

Martti Koskenniemi

Kosmopoliitin tunteellinen rationalismi

Juha Sihvola, *Maailmankansalaisen etiikka*. Otava 2004. 304 s.

KANSAINVÄLISIIN ASIOIHIN kohdistuva pohdiskelu on usein – ymmärrettävästä syystä – eräänlaista etäpohdiskelua. Eihän ole itsestään selvää, miten siitä, mikä on ”kansainvälistä” pitäisi puhua – tai edes siitä, mikä oikeastaan on ”kansainvälistä”.

Kysymys pohdiskelijan oman näkökulman oikeutuksesta saa tärkeän aseman. Mitä syytä on valita esimerkiksi juuri ”talouden”, ”diplomatian”, ”oikeuden” tai, kuten tässä tapauksessa, ”etiikan” näkökulma valtionrajat ylittävien kysymysten tarkasteluun? Miksi juuri ”maailmankansalaisuuden” sanasto hahmottaisi maailmaa tärkeällä tavalla?

Vuoden 1989 muutosten jälkeen poliittisen realismin hegemoninen asema kansainvälisen maailman selittämisen kielenä on alkanut horjua. Kilpailijoita on noussut niin talouden, oikeuden kuin moraalinkin alalta.

Pitkään marginaalisessa asemassa ollut kosmopolitismi – maailmankansalaisuuden etiikka – on sekin reaaliosialismin kaaduttua tarjonnut akateemiselle kulttuurille houkuttelevan lähestymistavan. Voidaanhan sen avulla hakea poliittista relevanssia palaamalla läntisen filosofian suurten kertomusten äärelle Aristoteleesta Kantiin ja liberaalin poliittisen filosofian moderneihin klassikoihin Rawlsiin ja Habermasiin.

JUHA SIHVOLAN *Maailmankansalaisen etiikka* alkaa oman näkökulman oikeutuksen pohdiskelusta. Koska kyseessä on filosofin puheen- vuoro, saavat filosofiset mietiskelyt moraalisen ”realismin” ja ”relativismin” suhteesta sekä lajeista paljon tilaa. Sihvola välttää kuitenkin tek-

nistä kielenkäyttöä. Hänen esseistisen jutusteleva tyylinsä tarjoaa kirjan ensimmäisessä osassa lukijalle erinomaisen pikakurssin kysymykseen ”mitkä ovat moraalifilosofian mahdollisuudet tarjota vastauksia kansainvälisen elämän ongelmiin”.

Tyylinvalinta tukee kirjoittajan omaa kantaa, jonka mukaan moniarvoisuuteen tähtäävä, kriittisyyden säilyttävä, Aristoteleeseen usein palaava ”maltillinen moraalinen realismi” jäsentää parhaiten pyrkimystä parempaan maailmaan. Kun moraaliarvostelmien yleistettävyyden kieltävä relativismi ja sen vastakohta, moraalilauseiden totuudellisuudesta kiinni pitävä (ulkoinen) moraalinen realismi hylätään, jäljelle jää vain keskitien vaihtoehtoja.

Kun kerran tarkoituksena on sanoa jotain, mikä pätee koko maailmaan, niin tuskinpa voi ajatella tämän tapahtuvan muulla tavoin kuin juuri maltillisella, ”kohtuulliset” näkökulmat sisäänsä sulkevalla äänellä. Toisaalta kattavuuden ja järkipärisyyden pyrkimys voi myös johtaa vileyteen tai ulkokoh-taisuuteen. Maailman tapahtumiin kuuluvat sietämättömän vääryyden kokemus, raivo ja pahuus eivät pääse esiin. Myös diplomatiaan ja valtiomiestaitoon, sodankäyntiin ja humanitaariseen aktivismiin kuuluvat kokemukset päätösten tekemisestä nopeasti ja riittämättömän tiedon varassa – riskinotto – jäävät helposti filosofian kuolleeseen kulmaan. Sihvola kyllä mainitsee tämän näkökulman kannalta tärkeän esiodernin hyve-käsitteen (*virtù*), mutta jättää Machiavellia lukuun ottamatta muut poliittisen toiminnan teoreetikot (Weber, Schmitt, Morgenthau, Arendt) käsittelemättä. Poliitiikan

