

TAMPEREEN YLIOPISTO

Heikki Saxén

OIKEUDENMUKAISUUTTA KAIKILLE

Tulkinta John Rawlsin poliittisesta liberalismista Judith Shklarin moraalipsykologian valossa

Historian pro gradu -tutkielma

Tampere 2010

Tampereen yliopisto

Historiatieteen ja filosofian laitos

SAXÉN HEIKKI: Oikeudenmukaisuutta kaikille. Tulkinta John Rawlsin poliittisesta liberalismista Judith Shklarin moraalipsykologian valossa.

Pro gradu -tutkielma, 140 s, 1 liites.

Historia

Toukokuu 2010

Tässä pro gradu -tutkielmassa perehdytään amerikkalaisen filosofin ja valtiotieteilijän John Rawlsin (1921–2002) oikeudenmukaisuutta käsitelleen elämäntyön merkitykseen aatehistorian ja yhteiskunnallisen ymmärryksen kannalta. Samalla tätä merkitystä tulkitaan vahvasti käytännöllistä viisautta korostavan hengen inspiroimana. Tämän tavoitteen pohjalta nostetaan esille erityisesti Rawlsin kollegan Judith N. Shklarin (1928–1992) ajattelua. Shklarin moraalipsykologia tarjoaa monipuolista kulttuurillista sisältöä Rawlsin varsin abstraktien ja teoreettisten ajatusten taustaksi ja tueksi. Pääasiallisena tutkimusaineistona käytetään Rawlsin ja Shklarin keskeisiä artikkeleita ja teoksia. Työn myötä hahmottuu monella tapaa, kuinka Rawlsin ja Shklarin ajatukset keskustelevat keskenään ja täydentävät toisiaan poliittisen liberalismien aatesuuntauksen puitteissa. Samalla tuodaan esille paljon keskustelua herättäneen Charles Larmoren ajattelua, joka puolestaan kiteyttää poliittisen liberalismien keskeistä sisältöä. Näin ollen tämä työ tuo näkyviin myös kansainvälisellä tasolla kokonaisvaltaisesti varsin vähän tutkitun puolen Rawlsin ajattelusta. Tämän tulkinnan myötä Rawlsin merkitys muotoutuu poliittisen ja moraalifilosofian kautta paljon vivahteikkaammaksi ja moniulotteisemmaksi kuin usein esitetään. Tämä on kiinnostavaa paitsi aatehistoriallisesti myös vallitsevan yhteiskunnallisen keskustelun kannalta, tarjoten rakentavia ajatuksia reilujen ja oikeudenmukaisten järjestelyjen ja päätösten tueksi.

Sisällys

Kiitokset.....	1
1. Otollinen aika John Rawlsin merkityksen pohtimiselle.....	2
2. Poliittisen filosofian uudistaja.....	7
3. Rawlsin perusideat	13
3.1 Yhteiskunta reiluna yhteistyön systeeminä.....	15
3.2 Hyvin järjestäytynyt yhteiskunta	16
3.3 Yhteiskunnan perusrakenne	17
3.4 Alkuasema.....	17
3.5 Vapaiden ja tasa-arvoisten kansalaisten kaksi moraalista kykyä.....	18
3.6 Harkintatasapaino.....	20
3.7 Kattava yksimielisyys	21
3.8 Kaksi oikeudenmukaisuuden periaatetta.....	23
3.9 Ensisijaiset hyvät asiat	25
3.10 Kansojen oikeus	26
3.11 Rawlsin saaman kritiikin suuntaviivoja	28
4. Rawlsin ajattelun yleinen merkitys	30
4.1 Aatehistoriallinen tausta.....	31
4.2 Poliittisen liberalismien moraalipohja Charles Larmoren tulkinnan mukaan.....	34
4.3 Aatehistoriallisten lankojen yhteenvetoa	37
5. Judith Shklar modernin liberalismien moraalipsykologina	39
5.1 Poliittisen filosofian outo lintu.....	42
5.2 Shklarin poliittisen filosofian suuntaviivat	51
5.3 Oikeuden, moraalin ja politiikan kolmiyhteys	52
5.4 Tavanomaisten paheiden moraalipsykologia	59
5.4.1 Julmuus suurimpana paheena	62
5.4.2 Sietämätön tekopyhyys	71
5.4.3 Snobbailun kiusaus	78
5.4.4 Katala petos.....	87
5.4.5 Ihmisvihan synkkä maailma.....	96
5.5 Pelon liberalismi	103
5.5.1 Epäoikeudenmukaisuuden monet kasvot.....	112
5.5.2 Kansalaisuus sosiaalisena asemana.....	120
6. John Rawlsin vivahteikkaampi anti	124
Lähteet.....	128
LIITE 1: Giotton epäoikeudenmukaisuus ja oikeudenmukaisuus	141

Kiitokset

Haluan kiittää työn ohjaajaa FT Pertti Haapalaa sekä muita, jotka ovat antaneet arvokkaita neuvoja ja kommentteja työni osalta. Esitänkin näin lämpimät kiitokseni HT Risto Harisalolle, VTT Klaus Helkamalle, VTT Kaisa Herneelle, FT Markku Hyrkkäselle, YTT Petri Koikkalaiselle, KTT Jukka Mäkiselle, TT Ville Päivänsalolle, FT Juha Räikälle, FT Juhani Sarsilalle, Ph.D. Maija Setälälle, FT Juha Sihvolalle, YTT Tapani Turkalle sekä VTT Petri Ylikoskelle. Kiitän yhä Risto Harisaloa siitä, että hän mahdollisti jo aiemmin tämän työn alkuosan pohjana toimineen tekstin julkaisemisen erillisenä kokonaisuutena Tampere University Pressin verkkojulkaisusarjassa ”Kirjoituksia liberalismiin teorioista ja käytännöistä”. Suuri kiitos kuuluu myös Anders Chydenius -säätiölle ja Tampereen kaupungille, jotka tukivat stipendeillä tämän työn valmistumista. Lopuksi haluan omistaa työni äidilleni Helenalle, joka on kannustanut minua jatkuvasti eteenpäin, sekä erityisesti Sallalle, joka on päivittäin kaikin eri tavoin tukenut minua tämän työn tekemisessä ja loppuun saattamisessa.

Heikki Saxén

Tampereella 4.5.2010

“We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.”

T. S. Eliot
Little Gidding

1. Otollinen aika John Rawlsin merkityksen pohtimiselle

Kenties merkittävin läntisen maailman 1900-loppupuolen yhteiskuntafilosofi, amerikkalainen John Rawls, kirjoittaa vuonna 1995 julkaistussa kirjeessään – toiselle samanlaiseen jättiläismäiseen rooliin nousevalle ajattelijalle – saksalaiselle Jürgen Habermasille seuraavaa:

En tiedä ketään aiempien sukupolvien liberaaleja ajattelijaita, jotka olisivat selvästi muotoilleet poliittisen liberalismiin oppijärjestelmäksi. Tästä huolimatta poliittinen liberalismi ei edusta varsinaisesti uutta ajattelutapaa. Kaksi aikalaistani, jotka jakavat tämän näkemyksen kokonaistasolla kanssani, joskaan eivät välttämättä kaikilta osin, ja jotka ovat kehittäneet näkemyksensä täysin itsenäisesti, ovat Charles Larmore [...] sekä myöhemmässä vaiheessaan Judith Shklar [...]. On minulle suuri mysteeri, minkä tähden poliittista liberalismia ei tuotu esille paljon aiemmin: minusta se on hyvin luonnollinen tapa esittää liberalismiin sisältö, olettaessaan poliittisessa elämässä vallitsevan kohtuullisen monimuotoisuuden tosiasian. Saattaako siinä olla joitakin syviä vikoja, jotka edeltävät kirjoittajat ovat löytäneet, joita taas itse en ole huomannut, ja mikä sai heidät hylkäämään sen?¹

Tämä heti kirjeen alusta löytyvä poliittisen liberalismiin määrittely kääntää katseen oitis aatehistoriallisesti inspiroituneeseen kysymykseen siitä, mitä amerikkalainen filosofi ja valtiotieteilijä John Rawls (1921–2002) työllään oikeastaan tarkoitti ja mihin ympäristöön se kytkeytyi – ja millainen tulkinta tästä kaikesta olisi nykyisin mielekästä esittää. Rawls tunnetaan ennen kaikkea hänen vuonna 1971 julkaisemastaan Oikeudenmukaisuusteoriasta, joka nimensä mukaisesti pyrki tarjoamaan puitteet oikeudenmukaisuuden määrittelemiselle modernisaation muovaamassa ajassamme. Kuitenkin vuonna 1993 Rawls julkaisi *Political Liberalism* -kirjan, jota pidetään hänen toisena pääteoksenaan. Tässä teoksessa Rawls asemoi ajattelunsa osaksi poliittista liberalismia, toisin sanoen vasten tiettyä länsimaista historiallista traditiota. Olikin niin, että 1990-luvun myötä Rawls muotoili ajattelunsa kokonaisvaltaisesti uudelleen ottaen kantaa myös esimerkiksi kansainvälistä oikeudenmukaisuutta koskeviin keskusteluihin. Loppuun saakka aktiivinen Rawls kuoli vuonna 2002 jättäen jälkeensä kysymyksen siitä, millaisen kokonaisuuden hän ajattelullaan todella rakensi ja mitä tämä kaikki voisi meille tarjota. Tähän pohdintaan on kattavia vastausyrityksiä ilmaantunut vasta suhteellisen vähän – paljon on silti ollut kansainvälistä kiinnostusta tätä aihetta kohtaan. Kysymykseen on vain yksinkertaisesti vaikeaa vastata.

¹ Rawls 2005, 374 alaviite 1. Käännös Heikki Saxén. Ks. ”Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy* 3/1995, 132–180.

Tämän haasteen hengessä suunnataankin tässä aatehistoriallisessa pro gradu - tutkielmassa huomio aiemmin esitetyn katkelman pohjalta ennen kaikkea Charles Larmoren ja Judith N. Shklarin (1928–1992) suuntaan. Molemmat näistä ovat ansioituneita ajattelijoita. He eroavat kuitenkin toisistaan jyrkästi siinä mielessä, että Larmore on yhä aktiivinen ja varsin kiistanalainen hahmo, kun taas Judith Shklar kuoli yllättäen sydänkohtaukseen jo vuonna 1992 jättäen jälkeensä arvostetun mutta heikosti tunnetun perinnön poliittiselle filosofialle. Aatehistoriallisessa mielessä Shklarin ajattelu onkin tästä syystä erityisen kiinnostava aihe jo sinällään, minkä lisäksi hänen myötänsä on erityisen rakentavaa koettaa ymmärtää Rawlsin filosofian taustaa ja sisältöä. Näin ollen tässä työssä tullaan tarjoamaan näkökulma Rawlsiin paitsi Larmoren myös ennen kaikkea Shklarin ajattelun kautta ja inspiroimana.

On yllättävää huomata, kuinka vähän tämänsuuntaista Rawlsin ymmärtämistä on yritetty tehdä kansainvälisellä tasolla. Shaun P. Young on hahmottanut näiden kolmen ajattelijan yhteyttä varsin kriittisessä sävyssä, jättäen kuitenkin huomioimatta sen monialaisuuden, jota kaikki näistä kolmesta vaalivat.² Lukuun ottamatta Youngin kohtuullisen ohutta analyysiä ei tätä aihetta ole käsitelty kansainvälisesti kokonaisvaltaisesti tietääkseni ollenkaan. Tämä yhteys on kyllä useammin mainittu. Monesti ongelmana on vain ollut se, ettei kaikkien näiden kolmen ajattelijan työtä ole tunnettu kattavasti. Sikäli tämä ei ole ihme, että erityisesti Rawls ja Shklar ovat olleet niin tuotteliaita, että heidän tuntemisensa vaatii paljon perehtymistä. Toisaalta varsinkin Rawlsin ja Shklarin samanhenkisyyttä on myös vähätelty vedoten monesti siihen, kuinka harvoissa paikoin nämä ajattelijat suoraan tunnustavat velkansa toisilleen. Mielestäni näiden kahden Harvard-kollegan kohtuullisen niukka – joskin selväsanainen – arvostus toisiaan kohtaan johtuu kuitenkin pikemmin terveestä itsenäisyyden vaalimisesta kuin siitä, että he todella olisivat olleet vahvasti eri jäljillä tai ottamatta vaikutteita toisiltaan.³ Molemmat ovat vain ennemmin halunneet lähestyä samaa aihetta omasta näkökulmastaan.

Kaikki tämä yleinen huomiotta jättäminen, vähättely ja epäily näiden kolmen ajattelijan yhteyden osalta olikin se tekijä, joka sai tämän Rawlsin merkitystä pohtivan työn aluksi käynnistymään siinä hengessä, että työn tarkoituksena on ainoastaan hahmottaa eräs mahdollinen tulkinta Rawlsista. Kuitenkin työn kehittyessä heräsi pohdinta siitä, että entä jos tämä Shklarin ja Larmoren kautta esitetty näkökulma Rawlsiin onkin erityisen osuva näkemys hänen ajatuksistaan – kuten myös Rawls itse aiemmin kuvatussa ja lopulta koko tiedemaailmalle suunnatussa

² Ks. erityisesti Young 2002, myös Young 2004 & 2007.

³ Ks. kuitenkin kuvaavasti esimerkiksi Rawlsin tunnustus Shklarin merkitykselle Rawls 2005 xxxii.

puheenvuorossaan paraatipaikalla vihjaa.⁴ Tämän työn käsittelyn myötä tuleekin esille niin monta kohtaa, joissa näiden eri ajattelijoiden näkemykset käyvät niin hyvin ja täydentävästi yksiin toistensa kanssa, että on vaikea olla vakuuttumatta siitä, että he ovat vahvasti saman poliittisen filosofian, poliittisen liberalismien, jäljillä. Ainakin enemmistö näistä yhteyksistä olisi kumottava, jos kriitikot haluavat olla toista mieltä. On toki vaikea sanoa, olisivatko erityisesti Rawls ja Shklar yhdistäneet ajatuksiaan juuri tällä tavalla. Argumenttien kautta pyritään kuitenkin tuomaan esille se, että voi varsin turvallisesti olettaa, että ainakin suurin piirtein tässä työssä ollaan heidän valaisemallaan polulla. Tämä polku onkin paitsi aatehistoriallisesti merkityksellinen myös yhteiskunnallisesti kiinnostava. Poliittinen liberalismi, koko Rawlsin, Larmoren ja Shklarin kuvaamassa rikkaassa kirjossaan, on vahva tapa ymmärtää vallitsevaa yhteiskunnallista tilannetta ja ottaa siihen samalla kantaa, ennen kaikkea oikeudenmukaisuuden osalta, kuten Rawls itsekin alun lainauksessa toteaa. Kaikkien näiden seikkojen valossa työ pyrkiikin tarjoamaan oivalluksia ja antia, joista voi ammentaa sekä kansainväliseen että kotimaiseen keskusteluun – siis pohdintaa Rawlsin ajattelun merkityksestä, sanan joka mielessä.

Seuraavaksi on syytä lausua pari sanaa työn rakenteesta. Aluksi käydään läpi John Rawlsin elämä ja ajattelu kokonaistasolla niin, ettei lukijan tarvitse välttämättä tuntea häntä entuudestaan. Tämän jälkeen kerrataan häntä kohtaan esitettyä kritiikkiä ja yleisiä aatehistoriallisia suuntaviivoja, jotka määrittävät hänen ajatteluaan. Tässä kohdin erityisesti Charles Larmore tiivistää Rawlsin ajattelun ydintä. Työn tässä osassa korostuu kysymys Rawlsin korrektiudesta länsimaisen poliittisen filosofian perinteessä. Tämän jälkeen työssä nousee esille Judith Shklar, joka tarjoaa moraalipsykologisen ja käytännöllisen ymmärryksen varsin abstraktien ja teoreettisten Rawlsin ajatusten keskustelukumppaniksi ja tueksi. Shklarin työ huipentuu hänen hahmotukseensa aremme tavanomaisista paheista sekä näiden hengessä muotoiltuun poliittisluontoiseen pelon liberalismiin. Työn pääpaino onkin Shklaria korostavassa osuudessa, koska se tuo samaan aikaan näkyviin monia kiinnostavia puolia Rawlsista, varsin vähän tunnetusta Shklarista sekä yleisemmin länsimaisesta poliittisesta ja moraalifilosofiasta, johon tämä työ laaja-alaisesti liittyy. Lopuksi pohditaan kokoavasti sitä, missä uudessa valossa Rawls kaiken tämän myötä näyttäytyy ja mitä annettavaa näillä ajatuksilla voi olla.

Tälle työlle keskeisellä käsitteellä, poliittisella filosofialla, ymmärrän tarkoitettavan laajasti koko poliittista kulttuuria ja moraalista elämää koskevaa pohdintaa tavoitteenaan löytää viisautta tämän kaiken ymmärtämiseksi ja parhaiden puolien mahdollistamiseksi. Poliittinen

⁴ Kenties hieman samanhenkistä tulkintaa tästä yhteydestä tarjoaa Bernard Williams esseessään *The Liberalism of Fear*, joskin hän sivuaa aihetta vain kohtuullisen pintapuolisesti ja varsin tyylytelysti, ks. Williams 2005, 52–61.

filosofia ei siis rajoitu vain tiettyihin tieteenaloihin, metodeihin, yhteiskunnallisiin instituutioihin, aihepiireihin tai vastaaviin seikkoihin, joskin sen taustana toimii leimallisesti länsimainen kulttuuripiiri. Pikemmin poliittisen filosofian ytimen muodostaa tietynhenkinen optimismi ihmiskunnan paremmasta puolesta ja kyvystä elää tämän mukaisesti, erityisesti koskien julkisen vallankäytön mahdollisuuksia. On kuitenkin tähdennettävä, että optimismi ei edusta pelkkää henkeä vaan ennen kaikkea pitää sisällään ajatuksen länsimaisen poliittisen filosofian karttuneen viisauden hyödyntämisestä. Oletetaan siis, että monet aiemmat ajattelijat ovat esittäneet useita sellaisia ajatuksia, jotka ovat käyttökelpoisia myös meille – oikeastaan meidän tulee lähinnä vain osata herättää uudelleen henkiin nämä ajatukset, niitä sivuuttamatta ja vähättelemättä. Kaikki tämä nousee selkeästi esille kysyttäessä perimmäisiä kysymyksiä oikeudenmukaisuudesta. Aikamme tuskin voi välttää kohtaamasta yhä polttavampia yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen liittyviä ongelmia, mistä johtuen selvyyden hakeminen näissä asioissa laaja-alaisesti kulttuurista ammentamalla tuntuukin mitä mielekkäimmältä ja konkreettisimmalta tehtävältä.⁵

John Rawlsista itsestään on aluksi ennen kaikkea todettava, kuinka silmiinpistävän paljon painoarvoa häneen liitetään eri tahoilla poliittisen filosofian uudistajana ja klassikkona.⁶ Monista painokkaista viittauksista huolimatta vaikuttaa silti, ettei Rawlsia käsitellä yleensä kovin kokonaisvaltaisesti ja selkeästi aikamme taustaa sekä ongelmia vasten. Kuten nousi esille, suurin syy tähän löytyy varmasti filosofin suhteellisen hiljattaisesta poismenosta vuonna 2002 ja aktiivisuudesta, joka jatkui hänen viimeisiin päiviinsä saakka sekä julkaisujen myötä vielä tämän jälkeenkin. On melko vaikeaa kommentoida kovin kokonaisvaltaisesti filosofia, jolta voi tulla vielä uusiakin kannanottoja. Kuitenkin ainekset tällaiselle työlle ovat olleet periaatteessa jo pitkään olemassa: Rawlsin filosofia on koukeroisuudestaan huolimatta hyvin järjestelmällistä ja pyrkii asemoitumaan selvään ongelmakenttään. Lopulta hänen filosofiansa on hyvin pragmaattista. Tarvitaankin kenties enemmän rohkeutta lähestyä rawlsilaista kokonaisuutta – sitä samaa henkeä, jolla Rawls itse kirjoitti.

Suomessa Rawls on inspiroinut osaltaan julkista keskustelua ja monia tieteenharjoittajia, mutta varsinaisesti Rawlsiin perehtyneitä asiantuntijoita ja tutkijoita onkin jo vaikeampi osoittaa. Terho Pursiainen on tuonut esille varhaisempaa Rawlsia samalla kuitenkin myös vahvasti erottautuen tämän ajattelusta ja argumentoiden omien yhteiskuntafilosofisten

⁵ Rääkkä 1994, 11–33; Rawls 2001, 1–5; Lahtinen 2002a; Sihvola 2004, 17–69; Freeman 2006, 323–324.

⁶ Esimerkin näistä kannanotoista tarjoaa Rawlsin läheisen kiistakumppanin ja libertanismin vahvan puolestapuhujan Robert Nozickin puheenvuoro, Nozick 1974, 183.

näkemyksensä puolesta.⁷ Juha Sihvola on myöhemmän Rawlsin kautta ottanut kantaa moniäänisemmän maailman hyväksi.⁸ Maija Setälä ja Kaisa Herne ovat pohtineet deliberatiivisen demokratian mahdollisuuksia osittain Rawlsilta ammentaen.⁹ Jukka Mäkinen on valottanut muun muassa Rawlsin suhdetta utilitarismiin ja aristoteeliseen päättelytapaan.¹⁰ Ville Päivänsalo on pyrkinyt vahvistamaan ja kehittämään eteenpäin Rawlsin ajatuksia tämän oman joustavuuden puitteissa.¹¹ Juha Räikkä on kytkenyt Rawlsin moniin moraali- ja yhteiskuntafilosofisiin tarkasteluihinsa.¹² Hannu Uusitalo on kiinnostavalla tavalla soveltanut Rawlsia käytännön sosiaalipolitiikkaan.¹³ Usein innostusta on kuitenkin osin syystä ja osin syyttä padonnut Rawlsin leimaaminen amerikanismin piiriin.¹⁴ On totta, että amerikkalainen John Rawls kirjoittaa omasta kulttuuristaan käsin, mutta on vaikea uskoa, ettei hänen ideoillaan olisi täällä mitään annettavaa – varsinkin sikäli, kun Suomi asemoidaan läntisiin demokratioihin. Sillä tapaa Rawls ei kuitenkaan ole merkityksellinen, että hänen tuntemisensa auttaisi erityisesti ymmärtämään Yhdysvaltojen harjoittamaa politiikkaa tai maan oikeusjärjestystä, sillä filosofin puheenvuoroilla ei ainakaan toistaiseksi ole selvällä tavalla ollut kovin suurta merkitystä hänen kotimaansa käytännön hallinnossa – mikä olisi kyllä ollut Rawlsin mieleen. Virallisemman puolen sijaan Rawls kuuluu siis yleisemmin länsimaiseen kulttuuriin. Shklarista voi samassa hengessä todeta, ettei Suomessa ei ole hänestä juuri kirjoitettu. Kuitenkin esimerkiksi Klaus Helkama on tuonut esille sellaista – sosiaalipsykologian sävyttämää – moraalipsykologista pohdintaa, jonka voi laskea olevan jossakin määrin samoilla jäljillä kuin Shklar.¹⁵

Kirjojen ja artikkeliensa lisäksi Rawlsilta ei ole jäänyt juuri muuta mielekästä tutkimusaineistoa, sillä filosofi karttoi opetus- ja tutkimustyönsä ulkopuolista julkista osallistumista. Toisaalta Rawlsin työt jo sinällään ovat kiertäneet laajalti maailmaa: esimerkiksi hänen vuoden 1971 läpimurtoteoksestaan, Oikeudenmukaisuusteoriasta¹⁶, on julkaistu kolmisenkymmentä

⁷ Koski et al. 1994.

⁸ Sihvola 2004.

⁹ Setälä 2003, 2008 & 2010; Herne & Suojanen 2004; Herne 2010.

¹⁰ Mäkinen 2004.

¹¹ Päivänsalo 2007.

¹² Ks. esim. Räikkä 1992, 1994 & 2004.

¹³ Ks. esim. Uusitalo 2007.

¹⁴ Euroopassa on totuttu ajattelemaan amerikkalaista demokratiaa ja yhteiskuntaa hyvin omaleimaisena tapauksena, mikä tosin tuntuu joskus enemmänkin keinotekoiselta rajojen vetämiseltä omien näkemysten ja olemuksen korostamiseksi. Tällaisesta ajattelusta ks. esim. Tocqueville 2006. Em. tulkinnasta ks. Shklar 1998b.

¹⁵ Helkama 2009.

¹⁶ Rawls 1999a; suom. Rawls 1988.

käännöstä ja kirja on rikkonut arvostetun kustantajansa Harvard University Pressin myyntiennätyksiä.¹⁷ Kirjasta on tullut myös vakiolukemistoa yliopistoilla ympäri maailman. Oikeudenmukaisuusteorian ja muiden Rawlsin töiden vaikutus on lisäksi synnyttänyt tuhansia artikkeleita ja koko joukon uutta kirjallisuutta.¹⁸ On silti varsin epäselvää, miten Rawlsin vaikutusvaltaisiin kirjoituksiin tulisi suhtautua niiden osuessa kohdalle. Täten saavutaan Rawlsin töiden kautta aiemmin esitettyihin kysymyksiin ihmisestä ja hänen työnsä merkityksestä. Sama tilanne koskee Rawlsin ohella Shklaria, joka kohtasi paljon ennakkoluuloja ja vastustusta urallaan ja elämässään. Tämä sai hänet keskittymään enemmän opetukseensa, teoksiinsa ja artikkeleihinsa kuin laajempaan osallistumiseen tiedeyhteisön ja muun yhteiskunnan suuntaan. Näin ollen myös Shklarin ymmärtäminen vaatii huomion suuntaamista ensisijaisesti hänen töihinsä, mikä taas nostaa esille laajemmat kysymykset ihmisestä ja hänen ajatustensa taustasta. Näin ollen tämän työn varsinaisen aatehistoriallisen tutkimusaineiston muodostavat Rawlsin ja Shklarin keskeiset teokset ja artikkelit.

On vielä syytä painottaa, ettei tarkoituksena ole ylikorostaa tai ihannoida Rawlsia – tai myöskään Shklaria – ihmisenä, vaan pikemmin ainoastaan sijoittaa ajatuksia tiettyjen kasvojen taakse. Toisaalta on totta, että ihmisellä on väliä. On selvää, että Rawlsin ja Shklarin ajatukset perustuvat suoralla ja tunteikkaalla tavalla heidän kohtaamiinsa koettelemuksiin. Heidän poliittinen liberalisminsa onkin syntynyt vaihtoehdoksi toiselle mahdolliselle ratkaisulle – täydelle kyynistymiselle, joka oli lähellä heitä ennen kaikkea toisen maailmansodan tähden. Oli pienestä kiinni, etteivät he menettäneet henkeään tässä toistaiseksi suurimmassa länsimaisessa kauhunäytelmässä. Onkin luonnollisesti aina jossakin määrin häilyvää, missä kohdin tällaisten tunnettujen ja vaiherikasta elämää eläneiden ihmisten arvioinnissa mennään liian pitkälle ja missä pysytään perusteltavissa, järkeen vetoavissa näkemyksissä. Lopputulos on pikemmin kiinni hyvästä mausta ja lukijan mielipiteestä.

2. Poliittisen filosofian uudistaja

Seuraava henkilökuvaus perustuu pitkälti Rawlsin omakohtaisesti tunteneiden Thomas Poggen ja Samuel Freemanin esityksiin.¹⁹

¹⁷ Pogge 2007, 3 & 178.

¹⁸ Richardson & Weithman 1999; D'Agostino 2005, 209 alaviite 1.

¹⁹ Freeman 2007, 1–8; Pogge 2007, 3–27.

John ”Jack” Bordley Rawls syntyi 21.2.1921 Baltimoressa, Yhdysvalloissa William Lee (1883–1946) ja Anna Abell Rawlsin (o.s. Stump, 1892–1954) viiden pojan perheeseen – veljeksistä toiseksi vanhimpana. Veljet olivat William ”Bill” Stowe (1915–2004), Robert ”Bobby” Lee (1923–1928), Thomas ”Tommy” Hamilton (1927–1929) ja Richard ”Dick” Howland (1933–1967). Äidin puolen isovanhemmat olivat lähtöisin varakkaista baltimorelaisperheistä ja olivat perineet öljy- ja hiiliomistuksia – jotka myöhemmin hukattiin ja isovanhemmat erosivat. Isän puolelta perhe oli lähtöisin etelästä, missä Rawls on yhä suhteellisen yleinen sukunimi. Isoisä William Stowe Rawls oli toiminut pankkiirina pienellä paikkakunnalla Pohjois-Carolinassa, mistä perhe oli muuttanut sairaalan läheisyyteen Baltimoreen hänen tuberkuloosista johtuneen huonon terveytensä vuoksi. Muuton aikaan myös William Lee sai tuberkuloosin, minkä tähden hänen terveytensä pysyi huonona läpi elämän.

Sairaudet vaivasivat muutenkin perhettä. Kenties merkittävin vaihe John Rawlsin lapsuudessa liittyi hänen kahden nuoremman veljensä sairastelua seuranneisiin kuolemiin. Tilannetta pahensi vielä se, että Jack itse tartutti kohtalokkaat taudit: Bobbyyn kurkkumädän ja Tommyyn keuhkokuumeen. Jack järkyttyi kuolemista syvästi ja alkoi änkyttää, mikä jatkui läpi hänen elämänsä, tosin ajan oloon hieman helpottuen. Tämä oli luultavasti osaltaan syy hänen ujoksi kuvailtuun luonteeseensa ja siihen, miksei hän juuri antanut haastatteluja tai esiintynyt julkisuudessa.

Vastapainona tragedioille perhe saavutti menestystä kodin ulkopuolella. Isä William Lee ei koskaan käynyt kouluaan loppuun, mutta päätyi menestyneeksi lakimieheksi aloitettuaan juoksupoikana lakifirmassa. Kotona hän oli kuitenkin kylmä ja etäinen. Äiti Anna Abell oli taas kiinnostunut politiikasta. Hän aktivoi naisia poliittisesti ja osallistui itse kampanjatyöhön. Kodin yhteiskunnallinen ilmapiiri vaikutti myös Jackiin, joka kummasteli toisten lasten elämää. Baltimoressa luokka- ja rotuerottelu rajasi elinympäristön suppeaksi – perheen kesämökillä Jack taas kohtasi köyhien kalastajien ja kesäasuntoja ylläpitävien työntekijöiden lapsia, jotka elivät tyystin toisessa maailmassa.

Jack menestyi koulutaipaleellaan, jonka hän kävi etuoikeutettuna pitkälti yksityiskoulujen kautta: vain kaksi vuotta julkisessa koulussa olivat poikkeus, kun isä William Lee halusi kunnostautua istuessaan Baltimoren koululautakunnassa. Vuosina 1927–1933 John Rawls kävi Calvert Schoolia, vuosina 1933–1935 julkista Roland Parkin yläastetta ja vuosina 1935–1939 tiukasti uskonnollista poikien sisäoppilaitosta Kent Schoolia. Myös Kentissä Jack menestyi hyvin ja osallistui moniin aktiviteetteihin, mutta kärsi ahdasmielisestä ilmapiiristä.

Princetonin arvostettu yliopisto otti Rawlsin vastaan vuonna 1939 melkoisen helposti, koska vanhemmilla oli varaa lukukausimaksuihin – stipendillä ei juuri sisälle päässyt. Lopulta

kaikki perheen kolme veljestä kävivät Princetonin. Rawls ei ollut aluksi varma pääaineestaan: hän kokeili kemiaa, matematiikkaa, musiikkia ja taidehistoriaa päätyen lopulta kuitenkin filosofiaan. Hänen ensimmäiset opettajansa olivat Walter T. Stace, David Bowers ja Norman Malcolm. Tärkeimmät vaikutteensa Rawls sai Malcolmilta, joka oli vain kymmenen vuotta häntä vanhempi. Malcolm oli opiskellut Cambridgessa, jossa oli myös työskennellyt Wittgensteinin kanssa. Harvardissa hän oli työstänyt väitöskirjaansa C. I. Lewiksen alaisuudessa, mistä oli tämän suositusten siivittämänä saapunut Princetoniin. Vastustettuaan fenomenalismia hän kuitenkin suututti Lewiksen, joka peruutti suosituksensa. Malcolm sai silti jäädä töihin Princetoniin, jossa hän opetti vuoden 1942 sotaan lähtönsä saakka. Malcolmin kanssa Rawls joutui heti alussa vaikeuksiin: vuonna 1941 Rawls luovutti tälle itse erinomaisena pitämänsä esseensä, jonka Malcolm yllättäen tyrmäsi. Rawls kuitenkin jatkoi toiselle Malcolmin kurssille, joka koski ihmisen pahuutta lukemistonaan moraalihistorian klassikoita. Kurssi teki Rawlsiin suuren vaikutuksen, Malcolm taas ei myöhemmin edes muistanut pitämäänsä ja vakioaiheisiinsa nähden suhteellisen epätavallista sodanaikaista kurssia. Kurssi syvensi Rawlsin kiinnostusta uskontoon ja sai hänet jo vakavasti harkitsemaan papin uralle lähtöä. Sodan vallatessa yleiset mielialat Rawls syventyi opintoihinsa ja valmistui kandidaatiksi erinomaisin arvosanoin vuonna 1943.

Melkein heti tutkinnon suorittamisen jälkeen Rawls värvättiin armeijaan ja hänet lähetettiin lyhyen jalkaväkikoulutuksen jälkeen Tynnelle valtamerelle. Kaksi vuotta kuluivat vaihtuvissa kohteissa ympäri sota-aluetta, viimeiset neljä kuukautta valloitusjoukoissa Japanissa, jossa hän näki tuhoutuneen Hiroshiman. Rawlsin joukot joutuivat koviin taisteluihin, mutta hän itse sai tuskin naarmuakaan: vain kerran tarkka-ampujan luoti viisti hänen päätänsä, kun hän kumartui juomaan virrasta ilman kypäräänsä. Rawls yleni hiljalleen, mutta hänet pudotettiin sodan lopussa takaisin alokkaaksi, koska hän oli kieltäytynyt upseerin käskystä, rankaisemasta tätä loukannutta sotilasta. Rawls piti silloista armeijaa jokseenkin surkeana instituutiona ja hän lähti armeijasta heti saatuaan mahdollisuuden vuoden 1946 tammikuussa. Hänen vanhempi veljensä tarjosi tälle kaikelle vastakohtaan loistaen armeijan lentäjänä – kuten hän oli tehnyt myös urheilussa ja muissa aktiviteeteissa aiemmin koulutaipaleella. Sota sai Rawlsin muuttamaan radikaalisti ajatteluaan uskonnon suhteen. Hän muisteli myöhemmin, kuinka sotilaspastori oli kiihdyttänyt arveluttavin uskonnollisin puhein sotilaiden taistelutahtoa ja kuinka hänen ystävänsä oli sattunut hänen tilalleen suorittamaan erikoistehtävää, jossa oli saanut yllättäen surmansa. Sodassa Rawls kuuli myös ensimmäistä kertaa juutalaisten joukkotuhosta, joka sai hänet yhä kyseenalaistamaan uskonsa.²⁰

²⁰ Rawlsin uskonnollisuudesta ks. Rawls 2009.

Lopulta Rawls palasi onnekaasti kotiin kuoleman ja sattumusten keskeltä suhtautuen moraalifilosofiaan täysin uudella tarmolla.

Vuonna 1946 isä William Lee kuoli jättäen perheen pitkälti oman onnensa nojaan. Äiti Anna Abell järkyttyi ja vaikka rahallinen puoli saatiinkin turvattua, hän kuoli jo vuonna 1954. Jack taas jatkoi sodan jälkeen opintojaan Princetonissa. Hän tosin lähti Cornellin yliopistoon vaihtoon lukuvuodeksi 1947–1948, jossa Malcolm ja Max Black tutkivat Wittgensteinia. Lukuvuonna 1948–1949 Rawls oli taas Princetonissa ja työsti väitöskirjaansa Stacen alaisuudessa. Väitöskirjassaan Rawls kehitti ajatuskoetta, jossa yksilö voisi korjata alkuperäisiä moraalikantojaan erilaisissa käytännön tilanteissa vertaamalla näkemyksiään yleisiin moraaliperiaatteisiin – ajatus muistutti Rawlsin myöhemmin muotoilemaa harkintatasapainon ideaa. Työnsä ohella Rawls tapasi tulevan vaimonsa Margaret ”Mardy” Warfield Foxin (s. 1927) ja he menivät naimisiin vuoden 1949 kesäkuussa. Samana kesänä Rawlsit indeksoivat Princetonissa Walter Kaufmannin kuuluisan Nietzsche: Philosopher, Psychologist and Anti-Christ -kirjan²¹. Muutenkin Mardy oli aktiivinen miehensä työssä ja otti kantaa yhteiskunnallisiin asioihin, kuten naisten mahdollisuuksiin – samaan tapaan kuin Jackin äiti oli tehnyt.

Rawls oli saanut apurahan lukuvuodeksi 1949–1950 ja vietti sen lähes valmiista väitöskirjastaan huolimatta Princetonissa opiskellen enimmäkseen muuta kuin filosofiaa. Hän osallistui Jacob Vinerin taloutta ja Alpheus Masonin Yhdysvaltojen poliittista kulttuuria ja perustuslaillisuutta koskeviin seminaareihin. Masonin seminaarissa Rawls tutki erilaisia Yhdysvaltojen historiassa esitettyjä näkökantoja poliittisesta oikeudenmukaisuudesta ja kehitti näiden pohjalta järjestelmällisiä oikeudenmukaisuuskäsityksiä. Väiteltyään Rawls työskenteli vuosina 1950–1952 Princetonin filosofian laitoksella ja oli yhä hyvin kiinnostunut laitoksen ulkopuolisesta opetuksesta. Taloustieteilijä William Baumolin seminaarin myötä Rawls syventyi entisestään talousteoriaan lukien samalla lisää aiheesta ja osallistuen ajankohtaisiin keskusteluihin. Rawls tutustui myös Princetonissa vuosina 1950–1951 vierailleeseen Oxford-filosofiin J. O. Urmsoniin, joka johdatti hänet oman taustansa filosofiaan ja sai suostuteltua Rawlsin lähtemään Fulbright-apurahan turvin lukuvuodeksi 1952–1953 Oxfordiin hakemaan lisää oppia. Päätös lähteä oli myös siinä mielessä luonnollinen, ettei Princeton ollut ilmeisesti kovin innokas tarjoamaan Rawlsille jatkoa vuoden 1952 jälkeen. Oxfordin vuosi oli tärkeä: Urmsonin kautta Rawls tutustui moniin tärkeisiin filosofiin, kuten oikeusteoreetikko H. L. A. Hartiin²² sekä filosofiin Isaiah

²¹ Kaufmann 1974.

²² Rawls ei ole ollut ainoa merkittävä liberaaliteoreetikko, joka on saanut vaikutteita Hartilta. Tunnetut Ronald Dworkin ja Joseph Raz ovat opiskelleet Hartin alaisuudessa.

Berliniin²³ ja Stuart Hampshireen. Näihin aikoihin Rawls alkoi kehitellä ajatustaan moraaliperiaatteiden oikeuttamisesta tietynlaisen prosessin kautta, mikä ennakoii hänen myöhempää alkuaseman käsitettään.

Oxfordin jälkeen Rawls palasi opettamaan sijainniltaan syrjäiseen Cornellin yliopistoon vuosiksi 1953–1959, missä filosofian laitoksen keskeisiä nimiä olivat tutut Malcolm ja Black. Rawlsin läheisiä kollegoita olivat Rogers Albritton ja David Sachs, jotka olivat opiskelleet Princetonissa samaan aikaan hänen kanssaan. Cornellin aikoina Rawlseille syntyi neljä lasta: Anne Warfield (1950–), Robert Lee (1954–), Alexander Emory (1955–) ja Elizabeth Fox (1957–). Rawls julkaisi tänä aikana monia tärkeitä esseitä ja vuonna 1959 hänet kutsuttiin vuodeksi Harvardin yliopistoon vierailevaksi professoriksi. Hän vakuutti Harvardissa monet ja Massachusettsin teknillinen korkeakoulu (MIT) tarjosi hänelle professuuria, jonka hän otti vastaan. Luonnontieteiden ja tekniikan opetukseen keskittynyt MIT oli vasta käynnistämässä toimintaansa filosofian puolella. Irving Singer, Hubert Dreyfus, Samuel Todes, Noam Chomsky ja monet muut olivat Rawlsin mukana vetämässä hanketta. Rawls palkkasi mukaan myös James Thomsonin ja Hilary Putnamin. Vaikka hänestä tuntui, että kuluttavat hallinnolliset työt olivat pääosassa, oli Rawls silti tyytyväinen uuteen, keskeisempään sijaintiinsa. Hän pystyi pitämään yhteyttä vanhoihin ystäviinsä ja tutustumaan moniin uusiin ihmisiin, kuten Burton Drebeniin, josta tuli hänen läheinen ystävänsä. Saatuaan lopulta tarjouksen Rawls kuitenkin lähti mielellään Harvardiin, missä hän toimi koko akateemisen uransa vuodesta 1962 vuoteen 1995 saakka.

Harvardissa Rawls opetti poliittisen ja moraalifilosofian klassikoita, mikä antoi hänelle samalla sopivan tilaisuuden perehtyä yhä systemaattisemmin suuriin nimiin ja teorioihin.²⁴ Järjestelmällisyys leimasi Rawlsia muutenkin hänen työssään – tätä piirrettä Pogge pitää nimenomaan Rawlsin vahvuutena usein oletettujen erityisen valokuvamuistin tai suuren lukuinnon sijaan.²⁵ Luennoimisen ohella Rawls valmisteli Oikeudenmukaisuusteoriaa viettäen lukuvuoden 1969–1970 viimeistellen työtä Stanfordin yliopistossa. Vietnamin sota kuohutti mieliä Harvardissa ja myös Rawls otti julkisesti kantaa sotaan vastaan. Oikeudenmukaisuusteoriassa näkyvät vaikutteet tällöin kehitellyistä ajatuksista koskien oikeutettua ja oikein käytyä sota, kansalaistottelemattomuutta sekä varallisuudesta ja asemasta riippumattomia, yhtäläisiä poliittisia

²³ Isaiah Berlinin ajatuksilla oli suuri merkitys myös Rawlsille. Berlin otti kantaa merkittävällä tavalla muun muassa aatehistoriaan, vapauteen, pluralismiin ja moniarvoisen yhteiskunnan mahdollisuuteen. Ks. näistä ajatuksista suomennos Berlin 2001.

²⁴ Rawls 2000 & 2007b.

²⁵ Pogge 2007, viii.

vaikutusmahdollisuuksia ja kansalaisvelvollisuuksia. Myrskyisinä vuosina oli onneakin matkassa: Oikeudenmukaisuusteorian ainoa kappale kahdeksan viimeisimmän kuukauden työn osalta oli Rawlsin työhuoneessa Stanfordissa, kun vuoden 1970 huhtikuussa yliopistolla riehunut tulipalo lähes tuhosi huoneen. Tulelta kuitenkin vältyttiin ja paperit vain kastuivat säilyen silti lukukelpoisina. Palattuaan Harvardiin vuoden 1970 syksyllä Rawls nousi filosofian laitoksen johtotehtäviin, mikä venytti aikataulun äärimmilleen. Sanojensa mukaan akateemisen uransa raskaimman vuoden päätteeksi hän sai kuitenkin vihdoin julkaistua odotetun Oikeudenmukaisuusteoriaansa vuoden 1971 loppupuolella.

Läpimurtoteos loi aivan omanlaisensa ilmiön, mistä huolimatta Rawlsin akateeminen ura jatkui suhteellisen tasaiseen tahtiin. Hän sai vuonna 1979 Harvardissa arvostetun professuurin, jonka edellinen haltija oli ollut taloustieteen nobelisti Kenneth Arrow. Rawls vieraili Harvardista ainoastaan Michiganin yliopistossa lukuvuonna 1974–1975, Princetonissa vuoden 1977 syyspuolella ja Oxfordissa vuoden 1986 keväällä. Rawlsin läheisimpiin kollegoihin kuuluivat muun muassa Albritton, Dreben, Roderick Firth, Stanley Cavell, Judith N. Shklar, Charles Fried, Thomas M. Scanlon, Amartya Sen ja Christine M. Korsgaard. Hän myös ohjasi lukuisaa määrää lahjakkaita nuoria tutkijoita jättäen vaikutuksensa näihin: ympäri akateemista maailmaa ovat tältä pohjalta jatkaneet eteenpäin muun muassa David Lyons, Thomas Nagel, Onora O’Neill, Norman Daniels, Barbara Herman, Joshua Cohen, Andrews Reath, Thomas Pogge, Samuel Freeman, Henry Richardson, Paul Weithman, Peter de Marneffe, Erin Kelly ja Anthony Laden. Rawls piti maltillista profiilia kehitellen ideoitaan vuosien varrella ja osallistuen näistä käytyihin keskusteluihin. Varsinaiset pääteoksensa Oikeudenmukaisuusteorian jälkeen hän julkaisi kuitenkin vasta uransa loppupuolella 1990-luvulla. Myöhemmissä töissään Rawls asemoi uudelleen teoriaansa osaksi laajempia yhteiskunnallisia ja kansainvälisiä yhteyksiä sekä tarkensi aiempia näkemyksiään. Työt herättivät paljon kritiikkiä: monien mielestä Oikeudenmukaisuusteorian kaltaisesta klassikosta ei voinut mennä laadullisesti kuin alaspäin.

John Rawls sai vuonna 1995 ensimmäiset halvauksensa, minkä jälkeen hänen terveydentilansa pysyi heikkona. Kuitenkin vaimonsa sekä läheisten oppilaidensa ja kollegoidensa avustuksella hän sai julkaistua kauan työn alla olleet viimeiset teoksensa. Viimein ”1900-luvun loppupuolen kenties merkittävin yhteiskuntafilosofi”²⁶ kuoli terveytensä lopulliseen heikkenemiseen kotonaan Lexingtonissa 24.11.2002.

²⁶ Sihvola 2007, 269.

3. Rawlsin perusideat

Oikeudenmukaisuusteoriassaan vuonna 1971 John Rawls hahmotteli käsitystään oikeudenmukaisuudesta reiluna pelinä (justice as fairness²⁷). Vastakohtakseen Rawls asetti erityisesti utilitarismin, hyötyetiikan, jonka hän näki hallinneen länsimaista yhteiskunnallista ajattelua liian voimakkaasti. Tällainen ajattelu ei ottanut hänen mielestään tarpeeksi vakavasti ihmisten välisiä eroja, heidän syvällistä luonnettaan yhteiskunnan jäsenenä.²⁸ Utilitarismin ohessa Rawls kritisoi myös täysipainoista intuitionismia, joka ei hänen mielestään tarjonnut tarpeeksi selviä ja hyväksyttäviä perusteluita ihanteilleen, sekä perfektionismia, jota hän piti liian elitistisenä.²⁹ Rawlsin käsityksen mukaanärkevimmät oikeudenmukaisuuden periaatteet (principles of justice³⁰) ovat sellaisia, jotka yhteiskunnan jäsenet hyväksyisivät oletetuissa reiluissa olosuhteissa. Täten oikeudenmukaisuus reiluna pelinä asemoituu yhteiskuntasopimuksen traditioon.³¹ Asetelmasta seuraavat oikeudenmukaisuuden periaatteet taas vahvistavat liberaalin ajattelutavan koskien perusoikeuksia ja -vapauksia³². Keskeisin piirre liberaaliuden lisäksi oikeudenmukaisuuden periaatteissa on se, että ne sallivat yhteiskunnallisen epätasa-arvoisuuden ainoastaan, jos tästä syntyvä vaikutus on huono-osaisimpien suurimmaksi eduksi.

Oikeudenmukaisuusteorian jälkeen Rawls kehitteli ideaa siitä, kuinka liberaali oikeudenmukaisuuskäsitys tulee parhaiten hyväksytyksi ja voi vakauttaa yhteiskuntaa. Tällainen käsitys tulee Rawlsin mukaan ymmärtää luonteeltaan poliittisena. Poliittinen käsitys ammentaa vain poliittisista arvoista eikä ota kantaa kaikenkattaviin (comprehensive³³) oppeihin tai maailmankatsomuksiin. Tämä idea on keskeisenä teemana vuonna 1993 julkaistussa *Political Liberalism* -kirjassa³⁴, Rawlsin toisessa pääteoksessa. Kohtuullisen monimuotoisuuden tosiasia (fact of reasonable pluralism³⁵) tuo esille sen seikan, että vapaaseen yhteiskuntaan kuuluu useita pitkälti yhteen sovittamattomia kaikenkattavia maailmankatsomuksia, jotka ovat kuitenkin sinällään

²⁷ Rawls 2001.

²⁸ Ks. esim. Rawls 1999a, 19–24.

²⁹ Rawls 1999a, xvii–xviii & 285–292.

³⁰ Rawls 2005, 5–6.

³¹ Rawls 1999a, 10; Sihvola 2004, 181–182; Freeman 2006.

³² Rawls käyttää usein perusoikeuksia (basic rights) ja -vapauksia (basic liberties) keskenään sekaisin, ks. tästä Pogge 2007, 82. Tässä työssä seurataan samaa linjaa Rawlsin kanssa.

³³ Rawls 2005, 13.

³⁴ Rawls 2005.

³⁵ Rawls 2005, 36–37.

järkeviä ja kohtuullisia (reasonable). Tällaisen tilanteen välittäjäksi voi tarjoutua pelkästään poliittisista arvoista ponnistava oikeudenmukaisuuskäsitys, tässä tapauksessa poliittinen liberalismi. Tämän työn valossa käsitys oikeudenmukaisuudesta reiluna pelinä asemoituu uudelleen: ainoastaan Rawlsin ehdotuksena kaikista järkevimmäksi vaihtoehdoksi poliittisen liberalismiin sisällöksi. Muutos johtaa myös käsityksen oikeudenmukaisuudesta reiluna pelinä ja tämän sisältämien kahden oikeudenmukaisuuden periaatteen uudelleenmuotoiluun.

Pääteostensa³⁶ lisäksi Rawls kirjoitti vuosien varrella useita artikkeleita ja vastasi kritiikkiin³⁷, hahmotteli oikeudenmukaisuuden periaatteita kansainväliseen ympäristöön³⁸, tulkitsi erityisesti Harvardissa pitämiensä luentojen myötä poliittisen³⁹ ja moraalifilosofian⁴⁰ traditioita sekä selvensi sitä, miten hänen oikeudenmukaisuuskäsitystään tulisi tulkita⁴¹. Viimeisinä vuosinaan Rawls kiinnitti erityistä huomiota julkisen järjen (public reason⁴²), arkisemmin julkisen keskustelun ja päätöksenteon, mahdollisuuksiin ja ongelmiin. Täten Rawls osallistui vahvasti myös deliberatiiviseen perinteeseen⁴³.

Seuraavaksi käsitellään Rawlsin ajattelua sellaisena kokonaisuutena, millaiseksi se lopulta muodostui. Samalla tämä kokonaisuus nähdään varsin kokonaisvaltaisena ja sisäisesti koherenttina poliittisen filosofian ajatusjärjestelmänä.

³⁶ Hyvä yleisesitys Rawlsin ajattelusta löytyy myös Setälän kirjoittamasta artikkelista Setälä 2008. Suurimpana erona tämän työn esitykseen on Setälän esille tuoma Barryn ja Scanlonin näkökulma Rawlsin ideoihin. Juha Räikkä on kirjoittanut tiiviin johdatuksen Rawlsin työhön keskittyen ennen kaikkea hänen alkuasemaansa, ks. Räikkä 1994, 50–57. Kaisa Herne on esitellyt Rawlsin ajatuksia verraten niitä samalla Rawlsin työlle läheisiin muihin vaikutusvaltaisiin oikeudenmukaisuusteorioihin, ks. Herne 2010.

³⁷ Rawls 1999b.

³⁸ Rawls 1999c; suom. Rawls 2007a.

³⁹ Rawls 2007b. Pääosassa ovat Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, J. S. Mill, Marx, Sidgwick ja Butler.

⁴⁰ Rawls 2000. Käsittelyssä ovat klassikot Hume, Leibniz, Kant ja Hegel.

⁴¹ Rawls 2001.

⁴² Rawls 2005, 212–254 & erityisesti 440–490.

⁴³ Esim. Gutmann & Thompson 1996 & 2004; Bohman & Rehg 1997; Elster 1998; Habermas 1998; Macedo 1999; Dryzek 2000; Setälä 2003.

3.1 Yhteiskunta reiluna yhteistyön systeeminä

Lähtökohdaksi työlleen Rawls ottaa kysymyksen yhteiskunnasta reiluna yhteistyön systeeminä (society as a fair system of cooperation⁴⁴). Täten Rawls pyrkii hahmottelemaan hyväksyttävää filosofista ja moraalista pohjaa demokraattisille instituutioille, erityisesti vapaus- ja tasa-arvokysymysten osalta. Sisältöä tätä varten esittämälle käsitykselleen oikeudenmukaisuudesta reiluna pelinä Rawls hakee demokratian julkisesta poliittisesta kulttuurista, jonka hän olettaa olevan jossakin määrin tutun kaikille kansalaisille ja jaetun näiden kesken.

Ennen kaikkea Rawls haluaa sisällyttää kolme taustaoletusta näkemykseensä yhteiskunnasta reiluna yhteistyön systeeminä. Ensimmäisenä Rawls painottaa sosiaalisen yhteistyön eroavan pelkästä koordinoitusta toiminnasta, jota ohjaa vaikkapa jokin keskusvalta. Rawls ymmärtää sosiaalisen yhteistyön pikemmin kaikkien osapuolten sisäistämiksi julkisiksi pelisäännöiksi. Toiseksi Rawls esittää täten ymmärretyn sosiaalisen yhteistyön pohjaksi reiluutta. Säännöt ovat sellaisia, jotka kaikki voivat järkevästi ja kohtuullisesti hyväksyä olettaen muidenkin tekevän niin. Säännöt määrittelevät käytännössä vastavuoroisuuden ja keskinäisyyden ideat. Kolmanneksi yhteistyö olettaa, että siihen osallistuvat voivat edistää rationaalisesti omaa hyvänsä. Taustaoletuksena ei siis ole altruistista ihmiskuvaa.

Altruistisen ajattelun välttämisen myötä tulee esille jako, jota Rawls käyttää erityisesti Political Liberalism -kirjassaan: ero rationaalisen sekä järkevän ja kohtuullisen (reasonable⁴⁵) välillä. Yksinkertaisimmillaan näiden termien sisältö tulee esille tapauksessa, jossa ihmiset ovat kanssakäymisessä kaikissa olennaisissa merkityksissään tasa-arvoisessa asemassa. Tällaisessa tilanteessa järkevät ja kohtuulliset ihmiset ehdottavat tai hyväksyvät ainoastaan reilun yhteistyön mukaisia periaatteita. Järkevät ihmiset myös ymmärtävät, että heidän tulee noudattaa näitä periaatteita vaikka oman etunsa kustannuksella, jos kaikki muutkin sitoutuvat järjestelyyn. Tämän järjestelyn rikkominen jollakin tapaa olisi järjetöntä ja kohtuutonta. Kuitenkin monet järjestelyn rikkovat teot voisivat olla yhden tahon etunäkökulmasta katsottuna hyvin rationaalisia. Tilanne on tuttu arkielämästä, jossa vahvat käyttävät usein asemaansa epäoikeudenmukaisesti hyväkseen, toimien oman rationaalisuutensa puitteissa. Järkevä ja kohtuullinen siis rajaa ne puitteet, jossa kukin taho voi toimia rationaalisesti.

Tarkentaakseen reilun yhteistyön käsitesisältöä Rawls hahmottelee kaksi oikeudenmukaisuuden periaatetta. Nämä periaatteet määrittelevät perusoikeuksia ja -vapauksia,

⁴⁴ Rawls 2005, 15–21.

⁴⁵ Rawls 2005, 48–54.

joita keskeiset poliittiset ja sosiaaliset instituutiot ohjaavat, minkä lisäksi periaatteet kuvaavat yhteistyöstä syntyvien etujen ja taakkojen jakoa. Periaatteet on suunnattu perustuslaillisen demokratian kansalaisille, joita kohdellaan poliittisesti vapaina ja tasa-arvoisina. Täten tavoitteena on toisin sanoen löytää hyväksyttävien poliittinen oikeudenmukaisuuskäsitys, joka tarkoittaa reilun yhteistyön sisältöä silloin, kun kansalaiset käsitetään ideaalisesti vapaina ja tasa-arvoisina sekä täysin kyvykkäinä toimimaan yhteiskunnassa kokonaisen eliniän ajan ja sukupolvesta toiseen.

3.2 Hyvin järjestäytynyt yhteiskunta

Rawls hahmottelee ideaalinaan hyvin järjestäytyntä yhteiskuntaa (well-ordered society⁴⁶). Tällaisessa yhteiskunnassa julkinen oikeudenmukaisuuskäsitys (public conception of justice⁴⁷) säätelisi ja oikeuttaisi (public justification⁴⁸) tehokkaasti yhteistoimintaa. Välineenä tässä työssä toimisi julkinen järki (public reason⁴⁹), joka käytännössä tarkoittaa Rawlsin hahmottelemia julkisen keskustelun pelisääntöjä – nämä säännöt koskisivat kuitenkin vain virallisuontoisempaa julkista keskustelua, vapaamuotoisempi keskustelu kuuluisi yhteiskunnan taustakulttuuriin (background culture⁵⁰) – jonka puolelta voitaisiin tosin tietyin varauksin (proviso⁵¹) osallistua myös viralliseen keskusteluun. Hyvin järjestäytyneessä yhteiskunnassa täytyisi täten kolme ehtoa. Ensinnäkin kaikki hyväksyisivät ja tietäisivät muidenkin hyväksyvän saman poliittisen oikeudenmukaisuuskäsityksen ja sen periaatteet. Ihmiset myös luonnollisesti tuntisivat käsityksen sisällön ja siihen liittyvät olennaiset seikat. Toiseksi yhteiskunnan perusrakenne (basic structure⁵²), joka koostuu yhteiskunnan keskeisistä poliittisista ja sosiaalisista instituutioista sekä näiden välisestä yhteistyöstä, täyttäisi ja sen tiedettäisiin täyttävän sille oikeudenmukaisuuden periaatteiden myötä asetetut tehtävät. Kolmanneksi kansalaisilla olisi tarpeeksi kehittynyt oikeustaju, jonka myötä he ymmärtäisivät ja soveltaisivat oikeudenmukaisuuden periaatteita pitkälti velvollisuuksiensa ja sitoumustensa mukaisesti. Näiden seikkojen myötä oikeudenmukaisuuskäsitys tarjoaisi hyvin järjestäytyneen yhteiskunnan kansalaisille yhteisen näkökulman ja täten keinon pitää tarvittaessa

⁴⁶ Rawls 2005, 35–40.

⁴⁷ Rawls 2005, 450–458.

⁴⁸ Rawls 2005, 465–466.

⁴⁹ Rawls 2005, 440–490.

⁵⁰ Rawls 2005, 14.

⁵¹ Rawls 2005, 462–466.

⁵² Rawls 2005, 257–288.

kiinni poliittisista oikeuksistaan. On silti muistettava, että Rawlsin ajatus hyvin järjestäytyneestä yhteiskunnasta on vain normatiivinen idealisaatio – joskin yleisen inhimillisen ymmärryksen mukainen ja täten suhteellisen realistinen – ja näin ollen sen tarkoitus on vain oikeastaan tarjota vertauskohta ja kannustin reilun yhteistyön tavoittelemiselle todellisessa maailmassa.

3.3 Yhteiskunnan perusrakenne

Rawls kohdentaa käsityksensä oikeudenmukaisuudesta reiluna pelinä siis yhteiskunnan perusrakenteeseen, yhteiskunnan keskeisiin instituutioihin, jotka ylläpitävät oikeutta käytännön elämän taustalla (background justice⁵³). Tätä valintaa Rawls perustelee perusrakenteen voimakkaalla vaikutuksella kansalaisten pyrkimykseen ja luonteeseen, kuten myös heidän mahdollisuuksiinsa, jo elämän ensimetreiltä alkaen. Rawlsin oikeudenmukaisuuskäsitys ei täten päde suoraan yhteiskunnassa toimiviin organisaatioihin, yhteisöihin, ryhmiin ja niin edelleen – joskin epäsuorasti se pätee näihin paikoin hyvin vahvastikin.⁵⁴ Esimerkiksi kirkot voivat erottaa vääräuskoiset riveistään mutta eivät voi polttaa näitä – tämän takaa yhteiskunnallinen liberaali ajattelun ja omantunnon vapaus. Elämän työpaikoilla taas ei tulisi muistuttaa päivittäistä kahdeksan tunnin tyranniaa demokratian keskellä, kuten Gareth Morgan elävästi hahmottaa.⁵⁵ Lisäksi yhteiskunnan ulkoiset kansainväliset suhteet ovat asia erikseen. Rawls siis käsittelee selvyiden vuoksi vain yhden suljetun yhteiskunnan tapausta, joskin yhteiskunta on suhteessa rakenteensa kautta kansainväliseen ympäristöön, mikä herättää luonnollisesti tärkeitä jatkokysymyksiä. Rawls jättää perusrakenteen varsinaisen määrittelyn myös väljäksi: ideana on aloittaa löyhästä ja konsensuksen mahdollistavasta kuvauksesta, jota voidaan pohdinnan edetessä tarkentaa ja tarkistaa.

