

Jaakko Kuosmanen

Kontekstuaalisuuden filosofia –
tutkielma Isaiah Berlinin metodologisesta ja
eettisestä pluralismista

Tampereen Yliopisto
Filosofian Pro gradu –
tutkielma
Maaliskuu 2006.

Jaakko Kuosmanen

Kontekstuaalisuuden filosofia – tutkielma Isaiah Berlinin metodologisesta ja eettisestä pluralismista

Filosofian Pro Gradu –tutkielma

Tampereen Yliopiston informaatiotieteiden tiedekunta

Maaliskuu 2006. 127 s.

Anglo-amerikkalainen poliittinen teoria ajautui 1950-luvulla tilanteeseen, jossa alettiin tarkastella sen metodologista perustaa ja mahdollisuutta ylipäätään. Kriisin manifestoi Peter Laslett 1956 esittäessään, että ”poliittinen filosofia on kuollut”. Sir Isaiah Berlinin ajattelu kytkeytyy osaksi tätä aikalaiskeskustelua ja on yritys ratkaista poliittista teoriaa tällöin kohdanneet ongelmat.

Tutkielmassani tarkastelen Isaiah Berlinin ajattelua ja esitän sen pohjalta, että Berlinin hajanaisista esseistä on löydettävissä ”punainen lanka”, järjestelmällisyys jota Berlin niissä kehittää. Ensimmäinen (1.) tutkimuskysymykseni onkin: *Millainen ja kuinka koherentti filosofinen järjestelmä Berlinin teksteistä on löydettävissä?* Tutkin Berlinin tekstejä suhteessa hänen omiin metodologisiin lähtökohtiinsa ja esitän kriittisen hyväksyntäni Berlinin ajattelulle.

Väitän, että Berlinin filosofian voidaan nähdä kulkevan kolmella tasolla, jotka ovat kaikki kytköksissä toisiinsa ja kannattelevat toisiaan. Ensimmäinen taso on Berlinin filosofian perusta, ontologinen ja empistemologinen näkökulma, jossa Berlin hahmottelee metodologista pluralismia. Toinen taso on Berlinin metaeettinen teoria, eettinen pluralismi, joka rakentuu hänen epistemologisten lähtökohtiensa, metodologisen pluralismin, päälle. Se on näkemys eettisten arvostelmien tekemisen rajoista ja arvojen suhteesta todellisuuteen. Ajattelussaan Berlin sulkeistaa absoluuttisuuden ja esittää arvojen olevan yhteensovittamattomia keskenään. Arvot toisin sanoen saavat merkityksensä ainoastaan kontekstissa, eikä niitä absoluuttisessa mielessä voida esittää hierarkkisesti. Berliniltä on löydettävissä myös normatiivinen filosofian taso, reaalipoliittinen viesti, joka on kytkettävissä teorioiden kehittämisen kontekstiin. Berlin torjuu neuvostotalitarismin ja esittää liberalismiin parempaan ratkaisuna maailmanpoliittiseen tilanteeseen. Tämä on Berlinin ajattelun kolmas taso, ”kontekstuaalinen taso”.

Toisen (2.) tutkimuskysymykseni taustalla on eettiseen pluralismiin liittyvä relativismin ongelma: *Onko Berlinin eettinen pluralismi relativismia tai missä määrin se erottuu relativismista?* Tutkielmassa esitän, että Berlin välttää subjektivismiin kaltaisen eettisen relativismin. Sen välttääkseen hän kuitenkin joutuu antamaan periksi omien metodologisten taustaoletustensa rajoissa.

Kolmanneksi (3.) kysyn, *missä määrin ja millaiseksi liberalistiksi Berlin voidaan luonnehtia?* Tutkielmassani väitän, että vaikka Berlin ajattelunsa normatiivisella tasolla esiintyykin liberalismiin puolustajana, ei Berliniin voida liittää laissez-fairea kannattavan liberalistin leimaa. Esitän, että filosofista taustaansa vasten Berlin voidaan nähdä liberaalien arvojen rajoittuneena kannattajana, pikemminkin enemmän eräänlaisen minimiliberalismin kuin liberalistisen järjestelmän ehdottoman oikeutuksen puolustajana.

1. JOHDANTO	1
2. ISAIAH BERLIN JA POLIITTISEN FILOSOFIAN MAHDOLLISUUS	6
2.1 Isaiah Berlin	6
2.2 Empirismi Berlinin filosofian perustana	7
2.3 Poliittisen filosofian ”kriisi”	12
2.4 Berlin ja poliittisen filosofian puolustuspuhe.....	16
2.5 Tieteellisen historian tutkimuksen mahdollisuus	22
2.6 Historia ja aatteet.....	29
2.6.1 Marx	29
2.6.2 Valistus ja vastavalistus – ”pluralismin filosofian synty”	32
2.6.3 Valistuksen vastustajat: Vico, Hamann ja Herder.....	34
2.7 Berlinin filosofian perusta – yhteenveto	40
3. ISAIAH BERLININ PLURALISMIN FILOSOFIA	43
3.1 Eettinen ja metodologinen pluralismi	43
3.2 Determinismi, monismi ja vapaan tahdon mahdollisuus	45
3.3 Monismi ja poliittiset järjestelmät.....	51
3.4 Eettinen pluralismi filosofisena ajattelutapana	54
3.5 Pluralismi vai relativismi?.....	58
3.6 Kategoriat ja universaali moraalihorisontti	62
3.7 Arvottamisen ja poliittisen päätöksenteon mahdollisuus	65
3.8 Pluralismi – yhteenveto	70
4. VAPAUDEN FILOSOFIA	74
4.1 Negatiivinen vapaus	76
4.2 Positiivinen vapaus.....	83
4.3 Vapauden käsite vai käsitteet?	89
4.4 Vapauden normatiivisuus	92
4.5 Liberalismi ja eettinen pluralismi.....	95
4.6 Liberalismin muoto	101
5. TEORiat JA KäytÄntÖ - JOHTOPÄÄTÖKSET	112
5.1 Yleinen ja yksittäinen.....	112
5.2 Ideoiden ja todellisuuden suhde	113
5.3 Poliitiikka ja käytäntö.....	115
5.4 Lopuksi: Berlinin tutkimisesta	118
6. LÄHDELUETTELO	123

1. JOHDANTO

Valistuksen filosofia ja sen perillisinä 1900-luvulla esiintyneet filosofian suuntaukset, jotka pyrkivät kitkemään filosofiasta ”metafyysisen perustan” saivat brittiläisen poliittisen filosofian piirissä aikaan sen, että sen perusta ja mahdollisuus olla uskottava yhteiskuntaa selittävä ”tiede” asettui kyseenalaiseksi. Poliittisessa filosofiassa ongelmaksi nousi ennen kaikkea teorioiden suhde käytäntöön, sekä teorioiden suhde aikaan ja paikkaan. Esimerkiksi missä määrin Aristoteleen ja Platonin poliittinen filosofia ovat merkittäviä nykyisen elämänmuotomme kontekstissa? Teorioiden luomiskonteksti määrittää teorioita, mutta missä määrin? Entä onko vanhat teoriat mahdollista siirtää koskemaan myös nykyaikaa?

Näihin kysymyksiin poliittinen ajattelu törmäsi 1900-luvun puolivälin tienoilla. Akateemista keskustelua poliittista filosofiaa kohdanneista ongelmista käytiin esimerkiksi Peter Laslettin ja W. G. Runcimanin toimittamassa kirjasarjassa *Philosophy, Politics and Society* (1956-1972). Pyrkimys tieteelliseen selittämiseen sen luonnontieteellisessä mielessä tuli suosituksi siinä määrin, että sitä pyrittiin tuomaan selitysmalliksi myös yhteiskuntatieteisiin. Tämä johti siihen, että ”perinteinen” – tai metafyysinen luonnontieteiden näkökulmasta – poliittinen teoria koki eräänlaisen ”kriisin”. Sir Isaiah Berlin kytkeytyy osaksi tähän aikalaiskeskusteluun. Berlinin pyrkimyksenä oli sama kuin valistuksen perinteestä lähtöisin olevan positivistisen filosofian: puhdistaa filosofiaa epämääräisyyksistä ja selkiyttää sen luonnetta ja mahdollisuutta. Berlin päätyi toteuttamaan projektiaan kuitenkin eri metodein – jos metodeista tässä yhteydessä voidaan puhua – kuin esimerkiksi Wienin piirin jäsenet.

Filosofina Berlin on vaikeaselkoinen. Tämä ei suinkaan johdu siitä, että hänen kirjoituksensa olisivat vaikealukuisia. Päinvastoin, Berlinin tekstit ovat selkeitä, helppolukuisia ja hän värittää niitä jatkuvilla viittauksilla filosofian historiaan. Berlinin tutkimisen tekee vaikeaksi hänen kirjoitustensa muoto. Ne ovat lähes kaikki essee-muotoisia ja muodostavat jonkinlaisen palapelin, josta tutkijat kukin yrittävät tehdä tulkintojaan. Vaikeaksi Berlinin tutkimuksen tekee myös se, ettei hän ole systemaattinen kirjoituksissaan. Niistä voidaankin tehdä jopa vastakkaisia tulkintoja aiheesta riippuen. Berlin muokkasikin kirjoituksiaan paljon. Ilman kustantajansa Henry Hardyn painostusta niistä tuskin olisi saatu montaa julkaistua. Kun Berliniltä kysyttiin hänen tavoitteitaan intellektuellina, hän vastasi olevansa ”intellektuelliksi”, jonka ihmiset pysäyttävät ja antavat päämäärän, jota kohti hän suuntaa (Ignatieff 1998,

7). Myös Berlinin poukkoileva ja epäjärjestelmällinen kirjallinen tuotanto tukee kuvaa ajattelijasta vailla ”suurta visiota”. Tämä herättää kysymyksiä siitä, kuinka Berlinin ajattelua olisi lähestyttävä.

Tutkimukseni tarkoituksena on tarkastella Berlinin poliittista filosofiaa ja muodostaa alustava kokonaiskuva Berlinin ajattelusta. Samalla haluan tutkimuksellani oikaista muutamia yleisiä virhetulkintoja Berlinin poliittisesta ajattelusta, lähinnä käsitystä Berlinistä liberalistina. Tutkimuksessa valaisen Berlinin filosofian lähtökohdat ja ne ennakkoehdot, joille hän filosofiaansa rakentaa. Tuon tarkasteluuni mukaan hänen hahmottelemansa eettisen pluralismin filosofian ja heijastan ajatuksen kahdesta vapauden käsitteestä tätä vasten.

Lisäksi asetan Berlinin ajattelun hänen omaa metodologista viitekehystään vasten ja tarkastelen niiden keskinäistä koherenssia. Tarkoitukseni on selvittää millä tavalla Berlin omien tutkimuksellisten ja teorianmuodostuksellisten ehtojen rajoissa toteuttaa filosofiaansa. Työn tarkoituksena on myös ymmärtää Berlinin ajattelua muodostamalla jonkinlainen kokonaiskuva siitä. Berliniä voi tutkia keskittymällä joko pelkästään hänen vapauden filosofiaansa tai eettisen pluralismin filosofiaan, mutta kumpikin edellyttää, että hänen filosofiastaan on muodostettu jonkinlainen kokonaiskuva. Selkeä kuva Berlinin filosofiasta odottaa kuitenkin vielä tuloaan; vasta hiljan sitä on alettu tutkia laajemmin kuin pelkän vapauden filosofian näkökulmasta. Haluan tuoda oman panokseni tähän tutkimukseen. Tämän vuoksi tutkin Berlinin filosofiaa kaikessa laajuudessaan ja yritän löytää sieltä jonkinlaisen punaisen langan, merkityksellisyyden, joka selkiyttää kokonaiskuvaa Berlinistä ajattelijana. Ensimmäinen (1.) tutkimuskysymykseni kuuluukin: *Millainen ja kuinka koherentti filosofinen järjestelmä Berlinin teksteistä on löydettävissä?*¹

Berlinin filosofiasta on tehty muutama systemaattisempi tutkimus, joissa on yritetty hahmottaa Berlinin ajattelua kokonaisuutena. Näistä merkittävimpiä ovat olleet Glaude J. Galipeaun *Isaiah Berlin's Liberalism* (1994), John Grayn *Isaiah Berlin* (1996) sekä George Crowderin *Isaiah Berlin – Liberty and Pluralism* (2004)². Jokaisella edellisistä tutkimuksista on omat vahvuutensa ja ne yrittävät luoda kokonaiskuvaa Berlinin filosofiasta tietystä

¹Berlin argumentoi esseessään ”The Hedgehog and the Fox” (1953), että ajattelijat on luokiteltavissa kettuihin ja siileihin. Kettu tietää monta asiaa mutta siili tietää yhden ison asian. (Berlin 1998, 436). Tutkimuskysymykseni voisi toisin sanoen kuulua: Onko Berlinin ajattelu siilin vai ketun kaltaista?

näkökulmasta. Käytän edellisiä teoksia apuna tutkimuksessani ja tarkastelen niitä samalla kriittisesti.

Tutkimuksessani väitän, että Berlinin hajanaisista esseistä on loppujen lopuksi muodostettavissa kuva kohtuullisen systemaattisesta ajattelijasta, jolla on laajempi filosofinen viitekehys ja jonka näennäisesti hajanaiset esseet kytkeytyvät hyvinkin läheisesti toisiinsa. Berlinin kirjallisia tuotoksia koskevat tulkinnan ongelmat ovatkin mielestäni tietyssä määrin ylittävissä. Nähdäkseni Berlinin ajattelusta on löydettävissä systemaattisuutta, joskaan systeemistä ei voida puhua. Tämä olisi ristiriidassa hänen filosofisten lähtökohtien kanssa. Määrittäisinkin Berlinin ajattelua enemmän uudeksi tavaksi ajatella ja jäsentää teoriaa ja käytäntöä kuin ”teoriaksi”. Tulkintani mukaan Berlinin tavoitteena on pikemminkin hahmottaa sitä todellista tilannetta, jossa päätöksiä tehdään kuin luoda teoriaa siitä, millaisia päätöksiä *pitäisi* tehdä.

Tutkimuksessani tarkastelen ennemminkin Berlinin filosofian muotoa kuin sisältöä. Sisällön tarkastelua on kuitenkin tehtävä siksi, että muoto ja sisältö eivät ole täysin erotettavissa toisistaan. Nähdäkseni Berlinin filosofian voidaan sanoa liikkuvan kolmella tasolla. Ensinnäkin Berlin pyrkii rakentaa filosofista tutkimusmetodologiaa ja rajaamaan sille mielekäästä aluetta, siis jäsentämään filosofian mahdollisuutta ja toimialuetta. Hän pyrkii hahmottamaan missä määrin filosofia on yleensä mahdollista.

Toisaalta Berlin kehittelee myös ”metaeettistä teoriaa”. Hän tarkastelee sitä, missä rajoissa eettinen toiminta ja arvottaminen on mahdollista. Berlin hahmottelee erityisen ”metaeettisen teorian”, jota voidaan kutsua eettiseksi pluralismiksi. Eettinen pluralismi on eettisen ajattelun muoto, johon liittyy läheisesti relativismin ongelma. Eettinen pluralismi näyttääkin ensi näkemältä kallistuvan relativismin suuntaan. Toinen (2.) keskeinen tutkimuskysymykseni onkin: *Onko Berlinin eettinen pluralismi relativismia tai missä määrin se erottuu relativismista?*

²Nähdäkseni kaikista selkein esitys Berlinin ajattelusta on George Crowderin (2004) teos. Myös John Grayn (1996) teos on erinomainen ja systemaattinen tutkimus, joskin se kallistuu esittämään Berlinin hieman liian relativistisesta näkökulmasta.

Kolmanneksi Berlinillä on havaittavissa ”kontekstuaalisen” tai ”käytännöllisen” tason filosofia, joka yhdistyy empiiriseen poliittiseen analyysiin. Hän tutkii sitä, missä määrin ja miten epistemologian ja ontologian rajoissa teorioita voidaan soveltaa niissä konteksteissa, joissa Berlin eli ja kirjoitti. Tämä on Berlinin teorioiden normatiivinen tai kontekstuaalinen taso. Käytännön poliittisissa analyyseissään hän hyökkääkin neuvostototalitarismia vastaan ja esittää länsiliberalismin sitä ”parempana” vaihtoehtona. Tätä taustaa vasten Berlin näyttäyty liberalistina. Liberalistin leima ei kuitenkaan asetu Berliniin yksiselitteisesti. Siksi kolmas (3.) tutkimuskysymyksen kuuluukin: *Missä määrin ja millaiseksi liberalistiksi Berlin voidaan luonnehtia?*

Vaikka Berlinin filosofian eri tasot tukevat toinen toisiaan, haluan kuitenkin ennen kaikkea erottaa kontekstuaalisen tason, normatiivisen tason, kahdesta edeltävästä metatasosta. Näiden keskenään sekoittaminen on mielestäni yksi keskeinen syy Berlinistä tehtäville virhetulkinnoille. En kuitenkaan väitä, että Berlin tietoisesti tekisi filosofiaa eri ”tasoilla”. Jaottelu filosofian ”tasoihin” toimii pikemminkin tutkimuksen jäsentämisen apuvälineenä. Tämän avulla on helpommin osoitettavissa, mihin tietyt Berlinistä tehdyt virhetulkinnat perustuvat. Tutkimuksessani osoitan, että Berlin ei yksiselitteisesti asetu kommunismliberalismin –vastakkainasetteluun.

Olen jakanut tutkimuksen kolmeen päälukuun. Ensimmäisessä luvussa esittelen Berlinin filosofisen taustan. Esitän mihin kohtaa filosofian historiassa Berlin ajallisesti ja ajatuksellisesti asettuu. Luvussa käsitellään myös hänen suhtautumistaan historiantutkimukseen ja näkemystään filosofian merkityksestä. Ensimmäisessä luvussa hahmottuu Berlinin ajatus metodologisesta pluralismista, eli ajatuksesta, jonka mukaan ei ole yhtä oikeaa metodologiaa todellisuuden tutkimiseksi.

Toisessa luvussa tutkin tarkemmin eettisen pluralismin filosofiaa. Eettisen pluralismin ajatuksena on, että arvot ovat perimmiltään keskenään yhteensovittamattomia ja että arvojen harmoninen lopputila ei ole koskaan saavutettavissa. Poliitiikan näkökulmasta tämä tarkoittaa sitä, ettei koskaan voida saavuttaa täydellistä yhteiskunnallista harmoniaa. Poliitiikka on aina ratkaisuja ”huonojen ja huonompien” vaihtoehtojen välillä. Tätä voitaisiin kutsua pessimistiseksi lähtökohdaksi politiikan teolle. Berlinille se on kuitenkin empirismin todistamaa realismia.

Arvojen yhteensovittamattomuus ja yhteismitattomuus nostaa kysymykseksi eettisen pluralismin suhteen relativismiin. Päällisin puolin eettinen pluralismi ei näytä paljoakaan eroavan eettisestä relativismista. Tutkielmassani väitän kuitenkin, että Berlinin eettinen pluralismi ei ole eettistä relativismia, täydellistä subjektivismia. Esitän myös, missä määrin erottelu eettisen pluralismin ja eettisen relativismin välille on tehtävissä. Samoin katson, että Berlin tekee tämän erottelun kohtuullisen uskottavasti, joutuen kuitenkin tekemään myönnytyksiä esittämiinsä uskottavan tutkimuksen ehtoihin. Eettinen pluralismi onkin Berlinille lopulta enemmän kuin ainoastaan arvojen yhteensovittamattomuutta. Se on kaiken politiikan ja teorioiden käytäntöön soveltamisen ennakkoehto.

Kolmannessa luvussa otan tarkasteluun Berlinin esittelemän jaon kahdesta vapauden käsitteestä. Lähestyn sitä eettisen pluralismin näkökulmasta. Berlin esitetään yleisesti positiivisen vapauden tuomitsijana ja negatiivisen vapauden kannattajana, mutta tämä luonnehdinta ei kerro koko totuutta hänen vapauden filosofiastaan. Vapauden käsitteiden tutkiminen ainoastaan esseessä ”Kaksi vapauden käsitettä” rajoissa, sivuuttaen Berlinin filosofiset taustaoletukset ja suhtautuminen poliittiseen teoriaan, historiaan ja moraalisiin, jää auttamattomasti suppeaksi. Berlinin vapauden filosofiaa kohtaan onkin kohdistettu paljon myös aiheetonta kritiikkiä. Sitä on lähdetty purkamaan myös sellaisten oletusten pohjalta, joita hän ei itse allekirjoittanut. Tutkielman kolmannessa luvussa yhdistän Berlinin vapauden filosofian ja eettisen pluralismin ja esitän tulkinnan siitä, millä tavoin hänen vapauden filosofiaansa pitäisi lähestyä. Luvussa pyrin samalla hahmottamaan Berlinin filosofian kolmatta, käytännöllistä, tasoa.

Edellä esitellyt teemat ovat kaikki itsessään jo niin laajoja, että niistä voisi jokaisesta tehdä oman tutkimuksensa. Tässä tutkimuksessa tarkoitukseni on kuitenkin hahmottaa Berlinin filosofia laajemmassa kontekstissa, löytää sen ”punainen lanka”. Loppuluvussa esitänkin Berlinin filosofiasta yhtenäisen kuvan, tarkastelen sitä osiensa summana.

2. ISAIAH BERLIN JA POLIITTISEN FILOSOFIAN MAHDOLLISUUS

2.1 Isaiiah Berlin

Isaiiah Berlin syntyi keskiluokkaiseen juutalaisperheeseen 1909 Riikassa, joka oli tuolloin osa Venäjän valtakuntaa. Berlinin perhe muutti 1916 nykyisin Pietarin nimeä kantavaan kaupunkiin, jossa Isaiiah oli eturivin paikalla katsomassa seuraavana vuonna tapahtuvaa vallankumousta. Bolševikkien lopulta noustessa valtaan Berlinit kokivat tilanteensa tukalaksi ja päättivät siirtyä maanpakoon. Palestiinan ollessa liian kaukana Berlinit päätyivät Englantiin, jonne he asettuivat 1921. Lapsuus Venäjällä ja vallankumouksen näkeminen läheltä olivat merkittävästi vaikuttamassa nuoren Berlinin ajattelun kehitykseen. Nämä tapahtumat kuormittivat Berliniä ja ne kiinnittyivät tiiviisti myös hänen myöhempään poliittiseen ajatteluunsa. Berlin esiintyikin koko filosofisen uransa ajan kiivaana totalitarismin vastustajana. Berlinien saavuttua Englantiin Isaiiah aloitti koulunsa Lontoossa. Älykäs ja sopeutuva oppilas päätyi lopulta stipendin turvin opiskelemaan modernia ja klassista historiaa Oxfordiin vuonna 1928.

Nuorena oxfordilaisena Berlin osallistui politiikkaan hyvin vähän, eikä hän tuonut voimakkaasti julki poliittisia mielipiteitään. Berlin kertoo kuitenkin olleensa jo nuorena opiskelijana liberaalimielinen anti-fasisti.³ (Berlin 1991, 7). Berlinin elämäkerran kirjoittanut Michael Ignatieffin mukaan yksi syy Berlinin vetäytymiseen julkisesta poliittisesta keskustelusta oli se, että ulkomaalaisena ja juutalaisena hän koki olevansa ulkopuolinen (Ignatieff 1999, 53). Ennen sotaa Berlin keskittyikin enemmän loogisen positivismin kritiikkiin kuin suoranaisesti poliittiseen ajatteluun tai poliittisten teorioiden kehittämiseen. Hänen esseensä tältä ajalta käsittelevätkin pääasiallisesti loogista positivismia. Berlinin kirjoittama Marx -elämäkerta, joka julkaistiin (1939) sodan kynnyksellä, muodosti jonkinlaisen käännekohdan hänen filosofisessa urassaan. Sen myötä hän suuntasi tutkimuksensa analyttisen filosofian parista yhä enenevässä määrin poliittiseen ajatteluun. Berlin kiinnostui opiskeluaikoinaan politiikasta siinä määrin, että työskenteli toisen

³ Ainoa poliittinen toiminta, mihin Berlin itsensä mukaan otti nuoruusaikoinaan osaa, oli espanjan sisällissodan tasavaltaiselle hallitukselle lähetettävien pakettien kasaaminen. Haastattelussaan Berlin painottaa, että hän ei ollut opiskeluaikoinaan poliittisesti passiivinen. Hänen mukaansa syy siihen, ettei hän ottanut kiivaasti osaa politiikkaan johtui ennen kaikkea siitä, ettei hänelle ollut ”syviä poliittisia mielipiteitä”. Berlin huomauttaa, että hän ainoastaan ”tuki liberaaleja liikkeitä yleisemmin”. (Berlin 1991, 7).

maailmansodan aikana virkamiehenä Britannian tiedotusministeriön palveluksessa New Yorkissa. Siellä hänen yhtenä tehtävänä oli rohkaista Yhdysvaltoja liittymään sotaan Britannian puolelle. Sodan jälkeen Berlin sai siirron Britannian Moskovan suurlähetystöön, jossa hän työskenteli lyhyen ajanjakson. Tutustuttuaan siellä neuvostointellektuelleihin Berlin näki lähietäisyydeltä kommunismin vaikutukset yksilönvapauteen ja sananvapauteen. Tämä vahvisti entisestään hänen käsityksiään Marxin ajattelun vaikutuksista käytännön elämään.

Berlin palasi Oxfordiin vuonna 1946 ja asui siellä lopun elämäänsä. Berlin oli tuolloin vasta 36-vuotias ja hänen filosofisesti merkittävimmät vuodet olivat vasta tulollaan. Tulevat vuodet hän vietti opettaen osa-aikaisesti Yhdysvalloissa Harvardissa ja Britanniassa Oxfordissa aatehistoriaa. Hän teki 50-luvun vaihteessa useita suosittuja BBC:n radiokuunnelmia esseistään. Näillä oli suuri merkitys Berlinin uralle. Britannian akatemian jäseneksi hänet valittiin vuonna 1957 ja samana vuonna hänet myös aateloitiin. Berlinin Oxfordin uran kohokohta oli nimitys All Souls Collegen sosiaali- ja poliittisen teorian professuuriin vuonna 1957. Virkaanastujaispuheenaan Berlin esitti kuuluisan esseensä ”Kaksi vapauden käsitettä” (*Two Concepts of Liberty*, 1958), joka määrittää edelleen poliittisen teorian keskustelua vapaudesta. Lisäksi se on yksi anglosaksisen kulttuurin siteeratuimpia poliittisen filosofian kirjoituksia 1900-luvulla. 1960- ja 1970-luku olivat Berlinin tuotteliainta aikaa, jolloin hän kirjoitti useita poliittisia kirjoituksia. Suurin osa näistä on julkaistu esseekokoelmissa.⁴ Berlin pysytteli poikamiehenä lähes viisikymmentävuotiaaksi, kunnes hän 1950-luvun puolivälissä hän solmi avioliiton Aline de Gunzbourgin kanssa. Heidän avioliittonsa kesti Berlinin kuolemaan saakka. Kuollessaan marraskuussa vuonna 1997 Berlin oli Britannian tunnetuimpia intellektuelleja.

2.2 Empirismi Berlinin filosofian perustana

Berlinin asemaa filosofisella kentällä on vaikea osoittaa. Hän on saanut vaikutteita tutkimukseensa sekä ”idealisticesta” että ”realistisesta” perinteestä. Berlinin opiskeluaikoina

⁴Kaikki Berlinin esseekokoelmat, lukuun ottamatta kokoelmia *Four Essays on Liberty* (1969) ja *Vico and Herder* (1976), on toimittanut Henry Hardy, johon Berlin tutustui 1974. Berlin ei pitänyt systemaattista ”kirjanpitoa” kirjoituksistaan, mutta Hardy oli kiinnostunut Berlinin ajattelusta siinä määrin, että pyysi Berliniltä lupaa saada kasata ja järjestellä hänen kirjoituksiaan. Berlin suostui Hardyn pyyntöön ja heidän yhteistyönsä jatkui läpi koko Berlinin elämän. Hardylla on ollut merkittävä rooli Berlinin kirjoitusten toimittamisessa ja julkaisemisessa. Hän on edelleen vastuussa Berlinin kirjallisesta perinnöstä.

Oxfordissa vallitsevana suuntauksena oli ”oxfordilainen filosofia”, joka juontaa juurensa brittiläiseen empirismiin.⁵ Oxfordilainen filosofinen realismi oli yleistä empirismää, johon yhdistyi kielen analyysi. Berlinin mukaan ”oxfordilainen realismi” rakentuu väitteelle, jonka mukaan ulkoinen todellisuus on materiaalista todellisuutta, jota voidaan ”havainnoida suoraan tai vääristyneesti” (Berlin 2000, 3). Tämän suuntauksen tarkoituksena oli tehdä ero brittiläiseen idealismiin, jota esimerkiksi Francis Herbert Bradley kehitti ja jossa maailman nähtiin kokonaisuudessaan inhimillisten ominaisuuksien, kuten järjen tai imaginaation, tuotteena. Berlin torjui tällaisen idealismin ja yhtyi pyrkimykseen tehdä eroa brittiläisen idealismin epämääräiseen argumentoinnin tapaan. (Berlin 2000, 3). ”Oxfordilaisesta realismista”, lähinnä sen tavasta korostaa empiiristä metodologiaa, Berlin sai keskeiset vaikutteet omaan filosofiseen metodologiaansa. ”Realismin” korostamasta empiirisestä metodista todistelun välineenä tulikin pysyvä osa hänen filosofiaansa. ”Oxfordilaisesta realismista” Berlin suuntasi mielenkiintonsa kohti cambridgelaista filosofiaa, joka ei kuitenkaan hänen opiskeluaikanaan saanut suurta jalansijaa Oxfordissa. Berlin tutustui cambridgelaiseen filosofiaan⁶ ja Wienin piirin opetukseen ystävänsä A. J. Ayerin välityksellä. Berlin esittää Ayerin olleen hänen opiskeluaikanaan ainoa tiukka loogisen positivismin kannattaja Oxfordissa. (Berlin 1991, 13).

Ignatieff kertoo Berlinin kuvailleen vuonna 1937 loogista positivismia ajan yhtenä huomattavimmista intellektuelleista ilmiöistä. Ignatieffin mukaan Berlinille merkittävää loogisessa positivismissa oli sen lupaus siitä, että filosofia voisi olla muutakin kuin ainoastaan ”hämärää keskustelua” ja että se voisi antaa vastauksia ja ”edesauttaa kehitystä”. (Ignatieff 1999, 83). Ignatieffin mukaan merkittävä vaihe Berlinin filosofisen ajattelun kehityksessä oli se, että hän oli perustamassa filosofista keskustelupiiriä, joka kokoontui hänen huoneessaan

⁵Yhdeksi oxfordilaisen realismin alullepanijaksi voidaan nimetä John Cook Wilson (1849-1915), joka toimi H. W. B. Josephin (1867-1943) ja H. A. Prichardin opettajana. Joseph ja Prichard taas vaikuttivat merkittävästi myöhempiin nuoriin oxfordilaisiin, jotka jatkoivat idealismin torjuvan filosofian kehittelyä. Tällaisia olivat muun muassa W. Kneale, H. H. Price, G. Ryle, J. L. Austin, H. L. A. Hart ja J. O. Urmson. Myös Berlin voidaan laskea osaksi edellistä joukkoa.

⁶Vaikka cambridgelainen filosofia ei ollutkaan kovassa huudossa Oxfordissa Berlinin opiskeluaikana, hän löysi käsiinsä G. E. Mooren teoksen *Principia Ethica*. Tämä toimi Berlinin astinlautana cambridgelaiseen filosofiaan. Mooren teksteistä Berlin löysi tiensä Russelin kirjoitusten pariin. Hän ei kuitenkaan tiennyt Wittgensteinista mitään ennen kuin Ayer esitteli hänelle teoksen *Tractatus* vuonna 1932. (kts. Ignatieff 1999, 50).

vuosina 1937-1939 ja jossa keskusteltiin filosofisista ongelmista lähinnä loogisen positivismin näkökulmasta. Piiriin kuuluivat Berlinin lisäksi A. J. Ayer, Stuart Hampshire, J. L. Austin, Donald MacNabb, A.D. Woozley ja Donald MacKinnon. Piirin keskusteluiden edetessä Berlin alkoi kuitenkin kokea kasvavaa skeptisismiä loogista positivismia kohtaan ja kritisoida sitä yhä systemaattisemmin. (Ignatieff 1999, 85-86).

Berlin päätyi kritisoimaan loogisen positivismin ankaran linjan empirismia siitä, että se oli liian jäykkää, eikä tavoittanut filosofiaa niin laajasti kuin hän sen ymmärsi. Hänen mukaansa loogisen positivismin tapa esittää merkityksiä ei ollut toimiva. (Berlin 1991, 14). Berlinin varhaisia loogista positivismia kritisoivia esityksiä⁷ oli esse ”Verificationism” (1939). Siinä hän argumentoi, että loogisen positivismin tapa verifioida propositioita johtaa solipsistiseen näkemykseen maailmasta, jossa totuus kiinnittyy yksilön aistimaailmaan niin, että mahdollista vertailusuhdetta toisen kielenkäytön ja aistimaailman välille on mahdotonta tehdä:

The strict verification principle seems to demand a behaviorist analysis of selves other than that of the observer, introspection data being confined to, because conclusively verifiable by, him alone (Berlin 1999, 28).

Berlin jatkoi kymmenen vuotta myöhemmin samankaltaista kritiikkiä loogista positivismia kohtaan esseessä ”Logical Translation” (1949):

To say anything significant about the world we must bring in something other than immediate experience (whatever 'immediate' may mean), namely the past and the future, and absent objects, and other persons, and unrealised possibilities, and general and hypothetical judgements, and so forth. And if these, because we cannot certify them as certain, are cut away, in the end literally nothing will be left. (Berlin 1999, 78).

⁷Bernard Williams huomioi, että Berlinin loogista positivismia kritisoivissa esseissä ”Verificationism” (1939) sekä ”Empirical Propositions and Hypothetical Statements” (1950) on sama keskeinen ajatus. Hänen mukaansa Berlinin tarkoituksena oli kritisoida loogiseen positivismiin sisältyvää ajatusta siitä, että kaikki propositiot on assimiloitavissa yhden järjestelmän sisälle. Berlin näki ongelmaksi myös ajatuksen, jonka mukaan tällainen järjestelmä olisi ulotettavissa koskemaan myös inhimillisen olemisen filosofista tarkastelua. (Williams 1999, xiv-xv). Sama argumentaatio on luettavissa myös Berlinin esseessä ”Logical Translation” (1949). Berlin väittää siinä, että ”pakottava assimilaatio” ei perustu todellisuutta koskevaan havainnoitiin vaan ”psykologiseen tarpeeseen etsiä varmuutta”. Berlin kutsui tällaista ajattelutapaa Ionialaiseksi virhepäätelmäksi (Ionian fallacy). Hän juontaa termin Ionialaisista filosoifeista, kuten Thaleesta, jotka etsivät *yhtä substanssia*, jolle kaikki todellisuus rakentuu. (kts. Berlin 1999, 76-77).

Tulkitsen edellistä niin, että Berlin haluaa esittää, että loogisen positivismin kaltaisen kielenanalyysin avulla ei ole mahdollista tavoittaa kielen merkityksiä tarpeeksi laajasti. Nähdäkseni Berlin haluaa esittää, että tällainen kielenanalyysi ei tavoita kieltä sellaisena kuin sen ”arkisesti ymmärrämme”. Jos verifioitavuusteesiä toteutetaan ”ankarasti”, se sulkee ulkopuolelensa paljon inhimillistä olemista koskevia asioita. Berlinin mukaan ulkopuolelle jää esimerkiksi ajan käsite osana merkityksiä.

What one ought [...] to say is that verifiability depends on intelligibility and not vice versa (Berlin 1999, 29).

Verifioitavuusteesi, eli väite siitä, että ainoastaan empiirisiä väittämiä tai loogisia suhteita esittävät propositiot ovat mielekkäitä, osoittautui Berlinille vaikeaksi palaksi niellä. Hän ei koskaan hyväksynytkaan verifioitavuusteesiä sellaisenaan. Nähdäkseni Berlinin keskeisin kritiikki loogisen positivismin verifioimisjärjestelmää vastaan oli esitys merkityksellisistä propositioista, jotka eivät välttämättä ole verifioitavissa. Vaikkei verifioitavuusteerin kriteerien rajoissa pystyittäisikään todistamaan, että jokin lause on tosi, eikö lause voi silti olla mahdollisesti merkityksellinen, kysyi Berlin.⁸ (Berlin 1999, 18, 30).

Berlin torjui loogisen positivismin positivistisen väitteen, jonka mukaan luonnontieteellinen metodi on ainoa ”järkevä” tie ymmärrykseen. Hän ei kuitenkaan kiellä luonnontieteellisen metodin hyödyllisyyttä tieteessä, vaan kritisoi ennen kaikkea pyrkimyksiä laajentaa se kaiken kattavaksi tieto- ja kategorisointijärjestelmäksi. (Berlin 1999, 5). Yksi merkittävä taustalla vaikuttava syy, jonka vuoksi Berlin torjui loogisen positivismin, oli se, että looginen positivismi pyrki sivuuttamaan filosofisten kysymysten historiallisen luonteen. Berlinin mukaan historia on yksi tärkeä ”empiirinen” lähde, jota ei uskottavassa ideoita koskevassa filosofisessa tutkimuksessa voi jättää huomiotta:

⁸Tämän tutkimuksen kannalta merkittävää Berlinin esittämässä verifikationismin torjumisessa on se, että hänen argumentaationsa enteilee pluralismin filosofian kehittelyä. Loogisen positivismin kieltäminen voidaankin Berlinin ajattelussa tulkita metodologisen pluralismin muotoiluna. (Metodologisesta pluralismista tarkemmin kts.alaluvut 3.1 ja 3.2)

If you are interested in ideas and they matter to you, you cannot but be interested in the history of these ideas, because ideas are not monads, they are not born in the void, they relate to other ideas, beliefs, forms of life [...](Berlin 1991, 24).