” Lukijalle, joka ei ole harrastanut poliittista filosofiaa, se tarjoaa välineet omien kannanottojen tai intuitioiden arviointiin kansainvälistä oikeudenmukaisuutta koskevan keskusteluperinteen valossa.”

autonomisuutta korostava ”realismi” on – kuten Sihvola huomauttaa – riittämätön. Sen opetukset ovat kuitenkin tärkeitä ja etiikka, joka ei niitä huomioi, jää puuhasteluksi.

MAAILMANKANSALAISEN ETIIKKA on tyylikäs johdanto kansainvälisen elämän normatiivisiin kysymyksiin analyttisen, pääosin angloamerikkalaisen poliittisen filosofian näkökulmasta. Teos onnistuu erinomaisesti pyrkimyksessä suomalaisen keskustelun ajantasaistamiseen suhteessa muualla lännessä käytyyn debattiin kansainvälisen elämän normeista ja arvoista.

Lukijalle, joka ei ole harrastanut poliittista filosofiaa, se tarjoaa välineet omien kannanottojen tai intuitioiden arviointiin kansainvälistä

oikeudenmukaisuutta koskevan keskusteluperinteen valossa. Jos seuraavassa keskitynkään lähinnä Sihvolan esittelemän perinteen rajoihin, ei tämä merkitse, etteikö kyseessä olisi kaikin puolin tervetullut ja monin tavoin käyttökelpoinen puheen-vuoro.

Lukukokemuksena *Maailman-kansalaisen etiikka* on kuitenkin pikemmin didaktisen etäännyttävä kuin aktivoiva. Kirja ei terävöitä vääryyden kokemusta tai rohkaise poliittiseen toimintaan. Vasta teoksen kolmannessa, viimeisessä osassa tarkastellaan kolmea ajankohtaista ongelmaa: monikulttuurisuuden mahdollisuuksia ja rajoja – erityisesti suhtautumista uskontoon – globalisaatioon liittyvän taloudellisen resursienjaon ongelmaa ja humanitaarista interventiota. Näissä loppujaksoissa Sihvola toisinaan vaihtaa pohdiskelevan analyysin solidaarisuuden ja moraalisen päätöksen kieleen. Jaksot lähestyvät globalisaatiokritiikin vassemmistolaisista tematiikkaa.

Kuitenkin ratkaisujen poliittisuus – joku voittaa, joku häviää – ja niihin sisältyvä vallankäytön pyrkimys häivytetään taka-alalle. Tässä ilmenee läntisen moraalikeskustelun suurin ongelma: etiikan sanasto individualisoi yhteiskunnalliset ongelmat. Pyrkimys kohtuullisiin ja ”tasapainoisiin” ratkaisuihin johtaa utilitaristisen maailmanhallinnan pyrkimykseen, joka tukee politiikalle ja itsemääräämisoikeudelle vierasta globaalia asiantuntijavaltaa. Tämän rajaamiseksi ei puolestaan ole tarjolla kuin yhteiskunnallisilta vaikutuksiltaan täysin määrittämätön ihmisoikeuksien kieli.