3.4 Alkuasema

Yleisluontoisten ideoiden pohjalta nousee kysymys siitä, mistä varsinaisesta näkökulmasta rawlsilaista rakennelmaa tulisi katsoa. Tätä ongelmaa varten Rawls muotoilee ajatuskokeen,

⁵³ Rawls 2005, 265–269.

⁵⁴ Yhteisöjen ja yhteiskunnan erottamisen taustoista ks. esim. Tönnies 2005.

⁵⁵ Morgan 2006, 149–206.

alkuaseman (original position⁵⁶). Alkuasemassa yhteiskunnan eri tahoja edustavat osapuolet pohtivat tietämättömyyden verhon (veil of ignorance⁵⁷) takana, millaisia oikeudenmukaisuuden periaatteita he ainoastaan yleisen tietämyksen valossa yhteiskunnalleen valitsisivat. Tietämättömyyden verhosta johtuen he eivät tiedosta sosiaalisia asemiaan, kaikenkattavia maailmankuviaan, etnistä taustaansa, sukupuoltaan, luonnollisia kykyjään ja niin edelleen. He eivät myöskään tiedosta yhteiskuntansa oloja, paitsi että ne eivät ole täysin vihamieliset mutta eivät myöskään niin anteliaat, että yhteistyö olisi tarpeetonta. Täten neuvottelemiselle ominaiset kaupankäynti ja uhkapotentiaalin käyttö poistuvat käytöstä ja tilanne mallintaa vapaiden ja tasa-arvoisten – symmetrisesti sijoittuneiden – tahojen välistä reilua sopimusta, jonka he tekisivät yhteisten puitteiden pohjalta ja rationaalisesti ainoastaan omaa etuaan tavoitellen. Kyse on toisin sanoen oikeudenmukaisuudesta reiluna pelinä. Kuten sanottua, Rawls asemoituu yhteiskuntasopimustraditioon Locken, Rousseauin ja Kantin tapaan. Rawlsin yhteiskuntasopimus on hypoteettinen ja epähistoriallinen, niin että se vain mallintaa sitä, mitä osapuolet sopisivat tietyssä tilanteessa, eikä sitä odoteta ikinä varsinaisesti tehtävän.⁵⁸ Ajatuskokeella, joka edustaa eri tahoja (device of representation⁵⁹), onkin vain normatiivista ja legitimoivaa voimaa oikeudenmukaisuuteen tähtäävässä keskustelussa.

3.5 Vapaiden ja tasa-arvoisten kansalaisten kaksi moraalista kykyä

Rawlsin ajattelun yhdeksi avainkohdaksi muodostuu näin alkuaseman myötä vapaiden ja tasa-arvoisten kansalaisten määrittely. Tällaisten kansalaisten edellytykseksi Rawls esittää normatiivisessa mielessä kahta moraalista kykyä (two moral powers⁶⁰) ja näiden mukaisia intressejä (higher-order interests⁶¹). Ensimmäisenä on kyky muodostaa toimiva oikeustaju: kyky ymmärtää, soveltaa ja käyttäytyä poliittisten oikeudenmukaisuusperiaatteiden pohjalta järkevällä ja kohtuullisella tavalla. Toisena on kyky muodostaa ja muuttaa käsitystä hyvästä, tavoitella hyvää rationaalisesti. Rationaalisuus tarkoittaa erityisesti sitä, että käsitys hyvästä sisältää ihmisen

⁵⁶ Rawls 2005, 22–28.

⁵⁷ Rawls 2001, 85–89.

⁵⁸ Rawls 2001, 16–18.

⁵⁹ Rawls 2005, 25–28.

⁶⁰ Rawls 2005, 29–35. Laajemmin johdatuksena Rawlsin moraalipsykologiaan ks. Rawls 1999a, 347–514; Kohlberg 1981 & 1984.

⁶¹ Rawls 2005, 74.

kokonaisen ja mietityn näkemyksen siitä, mitä hän pitää hyvänä elämänä, siis toisin sanoen elämänsuunnitelman (rational plan of life⁶²). Tällainen hyvä kulminoituu tyypillisesti yhteiskunnassa ilmenevissä kaikenkattavissa maailmankatsomuksissa, kuten erilaisten uskontokuntien parissa. Rawls painottaa, että tällainen käsitys ihmisistä on lähtökohtaisesti normatiivinen ja poliittisesti itsenäinen (freestanding⁶³): ihmisiä tarkastellaan ainoastaan hyvinä kansalaisina. Käsitykseen saattaa luonnollisesti sisältyä hyvinkin pitkälle meneviä oletuksia, mutta lähtökohtaisesti kyse ei ole mistään metafyyysisestä tai psykologisesta ihmisten ominaisuuksien määrittelystä. Rawlsin määrittely on olemassa vain reilun poliittisen järjestyksen ylläpitämiseksi. Tällaisen kansalaisten määrittelyn hän oikeuttaa viime kädessä poliittisen kulttuurin ja sen tulkintojen kautta: erityisesti perustuslakien, ihmisoikeuksien julistusten ja vastaavien dokumenttien sekä näiden tulkintatraditioiden pohjalta. Tulkintoja Rawls hakee paitsi virallisempien poliittisten ja oikeudellisten instituutioiden parista myös vapaamuotoisempien ja väljempien perinteiden, kuten poliittisen filosofian, puolelta.

Moraalisten kykyjen oletettu olemassaolo vahvistaa Rawlsin argumenttia vapaista ja tasa-arvoisista kansalaisista. Ensinnäkin kaikki ovat tasa-arvoisia, koska heillä oletetaan olevan samat moraaliset kyvyt. Luonnollista lahjakkuutta tai vaikkapa sosiaalista asemaa ei täten oteta moraalisesti huomioon: ihmiset ovat lähtökohtaisesti poliittisessa mielessä yhtä hyviä, samanarvoisia. Ajatus siis on, ettei poliittinen järjestelmä voi pitää toisia ihmisiä lähtökohtaisesti moraalisesti tärkeämpinä vain siksi, että heille on käynyt luonnon tai yhteiskunnan lottoarvonnassa paremmin, esimerkiksi koska he ovat kauniita ja rikkaita. Tätä mallintaa alkuasema, jossa oikeudenmukaisuudesta sovitaan vain kahden edellä mainitun moraalisen kyvyn pohjalta. Samalla otetaan kantaa yhteiskunnan luonteeseen: yhteiskunnallisen elämän tavoitteena ei ole minkään kaikenkattavan opin mukaisen tietyn hyvän tavoittelemisen yhteisön voimavarojen kustannuksella, vaan kansalaiset ja heidän välinen mielekäs yhteiselonsa ovat jo sinällään päämääriä. Tilanne yhteiskunnan osalta on siis hyvin toisenlainen kuin yhteiskuntaan sijoittuvien yhteisöjen ja organisaatioiden, jotka ovat usein sitoutuneet hyvin tietynlaisten hyvien asioiden tavoittelemiseen monien muiden asioiden kustannuksella. Jos yhteiskunta alkaisi tavoitella jonkin tietyn kaikenkattavan opin mukaisia hyviä asioita, joutuisi se yhteiskunnallisesta moninaisuudestaan johtuen käyttämään hallinnon pakkovaltaa (oppressive use of government power⁶⁴), mikä sotii

⁶² Rawls 2005, 176–178.

⁶³ Rawls 2005, 12–13.

⁶⁴ Rawls 2005, 37.

liberaalis-demokraattista kansalaisten itsemääräämisoikeutta vastaan (liberal principle of legitimacy⁶⁵).

Toiseksi moraalisten kykyjen olemassaolo vahvistaa kansalaisten poliittista vapautta kahdella tapaa. Ensinnäkin kansalaiset havaitsevat omaavansa itsenäisen kyvyn muodostaa näkemys omasta hyvästä, minkä myötä he tiedostavat myös muiden tekevän samoin. Kansalaiset tietävät pystyvänsä muodostamaan ja tarvittaessa harkitsemaan uudelleen näkemystään hyvästä. Esimerkiksi kansalaisten päätös erota kirkosta ja samalla kaikenkattavan maailmankatsomuksen vaihtaminen ei johda heidän moraalisen kykynsä lakkaamiseen poliittisessa mielessä. Toinen puoli, joka korostuu kansalaisten vapaudessa, on se, että he ovat ainoita, jotka ovat oikeutettuja päättämään omasta hyvästä. Mitä hyvänsä he pitävätkään hyvänä, se on hyvää, joka tulee vähintäänkin sallia, kunhan se ei ole ristiriidassa yhteiskunnallisen järkevyyden ja kohtuullisuuden kanssa. Jos kansalainen saa päähänsä, että on hänen mielestään mukavaa vapaa-ajalla laskea ruohonkorsia nurmikentällä, on tähän hullunkuriselta kuulostavaan ideaan suostuttava, jos asia ei aiheuta liiallisia harmoja muille.

3.6 Harkintatasapaino

Harkintatasapaino (reflective equilibrium⁶⁶) on idea, joka hyödyntää kansalaisten moraalisia ominaisuuksia. Alkuasema tarjoaa erään sovellutuksen tästä ideasta, mutta harkintatasapainossa on kyse myös yleisemmästä Rawlsin tavasta reflektoida keskenään vakaumuksia koskien ajattelumme eritasoisia yleistyksiä ja havaintoja todellisuudesta. Ideana on aloittaa harkituista vakaumuksista (considered convictions) ja pyrkiä sitten refleктоimalla näitä vakaumuksia yhdessä epävarmempien kanssa saamaan lopulta aikaiseksi koherentti kokonaisuus. Ideana ei ole ottaa kantaa yksittäisten vakaumusten järkevyyteen sinänsä, vaan rakentaa oikeimmalta tuntuva kokonaisuus vakaumusten kesken ja katsoa sitten jälleen yksittäisiä vakaumuksia uudesta näkökulmasta. Tällaisen kokonaisuuden kansalaiset pyrkivät muodostamaan sekä kapeassa (narrow) mielessä oman ajattelunsa sisällä että laajassa (wide) mielessä vaihtoehtoisten ulkopuolisten vakaumusten kanssa reflektoiden. Viime kädessä täysi (full) harkintatasapaino on tavoitteena hyvin järjestäytyneessä yhteiskunnassa, jossa kansalaiset ovat keskenään käyttäneet harkintatasapainoa ja päätyneet yhteiseen näkemykseen poliittisen oikeudenmukaisuuden periaatteista ja näiden sovelluksista.

⁶⁵ Rawls 2005, 217. Tällaisen modernin käsityksen taustoista ks. esim. Constant 2008.

⁶⁶ Rawls 2001, 29–32. Ks. tästä ajattelusta myös esim. Daniels 1996.

Esimerkiksi alkuaseman sovellusta voidaan käyttää tässä työssä myös käytännöllisemmillä tasoilla – abstraktien oikeudenmukaisuuden periaatteiden hahmottelemisen ohella – raottamalla tietämättömyyden verhoa ja sallimalla puolueille lisää tietoa tarkempaa päätöksentekoa varten. Tämä luonnollisesti olettaa reiluuden säilyttämiseksi, että yleisemmistä asioista on jo sovittu.

Havainnollistavan esimerkin harkintatasapainon käytöstä Rawls tarjoaa kielitieteen kautta: Natiiveina kielen puhujina ymmärrämme usein intuitiivisesti, ovatko jotkin ilmaukset kieliopin mukaisia vai eivät. Joistakin ilmauksista eivät intuitio tai kielioppi kuitenkaan tarjoa selviä vastauksia. Tällöin voimme pyrkiä selventämään oikeaa kantaa yleistämällä varmoina pitämiämme yksittäistapauksia. Näin päädyimme lopulta kannanottoon epäselvän ilmauksen oikeellisuudesta. Samalla kieliopillinen tietämyksemme kasvaa ja uudistuu – yksittäistapaus johtaa laajempien periaatteiden uudelleenarviointiin, siitä tulee osa kielioppia ja intuitiota.⁶⁷

3.7 Kattava yksimielisyys

Viimeisenä suurena ideana Rawls esittelee kattavan yksimielisyyden (overlapping consensus⁶⁸), jonka hän asemoi Kantin inspiroimaan poliittiseen konstruktivismiin (political constructivism⁶⁹). Tällä Political Liberalism -kirjan punaisena lankana esiintyvällä ideallaan Rawls pyrkii tekemään hyvin järjestäytyneen yhteiskunnan realistisemmaksi ja vakaammaksi. Rawls pyrkii kohdentamaan edellä kuvatun ajattelun pohjalta kansalaisten katseen pysyvien maailmankatsomuskiistojen sijaan enemmän mahdollisuuteen saavuttaa kattava yksimielisyys poliittisesta oikeudenmukaisuudesta sekä muotoilla ja hyväksyä tätä kautta perustuslailliset pääseikat (constitutional essentials⁷⁰). Rawls esittää luonnollisesti poliittisen kattavan yksimielisyyden kohteeksi käsitystään oikeudenmukaisuudesta reiluna pelinä – tai pikemmin hän toivoo edes osan tästä voivan tulla hyväksytyksi. Tätä hän perustelee jo tutuilla argumenteilla: käsitys rajoittuu ainoastaan

⁶⁷ Rawls 1999a, 41; Pogge 2007, 164. Rawls tarjoaa myös esimerkin harkitusta vakaumuksesta, jota kukaan tuskin sinällään kyseenalaistaa, lainaamalla Lincolnia: ”If slavery is not wrong, nothing is wrong.”; tästä Rawls 2001, 29.

⁶⁸ Rawls 2005, 133–172. Suomennoksina esiintyy myös esimerkiksi ”limitäinen” tai ”keskinäinen” yksimielisyys – tai konsensus – mutta tässä työssä seurataan Sihvolan ratkaisua puhua ”kattavasta yksimielisyydestä”, ks. Sihvola 2007, 292. ”Kattava” korostaa Rawlsin poliittiselle oikeudenmukaisuuskäsitykselle asettamaa viimekätistä tavoitetta toimia kansalaisten vaalimana moraalisen itseisarvona sekä vankkana perustana heidän elämälleen ja itsetunnonneen, ks. esim. Rawls 2001, 198–202. Kiitän Jukka Mäkistä tämän suomennoskysymyksen esille nostamisesta.

⁶⁹ Rawls 2005, 89–129.

⁷⁰ Rawls 2005, 227–230.

yhteiskunnan perusrakenteeseen, sen hyväksyntä ei varsinaisesti ole mitään kaikenkattavaa maailmankatsomusta ja sen keskeiset ideat ovat tuttuja ja peräisin julkisesta länsimaisesta poliittisesta kulttuurista. Esimerkkeinä kaikenkattavista opeista, jotka saattaisivat tulla täten kukin omista syistään mukaan tällaiseen poliittiseen kattavaan yksimielisyyteen – poliittiseen liberalismiin – Rawls mainitsee niin yleisemmät uskontokunnat kuin eettisen liberalisminkin⁷¹ Kantin, John Stuart Millin⁷², Ronald Dworkinin⁷³ ja Joseph Razin⁷⁴ tapaan. Rawls olettaa, että kaikki kansalaiset voidaan asemoida johonkin kaikenkattavaan oppiin, joskaan nämä opit eivät välttämättä näyttäyty heidän omassa ajattelussaan aina yhtä harkittuina kokonaisuuksina. Ajatus on, että jos tällaisten näkemysten puhdasoppisimmatkin kannattajat saadaan kattavan yksimielisyyden taakse, ei ole enää ollenkaan niin vaikeaa saada vain osittain maailmankatsomusten takana seisovat myöskin mukaan tähän hankkeeseen.

Poliittinen kattava yksimielisyys alkaa kehittyä *modus vivendi*⁷⁵ pohjalta, siis tilanteen, jossa kukin taho suostuu vain voimatasapainonsa mukaisiin järjestelyihin. Ajan oloon ihmiset huomaavat *modus vivendi* -ajattelun johtavan epävakauteen ja vihamielisyyteen, minkä myötä he, tai ainakin useimmat, pyrkivät kohti kattavaa yksimielisyyttä ratkaistakseen suhteensa kestävämmällä tavalla. Tällainen hobbesilainen henki ei kuitenkaan vielä varsinaisesti oleta Rawlsin kuvaamia moraalisia kykyjä ja näiden mukaista toimintaa. Hiljalleen kuitenkin ihmiset oppivat elämään uudella tapaa keskenään ja iloitsemaan tästä yhteiselosta. Poliittisesta kattavasta yksimielisyydestä tulee moraalinen itseisarvo ja heidän elämänsä sekä itsetuntonsa vankka perusta. Tällaisessa yhteiskunnassa säilyy moninaisuus, vaikka ihmiset kohtelisivatkin toisiaan järkevästi ja kohtuullisesti kattavan yksimielisyyden vallitessa. Tämä johtuu siitä, että ihmiset järkeilevät eri tavoilla – havaitsevat ja painottavat eri asioita, muodostavat erilaisia ajattelunsa kokonaisuuksia ja niin edelleen – mitä Rawls kutsuu järjen rasitteiksi (*burdens of judgement*⁷⁶). Poliittinen kattava yksimielisyys kuitenkin kestää järjen rasitteet ja mahdollistaa inhimillisen monimuotoisuuden.

⁷¹ Pogge 2007, 144–153; Sihvola 2007, 285–288.

⁷² Mill 2004.

⁷³ Dworkin 2000.

⁷⁴ Raz 2001; ks. myös Lagerspetz 2008.

⁷⁵ Rawls 2005, 148–149.

⁷⁶ Rawls 2005, 54–58.

3.8 Kaksi oikeudenmukaisuuden periaatetta

Aiemmin on jo useampaan otteeseen mainittu Rawlsin kaksi oikeudenmukaisuuden periaatetta, jotka hän johtaa alkuasemasta käsin. Seuraavaksi onkin syytä luoda lyhyt katsaus periaatteiden sisältöön. Nämä periaatteet kiteyttävät Rawlsin filosofian ja ne ovat olleet kritiikin ja uudelleenmuotoilun keskipisteessä jo Oikeudenmukaisuusteorian päivistä saakka. Kaksi oikeudenmukaisuuden periaatetta kuuluvat viimeisimmässä muodossaan seuraavasti:

- a. Jokaisella on yhtäläinen oikeus mahdollisimman tarkoituksenmukaiseen yhtäläisten perusoikeuksien ja -vapauksien järjestelmään, joka sopii kaikille samanlaisena; tässä järjestelmässä on yhtäläisten poliittisten vapauksien ja nimenomaan vain näiden vapauksien reilu arvo taattava.
- b. Sosiaalisten ja taloudellisten erojen tulee täyttää kaksi ehtoa: ensinnäkin niiden on oltava yhteydessä asemiin ja virkoihin, jotka ovat avoinna kaikille reilun mahdollisuuksien tasa-arvon vallitessa; toiseksi niiden on oltava yhteisön huono-osaisimpien suurimmaksi eduksi.⁷⁷

Periaatteiden välillä vallitsee ensisijaisuus siten, että ensimmäinen periaate (vapausperiaate) edeltää toista ja toisessa periaatteessa ensimmäinen osa (fair equality of opportunity, yhtäläisten mahdollisuuksien periaate) edeltää jälkimmäistä osaa (difference principle, eroperiaate – maximin principle -nimitystä myös käytetään usein tästä kohdasta, mutta Rawls itse ei suosi tätä käytäntöä⁷⁸). Ensisijaisuussäännöt tarkoittavat karkeasti ottaen sitä, että pohdittaessa myöhempien periaatteiden soveltamista oletetaan aiemmat periaatteet jo toteutetuiksi ja muodostavan näin taustan myöhempien periaatteiden soveltamiselle. Ylipäätään Rawls ja monet muut kirjoittavat ja kommentoivat pitkällisesti sitä, miten tarkasti ottaen periaatteita tulee soveltaa – tässä yhteydessä riittää kuitenkin oikeudenmukaisuuden periaatteiden yleisempi käsittely.⁷⁹

Vapausperiaatteen sisältö⁸⁰ on määritelty lähtökohtaisesti suhteellisen ahtaasti, klassisen liberalismien hengessä⁸¹. Siihen kuuluvat ajattelun ja omantunnon vapaus (liberty of

⁷⁷ Rawls 2005, 5–6. Käännös Heikki Saxén. Oikeudenmukaisuuden periaatteiden muutoksista Freeman 2007, 488 alaviite 2. Vrt. hyvin toisenlaiseen suomenkieliseen muotoiluun Sihvola 2007, 274.

⁷⁸ Rawls 2001, 43 alaviite 3.

⁷⁹ Kattavammin oikeudenmukaisuuden periaatteista Rawls 2001, 39–79.

⁸⁰ Rawls 2005, 289–371.

⁸¹ Harisalo & Miettinen 1997.

conscience and freedom of thought), yhdistymisvapaus (freedom of association), poliittiset vapaudet (political liberties), fyysiset ja psyykkiset vapaudet (rights and liberties constituting freedom of the person) sekä yhdenvertaisuus lain edessä (rights and liberties of the rule of law). Rawlsin mukaan nimenomaan nämä vapaudet ovat olennaisia kansalaisten moraalisten kykyjen toteuttamiseksi. Esimerkiksi omistusoikeudet eivät joukkoon kuulu, vaan niiden suhteen tulee päättää jälkimmäisen oikeudenmukaisuuden periaatteen kautta ja joustavammin yhteiskunnallisten tottumusten pohjalta. On myös huomattava, että Rawls seuraa vapausperiaatteessaan perustuslaillista traditiota siinä, että hän painottaa vapauksien välisen järkevän tasapainon asettamista yksittäisten vapauksien itsearvoisen korostamisen sijaan. Vapauksien rajoittaminen on täten sallittua vain muiden vapauksien tähden, kokonaisuuden mielekkyyden vahvistamiseksi, mutta ei muusta syystä. Muutenkin Rawls paikantaa vapausperiaatteen suurin piirtein sille kohdin yhteiskunnallista järjestelmää, mihin perustuslaki läntisissä demokratioissa nykyisin asettuu. Rawlsille vapausperiaate on pitkälti sama kuin aiemmin mainitut perustuslailliset pääseikat, jotka on vähimmäisedellytyksenä ratkaistava selvällä tapaa hyvin järjestäytyneen yhteiskunnan kehittymisen mahdollistamiseksi.

Toinen oikeudenmukaisuuden periaate keskittyy distributiiviseen oikeudenmukaisuuteen, yhteiskunnallisten etujen ja taakkojen jakoon reilulla tapaa. Toinen periaate ja erityisesti sen jälkimmäinen osa, eroperiaate, on Rawlsin teoriassa väljempi ja epäselvempi sekä juuri se puoli, josta Rawls usein nousee esille. Toiset ovat nähneet ajatuksessa hyvinvointivaltiollisia piirteitä⁸², toiset taas jotakin aivan päinvastaista. Toista periaatetta on kuitenkin joka tapauksessa vaikea ymmärtää oikein tuntematta koko rawlsilaista rakennelmaa ja varsinkin, jos ei kiinnitä riittävästi huomiota siihen, kuinka toinen periaate sijoittuu ensimmäisen periaatteen rajaamaan kenttään. Toisen periaatteen tehtävä ei ole ensinnäkään varsinaisesti toimittaa resurssien paikantamista vaan pikemmin ylläpitää puhtaasti menetelmällistä taustaoikeudenmukaisuutta (pure procedural background justice⁸³), joka painottaa enemmänkin vapausperiaatteen mahdollistavien olosuhteiden ylläpitoa kuin aktiivista puuttumista yhteiskunnalliseen elämään. Ainakin tässä suhteessa hyvin järjestäytynyt yhteiskunta eroaa vahvasti lähtökohdiltaan redistribuutiohenkisestä hyvinvointivaltiosta.⁸⁴

⁸² Kempainen & Mäntysaari 1998; Niiniluoto & Sihvola 2005; Saari & Yeung 2007.

⁸³ Rawls 1999a, 73–78; vrt. perfect procedural justice ja imperfect procedural justice –termien kanssa.

⁸⁴ Rawls 2001, 135–140.

3.9 Ensisijaiset hyvät asiat

Toinen tärkeä huomio toisesta periaatteesta on, että se säätelee nimenomaan ensisijaisten hyvien asioiden (primary goods⁸⁵) jakautumista. Nämä ovat Rawlsin hahmottelemia tavanomaisiin sosiaalisiin olosuhteisiin soveltuvia yleispäteviä keinoja erilaisten hyvän elämän suunnitelmien ja kansalaisten kahden moraalisen kyvyn toteuttamiseksi – ne eivät ole kannanotto pidemmälle meneviin hyvän määrittelyihin. Ensisijaiset hyvät asiat siis ainoastaan mahdollistavat erilaisten elämänsuunnitelmien toteuttamisen ja hyvänä kansalaisena olemisen. Näitä hyviä asioita ovat jo edellä mainittujen perusoikeuksien ja -vapauksien ohella liikkumisen ja ammatinvalinnan vapaus (freedom of movement and free choice of occupation), aseisiin ja virkoihin kuuluvat valtuudet ja etuoikeudet (powers and prerogatives of offices and positions), tulot ja varallisuus (income and wealth) sekä sosiaalinen pohja itsekunnioitukselle (social bases of self-respect).⁸⁶ Keskeisenä tavoitteena on, että huono-osaisimmat saisivat näitä ensisijaisia hyviä asioita mahdollisimman paljon. Huono-osaisimpien määrittely taas on oma vaikea kysymyksensä, esimerkiksi Rawls painottaa, että huono-osaisimmat määrittyvät koko elämän mittaisten odotusten perusteella, eivät vain tilapäisen tilanteen pohjalta. On myös huomattava, että ensisijaisten hyvien asioiden tilapäinen epätasainen jakautuminen voidaan sallia kyvykkäiden kannustamiseksi – vastineeksi heidän palveluksistaan yhteiskunnalle – mutta vain kohtuudella ja siihen mittaan saakka, kun tämä varmistaa huono-osaisimmille aidosti parhaimman mahdollisen tilanteen. Näiden varausten pohjalta yhteiskunnallisen yhteistyön syyksi määrittyy siis ennen kaikkea se, että se mahdollistaa reilulla tapaa kaikille mielekkään, omanlaisen elämän tavoittelemisen.

Toisessa periaatteessa korostuu näin leimallisesti Rawlsin filosofian velvollisuuseettinen (deontologinen) luonne verrattuna seurauseettiseen ajatteluun, joka tulee esille esimerkiksi utilitaristisessa (hyötyeettisessä) onnen tai mielihyvän yhteiskunnallisessa maksimoimisessa. Utilitaristisessa yhteiskunnassa tekoja ja instituutioita painotetaan niiden tuottaman lopputuloksen – sosiaalista hyötyä koskevien laskutoimitusten – kautta, ei lähtökohtaisesti siten, ovatko ne moraalisesti oikein, tai Rawlsin tapauksessa reiluja. Rawlsin ajatuksena on yhteiskunnallisen oikeuden ensisijaisuus – joskaan ei riippumattomuus – hyvään nähden (priority of right over good⁸⁷). Kansalaisten moraaliset kyvyt johtavat tähän ajatteluun myös

⁸⁵ Rawls 2005, 173–211.

⁸⁶ Rawls 1999b, 359–387.

⁸⁷ Rawls 2005, 173–211.

siten, että niiden mukana tulee jokaisen velvollisuus käyttää kykyjä oikein julkisen järjen edesauttamiseksi, kansalaisuuden velvollisuus (duty of civility⁸⁸).

3.10 Kansojen oikeus

Rawls kehitteli ideoitaan koskemaan myös kansainvälistä oikeudenmukaisuutta. Vaikka hänen 1990-luvulla julkaisemansa ideat tästä aiheesta jäivät jokseenkin luonnosmaisiksi, ovat ne silti herättäneet paljon keskustelua. Kansojen oikeus⁸⁹ julkaistiin vuonna 1999 ja siinä kulminoituivat Rawlsin esittämät ajatukset. Rawls sovelsi kansainväliseen oikeudenmukaisuuteen aiemmalle teoretisoinnilleen ominaista päättelyään väljentäen kuitenkin vaatimuksiaan. Kahden oikeudenmukaisuuden periaatteen tilalle tuli nyt kahdeksan suhteellisen yleisluontoista maailmanlaajuisen yhteiskuntasopimuksen periaatetta:

(1) Kansakunnat ovat vapaita ja riippumattomia, ja muiden kansojen on kunnioitettava niiden vapautta ja riippumattomuutta. (2) Kansakuntien on noudatettava sopimuksia ja sitoumuksia. (3) Kansakunnat ovat tasa-arvoisia, ja ne ovat osapuolina niitä sitovissa sopimuksissa. (4) Kansakunnilla on velvollisuus olla puuttumatta toisten kansojen asioihin. (5) Kansakunnilla on oikeus puolustaa itseään mutta ei oikeutta ryhtyä sotaan muiden syiden perusteella. (6) Kansakuntien on kunnioitettava ihmisoikeuksia. (7) Kansakuntien on hyväksyttävä tietyt sodankäyntiin kuuluvat rajoitukset. (8) Kansakuntien velvollisuus on auttaa muita, epäsuotuisissa oloissa eläviä kansoja, joiden elinolot estävät niitä kehittämästä oikeudenmukaista tai kohtuullista poliittista ja yhteiskunnallista hallintoa.⁹⁰

Rawls siis valitsee sopimuksen osapuoliksi kansat (peoples) tai kansakunnat (nations), joiden eroa valtioihin hän painottaa.⁹¹ Kansainvälisen kentän toimijat hän jakaa viiteen kategoriaan:

(1) liberaalit demokraatit (liberal democracies), (2) kelpoiset ei-liberaalit demokraatit (decent non-liberal peoples), (3) lainsuojattomat valtiot (outlaw states), (4) epäsuotuisien olosuhteiden rasittamat yhteiskunnat (burdened societies) ja (5) hyväntahtoiset absolutismit (benevolent absolutisms).⁹²

⁸⁸ Rawls 2005, 217.

⁸⁹ Rawls 1999c; suom. Rawls 2007a.

⁹⁰ Rawls 2007a, 51–52; alkup. Rawls 1999c, 37.

⁹¹ Rawls 2007a, 37–43.

⁹² Sihvola 2007, 299; vrt. alkup. Rawls 1999c, 4.

Kansainvälinen oikeudenmukaisuusteoria on suunnattu liberaalille demokratialle – siis pitkälti rawlsilaiselle hyvin järjestäytyneelle yhteiskunnalle – minkä tähden Rawls kuvaa keinoa päätyä sopimukseen näiden aloitteellisena toimintana. Ideana on, että liberaalit demokratiat tekevät ensin keskinäisen sopimuksen ja ottavat sitten hiljalleen mukaan kelvolliset ei-liberaalit demokratiat. Tällaiset kelvolliset kansakunnat täyttävät kolme ehtoa:

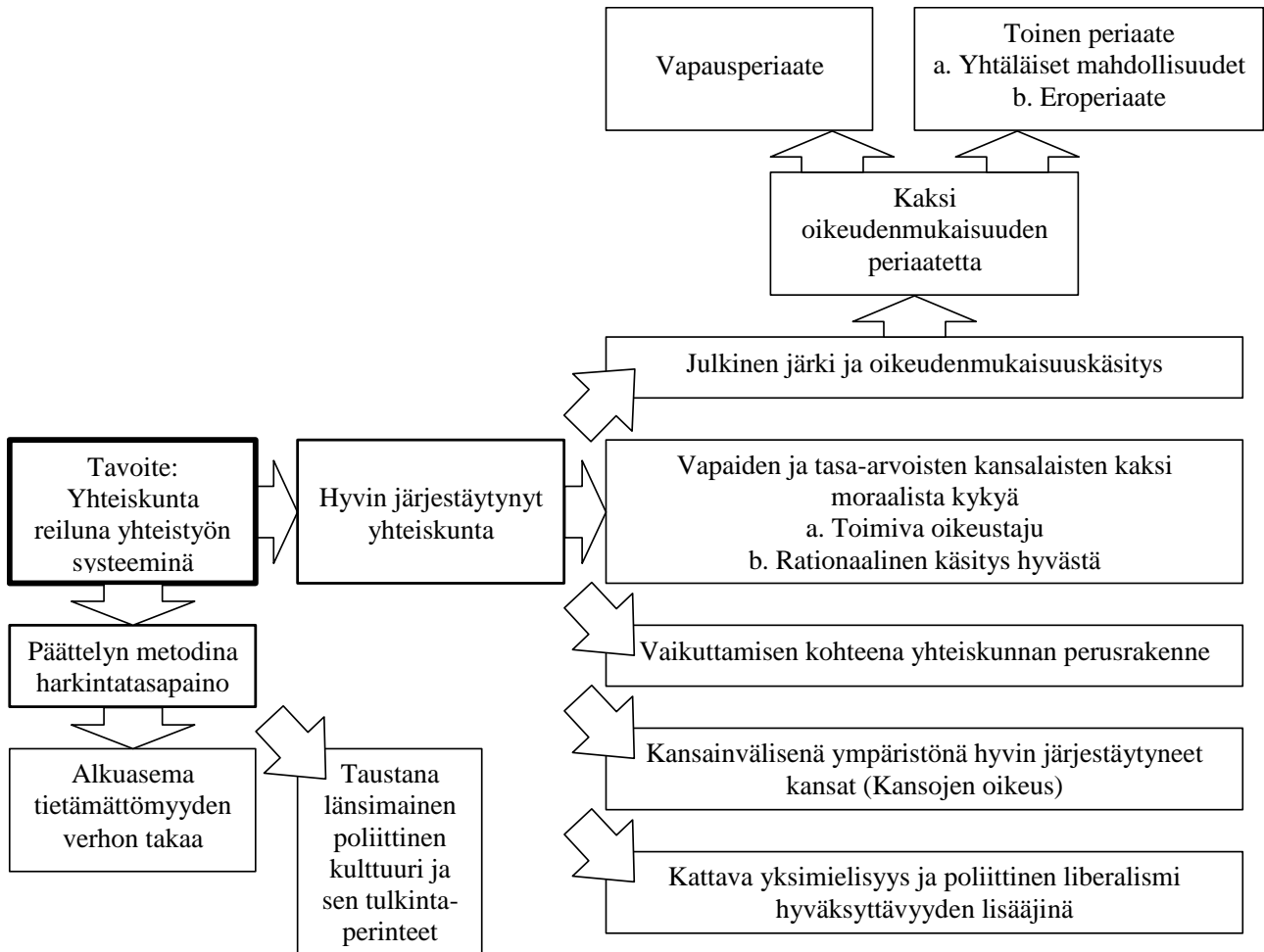
(a) kansalaisille taataan keskeiset ihmisoikeudet mutta ei välttämättä yhtäläisiä vapauksia; (b) kaikille yhteiskunnallisille ryhmille annetaan neuvoa-antava rooli politiikassa mutta ei välttämättä demokraattisia osallistumisoikeuksia; (c) toisia kansoja ei yritetä pakottaa muuttamaan uskontoaan ja yhteiskuntajärjestystään, vaan suostutaan elämään muiden kanssa rauhanomaisessa rinnakkaiselossa.⁹³

Demokraattiset kansat – tai hyvin järjestäytyneet kansat (well-ordered peoples⁹⁴) – sitten yhdessä oikeudenmukaisuuden puitteissa joko auttavat toisenlaisia toimijoita, suojautuvat näiltä tai eivät ollenkaan puutu näiden toimintaan. Rawls toivoo, kuten yhteiskunnan sisäisessä tapauksessa, että liberaalin demokratian ideaali täten maailmassa hiljalleen leviää ja vahvistuu tuoden vakautta kansainväliseen ympäristöön. Tällaista ajatusta Rawls kutsuu realistiseksi utopiaksi, joka idealisoidun hyvin järjestäytyneen yhteiskunnan ajatuksen tavoin pyrkii ainoastaan ohjaamaan todellisen maailman tapahtumia toivottuun suuntaan.

⁹³ Sihvola 2007, 299; vrt. alkup. Rawls 1999c, 62–75.

⁹⁴ Rawls 1999c, 4.

Kuvio 1. Rawlsin filosofian ydinkohdat



Kuviota voi tulkita kahteen suuntaan. Lähtöruudusta ”Tavoite: Yhteiskunta reiluna yhteistyön systeeminä” voi kulkea alaspäin hahmottaen Rawlsin metodologista puolta; oikealle lähtiessä taas rakentuu Rawlsin varsinainen yhteiskuntafilosofinen ajattelu. Tähän puoleen kuuluu vielä erityinen osuus, jossa julkinen järki ja oikeudenmukaisuuskäsitys tarkentuvat ylöspäin lukiessa. Tämä kuvio on luonnollisesti vain eräs hahmotus Rawlsin ajattelusta – pohjana on käytetty Rawlsin inspiraatiota oikeudenmukaisuudesta reiluna pelinä. Kuitenkin Rawlsin ideat voisi liittää toisiinsa ristiin lähes miten tahansa. Kyse on siis varsin kokonaisvaltaisesta järjestelmästä.

3.11 Rawlsin saaman kritiikin suuntaviivoja

Rawlsia on kritisoitu melkein jokaisesta hänen yhteiskuntafilosofian ristiallokossa tekemästä valinnastaan. Rawlsin esittämään utilitarismin kritiikkiin on vastattu monilla tahoilla, kuten Nobeltaloustieteilijöiden Kenneth Arrow’n ja John Harsanyin toimesta.⁹⁵ Libertaristit, kuten Robert

⁹⁵ Daniels 2003, 256–259; Scheffler 2003; Mäkinen 2004.

Nozick⁹⁶ ja Chandran Kukathas⁹⁷, ovat puolestaan kritisoineet Rawlsia liian suuresta yhteiskunnallisesta puuttumisesta ihmisten elämään. Yövärtijavaltion kaltainen yhteiskunta on libertaristien mielestä ainoa oikeutettu vaihtoehto.⁹⁸ Vasemmistolaishenkisempi egalitaristinen kritiikki taas on korostanut täysin päinvastaista, pidemmälle menevien yhteiskunnallisten järjestelyjen tarvetta vapauksien ja hyvinvoinnin todellisen arvon turvaamiseksi.⁹⁹ Rawlsin näkemystä yhteisestä hyvästä ovat kritisoineet esimerkiksi Nobel-taloustieteilijä Amartya Sen¹⁰⁰ ja aristotelisti Martha Nussbaum¹⁰¹, jotka ovat korostaneet ihmisten perustarpeiden, kykyjen ja toimintavalmiuksien syvällistä erilaisuutta.¹⁰² Kommunitaristit, kuten Alasdair MacIntyre¹⁰³, Michael Walzer¹⁰⁴, Charles Taylor¹⁰⁵ ja Michael Sandel¹⁰⁶, ovat puolestaan kritisoineet Rawlsia ihmisen syvemmän yhteisöllisen ja kulttuurisidonnaisen luonteen vähättelemisestä.¹⁰⁷ Rawls on lisäksi ottanut paljon inspiraatiota Kantilta ja tulkinnut tätä, mistä Rawlsia myös on usein kritisoitu.¹⁰⁸ Rawlsin suhde perheeseen instituutiona ja naisten oikeuksiin on sekin ollut esillä ja herättänyt paljon vastakaikua.¹⁰⁹ Rawlsin kansainvälistä teoriaa ovat arvostelleet esimerkiksi Thomas Pogge¹¹⁰ ja Charles Beitz¹¹¹ – ennen kaikkea siitä, että se vähättelee kansainvälisen yhteisön kosmopoliittista luonnetta.¹¹² Kansojen oikeuden kritiikin ohella kenties innokkaimmin viime aikoina on kyseenalaistettu Rawlsin liberalismiin neutraaliutta ja pluralistisuutta.¹¹³

⁹⁶ Nozick 1974.

⁹⁷ Kukathas 2003.

⁹⁸ Pogge 2007, 178–184.

⁹⁹ Kymlicka 2001; Daniels 2003; Sihvola 2007, 280. Filosofishenkisemmän kritiikin syvemmän egalitarismin puolesta ovat taas esittäneet Barry 1995 ja Scanlon 1998.

¹⁰⁰ Sen 1999 & 2009.

¹⁰¹ Nussbaum 2006.

¹⁰² Sihvola 2007, 281.

¹⁰³ MacIntyre 2004.

¹⁰⁴ Walzer 2004.

¹⁰⁵ Taylor 2007.

¹⁰⁶ Sandel 1998.

¹⁰⁷ Mulhall & Swift 2003; Pogge 2007, 185–188.

¹⁰⁸ O'Neill 2003; González 2005; Pogge 2007, 188–195.

¹⁰⁹ Nussbaum 2003; Brake 2005.

¹¹⁰ Pogge 2008.

¹¹¹ Beitz 1999.

¹¹² Naticchia 2005; Sihvola 2007, 293–302.

¹¹³ Hellsten 1996; Mahoney 2005; Sihvola 2007, 283–284.

Selkeiden päälinjojen ohella Rawlsia on muun muassa arvosteltu, politiikan juridisoimisesta perustuslaillisuuden kautta¹¹⁴, epäjohdonmukaisuudesta¹¹⁵, epärealistisuudesta¹¹⁶ ja abstraktiudesta. Häneltä on myös usein toivottu tarkempia kannanottoja aiheisiin, kuten eläinten oikeuksiin, ihmisten holhoamiseen ja uskonnollisten yhteisöjen rooliin liberaalissa yhteiskunnassa¹¹⁷. Yleensä Rawls on kuunnellut kritiikkiä, vastannut siihen ja muokannut näkemyksiään sen mukaisesti.

Yksittäiskritiikkien sijaan on kuitenkin olennaisempaa nähdä Rawlsin yleisteorian (general theory) koko olemus puheenvuorona ja yrityksenä vastata modernin yhteiskunnan ongelmiin. On kysyttävä, tarjoaako Rawlsin teoreettinen rakennelma kokonaisuutena mielekkäimmän ja rakentavimman yhteiskunnallisen hahmotelman oikeudenmukaisen tulevaisuuden suuntaviivoista – vastauksen aikamme ongelmiin.¹¹⁸ Kriittisiä arvioita on tällä yleisemmälläkin tasolla alkanut enenevässä määrin ilmaantua.¹¹⁹ Samalla voidaan luonnollisesti kyseenalaistaa tämäntyyppisen pyrkimyksen luonne, onko tämäntapainen ajattelu mielekästä tässä ajassa, ja jos on, niin millä tapaa – tässä kulminoituu Rawlsin työn arvioinnin todellinen syvyys. Tätä myös Rawls itse pohti usein esipuheissaan¹²⁰ pitäen kuitenkin loppuun saakka linjansa, jota kuvaavat hänen sanansa Kansojen oikeuden viimeisellä sivulla: ”ja jos ihmiset ovat suurelta osin moraalittomia (tai jopa parantumattoman kyynisiä ja itsekeskeisiä), voidaan Kantin tavoin kysyä, kannattaako ihmisten ylipäänsä elää maan päällä”¹²¹.

4. Rawlsin ajattelun yleinen merkitys

Seuraavaksi tulkitaan varsin yleisellä tasolla aatehistoriallisessa hengessä Rawlsin ajatusten suhdetta länsimaiseen poliittiseen filosofiaan, niiden korrektiutta ja hahmotellaan joitakin jatkokehittelyjen suuntia.

¹¹⁴ Michelman 2003; Sihvola 2007, 282–283.

¹¹⁵ Wenar 2005.

¹¹⁶ Klosko 2000.

¹¹⁷ Boettcher 2005.

¹¹⁸ Pogge 2007, 170–174.

¹¹⁹ Ks. esim. Schaefer 2007.

¹²⁰ Rawls 1999a, xi–xxii; Rawls 2005, xiii–lx.

¹²¹ Rawls 2007a, 164; ks. myös Pogge 2007, 26–27.

4.1 Aatehistoriallinen tausta

Tyypillinen kertomus länsimaisen poliittisen filosofian tilasta toisen maailmansodan jälkeisten parin vuosikymmenen osalta sisältää paljon apatiaa ja pessimismia. Normatiivinen usko oikeaan, väärään, erilaisiin käytännöllisiin suosituksiin ja vastaaviin asioihin oli kuollut: viileä positivismi ja pidättäytyminen moralisoivasta julistamisesta – suurista ajatuksista – oli muodissa. Tällaista yleistä tulkintaa maalaa Petri Koikkalainen väitöskirjassaan.¹²² Koikkalainen kertoo myös tarinan jatkoon: poliittisen filosofian kriisiltä – tai ”kuolemalta” – pelastivat leimallisesti John Rawlsin kautta tunnetuksi tullut ”uusi poliittinen filosofia” (new political philosophy) ja Quentin Skinnerin (1940–) sekä J. G. A. Pocockin (1924–) edustama ”uusi poliittisen ajattelun historia” (new history of political thought) taustanaan brittiläinen ”Cambridgen koulukunta”. Karkeasti ottaen nämä suuntaukset palauttivat poliittisen filosofian normatiivisuuden ja uskon historiallisen kontekstin merkitykseen – ja tulkitsemiseen sen omilla ehdoilla – takaisin suosioon. Tällaisen tarinan Koikkalainen haluaa kuitenkin jossakin määrin kyseenalaistaa: poliittinen filosofia on hänen mukaansa kehittynyt toisen maailmansodan jälkeen varsin erilaisten kiemuroiden myötä nykyiseen tilaansa, ei pistemäisten ja suunnitelmallisten uudistajien ja uudistusten kautta.

Tästä ambivalenssista olen Koikkalaisen kanssa silti eri mieltä, sillä erot, joita hän korostaa, voidaan mielestäni asemoida suhteellisen selvästi saman aatehistoriallisen kehityskulun piikkiin. Koko kehitys voidaan perustaa samalle filosofiselle ja moraalille pohjalle, joka ilmenee pinnan alla esimerkiksi Rawlsilla ja Skinnerillä, ja jota myöhemmin kuvaan tarkemmin. Lisäksi Koikkalainen noudattaa tutkijan varovaisuutta ja asettuu ottamaan kantaa pikemmin vain anglosaksiseen maailmaan ja tässäkin vain suhteellisen rajattuihin keskustelupiireihin. Kuitenkin mielestäni se, mitä toisen maailmansodan jälkeen on tapahtunut läntisessä poliittisessä filosofiassa, on juuri kulminoitunut anglosaksisessa maailmassa ja tiettyjen avainkeskustelijoiden ja -traditioiden parissa, ja täten voidaan sanoa, että nämä keskustelut pitkälti kuvaavat koko läntisen poliittisen filosofian kehitystä.

Tätä väitettä tukee jo esimerkiksi englannin kielen vakiintuminen lingua francaksi. Toiseksi on nopeasti lueteltavissa koko joukko merkittäviä länsimaisia ajattelijoita, jotka ovat työnsä myötä enemmän tai myöhemmin päätyneet tekemisiin anglosaksisen maailman kanssa, tai ovat vähintäänkin määritelleet työnsä roolin suhteessa tätä taustaa vasten. Anglosaksinen maailma onkin tarjonnut kansainväliselle yhteisölle yhteisen keskustelun maaperän. Esimerkkinä tällaisen

¹²² Koikkalainen 2005.

kosmopoliittisen keskustelun osanottajista käy saksalainen Jürgen Habermas – joka kävi myös laajasti huomiota herättänyttä ajatustenvaihtoa Rawlsin kanssa filosofian alan kärkijulkaisun *The Journal of Philosophy* sivuilla vuonna 1995.¹²³ En silti kiistä, etteikö tällaisen kansainvälisen keskustelijapiirin ajatuksia ja merkitystä voisi kyseenalaistaa; on vain kohtuullisen vaikeaa esittää uskottavampia vaihtoehtoja tilalle.

Rawls ja Skinner, molemmat erittäin tunnettuja poliittisen filosofian hahmoja, voidaankin siis valita tässä kuvaamaan ajattelun kehitystä toisen maailmansodan jälkeen. Huomattavaa molemmissa on vielä se, etteivät he ole vain ainoastaan eläneet tämän kehityksen vallitessa ja aallonharjalla, vaan ovat myös vahvasti määrittäneet suhdettamme poliittisen filosofian vuosituhantiseen menneisyyteen, kaanoniin. Koikkalainen korostaa jälleen näiden ajattelijoiden edustamien suuntausten eroa, siis Rawlsin ”uuden poliittisen filosofian” ja Skinnerin ”uuden poliittisen ajattelun historian” erisuhtaisuutta. Kärjistäen ensimmäisessä on ollut leimallisena normatiivinen poliittinen filosofointi, toisessa poliittisen kehityksen historiallinen kontekstointi ja ymmärtäminen. On totta, että alkuun 1960- ja 1970-luvuilla nämä ajatussuunnat ovat varmasti olleet radikaalisti erillään toisistaan – ja kaikesta muusta poliittisesta filosofiasta, erityisesti sen keinoitekoisesta utilitaristisesta sävyistä – mutta on myös huomattavaa, miten paljon sittemmin nämä suunnat ovat lähentyneet toisiaan. Ensinnäkin tunnettu skinneriläinen historiakäsitys¹²⁴ ei lopulta ole niin kaukana siitä tyylistä, jolla Rawls tulkitsi ja nosti esiin poliittisen ja moraalifilosofian klassikkoja. Tämä on nähtävissä niin Rawlsin julkaistuissa, historiahenkisissä Harvard-luennoissa¹²⁵ kuin myös esimerkiksi hänen entisten oppilaidensa hänelle – ja hänen tapaansa – toimittamassa juhlakirjassakin¹²⁶. Kuten myös Koikkalainen toteaa, ovat Skinner ja Rawls alun radikaaliuden jälkeen miedontaneet kategoriaalisuuttaan ja erottelujaan – ja lähestyneet nähdäkseen suhteellisen yhtenäistä poliittisen filosofian ymmärrystä kukin omilta suunniltaan.¹²⁷ Ajan saatossa on täten muodostunut tietynlainen poliittisen filosofian tradition keskiarvo – ei ’oikea’ mutta korrekti tapa ajatella. On syytä tähdentää, että korrektilla en tässä tarkoita vain ajatusmuotiin kuuluvaa pinnallista kompromissia vaan syvempää ajatusten yhteneväisyyttä, toistaiseksi perustelluinta ja vankinta katsantotapaa.¹²⁸ Parhaiten tämä yhteneväisyys tulee esille Skinnerin ja Rawlsin esittämissä yhteiskuntaideealeissa. Tässä jaottelussa Skinner – monien muiden uuden

¹²³ Habermas 1995; Rawls 2005, 372–434.

¹²⁴ Esim. Hyrkkänen 2002; Palonen 2003; Koikkalainen 2008.

¹²⁵ Rawls 2000 & 2007b.

¹²⁶ Herman et al. 1997.

¹²⁷ Koikkalainen 2005, 285–286.

¹²⁸ Seuraan tässä Charles Larmoren hahmotusta; Larmore 1996, 146–147.

poliittisen ajattelun historian edustajien ohella – sijoittuu republikaaniseen traditioon ja Rawls – tyypillisesti uuden poliittisen filosofian hengessä – poliittiseen liberalismiin.

Niin nykyinen republikaaninen – ”uusroomalainen”, ”tasavaltalainen” – ajattelu, jota Skinnerin¹²⁹ ohella edustaa esimerkiksi Philip Pettit¹³⁰, kuin Rawlsin poliittinen liberalismikin korostavat näyttävästi vapauden merkitystä. Siinä, missä Rawls painottaa tyypillisiä negatiivisia ja positiivisia vapauksia – Berlinin jaottelun¹³¹ pohjalta vakiintuneita suhteellisen selkeitä vapauksia jostakin ja vapauksia johonkin – painottavat republikaaniset ajattelijat hieman häilyvämpää ”kolmatta vapauden muotoa”, vapautta toisten mielivallasta ja dominoivasta vaikutuksesta. Nämä suunnat on nähty väliin toisilleen vastakkaisina, väliin taas enemmän toisiinsa lomittuvina, yleensä silti jollakin tapaa toisistaan eroavina ja kilpailevina. Kuitenkin kaikkien tällaisten vapausjulistusten painoarvo ja sisältö on kyseenalainen, jos emme voi osoittaa, mille hyväksyttävälle moraalipohjalle ne rakentuvat – vapaudet eivät määrity itsenäisesti. Ongelma tulee tyypillisesti esille Rawlsin kohdalla. Paradoksi on siinä, että Rawls korostaa yksilön vapautta elää omanlaistaan elämää, siis yhteiskunnallista neutraaliutta tässä suhteessa, mutta rajaa kuitenkin samalla ne ”järkevät ja kohtuulliset” puitteet, joissa tällainen vapaa elämä voi toteutua. Rajaamisessa ja puitteiden valitsemisessa ei sinällään ole vielä ongelmaa, mutta ongelma tulee siinä, että Rawls päättää pitkälti muiden puolesta nämä rajaamisen periaatteet ja tavat, esimerkiksi alkuaseman muotoilussaan.

Jon Mahoney kuvaakin sitä, että Rawlsilla on vastauksena tähän ongelmaan käytettävänä kolme tietä, kaikki jossakin määrin kyseenalaisia. Ensinnäkin yksilö voi hyväksyä poliittisen liberalismiin pelkän *modus vivendi*, käytännön laskelmien tasolla, millä ei varsinaisesti ole tekemistä oikeuttamisen kanssa. Toiseksi yksilö voi hyväksyä poliittisen liberalismiin dogmaattisesti, koska se vain sattuu olemaan oikea oppi, joka pitää hyväksyä. Luonnollisesti tällainen ajattelu ei myöskään ole kovin hedelmällistä. Kolmas vaihtoehto poliittisen liberalismiin hyväksymiselle on perustaa se jollekin ennalta oikeana pidetylle käytännön järkeilyä ja elämää koskevalle tietämykselle. Selvästi kolmas tie on paras vaihtoehto, ja tätä tietä kulkien pyritäänkin seuraavaksi hahmottamaan poliittisen liberalismiin moraalipohjaa ennen palaamista republikanismin ja poliittisen liberalismiin väliseen suhteeseen.¹³²

¹²⁹ Ks. tässä suhteessa Skinner 1998 & 2003; Syrjämäki 2008.

¹³⁰ Pettit 1997.

¹³¹ Berlin 2001, 44–102.

¹³² Mahoney 2005.

4.2 Poliittisen liberalismien moraalipohja Charles Larmoren tulkinnan mukaan

Rawls ammentaa ajatuksiaan kollegansa Judith N. Shklarin esittämästä liberalismien historiallisesta tulkinnasta ja oikeutuksesta. Tiivistäen Shklar valottaa sitä, kuinka oikeudenmukaisuuden ja muiden ylevien aatteiden nimissä on usein harjoitettu löperöä ajattelua ja suunnattomia institutionalisoituja raakuuksia, ja vasta ymmärtämällä näiden raakuuksien ja epäoikeudenmukaisuuden syvän olemuksen ja laajuuden, näemme liberalismien koko moraalisen tarpeen ja pyrkimyksen.¹³³ Rawlsia lähellä ollut ja aktiivisesti näistä aiheista käytävään keskusteluun¹³⁴ osallistunut Charles Larmore muotoilee asian vielä selvemmin: poliittinen liberalismi on käsitys, jonka modernien aikojen käytännön elämä on opettanut mielekkääksi. Larmore kuvailee asiaa:

Liberaali käsitys politiikasta on luonteeltaan *myöhäissyntyinen*. Se on suunnattu ihmisille, joiden yhteiselo ei ole sujunut vailla kiistoja kullekin syvästi merkityksellisistä asioista. Säännönmukaisesti tällainen käsitys ilmenee vain yhteisössä, joka on jättänyt taakseen yhtenäisen kulttuurin (tai tarkemmin kenties luulon tällaisen olemassaolosta) ja kärsinyt väkivaltaisista poliittisista pyrkimyksistä yhä pakottaa tällaista järjestystä. Yhteiselon, josta liberaali järjestys riippuu, täytyy täten sisältää sitoumus menneisyyteen, joka on itsekriittisempi kuin vain tunne jatkuvuudesta. Tällaisen elämän täytyy olla ihmisten, joita yhdistää se, mitä he ovat yhdessä oppineet asioista, jotka joskus erottivat heitä.¹³⁵

Tällaisen yhteisen historiallisen kokemuksen valossa länsimainen moraalipohja – ja siihen kytkeytyvä poliittinen kulttuuri – on siis muovautunut. Historiallisten tapahtumien ja asioiden, kuten lukuisten sotien – erityisesti toisen maailmansodan – painoarvosta sinällään on tuskin olemassa kovin suurta erimielisyyttä. Siitä on kuitenkin monia näkemyksiä, miten nämä vaikuttavat modernissa mielenlaadussa. Moraalifilosofiaa kokonaisuudessaan tutkinut Larmore on korostanut tässä suhteessa kahta seikkaa: toisaalta sitä, että on olemassa historiallisia kokemuksia, jotka asettuvat tiettyihin jaettuuihin rajoihin ja kenttiin – kokemukset eivät ole täysin postmodernin

¹³³ Koikkalainen 2005, 266–267. Ks. Young 2002 yleisemmin poliittisen liberalismien käsitteen tulkinnasta Rawlsin, Shklarin ja Larmoren osalta. Youngin suhteellisen varauksellinen ja analyttispainotteinen käsittely voisi saada mielestäni lisää sisältöä aatehistorian kautta ymmärrystä normatiivisuudesta, jota tässä työssä pyritään jatkossa tuomaan enemmän esille.

¹³⁴ Larmoren ohella tähän keskusteluun, joka on tiivistynyt julkisen järjen ympärille, ovat osallistuneet esimerkiksi Kent Greenawalt, Thomas Nagel ja Robert Audi monien muiden ohella. Kiitän Juha Räikkää tästä tarkennuksesta.

¹³⁵ Larmore 1996, 144. Käännös Heikki Saxén.

subjektiivisiä tai rikkonaisia – ja sitä, että näistä kokemuksista ponnistavalla moraalilla on omalakisista oikeutustaan, autonomiaa, minkä tähden se tulee ottaa vakavasti. Jokainen ei voi elää omassa moraaliliimastossaan säätäen omia moraaliperiaatteitaan. On syytä huomauttaa, että näissä näkemyksissään Larmore ei ole välttämättä ollenkaan historiantutkimuksellisessa tai filosofisessa enemmistössä, mutta ainakin hänen esittämänsä katsantotapaa voi pitää hyvin luonnollisena ja mielekkäänä – ja tähän tulkintaan tässä työssä myös sitoudutaan. Voi todella kysyä, voiko mitään järkevää ihmiselämää nähdä, jos kaikista tämääntapaisista oletuksista radikaalisti luovutaan.¹³⁶

Täten Larmore hahmottaa poliittisen liberalismiin minimaaliseksi moraalikäsitteeksi (minimal moral conception), joka ammentaa ainoastaan – edellä kuvatun mukaisesti muovautuneista – moraalin ydinasioista (core morality), ja jonka tavoitteena on näin ollen ohjata neutraalilla tapaa mielekästä yhteiskunnallista elämää. Tällaisen neutraaliuden keskeiseksi sisällöksi määrittyvät Larmoren mukaan rationaalisen dialogin (norm of rational dialogue) ja ihmisten välisen yhtäläisen kunnioittamisen (norm of equal respect for persons) normit.¹³⁷ Nämä normit eivät itsessään ole neutraaleja, vaan ne kuvaavat sitä, mitä tässä tapauksessa länsimaisessa kulttuurissa neutraaliudella tarkoitetaan. Nämä normit on otettava siis jokseenkin annettuina, ja tässä apuna on filosofinen ja historiallinen hahmotus. Näitä normeja Larmore näkee Rawlsin todella tarkoittaneen, kun hän tiivistää ajatuksensa poliittisesti neutraaliksi liberalismiksi, tai kun Rawls puhuu vapaista ja tasa-arvoisista kansalaisista ja näiden välisestä reilusta yhteistyön systeemistä. Tämän kuvauksen myötä käy yhä selvemmäksi, ettei Rawlsin esitys ole sananmukaisesti otettuna poliittisesti itsenäinen, vaan ainoastaan poliittisen kulttuurimme ja ymmärryksemme puitteissa perustellusti itsenäinen. Toisin sanoen Rawlsin filosofia ei ole moraalisesti neutraalia, mutta se pyrkii perustamaan ajatuksensa vain näihin yhteisesti jaettuun moraalin ydinasioihin.¹³⁸ Täten Rawlsin itsenäisen poliittisen käsityksen hyväksyminen ei vaadi dogmaattista uskoa, vaan voi olla eri suunnilta tarkasteltuna hyväksyttävissä. On syytä yhä korostaa tällaisen neutraalin käsityksen löytämisen ja perustelemisen tarvetta: koska poliittinen valta on yhteiskunnassa aina jossakin

¹³⁶ Larmoren moraalihahmotuksesta yleensä ks. Larmore 2008. Vrt. suomalaisen ajatteluperinteeseen tässä suhteessa; ks. esim. Salmela 1998.

