalistaminen puolestaan edellytti, että koko pieni yhteisö oli mukana, koska tällöin käytettiin yhteisiä pitkiä pyyntiverkkoja. Onnistuessaan yhteinen metsästys oli paljon tuottoisampaa kuin omin avuin metsästäminen. Mbuti-kansan keskuudessa yksityisen edun saalistus yhteisen edun kustannuksella oli ”suurin synti”, mihin ihminen voi syyllistyä. (Turnbull 1961.)

Turnbullin kirjan luku ”Cephun rikos” selostaa yksityiskohtaisesti, miten viettelys sai erään metsämiehen lankeamaan tähän kaikkein ”suurimpaan syntiin”. Eräänä päivänä koko yhteisö oli metsästävässä isoja saaliseläimiä yhteisen ison verkon kanssa. Työt oli jaettu niin, että toiset väijyivät verkon kanssa ja toiset taas kalistelivat kepeillä metsän tiheikköjä ajaakseen piileskelevät antiloopit liikkeelle ja sotkeutumaan ansaksi viritettyyn pitkään verkkoon. Sitten tapahtui niin, että passissa odottanut Cephu sattui näkemään häntä kohti juoksevan antiloopin ja onnistui pyydystämään sen omalla pikkuverkollaan. Näin hän sai yksityisen saaliin, mutta laiminlöi samalla yhteisen metsästyksen, minkä seurauksena paljon runsaslukuisempi yhteinen saalis pääsi pakoon.

Tähän kaatui Cephun onni. Yksi metsästystoveri oli nähnyt rikoksen ja ymmärtänyt syyn, miksi yhteismetsästys epäonnistui. Seurueen muut jäsenet ryntäsivät paikalle ja osoittivat monin tavoin suuttumustaan ja halveksuntaansa rikolliselle. Kaikki haukkuivat syyllistä roistoksi, vieläpä sellaiset nuoretkin, jotka yleensä kunnioittavat itseään vanhempia. Cephu purskahti vuolaaseen itkuun ja tarjosi antilooppinsa yhteisesti jaettavaksi. Rikoksella ansaittu saalis takavarikoitiin.

Illalla, kun antiloopin lihat oli kypsennetty leiritulella ja kaikilla oli kelpo juhlat, ei synnintekijälle annettu murentakaan. Tulen ääressä istujat saattoivat kuulla äänestä itkua Cephun majan suunnalta; siellä se rikollinen virui ja yritti ilmaista, kuinka hirveää nälkää hän kärsi. Juhlijoita tämä vain nauratti, ja joku jopa matki pilkallisesti miehen surkeaa ulinaa. Lopulta eräs Cephun lähisukulainen otti kimpaleen paahdettua lihaa ja vei sen rikollisen majaan. Itku ja ulina loppuivat. Jonkin ajan kuluttua Cephu ilmaantui muina miehinä majastaan ja liittyi muiden seuraan. Ennen pitkää kaikki lauloivat yhdessä ikivanhoja lauluja yhteisen nuotion ääressä. (Turnbull 1961.)

Uskon, että selonteko Cephun rikoksesta ja rangaistuksesta ei ole länsimaiselle lukijalle lainkaan käsittämätön. Oikeusdraamassa esitetyt tunteet ovat tuttuja ja oikeilla paikoillaan. Ensiksi on synnin viettelys, sitten tulevat toisten rankaiseva suuttumus ja solvaus. Seuraavaksi ovat vuorossa rikoksen avulla saadun hyödyn takavarikointi ja rangaistus. Ja syyllinen saa kärsiä tekemänsä rikoksen takia. Lopuksi on kuitenkin vallalla sovinto, kun kaikki ovat taas yhdessä ja ystävinä yhteisen leiritulen äärellä. Rikollisen kokemat kärsimykset näyttivät sovittaneen hänen syntinsä.

Rangaistuksen kohdistuminen omaan ja toisen nilkkaan

Alkukantaisimmat kansat käyttävät harvoin julmia tai ankaria rangaistuksia. Ankarat rangaistukset ovat myöhemmän historian tuotetta ja kaikkein julmimmat rangaistukset löytyvät tyrannimaisista yhteiskunnallisista oloista. (Westermarck 1933, 212–226.)

Miksi alkukantaiset kansat tuomitsevat rikoksentekijöitä suhteellisen lievästi? Cephun tapaus selittää hyvin tämän ilmiön yhden puolen. Hänet tuominneen yhteisön kaikki jäsenet olivat hänen ystäviään, sukulaisiaan tai sukulaisten puolisoita. – Emme mekään ole valmiita lähettämään lähimpiä sukulaisiamme ja ystäviämme vuosiksi vankeuteen. Se taasen, että tyrannimaisissa oloissa tai luokkayhteiskunnissa langetetaan usein julmia ja äärimmäisiä rangaistuksia mitättömistäkin rikoksista, johtuu – kulttuuristen syiden ohella – puolestaan siitä, että hallitsevan eliitin jäsenille rangaistuksen kohteena olevan alhaisen henkilön hyvinvointi on yleensä yhdentekevää.

Entisajan Euroopassa, jossa suurriistan metsästys oli aatelisten etuoikeus, saatettiin köyhä salametsästäjä jopa hirttää. 1600-luvulla kaikkialla Euroopassa oli käytössä äärimmäisen julmia rangaistuksia mitättömistä rikoksista, esimerkiksi taskuvarkaita ja jopa kiroilijoita saatettiin tuomita kuolemaan. Moosekselta oppinsa ammentanut kristillinen papisto on vuosisatojen varrella yllyttänyt eurooppalaista lainkäyttöä äärimmäiseen julmuuteen. (Westermarck 1933, 211–212; Westermarck 1984.)

Keskiaika ei loppunut uskonpuhdistukseen. Muistan lukeneeni Ahvenanmaan ja Ruotsin välisen postireitin historiaa käsittelevästä kirjasta kertomuksen eräästä postinsoutajasta, joka oli jos-

kus 1600-luvulla odotellut Eckerön kestikievarissa päiväkausia sään paranemista. Mies oli huomauttanut kievarin isännälle, että ”Jumala saisi jo lopettaa tällaisen myrskyämisen, että kristikansan posti pääsisi kulkemaan”. Kievarin isäntä antoi postimiehen ilmi jumalanpilkasta. Asia tutkittiin ja postinsoutaja tuomittiin laskemaan kaulansa pyövelin pölkylle.

Tällaiseen inhimillisten kykyjen tuhlaukseen ei savannin pikku yhteisöissä eläneillä pakanallisilla esivanhemmillamme ole ollut varaa. He ovat rankaisseet toisiaan lähinnä torumalla, solvaamalla, kurittamalla, lätkimällä, tukasta vetämällä, uhkaamalla, kantamalla kaunaa ja hyljeksimällä. Me olemme kiivaita moraalisisessa vihassamme. Mutta vihamme myös laskee nopeasti, mikäli vihamme kohteena ovat meille läheiset ihmiset, yhteisön jäsenet, ystävät ja sukulaiset. On kuvaavaa, että se, joka ensimmäisenä tunsi myötätuntoa rangaistustaan kärsivää Cephua kohtaan, oli hänen lähisukulaisensa. Mbutit näyttivät noudattaneen Sananlaskujen kaunista moraaliohjetta: ”älä anna auringon laskea vihasi ylle”. Kaiken kaikkiaan sademetsän versio tästä ikuisesta aiheesta, rikoksesta ja rangaistuksesta, muistuttaa perheiritä.^{4,5}

Se, mitä edellä on sanottu rangaistuksesta, koskee myös rikoksen viettelystä. Esivanhempiemme evoluutioympäristössä oli yksilöille tarjolla

”Käsitteellä ”kosto” viitataan eri asiaan kun sanalla ”rangaistus”. Rangaistuksen tarkoitus on saada aikaan kohteessaan moraalista parannusta, se kohdistuu oman yhteisön jäseniin ja sen tehtävä on pitää yllä vaihtosysteemiä. Kostava tunne on luonteeltaan terroristia, ”vihatkoon, kunhan pelkäävät”, se kohdistuu ulkopuolisiin, sellaisiin, joiden hyvinvointi ei ole kostajan kannalta tärkeää. Näin toimivat niin verikostajat, terroristit kuin modernit valtiotkin. Rangaistuksen tavoite on palauttaa yhteistyö, kosto johtaa helposti kaikkien kannalta tuhoisaan kierteeseen.