Kun Ayerille ja muille loogisen positivismin kannattajille historia oli epäolennainen asia, joka voidaan sivuuttaa filosofisesta tutkimuksesta, Berlinille se oli erottamaton osa ihmisolemista ja samalla myös filosofiaa. Nähdäkseni Berlinin edellistä sitaattia voidaan tulkita niin, että todellisuus on olemista kontekstissa, ei ainoastaan tarkkailua ulkopuolelta. Filosofisiin kysymyksiin on aina liitettävä inhimillisen olemisen konteksti ja sen muutokset ajassa. Berlin näyttäisi toisin sanoen kallistuvan sellaiselle kannalle, että vaikka filosofisiin kysymyksiin ei välttämättä saada vastausta loogisen positivismin kaltaisten ”ankarien empiiristen metodien avulla”, voidaan filosofisia kysymyksiä ja ”vastauksia” selkiyttää empirismin keinoin. Empiristinen metodi on kuitenkin rajallinen ja sen on mukailtava mahdollisimman paljon ”arkikokemustamme”.⁹

Berlinin voidaan nähdä saaneen filosofiseen metodologiaansa vaikutteita ainakin kahdesta suunnasta. Yhtäältä empirismin – sekä ”oxfordilaisella realismilla” että loogisella positivismilla – on merkittävä vaikutus Berlinin filosofian muotoon. Hän oppi näistä empiirisen metodin merkityksen ja hän päätyi käyttämään sitä filosofiansa perustana. Toisaalta myös Berlinin opiskeluaikana Oxfordissa opettaneen R. G. Collingwoodin¹⁰

⁹Yksi merkittävä Berliniä koskeva tutkimuskysymys olisi: voidaanko Berlin lukea pragmatistiksi vai empiristiksi? Berlinin metodologisessa taustassa on paljon viitteitä pragmatismiin, mutta hänen näkemyksensä historiasta ja historian tutkimuksesta näyttäisi ensi näkemältä erottavan häntä pragmatistisesta perinteestä. Berlinin mukaan historiankirjoituksen arvottaminen on mahdollista muutenkin kuin ainoastaan hyödyllisyyden näkökulmasta (kts. alaluku 2.5). Toisaalta se, että Berlin torjuu *a priori* totuudet, sekä hänen tapansa nähdä filosofiset kysymykset ja ongelmanratkaisu kontekstiin sidottuina vahvistavat kuvaa hänestä pragmatistina (kontekstuaalisesta ongelmanratkaisusta kts. alaluvut 2.4 sekä 4.7). Aiemmassa Berlin –tutkimuksessa kysymystä ei ole merkittävästi tutkittu. Tässäkin tutkimuksessa määrittäminen Berlinistä empiristinä tai pragmatistina jää auki.

¹⁰Ignatieffin mukaan Berlin oppi historian yhteyden filosofisiin kysymyksiin ja vastauksiin kahdelta taholta. Yhtäältä Berlinin ajatteluun vaikutti merkittävästi R. G. Collingwoodin tapa nähdä historia ja filosofiset kysymykset toisiinsa kytkeytyneinä (Ignatieff 1999, 58). Collingwood, joka jossain yhteyksissä on esitetty (väärin perustein?) brittiläisenä idealistina (ks. D’Oro 2006), oli Berlinin opiskeluaikana opettamassa filosofiaa Oxfordissa. Berlin viittaa Collingwoodiin vain harvassa kohtaa esseissään, mutta hänen vaikutuksensa Berlinin käsitykseen filosofiasta ja sen tutkimuksesta on selkeästi nähtävissä. Toisaalta myös Berlinin kirjoittama Karl Marxin elämänkerta oli merkittävä käännekohta hänen filosofisen kiinnostuksensa suuntautumisen kannalta. Marxin elämänkerran kirjoittaminen avasi Berlinille uuden ulottuvuuden filosofisessa ajattelussa: aatehistoriallisen tutkimuksen. (Ignatieff 1999, 88).

kannattama näkemys filosofisten kysymysten ja historian kytkeytymisestä toisiinsa vaikutti häneen niin, ettei hän koskaan hyväksynyt loogisen positivismin kaltaista analyyttistä metodia.

Berlin päätyi kritisoimaan sekä loogista positivismia että brittiläistä idealismia. Hän ei kuitenkaan koskaan hyväksynyt myöskään ”oxfordilaista realismia” sellaisenaan. Empiirinen metodi,¹¹ jonka Berlin omaksuu filosofisen tutkimuksensa lähtökohdaksi erottautuu loogisesta positivismista siinä, ettei mikään lause ei ole täydellisesti verifioitavissa. Siitä miten asiat todellisuudessa näyttävät ei voi vielä sanoa miten ne absoluuttisessa mielessä ovat. Berlin toisin sanoen suhteellistaa loogisen positivismin tavan arvioida lauseiden merkitystä. Berlin lähenee kantilaista kantaa ajatuksellaan absoluuttisen sulkeistamisesta. Hän etäänny loogisen positivismin ankarasta verifikationismista ja käsittelee empiristä todellisuutta enemmän ”maltillisen empirismin” näkökulmasta. Berlin pyrki rakentamaan omaa ”filosofista metodiaan”, jossa yhdistyvät sekä empiristinen lähtökohta tiedonhankintaan että inhimillisen olemisen monimuotoisuuden huomioonottaminen. Empirismi on Berlinille filosofian perusta, mutta filosofia ei palaudu ankaran empirismin rajoihin. Nähdäkseni Berliniä voidaan pitää brittiläisen idealismin ja loogisen positivismin välimaastoon sijoittuvana neo-kantilaisena ”maltillisena empiristinä”. Hän kieltäytyi hyväksymästä brittiläisen idealismia tai loogista positivismia sellaisenaan ja asettui omassa kannassaan jonnekin niiden välimaastoon, käyttäen elementtejä kummastakin.

2.3 Poliittisen filosofian ”kriisi”

Brittiläinen poliittinen teoria joutui 1900-luvun ensimmäisellä puoliskolla tilanteeseen, jossa se joutui uudelleen tarkastelemaan omaa perustaansa. Empiirisen poliittisen tieteen ja analyyttisen filosofian menestys johtivat tilanteeseen, jossa alettiin kysyä ideologioiden

¹¹Berliniin on vaikeaa yhdistää mitään yhtä selkeää metodia. Hänen kohdallaan kysymys filosofisen tutkimuksen metodista on siinä mielessä ongelmallinen, että hänen pyrkimyksensä on tehdä eroa idealistiseen perinteeseen filosofian metodia selkiyttämällä, vaikka samanaikaisesti hän tekee eroa loogiseen positivismiin, jolla on havaittavissa huomattavasti selkeämpi metodi. Toisin sanoen Berlinin suhtautuminen filosofian metodiin on ongelmallinen. Samanaikaisesti hän näkee idealistisen perinteen ongelmallisena siksi, ettei siinä esiinny selkeää empiristä metodia, kun taas loogista positivismia hän kritisoi liian jäykästä empirismistä. Berlin pyrkii omassa filosofiassaan etsimään keskilinjaa näiden kahden ”ääripäädyn” välille. Tässä tutkielmassa käytän ilmaisua metodi Berlinin yhteydessä, vaikkakin ilmaisu onkin sinänsä ongelmallinen.

paikkaa, mahdollisuutta ja merkitystä. Tämä pakotti poliittisen teorian luojat tarkastelemaan työnsä merkitystä laajemmalti. Keskeinen akateeminen keskustelu poliittisen teorian kriisistä käytiin Peter Laslettin ja W. G. Runcimanin toimittamassa kirjasarjassa *Philosophy, Politics and Society*, jonka ensimmäinen osa ilmestyi 1956, myöhemmät 1962, 1967, 1972. Aikaisemmin poliittisen filosofian kriisin oli julkilausunut oxfordilainen kielifilosofi T. D. Weldon teoksessaan *The Vocabulary of Politics* (1953). Weldon kritisoi poliittista teoriaa anti-essentiaalisesta näkökulmasta käsin ja esitti useiden politiikkaa koskevien ”filosofisten” ongelmien olevan väärin ymmärrettyjä. (Weldon 1953, 28).

Weldonin mukaan käsitteillä ei ole pysyvää essentiaalista merkitystä. Hän väitti, että esimerkiksi demokratian olemusta ja luonnonoikeuksien olemassaoloa koskevat poliittisen filosofian ongelmat ovat lopulta empiirisiä poliittisia kysymyksiä. (Weldon 1953, 28, 46-47). Weldonin mukana oli turha ajatella, että poliittiset instituutiot olisivat epätäydellisiä versioita joistain ideaaleista (Weldon 1953, 14-15). Tämän vuoksi hän näki, että sellaisen filosofisen analyysin käyttäminen vastauksien etsimiseen, jossa pyritään paljastamaan abstraktien käsitteiden ”olemus”, on hyödytöntä (Weldon 1953, 46-47). Weldon näki poliittisen analyysin metafysiikan lävistämänä ja pyrki erottamaan poliittisen filosofian teorian politiikkaa koskevista kysymyksistä. Hänen tarkoituksenaan oli esittää, että filosofian tehtävänä ei ole vastata politiikkaa koskeviin kysymyksiin. Ne ovat empiirisiä kysymyksiä, eikä niihin pidä etsiä vastausta ei-empiirisen intuition avulla.¹² (Weldon 1953, 192-193). Weldonin mukaan filosofian tehtäväksi jää lähinnä lingvistinen analyysi:

The purpose of philosophy, then, is to expose and elucidate linguistic muddles; it has done its job when it has revealed the confusions which have occurred and are likely to recur in inquiries into matter of fact because the structure and use of language are what they are. (Weldon 1956, 22).

¹²Tulkintani mukaan Weldon argumentoi, että politiikkaa ei tulisi tehdä mihinkään a priori periaatteisiin perustuen, vaan poliittisten kysymysten empiirinen luonne olisi ensisijaisesti otettava huomioon. Jos tulkintani Weldonin ajatuksista on oikea, on hän tässä kohtaa samoilla linjoilla Berlinin kanssa. Myös Berlinin mukaan politiikan teossa vaikuttavat *a priori*t ovat vaarallisia politiikan lähtökohtia (esimerkiksi Berlin 2003, 15). Berlinin ja Weldonin näkemykset eroavat kuitenkin siinä, mikä pitäisi olla filosofian tehtävä. Weldonin mukaan filosofian tehtäväksi jää ainoastaan lingvistinen analyysi, kun taas Berlin näkee filosofian roolin huomattavasti merkittävämmäksi.

Kirjasarjan *Philosophy, Politics and Society* ensimmäisessä osassa (1956) Peter Laslett, Weldonin kirjoituksista vaikuttuneena, manifestoi ”poliittisen filosofian kriisin” julistamalla sen ”kuolleeksi”. Laslettin mukaan poliittinen filosofiaa oli ”kriisissä”, sillä sen ongelmana oli kyvyttömyys olla uskottava normatiivinen auktoriteetti nykyisten poliittisten ongelmien edessä. (Laslett 1956, vii).

Laslettin keskeisenä väittämänä oli, että traditionaalinen yhteys, joka oli pitänyt suhdetta poliittisen aatehistorian ja normatiivisen teorian välillä, oli kadonnut. Tämä johtui siitä, että poliittinen filosofia ja poliittinen aatehistoria olivat eriytyvässä tietyinä erillisiksi aloiksi. Toisen maailmansodan jälkitilassa Laslett kysyi, onko politiikasta tullut liian vakavaa siinä mielessä, että se voitaisiin jättää pelkästään filosofien harteille? Laslettin mukaan vaikutti siltä, että empiirinen ja teoreettinen sosiologia olisivat huomattavasti kyvykkäämpiä politiikan ongelmien edessä. (Laslett 1956, vii).

Petri Koikkalainen on tutkinut ”poliittisen filosofian kriisiä” väitöskirjassaan *The Life of Political Philosophy After its Death* (2005). Koikkalainen argumentoi, että poliittisen filosofian murros – tai kriisi – vahvistui kahdesta suunnasta: ideologioiden sodanjälkeisestä tilasta ja yleisen tieteellisen tutkimuksen metodologian muutoksista ja niiden laajentumisesta kohti ihmistieteitä. (Koikkalainen 2005, 60-61). Toisen maailmansodan jälkeinen aika asetti yhteiskunnalliset järjestelmät suurten muutosten alle. Sekä voittajien että häviäjien järjestelmät kokivat murroskauden, jossa yleisenä piirteenä oli pettymys ”ideologiseen politiikkaan”. Kun länsimaita ryhdyttiin sodan jälkeen jälleenrakentamaan, sisäpoliittisten ideologisten vastakkainasetteluiden jännite väheni. (Koikkalainen 2005, 60). Jotkut, kuten Daniel Bell, näkivät tämän länsimaisen liberaalin demokratian lopullisena voittona, ”ideologian loppuna”. Bellille tämä tarkoitti liberaalien demokraattisten arvojen yleismaailmallista hyväksyntää. Koikkalaisen mukaan Bell näki, että länsimaissa on konsensus sen suhteen, että tavoitteena on ”liberalistinen hyvinvointivaltio” ja poliittisen pluralismin kulttuuri. Ainoastaan reaali politiikan keinoista saatetaan olla eri mieltä, mutta päämäärät ovat yleisesti hyväksytyjä.¹³ (Koikkalainen 2005, 62-63.)

¹³”Ideologian lopun” ajattelua liberalismiin projektin täydellisen oikeutuksen näkökulmasta on kannattanut esimerkiksi Francis Fukuyama teoksessaan ”The End of History and the Last Man” (1992).

Koikkalainen argumentoi, että loogisen positivismin nousu ja hegeliläisen idealismin kritiikki, sekä empiiristen tieteiden metodologian tuleminen osaksi yhteiskuntatieteellistä tutkimusta, edesauttoivat poliittisen teorian metodologista kritiikkiä. (Koikkalainen 2005, 13). Koikkalaisen mukaan empiiriset sosiaalitieteet nähtiin mahdollisuutena vapautua poliittisen filosofian ongelmista. Niillä vaikutti olevan mahdollisuus muuttaa asioita ilman, että tarvitsisi sitoutua sellaisiin hämäriin abstrakteihin määritelmiin, joiden suhde todellisuuteen on ongelmallinen. Empiiriset sosiaalitieteet tarkoittivat samalla myös sitä, että ”keskustelu” historiallisten tekstien kanssa, joka mahdollisesti onkin mieletöntä ja mahdotonta, voitaisiin jättää pois politiikkaa koskevien kysymysten tutkimuksesta. (Koikkalainen 2005, 12-13).

Toisin sanoen politiikan teorian keskeisenä ongelmana nähtiin poliittisen historian ja normatiivisen teorian suhde. Kuinka voitaisiin käydä historiallista keskustelua aikaisemman poliittisen filosofian kanssa ja sen myötä muodostaa normatiivisia teorioita, joita olisi mahdollista soveltaa tietyssä aikakautena ja erityisten ongelmien kontekstissa? Nähdäkseni poliittisen teorian kriisissä ei ollut kysymys siitä, onko poliittinen teoria ylipäätään mahdollista vaan pikemminkin siitä, millainen poliittinen teoria on mahdollista. Yksi keskeisiä ongelmia oli se, kuinka normatiivisuuden teorioiden yhteydessä ylipäätään olisi suhtauduttava. Bellille ratkaisu oli selvä, normatiivinen teoria on tullut tiensä päähän. Merkityksellistä oli enää ainoastaan päämäärien tavoittelun keinot. Poliittisen teorian ”kriisistä” huolimatta uskottavaa – tai ainakin laadullisesti tunnustettua – normatiivista ja metanormatiivista poliittista teoriaa kehiteltiin edelleen.¹⁴ Ideologian lopun ”ideologit” tai

¹⁴Poliittisen filosofian ja historian tutkimuksen ongelmiin esitettiin toisistaan huomattavasti eroavia ratkaisuja niiden ”kriisin” ilmenemisestä lähtien. Keskeisimpiä poliittisen teorian ja historian tutkimuksen uudistamiseen johtavia teorioita tuottivat 1960-luvun lopulla ja 1970-luvun alkupuolella filosofian parissa mm. John Rawls ja Robert Nozick, sekä historian tutkimuksen alalla Quentin Skinner ja muu Cambridgen koulukunta. Rawls pyrki palauttamaan normatiivisen poliittisen teorian uskottavuuden *Oikeudenmukaisuusteoriallaan* siten, että se olisi mahdollista hypoteettisessa tilassa, joka on riippumaton kontekstista. Normatiivista poliittista teoriaa kohtaa oli esitetty paljon kritiikkiä 1950-luvulla lähtien. Teorian mahdollisuuden ongelma, sen suhde historiaan ja tutkimusmetodologiaan oli yhä kysymyksenä. Rawls hyödynsi talusteorian rationaalisuusajattelua ja pyrki tuomaan sen osaksi poliittista normatiivista filosofiaa. Tavoitteena oli teoria, jossa historiallisuus ja sosiaalinen ja poliittinen kontingenssi voidaan sulkeistaa rationaalisten välineiden avulla ja voitaisiin luoda uskottava ja riippumaton rationaalisuuden periaatteille perustuva yleinen teoria, jolle laajat poliittiset periaatteet voitaisiin perustaa. Cambridgen koulukunta taas pyrki muuttamaan käsitystä historian tutkimuksen mahdollisuudesta ja tekemään siitä uskottavampaa. Quentin Skinner ja John Dunn perustivat ajattelunsa wittgensteinilaiselle ajatukselle sanojen kontekstuaalisesta merkityksestä. Historian tutkimuksen anakronistisuus ja sen vääristynyt narratiivisuus voitiin kitkeä uudistamalla historian kirjoituksen metodia. Skinner esepiikoi uudistuksen kuuluisassa esseessään ”Meaning and Understanding in the History of Ideas” (1969). Hän käytti omassa teoriassaan J. L. Austinin puheaktiteoriaa politiikkaa koskevan historian kirjoituksen uudistamisen metodologisena lähtökohtana ja esitti, että poliittisia kirjoituksia olisi ymmärrettävä samalla tapaa kuin puheakteja, kontekstuaalisina tavoitteellisina kirjoituksina, joilla on tietty tekoon pyrkivä tavoite tai merkitys (point). (Rawls 1998; Skinner 1988, 57, 59. Kts. poliittisen filosofian kriisin ja normatiivisen teorian ongelmien ratkaisuyritysten yhteyksistä ajallisessa ja ideologisissa yhteyksissä Koikkalainen 2005).

luonnontieteellisen metodin kannattajat eivät saaneet tukahdutettua sitä ”kuolleeksi”.

Politiikan teoriaa koskevan kriisin myötä teoreetikkojen tavoitteeksi tuli pyrkimys rakentaa uutta perustaa politiikan teorialle. Poliitiikan teorian uskottavuuden palauttamispyrkimyksille sitoutuneita ajattelijoita olivat Isaiah Berlinin lisäksi mm. Hannah Arendt, Leo Strauss sekä Karl Popper. Kukaan heistä ei yhtynyt esitykseen poliittisen filosofian ”kuolemasta” siinä mielessä, että poliittinen teoria olisi tullut kokonaan tien päähän. Vaikka osa heistä, ennen kaikkea Strauss ja Berlin, kritisoivatkin ankarasti poliittisen teorian nykymuotoa ei kukaan heistä luopunut poliittisen teorian kehittämisestä. Päinvastoin he kaikki keskittyivät omalla tavallaan sen uudistamiseen. Berlinille tämä tarkoitti pyrkimystä löytää silta empirian ja teorian välille.

2.4 Berlin ja poliittisen filosofian puolustuspuhe

Berlin oli näkyvä ja merkittävä osanottaja poliittisen filosofian murrosta koskevaan keskusteluun. Berlinin essee ”Does Political Theory Still Exist?” (1962) on yksi keskustelun keskeisiä kannanottoja.⁵ Hän vastasi esittämäänsä kysymykseen poliittisen teorian olemassaolosta myöntävästi ja esitti sen olevan ”luontainen ja poistumaton” osa ihmisolemista.¹⁶ Berlinin mukaan poliittisen teorian kysymykset kuuluvat filosofisten kysymysten piiriin, jotka ovat luontaisia ihmiselle, eikä niitä voi suoranaisesti ratkaista formaalien tai empiiristen tieteellisten metodien avulla. (Berlin 1972, 4-6, 16-17).

Berlin määrittää filosofian tutkimukseksi, joka tutkii sellaisia kysymyksiä, jotka eivät ole suoraan empiirisiä tai deduktiivisia. Berlin näkee filosofiset kysymykset sellaisina, ettei niihin

¹⁵Berlinin essee ilmestyi kirjasarjan *Philosophy, Politics and Society* toisessa osassa, joka julkaistiin 1962. Essee on vastine Laslettin kysymykseen poliittisen teorian mahdollisuudesta. Berlin argumentoi esseensä aluksi poliittisen filosofian ”ongelmien” johtuvan siitä, ettei 1900-luvulla ole ilmestynyt ”yleisiä ideoita koskevia” auktoritatiivisia poliittisen filosofian teoksia (Berlin 1972, 1). Esseessä hän kuitenkin torjuu Laslettin väittämän siitä, että poliittinen teoria olisi ”kuollut”.

¹⁶Haastattelussaan Berlin huomauttaa, että ”niin kauan kuin on ihmisiä, on myös filosofiaa” (Berlin 1991, 139-140).

voida vastata suoraan induktion tai loogisen deduktion avulla. Filosofiset kysymykset, sekä samalla myös filosofinen tieto, ovat jotain erityislaatuista. Ne kuuluvan alueeseen, jota länsimaisen tieteen metodein ei voida uskottavasti selittää:

But besides these two major categories (empirical and formal), there arise questions which fall outside either group. It is not only that we may not know the answers to certain questions, but that we are not clear how to set about trying to answer them – where to look – what would constitute evidence for an answer and what would not. When I am asked ‘Where is the image in the mirror?’ or ‘Can time stand still?’ I am not sure what kind of question it is that is being asked, or whether indeed it makes any sense at all. [...] no obvious method of settling these questions lies to hand. One of the surest hallmarks of a philosophical question – for this is what all these questions are – is that we are puzzled from the very outset, that there is no automatic technique, no universally recognized expertise, for dealing with such questions. [...] Neither induction (in its widest sense of scientific reasoning) nor direct observation (appropriate to empirical enquiries), nor deduction (demanded by formal problems), seem to be of help. Once we feel quite clear about how we should proceed, the question no longer seem philosophical. (Berlin 1972, 4).

Sellaiset kysymykset, joilla on normatiivinen painotus ja joihin olemassa olevien tieteellisten metodien¹⁷ avulla ei ole keksitty täydellistä – kaikkia tyydyttävää – ratkaisumenetelmää, jäävät filosofian ongelmiksi. Berlin huomauttaa, että filosofisten kysymysten käsittelyyn ei ole olemassa selkeää metodologiaa. Edellistä sitaattia on tehtävissä merkittävä huomio, jotka koskettavat Berlinin ajattelua laajemmalti. Sitaattia voidaan pitää yrityksenä osoittaa metodologinen pluralismi¹⁸ todeksi. Tämä tarkoittaa sitä, ettei todellisuutta voida tutkia ainoastaan yhden kaikenkattavan metodin avulla. Tekstiä voidaan tulkita niin, että filosofisia kysymyksiä koskevat vastaukset ovat siinä määrin erityisluonteisia, että niitä ei esitä suoraan ”oikeiksi” tai ”vääriksi” minkään metodin avulla. Berlin huomauttaa, että etiikka ei

¹⁷Yksi Berlinin ”tiedettä” koskevan analyysin ongelma on, että hän esittää ”tieteen” lähinnä yhden metodologian alaisena systemaattisena järjestelmänä. Kuitenkin esimerkiksi Thomas Kuhn, Karl Popper ja Paul Feyerabend ovat osoittaneet uskottavasti, että tiede on useita metodeja käyttävä monimutkainen järjestelmä. (kts. Lieberon & Morgerbesser 1991, 7-15).

¹⁸Metodologinen pluralismi tarkoittaa Berlinille sitä, ettei kaikkiin kysymyksiin ole mahdollista vastata yhden kaikenkattavan metodin avulla. Metodologisesta pluralismista kts. myös alaluvut 3.1 ja 3.2.

yrityksistä huolimatta ole ikinä eriytynyt omaksi luonnontieteelliseksi menetelmäkseen; sen ongelmat ovat jääneet filosofian ”ratkaistavaksi”. (Berlin 1972, 6). Berlinin mukaan myöskään politiikan ongelmien käsittely ainoastaan empiirisen metodin kehyksessä ei tavoita koko poliittisen toiminnan olemusta. Siksi se ei voi olla ainoa ja kaikenkattava menetelmä myöskään politiikan tutkimukseen. Berlinin mukaan poliittinen teoria on keskustelua ja näkökulmia sellaisista normatiivisista käsitteistä kuten vapaus, oikeus, onnellisuus, hyvä ja paha, oikea ja väärä ja valinta. (Berlin 1972, 26). Täysin empiristinen suhtautuminen politiikan kysymyksiin on niiden normatiivisen luonteen takia mahdotonta. Normatiivisuus on osa inhimillistä olemista ja siksi myös osa politiikkaa. Tämän vuoksi myös filosofia on aina osana politiikkaa. (Berlin 1972, 4, 7-8).

Indeed, it seems clear that disagreements about the analysis of value concepts, as often as not, spring from profounder differences, since the notions of, say, rights or justice or liberty will be radically dissimilar for theists and atheists, mechanistic determinists and Christians, Hegelians and empiricists, romantic irrationalists and Marxists, and so forth. It seems no less clear that these differences are not, at least *prima facie*, either logical or empirical, and have usually and rightly been classified as irreducibly philosophical. (Berlin 1972, 7-8).

Berlin esittää, että politiikassa arvokysymysten selittäminen ja oikeuttaminen tapahtuu motiivien ja pyrkimyksen rajoissa, ei kausaalisten funktionaalisten suhteiden kautta. Edellisessä sitaatissa ongelmallista on se, mitä Berlin tarkoittaa esittäessään, että arvoja koskevat erimielisyydet eivät ole *prima facie* loogisia tai empiirisiä. Loogista positivismia koskevassa kritiikissään Berlin esittää, että arvoja koskeva keskustelu ei ole palautettavissa täysin loogiseksi tai empiiriseksi kysymyksiksi. Tulkitsen edellistä niin, että Berlin haluaa esittää, että osa arvoja koskevista kysymyksistä on mahdollisesti osoitettavissa ratkaistavaksi empiirisen tai loogisen analyysin avulla. Tällaiset ratkaistavissa olevat kysymykset eivät kuitenkaan ole filosofisia. Toisin sanoen looginen analyysi ja empiirinen metodi voi olla apuna selvitetessä kysymysten luonnetta ja niiden avulla on mahdollista ratkaista osa arvoja koskevista kysymyksistä. Osa arvoja koskevista kysymyksistä on kuitenkin aitoja filosofisia kysymyksiä, eikä niihin voida saada vastausta loogisen analyysin tai empiirisen metodin avulla. Tällaista tulkintaa tukee myös se, mitä Berlin esittää empiristisistä ihmistieteistä:

[...] those who confide themselves to observation of human behaviour and empirical hypotheses about it, psychologists, sociologists and historians, however profound and original they may be, are not, as such political theorists, even though they may have much to say that is crucial in the field of political philosophy. (Berlin 1972, 27).

Nähdäkseni Berlin kannattaakin eri metodien yhteistyötä ja näkee niiden jokaisen hyödyllisyyden ratkaistaessa politiikkaa koskevia ongelmia. Tämä tukee kuvaa Berlinistä metodologisena pluralistina.

Berlinin mukaan politiikan teossa päämääristä ei olla yhtä mieltä. Keskustelua tavoitteista, käsitteiden sisällöistä ja merkityksestä käydään taukoamatta. Niin kauan kuin päämääristä ja käsitteiden käytöstä on erimielisyyttä, eikä Bellin esittämää lopputilaa ole näkyvissä, on poliittista teoriaa. Päämäärien moninaisuus ja niistä kiistely on Berlinille poliittisen teorian elinehto. Yhteiskunnassa, jossa hyväksytään vain yksi tavoite, keskustellaan ainoastaan tuon päämäärän saavuttamisen keinoista, teknisistä kysymyksistä, menetelmistä, jotka voidaan ratkaista positiivisen tieteen keinoin:

This carries at least one important implication. If we ask the Kantian question, 'In what kind of world is political philosophy – the kind of discussion and argument in which it consists – in principle possible?' the answer must be 'Only in a world where ends collide'. (Berlin 1972, 8.)

Tulkitsen edellistä niin, että Berlin haluaa esittää poliittisen filosofian olevan mahdollista ainoastaan ”pluralistisissa yhteiskunnissa”. Tämä tarkoittaa samalla sitä, että yhden määrättyneen tavoitteen yhteiskunnassa poliittinen kulttuuri ”katoaa”. Nähdäkseni Berlin haluaa tällä huomauttaa, että ainoastaan pluralistisissa yhteiskunnissa käydään todellista poliittista keskustelua ja poliittisen teorian kehittyminen on mahdollista. Poliittinen keskustelu tukahtuu monistisissa järjestelmissä. (monismista ks. alaluku 3.2.) Poliittinen keskustelu on kuitenkin – ainakin 1950-luvun länsimaisissa yhteiskunnissa – empiirisesti osoitettavissa oleva tosiasia, joka samanaikaisesti tarkoittaa sitä, että politiikan teoria ei ole kuollut.

Poliittinen teoria on ihmisen järjestäytyneen toiminnan normatiivista tutkimista. Normatiivinen poliittinen teoria on pyrkimystä hallita, tutkia ja mahdollisesti ratkaista kriisejä, jotka ovat ”luonteenomaisia” järjestäytyneille ihmis yhteisöille. Se on teoretisointia

epävarmuuden ja konfliktin tilassa ja sille on mahdotonta löytää pysyvästi jäsentynyttä perustaa.

Poliittisen teorian historiallisten tekstien merkitystä tarkastellessaan Berlin jättää monia kysymyksiä avoimeksi. Hän esittää suhteen olevan tapauskohtaisesti sovellettavissa. Berlinin mukaan on tarkasteltava kuinka relevanttia tieto on uskomusjärjestelmiemme kannalta. Vaikka Berlin ei eksplisiittisesti esitäkään mallia siitä, missä määrin menneitä ajattelijoita tulisi ottaa huomioon, ei hän kiistä mahdollisuutta käydä keskustelua historian kanssa:

Only those who can to some degree re-enact within themselves the states of mind of men tormented by questions to which these theories claim to be solutions, or at any rate the states of mind of those who may accept the solutions uncritically but would, without them, fall into a state of insecurity and anxiety – only these are capable of grasping what part philosophical views, and especially political doctrines, have played in history, at any rate in the West. [...] there is something absurd in the suggestion that reject Plato's political doctrines or Kant's aesthetics or ethics because they have been 'superseded'. (Berlin 1972, 31).

Edellistä voidaan nähdäkseni tulkita niin, että länsimaalainen filosofian perinne on sen verran yhtenäinen, että menneiden filosofien tuotanto ei vielääkään ole täysin irrelevanttia.¹⁹ Samat ratkaisemattomat kysymykset elävät ajasta toiseen, uudelleenmääritettyinä ja kontekstuaalisina, mutta jossain määrin trans-historiallisina. Berlin näyttäisi esittävän, että ainoastaan laajat paradigmanmuutokset muuttavat historiallista ajatteluperintöä ja elämänmuotoa niin, että tietty inhimillistä olemista koskeva tieto menettää merkityksensä. Tämä tarkoittaa elämänmuotojen äärimmäistä epäsymmetrisyyttä. Milloin tällainen epäsymmetria voidaan todeta ja milloin tieto voidaan määritellä merkitykselliseksi nykyisen elämänmuodon kannalta jää Berlinin ajattelussa kuitenkin epäselväksi.

¹⁹Berlinille todisteeksi historiallisten opinkappaleiden merkityksellisyydestä riittää se, että ne ovat vieläkin keskustelun ja argumentoinnin kohteena. Esimerkiksi menneisyydessä vallinneet luonnontieteen mallit, joiden ajatellaan yksiselitteisesti vanhentuneen, ovat selkeämmin osoitettavissa merkityksettömäksi nykyisen olemisen kannalta kuin esimerkiksi Platonin etiikka. (Berlin 1972, 31-32).

Berlinin näkemys siitä, mitä filosofia on ja miten sitä olisi tutkittava, on hyvin samankaltainen kuin Collingwoodin käsitys filosofiasta. Collingwood tarkastelee filosofian olemusta kirjassaan *An Essay on Philosophical Method* (1933):

Philosophy never with any of us reaches its ultimate goal; and with its temporary gains it never rests content; *e pur si muove*: it is an activity which goes on in our minds [...] Consequently, when we set out to give an account of philosophical method, what we are trying to describe is not so much a method actually followed by ourselves or any one else, as a method which in our philosophical work we are trying to follow, even if we never entirely succeed. Hence an account of philosophical method must attempt to satisfy two conditions. First, to avoid a kind of philosophical utopianism, it must keep in touch with facts, and never lose sight of the question what methods have actually been used by philosophers of the past. Secondly, to avoid replacing a philosophical question by an historical one, it must treat all such precedents as mere preliminaries to the main question: the final appeal must be to our own experience of philosophical work, and to our consciousness that when we are engaged in it these are the principles which we are trying to follow. (Collingwood 1933, 3-4).

Collingwoodille, kuten Berlinillekin, filosofia on pyrkimystä vastata kysymyksiin, joihin ei voida saada täydellistä ja lopullista vastausta. Historiantutkimus on osa filosofiaa, mutta filosofiset kysymykset ovat lopulta kysymyksiä ”tässä ja nyt” olevasta todellisuudesta. Collingwoodille historiantutkimus on apuväline etsittäessä ”vastauksia” filosofisiin kysymyksiin.

Berlinin metodin keskeisenä ongelmana on se, ettei hän ole täsmällinen määrittäessään empiirisen tiedon rajoja. Hän haluaa torjua hegeliläisen idealismin mutta myös loogisen positivismin kannattaman ankaran empiristisen metodin. Berlin ei kuitenkaan täsmällisesti esitä näkemystä siitä, mitkä ovat empirismin rajat tai missä määrin empirismi on perustana filosofisessa todistelussa. Hän ei myöskään esitä kaikkien asioiden ilmenemistä kovin tarkasti, vaan saattaa ainoastaan todeta niiden olevan ”empiirinen fakta”. Empiirisen tiedon kriteerien täsmällisempi määrittely onkin yksi Berlinin metodologisen perustan keskeisiä puutteita.

2.5 Tieteellisen historian tutkimuksen mahdollisuus

Kaksi keskeistä probleemaa, joihin Berlin keskittyi osallistuessaan poliittisen filosofian ”kriisiä” koskevaan keskusteluun, olivat normatiivisen poliittisen teorian mahdollisuus ylipäätään sekä historiankirjoituksen metodologinen ongelma. Vaikka edelliset teemat yhdistyvät poliittisessa teoriassa, on myös hyödyllistä erottaa ne ja tarkastella niitä omina teemoinaan. Berlin otti kantaa positivistisen metodin mahdollisuuteen historiankirjoituksessa esseessään ”The Concept of Scientific History” (1960). Berlin argumentoi siinä, että historian tutkimusta on vaikea sovittaa tieteellisen tutkimuksen metodologiaan:

What kind of Science would history constitute? The traditional division of the sciences is into the inductive and the deductive. Unless one claimed acquaintance with *a priori* propositions or rules, derived not from observation but from knowledge, based on intuition or revelation, of the laws governing the behaviour of men and of their goals, or of the specific purposes of their creator [...] this science could not be wholly possible. But is it then inductive? It is difficult or impossible to conduct large-scale experiments on human beings, and knowledge must therefore largely rest on observation. (Berlin 1999, 105).

Berlinin mukaan kaikki yritykset tehdä historian tutkimusta positivistisin menetelmin epäonnistuvat, koska ne tosiseikat, joilla totaalista kuvausta ihmisen olemisesta pyritään tekemään, ovat moninaisia, hämäriä ja liian helposti pakenevia. Berlinin mukaan ihmisen olemista ilmentävät tosiseikat läpäisevät toisensa yhtä aikaa monella eri tasolla ja muodostavat niin moninaisen verkoston, että sitä on käytännössä mahdotonta tavoittaa systemaattisesti.