¹³⁷ Larmore 1996, 134. Rationaalisen dialogin normi tulee esille esimerkiksi tutussa vaatimuksessa perustella toisille järkiperustein omat poliittiset kannat. Ihmisten välisen yhtäläisen kunnioittamisen normi taas vaatii esimerkiksi sitä, että vaikka olemme asioista eri mieltä, jatkamme silti keskustelua pyrkien yhteisymmärrykseen. Ylipäänsä tämä normi on syy käydä keskustelua.

¹³⁸ Rawls kirjoittaa esimerkiksi: ”While such a conception is, of course, a moral conception, it is a moral conception worked out for a specific kind of subject, namely, for political, social and economic institutions.”; Rawls 2005, 11.

määrin pakottavaa, sitovaa ja rajaavaa kansalaisia kohtaan, on tärkeää kansalaisten demokraattisen itsemääräämisoikeuden säilyttämiseksi löytää käsitys, jonka kaikki voivat aidosti hyväksyä.¹³⁹

Kun poliittista liberalismia katsotaan näistä intuitiivisestikin hyvin tutuista normeista käsin, näyttäytyy Rawlsin koukeroinen filosofia paljon aiempaa selvemmin koherenttina kokonaisuutena. Kysymys yhteiskuntaideaalista ja yhteiskunnallisesta elämästä määrittyy jälleen kerran käytännöllisemmäksi tehtäväksi harkintatasapainon hengessä: millaiset hahmotukset ja järjestelyt parhaiten valottavat ja mallintavat näitä länsimaisen poliittisen kulttuurin ja filosofian ydinvakaumuksia – täten Rawlsin ideat ovat myös esitetystä korrektiudestaan huolimatta aina luonnollisen oloisesti tarkistettavissa.¹⁴⁰ Samalla tulee selväksi, kuinka paljon samoilla jäljillä Rawlsin poliittinen liberalismi on monien siihen kriittisesti suhtautuvien suuntausten kanssa. Kysymys tästä moraalisesta perspektiivistä katsottuna on paljon useammin erilaisiin painotuksiin, sanavalintoihin ja vastaaviin seikkoihin liittyvistä eroista kuin syvemmistä vastakkainasetteluista. Täten voidaan jälleen saapua siihen, miten rawlsilaista filosofiaa voi todella pitää korrektina kuvauksena – näistä syvemmistä jaetuista vakaumuksista, joita Rawls itsekään ei aina selvästi artikuloi, mutta pyrkii jatkuvasti kykyjensä mukaan parhaalla mahdollisella tavalla hahmottamaan. Ongelma näissä syvemmissä vakaumuksissa onkin yleensä juuri se, että ne ovat niin lähellä, ettemme selvästi huomaa niiden olemassaoloa ja sisältöä. Voimme vain koettaa tuoda esille intuitiivisia tuntojamme ja käsityksiämme kulttuuristamme ja muotoilla näiden pohjalta koherentteja ja mielekkäitä kuvauksia.¹⁴¹

Moraalisen taustan myötä selviää myös, mihin Rawls ei ota kantaa. Tällainen tapaus tulee esille häneen ja poliittiseen liberalismiin usein liitetyn arvopluralismin kohdalla. Tyypillinen berliniläinen arvopluralistinen ajattelu olettaa, että hyvän luonne on pohjimmiltaan moninainen – tämä on vahva kannanotto, johon poliittisen liberalismiin ei tarvitse sitoutua. Vaikka Rawls itsekin puhuu kohtuullisen monimuotoisuuden tosiasiaista, ei hän silti suoraan ota kantaa hyvän luonteeseen, vaan pikemmin hahmottaa eletyn elämän seuraamuksia, siis sitoutuu aiemmin esitettyyn poliittisen liberalismiin historialliseen tulkintaan. Historiallinen tulkinta korostaa samalla sitä seikkaa, että poliittinen liberalismi on nimenomaan modernien aikojen ajatus – kuten on tosin arvopluralismikin – eikä ole sinällään hahmotettavissa vaikkapa antiikin Ateenasta alkaneessa demokratia-ajattelussa. Tässä taas tulee esille Rawlsin näkemysten syvä eroavaisuus niitä kohtaan

¹³⁹ Poliittisten velvoitteiden syntymisestä ja merkityksestä laajemmin ks. Lagerspetz 2010b.

¹⁴⁰ Ks. esim. Rorty 1991, 175–196; Päivänsalo 2007.

¹⁴¹ Rawlsin ajattelun epäselvyyksistä näiden normien suhteen ks. Larmore 2008, 149–153. Edellä esitetystä kokonaisuudessaan ks. Larmore 1996, 121–151 & Larmore 2008, 139–220.

esitettyyn uusaristoteeliseen kritiikkiin. Esimerkiksi Martha Nussbaum¹⁴² on tuonut vaihtoehtoisena näkemyksenä esille aristoteelisia ihanteita monimuotoisesta elämästä – ja varmasti Aristoteleen tekstejä voidaan näin sanatarkasti lukeakin. Lähdekriittisempi lukutapa silti korostaa sitä seikkaa, että Aristoteles nähtävästi ajatteli ihmiselämän ihanteeksi mahdollisimman pitkälle jumalaisen luonnon toteuttamisen, mikä tarkoittaa pohdiskelevan ja teoreettisen elämän ehdotonta ensisijaisuutta muuhun elämään nähden. Tämä ei varmasti kuvasta monimuotoisuutta modernissa – metafyyysis-uskonnollisen epäilyksen ja pettymyksen sävyttämässä – mielessä.¹⁴³

4.3 Aatehistoriallisten lankojen yhteenvetoa

Poliittisen liberalismiin moraalipohjan hahmotuksen jälkeen on syytä palata republikaanisen ajattelun ja poliittisen liberalismiin väliseen suhteeseen. On totta, että poliittisia vapauksia voidaan hahmottaa monenlaisia ja perustella eri suunnilta, arvottaa toisia tärkeämmiksi kuin toisia ja niin edelleen. Voidaan esimerkiksi keskustella pitkään siitä, sisältyvätkö toiset vapaudet toisiin: vaikkapa kuuluuko republikaaninen vapaus oikeastaan vain negatiivisen vapauden sisältämään piiriin.¹⁴⁴ Se, kenen vapauskäsitelmä on viime kädessä kaikista parhaiten määritelty, on kuitenkin toissijaista. Tärkeintä ja selvästi yhteistä kaikille näille vapausajattelijoille on saman moraalipohjan jakaminen: ennen kaikkea ihmisten välisen yhtäläisen kunnioittamisen normin osalta – minkä mukana tulee luontevasti myös rationaalisen dialogin normi. Pohjimmiltaan ajatuksena on se, että vaikka ajattelemme eri asioista eri tavalla, täytyy meidän silti elää yhdessä kunnioittaen toisia samanlaisina järkeilevinä ja perusteluja hakevina ihmisinä kuin itse olemme. Emme voi jättää tätä huomioimatta ja tuhota tai alistaa toisia poliittisen vallan kautta; tällainen toiminta ei määrittäisi meitä ihmisten välisen poliittisen yhteisön jäseniksi, vaan syvästi katsoen eläisimme anarkistisesti viidakon lakien alaisena. Koska poliittinen valta on aina jossakin määrin pakottavaa, on se tämän moraalipohjan valossa muotoiltava siten, että kaikki voivat hyväksyä sen lähtökohtaisesti ilman pakottamista – jotta emme lankeaisi kohtelevaan toisia vain välineinä, vaan pitäisimme toisia aidosti päämäärinä. Tätähän republikaaninen vapauskin – toisten mielivallasta ja

¹⁴² Nussbaum 2006.

¹⁴³ Poliittisen liberalismiin ja arvopluralismin suhteesta ks. Larmore 1996, 152–174. Näistä Aristoteleen ajatuksista ks. erityisesti Aristoteles 2005. Metafyyysis-uskonnollisista epäilyksistä ja pettymyksistä moderneina aikoina ks. esim. Arendt 2002; taustoitukseksi tähän Honkasalo 2008. Samassa hengessä ks. myös esim. Laari 2001, 6–11.

¹⁴⁴ Hyvänä johdatuksena vapauden määrittelyä koskevaan keskusteluun ks. Lagerspetz 2010a.

dominoivasta vaikutuksesta – pyrkii saavuttamaan. Keskustelu vapaudesta onkin täten oikeastaan keskustelua kunnioittamiskeskeisen velvollisuusetiikan – joka ilmenee esimerkiksi Kantilla, joskaan ei selvästi rajatussa poliittisessä kontekstissa – muotoilemisesta ja soveltamisesta käytännön elämään. Samalla tässä velvollisuuseettisessä kunnioittamisessa – joka on kasvanut länsimaisen poliittisen kokemuksen kautta – on vapausajattelun moraalinen perustelu, sen normatiivinen voima.¹⁴⁵

Uudella poliittisella filosofialla ja uudella poliittisen ajattelun historialla onkin samankaltaisen historiasuhteen lisäksi myös yhteiskuntaideaalien puolella paljon yhteneväisyyttä. Ajatusten yhteensopivuus puhuu vahvasti sen puolesta, että eri suunnilla ollaan samoilla jäljillä länsimaisen poliittisen filosofian perässä, mistä terävimmän esityksen tarjoaa Rawlsin ja Skinnerin vertailu yhteiskuntaideaalien tasolla. Jos kaksi näin suurta modernien aikojen poliittisen filosofian ajatussuuntaa ja jo pelkästään ajattelijaa ovat päätyneet näin samansuuntaisiin näkemyksiin, vaikka eivät ulkoisesti katsoen ole selvästikään pyrkineet samoille linjoille, on tämä mielestäni painava argumentti sen puolesta, mitä voidaan pitää tämänhetkisenä korrektina kuvauksena aiheesta.¹⁴⁶ Samalla on selvää, että ottamatta kantaa siihen, onko Rawlsin poliittinen liberalismi ja filosofia paras kuvaus tästä kaikesta, on se ainakin varmasti vahvimpia kandidaatteja näiden jaettujen vakaumusten tulkiksi – eikä se varmastikaan ole syvässä ristiriidassa muiden kandidaattien kanssa. Jos johtopäätös on oikea, seuraa tästä luonnollisesti uutta sisältöä ja oikeutusta jatkokehittelyille – jaetulta ja korrektiksi todetulta pohjalta on huomattavasti helpompi ponnistaa. Esimerkiksi yhteiskunnallista keskustelua korostava deliberatiivinen traditio voi saada tästä paitsi uutta pohdittavaa myös uutta voimaa ja uskottavuutta taustalleen. Samalla myös polttava keskustelu kansainvälisestä oikeudenmukaisuudesta voi saada vähintäänkin uusia työkaluja käyttöönsä. Luonnollisesti Rawlsin filosofia kuvaa vain länsimaisia yhteiskunnallisia vakaumuksia, mutta jos näiden suhteen voidaan saavuttaa selvempi ymmärrys, on niitä helpompi kytkeä kansainväliseen toimintaan. Toisin sanoen, jos länsimaat voivat toimia näissä suhteissaan johdonmukaisemmin ja argumentoida jonkin selvemmän käsityksen puolesta, on eteneminen ongelmallisissa asioissa varmasti helpompaa koko kansainväliselle toimijakunnalle.¹⁴⁷ Ylipäänsä nämä johtopäätökset tarjoavat poliittiselle filosofialle monenlaista jatkopohdittavaa.

¹⁴⁵ Tällaisesta poliittisen vapauden määrittelystä kokonaisuudessaan ks. Larmore 2008, 168–195.

¹⁴⁶ On yhä kiinnostavaa verrata näiden ajatusten samankaltaisuutta myös esimerkiksi aiemmin vaikuttaneen pragmatisti John Deweyn ajatteluun; ks. tästä Dewey 2006. Rawlsin ja Deweyn vertailusta ks. esim. Bertman 2008. Kärjistäen voisi sanoa, että Rawlsin ajattelu asemoituu klassikkoasemassa olevien Kantin ja Deweyn välimaastoon.

¹⁴⁷ Tästä ks. esim. Pogge 2008.

Taustalla Rawlsin reilulla oikeudenmukaisuudella ja yleisemmin ihmisten välisen yhtäläisen kunnioittamisen normilla on siis vakuuttava historiansa vähintäänkin uuden ajan alun ilmapiiristä alkaen ja selvimmin modernin maailman pettymyksissä. Klassikkoajattelijoista kenties Kant tiivistää tämän sanoman parhaiten. Aatehistorian kerroksellisuuden ja läpinäkyvyyden hengessä on kuitenkin syytä todeta, että tällainen menneen kaanonin hahmotus on samalla juuri kiinni Rawlsista ja esimerkiksi republikaanisen tradition edustajista, jotka näitä ideaaleja menneestä käsin argumentoivat – ja kokonaisnäkemys on viime kädessä vielä kiinni heidän ajatustensa tulkitsijoista. Toisaalta voidaan kysyä, eikö ajattelun katkosten, kehäpäätelmien ja muiden vaarojen uhasta huolimatta tällainen monitasoinen tulkitseminen ole ainoa vaihtoehto, jos joitakin poliittisen ja moraalifilosofian perustavanlaatuisia muotoiluja halutaan ylipäänsä tehdä? Ja eikö tällainen optimistinen pyrkimys ole kaikista puutteistaan huolimatta ainoa mahdollisuus, jos emme halua myöntää, että ihminen on pysyvästi menetettyä lajia?¹⁴⁸ Päivinä, jolloin niin paikallinen kuin maailmanlaajuinenkin ilmapiiri tuntuu alati kärjistyvän erityisesti kasvavan puutteen ja epäluottamuksen myötä, kuten esimerkiksi hyvinvointivaltion kohoavien sosiaali- ja terveystenonien tapauksessa¹⁴⁹, on hyvin toivottavaa, jos poliittinen ja moraalifilosofia pystyy puhumaan selvällä äänellä – erityisesti oikeudenmukaisuuden kohdalla.

5. Judith Shklar modernin liberalismien moraalipsykologina

John Rawlsin ajattelua on nyt käsitelty niin teoreettisena rakennelmana kuin myös yleisempänä aatehistoriallisena ilmiönä, mutta kokonaisuutena tarkastelematta on silti jäänyt se henkinen ja kulttuurillinen tilanne, jolle Rawlsin ajattelu rakentuu. Näin ollen tähän aiheeseen syvennyttään seuraavaksi. Tämän ympäristön hahmottaminen ei ainoastaan auta paremmin ymmärtämään, mitä Rawlsin filosofia yleisesti ottaen merkitsee, vaan se valaisee ja inspiroi myös hänen ajatustensa yhteyttä käytännön elämään. Tällainen näkökulma tarjoutuu Rawlsiin, kun käsitellään hänen Harvardin kollegansa Judith Shklarin (1928–1992) elämäntarinaa ja ajattelua, jotka monella tapaa

¹⁴⁸ On usein esitetty, että yhteiskunta tai yhteisö voitaisiin suunnitella ovelalla tapaa sellaiseksi, että vaikka kuinka paatuneet ihmiset tulisivat siinä *modus vivendi* hengessä yhdessä toimeen. Viime aikoina esimerkiksi valvontatekniikkaa on pyritty käyttämään tähän tavoitteeseen pääsemiseksi. En kuitenkaan usko, kuten ei esimerkiksi myöskään Rawls, että ilman ihmisten valtaosan omakohtaista sitoutumista yhdessä eläminen voi pidemmän päälle onnistua. Tällaisen idean moraalinen ongelmallisuus on myös edellä kuvatun pohjalta ilmeinen. Voidaan luonnollisesti lisäksi esittää kaikesta yhteiskunnallisuudesta luopumista. Voi vain kysyä, kuinka realistinen tällainen esitys todella on.

¹⁴⁹ Tästä ks. esim. Daniels 2008.

muistuttavat John Rawlsin kokemuksia ja vaiheita. Poiketen Rawlsista tuo Shklar kuitenkin avoimemmin esille heitä yhdistävään vapausajatteluun liittyviä taustavoimia. Poliittisessa filosofiassaan Shklar pyrkii saamaan näkyviin modernin liberalismiin taustalla vaikuttavan moraalipsykologian. Toisin sanoen hän kuvaa sitä, miten ihmismieli soveltaa moraalijattelua tässä liberalismissa poliittisen elämän hyväksi. Moraalipsykologinen hahmotus on muutenkin Shklarilla syvällisesti poliittisen ymmärryksen ytimessä, eikä edusta hänelle vain perinteisemmällä tavalla ajattelua tukevaa teoriaa käytännön sovellutuksineen – mikä taas leimaa Rawlsin suhtautumista aiheeseen. Shklarille moraalipsykologia on kattavammin ajattelutapa ja kieli, jonka kautta hän tarkastelee maailmaa.¹⁵⁰

Shklarin moraalipsykologisen lähtökohdan myötä on johdonmukaista sekoittaa rajatummin miellettyä historiallisen ja yhteiskunnallisen ajattelun alaa muuhun kulttuurilliseen ymmärrykseen, kuten fiktion. Shklarille on yhtäläillä merkityksellistä, mitä Molière kuvaa näytelmissään, kuin pohdinta siitä, miten uskonsodat ovat muovanneet maaperää liberalismille. Sinällään tällaisessa kulttuurillisessä ymmärryksessä ei ole nykyisin mitään erityistä, sillä raja-aidat eri alojen välillä ovat kaatuneet jo kauan aikaa sitten. Kuitenkin tällaisen hahmotuksen käyttäminen varsin suorana lähtökohtana poliittisten teorioiden ja näkemysten esittämiselle on jo epätavanomaisempaa. Moraalipsykologisen ajatusmaailman luotaaminen koko kattavuudeltaan on silti perusteltua, koska se tuo rakentavalla tavalla esille uudenlaisia piirteitä ja lainalaisuuksia poliittisessä elämässä. Rawlsin harkintatasapaino tähtää näiden samojen tekijöiden kuvaamiseen reflektoidulla vakaumuksiamme – erona Shklarilla on vain se, että hän pyrkii vähentämään ”harkitun” osuutta tässä yhtälössä ja painottaa kulttuurisempaa, monitahoisempaa syventymistä.

Kaikki poliittista elämää käsittelevät kulttuurillisemmat tyyli- ja lajityypit eivät ole kuitenkaan Shklarin mieleisiä. Esimerkiksi perinteiset utopiat ja dystopiat liioittelevat Shklarin nähteen kohtuuttomasti tulkinnan ja fiktion osuutta.¹⁵¹ Samoin Shklar kokee moraalien syntyperää jäljittävät genealogiat varsin keinotekoisiksi, joskin poleemisesti usein onnistuneiksi.¹⁵² Näiden argumenttien puitteissa eivät Shklarin tarkoituksen mukaisia ole myöskään uudemmat 1900-luvun lähestymistavat ”kielellisen käänteen” ja vastaavien murrosten hengessä, kuten eri muodoissaan

¹⁵⁰ Lyhyenä johdatuksena Shklariin ks. Yack 1996, 1–13.

¹⁵¹ Shklar 1998a, 175–190. Utopioista ja dystopioista ks. esim. Lahtinen 2002b.

¹⁵² Shklar 1998a, 132–160. Moraalisten genealogiasta ks. esim. Nietzsche 1966 & 1969 ja hänen hengessään Foucault 2003.

suosituksi tullut narratiivinen tulkitseminen.¹⁵³ Shklar pyrkii monitahoisuudestaan huolimatta perustamaan poliittisen filosofian selvälle ja vakaalle moraaliseen pohjalle, joka voi palvella erityisesti poliittisen filosofian normatiivista uskottavuutta. Silti on tähdennettävä, ettei jämähäisyys poista tähän pohjaan kohdistuvaa jatkuvaa luonnollista epäilyä. Toisin sanoen Shklarin ajattelussa ei ”historia kohtaa loppuaan”.¹⁵⁴ Shklarin moraalipsykologian tarkoitus on siis näin olla poliittisen filosofian tuki ja keskustelukumppani, ei lähtökohtaisesti tämän perinteen kyseenalaistaja. Shklarin ajattelua leimaakin tietynlainen klassisen lähestymistavan henkiinherättäminen, johtotähtinään värikkäät ajattelijat, kuten Montaigne ja Montesquieu. Shklar pyrkii silti yhä jatkamaan klassikoiden työtä.¹⁵⁵ Ihmisyyden syväluotaus, hyveinen ja paheinen, on suunnattava modernin liberalismiin ja poliittisen filosofian käyttöön.

Judith Shklarin yhteiskunnallisen ajattelun esittäminen on samalla johdatus kokonaisuudessaan hänen elämäänsä ja hänen työnsä erilaisiin merkityksiin. Pelkkänä ulkokohtaisena näkökulmana Shklaria ei voi tarjota Rawlsille tai modernille liberalismille. Luonnollisesti Shklar keskustelee aikansa ja kulttuurinsa kanssa, mistä syntyy kokonaisuus, jonka lopullinen hahmottaminen on jossakin tapahtumien, esitettyjen ajatusten ja lopullisen tulkinnan välimaastossa. Tästä syystä käynkin ensimmäisenä vaiheittain läpi Shklarin henkilöhistorian, jonka varrella latvialaisesta, saksanjuutalaisesta sotapakolaisesta kehkeytyy amerikkalainen poliittisen filosofian naisteoreetikko. Shklarin elämäntarinan jälkeen esittelen kattavammin hänen ajatteluaan, jonka myötä avautuu yhä lisää myös Rawlsin filosofiaa ja tämän syntytaustoja. On mielenkiintoista huomata, kuinka monessa käänteessä Shklarin henkilöhistorian vaiheet muistuttavat hengeltään John Rawlsin kokemuksia. Samalla on huomattavaa, että paitsi näiden kahden kollegan elämäntarinoita myös heidän työtään leimaa hyvin samankaltainen ilmapiiri. Täten onkin seuraavaksi kiinnostavaa syventyä tähän ilmapiiriin Shklarin värikkään elämän ja tämän rinnalla kypsytyn ajattelun kuvaamisen kautta.

¹⁵³ Shklarin kriittisestä suhtautumisesta esimerkiksi nykyaikaiseen hermeneutiikkaan ks. Shklar 1998a, 75–93. Johdatuksena laajemmin uudemmissa lähestymistavoista esim. Munslow 2003, 2006 & 2007. Soveltavammin ks. esim. White 1973, 1987 & 1999; Whiten ajattelusta yleensä ks. Nyssönen 2008.

¹⁵⁴ Tästä epäilyksen säilymisestä ja erityisesti Shklarin suhteesta historiankirjoitukseen ks. Shklar 1998a, 105–131.

¹⁵⁵ Shklar on hyvin tietoinen siitä, mitä epätoivottavia ja ajattelua kahlitsevia piirteitä klassikoilla on ollut. Täten hän pyrkii aidosti jatkamaan eteenpäin kulttuuriperinnettä. Ks. Shklar 1998a, 161–174.

5.1 Poliittisen filosofian outo lintu

Seuraava henkilöhistoria perustuu pääosin Judith Shklarin itsensä kirjoittamaan lyhyeen kuvaukseen elämästään¹⁵⁶ sekä hänen läheisen kollegansa ja ystävänsä Stanley Hoffmannin esityksiin¹⁵⁷.

Judith ”Dita” (os. Nisse) Shklar oli Yhdysvaltalaisten politiikan naisteoreetikkojen tienraivaaja. Hänet nimitettiin ensimmäisenä naisena Harvardin hallintotieteen kokopäiväiseen, vakituiseen professorin virkaan kovan vastustuksen jälkeen vuonna 1971. Hän oli myös muun muassa ensimmäinen arvostetun amerikkalaisten politiikantutkijoiden yhdistyksen APSA:n¹⁵⁸ naispresidentti vuonna 1989. Menestys oli alussa kuitenkin varsin kaukana elämästä Yhdysvalloissa. Saapuessaan ensimmäistä kertaa maahan paetessaan perheensä kanssa toista maailmansotaa hänet vangittiin useiksi viikoiksi laittomana maahanmuuttajana. Saapuminen Yhdysvaltoihin Pearl Harborin hyökkäyksen aikoihin ei ollut miellyttävä kokemus, mutta se oli silti parempi vaihtoehto aiempiin eurooppalaisiin olosuhteisiin nähden. ”Ditan” elämäntarinasta muodostuikin yllättävä kokonaisuus katkoksia ja murroksia. Kokemusten keskeltä löytyi silti punainen lanka, joka leimasi vahvasti hänen olemustaan ja töitään. Kuitenkin eräänlainen oudon linnun maine tuli samalla taatuksi.

Judith syntyi 24.9.1928 Latvian Riassa vanhemmille, jotka olivat paenneet Venäjältä bolševikkien vallankumousta. Saksanjuutalaiseen kulttuuristaan kuuluneet vanhemmat olivat koulutettuja, menestyneitä ja omasivat suhteellisen vapaan maailmankatsomuksen. Heidän ennakkoluuloiset ja tyystin toisenlaiset naapurinsa eivät hiljattain itsenäistyneessä Latviassa kuitenkaan voineet juuri sietää heitä. Kouluympäristö ei näin ollut kovin rohkaiseva, mistä johtuen lukeminen ja oppiminen tuntuivat nuoresta Judithista vaikeilta. Ympäröivän maailman ahdistus painoi mieltä, mihin ratkaisun tarjosivat silti juuri kirjat. Klassinen draama puki sanoiksi tunteukset ja opetti käsittelemään niitä. Judithista tuli näin lukutoukka loppuelämäkseen.

Politiikka vaikutti kouriintuntuvasti perheen elämään ja oli arjen keskusteluissa avoimesti esillä, mistä johtuen Judith kiinnostui aiheesta klassisen kirjallisuuden ohella jo varhaisessa vaiheessa. Poliitikasta johtuen kävikin perheelle pian selväksi, että olisi syytä lähteä Latviasta. Perhesuhteet ja äidin työ lastenlääkärinä slummissa vain pidättelivät lähtöä. Vasta juuri puna-armeijan saapuessa he poistuivat maasta ja onnistuivat pääsemään pakoon Ruotsiin.

¹⁵⁶ Shklar 1996.

¹⁵⁷ Hoffmann 1989 & 1993.

¹⁵⁸ American Political Science Association.

Turvapaikka ei ollut kuitenkaan lopullinen, sillä Saksan valloitettua Norjan tuntuiärkevimmältä lähteä kokonaan Euroopasta. Tässä vaiheessa ainoa reitti ulos maanosasta oli matkustaa junalla läpi Siperian, mihin mahdollisuuteen he tarttuivatkin. Sattumankaupalla he pääsivät näin Japaniin, mistä ostettuaan maahantuloluvan Kanadaan he juuri ennen Japanin liittymistä sotaan ylittivät valtameren. Seattlen kautta he päätyivät lopulta Montrealiin, missä Yhdysvaltojen tapaan suhtauduttiin penseästi maahanmuuttajiin. Silloisessa Montrealissa vallitsi lähinnä etnisten ja uskonnollisten ryhmien välisten jännitteiden tasapaino, minkä aiheuttamaan vihamielisyyden ja ulkopuolisuuden tunteeseen Judith oli jo ehtinyt hyvin tottua. Kaikkien näiden kokemusten summaksi hän myöhemmin laski luonteelleen tunnusomaisen kyynisen sävyn ja arvostuksensa mustaa huumoria kohtaan.

Tuleva teoreetikko kävi Montrealissa tyttökoulua kolmisen vuotta saamatta kovin tasokasta opetusta. Hän jatkoi McGillin yliopistoon, jonka älyllisen ilmapiirin latteus paljastui jo alussa juutalaisten saadessa epätasa-arvoisesti 750 sisäänpääsypistettä muiden pistemäärän ollessa vastaavasti 600. Dita oli kuitenkin tyytyväinen siihen, että opiskelutovereina oli paljon sodassa olleita miehiä, jotka ottivat opiskelun tosissaan. Hän meni kolmantena opiskeluvuotenaan naimisiin hammaslääkäriksi opiskelleen Gerald Shklarin kanssa. Dita suunnitteli alkuun opiskelevansa filosofiaa ja taloustiedettä miellyttyään niiden perusteellisuuteen, mutta selvisi pian, ettei tämä valinta ollut täysin onnistunut. Rahoituksen kurssi tuntui nuoresta opiskelijasta varsin vieraalta. Filosofian luennot taas eivät vakuuttaneet. Luennoitsija oli valinnut alansa lähinnä uskonnollisen kriisinsä tähden, eikä ollut juuri omiaan puhumaan Platonin filosofiasta. Poliittisen teorian historiasta luennoinut Frederick Watkins onnistui kuitenkin vakuuttamaan aiheensa kiinnostavuudesta jo parissa viikossa ja saikin näin innokkaan oppilaan. Watkinsin esimerkki myös vahvisti, etteivät Judithille läheiset klassinen taide ja kirjallisuus olleet ajanhukkaa. Kaiken lisäksi Watkins kannusti lahjakasta opiskelijaa jatkamaan opintojaan Harvardissa ja oli vielä myöhemminkin kiinnostunut Shklarin urasta.

Vuonna 1951 Shklar saapui Harvardiin ja pääsi vanhan saksalaisen sivistyksen ja käytöksen omaksuneen Carl Joachim Friedrichin läheiseksi oppilaaksi. Preussilaishenkinen politiikan teoreetikko ja filosofi antoi Shklarille paljon vaikutteita, joista myöhemmin kenties näkyvin oli tämän vakava ja asiallinen ammatillinen ote. Ajan oloon arvostettu Friedrich valitsi Shklarin työnsä henkiseksi jatkajaksi, mikä herätti kateutta miesvaltaisessa opiskelijajoukossa. Tyypilliseen tapansa Friedrich ei valintaansa juuri perustellut. Shklar muistaa Friedrichin vain kerran tavallaan kehuneen häntä kommentoidessa tämän työtä ”epätavalliseksi mutta odotetunlaiseksi”.¹⁵⁹ Shklar koki opintojensa ohella 1950-luvun Harvardin ristiriitaisuuden koko

¹⁵⁹ Shklar 1996, 266.

mitassaan: toisaalta rikkaan tieteellisen elämän, toisaalta opiskelijoiden kujeilun ja henkilökunnan hiljaisen konservatismiin. Naisille tämä ympäristö ei ollut ystävällinen. Ditan olisi pitänyt jo monien naistenkin mielestä ymmärtää pysyä kotiäitinä. Ikävistä kokemuksistaan huolimatta hän ei myöhemmin halunnut nähdä asiaa kovin feministiseltä kannalta, koska tunsi tämän näkökannan taas jo liiankin kapeaksi. Ditan oli alkuun myös vaikea ymmärtää, ettei toinen maailmansota tuntunut juuri koskettavan harvardilaisia. Sota nähtiin usein vain vähäpätöisenä poikkeamana suuressa läntisessä kehityksessä. Kuitenkin asiat Harvardissa olivat nopeasti muuttumassa parempaan päin – mistä kiittäminen ei Shklarin mukaan ollut kuitenkaan 1960-luvun radikaaleja liikkeitä. Radikaaleiksi hän mielsi nämä liikkeet lähinnä vain ulkoiselta olemukseltaan. Liberaalimpi ja älyllisempi ajattelu voitti alaa pikemmin pinnan alla koko kulttuurin hiljaisessa murroksessa.

Shklar kirjoitti väitöskirjansa Friedrichin alaisuudessa ja tämän inspiroimana lähihistorian tuhoisista poliittisista ideologioista sekä näistä seuranneesta poliittisen teorian umpikujasta. *Fate and Futility* -niminen työ valmistui vuonna 1955 ja muuttui pian hänen ensimmäiseksi kirjakseen, joka julkaistiin vuonna 1957 nimellä *After Utopia*¹⁶⁰. Shklar liittyi täten monissa älykköpiireissä vallinneeseen mielialaan, jonka mukaan poliittisen teorian perinne oli tullut tiensä päähän. Syy tähän oli toisaalta toisen maailmansodan aiheuttamassa pettymyksessä ja toisaalta kylmän weberiläisen hallintokoneiston¹⁶¹ vakiintumisessa. Tuntemus osoittautui kuitenkin sittemmin ennenaikaiseksi, erityisesti Rawlsin tuoman inspiraation myötä. Poliittinen mielikuviutus kärsi silti näinä aikoina kovan kolauksen, minkä elvyttämisestä tulikin myöhemmin eräs Shklarin ajattelun johtolangoista. Ideologioita käsitelleellä *After Utopia* -teoksella oli myös eräs odottamaton vaikutus uraansa aloittelevalle teoreetikolle: monet kiinnittivät kirjaan huomiota sen otsikon takia ja olettivat Shklarin kirjoittavan asiantuntevasti utopioista, jotka olivat tuolloin suosittu aihe. Pian Shklar sai kiertää erilaisissa tilaisuuksissa puhumassa tästä kirjallisuuden lajista, johon hänen täytyi oikeastaan vasta tässä vaiheessa perehtyä.

Tohtorintutkinnon jälkeen Shklarille tarjottiin työtä tavallisista opetustehtävistä hallintotieteelliseltä laitokselta. Hän otti työn vastaan, vaikka ei ollutkaan kovin määrätietoisesti suunnitellut yliopistouraa. Shklar olisi myös mielellään toimittanut joitakin kirjallisuutta ja kulttuuria käsitteleviä korkeatasoisia julkaisuja. Ennen työn aloittamista Shklar vietti kuitenkin vuoden kotona ensimmäisen lapsen syntymän vuoksi. Perheen lapset David, Michael ja Ruth syntyivät vuosina 1955, 1960 ja 1965.¹⁶² Ajan oloon kävi laitoksella selväksi, ettei Shklarille

¹⁶⁰ Shklar 1957.

¹⁶¹ Weber 1990.

¹⁶² Lasten nimet muistokirjoituksesta New York Times 19.10.1992, 26.

tahdottu suoda etenemismahdollisuuksia varsinaiseen professorin virkaan saakka. Lahjakkaan ja energisen tutkijan syrjiminen oli johtaa kiusalliseen pattitilanteeseen. Shklar suostui kuitenkin omasta aloitteestaan erikoiseen, pysyvästi osa-aikaiseen luennoitsijan työjärjestelyyn, joka tosin vastasi käytännössä pikemmin täysipäiväistä työtä. Ratkaisu pelasti silti hänen itsetuntonsa pahemmilta nöyryyksiltä. Vasta vuonna 1971 Harvardin johtoon astunut Derek Bok sai tilanteen ratkeamaan, ja Shklar sai vihdoin kokopäiväisen professorin viran. Sosiaalinen peli laitoksella ei jäänyt onneksi muutenkaan kiireistä Shklaria liikaa painamaan, sillä perhe ja syventyminen työhön veivät huomion toisaalle.

Poliittisen historian opettaminen sai Shklarin aluksi kiinnostumaan erityisesti juridisen ajattelun merkityksestä poliittisessa ymmärryksessä. Oikeustieteellisen teorian kytkeminen historiallisiin tapahtumiin kiehtoi häntä ja näin hän tulikin ajatelleeksi tästä eräänlaisena paraatiesimerkkinä toisen maailmansodan suuria sotasyllisyysoikeudenkäyntejä Nürnbergissä ja Tokiossa. Oikeuden, moraalien ja politiikan välinen yhteys tuli näiden tapahtumien kautta selvästi esille. Samalla hän kuitenkin törmäsi yllättäen tällaiselle ajattelulle asetettuihin rajoihin. Lakimiehet ja muut oikeuden varsinaiset ammatilliset edustajat närkästyivät hänen radikaaliksi koetusta otteestaan. Varsinkaan sotasyllisyysoikeudenkäyntien oikeuttaminen ainoastaan poliittisin perustein ei sopinut puhtaaseen oikeuden maailmaan tottuneille lakimiehille ja tuomareille. Myöhemmin näiden raja-aitojen yleisemmin murruttua Shklar leimattiin tulkinnessaan pian jo liiankin konservatiiviseksi.

Toinen ongelmavyöhyke tuli vastaan Shklarin suhteessa filosofishenkiseen näkemykseen klassisen sivistyksen ja ajattelun lopusta toisen maailmansodan myötä. Tätä ajatusta vaalivat erityisesti Yhdysvaltoihin paenneet, vanhan eurooppalaisen koulutuksen omanneet ajattelijat, kuten Hannah Arendt¹⁶³, jotka usein halveksivat älyllisesti uutta ympäristöään. Arendtilla oli myös paljon sanottavaa uudesta poliittisesta kulttuurista – ja Shklar oli tästä kaikesta enimmäkseen täysin toista mieltä. Erityisen oivallisen vertailukohtana Arendt tarjosi Shklarille muutenkin, sillä he olivat molemmat klassisen koulutuksen omaavina naisina ja Euroopasta paenneina juutalaisina kokeneet kovia sodan aiheuttamassa murroksessa. Shklar kirjoitti myöhemmin vielä esseen, jossa hän käsitteli Arendtin ja itsensä kautta sitä ahdistavaa ja epätodellista kokemusta, millaista oli ollut olla juutalaisena uudella mantereella sodan yhä riehuessa Euroopassa.¹⁶⁴ Tämän murroksen lopputuloksena Shklar näki esseessään Arendtin vieraantuneen niin vanhasta kuin uudestakin kulttuuriympäristöstään, mikä näkyi erityisesti tämän kirjoittamassa

¹⁶³ Ks. esim. Arendt 2002 & 2004.

¹⁶⁴ Shklar 1998a, 362–375.

kuuluisassa kuvauksessa vuoden 1961 Adolf Eichmannin sotasyällisysoikeudenkäynnistä Israelissa¹⁶⁵. Shklarin mielestä Arendtin esittämä teesi pahuuden arkipäiväistymisestä oli liian pessimistinen väite ja pikemmin vain nostalginen puheenvuoro kadonneen klassisen tradition kunniaksi. Shklar taas koki tradition olevan yhä voimissaan, joskin luonnollisella tapaa kehittyneenä – toisaalta juuri tämä väite olisi varmasti Arendtin silmissä vain vahvistanut Shklarin erehdyksen. Joka tapauksessa Shklarin mukaan Arendt käsitteli oikeastaan tässä kaikessa sitä järkyttävää tilannetta, jossa tämä itse oli muuttunut kummajaiseksi uudessa ympäristössään. Arendt oli tullut symboliksi ajasta ja paikasta, joita ei enää ollut. Niinpä tällainen ajattelu ei Shklarin nähden vienyt pohjaa mielekkäältä poliittisen filosofian pohdinnalta koskien oikeuden, moraalien ja politiikan yhteyttä. Tässä hengessä syntyi vuonna 1964 julkaistu Legalism-kirja¹⁶⁶.

Seuraavaksi Shklar käänsi katseensa Watkinsin innoittamana Rousseauin ajatteluun. Rousseau tarjosi Shklarin mielestä lukijoilleen ennen kaikkea poliittisen mielikuvituksen ja toisen koulutuksen. Tulkintana tästä suuresta valistuksen moraalipsykologista syntyi vuonna 1969 julkaistu Men and Citizens -kirja¹⁶⁷, joka kuuluu Rousseauin tulkintojen joukossa yhä keskeisiin teoksiin. Ranskalaisen valistuksen autenttisin ajattelija oli silti Shklarin mielestä Montesquieu, josta Shklar julkaisi vuonna 1987 tulkintansa¹⁶⁸. Shklarin nähden Montesquieu oli samalla tämän valistusajattelun silta Yhdysvaltoihin sekä tärkeä myös ajankohtaiselle keskustelulle. Kolmas suuri hahmo, johon Shklar perehtyi useiden vuosien tarmolla, oli Hegel. Tulkinta Hegelistä viimeisenä suurena valistuksen ajattelijana ei ollut täysin odotusten mukainen onnistuminen, ja Shklar itsekin myönsi, ettei yksinkertaisesti ymmärtänyt joitakin osia Hegelin ajattelusta – mikä ei toisaalta ollut mitenkään epätavallista muidenkaan puolesta. Vuonna 1976 julkaistu tulkinta Freedom and Independence¹⁶⁹ oli pikemmin väkinäinen yritys lähestyä muodissa ollutta ajattelijaa kuin aidosti inspiroitunut tutkimus.

Harvardin opetustöiden myötä Shklar syventyi myös amerikkalaisen poliittisen ajattelun klassikoihin.¹⁷⁰ Häntä kiinnosti varsinkin maan alkuaikojen poliittinen kulttuuri. Toisin kuin useat muut hän ei kuitenkaan korostanut Yhdysvaltojen erityisyyttä tämän ajattelun osalta. Lähinnä ainoastaan varhaisen edustuksellisen demokratian vakiintumisen ja syvän yhteiskunnallisen kokemuksen orjuudesta hän laski maan erityispiirteiksi suhteessa muuhun läntiseen perinteeseen.

¹⁶⁵ Arendt 1968.

¹⁶⁶ Shklar 1986.

¹⁶⁷ Shklar 1985.

¹⁶⁸ Shklar 1987.

¹⁶⁹ Shklar 1976.

¹⁷⁰ Ks. Shklar 1998b.

Näiden kahden teeman käsittelylle hän omisti myöhemmin *American Citizenship* -kirjansa¹⁷¹, joka jäi samalla hänen viimeiseksi teoksekseen. *American Citizenship* oli myös Shklarin henkilökohtaisemman ajattelun kohokohtia. Kysymys siitä, millaista poliittista ja moraalifilosofiaa Shklar itse edusti, olikin usein jäänyt taka-alalle hänen kuvatessaan muiden ajattelua.

Oman äänensä liberalismiin moraalipsykologina Shklar löysi lopulta varsinaisesti vuonna 1984 julkaistussa kirjassaan *Ordinary Vices*¹⁷². Kirjan sankari oli renessanssin monin paikoin unohdettu esseisti Montaigne¹⁷³, jonka ajatuksissa Shklar tunnisti paljon itseään. Oli kuvaavaa, että itse Montaignekin oli löytänyt elämässään uuden suunnan vasta pitkän etsinnän jälkeen – pyrrhonilaisesta skeptisistä.¹⁷⁴ Nuoruuden idealisminsa hylännyt Montaigne osasi koettelemuksistaan huolimatta nauraa elämälle, mihin Shklar itsekin pyrki. Kirjallisuudesta ja kulttuurista ammentamalla Montaigne löysi mahdollisuuksia siellä, missä perinteinen poliittinen filosofia oli tuntunut päätyvän umpikujaan. Tällaista lähestymistapaa Shklar tunsikin kaiken aikaa tavoitelleensa ja tämän tyylin hän nyt varmalla otteella omaksui. *Ordinary Vices* -kirja käsitteli tässä sävyssä monien klassikkokirjoittajien kautta arjen paheita. Tavoitteena oli paheiden olemuksen ja yhteyksien pohtimisen avulla tarjota parempaa ymmärrystä poliittisesta sielunmaisemasta. Työn rakenteena oli klassisen hyve-ajattelun tuominen modernin liberalismiin käyttöön eräänlaisena käännettynä versiona paheiden kautta.

Kirjassa tuli samalla muotoiluksi poliittinen pyrkimys välttää ennen kaikkea raakuuksien ja julmuuksien sekä pelon välistä tuhoisaa yhdistelmää. Shklar esitti tämän kantansa napakasti vielä myöhemmin vuonna 1989 kuuluisassa *The Liberalism of Fear* -esseessään¹⁷⁵. Synkeän sävyn omannut näkemys tuli näin otsikon mukaan nimetyksi pelon liberalismiksi. Asemoituminen tietyn nimen ja leiman alle selvensi yhä Shklarin poliittista filosofiaa. Linjaus alkoi pian kuitenkin myös vaivata häntä, sillä nyt hänet yhdistettiin entistä voimakkaammin skeptismiin ja suoraan esikuvaansa Montaigneen, joka oli tunnettu tämän ajattelun edustaja. Shklarin, kuten myös muiden poliittisen liberalismiin hahmojen Rawlsin ja Larmoren, ajattelun väitettiin perustuvan skeptismin sokaisemana oikeastaan vain tyhjään negaatioon: oli käynyt kyllä selväksi, mikä poliittisessa elämässä oli heidän mukaansa väärin, mutta sen sijaan ei ollut juuri selvinnyt, mikä todella olisi toivottavaa. Tämä oli kuitenkin harhaan osunut pelkistys. Avoimuuden tuoma

¹⁷¹ Shklar 1991.

¹⁷² Shklar 1984.

¹⁷³ Ks. esim. Montaigne 2003a, 2003b & 2008.

¹⁷⁴ Ks. tästä yhteydestä Miller 2000.

¹⁷⁵ Shklar 1998a, 3–20.

epävarmuus ja skeptisyys kuuluivat kyllä olemuksellisesti edellä mainittujen ajattelijoiden käsityksiin, mutta nämä piirteet olivat silti pikemmin vain länsimaisen poliittisen kokemuksen mukanaan tuomia varotoimenpiteitä, eivät varsinaisia muotoiluja skeptismin hyväksi. Poliittisen filosofian jäämäkkyys säilyi epäilyksistä huolimatta.¹⁷⁶

Pelon liberalismi luottikin vahvasti ihmisiin vaatiin heiltä myös samalla paljon. Kansalaisten tuli ohjata moraalisia tuntemuksiaan maltillisempaan ja avarakatseisempaan suuntaan. Katkeruutta ja kostonhalua piti pyrkiä välttämään, vaikka ikävät tuntemukset vaikkapa petetyksi joutumisesta tai tekopyhyydestä vaivaisivat mieltä. Täytyi aina pitää mielessä, että liian helposti tien päässä odottaisivat vielä pahemmat asiat: keskinäiset raakuudet ja julmuudet, jotka yhä samalla ruokkisivat itseään pelon ja ihmisvihan kautta. Piti näin ollen pyrkiä auliimmin kuulemaan ja punnitsemaan useampia näkökulmia.

Monitahoisuutta tuli yhä vaalia oikeudenmukaisuuden nimissä läpi yhteiskunnan. Tätä seikkaa Shklar kuvasi havainnollisesti vuonna 1990 tärkeässä *The Faces of Injustice* -kirjassaan¹⁷⁷, jossa hän esitti näkökulman oikeudenmukaisuuteen epäoikeudenmukaisuuden kautta. Kokonainen kuva oikeudenmukaisuudesta saataisiin vasta sitten, kun myös oikeudenmukaisuuden valokeilan ulkopuolelle jääneiltä olisi kysytty asiasta. Epäoikeudenmukaisuuteen päädyttiin usein jo silloinkin, kun kukaan ei edes varsinaisesti rikkonut oikeudenmukaisuutta vastaan. Tällaista passiivista epäoikeudenmukaisuutta ei välttämättä samalla edes huomattu. Kuitenkin epäoikeudenmukaisuuden kohteeksi joutuneet näkivät sosiaalisen heittopussin asemansa tavallisesti varsin selvästi, minkä tuominen esille muodosti täydentävän kuvauksen oikeudenmukaisuudesta yhteiskunnassa. Samalla tämä tarjosi luotettavamman lähtökohdan sen pohtimiselle, mikä todella oli epäoikeudenmukaista ja mikä vain yksinkertaisesti epäonnea. Näin kävi yhä selväksi, että kaikkia osapuolia olisi aina joka tapauksessa kuultava, sillä vasta täten voitaisiin muodostaa kokonainen kuvaus poliittisesta ja moraalisesta maisemasta. Toisin sanoen oikeudenmukaisuus ei saisi unohtaa epäoikeudenmukaisuutta koko kirjossaan.

Shklaria vaivasivat luonnollisesti tältä pohjalta varsinkin poliittisessa filosofiassa suosituksi tulleet esitykset jaetuista uskomuksista ja vahvasta yhteisöllisyydestä. Näissä kuvauksissa oli häilyvää, milloin tarjottiin työvälineitä yhteisen poliittisen elämän ymmärtämiseksi ja helpottamiseksi, milloin taas mentiin liian pitkälle ja suoraan saneltiin tätä elämää. Poliittisen filosofian normatiivinen luonne teki tehtävästä erityisen vaikean. Kaikki tuli velvoittaa yhteisiin

¹⁷⁶ Taustoitukseksi ks. esim. Young 2002, 85–87. Larmoren vastaus kritiikkiin on aiheesta erityisen havainnollinen, ks. Larmore 1996, 126–127 & 171–174.

¹⁷⁷ Shklar 1990.

poliittisiin järjestelyihin, koska muuten nämä järjestelyt eivät voisi yksinkertaisesti onnistua. Shklarin vaalimassa liberaalissa katsannossa oli silti pystyttävä perustelemaan poliittinen vallankäyttö siten, että se olisi kohtuullisesti kaikkien hyväksyttävissä. Lähtökohta ei ollut helppo. Tämän ongelman puitteissa Shklar lähestyi käytännössä Rawlsin ajattelua ja poliittista liberalismia. Kuitenkin Shklar yhä täydensi tätä työtä moraalipsykologisella ja historiallisella hahmotuksellaan. Pelosta päästäisiin poliittiseen liberalismiin vasta monien moraalipsykologisten askelten kautta.

Michael Walzerin ajattelu¹⁷⁸ tarjosi vastaavasti Shklarin mielestä varoittavan esimerkin normatiivisen yhteiskuntafilosofian harha-askeleista tällä tiellä. Shklar tunsikin Walzerin ajatukset hyvin, sillä heidän välinen kädenvääntönsä oli jatkunut jo pitkään hyväntahtoisen vastavuoroisen kritisoimisen merkeissä.¹⁷⁹ Walzer vastusti rawlsilaista poliittista liberalismia, koska se ei kuvannut hänen mielestään inhimillisen elämän monimuotoisuutta tarpeeksi syvällisesti. Pidättäytyväinen ja abstrakti teoria kansalaisista ei tarjonnut hänelle todellista sisältöä. Walzer näki yhteiskunnassa paljon pidemmälle meneviä piirteitä ja mahdollisuuksia järjestellä asioita näiden seikkojen mukaisesti. Ongelma oli kuitenkin juuri tässä. Miten Walzer oikeastaan löysi näitä jaettuina olemuksia ja millä perusteella hän esitti näiden pohjalta poliittisia suosituksiaan? Tähän ongelmaan Shklar ei nähnyt Walzerin tarjoavan uskottavia vastauksia. Poliittinen liberalismi oli syystäkin ollut varovainen vetäessään johtopäätöksiä näistä yhteiskunnallisista seikoista. Poliittinen liberalismi tähtäsi lähtökohtaisesti vain keskeisimpien yhteisten asioiden ratkaisemiseen kohtuullisella tavalla.

Toisaalta Walzer oli Shklarin kanssa eri linjoilla jo siitäkin syystä, että molemmat heistä ottivat vahvasti kantaa moraaliseen ympäristöön tämän poliittisen ajattelun ohessa, eivätkä he löytäneet paljon varsinaista yhteistä alaa tässä suhteessa. Walzer koki Shklarin jääneen jokseenkin puolitiehen sen hahmottamisessa, mitä varsinaista sisältöä tämä tarkoitti pelon liberalismillaan, maltillisuudellaan ja muilla kuvailuillaan.¹⁸⁰ Shklar ei silti halunnut jäädä vain tällaiseksi puolinaiseksi ajattelijaksi ja keskustelunherättäjäksi. On totta, ettei Shklar pyrkinyt hahmottelemaan kokonaista ja yhtenäistä yhteiskunnallista teoriaa. Shklar halusi pikemmin tarjota kuvauksen niistä kokemuksista ja tunnoista, jotka johtivat esimerkiksi Rawlsin hahmottelemaan järjestelmään, poliittiseen liberalismiin.¹⁸¹ Näin taas Shklar otti oikeastaan varsin vahvasti ja

¹⁷⁸ Ks. esim. Walzer 2004.

¹⁷⁹ Shklar 1998a, 376–385.

¹⁸⁰ Walzer 1996.

¹⁸¹ Ks. esim. Shklar 1998a, x & 189.

pitkälle menen kantaa ajattelullaan. Kenties Walzerin erimielisyydet johtuivatkin ennen kaikkea siitä, ettei hän täysin nähnyt Shklarin ja Rawlsin ajatusten toisiaan täydentävää luonnetta.

Shklarin viimeinen ja kesken jäänyt hanke karkotettujen lojaalisuus- ja velvoitesuhteista¹⁸² havainnollisti yhteyttä Rawlsiin hyvin. Oxfordin yliopistolle vuodeksi 1993 työn alla ollut luentosarja käsitteli aihetta, jonka yhteydessä oli tavanomaista nostaa esille Rawlsin ajattelua¹⁸³. Olihan Rawls tähän teemaan läheisesti liittyvän velvollisuusetiikan vähintäänkin tunnetuimpia edustajia modernissa poliittisessa ajattelussa. Rawls saattoi näin määrittää suuntaviivoja, mutta Shklarille oli ominaista näkökulman tarjoaminen aiheeseen karkotettujen tuntojen kautta – yhteisön ulkopuolisten näkökulmasta *The Faces of Injustice* -kirjan tapaan. Tyypillistä oli myös Shklarin tapa käsitellä näitä kokemuksia klassisten kirjallisuuden esimerkkien kautta.

Tutkimustensa ohella Shklar opetti luonnollisesti Harvardissa lukematonta joukkoa opiskelijoita. Monet ovatkin korostaneet Judith Shklarin olemusta ennen kaikkea vaativana opettajana ja ohjaajana. Hän itsekin koki opetuksensa eroavan varsin paljon tutkimuksistaan, jotka olivat kriittisyydestään huolimatta yleensä suhteellisen maltillisia äänensävyiltään. Sosiaalisissa tilanteissa Shklar oli intensiivinen persoona, joka jätti läsnäolollaan jälkensä välittömään ympäristöönsä. Hänen kollegansa Rawls oli tässä suhteessa tyystin toisenlainen: Rawlsin vaikutus oli kyllä suuri, mutta se välittyi karismaattisen olemuksen sijaan erityisesti hänen järjestelmällisen ja huolellisen työskentelynsä kautta. Rawls muodostui täten tiedemaailman auktoriteetiksi. Shklar taas ei kaikesta huolimatta painottunut työssään erityisen voimakkaasti laajemman tiedeyhteisön suuntaan, mistä osittain johtuen hänen merkityksensä jäikin monissa piireissä suhteellisen vähäiseksi. Toisaalta myös Shklarin yllättävä sydänkohtaus vuonna 1992 pysäytti hänet vaiheessa, jossa hän tuntui vasta päässeen vauhtiin omien näkemystensä esille tuomisessa. Joka tapauksessa Shklarin vaikutus oli välillisesti suuri, esimerkiksi juuri Rawlsin ajattelun kautta.¹⁸⁴ Shklar jäi näin eräänlaiseksi alansa unohdetuksi tähdeksi.

On myös muulla tapaa havainnollista tuoda esille Shklarin elämää Rawlsin kautta. Heidän tarinoitaan leimaa toistuva kysymys jatkuvuudesta ja epäjatkuvuudesta. Molempien perhetausta sijoitti heidät alusta alkaen poikkeavaan lokeroon yhteiskunnassa. Rawlsille tämä tausta toi etuoikeuksia, Shklar taas joutui kärsimään erilaisuudestaan naisena ja juutalaisena. Toinen maailmansota oli silti heille yhteinen koettelemus, joka ei kuitenkaan lannistanut heidän

¹⁸² Shklar 1998a, 38–72.

¹⁸³ Ks. tässä suhteessa esim. Rawls 1999a, 293–343.

¹⁸⁴ Ks. esim. Koikkalainen 2005, 266–267; Rawls 2005 xxxii.

perimmäistä yhteiskunnallista optimismiaan eikä myöskään saanut heitä kokemaan olevansa vain olosuhteidensa uhreja. Poliittinen filosofia tai länsimainen sivistys eivät olleet tulleet heidän mielestään tiensä päähän. Pikemmin he löysivät suuntansa ja inspiraationsa vastoinkäymisistään. Työssään Rawls puski kohti poliittisen filosofian hiljaista muuria, Shklar taas kävi konkreettisempaa taistelua tullakseen ylipäänsä hyväksytyksi Harvardin muurien sisään. Tehtyään läpimurtonsa molemmat heistä pyrkivät lopun uraansa vakiinnuttamaan työtään. Rawls toi mukanaan uuden henkisen kulttuurin, Shklar taas avasi solmukohtia tämän ajattelun taustalla. Shklar myös konkreettisesti tasoitti tietä alallaan perässään tuleville naisille. Rawlsin ja Shklarin elämät päättyivät yhtä yllättäen kuin ne olivat kohdanneet aiemmat käännteensä, sillä molemmat käytännössä kuolivat työnsä äärelle. Elämän hauraus oli aina ollut esille näiden kahden vapausajattelijan filosofiassa.

5.2 Shklarin poliittisen filosofian suuntaviivat

Judith Shklarin poliittisen filosofian keskeiset teokset ovat *Legalism*¹⁸⁵, *Ordinary Vices*¹⁸⁶, *The Faces of Injustice*¹⁸⁷ ja *American Citizenship*¹⁸⁸. Tärkeän osan hänen ajattelustaan muodostaa myös joukko esseitä¹⁸⁹, joista varmasti tunnetuin on *The Liberalism of Fear*¹⁹⁰ – joka siis samalla nimeää hänen poliittisen filosofiansa pelon liberalismiksi. Näiden tekstien myötä rakentuu Shklarin näkemys modernin ja erityisesti poliittisen liberalismien taustalla vaikuttavasta moraalipsykologiasta ja tämän ajattelun sisältämistä mahdollisuuksista. Seuraavaksi tullaankin käymään läpi nämä teokset, painottuen erityisesti *Ordinary Vices* -kirjaan, jossa Shklar esittelee tavanomaisia paheita koskevan hahmotuksensa. Ymmärrys näistä paheista toimii pohjana hänen laajemmalle moraalipsykologialleen.

On huomattavaa, kuinka tiheässä tahdissa melkein kaikki näistä hänen keskeisistä teoksistaan on julkaistu: pitkän kypsytelyn jälkeen kiihtyvällä tahdilla kohti 1980-luvun loppua ja aivan 1990-luvun alussa. Ainoastaan *Legalism* on alun perin 1960-luvulta, sekin silti uudelleenjulkaisuna vuodelta 1986. Uuden esipuheen myötä Shklar ilmoittaa samalla yhä

¹⁸⁵ Shklar 1986.

¹⁸⁶ Shklar 1984.

¹⁸⁷ Shklar 1990.

¹⁸⁸ Shklar 1991.

¹⁸⁹ Ks. erityisesti Shklar 1998a, 3–190.

¹⁹⁰ Shklar 1998a, 3–20.

sitoutuvansa Legalism-kirjan keskeisiin ajatuksiin. Teoksillaan Shklar haastaa ja täydentää ajankohtaista poliittista filosofiaa, erityisesti Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriaa ja poliittista liberalismia – sijoittuen itsekin lopulta omalla tavallaan poliittisen liberalismiin piiriin. Keskustelu Rawlsin ja Shklarin välillä tarjoaakin samalla kiinnostavia näkökohtia siihen, mitä heidän ajatuksensa niin teoriassa kuin käytännössä todella tarkoittavat.

Oman saarekkeensa Shklarin ajattelun keskellä muodostaa hänen Legalism-kirjansa, jonka tarkastelun kohteena on läntisissä yhteiskunnissa vallitseva oikeuden, moraalin ja politiikan muodostama kokonaisuus. Tätä pohdintaa käsitelläänkin seuraavaksi ennen siirtymistä Shklarin varsinaiseen, moraalipsykologiseen poliittiseen filosofiaan.