³Myös peliteoreetikko Ken Binmore on oivaltanut, että evoluutioympäristössämme rangaistusten on täytynyt olla lieviä, koska ne ovat osuneet rankaisijalle läheisiin ihmisiin. Hän on kiinnittänyt huomiota siihen, että alkukantaisen yhteisön sisäiset rangaistukset ovat luonteeltaan peiteltyjä: syylliselle ryhdytään ”kääntämään selkää” ja häntä tervehditään eri sävyyn kuin aikaisemmin. Binmore toteaa:

”Erityisesti minua on ilahduttanut huomata, että antropologisten tutkimusten mukaan keräilijämetsästäjien käytössä olevat ankarimmat rangaistukset ovat täsmälleen samanlaisia kuin ne, joita akateeminen maailma käyttää pitäessään epäilyttäviä ajattelijajäseniä.” Ensiksi on nauru, seuraava aste on boikotti. Ja jos nämä eivät tepsii, niin tapahtuu ryhmästä eristäminen tai se, että väärinajattelijaa estetään ”saamasta töitä julkisuuteen”. (Binmore 2005.)

suhteellisen harvoja kannattavia tilaisuuksia tehdä rikoksia. Käsillä olevien lajitovereiden häikäilemättömät hyväksikäyttämiset olisivat sattuneet melkein aina enemmän tai vähemmän rikosten tekijän omien intressien nilkkaan. Jos olisit varastanut savannin oloissa lankomiehesi keihäänkärjen, niin siskosi ja siskon lapset olisivat saattaneet jäädä ilman ruokaa jne. Yksilölle tarjolla oleva mahdollisuus tehdä rikos on sitä kannattavampi – ja psykologisesti viettelevämpi –, mitä enemmän kyseinen yksilö ja hänen sukulaisensa siitä hyötyvät. Vasta myöhempien aikojen anonyymit luokkayhteiskunnat ovat tarjonneet runsaasti mahdollisuuksia lajitovereiden häikäilemättömään hyväksikäyttöön.

Ajatus siitä, että yksilön toimeenpanema rangaistus on ihmismielen evoluution oloissa melkein aina ”osunut omaan nilkkaan”, voi selittää yhden moraalipsykologiamme merkillisyyden. Olen esitellyt tämän ideani jo aiemmin käsitellessäni ”perheriitojen yleistä teoriaa” (Sarmaja 2003). Sama ajatus pätee mielestäni myös kaikkeen rankaisemiseen.

Kuinka uskottavaa on uhkaaminen?

Perheenjäseniin ja ystäviin kohdistuvalla rankaisevalla suuttumuksella on uskottavuusongelma, jonka kiertämisessä luonnonvalinta on suosinut tietynlaista ”hulluuden” tai ”irrationaalisuuden” esitystä. Kertaan tämän tärkeänä pitämäni ajatuksen esittämällä siitä uuden esimerkin.

Ajatelkaamme tapausta, että vaimo on päättänyt jättää aviomiehensä ja lähteä toisen miehen matkaan. Tällöin käy joskus niin, että hylätty aviomies esittää äärimmäisiä uhkauksia: ”Jos jätät minut, tapan sinut, lapsemme ja lopuksi itseni”. Tällaisen uhkauksen toteuttaminen olisi tuon miehen geneettisen menestyksen kannalta ehdottomasti typerin teko, mitä hän voisi tehdä, tappaa nyt ne erityiset ihmisyksilöt, joiden edestä hän toisessa tilanteessa olisi valmis antamaan henkensä. Siksi tällaisen uhkauksen toteuttaminen on äärimmäisen epäuskottava tuon miehen vaimon kannalta. Vai onko?

Itsetuhoista vihaa esittävä aviomies on kuitenkin uskottava, koska hän näyttää olevan tosissaan. Ja hän näyttää olevan tosissaan, koska hän uhkauksen esittämisen hetkellä itse uskoo voivansa toteuttaa hirveän uhkauksensa. Ollakseen uskottava uhkailija turvautuu strategiaan, jota Robert Tri-

vers kutsuu ”itsepetokseksi”. Tässä tapauksessa itsepetos tarkoittaa sitä, että itselleen äärimmäisen haitallisella teolla uhkailevan aviomiehen tietoisuudella ei saa olla minkäänlaista aavistusta siitä, että hän ei tosipaikan tullen kykene toteuttamaan uhkaustaan. (Vrt. Pinker 1997, 417–416; Schelling 1984, 291–308; Skyrms 1996, 22–44; Trivers 2002, 255–293.)

Se, että vaimon kannattaa ottaa miehensä vihan väärinä kasvoihin esittämä uhkaus todesta, johtuu siitä, että tällaisia uhkauksia on lajimme evoluutiohistorian aikana joskus pantu toteen, vaikkakin erittäin harvoin. Sana ”joskus” on tämän villakoiran ydin, sillä nuo harvinaiset tapaukset ovat voineet toimia riittävän voimakkaana valintapaineena sille, että me ihmiset olemme adaptoituneet pelkäämään ja ottamaan tosissamme tietyissä tilanteissa ja tietyissä tunnetiloissa olevien ihmisten äärimmäisen ”mielettömiä” uhkauksia. Laajennetulla itsemurhalla uhkaava puoliso, mies tai vaimo, kannattaa ottaa tosissaan, koska uhkauksen toteutus tai toteuttamatta jättäminen on piilotettu tuon uhkaajan omalta tietoisuudelta. Jossain hänen aivojen sopukassa on ikään kuin liipaisin, jota jotkut esivanhempamme ovat joskus painaneet, ikään kuin vahingossa. Voidaan sanoa, että uhkaaja pelaa eräänlaista ”venäläistä rulettia”.

Tässä yhteydessä pitää muistaa, että luonnonvalinta voi ”ottaa huomioon” ainoastaan sen, tuottaako ”uhkaamisen geenin” tuolle geenille itselleen suhteellista kokonaisuudenmenestystä. ”Uhkaamisen geenin” kannalta on yhdentekevää, jos joku sen kantajista erittäin harvoin saa uhatessaan surmansa ja tappaa vielä jälkeläisensä. Tällaisen menetyksen voi hyvin korvata se, että tämän saman ”uhkaamisen geenin” kopioita kantavien muiden uhkaajien uhkaukset ovat tuottaneet tuon geenin karttuvalla tilille lisääntymismenestyksen onnistumisia. Tappiot on korvattu esimerkiksi siten, että suuri joukko ”uhkaamisen geeninä” kantavia miehiä on pystynyt vuosituhansien varrella painostamaan lähtöaikeissa olleita vaimojaan pysymään pitempään uhkaajan lisääntymisponnistelujen palveluksessa.

Kaikkeen rankaisemiseen ja sillä uhkaamiseen liittyy vastaava uskottavuusongelma – tosin yleensä paljon lievemmässä mitassa. On luultavaa, että rankaisemiseen liittyvistä aivotoinnoista saatava hyöty rankaisijalle on melkein aina kertynyt onnistuneista uhkailemisista, ei todella toteutetuista vihamielisistä rangaistuksista. Evoluutioympäristössämme on ollut niin, että se, joka jou-

suuttumuksen ja moitteen kohteena, ei hän ehkä halunnut toiste joutua samaan tilanteeseen. Vaikka rankaisemisen kohteena ollut henkilö ei ehkä tullutkaan luonteeltaan paremmaksi ihmiseksi, saattoi hän kuitenkin huomattavasti parantaa tapojaan. Näin saatu hyöty on sama, jota oikeustieteessä kutsutaan ”erityishikäiseväksi pelotteeksi”. Eli tulevien rikoksien ehkäisyvaikutus kohdistuu tiettyyn henkilöön.

2. Yhteisön muut jäsenet näkivät, mitä väärästä teosta seuraa, ja ottivat opikseen. Rankaisija hyöttyy siitä, että hän elää yhteisössä, jossa yhteistyö ja vaihto toimivat rehellisyyden ja tasapuolisuuden periaatteiden mukaan. Oikeustieteessä puhutaan ”yleisestä pelotteesta”. Sama periaate toimii myös luonnonvalinnan prosesseissa.

3. Rankaisija on voinut saada geneettistä hyötyä myös siitä, että rankaiseminen vahvistaa yhteisön sääntöä. On rankaisijan oman edun mukaisista, että yhteisössä yleisesti kunnioitetaan sääntöä ”älä varasta oman yhteisösi jäseneltä”. Monista säännöistä on hyötyä pelkästään siksi, että kaikkia sitova sääntö tuottaa ennustettavuutta. Tämä periaate on sukua sille, että on samantekevää, onko jossakin maassa käytössä oikean- vai vasemmanpuoleinen liikenne, kunhan vain kaikki noudattavat samaa sääntöä.

4. Yksilö, joka oli ottanut rankaisemisen riskit kantaakseen, esimerkiksi karkotti rohkeasti ja uhrautuvaisesti yhteistyötä haittaavan pahantekijän, saattoi saada geneettistä hyötyä siitä, että muut tunsivat palkitsevaa kiitollisuutta häntä kohtaan. Toisten kiitollisuus saattoi maksaa takaisin osan rankaisemisesta koituneista kustannuksista.

5. Vastavuoroisessa systeemissä muut rankaisivat sitä, joka ei ottanut osaa yhteiseen rankaisemiseen. Ottamalla osaa yhteiseen rikoksenteikijän rankaisemiseen on yksilö voinut välttää muiden suuttumuksen.

6. Jos yhteisössä on parantumaton väkivaltainen ja hankala yksilö, niin hänen karkotuksestaan tai tappamisestaan on koitunut hyötyä rankaisijalle sekä suoraan että välillisesti.