Tämän lähestymistavan ongelmana – jota Sihvola ei käsittele – on siihen sisältyvä tapauskohtaisuus, *ad-hocismi*. Tasapainoisen tai ”optimaalisen” ratkaisun löytäminen vaatii laajoja asiantuntijatutkimuksia ja eri ”intressitahojen” kuulemista. Lopputuloksen kannalta ratkaisevaksi tulee niiden instituutioiden luonne, joissa laskelmointi tapahtuu. Mitä näkökohtia niissä suositetaan? Ketkä näyttelevät niissä ratkaisevaa osaa? Kansainvälisen oikeudenmukaisuuden ongelmia ratkotaan niin Maailmanpankissa kuin YK:n kehitysohjel-

massa. Kummassakin ”asiantuntijat” pohdiskelevat eri vaihtoehtoja usein juuri Sihvolan hahmottelemalla tavalla – päätyen vastakkaisiin ratkaisuihin. Olennaista ei ole ”eettisen” näkökulman omaksuminen, vaan kenen ”etiikasta” puhutaan: talouden vai kehityksen, ympäristön vai turvallisuuden, teknologian vai maaseudun?

MAAILMANKANSALAISEN ETIIKKA on parhaimmillaan silloin, kun Sihvola esittelee sitä filosofista perinnettä, johon hän itsekin kuuluu – sekä hänen tarkastellessaan ajankohtaisia kansainvälisen oikeudenmukaisuuden ongelmia.

Avoimeksi kuitenkin jää, miten nämä kaksi tasoa, yleinen ja erityinen, filosofinen ja poliittinen, liittyvät toisiinsa. Ei ole Sihvolan vika, että lukijalle jää epäselväksi, miten filosofia lopultakin kääntyy resurssien hallintaa tai muuta vallankäyttöä koskeviksi päätöksiksi jossain maailman rakenteissa.

Kohtuulliset pohdiskelut tuottavat aina kohtuullisen lopputuloksen, jonka sisältö jää määritettäväksi joskus ”myöhemmin”. Tämän filosofisen tradition ongelmana on ratkaisevan hetken – päätöksen – siirtäminen aina itsensä ulkopuolelle. Siksi sen täydentämiseksi tarvitaan välttämättä toista perinnettä – nimittäin sitä, jolle toiminta rajattujen voimavarojen maailmassa jäsenyyttä valtopoliitikaksi, jossa universaalit periaatteet saavat sisältönsä institutionaalisen hegemonian pyrkimyksen kautta. Myös tämä universalismin perinne voidaan johtaa Kantista, mutta se kulkisi Marxin ja Weberin kautta esimerkiksi Ernesto Laclau ja Judith Butlerin pohdintoihin universaalisuudesta partikulaaristen pyrkimysten pelikenttänä. Siinä ”maailmankansalaisuuden” kieli jäsenyyttä tekniikaksi oman näkökulman neutralisoimiselle ja universalisoimiselle.

Onhan myös Sihvolalla luovuttamattomat arvonsa. Suvaitsevaisuus ei merkitse kaiken sallimista. Joskus on poljettava jalkaa: ”on selvää, että naisten kouluttamatta jättämistä tai tyttöjen sukuelinten silpomisen kal-

” Kuitenkin ratkaisujen poliittisuus – joku voittaa, joku häviää – ja niihin sisältyvä vallankäytön pyrkimys häivytetään taka-alalle. Tässä ilmenee läntisen moraalikeskustelun suurin ongelma: etiikan sanasto individualisoi yhteiskunnalliset ongelmat.”

taista ruumiillista väkivaltaa ei tule hyväksyä uskonnonvapauden varjolla” (240).

Miten niin ”on selvää”? Ne yhteisöt, joissa naisten kotiin jäämistä suositetaan tai tyttöjä leikellään ovat tuskin sillä tavoin itsestään selvästi ”pahoja”, etteikö tämänkin ratkaisu olisi poliittinen. Yksi voittaa, toinen häviää. Vallan käyttöä koskeva vaatimus ei tule kuitenkaan ilmaistuksi vallan käytön kielellä, koska sitä kannattaa koko liberaalin maailman hyväntahtoinen hyväksyntä. Kirjan loppujaksossa Sihvola myöntää, että keskustelun on joskus loputtava ja on turvaututtava väkivaltaan. Väite ei kuitenkaan tule problematisoiduksi maailmankansalaisen etiikkana, koska sitä ei voi siinä problematisoida. Milloin väkivaltaan pitää turvautua; ketä vastaan ja kenen puolesta? Mutta nämä kysymykset johtavatkin jo toisen tradition äärelle.