Esimerkiksi yrityksestä tehdä ”tieteellistä historiankirjoitusta” Berlin esittää marxilaisen perustan, päällysrakenteen ja luokkataistelun käsitteet. Hänen mukaansa yritykset jäsentää historia selkeisiin ja jäykkiin käsitteisiin, joiden alle ihmiselämän kirjo saadaan kategorisoidua, ovat kuitenkin aina liian kaavamaisia, eivätkä vastaa tarpeeksi hyvin ihmiselämän arkitodellisuutta. (Berlin 1999, 119.) Berlinin mukaan myös kaikki yritykset esittää historia lainalaisuuksina²⁰ ovat epäonnistuneet. Ne ovat johtaneet Hegelin tai Spenglerin kaltaisten ajattelijoiden tuottamiin liian yleisluontoisiin, hämäriin ja osittain tautologisiin järjestelmiin, jotka eivät pysty antamaan luotettavia vastauksia

erityiskysymyksiin. (Berlin 1999, 118). Toinen kehityssuunta, mihin yritykset luoda ”tieteellistä” historiankirjoitusta on johtanut, on tekniikan historian kaltaisiin erityistutkimuksiin. Niiden ongelmiksi jää Berlinin mukaan se, että ne joutuvat tutkimuksessaan sulkemaan pois merkittävän osan siitä, mitä tiedetään niiden ihmisten elämästä, joiden historiaa ollaan kirjoittamassa. (Berlin 1999, 118-119).

Berlinille historia on ”välttämättömästi epävarman empiirisen tiedon lähde”, mutta ”jokseenkin välttämätön” ideoiden ymmärtämisen kannalta. Koska ideat tulevat elämästä, on elämän tarkkailu välttämätöntä. Se ei kuitenkaan voi olla kantaa ottamatonta ja objektiivista. Berlin kieltääkin objektiivisen arvovapaan (*wertfrei*) historian tutkimuksen tai poliittisen teorian mahdollisuuden. (Berlin 2002, 25).

The historian cannot avoid this; otherwise what he writes detached as it will be from what he, or his society, or some other culture, regards as central or peripheral, will not be history. If history is what historians do, then the central issue, which no historian can evade, whether he know this or not, is how we (and other societies) come to be as we are or were. This, eo facto, entails a particular vision of society, of men's nature, of the springs of human action, of men's values and scales of value – something that physicists, physiologists, physical anthropologists, grammarians, econometricians or certain sorts of psychologists (like the providers of data for others to interpret) may be able to avoid. [...] Historians cannot therefore (whether they moralise or not) escape from having to adopt some position about what matters and how much (even if they do not ask why it matters). (Berlin 2002, 23.)

Berlinille historian tutkimus²¹ on inhimillisen perinteen tutkimusta, jossa apuna käytetään kieltä, joka on itsessään arvottavien määreiden lävistämä. Myös se, mitä historiaan

²⁰Berlin ei väitä, että historiassa ei voisi olla kausaalisuhteita. Hänen mukaansa niitä on kuitenkin mahdotonta tutkia samalla tavalla kuin esimerkiksi biologiassa. Luonnontieteellinen kausaalisuhde tarkoittaa mahdollisuutta ennustaa. Historian tutkimuksessa tämä ei ole mahdollista. Berlinin mukaan kausaalisuhteet toteutuvat historiassa siten, että niitä on mahdotonta yksiselitteisesti jäsentää laeiksi. (Berlin 1991, 25-26).

²¹Puhuessaan historiankirjoituksesta Berlin lähinnä puhuu aatehistoriasta ja sen tutkimuksesta. Berlin ei aina selkeästi erottele milloin hän puhuu historian tutkimuksesta, joka koskee historiallisia tapahtumia ja milloin aatehistoriallisesta ideoiden tutkimuksesta sinänsä. Erottelu ei kuitenkaan ole Berlinin yhteydessä täysin mielekäs tarkasteltaessa hänen näkemystään historiasta ja mahdollisuudesta ymmärtää sitä. Berlin ulottaa keskustelun historian tutkimukseen kokonaisuudessaan. Hänelle historia on kytköksissä näkökulmiin ja arvoihin niin kiinteästi, että kaikkea historiankirjoitusta osittain koskee samat tutkimusmetodologiset lähtökohdat, ennen kaikkea sen ero luonnontieteeseen nähden. Berliniä voidaan historian tutkimuksen kontekstissa pitää ennen kaikkea aatehistorioitsija. Hänelle historialliset tapahtumat ovat kytköksissä ihmisolemiseen ja ajatteluun. Kaikki historiallinen ymmärrys (myös tapahtumien ymmärrys) on yhteydessä ajan ideoiden ymmärtämiseen.

sisällytetään, painopisteet ja näkökulmat, ovat arvojen ohjaamia. Historiaa voidaan kirjoittaa esimerkiksi ajassa elävien ihmisten, tapahtumien, tai luokkarakenteiden näkökulmasta. Tutkijan näkökulma on kuitenkin aina läsnä. Myös historiaa koskevan raakatiedon määrä on niin suunnaton, että sitä lähestytään välttämättä rajatusti. Tietty painottaminen on välttämätöntä, sillä lähde on niin suunnaton, ettei sen käsitteleminen kokonaisuena ja tasapuolisesti ole mahdollista. Historiankirjoituksessa keskitytään aina välttämättä enemmän tiettyihin tekijöihin. Samalla osa ”historian raakamateriaalista” jää vähemmälle tarkastelulle. Tämä jo sinänsä tekee historiankirjoituksesta arvoitettua.²²

Berlinin esittää, että historiallinen selittäminen on riippuvainen ns. ”arkijärjestä”, joka on yhteydessä inhimillisiin ymmärryksen kategorioihin. Toiset osaavat tavoittaa nämä ymmärryksen kategoriat paremmin. (Berlin 1999, 131-134). Berlinille uskottavan historian tutkimuksen lähtökohta on ihmiskäyttäytymisen ymmärtäminen. Tämä tarkoittaa sitä, että ”hyvällä” historian tutkijalla on kyky tehdä sellaista historian tutkimusta, jonka tulokset on mahdollista kommunikoida muille niin, että he ymmärtävät nämä ja hyväksyvät osaksi omia tietokategorioitansa. Mahdollisuus kommunikoida tuloksia on riippuvainen siitä millainen arvojärjestelmä tutkijalla on. Nämä arvot eivät voi poiketa liiaksi ”yleisistä inhimillisistä arvoista”.²³ (Berlin 2002, 21).

Historical explanation is to large degree arrangement of the discovered facts in patterns which satisfy us because they accord with life – the variety of human experience and activity – as we know it and can imagine it. [...] When these patterns contain central concepts and categories that are ephemeral, or confined to trivial or unfamiliar aspects of human experience, we speak of such explanations as

²²Berlinin mukaan historioitsija E.H. Carr tekee hänen historian tutkimuksen metodologiasta sellaisen tulkinnan, että historioitsijoiden tulisi moralisoida. Berlin torjuu tällaisen näkemyksen ja esittää Carrin tulkinneen häntä väärin. Berlinin mukaan historian tutkijan tehtävänä ei ole moralisoida. Kuitenkaan moralisoivaa kielen käyttöä ei voida välttää. Berlin argumentoi, että koska historian tutkimus käsittelee inhimillistä olemista, ei ”faktoja” voida erottaa täysin arvoista. Pelkästään deskriptiivinen historian tutkimus on Berlinin mukaan mahdotonta jos siksi, että rajaus on samalla arvotus. (Berlin 2002, 22). Carr torjuu tällaisen ajattelun teoksessaan *What is history?* (1961) ja näkee sen johtavan kohti relativistista historian tulkintaa. Vaikka Carr hyväksyy, että kielenkäyttö tarkoittaa historian tutkijan mahdottomuutta kuvailla tapahtumia täydellisen neutraalisti, on hänen näkemyksensä historian tutkimuksen metodologiasta lähtökohtaisesti objektivistinen (Carr 1961, 25). Hänen ajatuksenaan on, että historian tutkijalla on mahdollisuus tehdä ”objektiivista” historiankirjoitusta ja tavoittaa ”objektiivinen historiallinen totuus”. (Carr 1961, 26-27). Berlinille sen sijaan ”objektiivinen historiallinen totuus” on jotain, mitä ei koskaan voida tavoittaa.

shallow, or inadequate, or eccentric, and find them unsatisfactory on those grounds. When these concepts are of wide scope, permanent, familiar, common to many men and many civilisations, we experience a sense of reality and dependability that derives from this very fact, and regards the explanation as well-founded, serious, satisfactory. On some occasions (seldom enough) the explanation not only involves, but reveals, basic categories of universal import which, once they are forced upon consciousness, we recognise as underlying all our experience [...] When this occurs, and especially when the categories thus uncovered seem applicable to field after field of human activity, without apparent limits – so that we cannot tell how far they may yet extend – we call such explanations profound, fundamental, revolutionary, and those who proffer them – Vico, Kant, Marx, Freud – men of depth of insight and genius. (Berlin 2002, 21).

Nähdäkseni Berlin haluaa esittää, että historian tutkimuksessa ei ainoastaan pyritä esittämään tapahtumaketjuja kaavamaisesti, vaan sen pyrkimyksenä on luoda kuva inhimillisestä toiminnasta sisältä päin. Hyvä historian tutkimus tavoittaa inhimillistä olemista niin, että ymmärrämme sitä mahdollisimman hyvin, osaamme ”myötäeläytyä” historian tutkimuksessa esitettyihin tapahtumiin ja ajatuksiin. Berlinin ajatuksena on, että ollakseen uskottavaa historian tutkimuksen on liikuttava usealla tasolla ja sen on vedottava ”arkinäkemykseen” inhimillisestä olemisesta. Berlin näyttäisi siis väittävän, että historian tutkimuksen arviointi perustuu *common sense* –arviointiin.²⁴

Historiallisen selittämiseen kytkeytyy osaksi sellaisia tiedonaloja kuin aatehistoria, yksilönpsykologia, taloustiede ja sosiologia, joilla kaikilla on omat tosiasiasisältönsä,

²³”The common values of men”. Berlin painottaa tässä inhimillistä yleistä moraalihorisonttia, joka on lähtökohtana kaikelle moraalille ymmärrykselle. Berlin sitoo ihmisen osaksi moraalista kulttuuria, joka on osittain se ympäristö ja kulttuuri jossa ihminen kasvaa. Kuitenkin Berlin näkee, että on olemassa yleinen moraalinen horisontti, jonka ihmisen jakavat ja joka mahdollistaa yleisen moraalisen arvottamisen, sekä arvorelativismilta välttymisen. Yleisestä moraalihorisontista kts. alaluvut 3.6 ja 3.7.

²⁴Historian tutkimuksen arvottamisesta Berlin esittää, että arvostetuimmat historian tutkijat ovat olleet sellaisia, jotka ovat kuvanneet ihmistä, yhteiskuntaa ja sen tilanteita moniulotteisina, samanaikaisesti eri risteävillä tasoilla ja kuvanneet ihmiselämää sellaisena kuin sen ymmärrämme (Berlin 1999, 141). Berlin ei kuitenkaan tämän tarkemmin käsittele sitä, miten historian tutkimus on käytännössä arvotettavissa, eikä ennen kaikkea sitä, miten eri historiankirjoitukset ovat keskenään arvotettavissa. Tämän voidaan nähdä puutteena Berlinin historiankirjoitusta koskevassa analyysissä.

menetelmänsä, sääntönsä, käsitteensä ja loogiset rakenteensa. Tämä moninaisuus johtaa siihen, että historioitsijan työ näyttäytyy jossain määrin taiteellisena luomistyönä. Inhimillisen olemisen abstrahoiminen historian tutkimuksesta on mahdotonta, eikä sitä pidä edes yrittää. Ihminen vaikuttaa omaan ja toistensa elämään, ajattelee, tuntee, kuvittelee, luo, keskustelee ja toimii vuorovaikutuksessa. (Berlin 1999, 132). Berlin korostaa myötäeläytymistä yhtenä historian tutkimuksen tärkeimpänä metodina.²⁵ Hänen mukaansa aatehistorian tutkimuksessa, jossa ideoiden kehitystä tutkitaan ajattelijoihin keskittymällä, on pyrittävä mielikuvituksen avulla pääsemään tutkimuksen kohteena olevan ajattelijan mentaaliseen maailmaan. Tavoitteena on samalla saavuttaa se sosiaalinen ympäristö ja historiallinen ajankohta, jossa ideoita on kehitelty. (Berlin 1999, 139). Pyrkimyksenä ei ole ainoastaan eläytyä ideoihin vaan elämiskontekstiin kokonaisuudessaan. Vasta tämä mahdollistaa idean ymmärtämisen sen hetkessä kontekstissa. Tällainen historian tutkimus vaatii todellista myötäeläytymisen ja mielikuvituksen kykyä, joka lähentelee paljolti taiteilijan²⁶ tapaa tehdä työtänsä. (Berlin 1991, 24).

Berlinin pyrkimyksenä on tavoittaa inhimillistä olemista, samaistua aikakausiin ja tavoittaa ideoita, jotka abstraktiudessaan ja inhimillisinä tuotoksina ovat hämäriä, moniulotteisia ja suhteellisia. Toisaalta Berlin on empiristi ja hegeliläisen metafysiikan vakaumuksellinen vastustaja, mutta toisaalta hän itse kehittää tutkimusmetodia, jolla hän saa ”täsmällisen” luonnontieteenomaisten tutkimusmenetelmien kannattajien ankaran kritiikin niskaansa. Tämä luo Berlinin ajatteluun kahdensuuntaisen jännitteen. Berlin etsii keskitietä ja joutuu kummankin ”äärilaidan” kritisoinnin kohteeksi.

E. H. Carr kritisoi Berliniä yksilökeskeisestä lähestymistavasta ja syyttää tätä antropomorfismista. Carrin mukaan historian tapahtumien esittäminen yksilöiden toiminnan tuloksena on lapsenomaista historian tutkimusta. Jos historian tutkimuksesta halutaan tehdä

²⁵Ymmärtävää lähestymistapaa historian tutkimuksessa kannattaa myös Collingwood, joka hahmottelee tällaista metodia postuumisti julkaistussa teoksessa *The Idea of History* (1946). Collingwood esittää Vicoa mukaillen, että ihmisluontoa on yritettävä ymmärtää pikemminkin ”sisältäpäin” kuin ”ulkoapäin”. Collingwood haluaa erottaa historian tutkimuksen metodologian luonnontieteellisestä metodista. Samankaltaista lähestymistapaa historian tutkimuksessa on myöhemmin kannattanut esimerkiksi William Dray (kts. esimerkiksi Drayn teos *Laws and Explanation in History*, 1957). Berlinin näkemys historian tutkimuksen metodologiasta on hyvin lähellä sekä Collingwoodia että Drayta.

²⁶Berlin vertaa useassa kohdassa teksteissään historian tutkijan työtä taiteilijan työhön, mutta ei missään esitä selkeämmin millaisesta taiteilijasta on mahdollisesti kyse.

enemmän tieteen kaltaista ja kypsempää, sen pitää olla mahdollisimman yleisen tason tutkimusta. Carrille historia tarkoittaa ennen kaikkea ”sosiaalisia voimia”. Carrin keskeisenä näkemyksenä on, että yksilökeskeinen lähtökohta historiantutkimuksen taustalla vääristää tutkimusta. (Carr 1961, 47.) Carrin kritiikistä huolimatta Berlin pitäytyy kannassaan ihmislähtökohtaisesta historiantutkimuksesta. Berlinin mukaan häntä vastaan esitetty syyte antropomorfismista on kuitenkin väärä. Antropomorfismi tarkoittaa Berlinin mukaan ennen kaikkea inhimillisten kategorioiden ulottamista yli inhimillisen maailman. Hän argumentoi, että hänen historian tutkimuksensa käsittelee inhimillisiä motiiveja ja intentioita. Berlinin mukaan historiaa ei voidakaan redusoida ainoastaan yksilöistä riippumattomien voimien tuotteeksi. Tämän vuoksi myöskään historian tutkimusta ei voida rajoittaa ainoastaan yksilöistä riippumattomien sosiaalisten voimien tutkimukseen:

To frighten human beings by suggesting to them that they are in the grip of impersonal forces over which they have little or no control is to breed myths, ostensibly in order to kill other figments – the notion of supernatural forces, or of all-powerful individuals, or of the invisible hand. It is to invent entities, to propagate faith in unalterable patterns of events for which the empirical evidence is, to say the least, insufficient, and which by relieving individuals of the burdens of personal responsibility breeds irrational passivity in some, and no less irrational fanatical activity in others; for nothing is more inspiring than the certainty that the stars in their courses are fighting for one’s cause, that ‘History’, or ‘social forces’, or ‘the wave of the future’ are with one, bearing aloft and forward. This is the way of thinking and speaking in which it is the great merit of modern empiricism to have exposed. (Berlin 2002, 26-27).

Berlin ei toisin sanoen väitä, että sosiaaliset voimat eivät tietyssä määrin voisi vaikuttaa historian kulkuun, vaan että niitä ei voida pitää historian tutkimuksen lähtökohtana. Berlin allekirjoittaa empirismin siinä määrin, että historian tutkimuksen perustana on oltava yksilö ja yksittäiset ihmiset, joista käsin yleistyksiä tehdään.²⁷ Berlinille ”totuus” sijaitsee jossain henkilöityneen historian ja sosiaalisten voimien historian ääripäiden välillä. Hän näkee historiassa yleisyyksiä, esimerkiksi aatteiden ja ideoiden suhteen, mutta niiden tutkimuksen

²⁷Berlin kuitenkin huomauttaa, ettei hän usko historian olevan palautettavissa myöskään ”suurten miesten tekoihin ja heidän elämäkertoihinsa” (Berlin 2002, 19).

suunta on kuljettavana ”sisältä ulospäin”, yksilöiden ymmärtämisestä käsin. Empiristisen filosofian vaikutus Berlinin metodologiaan on nähtävissä siinä, että hän lähtee liikkeelle yksittäisen ja yksilöllisen tason selittämisestä ja pyrkii luomaan yleistyksiä inhimillisestä olemisesta ja sen ehdoista.²⁸ Berlin oppi empirismistä sen, että kokonaisvaltaisten *a priori* oletusten tekeminen, joiden tuotteenä historia esitetään, ei vastaa todellisuutta tarpeeksi hyvin. Empirismin rajoissa voidaan kuitenkin uskottavasti esittää, että osoitettu yksilö on ajatellut ja kirjoittanut tiettyjä tekstejä. Tämä on Berlinin ”empiristinen” lähtökohta historian tutkimukseen.

Yksittäiset ajattelijat ovat Berlinille sisäänkäyntejä tietyn ajan yleisempään ajatteluun ja mahdollisuus aatteiden ja ideoiden kehityksen ymmärtämiseen. Berlin käyttää historian tutkimuksen metodologian analyysissään samaa argumentaatiota kuin filosofisia kysymyksiä tarkastellessaan. Hän näkee, että esimerkiksi aatehistoria, yksilönpsykologia, taloustiede ja sosiologia ovat kaikki osana uskottavaa historiankirjoitusta. Jokaisella näistä on oma metodinsa, mutta kaikilla niillä on jotain annettavaa historian tutkimukseen. Tosin sanoen Berlin torjuu metodologisen monismin ja esiintyy myös historian tutkimuksen yhteydessä metodologisen pluralismin kannattajana. Tämä on mielestäni tärkeä ottaa huomioon tarkasteltaessa Berlinin näkemystä tieteellisen historian tutkimuksen mahdollisuudesta.

²⁸Berlinin tapa tehdä aatehistoriallista tutkimusta on omaleimaista ja värikästä. Hänellä on kyky kuvata historiallisia tapahtumia ja henkilöitä elävästi. Berlinille on kuitenkin ominaista, että kirjoituksissaan hän saattaa jättää sitaatteja ilmoittamatta ja joskus hän muuttaa tai käyttää niitä mielivaltaisesti. Siitä huolimatta Berlinin luomat kuvaukset ja hänen tapansa löytää hahmotelmia aatehistoriasta ovat mielestäni kohtuullisen uskottavia. Berlinille täsmällisiä kirjallisia viitteitä ja historian tutkimuksen ”objektiivista täsmällisyyttä”, mitä hän ei usko edes tavoitettavan, tärkeämpää on niiden ajatuksellisten ”virtausten” havaitseminen, jotka ovat vaikuttaneet poliittisen ajattelun kehitykseen ja sitä kautta myös politiikan tekoon. Näitä hän pyrkii ymmärtämään uppoutumalla tietyn aikakauden ajattelijoiden kirjoituksiin ja yleiseen intellektuelliin ilmapiiriin. Ongelmana Berlinillä on nähdäkseni yksittäisen ja yleisen tason keskinäinen suhde. Berlin on uskottava myötäeläytyjä ja hänen tekemänsä historiallisia ajattelijoina koskevat tutkimukset tavoittavat näiden elämiskontekstia hyvin, mutta ajattelijoiden tutkimuksen pohjalta tehtävät oletukset ajan yleisistä tendensseistä ovat jokseenkin ongelmallisia. Esimerkiksi Berlinin tekemistä valistusta ja vastavalistusta koskevista tutkimuksista voidaan esittää kysymys: onko valistus ja vastavalistus ”todella” niin yhtenäisiä intellektuelleja perinteitä kuin Berlin antaa ymmärtää? Nämä ongelmat eivät kuitenkaan koske yksittäin Berliniä, vaan ne voidaan nähdä historian tutkimusta koskevana yleisempinä ongelmina.

2.6 Historia ja aatteet

Jotta olisi mahdollista ymmärtää paremmin niitä teoreettisia lähtökohtia, jotka ovat Berlinin eettisen ja metodologisen pluralismin taustalla,²⁹ on tuotava jossain määrin esiin Berlinin ideoita koskevat historialliset tutkimukset. Berlin itse korostaa aatehistorian merkitystä ideoiden kehittymisen ymmärtämisessä, joten jos halutaan tarkastella Berliniä hänen metodologiansa näkökulmasta, on huomioitava mihin hänen filosofinen ajattelunsa juontaa juurensa. Tämän tutkimuksen rajoissa on kuitenkin mahdotonta tehdä kattavaa tarkastelua Berlinin historiallisista tutkimuksista,³⁰ joten pitäydyn ainoastaan niiden ajattelijoiden huomioimisessa, jotka ovat keskeisinä taustavaikuttajina eettisen ja metodologisen pluralismin syntyyn. Tällaisia taustavaikuttajia ovat olleet *ainakin* Karl Marx ja G. W. F. Hegel, sekä valistuksen tiedeajatteluun kriittisesti suhtautuneet ”vastavalistajat” Giambattista Vico, Johann Gottfried Herder sekä Johan Georg Hamann.

2.6.1 Marx

Micheal Ignatieffin mukaan Berlin sai Marx -tutkimukseensa syykkeen siitä, kun tutustuaan Marxin ajatteluun hän huomasi, että Marx näytti halveksuvan sellaista sivilisaation muotoa, jota Berlin itse arvosti (Ignatieff 1998, 70). Berlinille oli ominaista

²⁹Berlin ei tee selkeää erottelua eettisen ja metodologisen pluralismin välille tai edes käytä eksplisiittisesti ilmaisuja metodologinen pluralismi ja eettinen pluralismi. Berlin käyttää harvassa kohtaa edes termiä *pluralism*. Hän määrittelee pluralismia lähtökohtaisesti negatiivisesti. Esseessään ”Kaksi vapauden käsitettä” hän käyttää yhdessä kohtaa ilmaisua ”*pluralism of values*” (kts. Berlin 2002, 217). Yleisemmin Berlin käyttää erottelua *monism – pluralism*. Esseessään ”The Pursuit of the Ideal” hän määrittää pluralismin (pluralism) seuraavasti: ”The conception that there are many different ends that men, capable of understanding each other and sympathising and deriving light from each other, as we derive it from reading Plato or the novels of medieval Japan – worlds, outlooks, very remote of our own” (Berlin 2003, 11). Haluan kuitenkin tehdä erottelun termille pluralismi, joten tässä tutkielmassa käytän arvopluralismista ilmaisua eettinen pluralismi ja determinismin ja monismin torjuvasta ajattelutavasta ilmaisua metodologinen pluralismi. Samankaltaista erottelua käyttää myös Claude J. Galipeau, joka erottaa pluralismin metodologiseen pluralismiin (methodological pluralism) and moraaliseen pluralismiin (moral pluralism) (kts. Galipeu 1994, 16, 48).

³⁰Yksi merkittävä juonne, joka tässä tutkimuksessa jää auttamatta sivuun on venäläisten kirjoittajien vaikutus Berlinin ajatteluun. Berlin perehtyi syvästi venäläiseen aatehistoriaan ja tutustui venäläiseen kirjallisuuteen. Hän käsittelee venäläisiä kirjoittajia, lähinnä Tolstoyta, Belinskya, Herzenia ja Turgenevia, esseekokoelmassaan ”Russian Thinkers” (1978). Yksi keskeisimmistä vaikutteista, joita Berlin venäläisestä perinteestä sai, on epäluottamus abstrakteja yleistyksiä kohtaan. Berlin näkee ennen kaikkea Turgenevin ja Herzenin kirjoittajina, jotka korostivat ”todellisuudentajua” (sense of reality) abstraktien rakennelmien sijaan. (kts. aiheesta Berlin 1978, 269, 294).

tutkia jopa tarkemmin niitä ajattelijoita, joiden kanssa hän oli lähes vastakkaista mieltä kuin niitä, joiden kanssa hän oli samaa tai lähes samaa mieltä. Berlinin suhde Marxin ajatteluun, kuten positivisminkaan, ei kuitenkaan ole yksiselitteisen kielteinen. Vaikka Berlin torjui Marxin ajattelun vaarallisena ja perusfilosofialtaan hän on anti-hegeliläinen, teki hegeliläinen näkemys historiasta syvän vaikutuksen häneen. Tämä tapahtui lähinnä Marxin ajattelun kautta. Marx -tutkimuksissaan Berlin painottaakin huomattavasti Marxin hegeliläistä taustakehystä. Marxin ajattelu vaikutti merkittävästi Berlinin näkemukseen ideoiden historiallisen tutkimuksen ulottuvuuksista, jota edellisessä alaluvussa hahmottelin. Berlinin teos Marxista olikin hänen ensimmäinen tutkimuksensa, jossa hän käytti historiallista lähestymistapaa osana ideoiden tutkimusta. Aikaisemmat loogista positivismia koskevat tutkimukset olivat kirjoituksia irrallaan historiallisesta kontekstista.

George Crowder argumentoi teoksessaan *Isaiah Berlin – Liberty and pluralism* (2004), että Berlin näyttäisi hyväksyvän Marxin näkemyksen siitä, että ideoilla ja arvoilla on todellinen voima ainoastaan silloin, kun historialliset olosuhteet valmiita vastaanottamaan ne. Crowderin mukaan Berlin näyttäisi jossain määrin hyväksyvän myös Hegelin käsityksen siitä, että ”inhimilliset instituutiot” määräytyvät historiallisen aikakauden ja kulttuuriset kontekstin vaikuttamina. Berlinille tämä tarkoittaa lähinnä sitä, että ideoita ja arvoja on mahdollista *todella* ymmärtää ainoastaan niiden historiallisen ja kulttuurisen kontekstin rajoissa. (Crowder 2004, 23).

Myös hegeliläinen dialektisuuden käsite saa Berliniltä varauksellisen hyväksynnän (Berlin 1968, 57-59). Crowderin mukaan Berlin kuitenkin hyväksyy dialektisuuden käsitteen rajatusti. Hänelle se tarkoittaa lähinnä konfliktien roolia ihmiselämässä ja niiden loputonta luonnetta. Hegelillä ja Marxilla dialektisuus sen sijaan tarkoittaa sitä, että lopullinen päämäärä on saavutettavissa. (crowder 2004, 23). Dialektisuus ei ole Berlinille historiallinen konflikti hyvän ja pahan välillä, joka saa tietyn lopputuloksen, saavuttaa päämäärän, vaan se on jatkuvaa kamppailua ”hyvän ja hyvän”, kahden korvaamattoman ja yhteismitattoman arvon välillä. Se on jatkuva ja pysyvä tila, jossa Marxilla esiintyvää lopullista harmonian tilaa ei ole koskaan mahdollista saavuttaa. (Crowder 2004, 23-24, Berlin 2003, 13).

Berlinille historia on inhimillisten tekijöiden tulos, kun taas Marxille se on enemmän rakenteellisen tason prosessi. Berlin kritisoikin Marxin tapaa nähdä taloudelliset tekijät sosiaalisten rakenteiden taustalla ja muuttajana:

Siitä (pääoma) puuttuvat miltei kokonaan nimenomaiset moraaliset väitteet ja vetoamukset omantuntoon tai periaatteisiin, ja yhtä silmiinpistävästi loistavat poissaolollaan kaikki yksityiskohtaiset ennustukset siitä, mitä voiton jälkeen tapahtuu tai pitäisi tapahtua (Berlin 1968, 14).

Berlinin näkemyksen mukaan Marxin ajattelun ongelmana on se, ettei se ota huomioon tarpeeksi hyvin inhimillistä olemista. Marx siirtää ajattelussaan inhimilliset tunteet ja moraalin syrjään. Esittäessään talouden lait inhimillistä toimintaa määräävinä sortuu Marx Berlinin mukaan deterministiseen argumentointiin. (Berlin 1968, 14, 16, 122). Berlin perustelee tätä sillä, että Marxin ajattelussa historia kulkee kulkuaan riippumatta inhimillisistä moraalista tekijöistä. Marx, pitääkseen systeeminsä logiikan kasassa, välttää moraalisen oikeutuksen kieltä:

Hän (Marx) oli varma, että ihmiskunnan historiaa hallitsevat lait, joita milloin minkin ihanteen kannustamat yksilöt eivät pysty pelkästään asioihin puuttumalla muuttamaan. Päinvastoin hän uskoi, että se sisäinen kokemus, johon ihmiset vetoavat perustellakseen päämääriään, ei suinkaan pysty paljastamaan jotakin moraaliseksi tai uskonnolliseksi nimettyä totuuden lajia, vaan on pelkästään ominaisuus, jolla on taipumus synnyttää myyttejä ja illuusioita, sekä yksilöllisiä että kollektiivisia. [...] Ymmärtämällä oikein historiallisen kehityksen luonteen ja sitä hallitsevat lait ajatteleva ihminen pystyy sinänsä, ilman itsenäisten moraalinormien apua, päättelemään, mihin hänen on asianmukaista ryhtyä, toisin sanoen, mikä toimintasuunta parhaiten edistää sen luokan vaatimuksia, johon hän kuuluu. (Berlin 1968, 11-12).

Keskeinen osa Marxin ajattelua, jota vastaan Berlin hyökkää, on näkemys historiasta lainalaisuuksina. Marxin ajattelu tarkoittaa Berlinille determinismia, jossa käsitys moraalista on siirretty syrjään. Berlin mukaan tällöin on vaarana, että eettinen kieli jää toissijaiseksi ja päämäärät näyttäytyvät annettuina, deterministisinä. Teleologinen historiankäsitelmä tarkoittaa Berlinille determinismia. Berlinin mukaan deterministinen ajattelu ei kuitenkaan vastaa todellisuutta ja se on myös epäkoherenttia ja ristiriitaista (kts. alaluku 3.2).

Toisaalta Berlin vaikuttui positiivisesti Marxin yrityksestä tehdä empirismille perustuvaa filosofiaa. Growder mukaan Marxin yritys yhdistää hegeliläinen ajattelutapa ja ranskalaisten

empiristien metodi on vaikuttanut Berlinin tapaan käsitellä historiantutkimusta ja empirismää sekä arvoja ja faktoja. (Crowder 2004, 24).

Kaikesta huolimatta Berlinille jäi Marxin ajattelusta negatiivinen kokonaiskuva.³⁰ Berlin muodostaa omaa filosofiaansa nimenomaan vastineena sellaisille ”vaarallisille” ideologioille kuten marxismi. Hän tekeekin eron Marxin edustamaan yhden ”välttämättömän” päämäärän historiaan ja esittää elämän loputtomina konflikteina. Berlinille historialla ei ole päätepestettä, vaan elämä on poistamattoman ristiriidan tila. Berlinin Marxia vastaan kohdistetussa argumentaatiossa onkin havaittavissa eettisen pluralismin kehittelyä, joka sai systemaattisemman muodon vasta huomattavasti myöhemmin. Berlinin myöhemmässä filosofiassa Marx on keskeisenä kritiikin kohteena. Marxin ajatukset historiasta ja moraalista tarkoittavat Berlinille ”monismia” syvimmillään. Berlin yhdistää Marxiin myös ”vaarallisen” positiivisen vapauden käsitteen.

2.6.2 Valistus ja vastavalistus – ”pluralismin filosofian synty”

Loogisen positivismin, Marxin ja venäläisen ajattelun tutkimuksen lisäksi Berlinin poliittinen filosofia on merkittävästi kytköksissä valistuksen, vastavalistuksen³¹ ja romantiikan väliseen ”vuoropuheluun”.

Berlinin suhtautuminen, kuten lähes kaikkiin perinteisiin, valistukseen, vastavalistukseen ja romantiikan ajattelijoihin on vaikeaselkoinen. Berlin sitoutuu ranskalaisten valistusfilosofien julistamiin moraalisiin arvoihin ja poliittisiin ideologioihin ja korostaa niiden positiivista funktiota ihmisolemisen kannalta, samanaikaisesti kuitenkin kritisoiden perinnettä vaarallisen skientistisen filosofian kehittämisestä, jonka hän osaltaan kytkee Marxiin ja neuvostotalitarismin nousuun.³² Toisaalta myös vastavalistus ja romantiikka, joita Berlin

³⁰Berlinin mukaan Marx, systemaattisesta empirisistä lähtökohdasta huolimatta, menee ajattelussaan liian pitkälle ja kallistuu kapeaan rakenteellisen tason materialismiin. Tämä johtaa Berlinin mukaan siihen, että Marx lopulta kallistuu utooppisen selityскеhyksen käyttämiseen, jossa kaikki nähdään lainalaisuuksien determinoina. (kts. aiheesta Berlin 2002, 112-113, sekä Crowder 2004, 24).

³¹Berlin tiedostaa, että termiä vastarenessanssi (Counter-Renaissance) on käytetty ennen kuin hän otti käyttöön termin vastavalistus (Counter-Enlightenment), mutta vastavalistus-termiä Berlin ei tiedosta käytetyn ennen kuin hän itse siihen tarttui. (Berlin 1991, 69-70).

pitää suuressa arvossa ja näkee niissä kehittyneen ajattelun hyödyllisinä välineinä totalitarismin vastaisessa taistelussa, ovat mahdollistaneet vaarallisten ideologioiden, ennen kaikkea fasismin, valtaannousun. Berlin näkee sekä valistuksessa että vastavalistuksessa intellektuelleja tendenssejä, jotka ovat yhdistettävissä tiettyjen aatteiden ja ideoiden historialliseen kehitykseen. Valistuksen perinteeseen Berlin yhdistää skientismin, ajatuksen luonnontieteellisen metodin universaalista ja absoluuttisesta mahdollisuudesta. Berlinin suhtautumisen valistukseen tekee mielenkiintoiseksi se, että vaikka Berlin on julistautunut liberalisti hän kritisoi valistusta ankarasti, eikä myöskään torju vastavalistusta.

Berlinin kannalta valistuksen ja sen kriitikoiden debatin merkitys on siinä, että se on suurimpana vaikuttajana hänen metodologisen pluralisminsa kehitykselle. Pluralistisen ajattelun kehityksen juuret Berlin kuitenkin juontaa antiikkiin. Samoin on myös monistisen filosofian laita, joka esittäytyy antiikissa pluralistista ajattelua selkeämmässä muodossa.³³ (Berlin 1991, 56). Eettisen pluralismin idean Berlin esittää olevan löydettävissä jo Machiavellilla anti-monismin muodossa. Berlin argumentoi, että vaikka Machiavelli ei olisikaan ollut intentionaalinen pluralisti, silti häneltä on löydettävissä idea yhteiskunnassa esiintyvistä kahdesta yhteensovittamattomasta hyveiden järjestelmästä: pakanoiden *virtù* ja kristilliset hyveet. Berlinin mukaan nämä muodostavat keskenään yhteensovittamattomat moraalijärjestelmät³⁴ ja ovat esimerkki Machiavellin pluralistisesta ajattelusta. (Berlin 1979, 45-47; 1991, 44-45).

³²Berlin näki yksilöllisen vapauden vastustuksen juurtuneen syväälle neuvostotalitarismiin ja marxismiin. Tätä ajatusta vastaan Berlin lähti filosofiaansa kehittämään. Samoista lähtökohdista ja huomioista lähtivät myös monet hänen aikalaisensa. Totalitaristista ajattelua vastaan hyökkäsivät muun muassa Karl Popper teoksessaan *Open Society and its Enemies* (1945), Jacob Talmot teoksessaan *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952), sekä F.A. Hayek, joka käsitteli totalitarismia teoksessa *The Road to Serfdom* (1956). Berlin eroaa kuitenkin näkemyksiltään kaikista edellä mainituista. Heitä voidaankin pitää ainoastaan lähtökohdiltaan samanlaisina ajattelijoina. Ei ole myöskään selvää, missä määrin edellä mainitut ajattelijat ovat vaikuttaneet toistensa ajatteluun. Berlinin itsensä mukaan hän on saanut edellä luetelluista vaikutteita ajatteluunsa ainoastaan Popperilta. (Berlin 1998, 23).

³³Järkeä korostavan monismin yhdeksi kantaisäksi Berlin laskee Platonin. Vastavalistajien filosofisen perinteen Berlin taas kytkee sofisteihin, mm. Protagoraaseen ja Kritiaaseen. Berlin argumentoi, että jo heiltä on löydettävissä ajatus siitä, että arvoja koskevien arvostelmien ja niiden mukaan rakennettujen instituutioiden taustalla ei ole objektiiviset ja muuttumattomat ”luonnon faktat”, inhimilliset arvot. Inhimilliset arvot ovat sellaisia, jotka muuttuvat riippuen ajasta ja kulttuurista. Berlin tulkitsee tämän esitykseksi siitä, että inhimillistä toimintaa on mahdotonta tavoittaa tieteellisen metodin rajoissa. Hän esittää, että kiistely rationaalisuuden mahdollisesta kaikkivoipaisuudesta on havaittavissa jo antiikissa ja jatkuu sieltä epätasaisesti aina 1700-luvulle. (Berlin 1979, 2).