Rankaisemisesta on voinut olla ”hyötyä” suurempaa ”haittaa” esimerkiksi seuraavissa tapauksissa:

1. Se, joka rankaisi omien intressiensä kannalta tärkeää henkilöä pahoinpitelemällä hänet raajarikoksi, tuotti itselleen suuremman haitan kuin hyödyn. Älä katkaise ystäväsi auttavaa kättä.

2. Yksilö on voinut erehdyksessä rangaista väärää henkilöä. Se, joka karkotti yhteisöstään syyt-

tömän henkilön, menetti yhteistyökumppanin, josta olisi voinut koitua hänelle hyötyä tulevaisuudessa.

3. Yksilö, joka kurittaa jotakuta rikoksen tehnyttä yhteisönsä jäsentä, voi nostattaa vihaa ja kaunaa syyllisessä ja tämän läheisissä. Myös se yhteisönsä vähäpätöinen jäsen, joka yritti rangaista mahtimiestä, saattoi joutua itse kärsimään oman rangaistusintonsa takia. Rankaiseminen voi olla monella tavalla vaarallista.

4. Yksilö, joka rankaisi toveriaan tämän tahattomasta teosta, tuotti itselleen haittaa. Sillä eihän toveri voi parantaa rangaistuksen johdosta tapojaan, koska niissä ei alun perinkään ollut mitään korjattavaa. Tahattomasti tehdystä teosta rankaiseminen on paitsi turhaa myös haitallista.

5. Yksilön ei ole turvallista rangaista vähemmän kuin muut. Mutta myös toisten mielestä liiallinen rankaiseminen herättää vihaa tai kaunaa rankaisijaa kohtaan.

Rankaiseminen tuottaa kärsimystä

Haitat ja hyödyt eivät liity vain päätökseen, joka koskee sitä, pitääkö jotakin henkilöä rangaista hänen osoittamansa häikäilemättömyyden johdosta vai ei. Retributiivisiin tunteisiin – kiitokseen ja rankaisevaan suuttumukseen – kuuluu myös ”määrällinen ulottuvuus”. Kiitollisuuden tunteemme ei ole rajaton. Me koemme myös, että syyllisen kuuluu kärsiä rangaistus, joka on suhteessa hänen syyllisyyteensä. Ei enempää, ei vähempää.

Modernilla rationaalisen byrokraattisella oikeus- ja rangaistusinstituutiolla on takanaan pitkä kulttuurihistoria. Nykyeurooppalaisten tuomiot ja täytäntöönpanot näyttävät olevan kotoisin eri maailmasta verrattuna tapaan, jolla sademetsän kansa käsittelee rikoksiaan. Eroista huolimatta kaikissa kulttuureissa tietty määrä kärsityä rangaistusta sovittaa tietyn ”suuruisen” rikoksen. Mitä törkeämmäksi koettu rikos, sitä ankarampi rangaistus.

Metsästysrikokseen syylistynyt Cephu sai kärsiä kokonaisen yhden illan sovittaakseen suuren rikoksensa. Miksi häntä ei rangaistu kahta viikkoa tai kolmea kuukautta? Tai miksi häntä ei hirtetty kuten salametsästäjät vanhassa Euroopassa? Cephun itku, valitus ja kärsimys herättivät aluksi rankaisijoissa riemua. Kuinka julmaa. Mutta toisaalta hänet otettiin jo saman illan aikana mukaan yhteiselle nuotiolle.

Kaikki me edes hiukan rehelliset ihmiset myönämme, että syylliselle tuotettu kärsimys tuottaa meille tyydytystä, ainakin joissakin tapauksissa. Koska jokaisen halun tyydyttämistä seuraa mielihyvän tunne, niin myös rankaisevan halun tyydyttäminen johtaa mielihyvään: ”Suuttunut ja kostonhaluinen ihminen nauttii siitä tuskasta, minkä hän synnyttää, yksinkertaisesti sen vuoksi, että hän halusi sitä synnyttää” (Westermarck 1933, 48).

Westermarck (1984, 82) tuntee myös ilmiön, jossa rangaistuksen määrää säädellään tiettyissä rajoissa, ja tämä pidättyväisyys liittyy rangaistuksen tuottaman kärsimyksen herättämään myötätuntoon:

”Mutta jos rikkoja on henkilö, jonka tunteisiin ihmiset ovat valmiita suhtautumaan myötämiehisesti, heidän myötätuntonsa pitää kärsimyksen määrän tiettyissä rajoissa. Jos ihmiset – kuten on tavallista – ovat taipuvaisia tuntemaan myötätuntoa molempia asianosaisia kohtaan, ja niin ollen myöntämään näille yhtäläiset oikeudet, niin he vaativat hyvitystä, joka on suhteessa rikkomukseen. Mitä enemmän sympatia vaikuttaa moraaliseen tietoisuuteen, sitä ankarammin se tuomitsee kaiken retributiivisen kärsimyksen tuottamisen, jota se pitää ansaitsemattomana. Näyttää siltä, että ennen kaikkea tällaisen vääryyden estämiseksi siveysopin opettajat ovat vaatineet ihmisiä rakastamaan vihollisiaan tai olemaan heille ystävällisiä.”

Myötätunto pitää rankaisijan tuottaman kärsimyksen ”tiettyissä rajoissa”. Mutta se astuu näyttämölle vasta esityksen siinä vaiheessa, kun kärsimys on ehtinyt esittää oman osansa. Tarkastelen seuraavaksi, miksi ja miten rankaisevasti suuttunut ihminen annostelee syylliselle tuottamansa kärsimyksen määrää.

Kuinka paljon on tarpeeksi?

Kesällä ja syksyllä 2003 julkisuus käsitteli varsin armottomasti Anneli Jäätteenmäkeä ja hänen eroaan pääministerin virasta. Sitten tuuli kääntyi. Helsingin Sanomat (13.10.2003) haastatteli tästä aiheesta tutkija Tuija Parvikkoa, joka totesi: ”Olipa poliitikko tehnyt mitä tahansa, jos julkinen menettely menee tarpeeksi negatiiviseksi, ihmiset alkavat ajatella että antaa jo olla; eiköhän tätä ole jo tarpeeksi riepoteltu”. (Korostus H. S:n.)

Parvikon ajatuksen lukeminen herätti mielestäni oivalluksen: tietenkin, juuri näin sen täytyy olla! Vaikka olin itse kirjoittanut jo vuosia aikaisemmin samasta aiheesta melkein samoin sanoin (Sarmaja 1997a, 42), en ollut selvästi ymmärtä-

nyt, että syyllisen riepottamisesta saatu mielihyvä kääntyy myötätunnoksi häntä kohtaan sillä hetkellä, kun koemme, että häntä on ”jo tarpeeksi riepoteltu”. Mieleemme rankaisumekanismiin näyttää kuuluvan tietty käänne, tietty hetki, jolloin suuttumuksemme vaihtuu myötätunnoksi. Tämä ensiksi vallalla olleen tunteen vaihtuminen hyvin erilaiseksi tunteeksi muistuttaa sitä, miten pääskyemo hylkää syyskuussa tiettyinä hetkenä lentokyvottomät poikasensa.⁸

Voimme muodostaa seuraavan hypoteesin: Moraalinen suuttumuksemme kääntyy myötätunnoksi sillä hetkellä, kun ”katsomme” – eli mielenrakenteemme vaistomaisesti tunnistavat –, että nyt on se hetki, kun rangaistus on tehnyt tehtävänsä, ja että enempi rankaiseminen tuottaisi geneettisten etujemme kannalta enemmän tulevia haittoja kuin hyötyjä.

Ajatus ”syyllinen on kärsinyt tarpeeksi” sisältää tärkeän moraalipsykologian toimintamekanismin, jota voidaan verrata siihen, mitä tapahtuu anteeksiantamisessa.

Kuvittele tilannetta, että joku ystäväsi on rikkonut vakavasti sinua vastaan ja että hän jää teostaan kiinni. Suutut hänelle ja uhkaat katkaista ystävyuden. Mutta sillä hetkellä, kun tuo meitä vastaan rikkonut lähimmäinen osoittaa olevansa pahoillaan, pyytää anteeksi ja murtuu katumukseseen, voikin moraalinen suuttumuksemme kääntyä myötätunnoksi – sydämemme sulaa ja me annamme hänelle anteeksi.