5.3 Oikeuden, moraalin ja politiikan kolmiyhteys

Legalism: Law, Morals, and Political Trials -kirjassaan Shklar pureutuu lähtökohtaisesti läntisen oikeusajattelun sisältöön ja erityisesti sen ideologiseen luonteeseen. Ideologisuudella Shklar tarkoittaa kahta eri asiaa. Toisaalta oikeusajattelu pitää sisällään asianajajien ja tuomareiden rutiininomaiset käytännöt ja näkemykset, mikä ei ole mitenkään epätavallista historiallisesti vakiintuneiden ammattiryhmien keskuudessa. Toisaalta oikeusajattelu on yhteiskunnassa poliittisesti kilpaileva suuntaus, joka pyrkii vakiinnuttamaan oman ajattelutapansa kaikilla saroilla vallitsevaksi näkökannaksi. Edellisessä mielessä voisi puhua kenties oikeudenkäytöstä, jälkimmäisessä mielessä taas oikeudellisuudesta. Luonnollisesti molemmat puolet liittyvät läheisesti toisiinsa, mutta paikoin luo myös tarpeetonta sekaannusta se, ettei Shklar selvästi erottele kummassa mielessä hän kulloinkin oikeusajattelusta – tai lyhyemmin sanottuna oikeudesta – puhuu.¹⁹¹

Oikeusajattelun ideologisuudella on joka tapauksessa monia merkittäviä yhteiskunnallisia seurauksia, joista eräs on oikeuden vahva immuniteetti kritiikille ja muutokselle. Pysyvyyden puitteissa oikeusajattelun kaksi kilpailevaa pääsuuntausta ovatkin olleet jo pitkään oikeuspositivismi ja luonnonoikeustraditio. Näiden suuntausten keskeinen vedenjakaja on ollut niiden suhde moraalisiin. Luonnonoikeusajattelu on avoimesti nähnyt perustansa moraalissa,

¹⁹¹ Shklar 1986, vii–xi & 1–28. Taustoituksena näihin aiheisiin ks. yleisemmin oikeusajattelusta esim. Tuori 2007 & Lagerspetz 2009.

oikeuspositivismi taas on vastareaktiona tähän pyrkinyt näkemään oikeuden itsenäisenä alueenaan. Molemmat ovat kuitenkin halunneet erottaa oikeuden ja moraalin selvästi toisistaan.¹⁹²

Nykyisin vaikutusvaltaiseksi nousseen oikeuspositivismin keskeisiksi edustajiksi nimetään tavallisesti John Austin (1790–1859), Hans Kelsen (1881–1973) ja H. L. A. Hart (1907–1992).¹⁹³ Oikeuspositivismi pyrkii häivyttämään moraalın näkyvistä analyttisellä ja formaalilla otteellaan, mikä on kuitenkin Shkların mielestä uskottavuuden kannalta teorian puolella tarpeetonta ja ongelmallista. Oikeuspositivismi on tavoitellut irrottautumista moraalista ennen kaikkea erilaisten kielellisten illuusioiden innoittamana. Merkittävin näistä kielellisistä muotoiluista on peräisin kristinuskon vaalimasta näkemyksestä, jossa yksilön elämä jakautuu sisäiseen moraalın ja ulkoiseen oikeuden maailmaan. Täten koetaan, että nämä maailmat ovat vahvasti toisistaan erillään ja niissä pätevät tyystin erilaiset lainalaisuudet. Shklar kuitenkin korostaa, kuinka tämänkaltaiset kielelliset jaottelut ovat varsin kyseenalaisia laajemmasta historiallisesta ja moraalista näkökulmasta katsottuna.¹⁹⁴

Toista oikeuden pääsuuntausta edustava luonnonoikeusajattelu pohjaa pitkälle ja näyttävälle perinteelle, johon lukeutuvat niin antiikin stoalaiset, keskiajan skolastikot kuin myös monet uuden ajan ajattelijatkin, kuten protestanttinen Hugo Grotius (1583–1645) ja liberaali John Locke (1632–1704). Luonnonoikeusajattelun merkitys ihmisoikeusjulistuksille on nykyisin tämän tradition kenties vaikuttavin saavutus. Luonnonoikeusperinteessä oikeus ei ole oikeuspositivismin tapaan itsenäistä, vaan saa voimansa vasta suhteessa kyseenalaistamattomaan moraalipohjaan. Tämä dogmaattinen sävy on nakertanut luonnonoikeuden suosiota modernin skeptisyyden aikoina. Shklar silti muistuttaa, ettei luonnonoikeusajattelu ole katoamassa minnekään. Monet kuuluvat yhä luonnonoikeuden piiriin, useat jopa tietämättään. Shklar mainitsee modernina esimerkkinä oikeusrealismin, joka radikaalista erottautumispyrkimyksestään huolimatta todellisuudessa sijoittuu hänen mukaansa luonnonoikeusajatteluun.¹⁹⁵

Oikeuspositivismi ja luonnonoikeusajattelu suhtautuvat siis eri tavoin moraalisiin, mistä huolimatta Shklar korostaa, kuinka riippuvaisia molemmat suuntaukset tosiasiallisesti ovat moraalista. Merkittävää tähän liittyen on samalla se, kuinka paljon vallitsevat läntiset moraalikäsitteet ovat saaneet vaikutteita oikeusajattelusta sääntöineen ja muine piirteineen. Moraali on toisin sanoen hyvin yhteensopivaa oikeuden kanssa. Shkların mielestä onkin syytä myöntää, että läntisessä

¹⁹² Shklar 1986, 29–34.

¹⁹³ Ks. esim. Kelsenistä Lagerspetz 2009, 35–56; Hartista Lagerspetz 2009, 146–161.

¹⁹⁴ Shklar 1986, 34–57.

¹⁹⁵ Shklar 1986, 64–110.

kulttuurissa oikeus ja moraalit ovat käytännössä erottamattomalla tavalla lomittuneet toisiinsa. Tämän kokonaisuuden luonnolliseksi jatkoksi hän näkee myös kuuluvan politiikan ja erityisesti poliittisten instituutioiden rakenteen.¹⁹⁶

Oikeuden, moraalit ja politiikan vahvan keskinäisriippuvuuden havainnollistamiseksi Shklar kokee sopivan paremmin ajatuksen jatkumosta. Tämän jatkumon määrääväksi tekijäksi hän esittää oikeusajattelun kokonaisvaltaiseen vaikutukseen tähtäävää oikeudellisuuden ideologiaa. Mitä suuremmassa roolissa oikeudellisuus on yhteiskunnassa, sitä lähempänä oikeus, moraalit ja politiikka ovat toisiaan. Tällöin näissä kaikissa seurataan voimakkaasti oikeudelle tyypillistä, erityisesti sääntöjen värittämää ajattelua. Vahvan oikeudellisuuden myötä moraalit on lähes samaa kuin oikeus, toisin sanoen käsitykset hyvästä ja oikeasta ovat lähellä toisiaan. Samalla myös politiikka seuraa suoraviivaisemmin ja ehdottomammin oikeuden ja moraalit näkökantoja. Toisaalta oikeudellisuuden heiketessä eroavat oikeus, moraalit ja politiikka vastaavasti enemmän toisistaan ja samalla varsinainen oikeudenkäyttö menettää yhteiskunnallista painoarvoaan.¹⁹⁷

Shklar tuo esille, kuinka oikeuden ideologisuuden hahmottamisessaan hän pohjaa liberaaleihin lähtökohtiinsa. Näin hän samalla esittää yhteiskunnassa vaikuttavan oikeusideologian mielekkyyden arvioimiseksi liberaalia näkökulmaansa. Täten Shklar korostaa, että oikeuden tulee palvella kaikkia ihmisiä ja heidän monimuotoisuuttaan, ei hallita ja yhdenmukaistaa heitä. Toisin sanoen oikeuden tulee olla yhteensopivaa vapausajattelun kanssa. Vapauden myötä seuraa myös se seikka, etteivät ihmiset voi piiloutua passiivisesti oikeuden taakse, vaan oikeus on selvällä tavalla vain sellaista, miksi he sen tekevät. Vapaus tuo mukanaan siis myös velvollisuudet. Shklar näkee näin, että esittämiinsä ideaaleihin nähden on oikeusideologia usein käytännössä varsin hyväksyttävää ja samalla yhä toivottavaa. On kuitenkin muistettava, että liian pitkälle mennessään oikeudesta tulee niin sanotusti hyvän rengin sijaan huono isäntä.¹⁹⁸

On mielenkiintoista tarkastella John Rawlsin ajattelua Shklarin tarjoamasta näkökulmasta. Shklar ei itse tätä avoimesti tee, mutta tämä on silti täysin mahdollista. Rawlsin ajattelu on ensinnäkin selvästi oikeudellisuuden värittämää periaatteineen ja vastaavine seikkoineen, mikä on tyypillistä huomioon ottaen hänen läntisen kulttuuritaustansa ja tarkemmin sanoen poliittisen ja moraalifilosofian perinteen. Toisaalta Rawlsin vaikutus on paljolti suodattunut yhteiskunnalliseen elämään hänen näkökantojaan omaksuneiden oikeustieteellisten laitosten kautta,

¹⁹⁶ Shklar 1986, 60–62.

¹⁹⁷ Shklar 1986, 62–64. Jatkumon käsitteestä vrt. esim. Shapiro 1981; Shapiro & Sweet 2002.

¹⁹⁸ Shklar 1986, vii–xiv & 5–6.

mistä johtuen juuri tälle yleisölle Rawls onkin monesti käytännössä töitä kirjoittanut.¹⁹⁹ Oikeusideologia on ollut näin monessa suhteessa lähellä Rawlsia, mistä huolimatta hän on pyrkinyt aktiivisesti erottautumaan sen vaikutuksesta ja yksioikoisesta seuraamisesta. Esimerkkeinä tästä voisi mainita hänen ajatuksensa kansalaisten kahdesta moraalista kyvystä sekä hänen muotoilunsa harkintatasapainosta, jotka voimakkaasti rajaavat oikeuden osuutta. Kärjistäen Rawls on näissä ideoissaan painottanut oikeudenmukaisuutta pelkän oikeuden sijaan. Aina Rawls ei ole oikeudellisuuden rajoittamisessa kuitenkaan onnistunut, mistä johtuen esimerkiksi häneen kohdistetut syytökset politiikan juridisoimisesta perustuslaillisuuden kautta ovat ymmärrettäviä.²⁰⁰ Kokonaisuutena voi silti sanoa, ettei varsinkaan ympäristön huomioon ottaen oikeusideologia nouse hänen ajattelussaan korostuneen suureen rooliin. Epäsuorana todisteena Shklarin vastaavasta tulkinnasta voi nähdä hänen lähestymisensä kohti Rawlsiin läheisesti liittyvää poliittista liberalismia.

Poliittisen liberalismien esille tuominen korostaa samalla Rawlsin eroa oikeusajattelun osalta kahteen muuhun nykyisen liberalismien tunnettuun hahmoon Ronald Dworkiniin²⁰¹ ja Joseph Raziin²⁰². Oikeusajattelu on ollut lähtökohtaisesti lähellä kaikkia kolmea, erityisesti sen seikan takia, että kukin heistä on ollut läheisesti tekemisissä oikeuspositivisti H. L. A. Hartin kanssa.²⁰³ Seuraukset oikeusajattelun vaikutuksesta ovat heillä olleet kuitenkin erilaiset. Kärjistäen Dworkin ja Raz ovat ottaneet oikeusajattelun varsin suoraan lähtökohdakseen oikeudenmukaisuuteen. Rawls taas on hahmottanut oikeutta ja oikeudenmukaisuutta laajemmasta poliittisen kulttuurin näkökulmasta.

Täten käy ymmärrettäväksi esimerkiksi Dworkinin aikanaan esittämä, oikeusajattelun sävyttämä kritiikki Rawlsille siitä, etteivät tämän hahmottelemat pelkästään hypoteettiset sopimukset ole käytännössä sitovia.²⁰⁴ Rawls vastasi *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* -esseessään²⁰⁵ vuonna 1985 tähän arvosteluun korostaen ajattelunsa poliittista luonnetta, mikä ennakoiki samalla hänen myöhempää näkemystään aiheesta *Political Liberalism* -kirjassa. Shklarin oman kannan suhteen on kuvaavaa, että hän arvosteli pian Rawlsin esseen jälkeen voimakkaasti

¹⁹⁹ Ks. esim. Saastamoinen 1998, 21–24.

²⁰⁰ Ks. esim. Michelman 2003.

²⁰¹ Ks. esim. Dworkin 2000 & Lagerspetz 2009, 162–187.

²⁰² Ks. esim. Lagerspetz 2008 & Raz 2009.

²⁰³ Dworkin ja Raz ovat opiskelleet Hartin alaisuudessa, Rawls tutustui Hartiin vieraillessaan Oxfordissa vuosina 1952–1953.

²⁰⁴ Dworkin 1977, 150–183.

²⁰⁵ Rawls 1999b, 388–414; erityisesti 400–401.

Dworkinia oikeuskeskeisyydestä. Shklar esitti kritiikkinsä Dworkinille niin uudessa esipuheessaan Legalism-kirjaan²⁰⁶ vuonna 1986 kuin myös Political Theory and the Rule of Law -esseessään²⁰⁷ vuonna 1987. Shklarin mukaan luonnonoikeutta ja oikeuspositivismia yhdistelevä Dworkin syyllistyi oikeuskeskeisyydestään johtuen käytännössä kummankin tradition heikkouksiin. Shklarin mielestä Dworkin hahmotti luonnonoikeuden hengessä moraalin varsin omavaltaisesti pyrkien vain lähinnä tekemään sen yhteensopivaksi oikeusajattelunsa kanssa. Toisaalta Shklar korosti Dworkinin lakaneen oikeuspositivismin myötä keskustelemasta teoriallaan käytännön elämän kanssa, keskittyen pikemmin keinotekoiseen oikeuskäytäntöjen täydellistämiseen. Dworkin olikin näin kaikkineen Rawlsin ja Shklarin poliittisen liberalismien näkökulmasta yksinkertaisesti liian syvällä ja kyseenalaistamattomasti kiinni oikeusideologiassa – ja yleisemmällä tasolla sama kritiikki pätee myös Raziin.

Toisaalta vielä yleisemmälle tasolle siirryttäessä näyttävät kaikki edellä mainitut liberaalit ajattelijat varsin samankaltaisilta. On muistettava, että kaikesta huolimatta taustalla on yhteinen liberaali perinne. Onkin syytä huomata, että esimerkiksi aiemmin käsitelty Charles Larmore, joka kiteyttää Rawlsin poliittista liberalismia, on saanut ajatteluunsa vaikutteita Dworkinilta ja tuonut tämän myös esille.²⁰⁸ Huolimatta tästä seikasta asemoituu Larmore kuitenkin ennen kaikkea rawlsilaiseen poliittiseen liberalismiin. Larmore yhdistää hahmotuksessaan Dworkinin oikeuskeskeistä ajattelua Rawlsin näkemyksiin, mikä on ymmärrettävää, kun muistetaan Larmoren lähtökohta koko modernin läntisen moraalijattelun ymmärtämisessä. Kuten aiemmin Shklarin pohdinnan myötä tuli esille, on oikeusajattelu joka tapauksessa aina keskeisessä roolissa tällaisessa länsimaisen kulttuurin kokonaisvaltaisessa kuvaamisessa. Näin ollen Larmoren tapaan laajemmasta näkökulmasta tarkasteltuna Dworkin pikemmin täydentää poliittista liberalismia kuin on merkityksellisellä tavalla eri linjoilla sen kanssa.

Rawlsin ja poliittisen liberalismien teoreettisen aseman pohdinnan sijaan Shklar itse suuntaa katseensa varsinaisesti siihen, miten oikeusideologia vaikuttaa käytännön poliittisessa elämässä. Täten Shklar käsittelee Legalism-kirjassaan erityisesti toisen maailmansodan suuria sotasyllisyysoikeudenkäyntejä Nürnbergissä ja Tokiossa, jotka tuovat hänen mukaansa esimerkillisellä tavalla esille moraalien, oikeuden ja politiikan keskinäisriippuvuuden. Samalla Shklar arvioi lähtökohdistaan käsin oikeusideologian poliittisia mahdollisuuksia ja ongelmia. Myöhemmässä Political Theory and the Rule of Law -esseessään Shklar palaa tähän aihepiiriin

²⁰⁶ Shklar 1986, vii–xiv.

²⁰⁷ Shklar 1998a, 21–37.

²⁰⁸ Ks. esim. Larmore 2008, 148 alaviite 18.

kiinnittäen huomionsa siihen, miten talousajattelu on pyrkinyt kytkeytymään oikeusideologiaan. Tähän kytkökseen liittyen Shklar pahoittelee sitä, kuinka oikeusvaltioajattelu on muuttunut historiattomaksi pelinappulaksi markkinatalouden kannattajien ja vastustajien väittelyssä.²⁰⁹ Kiinnostavinta Shklarin oikeuden käytännön hahmotuksen kannalta on kuitenkin hänen sotasyällisyys-oikeudenkäyntejä koskeva käsittelynsä, johon seuraavaksi syvennytään tarkemmin.

Shklarin mukaan Nürnbergin ensimmäisessä – suurten sotarikollisten – oikeudenkäynnissä oikeusideologia oli tarpeen Saksan jälleenrakentamisen ja vakauttamisen tähden. Maa oli käytännössä raunioina ja sekasorron vallassa kansallissosialistisen tyrannian jäljiltä, ja oikeudenkäynti auttoi selviämässä monella eri tavalla. Nürnbergissä oikeusideologia ensinnäkin elvytti seremonioineen ja rituaaleineen Saksassa aiemmin käytännön elämässä vallinneen vahvan oikeudellisuuden. Erityisesti tavanomainen oikeudenkäyttö alkoi näin taas elpyä poliittisen mielivallan jälkeen. Toisaalta oikeusideologia vakiinnutti luonnonoikeusajattelun hengessä jälleen uskon perinteiseen läntiseen sivistykseen ja moraalitraditioon, varsinkin ihmisoikeuksien suhteen. Viime kädessä juuri syytteet rikoksista ihmisyyttä vastaan tekivätkin selvän pesäeron uuden hallinnon ja kansallissosialistien välille. Nürnbergin oikeudenkäynnillä oli siis oikeuden sävyttämästä luonteestaan huolimatta vahvasti poliittiset tarkoitukset – ja varsinainen perustelunsa Shklarin nähden juuri tässä seikassa. Olennaista poliittisesti oli, ettei oikeudenkäynti tähännytt voittajien mahdin kasvattamiseen, kostamiseen tai vastaaviin seikkoihin, vaan ennen kaikkea käytännön elämän turvaamiseen Saksassa tuhoisan ja täysin mielettömän kansallissosialistisen aatteen jälkeen.²¹⁰

Erityisen huomattavaa Shklarin kuvauksessa on hänen luottamuksensa läntisen sivistyksen, moraalien ja ylipäänsä kulttuurin selviytymiseen ja jatkuvaan merkitykseen. Sodan jälkeen monet olivat sitä mieltä, ettei tällaisista asioista ollut enää järkevää puhua modernien kauhujen tultua toteen. Shklarin mukaan tämän pessimismin syynä oli kuitenkin muu kuin klassisen ajattelun umpikuja tai käyminen mahdottomaksi. Poliittisen kulttuurin näkökulmasta mitään ei ollut varsinaisesti kadonnut, esimerkiksi muotoilut ihmisoikeuksista olivat yhä uskottavia ja tarpeellisia, kuten Nürnbergin esimerkki osoitti. Toisin sanoen poliittisessa mielessä moraalit, oikeus ja muut perinteiset läntisen yhteiskunnan tekijät olivat yhä merkityksellisiä – lähinnä ne olivat vain yhteisriippuvuutensa puitteissa painottuneet eri tavoin. Shklar koki näin ollen ajattelun radikaalien haastajien tarttuvan epäolennaisiin seikkoihin. Hänen mukaansa esimerkiksi Hannah Arendtin

²⁰⁹ Shklar 1998a, 27–31.

²¹⁰ Shklar 1986, 153–179.

esittämässä pahuuden arkipäiväistymisessä²¹¹ oli kokonaisvaltaisen ajattelun muutoksen sijaan kyse ennemmin vain siitä tekijästä, että kansallissosialistisen hallinnon syiden ja seurausten välillä vallitsi häkellyttävä epäsuhtaisuus.²¹²

Samassa hengessä voisi lisätä, että esimerkiksi Alasdair MacIntyren kuvaus historiallisen muutoksen aiheuttamista modernin moraaliajattelun ongelmista²¹³ sopii luontevasti tämän kritiikin alle. Vaikka muun muassa hyödyn, velvollisuuden tai tehokkuuden käsitteet olisivatkin irronneet syntytaustastaan ja eläisivät pikemmin kuviteltuina kokonaisuuksina, kuten MacIntyre esittää, ei niiden rooli ja painoarvo kulttuurillisessa ja sosiaalisessa mielessä välttämättä silti katoa minnekään. MacIntyren aatehistoriallinen kritiikki moraalifilosofisesta sekavuudesta ja ristiriitaisuudesta on ymmärrettävää, mutta ei toisaalta esimerkiksi poliittisen filosofian tai varsinkaan käytännön poliittisen elämän kannalta välttämättä kohtalokasta.²¹⁴

Käytännön oikeudellisuuden tarkastelemisen myötä havainnollistuu yhä se seikka, että avaintekijänä Shklarin ajattelussa on hänen näkemyksensä nimenomaan länsimaisessa kulttuurissa vallitsevista tekijöistä ja näiden välisistä yhteyksistä. Näin ollen Shklarin mukaan Nürnbergiä vastannut Tokion sotasyölysoikeudenkäynti ei sopinut alkuunkaan läntisen oikeusideologian kohteeksi. Vieraassa kulttuurissa oikeusideologia kääntyi vain ironisella tavalla pyrkimyksiään vastaan ja sai kaiken näyttämään japanilaisten silmissä poliittiselta teatterilta.²¹⁵ Shklar muistuttaakin, että vahvasti poliittiset oikeudenkäynnit syyllistyvät usein herkästi varsin kyseenalaisiin kulttuurisiin ratkaisuihin.²¹⁶ Kenties tyypillisin ongelma liittyy tässä suhteessa ajalliseen väristelemiseen. Oikeutta voidaan täten lukea menneen tai jopa tulevan näkökulmasta. Onkin muun muassa syytä muistaa, että kuvaus menneestä hiemankaan monimutkaisempien seikkojen osalta sisältää aina vahvasti tulkinnallisen ymmärryksen syistä ja seurauksista. Historioitsija saattaisi esimerkiksi sanoa mustan surman aiheuttaneen viljan hinnan nousun Euroopassa, vaikka todellisuudessa on kyse useiden tekijöiden muodostamasta jälkikäteisestä kokonaiskuvasta. Oikeudenkäytön poliittisen mielivaltaisuuden estämisen suhteen tällainen menneisyyden epämääräisyys on mitä vaikein asia. Toisaalta samassa hengessä voidaan myös kuvitteellisesta tulevaisuudesta käsin tuomita syytettyjä. Nykyisyydessä syytön voi täten aina näyttää syylliseltä tulevaisuuden kannalta. Esimerkiksi vallankumouksen kannattajat voivat julistaa

²¹¹ Arendt 1968.

²¹² Shklar 1998a, 372.

²¹³ MacIntyre 2004, 86–103.

²¹⁴ Yleisesti poliittisen elämän ristiriitaisuuksista tässä suhteessa ks. Shklar 1986, x.

²¹⁵ Shklar 1986, 179–190.

²¹⁶ Shklar 1986, 149–153.

ulkopuolelle jäävät jo etukäteen syyllisiksi vedoten siihen, että tulevaisuuden yhteiskunnassa asia tulisi kuitenkin olemaan näin.²¹⁷

Onkin käynyt monella tapaa selväksi, kuinka Shklar hahmottaa oikeuden, moraalin ja politiikan kulttuurillisia yhteyksiä poliittisessa filosofiassaan. Shklarin herättämä keskustelu sisältää monia avauksia eri suuntiin ja antaa viitettä siitä taustasta, johon hän itse asemoituu. Shklarin varsinainen poliittinen filosofia keskittyy kuitenkin hänen moraalipsykologisen ajattelunsa ympärille. Näin ollen seuraavaksi siirrytäänkin tähän filosofiseen ymmärrykseen, jota voi kutsua ohjelmallisesti pelon liberalismiksi ja joka samalla varsinaisesti liittyy Shklarin rawlsilaiseen poliittiseen liberalismiin.

5.4 Tavanomaisten paheiden moraalipsykologia

Kirjassaan *Ordinary Vices* Judith Shklar esittelee renessanssiajattelijaa Montaignen inspiroimana tavanomaisia arjen paheita moraalipsykologisessa hengessä. Näiksi paheiksi Shklar luettelee julmuuden, tekopyhyden, snobbailun, petoksen ja ihmisvihan.²¹⁸ Nämä tavanomaiset paheet tuovat mieleen kristinuskon seitsemän kuolemansyntiä, jotka ovat ylpeys, kateus, viha, laiskuus, ahneus, ylensyönti ja himo. Kuitenkaan seitsemän kuolemansyntiä eivät varsinaisesti sisällä näitä tavanomaisia paheita, eivätkä kuolemansynnit muutenkaan paikannu samalla tavoin ajattelussamme kuin Shklarin paheet. Kuolemansynnit ovat viime kädessä rikkomuksia taivaallista järjestystä kohtaan, eivät maanpäällistä elämää vasten. Kuolemansynnit ovat myös saaneet jokseenkin speaktaakkelinomaisen luonteen, erityisesti taiteen – tai nykyisin median – omaksuttua ne vakioteemakseen. Tavanomaiset paheet taas kuvaavat usein varsin huomaamattomia mutta sitäkin keskeisempiä arjen kokemuksia. Tällaiset arjen kokemukset eivät tyypillisesti kuulu teologiseen tai filosofiseen pohdintaan, koska nämä pohdinnat korostavat selkeyttä ja järjestelmällisyyttä, joita on usein vaikea löytää arkielämästä. Pikemmin nämä kokemukset ovat läsnä historioitsijoiden, kirjailijoiden ja runoilijoiden kuvauksissa. Samalla arjen paheet läpäisevät kaikki länsimaisen

²¹⁷ Shklar 1986, 190–209.

²¹⁸ Englanniksi cruelty, hypocrisy, snobbery, betrayal, misanthropy. Näiden sanojen kielitieteellistä puolta, esimerkiksi niiden etymologiaa tai käännösratkaisuja, ei tässä työssä pohdita syvemmin, vaan tähän suhtaudutaan varsin mutkattomasti Shklarin ajattelun yleisemmän läpikäymisen hengessä. Tässä lähestymistavassa on se etu, että se jättää sopivaa väljyyttä. Esimerkiksi julmuuden osalta ei ole tarkoituksaan pohtia sitä, mitä kaikkea julmuus viime kädessä tarkoittaa, vaan pikemmin sitä, minkä roolin se saa Shklarin laajemmassa kulttuurillisessa katsannossa. Tästä suhtautumistavasta lisää myös myöhemmin tekstissä.

kulttuurin elämäanalot: niillä on niin yksityiset kuin julkisetkin kasvonsa, ne vaikuttavat niin virkamiesten, yritysmaailman, yhdistysten, järjestöjen kuin myös uskontokuntien parissa. Näiden paheiden painoarvo on siis suuri, mistä tuskin on erimielisyyttä. Siitä on kuitenkin paljonkin erilaisia tulkintoja, millainen merkitys niillä lopulta on. Erityisesti erimielisyyksiä esiintyy siitä, missä vakavuusjärjestyksessä nämä paheet tulisi ymmärtää. Ovatko esimerkiksi luottamustamme koettelevat tekopyhyys ja petos pahempia asioita kuin snobbailu, joka taas vaalii epätasa-arvoisuutta silmiemme edessä? Entäpä julmuus, joka pyrkii aiheuttamaan kärsimystä elämäämme?²¹⁹

Vastaukset tämänkaltaisiin kysymyksiin riippuvat luonnollisesti niistä hyveistä ja muista hyvistä seikoista, joita arvostamme. Tarkemmin sanottuna, vastaus riippuu siitä, millaista tasapainoa hyviltä asioilta elämäämme toivomme ja samalla siitä, mikä on tähän tavoitteeseen nähden käytännössä mahdollista. Shklar esittää liberaalissa hengessään vastaukseksi tavoitetta vapauden ja rauhan säilymisestä – koska nämä tekijät ovat hänen mukaansa avaintekijöitä kaikkeen inhimilliseen elämään. Montaignen tapaan Shklar on olemukseltaan skeptikko, eikä aseta näin odotuksiaan kovin korkealle minkään utopistisen onnelan tai ihmislajin täydellistymisen saavuttamiseen. Shklarin mukaan arjessa on vain yksinkertaisesti pyrittävä pienimpään mahdolliseen pahaan, ja avaimena tähän lopputulokseen on ennen kaikkea julmuuden välttäminen. Julmuus toimii hänen mielestään erityisesti siten, että se tuo mukanaan pelon tunteen, joka tuhoaa vapauden ja kaiken muun mielekkään elämän – viimeistään terrorin ja totaalisen sodankäynnin 1900-luku tarjoaa puhuttelevat todisteet tällaisesta kehityskulusta. Julmuuden välttäminen vaatii samalla uhrauksia muiden paheiden sietämisen merkeissä. Näin ollen esimerkiksi tekopyhyys näyttäytyy elämässämme enemmän pakollisena pahana, jota tulee vain oppia sietämään. Tekopyhyiden suhteen on muistettava, että rehellisyyden vaatiminen hintaan mihin hyvänsä on monesti vain askeleen päässä ihmisvihasta ja julmista lopputuloksista.²²⁰

Shklar havainnollistaa ajattelussaan myös yleisellä tasolla sitä, ettei moderni – tai hänen kohdallaan poliittinen – liberalismi voi tulla kovin helposti toimeen ilman vanhanaikaiseksi leimattua puhetta hyveistä ja paheista. Paheet, joihin Shklar keskittyy, tarjoavat toisaalta voimakkaan ja toisaalta klassisen yksinkertaisen ajattelutavan arjen ymmärryksen tueksi, mihin spekulatiivisemmat teoretisoinnit taas eivät pysty.²²¹ Shklarin paheet voivat vastata selvällä tapaa

²¹⁹ Shklar 1984, 1–2.

²²⁰ Shklar 1984, 2–4. Mm. tekopyhydestä tarkemmin myöhemmin tekstissä.

²²¹ Ks. Berkowitzin mielenkiintoinen kirja hyveiden roolista modernissa liberalismissa, Berkowitz 1999. Berkowitz jakaa Shklarin näkemyksen hyveiden ja paheiden keskeisestä roolista myös uudemmassa liberaalissa ajattelussa, mutta

niin kasvatusta kuin suurta talousjärjestelmääkin koskeviin perustaviin kysymyksiin. Tähän väitteeseen mahdollisesti kohdistuva kritiikki paheiden todellisuutta pelkistävästä luonteesta vain vahvistaa niiden antia: ne ovatkin juuri tahallisia pelkistyksiä arjen kokemuksista länsimaisessa kulttuurissa. On esimerkiksi mahdotonta ottaa esille Rawlsin abstraktia tietämättömyyden verhoa jokaisessa tilanteessa, eikä sitä näin olekaan tarkoitettu käytettäväksi. Shklarin tavanomaiset paheet jatkavat siitä, mihin Rawlsin idealisoiva teoria pysähtyy. Näin nämä paheet tuovat arjen peruskysymykset kaikkien – ei vain filosofien ja asiantuntijoiden – keskustelun alaisiksi. On myös huomattava, että avoimen pelkistävästä luonteestaan johtuen tavanomaiset paheet eivät ole haavoittuvaisia samalle ehdottomuutta koskevalle kritiikille, jota esimerkiksi seitsemää kuolemansyntiä kohtaan on esitetty. Tavanomaiset paheet eivät ole kuolemansyntien tapaan riippuvaisia mistään metafysisistä tai muista lopullisista totuuksista, sillä ne pyrkivät vain yksinkertaisesti tarjoamaan moraalipsykologisen kielen yhteisten kokemusten käsittelemiseksi. Omalla kulttuurillisella tavallaan nämä paheet ovat yhtä kyseenalaistettavia ja sopimuksenvaraisia kuin luonnollinen kielikin kaikkienensa.

On vielä syytä nostaa esille kolmas mahdollinen kritiikki, jonka tavanomaiset paheet sopivalla tavalla ymmärrettynä välttävät. Kyseessä on esimerkiksi MacIntyren esittämä näkemys siitä, kuinka kestävä puhe moderneista hyveistä tai paheista on kulttuurillisesta ja ajallisesta sirpaleisuudesta johtuen yleensä mieletöntä.²²² On totta, että tällaista sirpaleisuutta esiintyy – mutta vain tietystä näkökulmasta katsottuna. Se, mikä tavanomaisessa yhteisöllisessä ja poliittisessä elämässä koetaan sopivaksi tai korrektiksi, on toinen asia, kuin millaista koherenssia aatehistorioitsija ja moraaliteoreetikko MacIntyre pyrkii löytämään. Tavanomaiset paheet voivat siis kuvata arjen ymmärrystä korrektiudesta, vaiikkeivät ne muodostaisikaan aukotonta moraalijärjestelmää. Sitoutuminen mielekkääseen arkielämään onkin haastavaa usein erityisesti juuri siksi, että se vaatii kohtuullisuutta ja kärsivällisyyttä välittömien ristiriitojen ja erojen yli näkemiseksi. Kuten jo aiemmin todettiin, on liian yhtenäisyshakuinen ajattelu sokeaa arjen kokemuksille – minkä lisäksi se on myös sosiaalisten pyrkimysten suhteen kestänyt ajassa, jossa yhteisellä maankamarallamme vallitsee kiistatta loputon ihmisten ja uskomusten

kritisoi Shklaria erityisesti siitä, että tämä vähättelee paheiden myötä hyveiden merkitystä. Mielestäni on kuitenkin varsin selvää, mikä näyttäytyy Shklarille paheiden pohjalta hyveellisenä. Toisaalta Shklarin moraalipsykologisen hahmotuksen merkeissä ei aina edes ole niin suotavaa määritellä, mitä lopullisia hyveitä ihmisillä – tai kansalaisilla – tulisi olla, vaan on syytä jättää liberaalisti tilaa kunkin omalle harkinnalle. On myös yleisemmin todettava, että paheet ja pahuus ovat olleet jälleen viime aikoina lisääntyvän kiinnostuksen kohteina yhteisöllisissä pohdinnoissa, tältä osin ks. esim. Männistö 2010.

²²² Ks. esim. MacIntyre 2004.

yhteismitattomuus ja moninaisuus. Tässä kohtaa onkin jälleen syytä palata Rawlsiin, jonka teoria pyrkii nimenomaisesti tähän moninaisuuteen pohjaavien kestävien järjestelyjen muotoilemiseen. Shklar voi siis tarjota kielen arjen kokemusten käsittelemiselle, Rawls taas tämän työn jatkamiselle varsinaisten yhteiskunnallisten järjestelyjen suuntaan. Laajemmin ottaen esimerkiksi julkisen keskustelun mahdollisuuksia pohtiva ja korostava deliberatiivinen traditio, johon myös Rawls sitoutuu, voi saada uutta sisältöä Shklarin tavanomaisten paheiden moraalipsykologiasta.

Seuraavaksi jatketaankin tavanomaisten paheiden käsittelemistä kappaleittain kunkin paheen osalta. Ensimmäisenä on vuorossa Shklarin korostama julmuus, jonka myötä aukenee lisää niitä tunteita, jotka tyypillisesti vaikuttavat taustalla nykyisissä elämänsenteissa.

5.4.1 Julmuus suurimpana paheena

Seitsemästä kuolemansyynistä ylpeys on yleensä pahin. Ylpeys kaivaa maata hurskaan nöyrytyksen alta ja rohkaisee kaikkiin synteihin. Julmuus taas sen sijaan ei kuulu seitsemään kuolemansyntiin, eikä muutenkaan esiinny sinällään kovin suurena huolenaiheena kristinuskon johtohahmojen esityksissä. Toisaalta eivät filosofitkaan ole julmuutta liiemmin korostaneet, esimerkiksi Platonilta on turha etsiä kattavaa valaisua aiheeseen. Dante kuvaa hyvin tyypillistä ajattelua julmuuden osalta keskellä keskiaikaisia raakuuksia. Hänen mukaansa julmuus on kyllä paheksuttavaa osana vihaamisen syntiä, mutta toisaalta julmuus on myös hyödyllistä silloin, kun sitä käytetään harhauskoisten oikaisemiseen oikealle tielle. Danten nähden kärsimys on oikeastaan hyväksi, jopa siunattua. Marttyyrien kärsivät kasvot todistavat osaltaan tästä. Uuden ajan myötä monia ajattelijoita on kuitenkin enenevässä määrin alkanut askarruttaa julmuuden jatkuva ja läpitukenava läsnäolo läntisessä elämässä. Tämän uuden humaaniuden vastapainona ovat julmuudet samalla yhä voimistuneet niin käytännössä kuin ajattelussakin. Uskonnollinen ehdottomuus, evolutiivinen selviytymiskamppailu, vallankumouksellinen radikalismi, sotaisa rodunjalostus, kaikenlainen kehonpalvonta ja muut vastaavat opit ja ihanteet ovat suosineet julmuutta ajattelussaan. Julmuuden vastustaminen ja ennen kaikkea sen asettaminen suurimmaksi paheeksi ei ole näin ollut mitenkään erityisen helppoa. Oikeastaan vain harvat ovat nostaneet julmuuden suurimmaksi paheeksi – etäännyttäen itsensä samalla niin uskonnollisista kuin poliittisistakin totunnaisuuksista, tuomiten samalla itselleen jatkuvan mielen rauhottomuuden ja epäilyksen.²²³

²²³ Shklar 1984, 7–8. Tässä kohdin on syytä nostaa esille Hannele Klemetilän Keskiajan julmuus -kirja, joka pyrkii rikkomaan vakiintunutta kuvaa keskiajasta erityisen julmana aikakautena sekä myös näkemystä skolastiikan

Julmuuden suurimmaksi paheeksi (summum malum) ovat Shklarin mukaan vakiintuneista moraaliajattelijoiden korottaneet vain renessanssihumanisti Montaigne ja hänen valistusajan seuraajansa Montesquieu. Tämän tähden Shklar seuraakin pitkälti näitä hahmoja pohtiessaan sitä, mitä julmuuden ottaminen äärimmäisen vakavasti kokonaisuudessaan tarkoittaa. Valintansa myötä ovat Montaigne ja Montesquieu ensinnäkin etäännyneet synnin käsitteestä: julmuus on heille taivaallisen rikkomuksen sijaan paheksuttava teko toista elävää olentoa kohtaan. Julmuus on ihmisten aiheuttamaa ja näin ollen ihmiset ovat siitä itselleen vastuussa. Uskonnollisen ajattelun lisäksi Montaigne ja Montesquieu ovat etäännyneet myös perinteisestä politiikasta: machiavellistinen silmitön julmuus ja raakuus toisten kustannuksella jäävät heidän ajattelussaan pois keinovalikoimasta. Esimerkiksi sota ei heille voi olla vain niin sanotusti politiikan jatkamista toisin keinoin, vaan se on onnettomuus, jota on pyrittävä välttämään kaikin keinoin. Puhe oikeutetusta sodasta käy näin paljon tavanomaista vaikeammaksi. Julmuuden korostaminen tuo siis mukanaan monenlaisia haasteita totunnaisuudelle. Kuitenkin tämä ratkaisu on Montaignen mukaan täysin sen aiheuttamien ongelmien arvoinen, koska julmuus on niin monella tapaa keskeinen tekijä elämässämme. Montaigne perustelee tätä varsinkin kahdella seikalla. Ensinnäkin sosiaalisesti julmuus on levinnyt uskomattomalla voimakkuudella vähintään koko läntisen maailman läpi. Toiseksi – ja ennen kaikkea – psykologisesti julmuus aiheuttaa erityisen pelkotilan, joka ottaa kohtalokkaalla tavalla meidät täysin valtaansa.²²⁴

Montaigne kirjoittaa esseissään²²⁵ julmuudesta erityisesti Machiavelli lähtökohtanaan. Machiavelli ohjeistaa julmuuden olevan yleensä armeliaisuutta toimivampi tapa hallita.²²⁶ Machiavellin työn viimekätisistä tarkoituksista voi olla montaa mieltä, mutta julmuuden välittömän tehokkuuden hän tuo silti selvästi esille. Montaigne kääntää tämän Machiavellin ajattelun toisinpäin kysyen, miten tällaisen hallitsemisen uhrien tulisi vastata heihin kohdistettuun julmuuteen. Montaigne pohtii näin, olisiko parempi vedota sääliin vai nousta vastarintaan, mutta ei osaa antaa selvää vastausta. Uhrin eivät voi hänen mukaansa luottaa ohjekirjamaisiin ratkaisuihin. Montaigne ja Montesquieu päätyvät ohjenuorana häikäilemättömien valtapyrkimysten uhreille vain korostamaan

välinpitämättömästä ja alkeellisesta asenteesta julmuutta kohtaan. Kirja siis tasapainottaa tätä ennakkoluuloista kuvaa aiemmasta suhtautumisesta julmuuteen – sitä kirja ei silti esitä, että keskiajan yhteiskunta ja kirkollinen valta olisivat olleet ollenkaan julmuudesta vapaita. Julmuutta ja sen hyväksymistä oli siis paljon, kuten on tosin valitettavan paljon nykyäänkin, ks. Klemetilä 2008.

²²⁴ Shklar 1984, 8–10. Johdatuksena Montaignen näkemyksiin julmuudesta, ks. Montaigne 2008, 141–163. Montaignen kuvauksesta pelkotilan aiheuttamista rajuisista reaktioista, ks. Montaigne 2003a, 97–100.

²²⁵ Montaigne 2003a, 2003b & 2008.

²²⁶ Machiavelli 2001.

klassisiin hyveisiin ja poliittiseen viisauteen syventymistä. Tämä klassinen ymmärrys saattaa heidän mukaansa mahdollisesti tarjota ratkaisun avaimia pahimpien machiavellististen painajaisten, kuten ajattelijoiden mieltä vaivanneiden konkistadorien hirmutekojen, välttämiseksi.²²⁷

Shklar tuo Montaignen ja Montesquieun kautta myös esille, kuinka tekopyhyys ja itsepetos ovat paheita, jotka liittyvät läheisesti julmuuteen. Ne ovatkin täten korkealla vältettävien paheiden listalla silloin, kun julmuus asetetaan ensimmäiseksi. Montesquieun Persialaisia kirjeitä -kirjassa²²⁸ älykäs ja julma tyranni Usbek pettää itsensä ja muotoilee totuuden hallitsemistaan naisista itselleen sopivaksi. Ongelma ei tässä katsannossa ole niinkään suoraan epärehellisyydessä, vaan siinä, kuinka se johdattaa Usbekin kohti julmuuksia. Tämä ei ole ainoa esimerkki siitä, kuinka painopisteen ollessa julmuudessa näyttäytyvät muut paheet uudella tapaa. Esimerkiksi perinteisten seksuaalinormien rikkominen ei ole Montesquieulle ja Montaignelle kovinkaan paheellista, koska tämä ei juuri liity julmuuteen. Ymmärrys tässä suhteessa on kuvaavalla tapaa täysin toisenlainen kuin vaikkapa kristinuskon tai seitsemän kuolemansynnin näkökulmasta katsottuna.²²⁹

Julmuuden kuvaaminen Montaignen ja Montesquieun ajattelussa paljastaa samalla erään heitä koskevan yllättävän ja traagisen seikan. Nimittäin sama vastenmielisyyden tunne, jota Montaigne ja Montesquieu tuntevat julmuutta kohtaan, aiheuttaa heille myös taipumuksen syvälliseen filosofiseen ihmisvihaan. Ihmiset harjoittavat päivittäisessä arjessaan jatkuvasti julmuutta. Julmuuden korostunut havainnoiminen koetteleekin näin suuresti mieltä, ja huumorin pettäessä on helppo luisua vihaamaan julmuuden aiheuttajia – ihmisvihaan. Vihan hetkillään Montaigne kuitenkin mielummin nauraa ihmiskunnalle kuin itkee sen puolesta – koska se sopii hänen mielestään paremmin ihmiskunnan älyttömään käytökseen. Montaigne ei näin vajoa koskaan yhtä syvälle kuin Shakespearen Hamlet puhuessaan Ofelialle ihmiskunnan lopusta. Synkeillä hetkillään Montaigne kääntää sympaattisen katseensa ihmiskunnan uhreihin, erityisesti eläimiin. Montaignen mukaan eläimet ovat ihmisiä moraalisesti ylempänä tavoitellessaan vain kohtuullisella tapaa saavutettavia päämääriä siinä, missä ”meidän osaksemme on annettu pelkkää tuulta ja savua”²³⁰. Hänen mukaansa mehiläisiä lukuun ottamatta eläimet toivovat vain lepoa, turvallisuutta, terveyttä ja rauhaa, kun taas ihmiset päätyvät järjen, tiedon ja maineen huumaamina yleensä ainoastaan kärsimykseen. Montaigne ihailee luontoa, jonka alaisuuteen hän ajattelussaan asettaa myös ihmiset. Ihmisten vikoja ei Montaigne luonnon viaksi kuitenkaan näe, vaan pikemmin kokee,

²²⁷ Shklar 1984, 10–12.

²²⁸ Montesquieu 1988.

²²⁹ Shklar 1984, 12–13.

²³⁰ Montaigne 2008, 243.

että ihmisten tulisi alkaa todella kunnioittaa luontoa ja ottaa oppia siitä. Ihmisten pitäisi viisastua julmuutensa uhreista.²³¹

Montaigne jo liioittelee luonnon merkitystä, mutta tämä on ymmärrettävä lievike hänen julmuuden inhoamisesta koituvaan ihmisvihaansa. On silti valitettavaa huomata, kuinka Machiavellin synkeä maailma tuntuu alati lähestyvän Montaignea näissä ajatuksissa. Montaigne ei ole ainoa tällaiseen lievittävään ajatteluun turvautuva, sillä hänen tapansa Montesquieu sympatisoi ylitsevuotavasti juutalaisia, Dickens ihailee lapsia ja antiikin tragediakirjailija Euripides taas ylistää naisia. Luonteenlujuus ja ylpeys ovat tyypillisiä hyveitä, joita uhrin näissä kuvauksissa saavat tunnusmerkeikseen. Kuvaavin piirre on kenties ylpeys, joka kuten todettua ei perinteisen kristinuskon ajattelun mukaan sovi alkuunkaan hyveeksi. Esimerkiksi Montesquieun Persialaisissa kirjeissä eräs Usbekin vaimoista, Roxane, tappaa lopulta itsensä viimeisenä vastustuksen ja itsensä vapauttamisen keinona. Roxane on viimeisessä ratkaisussaan moraalisesti saavuttamaton tyrannilleen, joka myös pohtii henkensä riistämistä – yksinkertaisesti siksi, että on tylsistynyt ja turhautunut merkityksettömyyteensä.²³²

Shklar korostaa, että uhrien kautta Montaigne ja Montesquieu voivat vapaammin tuoda esille julmuuden vastapainona toivomiaan hyveitä ja yhteisöllisiä ideaaleja. Montaigne on lähtökohdiltaan yhä syvällä aristokraattisessa maailmassa ja ihaileekin näin ollen tälle maailmalle hyvin tyypillistä hyvettä, urheutta. Urheus ja rohkeus muodostavat hänen mukaansa vastakohtan pelkuruudelle, joka lietsoo julmuutta.²³³ Kuitenkin urheuden tavanomaisinta ilmenemistapaa sotasana voiton- ja kunniantavoitteluna Montaigne halveksuu. Pikemmin hän ihailee kovaa elämää maltillisesti kestäviä talonpoikia, arvokkuutensa säilyttäneitä alistettuja intiaanikuninkaita sekä tavallisia sotamiehiä, jotka osoittavat toveruutta selvitäkseen yhdessä hengissä sotaretkiltä. Montesquieu taas arvostaa vastaavasti juutalaisia, jotka pitävät vainojenkin keskellä kiinni uskostaan ja yhä harjoittavat kaikista kohtaamistaan rajoituksista huolimatta rauhaa edistävää kaupankäyntiä. On samalla keskeistä huomata, kuinka taustalla tämänkaltaisessa julmuuden uhrien idealisoimisessa on tietynlainen ymmärrys onnen luonteesta, joka ilmenee kuvaavalla tapaa esimerkiksi Montaignen näkemyksessä sodankäynnin arvaamattomuudesta.²³⁴

Toisin kuin Machiavelli, ei Montaigne koe sotaa juuri muuna kuin sattumankauppana, jossa Fortuna suosii toisia ja hylkää toiset. Julius Caesar ja Aleksanteri Suuri sattuivat vain olemaan

²³¹ Shklar 1984, 13–14. Näistä Montaignen näkemyksistä eläinten ja luonnon suhteen, ks. Montaigne 2008, 164–239.

²³² Shklar 1984, 14–15.

²³³ Montaignen kuvauksesta pelkuruudesta julmuuden äitinä, ks. Montaigne 2008, 560–574.

²³⁴ Shklar 1984, 15–16.

onnekkaasti oikeassa paikassa oikeaan aikaan – he eivät olleet suurmiehiä, jotka raivasivat sankarillisesti itse oman tiensä. Onnen oikeista johtuen Montaignen mukaan ihmisten todellinen panos onkin enemmän siinä, kuinka he kestävät onnen heille asettamat vastoinkäymiset ja julmuudet. Tässä ajatuksessa voi nähdä samaa henkeä, joka vallitsee myös Rawlsin näkemyksessä reilusta yhteiskunnasta ja tämän tarjoamasta avusta heikompiosaisille. Kärjistäen ajatuksena on se, että syyttelemisen ja jälkiviisauden sijaan on ihmisten vain enemmän otettava olosuhteet annettuina ja pyrittävä parhaalla mahdollisella tavalla lievittämään uhrien kärsimystä. On silti samalla tärkeää korostaa, kuinka vaikeaa tällainen koeteltujen ja uhrien määrittäminen on – varsinkin nykyisten massayhteiskuntien aikana. On hyvä kysymys, ketkä todella ovat julmuuden uhreja ja minkä tähden. Kuva tämän aiheen osalta ei ole ajattelussamme valitettavasti juuri tarkentunut sitten Montaignen ja Montesquieun esittämien sympatioiden. Riskit uhrien määrittämisestä väärin ovat kuitenkin havainnollistuneet useaan otteeseen. Liian innokas uhrimentaliteetin vaaliminen on saattanut viedä yhtä hyvin ihmisarvon, lietsoa itsetuhoista henkeä kuin myös katkerottaa huomisen kostotoimia varten – ironisesti luoda julmuutta sen vähentämisen sijaan. Nykyisin useat ideologiat pyrkivät tarjoamaan varmoja vastauksia siihen, ketkä todella ovat uhreja. Todellisuudessa kuitenkin epävarmuus tässä asiassa säilyy. Julmuuden asettaminen paheena etusijalle tarjoaa vain motiivin tämän aiheen jatkuvaan pohtimiseen.²³⁵

Montaigne siis arvostaa ihmisten urheutta ja rohkeutta koettelemusten ja viime kädessä pelon edessä nähden nämä vähintäänkin lievittävinä lääkkeinä julmuuteen. Kuitenkaan tämä näkemys ei ole täysin uskottava, koska saattavathan esimerkiksi Machiavellin julmat ruhtinaatkin olla hyvin rohkeita. Julmuus ei toisin sanoen liity vain pelkuruuteen. Montesquieu näkeekin julmuuden muuna kuin vain rohkeuden puutteena. Hänen mukaansa julmuus sisältää pelon ohella tunteen epäoikeudenmukaisuudesta. Eiväthän vaikkapa oikeudenmukaiseksi koetut rangaistukset väärintekijöitä kohtaan tunnu välttämättä aina mitenkään erityisesti julmilta. Esimerkiksi vankilatuomiosta seuraavassa vapaudenriistossa voi olla julmuuden sijaan kyse vain yhteisön turvallisuudesta ja syyllisen parannuksesta. Kuitenkin taas viattomien tuomitseminen jo lievempiinkin kärsimyksiin tuntuu erityisen julmalta. Oikeudenmukaisuudella on siis julmuuden suhteen keskeinen roolinsa. Montesquieun mielestä yhteiskunnan tehtävänä onkin näin ollen ennen kaikkea viattomien suojeleminen.²³⁶

²³⁵ Shklar 1984, 16–23.

²³⁶ Shklar 1984, 23–24. Rawls lähestyy kuvaavasti tätä Montesquieun henkeä todetessaan jo Oikeudenmukaisuusteorian alkusivuilla: ”Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought.”; Rawls 1999a, 3.

Montesquieu kääntää katseensa oikeudenmukaisemman ja vähemmän julman yhteiskunnan toivossa kaupankäyntiin. Shklar muistuttaa, että Montaignelle tämä ratkaisu ei ole mahdollinen, sillä hän on yhä kiinni aristokraattisessa maailmassa, jossa kaupankäyntiä pidetään halveksuttavana elämäntapana. Montesquieun mukaan kaupankäynti kuitenkin vähentää epävakautta, sotaisuutta ja machiavellismia, jotka lietsovat julmuutta. Kaupankäynnissä aristokraattiset hyveet, kuten urheus, pitkälti korvautuvat vähemmän jaloilla piirteillä, kuten ahneudella. Montesquieun ihanneyhteiskunnan kansalaisilta vaaditaan vain moraalista ymmärrystä ja luonteenlujuutta ylläpitää oikeusjärjestelmää ja sen taustalla vallitsevaa oikeudenmukaisuutta. Tässä hengessä Montesquieun ajatuksissa ovat esimerkkinä erityisesti englantilaiset, joita hän pitää ihmisinä naurettavina, mutta joiden yhteiskunnalliset järjestelyt hän näkee sitäkin parempina. On silti syytä huomauttaa, ettei Montesquieulla ole kuitenkaan näissä näkemyksissään mielessä tunnettu ajatus näkymättömästä kädestä, joka luo yleistä hyvinvointia yksityisen itsekkyyden summana.²³⁷ Montesquieu pyrkii vain yksinkertaisesti vähentämään julmuutta korvaamalla suuremman paheen pienemmällä. Hän kokee kaupankäynnin voivan puutteistaan huolimatta vähentää ihmisten ja kulttuurien toisiaan kohtaan harjoittamaa poliittista ja sosiaalista sortoa, joka synnyttää maaperää julmuudelle.²³⁸

Sortamisessa on Montesquieun mukaan kyse alistavasta epätasa-arvoisuudesta, jossa toisten vapaus ja muu inhimillinen elämä viedään julmin keinoin. Pahimmillaan on näin kyse vain julmuudesta, joka ylläpitää itse itseään. Montaigne liittyy tässä kohdin Montesquieun näkemykseen tasa-arvosta. He molemmat pitävät epätasa-arvoisuutta huonona, jos se johtaa julmuuteen, mutta muuten he eivät mitenkään erityisesti puolusta tasa-arvoa tai erittele sitä syvemmin. Shklar painottaa, että Montaignelle ja Montesquieulle on siis kyse negatiivisesta tasa-arvokäsityksestä, toisin sanoen ennen kaikkea pelosta poliittisen ja sosiaalisen epätasa-arvon mukanaan tuomista julmista seurauksista. Samalla on myös syytä huomata seikka, jota Montaigne erityisesti korostaa. Epätasa-arvo toimii hänen mukaansa yllättävän monella tapaa, ennen kaikkea sosiaalisten illuusioiden kautta. Montaigne muistuttaa näin varsinkin meriittien ja arvonimien palvomisen vaaroista ja lainaa Senecaa todetessaan, kuinka pitäisi aina pitää mielessä, että ”jalusta ei kuulu kuvapatsaaseen”²³⁹. Näiden epätasa-arvoa koskevien sosiaalisten illuusioiden ja niihin herkästi liittyvien julmuuksien hengessä Montaigne ja Montesquieu puolustavat hyveinä vaatimattomuutta ja kohtuullisuutta paheksuen samalla röyhkeää sosiaalista itsevarmuutta, jolla erityisesti julkinen

²³⁷ Näkymättömän käden voi liittää Adam Smithin ohella esimerkiksi Bernard Mandevillen ajatuksiin.

²³⁸ Shklar 1984, 25–27.

²³⁹ Montaigne 2003a, 358.

valta jakaa tuomioitaan. Varsinkin viranomaisten määräämä ja harjoittama kidutus puistattaa heitä.²⁴⁰

Shklar kuvaa, kuinka skeptisyys kuviteltua yhteisöllistä varmuutta ja tähän läheisesti liittyvää julmuutta kohtaan saa Montaignen ja Montesquieun epäilemään erityisesti kaikenlaisia välttämättömyyksiksi julistettuja hankkeita. Esimerkiksi julkisessa keskustelussa suosittu argumentointi tehokkuuden puolesta sisältää heidän mieleensä usein todellisuudessa vain machiavellistisen ruhtinaan päivänvaloa kestävämmät aikeet. Montaignen skeptisyys ei pysähdy kuitenkaan julkiseen elämään vaan hän epäilee lähes kaikkea yhteisöllistä elämää. Parhaaksi suositukseksi hän saattaa vain pessimistisesti esittää konservatiivista pitäytymistä pitkälti siinä kulttuurillisessa tilanteessa, joka jo on olemassa. Montesquieu on optimistisempi nähdessään, että julkista elämänalaa voidaan kaikesta huolimatta säädellä rauhanomaisempaan suuntaan – joskaan yksityiseen puoleen ei juuri voida vaikuttaa. Poliitiikka voidaan siis ohjata uusille urille, mutta henkilökohtaisten moraalivakaumusten muuttaminen on lähestulkoon mahdotonta ja yritettäessä tyrannimaista. Samaa Montesquieun julkisen ja yksityisen elämänalan rajanvetoon perustuvaa poliittista viisautta seuraa selvästi myös Rawls poliittisessa liberalismissaan. Montaigne taas näkee tällaisessa politiikan ja moraalin toisistaan erottamisessa suuren vaaran machiavellismissa. Poliitiikka muuttuu hänen mukaansa tämän rajanvedon myötä pian vain erilaisten välttämättömien paheiden ja julmuuksien mielettömäksi näyttämöksi. Siinä Montaigne on kieltämättä oikeassa, että pelkkä politiikka vailla moraalista suuntaa on täysin sisällötöntä ja kestäväntöntä. Kuitenkaan valinnan Montaignen ja Montesquieun esittämien vaihtoehtojen välillä ei tarvitse olla näin jyrkkä. Esimerkiksi Rawls ottaa huomioon politiikan ja moraalin kiinteän yhteyden kytkiessään poliittiset muotoilunsa viime kädessä yhteen moraalisen ympäristön kanssa. Onkin syytä korostaa, että historia puhuu optimismin puolesta tässä suhteessa. Shklar kertaa, kuinka humanimman moraalijattelun leviäminen on johtanut niin orjien vapauttamiseen, vankilalojen uudistamiseen, eläinten kohtelun parantamiseen kuin myös muihin vastaaviin poliittisiin läpimurtoihin, jotka ovat vähentäneet julmuutta. Onnistumiset todistavatkin liian jyrkkää yhteisöllistä skeptisyyttä vastaan.²⁴¹

Itse asiassa uudet humanit onnistumiset ovat luoneet jo ylitsevuotavaakin luottamusta erilaisia julmuuden poistamishankkeita kohtaan. Esimerkiksi Jeremy Bentham päätyy myötätunnossaan köyhiä kohtaan Shklarin mukaan jo liian pitkälle. Bentham pyrkii uuden yhteiskunnallisen moraalisen ja poliittisen laskentatoimensa avulla poistamaan huonompiosaisten

²⁴⁰ Shklar 1984, 27–30.

²⁴¹ Shklar 1984, 30–35. Montesquieun yhteiskunnallisesta ajattelusta yleisesti, ks. Montesquieu 1989. Syvemmin Shklarin kuvauksesta näistä Montesquieun ajatuksista, ks. Shklar 1987.

kärsimykset heiltä itseltään juuri kysymättä.²⁴² Benthamin hyvä tahto johtaa vaarallisen helposti poliittiseen sortoon, jossa vapaus ja ihmisarvo holhotaan pois. Benthamin myötä on muistettava, että rajanveto auttamisen ja alistamisen välillä on kuin veteen piirretty viiva – sama vaikeus koskee myös Rawlsia, joka tasapainottelee näiden tekijöiden välimaastossa. Tavallaan Rawlsin oikeudenmukaisuusteorian lähtökohdan voikin nähdä benthamilaisen utilitarismin tahattomien virheiden korjaamispyrkimyksenä.²⁴³

Shklar painottaa, kuinka kohtuullisen skeptisyyden puuttuessa on erityisesti sääli vaarallinen kumppani niin humaaneissa pyrkimyksissä kuin muussakin inhimillisessä kanssakäymisessä. Jo stoalaiset korostivat tätä seikkaa omalla tavallaan. Nykyisemmän yhteiskunnallisen elämän osalta tämän asian puolesta puhuvat ajattelijat, kuten Nietzsche ja Hawthorne, jotka näkevät säälin keskeisenä osana moraalista julmuutta. Moraalisessa julmuudessa on kyse ennen kaikkea järjestelmällisestä ja hellittämättömästä – kokonaisvaltaisesta – nöyryytyksestä, joka voi tyypillisesti ennen pitkää laajentua myös muunlaiseksi, kuten fyysiseksi, julmuudeksi. Montaigne ja Montesquieu myös tunnistavat tämän moraalisen julmuuden ja pyrkivät varautumaan siihen suojautumalla erityisen nöyryyttäviltä tilanteilta, jotka voivat mahdollisesti aiheuttaa heille tai muille julmia seurauksia. Kuitenkaan Shklarin mielestä he eivät täysin hahmota sitä, kuinka moraalinen julmuus todella syvällisesti toimii. Protestanttiset uudistajat ja nykyisemmät sosiaaliset kriitikot näkevät tämän asian kirikkaammin. Heidän mukaansa on ennen kaikkea tärkeää huomata, kuinka moraalinen julmuus pyrkii synnyttämään huonon omatunnon, joka saa uhrinsa muuttumaan oman itsensä piinaajaksi.²⁴⁴

Shklar kääntääkin katseensa siihen, miten Hawthornen Tulipunaisessa kirjaimessa²⁴⁵ pastori Arthur Dimmesdale kärsii sopimattoman rakkaussuhteensa tähden itseinhosta ja syyllisyydestä, joihin hän myös lopulta kuolee. Hän ei ole kenties hahmoista ihailtavin, mutta hänen kohtalonsa tuntuu silti ansaitsemattomalta ja julmalta. Hawthorne hahmottaa tämän julmuuden

²⁴² Ks. esim. Bentham 1996.