Metodologinen ja eettinen pluralismi tieteellisen (skientistisen) metodologian vastaisena liikehdintänä alkaa kuitenkin nousta vasta vastavalistuksen aikoihin. Vastavalistuksen merkittävimmäksi ansioksi Berlin laskee sen puitteissa esitetyn valistuksen kritiikin, ennen kaikkea kritiikin järjen ja tieteen kaikkivoipaisuuden uskoa kohtaan. Vastavalistuksessa herää ajatus siitä, että arvoja – eettisiä, esteettisiä, sosiaalisia ja poliittisia – koskeviin kysymyksiin voi olla enemmän kuin yksi oikea vastaus. (Berlin 1979, 1; 1991, 68). Berlin laskee vastavalistuksen alkaneeksi 1700-luvulla sellaisista hahmoista kuten Hamann, Vico ja Herder, joita hän käsittelee kattavasti teoksissaan *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (1979), sekä *Three Critics of the Enlightenment* (2002).

2.6.3 Valistuksen vastustajat: Vico, Hamann ja Herder

Napolilainen Giambattista Vico (1668–1744) esitti teoksessaan *Scienza nuova* (1725) kartesiolaisuutta – ja laskevaa ajattelua ylipäättään – kohtaan ankaraa kritiikkiä. Vicon kritisoi tapaa nähdä matematiikka ”tieteiden tieteenä”. Hän sen sijaan katsoi matematiikan olevan ihmisten keksintö, joka oli rajallinen ja puutteellinen. Vicon mukaan matematiikkaa ei voida pitää sellaisena välineenä, jonka avulla tavoitetaan suoraan todellisuuden objektiivinen rakenne. Hän argumentoi sen olevan enemmän metodi kuin totuuksien järjestelmä. Matematiikan avulla voidaan havaita säännönmukaisuuksia, mutta sen avulla ei voida selvittää sitä, miksi asiat ilmenevät sellaisena kuin ne ilmenevät. Vicon mukaan ajatus siitä, että on yksi todellisuuden rakenne, jonka todellisen olemuksen valistuneen filosofin on mahdollista nähdä ja periaatteessa kuvailla loogisesti täydellisellä kielellä, on virheellinen. (Berlin 1979, 4). Vicolle jokainen kulttuuri ilmaisee sen kollektiivista olemusta, jokaisella inhimillisen kehityksen tasolla on oma autenttinen ilmaisutapansa (Berlin 1979, 4-5). Ainoastaan antiikin kulttuurissa on voitu kirjoittaa *Iliaan* kaltaisia teoksia, eikä niitä voida luoda uudelleen ”kehittyneemmässä” kulttuurissa. Homeeriset runot ovat mestariteoksia, joiden on ollut mahdollista syntyä ainoastaan sellaisessa barbaarisessa sankarillisessa kulttuurissa, missä ne on luotu. Myöhemmät sivilisaatiot, vaikkakin kehittyneempiä

³⁴Tarkasti ottaen kaksi yhteensopimatonta moraalijärjestelmää tarkoittaa dualismia eikä pluralismia. Berlin tiedostaa Machiavellilta löytyvän dualismin pluralismin sijaan, vaikka hän näkeekin Machiavellin pluralistina. Tärkeää Machiavellissa Berlinin mukaan on kuitenkin se, että hän kielsi monismin. (Berlin 1991, 44).

esimerkiksi teknologisesti, eivät pystyisi luomaan samanlaista mestarillista taidetta. (Berlin 1979, 5-6).

Vico pyrki ajattelussaan tekemään eroa luonnontieteiden ja ihmistieteiden välille. Luonnontieteet käsittelevät asioita, jotka ovat inhimillisyyden tutkimuksen ”ulkopuolella”, kun taas ihmistieteet tutkivat sosiaalista evoluutiota ”sisäpuolelta”.³⁵ Vico pyrki erottelun avulla tuomaan esiin luonnontieteellisen tiedon luonteen, joka tarkoittaa mahdollisuutta kuvata ilmiöitä vain ”ulkopuolelta”. (Berlin 1979, 6). Hänen mukaansa inhimillistä toimintaa ei kuitenkaan voi ymmärtää ainoastaan ”ulkopuolelta”:

Vico boldly takes the war into the enemy’s country. He declares that factual propositions can exceedingly clear – in the sense of seeming wholly self-evident – and yet be false. If there is only a single criterion of the truth or the validity of a proposition, namely, that such a proposition consists of or can be analysed into ‘simple’, indivisible ingredients, this would instantly rule out the greater part of our most common experience, that is, whatever is not susceptible to quantitative treatment. Such knowledge may not be of *verum* – of what can be logically demonstrated – but it is knowledge nevertheless, of *certum*, based on direct experience of the world, what is common to all men, everywhere, at all times – on which all empirical knowledge is based. Such ‘certainty’ may not be incorrigible, but is what men necessarily live by: to relegate it to the sphere of mere opinion, as Descartes appears to do, is to imply that ideally men could live by true knowledge – *verum* – alone. (Berlin 1976, 18-19).

Berlin hyödyntää Vicon ajatusta inhimillistä olemista koskevan tiedon ainutlaatuisuudesta omissa filosofisissa tutkimuksissaan. Berlinille tämä tarkoittaa sitä, että inhimillisyyttä tutkittaessa on mentävä ”sisäpuolelle” ihmisten mieliin ja maailmoihin ja yrittää ymmärtää ilmaisujen ja myyttien merkityksiä myötäeläytymällä. Vicon tarkoituksena oli korostaa jokaisen kulttuurin ainutlaatuisuutta, ihmisyyden monimutkaista luonnetta. Vicolle ymmärrys

³⁵Vico loi pohjaa antropologiselle tavalle lähestyä kulttuureita. Hän myös kehitti ajatusta kulttuurisesta pluralismista, joka on osaltaan vaikuttanut Berlinin näkemykseen inhimillisestä olemisesta. Vicon tarkemmin kts esimerkiksi teos *Vico and Contemporary Thought* (1980) eds. Giorgio Tagliacozzo & Michael Mooney & Donald Phillip Verene. Aihetta koskien katso siitä ennen kaikkea Leon Pompan kirjoitus ”Human Nature and the Concept of a Human Science” s. 44-55 sekä Lionel Rubinoffin ”Vico and the Verification of Historical Interpretation” s. 94-122.

siitä, miksi asiat ovat niin kuin ne ovat, jää ainoastaan Jumalan tietoon. (Berlin 1979, 4). Tässä Berlin kuitenkin eroaa Vicosta. Hän abstrahoi Jumalan pois eettisestä pluralismistaan. Berlin pyrkii pitäytymään filosofiassaan niissä rajoissa, mitkä kokemuksen kautta on mahdollista havaita ja ”jossain määrin” todistaa.

Vicon tapa erottaa ihmistä koskeva tieto luontoa koskevasta tiedosta on keskeinen tiedon kategorisoinnin tapa kuitenkin myös Berlinin filosofiassa. Tiedon kategorisointi ihmistä koskevaan tietoon ja luontoa koskevaan tietoon tarkoittaa Berlinille metodologista pluralismia ja samalla sitä, että skientistinen näkemys maailmasta asettuu kyseenalaiseksi. Vicon avulla Berlin ymmärsi, että lähtöoletus skientismin ulottamisesta kokonaisvaltaiseksi selittäväksi kehykseksi on ongelmallinen. Vico onkin ehkä merkittävin Berlinin metodologiaan vaikuttanut ajattelija.

Toinen huomattava vastavalistuksen hahmo, jolta Berlin saa vaikutteita on J. G. Hamann (1730-1788). Hamannin kritisoi valistusta pluralistisen ajattelun näkökulmasta, joskin hänen ajattelunsa lähentelee relativismia. Berlin esittää, että siinä missä Vico maltillisesti esitti tieteellisen metodin rajallisuuden, Hamann tuomitsi kiihkeästi koko valistuksen loukkauksena luonnon ja elämän voimia kohtaan. Hamannin valistusta kohtaan esittämä vastateesi oli, että kaikki totuus on partikulaarista, ei koskaan yleistä. (Berlin 1979, 7). Hän kielsi valistusfilosofien objektiivisen tiedon tuhoisana ja säälittävänä. Hänen mukaansa järki on kykenemätön demonstroimaan minkään olemassaoloa, sen tehtävä on lähinnä instrumentaalinen. Järki luokittelee ja järjesteele aineistoa kaavoihin ja malleihin, joilla ei ole suoraa vastinetta todellisuudessa. Hamannille todellinen tieto on havaintoa yksittäisistä olioista. Käsitteet eivät kuitenkaan koskaan ole yksilön kokemusta vastaavia. Inhimillisen tiedon rikkaus on sen kuvamaisuudessa. Tämän vuoksi kieli onkin poettista ja irrationaalista. (Berlin 1979, 7-8).

Berlinin mukaan Hamann oli ensimmäisiä, joka syytti rationalismia ja skientismia analyysien käytöstä todellisuuden vääristämiseksi. Samaa esittivät myöhemmin myös Herder ja Schelling. Hamannin kannattaman ajattelun keskeisenä teemana oli korostaa sitä, että todellisuuden palasiin pilkkominen tarkoittaa yhtä kuin ”murhaa”. Todellisuuden tieteellinen pilkkominen johtaa samalla politiikan dehumanisoitumiseen. (Berlin 1979, 9). Hamann ajatteli, kuten myös Vico, että todellinen ymmärrys vaatii ”sisäpuolen” ymmärrystä. Tieteellinen pilkkominen vääristää todellisuutta merkittävästi, sillä todellisuutta ei voida

purkaa sen kokonaiskuvasta ilman, että samalla ei kadotettaisi merkityksiä. Hamannille tieto on mahdollista ainoastaan ”intuitiivisen ymmärryksen” kautta. Hamann eroaa kuitenkin esimerkiksi Vicosta siten, että hän esittää intuitiivisen ymmärryksen tavan ulottuvan luonnon ymmärtämiseen saakka. Hänen mukaansa koko todellisuuden hahmottamista koskevat samat peruseriaatteen. (Berlin 1979, 8-9).

Kolmas vastavalistuksen hahmo, jota Berlin tutkii laajemmin, on Hamannin oppilas Johann Gottfried Herder (1744-1803). Samoin kuin Vico ja Hamann, myös Herder keskittyy kritisoimaan pyrkimyksiä laajentaa moderni tieteellisen metodi universaaliksi. Herderiin liitetään yleisesti maine saksalaisen nationalismin³⁶ isänä. Berlin kuitenkin painottaa, että Herderin nationalismi ei ollut yhden kulttuurin korottamista muiden yläpuolelle. Herderin ajatuksena pikemminkin oli, että kulttuurien tulisi – ja ne myös voivat – olla olemassa rinnan ilman, että yhtä kulttuuria yritetään laajentaa toisen yli. Berlin näkee Herderin nationalismin kulttuuriajatteluna, joka välttää aggressiivisen nationalismin. Herder hyökkää näkemyksillään ”tyhjää kosmopolitanismia ja universalismia” vastaan, jotka hän näki valistusajattelun tuotteena. (Berlin 1976, 182-183). Hänen mukaansa jokaisella kulttuurilla on oma ainutlaatuinen luonteensa, kollektiivisuus, joka heijastuu sen ihmisistä. Herderille kulttuurit ovat keskenään yhteismitattomia, eikä niitä siksi voi arvottaa suhteessa toisiinsa. Berlin esittää Herderiä käsittelevässä aatehistoriallisessa tutkimuksessaan, että eettisen pluralismin perusajatus yhteensovittamattomista kulttuureista on löydettävissä myös Herderiltä:

³⁶Crowderin mukaan Berlinin ajattelua voidaan tulkita niin, etteivät nationalismi ja liberalismi ole toisensa poissulkevia. Berlin ei itse eksplisiittisesti käytä tällaista terminologiaa, mutta Crowderin mukaan tiettyssä määrin nationalismin ja liberalismien yhdistävä luenta voidaan tehdä Berlinin haastattelusta ”Two Concepts of Nationalism” (1991) (Crowder 2004, 112-113). Berlinille nationalismin tutkiminen on tärkeää hänen juutalaisen syntyperänsä vuoksi. Hän jakaa nationalismin aggressiiviseen nationalismiin sekä ei-aggressiiviseen kulttuurilliseen epäpoliittiseen nationalismiin. Jälkimmäisen nationalismin käsitteen Berlin johtaa Herderiltä. (Berlin 1976, 157; 1991b, 19-21). Crowderin mukaan Berlin näkee nationalismin käsitteen alkujaan saksalaisena luomuksena. Crowder 2004, 108). Nationalismin ja liberaalien arvojen suhde, sekä nationalismien ja eettisen pluralismin suhde olisivat hyödyllisiä tutkimuskysymyksiä, joiden avulla Berlinin ajattelua voitaisiin ymmärtää laajemmin, mutta joita tämän tutkimuksen rajoissa ei voida tarkastella. Berlinin nationalismista kts. ”Two Concepts of Nationalism”, sekä Berlinin teos *Against the Current – Essays in the History of Ideas* (1979), siitä ennen kaikkea essee ”Nationalism: Past Neglect and Present Power” (333-255). Kts. myös David Millerin hyödyllinen artikkeli ”Crooked Timber or Bent Twig? Isaiah Berlin's Nationalism” (2005) aiheita koskien. Käsitteistä mahdollisesta ”liberaalista nationalismista” on saanut osakseen kovaa kritiikkiä ja myös Berlinin ajattelun taustavaikuttajana on saanut tästä kritiikistä osansa. Suoraan Berliniä vastaan hyökkää esimerkiksi Joan Cocks teoksessaan *Passion and paradox – Intellectuals Confront the National Question*” (2002).

It lies in a variety of cultures, incommensurable with each other and incapable of being arranged on some single scale of progress or retrogression. Each society, each culture, develops in its own way. Each age is different, and each has the centre of its happiness within itself. (Berlin 1976, 91).

Kulttuureita on mahdollista arvioida ainoastaan sisäisesti, kulttuurin sisäisen perspektiivin näkökulmasta. (Berlin 1976, 163-164). Tämä vaatii ”sisäistä” ymmärrystä kulttuurista ja sen ainutlaatuisesta olemismuodosta. Herder kieltää sen, että kulttuurit kehittyisivät ajassa ”paremmiksi”, tai että olisi arvotettavissa oleva lineaarinen kehitysprosessi kulttuurista toiseen. Jokaisen kulttuurin arvot ovat ymmärrettävissä vain sen omista lähtökohdista. (Berlin 1972, 11).

Herderin ajatus arvojen yhteensovittamattomuudesta on lähellä relativismia, mutta Berlin esittää Herderin ajattelun olevan pluralistista relativistisen sijaan (Berlin 1976, 192). Tämä johtaa jatkokysymykseen siitä, kuinka eettinen pluralismi eroaa relativismista? Relativismin ja eettisen pluralismin yhteyksiä ja eroja käsittelen seuraavassa luvussa.

Edellä esitetyt valistuksen kriitikot korostivat inhimillisen olemisen erityisluonnetta ja sen epäsymmetristä suhdetta luontoon tutkiviin tieteisiin. Berlin ei allekirjoita edellä tarkasteltujen ajattelijoiden ajatusmalleja sellaisenaan, vaan käyttää niistä juonteita omaan mosaiikkiseen metaetiikkaansa ja kehittää oman näkemyksensä inhimillisestä olemisesta. Berlin myös tiedostaa valistuksen kriitikoita paremmin relativismin ongelman, joka nousee esiin käsiteltäessä eettistä pluralismia ja käsittelee teemaa jossain määrin eksplisiittisesti omassa ajattelussaan. Etenkin Hamannin ajattelu edustaa niin äärilaitaista partikularismia, että se näyttää kiinnostavan Berliniä enemmänkin valistuksen kritiikkinä kuin mahdollisena teoriana. Vico ja Herder ovatkin Berlinille enemmän positiivisen omaksumisen lähteitä. Vicon ja Herderin käsitykset ihmisestä, ihmistä koskevan tiedon mahdollisuudesta ja arvojen olemisesta ovat olleet osallaan vaikuttamassa siihen millaisena Berlin ihmisen ymmärtää. Käsitys ihmisestä ja tiedon mahdollisuudesta ovat taas osaltaan pohjana kaikelle eettiselle ja poliittiselle ajattelulle.

Vaikka Berlin näyttäisi kirjoituksissaan antavan enemmän painoarvoa vastavalistukselle, hän esittää sekä valistuksen että vastavalistuksen hyödyllisenä ja haitallisena intellektuellina

perinteenä. Kummastakin perinteestä juontuu sekä totalitarismia mahdollistava ajattelu että vastalääke jollekin totalitarismin muodolle. Valistus, vastavalistus ja romantiikka olivatkin Berlinille samanaikaisesti mahdollisuuksia ja uhkia. Hän näkee, että valistus rationaalisen järjen ylistäjänä on mahdollistanut marxismin syntymisen ja näin edesauttanut tietyn tyyppisen totalitarismin valtaannousua. Toisaalta valistukselle on tyypillistä vapauden ja tasa-arvon korostus sekä irrationalismin kieltäminen. Tämä tarkoitti samalla mahdollisuutta vastustaa sellaisia ideologioita, esimerkiksi 1900-luvun fasismia, jotka perustivat järjestelmiensä oikeutuksen ”mielivaltaisuudelle”. Valistuksen kritiikki, jossa kritisoitiin tieteellisen rationaalisen ajattelutavan ylivaltaa ja kyseenalaistettiin valistuksen ”järjen perinne” totaalisenä systeeminä korosti historiallisuuden, inhimillisyyden ja tapauskohtaisuuden huomioonottamista tutkittaessa ihmistä ja yhteiskunnallista järjestystä. Samalla se kuitenkin mahdollisti, tai ainakin antoi välineitä, fasismin valtaannousun. Huolimatta tästä Berlin pitää vastavalistusta suuressa arvossa ja näkee, että siinä on samanaikaisesti luotu vastafilosofia totalitaristisia järjestelmiä vastaan. Metodologinen pluralismi, joka on näkyvästi esillä Vicon mutta myös Herdenin ja Hamannin kirjoituksissa, on Berlinin mukaan paras intellektuaalinen ase totalitarismia vastaan. Berlinille totalitaristiset monistiset järjestelmät perustuvat ristiriitaisille ja kestäättömille monistisille filosofisille oletuksille; todellisuuden havainnotkaan eivät tue tällaista filosofiaa yhtä hyvin kuin metodologista pluralismia.

Berlin antaa kirjoituksissaan kuitenkin enemmän painoarvoa vastavalistukselle. Tämän voidaan tulkita johtuvan Berlinin filosofian luomiskontekstista. Vastavalistuksesta nouseva irrationalismi, saksalainen fasismi, oli jo voitettu, mutta jäljellä oli valistuksen perustalle rakentuva neuvostotalitarismi, joka ruokki itseään marxilaisuudesta. Berlinin poliittisen filosofian keskeisenä tarkoituksena onkin hyökätä juuri neuvostotalitarismia vastaan. Tämän vuoksi oletan Berlinin antaneen enemmän painoa vastavalistukselle analyysissaan. Ne ovat normatiivisia historiallisia tutkimuksia, kuten Berlin itsekin painottaa historiallisen analyysin aina olevan.

Nähdäkseni Berlinin historian tutkimuksessa normatiivisuus tulee esiin juuri sen rajauksessa ja kiinnostuksen kohteessa. Hän etsii välineitä neuvostotalitarismin vastustukseen. Toisaalta Berlin esittää, että vastavalistuksesta on löydettävissä välineet kaikkia totalitaristia perinteitä vastaan. Valistuksen ja sen kritikoiden välinen kiista onkin Berlinin koko filosofian keskeinen kulmakivi. Se punoutuu osaksi myös hänen yksityiskohtaisempaa poliittista

filosofiaansa, etenkin hänen ymmärrystään vapaudesta ja liberalismista. Mielestäni on tärkeää huomioida Berlinin sekä myönteinen että kielteinen suhtautuminen edellä esitettyihin ”perinteisiin”. Tämä on keskeistä Berlinin koko filosofian kannalta, sillä suhtautuminen valistukseen ja vastavalistukseen kuvastaa laajemmin Berlinin tapaa tehdä filosofiaa.

Berlin näyttäisi soveltavan metodologisen pluralismin ajatusta myös historiantutkimuksissaan. Hän ei tuomitse valistusta tai vastavalistusta kokonaisuudessaan tai absoluuttisesti, vaan näkee niiden merkityksen eri konteksteissa, niiden hyödyllisyyden yhtäällä, niiden haitallisuuden toisaalla. Tällainen näkökulma on mielestäni läsnä Berlinin ajattelussa kokonaisuudessaan. Kummassakin perinteessä on elementtejä, jotka tietyssä kontekstissa saavat negatiivisia realisoitumisen muotoja, mutta niistä löytyy myös hyödylliset puolensa. Kumpikaan niistä ei saa absoluuttista hyväksyntää, eikä kumpaakaan perinnettä ei hylätä ”täydellisen hyödyttömänä”. Berlin näyttäisi ennen kaikkea analysoivan perinteiden heikkouksia ja vahvuuksia ja pyrkivän suhteuttamaan niiden merkityksen siihen elämiskontekstiin, jossa hän itse on elänyt ja elää. Hän toisin sanoen pyrkii pitäytymään tutkimuksissaan metodologisen pluralismin rajoissa.

2.7 Berlinin filosofian perusta – yhteenveto

Tämän luvun keskeisenä tavoitteena on ollut esittää, millaiselle perustalle Berlinin ajattelu rakentuu ja huomioida sen taustalla olevan metodologisen pluralismin kehityslähtökohtia. Metodologinen pluralismi on Berlinin filosofian pohja, jolle hänen filosofinen ajattelunsa kokonaisuudessaan rakentuu.

On merkittävää huomioida tapa, jonka Berlin näkee ”oikeaksi” lähestyttäessä filosofisia kysymyksiä ja aatteita. Yksi tärkeä huomio Berlinin ajattelun ymmärtämisen kannalta on hänen tapansa käsitellä ajatteluperinteitä. Berlin näkee esimerkiksi historialliset totalitarismin ilmentymät 1900-luvulla perustuvan tiettyihin ajattelun kehityslinjoihin. Hän tutkii näiden ajatuslinjojen ilmenemismuotoja ja pyrkii yhdistämään ajattelun kehityksen politiikkaan. Hän näkee historiassa havaittavissa olevia ajattelun kehityslinjoja, joita tarkastelemalla totalitarismin ilmenemistä, sekä sen vikoja, voidaan ymmärtää paremmin. Merkittävää Berlinin tavassa tarkastella totalitarismin eri muotojen taustalla olevia valistuksen ja vastavalistuksen perinteitä on se, että hän näkee ne lähtökohtaisesti tasa-arvoisina ja

positiivisina ideaaleina. Berlinin mukaan kumpikin näistä tavoittaa jotain merkittävää inhimillisestä olemisesta, eikä kumpaakaan voida torjua tai hyväksyä *a priori*.

Berlinille ideoiden (ideas) pohtiminen sellaisenaan on hyödytöntä, sillä ne saavat merkityksensä kontekstissa, jossa ne toteutuvat. Berlinille empiirinen metodi on filosofisen tutkimuksen taustalla, mutta filosofinen tutkimus on itsessään sen luontoista, ettei siihen voida esittää täsmällisen selkeää metodologiaa. Ideat ovat osa todellista elämää ja siksi niitä on tutkittava todellisen elämän kontekstissa. Esimerkiksi poliittisen filosofian täysin teoreettinen käsiteanalyysi on merkityksetöntä. Tämän vuoksi tarkastelun kohteeksi tulee poliittisen filosofian ilmeneminen historiallisissa politiikan toiminnallisissa akteissa, sekä näiden aktien moraalinen luonne ja suhde teoriaan.

Berlinin ”ideoiden historia” on tiedon arkeologian muoto, jossa hän tarkastelee ideoiden historiallista kehitystä ja niiden ilmenemistä toiminnassa. Poliittisen filosofian ajatusten suhde todellisuuteen ja niiden soveltaminen on Berlinille historiallisen tutkimuksen keskeinen kohde. Hän tarkastelee ideoiden filosofista perustaa, niiden ilmenemistä ja muuttumista historiassa. Ideoiden trans-historiallisen (mutta ei absoluuttisen) luonteen vuoksi historian tutkimus on välttämätön osa ideoiden tutkimusta. Berlinin empiristinen lähtökohta tavallaan ”pakottaa” hänet etsimään teorioillensa tukea historiasta. Mitään muuta tapaa verifioida asioita ei ole. Historiallinen oleminen on kaikki millä on merkitystä. Berlinin epistemologinen ajattelu, hänen metodologinen pluralisminsa, johtaa häntä kohti eettistä pluralismia, joka toimii hänen filosofiansa moraalirakenteena, jolle poliittinen ajattelu voidaan heijastaa.

Tässä luvussa olen tarkastellut Berlinin filosofian lähtökohtia ja hänen metodologista taustaansa. Tällä olen pyrkinyt tekemään oikeutta Berlinin filosofian lähtökohdille, toisin sanoen ottamalla huomioon ajatusperinteen kehitykselliset juuret ja kehitysolosuhteet. Berlin tutkii muita ajattelijoita etsimällä heillä esiintyvien ideoiden historiallisia juonteita. Jos haluaa tarkastella Berliniä hänen omista lähtökohdistaan ja tehdä oikeutta hänen määrittämilleen filosofisille lähtökohdille, olisi myös häntä tarkasteltava samoin. Tämä tarkoittaa sitä, että Berlinin ajattelu on asetettava suhteeseen niiden historiallisten lähteiden kanssa, joista Berlinin filosofiaansa kehittää. Tätä taustaa olen tässä luvussa pyrkinyt tuomaan esille. Nähdäkseni hahmottamalla Berlinin filosofian perusta voidaan sen päälle rakentuvaa filosofiaa ymmärtää ja arvioida paremmin. Samalla voidaan tarkastella sitä niillä ehdoilla, jotka Berlinin asettaa

filosofisen ymmärryksen ehdoiksi. Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan Berlinin pluralismin filosofiaa systemaattisemmin.

3. ISAAH BERLININ PLURALISMIN FILOSOFIA

3.1 Eettinen ja metodologinen pluralismi

Voiko olla niin, että Sokrates ja keskeisen länsimaisen politiikan ja etiikan tradition luojat, jotka häntä ovat seuranneet, ovatkin olleet väärässä yli kahdentuhannen vuoden ajan. Jos hyve ei olekaan tietoa, eikä vapaus identtinen kummankaan kanssa. Siitäkin huolimatta, että tämä käsitys hallitsee useampia ihmisiä kuin koskaan aikaisemmin, ei yksikään sen perusolettamuksista ole demonstroitavissa, tai ehkä edes totta? (Berlin 2002, 200).³⁷

Berlin määrittää eettisen ajattelun koostuvan ihmisten välisten suhteiden, käsitysten, sekä niiden intressien, ideaalien ja arvojärjestelmien systemaattisesta tutkimuksesta, jolle kanssakäyminen ja elämää koskevat arvopäämäärät perustuvat. (Berlin 2003, 1-2). Berlin perustaa metaeettisen tutkimuksensa edellisessä luvussa esitettyihin metodologisiin lähtökohtiin. Hän lähtee liikkeelle kokemuksesta ja pyrkii rajaamaan etiikkaa sitä kautta.

Eettisen pluralismin filosofiassa Berlin jättää suoraan pois sellaiset metafysiset taustaenteetit kuin Jumala ja absoluuttinen järki. Moraalin lähde jää toisin sanoen vahvistamatta. Toisaalta Berlin vetäytyy myös sellaisesta empirismistä, jossa arvojen tutkiminen esitetään mahdottomana ja mielettömänä. Etiikkaa on mahdollista kuitenkin tietystä määrin tarkastella, sillä arvoja on, ja ne vaikuttavat konkreettisesti toimintaamme. Berlinin pragmatistisen metaetiikan rajoissa moraalin absoluuttisen olemuksen verifiointi tai paljastaminen ei olisi mahdollista tai edes merkityksellistä.

Maria Baghramian ja Attracta Ingram esittävät, että ensimmäinen, joka modernissa filosofiassa huomioi ajatuksen pluralismista oli William James.³⁸ Heidän mukaansa Berlinin ajatukset pluralismin filosofiasta ovat kuitenkin pitkälti olleet pluralismin filosofiaa koskevan nykykeskustelun lähtökohtana³⁹. (Baghramian & Ingram 2000, 2, 4). Joshua Chernissin ja

³⁷ Alkuperäinen teksti löytyy teoksen Liberty (2002) esseestä "Two Concepts of Liberty": "Can it be that Socrates and the creators of the central western tradition in ethics and politics who followed him have been mistaken, for more than two millenia, that virtue is not knowledge, nor freedom identical with either? That despite the fact that it rules the lives of more men than ever before in its long history, not one of the basic assumptions of this famous view is demonstrable, or perhaps even true?"

³⁸ William Jamesin pluralismista kts. James R. O'Shean essee "Sources of Pluralism in William James" (2000) teoksessa *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity* (2000) ed. Baghramian & Ingram. O'Sheanin mukaan Jamesille pluralismi oli vastaus "syvempään filosofiseen kysymykseen", kysymykseen käsitteiden mahdollisuudesta tavoittaa totuutta (O'Shean 2000, 18).

Henry Hardyn mukaan Berlin jäsentelee pluralismin filosofiaa jo varhaisissa opiskeluaikaisissa esseissään. Heidän mukaansa ensimmäisen kerran pluralismin filosofia esiintyy systemaattisempana Berlinin kirjoittamassa Marx –elämäkerrassa, jossa hän torjuu ajatuksen determinismistä. (Chernis & Hardy 2005).

Yhdyn.edellisten kirjoittajien näkemykseen, mutta mielestäni tarkempi erottelu Berlinin pluralismin filosofian kehittymisestä on tehtävissä. Berlinin uran alkuaikojen kirjoitusten pluralismi näyttää tarkoittavan lähinnä metodologisen pluralismin kehittelyä, determinismin ja monismin vastustamista. Berlinin sellaiset varhaiset esseet kuten ”Verification” (1938), ”Empirical Propositions and Hypothetical Statements” (1950) ja ”Logical Translation” (1950), jotka Berlin kohdistaa loogista empirismää vastaan, voidaan tulkita metodologisen pluralismin puolustuspuheiksi. Monismin ja determinismin vastustus on läsnä Berlinin kirjoituksissa lähes läpi hänen tuotantonsa. Systemaattisin hyökkäys, jonka Berlin determinismää vastaan tekee, on essee ”Historical Inevitability” (1954). Metodologisen pluralismin pohjalta, jonka kehittelyä hän jatkaa koko uransa ajan, Berlin alkaa rakennella eettistä pluralismia. Ignatieffin mukaan Berlin olisi huomionnut jo 1933 Malebranchin ajatuksen, että arvopäämäärät ovat toistensa kanssa ristiriidassa. Tämä tarkoitti Berlinille sitä, että ajatus ”täydellisestä yhteiskunnasta”, jossa arvot voivat olla harmonisessa tilassa, on epäkoherentti. (Ignatieff 1999, 89.) Ensimmäinen eettistä pluralismia koskeva esitys Berlinillä on hänen virkaanastujaispuheensa ”Two Concepts of Liberty” (1958). Eettinen pluralismi saa ehkä selkeimmän muodon hänen palkintopuheessaan ”The Pursuit of the Ideal” (1988). Joskin ero eettisen ja metodologisen pluralismin välillä on osittain keinotekoinen, karkeana yhteenvetona pluralismin filosofian kehityksestä Berlinin kirjoituksissa voisi sanoa, että

³⁹ Aikaisemmin esittämieni Machiavellin, Vicon ja Herderin lisäksi merkittäviä pluralismin filosofiaa eri muodoissa kehittäneitä ajattelijoita ennen Berliniä ovat olleet esimerkiksi James Fitzjames Stephen, lähinnä teoksellaan *Liberty, Equality, Fraternity* (1873), jonka filosofia on hyvin samankaltaista kuin osa Berlinin kirjoituksista; myös Wilhelm Diltheyn filosofia lähenteli pluralismia, kuten myös Max Weberin myöhemmät kirjoitukset, joissa hän puhuu yhteensopimattomista arvoista, uskojärjestelmistä ja elämäntavoista. Kts. esimerkiksi Weberin ”The Meaning of Ethical Neutrality in Sociology and Economics” teoksessa *The Methodology of the Social Sciences* (1949). Eettinen pluralismi ilmeni ensimmäistä kertaa Yhdysvalloissa William Jamesin pluralistisen universumikäsitteen hahmotelman muodossa sekä myöhemmin Hastings Rashdallin teoksessa *The Theory of Good and Evil* (1907) ja John Deweyn teoksessa *Ethics* (1908). Ensimmäistä kertaa pluralismin käsitettä eettisessä merkityksessä käytti eksplisiittisesti Sterling Lamprecht artikkeleissaan ”The Need for a Pluralistic Emphasis in Ethics” (1920) ja ”Some Political Implications of Ethical Pluralism” (1921), jotka lähentelevät huomattavasti sellaista eettistä pluralismia, jota Berlin omista kirjoituksistaan kehittää. Siitä onko Berlin kuitenkaan ollut tietoinen Lamprechtin teksteistä, ei ole varmuutta. kts. aiheesta Henry Hardyn ”Writings about pluralism before/independently of Isaiah Berlin” (2004).

hänen uransa alkuaikoina se oli lähinnä negatiivisesti määrittelevää metodologisen pluralismin kehittelyä. Myöhemmät kirjoitukset taas näyttävät enemmän eettistä pluralismia positiivisesti määrittelevinä.

Tässä luvussa käsittelen determinismin, monismin ja pluralismin välistä vastakkainasettelua. Berlinin asettuminen tiettyyn pisteeseen tätä vastakkainasettelua ja hänen näkemyksensä metodologisen ja eettisen pluralismin rajoista vaikuttavat merkittävästi siihen, millaisen muodon ja mitkä rajat Berlinin kirjoitukset saavat niiden poliittisessa käytännön kontekstissa. Berlin pyrkii todistamaan metodologisen pluralismin empiristisen metodin avulla ja rakentamaan sen pohjalle eettistä pluralismia. Toisin sanoen metodologinen pluralismi on Berlinin tutkimuksessa lähtökohtana eettiselle pluralismille ja mahdollistaa sen eksplikoinnin. Se on itsessään todiste inhimillisen olemassaolon ristiriitaisesta luonteesta, kyvyttömyydestä löytää yhtä oikeaa ongelmanratkaisumetodia. Berlin pyrkii metodologisen pluralismin avulla oikeuttamaan eettisen pluralismin. Berlinin tarkoituksena on esittää, että vaikka eettistä pluralismia ei tieteellisen metodologian rajoissa pystyttäisi uskottavasti todentamaan, metodologisen pluralismin taustaa vasten se voidaan silti nähdä uskottavana kuvana inhimillisen todellisuuden rakentumisesta.

3.2 Determinismi, monismi ja vapaan tahdon mahdollisuus

Berlinin mukaan läpi ihmiskunnan historian ihmiset ovat luoneet utopioita, joko kritisoidakseen sen hetkistä yhteiskunnan tilaa tai esittääkseen kuvan ihmisluonnosta ja ihmiselämän ideaaleista. Utopiat, joissa ihmiset elävät harmoniassa keskenään, rauhassa ja rakkaudessa vailla minkäänlaisia ristiriitoja, ovat Berlinille sosiaalisia fantasioita, runollisen mielen tuotosta vailla todellista vastinetta. Ne ovat staattisia näkemyksiä yhteiskunnista, joissa täydellisyyden tila on saavutettu. Mikään enää muutu, sillä kaikki toiveet ovat jo täyttyneet. (Berlin 2003, 20). Tällaiset utopiat ovat Berlinin mukaan sen käsityksen tulosta, että on löydettävissä muuttumattomat universaalit päämäärät, joita ihmiset kaikkialla haluavat ja tavoittelevat. Utopia tarkoittaa lopulta sitä, että kaikki tavoittelevat samoja päämääriä tai tavoitellut päämäärät ovat lopulta harmonisesti yhteen sovitettavissa niin, että kaikki saavuttavat tyytyväisyyden tilan, harmonisen lopputilan. (Berlin 2003, 20-21). Berlin näkee

utopia-ajattelun taustalla ajatuksen monismista. Berlin määrittää monismin järjestelmäksi, jossa:

1. Kaikilla kysymyksillä on oltava yksi oikea vastaus, kaikki muut vastaukset ovat virheellisiä.
2. Sellaisen metodin on oltava olemassa, jolla löydetään vastaus näihin kysymyksiin; metodi voi vielä tällä hetkellä olla tuntematon.
3. Kaikkien oikeiden vastausten pitää olla yhteensovitettavia keskenään.

(Berlin 2002, 75-67; 2003, 24).