Kun molempia osapuolia hyödyttävä vastavuoroisuus uhkaa katketa toisen tekemän rikoksen takia, kannattaa vääryyden kokeneen osapuolen antaa väärintekijälle anteeksi ja käynnistää rikkoutunut vaihtosuhde uudestaan. – Edellyttäen, että tuo toinen on vilpittömällä katumuksellaan osoittanut sitoutuvansa parannukseen. Pahantekijän tunteillaan ilmaisema vilpittömän katumus voi hetkessä kääntää rankaisijan suuttumuksen an-

⁸Olin kirjoittanut asiasta vuonna 1997 seuraavasti: ”Mutta tämä rankaisevasti suuttunut ihminen saattaa leppyä. Suuttunut mieli lauhtuu useammalla tavalla. Moraalisesti loukattu saa mielelleen rauhan, jos hän huomaa, että syyllinen on saanut tuntea nahoissaan tekonsa seuraukset. Rangaistavan kärsimys tasaannuttaa suuttumuksen tunteen –. Moraalisen suuttumuksen tunnetila voi kuitenkin leppyä jopa ilman mitään rangaistusta tai hyvitystä: ihminen on valmis antamaan anteeksi, jos huomaa pahantekijän katuvaan. Anteeksiantaminen ja katumus ovat siis toisiinsa suhteutuvia tunnetiloja.” (Sarmaja 1997b, 29.) Korostuksen olen lisännyt myöhemmin.

teeksiannoksi. Lopputuloksena voi olla, että kaksi ihmistä, jotka hetkeä aikaisemmin uskoivat ystävyyden olevan lopussa, syleilevätkin toisiaan kyynelisin ja vakuuttavat sovintoa. (Trivers 2002, 41; Sarmaja 1997b.)

Vastaavasti syllisen ”kärsiminen” voi hellyttää rankaisijoiden suuttumuksen, kunhan syllistä on ensiksi ”tarpeeksi riepoteeltu”. Eli vaiheessa kun rankaisemisella saavutettava erityis- ja yleisestävä opetus on mitä ilmeisimmin ”mennyt perille”. Cephun rikos annettiin ikään kuin anteeksi sen jälkeen, kun häntä oli ensiksi haukuttu, itketetty ja pidetty yhden illan kärsimässä nälkää ja yksinäisyyttä, kun häntä oli ”riepoteltu tarpeeksi”. Kun Cephu oli kärsinyt riittävän rangaistuksen, hänet ”reintegroitiin” takaisin yhteisöön. Tällainen käyttäytymispiirre on yleensä ollut yhteisön kaikkien jäsenten etujen mukaista. Mikäli jälkepäin osoittautui, että rangaistu henkilö oli todella tehnyt moraalisen parannuksen, niin hänelle tarjottu reintegraatio oli ollut kannattava ratkaisu. Tai paremminkin oikeaan osunut ”arvas” hänen tulevasta käyttäytymisestään.⁹

Rangaistessamme jotakin henkilöä voi käydä myös niin, että tuo syllinen ei tunnusta tekoaan eikä osoita mitään katumuksen merkkejä. Syllinen voi olla jopa uhmakas ja kiistää kaiken. Mutta myös tässä tapauksessa voi rankaisemisen halu haihtua, kun syllinen on ensin saanut ”kärsiä tarpeeksi”. Erikois- ja yleisestävät opetukset ovat uhmasta ja kiistämisestä huolimatta voineet mennä todennäköisesti perille. Ehkä aluksi uhmakkaasti käyttäytyneet rangaistavat ovat evoluutionenneytydessämme suhteellisen usein tehneet myöhemmin parannuksen kaikessa hiljaisuudessa pelätessään enempiä rangaistuksia tai kaduttuaan pahoja tekojaan. Ja vaikka ”erityisestävää” vaikutusta ei olisikaan saatu aikaiseksi, ovat ulkopuoliset ehkä ottaneet opikseen havaitessaan, millaisia ikävyyksiä on tarjolla. Katumatonkin kelpaa varoittavaksi esimerkiksi.

⁹Uskoisin, että me kaikki tunnistamme tämän Parvikon tarkoittaman ”tarpeeksi”-ilmiön seuraavassa yhteydessä. Kun me olemme saaneet sanoa jollekin ensiksi ”suorat sanat” ja nähneet sitten, miten tuo toinen on hädissään ja kärsii, suuttumuksemme lauhuu. Voimme tuolloin jopa ryhtyä hyvittelemään juuri haukkumaamme henkilöä: ”anteeksi, en tarkoittanut sitä, mitä tulin sanoneeksi”. Mutta mielemmme hiljaisuudessa olemme tyytyväisiä: ”sainpa sanottua sille suorat sanat”. Sovinto on tehty, mutta myös viesti on saatettu perille.

Mackie mainitsi, että Kantin ja Hegelin mukaan rangaistus ”mitätöi” tehdyn rikoksen. Arkiajattelu puhuu rikoksen ”sovittamisesta”. Molemmat ajatukset perustuvat rankaisemiseen liittyvien tunteiden toimintatapaan, siihen, että onnistunut rankaiseminen ja sylliselle tuotettu kärsimys lauhduttavat väärän teon herättämän moraalisen suuttumuksen. Jotain on tässä prosessissa kadonnut, jotain on tullut tilalle. Halu tuottaa kärsimystä on kadonnut.

Monet tosiasiat viittaavat siihen, että ihmismielessä on valmiudet annostella rankaisemaa suuttumusta siten, että sylliselle ei aiheuteta kärsimystä ”liikaa” tai ”liian vähän”, vaan juuri ”tarpeeksi”. Oikea annostelu on edellyttänyt, että rankaisevat esivanhempamme ovat pystyneet tietyllä hetkellä jotenkin tunnistamaan, kuinka tehokkaasti heidän sylliselle jo tuottama määrä kärsimystä kykenee ehkäisemään tulevia pahoja tekoja. Miten tällainen olisi mahdollista?

Kerroin edellä, kuinka pääskys tunnistaivat ympäristönsä vihjeitä syksyn saapumisesta ja käynnistävät sitten muuton tietyllä hetkellä. Mutta eiväthän ihmisetkään laskelmoi spontaaneissa ja tunteellisissa reaktioissaan tietoisesti! Miksemme mekin voisi käyttää vaistomaisesti tarjolla olevia ennusmerkkejä.

Ehkä systeemi toimii näin: Ensin Jätteenmäki näytti ihmisistä uhmakkaalta. Hän näytti useimpien mielestä kiertelevän totuutta esiintyessään eduskunnan puhujapöytänsä. Sitten hän joutui eroamaan. Kuinka vakavilta ja murheellisilta hänen kasvonsa näyttivätäkään Kultarannan pihalla. Viikkoja myöhemmin Jätteenmäki näytti masentuneelta ... Nyt tuuli kääntyi. – ”Lopettakaa enempi ihmisen kiusaaminen!” Jätteenmäkeä oli riepoteeltu tarpeeksi.

Jotta pystyisimme erilaisten tunnusmerkkien mukaan päättelemään, milloin jotakuta on riepoteeltu tarpeeksi, tulisi meidän osata jotenkin laskea erilaiset kärsimyksen muodot yhteen. Fyysinen kipu on kärsimystä. On kärsimystä olla toisten solvauksen ja haukkumisen kohde, sillä häpeän tunne on mielen tuskaa. Kärsimystä on myös se, että toiset eivät huoli mukaan seuraansa, kääntävät selkensä tai kuiskuttelevat. Kärsimystä on olla vuosia eristyksissä vankilan kurjuudessa. Ja niin edelleen.

Kaikkien moraaliala jäsentävien tunteiden toiminta edellyttää, että ihminen kykenee asettumaan toisen asemaan ja eläytymään tuon toisen tunteisiin. Kun aikuinen toruu karpästä tutkivaa

lasta, saattaa hän sanoa: ”ajattele, miltä sinusta itsestä tuntuisi, jos jättiläinen repisi sinulta jalan irti”. Tämän moraalisen argumentin voima perustuu ihmisen luontaiseen kykyyn asettua toisen asemaan. Myös toisen kokemien erilaisten kärsimysten summan laskeminen yhteen edellyttää empatian kykyä. Empatia on eri asia kuin sympatia. Terävimmät ilkeydet ja julmimmat rangaistukset edellyttävät kykyä empatiaan aivan yhtä paljon kuin myötätunto ja lähimmäisenrakkaus.

Esimerkki kärsimyksen aritmetiikasta. Lehdisä on silloin tällöin uutisia siitä, miten mies on peruuttanut pihalla autoa tai traktoria ja ajanut vahingossa pihalla leikkivän lapsensa kuoliaaksi. Haluammeko rangaista tätä isää, tuottaa hänelle kärsimystä? Me emme pysty kokemaan tällaista isää kohtaan rankaisevaa suuttumusta, vaikka tapahtuman syynä olisikin ollut hänen varomattomuutensa, emme edes, vaikka tietäisimme hänen olleen humalassa. Murheen murtaman isän rankaiseminen ”varomattomuudesta liikenteessä” kuulostaisi mielettömältä ja suhteettomalta, koska tuo onneton on jo kärsinyt lähes sen täyden mitan, joka ihmiselle on mahdollista. Myötätuntomme on isän puolella heti, kun kuulemme tällaisesta tragediasta. Me haluamme lievittää hänen tuskaansa, emme lisää.