Kirjan pisimmän jakson muodostaa sen toinen osa, ”globaalin etiikan historia”. Vastakkain asetetaan ”realismin” perinne Thukydideesta Rousseau'hon (5. luku) ja etiikan mahdollisuuden tai välttä-

mättömyyden olettava traditio, josta nostetaan esiin oikeutetun sodan oppi (6. luku), kansainvälinen oikeus (7. luku) sekä tietenkin liberaali poliittinen teoria Kantista (8. luku) Rawlsiin (9. luku). Luvut toimivat hyvänä johdantona kansainvälisen politiikan moraaliseen tai normatiiviseen näkökulmaan. Sihvola on kuitenkin jättänyt 20. vuosisadan poliittisen realismin (Carr, Morgenthau, Kennan) – ja samalla vahvimman vastustajansa – selostuksensa ulkopuolelle. Ehkäpä valinnassa näkyy tavanomainen oppiainerajaus: realismi ei ole ”filosofiaa”, vaan ”kansainvälisiä suhteita” tai ”kansainvälisen politiikan teoriaa”. Näin filosofia varmistaa jäävänsä kentälle – jollei voittajana, niin ainakin yksin.

KANSAINVÄLISTÄ MAAILMAA koskeva pohdiskelu on vuosien aikana jäänyt idealismi/realismi-kahtiajon vangiksi. Yksi seuraus tästä on, että alan klassikoista muodostuu helposti karikatyyrejä. Tämän arvion kirjoittajan näkökulmasta erityisen haitallista on ”kansainvälisen oikeuden” lukeminen realismin vastakohtaksi. Ovathan tärkeimmät juristit ruhtinasta palvellessaan olleet aina valmiit saattamaan oppinsa yhdenmukaiseksi *raison d'état* -näkökohtien kanssa. Grotius, kuten Sihvola toteaa, hahmotti merten vapautta koskevan oppinsa Hollannin Itä-Intian kaupan turvaamiseksi. Hän myös valitsi *De jure belli ac pacis* -teokseensa (1625) tarjolla olevista oikeutetun sodan opeista sen, joka salli pisimmälle menevän voimankäytön mm. vallan tasapainon ylläpitämiseksi.

Myös saksalaiset filosofit Samuel Pufendorf ja Immanuel Kant ovat ambivalentteja suhteessa realismi/idealismi-jaotteluun. Vaikka jälkimmäinen kehittikin oman moraalioppinsa edellisen edustaman epikuroalaisuuden kritiikiksi, perusti kumpikin kansainvälistä järjestystä koskevat teoriansa tiukasti valtiotahdon ensisijaisuuteen. Pufendorf edustaa monarkistista oikeistoa ja Kant republikanisistisesti ajattelevaa vasemmistoa. Heitä yhdistää hobbesilaisen reaalipolitiikan perinne: pyrkimys

tavalla tai toisella saada kuriin maallistuneen yhteiskunnan synnyttämän yksilöautonomian anarkistinen dynamiikka. Niin Pufendorfin utilitaristinen luonnonoikeus kuin Kantin historiallinen teleologia – teoria ihmisen epäsosiaalisesta sosiaalisuudesta – on tarjonnut perusteen kapitalismin hengen tunkeutumiselle niin moderniin valtioteoriaan kuin sen käytäntöönkin.