Berlin argumentoi, että determinismi on kytkettävissä sellaisiin monistisiin järjestelmiin, jotka uskovat yhteen yhteensovitettavissa olevaan totuuksien järjestelmään.⁴⁰ Tällaiset järjestelmät, kuten teleologinen historiankäsitelmä tai usko rationaalisen metodin mahdollisuudesta ulottua ihmistä koskeväksi absoluuttiseksi selityskategoriaksi, johtavat Berlinin mukaan ajatteluun, jossa ihmisen vapaa tahto abstrahoituu pois. Mitä enemmän tietomme monistisesta totuusjärjestelmästä lisääntyy, sitä enemmän sen alaisuudessa elävien ihmisten vapauden ja vastuun voidaan nähdä vähenevän. (Berlin 2002, 110). Tällaisen ajatteluperinteen mukaan irrationaalisuuden ja rationaalisuuden välillä on ”sota”, jonka rationaalisuuden tulisi voittaa. Rationaalisuus on ihmisen luonnollisen olemuksen päämäärien toteutumista, ihmisen ”todella” haluama päämäärä. (Berlin 2002, 200.)

Berlinin mukaan deterministiset filosofiset järjestelmän ovat kuitenkin ongelmallisia, sillä ne eivät vastaa kokemustamme arkielämästä. Hänen mukaansa kokemus ei anna todistetta siitä, että inhimillinen toiminta olisi täysin ulkoisten tekijöiden determinoimaa:

[...] it seems to me patently inconsistent to assert, on the one hand, that all events are wholly determined to be what they are by other events (whatever their status of this proposition), and, on the other, that men are free to choose between at least two possible courses of action – free not merely in the sense of being able to do what they choose to do [...] but in the sense of not being determined to choose what they choose by causes outside their control. If it is held that every act of will or choice is fully determined by its respective antecedent, then (despite all that has been said against this) it seems to me that this belief is incompatible with the notion of choice held by ordinary men, and by philosophers when they are not consciously defending a determinist position. (Berlin 2002, 5).

Berlin torjuu ulkoisten tekijöiden deterministisen vaikutuksen inhimillisessä olemisessä. Hän kuitenkin jättää käsittelemättä sen, mikä on sisäisten tekijöiden vaikutus inhimilliseen olemiseen, kuinka paljon ihminen on biologiansa determinoima. Berlinin esityksen muoto on yhteydessä hänen filosofiseen tutkimukseensa. Hän keskittyy tarkastelemaan historiaa, joten determinismin muodot, joita vastaan hän hyökkää, ovat lähinnä kausaalinen ja teleologinen. Berlinin tarkoituksena ei kuitenkaan ole väittää, että ihminen eläisi täydellisessä indeterminismin tilassa. Nähdäkseni Berlinin haluaa esittää, ettei kausaalisuutta ei pidä nähdä kaikenkattavana järjestelmänä, johon myös inhimillisen oleminen *kokonaisuudessaan* sisällytetään.

Berlin torjuu inhimillisen olemisen täydellisen deterministisen olemisen sillä perusteella, että tällöin vapaa tahto abstrahoituu pois inhimillisestä olemisesta. Olkoon vapauden tila kuinka pieni tahansa sellainen on oltava, jotta ihmistä voidaan pitää moraalisena olentona. Berlin väittää, että jos ihminen nähdään täydellisen determinismin alaisuudessa elävänä olentona, moraaliarvostelmien käyttö menettää merkityksensä sellaisena kuin sen ymmärrämme:

The supposition that, if determinism were shown to be valid, ethical language would have to be drastically revised, is not a psychological or a physiological, still less an ethical, hypothesis. It is an assertion about what any system of thought that employs the basic concepts of our normal morality would permit or exclude. The proposition that it is unreasonable to condemn men whose choices are not free rests not on a particular set of moral values (which other cultures might reject) but on the particular nexus between descriptive and evaluative concepts which governs the language we use and the thoughts we think. To say that you might as well morally blame a table as an ignorant barbarian or an incurable addict is not an ethical proposition, but one which emphasises the conceptual truth that this kind of praise and blame makes sense only among persons capable of free choice. (Berlin 2002, 16).

Berlin näyttäisi siis argumentoivan, että jos determinismi olisi todellista, moraaliarvostelmien tekeminen sellaisena kuin ne ymmärrämme, ei olisi mielekästä. Hän painottaa,

⁴⁰Berlin vertaa totuuden monistista harmoniaa, joka johtaa siihen, että ”he jotka tietävät, hallitsevat” Popperin esitykseen essentialismista ja esittää sen olevan jotain samankaltaista, muttei kuitenkaan täysin samanlaista. (Berlin 1998b, 58).

että todellisuudessa, jossa elämme, käytetään moraalisia arvostelmia sellaisessa merkityksessä, joka ei ole yhteensopiva deterministisen ajattelutavan kanssa. Berlin ymmärtää moraaliset arvostelmat niin, että niiden esittäminen ”sellaisena kuin ne ymmärrämme” eivät ole mahdollisia ilman vapaata tahtoa. Valinnanvapauden kadotessa katoaa myös moraalinen vastuu; ihminen ei olisi voinut tehdä toisin. Tekojen oikeellisuuden arvioiminen käy mahdottomaksi, koska moraalinen vastuu on kytköksissä valintoihin ja siihen, että on parempia ja huonompia valintoja, joiden välillä eettiset valinnat tehdään.

Berlinin mukaan determinismia korostavat ajatusjärjestelmät eivät ole koherentteja suhtautumisessaan empiriseen todellisuuteen.⁴¹ Ne pyrkivät esittämään ihmisen alistaisena järjestelmälle, jossa valinnanvapaus käy merkityksettömäksi. Samanaikaisesti ne toimivat arkipäiväisesti kuitenkin täysin vastakkaisesti pitäessään taustalla oletusta moraalista. (Berlin 2002, 4-6, 324). Tila joka on determinismistä riippumaton tarkoittaa Berlinille vapaata tahtoa. Se jää lainalaisuuksien vaikutuksen ulkopuolelle ja tarkoittaa mahdollisuutta valita. Berlinin mukaan ei ole uskottavia empirisiä todisteita siitä, että kausaalinen selittäminen voidaan laajentaa ihmisten toimintaa selittäväksi viitekehykseksi, joka samanaikaisesti sulki kaikki muut selitysmallit pois. Berlin perustaa käsityksensä ”maltilliseen empirismiinsä”. Tällä hetkellä havainnot eivät anna tukea selitysmallin kaikenkattavuudelle, joten empirismin rajoissa voidaan todeta, että todisteet kallistuvat siihen suuntaan, että tietty vapauden alue on; olkoonkin se minkä kokoinen tahansa. (Berlin 1991, 148; 2002, 44).

⁴¹Berlin argumentoi, että determinismin yhteydessä käsitettä vapaus käytetään sellaisessa merkityksessä, joka ei vastaa sen ”arkista” käyttöä. Hänen mukaansa vapaus, joka tarkoittaa ”tietoista valintaa ja päätöksiä” ei sovi yhteen determinismin kanssa. Berlin tahtoo tällä esittää, että determinismin puitteissa termiä vapaus käytetään ilman tarpeeksi selkeää määrittystä siitä, mitä vapaus determinismin yhteydessä voi tarkoittaa: ”Knowledge, we are told, extends the boundaries of freedom, and this is an *a priori* proposition. Is it inconceivable that the growth of knowledge will tend more and more successfully to establish the determinist thesis as an empirical truth, and explain our thoughts and feelings, wishes and decisions, our actions and choices, in terms of invariant, regular, natural succession, to seek to alter which will seem almost as irrational as entertaining a logical fallacy? This was, after all, the programme and the belief of many respected philosophers, as different in their outlooks as Spinoza, Holbach, Schopenhauer, Comte, the behaviourists. Would such a consummation extend the area of freedom? In what sense? Would it not rather render this notion, for want of a contrasting one, altogether otiose, and would this constitute a novel situation? The ‘dissolution’ of the concept of freedom would be accompanied by demise of that sense of ‘know’ in which we speak not of knowing that, but of knowing what to do, to which Hampsire and Hart have drawn attention; for if all is determined, there is nothing to choose between, and so nothing to decide. Perhaps those who have said of freedom that it is the recognition of necessity were contemplating this very situation. If so, their notion of freedom is radically different from those who define it in terms of conscious choice and decision.” (Berlin 1999, 197-198).

Eettiseen pluralismiin liittyy keskeisesti vapaus valita. Berlin ei kuitenkaan käsittele tätä teemaa kirjoituksissaan systemaattisesti, ainoastaan sen suhdetta kausaaliseen historiankäsitykseen. Berlin näkee valinnanvapauden – mikä Kantille oli *Willkür*⁴² – ihmisen perusvapautena;

But when Kant said that if the laws that governed the phenomena of the external world turned out to govern all there was, then morality – in his sense – was annihilated; and when, in consequence, being concerned with the concept of freedom presupposed by his notion of moral responsibility, [...] he seems to me, at the very least, to have shown a profound grasp of what is at stake. (Berlin 2002, 28).

There is a minimum level of opportunity for choice – not of rational or virtuous alone – below which human activity ceases to be free in any meaningful sense. (Berlin 2002, 44.)

John Gray argumentoi, että valinnanvapaus on Berlinille ihmisluonnon konstitutiivinen ominaisuus, joka erottaa ihmisen eläimestä. Tämä tarkoittaa osittaista indeterministisyyttä ihmisluonnossa ja toiminnassa. Ainoastaan poistamalla valinnanvapaus inhimillisestä olemisesta voidaan esittää ihminen determinismin alaiseksi olennoiksi. (Gray 1996, 14).

Toinen monistiselle näkemyksille perustuva malli, jota Berlin luonnontieteellisen metodin kaikenkattavuuspyrkimysten lisäksi kritisoi, on hegeliläinen teleologinen käsitys historiasta lainalaisuuksina. Teleologinen ajattelutapa karsii rinnaltaan kilpailevat vastaväitteet esittämällä päämäärän yhtenä, lopullisena, kokonaisena ja systemaattisena. Teleologisissa ajattelutavoissa Berlinin mukaan peruseriaate on sama näkökulmasta toiseen, ainoastaan kysymysten sisältö vaihtelee: mikä on historian päämäärä, tai sitä ohjaava universaali? Onko se yleistähto vai yleinen hyvä, tai kenties Luojan asettama päämäärä? Ajatus teleologisesta päämäärästä on kuitenkin muuttumaton. (Berlin 2002, 104).

⁴²Kts. Kantin käsitteestä *Willkür* tarkemmin esimerkiksi Henry E. Allisonin teokset *Kant's Theory of Freedom* (1990) s. 129-136 sekä *Idealism and Freedom – Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy* (1996) s. 115-118. Vapaan tahdon ongelmasta yleisemmin kts. esimerkiksi teos *Free Will – Critical Concepts in Philosophy* (2005) ed. John Martin Fischer. Tämän tutkimuksen teemoja huomioiden kts. erityisesti Vol. III *Free Will: Libertarianism, Alternative Possibilities, and Moral Responsibility*. Kts. myös *The Oxford Handbook of Free Will* (2002) ed. Robert Kane.

Berlinin mukaan sen lisäksi, että deterministiset järjestelmät eivät vastaa hyvin arkikokemusta, ne ovat ongelmallisia myös toisesta näkökulmasta. Hänen mukaansa deterministiset filosofiset järjestelmät perustuvat perustavanlaatuihin virheeseen, joilla on kauaskantoisia vaikutuksia reaalipolitiikalle. Ne ovat epäjohdonmukaisia ja niillä on metafyyminen pohja:

We are plainly dealing not with an empirical theory but with a metaphysical attitude which takes for granted that to explain a thing – to describe it as it 'truly' is, even to define it more than verbally, that is, superficially – is to discover its purpose. Everything is in principle explicable, for everything has a purpose, although our minds may be too feeble or too distraught to discover in any given case what this purpose is. On such a view to say of things or persons that they exist is to say that they pursue goals; to say that they exist or are real, yet literally lack a purpose, whether imposed from outside or 'inherent' or 'innate', is to say something not false, but literally self-contradictory and therefore meaningless. Teleology is not a theory, or a hypothesis, but a category or a framework in terms of which everything is, or should be, conceived and described. (Berlin 2002, 105).

Total failure is excluded a priori, for at a deeper level all processes will always be seen to culminate in success; and since there must always exist a level deeper than that of any given insight, there is in principle no empirical test of what constitutes ultimate success or failure. (Berlin 2002, 107).

Edellisiä sitaatteja voidaan tulkita niin, että determinististen selitysjärjestelmien menestyksekkäisyys ei ole minkäänlaisen empiirisen todisteen avulla todennettavissa. Nämä järjestelmät torjuvat kritiikin *a priori*, eikä empiirisen todisteen käsitettä voida soveltaa niihin mielekkäästi. Tämän vuoksi Berlin näkee ne myös filosofisesti ongelmalliseksi. Berlin perusajatuksena on, että filosofisille ajatuksille on saatava vahvistus todellisuudesta. Deterministiset järjestelmät ovat kuitenkin sellaisia, ettei niitä voida sen paremmin vahvistaa kuin hylätäkään empiirisen havainnon perusteella. Tämä tarkoittaa sitä, että deterministiset järjestelmät ovat liian pitkälle meneviä *oletuksia* todellisuuden luonteesta. Toisin sanoen ne ovat filosofisesti ongelmallisia, koska niihin ei voida soveltaa empiirisen todisteen käsitettä. Tällä Berlin näyttäisi haluavan väittää, että myös empiirisestä näkökulmasta ne voidaan arvioida huonommiksi todellisuudenselittämissjärjestelmiksi. Berlin arvioi empiristisen metodologiansa näkökulmasta, että sellaiset selitysjärjestelmät, jotka torjuvat empiiristen

todisteiden merkityksen teorioidensa kritiikissä *a priori* voidaan arvioida ongelmallisemmiksi kuin järjestelmät, jotka ovat empirismin rajoissa arvioitavissa 'vääriksi' tai 'oikeiksi'.

Kaikissa monistisissa järjestelmissä on kehykselliset rajat, joissa argumentaatio on mahdollista. Esimerkiksi teologia järjestelmänä voi torjua kaikki rationalistiset argumentit oman viitekehjensä puitteissa. Tällainen viitekehys on jäykkä ja kokonaisvaltainen ja määrittää kaikkea argumentaatiota. Totuusjärjestelmänä tällainen kehys mahdollistaa ”legitiimin” argumentaation ainoastaan sen rajoissa. Kehys määrittää samalla argumentaation ehdot. Itse järjestelmää ei kuitenkaan aseteta kritiikin kohteeksi, metatason kysymykset torjutaan. (Berlin 2002, 107).

Berlinille empiria on lähtökohtana teorioiden oikeutukseen. Metodologinen ja eettinen pluralismi ovat empirisesti todennettavissa oikeaksi tai vääräksi toisin kuin determinismi, joka sulkee empirisen todisteen pois *a priori*. Tämän vuoksi metodologinen ja eettinen pluralismi ovat Berlinille uskottavampia jäsenyyksiä olemisemme ehdoista. Absoluuttisten totuusjärjestelmien oletus voidaan kokonaan poissulkea, sillä sellaiset ovat metafysisiä oletuksia joilla ei ole empirististä perustaa. Empiirinen todellisuus on ainoa, jolla on merkitystä, jonka lähteenä uskottavat teoriat voivat olla, ja johon teoriat on viime kädessä perustettava.

3.3 Monismi ja poliittiset järjestelmät

Berlin argumentoi esseessään ”Political Ideas in the Twentieth Century” (1949), että vuosisadan poliittisille suuntauksille on ollut yhteistä irrationaalinen luonne.⁴³ Tämä tarkoittaa sitä, että 1900-luvun politiikassa on haudattu osa ongelmista ja osa kysymyksistä on syrjäytetty. Ongelmien hautaaminen on yhteydessä eri viitekehysten absoluuttisiin oikeuttamispyrkimyksiin. Ainoastaan kehysten rajoissa asetetut kysymykset ovat ongelmia, joihin ratkaisuja etsitään. Poliittisille järjestelmille ominaista on, että kysymykset, jotka

⁴³Crowderin mukaan Berlin käyttää esseessään ”Political Ideas in the Twentieth Century” sanaa ”irrationaalinen” eri merkityksessä kuin vastavalistusliikkeen irrationaalisesta luonteesta puhuessaan. Vastavalistusliikkeen irrationaalisuus on yhteydessä valistuksen esittämän järjen kaikkivoipaisuuden kieltämiseen. Tässä kontekstissa Berlin tarkoittaa irrationaalisuudella sitä, että järjestelmät torjuvat mahdollisuuden kyseenalaistaa rationaalisesti järjestelmien sisällä esiintyviä päämääriä. (Crowder 2004, 50).

esittävät metatason kritiikkiä torjutaan pois ja tukahdutetaan. Berlinille se tarkoittaa totalitaristista tapa ratkaista ongelmat ”poistamalla” kysymykset. (Berlin 2002, 86). Tällainen vihamielisyys päämääriä koskevia kysymyksiä kohtaan saa äärimmäiset muotonsa fasismissa ja kommunismissa, mutta se saa lievempiä muotoja myös Länsi-Euroopassa:

In Western Europe this tendency has taken the milder form of a shift of emphasis away from disagreement about political principles (and from party struggles which at least in part sprang from genuine differences of outlook) towards disagreements, ultimately technical, about methods – about the best way of achieving that degree of minimum economic or social stability without which arguments concerned with fundamental principles and the ends of life are felt to be ‘abstract’, ‘academic’ and unrelated to the urgent needs of the hour. (Berlin 2002, 83).

We are often told that the present is an age of cynicism and despair, of crumbling values and the dissolution of the fixed standards and landmarks of Western civilization. But this is neither true nor even plausible. So far from showing the loose texture of a collapsing order, the world is today stiff with rigid rules and codes and ardent, irrational religions. (Berlin 2002, 90).

Tulkitsen edellisiä sitaatteja niin, että Berlin haluaa argumentoida, että vaikka länsimaiset järjestelmät ovatkin sitoutuneet ihmisten hyvinvoinnin edistämiseen, ovat ne samanaikaisesti sitoutuneet normeihin, jotka otetaan annettuna. Länsimaissa utilitaristinen päämäärä sen materialistisessa muodossa on kyseenalaistamaton ja sen yhteydessä keskustellaan ennemminkin ”korkeimman tilan” saavuttamisen keinoista kuin päämäärien merkityksellisyydestä sinänsä. Tämä tarkoittaa sitä, että myös länsimaisissa järjestelmissä on taustalla monistinen ajattelutapa. Nähdäkseni Berlin haluaa tällä varoittaa, että edes länsimaiset järjestelmät eivät ole turvassa muuttumiselta tukahduttaviksi. Valtioiden tapa nähdä päämäärä annettuna tarkoittaa sitä, että ne ovat vaarassa muuttua yksilöä tukahduttaviksi:

Growing number of human beings are prepared to purchase [...] sense of security even at the cost of allowing vast tracts of life to be controlled by persons who, whether consciously or not, act systematically to narrow the horizon of human activity to manageable proportions, to train human beings into more easily combinable parts – interchangeable, almost prefabricated – of a total pattern. (Berlin 2002, 83).

Nähdäkseni Berlin haluaa varoittaa, että länsimaisissa järjestelmissä on taustalla ajatus utilitarismista, joka on vaarallinen yksilönvapauden kannalta. Berlin argumentoi, että myös länsimaisissa valtioissa on taustalla monistinen ajatus yhdestä päämäärästä. Utilitaristinen päämäärä voi johtaa siihen, että järjestelmät muuttuvat tukahduttaviksi ”koneistoiksi”, joissa ihmiset palvelevat utilitarismin päämäärää ja joissa yksilöllisyys muuttuu toissijaiseksi ja lopulta olemattomaksi.

Berlin huomioikin, että länsimaissa tällainen vaara on ennen kaikkea sosiaalidemokraattisissa hyvinvointia korostavissa valtioissa. Berlin vertaa totalitaristisia järjestelmiä vankiloihin ja länsimaisia hyvinvointia korostavia järjestelmiä sairaaloihin. (Berlin 2002, 87-88). Huolimatta eroista näillä järjestelmillä on myös yhtäläisyytensä. Yksilöllinen järki ja omien päämäärien asettaminen tukahdutetaan ja ne asetetaan ylhäältä päin tulevien ennalta asetettujen normijärjestelmien alaiseksi. Yksilönvapauden rajoittamisen sama periaate, joskin aste-eroja on havaittavissa, ilmenee myös länsimaisissa sosiaalidemokraattisissa ja New Dealin kaltaisissa poliittisissa ideologioissa. (Berlin 2002, 91).

Berlinin hyvinvointivaltiota koskevasta kritiikistä muodostuu helposti kuva hänestä liberalistina. Nykyajattelun valossa hänen ajatuksensa näyttäisivätkin ensi näkemältä kiinnittyvän uusliberalismin hyväksyntään ja sosiaalidemokraattisen hyvinvointivaltiojärjestelmän torjumiseen. Berliniä voidaan lähtökohtaisesti pitää liberaalina politiikantutkijana, mutta mielestäni uusliberalistin anakronistinen leima olisi kuitenkin asiaton, kuten tulen seuraavassa luvussa esittämään. Berlinin ajattelua voidaan tulkita niin, että hänen keskeisenä tarkoituksena on varoittaa, että monistiseen ajatteluun perustuvat yhteiskuntajärjestelmät ovat vaarallisia reaalipolitiikan lähtökohtia, sillä ne sijoittuvat niin kauas empiirisestä todellisuudesta.

Berlin vastusti kiihkeästi aikansa totalitarismeja ja suuntasi suurimman osan kirjoituksistansakin totalitarismin eri muotoja vastaan. Keskeisenä kritiikin kohteena hänellä oli Neuvostoliitto, josta hänellä oli henkilökohtaisiakin kokemuksia. Hän yhtyi rinta rinnan kritisoimaan neuvostoideologiaa monien aikalaistensa liberaalien kuten Karl Popperin, Sidney Hookin, Jacob Talmotin, Raymond Aronin ja Norberto Bobbion lailla. Yhdysvaltalainen yhteiskuntafilosofi Steven Lukes esittää artikkelissaan ”The Singural and the Plural: On the Distictive Liberalism of Isaiah Berlin”, että Berlin eroaa kuitenkin monista muista aikansa liberaaleista siinä, ettei hän ikinä ole allekirjoittanut teesiä ”ideologioiden taistelun lopusta”

tai juhlista tätä loppua (Lukes 1994, 696). Lukes huomioi, että Berlin ei kehittele sellaisia kaikenkattavia teorioita kuten Rawlsin ajatus oikeudenmukaisuuden järjestämisestä, Nozickin minimivaltio tai Hayekin ajatus markkinoiden järjestyksestä. (Lukes 1994, 697). Berlinin ajattelun tekee mielenkiintoiseksi se, että hän näyttäytyy liberaalina, mutta hänen teoriansa näyttää johtavan siihen, että mitään ideologiaa ei voida allekirjoittaa tai hylätä *a priori* tai täydellisesti sellaisenaan. Berlin vetäytyi kritiikeissään sellaiseen tilaan, jossa ideologiset distinktiot supistuvat. Berlinin poliittinen filosofia näyttäisi ensi näkemältä ajattelulta, jossa ei ole absoluuttista hyvää ja paha ideologiaa eikä selkeää poliittista ohjelmaa sille, kuinka yhteiskunta olisi järjestettävä.

Berlinin lähtökohta politiikan kritiikkiin perustuu sekä eettiseen että metodologiseen pluralismiin, siihen, missä rajoissa järjestelmiä voidaan arvioida ja missä määrin selkeitä poliittisia ohjelmia voidaan allekirjoittaa ja toteuttaa. Vaikka Berlin vetäytyy kummastakin absoluuttisesta päädyistä, niin täydellisestä liberalismista, ideologian lopusta kuin kommunismista, on hän silti kallellaan liberalismiin suuntaan ja esiintyy tunnustautuneena liberalistina. Yksi keskeisiä Berliniä koskevia kysymyksiä onkin, kuinka hän eettisen pluralisminsa rajoissa pystyy oikeuttamaan liberalismiin? Tätä käsittelem seuraavassa luvussa.

3.4 Eettinen pluralismi filosofisena ajattelutapana

Berlinin muotoilema kolmikohtainen hahmotelma siitä, mikä on ominaista monistisille järjestelmille, voidaan tulkita metodologisen pluralismin negatiivisena määritelmänä. Eettinen pluralismi voidaan positiivisesti määritellä niin että on arvoja, jotka ovat keskenään yhteismitattomia⁴⁴ siinä mielessä, että ne voivat törmätä keskenään (Berlin 2002, 216). Esimerkkinä yhteismitattomista arvoista Berlin esittää vapauden ja tasa-arvon, jotka

⁴⁴Ruth Changin mukaan yhteensovittamattomuuden käsite eettisessä tutkimuksessa ei tarkoita samaa kuin Thomas Kuhnilla. Kuhnille yhteensovittamattomuus tarkoitti mahdottomuutta tehdä arvostelmia eri käsitteellisten järjestelmien tai kulttuurien välillä. Changin mukaan etiikan yhteydessä yhteensovittamattomuuteen liittyy myös kysymys mahdollisuudesta tehdä arvostelmia myös käsitejärjestelmien ja kulttuurien sisällä. Chang esittää, että Kuhnilaisen yhteensovittamattomuuden määritelmän lisäksi termiä voidaan käyttää myös silloin kun esitetään, että ei ole yhtä täsmällistä ”mittaria” arvojen mittaamiseksi. Tällainen yhteensovittamattomuus ei siis ole riippuvainen kahdesta yhteensovittamattomasta – kuhnilaisessa mielessä – järjestelmästä, vaan se voi olla järjestelmän itsensä sisäinen ominaisuus. (Chang 1997, 1). kts. Yhteensovittamattomuudesta sekä yhteismitattomuudesta yleisemmin teos *Incommensurability, incompatibility and Practical Reason* (1997).

absoluuttisesti eivät voi toteutua yhtä aikaa. ”Susien täydellinen vapaus on lampaiden kuolema”, Berlin julistaa. ”Vahvojen ja lahjakkaiden täydellinen vapaus ei ole yhteensopiva vähemmän lahjakkaiden ja heikompien ’säädyliselle’ oikeudelle olla olemassa. (Berlin 2003, 12). Myöskään oikeus, ankara oikeus, jota jotkut ihmisen arvostavat (*value*), ei ole yhteensopiva toisen arvon, armon kanssa. Berlinin mukaan on empiirisesti todistettavissa, että on arvoja jotka eivät sovi yhteen keskenään. (Berlin 2003, 12). Jonathan Riley esittää artikkelissaan ”Interpreting Berlin’s Liberalism” Berliniä mukailleen arvojen yhteentörmäämisen tarkoittavan sitä, että arvot eivät ole palautettavissa harmoniseksi yhtenäiseksi kokonaisuudeksi, jossa kaikki voivat toteutua täydellisinä. Rileyn mukaan eettinen pluralismi tarkoittaa sitä, että arvojen yhteensovittaminen on käsitteellinen mahdottomuus. Myös Berlinille arvojen yhteentörmäys näyttää tarkoittavan sitä, että ne ovat yhteensovittamattomia:⁴⁵

What is clear is that values can clash – that is why civilizations are incompatible. They can be incompatible between cultures, or groups in the same culture, or between you and me. You believe in always telling the truth, no matter what: I do not, because I believe that is can sometimes be too painful and too destructive. We can discuss each other’s point of view, we can try to reach common ground, but in the end what you pursue may not be reconcilable with the ends to which I find that I have dedicated my life. Values may easily clash within the breast of a single individual; and it does not follow from that, if they do some must be true and others false. Justice, rigorous justice is for some people an absolute value, but it is not compatible with what may be no less ultimate values for them – mercy, compassion – as arises in concrete cases. (Berlin 2003, 12).

Berlin argumentoi että kaikkien arvojen ei tarvitse olla keskenään ”törmäyksessä”. Toiset arvot ovat vähemmän ristiriidassa toistensa kanssa kuin toiset. Tämä tarkoittaa sitä, että jotkut

⁴⁵Berlin käyttää termejä ”*incompatible*” ja ”*incommensurable*” puhuessaan arvojen yhteensopimattomuudesta tai yhteismitattomuudesta, olematta kuitenkaan täysin johdonmukainen terminologiassaan. Berlin näyttäisikin käyttävän niitä synonyymeina ja tarkoittavan niillä sitä, ettei ole yhtenäistä mittaria, joilla arvoja voidaan arvottaa keskenään, esimerkiksi utilitaristisessa mielessä. Mahdollista kuitenkin on, että tietty kaava Berlinin termien käytölle olisi löydettävissä ja että tietyt merkitysten vivahte-erot esiintyvät, mutta tämän tutkimuksen rajoissa en sitä sen tarkemmin tutki. Toimin Berlinin tavoin – olettaen, että hän on toiminut niin – ja käytän termejä yhteensopimaton, yhteensovittamaton ja yhteismitaton samassa merkityksessä, vaikka tietty merkityksellinen ero olisikin.

arvot ovat keskenään enemmän ”törmäyskurssilla” kuin toiset. Nähdäkseni Berlin haluaa tällä ennen kaikkea osoittaa, että kaikki inhimilliset arvot eivät ole sovittavissa harmoniseksi järjestelmäksi. Pluralistisen arvoteorian hyväksyminen taas tarkoittaa sitä, että samanaikaisesti monistinen arvoteoria on hylättävä. Nämä sulkevat käsitteellisesti toisensa pois. Berlinin mukaan arvojen yhteismitattomuus on ”todellinen” tila, jota on mahdotonta poistaa:

These collisions of values are of the essence of what they are and what we are. If we are told that these contradictions will be solved in some perfect world in which all good things can be harmonised in principle, then we must answer, to those who say this, that the meanings they attach to the names which for us denote the conflicting values are not ours. We must say that the world in which what we see as incompatible values are not in conflict is a world altogether beyond our ken; that principles which are harmonised in this other world are not the principles with which, in our daily lives, we are acquainted; if they are transformed, it is into conceptions not known to us on earth. But it is on earth that we live, and it is here that we must believe and act. (Berlin 2003, 13).

Berlin toisin sanoen väittää, että konfliktit ovat luontainen osa inhimillistä olemista, ne määrittävät pysyvästi olemistamme ja kanssakäymistämme. Arvojen ristiriitaisuus on tila, jota ei rationaalisten metodien, tai minkään muun metodien, avulla pystytä koskaan poistamaan. Tämä tarkoittaa törmäystilaa, jossa mikään arvo ei ole absoluuttisessa mielessä toista parempi. Arvoja ei voida asettaa hierarkkiseen järjestykseen. Tämä tarkoittaa toisin sanoen sitä, että ihmisolemus on pohjimmiltaan ristiriitainen. Berlin esittää kuuluisan ihmisluonnon määritelmänsä Kantia siteeraten:

Out of the crooked timber of humanity, no straight thing was ever made (Berlin 2003, 19).

Steven Lukes tekee artikkelissaan ”The Singular and the Plural: On the Distinctive Liberalism of Isaiah Berlin” (1994) tärkeän huomion eettisen pluralismin arvojen yhteensopimattomuuden ja yhteismitattomuuden ongelmasta. Lukesin mukaan eettisen pluralismin eri komponentit eivät suoraan johdu toisistaan, vaan voi olla myös niin, että arvojen voidaan myös ajatella olevan moninaisia ja yhteensovittamattomia niiden kuitenkin olematta yhteismitattomia. Tämä tarkoittaa toisin sanoen sitä, että vaikka arvoja ei

voitaisikaan sovittaa yhteen, ei niitä silti tarvitse välttämättä olettaa yhteismitattomiksi niin, että niillä ei voisi olla *a priori* arvojärjestystä suhteessa toisiinsa. (Lukes 1994, 708). Lukesin huomio kuvastaa pluralismin määritysten ongelmallisuutta, ja sen mahdollisuutta saada monia erilaisia muotoja. John Gray kutsuu tällaista eettisen pluralismin muotoa heikommaksi arvopluralismin doktriiniksi ja esittää Berlinin allekirjoittavan vahvemman ”objektiivisen eettisen pluralismin” muodon, jossa arvoille ei voida antaa *a priori* hierarkiaa (Gray 1996, 46-47). Yhdyn Grayn käsitykseen Berlinistä vahvan eettisen pluralismin kannattajana, sillä esimerkiksi puhuessaan vapauden kahdesta käsitteestä Berlin näyttäisi allekirjoittavan teesin, jonka mukaan arvot ovat lähtökohtaisesti yhteismitattomia inhimillisiä päämääriä:

These are not two different interpretations of a single concept, but two profoundly divergent and irreconcilable attitudes to the ends of life. It is as well to recognise this, even if in practice it is often necessary to strike a compromise between them. For each of them makes absolute claims. These claims cannot both be fully satisfied. (Berlin 2002, 212).

Berlin painottaa, että yhteensovittamattomuuden lisäksi arvot eivät voi toteutua täydellisinä, vaan niiden kesken on tehtävä kompromisseja. Ne sulkevat toisensa absoluuttisina pois. Se, ettei lopullista harmoniaa kaikkien arvojen kesken voida luoda ei kuitenkaan tarkoita, että valinnat olisivat merkityksettömiä. Joudumme valitsemaan arvojen välillä, olemme ikään kuin ”tuomittuja” valitsemaan, ja samanaikaisesti luopumaan. Tämä tarkoittaa sitä, että ainoastaan arvokompromisseilla voidaan taata yhteiskuntaan mahdollisimman laaja arvopohja. Nähdäkseni Berliniä voi tulkita niin, että eettinen pluralismi tapahtuu kontekstissa ja arvottaminen on paikkaan sidottua. Kun *a priori* arvojen hierarkisuus suljetaan pois, jäljelle jää ainoastaan kontekstuaalisen arvottamisen mahdollisuus. Eettinen pluralismi näyttäytyy traagisena ihmisolemusta määrittävänä filosofisena ajattelutapana, jonka Berlin pyrkii esittämään empiirisenä faktana.

Berlin mukaan arvojen ristiriidat ja niiden täydellisen yhteensovittavuuden mahdottomuus on nähtävissä yhteiskunnallisten järjestelmien rakenteesta. Jos esimerkiksi vapaus olisi ainoa absoluuttinen arvo, joka mukailisi ihmisen yhtä todellista päämäärää, muut arvot saisivat ainoastaan välineellisen aseman politiikanteossa. Ne olisivat ainoastaan apuvälineitä absoluuttisen vapauden toteuttamisen prosessissa. Yhteiskunnissa halutaan – enemmän tai vähemmän – kuitenkin ylläpitää muitakin arvoja, ihmisten vaatimuksesta, kuten turvallisuutta,

oikeudenmukaisuutta ja tasa-arvoa. (Berlin 1991, 142-143). Berlin toisin sanoen näkee empirian todistavan, että muitakin arvoja kuin ainoastaan vapaus on olemassa. Kaikki yhteiskunnat ovat jossain määrin moniarvoisia, eikä niissä ole ideaalina ainoastaan yksi absoluuttinen arvo. Tässä mielessä ainakin kaikki länsimaiset yhteiskunnat ovat ”jokseenkin” moniarvoisia, toisen enemmän kuin toiset.

3.5 Pluralismi vai relativismi?

Arvopluralismissa arvojen yhteismitattomuus laajenee käsittämään myös arvojen valitsemisperusteita. Tällainen ajattelutapa on lähellä arvorelativismia;⁴⁶ ongelmaksi tulee eronteko relativismin ja eettisen pluralismin välillä. Jos arvot ovat yhteismitattomia eikä niitä voida arvioida suhteessa toisiinsa, missä määrin moraalisia arvostelmia eettisen pluralismin rajoissa voidaan tehdä? Berlinin analyysi on kuitenkin selkeästi arvottavaa, esimerkiksi vapauden analyysissään hän esittää negatiivisen vapauden olevan toimivampi kuin positiivinen vapaus. Kysymykseksi nousee tällöin, kuinka tällaisia arvostelmia on mahdollista tehdä eettisen pluralismin rajoissa?

Berlinin eettisen pluralismin filosofia ei ole ainakaan kaukana arvorelativismista, joten on syytä kysyä onko Berlin pluralisti vai relativisti, ja jos hän on pluralisti, niin miten hän eroaa relativistista? Berlinin muotoilemaa arvopluralismia voidaan kritisoida arvorelativismin näkökulmasta: jos arvot ovat yhteensopimattomia, päämäärät ovat moninaisia ja yksilöllisiä, eikä arvojen välillä ole mahdollista saada aikaan absoluuttista tasapainoa, kuinka voidaan välttyä arvorelativismilta, tilalta, jossa moraaliset arvostelmat voidaan nähdä mielipiteen kaltaisina ilmauksina? Kuinka on mahdollista valita rationaalisesti arvojen välillä?