Mutta entäpä jos lapsen päälle ajanut mies ei olisi ollut lapsen isä vaan täysin vieras? Empatiaa hyväkseen käyttävä kärsimyslaskuri ilmoittaa, että hän ei kärsi onnettomuudesta yhtä paljon kuin se, joka on menettänyt oman lapsensa. Joten häntä sopii tietysti määrin rangaista.

Muistan lukeneeni jonkun 1700-luvun valistusfilosofin kuvauksen kaupungin torilla toimeenpannuista hirttäjäisistä. Kauimmaiset riemuitsivat, mutta etummaiset, jotka pystyivät näkemään selvästi tuomitun kasvot ja niiltä kuvastuvan sielun tuskan, eläytyivät tuomitun tunteisiin ja heitä alkoi kauhistuttaa tuomion julmuus. Myös Adam Smith (2003, 102–103) on kuvannut moraalitutkimuksessaan, millaisia tunteita kaikkein ankarimman rangaistuksen täytäntöönpanon seuraaminen aiheuttaa myötätuntoon taipuvaisessa ihmisessä:

”Kun syyllisen on kärsittävä se oikeudenmukainen kosto, jonka ihmisten luonnollinen suuttumus katsoo hänen rikostensa ansaitsevan; kun odotettavissa olevan rangaistuksen kauhu murtaa ja tasoittaa hänen vääryytensä röyhkeyden; kun häntä ei enää pelätä, jalojen ja inhimillisten mielissä hänestä tulee säälin kohde. Hänen kärsimyksensä ajatteleminen sammuttaa heidän paheksumisensa niiden kärsimysten johdosta, jot-

ka hän on muille aiheuttanut. He ovat valmiita antamaan anteeksi ja säästämään hänet siltä rangaistukselta, jota he viileän harkinnan hetkinä olivat pitäneet hänen rikoksensa asianmukaisena hyvityksenä.”

Köyhän lesken ropo ja hänen ainoa lehmänsä

Aristoteles ihmetteli aikoinaan, miten kiitollisuuden velan suuruus määräytyy. Tunneemmeko kiitollisuutta sen mukaan, kuinka suuri hyöty meille on koitunut toisen hyvästä teosta? Tämä näkökulma ei näytä juuri vaikuttavan asiaan. Vai tunneemmeko olevamme velkaa hyvän tekijällemme sen määrän, joka hänelle koitui kustannuksia meitä auttaessaan? Kiittävät tunteemme mittaavat lähinnä toisen uhrautuvaisuuden määrää. Entä millä periaatteella rankaiseva suuttumuksemme annostelee syylliselle tuotetun kärsimyksen määrän? Onko niin, että haluamme tuottaa kärsimystä tuolle kurjalle sitä enemmän, mitä suuremman haitan hänen paha tekonsa on eduillemme tuottanut? Vai onko niin, että tunneemme sitä suurempaa rankaisevaa suuttumusta, mitä suurempaa häikäilemättömyyttä syyllinen on rikoksellaan osoittanut? Kyllä tunneemme.

Vanhassa ruotsalaisessa viikinkiajalta peräisin olevassa maakuntalaissa määrättiin suurempi rangaistus sille, joka oli varastanut köyhän lesken ainoan lehmän, kuin sille, joka oli vohkinut lehmän rikkaan monipäisestä karjasta. Lehmä on lehmä, mutta toinen näistä varkauksista osoittaa suurempaa häikäilemättömyyttä ja nostattaa suuremman suuttumuksen ja halun tuottaa syylliselle suurempaa kärsimystä.

Jeesus väitti, että Jumalan silmissä köyhän lesken kolehtiin antama ropo on arvokkaampi kuin rikkaan piispan rahallisesti mitattuna moninkertaiset kymmenykset. Miksi Jeesus ajatteli näin? Siksi, että köyhän omalta kannalta suuri suhteellinen uhraus herättää sielussamme suuremman kiitollisuuden tunteen kuin rikkaan suhteellisesti pienempi uhraus. Hän kysyi asiaa omilta tunteiltaan. Yleistäen voidaan sanoa, että suhteutetusti arvioitua suurta uhrautuvaisuutta sanomme ”hyvydeksi”, koska sellainen herättää meissä mielihyvää, liikutusta ja halua palkita jotenkin.

”Pahuus” on puolestaan suhteellista häikäilemättömyyttä, koska sellaiset teot herättävät meissä halua rangaista. Ja mitä suurempaa häikäilemättömyyttä joku teollaan osoittaa, sitä suurem-

paa kärsimystä halumme hänelle tuottaa. Mutta vihallakin on rajansa. Vai onko?

Jumalien retributiiviset tunteet

Kulttuurikonstruktivistisen sosiologian edustaja saattaa ajatella, että ajatus ”kärsimys sovittaa” on kotoisin länsimaisesta kulttuuriperinteestä ja että idealla ei ole mitään tekemistä evoluutiobiologian kanssa. Voidaan ehkä väittää, että ajatus on kotoisin kristinuskon perinteestä? Vastaava ”kärsimys sovittaa” -oppi löytyy kuitenkin monesta muustakin kehittyneestä uskonnosta, esimerkiksi hindulaisuudesta ja islamilaisuudesta. Kristinuskoko ei ole yksin.

Kristinuskon mukaan kärsimyksen ja syntien sovituksen oppi on siinä määrin selviö, että se näyttää monien teologioiden mielestä selittävän koko maailmankaikkeuden tarkoituksen. Maailman luominen, syntien lankeaminen, kärsimys ristillä, syntien sovitus, maailmanloppu, ylösnousemus, taivas ja helvetti ovat kaikki toinen toistaan seuraavia näytöksiä Jumalan suuressa ”pelastussuunnitelmassa”.

Kautta vuosisatojen ovat vaikutusvaltaiset teologit ajatelleet, että Eevan ja Aatamin rikos, syntienlankeemuksesta periytyvä syyllisyys, on voitu ”sovittaa” vain kärsimyksen avulla. Jonkun on täytynyt ensin kärsiä ja vasta sitten on Jumalan suuttumus voinut kääntyä anteeksiannoksi ja armoksi. Sadat miljoonat kristityt yhtyvät ajatukseseen, että ”Jeesus on sovittanut kärsimyksellään ihmiskunnan synnit”. Ja tämä kärsimys on raakaa ja selkeää, tuskaa ja kuolemankauhua.

Kaikkein selkein esimerkki kärsimyksen ja sovituksen yhdistämisestä on katolinen kiirastulioppi. Vaikutusvaltaiset teologit katsoivat, että vaikka Jeesuksen ”sijaiskärsimys” olikin sovittanut ihmiskunnan Evalta ja Aatamilta periytyvän syyllisyyden, ”perisyntien”, niin vaativat ne synnit, joita kukin ihminen on elämänsä aikana ehtinyt tehdä, vielä oman sovituksensa. Eli kiirastulen tuskat sovittavat niiden synnit, joiden syntitilit sattuivat kuoleman hetkellä olemaan miinuksen puolella. Heille oli myös selvää, että mitä suurempi syntikuorma jollakulla oli kuollessaan, niin sitä pitempää liekkien tuottamaa kärsimystä Jumala oli määrännyt hänen tiliensä tasaamiseksi. Sitten kun ylösnousut on kärsinyt säädetyn määrän tuskaa, saa hän astua taivaan portista ikuisen onneen muiden kärsimyksellä lunastettujen joukkoon.

Kristinuskon ”kärsimys sovittaa” -ydinajatus perustuu siihen, että meidän ihmisten on vaikeaa tai mahdotonta kuvitella yliluonnollista olentoa, jonka mieli ja moraalitunteet eivät toimisi samoin kuin omamme. Ihmisen on helpompi kuvitella muslimien tavoin täydellisen aineeton Jumala, ilman ihmismäistä tai muunlaista aineellista ruumista, kuin yliluonnollinen olento, jolla ei olisi palkitsevia ja rankaisevia tunteita. Myös muslimien muutoin täydellisen abstrakti Jumala näyttää tuntevan Westermarckin ja Triversin kuvaamia retributiivisia tunteita. Näistä syistä myös kristityille on ollut itsestään selvää, aina viime aikoihin asti, että Jumala haluaa nähdä väärintekijän kärsivän kuolemanjälkeistä ruumiin ja sielun tuskaa.

Vaikka kiirastuli on mielestämme käsittämättömän julma rangaistus, noudattaa se kuitenkin moraalitunteidemme antamaa ohjetta, jonka mukaan rikoksen vakavuus ja rangaistuksen aiheuttama kärsimys ovat tietyssä määrällisessä suhteessa toisiinsa. Mutta Jumalan vihalla näyttää olevan myös kytymättömät puolensa, joista Westermarck (1984, 95–96) on kirjoittanut seuraavasti:

”Rangaistuksen riippuvuus moraalista suuttumuksesta ilmenee myös siitä, että rangaistuksen määrään vaikuttaa suuttumuksen määrä. Vaikka ankara rangaistus saattaa olla (tulevien rikosten) tehokkain ehkäisijä, niin tunteemme vastustavat sen soveltamista jos rikkomus on vähäinen; joka tapauksessa tunteemme panevat rajan rikolliselle tuotettavan kärsimyksen määrälle olipa hänen rikoksensa mikä hyvänsä. Varhaisimpina aikoina polttaminen oli rangaistuksena eräistä rikoksista, joita pidettiin erikoisen hirveinä. Rangaistus tuntuu äärimmäisen järkyttävältä uudenaikaisen ihmisen moraalitajun kannalta. Ja kuitenkin sen tuottamat tuskat kestivät vain muutamia minuutteja. Mitä sitten sanomme ikuisesta kidutuksesta helvetin päisissä rangaistuksena sellaisille henkilöille, jotka mielellään käskentelevät pitkissä vaipoissa ja haluavat tervehtiä toreilla ja etummaisilla istuimilla synagogissa ...”