Realismi/idealismi-vastakohtaisuus estää havaitsemasta näiden kahden topoksen keskinäisriippuvuutta. Hakeehan niin sanottu ”realismi” yleensä perustaa ”idealistsista” kansallista etua tai historiallista välttämättömyyttä koskevista teeseistä – samalla kun ”idealistsina” pidetyt ajatussuunnat kykenevät löytämään tuekseen evidenssiä historiallisesta ”todellisuudesta”. ”Realismi” ja ”idealismi” eivät ole vastakohtia, vaan toinen toisensa jatketta. Valistusajalla syntyneen poliittisen puheen voima on juuri sen tavassa tarjota loppumaton kritiikin ja moraalisen perustelun tekniikka: jähmettyessään joko ”realistiseksi” tai ”idealistiksi” jää poliittinen filosofia haavoittuvaksi vastakohtastaan nousevalle kritiikille. Siksi sen pitää yhä uudestaan palata keskitielle, integroida niin ”idealistikset” kuin ”realistiksetkin” perustelut itseensä. Tästä dialektiikasta nousee Sihvolan esittelemän poliittisen perinteen dynamiikka – sekä sen vastaansanomattomuus että sen ambivalenssi.

MAAILMANKANSALAISSUUS jäsenyyttä Sihvolalle erityisesti liberaalien filosofien ja juristien traditioksi, ikään kuin kosmopolitismien viestikapulan kuljetukseksi sukupolvelta toiselle. Tekniikkaan sisältyy anakronismin vaara.

Voiko ”maailmankansalaisuus” tarkoittaa samaa Sokrateen Ateenassa, Ciceron Roomassa, Grotiuksen Uppsalassa, Kantin Königsbergissä ja 2000-luvun Princetonissa? Eikö se tällöin tule epähistorialliseksi sanamagiaksi, latistu ja menetä poliittisen luonteensa? Eikö olisi tärkeää tietää, mihin tarkoitukseen ”kosmopolitiittisuutta” on käytetty? Ketä vastaan,

kenen puolesta? Minkälaiset vallankäytön (tai kritiikin) muodot siihen on kulloinkin liitetty? Sihvola ei jaa kontekstuaalisen historian harrastajien (Koselleck, Skinner, Palonen) pyrkimystä määrittää poliittisten käsitteiden sisältö niitä kiistoja silmälläpitäen, joissa niitä on käytetty. Perinteisemmän aatehistorian ongelmana ei ole vain anakronismi (siis se, että löydämme stoalaisten päästä vain omia ajatuksiamme), vaan myös yhteyden katkeaminen teorian (ja filosofian) ja politiikan instituutioiden välillä.

Esimerkkinä tästä nostaisin esiin teoretisoimatta jääneen yhteyden ”maailmankansalaisuuden” ja luonnonoikeuden välillä. Sama tarina stolaalaisista Augustinukseen, espanjalaisista skolastikoista (Vitoria, Suarez) Grotiuksen ja Kantiin voidaan kertoa ja on usein kerrottu luonnonoikeuden tai maallistumisen historiana. Jokainen kertomus tukee erilaista johtopäätösten ketjua, erilaista ammatillisen erikoistumisen ja institutionaalisen modernismin tarinaa.

Kun Sihvola Grotiuksesta kirjoittaessaan käyttää termiä ”moraalilaki”, hän projisoi esimoderniin luonnonoikeuteen sinne kuulumattoman eron ”lain” ja ”moraalin” välillä ja näin saa perustelluksi Grotiuksen nostamisen ”juridiikan” historiasta moraalifilosofian historiaan. Kuten tunnettua, Grotiuksen perinnönjakoon ovat ilmoittautuneet niin moraalifilosofit, juristit kuin teologitkin – kaikki omine akateemisine ja ideologisine ohjelmineen ja pyrkimyksineen.

Tarkoitukseni ei ole sanoa, että Sihvola tulkitsee Grotiusta (tai muita henkilöitään) ”väärin”. Päinvastoin, niin Grotiuksesta kuin muistakin historiajakson henkilöistä saadaan poikkeuksellinen monipuolinen ja nyansoitu kuva. Tarkoitukseni on kiinnittää huomio tällaiseen aatehistoriaan poliittisena ”tekona”. ”Etiikan” kielen valitseminen peittää sen, miten käsitellyt henkilöt ja aatesuunnat voidaan myös jäsentää ”luonnonoikeuden” (tai vaikkapa ”poliittisen teologian”) näkökulmasta ja miten modernit liberalismien klassikot – esimerkiksi Rawls ja Habermas – toisintavat tähän perinteeseen kuuluvia teemoja ja ongelmia.