Vaikka arvojen selitettäisi ilmenevän ja kehittyvän niiden kulttuurisessa kontekstissa ja moraalisen arvioinnin olevan mahdollista tältä pohjalta, jää ongelmaksi kulttuurirelativismi –

⁴⁶Oxford Dictionary of Philosophy määrittää relativismin seuraavasti: ”The permanently tempting doctrine that in some areas at least, truth itself is relative to the standpoint of the judging subject”. (Blackburn 1996, 326). Tämän määritelmän mukaan Berliniä voidaan pitää jonkinasteisena relativistina. Berlin itse määrittää relativismin metaforisesti sanomalla: ”Minä pidän kahvista, sinä sampanjasta. Meillä on eri maut, ei ole mitään muuta mitä voimme sanoa” (Berlin 2003, 11). Berlinin pluralismin ja relativismin keskustelua on sekoittanut paljolti relativismin määritelmä, joka sinänsä on hämärä ja uudelleenmääriteltävissä. Berlinille relativismi näyttäisi tarkoittavan äärimmäistä subjektivismia, jossa arvostelmia ei missään määrin voida arvioida. Se, voidaanko pluralismi erottaa relativismista, riippuu viime kädessä relativismin määrittelyn tavoista.

kysymys mahdollisuudesta ymmärtää muita kulttuureja. Jos relativismin muoto on kulttuurirelativismi, eri järjestelmien kritisointi käy mahdottomaksi, sillä jokaista järjestelmää on mahdollista kritisoida vain sisäisesti. Tällainen kulttuurirelativistinen asenne tarkoittaa sitä, että arvot ovat kulttuurikohtaisia, eikä niitä voi arvioida toisten kulttuurien lähtökohdista.⁴⁷ Toteutuessaan kulttuurirelativismi⁴⁸ tarkoittaa mahdottomuutta ymmärtää arvoja muista kuin omasta kulttuurisesta lähtökohdasta. Berlin argumentoi, että jos kulttuurirelativismi toteutuisi, kulttuurit olisivat ”läpäisemättömiä kuplia”, joiden keskinäinen vuorovaikutus, toisen kulttuurin arvostaminen ja jopa ymmärtäminen kävisi mahdottomaksi (Berlin 2003, 85). Totalitarismin kritiikki on kulttuurirelativismin rajoissa mahdottomaksi, sillä ei ole mitään arvoperusteita, joilla voidaan esittää esimerkiksi fasistisen Saksan sisäisen arvojärjestelmän olevan huonompi kuin liberalistisen Iso-Britannian. Eri kulttuurit ovat yhteismitattomat, eikä niitä voi vertailla keskenään.

Berlin kuitenkin kieltää eettisen pluralismin olevan relativistista. Vaikkakin arvot ovat yhteismitattomia, ovat ne Berlinin mukaan rajallisia ja objektiivisia. Tämän ulkopuolella olevat arvot eivät ole enää inhimillisiä, vaan niin kaukana käsityskyvystämme, ettemme edes voi myöteläytyä tällaisten arvojen kannattajien asemaan:

There is a world of objective values. By this I mean those ends that men pursue for their own sakes, to which other things are means. I am not blind to what the Greeks valued – their values may not be mine, but I can grasp what it would be like to live by their light, I can admire and respect them, and even imagine myself pursuing them, although I do not [...] Forms of life differ. Ends, moral principles, are many. But not infinitely many: they must be within human horizon. If they are not, then they are outside human sphere. [...] I cannot even call their values subjective if I cannot conceive what it would be like to pursue such life. (Berlin 2003, 11-12).

⁴⁷Henry Hardyn ja Joshua Chernissin mukaan relativismin voi määritellä myös niin, että arvoilla on arvo ainoastaan suhteessa johonkin tilanteeseen. Toisin sanoen mikään arvo ei ole itsessään arvokas (valuable). Arvot ovat valideja joissain tilanteissa mutta eivät toisissa, eikä mikään arvo ole arvo sellaisenaan. Hardyn ja Chernissin mielestä Berlin välttää tällaisen relativismin oletuksellaan, että on olemassa universaalisti valideja arvoja. Berlinille esimerkiksi vapaus on tällainen arvo, sillä vaikka historiassa sitä olisivatkin kannattaneet vain pienet vähemmistöt, se näyttäisi ilmenevän joka paikassa, koska se on yhteydessä ihmisluontoon. (Hardy & Cherniss 2005).

⁴⁸Kulttuurirelativismin näkökulmasta Berliniä kohtaan on esittänyt kritiikkiä esimerkiksi Leo Strauss (kts. Strauss 1961, Relativism and the study of man 135-141 teoksessa *The rebirth of classical political rationalism*. Muita merkittäviä varhaisia kritiikkejä Berlinin eettistä pluralismia kohtaan: MacCallum 1967; Momigliano 1976).

Edellistä sitaattia voidaan tulkita niin, että arvot ovat objektiivisia ja rajallisia sillä perusteella, että on tietty inhimillisyyden horisontti, jonka rajoissa mahdolliset arvot ilmenevät. Toisin sanoen Berlinin filosofiassa on nähtävissä tietty universaalisuuden oletus. Berlinille universaalisuus ja objektiivisuus ei kuitenkaan tarkoita pysyvää ja muuttumatonta, vaan ne voidaan tulkita tietyiksi inhimillisyyden rajoiksi, jonka puitteissa inhimillisen arvot voivat vaihdella. Eettinen pluralismi sulkee pois ajatuksen a priorisista universaaleista. Mielestäni universaalisuus ja objektiivisuus ovat Berlinille sulkeistettuja käsitteitä. Nähdäkseni ne tarkoittavat Berlinille tässä yhteydessä tiettyjä rajoja. Yhteisymmärryksen rajojen voidaan nähdä tarkoittavan samalla objektiivisuuden ja universaalisuuden rajoja. Metodologinen pluralismi tarkoittaa sitä, ettei absoluuttisia oletuksia tehdä. Tämä tukee käsitystä siitä, että Berlinille termit objektiivisuus ja universaalisuus tarkoittaisivat tiettyjä inhimillisyyden raja-arvoja, jotka ovat kuitenkin mahdollisia muutokselle. Nähdäkseni väitettä universaalisuudesta ja objektiivisuudesta yhteisymmärryksen rajoina tukee myös Berlinin viimeinen kirjoittama essee ”My Intellectual Path”, jonka New York Review of Books julkaisi 1998. Siinä Berlin muistuttaa, että arvojen määrä on rajallinen, se on yhteydessä inhimilliseen horisonttiin:

There is not infinity of them: the number of human values, of values which I can pursue while maintaining my character, is finite – let us say 74, or perhaps 122 or 26, but finite, whatever it may be. And the difference this makes is that if a man pursues one of these values, I who do not, am able to understand why he pursues it or what it would be like, in his circumstances, for me, to be induced to pursue it. Hence the possibility of human understanding. I think these values are objective – that is to say, their nature, the pursuit of them, is part of what it is to be a human being, and this is an objective given. (Berlin 1998b, 57).

Berlin toisin sanoen väittää, että inhimillinen oleminen on muodosta riippumatta ”suhteellisen” samanlaista. Kohtuullisen laaja yhteisymmärrys on mahdollista ja se on itse asiassa hänelle *de facto*. Berlin näkee arvot laajalti samanlaisina ja esittää ne tämän vuoksi objektiivisina ja universaaleina. Hänelle empiirinen kokemusmaailmamme ei tue havaintoa siitä, että eläisimme täydellisen solipsistisessä myötäymmärrystä vailla olevassa tilassa.

Todisteeksi arvojen suhteellisen pysyvästä ja universaalista luonteesta Berlin esittää sen, ettei inhimillistä olemista koskevien moraalisten ja poliittisten kysymysten luonne ole muuttunut

länsimaisessa filosofisessa perinteessä radikaalisti (Berlin 1972, 32). Berlinin mukaan olisi absurdiä torjua Platonin poliittinen teoria tai Kantin estetiikka tai etiikka sillä perusteella, että ne olisi ”ylitetty”. Todisteeksi moraalialue koskevien universaalien kategorioiden suhteellisesta pysyvyydestä Berlin esittää moraalialue koskevien kysymysten jatkuvuuden. Samat eettiset kysymykset ovat säilyneet läpi länsimaisen ajattelun historian. (Berlin 1972, 31-32). Toiseksi todisteeksi kategorioiden suhteellisen pysyvistä luonteesta voidaan Berlinin mukaan nähdä mahdollisuus myötäeläytyä menneisiin kulttuureihin⁴⁹ (Berlin 1972, 26). Berlinin mukaan inhimillisen kokemuksen rajoissa on mahdollista ymmärtää toisia elämänmuotoja ja niiden – osittain – universaaleja eettisiä elementtejä, myös niitä jotka tulevat tuomituiksi (Berlin 2000, 12-13). Eettinen pluralismi ei Berlinille toisin sanoen tarkoita myöskään sitä, ettei moraalialue tuomioita olisi missään määrin mahdollista tehdä:

Thus, if I say of someone that he is kind or cruel, loves truth or is indifferent to it, he remains human in either case. But if I find a man whom it literally makes no difference whether he kicks a pebble or kills his family [...] I shall not be disposed, like consistent relativists, to attribute to him merely a different code of morality from my own or that of most men, or declare that we disagree on essentials, but shall begin to speak of insanity and inhumanity; I shall be inclined to consider him mad, as a man who thinks he is Napoleon is mad; which is a way of saying that I do not regard such a being as being fully a man at all. (Berlin 1972, 27).

Edellinen ei vielä kuitenkaan selitä *kuinka* moraalialue arvostelmat ovat pluralismin rajoissa mahdollisia. Kuten Crowder argumentoi, universaalien moraalialuehorisontin oletus rajaa pois ainoastaan ymmärrystä koskevan radikaalin kognitiivisen relativismin, mutta ei vielä ratkaise eettisen relativismin ongelmaa (Crowder 2004, 120). Berlin ei tee kovin systemaattisia yrityksiä puolustaa eettistä pluralismia relativismia vastaan. Hänen argumenttinsa rajoittuvat lähinnä universaalien moraalialuehorisontin oletukseen.

⁴⁹Tässä Berlin eroaa esimerkiksi Alasdair MacIntyreä, joka näkee menneiden kulttuureiden ymmärtämisen huomattavasti ongelmallisemmaksi kuin Berlin. MacIntyre esittää menneiden kulttuurien ymmärtämisestä: ”For everything that they do and say conforms to certain canons of consistency and coherence and those contexts which would be needed to make sense of what they are doing have been lost, perhaps irretrievably (MacIntyre 2003, 1). Berlin näkemys arvoista eroaa MacIntyren ajattelusta myös siinä, että Berlinin mukaan nykyisten liberaalien kulttuurien moraalialuejärjestelmä ei perustu emotivismille, kuten MacIntyre esittää. MacIntyre esittää liberalismissa ilmenevään emotivismiin ongelmaan ratkaisuksi kommunitarismin ja yhteisöllisyyteen perustuvan arvojärjestelmän. Berlin sen sijaan torjuu emotivismia ja näkee, että yksilöiden arvot vaihtelevat niin paljon, että liberaali kulttuuri on ainoa, jossa ihminen voi ”kukoistaa”.

Crowderin mukaan Berlinin ajattelua voidaan tulkita niin, että arvot voidaan ymmärtää kahdella tasolla (Crowder 2004, 120). Arvo voi tarkoittaa tiettyä käytäntöä, kuten natsien aggressiivista laajentumispyrkimystä. Näiden käytäntöjen ”ymmärtäminen” ei kuitenkaan tarkoita, että välttämättä hyväksyisi ne. Käytäntöjen taustalla on kuitenkin syvempiä päämääriä ja arvoja, joita nämä käytännöt palvelevat. Nämä syvemmät arvot ovat osa inhimillistä moraalihorisonttia, ne ovat arvoja jotka kaikki hyväksyvät ja ”luontainen” osa ihmistä. Ne kuvaavat fundamentaaleja inhimillisiä tarpeita ja arvoja, jotka ovat universaaleja. Tässä tapauksessa käytäntöjen takana on kansallinen tai kulttuurillinen kuuluminen (belonging). Vaikkei hyväksyisikään natsien käytäntöjä, hyväksyy taustalla olevan kuulumisen arvon, joka on universaali. (Crowder 2004, 121).

Crowder haluaa toisin sanoen esittää, että eri arvoille rakentuvat käytännöt ovat arvioitavissa moraalisesti ja niitä on mahdollista tuomita, mutta niiden taustalla olevia universaaleja arvoja on mahdotonta arvioida keskenään. Ne ovat kaikkien ymmärrettävissä olevia objektiivisia päämääriä. Vaikka ei itse tavoittelisikaan jotain näistä arvopäämääristä, on kykenevä myötäeläytymään henkilöön tai kulttuuriin, joka tällaista päämäärää tavoittelee. Arvoja koskevat käytännöt ovat taas kontekstuaalisesti arvioitavissa, sillä ne voivat joko ylittää tai pysyä inhimillisten arvouniversaalien, inhimillisyyden rajoissa. Yhdyn Crowderin tulkintaan arvoista osana Berlinin eettistä pluralismia. Nähdäkseni Berlin välttää tällä keinoin ajautumisen sellaiseen eettiseen relativismiin, jossa minkäänlaisia moraaliarvostelmia on mahdotonta tehdä perustellusti. Välttääkseen subjektivismiin Berlin tekee kuitenkin oletuksen universaalista moraalihorisontista ja inhimillisyyden rajoista, jotka ovat kytköksissä inhimillisen olemisen peruskategorioihin. Tässä kohtaa Berlin joutuu tuomaan osaksi filosofiaansa sellaisia empiirisesti ongelmallisia käsitteitä kuten kategoriat. Toisin sanoen Berlin näyttäisi kyllä välttävän äärimmäisen eettisen relativismin, mutta ratkaisu on jokseenkin ongelmallinen suhteessa hänen filosofiseen empiristiseen metodologiaansa.

3.6 Kategoriat ja universaali moraalihorisontti

Tehdessään oletuksen universaalista moraalihorisontista sekä siitä johdettavista arvottamismahdollisuuksista Berlin tukeutuu kategorian käsitteeseen, jonka hän lainaa Immanuel Kantilta. Vaikka Berlinin eettinen teoria eroaakin huomattavasti Kantista ja hänen kategorisesta imperatiivistaan, on Berlin paljon velkaa Kantin ihmisluontoa ja inhimillistä

olemista – ennen kaikkea valinnanvapauden mahdollisuutta – koskeville filosofisille ajatuksille. Berlin eroaa Kantista käsityksissään inhimillisestä *a priorisesta* ja tavallaan sulkeistaa Kantin käsityksen. Kantille kategoriat ovat pysyviä ja universaaleja. Berlinille kategoriat eivät ole *a priori*, niissä on tietty muuttumisen mahdollisuus, vaikkakin hän näkee ne suhteellisen pysyvinä. Berlin väittää, että käsitys jonkinlaisista *a prioreista* on ”perustelematon päätelmä oikeista havainnoista”. (Berlin 1972, 25). Tämän voi tulkita niin, että Berlin tarkoittaa sitä, että meidän ei tarvitse pitää kategorioita absoluuttisina, sillä empirismi ei tue Kantin väitettä. Niiden suhteellinen pysyvyys on kokemuksen rajoissa tehty päätelmä, väite, joka kestää empiirisen tarkastelun. Berlinin ihmiskäsitys on kytköksissä läheisesti filosofiseen antropologiaan.⁵⁰ Berlinille inhimillinen moraalihorisontti tarkoittaa tietynlaisia inhimillisen kategorisoinnin muotoja, joiden sisällöt eivät suoranaisesti ole absoluuttisia *a priori*.

Empirical sciences of these properties do not exist, not because they exhibit no regularities – on the contrary they are the very paradigm of the concept of regularity itself – but because they are presupposed in the very language in which we formulate empirical experience. That is why it seems absurd to ask for evidence for their existence, and imaginary examples are enough to exhibit their structure; for they are presupposed in our commonest acts of thought. (Berlin 1972, 25-26).

Berlinin mukaan moraalihorisonttiamme jäsentävät kategoriat ovat läsnä havainnoita tehdessämme ja ohjaavat kaikkea havaintoamme. Niiden suora kategorioista riippumaton empiirinen tutkimus on mahdotonta. Tämän vuoksi niitä ei tarvitse tai voi todistaa tieteellisesti. Berlin jättääkin auki ihmisluonnon ja arvojen pysyvyyden ja esittää niiden olevan kvasi-empiirisiä kysymyksiä (Berlin 2002, 45).

Kategoriat ovat läsnä kaikessa ajattelussa ja niitä voidaan löytää myös moraalialueita, politiikkaa ja sosiaalista maailmaa koskevasta ajattelusta. (Berlin 1972, 25-26). Berlinin mukaan poliittisia oppeja ohjaavat perustavanlaatuiset käsitykset ihmisestä, eivätkä ainoastaan empiiriset seikat.

⁵⁰John Grayn mukaan Berlinin universaali moraalihorisontti on kytköksissä empiiriseen antropologiaan siinä mielessä, että se tarkoittaa ”moraalijärjestelmissä havaittavia perheyhtäläisyyksiä”. Toisin sanoen moraalialueen universaalisuus ei tarkoita universaalisuutta täydellisenä kaikenkattavana vaan perheyhtäläisyyksien rajoja. Empiirinen antropologia on näitä rajoja tutkiva menetelmä. (Gray 1996, 64-65).

Politiikan tutkimus on sidottua moraaliteoriaan ja poliittiseen teoriaan, se on faktuaalinen seikka, joka on riippuvainen ihmisen kategorioista. (Berlin 1972, 27-28). Berlin asettuu empiiriselle kannalle inhimillisyyden perustaa tarkastellessaan, hänen mukaansa formaali- tai deduktiivinen päättely ei voi suoranaisesti todistaa tällaisia inhimillisyyden perustaa koskevia asioita. Kyse on filosofisista kysymyksistä, joiden ratkaisu näillä metodeilla on mahdotonta. Asiat voivat olla toisinkin, mutta Berlinin mukaan on ”raaka tosiseikka”, että universaaleja inhimillisiä jäsenuskategorioita on.⁵¹ (Berlin 1972, 26).

Berlin haluaakin jättää ihmisluontoa ja arvoja koskevat kysymykset historioitsijoille, antropologeille, kulttuurifilosofoille, sosiaalitieteilijöille ja tutkijoille, jotka tutkivat inhimillistä kulttuurillista olemista (Berlin 2002, 45). Berlin näyttäisi uskovan, että ymmärryksemme inhimillisestä olemisesta voi mahdollisesti laajentua, joskaan hän ei usko tämän johtavan mihinkään päätepiteeseen. Ihmisluonto ja arvot ovat mahdollisia muutokselle, joten ihmisen tutkimus on jatkuvaa peilaamista teorian ja todellisuuden välillä. Berlin ei kuitenkaan ole eksplisiittinen sen suhteen, kuinka menestyksekkästä tällainen tutkimus voi olla.

Berlinin hahmottelema eettinen pluralismi on John Grayn mukaan sisäistä realismia. Berlinin ajattelussa sisäinen realismi saa muodon, jossa arvot ovat inhimillisiä historiallisesti kehittyneitä konstruktioita. Suhteessa arvoihin subjektiiviset uskomme saattavat kuitenkin olla oikeita tai vääriä. (Gray 1996, 72). Berlinin arvot siis näyttäisivät olevan subjektiivisesti rakentuneita vaikka samanaikaisesti Berlin kutsuu niitä objektiivisiksi. Kuinka arvojen on mahdollista olla objektiivisiä, jos niiden alkuperä on subjektiivinen? Gray tulkitsee Berliniä niin, että Berlinin ajattelussa universaali moraalihorisontti ja arvot voidaan nähdä 'myöhäiswittgensteinilaisen' ajattelun perheyhtäläisyyksien kaltaisina. Gray argumentoi, että Berlinin ajattelu on 'myöhäiswittgensteinilaista' siinä mielessä, että julkisuus määrittää objektiivisuutta, toisin sanoen rajaa ”yhteisen elämän horisontin”. (Gray 1996, 72). Yhdyn

⁵¹Robert A. Kocis väittää esseessään ”A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin’s Political Philosophy” (1980), että Berlinin dilemma olisi se, että hän tekee oletuksen moraalihorisontista. Kocisin mukaan Berlin tekee *a priorisen* oletuksen inhimillisen olemisen pysyvistä luonteesta, vaikka hän esittääkin olevansa empiristi. (Kocis 1980, 39). Nähdäkseni Kocis ei kuitenkaan ota tarpeeksi hyvin huomioon eettisen pluralismin taustalla vaikuttavaa metodologista pluralismia, jossa absoluuttisuus saa sulkeistetun muodon. Tämä tarkoittaa sitä, että Berlin jättää auki ihmisluonnon pysyvyyden. Hän ei esitä inhimillistä olemista pysyvänä a priori, vaan esittää ihmisluontoa ja kategorioita koskevien kysymysten olevan kvasi-empiirisiä.

Grayn käsitykseen universaalista moraalihorisontista perheyhtäläisyyksien kaltaisena. Berlinin ratkaisussa voidaan kuitenkin nähdä heikkoutena se, että joskin Berlin nähdäkseni välttää äärimmäisen eettisen relativismin oletuksella universaalista moraalihorisontista, niin kuitenkin Berlinin analyysi tästä jää hyvin ohueksi ja yleismuotoiseksi. Tämä on nähtävissä keskeisenä puutteena Berlinin filosofiassa.

Moraalihorisontti jää hämäräksi määritelmäksi jostain, ”joka on yhdistänyt ihmisiä suurimmassa osassa paikoista ja tilanteista, lähes kaikkina aikoina” (Berlin 1991, 37). Berlinille arvojen ja ihmisluonnon kvasi-empiirisyys näyttäisi tarkoittavan että varmaa tietoa niistä on mahdotonta saada. Tarkastelemme maailmaa sisältäpäin, emmekä voi astua ulos ruumiistamme katsomaan mitkä kategoriat inhimillisyyttä määrittävät. Nähdäkseni keskeinen ongelma Berlinin kategoria-ajattelussa on nimenomaan oletus kategorioista. Hyvin perustein voidaan kysyä, kuinka kategoriat lopulta eroavat sellaisista ”metafyysistä” oletuksista kuin teleologinen historia tai teologinen totuus. Berlin ei nähdäkseni lopulta pysty tarpeeksi hyvin esittämään mitä kategoriat ovat tai miten niitä voidaan tutkia. Sama kritiikki voidaan ulottaa koskemaan myös käsitystä universaalista moraalihorisontista.

3.7 Arvottamisen ja poliittisen päätöksenteon mahdollisuus

Berlin ei eksplisiittisesti arvioi sitä, kuinka absoluuttisia moraalituomioissa voidaan olla, mutta esittää arvottamisen olevan kuitenkin mahdollista. Berlinin mukaan eri arvojärjestelmiä arvioitaessa on otettava huomioon suuri määrä inhimillisiä arvoja ja niiden eri tulkintoja, ja punnittava niiden heikkouksia ja vahvuuksia. Tämän vuoksi radikaalien kokonaisvaltaisten tuomioiden tekemisestä tulisi pidättäytyä. Moraalikysymysten luonne ja vaikeus saada tietoa niistä tekee niistä monimutkaisia ja ongelmallisia kysymyksiä. Universaalien moraalihorisontin yleiset arvot ovat keskenään yhteismitattomia, eikä niitä suoranaisesti voida arvottaa keskenään, ainakaan sellaisenaan ja absoluuttisessa mielessä. Perusteet päätöksenteolle ja valinnoille on kuitenkin oltava, jos halutaan välttää Feyerabend-tyyppinen ”kaikki käy” – relativismi.

Berlin ei ajattelussaan allekirjoita minkäänlaista *a prioria*, joka ohjaisi ongelmanratkaisua. Eettinen pluralismi tarkoittaa sitä, että politiikanteko on aina ja lopulta epätäydellistä toimintaa. Täydellisten poliittisten ratkaisujen tekeminen on käytännössä mahdotonta. (Berlin

2003, 19). Tällä Berlin haluaa palauttaa ongelmanratkaisut käytännön tasolle, niiden ratkaisukontekstiin. Jokainen ratkaisutilanne on erityinen ja niin monimutkainen, että yleisiä ratkaisusääntöjä on mahdotonta luoda. Myös arvojen pluralistinen luonne johtaa siihen, ettei niitä pystytä ratkaisemaan millään yleisellä abstraktilla tasolla. Tässä kohtaa Berlinin ajattelu lähenee Aristoteleen *fronesista*. Etiikka ja politiikka olivat Aristoteleelle ”käytännöllisen viisauden” – *fronesiksen* – alueella, eikä niitä voida kohdella universaaleina tieteinä.

Arvoja ei voida mitailla keskenään absoluuttisessa mielessä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita mahdottomuutta tehdä politiikkaa. Poliittinen kontekstisidonnainen päätöksenteko on mahdollista ”tilanteen ainutlaatuisuuden ymmärtämisen” myötä. Hyvät ratkaisut ovat mahdollisia, jos tilannetta luetaan mahdollisimman tarkasti. Tähän päästään siten, että otetaan huomioon mahdollisimman hyvin ihmisluontoa koskevat käsityksemme ja sovelletaan siihen kontekstuaalista tilanteenhallintaa:

What the age calls for is not (as we are often told) more faith, stronger leadership, or more scientific organisation. Rather is it the opposite – less Messianic ardour, more enlightened scepticism, more toleration of idiosyncrasies, more frequent *ad hoc* measures to achieve aims in a foreseeable future, more room for the attainment of their personal ends by individuals and by minorities whose tastes and beliefs find (whether rightly or wrongly must not matter) little response among the majority. What is required is a less mechanical, less fanatical application of accepted, scientifically tested, general solutions to unexamined individual cases. [...] Since no solution can be guaranteed against error, no disposition is final. (Berlin 2002, 92).

Eettinen pluralismi tarkoittaa sitä, ettei yhtä oikeata vastausta tiettyyn ongelmaan ole löydettävissä. Ongelma voidaan ratkaista usealla eri tavalla. Ratkaisusta ja kontekstista riippuen tietyt valinnat johtavat ”huonompaan” tai ”parempaan” tulokseen, mutta absoluuttista ”oikeaa” ratkaisua ei ole. Oikeat käytäntöä koskevat ratkaisut eivät ole johdettavissa deduktiivisesti. Päätöksenteko tapahtuu yleensä olosuhteissa, joissa ratkaisuja on mahdotonta tehdä minkään selkeän ennalta asetetun säädöksen tai säännön pohjalta. Todellisuus ei ole staattista, joten ratkaisujen tekeminen pysyvien jäykkien mallien mukaan johtaa lopputulokseen, jossa ei oteta todellisuutta tarpeeksi hyvin huomioon. Ratkaisut ovat sidoksissa paikkaan ja aikaan ja ne tulisi nähdä väliaikaisina.

The concrete situation is almost everything. There is no escape: we must decide as we decide; moral risk cannot, at times be avoided. All we can ask for is that none of the relevant factors be ignored, that the purposes we seek to realise should be seen as elements in a total form of life, which can be enhanced or damaged by decisions. (Berlin 2003, 18).

Käytännön ratkaisut johtavat aina erilaisiin lopputuloksiin, parempiin tai huonompiin, ja valinta epätäydellisten vaihtoehtojen kesken on aina lopulta tehtävä. Berlinin mukaan jokainen tilanne vaati oman ratkaisunsa. Tämän voi tulkita niin, että tämän vuoksi pysyviä järjestelmällisiä moraalisäännöstöjä ei pidä luoda. Arvoperiaatteiden absoluuttinen soveltaminen johtaa väistämättä lopputulokseen, joissa kontekstia ei tarpeeksi hyvin oteta huomioon. Mikään teoria ei jäsennä todellisuutta tarpeeksi hyvin. Berlin kuitenkin väittää konkreettisen tilanteen olevan *lähes* kaikki. Nähdäkseni tämä tarkoittaa sitä, että teorit eivät ole yhdentekeviä, vaan niitä voidaan pitää jonkinlaisena ohjenuorina. Tulkitsen Berliniä niin, että teorioiden empiirinen soveltaminen reaalipolitiikassa ja järjestelmän moraalinen arvomaailma ovat arvioperustana sille monimutkaiselle lähtökohdalle, jossa eri toimenpiteitä on mahdollista arvottaa.

Berlin argumentoi, että yleisten jäykkien periaatteiden kehittäminen ja niiden soveltaminen käytäntöön johtaa moraaliseen fanatismiin, joka perustuu virhearvioille moraalisten kysymysten luonteesta ja niiden ratkaisumahdollisuuksista. Fanatismi ja absoluuttisuudelle perustuva idealismi johtavat harhaan, sillä ne eivät ota tarpeeksi hyvin huomioon inhimillisen olemisen ehtoja ja arvojen luonnetta, vaan pyrkivät ”pakottamaan” idealismin läpi realismiin. (Berlin 2003, 15).

Berlin näyttäisi kääntyvän kannattamaan maltillista asennetta päätöksentekoon ja politiikkaan. Päätöksenteon ehtojen hahmottelussa Berlinillä on havaittavissa tietty *rationaalisuuden*⁵² käsite. John Gray huomauttaakin, ettei Berliniä pidä nähdä irrationalistina ja valistuksen vihollisena. Grayn mukaan Berlin hyödyntää rationaalisen tutkimuksen menetelmää taustametodologiana filosofisissa tutkimuksissaan. (Gray 1996, 9). Olen Grayn kanssa yhtä mieltä siitä, että Berliniä ei pidä nähdä irrationalistina vaan – tietynlaisena – rationalistina. Ilman jonkinlaista käsitystä ihmisen rationaalisuudesta ei näyttäisi löytyvän minkäänlaisia perusteita valinnoille. Berlin hyväksyy leiman ”rationalisti”, mutta esittää, ettei rationaalisuuden avulla voidaan koskaan tavoittaa niitä muuttuvia tekijöitä kaikessa

laajuudessaan, jotka ovat päätöksenteossa läsnä. Hän haluaa kuitenkin tehdä tietyn eron valistuksen rationalisteihin:

Fundamentally, I am a liberal rationalist. The values of the Enlightenment, what people like Voltaire, Helvétius, Holbach, Condorcet, preached are deeply sympathetic to me. [...] They liberated people from horrors, obscurantism, fanaticism, monstrous views. They were against cruelty, they were against oppression, they fought the good fight against superstition and ignorance and against a great many things which ruined people's lives. So I am on their side. But they are dogmatic and too simplistic. (Berlin 1991, 70).

Berlinille rationaalisuus tarkoittaa siis jotain muuta kuin useille valistuksen ajattelijoille. Ehkä tämän vuoksi Berlin välttää suurimmaksi osaksi käyttämästä rationaalisuuden käsitettä. Se johtaa helposti konnotaatioihin, joita hän ei ole tarkoittanut. Berlinin esittelemän eettisen pluralismin yhteydessä rationaalisuutta voi mieluummin kutsua *moraaliseksi intuitioksi*, jotta saataisiin aikaan tarpeeksi selkeä ero valistuksessa esiintyneeseen ajattelutapaan, jonka mukaan todellisuutta ja ihmisolemista koskevat ongelmat ovat – ainakin periaatteessa – mahdollista ratkaista rationaalisuuden avulla

Berlin ei kuitenkaan näe arvokonfliktien olevan ratkeavan *rationaalisuuden* avulla,⁵³ sillä

⁵²Daniel M. Weinstock argumentoi Berlinin eettiseen pluralismiin sisältyvän tietyn oletuksen rationaalisuudesta. Weinstockin mukaan Berlin painottaa positiivisen vapauden kritiikissään liiaksi sitä, että rationalismi ja monismi olisivat käsitteellisesti kiinnittyneet toisiinsa. Eettinen pluralismi on metafyyminen teesi, jonka mukaan ei ole ainoastaan yhtä lopullista todellista tilaa, johon kaikki arvot olisivat palautettavissa. Rationalismi on taas se näkökanta, että moraaliset arvostelmat voidaan osoittaa joko todeksi tai vääräksi. Weinstock esittää, että jos arvopluralismi ja yhteensovittamattomuus ovat *totta*, rationaalinen henkilö tunnistaa, että on eettisiä kysymyksiä, joihin on kytköksissä niin monia arvoja, ettei niitä voida ratkaista yksioikoisesti. Vaikka rationalisteilla on historiallisesti ollut houkutus kääntyä monismin puoleen, rationalismi johtaa kuitenkin monismin kieltämiseen, jos arvopluralismi on *totta*. (Weinstock 1997, 497-498). Weinstockin teesi on lähtökohtaisesti hedelmällinen ja näyttäisi jokseenkin mukailevan Berlinin ajattelua tiettyyn pisteeseen saakka. Analyysi jää kuitenkin puolitiehen siinä mielessä, ettei hän määrittele *totuuden* käsitettä sen tarkemmin, joka mielestäni kuuluu rationalismikeskustelun keskiöön.

⁵³David Hume esitti, että järki ei ole kykenevä ratkaisemaan moraalisia ongelmia. Humelle järki tarkoittaa kykyä osoittaa keinoja, joilla tavoitella päämääriä. Päämäärien valinnassa se ei voi kuitenkaan olla apuna. Valistusajattelijoista Berlin läheneekin tässä mielessä Humeen tapaa ymmärtää rationaalisuus osana moraalista ongelmanratkaisua. Humeen moraaliarvostelmien mahdollisuutta koskevaa subjektivistista tulkintaa vasten on kuitenkin huomautettava, että Berlinille moraaliarvostelmat ovat selkeästi myös muuta kuin ainoastaan tunteiden ilmaisua. Berlin on selkeä emotivismin torjunnassaan (Berlin 2003, 11), joskin hän ei täsmällisesti tarkastele kysymystä ”mitä moraaliarvostelmat ovat?”. (Humeen näkemyksistä rationaalisuudesta ja moraalisten ongelmien ratkaisusta kts. esim. Norton 1993, 160-164).

arvot eivät ole arvioitavissa huonommiksi tai paremmiksi rationaalisuuden rajoissa. Ongelmaksi jääkin, kuinka arvoja koskevat ongelmat on mahdollista ratkaista? Berlin asettaa *moraalisen intuition* oletuksen ongelmanratkaisun taustalle. Moraalinen intuitio on tärkeä ja välttämätön osa päätöksetekoprosessia, sillä absoluuttisten ratkaisua ohjaavien mallien poissa ollessa se on ainoa, mikä päätöksentekoa voi ohjata. Päätöksenteko on monimutkaisen tilanteen välttämätön ratkaisu, jossa moraalinen intuitio ohjaa ratkaisua ja jossa aina pitäisi ottaa tilanteen erityiset olosuhteet huomioon.

Robert A. Kocisin mukaan Berlinille rationaalisuus tarkoittaa pikemminkin tapaa lähestyä monimutkaista, monimuotoista ja ristiriitaista maailmaa kuin kykyä tavoitella ”lopullisia arvoja koskevia totuuksia” (Kocis, 1989, 118). Nähdäkseni Kocisin esitys Berlinin tavasta ymmärtää rationaalisuus on oikeansuuntainen. ”Rationaalisuus” – moraalinen intuitio – on riippuvainen inhimillisestä elämän- ja kulttuurinmuodosta, joka toimii ohjaavana tekijänä ongelmanratkaisussa – tai vähintään on muodostamassa moraalista intuitiota. Taustatekijöitä voi olla monenlaisia ja niiden on mahdollista olla ristiriidassa keskenään. Tämä ei kuitenkaan muuta perusasetelmaa, vaan kertoo ainoastaan ongelmanratkaisun vaikeudesta. Kategoriat voidaan nähdä niinä moraalista intuitiota rakentavana taustatekijöinä, jotka mahdollistavat moraalisen intuition. ”Rationaalisenä” moraalinen intuitio voidaan nähdä siinä mielessä, että se sisältää ”universaaleja” elementtejä. Moraalisen intuition universaali luonne mahdollistaa moraalisten arvostelmien tekemisen. Vaikka moraaliset käytännöt rakentuisivatkin eri tavalla eri kulttuureissa, kategoriat ovat ne inhimillisyyden rajat muodostava tekijä, joka mahdollistaa moraalisten käytäntöjen arvioinnin. Crowderin esittämää arvojen kahtiajakautuneisuuden tulkintaa vasten voisi esittää, että universaalin moraalihorisontin arvoydin on Berlinillä lähes pysyvä, ainakin se on pysynyt kohtuullisen samana länsimaisessa perinteessä kahden vuosituhannen ajan. Se on myös yhdistettävissä kategorioihin, moraalisen intuition universaaliin perustaan. Käytännöt voidaan tällöin nähdä moraalista intuitiota rakentavina tekijöinä. Nämä voivat vaihdella kulttuureittain. Useat ratkaisut voivat olla mahdollisia moraalisen intuition pinnallisemmalla ja vaihtelevammalla tasolla; esimerkiksi kulttuurin sisällä tapahtuvat moraaliset ratkaisut, jotka seuraavat kulttuurin omaa moraalijärjestelmää. Kulttuurien välinen moraalinen arviointi on taas yhteydessä moraalisen intuition universaaliin luonteeseen, toisin sanoen kategorioille rakentuvaan universaaliin moraalihorisonttiin, arvojen ytimeen, joka pysyy lähes muuttumattomana paikasta ja ajasta toiseen. Moraalinen intuitio voidaan siis nähdä yleisten universaalien kategorioiden ja paikallisen kulttuuriperinteen sekoituksena.

Nähdäkseni Berlinin ratkaisu – jos hän sen tällaiseksi on ajatellut – välttää kyllä eettisen relativismin ongelman, mutta samanaikaisesti jää ohueksi ja ongelmalliseksi hänen taustametodologiaansa vasten. Empiiriset todisteet universaalista moraalihorisontista ovat vähäisiä, eikä selkeää rationaalista yhteyttä eri kulttuurien moraalijärjestelmille ole helppo löytää. Berlinin ratkaisu on kuitenkin omaperäinen ja sillä on myös omat vahvuutensa. Berlin ei eettisessä pluralismissaan sorru muodostamaan jäykkiä yleissääntöjä, joiden edessä todellisuus olisi pakotettava muuttumaan teorian kaltaiseksi, vaan hän tavoittelee moraalijärjestelmien kirjoa kaikessa laajuudessaan ja pyrkii empiirisiin menetelmin löytämään inhimillisen moraalin perustan. Berlin ei eettisen pluralismin rajoissa muotoile imperatiiveja, vaan pyrkii valottamaan päätöksentekoa koskevan tilanteen ehtoja.