Jumala tuntee myös kiitollisuutta. Aina kun Jumala näkee, miten ihminen tekee hyviä ja uhrautuvaisia tekoja lähimmäisilleen, se herättää hänessä halua palkitsemiseen. Tällainen ajatus vastavuoroisuudesta ja kiitollisuudesta on helppo selittää evoluutiopsykologisesti. Mutta miksi ihmeessä teologit ovat arvelleet, että Jumalaa miellyttävät myös askeettiset hyveet? Eihän hurskaasta itsensä rääkkäämisestä koidu askeetin lähimmäisille tai ihmiskunnalle iloa, hyötyä tai lohdutusta. Mitä hyötyä on siitä, että joku kieltää itseltään pehmeän vuoteen ja vastaavat viattomat nautinnot? Mikä moraalinen ansio on siinä, että joku

pistää pikku kiviä omaan kenkäänsä tai nukkuu sängyn alla?

Oletan, että monien kulttuurien tuntema ajatus, jonka mukaan ihminen voi itsekieltämyksillä ja itse aiheutetulla kärsimyksellä saavuttaa jumalien suosiota ja syntiensä sovitusta, liittyy, ainakin osittain, rankaisevan tunteen toimintaperiaatteeseen. Uskoisin, että oman lihansa kiduttajan ja nautinnoista kieltäytyjän moraalinen järjellä kulkee seuraavia latuja:

”Aiheutan itselleni kärsimystä: näen nälkää, eristäydyn ystäväni ja perheeni seurasta, syön vain ruohoa, en puhu kenellekään, en pese itseäni, hoen yksitoikkoisia rukouksia, nukun kovalla lattialla, jouhipaitani hankaa ihoni verille, ruoskin itseäni, kuohitsen itseni, sokaisen itseni. Kärsimykseni herättää Jumalan myötätunnon. Kärsimykseni takia hän on antava minulle syntejäni anteeksi ja on olevalle minulle suosiollinen joko tässä tai tulevassa.”^{10, 11}

Rikosten torjunnan kaksi rinnakkaista historiaa

Verrattuna muihin eläimiin me ihmislajin edustajat pystymme ainutlaatuisella tavalla arvioimaan tekojemme tulevia seurauksia. Nykyaikaisen yhteiskunnan kriminaalipoliittinen suunnittelija on paljon paremmassa asemassa kuin kaukaiset esi-isämme, kun he pohtivat jonkin uuden rangaistuskäytännön mahdollisia seurauksia. Mutta

¹⁰Eräät keskiaikaiset teologit opettivat, että kristitty voi askeesiharjoituksilla kartuttaa tililleen ennakkoon kärsimyksellä maksettua sovitusta, joka antaa hänelle siten oikeuden nauttia myöhemmin vastaavan määrän syntejä (Westermarck 1984, 255). Tämäkin opinkappale, joka muistuttaa tapaa, jolla R-kioskissa voi ”ladata arvoa” liikennelaitoksen matkakortille, kuuluu ”kärsimys sovittaa” -periaatteen kulttuuristen ilmenytymien suureen joukkoon.

¹¹Vuosisatojen saatossa Jumalassa on tapahtunut moraalista kohentumista. Vanhimmissa ilmoituksissa hän oli oikukas, kateellinen ja kostonhaluinen tyranni, mutta nykyään tiedetään, että hän rakastaa ihmiskuntaa. Westermarck on sanonut leikkillisesti, että tällaiset luonteenkehitykset ovat olleet seurausta ”yliluonnollisesta valinnasta”. Ihmiset ovat aikojen kuluessa valinnoillaan suosineet tarjolla olevista jumalista niistä, jotka ovat ystävällisiä, ja vastaavasti hylänneet sellaiset, jotka kuulostavat pahoilta ja kostonhaluisilta (Westermarck 1926, 729). Valistuneiden kristittyjen mielestä rangaistuslaitoksen komendantin tehtävät eivät sovi Jumalan toimenkuvaan. Westermarck ennusti vuosikymmeniä sitten, että ”yliluonnollinen valinta” on ennen pitkää sammuttava helvetin liekit. Suomessa on käsittääkseni päästy jo jälkisammuttuksen vaiheeseen.

kuinka paljon paremmassa? Ei hänkään ymmärä kuin osittain eri rangaistusasteiden ja muiden rikoksia estävien toimenpiteiden tulevaisuuteen ulottuvia kerrannaisvaikutuksia.

Olettakaamme, että oikeusministeriö pyytäisi jotakuta pätevää kriminologia selvittämään, mitä seuraisi, jos rikosvastuun alarajaa alennettaisiin nykyisestä viidestätoista vuodesta kolmeentoista. Kriminologi tarkastelisi mitä erilaisimpia aineistoja: tilastoja uusintarikollisuudesta, rikosten aiheuttamia kustannuksia yhteiskunnalle, muista maista saatuja kokemuksia jne. Kaiken tämän perusteella hän voisi esimerkiksi ennustaa, että nykyistä ankarampi rangaistuslinja saattaisi vähentää murrosikäisten poikien tekemiä ajoneuvovarkauksia noin 20 prosenttia. Mutta huolellinen tutkija yrittäisi arvioida myös kyseisen lainuudistuksen yhteiskunnalliset haitat ja kustannukset. Mitä merkitsisi se, että entistä useampi nuori, tai pikemminkin lapsi, viettäisi osan nuoruuttaan vankilaympäristössä? Hyvä tutkija ymmärtäisi, että lainmuutoksella olisi kerrannaisvaikutuksia, jotka jakaisivat hyötyjä ja haittoja jopa vuosikymmenien päähän tulevaisuuteen.

Kannattaa myös huomata, että kriminaalipoliittisen vaihtoehdon kerrannaisvaikutuksia arvioivan kriminologin ei tarvitse tietää paljoakaan niistä moninaisista syysuhteista, joista tietyn rangaistuslinjan hyödyt tai haitat viime kädessä johtuvat. Tutkijan on helppo ymmärtää, miksi 14-vuotias poika, joka istuu tuomiota vankilassa, ei voi olla samaan aikaan varastelemassa autoja katujen varsilta. Sen sijaan kysymys, miksi nuoret miehet tekevät enemmän rikoksia kuin nuoret naiset, on paljon mutkikkaampi. Mutta järkevän kriminaalipoliitiikan kannalta tällaisten perimmäisten kausaalisuhteiden ymmärtäminen ei ole välttämätöntä. Päätöksenteon tarpeisiin riittää erilaisten tilastojen ja kansainvälisten kokemusten vertailu. Riittää, että tutkija osaa arvioida, kuinka suuri määrä tietyllä tulevaisuuden hetkellä väestössä on rikosalttiissa iässä olevia nuoria miehiä, millaisia korrelatioita rangaistusten koventamisilla on ilmitulleiden rikosten määrään jne.

Eli tulevaisuutta voidaan ennustaa sen perusteella, millaisia seurauksia mistäkin kriminaalipoliittisesta toimenpiteestä on ollut menneisytydessä. Tämän lisäksi arvioon otetaan mukaan valistuneita arvauksia. Tällaisen menetelmän toimivuus perustuu siihen, että syyt ja seuraukset ovat tulevaisuudessa suurelta osin samoja kuin ne ovat olleet menneisytydessäkin.

Länsimaiset rangaistusinstituutiot ovat kehittyneet suurelta osin yrityksen ja erehdyksen menetelmällä. Vallitseva tilanne on ollut lähtökohtana, ja siihen on sitten ympätty erilaisia pikku korjauksia. Yritetään säilyttää onnistumisia ja korjata puutteita. Tällainen pienten askelten reformipolitiikka on ajan oloon tuottanut entistä parempia ratkaisuja. Näin tapahtuu siitä huolimatta, että reformien suunnittelijoilla ei olisikaan ymmärrystä rikollisen käyttäytymisen perimmäisistä syistä.

Tällainen entistä parempien ratkaisujen haarakointi yrityksen ja erehdyksen menetelmällä muistuttaa tietystä määrin luonnonvalinnan prosessia. Siinä, missä moderni kriminaalipolitiikan suunnittelija käyttää hyväkseen menneisyyttä koskevia tilastoaineistoja, rankaisevien mielenrakteiden evoluutiolla on ollut käytössään ”tilastoaineistot”, jotka koostuivat niistä todella tapahtuneista miljoonista ja miljoonista pahoista teoista, lukemattomista annetuista rangaistuksista ja noiden rangaistuksien miljardeista hyödyllisistä ja haitallisista jo toteutuneista seurauksista.