²⁴³ Shklar 1984, 35–36; Rawls 1999a, 28–30. Vaikka oikeudenmukaisuuden reiluna pelinä voikin nähdä hyvin vastakohtaisena utilitarismille, on silti syytä muistaa, kuinka Rawls useaan otteeseen korostaa menneiden ajattelijoiden sympaattista tulkittamista ja ammentamista näiltä, kuten Benthamin ajattelusta. Ks. tästä Rawlsin jossakin määrin collingwoodilaisesta tulkinnallisesta hengestä esim. Rawls 2000, xi–xix; yleisesti johdatuksena Collingwoodin ajatteluun tässä mielessä ks. Hyrkkänen 2009. Bentham ei kenties onnistu kaikissa muotoiluissaan, mutta hänen pyrkimyksensä ja henkensä ovat silti arvokkaita. Radikaalisti inhimillisyyteen pyrkivä Bentham leimataan nykyisin liian usein vain sorron ja riiston esi-isäksi.

²⁴⁴ Shklar 1984, 36–38.

²⁴⁵ Hawthorne 1945.

syyksi erityisesti kristinuskon luonteen, mitä hän kuvaa myös muissa kertomuksissaan. Kristinuskon maailma on hänen mukaansa moraalisen julmuuden valtakunta, joka yhteisöllisen julmuuden ohella kalvaa sisällä Dimmesdalen kaltaisissa ihmisissä. Turvan voi näin ollen tarjota vain katse kristinuskon ulkopuoliseen maalliseen maailmaan. Nietzsche näkee saman kuin Hawthorne kokien yhä moraalisen julmuuden paljon fyysistä julmuutta pahempana. Shklar muistuttaakin, kuinka Nietzsche vajoaa moraalisen julmuuden inhossaan niin syväälle, että turvautuu machiavellistisesti fyysisen julmuuden ihannointiin lieventääkseen katkeruuttaan kristinuskon sävyttämää sortoa vastaan. Nietzsche ei näe rajoitusta keinoille silloin, kun moraalista julmuutta – sääliä, tekopyhyyttä, huonoa omaatuntoa ja vastaavia seikkoja – on kitkettävä pois moraalisen ja kulttuurillisen täydellisyyden tavoittelussa. Hawthorne ei ikinä mene näin pitkälle, vaan tyytyy ihanteissaan tavanomaiseen ja vaatimattomaan elämäntapaan. Nietzschen ihanneyhteiskunnassa taas luonnolliseksi koettu fyysinen julmuus purkautuu vapautuneesti – jottei se patoutuisi ihmismielen sisäiseksi piinaksi ja kyvyttömyydeksi, moraaliseksi julmuudeksi. Ihmisvihan valtaama Nietzsche kokee hengeltään heikon lauman ottaneen antiikin kulta-aikojen jälkeen vallan, joka täytyy hänen mukaansa palauttaa takaisin harvoille vahvoille. Ei olekaan ihme, kuinka Nietzsche on sittemmin ollut – tosin yleensä väärinymmärrysten kautta – monien hirmuhallintojen suosiossa.²⁴⁶

Montaigne korostaa Nietzschen sijaan tavanomaisempaa käsitystä siitä, mikä on julmaa, ja tässä hengessä erityisesti fyysistä raakuutta. Nietzschen inhoamat tekopyhyys ja epärehellisyys ovat Montaignelle kyllä keskeisiä paheita, mutta eivät julmuutta suurempia. Shklar toteaa, että ratkaisussaan Montaigne on lopulta kenties Nietzscheä radikaalimpi, vaikka ei ensin siltä vaikuta. Nimittäin vaikka Montaigne määrittelee julmuuden suhteellisen tavanomaisella tavalla, on hänen suhtautumisensa siihen silti täysin totunnaisuudesta poikkeavaa. Nietzschen ajattelu on oikeastaan vain uutta machiavellismia. Montaigne taas erkaantuu täysin kulttuuristaan ottaessaan julmuuden syvällisesti tosissaan. Montaigne näkee julmuuden silmiensä edessä kaikkien muiden tapaan, mutta muista poiketen hän kieltäytyy kiertämästä sitä millään selityksillä sen tarpeellisuudesta tai ymmärrettävyydestä. Julmuus ei voi millään tapaa arkistua hänelle, vaan se on vain jotakin yksinkertaisesti inhimillisesti sietämätöntä – täyttäen mielen pelolla ja salvaten hengen kaikelta elämältä. Montesquieun lievempi skeptisyys julkista vallankäyttöä kohtaan auttaa häntä pääsemään eteenpäin tästä Montaignea ahdistavasta umpikujan tunteesta. Montesquieun kuuluisaksi tullessa vallan kolmijako-opissa onkin taustamotiivina paljon hänen henkisen oppi-isänsä Montaignen vaistomaista kammoa ihmisten kevyesti harjoittamaa julmuutta kohtaan. Montesquieun

²⁴⁶ Shklar 1984, 38–42. Johdatuksena näihin Nietzschen ajatuksiin ks. esim. Saarinen 1985, 355–385; tai ks. Nietzsche 1961, 1962, 1966 & 1969. Nietzschen poliittisesta puolesta ks. Laari 2001, 105–241.

poliittinen viisaus on jakaa valtaa eri tahoille, jottei se keskittyisi liikaa yksin julkisiin käsiin. Näin hänen toiveenaan on vähentää houkutusta julmuuteen ja samalla julmuuden pahimpia mahdollisia seurauksia. Silti epäily onnistumisesta tässä hankkeessa säilyy – parhaista keinoista huolimatta on julmuus yhteisöllisessä elämässä aina liian lähellä.²⁴⁷

Kuten on käynyt monella tapaa selväksi, ei julmuuden hahmottaminen kattavalla tavalla ole helppoa työtä monessakaan mielessä. Ei ole ylipäänsä kovin selvää, mitä julmuus tarkoittaa, eikä myöskään se, miten sitä voitaisiin vähentää. Intuitiivisesti moni kyllä sanoo olevansa erityisesti julmuutta vastaan – vaikeampaa on vain seurata tätä ajatusta johdonmukaisesti loppuun saakka. Julmuutta koskevassa pohdinnassaan Montaigne ja Montesquieu avaavat ja auttavat ymmärtämään kokonaisvaltaisesti sitä erityisesti pelon leimaamaa kokemusmaailmaa, jolle ainakin nykyinen liberaali henkinen pyrkimys monella tapaa rakentuu. Ongelmavyöhyke, joka tämän pohdinnan myötä seuraa, jää kuitenkin yhteiskunnallisten muotoilujen osalta varsinaisesti myöhempien ajattelijoiden, kuten Rawlsin, ratkaistavaksi. Montaignen ja Montesquieun tarjoama näkemys henkisestä tilastamme ei ole silti vailla painoarvoa. Rawls voi viedä erityisesti poliittista viisautta eteenpäin, mutta varsinkin moraalisisessä ymmärryksessä olemme yhä vahvasti saman näkymän edessä kuin vaikkapa Montaigne. Renessanssihumanistin suorana antina voikin näin olla ennen kaikkea hänen klassinen kuvauksensa ihmisluonnosta, joka tarjoaa selkeitä ajattelun avaimia nykyisin vallitsevan modernin moniselitteisyyden vastapainona. Julmuuden kasvot tulevat Montaignen esseissä puhuttelevalla tavalla esille. Silti Shklar yhä muistuttaa, että julmuuden ohella myös monilla muilla tavanomaisilla paheilla on keskeinen roolinsa elämässämme. Ei ole esimerkiksi ollenkaan varmaa, näyttääkö julmuus kaikesta merkityksestään huolimatta näistä paheista suurimmalta, kun pohdintaa jatketaan eteenpäin. Näin ollen Shklar suuntaakin seuraavaksi katseensa kulttuuriklassikoiden kautta tekopyhyiden vaikutukseen arjessa.²⁴⁸

5.4.2 Sietämätön tekopyhyys

Julmuus on vastenmielisyydestään huolimatta pahe, josta löytyy lopulta usein käytännössä vähän sanottavaa. Tarkemmin katsottuna julmuus sulautuu helposti arkielämäämme, totumme siihen yllättävän kevyesti. Tekopyhyys taas on tavanomaisista paheista räikein kirvoittaen myös yleensä eniten keskustelua. Kaikilla on paljon sanottavaa tekopyhyydestä. Läntisten demokratioiden julkista

²⁴⁷ Shklar 1984, 42.

²⁴⁸ Shklar 1984, 43–44.

keskustelua värittävätkin kiivaat syytökset tekopyhydestä. On näin ollen kiinnostavaa Shklarin tavoin kysyä, miksi todella tekopyhyys tuntuu moraalisesti niin sietämättömältä. Toisin sanoen, mistä tekijöistä rakentuu se mielentila, joka uhkuu inhoa kaikenlaista teeskentelyä ja epärehellisyyttä kohtaan, ja mitä tästä ajattelusta kokonaisuudessaan seuraa.²⁴⁹

Shklar kääntää ensimmäiseksi katseensa tekopyhyiden pitkään historiaan länsimaisessa kulttuurissa. Historiallisessa katsannossa kirkkaan lähtökohdan tarjoaa aristokraattinen ajattelutapa, joka selvästi vastustaa tekopyhyttä – siksi, että aristokratia vaalii eriarvoisuutta velvoittamalla kunkin seuraamaan tarkasti ennalta määrätyn sosiaalisen asemansa mukaista roolia. Pienikin poikkeaminen hierarkkisista rooliodotuksista koetaan näin herkästi tekopyhäksi hyökkäykseksi koko sosiaalista rakennetta ja sen perimmäisiä arvoja vastaan. Nykyisin aristokratia on vaihtunut tasa-arvoa korostavaksi demokratiaksi, mutta jäänteitä aristokraattisesta ajattelutavasta on silti säilynyt. Kuitenkaan modernissa demokraattisessa tekopyhyiden inhoamisessa ei Shklarin mukaan ole kyse vain aristokraattisen katsantotavan jatkumosta. Oikeastaan demokratia ei koske mitään yksittäistä tekopyhyiden ajattelutapaa. Shklar korostaa, kuinka modernissa demokratiassa käsitykset tekopyhydestä ovat moninkertaistuneet. Näkemyksiä tekopyhydestä on nykyisin lähes yhtä monta kuin on esittäjäkin. Varmaa ennemmin vain on, että tekopyhyys määrittyy paheeksi täysin sosiaalisesti ja yhteisöllisesti. Ei olekaan näin ollen yllättävää, että yhteisöllisen elämän keskellä sijaitsevasta politiikasta löytyy erityisen paljon syytöksiä tekopyhydestä. Shklar hahmottaa tähän erityisesti kaksi syytä. Ensinnäkin tunnetta tekopyhydestä politiikassa ruokkii liberaalidemokratian aikakausi. Liberaalidemokratia tarjoaa mahdollisuuden runsaalle kirjolle erilaisia ajattelutapoja, joiden edustajat joutuvat kuitenkin yleensä pettymään poliittisiin vaikutusmahdollisuuksiinsa kokien näin tullessa tekopyhästi petetyiksi. Toisaalta poliittisia syytöksiä tekopyhydestä esitetään myös monesti vain siksi, että se on retorisesti helppoa. On vaikeampaa hyökätä poliittisen kiistakumppanin ihanteita vastaan kuin yksinkertaisesti nakertaa vastapuolen uskottavuutta väittämällä tämän pettäneen omat lähtökohdansa.²⁵⁰

Tekopyhyttä koskevan poliittisen keskustelun tyyli on Shklarin mukaan paljon velkaa kristinuskon opillisille vastakkainasetteluille. Uskonnollisten kiistojen tyypillistä argumentaatiota on ollut väittää vastapuolen röyhkeästi vääristelevän ymmärrystä todellisesta henkimaailman tilasta. Yleisiksi nämä oikeastaan usein itsessään varsin ylimieliset ja tekopyhät syytökset on tehnyt ennen kaikkea niiden helppous. Henkimaailmasta on luonnollisesti mahdotonta

²⁴⁹ Shklar 1984, 45–56.

²⁵⁰ Shklar 1984, 46–48.

tarjota mitään konkreettisia todisteita suuntaan taikka toiseen. Parannukseksi näissä syytöksissä on vaadittu suurempaa nöyryyttä ja rehellisyyttä korkeampien voimien edessä. Toisin sanoen on korotettu oikeaoppisen elämän vaatimuksia. Tämä taas on tavanomaisesti tehnyt tähän tavoitteeseen pääsyn käytännössä vaikeammaksi. Ja jälleen, kun moraalista puhtautta ei ole onnistuttu pitämään yllä, ovat tuntemukset ja syytökset tekopyhyydestä yhä kasvaneet. Hyökkäys tekopyhyyttä vastaan on siis ruokkinut itse itseään. Julmuuteen liittyy varsinkin pelon kautta monesti samantapainen itseään vahvistava logiikka. Julmuus aiheuttaa pelkoa – pelko taas lietsoo lisää julmuutta. Julmuudessa ja tekopyhyiden vastustamisessa on myös muuta yhteistä, nimittäin niiden taipumus pakottamiseen. Väkivaltaiset ristiretket tarjoavat havainnollisen muistutuksen siitä, kuinka tekopyhyydestä nöyryminen ja rehellisyyden palauttaminen eivät ole usein jääneet vain vapaaehtoiseksi valinnaksi. Julmuuden läheinen kumppani pelko on sekin tavantakaa mukana tekopyhyiden värittämissä tuntemuksissa. Nimittäin usein juuri se, minkä turmeltumista itsessä eniten pelätään, on se, mitä muissa innokkaimmin jahdataan. Omat salaiset pelot muuttuvat näin muiden tekopyhien peittely-yritysten vainoamiseksi. Esimerkiksi Nietzschen kuvaukset huonon omatunnon ruokkimasta tyranniasta ovat tämän seikan osalta varsin puhuttelevia.²⁵¹

Shklar muistuttaa vielä hurskaasta mielenlaadusta, kuinka Molièren tekopyhyydelle omistetun Tartuffe-komedian²⁵² päähenkilö manipuloi tekopyhällä uskonnollisella kiihkoilullaan suojelijaansa Orgonia. Vetoamalla Orgonin jatkuvaan tunteeseen ja epäilykseen ympärillään rehottavasta synnistä saa taparikollinen Tartuffe taivuteltua tämän puolelleen ja kääntymään jopa omaa perhettään vastaan. Molière ei kuitenkaan pureudu näytelmässään vain tekopyhyiden psykologiseen luonteeseen vaan ennen kaikkea siihen poliittiseen kulttuuriin, joka luo otollisen maaperän tällaisen tekopyhän kiihkoilun kasvamiselle. Näin hänen sanomanaan on, että liiallinen sosiaalisten tapojen ja normien ankuruus, joka Orgonilla ja hänen äidillään on kulttuurillisena lähtökohtana, on oikeastaan varsinainen syy Tartuffen kaltaisten tekopyhien huijareiden onnistumisiin. Toisin sanoen Molière ohjaa huomion siihen, kuinka liian vaativa yhteisöllinen etiketti tuo mukanaan sortavan pelon ilmapiirin – jota Orgon Tartuffen yllyttämänä vain jatkaa kohdallaan eteenpäin. On vielä Molièren ironiaa, kuinka tämä sama pelko saa yleensä vainoharhaisen Orgonin sulkemaan silmänsä kaikista kiusallisimmilta tosiasioilta. Näin ollen Orgon ei epäile ollenkaan Tartuffea, koska psykologisena vastavuoroisuutena kaikelle pahalle täytyy Tartuffen olla hyvä.²⁵³

²⁵¹ Shklar 1984, 48–51. Nietzschestä tältä osin ks. esim. Nietzsche 2001; erityisesti hänen kritiikkinsä Paavalia kohtaan.

²⁵² Molière 2000.

²⁵³ Shklar 1984, 51–52.

Shklar kokee, että tekopyhyden värittämän pelon vaikutukset tuo Molière kenties vielä paremmin esille näytelmässään Ihmisvihaaja²⁵⁴. Ihmisvihaajan päähenkilö Alceste havahtuu ympärillään huokuvaan tekopyhyteen. Hän näkee arjen keinotekoisuuksien alla vain sortoa ja muuta epäoikeudenmukaisuutta. Näin ollen hän pelkää pienintäkin totuuden vääristelyä. Kammotessaan tällä tavoin kaikkea tavanomaista elämää Alceste päätyy ironisesti itse lähimmäistensä piinaajaksi – ja lopulta yksinäisyyteen, omaan mielikuvitusmaailmaansa. Yliherkkä Alceste muistuttaa Montaignea, joka katsoo kauhistuneena ympärilleen eikä tahdo millään päästä yli näkemästään. Molièren näytelmien myötä tuleekin monella tapaa esille, kuinka tekopyhyden ajattelu on kuin heikoilla jäillä kävelemistä. Se on paitsi äärimmäisen vaikeaa mutta päätyy myös usein kohtalokkaasti juuri itse tekopyhyteen – ja herkästi pelkoon ja julmuuteen.²⁵⁵

Shklar suuntaa huomionsa Molièren 1600-luvun kuvausten jälkeen Dickensin ajatteluun tekopyhydestä 1800-luvun viktoriaanisessa Englannissa. Ajat ovat toiset, mutta tekopyhyys ja tuntemukset siitä ovat silti säilyneet yhä vahvoina. Monien aikalaisajattelijoidensa tavoin Dickens paheksuu erityisesti maansa uutta keskiluokkaa ja tämän ahtaita moraalikäsityksiä. Keskiluokan kapeaa ajattelua kuvaa hyvin se, kuinka epämiellyttävistä asioista ei haluta keskustella eikä niitä siis tahdota myöntää. Toisin sanoen sopimattomuuksia ei keskiluokalle tekopyhästi vain ole olevinaan olemassa. Dickensin *Our Mutual Friend* -novellin²⁵⁶ hyvinvoiva herra Podsnap kääntääkin täten kuvaavan vaivattomasti katseensa pois kurjuudesta ja muista epämiellyttävistä asioista. Dickensin kritiikki osuu kohteeseensa, mutta toisaalta Shklar myös tunnistaa samalla keskiluokan ahdingon. Uusi keskiluokka pyrkii Shklarin mukaan vain ennen kaikkea löytämään sosiaalisen paikkansa kohtaamansa halveksunnan ja raivon keskellä. Ahdasmielinen moraalitieteellinen ja tekopyhyys ovat näin pikemmin tilanteen vaatimia suojakeinoja – eivätkä edes kovin hyvin toimivia, sillä henkinen yksioikaisuus piinaa erityisesti keskiluokkaa itseään.²⁵⁷

Dickensin tarinoiden myötä tulee kirjavasti esille, kuinka tekopyhyys on keskeinen tekijä koko viktoriaanisessa yhteiskunnassa. Toista näkökulmaa tekopyhyteen Dickens kuvaa *David Copperfield*issä²⁵⁸ parantumattoman nöyristelijän Uriah Heepin kautta. Tämä vastenmielinen hahmo muistaa aina nöyryyden todellisen arvon. Uriah Heep pyrkii tietoisesti pysyttelemään ihmisten alapuolella, koska hän haluaa herättää näissä armeliaisuutta ja laupeutta itseään kohtaan.

²⁵⁴ Molière 2002.

²⁵⁵ Shklar 1984, 52–53.

²⁵⁶ Dickens 1997.

²⁵⁷ Shklar 1984, 54–55.

²⁵⁸ Dickens 1991.

Uriah Heep ymmärtää, että hyväntekeväisyydessä on kyse vaihdosta: toisaalta ihmiset voivat tekopyhästi näyttää itselleen ja muille hyviltä, toisaalta hän voi hyötyä tästä erilaisina etuina. Uriah Heep ei ole kovin ihailtava hahmo, mutta toisaalta hän toimii vain yhteiskuntansa ehdoilla – muulla tavoin hän ei ehkä pärjäisikään. Tarinansa kautta Dickens hahmottaa viisauden, joka koskee tekopyhyden roolia sosiaalisessa kanssakäymisessä. Dickens korostaa, kuinka on tärkeää erottaa toisistaan kaksi tekopyhyiden muotoa. Toisaalta on suhteellisen viatonta tekopyhyttä, joka on varsin harmitonta ja kuitenkin avuliasta esimerkiksi juuri hyväntekeväisyyden muodossa, ja toisaalta on ongelmallisempaa tekopyhyttä, joka luo mahdollisuuksia julmuudelle ja pahuudelle. Shklar yhtyy tähän näkemykseen. Kaikki tekopyhyys ei siis ole aina niin vaarallista eikä myöskään niin epätavanomaista kuin julkisessa keskustelussa monesti annetaan ymmärtää.²⁵⁹

On hieman yllättävää, kuinka suosittua tekopyhyiden vastustaminen kaikesta häilyvyydestään huolimatta nykyisin on. Tämä kestävä vetovoima tulee Shklarin mukaan kuitenkin hyvin ymmärrettäväksi Hegelin pohdinnoissa tekopyhydestä. Vastakohtana Molièren ja Dickensin yhteisökeskeiselle ymmärrykselle hahmottaa Hegel uutta yksilökeskeisempää kulttuuria. Näkökulmaksi tekopyhyteen tulee näin yhteisöllisten seikkojen sijaan pikemmin yksilön rehellisyys tai aitous itseään kohtaan. On tietysti suuri mysteeri, mitä kulloinkin tällä yksilön rehellisyydellä tarkoitetaan – mikä tarjoaakin erityisen hyvät mahdollisuudet kiihtyville syytöksille tekopyhydestä, ennen kaikkea politiikan kentillä. Osittain juuri sovittelijaksi tähän kärjistyvään tilanteeseen Shklar kokee syntyneen liberaalidemokraattisen poliittisen kulttuurin, joka suojelee ja samalla rohkaisee yksilöllisyyttä ja omatuntojen moninaisuutta. Shklar huomauttaa, kuinka näin tarjoutuva moderni ajattelun vapaus saa silti monet myös pettymään. Ammattipoliitikot, kompromissit, neuvottelut, piikittelevä poliittinen retoriikka ja muut tekijät, jotka kuuluvat uuteen poliittiseen maisemaan, vain lähinnä kasvattavat monien inhoa. Erityisesti jälleen tunne tekopyhydestä antaa tälle inholle kasvot. Näin vastapainona liberaalidemokratialle vahvistuu varsinkin romantiikan kaipuu takaisin syvempään yhteisöllisyyteen. Aiemman yhteisöllisyyden omat tekopyhydet ja muut puutteet eivät tässä kaipuussa yleensä juuri muistu mieleen.²⁶⁰

Shklar näkee nykyisen edustuksellisen liberaalidemokratian vaalit tekopyhyiden kokemisen huippukohtana. Poliitikot joutuvat jo poliittisen järjestelmän luonteen puolesta lupaamaan enemmän kuin voivat mahdollisesti toteuttaa. Poliitikot joutuvat myös yleisemmin esittämään tarpeen mukaan ja samanaikaisesti useita rooleja äänestäjilleen ja valtuuttajilleen. Politikointiin liittykin väistämättä paljon tekopyhyttä, mikä ei silti välttämättä ole kovin

²⁵⁹ Shklar 1984, 55–57.

²⁶⁰ Shklar 1984, 58–70. Syvemmin Hegelistä näiltä osin ks. Shklar 1976.

vahingollista demokratialle – pikemmin päinvastoin. Shklar kuvaa tämän seikan henkilöitymänä demokratian ja hyvinvoinnin esitaistelijana kiiteltyä Benjamin Franklinia. Hänen hyveensä oli nimittäin juuri tekopyhyys. Franklin vaihtoi laskelmoivasti rooleja tilanteen mukaan saaden näin paljon hyvää aikaiseksi ja välttämättä välttämättä suoraan loukkaamasta ketään. Franklin oli näin tietyssä mielessä todellinen demokraatti. Hän oli kuin näyttelijä, joka eli vaihtuvien rooliensa kautta yleisönsä parissa ja sen hyväksi. Shklar kysyykin, millaisia parempia vaihtoehtoja esimerkiksi nykydemokratiaan kriittisesti suhtautuvilla romantikoilla todella sitten on Frankliniin nähden tarjottavana.²⁶¹

Shklar korostaa poliittisen elämän ohella myös liberaalidemokratiaan kuuluvan sosiaalisen liikkuvuuden lietsovan tuntemuksia tekopyhyydestä. Erityisesti Shklar pahoittelee tässä kohdin snobbailua, joka tekee häikäilemättä epätasa-arvoisuudesta kaiken huomion keskipisteen – sosiaalisesta liikkuvuudesta ikuisen verisen taistelun. Kuitenkin mahdollisuus nousta kilpailun kautta huonompiosaisesta parempiosaiseksi – ja luonnollisesti toisinpäin – kuuluu Shklarin mukaan kiinteästi liberaalidemokratian sisältöön. Kuten politiikkaan, liittyy sosiaaliseen liikkuvuuteen varmasti paljon tekopyhyiden värittämää ajattelua – mutta kysymys kuuluukin, ovatko nämä asiat tekopyhyiden sietämisen arvoisia. Shklarin mukaan ovat. Liberaalidemokratian puolustukseksi on myös muistettava, että se on pikemmin syntynyt tekopyhyiden luomasta ongelmasta – kärjistyvästä vastavuoroisesta syyttelystä – kuin luodakseen tekopyhyttä. Tästä huolimatta on totta, ettei liberaalidemokratiakaan välty tuntemasta tekopyhyttä. Toisaalta tämä valitettava tosiasia kuuluu Shklarin nähden leimallisesti muihinkin poliittisiin järjestelmiin.²⁶²

Tekopyhyys voi kaikesta huolimatta johtaa myös moneen hyvään asiaan. Tekopyhyttä lietsovan sosiaalisen liikkuvuuden valoisampana kääntöpuolena tulee esimerkiksi muistaa Rawlsin näkemys taloudellisen ja muun sosiaalisen kilpailun annista. Rawls perustelee kilpailun sallimista heikompiosaisien näkökulmasta kahdella seikalla: toisaalta kilpailu voi tarjota heikompiosaisille mahdollisuuksia parantaa hyvinvointiaan omin avuin, ja toisaalta kilpailu voi kannustaa parempiosaisia uusiin saavutuksiin, joiden tuottoja yhteiskunta voi sitten jakaa myös heikompiosaisille. Sosiaalisen puolen ohella Rawls painottaa silti vielä enemmän poliittista näkökulmaa. Poliittiset vapaudet ja oikeudet voivat mahdollistua kaikille hänen hyvin järjestäytyneessä yhteiskunnassaan – joka kuitenkin sisältää esimerkiksi julkisen järjen asettamien rajoitusten myötä nykyisten liberaalidemokratioiden tapaan väistämättä paljon tekopyhyttä.

²⁶¹ Shklar 1984, 70–75.

²⁶² Shklar 1984, 75–78.

On tärkeää silti pitää mielessä, että minkä tahansa kaltaista tekopyhyttä ei Rawlsinkaan ihanneyhteiskunta voi kestää. Tunnettu politiikan teoreetikko Dennis Thompson korostaakin tältä osin sitä, että Shklar puhuu varsin ihmiskeskeisessä mielessä tekopyhydestä – Rawlsin filosofia koskee kuitenkin ennen kaikkea yhteiskunnallisia instituutioita, joiden kohdalla tekopyhyys tarkoittaa Thompsonin mukaan eri asiaa. Instituutioiden tekopyhyys on Thompsonille erityisesti sitä, etteivät ne selvästi toteuta julkilausuttuja tarkoituksiaan. Esimerkiksi tiedustelupalvelu, joka vääristelee tekopyhästi tietoa vain erilaisiin poliittisiin tarkoitukseen sopivaksi, on luonnollisesti äärimmäisen vahingollinen tekijä vapaassa ja tasa-arvoisessa yhteiskunnassa. Thompsonin huomio on pätevä, mutta toisaalta voidaan kysyä, eikö Shklar kuitenkin tavallaan ota ihmisten kautta kantaa instituutioihin. Ovathan instituutiot ihmisten luomuksia. Joka tapauksessa käy yhä selväksi, että viattomuudesta huolimatta voi tekopyhyys olla myös monella tavalla erittäin vaarallista. Kuitenkin on Shklarin tavoin olennaista huomata, kuinka tekopyhyys on tekijä, jolle on selvästi jätettävä suhteellisen paljon tilaa puolustettaessa kestäväällä tavalla toimivaa yhteiskuntaa.²⁶³

Tekopyhyden ymmärtämiseksi on havainnollista verrata sitä vielä julmuuteen. Pohdittaessa kumpi paheista on vakavampi, korostuu eräs tärkeä erottava tekijä, joka liittyy näiden paheiden moraalipsykologiseen keskeisyyteen. On muistettava, että julmuuden ottaminen äärimmäisen vakavasti, käytännössä sen asettaminen suurimmaksi paheeksi, on harvinainen ja radikaali ratkaisu, joka poikkeaa vahvasti vallitsevista yhteisöllisistä tavoista ja normeista. Julmuuden vastustaminen kokonaisuudessaan on teko, joka tarkoittaa Montaignen ja Montesquieun esimerkin mukaisesti henkistä irtiottoa totutusta ajattelusta. Kuitenkin on tähdennettävä, että mitä vähemmän julmuus on kohdannut kritiikkiä, sitä enemmän se on todellisuudessa aiheuttanut tuhoa. Julmuus on siis aliarvioitu ja erityisen tuhoisa pahe. Tekopyhyys taas on näiltä osin kuin peilikuva julmuuteen nähden. Ensinnäkin tekopyhyden vastustaminen on hyvin yleistä ja helppoa. Toisaalta toisin kuin julmuus on tekopyhyys myös yhteisöllisesti usein varsin rakentavaa. Tekopyhyys on siis merkitykseltään yliarvioitu ja varsin avulias pahe. Oikeastaan tekopyhyys on länsimaisessa elämässä yleensä mitä tavanomaisin ja viattomin pahe. Tekopyhyys onkin arkisuudesta johtuen myös erittäin vivahteikas pahe ilmeten ajattelussa ja käytännössä lukuisilla eri tavoilla. Julmuus ja siihen läheisesti liittyvä pelko taas muodostavat eräänlaisen ihmisluonnon jakamattoman perimmäisen tekijän – välttämättömyyden, josta monet vain ovat paremman puutteessa tehneet hyveensä. On parempi olla julma kuin julmuuden uhri kuuluu Machiavellin ja Nietzschen ääni alati ajatuksissamme. Täytyy muistaa, että johtaahan tekopyhyyskin äärimilleen yltyessään yleensä

²⁶³ Thompson 1996.

juuri julmuuteen ja pelon ilmapiiriin. Monella tapaa tulee täten esille, kuinka julmuus on tekopyhyttä pahempi ja perustavanlaatuisempi tekijä. Näin ollen on perusteita pitää julmuutta Shklarin, Montaignen ja Montesquieun tapaan suurimpana paheena – ainakin verrattuna tekopyhyyteen. Näistä vahvoista johtopäätöksistä huolimatta on kuitenkin samalla todettava niiden keskeneräinen luonne, sillä kuva tavanomaisten paheiden suhteen ei ole vielä kokonainen. Shklar suuntaakin huomionsa seuraavaksi snobbailuun, joka myös täydentää ymmärrystä aiemmista paheista. Snobbailu yhdistää omalaatuisella tavallaan julmuuden ja tekopyhyden kaivaen näin maata rauhanomaisen yhteiskunnan alta, kenties vielä kohtalokkaammin kuin nämä paheet erikseen otettuina.

5.4.3 Snobbailun kiusaus

Snobbailemisella on ollut monta merkitystä sen ilmaannuttua kielenkäyttöön myöhäiskeskiajalla. Nykyisin snobbaileminen tarkoittaa pelkistetyimmin kuvattuna sosiaalisella epätasa-arvolla loukkaamista. Vastinparina loukkaamiselle seuraa snobbailussa mukana myös mielisteleminen. Shklar tiivistääkin snobin olevan ihminen, joka mielistelee ylempiään ja hylkää alempansa. Muussakin mielessä, muiden paheiden tapaan, on snobbailu kuin kaksiteräinen miekka. Shklar muistuttaakin siitä, kuinka snobi on paitsi kestämaton ympärillään oleville myös tuhoisa itselleen. Syy tähän on se, että jatkuvan sosiaalisen epävarmuutensa tähden snobi ei pysty itsekunnioitukseen, mikä vie luonnollisesti perustan mielekkäältä elämältä. On kuitenkin syytä huomata, että tarina snobbailusta ei ole alkuunkaan näin yksinkertainen. Ensinnäkin snobbailua on Shklarin mukaan vahvasti kahta eri laatua. On toisaalta vanhakantaisempaa snobbailua, jonka tausta on aristokratiassa, ja toisaalta on demokraattista snobbailua. Yhtäkkiseltään katsottuna ero näissä kahdessa snobbailun lajissa liittyy siihen, että hierarkkisessa aristokratiassa snobbailu korostaa yhteiskunnan tikapuiden eri askelmilla olevien tärkeysjärjestystä, ja taas tasa-arvoa vaalivassa demokratissa snobbailun kentillä mittelevät varsin monenkirjavat ryhmät. Tämä kuvaus ei silti ole Shklarin mielestä riittävä, sillä snobbailun sisältö on paljon hienosyisempi. Onkin syytä perehtyä asiaan tarkemmin.²⁶⁴

Vaikka snobbailu on perusluonteeltaan suhteellisen yksinkertaista, on sen tunnistaminen kuitenkin äärimmäisen vaikeaa. Tämä johtuu juuri snobbailun luonteesta. Snobbailun tarkoitushan on loukata muita ja ylentää itseä näyttämällä hyvältä kulloisessakin sosiaalisessa

²⁶⁴ Shklar 1984, 87–88.

tilanteessa. Näin ollen tämän tilanteen sisältä käsin todellisen snobbailun tunnistaminen on erittäin vaikeaa, pikemmin on vain usein kiusallinen tunne snobbailun läsnäolosta. Snobbailun osoittaminen on kuin kala yrittäisi tunnistaa veden ympäriltään. Snobbailu osaakin ilmentyä monessa valepuvussa. Shklar tuo esille, kuinka tätä samaa viisautta korostavat myös tunnetut snobbailun kriitikot William Thackeray²⁶⁵ ja Harold Nicolson²⁶⁶. Miten esimerkiksi suotuisaan tuttavapiiriin hakeutunut ihminen voidaan osoittaa snobiksi erotuksena aidosta ystävydestä? Toisaalta voidaan kysyä, onko tämän eron löytäminen niin tärkeää. Kuten tekopyhyiden suhteen huomattiin, eivät monetkaan teennäisyydet ole ollenkaan pahasta. Kuitenkin on puhuttelevaa, että hyvin harva on puolustanut snobbailua. Shklar nostaa tässä suhteessa esille Aldous Huxleyn, joka näkee snobbailun varsin positiivisesti, sillä se pitää hänen mukaansa yhteiskunnan liikkeessä.²⁶⁷ Voihan esimerkiksi nähdä, että kulttuurisnobit ohjaavat makunsa kautta tieteen ja taiteen tukirahoja suurin piirtein sinne, missä todelliset saavutukset ovat. Shklar silti palauttaa maanpinnalle muistuttaen, että samat snobit voivat myös kyseenalaistamattoman makunsa turvin hylätä todelliset lahjakkuudet. Snobbailu tuskin siis on hyväksi.²⁶⁸

Onkin helppo ymmärtää snobbailun haitallisuus, kun muistetaan sen suhde aiempiin paheisiin. Snobbailu perustuu teennäisyydelle ja valheelle, kuten tekopyhyys, mutta toisaalta se yhdistää nämä suoraan julmuuteen, mikä taas ei kuulu yleensä suhteellisen viattomaan tekopyhyyteen. Snobbailu on siis tässä katsannossa selvästi vaarallista. Shklar silti lieventää asiaa muistuttamalla, että vahingollisuudestaan huolimatta on snobbailu kuitenkin myös tyypillisesti käytännössä varsin haurasta. Se ei ole vain silmitöntä julmuutta ja tämän mukanaan tuomaa pelkoa, vaan snobbailu joutuu aina vetoamaan mielikuvitukseemme. Meillä onkin usein enemmän aikaa pohtia snobbailua kuin varsinaisesti kohdata ja harjoittaa sitä, mikä luonnollisesti lieventää sen seurauksia. Esimerkiksi rikkaissa eivät Tocquevillen mukaan ärsytä oikeastaan niin paljon heidän asemansa kuin heidän snobbaileva ylpeytensä siitä. ”Kansa ei näet vaadi heitä uhraamaan rahojaan vaan ylpeytensä”, hän toteaa rikkaista.²⁶⁹ Ärsyynnymme tavallisesti erityisesti siitä, että koemme rikkaiden olevan ansaitsemattomasti rikkaita kuin heidän rikkaudestaan sinällään. Lähes huomaamatta tällainen ajattelu jakaa snobbailun pienimmiksi tekijöiksi helpottaen samalla sen

²⁶⁵ Thackeray 2005.

²⁶⁶ Nicolson 2009.

²⁶⁷ Huxley 2001, 254–256.

²⁶⁸ Shklar 1984, 88–89.

²⁶⁹ Tocqueville 2006, 500.

kohtaamista. Snobbailu on siis varmasti julmaa ja vaarallista, mutta meillä on myös suhteellisen hyvät mahdollisuudet puolustautua sitä vastaan.²⁷⁰

Kuten todettua, on snobbailua Shklarin mukaan pääpiirteittäin kahdenlaista, aristokraattista ja demokraattista. Ensimmäisenä Shklar pureutuu aristokraattiseen puoleen, jonka jäänteet ovat säilyneet myös demokraattiseen aikaamme. Onkin syytä aluksi muistaa, kuinka aristokraattisessa maailmassa toiset olivat jalosyntyisempiä ja täten etuoikeutetumpia kuin toiset. Esimerkiksi kaupankäynnillä hankitut ansiot eivät olleet välttämättä ollenkaan päteviä ilman oikeaa verenperintöä. Kaupankäyntiä ja muuta tavanomaista elämää halveksuttiin tyyppillisesti aristokratiassa muutenkin. Todelliset saavutukset nähtiin usein sotimisen ja hallitsemisen piirissä, mikä sopi varsin hyvin näille aloille pesiytyneelle aatelille. Kuitenkin kaikesta snobbailevasta väheksynnästä huolimatta oli kiusallinen tosiasia, että yhteiskunnassa tarvittiin kaupankäyntiä, viljelyä ja muita asioita, joita porvarit, talonpojat ja muut aatelin sijaan hoitivat. Ylipäänsä yhteiskunnassa tarvittiin ihmisiä, jotka luottivat perityn kunnian sijaan omaan arvoonsa kykyjensä ja ansioidensa pohjalta.²⁷¹

Tähän kiteytyikin Shklarin mukaan aristokratian todellinen jännite. Vastakkainasettelu ei ollut aristokraattisen hierarkian ja demokraattisen tasa-arvon välillä, vaan siinä, mitkä olivat hyväksytyjä meriittejä paremmuuteen. Kukaan ei halunnut aristokratiassa demokraattista tasa-arvoa, kukin vain halusi olla omalla tavallaan muita arvokkaampi, snobbailla omilla perusteillaan. Tämä vastakkainasettelu ei silti johtanut suuriin ongelmiin niin kauan kuin eri tahot pysyivät omilla suunnillaan. Kaupungin raadollisen elämän ja hovin moraalisen puhtauden ei pitänyt sekoittua – tai ainakaan tätä sekoittumista ei saanut tapahtua niin, että roolit menivät ajatuksissa sekaisin. Esimerkiksi rahvaiden uusrikkaiden rahat kyllä kelpasivat köyhtyneille aatelisperheille, mutta henkinen roolien vaihto ei käynyt päinsä. Kunkin oli pitäydyttävä roolilleen ominaisissa tavoissa ja normeissa. Oli silti melkein sisään kirjoitettua, ettei tällainen lähtökohta voinut johtaa muuhun kuin kasvavaan sosiaaliseen myllerrykseen. Ajan kuluessa aristokraattinen järjestys kävi yhä sekavammaksi rahanahneuden ja kunnianhimon sekoituessa toisiinsa. Näissä värikkäissä pyörteissä moni päätyikin pettämään snobbailullaan muut – ja itsensä.²⁷²

Molière maalaa Porvari aatelismiehenä -näytelmässään²⁷³ taitavasti ajan henkeä. Päähenkilö herra Jourdain on varakas mutta hieman hidasjärkinen porvari, joka unelmoi noususta

²⁷⁰ Shklar 1984, 89–90.

²⁷¹ Shklar 1984, 90–93.

²⁷² Shklar 1984, 93–95.

²⁷³ Molière 1959, 1–141.

aatelisiireihin. Hän hankkii innostuneena näyttäviä vaatteita ja opettelee miekkailua sekä tieteitä ja taiteita opettajiensa johdolla, jotka todellisuudessa vain halveksuvat häntä. Myös siniveriset käyttävät hyväksi Jourdainin kyseenalaistamatonta ihailua ja vähäistä itseluottamusta. Kuitenkin rouva Jordain tunnistaa mieheensä kohdistuvan irvailun ja hyväksikäytön pelastaen lopulta tilanteen. Näytelmän todellinen sankari on silti porvarillisen taustan omaava Cléonte, joka on rakastunut Jourdainin tyttäreeseen Lucileen. Cléonte pyytää herra Jourdainilta lupaa naida Lucile, mutta vastoin etuaan ei suostu kaunistelemaan taustojaan. Tyttärensä naittamisesta paremmille piireille unelmoiva herra Jourdain täten luonnollisesti kieltäytyy. Cléonte, jonka vanhemmat ovat hyvissä asemissa ja joka itse on toiminut armeijan upseerina, on kuitenkin yhteiskunnan arvoasteikossa käytännössä lähellä aatelisiirejä ja voisi hyvin hyödyntää tätä seikkaa näyttääkseen paremmalta herra Jourdainin silmissä. Hän ei silti tee näin, koska hän kokee olevansa hyvä ja nuhteeton jo itsessään, taustallaan sen kummemmin snobbailematta. Hänen korkea henkilökohtainen ideaalinsa on käytännössä vastakohta kaikenlaiselle snobbailemiselle. Shklar kuitenkin tarkentaa, ettei Cléonte seuraa valinnallaan nykyisin vallitsevaa demokraattishenkistä näkemystä kunkin luontaisesta itseisarvosta. Cléonte vain yksinkertaisesti ei halua snobbailla. Molière onkin tässä mielessä radikaali aikansa snobbailun värittämää kulttuuria vasten. Toisaalta Shklar tähdentää Molièren olevan radikaali toisellakin tapaa. Snobbailun käyttövoimat ahneus ja ylpeys – kristinuskon kuolemansynnit – eivät ole hänen näytelmänsä keskipisteessä, koska ne sattuisivat olemaan vastoin ajan uskonnollista moraali-ihannetta. Tästä uskonnollisesta näkökulmasta esimerkiksi La Bruyère kritisoi snobbailua.²⁷⁴ Molière käsittelee poikkeuksellisesti täysin maallisella tavalla snobbailemista. Hänen näytelmänsä vain yksinkertaisesti heijastaa sitä kiusallista tilannetta, joka porvaristolla oli hänen aikanaan edessä. Vahvistuvan porvariston oli sopeuduttava yhteiskuntaansa. He olivat keskellä talonpoikien, aateliston ja muiden kiivaasti harjoittamaa ahneutta ja ylpeyttä, snobbailua, johon heidän oli vastattava. Shklar korostaakin, ettei esimerkiksi ahneus ollut suinkaan porvariston keksintö, kuten usein nykyisin väitetään taloudelliseen kilpailuun viitaten. Porvaristo vain tuli osaksi kulttuuria, joka oli ennen heitä ja kehittyi heidän myötäan eteenpäin.²⁷⁵

Snobbaileva aristokratia saikin ajan oloon väistyä. Vaikka pinnalla juuri mikään ei näyttänyt muuttuvan, ja ylpeyttä ja ahneutta sekä rituaaleja näiden kunniaksi riitti yhä jatkossakin, muuttui kuitenkin pinnan alla moraali-ilmasto ratkaisevalla tavalla. Montesquieu ei näin enää nähnyt taloudellisen kilpailun ja muun maallisen elämän vääjäämättä vahvistuvaa maailmaa vain

²⁷⁴ La Bruyère 1997.

²⁷⁵ Shklar 1984, 95–97.

snobbailun yhdeksi uudeksi ilmentymäksi ja hyveen uhkaksi, vaan pikemmin aiempien ongelmien ratkaisuksi. Piikittelyyn keskittynyt sääty-yhteiskunta oli Montesquieun mukaan pikemmin itse lietsonut snobbailunsa kuin joutunut tämän inhimillisen paheen uhriksi. Montesquieun mukaan yksilöt saattoivat varmasti snobbailla ja sortua muihinkin luonteenheikkouksiin, mutta yhteiskunta kykeni myös oikaisemaan näitä tekijöitä. Yhteiskunta voisi oikeastaan esimerkiksi julistaa ahneuden käytännössä hyveeksi ja tuoda sen näin avoimesti esille kääntäen samalla siitä näkyviin sen paremmat puolet. Varsinkin taloudellinen itsekkyyks saattaisi näin ennen kaikkea turvata rauhan. Ajatus oli täysin radikaali koko aiemmalle aristokraattiselle ja kristilliselle moraalimaisemalle. Ei ole yllättävää, että kesti vielä kauan aikaa, kunnes tämä radikaali muutos todella vakiintui kulttuurilliseen ymmärrykseen. Shklar tuo esille, kuinka niin Voltaire kuin Jane Austenkin yrittivät tässä orastavassa hengessä ulos snobbailun leimaamasta kulttuurista, mutta oikeastaan vain jatkoivat eteenpäin sen ennakkoluuloja. Locke ja Thackeray olivat jo lähestulkoon uudessa demokraattisessa maailmassa, jossa erityisesti koulujärjestelmän tehtäväksi tuli opettaa yksilöille taitoja pärjäämiseen elämässä, joka jatkui rauhanomaisesti yli säätyrajojen. Kaikki heistä olivat kuitenkin edellä aristokraattista aikaansa. Vasta kun maailma käytännössä laajeni rautatiekiskojen ja höyrylaivojen voimalla, oli aika uudelle demokraattiselle tasa-arvolle. Kuitenkin samalla myös snobbailu muuttui yhä vivahteikkaammaksi paheeksi.²⁷⁶

Näin Shklar kääntääkin katseensa modernin demokratian synnyinsijoille Amerikkaan. Uudistusintoisen Amerikan piti edustaa vastakohtaa menneeseen, mistä huolimatta kesti tuskallisen kauan kunnes aristokraattisesta perinnöstä päästiin kunnolla eroon. Uusi demokratia vaali avoimesti ajatusta kunkin luontaisesta arvosta poliittisessa elämässä, näkemystä kansalaisten tasa-arvosta. Kuitenkin laajemmassa sosiaalisessa katsannossa tasa-arvo oli 1800-luvun Amerikassa yhtä kaukana todellisuudesta kuin oli ollut aiemminkin. Rikkaat ja muuten vaikutusvaltaiset olivat vahvasti erillään kansan suuresta enemmistöstä. Pelko ja epävarmuus leimasivat uutta poliittista kulttuuria, luottamus demokraattisiin instituutioihin voi huonosti. Näissä tunnelmissa pahoitteli John Adams ja monet hänen mukanaan maansa uutta eliittiä, joka kahmi poliittista vaikutusvaltaa rahan ja maineen turvin.²⁷⁷ Toisaalta eliitti pelkäsi kansan vievän heidän asemansa. Moni eliitistä ihannoikin valtansa turvanneita eurooppalaisia aristokraatteja. Euroopasta saapunut liberaali Francis Grund sai näin ollen ihmetellä ja ironisoida snobbailevaa eliittiä, joka jäljitteli karkealla tavalla eurooppalaisen aristokratian tapoja ja asenteita sekä nöyristeli vanhan mantereen aristokraattien

²⁷⁶ Shklar 1984, 97–101.

²⁷⁷ Adams et al. 1987, 202–203 & 397–402.

edessä tehden itsensä vain naurunalaisiksi.²⁷⁸ Samoihin johtopäätöksiin tuli myöhemmin myös esimerkiksi kuuluisa sosiaalikkriitikko Thorstein Veblen.²⁷⁹ Vanha aristokraattinen snobbailun kulttuuri voi siis monien pettymykseksi yhä hyvin 1800-luvun Amerikassa. Lopulta kuitenkin voitti teollistumisen ja työnteon aallonharjalla uusi usko demokratiaan. Jäljelle jäi silti kytemään snobbailun kyllästämä turhautunut nostalgia siitä, kuinka amerikkalaisen eliitin täytyisi saada enemmänkin kuin vain vaurautta, nimittäin kunniaa.²⁸⁰

Murros todelliseen demokratiaan oli muutenkin vaikea. Demokraattiset uudistajat kohtasivat suuren ongelman siinä, kuinka käytännössä aristokraattinen mielenmaisema saataisiin kitkettyä pois koko kansan ajatuksista demokraattisen kulttuurin hyväksi. Ratkaisu löytyi pitkälti demokratiamyönteisen koulujärjestelmän perustamisesta ja vakiinnuttamisesta. Oli kuitenkin varsin häiritsevää huomata, että henkinen perintö, jota esimerkiksi kirjallisuuden koulutunneilla opetettiin, oli täynnä aristokraattisia asenteita. Mitään pysyvää parannusta ei tähän puutteeseen silti osattu tarjota, sillä kaikkea kulttuurihistoriaa ei voitu vain päätöksellä vaihtaa. Ongelmista huolimatta alettiin hiljalleen kuitenkin päästä eroon aristokraattisesta hengestä ja varsinkin tälle tyypillisestä snobbailemisen kärsi yksinkertaisesti inflaation. Tällainen snobbaileminen ei tuntunut enää kovin erityiseltä ja vakuuttavalta. Muutosta auttoi myös syntyperän merkitystä korostaneen orjuuden lakkauttaminen, vaikkakin rasismi jatkoi kiivaasti tästä eteenpäin. Lopulta oli vaikeuksista huolimatta päästy kehityksessä siihen pisteeseen, että oli siirrytty aidosti moderniin demokratiaan – jossa alkoi myös kukoistaa ratkaisevasti uudenlainen demokraattisen snobbailemisen muoto.²⁸¹

Todellinen demokraattinen snobbailu liittyy Shklarin mukaan siihen väistämättömään seikkaan, että ihmiset kuuluvat erilaisiin ryhmiin ja ryhmittymiin, jotka luonnostaan ovat monilta suljettuja. Perinteisesti tämän asian yhteiskunnalliseksi ilmentymäksi on koettu erilaiset herraklubit, jotka pyrkivät tietoisesti rajaamaan vallan ja maineen harvalukuisille jäsenilleen. Kuitenkin monet muutkin tekijät luovat huomaamatta merkityksellisiä yhteiskunnallisia raja-aitoja elämäämme, kuten koulutus, asuinalue ja makutottumukset. Shklarin mielestä keskeisin tällaisista tekijöistä vaikuttaa silti olevan perhe. Rousseauin ja Freudin jalanjäljissä tunnistamme esimerkiksi, kuinka vanhempien luoma psykologinen tila siirtyy lapsiin ja heidän kauttaan laajemmin yhteiskuntaan. Kokemuksemme on täynnä tarinoita lapsista, joiden aikuiselämä on pohjautunut lähes

²⁷⁸ Grund 2008.

²⁷⁹ Veblen 2002.

²⁸⁰ Shklar 1984, 101–111.

²⁸¹ Shklar 1984, 111–116.

pakkomielleisesti vanhempien sietämiselle, kieltämiselle, ihannoimiselle, vikojen korjaamiselle ja ylittämiseksi. Kuten arvata saattaa, liittyy jo tahattomastikin tähän kaikkeen usein paljon snobbailua. Näissä psykologisissa miniatyyri-ilmastoissa ovat ulkopuoliset nimittäin tyyppillisesti kuin toisen luokan kansalaisia. Ulkopuoliset eivät kuulu ryhmän itsestään kertomaan tarinaan tai vaalittuihin ihanteisiin, he eivät yksinkertaisesti ole kovin tärkeitä toimijoita. Ulkopuoliset ovat näin ollen vähäpätöisempiä, mikä käy myös yleensä heille selväksi. Tilannetta kärjistää yhä se, että aikamme media korostaa näitä eroja vaalien täten snobbailua. Kaikki tällainen snobbailu ei silti ole onneksi niin kohtalokasta. Esimerkiksi televisiokanavien ruokasnobit, siis tähtikokit ja sen sellaiset, ovat jo mainittujen kulttuurisnobien tapaan oikeastaan hyödyllisiä, eivätkä nämä ruokasnobit ainakaan ole yleensä kovin vaarallisia. Se taas, mitä tulee esimerkiksi erilaisiin median perikonservatiivisiin tahoihin, jotka suoraan julistavat toisinajattelevat ihmiset kelvottomiksi, on kokonaan toinen tarina.²⁸²

Shklarista kiinnostavat demokraattisen snobbailemisen myötä erityisesti yliopistot. Ensinnäkin hän pahoittelee sitä, kuinka paljon snobbailua yliopistoista löytyy. Yliopistot tarjoavat hyvän mahdollisuuden mitä moninaisimmille snobbailemisen tavoille. Erityisesti Shklar kritisoi sitä, kuinka yliopistoissa pyritään olemaan muuta kuin mitä akateemisuus perinteisesti tuo mukanaan. Varsinkin yritysmaailman menevyys, näennäinen rentous ja poliittinen kovaotteisuus tempaavat kriitikkömästi mukaansa tutkijoita kirjastoista ja laboratorioista. On hienompaa olla kiiltävä yhteiskunnan menestyjä kuin harras tutkija. Toisaalta on niitäkin tutkijoita, jotka liioittelevat yliopiston syvällisyyttä tai keskeisyyttä. Sivistys tuhansien vuosien takaa tai radikaalit ajatukset yhteiskunnan mylläämisestä kokonaan uudelleen ovat arvokkaita, mutta eivät sinällään takaa erityistä sädekehää. Yliopistojen hierarkkinen rakenne antaa vielä oman lisänsä snobbailun kulttuurille. Toisaalta on syytä muistaa, kuinka kovan paineen alla yliopistot ovat yhteiskunnassa. Poliittisten irtopisteiden kerääminen alkaa yleensä juuri yliopistojen kritisoimisesta, eivätkä esimerkiksi uskonnolliset tahotkaan ole todellisuudessa aina järin innostuneita nykyisistä yliopistoista. Tietoa, viisautta, innovaatioita ja muita asioita usein kyllä toivotaan yliopistoilta, mutta sitä ei ymmärretä, millaista työtä näiden eteen on todella tehtävä. Näiden asioiden saavuttamiseksi täytyy akateemisen maailman usein käytännössä eristäytyä ja keskittyä rauhassa työhönsä. Ulkopuolisten silmissä kuitenkin juuri tämä vetäytyminen näyttää usein helposti vain ylimieliseltä ylpeydeltä ja snobbailulta muuta maailmaa kohtaan. Ja on tottakin, että paljon ylpeyttä akateemiseen työhön usein kuuluu – kenties enemmän kuin olisi ansaittua. Shklar silti painottaa, että usein parhaat yliopistot ovat juuri niitä, joissa korostuvat vahvana tällaiset itsenäisyyden ja

²⁸² Shklar 1984, 116–126.

ylpeyden leimaamat piirteet. Täten tuntuukin, että yliopistojen väistämättömänä hintana on aina jonkinasteinen snobbailemisen leima.²⁸³

On siis monin tavoin havainnollistunut, kuinka väistämätöntä snobbaileminen on myös demokraattisessa kulttuurissa. Snobbaileminen on demokratiassa kaiken lisäksi vielä ongelmallisempaa kuin aristokratiassa, koska demokratia pyrkii perimmiltään nimenomaan pääsemään eroon tästä paheesta. Modernin demokratian henkeen kuuluu tasa-arvo, jossa tällaiselle loukkaavalle eriarvoisuudelle ei tulisi jäädä tilaa. Kiusaus snobbailuun silti säilyy demokratiassa yhä lailla kuin tämän lähtökohtana toimiva sosiaalinen eriarvoisuuskin. Nämä ovat inhimillisiä tosiasioita. Kuitenkaan demokraattisen snobbailemisen ei tarvitse välttämättä olla yhtä kohtalokasta kuin sen aristokraattisen muodon. Itse asiassa Shklar korostaa tässä suhteessa juuri sitä, että sikäli, kun kyse on puhtaasti demokraattisesta snobbailemisesta, on se yleensä varsin vaaratonta. Aristokraattisen snobbailemisen kulttuuri kuitenkin vaanii taustalla ja liittyy ajatuksissamme usein demokraattiseen serkkuunsa – nimenomaan tämä tekee demokraattisesta snobbailusta vaarallista. Aristokraattinen snobbailu tuo mukanaan ajatuksen siitä, että jonkin yhteiskunnallisen arvoasteikon mukaan toiset ovat ylempänä ja toiset alempana. Todellisuudessa demokratiassa on kuitenkin vain toisiinsa nähden vertailukelvottomia ryhmiä. Miten esimerkiksi perheistä toinen voi todella olla toista parempi? Shklar pohtii yhä, miten tätä tilannetta voitaisiin käytännössä helpottaa. Yhdeksi ratkaisuksi hän nostaa esille James Madisonin ajatuksen yhteiskunnallisten ryhmien radikaalista moninkertaistamisesta: tällöin kaikilla voisi olla paljon mahdollisuuksia kuulua ja olla kuulumatta erilaisiin ryhmiin.²⁸⁴ Täten näihin ryhmiin liittyvä snobbailu voisi tavallaan laimentaa itse itsensä, kuten kävi varsinaisessa aristokraattisessa maailmassa aikanaan. Toisaalta Shklar korostaa Molièren Cléonten esimerkkiä, jossa terve ja kohtuullinen ylpeys pelastaa snobbailulta. Miksemme voisi olla yksinkertaisesti ylpeitä itsestämme sen kummemmin aseamamme korostamatta sekä myös jäsenyydestämme nykyaikaisessa demokratissa sen sijaan, että haluamme naurettavalla tavalla näyttää hyviltä kuin herra Jourdain ikään?²⁸⁵

Rawls on ajattelussaan selvästi samoilla linjoilla Shklarin kanssa. Hänen teoriansa pohjaa suurelta osin yksilöiden itsetunnon vaalimiseen sekä ryhmien moninaisuuteen ja niiden väliseen julkiseen ja oikeudenmukaiseen tasapainoon. Toisaalta hän on myös selvästi aristokraattista snobbailua vastaan. Rawls julistaa olevansa täysin eri mieltä tässä suhteessa esimerkiksi Platonin kanssa. Platon kehottaa tarvittaessa jopa valehtelemaan kansalaisille, jotta

²⁸³ Shklar 1984, 126–134.

²⁸⁴ Hamilton et al. 1987, 122–128.

²⁸⁵ Shklar 1984, 135–137.

aristokraattisen snobbailun ilmapiiriä voitaisiin pitää yllä ja näin vaalia eriarvoista yhteiskunnallista järjestystä.²⁸⁶ Platonin Valtion sanat ovat kuvaavia: ”Te kaikki valtiomme kansalaiset olette veljeksiä – näin sanomme kun kerromme tätä tarua heille –, mutta muovatessaan teitä jumala sekoitti jo heti syntymähetkellä kultaa niihin teistä, joilla oli kykyä hallitsijaksi, ja siksi nämä ovat kaikkein arvokkaimmat. Puolustajiin hän sekoitti hopeaa, maanviljelijöihin ja yleensä käsityöläisiin rautaa ja vaskea.”²⁸⁷

Kokonaiskuva snobbailusta kaikkine vivahteineen ja siihen kohdistuvine kiusauksineen on nyt hahmottunut. Snobbailu on varsin kulttuurihistoriallinen pahe. Sillä onkin vakavana riesana taustallaan kenties enemmän historiaa kuin tulevaisuutta. Snobbailulla on varmasti paljon potentiaalia herättää julmuutta, mutta toisaalta tekopyhyiden tapaan se taantuu yleensä varsin vaarattomaksi paheeksi. Ainakin voimme varsin hyvin suojautua snobbailulta. Tekopyhyys ja oikeastaan sen erityistapaukseksi asemoituva snobbailu ovat siis tavanomaisia paheita juuri tavanomaisessa sävyssä. Ne ovat tyypillisissä muodoissaan yleisiä ja varsin harmittomia – ainakin demokraattisten instituutioiden toimiessa vakaasti. Onkin kysyttävä, minkä tähden oikeastaan ne silti kirvoittavat niin paljon tunteita ja mielikuvitusta. Shklar tuo mahdollisena vastauksena tähän kysymykseen esille tekopyhyyteen ja snobbailuun kiinteästi liittyvän paheen, petoksen. Kenties tekopyhydessä ja snobbailussa meitä varsinaisesti eniten jäytääkin pelko petetyksi joutumisesta. Onhan petos pahimmillaan suora resepti tuhoon. Jääkin usein esimerkiksi huomaamatta, kuinka paljon pidettyjä lupauksia vaikkapa moderni yhteiskunta vaatii toimiakseen. Jo pienetkin petokset voivat väärässä kohtaa johtaa hetkessä arvaamattomaan katastrofiin. Tämän lisäksi petokset leviävät kenties vielä nopeammin kuin myös voimakasluontoinen julmuus, joka on silti vaikutustavoiltaan varsin yksinkertainen pahe. Syy tähän on siinä, että tekopyhyiden ja snobbailun vääristellessä totuutta ja luottamusta vain suhteellisen maltillisella tavalla vaikuttaa puhdas pettäminen varsin kokonaisvaltaisesti, pureutuen jo perimmäisiin lähtökohtiimme. Jos emme petosten takia voi luottaa juuri edes siihen, mitä ylipäänsä näemme ja koemme, miten voimme alkuunkaan jatkaa elämäämme eteenpäin. On näin kaikkien näiden seikkojen tähden syytä perehtyä tarkemmin seuraavaksi pettämisen paheeseen, jonka pelkkä toteutumisen mahdollisuus saa monesti rauhallisenkin ilmapiirin järkkymään.