3.8 Pluralismi – yhteenveto

Berlinille eettisen- ja metodologisen pluralismin hyväksyminen tarkoittaa sitä, että poliittisen päätöksenteon ehdot ovat muuttuvia. Niitä ei voida palauttaa selkeisiin yleisiin sääntöihin, sillä todellisuus monimuotoisuudessaan ja ristiriitaisuudessaan ei ole palauttavissa abstrakteihin teorioihin. Metodologinen pluralismi tarkoittaa monismin hylkäämistä ja johtaa siihen, että minkäänlaista varmaa tietoa ratkaisujen tuloksista tai täydellisestä ratkaisusta ei voi olla. Kontekstuaalisuus nousee siinä keskeiseksi käsitteeksi. Eettinen pluralismi taas on metodologiselle pluralismille rakentuva eettinen teoria, joka selittää moraalista olemistamme kontekstissa. Eettinen pluralismi tarkoittaa sitä, että havaintomme eettisestä olemisestamme puhuu ristiriitaisen inhimillisen todellisuuden puolesta; valitessamme tavoitella jotain arvoa samalla suljemme pois mahdollisuuden tavoitella jotain toista. Eettinen pluralismi korostaa ihmisen mahdottomuutta arvoja koskeviin ”täydellisen oikeisiin” ratkaisuihin ja samanaikaisesti kuitenkin valintojen välttämättömyyttä. Berlin näyttäisikin eettisellä pluralismillaan samanaikaisesti haluavan esittää, että politiikka on välttämätöntä, ”jatkuvaa sotaa” epätäydellisten ratkaisujen välillä.

Berlinin eettistä pluralismia voidaan kritisoida siitä, että hänen analyysinsa kohdistuu ainoastaan länsimaisiin moraalijärjestelmiin, eikä siinä oteta huomioon moraalijärjestelmiä laajemmalti, esimerkiksi alkuperäiskulttuureita. Mielestäni tällainen kritiikki voidaan kuitenkin torjua, sillä Berlin ei edes pyri tekemään täydellisen universaalista analyysia

ihmisluonnon moraalin perustasta, koska hän ei usko tällaista voitavan tehdä. Berlin sitoo analyysinsä omaan elämiskontekstiinsa ja tiedostaa tutkimuksen aikaan ja paikkaan sitoutumisen. Hän pyrkii pikemminkin tarkastelemaan sitä, kuinka laajaksi nämä rajat voidaan uskottavasti laajentaa. Berlinin analyysin suunta onkin yksittäisestä yleiseen.

Mielestäni Berlinin poliittista päätöksentekoa koskevan eettisen pluralismin suurimmaksi ongelmaksi muodostuu ratkaisun yleisluontoisuus. Toisaalta juuri Berlinin teorian yleisluontoisuus on juuri se, mikä tekee siitä uskottavan. Jos Berlin sisällyttäisi tutkimukseensa arvoperusteiden syvempää sisällöllistä analyysia, se kyllä toisi sille filosofista uskottavuutta – tietyissä piireissä – mutta samalla rajoittaisi Berlinin teorian yleistä kykyä kuvata inhimillistä olemista ja sen kontekstin monimutkaisuutta. Ehkä Berlin ajattelee, että inhimillistä olemista sen monimuotoisuudessa ei tämän tarkemmin ole mahdollista kuvailla niin, että teoria yleisenä ajattelua jäsentävänä ohjenuorana ei kääntyisi metaeettisestä teoriasta eettiseksi teoriaksi. Hänen tarkoituksenaan on kuitenkin nimenomaisesti korostaa päätöksenteon kontekstisidonnaisuutta ja ongelmanratkaisun vaikeutta. Tämä on osittain Berlinin dilemma: tietyn alueen uskottavuuden lisääminen vie sitä pois toiselta alueelta; myös Berlin itse joutuu toimimaan täydellisten ratkaisujen ulottumattomissa. Berlinin analyysi eettisestä pluralismista on mielestäni onnistunut siinä mielessä, että se tavoittaa uskottavasti yksittäisten tilanteiden ongelmanratkaisun vaikeuden, ja sen tilanteen, jossa ratkaisuja joudutaan tekemään.

Yhdeksi eettistä pluralismia koskevaksi ongelmaksi jää se, että vaikka se rajattaisiin yksinomaan länsimaiseen perinteeseen, niin jopa sen sisällä moraalien ilmeneminen on monimuotoista ja eri tavoin käsitteellisesti merkityksellistettyä. Moraalien universaalien tarkastelu jää yleisluontoiseksi, pikemminkin moraalien muotojen kuin sen sisällön tutkimiseksi. Berlin ei loppujen lopuksi käsittele kovinkaan täsmällisesti moraalihorisonnin universaalista luonnetta tai kategorioiden olemusta. Tällainen sisällöllisen analyysin vajavaisuus voi olla Berlinille kuitenkin tietoista, hänen on omista lähtökohdistaan mahdotonta tutkia niitä kovin selkeästi.

Berlin ei kuitenkaan täsmennä sitä, missä määrin universaali moraalihorisonntti, ennen kaikkea sen muoto, perustuu ihmisen biologiseen olemiseen ja kulttuuriseen kehittymiseen. Tämä voidaan nähdä puutteena Berlinin ajattelussa. Nähdäkseni Berlinin metodologinen viitekehys ei kuitenkaan sisällä välineitä sen tarkentamiseen. Sama koskee kategorioita. Ne ovat

Berlinille lopulta muodollisesti todettavissa empiirisesti, mutta niiden sisällöllinen analyysi jää lähes tyhjäksi.

Mielestäni Berlin tiedostaa metodinsa vajavaisuuden kuitenkin äärimmäisen hyvin ja pyrkii tekemään mahdollisimman vähän oletuksia, joita ei empiirisen tutkimuksen rajoissa pystytä tutkimaan. Universaalia moraalihorizonttia tarkastellessaan hän esittää sen olevan empiirinen fakta ja perustaa sen kanssakäymisen mahdollisuuteen. Tässä Berlin mielestäni pysyy metodinsa rajoissa kohtuullisen hyvin. Kategoriat ovat nähdäkseni ongelmallisempi Berlinin analyysissa, sillä niiden empiirinen tutkiminen – kuten Berlin itse myöntää – on hankalaa.

Berlinin empiristinen lähestymistapa tuo puutteista huolimatta uskottavuutta eettisen pluralismin filosofialle. On muistettava, että kontekstissa, jossa Berlin kehitti eettisen pluralismin filosofiaa, kysyttiin teorian mielekkyyttä ja mahdollisuutta. Berlin esittää filosofiassaan vastauksen, että teorioiden esittäminen on mahdollista, mutta ainoastaan tietyissä rajoissa. Absoluuttisuuden suhteellistaminen onkin yksi Berlinin poliittisen teorian tärkeimpiä ajatuksia. Berlin pitäytyy maltillisessa empirismissä ja pyrkii kuvaamaan asioita niiden käytännön ilmenemisen rajoissa, vaikka välillä hän tekee sen vajanaisesti. Berlin tiedostaa, etteivät filosofiset kysymykset ole täysin empiirisesti ratkaistavissa, mutta että niillä on oma heijastuspinta todellisuudessa. Tätä pintaa hän pyrkii tutkimaan ja valaisemaan.

Tässä luvussa olen esittänyt Berlinin yleisen suhtautumisen historiallista välttämättömyyttä kohtaan ja hänen eettisen pluralismin filosofian. Mielestäni tämän avulla on mahdollista ymmärtää Berlinin vapauden käsitejakoa aikaisempaa paremmin ja ymmärtää hänen ”pintafilosofiaansa” niistä lähtökohdista, jotka Berlin teorioille yleisesti asettaa. Berlin pyrkii luomaan oikeutusta vapauden käsite-erottelulle pluralistisen arvojärjestelmän avulla ja samanaikaisesti tukemaan eettistä pluralismia vapaudenfilosofiallaan, pitäen sitä yhtenä esimerkkinä eettisen todellisuuden pluralistisesta luonteesta. Olen myös esittänyt, että Berlinin eettinen pluralismi välttää subjektivismiin kaltaisen relativismin ja vastannut samalla toiseen (2.) tutkimuskysymykseeni.

Berlinin filosofian eri tasoilla on toisiaan täydentävä luonne. Niistä jokainen on todiste muiden olemassaolosta. Tässä mielessä ne kaikki kytkeytyvät yhteen. Olen esittänyt sen, miten eettinen pluralismi rakentuu Berlinin ymmärrykselle filosofian mahdollisuudesta ja sen metodologisista rajoista. Pluralismin olemassaolon todisteeksi tulee empiirisen olemisen taso,

jossa käytännön toiminta tapahtuu. Tämä käytännön taso on Berlinin mukaan ristiriitainen. Seuraavaksi lähestyn tätä käytännöllistä tasoa, konkreettisten käytäntöä koskevan arvon, vapauden arvon muodossa.

4. VAPAUDEN FILOSOFIA

Ei ole liioiteltua sanoa, että 1950-luvun jälkeen on ollut vaikeaa tehdä uskottavaa poliittista vapauden filosofiaa huomioimatta Berlinin panosta vapauden filosofiselle ymmärtämiselle. Berlinin vapauden filosofia kulminoituu hänen esseeseensä ”Two Concepts of Liberty”, jonka hän piti 1958 virkaanastujaispuheenaan. Esseessä hän hahmotteli kaksi vapauden käsitettä, jotka ovat keskenään yhteismitattomat. Nämä kaksi käsitettä ovat filosofisessa terminologiassa arkipäiväistyneet negatiivisen vapauden ja positiivisen vapauden käsitteiksi. Myöhemmin Berlin on täydentänyt esseensä hahmotelmia haastatteluissa ja esseekokoelmiensa johdannoissa. Negatiivisen ja positiivisen vapauden käsitteet ovat saaneet eri merkityksiä eri kirjoittajien kesken, niiden teoreettinen jäsentäminen ja niiden käyttö poliittisina välineinä on vaihdellut. Vaikka samankaltaista⁵⁴ käsitejakoa kahteen eri vapauteen vapauden filosofiassa on käytetty jo ennen Berliniä, esitetään käsitejako yleensä Berlinin kehittelemänä.⁵⁵ Berlinin kirjoituksesta onkin tullut yksi 1900-luvun viitatuimpia poliittisen filosofian tekstejä.

Edellisessä luvussa esitin, että Berlin ajattelussa on taustalla oletus vapaasta tahdosta. Hänen vapauden filosofiansa perustuukin sille taustaoletukselle, että ihmisen olemisessa on tietty määrä valinnanvapautta. Berlin jättää kuitenkin vapaan tahdon systemaattisen tutkimisen

⁵⁴Ennen Berliniä vapauden käsite-erottelua on hahmotellut esimerkiksi Benjamin Constant esseessään ”The Liberty of the Ancient Compared with that of the Moderns”. Hänen mukaansa antiikin vapaus on erilaista modernien valtioiden vapauteen nähden. Antiikin vapaus on poliittista vapautta, vapautta osallistua kollektiivisiin aktiviteetteihin, kun taas moderni vapaus on yksilönvapautta, mielipiteenvapautta ja vapautta itsenäisyyteen. Modernia vapautta ei pitäisi yrittää korvata antiikin käsityksellä, sillä poliittiset järjestelmät, niiden koko ovat laajalti muuttuneet. Kuitenkin antiikin vapauskäsite on olennainen modernin vapauden ylläpitämiseksi ja kysymykseksi nouseekin ei kummankaan torjuminen vaan niiden soveltamisen mahdollisuus ja tasapaino. (Constant 2005.) Constantin käsite-erottelu mukailee kuitenkin pikemminkin republikanistisen ja liberaalin negatiivisen vapauden erottelua kuin negatiivisen ja positiivisen käsitteen erottelu. Republikaanisesta vapaudesta kts. s. 90.

⁵⁵Eksplisiittisen käsitejaon negatiiviseen ja positiiviseen vapauteen on ennen Berliniä esittänyt ainakin Guido de Ruggiero teoksessaan *History of European Liberalism* (1927). Ruggieron esitys ei ole kaukana Berlinin käsitejaosta. Hän määrittää negatiivisen vapauden seuraavasti: [...] ”freedom is the ability to do what one likes, a liberty of choice implying the individual’s right not to be hampered by others in the development of his own activity”. Positiivisesta vapaudesta Ruggiero taas esittää: ”According to this, freedom is not indeterminate caprice, but man’s ability to determine himself, and thus by the spontaneous act of his own consciousness, to rise above the necessities and the bonds in which practical life imprisons him. (Ruggiero 1927, 350-351.) Yksi varhaisimmista vapauden erotteluista negatiiviseen ja positiiviseen käsitykseen on löydettävissä jo Mystagogus Candidukselta. Hän hahmottelee kahta vapautta, jotka ovat tulkittavissa negatiiviseksi ja positiiviseksi vapaudeksi, kirjeessään Abingdonin kreiville vuonna 1777.

sikseen ja esittää käsittelevänsä vapautta vain ja ainoastaan poliittisessa merkityksessä. (Berlin 2002, 30, 40). Berlin tutkii kahden vapauden käsitteen muotoutumista länsimaisessa historiassa 1600-luvulta eteenpäin, vaikkakin hän huomioi niissä jonkinlaisen historiallisen jatkumon jo antiikista lähtien. Berlin esittää vapauden aatteellisten perinteiden kehityksen oman historiallisen metodinsa näkökulmasta ja huomioi kaksi filosofista perinnettä, joissa vapaus on kehittynyt eri muodoissa.

Berlinin mukaan sanalla ”vapaus” on yli kaksisataa eri merkitystä. Hän jättää määrittelemättä ja mainitsematta kaikki muut vapauden käsitteet ja esittää, että tarkastelun kohteena olevat kaksi ovat niistä keskeisimpiä, koska ne ovat vaikuttaneet suuresti länsimaisessa poliittisessa historiassa. (Berlin 2002, 168.) Berlin toisin sanoen esittää, että vapaus on ymmärrettävissä kahta käsitettä laajemmin, mutta ei anna esimerkkejä mahdollisista vaihtoehtoisista vapauden käsitteistä.

Vapauden käsitteiden analyysin apuvälineeksi Berlin ottaa ensimmäisessä luvussa hahmottelemani taustametodologian. Hän huomauttaa, että vapauden käsitteiden pelkkä lingvistinen analyysi on riittämätön tapa tutkia niitä. (Berlin 1972, 7-8.) John Gray tulkitsee Berliniä tältä osin niin, että Berlin haluaa erottaa itsensä niin positivistista kuin J. L. Austinin kaltaisista lingvistisista filosofeista. Hänen mukaansa Berlin ei halua esittää, että ainoastaan negatiivinen vapaus on *bona fide* vapautta tai että vapaus *todella* tarkoittaa ainoastaan negatiivista vapautta. Gray esittää, että Berlinille vapauden käsitteet ovat kaksi yhtä validia näkemystä vapaudesta. (Gray 1996, 17.)

Berlinille käsitteet toisin sanoen ovat jotain muuta kuin analyttisessä käsiteanalyysissä. Sellaisten abstraktien käsitteiden tutkimus, joilla ei ole suoraa viittauskohdetta todellisuudessa ja jotka ovat normatiivisia, on oltava jotain muuta kuin ainoastaan empiiristä tai analyttistä merkitysanalyysia. Niiden tutkimusvälineenä on *filosofia*, joka on ymmärrettävä laajemmaksi kuin pelkkä käsiteanalyysi. Kuten Berlin metodologiaansa hahmotellessa esittää, normatiivisia käsitteitä on mahdotonta tutkia pelkästään empiirisesti tai analyttisesti. Niiden ymmärtämiseen liittyy aina filosofia niitä selittävänä. Berlinin vapauden käsitteitä koskeva analyysi ei siis ole käsiteanalyysia sen analyttisessä mielessä, vaan se on ymmärrettävä löyhempänä filosofointina, joka ei ole metodologisesti täysin rajattavissa.

Berlinin näkemystä käsitteiden tutkimisesta voidaan tulkita niin, että ainoastaan käsitteiden merkitys (eli se kuinka validi on käsitteen viittaussuhde todellisuuteen) ei ole tutkimuksen kohteena, vaan myös käsitteiden historiallista ilmenemistä on tutkittava normatiivisessa kontekstissa. Berlin tarkastelee vapautta suhteessa politiikkaan, siihen millaisia politiikan teon muotoja ja ideologioita vapauden eri käsitysten avulla on luotu. Toisin sanoen käsitteen tutkimukseen liittyy myös käsitteen välineellisen luonteen tutkiminen. Vapaus ei ole ainoastaan inhimillisen elämän päämäärä vaan myös politiikan teon väline. Berlinin analyysin pyrkimyksenä on kiinnittää kaksi vapauden käsitettä niiden historialliseen ilmenemiseen ja arvioida normatiivisesti millaisina politiikan teon rakennusvälineinä nämä käsitteet ovat toimineet.

Seuraavassa esitän Berlinin jaon negatiiviseen ja positiiviseen vapauteen. Tarkoituksena on jaon ja käsitteiden esittely mahdollisimman uskollisesti sille kuinka ne Berlinin esseessä ilmenevät. Jätän niiden perusteellisen käsiteanalyttisen tutkimuksen toisaalle, sillä tutkimusintressini ovat aivan muualla. En kiellä käsiteanalyysin merkitystä, se on riittämätön vaikkakin välttämätön osa filosofista tutkimusta – myös tässä tutkimuksessa. Jätän kuitenkin mikrotason käsiteanalyysin sikseen ja tarkastelen sitä, miksi Berlinin teoria on sellainen kuin se on, ja jaon merkityksellisyyttä eettisen pluralismin näkökulmasta. Tämän vuoksi tutkimusta onkin mielestäni laajennettava pelkästä käsiteanalyysistä niin, että se huomioi myös ontologiset ja epistemologiset lähtökohdat teorioiden muodostuksessa sekä sen, mikä merkitys poliittisilla teorioilla Berlinille on. Berlin itse korostaa teorioiden kontekstuaalista soveltamista. Pyrin soveltamaan tätä lähtökohtaa myös Berlinin itsensä tarkastelussa.⁵⁶

4.1 Negatiivinen vapaus

Negatiivista vapautta hahmotellessaan Berlin toteaa, että ennen häntä filosofiassa negatiivista vapauden käsitettä ovat käsitelleet ennen kaikkea klassiset brittiläiset poliittiset filosofit kuten

⁵⁶Claude J. Galipeau mukaan sellaisia Berlinin vapauden analyysia koskevia kritiikkejä, jossa vapauden käsiteerottelua on käsitelty liiaksi analyttisestä näkökulmasta ovat esimerkiksi John Grayn ”On Negative and Positive Liberty” teoksessa *Liberalisms*, (1989 45-68); Robert Kocisin ”Reason, Development and the Conflicts of Human Ends: Sir Isaiah Berlin’s Vision of Politics”, *American Political Science Review* 74 (1980, 38-52); William Parent, ”Some Recent Work on the Concept of Liberty”, *American Philosophical Quarterly*, II (1974, 149-167) ja Beata Polanowska-Sygulska, ”One Voice More on Berlin’s Doctrine of Liberty”, *Political Studies*, 37 (1989 123-127). (Galipeau 1994, 84.) Analyttisyyden taipuvaa Berlin -kritiikkiä edustavat myös Gerald C. MacCallumin, Jr. ”Negative and Positive Freedom” teoksessa *Liberty*, ed. David Miller (1991, 100-122), sekä osittain siihen taipuu myös Charles Taylorin *What’s Wrong with Negative Liberty*” (ibid, 141-162).

Thomas Hobbes ja sellaiset liberalistit kuten John Locke, John Stuart Mill, Benjamin Constant ja Alexis de Tocqueville. Negatiivinen vapaus sen klassisessa muodossa on rajoitusten poissaoloa. Hobbes oli Berlinin mukaan ensimmäisiä negatiivista vapautta muotoilleita filosofi. Hobbesille ”vapaa ihminen on se, jota ei estetä tekemästä sellaista mitä hän voimansa ja taitonsa rajoissa kykenee tekemään”⁵⁷ (Hobbes 1968, 262). John Stuart Mill taas hahmottelee negatiivista vapautta esittämällä, että ”ainoa vapaus, joka nimensä ansaitsee, on se, että saamme etsiä onneamme omalla tavallamme emmekä yritä ryöstää muilta heidän onneaan tai estellä heidän yrityksiään saavuttaa sitä”. (Mill 1982, 20).⁵⁸ Constant katsoo puolestaan, että moderni vapaus tarkoittaa yksityisyyttä ja yksilöllisten intressiemme tavoittelua. (Constant 2005). Lockelle, Millille, Constantille ja Tocquevillelle oli yhteistä se, että jokainen heistä näki tietyn yksilönvapauden⁵⁹ minimin olevan inhimillisen hyvinvoinnin ennakohehto. Toisin sanoen kaikkien edellisten ajattelijoiden ihmiskäsitykseen liittyy osaksi negatiivinen vapaus. Määrittäessään negatiivista vapauden käsitettä Berlin esittää sen kysymykseksi muotoiltuna:

The first of these political senses of freedom or liberty (I shall use both words to mean the same), which (following much precedent) I shall call the 'negative' sense, is involved in the answer to the question 'what is the area within which the subject – a person or group of persons – is or should be left to do or be what he is able to do or be, without interference by other persons?' (Berlin 2002, 169).

Nähdäkseni Berlinin tapa esittää negatiivinen vapauden käsite kertoo paljon hänen analyysinsä luonteesta. Hän ei tee täsmällisen rajattua teesiä siitä mitä negatiivinen vapauden käsite ”todella” on, vaan esittää sen kysymyksen muodossa, johon lähtee vastausta etsimään. Tämä on todiste

⁵⁷”A Free-man, is he, that in those things, which by his strenght and wit he is able to do, is not hindred to doe what he has a will to do.”

⁵⁸”The only freedom which deserves the name is that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs or impede their efforts to obtain it.”

⁵⁹Tutkiessaan yksilönvapauden syntyä Berlin esittää, että se on yhteydessä kapitalistisen järjestelmän syntyyn. Berlin kieltää, että yksilönvapaus negatiivisen vapauden merkityksessä olisi ollut käytössä antiikin kreikassa. (ks. aiheesta Berlinin essee ”The Birth of Greek Individualism”. Berlin 2002, 287-321).

sen puolesta, että Berlin ei pyri käsiteanalyysiin sen analyttisessä merkityksessä vaan pikemminkin filosofoiden purkamaan käsitettä vailla täsmällistä metodologiaa. Berlinille merkitykset eivät toisin sanoen ole selkeitä ideaalitaivaan olioita, jotka on mahdollista tavoittaa yksiselitteisinä. Nähdäkseni ne ovat pikemminkin häilyviä inhimilliseen olemiseen kiinnitettäviä määrittäviä, joita tehdään raja-arvojen puitteissa. Kyse on lähinnä siitä, kuinka käsite-määrittäykset tavoittavat sitä historiallista kontekstia missä niitä käytetään. Historiallisen kontekstin tutkiminen on filosofian ja historian tehtävä. Tällainen tutkimus onkin aina tulkitsevaa, sillä niiden metodien avulla ei voida antaa ”tieteellisen täsmällisiä” vastauksia. Berlin välttääkin tekemästä kaikenkattavaa täsmällistä määrittäystä negatiivisesta vapaudesta. Tämä on tärkeä huomio tarkasteltaessa Berlinin vapauden filosofiaa.

Berlin kritisoi Hobbesin käsitystä vapaudesta, ennen kaikkea väitettä vapauden ihmisistä riippumattomista rajoitteista. Berlinille kaikki ne rajoitukset, jotka estävät toimijaa toimimasta, rajoittavat poliittista vapautta ja ovat negatiivisen vapauden rajoitteita, ovat ihmisten luomia rajoitteita, esteitä, jotka ilmenevät inhimillisen toiminnan tuloksina. Esimerkiksi kyvyttömyyttä ymmärtää Hegelin tekstejä ei voida pitää vapauden rajoitteena. Inhimillisen toiminnan rajat asettavat samalla rajat sille, mitä voidaan pitää vapauden rajoitteina. Luonnonlait ja ymmärryksen kyvyttömyys ovat Berlinille sellaisia tekijöitä, jotka eivät ole rajoittamassa negatiivista vapautta. Nämä alueet jäävät vapauden ulkopuolelle, sellaisena kuin Berlin vapauden ymmärtää. (Berlin 2002, 169). Mitä suurempi on se ihmisen toiminnan alue, johon ei inhimillisellä toiminnalla puututa, sitä suurempi on vapauden alue (Berlin 2002, 170). Rajoitteiden väheneminen tarkoittaa vapauden kasvua. Negatiivinen vapaus tarkoittaa ennen kaikkea ihmisen vapautta ulkoisista rajoitteista, jotka rajoittavat hänen mielitekojaan. Berlin esittää, että inhimillinen rajoite voi olla joko välitön tai välillinen, intentionaalinen tai ei-intentionaalinen. Negatiivisen vapauden rajoitteet ovat kuitenkin aina inhimillisiä rajoitteita. Jos kaadun kadulla ja huomaan liikkumisvapauteni tulleen kaatumisen vuoksi rajoitetuksi, en varmastikaan ole menettänyt mitään perusoikeuksiani. (Berlin 2002, 40).

Berlin yhtyy klassisten englantilaisten poliittisten filosofien näkemykseen siitä, että vapaus ei voi olla täysin rajoittamaton. Se johtaisi sosiaaliseen kaaokseen, jossa vapauden minimi ei toteutuisi. Berlinin mukaan vapautta voidaan rajoittaa vapauden itsensä sekä muiden arvojen vuoksi. (Berlin 2002, 170-171).

Total freedom from laws is total anarchy. But I also believe that liberty means the absence of obstacles; but, of course, there must be some controls, that is, obstacles. The word liberty to me means absence of obstacles, but I am not a disciple of Bakunin or Kropotkin, I do not preach anarchism. I think if there are no restraints, there can be no peace, men will destroy each other. [...] There is no society without some authority : and this limits liberty. (Berlin 1991, 151).

Berlin asettuu negatiivisen vapauden määrittelyn suhteen benthamilaisen käsityksen kannalle laeista vapauden rajoitteina.⁶⁰ Lait sellaisenaan ovat Berlinin mukaan vapauden rajoitteita. Jokainen laki rajoittaa jotain vapautta, vaikka se lisäksiikin toista. Laki on negatiivista vapautta rajoittava tekijä, vaikka se nähtäisiinkin välttämättömänä. Vaikka luopuisi tietystä määrästä vapautta turvallisuuden, oikeudenmukaisuuden tai tasa-arvon vuoksi, on se silti vapauden menetystä, ei muunlaisen vapauden kasvamista.⁶¹ (Berlin 2002, 172).

Vapauden minimin turvaamiseksi tietyt rajoitteet ovat kuitenkin välttämättömiä. Käsitys negatiivisesta vapaudesta ja sen suhteista lakeihin tarkoittaa samalla jakoa julkisen ja yksityisen välille. Tämä nostaa esiin kysymyksen siitä, kuinka laajaa yksilön kontrollin politiikkaa valtion pitäisi – tai on oikeutettu – harrastaa. Vapaus negatiivisessa mielessä on ideaali, joka sellaisenaan aiheuttaa sen, että kaikki inhimilliset esteet, myös lait, nähdään vapauden rajoitteina. Kysymykseksi tulee silloin vapauden ja muiden arvojen keskinäinen suhde,⁶³ joka Berlinin mukaan on jatkuva absoluuttista ratkaisua vailla oleva kriisitila. Berlinille tämä tarkoittaa sitä, että jokaisessa yhteiskunnassa ilmenee arvokonflikteja. Hänen

⁶⁰Vrt. esimerkiksi vastakkaista kantaa edustava F. A. Hayekin käsitys negatiivisesta vapaudesta. Hayek esittää vapautta koskevassa analyysissään, että vapaus on pakotteiden (coercion) poissaoloa. Hayekin mukaan lait eivät ole suoranaisesti vapautta rajoittavia. Lait eivät suoraan rajoita tekoja, vaan ne ovat ainoastaan tekemisen ehtoja, jotka toiminnassa voidaan ottaa huomioon tai jättää huomioimatta. (ks. Hayek 1991, 81-85).

⁶¹Tässä kohtaa Berlin haluaa erottaa negatiivisen vapauden esimerkiksi tunnustuksen käsitteestä. Berlin näkee tunnustuksen vapauden kaltaisena, mutta tekee kuitenkin näiden kahden käsitteen välille eron. Hänen mukaansa tunnustus tarkoittaa samalla negatiivisen vapauden tiettyä toteutumista, mutta tunnustus itsessään on lähempänä solidaarisuutta ja yhteisymmärrystä kuin negatiivista vapautta. Quentin Skinner tarttuu tähän kritisoidessaan Berliniä esseessään ”Kolmas Vapauden Käsite” (2003). Ks. sivu 90.

⁶³Arvojärjestelmän keskinäisten arvojen sovittamisesta tai hierarkiasta Berlin ei suoranaisesti esitä mitään selkeää arvottavaa analyysia, vaan esittelee yhteiskunnan arvoja pluralistiselle analyysilleen kuuliaisella tavalla. Hänen mukaansa jokaisessa yhteiskunnassa rajoitetaan vapautta ja nämä rajoitukset perustuvat siihen, kuinka määritämme hyvän ja pahan ja mitkä ovat yhteiskunnan arvot. Rajoittavien lakien puolustaminen tarkoittaa sitä, että jotkut tarpeet eivät ole ”essentiaalisia” tai että niitä ei voida pitää yllä rajoittamatta jotain arvoja. (Berlin 2002, 214-215.)

käsityksensä vapaudesta kytkeytyykin suoraan hänen arvopluralistiseen teoriaan päämäärien yhteensovittamattomuudesta.

Vapaus arvona sijoittuu yhteiskunnassa osaksi moniarvoista järjestelmää, useiden päämäärien ja arvojen systeemiä. Esimerkiksi oikeus, tasa-arvo ja onni asettuvat vapauden kanssa yhteiskunnallisten arvojen kirjavaan kenttään ja luovat siitä ristiriitaisten päämäärien järjestelmän, jossa päämäärät absoluuttisina sulkevat toisiansa pois. Kaikkien näiden toteutuminen täydellisinä ja yhtä aikaa on mahdottomuus. Siksi vapauttakin rajoitetaan laeilla.⁶⁴

Vapauden minimi on liberalistinen ajatus vapauden ”välttämättömistä rajoista”, joita ei saa rikkoa. Kysymys vapauden minimistä, sekä siitä minkä perusteella se rajataan, muodostuu poliittiseksi ja normatiiviseksi ongelmaksi, joka kytkeytyy eettisen pluralismin filosofian ytimeen. Ongelmaan esitetään vastauksia luonnonoikeuksista utilitaristisiin periaatteisiin ja kategoriseen imperatiiviin saakka. Vapauden minimi muodostuu moraalifilosofiseksi kiistakapulaksi, jonka ratkaisemiseen Berlin ei esitä selkeää vastausta. Berlin esittääkin sen olevan filosofinen ongelma, johon ei ehkä koskaan saada selkeää vastausta.⁶⁵

⁶⁴Vapauden käsitteiden ja lakien suhde on keskeinen vapautta koskeva ongelma, joka on ollut runsaasti esillä vapautta – poliittista – käsittelevässä filosofisessa tutkimuksessa. Eerik Lagerspetzin mukaan Berlin esittää liian yksioikoisesti tekstissään lait ainoastaan negatiivista vapautta rajoittavina tekijöinä. Tällaisen käsityksen laeista ovat myös myöhemmät liberalistit sisäistäneet vahvasti. Kuitenkaan kaikki aikaisemmat ”varhaisliberaalit” ja ”individualismin” kannattajat, kuten Locke ja Montesquieu eivät näytä kannattaneet benthamilaista käsitystä laeista absoluuttisina rajoitteina. Berlinin esitys laeista luo jännitettä negatiivisen ja positiivisen vapauden välille ja kärjistää distinktiota. Eerik Lagerspetzin mukaan ”puhdas negatiivinen benthamilainen idea vapaudesta” ei ole pitkäikäinen liberalistisessa perinteessä, eikä sitä ole yksiselitteisesti hyväksytty. Lagerspetz esittää, että Berlinin kannattama benthamilainen negatiivinen vapaus ottaa huomioon lain regulatiivisen muttei konstitutiivista luonnetta. Hänen mukaansa tämän vuoksi negatiivinen vapauden määritelmä benthamilaisena on riittämätön ja esimerkiksi tasavaltalainen perinne tavoittaa lakien luonteen vapautta mahdollistavana paremmin. (ks. Lagerspetz 1998, 96-97, 103). Berlinin vapautta koskevan analyysin puutteena voidaan pitää selkeän lakeja ja sen suhdetta vapauteen rajoittavana tekijänä koskevan analyysin puuttumista. Berlinin tekstissä poissaolevana näkyy myös analyysi talouden lakien luonteesta, joka osaltaan on ollut vaikuttamassa siihen, että Berlinistä on tehty paljon ristiriitaisia tulkintoja vapauden ja talouden suhdetta koskien

⁶⁵What then must the minimum be? That which a man cannot give up without offending against the essence of his human nature. What is this essence? What are the standards it entails? This has been, and perhaps always will be, a matter of infinite debate. (Berlin 2002, 173).

Kun lait nähdään ainoastaan vapauden rajoitteina, negatiivinen vapaus saattaa näyttäytyä helposti liberalistisen politiikan välineenä ja ilmetä ensi näkemältä pyrkimyksinä kohti politiikkaa, jossa valtion rooli pyritään rajaamaan mahdollisimman pieneksi, ainoastaan järjestelmän tasapainoa ylläpitäväksi ”yövärtijaksi”. Vapautta koskevassa analyysissaan Berlin esittää ristiriitaisen näkemyksen taloudellisista tekijöistä vapauden rajoitteina. Ongelmana Berlinin ajattelussa on, että hänellä on paikoittain havaittavissa lähes vastakkaisilta näyttäviä väittämiä. Taloudelliset tekijät vapauden rajoitteena on yksi tällaisista. Vapautta koskevassa esseessään Berlin kieltää, että köyhyys olisi negatiivisen vapauden rajoitus (Berlin 2002, 169-170):

Mere incapacity to attain a goal is not lack of political freedom. This is brought out by the use of such modern expressions as ‘economic slavery’. It is argued, very plausibly, that if a man is too poor to afford something on which there is no legal ban – a loaf of bread, a journey round the world, recourse to the law courts – he is as little free to have it as he would be if it were forbidding him by law. If my poverty were a kind of disease which prevented me from buying bread, or paying for the journey round the world or getting my case heard, as lameness prevents me from running, this inability would not naturally be described as a lack of freedom, least of all political freedom. (Berlin 2002, 170-171).

Toisaalla Berlin kuitenkin esittää, että negatiivisen vapaus *laissez-fairen* muodossa on saanut aikaan myös paljon epäoikeudenmukaisuutta ja kärsimystä (Berlin 1991, 147; 2002, 38):

[...]I do not deny that negative liberty has been perverted into a species of “laissez-faire” which has led to terrible injustices and sufferings (Berlin 1991, 147).

Tulkintani mukaan Berlin esittää ensimmäisessä sitaatissa, että köyhyys ei vapauden negatiivisen määritelmän näkökulmasta ole suoranaisesti vapauden rajoitus. Berlin kuitenkin huomauttaa toisessa sitaatissa, että negatiivista vapautta on ”vääristelty” ja käytetty väärin. Nähdäkseni Berlin haluaa esittää, että myös negatiivisen vapauden ”filosofinen määritelmä” on sellainen, että se jättää avoimeksi mahdollisuuden sen väärinkäytölle. Köyhyys ei ole suoranaisesti negatiivisen vapauden rajoite, mutta negatiivista vapautta ei pitäisi myöskään toteuttaa absoluuttisesti. Berlin ymmärtää vapauden välttämättömien rajoitusten merkityksen osana yhteiskuntaa. Tätä taustaa vasten Berlin ei näyttäydy vapauden rajoitusten täydellisen poistamisen politiikan kannattajana, vaikkakin ensimmäinen edellisistä sitaateista voitaisiin

myös näin tulkita. Käsitys Berlinistä ääripluralistisena *laissez-fairen* ajattelutavan edustajana olisi harkitsematon. Eettisen pluralismin viitekehyksen puitteissa mikään arvo ei saa korkeampaa arvoa a priori, tai mitään niistä ei ole mahdollista toteuttaa täydellisenä.

Berlinille vapaus on yksi yhteiskunnan olennaisimmista arvoista, sillä ilman tiettyä määrää vapautta yhteiskunta tukahtuu. Jos negatiivinen vapaus puuttuu yhteiskunnasta, myös muut arvot romahtavat, joten ihmisille jää mahdollisuutta elää näiden arvojen mukaan. Negatiivinen vapaus tarkoittaa mahdollisuutta toteuttaa myös muita arvoja, ja on siis Berlinille tietyllä tavalla muiden arvojen ylläpitämisen mahdollisuuksien ennakkoehto. (Berlin 1991, 151). Yksi mahdollinen tulkinta on, että negatiivinen vapaus voidaan nähdä Berlinin ajattelussa muita arvoja edeltävänä ja niitä mahdollistavana, tietynlaisena *meta-arvona*. Tietty määrä vapautta tarkoittaa *mahdollisuuksia* valita läsnä olevista vaihtoehdoista. Tämä koskee myös arvojen valintaa. Jos *mahdollisuus* negatiivisen vapauden mielessä tukahdutetaan kokonaan, joudutaan tukahtuneeseen monistiseen tilaan, jossa ei ole todellista mahdollisuutta valita arvojen välillä ja vallinnanvapaus on rajautunut Aldous Huxleyn teoksessa Uusi uljas maailma kuvatun painajaisen tapaan. Ongelmana tällaisessa tulkinnassa on kuitenkin se, että se ei sovi Berlinin ajattelun kokonaiskuvaan. Eettisen pluralismin viitekehystä vasten voidaankin kysyä: jos eettinen pluralismi tarkoittaa että arvot eivät ole *a priori* esitettävissä hierarkkisesti, kuinka negatiivinen vapaus voidaan esittää muiden arvojen ennakkoehtona? Ongelma liittyy liberalismiin mahdolliseen oikeutukseen ja sen rajoihin eettisen pluralismin viitekehyksessä. Tätä aihetta käsittelemme aluvuossa 4.6.