Luonnonvalinnan tekemässä ”tilastollisessa vertailussa” ovat rankaisevasta käyttäytymisestä vastuussa olevat geenivaihtoehdot toimineet eräänlaisina kriminaalipoliittisina reformeina ja kokeiluina. Näiden geenien tileille on maailmalla sitten kertynyt erilaisia hyötyjä ja haittoja. Vallitsevia paremmin toimivat ”kriminaalipoliittiset kokeilut” ovat ajan oloon jääneet jäljelle, kun taas niiden kanssa kilpailleet ja niille hävinneet vaihtoehtoisten rankaisemiskäyttäytymisten geenit ovat käyneet harvinaisemmiksi tai kadonneet kokonaan lajimme keskuudesta. Tästä näkökulmasta katsottuna ovat rankaisevat tunteemme rakentuneet menneisyyttä koskeville ”tilastoille” ja luonnonvalinnan niistä tekemille ”johtopäätöksille”. Biologi Richard Dawkins on nimittänyt luonnonvalintaa ”sokeaksi kellosepäksi”. Sitä voitaisiin kutsua myös ”laskutaidottomaksi tilastotieteilijäksi”.

Esitin edellä, miten poikasensa hylkäävän pääsykymen kaukoviisaus on todellisuudessa jälkiviisautta. Myös meidän ihmisten myötäsyttyiset ”kriminaalipoliittiset” valmiudet, rankaisemiseen liittyvät tunteet ja niihin liittyvät mielen-toiminnot ovat eräänlaisia ajallisia käännteiskuvia ja jälkiviisautta. Rankaisevan suuttumuksen vallassa oleva esivanhempamme katsoi tehtyä rikosta ja arvioi, kuinka suurta häikäilemättömyyttä tekijä tahtoi osoittaa, ja koki vastaavan suuruis-ta suuttumusta. Hänellä ei tällöin ollut harmain-

ta aavistusta siitä, että hänen syylliselle tuottamalaan kärsimyksellä on hyödyllisiä ja kauaskantoisia seurauksia hänen kantamiensa geenien menestykselle.

Evoluutiopsykologian kannalta näyttää siltä, kuin rankaiseminen eläisi keskuudessamme kahdessa eri olomuodossa. Yhtäällä ovat olemassa evoluutiohistorian tuottamat rankaisemisen myötäsyttyiset ja tunteelliset mielenvalmiudet, toisaalta rankaiseminen elää keskuudessamme kulttuurisina käytäntöinä, perinteinä ja tietoisesti rakennettuina instituutioina. Vallitseva yhteiskuntatieteen traditio näkee vain tämän jälkimmäisen. Tällainen maailmankuvan yksipuolisuus voi saada merkillisiä ilmentymiä.

Kohti rangaistuksen dekonstruktioita?

Oikeusfilosofi Ari Hirvonen on vastustanut kaikkea rankaisemista, koska se tuottaa kärsimystä niille, joita rangaistaan. Hirvonen on esittänyt omaperäisen ja radikaalin ohjelman. Hän ehdottaa ei vähempää kuin Suomen kaikkien vankiloitten lakkauttamista. Hänen reforminsa perustuu oikeusfilosofiseen oletukseen, että rikos ja rikollisuus eivät ole ”olemuksellisia objekteja” vaan ”historiallisen, sosiaalisen ja kulttuurisen diskursusin tuotteita” ja että sellaisina ne ovat myös ”korvattavissa, syrjäytettävissä ja purettavissa”.

Hirvonen päättelee edelleen, että kulttuuriseen diskurssiin perustuva rikosoikeusjärjestelmä tuottaa itse ”rikollisen todellisuuden”, samoin kuin sellaiset ”fiktiiviset vastakohtaisuudet” kuin ”rikoksentehtävä” vs. ”uhri” ja ”syyllisyys” vs. ”syyttömyys”. Hirvonen kirjoittaa: ”Kärjistäen voisi todeta, että ilman rikoslakia ei olisi rikollisuutta. Rikollisuusongelma – sellaisena kuin se nykyään käsitetään – ratkeaisi rikosoikeuden poistamisella: ei rikosta ilman lakia.” (Hirvonen 1994.)

Hirvosen suosittama reformi sisältää monia vallitsevaa käytäntöä mullistavia ehdotuksia. Rikosoikeuden rajat pitäisi asteittain ”paaluttaa” uudestaan. Ensimmäisessä vaiheessa lakattaisiin tekemästä uusia kriminalisointeja, ”vaikka ne perustuisivat kuinka hyväksytyihin yhteiskuntapolitiittisiin tavoitteisiin tahansa”. Toisessa vaiheessa poistettaisiin lakikirjasta uhrittomat rikokset. Kolmannessa vaiheessa uudistus ulotettaisiin muihin rikoksiin. Kunnes ”viimeisessä vaiheessa on dekriminisoitava järjestäytyneet rikol-

lisuus sekä väkivalta- ja seksuaalirikokset”. (Hirvonen 1994, 113.)

Henkilö, joka ei ole perehtynyt postmoderniin oikeusfilosofiaan, saattaa tuntea houkutusta väittää, että kärsimyksen summa maailmassa ei välttämättä vähenisi Hirvosen uudistuksen myötä. Ehkäpä niiden diskursiivisesti tuotettujen tekojen määrä, joita ennen reformia sanottiin vanhakielisesti ”rikoksiksi”, saattaisi jopa kasvaa, kun vankiloiden pelotevaikutus lakkaisi? Ja eivätkö lisääntyneet rikokset tuota lisääntyvää kärsimystä, sillä kärsivähän ne ihmiset, jotka ovat tietynlaisten tekojen kohteina, vaikka emme enää puhuisikaan ”rikoksista” ja niiden ”uhreista”?

Jotkut toiset uusimpaan filosofiaan perehtymättömät saattaisivat viisastella, että tyytyisivätkö ihmiset sellaiseen lopputulokseen, että heiltä noin vain riistettäisiin syyllisen rankaisemisen suoma tyydytys? Westermarck ennusti, että mikäli rangaistusten taso lievennettäisiin huomattavasti alhaisemmiksi kuin se, jonka ihmisten oikeustaju kulloinkin hyväksyy, niin kansalaiset ottaisivat rankaisemisen omiin käsiinsä. Äärimmäisissä tapauksissa ihmiset saattaisivat ryhtyä lynkkaamaan rikoksentekijöitä? (Westermarck 1933, 103.) Ehkäpä Hirvosen kaavailemassa uudessa oikeusvaltiossa pahantekijöiden omatoiminen rankaiseminen säädetään ainoaksi rangaistavaksi teoksi?

Omasta puolestani pidän Hirvosen ehdotusta mielenkiintoisena älyllisenä suorituksena. Mielestäni Hirvosen kaavailema uudistus on myös mitä johdonmukaisin. Onhan selvää, että mikäli niin sanotut ”rikokset” ovat olemukseltaan fiktiivisiä konstruktioita, ne ovat myös fiktiivisesti poistettavissa.¹²

Vakavasti puhuen. Sanoipa postmoderni oikeusfilosofia mitä tahansa, niin me emme koskaan tule pääsemään eroon rankaisemisen instituutioista emmekä halustamme tuottaa sopivaksi katsomaamme määrä kärsimystä pahantekijälle. Emme tule koskaan pääsemään eroon siitä, että rankaiseminen tuottaa kärsimystä tuomituille

¹²Ennenkin on ollut aikoja, jolloin vankilaa on yritetty inhimillistää käsitteitä ja sanojen käyttöä koskevalla reformeilla. Olin vuonna 1970 mukana Maraskuun liikkeen järjestämällä tutustumisretkellä Kakolaan. Vankilanjohtaja piti meille tervehdyspuheen, jossa hän puhui ”talon hoidokeista” – tarkoittaen vankeja. Tuonaikainen viranomaiskieli saattoi kutsua pakotyönä teetettyä ojankaivuuta ”työterapiaksi”. Maraskuun liikkeen yksi tavoite oli lopettaa tällainen sievistely ja lepertely.

rikoksentekijöille. Vai onko olemassa rangaistus, joka ei tuottaisi ainakin jonkinasteista sielullista tai ruumiillista kärsimystä? Lempeä filosofi Westermarck (1933, 102) toteaa:

”Pelottakoonpa rangaistuksen ääni tai ei, herättäköön-pä se nukkuvan omantunnon tahi ei, joka tapauksessa se lausuu selvästi julki, mitä yhteiskunnan yleinen mielipide kieltää tekemästä. Rangaistus antaa suurelle joukolla ankan yleismoraalisen opetuksen; ja vaikea on ymmärtää, miten aivan sama vaikutus saataisiin aikaan toisin keinoin.”