²⁸⁶ Rawls 1999a, 398 alaviite 1.

²⁸⁷ Platon 2007, 124–125. Noblesse oblige, aateluus velvoittaa, on tyypillinen ajattelutapa, jota tällaisten aristokraattishenkisten, näennäisesti jalomielisten näkemysten tueksi yleensä tarjotaan. Shklar tarjoaa nykyaikaisemman esimerkin tästä radikaalien yliopisto-opiskelijoiden SDS-liikkeen myötä 1960-luvulta; Shklar 1984, 133–134.

5.4.4 Katala petos

Elämämme peruskokemus on kuulua erilaisiin ryhmiin, kuten perheeseen, ystäväpiiriin, sukuun, kansaan, uskontokuntaan ja muihin vastaaviin. Haluamme kuulua ja meidän halutaan kuuluvan. Jäsenyytemme näissä ryhmissä luo odotuksia monenlaisen lojaalisuuden ja uskollisuuden merkeissä, ja kuten arvata saattaa, syntyy monesti myös tilanteita, joissa jokin osapuoli pettää nämä odotukset – mikä herättää meissä raivoisan suuttumuksen. Tässä tulee Shklarin mukaan esille pettämisen kova ydin. Tällä tasolla pettäminen on vielä yksinkertainen pahe. Monisyisemmäksi se muuttuu kuitenkin, kun pureudutaan sosiaalisiin ja psykologisiin yksityiskohtiin. Ensimmäinen sosiaalisen puolen ongelma syntyy jo sen myötä, että näitä ryhmiä on lukuisia. Joudumme kiusallisen usein valitsemaan kenelle ja mille pysymme lojaaleina ja uskollisina – ja kenet petämme. Kirkko vai isänmaa, suku vai ystävät sekä muut asetelmat ovat tuttuja arjessamme. Sosiaalinen maailma ei ole yksinkertainen. Mielenmaiseman tasolla asiat käyvät myös pian ongelmallisiksi. Ensinnäkin on usein vaikea hahmottaa eroa varsinaisen petetyksi tulemisen ja pelkän tuntemuksen välillä. Esimerkiksi vain yksinkertaisesti olosuhteiden muuttuessa meistä monesti tuntuu, että meidät on petetty – vaikka emme osakaan sanoa kuka tai mikä tästä oikeastaan on vastuussa. Tämä ei luonnollisesti ole kovin rakentava lähtökohta petoksen käsittelemiselle. Voimakas tunteellinen suhtautumisemme pettämiseen yhä vain vaikeuttaa tätä työtä. Joskus myös tunteemme suorastaan loihtivat petoksen esiin. Epäluottamus luo epäluottamusta, on tässä suhteessa kuvaava viisaus. Toisaalta ylitsevuotava luottamuskin lietsoo petosta. Mielenmaiseman suhteen petos tuntuu näin oikeastaan samanlaiselta paheelta kuin tekopyhyys – on helppo eksyä petoksen verkkoihin, petoksen ja itsepetoksen värittämään maailmaan. Kuitenkin petos on tavallisesti vaarallisempi pahe kuin tekopyhyys. Siihen liittyy snobbailun tapaan suora kytkös julmuuteen ja pahuuteen. Ja petos on vielä paljon vahingollisempi tekijä kuin snobbailu, sillä se lietsoo tunteitamme selvästi laajemmalla rintamalla. Petoksen ilmapiiriä värittävätkin esimerkiksi mustasukkaisuus ja kostonhimo, joiden mielettömyyden hyvin tunnemme. Toisaalta yhä snobbailun tavoin petos vetoaa vahvasti mielikuvitukseemme – mikä voikin kenties tarjota ratkaisun avaimia paheen hillitsemiseen. Petos tarvitsee toimiakseen pitkälle kehittyneet sosiaaliset siteet ja henkiset vakaumukset, toisin kuin esimerkiksi pelkkä julmuus. Onkin mahdollista, että ymmärtämällä paremmin petosta, voimme myös jossakin määrin oppia hallitsemaan sitä. Tässä toivossa Shklar kääntää katseensa sen hahmottamiseen, mitä petos arjessamme oikeastaan pitää sisällään.²⁸⁸

²⁸⁸ Shklar 1984, 138–142.

Shklar korostaa alkuun sitä, kuinka puhuessamme petoksista kiinnitämme yleensä huomiomme itse petosten sijaan pikemmin niiden tekijöiden, pettureiden luonteeseen. Tämä tuo esille yllättäen sen seikan, etteivät monet suuretkaan petokset sellaisinaan itse asiassa tunnu meistä välttämättä kovin paheksuttavilta. Esimerkiksi näyttävien ideaalien nimissä toimivat fanaatikot ovat usein meistä hyväksyttävämpiä kuin yksinkertaisesti omaa etuaan ajavat petturit – vaikkakin edelliset saavat onnistuessaan aikaan tavallisesti paljon enemmän tuhoa. Jokseenkin epäjohtonmukaisesti ratkaisevat siis monesti motiivit ja tekijän luonne arviomme petoksen vakavuudesta, ennen varsinaisia seurauksia. Tältä osin onkin kuvaavaa muistaa aiemmin esitetty Platonin ajatus jalomielisestä valehtelemisestä kansalaisille. On silti usein perusteltuakin arvioida petosta ensisijaisesti tekijän luonteen ja motiivien kautta. Esimerkiksi valkoiset valheet muistuttavat siitä, etteivät kaikki valheet ole pahasta. Ihmiset, joita nimitämme sosiaalisiksi perhosiksi, ovat myös tyypillisesti varsin harmittomia, vaikka pettävätkin seuransa usein. Lisäksi on luonteita, jotka tunnistamme varmuudella petollisiksi ja pahoiksi. Esimerkiksi tyrannisoiva kasvattaja, joka lupaa lapselleen lahjan tai retken vain pettääkseen lupauksensa julmasti viime hetkellä, on tällainen. Viettelijä, joka haluaa ainoastaan määrätietoisesti hyödyntää uhrejaan, on toinen mallitapaus. Korostuneen välinpitämättömät ihmiset sekä häikäilemättömät pyrkyrit ja kiipijät herättävät myös tavallisesti varman inhomme. Shklar kuitenkin muistuttaa, että on paljon hahmoja, joista emme voi petollisuuden osalta olla näin varmoja. Saatamme kyllä tunnistaa petoksen ja sen tekijän kallistumisen tähän suuntaan, mutta toisaalta ymmärrämme myös petosta lietsovat sosiaaliset tilannetekijät, jotka monimutkaistavat kuvaa. Emme osaa näin ollen arvioida tekoa enää niin selväpiirteisesti, ja varsinkin motiivien ymmärtäminen kokonaisuudessaan käy vaikeaksi. Kysymys pettureiden luonteesta palaa näin ratkaisevasti takaisin alati muuttuvaan ja vivahteikkaaseen sosiaaliseen ympäristöön.²⁸⁹

Tämän sosiaalisen ja yksilöllisen välillä vallitsevan ongelmallisen rajanvedon ilmentymänä Shklar nostaa esille Shakespearen tragedian roomalaisesta sotapäälliköstä Coriolanuksesta.²⁹⁰ Näytelmässä taitava ja ihailtu kenraali houkutellessaan tavoittelemaan konsulin virkaa, mutta hän joutuu pian kopeutensa avittamana poliittisen ajojahdin kohteeksi. Coriolanus ajetaan maanpakoon, jolloin hän loikkaa vihollisen puolelle. Kohta hän uhkaa armeijallaan jo vakavasti Roomaa, ja hänen entiset maanmiehensä yrittävät turhaan suostutella häntä luopumaan hyökkäyksestä. Lopulta vasta Coriolanusen äiti saa käännettyä poikansa päin. Coriolanus tulee näin samalla pettäneeksi kaikki sodan osapuolet, mikä varmistaa hänen loppunsa. On totta, että

²⁸⁹ Shklar 1984, 141–144.

²⁹⁰ Shakespeare 2008a.

Coriolanus on ulkoisesti katsoen petturi, mutta toisaalta hän on myös paljolti sosiaalisen tilanteensa uhri. Luonteenlujuuutta henkivä Coriolanus on vain joutunut poliittisen pelin pyörteisiin. Toisaalta taas Coriolanuksesta on näiden tapahtumien myötä todella kasvanut syvässä mielessä petturi maalleen. Kuten monet muutkin petturit, on hän nimittäin alkanut enenevässä määrin tuntea kuuluvansa pikemmin johonkin toiseen, kuvitteelliseen maailmaan. Hän ei enää tunnusta todellista taustaansa ja aikalaisiaan vaan halveksuu näitä. On traagista, kuinka Coriolanus on täysin vieraantunut sosiaalisesta ympäristöstään pitkälti juuri tämän ympäristön omasta syystä. Näin Shakespeare kuvaakin Coriolanuksen sympaattisessa valossa. Shakespearen näkemys on puhuttelevalla tavalla tyystin toisenlainen verrattuna antiikin Plutarkhoksen esittämään tarinaan, jossa Coriolanus on pelkkä halveksuttava opportunisti ja petturi.²⁹¹ Omista sosiaalisista näkökulmistaan molemmat kertomukset ovat kuitenkin uskottavia.²⁹²

Samassa monimuotoisessa hengessä Shklar tuo esille Honoré de Balzacin kuvaukset Pariisista.²⁹³ Kaupunki on Balzacin mukaan niin läpimätä, että sosiaaliseen pärjäämiseen ja etenemiseen vain yksinkertaisesti tarvitaan luonnetta, joka on valmis vahvoihin kyynärpäätteisiin. Pariisi on moraalisesti täysin korruptoitunut, eivätkä petokset enää olekaan ollenkaan yllättäviä, vaan ne kuuluvat jo lähes odotuksiin. Tässä tilanteessa hänen hahmonsa myös yleensä toimivat tällä tavoin. Voikin kysyä, kieliikö pettäminen täten petollisesta luonteesta vai vain yleisestä pelin hengestä. Vastaavia ongelmallisia kysymyksiä Shklar löytää myös vuoden 1929 pörssiromahdusta edeltäneestä taloudellisen keinottelun maailmasta, jossa vallitsivat viidakon lait. Shklar yhä jatkaa tarkasteluaan perhe- ja ystäväpiirien tasolle, missä vahva pettämisen kulttuuri ei myöskään ole vierasta. Tässä maailmassa saattaa usein motivaationa toimia vaikkapa näkemys siitä, kuinka petos on parasta torjua toisella petoksella. Esimerkiksi kasvattaja, joka pettää lapsensa saattaa ajatella vain säästävänsä tämän suuremmilta petoksilta elämässä – ja voi olla kenties oikeassakin. Kaikkien näiden esimerkkien myötä Shklar korostaakin sitä, kuinka petturin luonteen tunnistaminen vaatii aina enemmän tai vähemmän liikkumista yhteisöllisen elämän harmaalla alueella. Petturuudesta on vähintään yhtä monta tulkintaa kuin on olemassa sosiaalista maailmaakin.²⁹⁴

Mielikuvitukseemme mahtuu näin jo uuvuttava kirjo erilaisia petoksia. On vaikea sanoa, mihin suuntaan olisi mielekästä syventyä tarkemmin. Toiset petokset ovat pienempiä, toiset suurempia – toiset selvempiä, toiset vivahteikkaampia. Kuitenkin Shklarin mukaan perinteisesti

²⁹¹ Plutarch 2001, 258–324.

²⁹² Shklar 1984, 144–145.

²⁹³ Balzac 1980.

²⁹⁴ Shklar 1984, 145–148.

kaikista puhuttelevimmat petokset – suurimmat ja moniselitteisemmät – ovat poliittisia. Erityisen keskeisiä näistä petoksista tekee luonnollisesti se, että politiikan maailma koskettaa jo pakostakin tavalla tai toisella kaikkia. Toisaalta juuri tämä poliittisen elämän laajuus tekee pettämisestä tärkeän kysymyksen myös siinä mielessä, että se pitää sisällään vivahteikkaan kirjon erilaisia petoksia ja näkökulmia pettämiseen. Tarkasteltaessa pettämistä yleisesti ottaen paheena onkin politiikka täten sivuuttamaton pohdinnan aihe.²⁹⁵

Ei ole näin yllättävää, että lojaalisuutemme ja uskollisuutemme joutuvat käytännön elämässä erityisen kovalle koetukselle politiikan kentillä, eikä vain perinteisesti kilpailevien poliittisten ryhmien, kuten puolueiden, myötä. Saatamme joutua monesti vaikkapa valitsemaan sen suhteen, olemmeko lojaaleja läheisimmillemme vai valtiollemme. Valinta on yleensä perin vaikea, vaikka se kenties alkuun vaikuttaisikin helpolta. Ensinnäkin paljon riippuu siitä, millaisista läheisistä ja minkälaisesta valtiosta on kyse. Esimerkiksi naapureiden ilmiantaminen on ymmärrettävästi varsin toinen asia rauhan kuin sodan aikana. Toisaalta tällaisten kysymysten suhteen paljon pohjaa myös sille, millaisena ylipäänsä näemme inhimillisen yhteiselon. Shklar tuo esille, kuinka Montesquieu ajattelee tältä osin valistuksen ihmiskuvalla leimallisesti, että meidän pitäisi aina taipua suuremman sosiaalisen ryhmän kannalle. Konfliktitilanteessa pitäisi perhe asettaa ennen itseä, isänmaa ennen perhettä ja ihmiskunta ennen isänmaata. Samalla pitäisi varoa saamasta ystäviä, koska nämä saattaisivat sumentaa harkintamme tärkeämpien velvollisuuksien suhteen. Kuitenkin Montesquieu myös huomioi, että ilman ystäviä elämämme taantuu karkeaksi ja eläimelliseksi. Montesquieu tiedostaakin olevansa näin keskellä raastavaa ristiriitaa, jota ei voi mitenkään puhdasoppisesti ratkaista.²⁹⁶

Shklar silti muistuttaa, kuinka Montaigne päätyy vielä syvempiin vesiin vastaavassa pohdinnassaan. Montaignen mukaan todelliset ystävät ja läheiset ovat oikeastaan kiinteä osa meitä. Elämämme ja ymmärryksemme ovat suoraan kytköksissä läheistemme kanssa. Emme voi näin erottaa heitä itsestämme siten, että voisimme valita petämmekö tai hylkäämmekö heidät vai emme.²⁹⁷ Shklar korostaa Montaignen olevan ystävyuden suhteen täten samoilla linjoilla kuin Aristoteles, joka painottaa ystävyuden olevan paitsi onnemme myös yhteisöllisen ja yksilöllisen olemisemme perustekijä.²⁹⁸ Paljon pohdintaa herättänyt kysymys lojaalisuudesta läheisten ja valtion välillä on siis kaikkea muuta kuin ohimenevä tai helposti ratkaistavissa. Näiden ajatusten myötä

²⁹⁵ Shklar 1984, 157–158.

²⁹⁶ Shklar 1984, 155–158. Kattavammin Montesquieusta ks. esim. Shklar 1987, 74–77.

²⁹⁷ Montaigne 2003a, 253–271.

²⁹⁸ Aristoteles 2005, 161–162.

tuleekin osaltaan yleisemmin esille, kuinka monella ymmärryksen tasolla poliittinen maisema koettelee lojaalisuuttamme ja uskollisuuttamme. Aiempi monitahoinen hahmotus pettureiden luonteesta on ystävyuden syvemmän tarkastelun ohella hyvä esimerkki niistä ongelmallisista pohdinnoista, joita poliittisen elämän petokset meissä herättävät. Voi oikeastaan sanoa, että politiikan areenoilla mittelevät raivoisesti pikemmin varsin eriluontoiset käsitykset petoksesta kuin itse tekijät tai teot. Tämän petoksia koskevan ideoiden maailman yhä laajemmaksi ymmärtämiseksi on seuraavaksi syytä suunnata katse aina keskiajan feodaaliseen poliittiseen kulttuuriin.²⁹⁹

Keskiajan ja varhaisen uuden ajan feodaalisessa yhteiskunnassa henkilökohtaiseen kunniaan pohjaavat valat sitoivat poliittisen järjestelmän toimijat yhteen. Tyypillisimmillään valtahierarkian huipulla oli kuningas, jolle aatelisto vannoi valansa, ja erityisesti aateliston kautta valojen ketju jatkui taas läpi koko yhteiskunnan aina alimmille tasoille saakka. Tämän ohella kuningas oli auktoriteetti myös uskonnollisessa järjestyksessä. Hän edusti näin kattavasti koko yhteiskuntaa. Kaikesta huolimatta kuningas oli vain ihminen, kuten kaikki muutkin järjestelmässä. Oikeastaan koko yhteiskunta, joka vaali juhlavaa ja vankkumatonta julkisivuaan, oli mitä enimmäksä määrin täynnä pelkkää inhimillisyyttä. Lojaalisuuden ja uskollisuuden säilymiseen tähtäävä valojen verkosto oli todellisuudessa täynnä petoksia – Shklar kuvaa, kuinka machiavellistinen juonittelu oli vallannut ilmapiiirin.³⁰⁰

Kaikista kohtalokkainta järjestelmälle oli luonnollisesti kuninkaan pettäminen, ja varautuminen tähän oli sen mukaista. Jo pelkkä teon pohtiminen, tai edes siihen vihjaaminen, oli usein vakava maanpetos, josta rangaistiin ankarasti. Tudorien aikakausi niittikin erityisesti tämän seikan siivittämistä mainetta puistattavasta raakuudestaan. Shklar muistuttaa tässä hengessä Shakespearen näytelmästä Rikhard II, jossa kuningas elää hämmentävällä tavalla aikansa kunnian, petoksen, pelon ja julmuuden keskellä.³⁰¹ Tämän maiseman ulkopuolella ei Shklarin mukaan saattanut seistä juuri muunlainen kuin Montaignen kaltainen skeptikko, joka luotti vahvasti pelkästään omiin ihanteisiinsa sekä vankkumattomasti henkilökohtaiseen kunniaansa. Montaigne ei antautunut pelolle, vaan vaali yksinkertaisesti suoruutta osallistumatta poliittiseen juonitteluun – ottaen näin käytännössä suuren riskin.³⁰²

Shklar kuitenkin tähdentää, kuinka ajan oloon järjestelmä muuttui hienosyisemmäksi. Vallan kahvassa olleet julistivat olevansa ennen kaikkea kansan palveluksessa ajaen täten julkisia

²⁹⁹ Shklar 1984, 158–161.

³⁰⁰ Shklar 1984, 161–162.

³⁰¹ Shakespeare 2008b.

³⁰² Shklar 1984, 162–169. Montaignesta ks. esim. Montaigne 2003b, 891–906.

etuja ennemmin kuin omiaan. He olivat siis henkilösuhteiden sijaan nyt ensimmäisenä lojaaleja ja uskollisia, toisin sanoen velvoitettuja, kasvottomalle valtiolle. Tosin käytännössä valtio oli usein yhtä kuin nämä hallitsijat. Tämä poliittisen lojaaliuden ja uskollisuuden erottaminen yksityiseen ja julkiseen teki samalla mahdolliseksi sen, etteivät petokset enää tarkoittaneet välttämättä valojen todellisia rikkomuksia, eivätkä näin vaarantaneet tekijänsä kunniaa. Tämän takasi se, että petoksia saatettiin perustella valtion edulla, joka taas jäi tekijän kannalta monesti sopivan epäselväksi. Yksityiset petokset saattoi näin oikeuttaa julkisen edun jalomielisellä puolustamisella. Toisaalta taas julkiset petokset näyttäytyivät tarvittaessa vain poliittisina tavanomaisuuksina, eivätkä ne täten vieneet tekijänsä henkilökohtaista kunniaa, joka kuului siis eri maailmaan. Tämä alkujaan erityisesti ylimystön teennäisen kunnian säilymisen varmistanut uusi poliittinen liikkumatila muodostui sittemmin pysyväksi yleiseksi rajalinjaksi – julkisen ja yksityisen lojaaliuden ja uskollisuuden välillä. Puhuessamme nykyisin pettamisesta poliittisessa mielessä olemmekin yhä usein huomaamattamme tekemisissä tämän keskiaikaisen kunnia- ja valakeskeisen ajattelun ja sen vivahteiden kanssa. Charles Larmoren aiemmin Rawlsin osalta hahmottama ihmisten välisen yhtäläisen kunnioittamisen normi puhuu jo nimivalinnallaan omaa kieltään tästä kunniaan vetoavasta poliittisesta perimästä – joka tuo mukanaan myös sille tyypilliset epäselvyydet ja ongelmat.³⁰³

Tämä keskiaikainen tausta tarjoaa poliittiseen keskusteluun yhden keskeisen petosta koskevan ideoiden tason. Toisen tärkeän ajattelun lähtökohdan taas tuo tasavaltalainen juonne poliittisessa kulttuurissamme. Onkin täten syytä syventyä tarkemmin siihen, mitä poliittisen historian kahden tasavaltalaisen päätyypin, antiikin ja modernin ajan tasavallan, elämä pitää petoksen osalta sisällään. Ensimmäisenä Shklar hahmottelee antiikin klassisten tasavaltojen, kuten Ateenan, Spartan ja Rooman, piirteitä. Näissä tasavalloissa lojaalisuus ja uskollisuus oli suunnattu hovin ylimysten tai valtion sijaan ensisijaisesti kansalaisten välistä yhteistä elämää kohtaan. Tässä yhteydessä käytetty latinankielinen termi *res publica*, yhteinen tai yleinen asia, kuvaa tätä tilannetta suomenkielistä tasavaltaa paremmin. Tästä kansanvaltaisesta sävystä huolimatta on silti huomattava, että nykyistä ymmärrystä demokratiasta ei klassinen tasavalta pitänyt sisällään, vaan päätökset olivat käytännössä varsin epätasaisesti harvojen käsissä suuren enemmistön jäädessä passiiviseen asemaan. Petos oli joka tapauksessa yhtä pelätty kuin aina; syy vain oli ratkaisevasti toinen kuin myöhemmin. Taustatekijänä oli se, että yleinen luottamus (*fides publica*) oli näissä antiikin tasavalloissa yhteisestä poliittisesta elämästä ja toisaalta epätasaisesta päätösvallassa johtuen varsin huterissa kantimissa. Tämän myötä erityisesti yhteiskunnan ylemmät kerrokset

³⁰³ Shklar 1984, 169–173.

ajautuivat usein törmäyskurssille vetäen herkästi mukanaan kaaokseen koko tasavallan. Rauhan säilyminen olikin alati vaivaava huolenaihe, ja petos oli luonnollisesti tässä suhteessa tavallisesti suoraa myrkkyä. Mitä Shklarin mukaan Thukydideen³⁰⁴, Plutarkhoksen ja Aristoteleen³⁰⁵ kaltaiset ajattelijat näin petoksessa oikeastaan aikanaan pelkäsivätkin, oli kansankiihotus ja sisällissota. Sikäli kun petos ei tuonut mukanaan sekasortoa, oli se taas monesti varsin helppo antaa anteeksi. Plutarkhos tuomitsikin Coriolanuksen erityisesti siitä syystä, että tämä oli lietsonut kopeudellaan ja petoksellaan maahansa niin vakavia levottomuuksia.³⁰⁶

Moderneissa läntisissä tasavalloissa on pohjalla sama ajatus kansalaisten yhteisestä elämästä kuin oli antiikissakin, mutta viimekätinen sisältö on varsin toinen. Erityisesti nykyinen demokraattinen tasa-arvoinen vire on muuttanut tilannetta. Tämä on korostanut sitä, että kaikilla olisi oltava tosiasiallisesti yhtäläiset poliittiset vaikutusmahdollisuudet. Tässä mielessä suomen termi tasavalta osuu paremmin kohdalle. Edustuksellisen ja perustuslaillisen demokratian voimistuminen on käytännön tasolla ilmentänyt tätä muutosta. Demokraattisuuden ohella myös vapausajatteluun on kiinnitetty huomiota tasavaltojen kehityksen myötä. Aiemmin Skinnerin ja Pettit'n kautta esille noussut republikaaninen vapauskäsitys havainnollistaa näitä pyrkimyksiä hyvin. Tämän lisäksi varsinainen liberaali ajattelu on luonnollisesti antanut panoksensa tähän työhön. Vapauden myötä on korostunut erityisesti se seikka, että kansalaisia ei voida pakottaa vaalimaan tasavaltalaista elämää, vaan heidän on sitouduttava siihen omasta tahdostaan. Tämä on aiempaa painokkaammin suunnannut huomion kansalaisten välisen luottamuksen säilymiseen – jota onkin toisaalta koeteltu moderneina aikoina yhä vain voimakkaammin.³⁰⁷

Poliittisen filosofian puitteissa Shklarin mukaan Locken ajattelu kuvaa tätä tilannetta varsin havainnollisesti. Vapaus ja luottamus muodostavat Locken ajattelussa herkän mutta äärimmäisen tärkeän tasapainon – todellinen vapaus ja luottamus edellyttävät ja toisaalta mahdollistavat toisensa.³⁰⁸ Käytännön esimerkkinä uudesta tasavaltalaisuudesta Shklar taas nostaa

³⁰⁴ Thukydides 1995.

³⁰⁵ Tältä osin ks. esim. Aristoteles 1991, 145–146.

³⁰⁶ Shklar 1984, 173–177.

³⁰⁷ Shklar 1984, 177.

³⁰⁸ Ks. esim. Locke 2005, 17–125; kuvaavasti mm. 26–27. Tältä osin on havainnollista muistaa kommunitaristien, kuten Sandelin, esittämä tavanomainen kritiikki liberaaleja ajattelijoita kohtaan. Sandelin mukaan niin Locke kuin esimerkiksi Rawlskin irrottavat yksilön sosiaalisesta ympäristöstään, mikä on vastoin yhteiselämää vaalivaa tasavaltalaisuuden henkeä. On kuitenkin pikemmin niin, että nämä liberaalit ennemmin vain kuvaavat sopimusteorioillaan poliittisen yhteisön yleistä luonnetta ja tähän kuuluvia prosesseja kuin pyrkivät esittämään hahmotusta mistään varsinaisesta yhteisöllisestä elämästä. Täten heidän ajattelunsa sopii hyvin yhteen tasavaltalaisuuden ja muunkin yhteisöllishenkisen

esille Yhdysvallat. Ensinnäkin on huomattava, että voimakkaan luottamukseen kohdistuvan jännitteen maassa luo se, että ihmisten ja ideologioiden jatkuva vapaa liike aiheuttaa väistämättä epäluuloisen ja petoksen sävyttämän ilmapiirin. Toisin sanoen kysymys lojaalisuudesta ja uskollisuudesta on jatkuvasti pinnalla. Toisaalta tämä vapaus on mahdollista juuri siksi, että poliittinen järjestelmä on tullut perustasolla varsin luotettavaksi. Maanpetokset, sisällissodat ja muut suuret epävakaudet on enimmäkseen saatu pois poliittisesta elämästä. Tähän on ohjannut jo pelkästään poliittisen elämän laajuus, joka on tuonut mukanaan vakautta. Toisaalta osaltaan keskeisenä syynä tähän Shklar mainitsee muun muassa maan alkuaikojen johtohahmojen Franklinin ja Madisonin kaukokatseisuuden sen suhteen, että he halusivat aiemmin villinä vallinneet maanpetossyytteet pitkälti pois poliittisesta elämästä. Heidän mukaansa nämä syytökset olivat toimineet pikemmin poliittisina pelinappuloina oikeastaan luoden epävakautta ja petosta kuin estäneet varsinaisia kumouksellisia – tässä heitä inspiroivat esimerkiksi Montesquieun ajatukset.³⁰⁹ Tämä onkin samalla hyvä esimerkki siitä laajemmasta poliittisesta viisaudesta, joka on tehnyt modernien tasavaltojen elämästä vakaamman kesyttäen näin petosta paheena. Silti ei pidä aliarvioida petosta, sillä luottamus, jota se alati koettelee, on samalla käynyt aina vain keskeisemmäksi tekijäksi elämässämme.³¹⁰

Kuten yleensä, ovat uudet poliittiset tuulet päässeet puhaltamaan myös muille elämänaloille. Shklar kuvaa tässä hengessä uuden tasavaltalaisuuden vaikutusta työelämässä. Jännitteiltä ei ole jälleen välttytty, sillä samaan aikaan, kun luottamus on käynyt entistä arvokkaammaksi, ovat tilaisuudet ja motiivit sen pettämiseen vain lisääntyneet. Petosta on lietsonut erityisesti työelämän eriytyminen, joka on loitontanut varsinkin työnantajat ja työntekijät kauaksi toisistaan. Kuitenkin uudet tasavaltalaiset pelisäännöt ovat rajanneet vaikutusmahdollisuuksia tähän jännitteeseen puuttumiseksi. Esimerkiksi työnantajien on usein vain ollut tyydyttävä siihen, että yrityssalaisuudet ja keskeinen osaaminen ovat väistämättä siirtyneet työntekijän mukana tämän siirtyessä kilpailijan puolelle. Tavanomaisia työelämän keinoja lukuun ottamatta ei työnantaja ole enää voinut itsevaltaisesti sitoa työntekijää yritykseensä – valta on kaikesta huolimatta jakautunut lopulta enemmän tai vähemmän tasan. Tyrannia ei voikaan missään paikoin kuulua moderniin tasavaltaan, minkä tähden kohtuullinen määrä petoksia on vain yksinkertaisesti hyväksyttävä.

ajattelun kanssa. Tässä abstraktimmassa kontekstissa onkin syytä ymmärtää niin Locken kuin Rawlsinkin ajatukset. Ks. Sandel 1998, Rawlsin suhteen 178–183, Lockesta 2.

³⁰⁹ Ks. esim. Hamilton et al. 1987, 279–286. Montesquieun suhteen tältä osin ks. esim. Montesquieu 1989, 194.

³¹⁰ Shklar 1984, 177–191. Ks. myös erittäin kiinnostava essee tasavaltalaisuudesta Machiavellin, Montesquieun, Rousseauin sekä Hamiltonin ja Madisonin kautta; Shklar 1998a, 244–261.

Toisaalta on myös muistettava, ettei tyranniakaan ole tavallisesti välttynyt petoksilta – Hitlerkin kohtasi salaliittolaisensa.³¹¹

Tasavaltalaisuuden myötä tulee näin jälleen kuvatuksi yksi keskeinen taso poliittisen lojaalisuuden ja uskollisuuden sekä näihin kohdistuvan petoksen osalta. Onkin täten huomattava, että puhuttaessa kattavasti petoksista on ensin selvitettävä varsin kirjava joukko eritasoisia kysymyksiä koskien sitä, millaista poliittista yhteisöä ja elämää ylipäänsä tarkoitamme ja tavoittelemme. Samalla tämä poliittinen pohdinta havainnollistaa myös sitä, mistä pettämisessä laajemminkin on kyse – nimittäin siitä, että meidän täytyy ensin valita, kenelle tai mille elämässä ylipäänsä olemme lojaaleja ja uskollisia. Tähän kysymykseen vastaaminen ei luonnollisesti ole kovin helppoa. Emmekä toisaalta edes aina voi tätä vastausta itse valita – kyse on paljolti siitä, mihin yhteisölliseen elämään ja maailmankuvaan olemme kasvaneet. Valitettavasti nämä monimuotoiset ajatukset eivät monesti kuitenkaan rauhoita meitä kokiessamme itsemme petetyksi. Olemme syystäkin raivoissamme, sillä pettäminen on joka tasolla tyypillisesti varsin haitallista. Toisaalta tehdessämme petoksia – usein hyvässäkin tarkoituksessa – kohtaamme yhä myös nämä raskaat kysymykset. Silti kaikista näistä vaikeuksista huolimatta voimme Shklarin nähden soveltaa monenlaista viisautta petoksen lieventämiseksi käytännön elämässä. Esimerkiksi varotoimenpiteinä varsin toimiviksi keinoiksi ovat osoittautuneet kohtuullisen skeptisyyden säilyttäminen sekä avoimen mielen vaaliminen moninaisuuden suhteen. On syytä pitää mielessä, että kenties meitä ei aina olekaan petetty, vaikka meistä tuntuu siltä – vaan olemme vain sattumalta kietoutuneet monikasvoisen petoksen pauloihin. Toisaalta yhä, ehkä myös tämä petoksen kulttuurihistorian syvempi ymmärtäminen on jo sinällään avuliasta tässä lieventävässä pyrkimyksessä – toimihan sama logiikka aiemmin lääkkeenä snobbailussakin.³¹²

Rawlsin puolesta taas ratkaisun avaimet petoksen hillitsemiseksi piilevät ennen kaikkea oikeudenmukaisuudessa ja viime kädessä reiludessa. Näiden tekijöiden puitteissa Rawls toisaalta hahmottaa petoksen ja toisaalta pyrkii ratkaisemaan siihen liittyviä ongelmia. Petokseen sisältyvät sosiaaliset ja psykologiset epäselvyydet kuuluvatkin juuri niihin aiheisiin, joihin hänen teoretisointinsa pyrkii tarjoamaan selviä vastauksia – esimerkiksi siihen, mihin ja millä ehdoilla lojaalisuutemme ja uskollisuutemme tulisi ensisijaisesti kohdistua sekä lopulta millä tavoin. Tältä osin meidän tulisi Rawlsin mukaan erityisesti ymmärtää, että yhteisen julkisen elämän reilut pelisäännöt ovat paitsi mahdolliset saavuttaa myös oikeastaan toivottava ja ehdoton edellytys – esimerkiksi lockelaisen vapauden hengessä – syvemmän luottamuksen kehittymiselle

³¹¹ Shklar 1984, 181–182 & 187–190.

³¹² Shklar 1984, 189–191.

elämässämme, myös henkilökohtaisella tasolla. Laajemmin ottaen Rawlsin poliittinen filosofia pyrkii siis tarjoamaan puitteet moraalipsykologiamme täysimittaiselle kehittymiselle. Toiselta kantilta katsottuna Rawlsin ajattelu myös arvioi meidän onnistumistamme tässä kehityksessä, varsinkin luotettavuuden osalta. Oikeastaan Rawlsin poliittinen filosofia lopulta edellyttää, että omaksumme kohtuullisen verran vastuullisuutta – tai velvollisuudentuntoa – elääksemme reilussa poliittisessa yhteisössä.³¹³

Paljon on täten tullut esille ajatuksia luottamuksen vahvistamiseksi ja petoksen hillitsemiseksi. Toivoa parannuskeinoista onkin syytä vaalia, sillä pahimmillaan petos lietsoo meidät tyypillisesti julmuuteen, joka on tie, jolta emme monesti enää palaa. Tämä tuo jälleen esille sen, että kaikesta huolimatta petos on pahe, jonka suunnan voimme yleensä kääntää. Voimme vastata petokseen luottamuksella ja muulla viisaudella – esimerkiksi suoraan julmuuteen ja pelkoon tämä harvemmin tuo niin paljon lievitystä. Tosin ei julmuuskaan täysin toivoton pahe ole. Niin kauan, kun on halua, löytyy yleensä reittejä julmuudenkin kiertämiseksi. Tämä huomio kääntää pohdinnan samalla kohti viimeistä pahetta, joka on ihmisviha. Ihmisvihan tekee vaaralliseksi juuri se, että pahimmillaan se vie halumme kaikkien näiden paheiden korjaamiseksi. Antaa maailman palaa, on ihmisvihaajan ajatus. Näissä mietteissä onkin mielenkiintoista jatkaa Shklarin matkassa kohti viimeistä hänen tavanomaisista paheistaan.

5.4.5 Ihmisvihan synkkä maailma

Johdantona ihmisvihan loputtomaan synkkyyteen Shklar muistuttaa Plinius nuoremman sanoista: ”hän, joka vihaa pahetta, vihaa ihmiskuntaa”³¹⁴ – ja paheitahan tunnetusti vihattavaksi riittää. Kenties Plinius kuitenkin liioitteli? Kuinka moni todella jaksaa vaalia johdonmukaisesti ihmisvihaa, vaikka elämä ihmisten parissa tuntuisikin usein sietämättömältä. Toisaalta Shklar silti korostaa, ettei Pliniuksen huomio ole syyttä jäänyt muistiin. Kuvaavasti nämä Pliniuksen sanat eivät ole Rawlsiltakaan jääneet huomaamatta, vaan hän tunnustaa avoimesti velkansa niille ja erityisesti Shklarille niiden esille nostamisesta.³¹⁵ Ihmisviha onkin kaikesta huolimatta monesti pinnalla elämässämme: pahimmillaan lietsoen ja oikeuttaen väkivaltaa, lievemmissä muodossaan tehden

³¹³ Rawls 1999a, 397–449, kuvaavasti esim. 413, Lockesta taas esim. 96–97; toisaalta ks. myös Rawls 2001, 195–198. Yleisemmin vastuullisuudesta ks. Eskelinen & Laitinen 2010.

³¹⁴ Ks. esim. Pliny 1969, 230–231. Käännös Heikki Saxén. Suomentajana Pliniuksen ajatuksia, Plinius 1974 & 2005.

³¹⁵ Rawls 1999b, 479 alaviite 10.

meidät onnettomiksi ja kaikin tavoin pahoinvoiviksi. Onkin puhuttelevaa muistaa esimerkiksi Montaignen kamppailu ihmisvihan kanssa. Kuitenkin Shklar tuo esille myös sen, että ihmisvihasta voi osittain tehdä ystävänsäkin. Oikeastaan tietynlainen ihmisviha on monesti älyllisesti väistämätöntä ja toisaalta poliittisesti jopa arvokasta. Shklarin mukaan onkin tärkeää huomata, että ihmisviha on suuresti inspiroinut monia ajattelijoita jo kreikkalaisen filosofian alkupäivistä lähtien. Ihmisvihan myötä on rehellisyys tietyssä mielessä voittanut toivon: ihmisvihan lietsomana on vihdoinkin ollut myönnettävä se, millaisia ihmiset todella ovat. Samalla, kun ihmisviha on ruokkinut suvaitsemattomuutta, julmuutta ja muita sosiaalisia puutteitamme, on se siis myös laajentanut tietämyksemme rajalinjoja – tarjoten näin taas uusia toivon oljenkorsia. Ihmisviha onkin täten hyvin ristiriitainen pahe sisältäen kaikkea mielettömän väkivallan ja tyynen viisauden väliltä – sekoittaen nämä myös usein keskenään. Maailma voi palaa monessa mielessä, kenties myös tullakseen paremmaksi. Järkeä puhuu siis näin ihmisvihan monimuotoisuuden puolesta, mistä huolimatta tulee silti synkeä tunne. Ihmisviha ei ymmärrettävästi ole sinällään kovin miellyttävä pahe. On kuitenkin katsottava järjellä ihmisvihan ympärille. Paljon riippuu paitsi siitä, mihin ihmisviha johtaa – esimerkiksi politiikassa – myös siitä, mistä ihmisviha syntyy. Ihmisviha voi saada alkunsa monista eri lähteistä, toisin sanoen useista eri paheista. Riippuen syistä ovatkin ihmisvihan muodot ja seuraukset erilaisia. Tältä osin Shklar hahmottaa, kuinka julmuus ja petos johtavat tyypillisesti äärimmäisiin ihmisvihan muotoihin, kun taas esimerkiksi viattomampi tekopyhyys on vaatimattomampi syytke ihmisvihalle. Ensimmäisessä tapauksessa varttuvat tavallisesti pahimmat tyrannit, jälkimmäinen taas inspiroi muun muassa parhaat satiirikot.³¹⁶

Puhuttelevan kuvauksen siitä, miten ihmisviha kukoistaa ympäristössään, tarjoaa jälleen politiikan maailma. Tältä osin Shklar palauttaa alkuun katseen keskiaikaan ja erityisesti renessanssin myllerryksiin. Henkilökeskeinen politiikka lietsoi tässä ympäristössä jatkuvaa keskustelua ihmisvihasta. Varsinkin alamaisilla oli alati syytä pelätä hovin ihmisvihaa, erityisesti ruhtinasta, joka voisi olla Machiavellin opein sekä julma leijona että viekas kettu. Oli ironista, että valta oli päätynyt monarkeille juuri sen tähden, että uskonnollisista ja muista kiistoista johtuen poliittinen elämä oli ollut epävakaa, ja oli tarvittu jokin taho, joka nousisi tämän kaiken yläpuolelle. Sinällään tässä oli ajattelussa järkeä, jo ennen myöhempää valtiokeskeistä käännettäkin, ainoa ongelma vain oli, että alamaiset alkoivat pian näyttää valtaistuimelta käsin varsin mitättömiltä – hyväntahtoinen yksinvalti joutui ihmisvihan pauloihin. Toisaalta tässä ilmapiirissä ihmisvihaa lietsoi myös pelko muiden ihmisvihan kohteeksi joutumisesta – oli täten usein syytä toimia ensin, ennen kuin Fortuna saattaisi hylätä. Kaikkineen siis tämä pahe riivasi hellittämättä ajan poliittista

³¹⁶ Shklar 1984, 192–195.

elämää. Oli näin helppo vaipua melankoliaan tämän maiseman edessä. Montaigne pääsi yli omastaan ja muiden ihmisvihasta vain nauramalla esseissään ihmisten puutteellisuudelle kuin Demokritos ikään.³¹⁷ Syytäkin oli, sillä julmuus, joka oli Montaignelle suurin pahe, vaani jo lähellä ihmisvihän takana. Montesquieu paini samojen ongelmien parissa kuin hänen henkinen oppi-isänsä, mutta hän onnistui kääntämään ihmisvihän paremmin poliittiseksi hyödyksi. Uudet ajat mahdollistivat tämän hänelle, sillä sitten Machiavellin ja Montaignen päivien oli henkilökeskeisestä poliittisesta elämästä siirrytty kasvottomampaan poliittiseen järjestelmään. Shklar kertoo, kuinka hahmotellessaan ideaalista perustuslakiaan uuden politiikan pelisäännöiksi Montesquieu pyrki minimoimaan yhteiskunnallisen julmuuden ja epäoikeudenmukaisuuden roolin. Hintana oli kuitenkin se, että uudet kansalaiset eivät olisi moraalisesti välttämättä kovin korkealla tasolla. Kuitenkin juuri tähän Montaigne oli ihmisvihassaan varautunut – edustuksellisen ja rajoitetun hallinnon tehtävät eivät vaatineet hoitajiltaan mitään erityisiä kykyjä, korkeaa moraalialta tai poliittista koulutusta. Varsinkin tehtävienkierto ja muu vallan hajauttaminen vielä varmistivat sen, etteivät tyranniset luonteet päässeet aiheuttamaan suurta tuhoa. Kaiken sitoi yhteen tiukka ja puolueeton lain tulkitseminen ja soveltaminen. Montesquieu käänsi liberalismissaan näin ihmisvihän humanin ajattelun voimavaraksi.³¹⁸

Ei kulunut kuitenkaan kauan aikaa, kunnes näiden uusien poliittisten tuulien ja oivallusten rajat tulivat vastaan. Shklar kuvaa, kuinka romanttinen nostalgia ja myöhemmin radikaali egalitarismi hyökkäsivät modernia liberalismia vastaan. Oikeudenmukaisuus tai tehokkuus eivät paljon painaneet sen edessä, että liberalismi oli kriitikoiden silmissä kutistanut ihmiselämän latteaksi. Tekopyhä, tasapäästävä, rahvaanomainen ja passivoiva liberalismi oli tuonut mukanaan ”massat”. Kestävimmäksi tämän kritiikin äänitorveksi nousi Nietzsche, raivoavan ihmisvihän perikuva.³¹⁹ Tämän käänteeseen myötä koettiin jälleen tarvetta johtajille, suurille luonteille ja yli-ihmisyydelle, jotta ihmiskunnan kehitys voitaisiin kääntää oikealle tolalle. Ihmisvihän jatkuva kädenvääntö nauravan ja raivoavan, kasvottoman ja henkilökohtaisen – kahden päätyypin – välillä sai näin taas uuden kappaleen tarinaansa. Tämän ikaikaisen kahtiajaon hengessä Shklar nostaa esille viimeistään Shakespearen myötä lähtemättömästi kulttuuriseen muistiin jääneen Timon Ateenalaisen – traagiseen yksinäisyyteen vetäytyneen ja ihmisvihaansa hukkuneen hahmon, joka on

³¹⁷ Ks. Demokritos & Epikuros 2006, 47–53 & 170–171; vrt. ”itkevään filosofiaan” Herakleitokseen.

³¹⁸ Shklar 1984, 195–197.

³¹⁹ Ks. myös esim. Ortega y Gasset 1952.

kiehtonut tarinankertojia läpi aikojen.³²⁰ Shakespeare maalaa näyttämölle alkuun Timonin, joka viettää ylellistä ja näyttävää elämää haalien varsin sietämättömästä luonteestaan huolimatta rahalla ystäviä ympärilleen. Rahojen loppuessa Timon saa kuitenkin huomata ystäviensä ja heidän apunsa kaikkoavan. Timon päätyy elämään alkeellisesti Ateenan ulkopuolella sijaitsevaan luolaan, josta löytää yllättäen kasan kultaa. Pian hänen luolalleen alkaa tungeksia ihmisiä, joita kohden hän nyt katkeroituneena viskoo kultakimpaleitaan. Timon uppoaa yhä syvemmälle ihmisvihaansa raivoten ja manaten koko maailmaa. Lopulta hän päätyy antamaan suurimman osan kullasta Alcibiadekselle, jotta tämä valloittaisi ja tuhoaisi Ateenan. Päätteeksi Timon kuolee katkeroituneena. Siinä, missä Timon on hyvä esimerkki – Molièren Alcesten tapaan – yksinäisestä ja raivoavasta ihmisvihaajasta, sisältyy hänen tarinaansa myös tyynen ja kyynisen ihmisvihan henkilöitymä, filosofi Apemantus. Timonin lähipiiriin lukeutuva filosofi kohdistaa ihmisvihansa koko ihmiskunnan sijaan vain rikkaan Timonin ympärillä vallitsevaan ahneuteen ja liehittelyyn. Apemantus pilailee kyynisessä sävyssä ihmisten teennäisyydellä vahvistaen samalla omaa itsetuntoaan – lähestyen kuitenkin huomaamattaan näin Timonin myöhempää kokonaisvaltaista vihaa. Hän tulee päivä päivältä yhä enemmän halveksumansa Timonin kaltaiseksi. Kaiken huipuksi Apemantuksen tekee vielä Timonia koomisemmaksi hänen korostunut itsetyytyväisyytensä – pedot voivat hänen mukaansa periä maan, mutta mielellään vasta hänen jälkeensä.³²¹ Apemantuksen myötä Shakespeare muistuttaakin paitsi ihmisvihan vaarallisen tasaisesti voimistuvasta luonteesta myös monien kyynikkojen turhamaisuudesta. On helppo esittää kritiikkiä, kun itse jää samaan aikaan sen ulkopuolelle.³²²

Kuten on käynyt jo pariin otteeseen ilmi, on Machiavelli toiminut monesti Timonin kaltaisten täysipäiväisten ihmisvihaajien poliittisena ohjenuorana. On kuitenkin lopulta eräänlainen mysteeri, minkä tähden näin on todella käynyt, vaikka Machiavelli varmasti onkin tarjonnut hyödyllisiä oivalluksia uusiksi ruhtinaiksi pyrkiville, kaikenlaisille julmille visionaareille. Shklar korostaa vastauksena tässä suhteessa Machiavellin ylevöittävästä myyttisyydestä. Väkivallan ja julmuuden hohdokkuus on nimittäin huumannut yllättävän monet. Machiavelli on luvannut mainetta ja kunniaa – paikan ikuisuudessa niin ruhtinaalle kuin hänen seuraajilleenkin. Tätähän esimerkiksi natsismi oikeastaan kaikessa teatraalisuudessaan tarkoitti. Näyttäväisyys on siis ollut taattua, mutta voi silti kysyä, ovatko Machiavellin ohjeet edes olleet niin hyödyllisiä vallantavoittelijoille? Leijonan ja ketun yhdistäminen ruhtinaan luonteessa on kenties pikemmin

³²⁰ Shakespeare 1995, 4–102. Näytelmän hahmojen nimien kirjoitusasu seuraa tässä tekstissä Cajanderin suomennoksen ratkaisua.

³²¹ Shakespeare 1995, 78.

³²² Shklar 1984, 197–204.

kuvitelmaa kuin todellinen mahdollisuus, minkä lisäksi tämän kaiken toimivuus politiikassa on myös lopulta kyseenalaista. Voi yhä kysyä, onko ruhtinaan suunnitelmien toteutuessa edes jäljellä mitään mielekästä yhteiskuntaa, joka voisi tunnustaa ruhtinaalle mainetta ja kunniaa hänen teoistaan – tai miten tämä voisi lievittää todellisen ihmisvihaajan tuskia. Mitä Shklarin mukaan Machiavelli oikeastaan tarvitseekin, on seurakseen suurta annosta arkisuutta. Kyse on ollut kokonaistasolla vain poliittisesta järjettömyydestä, ei mistään ihailtavasta kylmähermoisuudesta.³²³

Voikin Machiavellin pohjalta sanoa, että ihmisvihan pahimmat seuraukset, jotka ymmärrettävästi ovat tavallisesti poliittisia, ovat vältettävissä vain nimenomaan poliittisella viisaudella. Jo esille noussut Montesquieu on tältä osin kuvaava, sillä hän ei nähnyt yksilön oman maailman parannuksilla mitään merkitystä julkisluontoisen poliittisen elämän kannalta. Shklar nimittää tätä ajattelua pelon liberalismiksi, poliittiseksi järjestelmäksi, joka poistaa erilaisten rajoitusten kautta pahimman pelon inhimillisten puutteiden muuttumisesta täydeksi machiavellistiseksi tuhoksi. Tätä kasvottomuutta ilmentää parhaiten lain maailma, joka onkin avaintekijä Montesquieun ajattelussa. Ennen kaikkea lain maailmassa saattavat heikompiosaiset vedota oikeuksiinsa suojautuakseen vahvemmilta. Toisaalta tätä poliittishenkistä muutosta kuvaa hyvin myös poliittisen huomion siirtyminen yksilöistä ryhmien tasolle – esimerkiksi Madisonin ajattelun tapaan. Tästä huolimatta ei kannata silti unohtaa Montaignen neuvoa ystävyiden vaalimisen tärkeydestä – se on hänen mukaansa paras lievike elämämme kärsimyksiin ja tätä kautta myös ihmisvihaan. Lisäksi on mielekästä muistaa Aristoteleen viisaus siitä, että todellinen ystävyys edellyttää tietynlaiseen tilaan ja oikeastaan luonteeseen kasvamista, se ei voi olla vain aktiivinen poliittinen valinta. Tätä oivallusta kuvaakin hyvin se, kuinka monet, jotka ovat sosiaalisessa elämässä ja politiikassa keskeisellä paikalla ja ihmisten ympäröiminä, eivät kuitenkaan voi luonteensa puutteiden vuoksi nauttia todellisesta ystävydestä. Yhä silti, huolimatta näistä ystävyttä ja luonnetta koskevista syvistä huomioista, on poliittinen filosofiamme nykyisin persoonatonta, ja varsinaisesti tarvitsemmekin vain Montesquieun viisautta – samalla politiikan ohuemmalla tasolla liikkuu myös esimerkiksi Kant – ainakin silloin, kun painotetaan hänen moraalisen ajattelunsa kärkeä. Onkin siis totta, että nämä myöhemmät ajattelijat ovat tietyssä mielessä varsin pinnallisia, kuten kriitikot usein mielellään huomauttavat, mutta se on toisaalta juuri valinta, joka ponnistaa aiemmista Machiavellin, Montaignen ja Aristoteleen tarjoamista inspiraation lähteistä. Täytyy samalla lisätä, ettei uusi poliittinen maailma myöskään sulje pois mitään laajempaa elämänviisautta. On vain suurempien paheiden, kuten julmuuden ja ihmisvihan, välttämiseksi syytä säilyttää tietty etäisyys elämämme syvimpiin ja synkimpiin sävyihin. Tässä tuleekin esille koko

³²³ Shklar 1984, 205–214.

tavanomaisten paheiden ydinajatus – on keskeistä tunnistaa paheiden järjestys. Jotta emme sortuisi Pliniuksen sanoin vihaamaan pahetta ja lopulta koko ihmiskuntaa kostaen sille julmasti, on meidän jossakin määrin opittava sietämään lievempiä paheita, tai paheiden lievempiä muotoja – varauduttava inhimillisiin paheisiin poliittisella viisaudella. Ennen kaikkea on Shklarin puolesta syytä muistaa, että julmuus, kumppaninaan pelko, on näistä arkemme paheista suurin ja täten pyrkimyksen sen lieventämiseen on oltava etusijalla.³²⁴

Kaiken tämän vastapainona Shklar kuitenkin kuvaa, kuinka Montesquieun ja hänen kaltaistensa ajattelijoiden esittämät ideaalit ovat jääneet todellisuudessa monesti toteutumatta. Niin Yhdysvalloissa, joka on omaksunut tämän ajattelun kaikista syvimmin, kuin myös monarkiasta vapautuneessa Euroopassa on saatu huomata, että tasapaino poliittisen järjestelmän ja ihmisten välillä on ollut kaikkea muuta kuin vakaa. Luottamuksen ja epäluottamuksen, toivon ja pelon, hyväntahtoisuuden ja ihmisvihan väliset jännitteet ovat eläneet poliittisessa vuoristoradassa, joka on usein ollut kaikkea muuta kuin tasapuolisen kasvotonta. Henkilökohtainen, voimakkaasti tunteisiin vetoava poliittinen johtajuus onkin kaikesta huolimatta osoittautunut lähtemättömäksi osaksi politiikkaa. Liberaalin poliittisen järjestelmän ajauduttua käytännön elämän pyörteissä kriiseihin ovat poliittiset johtajat, kuten myös erilaiset älylliset ristiretkeläiset, saaneet usein helposti tuulta purjeisiinsa puhumalla liberalismiin parantamisesta kovin ottein. Rehellisyyttä ja luottamusta on vaadittu julmia keinoja kaihtamatta – ihmisviha on tehnyt useaan otteeseen näyttävän paluunsa. Tätä taustaa vasten tarjoaakin Shklarin aatehistoriallinen ymmärrys terveen vastapainon aikamme suurten sotien ja muiden, monesti väistämättömältä tuntuvien, raakuuksien vaihtoehdoksi. Muistamalla Montaignen ja Montesquieun pohdinnat voimme huomata, että on olemassa muitakin moraalipsykologisia vaihtoehtoja kuin ajautua Pliniuksen maalaamaan tilaan vihaten paheita ja ihmiskuntaa. Liberaalit ideaalit ovat olemassa, vaikka ne eivät aina toteutuisikaan. Ajastamme puuttuvatkin kenties enemmän pyrkimykset elää näiden ideaalien mukaisesti kuin keinot tehdä näin. Jos jo Montaigne pystyi kaikkien aikansa kauhujen keskellä ylittämään julmuuden ja raivoavan ihmisvihan, miksemme me käytössämme olevien paljon laajempien keinojen avulla voisi päästä samaan?³²⁵

Hyvän esimerkin modernin liberalismiin ohjaamisesta niille raiteille, joita sen erityisesti julmuudesta ja pelosta vapaat ideaalit toivovat, tarjoaa Rawlsin ajattelu julkisen järjen osalta. Julkisen keskustelun pelisäännöt ovat tarpeen, jotta jo Montesquieun hahmottelema systeemi voisi toimia vakaasti, vailla kaikenlaista kärjistyvää mielettömyyttä. Poliitiikka on liiaksi muuttunut

³²⁴ Shklar 1984, 214–219.

³²⁵ Shklar 1984, 219–225.

eturyhmien lobbaus- ja temmellyskentäksi, eikä kyse ole vain isoista yrityksistä tai järjestöistä ja yhdistyksistä, kuten usein valitellaan. Kyse on keistä tahansa, jotka astuvat mukaan julkiseen keskusteluun. On tosin heti alkuun tarkennettava, ettei poliittisissa ryhmissä ole sinällään mitään pahaa, ja ne ovatkin oikeastaan väistämätön seuraus vapaudesta esimerkiksi Madisonin ajatusten mukaisesti. Taas siinä tavassa, jolla nämä ryhmät ajavat asioitaan, on paljon parannettavaa. Tältä osin Rawlsin ydinajatus on se, että vain tietynlaiset argumentit voivat olla merkityksellisiä politiikassa. Tästä eräänlaisen kiteytyksen tarjoaa aiemmin Larmoren kautta esille nousnut rationaalisen dialogin normi; Rawls itse puhuu järkevyydestä ja kohtuullisuudesta. On silti tähdennettävä, että mitään erityistä rehellisyyttä tai altruismia ei tämä ajattelu kuitenkaan ihmisiltä odota. Rawls vain painottaa sitä, että julkisessa keskustelussa on vedottava enemmän ihmisten väliseen reiluun yhteistyöhön kuin esimerkiksi johonkin ulkokohtaiseen hyötyyn tai päämäärään. Tämä kuulostaa jo kenties yksinkertaiselta, mutta jos katsoo nykyistä julkista keskustelua, niin reiluudesta ei järin paljon näe puhuttavan. Pikemmin puhutaan vain siitä, kuinka bruttokansantuote, kauppatase, teknologinen kehitys, väestöpohja tai vaikkapa ympäristön hyvinvointi on saatava hyvälle tolalle. Kaikki nämä voivat olla arvokkaita asioita, mutta ne ovat sinällään vain keinoja päämäärien sijaan. Päämäärän tulisikin Rawlsin mukaan olla se, että vapaat ja tasa-arvoiset kansalaiset päättävät keskenään, mitä tavoittelevat – ei se, että nämä tavoiteltavat asiat päättävät julkisessa keskustelussa, mitä kansalaisten tulisi olla. Tässä viisaudessa onkin erityisesti oikeudenmukaisuuden hengessä oltava modernissa liberalismissa esitettyjen argumenttien pohja.³²⁶

Näiden ajatusten kautta tulee viimeinen Shklarin tavanomaisista paheista kuvatuksi. Matka ihmisyyden tummemmista sävyistä kohti modernin liberalismiin kirkkaampaa idealismia on myllertänyt monenlaista moraalipsykologista maaperää nähtäville. On aika vetää johtopäätöksiä tästä kaikesta ja kuvata, millaista pelon liberalismia Shklar näiden havaintojensa myötä ehdottaa poliittisen elämän lähtökohdaksi. On myös kysyttävä, miten nämä aiheet kokonaisuudessaan liittyvät Rawlsin ajatteluun – tätä pohdintaa onkin jo matkan varrella sivuttu. Erityisen kiinnostavaa Shklarin ajattelun yhdistäminen Rawlsin filosofiaan ei ole vain siksi, että se selvästi vahvistaa molempien ajattelijoiden argumentteja, vaan myös sen tähden, että tämä asettaa Rawlsin aidosti uuteen, kulttuurillisempaan valoon. Rawls ei ole vain hienojakoinen systeeminrakentaja, alansa kiiteltä kärkeä tai hyvinvointivaltion uudistaja, vaan myös osa aatehistoriallista ilmiötä, jonka luonne kaikkine oikkuineen jää usein huomaamatta. Yhä samalla, kun kysytään tätä laajempaa kysymystä Rawlsin suhteen, palaa se jälleen väistämättä Shklarin kohdalle. Shklarin pelon

³²⁶ Esimerkiksi taloustieteen nobelisti Joseph Stiglitz kirjoittaa viimeisimmän talouskriisin inspiroimana havainnollisesti varsinkin Yhdysvaltojen osalta tämänhenkisestä uudistumistarpeesta, ks. Stiglitz 2010, 275–297.

liberalismi on elävä kappale vivahteikasta länsimaista kulttuurihistoriaa, mikä tulee erityisen hyvin esille Shklarin kirjoissa *The Faces of Injustice* ja *American Citizenship*, joita ei vielä ole käsitelty. Nämä teokset täydentävät kuvaa hänen tavanomaisista paheistaan ja pelon liberalismistaan, ja ne onkin luontevaa ottaa esille seuraavaksi käsiteltävien kokoavien kysymysten myötä.