JUHA SIHVOLA EI SUHTAUDU maailmankansalaisuuteen neutraalisti. Se on hänelle suositeltava näkökulma. Niinpä sen edustajat tulevat väkisinikin kuvatuiksi eräänlaisina valkoisina ritareina tuoden humanismin aatteita sodan ja väkivallan maailmaan. Tästä kirjoitustavasta on kansainvälisen oikeuden historiassa viime aikoina pyritty eroon.

Kuvamme Grotiuksesta, Kantista, ja koko juridisen internationalismin perinteestä on tulossa monipuolisemmaksi ja uskottavammaksi. Tärkeätä on ollut sen kuvitelman rikkoutuminen, että se mikä on ”kansainvälistä” tai ”universaalia” on välttämättä hyvää tai oikein. Universalismin historia on myös ristiretkien, ”universaalimonarkian”, imperialismin ja sarron historiaa. Eikä se ole päättynyt.

Onhan esimerkiksi pääministeri Blair lukenut myös Irakin sodan osaksi Britannian ihmisoikeuspolitiikkaa. Kansainvälinen oikeus ei ole vain joukko valkoisia ritareita, vaan (myös) ovelia diplomaatteja sekä maailmajärjestystä ylläpitävien kaupallisten ja sotilaallisten valtasuhteiden kudelman. Jos henkisen omaisuuden suojelua koskeva TRIPS-sopimus estää halpojen geneeristen lääkkeiden tuottamisen kehitysmaissa, ei tämä tapahdu kansainvälisestä oikeudesta huolimatta, vaan juuri sen avulla. Siksi on ollut hämmäntävä havaita, kuinka filosofit ovat joskus kokeneet kansainvälisen oikeuden eräänlaiseksi liberaalin universalismin viimeiseksi oljenkorreksi – vetosivathan Jacques Derrida ja Jürgen Habermas parin vuoden takaisessa terrorismin vastaista sotaa käsitelleessä pamfletissaan, jonka Sihvola loppujaksossa mainitsee, juuri kansainväliseen oikeuteen ”voimapolitiikan” vastapainona.

KUITENKIN KANSAINVÄLINEN oikeus on instituutioita ja vallan käyttöä, eikä niiden instituutioiden tai niissä valtaa käyttävien miesten ja naisten poliittisten pyrkimysten oikeellisuudesta ole takeita – tai ei sen kummempia takeita kuin taloudellisten, uskonnollisten tai akateemisten instituutioiden ja niiden vallanpi-

täjien hyveellisyydestä yleensä. Kun maailmankansalaisuuden etiikka ei näe itseään valtopoliittisena pyrkimyksenä, se tavallaan tuomitsee itsensä jo lähtökohdiltaan marginaaliin – akateemiseksi kulttuuriksi, jonka ei koskaan tarvitsekaan ottaa vastuuta mistään. Tällaiseen viattomuuteen sillä ei kuitenkaan olisi mahdollisuutta, jos se olisi integroinut (eikä siis torjunut) Nietzschen ja Weberin – tai esimerkiksi E.H. Carrin ja Carl Schmittin – eksistentiaalistisen poliittikkakuvan.