Rankaisemiseen liitetään helposti jotakin likaista, ja pyövelit on kaikkialla maailmassa olleet halveksittu kasti (Landtman 1938, 85). Siksi rangaistuksen poistajat ja muut äärieetikot vaikuttavat moraalisesti puhtaammilta kuin ne toiset, jotka alentavat itsensä puhumalla rangaistusten välttämättömyydestä yhteiskunnan järjestyksen tai oikeudenmukaisuuden kannalta. Westermarck kannatti rikollisten rankaisemista, joten Hirvoseen verrattuna hän vaikuttaa kovaluonteiselta ihmiseltä – olkoonkin, että hän toimi useissa yhteyksissä inhimillisten rangaistusten puolesta ja organisoi adressin, jonka vaikutuksesta kuolemanrangaistus poistettiin Suomesta.

Moraaliset tunteemme eivät ainoastaan rankaise pahantekijää. Meillä on myös taipumus suuttua sille, joka ei osallistu yhteiseen rankaisemiseen. Miksi ihmiset eivät suutu oikeusfilosofi Hirvoselle siitä, että hän näyttää olevan yhteisen rangaistuskäytännön vapaamatkustaja? Vastaus löytyy siitä, että kulttuurissamme on suuri joukko ihmisiä, jotka hyväksyvät tietynlaisen maailmasta irrallaan olevan pyhyiden ja hurskauden. Monet hyväksyvät ajatuksen erityisestä kulttuurisesta säädystä, jolle henkilökohtainen osallistuminen väkivaltaan, kärsimyksen aiheuttamiseen, verenvuodatukseen, rankaisemiseen tai sotaan on sopimatonta. Vastaava ilmiö tunnetaan monista muista kulttuureista: Intiassa on bramiinikasti, on buddhalaisia munkkeja jne. Eurooppalaisen perinteen piirissä on hengellinen sääty ollut tällainen yhteisen rangaistuksen vapaamatkustaja.

Nykyisin tämän hurskaan säädyn perinnettä jatkamme, papiston ohella, paljolti me – sosiaaliteilijöiden ammattikunta. Hirvonen on selvästi hurskaan säädyn edustaja siinä missä piispa Huovinenkin. Mutta myös minä voin sosiaaliteilijänä käyttää meille suotua oikeutta ilmaisiin matkoihin. Siis myös minä sanon: alas vankilat, lopettakaa kaikki rankaiseminen! Tämä moraalii-

nen kantani rangaistukseen on tavallaan helppo, koska voin olla varma siitä, että ne toiset eli ne, joilla on alhaisempi moraalit kuin minulla, tulevat

huolehtimaan tehokkaan rangaistuspoliittien säilymisestä. Laista ja järjestyksestä.

KIRJALLISUUS

- ARISTOTELES: Nikomakhoksen etiikka. Helsinki: Gaudeamus, 1989
- BINMORE, KEN: Natural Justice. USA: Oxford University Press, 2005
- DALY, MARTIN & WILSON, MARGO: Homicide. USA: Aldine de Gruyter, 1988
- DARWIN, CHARLES: The descent of man, and selection in relation to sex. London: J. Murray, 1871
- DAWKINS, RICHARD: Geenin itsekkyyt. Jyväskylä: Art House, 1993
- DIXON, ALAN F.: Primate Sexuality. Comparative Studies of the Prosimians, Monkeys, Apes and Human Beings. GB: Oxford University Press, 1998
- GOULDNER, ALVIN: The norm of reciprocity: a preliminary statement. *Am. Sociol. Rev.* 47 (1960), 73–80
- HAMILTON, W. D.: Narrow roads of gene land. Collected papers of W. D. Hamilton. Vol. I. Evolution of social behavior. USA: W. H. Freeman and Company, 1996
- HIRVONEN, ARI: Miksi ei rikosoikeus! Abolitionismi vaihtoehtona rankaisemiselle. Teoksessa: Hirvonen, Ari (toim.): Kohti 2000-luvun rikosoikeutta. Helsingin yliopisto, Rikos- ja prosessioikeuden julkaisuja A:8. Helsinki 1994
- LANDTMAN, GUNNAR: The Origin of the Inequality of the Social Classes. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, 1938
- LIEBERMAN, D. & TOOBY, J. & COSMIDES, L.: Does morality have a biological basis? An empirical test of the factors governing moral sentiments relating to incest. *Proceedings of the Royal Society of London. Series B. Biological Sciences* 270 (2003), 819–826
- MACKIE, J. L.: Morality and the Retributive Emotions. In: Westermarck, Edward: Essays on his life and works. Ed. by Timothy Stroup. Vammala: The Philosophical Society of Finland, 1982
- MÄKELÄ, KLAUS: Om straffens verkningar. Teoksessa: Oikeustiede, jurisprudentia. Suomalaisen lakimiesyhdistyksen vuosikirja. VI. Vammala 1975
- PINKER, STEVEN: How the Mind Works. USA: W. W. Norton & Company, 1997

ENGLISH SUMMARY

Heikki Sarmaja: Suffering and the atonement of sins (Kärsimys ja syntien sovitus)

The article discusses the moral psychology of suffering and atonement from an evolution theory point of view. The main focus is on the exchange of the sense of punishment to the sense of atonement. A key distinctive feature of this moral emotion is that human be-

- SARMAJA, HEIKKI: Darwin ja viimeinen tuomio. Teoksessa: Takala, Jukka-Pekka & Nuotio, Kimmo (toim.): Ymmärtäminen ja oikeudellinen vastuu. Helsinki: Edita, 1997. 1997a
- SARMAJA, HEIKKI: Katumus ja anteeksianto. *Alkoholipolitiikka* 62 (1997): 1, 29–44. 1997b
- SARMAJA, HEIKKI: Ihmislajin perheenmuodostuksen evoluutiopsykologinen perusta. *Yhteiskuntapolitiikka* 68 (2003): 3, 223–243
- SHELLING, THOMAS C.: Choice and Consequence. USA: Harvard University Press, 1984
- SKYRMS, BRIAN: Evolution of the Social Contract. USA: Cambridge University Press, 1996
- SMITH, ADAM: Moraalitulojen teoria. Helsinki: Kautelaari Kustannus, 2003
- TOOBY, JOHN & COSMIDES, LEDA: Neurocognitive Adaptations Designed for Social Exchange. In: *The Handbook of Evolutionary Psychology*. USA: John Wiley & Sons, Inc., 2005
- TRIVERS, ROBERT: Social evolution. USA: The Benjamin/Cummings Publishing Company Inc., 1985
- TRIVERS, ROBERT: Natural selection and social theory. Selected papers of Robert Trivers. USA: Oxford University Press, 2002
- TURNBULL, COLIN: The Forest People. Simon & Schuster, 1961
- WESTERMARCK, EDVARD: Ethical Relativity. Littlefield: Adams & Company, 1960 (1932)
- WESTERMARCK, EDVARD: Kristinusko ja moraalit. Helsinki: Otava, 1984
- WESTERMARCK, EDVARD: Moraalin synty ja kehitys. Porvoo: WSOY, 1933
- WESTERMARCK, EDVARD: The Origin and Development of the Moral Ideas. Vol. II. Macmillan and Co., 1926
- WOLF, ARTHUR P.: Sexual Attraction and Childhood Association. A Chinese brief for Edward Westermarck. USA: Stanford University Press, 1995
- WRIGHT, GEORGE HENRIK VON: The Origin and Development of Westermarck's Moral Philosophy. In: Edward Westermarck: Essays on his life and works. Ed. Timothy Stroup. *Acta Philosophica Fennica*, vol. 3, 1982.

haviour seems to be grounded in the natural-selection belief of the atoning function of the punishment imposed on the offender. Natural selection has produced a turn related to punitive behaviour in which the sense of anger is superseded by the sense of atonement. This moral psychology phenomenon is addressed in the article by reference to Edward Westermarck's Darwinian moral theory and Robert Trivers' socio-biological the-

ory of reciprocal altruism. Westermarck assumed that punishment involves a conflict of opposite emotions: on the one hand people have an innate desire to cause suffering to the guilty, on the other hand the suffering caused to the guilty gives rise to a sense of disgrace and sympathy in the punishers towards the guilty. According to this Darwinian conception such retributive emotions as rewarding gratitude and punitive anger have evolved because they have been of genetic benefit to humans. The article proposes the hypothesis that our moral anger towards the offender transforms into sympathy at the moment that our evolutionary mind recognizes an important turn in our relationship to the offender. This turn is the moment that we instinctively realize that the punishment has fulfilled its purpose and

that any further punishment would have greater detriments than benefits to our genetic interests. The conclusion put forward in the article is that punishment has two mechanisms of effects in present-day society. On the one hand we are impacted by the emotions of punishment produced by evolutionary history, on the other hand punishment finds expression in cultural practices, traditions and institutions.

KEY WORDS

Crime, punishment, atonement, evolutionary history, psychology of ethic, reciprocity, Darwinism, Westermarck, Trivers