5.5 Pelon liberalismi

Tavanomaiset paheet toimivat pohjana ja johdatuksena Shklarin poliittiseen filosofiaan, pelon liberalismiin. Askel paheiden värittävästä moraalipsykologiasta pelon määrittämään poliittiseen liberalismiin on kuitenkin hyvin määrätynlainen, minkä tähden Shklarilla onkin aiheesta paljon sanottavaa. Ensinnäkin Shklar korostaa sitä, kuinka tavanomaisten paheiden taustalla on varsin tietynlainen ihmisluontoa koskeva ajattelu. Tältä osin Shklar tähdentää heti alkuun olevansa Montesquieun ja Kantin linjoilla siinä, ettei luonne ole hänelle keskeinen tekijä poliittisessa elämässä. Tämä saattaa tuntua oudolta, sillä ovathan Shklarin kuvaamat paheet julmuudesta ihmisvihaan ainakin tavallisessa kielenkäytössä ennen kaikkea juuri luonteen vikoja. Miten siis voi olla niin, että Shklar siirtää luonnekysymyksen syrjään poliittisesta ajattelustaan? Silti Shklar sanoo kallistuvansa sellaisen poliittisen järjestelmän puolelle, jossa ihmisten luonteenlaadulla ei lähtökohtaisesti ole paljon painoarvoa. Syyksi tähän Shklar mainitsee sen, että luonnekysymys ohjaa huomion väärään suuntaan, sivuun monesta muusta asiasta, joita hän pitää yhteisöllisen elämän kannalta tärkeämpiä. Tämä seikka havainnollistuu monella eri tavalla. Jo aiemmin nousi esille, kuinka ihmisviha on alati lähellä upottaessa liian syvälle ihmisluonnon pauloihin. Toisaalta paremman esimerkin tästä ongelmasta tarjoaa Shklarin mukaan Aristoteles, jonka poliittinen viisus pyörii alusta loppuun saakka oikeanlaisen luonteen kultivoimisen ympärillä. Shklar korostaa, kuinka Aristoteles on niin vihkiytynyt oikeanlaisen luonteen vaalimiseen, että hän alistaa kestäättömällä tavalla tälle kaiken muun. Aristoteleen maalaama ihmiskyvyn huipulle nouseminen vaatiikin käytännössä väestön suurimman osan uhrautumista. Vähäpätöisemmät ihmiset joutuvat raatamaan, jotta harvat ja valitut voivat rauhassa rikastaa luonnettaan. Tosin Aristoteleen puolustukseksi on todettava, että sinällään tätä onnetonta lopputulosta Aristoteles ei varsinaisesti halua – on vain niin onnettomasti, että hänen huomionsa on suuntautunut niin vahvasti luonnekysymykseen, että hän unohtaa todellisen maailman ympäriltään.³²⁷

³²⁷ Shklar 1984, 232–233. Aristoteleen suhteen ks. Aristoteles 2005.

Vaihtoehdon tällaiselle luonnekeskeiselle ajattelulle tarjoavat Shklarin mukaan Montesquieu ja Kant, jotka kyllä pitävät luonnekysymystä tärkeänä, mutta tyystin toisesta näkökulmasta. Heille kysymys on ennen kaikkea siitä, millaista luonnetta poliittinen järjestelmä osallisiltaan edellyttää. Kuten on aiemmin käynyt ilmi, vastaus heidän puolestaan tähän kysymykseen on, että modernissa liberalismissa kansalaisilta ei odoteta perustason poliittisen luonteenlujuuden – kuten velvollisuudentunnon ja oikeustajun – ohella mitään erityisiä luonteenpiirteitä. Toisin sanoen hyvät ihmiset ja hyvät kansalaiset ovat todella kaksi eri asiaa, kuten jo Aristoteles muotoili.³²⁸ Täten luonnekysymys menettää paljolti merkityksensä. Odotukset ovat kuitenkin vain osa tarinaa, sillä uusi poliittinen järjestelmä pyrkii toisaalta tarjoamaan mahdollisuuden hyvinkin ylevien luonteenpiirteiden kultivoimiseen. Esimerkkejä tästä kehityskulusta on tullut esille jo useita. Vaikkapa Rawlsin suhteen kannattaa muistaa, kuinka hänen toiveenaan on, että *modus vivendi* saattaisi muuttua poliittiseksi kattavaksi yksimielisyydeksi, josta tulisi moraalinen itseisarvo sekä kansalaisten elämän ja itsetunnon vankka perusta.³²⁹ Locken ajatukset vapauden ja luottamuksen toisiaan ruokkivasta kehityskulusta antavat myös tältä osin modernille liberalismille oman sävynsä. Samoin toivovat Montesquieu ja Kant, että avoin yhteiskunta vahvistaisi monenlaisia positiivisia piirteitä luonteessamme, joskaan ei edellyttäisi tätä tai pakottaisi tähän. Kaikki nämä liberaalit ajattelijat muodostavatkin näin puhuttelevan vastakohdan paitsi Aristoteleelle myös Machiavellille, joka kuvaa ihmisluontoa kaikessa synkkyudessaan – vetäen tästä sen johtopäätöksen, että ainoa käyttö ihmiskunnan luontaiselle puutteellisuudelle voi löytyä ruhtinaan valtapyrkimyksistä.³³⁰

Shklar painottaa luonnekysymyksen kautta myös politiikan arkistumista. Poliitikassa ei tarvita enää suuria luonteita tekemään dramaattisissa tilanteissa näyttäviä päätöksiä kaikkien puolesta. Poliitikka tähtää modernin liberalismien aikana ainoastaan kansalaisten peruselämän turvaamiseen, mikä on yleensä varsin harmaasävyistä työtä. Tässä suhteessa Shklar yhtyykin nimenomaan Montesquieun ja Kantin ajatteluun siitä, että ensisijaisesti pelko ja julmuus on poistettava yhteisöllisestä elämästä – erottaen samalla Locken ja tätä kautta myös jossakin määrin Rawlsin ajatuksistaan. Siinä, missä Locke puhuu oikeuksista, puhuvat Montesquieu ja Kant pikemmin vain elämän perusedellytysten – erityisesti vapauden – turvaamisesta, mistä seuraa hienoinen ero. Varsinaista pelon liberalismia syvänä rauhanaatteena edustavatkin näin Shklarin

³²⁸ Aristoteles 1991, 66–69.

³²⁹ Ks. aiempi kappale ”Kattava yksimielisyys”.

³³⁰ Shklar 1984, 233–236; erityisesti ks. Kant 1996, 139–234; Kantin suhteen myös Hirvonen & Kotkas 2004 on erittäin kiinnostava; ks. myös Locke 1996.

mukaan tästä joukosta oikeastaan vain Montesquieu ja Kant. Tosin käytännössä, erityisesti Yhdysvalloissa, ovat nämä liberalismiin eri haarat yhtyneet, mikä tulee hyvin esille Rawlsin filosofiassa. Tämä liberalismiin sisäinen erittely ei siis ole välttämättä niin tärkeää – se on vain aatehistoriallisessa mielessä syytä huomioida. Joka tapauksessa on selvää, että liberalismiin mukanaan tuoman arkisen ja ennustettavan hallinnon myötä tulevat ylitetyksi esimerkiksi Weberin pohdinnat politiikan johtohahmoille sopivista taipumuksista. Weber kuvaa, kuinka politiikan maailmassa johtohahmojen on valittava luonnetasolla myrskyisästi niin sanotusti Jeesuksen ja Caesarin väliltä – ensimmäisen, eli syvien eettisten vakaumusten tappioksi.³³¹ Liberaali poliittinen viisaus pyrkii rajoittamaan hallinnon valtaa siten, ettei tällaisia valintatilanteita tarvitse julkisessa elämässä kohdata, eikä toisaalta tällaisilla valinnoilla ole merkitystä, jos valitsemaan kuitenkin päädytään. Modernissa liberalismissa maltilliset poliittiset prosessit korvaavat suuret luonteet – mahdollistaen silti henkisesti rikkaan elämän rauhan keskellä.³³²

Voi siis kysyä, mitä Shklar tarkoittaa paheillaan, jos kerran niihin tavanomaisesti läheisesti liittyvä luonnepohdinta on näin kaukana Shklarin kuvaamasta politiikan arkielämästä, eikä varsinkaan tarjoa mitään pohjaa politiikalle, kuten Aristoteles esittää. Vastaus on, että Shklar kuvaa paheillaan ennen kaikkea tietynlaista avointa asennetta, jota meidän tulisi yleisellä tasolla vaalia yhteisessä, poliittisluontoisessa elämässämme – tavanomaisissa tilanteissa, joita alati kohtaamme. Shklar kertaakin puhuvansa paheista siinä mielessä, missä Aristoteleen oppilas ja seuraaja Theofrastos³³³ hahmottaa erilaisia luonteita: ainoastaan havainnollistaakseen arkista, vaiherikasta kanssakäymistämme. Todellisuudessa paheet eivät siis ole yhtä kuin luonteet, eivätkä luonteet ole yhtä kuin ihmiset. Toisin sanoen ei ole niin, että ihminen voitaisiin tiivistää vain yhdeksi luonteeksi, joka huokuisi alusta loppuun saakka vain yhtä pahetta, vaikka tämä ihminen olisikin selvästi ja vahvalla tapaa jonkin tietyn paheen pauloissa. Vastavuoroisesti näin ei voida ajatella myöskään hyveiden osalta. Varsinainen elämä on tämänkaltaisia pelkistyksiä mutkikkaampaa. Paheidensa kautta Shklar tahtookin ainoastaan maalata eteemme sen moraalipsykologisen maiseman, jota hänen poliittinen pelon liberalisminsa pyrkii hallitsemaan. Shklarin ajatusjärjestelmä pyrkii tarjoamaan keinot taltuttaa se tilanne, jossa kanssakäymisemme ohjautuu liian herkästi erilaisten tahallisten ja tahattomien surkeuksien kautta hurjalle kurssilleen kohti vielä pahempia asioita, pelkoa ja julmuutta. Samalla Shklar havainnollistaa ajattelussaan sitä, kuinka vaikeaa modernin liberaalin elämän vaaliminen todella on. Toisin kuin usein väitetään,

³³¹ Weber 2009, 69–150.

³³² Shklar 1984, 236–246.

³³³ Theofrastos 1968.

liberalismi ei ole mikään helppo henkinen valinta, vaan se vaatii perustasollaan varsin suurta moraalista selkärankaa – siitä vain puuttuu se loisto ja hohdokkuus, jota monet muut yhteisölliset ideaalit lupaavat, mikä saa sen herkästi näyttämään pinnalliselta. Vaikeutta lisää myös se, että Shklarin käsittelemät paheet eivät ole kuin ainoastaan jäävuoren huippu yhteisöllisen elämämme ongelmatekijöistä. Sosiaalinen ympäristömme on täynnä hyvin monenlaisia paheita, jotka ovat alati valmiita lietsomaan maailman liekkeihin. Toisaalta, voimme taas Shklarin viisauden inspiroimina pyrkiä ymmärtämään tätä paheiden ja sosiaalisen ympäristön välistä yhteyttä sekä suunnata politiikan tasolla katseemme pahimpien inhimillisten luonteenheikkouksien parannuskeinoihin, Montesquieun ja Kantin tapaan. Näin siis nämä luonnetta koskevat hahmotukset kuvaavat osaltaan niitä moraalipsykologisia askeleita, joita Shklar ottaa lähestyessään pelon liberalismillaan modernia poliittista filosofiaa.³³⁴

Kokonaisuudessaan voikin sanoa, että tavanomaiset paheet ovat ennen kaikkea Montaignen inspiroima tapa hahmottaa moraalista maailmaa. Kuitenkin tämän renessanssihumanistin päivistä on jo kulunut paljon aikaa ja poliittinen ympäristö on muuttunut täysin. Montaignen henkeä lähemmäksi päiviämme on välittänyt erityisesti valistuksen ajan Montesquieu, mutta hänenkin tulkintansa on vain yksi ilmentymä siitä, kuinka modernimpi poliittinen filosofia on kohdannut Montaignen mielenmaiseman. Onkin mielenkiintoista pohtia yleisemmin sitä, miten moderni poliittinen filosofia on ottanut vastaan tämän Montaignen henkisen perinnön, jonka Shklar määrittää usklassisella tavallaan pelon liberalismiksi. Kysymys kääntyy näin paljolti siihen, mitä ensinnäkin on moderni poliittinen filosofia – tai miltä uusi poliittinen maisema näyttää. Tämän aiheen pohdinnalla Shklar avaakin *The Liberalism of Fear* -esseensä³³⁵, jossa hän muotoilee ohjelmallisesti ajattelunsa. Alkajaisiksi Shklar muistuttaa, ettei moderni aika ole mikään yksinkertainen käsite – kärjistetyksi voisi sanoa, että monet kuvaavat modernina aikaa, jolloin renessanssia seuranneet luonnontieteet, teknologinen kehitys, teollistuminen, skeptismi, maallistuminen, individualismi ja vastaavat tekijät ovat vapauttaneet ihmiset pimeydestä – liberalismi johtotähtenään. Tässä hahmotuksessa liberalismi ja moderni aika nähdään toisiinsa kiinteästi kytkeytyneinä. Kuitenkin tämä kytkös on kaikkea muuta kuin selvä – sikäli kun on edes ylipäänsä selvää, mitä moderni aika tarkoittaa. Olettaen silti, että modernista ajasta voidaan puhua ajattelun selvyuden tähden jonkinlaisena kokonaisuutena, on Shklarin mukaan selvää, ettei liberalismi liity tähän moderniuteen kuin vain osittain. Pikemmin moderni aika on nähnyt kaikkea muuta kuin liberaalin ajattelun voittokulun: uskonnollinen suvaitsemattomuus, romanttinen

³³⁴ Shklar 1984, 246–249.

³³⁵ Shklar 1998a, 3–20.

nostalgia säädellymmästä yhteiskunnasta, nationalismi, rasismi, sosiaalidarvinismi, militarismi, fasismi, monentyypinen sosialismi ja monet muut liberalismia vastustavat aatteet ovat olleet pinnalla aivan viime aikoihin saakka. Näiden näyttävien aatteiden ohessa on liberalismi hiljalleen kasvanut ja kehittynyt, mutta se ei ole usein ollut äänekkäästi esillä. Syy tähän on Shklarin mukaan jo liberalismien luonteessa: liberalismi on aatehistorialliselta olemukseltaan myöhäissyntyinen. Shklar painottaa siis samaa liberalismien luonteen osalta kuin Larmore, kuvaten samalla, miten liberalismi on käytännössä saanut muotonsa kaikissa moderneissa myllerryksissä.³³⁶

Shklarin mukaan ensimmäinen syy liberalismien myöhäissyntyisyyteen piilee kristinuskon sisäisessä jännitteessä ehdottoman uskonnollisen vakaumuksellisuuden ja maallisen laupeuden välillä. Erityisesti uskonsotien mielettömyyksien keskellä moni kristitty kääntyi tämän jakolinjan puitteissa ehdottomuudesta laupeuteen. Yhä useampi alkoi kokea maallisen hyväntekeväisyyden todellisena kristinuskon sanomana kirkon korostaman, väkivaltaan taipuvaisen oikeaoppisuuden vaalimisen sijaan. Suvaitsevaisuus kasvoi näin kristinuskon sisällä pohjustaen tietä liberalismille. Tästä oman esimerkinsä tarjoaa jälleen Montaigne, joka oli kyllä hengeltään kristitty, mutta joka ei kestänyt kirkon lietsomaa julmuutta ja pelkoa, terroria. Tämän ohella Shklar hahmottaa, kuinka toisena tekijänä kehityksessä kohti liberalismien vakiintumista vaikutti henkilökohtaisen riippumattomuuden ideaali, joka nousi keskeiseen asemaan uskonnollisten kysymysten menettäessä painoarvoaan. Tässä ajattelussa keskinäinen kunnioitus velvoitti kunkin antamaan toisille itsenäisen päätösvallan elämästään – ydinajatus oli se, että pakottamalla tai muuten manipuloimalla aikaan saadut uskomukset eivät koskaan voi olla oikein. Suvaitsevaisuuden periaate paikantui näin uudestaan maallista taustaa vasten, mutta tämä ei silti vielä tarkoittanut varsinaista modernia liberalismia ja sen poliittisia instituutioita. Vielä ei korostettu esimerkiksi sitä, kuinka erityisesti hallinto, ylivertaisen pakkovaltansa turvin, ei saata päättää kenenkään puolesta tällaisista syvistä sitoumuksista.³³⁷

Shklar muistuttaakin, ettei Montaigne kaikesta suvaitsevaisuudestaan huolimatta täten ollut liberaali. Montaigne ja hänen kaltaisensa toivat kyllä selvästi esille ne tekijät, kuten pelon ja julmuuden, jotka myöhemmin johtivat näihin poliittisiin muotoiluihin – ja he ovat tässä suhteessa yhä merkityksellisiä – mutta suoraan he eivät näistä institutionaalisista ideoista ole vastuussa. Tämä institutionaalinen kehitys onkin juuri se askel, joka varsinaisesti yhdisti orastaneen liberalismien moderniin aikaan, tehden siitä kokonaisuudessaan myöhäissyntyisen, poliittisen tradition. Shklar kertoo, kuinka tältä osin liberalismi alkoi saada useita eri sisältöjä: protestanttisen ja kantilaisen

³³⁶ Shklar 1998a, 3–5.

³³⁷ Shklar 1998a, 5.

omatuntoon vetoavan muodon, lockelaisen ja jeffersonilaisen oikeuksien liberalismiin, emersonilaisen itsensä löytämisen ja ylittämisen liberalismiin³³⁸ ja niin edelleen – mukaan lukien tietysti Shklarin esittämän pelon liberalismiin. Sillä, mikä näistä liberalismiin ilmentymismuodoista vallitsee poliittisesti, ei Shklarin nähden ole välttämättä kuitenkaan niin paljon merkitystä – kunhan liberalismiin ohjelmaan sisältyy ydinajatus ihmisten, tai kansalaisten, välisestä suvaitsevaisuudesta. Tämä tuo esille myös sen, ettei esimerkiksi Hobbesin filosofia voi kuulua modernin liberalismiin traditioon, kuten toisinaan esitetään. Hobbesin Leviathan³³⁹ tarjoaa Shklarin mukaan hyväntahtoisesta tarkoituksestaan ja uskonnollisesta kritiikistään huolimatta muistutuksen siitä, ettei edes yhteiskuntasopimuksella voida liberalismiin hengessä suoda täyttä valtaa ehdottomalle ja ihmiset ylittävälle auktoriteetille.³⁴⁰

Tämänkaltaisesta suvaitsevaisuuden vaalimisesta johtuen onkin Shklarin nähden modernissa liberalismissa olennaisena piirteenä ennen kaikkea se, että se korostaa eroa julkisen ja yksityisen välillä. Rajanveto näiden puolien välillä on liberalismiin puitteissa säilytettävä, vaikka tämän rajan viimekätinen paikka voi vaihdella vallitsevasta henkisestä kulttuurista riippuen. Shklar tarkentaa samalla, ettei tässä rajanvedossa ole taustalla mitään relativistista, ateistista, nihilististä tai vastaavaa erityistä ajattelua, kuten kriitikot usein mielellään huomauttavat. Kyse on vain poliittisesta käytännöllisyydestä, jossa pyritään turvaamaan monimuotoisen rauhan säilyminen – näiden ajatusten hengessä voikin todeta, että sanonta ”valta turmelee” pitää totuuden siemenen sisällään. Modernien aikojen julkinen, poliittinen valta kaikkine alati kehittyvine pakkokeinoineen on siis tämän viisauden hengessä saatava rajoitetuksi ja ennustettavaksi. Tämän huomion myötä voi myös sanoa, että moderni liberalismi on nimenomaan poliittista liberalismia, osa poliittista filosofiaa. Tosin Shklar samalla silti korostaa, että kohtuullinen skeptisyys on luonnollinen kumppani tässä poliittisluontoisessa pyrkimyksessä, joskaan varsinaisesta skeptismistä ei ole taaskaan kysymys. Varsinainen skeptismi voi johtaa varsin kauhistuttavaan yhteiskuntaan, esimerkiksi Nietzscheen vaalimien moraalisen julmuuden poistamispyrkimysten hengessä.³⁴¹

Samaan tyyliin Shklar myös painottaa, etteivät luonnontieteet ole varsinaisesti läheinen kumppani modernille liberalismille, vaikka tältä usein näyttääkin. Luonnontieteellinen lähestymistapa vaalii kyllä liberalismiin tapaan avointa katsetta maailmaan, mutta sen syntytausta ja päämäärät ovat varsin erilaiset. Liberalismin näkökulmasta luonnontiede on

³³⁸ Ks. Kovalainen 2007.

³³⁹ Hobbes 1999.

³⁴⁰ Shklar 1998a, 5–6.

³⁴¹ Shklar 1998a, 6–7.

maailmankatsomuksellisessa mielessä liian välineellistä, tarjoten työkalut ihmiskunnan hyväksi – mutta mahdollisesti myös sen haitaksi. Onkin täten huomattavaa, kuinka tietynlainen Shklarin hahmottelema liberalismien suhde moderniin aikaan todella on. On kiusallisen helppoa yhdistää nämä käsitteet virheellisesti toisiinsa. Toisaalta näillä eri tahoilla on ymmärrettäviäkin yhteyksiä toisiinsa, kuten se, että moderni aika ja sen liberalismi ovat kääntäneet pysyvästi selkensä kaikenlaisille sääty- ja kastiyhteiskunnille. Muutenkin moderni aika on lopulta katkaissut siteensä moniin vanhoihin traditioihin. Joitakin traditioita moderni käänne on myös kehittänyt omaleimaisella tavallaan eteenpäin. Esimerkkinä tästä kannattaa muistaa vaikkapa tasavaltalainen perinne, joka on omaksunut vahvasti edustuksellisen ja perustuslaillisen demokratian sekä vapauden ideaaleja, ollen näin aidosti yhteensopiva modernin poliittisen maiseman kanssa.³⁴²

On näin tullut monella tapaa esille, mistä kytköksistä moderni poliittinen liberalismi rakentuu. Se, miten nimenomaan pelon liberalismi sijoittuu tähän poliittiseen liberalismiin, jota yleisemmin edustavat esimerkiksi Rawls ja Larmore, on silti jäänyt vielä avoimeksi. Lähtökohdan vastaukseksi tähän kysymykseen tarjoaa aiempi pohdinta tavanomaisista paheista. Ymmärrys siitä, millaisia tilanteita ja luonteita yhteisöllinen arkielämämme pitää sisällään, on kirkastunut näissä kulttuurihistoriallisella äänellä puhuvissa paheissa. Nämä paheet ovat Montaignen tapaan ohjanneet varsinkin julmuuden ja pelon välttämiseksi vaalimaan suvaitsevaisuutta – pyrkimys, jota nykyisessä yhteiskunnallisessa elämässä taas edustaa erityisesti poliittinen liberalismi. Poliittinen liberalismi perustuu ja vetoaa siis tällä tavoin yhteiseen kokemukseemme, ollen näin myöhäissyntyinen – jopa modernin ajan puitteissa. Shklarin mielestä parhaan nimen ja sisällön tälle poliittisen liberalismien vetoomukselle tarjoaa viime kädessä pelon liberalismi, koska se muistuttaa suoraan pelon tarjoamasta inspiraatiosta poliittiselle filosofiallemme. Tämän muistamisen hengessä Shklar lainaakin Emersonin käsitteitä julistaessaan kuuluvansa ajattelullaan pikemmin ”muistin puolueeseen” kuin ”toivon puolueeseen”.³⁴³ Shklar ei puhu toivon puolesta, koska hänen mielestään tämä ohjaa meidät liian kirkasotsaisesti ja mutkattomalla tavalla yhteisen elämämme ja ihmiskunnan kehitystyöhön, josta historiankirjoitus on tunnetusti täynnä varsin varoittavia tapauksia. Esimerkiksi oikeuksien liberalismi on hänelle täten perusteiltaan, kaikesta antoisuudestaan huolimatta, liian suoraviivaista. Se, että meillä on oikeuksia, ei vielä takaa paljoa – meidän täytyy myös muistaa, mistä historiallisesta taustasta nämä oikeudet ovat peräisin. Toisaalta, menneisyys on vain yksi inspiraation lähde. On syytä pitää myös mielessä, että nykyisinkin joku jossakin elää mitä synkeimpien julmuuksien ja näiden lietsoman pelon alaisena. Voikin sanoa, että

³⁴² Shklar 1998a, 7–8.

³⁴³ Emerson 1971, 184–200.

tulevaisuus, johon toivo saa meidät liian naiivisti katsomaan, unohtaa paitsi menneisyyden myös nykyisyyden. Näiden muistutusten hengessä pelon liberalismi puhuu siis vahvasti puolestaan, kiinnittäen katseemme Montesquieun tapaan ikuiseen taisteluun heikkojen ja vahvojen välillä – mikä jatkuu myös vahvojen taistellessa keskenään. Pelon liberalismi esittää näin kysymyksen siitä, mitä poliittisen oikeudenmukaisuuden hengessä olisi tasapuolisen vapauden puolustamiseksi tehtävissä – paitsi totalitaarisessa myös arkisemmassa poliittisessä elämässä.³⁴⁴

Poliittisen menneisyyden vaaliminen tuo herkästi mieleen Isaiah Berlinin aatehistoriallisesti virittyneen ajattelun³⁴⁵, mutta tällaisesta filosofiasta ei kuitenkaan Shklarin mukaan ole pelon liberalismissa kyse. Perusteluna tälle näkemykselleen Shklar ensinnäkin muistuttaa, että vaikka Berlinin ajattelu vapaudesta on teoreettisesti korkeatasoista, on se käytännön tasolla varsin ongelmallista. Berliniläinen pyrkimys vaalia koskemattomuutta erityisesti ”negatiivisen vapauden” puitteissa tarjoaa kyllä hyvän teorian lähtökohdan, mutta on Shklarin nähden toisaalta liian puhdasoppinen ottaakseen tarpeeksi huomioon yhteiskunnallisen arkitodellisuuden, johon pelon liberalismi taas tähtää. Shklar kritisoi myös Larmoren tapaan Berliniä tämän arvopluralistisesta ajattelusta, joka sisältää Shklarin mukaan liian pitkälle meneviä oletuksia moraalista elämästämme. Moneen kertaan toistunut ajatus pysyttelemisestä poliittisluontoisella pintatasolla onkin täten jälleen paikallaan. Voi tosin kysyä, eikö sama kritiikki päde Shklariin itseensä hänen esittäessä varsin universaalissa ja syvässä hengessä kannanottonsa julmuudesta suurimpana paheena. Onkin totta, että liian kirjaimellisesti ymmärrettynä tämä ajatus julmuudesta varmasti lankeaa tähän kritiikkiin, mutta toisaalta on myös syytä muistaa kaiken aikaa korostunut ajatus tietyn moraalipsykologisen ja poliittisen näkökulman valitsemisesta. Toisin sanoen pelon liberalismi puhuu länsimaisen kulttuurin kontekstissa ja sen käsittein, selvänä osana poliittista filosofiaa. Pelon liberalismiin kuvaama julmuus tahallisenä ja tavoitteellisenä fyysisen ja henkisen tuskan aiheuttamisena heikomman tahon osalle, onkin varmasti hyvin ymmärrettävä osa yhteisöllistä ja poliittista kokemustamme. On myös hyvin tavanomaista ja tuttua, kuinka julmuus

³⁴⁴ Shklar 1998a, 8–10. Richard Rortyn suhde Shklarin ajatteluun on tältä osin kiinnostava ja kuvaava. Ensinnäkin Rorty lainaa Shklarin pelon liberalismilta inspiraation ”ironismiinsa”, joka toimii keskeisenä lähtökohtana Rortyn kriittiselle liberaalille ajattelulle, ks. Rorty 1989 sekä myös Bacon 2005. Toisaalta Rorty sitoutuu jossakin määrin vastakkaisesti Shklariin nähden tietynlaiseen käytännöllishenkiseen toivoon, mikä tulee hyvin esille hänen myöhemmissä kirjoituksissaan, ks. Rorty 1998 & 1999. Tämän jaottelun osalta on silti tarkennettava, ettei Shklar ole mikään täysivaltainen pessimisti tai konservatiivi, kuten saattaisi vaikuttaa. Shklar vain painottaa omalla tavallaan sitä, mihin asioihin kohdistamme katseemme, mutta ei silti sulje pois esimerkiksi kehityksen mahdollisuutta. Ylipäänsä on sanottava, että Rortyn suhde Shklarin ideoihin, kuten myös Rawlsin filosofiaan, on varsin eklektinen.

³⁴⁵ Ks. Berlin 2001.

lietsoo pelkoa, joka mielivaltaisella, odottamattomalla, tarpeettomalla ja oikeuttamattomalla tavalla tyrannisoi elämäämme. Nämä valitettavat kehityskulut, joita pelon liberalismi pyrkii hallitsemaan, ovat siis Shklarin ajattelun puolustukseksi hyvin selväpiirteisiä – eikä historia jätä myöskään tukematta niitä lukuisin esimerkein. Kyse ei ole näin mistään mystiikasta tai jostakin hyvin vaikeasti käsitettävästä, ihmisyyden ristiriitaisuuksia pohjimmiltaan ruotivasta filosofiasta. Enemmän on vain kyse poliittisesta käytännöllisyydestä sen suhteen, ettemme lankeaisi elämään vailla vapautta, pelokkaina pelokkaiden ihmisten yhteiskuntaan.³⁴⁶

Käytännöllisyys onkin avainsana pelon liberalismiin suhteen. Se tuo esille esimerkiksi sen, että pelon liberalismi voi osaltaan tarjota yhteisen pohjan poliittiselle kulttuurille. Pelon liberalismi saattaa täten toimia osana paitsi Rawlsin harkintatasapainoa ja oikeudenmukaisuusteoriaa myös vaikkapa utilitaristisia ajatusjärjestelmiä³⁴⁷. Tosin käytännössä – poliittisen liberalismiin hengessä – Shklarin ajattelu asemoituu lähemmäksi Rawlsin filosofiaa kuin muita suuntauksia. Vahvan argumentin tämän läheisyyden puolesta tarjoaa esimerkiksi se, kuinka Shklar korostaa poliittisissa muotoiluissaan inspiraation lähteenä erityisesti Kantin ja Locken edustamia liberalismiin traditioita, jotka tunnetusti kohtaavat monimuotoisella tavallaan Rawlsin ajattelussa. Toisaalta Montaigne ja Montesquieu ovat oikeastaan Shklarin erityiset johtotähdet, mutta tämä koskee pikemmin hänen moraalipsykologista kuin poliittista puoltaan. On silti todettava, että Montesquieu, erityisesti oikeutta ja lakia koskevan ajattelunsa kautta, on tarjonnut paljon sisältöä poliittiselle pelon liberalismille. Tämän kaiken avoimuuden lisäksi tuo käytännöllisyys mukanaan arkisuuden, kuten jo aiemmin tulikin esille. Arkisuuden sävyttämä pelon liberalismi ei näin lupaa väkivallan siivittämää loistokasta mainetta ja kunniaa, eikä muitakaan suuria utopioita. Toisaalta rauhallinen ja monipuolinen yhteiselo, johon pelon liberalismi tähtää, voi tarjota ihmisille mielekkään henkisen peruskallion ja itseisarvon. Hyveitäkin pelon liberalismi vaalii, kuten perustason moraalista luonteenlujuutta. Onkin huomattava, ettei arkisuus tarkoita yhteisöllisen elämän latistumista. Pelon liberalismi, kuten myös laajemmin ottaen poliittinen liberalismi, voikin oikeastaan haastaa monet yhteisölliset perinteet tavalla, joka voi myös rikastaa näitä traditioita. Tämä on syytä muistaa paitsi länsimaiden osalta myös suhteessa länsimaiden ulkopuoliseen maailmaan. Poliittinen liberalismi saattaa, esimerkiksi Rawlsin hahmotteleman kansainvälisen oikeudenmukaisuuden kautta, olla merkityksellinen ajattelun lähtökohta läpi maailman – joskaan se ei yritä olla tätä väkisin. Tällainen maltillisuus, joka kiinnittää huomion erityisesti tavanomaisten liberaalidemokraattisten prosessien kehittämiseen, voi täten tarjota

³⁴⁶ Shklar 1998a, 10–11. Ks. myös Shklarin pelon liberalismiin suhteesta Berlinin ajatteluun, Williams 2005, 52–61.

³⁴⁷ Täältä osin ks. esim. Mill 2004.

monella tapaa kestäviä poliittisia ratkaisuja. Tältä osin Shklar tosin valittelee sitä, kuinka kaikesta huolimatta monista tällainen ajattelu tuntuu tarpeettomalta tai itsestään selvältä. Kriitikoille Shklar kuitenkin muistuttaa monien historiallisten onnistumisten puhuvan tällaisen työn puolesta.³⁴⁸

5.5.1 Epäoikeudenmukaisuuden monet kasvot

Shklarin ajattelun poliittinen käytännöllisyys ilmenee selvästi hänen kirjassaan *The Faces of Injustice*³⁴⁹, joka käsittelee oikeudenmukaisuutta epäoikeudenmukaisuuden uhrien näkökulmasta. Tämä teema yhdistää samalla valistuksen merkittävän moraalipsykologin ja yhteiskuntasopimusajattelusta tunnetun Rousseau'n ajattelun Shklarin työhön. Rousseau kääntää näkökulman oikeudenmukaisuuteen tietyssä mielessä pääläelleen. Pohjustuksena tähän näkökulmaan Shklar toteaa kirjansa alussa, että puhuessamme oikeudenmukaisuudesta tarkoitamme tavanomaisesti jotakin sääntökokoelmaa, joka määrittää, mitä oikeudenmukaisuuden piiriin ja sisältöön kuuluu. Samalla oletamme, että kaikki mitä ei tällaiseen oppirakennelmaan sisälly, on epäolennaista tai väärin. Kantin kategorinen imperatiivi tai Locken muotoilut yksilön oikeuksista ovat näistä oppirakennelmista hyviä esimerkkejä.³⁵⁰ Shklar kysyy kuitenkin Rousseau'n inspiroimana, miten sosiaalisesti huono-osaisemmat kokevat tämän ajattelun. Tyytyvätkö he asemaansa arvellen, että yleinen oikeudenmukaisuus on myös heidän kohdallaan toteutunut? Eikö toisaalta huonompiosaisten mielessä ole monesti, että he ovat joutuneet epäoikeudenmukaisuuden uhreiksi?³⁵¹

Tähän huono-osaisempien esittämään syytökseen uhriksi joutumisestaan on muodostunut eräs vakiovastaus, mutta se ei silti ole tyydyttävä. Nimittäin sosiaalisen liikkuvuuden tultua sallituksi monet – yleensä parempiosaiset – vastaavat syyttäjille, että pelin säännöt ovat olleet reilut ja samat kaikille, ja häviäjien on vain hyväksyttävä osansa. Kyse olisi siis kuin uhkapelistä, johon kaikki ovat lähteneet vapaaehtoisesti sitoutuen tiettyihin ehtoihin, ja sikäli kun näitä ehtoja olisi noudatettu, olisi kunkin hyväksyttävä lopputulos, oli se millainen tahansa. Vakava ongelma

³⁴⁸ Shklar 1998a, 11–19.

³⁴⁹ Shklar 1990.

³⁵⁰ Kategorisesta imperatiivista ks. esim. Saarinen 1985, 247–249. Lockesta tässä hengessä ks. esim. Shklar 1985, 40–41. Legalism-kirjan käsittelyn yhteydessä esille noussut oikeudellisuus, joka yhtenäistää ajattelun oikeuden, moraalien ja politiikan suhteen on myös kuvaava esimerkki tällaisesta ymmärryksestä.

³⁵¹ Shklar 1990, 15–28. Rousseau'n annista epäoikeudenmukaisuudelle ks. myös Shklar 1998a, 276–293. Yleisemmin Shklarin Rousseau-tulkinnasta ks. Shklar 1985.

tässä ajattelussa on kuitenkin se, että kukaan ei voi valita sitä yhteiskuntaa, johon syntyy, eikä toisaalta tästä yhteiskunnasta lähteminen ole yleensä kovin helppoa. Olemme siis pakosta yhdessä samassa veneessä. Myös se tekee asiasta paljon monimutkaisemman, että yhteiskunnasta riippuu käytännössä paljon se, millaiseksi kasvamme ja opimme sekä mihin suuntaan ohjaamme elämämme. Jos meille käy huonosti, niin emmekö voi täten syyttää yhteiskuntaa tai joitakin sen toimijoita siitä, että meitä on kohdeltu epäoikeudenmukaisesti? On silti ymmärrettävää, ettei tällaista ajattelua voida täysin sallia oikeudenmukaisuuden kohdalla – tältä pohjaltahan kaikki voisivat pian suojautua epäoikeudenmukaisuuden uhrin leiman alle vaatiessa enemmän itselleen. Meidän on siis jossakin määrin pakko luottaa jonkinlaiseen oikeudenmukaisuutta koskevaan säännöstöön, hyväksyen väliin inhimillisesti varsin tylytkin lopputulokset. Toisaalta on tärkeää huomata, että nämä säännöt luovat samalla omat katvealueensa ja rikkeensä, toisin sanoen oikeudenmukaisuus luo epäoikeudenmukaisuuden varjonsa. Meidän onkin tästä johtuen pyrittävä saamaan oikeudenmukaisuuden osalta aikaiseksi sellainen kompromissi, joka ottaa kohtuullisella tavalla huomioon niin yhteiskunnan häviäjät kuin voittajat. Pyrkimyksessä tähän tavoitteeseen pääsemiseksi emme voi luottaa ainoastaan niihin, joilla on paremman asemansa vuoksi sananvaltaa aiheeseen, vaan meidän on kuunneltava myös heikompiosaisien ajatuksia siitä, miksi he ovat yhteiskunnan uhreja. Tältä osin on myös syytä lisätä, ettei ole olemassa vain yhtä pysyvää heikompiosaisen ryhmää – me kaikki olemme yleensä jossakin suhteessa heikompiosaisia. Näiden ajatusten hengessä voikin Rousseau, Shklarin nähden ”häviäjien Homeros”³⁵², tarjota meille uuden moraalipsykologisen kielen ja maiseman, joka rikastuttaa ajatteluamme oikeudenmukaisuudesta.³⁵³

Ensimmäinen keskeinen kysymys huonompiosaisen kohdalla on, missä määrin heidän tilanteensa on seurausta epäoikeudenmukaisuudesta ja missä määrin pelkästä epäonnesta. On syytä muistaa, että viime kädessä ihmistä on vastassa kova luonto, joka järjestää yllätyksiä kerta toisensa jälkeen, vaikkapa sairauksien ja luonnonmullistusten keinoin. Luonnontila ei olekaan sinällään mikään paratiisi edes Rousseauin mielestä, vaikka hänet tällaiseen ajatteluun monesti liitetäänkin.³⁵⁴ Shklar puhuu tämän epäoikeudenmukaisuuden ja epäonnen vastakkainasettelun suhteen jatkumosta. Riippuu hänen mukaansa kulttuurista, kummasta on kulloinkin kysymys. Esimerkiksi moni eilisen epäonnekas sattuma on muuttunut tämän päivän epäoikeudenmukaisuudeksi tieteen kehittymisen myötä. Voi ajatella vaikkapa erilaisia tauteja, joita

³⁵² Shklar 1998a, 290.

³⁵³ Shklar 1990, 28–40. Rousseauin näkemyksistä heikkojen ja vahvojen välisen epätasa-arvon ongelmista ks. Rousseau 2000.

³⁵⁴ Ks. Ville Lähteen väitöskirja Rousseauin luontokäsitykseen pohjaavasta retoriikasta, Lähde 2008.

pystytään nykyisin varsin helposti parantamaan. Keskiajan yhteiskunta saattoi vain voimattomana seurata vierestä, kun mitä alkeellisimmat taudit niittivät satoaan – tänä päivänä yhteiskunnan salliessa ihmisten kuolla vailla hoitoa näihin tauteihin puhutaan epäonnen sijaan perustellusti epäoikeudenmukaisuudesta. Toisaalta on myös tietynlainen ihmisajattelun lainalaisuus, että mittaamattoman suuren epäonnen sietäminen sellaisenaan osoittautuu lähes mahdottomaksi. Emme voi esimerkiksi omalta kohdaltamme useinkaan kovin helposti hyväksyä sitä, että olemme vain sattuneet suuren epäonnen uhreiksi – meidän on järjettömällä ja mielettömällä tavalla löydettävä syyllisiä ja epäoikeudenmukaisuutta, järkeiltävä tilanteemme kaoottisessa maailmassa. Kirjailija Kurt Vonnegutin lakonisesti Teurastamo 5:ssä³⁵⁵ toistuva alistunut toteamus ”niin se käy” kärjistää satiirisesti tätä meille niin vaikeasti hyväksyttävää, monesti täysin järjetöntä jännitettä elämän syiden ja seurausten välillä. Kuitenkin taas, joskus olemme myös varsin vahvalla pohjalla kieltäytyessämme epäonnesta liian helppona selityksenä. Moni käyttää nimittäin tätä epäonnen vetoavaa ajattelua puolustaessaan sitä, miksei esimerkiksi ole aktiivisesti puuttunut toisten osaksi koituihin onnettomuuksiin. ”Niin se käy” voikin olla yhtä hyvin myös passiivisen epäoikeudenmukaisuuden tunnuslause.³⁵⁶

Shklar hahmottaa passiivisen epäoikeudenmukaisuuden hengessä kuvaavan esimerkin kaupan kassalta, jossa asiakas sattuu saamaan liian vähän vaihtorahaa takaisin. Kyse ei ole sinällään suuresta summasta, mutta asiakkaalle vähäinenkin määrä merkitsee paljon. Hän protestoi myyjälle, joka kuitenkin kieltäytyy hyväksymästä vaatimusta tilanteen korjaamisesta. Myyjä on näin tilanteessa aktiivisesti epäoikeudenmukainen. Kuitenkin paikalla on myös muita, kuten jonossa heti seuraavana vuorossa oleva nainen, joka selvästi tunnistaa tilanteen, mutta seuraa sitä välinpitämättömästi sivusta. Nainen ei auta pulaan joutunutta asiakasta, koska ei halua sekaantua ongelmiin, ja toisaalta hän ajattelee, että muut voivat puuttua asiaan paremmin. Käy silti niin, että kaikki jonossa olevat seuraavat samassa hengessä passiivisesti sivusta tätä epäoikeudenmukaisuutta. Lopulta asiakas meneekin valittamaan myymäläpäällikölle, joka niin ikään kieltäytyy ottamasta asiaa kontolleen. Myymäläpäällikkö ei halua rikkoa kaupan työntekijöiden välistä ilmapiiriä – siitäkin syystä, että kauppa pyörittää tietty etninen ryhmä, jonka sisäisen hyvinvoinnin hän asettaa muun yhteiskunnan edelle. Niinpä myymäläpäällikkö ohjaa asiakkaan tekemään valituksen kuluttajansuojasta vastaaville viranomaisille. Viranomaiset taas kieltäytyvät hoitamasta asiaa, koska aiemmissa vaaleissa on yleisesti päätetty jättää näin pienistä summista tehtävät valitukset käsittelemättä, jotta julkisia varoja voitaisiin käyttää hallinto- ja oikeuslaitoksen sijaan koulutuksen

³⁵⁵ Vonnegut 2007.

³⁵⁶ Shklar 1990, 51–82.

ja terveyden edistämiseen. Näin ollen ongelma jää yksinkertaisesti ratkeamatta. Shklar kysyykin, kuka tai ketkä lopulta tästä kaikesta aktiivisesta ja passiivisesta epäoikeudenmukaisuudesta ovat vastuussa, vai onko kyse vain epäonnesta. Shklar myös heti vastaa, että kaikki ovat syyllisiä, koska varsin ymmärrettävistä motiiveistaan huolimatta jokainen taho olisi voinut tehdä enemmän oikeudenmukaisuuden hyväksi. Esimerkiksi viranomaiset olisivat voineet kovistella myymäläpäällikköä varsin helposti, vaikka eivät olisikaan virallisesti ottaneet asiaa ajaakseen. Muut jonossa olleet asiakkaat olisivat voineet tehdä jotakin pelkän passiivisen tuijottamisen sijaan, vaikka eivät olisikaan nostaneet suurta meteliä asiasta – ja niin edelleen. Maailmassa onkin yleensä enemmän kuin vain mustavalkoisia valintoja kahden ratkaisun väliltä. Yhteiskunnallinen ja kulttuurillinen elämä asettuu jatkumolle, josta löytyy paljon erilaisia harmaan sävyjä.³⁵⁷

Epäonnesta ei tässä varsin tavanomaisessa esimerkissä ainakaan ollut juuri kysymys, vaikka näin moni saattaisi asian ensin järkeillä. Shklar vetää tästä kaikesta sen johtopäätöksen, että siedämme erityisesti passiivisesti varsin paljon epäoikeudenmukaisuutta, koska emme pidä oikeudenmukaisuutta yhtä arvokkaana asiana kuin rauhallisesti ja jouhevasti sujuvaa yhteisöllistä elämää. Toisaalta yhteiskunnallisesti ei voida myöskään parantaa tätä tilannetta radikaalisti, koska se vaatisi juuri tämän rauhan ja henkisen monimuotoisuuden kaventamista varsin pakkovaltaisain keinoin. Ihmisiä ei voida kouluttaa valitsemaan mustavalkoisesti tietynlaisen oikeudenmukaisuuden puolesta joka tilanteessa, kuten monet ovat aikojen saatossa esittäneet, koska elämä on tällaista ajattelua monimutkaisempaa – liikumme todella harmaalla alueella. Tässä tuleekin esille, minkä tähden Shklar ei sitoudu täysivaltaisesti Rousseauin, tai esimerkiksi myöskään Ciceron, ajatuksiin. Nämä klassiset ajattelijat ehdottivat ratkaisuksi kuvatun kaltaisen epäoikeudenmukaisuuden poistamiseksi vahvemman kansalaishengen vaalimista, eli käytännössä kansalaisten varsin suoraviivaista kouluttamista ja ehdollistamista tiettyyn moraaliseen käyttäytymiseen. Onkin näin ymmärrettävää, miksi Shklar toteaa Rousseauin kyllä diagnosoineen taudin oikein, mutta tarjonneen lääkettä, joka oli tautia hirvittävämpi.³⁵⁸

Shklar tuo tämän inhimillisen monimuotoisuuden hengessä esille renessanssitaitelija Giotto di Bondonen³⁵⁹ maalaamat eri paheiden henkilöitymät Padovan Cappella degli Scrovegnin seinillä. Erityisen kiinnostavaa on, kuinka epäoikeudenmukaisuus ilmenee Giotton maalauksissa. Hahmon ilkeät silmät, terävät hampaat ja muut puistattavat yksityiskohdat sekä jalkojen juuressa

³⁵⁷ Shklar 1990, 40–45.

³⁵⁸ Shklar 1990, 45–46; Ciceron näkemyksistä passiivisesta epäoikeudenmukaisuudesta 40–42; Rousseauin radikaaliuden suhteen ks. Shklar 1998a, 282.

³⁵⁹ Giotto di Bondone (1267–1337) oli firenzeläinen taitelija ja arkkitehti.

tapahtuvat useat erilaiset pahat teot muistuttavat siitä, että epäoikeudenmukaisuudella on monta erilaista ilmenemismuotoa, monet kasvot.³⁶⁰ Epäoikeudenmukaisuus on luonteeltaan kuin aiemmin käsitellyt Shklarin tavanomaiset paheet: se elää monimuotoista elämäänsä vaihtelevassa sosiaalisessa ympäristössään, ja samaan tapaan siihen tulisi myös suhtautua. Emme voi siis ajatella esimerkiksi aiemmin käsitellyä kaupan kassalta alkanutta tilannetta liian yksioikoisesti. Voimme tunnistaa siinä monenlaisia piirteitä, useita erilaisia paheita. Kenties esimerkiksi nainen, joka oli lähimpänä pulaan joutunutta asiakasta, jätti auttamatta jonkinlaisen ihmisvihan lietsomana – ehkä hän toimi kehnosti, koska tunsu maailman olevan keho. Kenties taas myymäläpäällikkö ei ymmärtänyt syyllistyvänsä petokseen valittajaa kohtaan paitsi asiakaskunnan myös kansalaisuuden tasolla. Toisaalta ehkä nämä väärintekijät ymmärsivät tekonsa sisällön varsin hyvin, valiten silti ratkaisunsa. Ja kuten aiemmin todettiin, kenties tätä kaikkea paheellisuutta on vain siedettävä, jotta välttyttäisiin vielä pahemmilta asioilta, kuten kansalaisten altistamiselta liian varman moraalisuuden mukanaan tuomalle julmuudelle ja pelon ilmapiirille – olisihan joku tyranni voinut halutessaan palauttaa asiakkaalle takaisin tämän rahat, korkojen kera.³⁶¹

Parempia ratkaisuja oikeudenmukaisuuden pelastamiseksi onnettomilta lopputuloksilta Shklar löytää Rousseauin maltillisemmasta ajattelusta. Nämä Rousseauin ajatukset kuvastuvat hyvin myös utilitaristisen yhteiskuntafilosofin Henry Sidgwickin esittämässä näkemyksessä jatkuvasta konservatiivisemmän ja uudistusmielisemmän oikeudenmukaisuusajattelun välisestä kädenväännöstä.³⁶² Sidgwick toteaa, ettei arkietiikalla ole selvää kantaa kummankaan ajattelun lajin puolesta – kumpikin puoli kokee toisen varsin herkästi epäoikeudenmukaiseksi. Vakiintuneet odotukset ovat usein täysin vastakkaisella kannalla muutoksen tarvetta koskevaan tunteeseen nähden. Ratkaisu tähän umpikujatilanteeseen on kuitenkin nähdä nämä sosiaaliset näkökannat vuorottelevina ja toisiinsa sopeutuvina. Paras keino tämän ratkaisun edistämiseksi käytännön elämässä on Shklarin mukaan vaalia poliittisia prosesseja, joissa kansalaiset osallistuvat siten, että ajan oloon kukin taho pääsee päättämään asioista. Ajatus siitä, ettei kukaan häviä tai voita kaiken aikaa poliittisessa elämässä, sisältyy Shklarin nähden myös Rousseauin Yhteiskuntasopimuksesta-teokseen³⁶³. On totta, että Rousseau menee ajattelussaan myös tätä pidemmälle, miltä osin Shklar havaitsee taas vaaran merkkejä. Arvokasta on Shklarin mielestä kuitenkin Rousseauin ajattelu poliittisen elämän eri tahojen vuorottelevan myöntymisen ja

³⁶⁰ Ks. liite 1.

³⁶¹ Shklar 1990, 46–50.

³⁶² Sidgwick 1981, 246–247 & 268–271.

³⁶³ Rousseau 1997.

sitoutumisen osalta – tämä ehkäisee kaikilla tahoilla liian katkeran epäoikeudenmukaisuuden tunteen syntymistä.³⁶⁴

Oikeastaan tässä Rousseau'n moraalipsykologian värittämässä ajattelussa ei ole kyse ainoastaan poliittisista prosesseista, vaan siitä syvemmästä hengestä, jossa kansalaiset käyvät keskustelua poliittisen elämänsä puitteista. Liian usein poliittinen peli on tulehduttanut ilmapiirin siihen pisteeseen saakka, etteivät osapuolet keskustele enää keskenään – syy tähän on yleensä se, että kumpikin osapuoli vaalii kaunaa tuntien, että toinen on korjannut epäoikeudenmukaisesti kaikki edut puolelleen. Tässä hengessä on ymmärrettävää, mikä erityinen arvo deliberatiivisella traditiolla on puolellaan. Julkinen harkinta ja keskustelu, esimerkiksi Rawlsin esittämän julkisen järjen inspiroimana, on tekijä, jota olemme tässä Rousseau'n vaalimassa yhteisöllisessä mielessä korostaneet liian vähän. Olemmekin modernissa poliittisessa elämässä liian usein kiinnittäneet huomionsamme esimerkiksi pelkkien vaalijärjestelmien pohtimiseen.³⁶⁵

Julkisen osallistumisen ohella on epäoikeudenmukaisuuden monien kasvojen kautta mahdollista ymmärtää paremmin myös muita poliittisen elämän puolia. Esimerkiksi epäoikeudenmukaisuudelle keskeinen kysymys epäonnesta nousee esille – saaden puhuttelevan vastauksensa Rawlsin tasa-arvoajattelussa, joka ottaa keskeisesti huomioon onnekkouden. Juuri siksi että onni ja epäonni näyttelevät niin suurta roolia puhuttaessa epäoikeudenmukaisuudesta, Rawls kiinnittää huomionsa siihen, että onnen mukanaan tuomia oikkuja tulisi pyrkiä tasaamaan sosiaalisessa elämässä. Ennen kaikkea luonnollista lahjakkuutta tai rajoittuneisuutta tulisi pyrkiä tasaamaan siinä mielessä, ettei tämä määrittäisi moraalisesti toisia tärkeämmiksi ja toisia vähäpätöisemmiksi. Yhteiskunnan tulisi myös kannustaa lahjakkaampia käyttämään kykyjään kaikkien hyväksi, ja toisaalta heikompiä tulisi auttaa selviämään paremmin. On kuitenkin tärkeää huomata, että Rawls puhuu onnekkuudesta vain siltä osin, että sillä on merkitystä sosiaaliselle oikeudenmukaisuudelle. Mistään ihmisten lahjakkuuden kaappaamisesta yhteiskunnan käyttöön tai jostakin mittavasta operaatiosta onnen suunnan kääntämiseksi inhimillisessä elämässä ei siis ole kysymys, kuten joskus väitetään. Rawlsin näkökulma on Shklarin tapaan epäoikeudenmukaisuuden välttämiseksi, vaikka hän puhuukin enemmän oikeudenmukaisuuden kautta. Näiden Rawlsin ajatusten kautta tuleekin jälleen esille Shklarin pelon liberalismiin kantava teema: poliittinen käytännöllisyys ja maltillisuus.³⁶⁶

³⁶⁴ Shklar 1990, 120–122.

³⁶⁵ Shklar 1990, 122–126.

³⁶⁶ Rawlsin vivahteikkaasta suhteesta onnekkuuteen liittyvään tasa-arvokäsitykseen ks. Freeman 2006, 111–142. Onnekkouden merkityksestä yleisemmin moraaliajattelulle ks. esim. Ollila 1997, 55–65.

Maltillisuuden korostaminen herättää samalla kysymyksen siitä, oikeuttaako epäoikeudenmukaisuuden kokeminen ollenkaan kansalaistottelemattomuuden. Joskus käy esimerkiksi siten, että aiemmin esitettyä mahdollisuutta vuorotella poliittisessa elämässä ei enää yksinkertaisesti ole. Jokin taho saattaa kaapata niin murskaavalla tavalla julkisen vallan ohjaksiinsa, ettei se enää luovu tästä vallasta millään keinoin. Lievempi versio tästä kehityskulusta saattaa taas olla se, että tämä taho yksinkertaisesti sulkee tietyt poliittiset päätökset kaiken keskustelun ulkopuolelle. Näin voi käydä myös hyvin salakavalalla tavalla, vailla mitään näkyvää vallankaappausta. Voihan oikeastaan tässä työssä kuvattua poliittista liberalismiakin kaikesta monimuotoisuuden vaalimisesta huolimatta syyttää siitä, että se sulkee tietyt mahdollisuudet politiikan ulkopuolelle – esimerkiksi kaikenlaisen anarkian. Vielä helpommin on nähtävissä se, kuinka nykyiset liberaalidemokraattiset poliittiset järjestelmät tuntuvat monista niin ahdaskatseisilta ja -rajaisilta, että ainoa keino asioiden parantamiseksi voi löytyä vain kansalaistottelemattomuudesta. Tiivistäen voikin kysyä: sulkeeko maltillisuus liian monta vaihtoehtoa poliittisesta elämästä? Vastauksena tähän kysymykseen kannattaa tuoda esille jälleen Rawlsin näkemykset, joissa kaiken maltillisuuden ohella on yhä hyvin tilaa kansalaistottelemattomuudelle. Tämä muistuttaa siitä, kuten onkin jo monesti käynyt ilmi, että poliittisessa elämässä on harvoin mustavalkoisia ratkaisuja. Tässä ajattelussaan Rawls ammentaa paitsi Locken vaalimasta epäluuloisesta hengestä julkista valtaa kohtaan myös esimerkiksi Thoreau'n näkemyksistä.³⁶⁷ Kuitenkin Rawls menee näitä klassikkoja pidemmälle hienojakoisuuteen ja määrittelee kansalaistottelemattomuuden ehdot varsin tiukasti. Ydinajatus on se, että kansalaistottelemattomuus on osa julkista keskustelua sen puolesta, mikä on oikeudenmukaista, ja onkin näin huomattavaa, kuinka vahvaa yhteisöllistä perinnettä se oikeudenmukaisuuden osalta oikeastaan edellyttää. Muussa tapauksessa kansalaistottelemattomuus on varsin hedelmätöntä ja mieletöntä. Tämä huomio saattaa kuulostaa yksinkertaiselta, mutta on silti hätkähdyttävää havaita, kuinka monisyisiä pohdintoja perusteltu kansalaistottelemattomuus oikeudenmukaisuuden näkökulmasta katsottuna oikeastaan vaatii – ja kuinka herkästi nämä pohdinnat monesti ohitetaan silloin, kun ihmisillä syttyy palo toimintaan. Voikin sanoa, että maltillisuus korostaa pikemmin harkintaa kuin pitäytymistä toiminnasta, joskin tämän seikan myötä usein seuraa samalla se, että myös itse toiminta on pidättäytyvämpää ja maltillisempää.³⁶⁸

Kaikenlaista ilkeyttä säteilevän epäoikeudenmukaisuuden vastinparina oikeudenmukaisuus onkin etäistä ja tunnetasolla varsin haaleaa, mitä kuvaa hyvin myös Giotton

³⁶⁷ Ks. Thoreau 1986.

³⁶⁸ Rawls 1999a, 319–343. Ks. myös Sihvola 2004, 284–287.

maalauksen oikeudenmukaisuudesta Padovan Cappella degli Scrovegnissa.³⁶⁹ Shklar korostaa juuri tätä Giotton maalauksen viisautta. Voikin sanoa, että epäoikeudenmukaisuuden ja oikeudenmukaisuuden välillä on sosiaalinen silta kuumasta haaleaan. Tätä siltaa kuvaa hyvin Shklarin tarjoama esimerkki lupauksen rikkomisesta. Emme monesti tunne mitään ikävämpää kuin petetyt lupaukset – epäoikeudenmukaisuuden tunne lietsoo meidät helposti mukaansa. Silti olisi jälleen syytä pohtia lupauksia useammalta suunnalta. Lupauksen rikkominen asettuu Shklarin nähdessä sosiaaliseen jatkumoon, joka määrittää epäoikeudenmukaisuutta koskevan tunteen voimakkuuden lupauksen osapuolten yhteisöllisten asemien perusteella. Toisessa ääripäässä jatkumoa ovat yritys-elämässä tavanomaiset molemminpuoliset lupaukset, jotka hylätään taloudellisen logiikan hengessä tarvittaessa varsin rutiininomaisesti. Tällaiset lupaukset saatetaan käytännössä pettää yhtä hyvin kumman vain osapuolen taholta. Kärjistäen voi sanoa, että tässä tapauksessa ei koeta olevan juuri kyse epäoikeudenmukaisuudesta, eikä tämä lietso paljon kaunaa. Toisessa ääripäässä jatkumoa taas ovat lupaukset, joissa toinen osapuoli on henkisesti ja fyysisesti täysin riippuvainen vahvemman tahosta. Tässä tapauksessa lupauksen osapuolten välinen sosiaalinen epätasa-arvo on yleensä suora mittari sille, kuinka suuren epäoikeudenmukaisuuden tunteen rikottu lupaus herättää uhrissaan – arvatenkin varsin suuren. Näin tämä jatkumo auttaa ajattelemaan selvemmin lupauksen merkitystä epäoikeudenmukaisuudelle, tuoden kuvaan jälleen myös erilaisia lieventäviä harmaan sävyjä. Shklar tuo tämän monimuotoisuuden hengessä esille samalla sen, kuinka petetyt lupaukset ovat erityisen tärkeä varoitusmerkki yhteisöllisen elämän syvemmistä ongelmista. Varsinkin julkisissa asemissa toimivien sortuessa usein pettämään lupauksensa on syytä huolestua. Tätä myös käytännössä tapahtuu monesti, mikä johtaakin aiheelliseen huoleen demokratian toimivuudesta ja uskottavuudesta. On silti syytä korostaa, että mitään erityistä urhoollista rehellisyyttä Shklar ei tässä kohdin toivo, minkä vaarat tulivatkin jo aiemmin tekopyhyden käsittelemisen myötä esille. Shklar vain korostaa sitä, että julkisten tehtävien hoitamisen peruselämään eivät rikota lupaukset voi kuulua. Näiden rikkomusten vähätteleminen ei voi löytyä mitään lieventävää asianhaaraa, koska nämä kaivavat maata koko poliittisen järjestelmän jalkojen alta.³⁷⁰

Oikeudenmukaisuus on siis tietoisesti tunneskaalan haaleassa päässä, vaalien maltillisia ajatuksia – koska taas kaikesta rakentavasta annistaan huolimatta epäoikeudenmukaisuuden näkökulma sitoo meidät liian helposti täysin pauloihinsa. Tästä johtuukin se, että esitykset aktiivisemmän oikeudenmukaisuuden puolesta eivät ole monesti kovin

³⁶⁹ Ks. liite 1.