Sihvola kyllä mainitsee myös maailmankansalaisuuden aatteen varjopuolet ja ”ei-toivottavat seuraukset” (269). Mutta onko kysymys sittenkään vain teknisistä tai täytännönpänon ongelmista, kollateraalisesta vahingosta? Kuten olen edellä todennut, kosmopolitismien kieleen voi pukea monenlaisia poliittisia ideologioita ja monenlaisia vallan instituutioita. Universalismi on Paavalin alkukristillisyyden kieli, mutta myös Adam Smithin ja David Ricardon suhteellisen edun kieli, Marxin ja Engelsin työväenluokan – universaalien luokan – kieli ja globalisaation markkinalainalaisuuden kieli. Maailmankansalaisuutta on monikansallisten yhtiöiden hallituksissa, akateemisissa konferensseissa samoin kuin filippiiniläisten taloudenhoitajien tai islamilaisten taistelijoitten elämässäänkin. Kysymys ei ole ”ollako maailmankansalainen”, vaan ”minkälaista maailmankansalaisuutta kannatan?”

Sihvola ei ole sokea maailmankansalaisuuteen usein sisältyvälle elitismille ja atomismille, ilmiöiden yhteiskunnallisuuden tai historiallisuuden peittämiselle. Ihmisenä elämiseen kuuluu myös yhteisöön kuulumista, sosiaalisten siteiden todellisuuden ja arvon myöntämistä. Lähestymistavalleen uskollisena Sihvola hakee ”tasapainoa” individualismia korostavan maailmankansalaisuuden ja ryhmän asemaa korostavan ”relativismin” välillä (s. 222–223). Mutta tämä tavallaan ikuistaa itse ongelman ja – jälleen kerran – korostaa niiden instituutioiden asemaa, joiden tehtäväksi jää ”tasapainon” löytäminen kussakin tapauksessa. Pikemmin kuin vastakohtina maailmankansalaisuus

ja ”relativismi” (kuten ”idealismi” ja ”realismi”) tulisi nähdä valmiiksi toisiinsa sidottuina. Onhan kosmopolitismi tietyn historiallisen ryhmän (”relatiivinen”) maailmankuva – samalla kuin mikä tahansa ”relativismi” joutuu aina hakemaan totuutensa universaaleista periaatteista.

Vastakkain eivät ole puhdas maailmankansalaisuus ja puhdas relativismi, vaan kaksi hybridiä; kaksi elämänmuotoa, jotka eivät eroa toisistaan statuksensa (kosmopoliittinen/relatiivinen) näkökulmasta, vaan sisällöllisten pyrkimystensä suhteen. Puhe tasapainottamisesta vain pukee tekniseen kieleen sen, minkä pitäisi olla vallankäytön ja kritiikin asia. Vasta niiden sisällöllisten pyrkimysten ilmaiseminen avaa mahdollisuuden niiden poliittiseen arviointiin ja niiden instituutioiden kritiikkiin, joissa ratkaisut tehdään.

Vasta periaatteiden institutionaalisten toteuttamismuotojen tullessa ilmi (ketä päätös koskee, miten se vaikuttaa resurssien jakoon, onko se muutettavissa jne.), voidaan tietää, onko sitä syytä tukea vai vastustaa. Niin kauan kuin maailmankansalaisuuden etiikka on puolueetonta pyrkimystä tasapainoon, se jää sokeaksi tavalle, jolla ”tasapainon” kieli siirtää vallankäytön niille asiantuntijoille ja edunsaajaryhmille, jotka ovat hyvin edustettuina päätöksentekokoneistoissa – ehkäpä miehille ja naisille, joiden se uskoo automaattisesti jo sisältäneen maailmankansalaisuuden näkökulman.

Tämä ei varmasti olisikaan haitallista. Sihvolan viileä, mutta tunteellinen rationalismi tarjoaa hyvän perustan oikeille päätöksille. Sitä vastoin ei ole selvää, pitääkö maailmaa yhä jäsentää valtiollisen partikularismin ja kosmopolitismien vastakkainasettelun näkökulmasta. Tärkeimmät vallankäytön muodot eivät ehkä enää riipu valtioista, vaan kansainvälisistä, usein globaaleista tieto- ja asiantuntijaverkoista ja ”regiimeistä”. Kun jokaisessa lipussa lukee ”maailmankansalainen”, nousee esiin vanha kysymys: ”Kenen lippua kannat?”