³⁷⁰ Shklar 1990, 103–113.

perusteltuja. On totta, että epäoikeudenmukaisuus korostaa sitä, kuinka suuri riesa ennen kaikkea passiivisuus on oikeudenmukaisuudelle, mutta tästä ei toisaalta pidä vetää sitä johtopäätöstä, että oikeudenmukaisuuden pitäisi vastaavasti olla hyvin aktiivista. Esimerkiksi Bernard Yack korostaa artikkelissaan *Active and Passive Justice*³⁷¹ Shklarin inspiroimana tällaisen aktiivisen puolen merkitystä, mutta on tärkeää muistaa, että siihen on hyvin syynsä, miksei Shklar itse esitä tätä näkemystä. Tällaisen erityisen aktiivisen oikeudenmukaisuuden vaaliminen ohjaa nimittäin herkästi radikaalimman Rousseau'n ja kattavasti roomalaisia ihanteita vaalineen Ciceron linjoille. Näiden ajattelijoiden näkemykset siitä, että kansalaisia tulisi koulua ylhäältä käsin aktiivisiksi oikeudenmukaisuuden esitaistelijoina, harvoin johtaa muuhun kuin orwellilaisen ajatuspoliisin kestävämpään työhön ja muihin ongelmiin.³⁷²

Näin on tullut käsitellyksi *The Faces of Injustice* -kirjan keskeisin merkitys pelon liberalismille. Epäoikeudenmukaisuuden käsittelyä leimanneen käytännöllisyyden kautta on ollut havainnollista hahmottaa sitä, millaisesta näkökulmasta pelon liberalismi ja laajemmin ottaen poliittinen liberalismi ymmärtävät poliittista elämää. Tässä käytännöllisessä hengessä kannattaa vielä nostaa lyhyesti esille Shklarin *American Citizenship* -teos, jossa Shklar kuvaa ajatteluaan amerikkalaista poliittista kulttuuria vasten. Tämän katsauksen jälkeen suunnataan työn päätteeksi huomio kokoavaan yhteenvetoon siitä, mitä kaikkea Shklarin ajattelu tarjoaa näkökulmana Rawlsin poliittiseen filosofiaan.

5.5.2 Kansalaisuus sosiaalisena asemana

Näkemykset kansalaisuudesta amerikkalaisessa arkielämässä ovat Judith Shklarin *American Citizenship* -teoksen³⁷³ aiheena. Kansalaisuuden suhteen Shklar hahmottaa neljä erilaista, joskin paljolti toisiinsa limittyvää, näkökulmaa. Kansalaisuus voi hänen mukaansa määrittyä ennen kaikkea joko sosiaalisena asemana, muodollisena jäsenyytenä, aktiivisena osallistumisena ja patriotismina tai tasavaltalaisena ideaalina. Näistä eri näkökulmista Shklar käsittelee teoksessaan vain ensimmäistä, kansalaisuutta sosiaalisena asemana, koska se tuo parhaiten esille hänen oman ajattelunsa laajemman kirjon. Toisaalta, kuten todettua, tämän näkökulman kautta tulevat enemmän

³⁷¹ Yack 1996, 191–204.

³⁷² Orwell 2008.

³⁷³ Shklar 1991.

tai vähemmän esille myös muut tyypilliset katsantotavat tähän poliittisen kulttuuriimme luultavasti keskeisimpään käsitteeseen, kansalaisuuteen.³⁷⁴

Shklarin kuvaama amerikkalainen käsitys kansalaisuudesta on siis suoraan yhteydessä paitsi hänen esittämäänsä laaja-alaisempaan pelon liberalismiin myös esimerkiksi John Rawlsin ajatteluun. Siinä, missä Rawls asemoi abstraktin kuvauksensa kansalaisuudesta teoriansa ytimeen, Shklar tuo esille, mitä tämä valinta käytännön elämässä tarkoittaa. Rawls esittää oikeudenmukaisuutensa pohjaksi ymmärrystä kansalaisista, jotka omaavat kaksi moraalista kykyä: toimivan oikeustajun ja käsityksen hyvästä. Nämä ovat perusedellytykset vapaiden ja tasa-arvoisten kansalaisten reilulle yhteistyölle poliittisessa elämässä. Shklarin hahmottama kansalaisuus sosiaalisena asemana sopii tähän kokonaisuuteen siten, että se kiinnittää huomion siihen, miten tällainen poliittisluontoinen kansalaisuuden ideaali kytkeytyy tavanomaiseen sosiaaliseen elämäämme. Tämä ohjaa katseen esimerkiksi siihen, miten kansalaisten poliittinen tasavertaisuus liittyy sosiaaliseen tasa-arvoon – tai miltä osin se ei tähän liity. Shklar lähestyy siis kansalaisuuden sosiaalista kokemusta pelon liberalismiin ja laajemmin ottaen poliittisen liberalismiin värittämässä hengessä, mikä ymmärrettävästi korostaa samalla näiden ajatussuuntien sosiaaliliberalistista juonetta. Voi kuitenkin sanoa, että kansalaisuudella ja siihen liittyvällä sosiaalisella elämällä on Shklarille merkitystä lähinnä esitettyjen poliittisen ideaalien tähden, joten hänen hahmotuksensa ei oikeastaan ole syvällisesti kovin sosiaaliliberalistinen. Myöskään varsinaisessa aiheen käsittelyssään Shklar ei liiku enää tällaisen poliittisen filosofian puitteissa, vaan siirtyy ennemmin sosiaalisen arjen tasolle, käyden paljolti toisteisella tyylillä läpi sitä, kuinka amerikkalainen yhteiskunta on ajanut värikkäällä tavallaan kansalaisuuden sosiaalista vuoristorataa aina alkuajoistaan lähtien.

Yhdysvaltojen osalta Shklar korostaa ennen kaikkea sitä, ettei maan julkinen elämä ole eronnut muusta läntisestä kehityksestä ollenkaan niin radikaalisti kuin usein annetaan ymmärtää. Vain kahdessa asiassa Shklar painottaa Yhdysvaltojen erityisyyttä. Tältä osin Shklar nostaa ensimmäisenä esille varhaisen edustuksellisen, perustuslaillisen ja myös muuten varsin modernin demokratian vakiintumisen. Toiseksi hän hahmottaa keskeiseksi erityispiirteeksi hyvin konkreettisen kokemuksen orjuuden parissa elämisestä. Juuri nämä seikat tuovat kuitenkin kärjekkäästi esille sen, miten jännitteisen ja keskeisen roolin kansalaisuus sosiaalisena asemana on maassa alusta alkaen saanut. Syy tähän löytyy tämän kansalaisuutta koskevan käsityksen määritelmästä, jonka ydinideana on se, että ihmisten välisen yhtäläisen kunnioittamisen toteutumiseksi – toisin sanoen inhimillisen ja rauhanomaisen yhteiselon mahdollistamiseksi – ovat

³⁷⁴ Shklar 1991, 1–15.

tietyt kansalaisuuden sosiaaliset kriteerit täytyttävä. Näiksi kriteereiksi Shklar mainitsee tässä yhteydessä oikeuden äänestää mielekkäällä tavalla sekä oikeuden ansaita työnteolla kohtuullisin ehdoin. Amerikkalaisessa elämässä nämä tekijät toimivat siis käytännön edellytyksenä täysivaltaiselle kansalaisuudelle, joka taas takaa poliittisen ja muun yhteisöllisen aseman ja turvan – syvän sosiaalisen jäsenyyden. Tällainen modernin ymmärryksen mukainen poliittinen järjestelmä oli siis Yhdysvalloissa voimassa jo varsin varhaisessa vaiheessa, mutta sosiaaliset keinot tähän osallistumiseksi olivat monien kohdalla hyvin vähäiset. Erityisesti orjuus muistutti kaikille jatkuvasti siitä, miten joiltakin saatettiin täysin evätä nämä edellytykset. Orjat eivät voineet äänestää eivätkä he voineet myöskään aidosti ansaita työllään. Oli näin täysin absurdia puhua orjista kansalaisina, joten heitä ei oikeastaan yhteisön ihmisarvoisina jäseninä ollut alkuunkaan olemassa.³⁷⁵

Jo varhainen räikeä erisuhtaisuus poliittisen ja sosiaalisen tasa-arvoisuuden sekä muunlaisten yhteisöllisten hyväksynnän muotojen välillä asettikin näin Yhdysvaltojen yhteisöllisen elämän jännitteeseen, joka on ajoittaisista parannuksista huolimatta jatkunut sittemmin aina aikaamme saakka. Jatkuva runsas maahanmuutto on vain korostanut arkaa aihetta, joka on tiivistynyt kysymykseen kansalaisuudesta. Väittely ja piikittely siitä, kuinka toiset ovat todellisia kansalaisia – toisten ollessa vähemmän aitoja – on ollut maassa erityisen kiivasta kaiken aikaa, eikä syynä tähän ole ollut todellisuudessa niin paljon amerikkalaisten erityinen patrioottisuus tai tasavaltalaisuus kuin usein esitetään. Kansalaisuus onkin tuonut sosiaalisen aseman ironisesti lähes samanlaiseksi avainkysymykseksi kuin se oli vanhan Euroopan aristokraattisina päivinä. Paljon on liittynyt myös moraalipsykologiasta tuttua julmuutta ja pelkoa tämän kansalaisuuden värittämän keskustelun käännteisiin. Esimerkiksi työttömyys, joka on vasta hiljalleen alkanut muuttua yksilön moraalista epäonnistumisesta jossakin määrin hyväksytyksi, pikemmin yhteisölliseksi epäonneksi, on ollut leima, jota on tässä yhteydessä käytetty kiivaasti. Työttömät ovat pitkään olleet yksiselitteisesti huonompia kansalaisia, jos ovat olleet kansalaisia ollenkaan, vaikka modernin yhteiskunnan kiihtyvän kehityksen pyörteissä työttömyydestä on tullut yhä yleisempi ja tavanomaisempi ilmiö. Ei olekaan yllättävää, että Shklar korostaa pelon liberalisminsa hengessä, että tällaisia sosiaalisia puitteita, kuten työllisyyttä – ja ymmärrystä niiden syvemmästä roolista liberaalidemokratiassa – tulisi pyrkiä parantamaan, koska pettäessään ne lietsovat ihmiset liian helposti toistensa tyranneiksi. On myös huomattava, kuinka tässä Shklarin ajattelussa

³⁷⁵ Shklar 1991, 15–23 & 28–29. Shklarin kriittisestä suhteesta kuvauksiin Yhdysvaltojen erityisyydestä, ks. esim. Tocquevillen osalta Shklar 1998b, 65–70.

havainnollistuu samalla hyvin sellainen negatiivinen tasa-arvokäsitys, joka nousi jo aiemmin esille julmuuden käsittelyn myötä.³⁷⁶

Amerikan tarjoaman esimerkin valossa onkin selvää, että Shklarin nähden esimerkiksi kohtuullisten työmahdollisuuksien tarjoaminen on poliittisen yhteisön ja järjestelmän velvollisuus. Myös huolehtiminen kansalaisuuden poliittisista vaikutusmahdollisuuksista ja motivaatiosta näiden käyttämiseen on paljolti yhteiskunnan kontolla. Näihin tavoitteisiin on pyrittävä esimerkiksi aiemmin kuvatussa rousseaulaisessa hengessä: koska myös yhteiskunnan heikompiosaiset kuuluvat sen täysivaltaisiksi jäseniksi, kansalaisiksi – toisaalta myös sen tähden, että he omaavat Rawlsin kuvaamat moraaliset perustason kyvyt. Tässä kohdin tullaankin jälleen luontevasti Rawlsin ajatteluun, erityisesti hänen kuvaamiensa kahden oikeudenmukaisuuden periaatteen osalta. Esiin nousee varsinkin Rawlsin jälkimmäinen periaate ja tämän jälkimmäinen osa, eli niin sanottu eroperiaate, joka keskittyy huono-osaisimpien aseman parantamiseen. Toisaalta on myös olennaista huomata, kuinka tämä eroperiaate hahmottuu vasten molempia oikeudenmukaisuuden pääperiaatteita, korostaen lopulta yleisemmin yhteiskunnan keskeistä velvollisuutta jäsentensä elämän perusedellytysten turvaamiseksi. Tiivistäen voisi sanoa, että varsinkin Amerikassa suosittu, alkuaan roomalainen ajatus siitä, kuinka ”jokainen on oman onnensa seppä”, on ainakin kansalaisuuteen läheisesti liittyvissä sosiaalisissa keskusteluissa selvällä tavalla hylättävä.

Shklarin *American Citizenship* -teos tuo näin käytännöllisessä sävyssä keskeisen sosiaalisen lisän moraalisen ja poliittisen filosofian käymän oikeudenmukaisuuskeskustelun rinnalle. Tämän ohessa Shklar syventää kirjassaan huomattavasti myös amerikkalaisen poliittisen kulttuurin hienovireistä ymmärrystä. Tosin tältä osin on mainittava, että amerikkalaisuuden suhteen kannattaa kääntää katse pikemmin Shklarin lukuisiin Yhdysvaltoihin läheisesti liittyviin esseisiin³⁷⁷, joissa hän kuvaa nimenomaan maan poliittista, moraalista ja moraalipsykologista ilmastoa ajattelijoiden, kuten Emersonin ja Hawthornen, kautta. Näissä esseissä Shklar lisäksi syventää muuta poliittista ajatteluaan itselleen läheisimmän eli amerikkalaisen poliittisen kulttuurin kautta. Kuitenkaan näille esseille ei anneta tämän työn käsittelyssä enää painoarvoa, kuten ei myöskään korosteta enempää muita Shklarin aatehistoriallisia tulkintoja, joita hän esitti varsinkin Rousseauin, Hegelin ja Montesquieun osalta.³⁷⁸ Poliitiikan teorian historian sijaan Shklar onkin pyritty tuomaan

³⁷⁶ Sosiaalisen aseman merkityksestä amerikkalaisessa kulttuurissa yleisesti, erityisesti suhteessa aristokraattista taustaa vasten, ks. Shklar 1991, 63–68. Työnteon ja työttömyyden roolista ks. Shklar 1991, 91–101. Talouskeskeisemmästä näkökulmasta samanhenkistä kehitystä Yhdysvalloissa, varsinkin 1900-luvulla, kuvaa hyvin taloustieteen nobelisti Paul Krugman, Krugman 2009.

³⁷⁷ Shklar 1998b.

³⁷⁸ Ks. Shklar 1976, 1985 & 1987.

esille ennen kaikkea poliittisen elämän moraalipsykologina, joka yhä samalla tarjoaa käytännöllisen, maltillisen ja historiallisesti inspiroituneen pelon liberalisminsa lähtökohdaksi laajemmalle poliittiselle filosofialle.³⁷⁹ Tältä pohjalta on työssä jo paikoin argumentoitu, että tällainen ajattelu suuntautuu lopulta poliittiseen liberalismiin, jota edustaa ennen kaikkea John Rawls. Onkin seuraavaksi aika siirtyä päätöslukuun, jossa käsitellään kokoavasti nimenomaan sitä kysymystä, joka esitettiin jo työn alussa perusteluna Shklarin esille nostamiseen: nimittäin pohdintaa siitä, missä varsinaisessa uudessa valossa Rawlsin ajattelu tämän kaiken jälkeen todella näyttäytyy.

6. John Rawlsin vivahteikkaampi anti

John Rawlsilta kysyttiin The Harvard Review of Philosophy haastattelussa vuonna 1991, oliko hän alun perin odottanut siirtyvänsä uuteen aiheeseen Oikeudenmukaisuusteorian julkaisemisen jälkeen. Rawls vastasi:

Kyllä, olin suunnitellut tekeväni joitakin toisia asioita, pääasiassa liittyen kirjan kolmanteen osaan, josta itse pidin eniten, siis osaan, joka koskee moraalipsykologiaa. Tämä ei olisi ollut täysin uusi vaan pikemmin aiempaan nähden varsin läheinen aihe. En ole koskaan päässyt tähän, enkä koskaan pääse. Ajattelinkin sitten, että asioiden ollessa näin minun on parasta käyttää aikani yrittäen muotoilla oikeudenmukaisuus reiluna pelinä vakuuttavammin sekä vastata ihmisille ja heidän vastaväitteisiinsä. En ole varma, onko se ollut parasta, mutta se on se, mitä olen tehnyt.³⁸⁰

Rawlsin esittämään toiveeseen moraalipsykologisen puolen syvemmästä pohtimisesta on tässä työssä tarjottu Judith Shklarin ajattelua. Shklarin moraalipsykologia tuo Rawlsin tunnetuksi tekemään poliittiseen liberalismiin taustaksi ja tueksi historiallisesti suuntautuneen ymmärryksen. Samalla myös itse Shklarin voi laskea kuuluvan pelon liberalismillaan tämän poliittisen liberalismille. Tämä tulkinta ei ainoastaan määritä ja tue aatehistoriallisesti poliittista liberalismia vaan antaa sille myös käytännönläheistä sisältöä. Poliittinen liberalismi tulee näin moraalipsykologian

³⁷⁹ Shklarin kesken jäänyt hanke karkotettujen lojaalisuus- ja velvollisuussuhteiden osalta kuvaa myös hyvin The Faces of Injustice ja American Citizenship -teosten tapaan pelon liberalismia käytännön elämän tasolla. Tähän hankkeeseen liittyvät esseet jatkavat pitkälti samoja teemoja, joita on jo noussut esille, joten niihin ei syvennytä tässä työssä tarkemmin. Ks. Shklar 1998a, 38–72.

³⁸⁰ Aybar et al. 1991, 44. Käännös Heikki Saxén.

syvemmän pohtimisen myötä kokonaisemmaksi poliittisen filosofian ajatusjärjestelmäksi. Erityisesti tavanomaiset paheet, kärkenään julmuus, ovat tarjonneet paljon oivalluksia siitä, miten poliittisen liberalismien hengessä voisimme suhtautua rakentavammin yhteisölliseen elämäämme saadaksemme sen rauhallisemmaksi, vakaammaksi ja oikeudenmukaisemmaksi. Voidaan lisäksi sanoa, että Charles Larmoren kuvaama poliittisen liberalismien ydinsisältö – siis ihmisten välisen yhtäläisen kunnioittamisen ja rationaalisen dialogin normien osalta – saa Shklarin ajattelussa taustakseen syvän historiallisen perspektiivin.

John Rawlsin ajattelun täten tiivistyessä koherentilla ja kokonaisvaltaisella tavalla poliittisen liberalismien käsitteen alle, kuten tässä työssä on oletettu ja argumentoitu, on antoisaa pohtia, millaisessa uudessa valossa Rawlsin filosofia oikeastaan tämän kaiken jälkeen hahmottuu. Ei siis ole vain niin, että Rawlsin työtä on jatkettu ajatuksellisesti eteenpäin, vaan myös niin, että Rawlsin poliittisesta filosofiasta on nostettu näkyviin uusia piirteitä. Tämän uuden näkemyksen tuomiseksi esille kannattaa aluksi muistaa, mitä henkistä taustaa vasten työn johdannossa argumentoitiin: nimittäin sitä tilannetta, jossa Rawlsia ei yleisesti yhdistetty Larmoren ja ennen kaikkea Shklarin monialaisiin oivalluksiin, vaikka he tuovat Rawlsiin paljon uutta vivahdetta. Kuten todettiin, ainoastaan Shaun P. Young on yrittänyt tehdä selvästi ja kattavasti näin, mutta hänkin on päätenyt varsin yksilotteiseen tulokseen. Young kritisoi näiden ajattelijoiden pohjalta hahmottuvaa poliittista liberalismia normatiivisesti ristiriitaiseksi ja empiirisesti epärealistiseksi. Tämä johtuu kuitenkin nähdäkseni ennen kaikkea siitä, että Young katsoo poliittista liberalismia varsin kapea-alaisesta politiikan tutkimuksen näkökulmasta. Hänen mukaansa poliittinen liberalismi ei pysty teoreettisesti tarjoamaan kestäväää määritystä neutraaliudesta tai kohtuullisuudesta, joita poliittinen vakaus ja oikeudenmukaisuus edellyttävät. Toisaalta taas Young katsoo, etteivät poliittisen liberalismien abstraktit ja ristiriitaiset argumentit pysty vakuuttamaan länsimaista yleisöää puolelleen.³⁸¹ Kaikki tämä kritiikki voi varmasti päteää, jos sovelletaan varsin yksioikoista näkemystä politiikan tutkimuksesta – kärjistäen sellaista, että ensin kehitetään jokin täysin vedenpitävä teoria, joka sitten pitkälti vahvistetaan empiirisin kokein. Tässä työssä on kuitenkin argumentoitu, että poliittista liberalismia tulee ajatella myös paljolti kulttuurihistoriallista taustaa vasten. Tämän ohella on selvästi painotettu poliittisen liberalismien arvioimista poliittisen ja moraalifilosofian tavoitteleman käytännöllisen viisauden ja ihmiskunnan parempia puolia vaalivan optimismien näkökulmasta.

³⁸¹ Ks. erityisesti Young 2002. Samassa sävyssä, joskin viime kädessä hieman erilaisin argumentein, kritisoi myös John Kekes tämänhenkistä uudempaa liberalismia ja sen yhteyttä julmuuteen, erityisesti Shklarin ajattelussa. Ks. Kekes 1996.

Rawlsia on täten pyritty tulkitsemaan hänen omilla ehdoillaan, toisin sanoen sillä syvällä humanistisella asenteella, joka on sävyttänyt hänen henkeään. Rawlsin ihmiskäsitys ei ole luonnollisesti syntynyt tyhjiössä, vaan rikkaana peilinä erityisesti toisen maailmansodan jälkeiselle ajalle – ennen kaikkea tämän ajan esittämälle synkeälle kysymykselle siitä, olemmeko ihmislajina jo tuhoontuomittuja. Tämä ympäristöä heijasteleva puoli on ollut kuitenkin varsin implisiittinen Rawlsin filosofiassa, minkä tähden on ollut tarpeellista käsitellä Rawlsin ajatuksia Judith Shklarin kautta hahmottuvassa valossa. Tulkinta on näin tuonut esille poliittisen liberalismiin, joka nousee paljon korkeammalle, kuin mitä päivänpoliittinen aaltoliike tai vallitseva teknis-taloudellinen yhteiskuntakoneajattelu voi tavoittaa. Poliittinen liberalismi kytkeytyy historialliseen kehityskulkuun, jossa länsimainen elämä on taivaltanut kohti inhimillisempää yhteisöllistä elämää ja varsinkin pois päin julmuudesta ja pelosta.

Tässä työssä on pyritty siis korostamaan ja tulkitsemaan Rawlsin ajattelun monialaisempaa merkitystä. Jälleen kerran merkitys on sanana ymmärrettävä kahdessa mielessä: toisaalta kuvaten Rawlsin ajattelun varsinaista sisältöä, toisaalta taas hänen ajatustensa antia länsimaiselle yhteiskunnalliselle tietämykselle. Monialainen merkitys ensimmäisessä mielessä tarkoittaa sitä, että Rawlsin työ rakentuu monille eri tukijaloille, kuten vahvalle historiamuistille, jota korostaa ennen kaikkea Shklar. Voi tältä osin tiivistäen sanoa, että olemme saapuneet poliittisen filosofian ymmärrykseen rauhanomaisesta yhteisöllisestä elämästä ja monista sen inhimillisistä edellytyksistä vasta veristen sotien ja monenlaisten muiden historian taipaleelta löytyvien ihmismielen synkkien ilmenemismuotojen kautta. Teoreettisemmassa sävyssä voi todeta, että nämä kokemukset tarjoavat varsin vahvoja harkittuja vakaumuksia Rawlsin harkintatasapainon osaksi. Toisaalta taas monialainen merkitys toisessa mielessä tarkoittaa sitä, että Rawls kiinnittää huomiota yhteisöllisen elämän moniin eri puoliin, joista voimme ammentaa päästäksemme reilulla tapaa mielekkääseen yhteiseloön. Tämän tavoitteen mukana nousee esille jälleen erityisesti Shklar, tarjoten monipuolisen moraalipsykologisen kielensä yhteisen elämämme ongelmakohtien selvittämisen avuksi. Näiden kaikkien monialaista merkitystä koskevien pohdintojen hengessä voikin muistuttaa työn otsikon ”oikeudenmukaisuutta kaikille” sanomasta: voimme kaikki ammentaa oikeudenmukaisuudesta, kuten myös kaikesta muusta yhteisöllisestä viisaudesta. Tämä on lopulta se inspiraatio, josta paitsi tämän työn kohteena olleet ajattelijat myös työn kirjoittaja ovat löytäneet paljon rohkaisua. Vaikka kaikki tämä saattaa kenties vaikuttaa jotenkin itsestään selvältä, on vertailukohdaksi silti syytä muistaa, kuinka helposti olemme usein tällaista ajattelua vastaan: kohtuuton kyynisyys ja pessimismi ovat aikamme maailmantauti.

Kuitenkin sikäli, kun olemme nyt päässeet monialaisimmille ja väljemmille poliittisen filosofian vesille, voimme katsoa rauhassa poliittisen liberalismiin näkökulmasta monia aikamme

polttavia yhteiskunnallisia aiheita. Tässä toteutuu jälleen poliittisen liberalismien pyrkimys ja tulkittu anti olla todella elävä ja käytettävissä oleva osa poliittista filosofiaa. Onkin jo sivuttu monia mielenkiintoisia aihepiirejä, joita voidaan miettiä syvemmin. Ensimmäisenä nousee mieleen deliberatiivista traditiota koskevan pohdinnan jatkaminen. Julkisen keskustelun reilut pelisäännöt ovat media-aikana mitä tärkein kysymys, ja tähän poliittisella liberalismilla on vielä selvästi sanansa sanottavanaan. Toisaalta kansainvälinen oikeudenmukaisuus on kiihtyvän globalisaation myötä aihe, joka vaatii paljon huomiota: poliittinen liberalismi voi selkeyttää ennen kaikkea sitä, miten valta-asemassa olevien länsimaiden tulisi kokea poliittinen ja moraalinen vastuunsa muuta maailmaa kohtaan. Suomen tapauksessa erityisesti kysymykset hyvinvointivaltion velvollisuuksista sosiaali- ja terveydenhuollon osalta ovat polttavia, ja tältä osin maltillinen poliittinen liberalismi voi tarjota reilua yhteiseksi maaperäksi kärjistyvään yhteiseen huoleen ja kiistelyyn. Tuntuukin, että aurinko on vasta nousemassa kaikille näille Rawlsin korostaman reilun myötä avautuville erityisemmille yhteiskunnallisille keskusteluille. Lisäksi vaikuttaa siltä, että hänen merkityksensä yleisempi pohdinta poliittisen liberalismien merkeissä on vasta avautumassa. Kenties aika ei ollut vielä täysin kypsä John Rawlsin ja hänen hengenheimolaistensa pohdinnoille 1900-luvun loppupuoliskolla, vaikka se toikin erityisesti Rawlsille paljon mainetta. Olemme kuitenkin uudella vuosituonnalla selkän seinää vasten karttuneen yhteiskunnallisen viisauden soveltamisen kanssa, sillä kuten on viime aikoina käynyt selväksi, pelkkä tekninen ja taloudellinen kehitys vailla inhimillisiä kasvoja ei ole muuta kuin resepti kriiseihin, julmuuteen ja pelkoon. Näin ollen tämän työn perimmäisenä pyrkimyksenä on ollut osoittaa, että on mahdollista astua ulos pelon maailmasta, ja rohkaista meitä kaikkia jälleen kerran vastaamaan kysymykseen siitä, mihin suuntaan haluamme yhteisöllistä ja kulttuurista elämäämme todella kehittää.

Lähteet

I Alkuperäislähteet

A) John Rawls

1988. *Oikeudenmukaisuusteoria*. Suom. Terho Pursiainen. WSOY, Helsinki. Alkuteos Rawls 1999a.

1995. *Reply to Habermas*. *The Journal of Philosophy* 3/1995, 132–180.

1999a. *A Theory of Justice*. Revised edition. Harvard University Press, Cambridge MA. Alkuperäinen laitos 1971; suom. Rawls 1988.

1999b. *Collected Papers*. Toim. Samuel Freeman. Harvard University Press, Cambridge MA. Sisältää keskeisimmät Rawlsin artikkelit.

1999c. *The Law of Peoples. The Idea of Public Reason Revisited*. Harvard University Press, Cambridge MA. Suom. Rawls 2007a.

2000. *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Toim. Barbara Herman. Harvard University Press, Cambridge MA.

2001. *Justice as Fairness. A Restatement*. Toim. Erin Kelley. Harvard University Press, Cambridge MA.

2005. *Political Liberalism*. Expanded edition. Columbia University Press, New York. Aiemmat, karsitut laitokset 1993 & 1996.

2007a. *Kansojen oikeus. Julkisen järjen puolustus*. Suom. Leo Näreaho & jälkisanat Juha Sihvola. Gaudeamus, Helsinki. Alkuteos Rawls 1999c.

2007b. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Toim. Samuel Freeman. Harvard University Press, Cambridge MA.

2009. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith. With "On My Religion"*. Toim. Thomas Nagel, johdatukset myös Joshua Cohen & Robert M. Adams. Harvard University Press, Cambridge MA.

B) Judith N. Shklar

1957. *After Utopia. The Decline in Political Faith*. Princeton University Press, Princeton.

1966. *Political Theory and Ideology*. Toim. Shklar, Judith N. Macmillan, New York.

1976. *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*. Cambridge University Press, Cambridge.

1984. *Ordinary Vices*. Harvard University Press, Cambridge MA.
1985. *Men & Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*. Second edition. Cambridge University Press, Cambridge. Alkuperäinen laitos 1969.
1986. *Legalism. Law, Morals, and Political Trials*. Second edition. Harvard University Press, Cambridge MA. Alkuperäinen laitos 1964.
1987. *Montesquieu*. Oxford University Press, Oxford.
1990. *The Faces of Injustice*. Yale University Press, New Haven.
1991. *American Citizenship. The Quest for Inclusion*. Harvard University Press, Cambridge MA.
1996. *A Life of Learning*. Teoksessa Yack 1996, 263–279. Alkuteos 1989.
- 1998a. *Political Thought and Political Thinkers*. Toim. Stanley Hoffman & johdatus George Kateb. University of Chicago Press, Chicago. Kokoelma Shklarin keskeisimpiä artikkeleita, jotka eivät suoraan koske Yhdysvaltoja.
- 1998b. *Redeeming American Political Theory*. Toim. Stanley Hoffman & Dennis F. Thompson. University of Chicago Press, Chicago. Kokoelma Shklarin varsinaisesti Yhdysvaltoja koskevia artikkeleita.

II Kirjallisuus

- Adams, Abigail & Adams, John & Jefferson, Thomas 1987. *The Adams-Jefferson Letters*. Toim. Lester J. Cappon. Renewed edition. Alkuperäinen laitos 1959. Alkuteos 1777–1826.
- Arendt, Hannah 1968. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Revised edition. Viking Press, New York. Alkuperäinen laitos 1963.
- Arendt, Hannah 2002. *Vita activa. Ihmisenä olemisen ehdot*. Suom. Riitta Oittinen et al. Vastapaino, Tampere. Alkuteos 1958.
- Arendt, Hannah 2004. *The Origins of Totalitarianism*. Revised edition. Schocken Books, New York. Alkuperäinen laitos 1951.
- Aristoteles 1991. *Politiikka*. Suom. A. M. Anttila & selitykset Juha Sihvola. Teokset 8. Gaudeamus, Helsinki.
- Aristoteles 2005. *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. & selitykset Simo Knuutila. Teokset 7. 2. painos. Gaudeamus, Helsinki. Alkuperäinen laitos 1989.
- Aybar, Samuel R. & Harlan, Joshua D. & Lee, Won J. 1991. *John Rawls. For the Record*. The Harvard Review of Philosophy 1991, 38–47.
- Bacon, Michael 2005. *A Defence of Liberal Ironism*. Res Publica 4/2005, 403–423.

- Balzac, Honoré de 1980. *Ukko Goriot*. Suom. Eino Voionmaa & Riitta Raikamo, johdatus V. A. Koskenniemi. 5. painos. WSOY, Helsinki. Alkuperäinen laitos 1927. Alkuteos 1835.
- Barry, Brian 1995. *Justice as Impartiality*. A Treatise on Social Justice Vol. II. Oxford University Press, Oxford.
- Beitz, Charles 1999. *Political Theory and International Relations*. Revised edition. Princeton University Press, Princeton. Alkuperäinen laitos 1979.
- Bentham, Jeremy 1996. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. An Authoritative Edition with a New Introduction. Toim. J. H. Burns & H. L. A. Hart, johdatus F. Rosen. Oxford University Press, Oxford. Alkuperäinen laitos 1970. Alkuteos 1789.
- Berkowitz, Peter 1999. *Virtue and the Making of Modern Liberalism*. Princeton University Press, Princeton.
- Berlin, Isaiah 2001. *Vapaus, ihmisyys ja historia*. Suom. Timo Soukola. Esseekokoelman toim. Timo Soukola & Juha Sihvola. Gaudeamus, Helsinki.
- Bertman, Martin A. 2008. *Berlin, Dewey and Rawls. Relativism and Liberalism*. Philosophical Frontiers 1/2008, 27–39.
- Boettcher, James 2005. *Public Reason and Religion*. Teoksessa Brooks & Freyenhagen 2005, 124–151.
- Bohman, James & Rehg, William (toim.) 1997. *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. MIT Press, Cambridge MA.
- Brake, Elizabeth 2005. *Rawls and Feminism. What Should Feminists Make of Liberal Neutrality?* Teoksessa Brooks & Freyenhagen 2005, 67–84.
- Brooks, Thom & Freyenhagen, Fabian (toim.) 2005. *The Legacy of John Rawls*. Continuum, London.
- Constant, Benjamin 2008. *Antiikin vapaus ja nykyajan vapaus. Puhe Athénée royal –seurassa Pariisissa 6. maaliskuuta 1819*. Suom. Jarkko S. Tuusvuori. Niin & näin 3/2008, 69–77. Alkuteos 1819.
- Daniels, Norman 1996. *Justice and Justification*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Daniels, Norman 2003. *Democratic Equality. Rawls's Complex Egalitarianism*. Teoksessa Freeman 2003, 241–276.
- Daniels, Norman 2008. *Just Health. Meeting Health Needs Fairly*. Cambridge University Press, Cambridge.
- D'Agostino, Fred 2005. *The Legacies of John Rawls*. Teoksessa Brooks & Freyenhagen 2005, 195–212.

- Demokritos & Epikuros 2006. *Riippumaton nautinto*. Suom. Arto Kivimäki, Tuija Korhonen & Sampo Vesterinen, jälkisanat Tuija Korhonen & Arto Kivimäki. Tammi, Helsinki.
- Dewey, John 2006. *Julkinen toiminta ja sen ongelmat*. Suom. Mika Renvall & johdatus Risto Kunelius. Vastapaino, Tampere. Alkuteos 1927 & 1946.
- Dickens, Charles 1991. *David Copperfield*. Osat I & II. Suom. J. A. Hollo. 7. painos. WSOY, Helsinki. Alkuperäinen laitos 1924. Alkuteos 1849–1850.
- Dickens, Charles 1997. *Our Mutual Friend*. Toim. Adrian Poole. Penguin Books, London. Alkuteos 1865.
- Dryzek, John S. 2000. *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*. Oxford University Press, Oxford.
- Dworkin, Ronald 1977. *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- Dworkin, Ronald 2000. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- Eliot, Thomas Stearns 1942. *Little Gidding*. Teoksessa Eliot, Thomas Stearns 1963. *Collected Poems 1909–1962*. Sivut 200–209. Harcourt, San Diego.
- Elster, Jon (toim.) 1998. *Deliberative Democracy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Emerson, Ralph Waldo 1971. *Nature, Addresses, and Lectures*. Collected Works of Ralph Waldo Emerson Vol. I. Toim. Alfred. R. Ferguson & Robert E. Spiller. Harvard University Press, Cambridge MA. Alkuteos 1849.
- Eskelinen, Teppo & Laitinen, Arto 2010. *Kollektiivinen vastuu*. Teoksessa Rääkkä 2010, 43–61.
- Foucault, Michel 2003. *Foucault/Nietzsche*. Suom. Turo-Kimmo Lehtonen & Jussi Vähämäki, johdatus Mika Ojakangas. 2. korjattu painos. Tutkijaliitto, Helsinki. Alkuperäinen laitos 1998. Alkuteos 1967 & 1971.
- Freeman, Samuel (toim.) 2003. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Freeman, Samuel 2006. *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*. Oxford University Press, Oxford.
- Freeman, Samuel 2007. *Rawls*. Routledge, London.
- González, Ana M. 2005. *John Rawls and the New Kantian Moral Theory*. Teoksessa Brooks & Freyenhagen 2005, 152–176.
- Grund, Francis J. 2008. *Aristocracy in America*. Vol. I & II. Kessinger Publishing, Whitefish. Alkuperäinen laitos 1839.

- Gutmann, Amy & Thompson, Dennis F. 1996. *Democracy and Disagreement*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- Gutmann, Amy & Thompson, Dennis F. 2004. *Why Deliberative Democracy?* Princeton University Press, Princeton.
- Habermas, Jürgen 1995. *Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism*. *The Journal of Philosophy* 3/1995, 109–131.
- Habermas, Jürgen 1998. *The Inclusion of the Other. Studies in Political Theory*. Engl. Ciaran Cronin & Pablo de Greiff. MIT Press, Cambridge MA. Alkuteos 1996.
- Hamilton, Alexander & Jay, John & Madison, James 1987. *The Federalist Papers*. Toim. Isaac Kramnick. Penguin Books, London. Alkuteos 1788.
- Harisalo, Risto & Miettinen, Ensio 1997. *Klassinen liberalismi*. Tampere University Press, Tampere.
- Hawthorne, Nathaniel. *Tulipunainen kirjain*. Suom. Aune Brotherus. WSOY, Helsinki. Alkuteos 1850.
- Helkama, Klaus 2009. *Moraalipsykologia*. Edita, Helsinki.
- Hellsten, Sirkku 1996. *Oikeutta ilman kohtuutta. Modernin oikeudenmukaisuuskäsityksen kritiikkiä*. Gaudeamus, Helsinki.
- Herman, Barbara & Korsgaard, Christine M. & Reath, Andrews (toim.) 1997. *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Herne, Kaisa & Suojanen, Maria 2004. *The Role of Information in Choices over Income Distributions*. *Journal of Conflict Resolution* 2/2004, 173–193.
- Herne, Kaisa 2010. *Sosiaalinen oikeudenmukaisuus*. Teoksessa Räikkä 2010, 11–28.
- Hirvonen, Ari & Kotkas, Toomas (toim.) 2004. *Radikaali paha*. Loki-kirjat, Helsinki.
- Hobbes, Thomas 1999. *Leviathan*. Vastapaino, Tampere. Alkuteos 1651.
- Hoffmann, Stanley 1989. *Judith Shklar and Fearless Liberalism*. *PS: Political Science and Politics* 4/1989, 832–838.
- Hoffmann, Stanley 1993. *Judith Shklar*. In Memoriam. *PS: Political Science and Politics* 2/1993, 269–276.
- Honkasalo, Julia 2008. *Arendt, Dewey ja varmuuden filosofinen ongelma*. *Tiede & edistys* 2/2008, 126–138.
- Huxley, Aldous 2001. *Complete Essays*. Vol. III. Toim. Robert S. Baker & James Sexton. Illustrated edition. Ivan R. Dee, Chicago. Alkuteos 1930–1935.

- Hyrkkänen, Markku 2002. *Aatehistorian mieli*. Vastapaino, Tampere.
- Hyrkkänen, Markku 2009. *All History is, More or Less, Intellectual History*. R. G. Collingwood's *Contribution to the Theory and Methodology of Intellectual History*. *Intellectual History Review* 2/2009, 251–263.
- Kant, Immanuel 1996. *The Metaphysics of Morals*. Engl. Mary Gregor, johdatus Robert J. Sullivan. Cambridge University Press, Cambridge. Alkuteos 1797.
- Kaufmann, Walter 1974. *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Fourth edition. Princeton University Press, Princeton. Alkuperäinen laitos 1950.
- Kekes, John 1996. *Cruelty and Liberalism*. *Ethics* 3/1996, 834–844.
- Kempainen, Erkki & Mäntysaari, Mikko (toim.) 1998. *Aristoteles, Rawls ja sosiaalipolitiikka. Keskustelua hyvinvointivaltion peruskysymyksistä eurooppalaisten ajatusperinteiden valossa*. Raportteja 223. Stakes, Helsinki.
- Klemetilä, Hannele 2008. *Keskiajan julmuus*. Atena, Jyväskylä.
- Klosko, George 2000. *Democratic Procedures and Liberal Consensus*. Oxford University Press, Oxford.
- Kohlberg, Lawrence 1981. *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*. *Essays on Moral Development Vol. I*. Harper & Row, New York.
- Kohlberg, Lawrence 1984. *The Psychology of Moral Development. The Nature and Validity of Moral Stages*. *Essays on Moral Development Vol. II*. Harper & Row, New York.
- Koikkalainen, Petri 2005. *The Life of Political Philosophy After its Death. History of an Argument Concerning the Possibility of a Theoretical Approach to Politics*. Väitöskirja, Lapin yliopisto. Lapland University Press, Rovaniemi.
- Koikkalainen, Petri 2008. *Quentin Skinner. Menneisyyden poliittinen merkitys*. Teoksessa Lindroos & Soininen 2008, 61–86.
- Koski, Tapani & Lehto, Markku & Pursiainen, Terho & Soininvaara, Osmo 1994. *Vapauden ja vastuun Suomi*. Areena-sarja. WSOY, Helsinki.
- Kovalainen, Heikki A. 2007. *Emerson ja filosofia*. Gaudeamus, Helsinki.
- Krugman, Paul 2009. *The Conscience of a Liberal*. Paperpack Edition with New Introduction. W. W. Norton & Company, New York. Alkuperäinen laitos 2007.
- Kukathas, Chandran 2003. *The Liberal Archipelago. A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford University Press, Oxford.
- Kymlicka, Will 2001. *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, Citizenship*. Oxford University Press, Oxford.

- Laari, Jukka (toim.) 2001. *Nietzschen hämärä*. SoPhi, Jyväskylä.
- La Bruyère, Jean de 1997. *Luonnekuvia*. Suom. J. A. Hollo. 2. painos. WSOY, Helsinki. Alkuperäinen laitos 1958. Alkuteos 1688.
- Lagerspetz, Eerik 2008. *Joseph Raz. Autonomia ihanteena*. Teoksessa Lindroos & Soininen 2008, 322–344.
- Lagerspetz, Eerik 2009. *Oikeusajattelun vuosisata*. Areopagus, Turku.
- Lagerspetz, Eerik 2010a. *Poliittinen vapaus*. Teoksessa Räikkä 2010, 78–95.
- Lagerspetz, Eerik 2010b. *Poliittinen velvoite*. Teoksessa Räikkä 2010, 124–141.
- Lahtinen, Mikko 2002a. *Ihminen, poliittinen eläin*. Vastapaino, Tampere.
- Lahtinen, Mikko (toim.) 2002b. *Matkoja utopiaan*. Vastapaino, Tampere.
- Larmore, Charles 1987. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Larmore, Charles 1996. *The Morals of Modernity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Larmore, Charles 2008. *The Autonomy of Morality*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Lindroos, Kia & Soininen, Suvi (toim.) 2008. *Politiikan nykyteoreetikoja*. Gaudeamus, Helsinki.
- Locke, John 1996. *Some Thoughts Concerning Education and of the Conduct of the Understanding*. Toim. Ruth W. Grant & Nathan Tarcov. Hackett Publishing Company, Indianapolis. Alkuteos 1693–1706.
- Locke, John 2005. *The Selected Political Writings of John Locke*. Toim. Paul E. Sigmund. A Norton Critical Edition. W. W. Norton & Company, New York.
- Lähde, Ville 2008. *Rousseau's Rhetoric of 'Nature'*. Väitöskirja, Tampereen yliopisto. Tampere University Press, Tampere.
- Macedo, Stephen (toim.) 1999. *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement*. Oxford University Press, Oxford.
- Machiavelli, Niccolò 2001. *Ruhtinas*. Suom. Aarre Huhtala. 7. painos. WSOY, Helsinki. Alkuperäinen laitos 1969. Alkuteos 1532.
- MacIntyre, Alasdair 2004. *Hyveiden jäljillä. Moraaliteoreettinen tutkimus*. Suom. Niko Noponen & johdatus Juha Sihvola. Gaudeamus, Helsinki. Alkuteos 1985.
- Mahoney, Jon 2005. *Public Reason and the Moral Foundation of Liberalism*. Teoksessa Brooks & Freyenhagen 2005, 85–106.
- Michelman, Frank I. 2003. *Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law*. Teoksessa Freeman 2003, 394–425.

- Mill, John Stuart 2004. *Utilitarismi*. Suom. Kari Saastamoinen et al. & jälkisanat Kari Saastamoinen. 2. painos. Gaudeamus, Helsinki. Alkuperäinen laitos 2000. Alkuteos 1863.
- Miller, James 2000. *Pyrrhonic Liberalism*. *Political Theory* 6/2000, 810–821.
- Molière 1959. *Komedioja 2*. Suom. Sulevi & Otto Manninen, Tyyni Tuulio, Maija Lehtonen & Lauri Hirvensalo. WSOY, Helsinki. Alkuteokset 1659–1673.
- Molière 2000. *Tartuffe eli teeskentelijä*. Suom. Arto af Hällström. Lasipalatsi, Helsinki. Alkuteos 1664.
- Molière 2002. *Ihmisvihaaja*. Suom. Markku Hoikkala & Otso Kautto. Lasipalatsi, Helsinki. Alkuteos 1666.
- Montaigne, Michel de 2003a. *Esseitä*. Osa 1. Suom. Renja Salminen. WSOY, Helsinki. Alkuteos 1580–1595.
- Montaigne, Michel de 2003b. *The Complete Essays*. Engl. M. A. Screech. 2. edition. Penguin Books, London. Alkuperäinen laitos 1991; osittain 1987. Alkuteos 1580–1595.
- Montaigne, Michel de 2008. *Esseitä*. Osa 2. Suom. Renja Salminen. WSOY, Helsinki. Alkuteos 1580–1595.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat de 1988. *Persialaisia kirjeitä*. Suom. J. V. Lehtonen. 3. painos. Karisto, Hämeenlinna. Alkuperäinen laitos 1919. Alkuteos 1721.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat de 1989. *The Spirit of the Laws*. Engl. Anne M. Cohler, Basia C. Miller, Harold Stone. Alkuteos 1748. Cambridge University Press, Cambridge.
- Morgan, Gareth 2006. *Images of Organization. Updated edition*. Sage Publications, Thousand Oaks. Alkuperäinen laitos 1986.
- Mullhall, Stephen & Swift, Adam 2003. *Rawls and Communitarianism*. Teoksessa Freeman 2003, 460–487.
- Munslow, Alun 2003. *The New History*. Pearson Longman, Harlow.
- Munslow, Alun 2006. *Deconstructing History*. Second edition. Routledge, London. Alkuperäinen laitos 1997.
- Munslow, Alun 2007. *Narrative and History*. Palgrave Macmillan, Hampshire.
- Mäkinen, Jukka 2004. *John Rawlsin oikeudenmukaisuuskäsityksen merkitys normatiiviselle taloustieteelle*. Väitöskirja, Helsingin kauppakorkeakoulu. HeSE print, Helsinki.
- Männistö, Mauri (toim.) 2010. *Pahuuden ongelma*. BTJ Kustannus, Helsinki.
- Naticchia, Chris 2005. *The Law of Peoples. The Old and the New*. Teoksessa Brooks & Freyenhagen 2005, 177–194.

- Nicolson, Harold 2009. *Good Behavior*. New Edition with New Introduction by Juliet Nicolson. Alkuperäinen laitos 1955.
- Nietzsche Friedrich 1961. *Näin puhui Zarathustra*. Suom. J. A. Hollo, säkeiden suom. Aarni Kouta & Otto Manninen. Otava, Helsinki. Alkuteos 1883–1885.
- Nietzsche, Friedrich 1962. *Iloinen tiede*. Suom. J. A. Hollo, säkeiden suom. Aarno Peromies & Toivo Lyy. Otava, Helsinki. Alkuteos 1882 & 1887.
- Nietzsche, Friedrich 1966. *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Suom. J. A. Hollo & säkeiden suom. Toivo Lyy. Otava, Helsinki. Alkuteos 1886.
- Nietzsche, Friedrich 1969. *Moraalin alkuperästä*. Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki. Alkuteos 1887.
- Nietzsche, Friedrich 2001. *Antikristus*. Suom. Aarni Kouta & jälkisanat Markku Saarinen. 3. painos Unio Mystica, Helsinki. Alkuperäinen laitos 1908. Alkuteos 1888.
- Niiniluoto, Ilkka & Sihvola, Juha (toim.) 2005. *Nykyajan etiikka. Keskusteluja ihmisestä ja yhteisöstä*. Gaudeamus, Helsinki.
- Nozick, Robert 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, New York.
- Nussbaum, Martha C. 2003. *Rawls and Feminism*. Teoksessa Freeman 2003, 488–520.
- Nussbaum, Martha C. 2006. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- Nyysönen, Heino 2008. *Hayden White. Historian tulkinnan politiikat*. Teoksessa Lindroos & Soininen 2008, 87–104.
- Ollila, Maija-Riitta 1997. *Moraalin tuolla puolen*. WSOY, Helsinki.
- O’Neill, Onora 2003. *Constructivism in Rawls and Kant*. Teoksessa Freeman 2003, 347–367.
- Ortega y Gasset, José 1952. *Massojen kapina*. Suom. Sinikka Kallio-Visapää. Otava, Helsinki. Alkuteos 1930.
- Orwell, George 2008. *Vuonna 1984*. Suom. Raija Mattila. 2. painos. WSOY, Helsinki. Alkuperäinen laitos 1999. Alkuteos 1949.
- Palonen, Kari 2003. *Quentin Skinner. History, Politics, Rhetoric*. Polity Press, Cambridge.
- Pettit, Philip 1997. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press, Oxford.
- Platon 2007. *Valtio*. Teokset IV. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Jälkisanat & selitykset Jussi Tenkku. 2. painos. Otava, Helsinki. Alkuperäinen laitos 1981.

- Plinius 1974. *Kirjeitä keisariajan Roomasta*. Toim. Marja Itkonen-Kaila. Gaudeamus, Helsinki.
- Plinius 2005. *Plinius nuoremman kirjeitä Trajanuksen ajan Roomasta*. Suom. & toim. Tuulikki Elo & Heikki Laakkonen. Suomalaisen kirjallisuuden seura, Helsinki.
- Pliny 1969. *The Letters of the Younger Pliny*. Engl. & johdatus Betty Radice. Second edition with Selected Bibliography. Penguin Books, London. Alkuperäinen laitos 1963.
- Plutarch 2001. *Plutarch's Lives*. Vol. I. Engl. John Dryden & toim. Arthur H. Clough & johdatus James Atlas. Modern Library Paperpack Edition. Modern Library, New York.
- Pogge, Thomas 2007. *John Rawls. His Life and Theory of Justice*. Engl. Michelle Kosch. Oxford University Press, Oxford. Alkuteos 1994.
- Pogge, Thomas 2008. *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Expanded edition. Polity Press, Cambridge. Alkuperäinen laitos 2002.
- Päivänsalo, Ville 2007. *Balancing Reasonable Justice. John Rawls and Crucial Steps Beyond*. Ashgate New Critical Thinking in Philosophy. Ashgate, Aldershot.
- Raz, Joseph 2001. *Value, Respect and Attachment*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Raz, Joseph 2009. *Between Authority and Interpretation. On the Theory of Law and Practical Reason*. Oxford University Press, Oxford.
- Richardson, Henry & Weithman, Paul (toim.) 1999. *The Philosophy of Rawls. A Collection of Essays*. Vol. I–V. Garland Press, New York.
- Rorty, Richard 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Rorty, Richard 1991. *Objectivity, Relativism and Truth*. Philosophical Papers I. Cambridge University Press, Cambridge.
- Rorty, Richard 1998. *Achieving Our Country*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- Rorty, Richard 1999. *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books, London.
- Rousseau, Jean-Jacques 1997. *Yhteiskuntasopimuksesta*. Suom. & johdatus J. V. Lehtonen. 3 painos. Karisto, Hämeenlinna. Alkuperäinen laitos 1918. Alkuteos 1762.
- Rousseau, Jean-Jacques 2000. *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista*. Suom. Ville Keynäs. Vastapaino, Tampere. Alkuteos 1754–1782.
- Räikkä, Juha 1992. *An Essay on International Justice*. Väitöskirja, Turun yliopisto. Yliopistopaino, Turku.
- Räikkä, Juha 1994. *Oikeudenmukainen yhteiskunta*. 2. painos. Painatuskeskus, Helsinki. Alkuperäinen laitos 1993.
- Räikkä, Juha 2004. *Moraalin kanssa*. 2. painos. Unipress, Kuopio. Alkuperäinen laitos 1998.

- Räikkä, Juha (toim.) 2010. *Yhteiskuntafilosofia*. Unipress, Kuopio.
- Saari, Juho & Yeung, Anne B. (toim.) 2007. *Oikeudenmukaisuus hyvinvointivaltiossa*. Gaudeamus, Helsinki.
- Saarinen, Esa 1985. *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*. WSOY, Helsinki.
- Saastamoinen, Kari 1998. *Eurooppalainen liberalismi. Etiikka, talous, politiikka*. Atena, Jyväskylä.
- Salmela, Mikko 1998. *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Väitöskirja, Helsingin yliopisto. Otava, Helsinki.
- Sandel, Michael 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*. Second edition. Cambridge University Press, Cambridge. Alkuperäinen laitos 1982.
- Scanlon, T. M. 1998. *What We Owe to Each Other*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- Schaefer, David L. 2007. *Illiberal Justice. John Rawls vs. the American Political Tradition*. University of Missouri Press, Columbia.
- Scheffler, Samuel 2003. *Rawls and Utilitarianism*. Teoksessa Freeman 2003, 426–459.
- Sen, Amartya 1999. *Development as Freedom*. Oxford University Press, Oxford.
- Sen, Amartya 2009. *The Idea of Justice*. Allen Lane, London.
- Setälä, Maija 2003. *Demokratian arvo. Teoriat, käytännöt ja mahdollisuudet*. Gaudeamus, Helsinki.
- Setälä, Maija 2008. *John Rawls. Oikeudenmukaisuusteoria ja poliittinen liberalismi*. Teoksessa Lindroos & Soininen 2008, 299–321.
- Setälä, Maija 2010. *Demokratian oikeutus*. Teoksessa Räikkä 2010, 107–123.
- Shakespeare, William 1995. *Draamoja 4*. Suom. Paavo Cajander. 3. painos. WSOY, Helsinki. Alkuperäinen laitos 1900–1901. Alkuteos 1607–1611.
- Shakespeare, William 2008a. *Coriolanus*. Suom. Lauri Sipari, johdatus Markku Peltonen. WSOY, Helsinki. Alkuteos 1605–1608.
- Shakespeare, William 2008b. *Rikhard II*. Suom. Matti Rossi, johdatus Laura Ruohonen. WSOY, Helsinki. Alkuteos 1595.
- Shapiro, Martin M. 1981. *Courts. A Comparative and Political Analysis*. University of Chicago Press, Chicago.
- Shapiro, Martin M. & Sweet, Alec S. 2002. *On Law, Politics, and Judicialization*. Oxford University Press, Oxford.

- Sidgwick, Henry 1981. *The Methods of Ethics*. Johdatus John Rawls. Hackett edition. Hackett Publishing Company, Indianapolis. Alkuteos 1874–1907.
- Sihvola, Juha 2004. *Maailmankansalaisen etiikka*. Otava, Helsinki.
- Sihvola, Juha 2007. *John Rawls ja Kansojen oikeuden filosofinen tausta*. Teoksessa Rawls 2007a, 269–303.
- Skinner, Quentin 1998. *Liberty Before Liberalism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Skinner, Quentin 2003. *Kolmas vapauden käsite*. Suom. Sami Syrjämäki. Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere. Alkuteos 2002.
- Stiglitz, Joseph E. 2010. *Freefall*. W. W. Norton & Company, New York.
- Syrjämäki, Sami 2008. *Puuttumattomuus vai riippumattomuus. Kysymyksiä Quentin Skinnerille*. Niin & näin 3/2008, 63–65.
- Taylor, Charles 2007. *A Secular Age*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- Thackeray, William M. 2005. *Turhuuden turuilla*. Suom. Aino Tuomikoski. 2. painos. Otava, Helsinki. Alkuperäinen laitos kahdessa osassa 1955–1956. Alkuteos 1847–1848.
- Theofrastos 1968. *Luonteita*. Suom. Pentti Saarikoski. Otava, Helsinki.
- Thompson, Dennis F 1996. *Hypocrisy and Democracy*. Teoksessa Yack 1996, 173–190.
- Thoreau, Henry David 1986. *Kansalaistottelemattomuus*. Suom. Outi Lauhakangas. Teoksessa Lauhakangas, Outi (toim.) 1986. *Kansalaistottelemattomuudesta*. Sivut 15–44. Otava, Helsinki. Alkuteos 1849.
- Thukydides 1995. *Peloponnesolaissota*. Suom. J. A. Hollo & johdatus Holger Thesleff. 2. painos. WSOY, Helsinki. Alkuperäinen laitos 1964.
- Tocqueville, Alexis de 2006. *Demokratia Amerikassa*. Suom. Sami Jansson. Gaudeamus, Helsinki. Alkuteos 1835 & 1840.
- Tuori, Kaarlo 2007. *Oikeuden ratio ja voluntas*. WSOY, Helsinki.
- Tönnies, Ferdinand 2005. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. Alkuperäinen laitos 1887.
- Uusitalo, Hannu 2007. *Sukupuolien välinen oikeudenmukaisuus ja eläkepolitiikka*. Teoksessa Saari & Yeung 2007, 309–326.
- Veblen, Thorstein 2002. *Joutilas luokka*. Suom. Tiina Arppe & Sulevi Riukulehto. Art House, Helsinki. Alkuteos 1899.
- Vonnegut, Kurt 2007. *Teurastamo 5*. Suom. Juhani Jaskari. 7. painos. Tammi, Helsinki. Alkuperäinen laitos 1970. Alkuteos 1969.

- Walzer, Michael 1996. *On Negative Politics*. Teoksessa Yack 1996, 17–24.
- Walzer, Michael 2004. *Politics and Passion. Toward a More Egalitarian Liberalism*. Yale University Press, New Haven.
- Weber, Max 1990. *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Suom. Timo Kyntäjä. 2. painos. WSOY, Helsinki. Alkuperäinen laitos 1980. Alkuteos 1904.
- Weber, Max 2009. *Tiede ja politiikka*. Suom. Risto Hannula & Tapani Hietaniemi, johdatus Tapani Hietaniemi. Vastapaino, Tampere. Alkuteos 1919.
- Wenar, Leif 2005. *The Unity of Rawls's Work*. Teoksessa Brooks & Freyenhagen 2005, 22–33.
- White, Hayden 1973. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. John Hopkins University Press, Baltimore.
- White, Hayden 1987. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. John Hopkins University Press, Baltimore.
- White, Hayden 1999. *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*. John Hopkins University Press, Baltimore.
- Williams, Bernard 2005. *In the Beginning Was the Deed*. Toim. Geoffrey Hawthorn. Princeton University Press, Princeton.
- Yack, Bernard (toim.) 1996. *Liberalism without Illusions. Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*. University of Chicago Press, Chicago.
- Young, Shaun P. 2002. *Beyond Rawls. An Analysis of the Concept of Political Liberalism*. University Press of America, Lanham.
- Young, Shaun P. (toim.) 2004. *Political Liberalism*. State University of New York Press, Albany.
- Young, Shaun P. 2007. *Avoiding the Unavoidable? Judith Shklar's Unwilling Search for an Overlapping Consensus*. Res Publica 3/2007, 231–253.

LIITE 1: Giotton epäoikeudenmukaisuus ja oikeudenmukaisuus



Giotto di Bondone, *L'ingiustizia* (epäoikeudenmukaisuus, vas.), Cappella degli Scrovegni, Padova.
Giotto di Bondone, *La Giustizia* (oikeudenmukaisuus, oik.), Cappella degli Scrovegni, Padova.