Berlinille negatiivinen vapaus ei myöskään tarkoita sitä, että mentaalisesti ”vapautuu” haluamistaan päämääristä, joita ei pysty saavuttamaan. Se, että vetäytyy mielensä sisäiseen linnakkeeseen, jossa hyväksyy *status quon* vapautenaan ja sulkee pois kaikki tavoiteltavat mahdollisuudet, ei vastaa Berlinille käsitystä negatiivisesta vapaudesta. Negatiivinen vapaus on toisin sanoen mahdollisuuksien vapautta:

The sense of freedom in which I use this term entails not simply the absence of frustration (which may be obtained by killing desires), but the absence of obstacles to possible choices and activities – absence of obstructions on roads along which a man can decide to walk. Such freedom ultimately depends not on whether I wish to walk at all, or how far, but on how many doors are open, how open they are. (Berlin 2002, 32).

Vapauden rajoitteet ovat ne *de facto* rajat, jotka asettuvat estämään yksilön *mahdollisuuksia* toteuttaa sellaista toimintaa, jota yksilö haluaisi toteuttaa. Eettisen pluralismin näkökulmasta tämä tarkoittaa sitä, että vapauden rajat ovat arvojen tavoittelemisen mahdollisuuksia, riippumatta siitä tavoitteleeko arvoa lopulta vai ei. Vapauden rajat tarkoittaa tästä näkökulmasta *mahdollisuutta*⁶⁶ toimia. Se kuinka montaa arvoa – ja missä määrin – on mahdollista tavoitella, määrää samalla vapauden rajat.⁶⁷

Berlin esittää, että jos vapaus käsitteenä ymmärretään niin, että se voidaan saavuttaa sisäisen tilan myötä, sitä on mahdollista käyttää sillon oikeuttamisessa. Tähän Berlin tarttuikin tarkastellessaan positiivista vapautta. Berlin kieltää negatiivisen vapauden pelkästään sisäisenä tilana, sillä silloin se esittäytyisi käsitteenä, jota pystytään käyttämään mielivaltaisesti. Tällöin sen kohtalo olisi samankaltainen kuin positiivisen vapauden. (Berlin 2002, 186). Vapaus sen henkisessä merkityksessä on erotettava sen fundamentaalisemmasta merkityksestä. Vapaus, jota Berlin käsittelee, on poliittista vapautta ja tässä mielessä se kattaa muutakin kuin ainoastaan vapauden sisäisenä tilana. Hänen mukaansa ei voida olettaa, että kaikki mahdollisuudet ovat yhtä lailla vapautta tukevia. Pelkkä vaihtoehtojen olemassaolo ei tee toimintaa vapaaksi; vapaus on ennen kaikkea rajojen poissaoloa. Tämä Berlinin argumentti korostaa mahdollisuutta vapauden ideaalin kääntymisestä omaksi viholliseksi – muuttumista tyrannian välineeksi. (Berlin 2002, 32).

4.2 Positiivinen vapaus

”Perinteisesti” negatiivinen vapaus ymmärretään vapautena jostakin eli rajoitteiden poissaolona. Positiivinen vapaus ymmärretään taas vapautena johonkin. Berlin esittää, että

⁶⁶Charles Taylor esittää esseessään ”What’s wrong with negative liberty” (1991) näkemyksen negatiivisesta vapaudesta, jonka mukaan negatiivinen vapaus ei voi olla ainoastaan *mahdollisuus*-käsite. Hänen mukaansa vapauden käsitteiden erottelu *mahdollisuus*-käsitteisiin ja *toiminta*-käsitteisiin ei ole kestävä. Taylor argumentoi, että vapauden negatiiviseen käsitteeseen liittyy myös aina *toiminta*-käsite, eikä sitä voida esittää ainoastaan *mahdollisuus*-käsitteenä. (ks. Taylor 1991, 144).

⁶⁷Vapauden laajuus (extent of freedom) on Berlinin esityksen mukaan riippuvainen siitä 1) kuinka monta mahdollisuutta on avoinna; 2) kuinka vaikeaa tai helppoa nämä mahdollisuudet ovat toteuttaa; 3) kuinka tärkeitä nämä mahdollisuudet ovat ”elämänsuunnitelmani” kannalta, jos niitä verrataan keskenään; 4) kuinka paljon niiden toteutumiseen tai estämiseen inhimillisellä toiminnalla on osuutta; 5) millaisen arvon yhteisö jossa yksilö elää antaa näille mahdollisuuksille. Berlinin mukaan ei ole varmaa, että täsmällistä jäsennyttä kriteerien pohjalta voidaan tehdä. (Berlin 2002, 177).

pintapuolisin ne näyttävät saman asian negatiivisena ja positiivisena määrittelyinä, vaikka näin ei kuitenkaan ole. (Berlin 2002, 35-36). Samalla tapaa kuin negatiivisen vapauden kohdalla, myös positiivista vapautta⁶⁸ Berlin lähtee määrittämään kysymyksen näkökulmasta:

[...]’positive’ sense is involved in the answer to the question ‘What, or who, is the source of control or interference that can determine someone to do, or be, this rather than that?’ (Berlin 2002, 169.)

Berlinin mukaan vastaukset negatiivista ja positiivista vapautta koskeviin kysymyksiin saattavat olla osittain limittäisiä, mutta kysymykset eroavat toisistaan ja vastaavat erilaisia ideaaleja (Berlin 2002, 169). Berlin esittää, että positiivisen vapauden taustalla on ihmisen toive olla oma herransa, subjekti eikä objekti. Autonomisuus on positiivisen vapauden keskiössä. Autonomisuus, joka usein ymmärretään ”korkeamman minän” aikaansaamaksi. Berlinin mukaan positiivisen vapauden perinne⁶⁹ juontaa juurensa sokraattisesta perinteestä, jossa tavoiteltiin korkeampaa ideaalia, vapautumista ”henkisestä orjuudesta”. (Berlin 2002, 178-179).

Keskeistä Berlinin positiivisen vapauden analyysissä on ennen kaikkea tietynmuotoisen rationaalisuuden kritiikki. Positiivisen vapauden perinteessä muodostuu käsitys ihmisestä, joka on jaettavissa korkeampaan ja alempaan minään. ”Korkeampi minä” erotetaan

⁶⁸Positiiviseen vapauden perinteeseen lukeutuva T. H. Green määrittelee vapauden seuraavasti: [...] ”a positive power or capacity of doing or enjoying something worth doing or enjoying, and that, too, something that we do or enjoy in common with others (Green 1991, 21). Ks. T. H. Greenin ”Liberal Legislation And Freedom of Contract” (1881) teoksessa *Liberty* (1991). Ed. David Miller. s. 21-32. Greenin määritys on yhdistettävissä Berlinin esitykseen siitä, miten positiivinen vapauden ideaali määritellään. Green esittää yhtäläisyyden muihin, vapaus ei ole ainoastaan yksilöä koskeva siinä mielessä, että yksilö voi laajentaa vapauttaan rajoittamalla muita. Vapaus on yhteydessä muihin. Greenin määrittelyssä on myös moraalinen elementti, tekemisen pitää olla jotain tekemisen tai nauttimisen *arvoista*. (Ks. Miller 1991, 11.)

⁶⁹Berlinin mukaan positiivisen vapauden käsite on kehittynyt filosofian historiassa sellaisten kirjoittajien myötävaikutuksella kuin Platon, Immanuel Kant, Jean-Jacques Rousseau, G. W. F. Hegel, Karl Marx, T. H. Green, Johann Gottfried von Herder ja Johann Gottlieb Fichte. (Berlin 2002, 179, 189, 191, 196.) Berlin mukailee Constantin näkemystä vapauden perinteistä käsite-erottelun tulkinnassaan. Kuten Constantille myös Berlinille positiivisen vapauden perinne on muodostunut antiikissa ja edustaa kollektiivista käsitystä. Se ei sellaisenaan sovellukaan moderniin yhteiskuntaan. Tämä tarkoittaa Berlinille sitä, että yhteiskunnan rakenne on muuttunut niin radikaalisti, että positiivinen vapaus ei olisi toimiva ideaali nyky-yhteiskunnassa. Tähän Berlin sitookin osittain positiivista vapautta koskevan kritiikkinsä. Berlinin mukaan kaikille ”positiivista vapautta” korostaville kirjoittajille on yhteistä se, että he esittävät olevan mahdollista saavuttaa yhteisöllisen olemisen monistinen ideaalipäämäärä, jossa ihmiset toimivat täyden rationaalisuuden tilassa ja kohtelevat toisiansa oikeudenmukaisesti. Rationaaliset ihmiset kunnioittavat järjen perinettä ja toimivat sen mukaan, utopia kukoistaa viimein. Tässä tilassa tyrannia ei voi kukoistaa, sillä halu dominoida on jo itsessään irrationaalista. (Berlin 2002, 192).

hallitsemattomista ja irrationaalisista haluista, ”empiirisestä minästä”. Tavoitteena on vapautua alemman minän irrationaalisista mielihaluista tai sen ”orjuudesta”. Saavuttamalla rationaalisen ”korkean minän” autonomian ihminen on todella vapaa. ”Korkeampi minä” voidaan ymmärtää yksilön pyrkimyksien ylimpänä päämääränä tai se voidaan nähdä myös jonain laajempuna entiteettinä, kollektiivina, joka saavuttaa korkeamman tason:

This dominant self is then variously identified with reason, with my 'higher nature', with the self which calculates and aims at what will satisfy it in the long run, with my 'real', or 'ideal', or 'autonomous' self, or with my self 'at its best'; which is then contrasted with irrational impulse, uncontrolled desires, my 'lower' nature, the pursuit of immediate pleasures, my 'empirical' or 'heteronomous' self, swept by every gust of desire and passion, needing to be rigidly disciplined if it is ever to rise the full height of its 'real' nature. Presently the two selves may be represented as divided by an even larger gap; the real self may be conceived as something wider than the individual (as the term is normally understood), as a social 'whole' of which the individual is an element or aspect: a tribe, a race, a Church, a State, the great society of the living and the dead and the yet unborn. This entity is then identified as being the 'true' self which, by imposing its collective, or 'organic', single will upon its recalcitrant 'members', achieves its own, and therefore their, 'higher' freedom (Berlin 2002, 179).

Berlin kritisoi rationaalisuuden ajatukselle perustuvaa monismia, jonka hän näkee vaikuttavan positiivisen vapauden filosofian taustalla. Ihmiset vapautetaan irrationaalisista haluistaan, vaikka väkisin. Ihmisen on tämän ajattelumallin mukaan mahdollista tavoittaa harmoninen lopputila, esimerkiksi ”marxilainen” historian päätepiste. Ainoaksi kysymykseksi jää keinojen löytäminen ja niiden soveltaminen. Kun Jako korkeampaan ja alempaan minään laajennetaan kollektiiviseksi, voidaan sitä Berlinin mukaan helpommin käyttää oikeuttamaan totalitaristisia järjestelmiä. Tämä tarkoittaa sitä, että laaja entiteetti, kuten rotu, kirkko, luokka tai valtio, joka toteuttaa pyrkimystä päästä eroon irrationaalisuuden kahleista, asettaa kollektiivisen tahdon yksilöiden ylle. Tällaista järjestelmää yritetään oikeuttaa väittämällä, että ihmisiä on voitava pakottaa toimimaan tietyllä tavalla, koska he toimisivat itse asiassa juuri tällä tavalla, jos he ymmärtäisivät omaa parastaan. Tässä näkökannassa yksilö on vain yksi kokonaisuuden toteuttava elementti tai *osa*. ”Korkeamman minän” tavoite voi olla jotain muuta kuin yksilön tietoiset päämäärät, jotka ohjaavat yksilön moraalista valintaa. Yksilön osaksi tulee silloin olla *osa* yhteisöä, ei oma yksittäinen päämääränsä. Tällainen ajattelu on kuitenkin ristiriidassa

Berlinin esittelemän eettisen pluralismin kanssa. Berlin näkee, että yhteiskunnassa, jossa yksilöiden päämäärät eivät ole yksi ja sama, positiiviselle vapaudelle perustuva politiikka ajautuu helposti yksilönvapautta rajoittavaksi. Tämä tarkoittaa Berlinille sitä, että positiivinen vapaus johtaa usein ”kärsimyksen politiikkaan”.

Berlin haluaa esittää, että koska ihmisolemuksen tutkimus on ongelmallista ja positiivinen vapauden käsite liittyy käsitykseen ihmisestä, on positiivinen vapauden käsite tulkittavissa miten vain riippuen siitä miten ihminen käsitetään:

And, as in the case of the 'positively' free self, this entity may be inflated into some super-personal entity – a State, a class, a nation, or the march of history itself, regarded as a more 'real' subject of attributes than the empirical self. But the 'positive' conception of freedom as self-mastery, with its suggestion of a man divided against himself, has in fact, and as a matter of history, of doctrine and practice, lent itself more easily to this splitting of personality into two: the transcendent, dominant controller, and the empirical bundle of desires and passions to be disciplined and brought to heel. This demonstrates (if demonstration of so obvious a truth is needed) that conception of freedom directly derive from views of what constitutes a person, a man. Enough manipulation of the definition of man, and freedom can be made to mean whatever the manipulator wishes. (Berlin 2002, 181).

Berlin väittääkin, että ihmisen ”todellinen olemus” on metafyyssinen ja idealistinen käsite, joka on muokattavissa. Berlin näyttäisi siis argumentoivan, että positiivinen vapauden käsite perustuu sellaisille oletuksille ihmisluonnosta, joita ei ole empirismin rajoissa mahdollista selkeästi todistaa. Tämä tarkoittaa sitä, että positiivisen vapauden rajoissa esitettävät väitteet ihmisluonnosta perustuvat metafyyssisille oletuksille. Tämän vuoksi vapauden positiivinen käsite on ongelmallinen reaalipolitiikan väline. Se on manipuloitavissa huomattavasti helpommin kuin negatiivinen vapauden käsite. Berlin kuvailee positiivisen vapauden muuttumista totalitaristiseksi tarttumalla Rousseauin ”Yhteiskuntasopimuksen” yhteen kuuluisimmista kohtaan: ”Hänet pakotetaan olemaan vapaa”.⁷⁰ (Berlin 2002, 179). Tällainen

⁷⁰Rousseau esittää teesinsä kuvaillessaan ylintä valtiovaltaa: ”Jottei siis yhteiskuntasopimus jäisi vain tyhjäksi sananparreksi, täytyy siihen hiljaisesti sisältyä sen sitoumuksen, joka yksinään voi antaa voimaa muille, nimittäin sen sitoumuksen, että jos ken kieltäytyy tottelemasta yleistähtoa, koko yhdyskunta saa hänet siihen pakottaa: mikä taas merkitsee vain sitä, että *hänet pakotetaan olemaan vapaa*. (Rousseau 1997, 57. suom. J.V. Lehtonen).

vapauden jäsentämistapa mahdollistaa Berlinin mukaan sellaisen politiikan teon, jossa on ”oikeutettua” jättää huomiotta yksilöiden oma tahto ja sortaa heitä heidän ”todellisen korkeamman minänsä” nimissä. (Berlin 2002, 180). Positiivisen vapauden politiikan vertauskuvaksi Berlin esittää yksilön eräänlaisena lapsena, joka ei vielä tiedä omaa parastaan. Aivan kuten lapsi joutuessaan tottelemaan vanhempiaan ei ole epävapaa, vaikka hän itsensä epävapaaksi kokisikin, ei myöskään yksilö, jota kasvatetaan kieltojen ja rajoitteiden avulla joudu vapauden rajoitteiden kohteeksi, jos nämä rajat on asettanut rationaalinen entiteetti. (Berlin 2002, 193).

Berlinin mukaan positiivinen vapaus on ideaali, joka pyrkii ratkaisemaan ihmiskunnan ongelmat omista lähtökohdistaan. Eettisessä Pluralismissaan Berlin kuitenkin kieltää näiden pyrkimysten todenmukaisuuden. Pyrkimys hyvään vääristyy myös helposti, kuten historia on osoittanut, ja se, mitä saavutetaan, onkin jotain toista kuin mitä tavoitellaan. Kauniit ideaalit muuttuvat politiikan välineiksi ja niiden avulla tehtävä politiikka muuttuu helposti ”sorron politiikaksi”. Sekä negatiivinen että positiivinen vapaus ovat vapauden ideaaleja, objektiivisia arvoja,⁷¹ joita Berlinin mukaan voidaan käyttää poliittisina aseina ”väärin” tarkoitukseen;

It is doubtless well to remember that belief in negative freedom is compatible with, and (so far as ideas influence conduct) has played part in generating, great and lasting social evils. My point is that it was much less often defended or disguised by the kind of specious arguments and sleights-of-hand habitually used by the champions of ‘positive’ freedom in its more sinister forms. (Berlin 2002, 37).

Kumpaakin vapauden käsitettä on käytetty politiikan teossa ”väärin”, mutta Berlinin tarkoituksena on esittää, että positiivinen vapaus on johtanut pahempiin tuloksiin. Positiivisen vapauden doktriinia on käytetty despoottien vallan aseena. Positiivinen vapaus on poliittisesti negatiivista vapautta vaarallisempi, toimimattomampi ja kaiken lisäksi filosofisesti ongelmallisempi. Historiallinen konteksti osoittaa sen vääristymisen mahdollisuuden ja kyvyttömyyden olla ”rakentavan” politiikan välineenä. Tämä olisi voinut olla myös

⁷¹Jeffrey Friedmanin mukaan käsitys vapaudesta objektiivisena arvona on kuitenkin ongelmallinen. Friedman esittää, ettei vapautta voida pitää objektiivisena arvona, koska ”vapaus on kykyä valita objektiivisten arvojen joukosta”. (Friedman 1997, 472). Friedman näyttäisi siis kannattavan tulkintaa vapaudesta eräänlaisena meta-arvona.

negatiivisen vapauden kohtalo,⁷² mutta näin ei kuitenkaan ole käynyt. Berlin siis näyttää tulkinnassaan käsitteiden ”paremmuudesta” kallistuvan arvioimaan käsitteitä niiden käytännön poliittisen soveltamisen näkökulmasta.

Jakoa tehdessään Berlinillä on mielessä länsimaisen liberaalin tradition ja idealistisen kommunistisen ajattelun välinen törmäys. Berlin asettuu kannattamaan länsimaista liberalismia ja negatiivista vapautta, sillä se on hänen mukaansa ”humaanimpi ja todempi”:

Pluralism, with the measure of 'negative liberty' that it entails, seems to me a truer and more humane ideal than the goals of those who seek in the great disciplined, authoritarian structures the ideal of 'positive' self-mastery by classes, or peoples, or the whole of the mankind. It is truer because it does, at least, recognise the fact that human goals are many, not all of them commensurable, and in perpetual rivalry with one another. (Berlin 2002, 216).

Berlin kytkee negatiivisen vapauden länsimaiseen liberaaliin traditioon, yksilöllisyyden ja yksilönvapauden kulttuuriin. Positiivisen vapauden Berlin taas yhdistää suoraan kollektivistisiin järjestelmiin, joissa yksilön kulttuuri ja oikeudet näyttelevät vähäisempää osaa, ja jossa idealistinen päämäärä määrää yksilön osan yhteisössä. Berlinin analyysin taustaoletuksena on, että eettinen pluralismin on todellista ja että inhimillinen maailma on rakentunut niin, että arvoja on mahdotonta sovittaa täydellisesti yhteen. Vapauden käsiteerottelussa Berlin ottaa myös selkeästi kannan, että siinä historiallisessa kontekstissa, jossa hän kirjoittaa, vapauden negatiivinen käsite on ”parempi” vapauden ideaali. Berlin näkeekin positiivisen vapauden ongelmalliseksi kahdesta suunnasta. Hän olettaa eettisen pluralismin olevan totta, jonka vuoksi hän näkee positiivisen vapauden käsitteen filosofisesti ongelmallisempänä. Toisaalta Berlinin tavoitteena on osoittaa sen vaarallisuus historialliseen analyysin tukeutuen.

⁷²Eksplisiittisemmin negatiivisen vapauden mahdollisuutta kääntyä kohti tyranniaa muotoilee myös Skinner esseensä ”kolmas vapauden käsite” London Review of Booksin vaihtoehtoisessa lopetuksessa. (Skinner 2002003, 48-49).

4.3 Vapauden käsite vai käsitteet?

Berlinin esittämä vapauden käsitteiden distinktio⁷³ on saanut osakseen ristiriitaista kommentointia, sekä ylistystä että kritiikkiä. Berlinin vapautta koskevaa tekstiä on moitittu muun muassa epäkoherenttina ja ristiriitaisena, epäselvänä intellektuellina tuotoksena. Myös sen historiallista täsmällisyyttä on kritisoitu.⁷⁴ Totta onkin, että sen ”tulkitseminen” yksiselitteisesti on vaikeaa, sillä Berlinillä on tapana jättää asioita avoimeksi. Berlinin teksti on kuvailevaa ja hänen argumentaationsa osittain poukkoilevaa ja itseään täydentävää.

Ensimmäisenä Berlinin vapauden filosofiassa huomion kohteeksi tulee vapauden määrä käsitteellisestä näkökulmasta. Onko vapauden käsitteitä yksi, kaksi vai kolme, vai kenties kymmenen? Ehkä kuuluisimman aikalaiskritiikin Berlinin käsitejakoa kohtaan esitti Gerald C. MacCallum, jonka mukaan Berlinin teesi on virheellinen, sillä vapaus on mahdollista rajata kaikenkattavan yhden määritelmän alle. McCallum argumentoi, että vapauden käsite voidaan ymmärtää triadisena suhteena. Tämä tarkoittaa sitä, että on X (toimija), joka on tai tulee vapaaksi Y:stä, jonka myötä hän voi tehdä tai tulla joksikin Z. MacCallumin mukaan vapautta koskevat määrytykset voidaan näin palauttaa yhteen määritelmään. Hänen mukaansa oletus kahdesta vapaudesta on näin tehtävissä tyhjäksi. (McCallum 1991, 102).

Berlin vastasi kritiikkiin esittämällä, että on mahdollista löytää määritelmä vapaudesta, joka ei sovi MacCallumin vapauden triadiseen suhteeseen ja puolusti omaa näkemystään siitä, että vapauden käsitteitä on useampi yhden sijaan. Hänen mukaansa agentin ei tarvitse välttämättä tietää mitä tehdä vapaudellaan, pyrkimys vapauteen on riittävä. (Berlin 2002, 36.) Tämä määritelmä rikkoo McCallumin triadisen kehyksen ja esittää vapauden määritelmän, joka ei

⁷³Charles Taylor kritisoi Berlinin käsitejakoa esittämällä, että negatiivinen vapaus jossain määrin vaatii positiivista kumppaniaan mahdollistukseksi. Taylor hyväksyy Berlinin käsityksen, että on sekä positiivinen että negatiivinen vapaus, mutta esittää negatiivisen vapauden määritelmässä hyödynnettävän vapauden positiivista konseptiota. Jos vapaus esitetään pelkästään ulkoisina esteinä, ei esteiden arvottumista voida selittää muuten kuin kvantitatiivisesti. Negatiivinen vapaus ei voi kuitenkaan olla arvottomatonta, sillä määritettäessä esteitä toiset esteet näyttävät merkityksellisempinä suhteessa elämän enemmän tai vähemmän merkityksellisten päämääriin. Taylor kysyy, mikä tekee joistain vapauksista meille tärkeämpiä. Hänen mukaansa ei ole niin että vain satumme haluamaan joitain vapauksia enemmän. Tosiasiassa pidämme toisia merkityksellisempinä kuin toisia. (Taylor 1979, 181-183).

⁷⁴Yksi kiivaimpia aikalaiskritiikkejä Berlinin käsityksiä kohtaan on Marshall Cohenin ”Berlin and the liberal tradition” (1960), jossa Cohen syyttää Berliniä epäselvyydestä, käsitteiden historiallisesti vääristetystä johtamisesta ja manipuloinnista, sekä epäkoherentin ja yliarvostetun teorian tuottamisesta.

sovi siihen. Yhdyn Berlinin näkemykseen useasta vapaudesta – en kuitenkaan täysin yhdy Berlinin tapaan käyttää näitä määritelmiä teoriassaan – sillä Berlin osoittaa mielestäni uskottavasti, että on havaittavissa useampi vapauden määritelmä kuin yksi. Mielestäni Berlin osoittaa myös uskottavasti, että aatehistoriassa on havaittavissa – ainakin – kaksi perinnettä,⁷⁵ joissa vapautta käytetään eri merkityksessä.

Toinen merkittävä kritiikki Berlinin käsitejakoa kohtaan on osoitettu republikaaninen – tai neo-roomalaisen – vapauden nimissä. Nykyään perinne on yhdistettävissä lähinnä Phillip Pettitiin, joka on tarkastellut sitä teoksissaan *Republicanism* (1997) ja *Theory of Freedom* (2001) sekä Quentin Skinneriin, joka lyhyessä Isaiiah Berlinille vuonna 2001 pitämässään muistoluentossa ”Third Concept of Liberty” jäsentää kolmannen vapauden käsitteen. Skinner esittää luennossaan, että Berliiniin liitettävissä oleva vapauden negatiivinen määritelmä on sellaisenaan riittämätön, koska on olemassa myös kolmas vapauden käsite, jota Berlin ei ole kirjoituksissaan huomionut. Republikaanisen perinteen kritiikki Berlinin esittämää negatiivisen vapauden määritelmää kohtaan on väite siitä, että siihen ei sisälly ajatusta riippuvuudesta vapauden rajoituksena.

Skinnerin mukaan Berlinin negatiiviseen vapauteen sisältyy ajatus siitä, että kun puhumme vapauden rajoituksista, on pystyttävä osoittamaan joku tunkeilija, jokin rajan rikkominen, toimijan kykyjen käyttämisen todellinen estäminen tai rajoittaminen. Skinner väittää tällaisen vapauden teorian jättävän huomioimatta sen, että pelkkä tietoisuus elämisestä sosiaalisessa ja poliittisessa riippuvuudessa rajoittaa todellisuudessa vaihtoehtojamme ja siten myös vapauttamme. Elämä mielivaltaisen tyrannin alaisuudessa ei Skinnerin mukaan ole vapautta, sillä tämä tarkoittaa riippuvuutta hallitsijan hyvästä tahdosta ja tilasta, jonka hän milloin vain voi mielivaltaisesti muuttaa. (Skinner 2003, 35).

Skinner hyväksyy Berlinin lähtökohdan vapauden käsitteen erottelusta negatiiviseen ja positiiviseen, mutta ei jatko-oletusta siitä, että negatiivisen vapauden teorian tulisi olla puhetta ainoastaan esteiden poissaolosta. Skinner esittää, että on olemassa kaksi keskenään

⁷⁵David Miller esittää, että vapauden historiallisissa analyysissä voidaan havaita kolme keskeistä perinnettä, joiden ympärille poliittista vapautta koskeva filosofinen keskustelu on keskittynyt: republikaaninen, idealistinen ja liberaali. Hänen mukaansa edelliset perinteet voidaan määrittää erillisiksi, joskin ne eivät pysy täysin erillisinä siinä mielessä, että filosofiassa on havaittavissa myös niitä yhdisteleviä ajattelijoita ja teorioita. (Miller, 1991, 2-4).

yhteismitatonta negatiivisen vapauden teoriaa, joista republikaaninen versio on jätetty huomiotta, lähinnä Berlinin distinktion takia. (Skinner 2003, 42). Skinner juontaa käsitteen historiallisen ilmenemisen 1600-luvun Britannian parlamentaristien ja kruunun väliseen kiistaan, jossa parlamentaristit argumentoivat kuninkaan totaalista oikeutta puuttua päätöksiin ja esittivät sen johtavan orjuuden kaltaiseen tilaan. (Skinner 2003, 24). Skinnerin mukaan Berlin käsittelee kolmatta vapauden käsitettä lähenteleviä ajatuksia tutkiessaan tunnustuksen teemaa ja samalla esittää kysymyksen vapauden kolmannesta merkityksestä (Skinner 2003, 34-35). Berlin kuitenkin vetäytyy Skinnerin esittämän kaltaisesta vapauden käsitteestä. Berlinin mukaan tunnustuksen käsite ei kuulu vapauden käsitteen piiriin, vaan on oma erityinen käsitteensä:

[...] would it be natural or desirable to call the demand for recognition and status a demand for liberty in some third sense? It is true that the group from which recognition is sought must itself have a sufficient measure of 'negative' freedom – from control by any outside authority – otherwise recognition by it will not give the claimant the status he seeks. But is the struggle for higher status, the wish to escape from an inferior position, to be called a struggle for liberty? [...] are we, as I suspect, in danger of calling any improvement of his social situation favoured by a human being an increase of his liberty, and will this not render this term so vague and distended as to make it virtually useless? [...] For the craving for status is, in certain respect, very close to the desire to be an independent agent. (Berlin 2002, 205).

Skinner esittää kuitenkin uskottavan historiallisen analyysin kolmannen vapauden käsitteen käytöstä. Skinnerin esittämää kolmannen vapauden käsitettä vasten voidaan kysyä, missä määrin Berlinin analyysi kahdesta vapaudesta on uskottava? Entä jos kolmas vapauden käsite on hahmoteltavissa, mikä merkitys sillä on Berlinin teorialle?

Berlin itse hyväksyy vapauden käsitteiden moninaisen luonteen ja heti esseensä aluksi hän esittääkin – tarkemmin niitä kuitenkin määrittämättä – olevan löydettävissä useita uskottavia vapauden määrittäjiä. Analyysissään Berlin kuitenkin pitäytyy valitsemassaan kahdessa käsitteessä siksi, että ne ovat hänen näkemyksensä mukaan historiallisesti kaikista merkittävimmät. Berlin juontaa nämä käsitykset historiallisista ”aatevirtauksista” ja siitä, millaista osaa ne ovat näytelleet historiallisissa tapahtumissa. Berlinin pyrkimyksenä on tavoitella ihmiskunnassa vallitsevia ideoita ja niiden historiallista olemista. Hän kuitenkin

tietää tällaisen tutkimuksen rajallisuuden, sen metodologisen vajavaisuuden ja sen mahdottomuuden absoluuttisena. Berlin ymmärtää myös ideoiden abstraktin ja moninaisen luonteen ja siksi esittää olevan havaittavissa useita vapauden käsitteitä. Nähdäkseni Skinnerin esittelemä kolmas vapauden käsite ei olekaan ristiriidassa Berlinin vapauden filosofian kanssa.

Skinnerin ja Pettitin edustama republikaaninen vapauden käsitys on mielestäni yksi merkittävä historiallinen aatevirtaus, jonka Berlin on jättänyt teoriassaan huomioimatta. Tätä voidaan pitää Berlinin vapauden historiallisen analyysin heikkoutena, varsinkin kun Skinner uskottavasti esittää republikaanisen perinteen olevan myös historialliselta olemiseltaan merkittävä. Mielestäni Berliniä ei kuitenkaan tämän vuoksi voida syyttää virheellisestä vaan ennemminkin puutteellisesta vapauden analyysistä. Myös Skinner näyttäisi hyväksyvän tämän käsityksen ja pitävän kolmatta vapautta enemmän vapauden analyysia täydentävänä käsitteenä kuin Berlinin teorian hylkäämisenä. (ks. Skinner 2003, 42, 46).

4.4 Vapauden normatiivisuus

Toinen käsite-erottelun tuottama ongelma on käsitteiden normatiivinen luonne.⁷⁶ Voidaanko jotain vapauden käsitettä pitää toista parempana? Kysyessään kumpi kahdesta vapauden käsitteestä on ”aidompi”, Skinner epäilee Berlinin tarkoittavan käsitteen aitoutta suhteessa syvimpiin inhimillisiin tarkoitukseen. (Skinner 2003, 45). Skinner arvelee, että Berlinin

⁷⁶Berlin tiedosti teorioiden normatiivisuuden siinä mielessä, että ne ovat aina akteja kohti todellisuutta, niillä on aina normatiivinen painotuksensa ja tietty pyrkimys vaikuttaa johonkin reaalipoliittiseen kysymykseen. Toisella tasolla normatiivisuutta voidaan tarkastella myös J. L. Austinin puheaktiteorian näkökulmasta. Berlin oli tietoinen Austinin puheaktiteoriasta, lokutionaarisesta ja illokutionaarisesta merkityksestä ja tutustui Austiniin jo opiskeluaikoinaan. Austin on myöhemmin vaikuttanut huomattavasti Quentin Skinnerin käsitykseen historian tutkimuksesta. Skinner on myös soveltanut Austinin puheaktiteoriaa politiikan analyysiin. Myös Berlin ymmärsi poliittiset tekstit tekoina, sillä hänelle niiden merkityksellisyys on niiden kontekstuaalisessa luonteessa. Tätä hän hahmottelee myös esittäessään poliittisen teorian vaarallisuutta. Tekstejä ja teorioita arvioidaan sen mukaan, millaisia kontekstuaalisia seurauksia ne saavat aikaan. Skinner soveltaa Austinin puheaktiteoriaa esittäessään poliittisten tekstien tutkimusmetodinsa, ja myös Berlinillä on ollut suora vaikutus Skinnerin tutkimuksiin. Skinnerin mukaan poliittisia tekstejä tutkittaessa olisi otettava huomioon, mikä on se intentio (point), minkä vuoksi kyseinen kirjoitus on tehty, mitä sillä on ollut tarkoitus saada aikaan. Vaikka Berlin ei eksplisiittisesti esitä Austinin vaikuttaneen hänen tutkimustyyliinsä kehittymiseen, niin kuin Skinner tekee, on Berlinin omista tutkimuksista ja teksteistä havaittavissa Skinnerin työhön jossain määrin verrattavissa oleva tutkimuksellinen metodologia sekä historiallisten analyysien tyyli. Puheaktiteoriasta ks. Austin J. L. (1975) *How to do things with words*. Skinnerin historian tutkimuksen metodologiasta ks esimerkiksi *teos Meaning & Context – Quentin Skinner and his Critics* (1988) ed. James Tully, ja siitä ennen kaikkea ennen kaikkea esse ”Meaning and understanding in the history of ideas” s. 29-67.

ajattelema negatiivinen vapaus on saattanut olla aidompi sille yhteiskunnalle, jossa Berlin on kirjoittanut. (Skinner 2003, 45). Tämä aitous voi kuitenkin muuttua. Skinner väittää, että ei ole ollenkaan varmaa, että samanlaiset ideaalit vallitsisivat nykyisessä tai tulevassa ajassa. Positiivisen vapauden ideaali on ollut aikaisempina ajanjaksoina unelma eikä painajainen. Skinnerin mukaan monissa nykyisissä länsimaisissa yhteiskunnissa on havaittavissa uskontokuntia, joissa positiivinen vapauden käsite näyttäisi vastaavan paremmin syvällisempiä päämääriämme kuin ainoastaan negatiivisen vapauden vaatimus saada niin paljon liikkumatilaa kuin mahdollista. (Skinner 2003, 45-46.)

Skinnerin analyysi tarttuu mahdolliseen historialliseen muutokseen ja on täysin yhteensopiva Berlinin filosofisen kehyksen kanssa. Berlinille käsitteet ovat kontekstisidonnaisia ja ne saavat normatiivisen ulottuvuutensa kontekstiin kytkeytymisen myötä. Filosofiansa Berlin jättää mahdollisuuden historialliselle muutokselle. Negatiivinen vapaus on ”todempi” ainoastaan siksi, että se ei ole historiallisessa ilmenemisessään vääristynyt niin paljoa kuin positiivinen parinsa, vaikka toisin olisi voinut käydä. Berlin jättää ajattelussaan auki mahdollisuuden, että käsitteiden arvot saattavat muuttua historian kulussa täysin päinvastaisiksi.

Käsitteiden normatiivisuutta käsiteltäessä on otettava huomioon myös Berlinin analyysin luonne. Berlin tiedostaa, että kaikki poliittinen kirjoittaminen on normatiivista, eikä edes historiankirjoitus voi välttyä normatiivisuudelta. Hän myös tiedostaa sen distinktionsa yhteydessä eikä pyrikään peittelemään puolueellisuuttaan negatiivista vapauden käsitettä kohtaan. Positiivinen vapauden käsite ei vastaa Berlinin näkemystä ihmisluonnosta tai inhimillisen todellisuuden rakenteesta. Idealistinen näkemys ei myöskään vastaa Berlinin näkemystä siitä, millä tavalla ja missä määrin inhimillistä todellisuutta koskevaa tietoa on mahdollista tavoittaa. Berlinin suhtautuminen positiiviseen vapauteen ei olekaan niin yllättävää, kun huomioidaan Berlinin yleinen suhtautuminen idealismin ja empirismin väliseen kiistaan. Berlinille poliittinen teoria oli perustettava ennen kaikkea empirisille oletuksille. Berlinin maltillinen empiristinen tapa onkin esittää ajatuksia mieluummin vaarallisina kuin väärinä, tarkastella niiden mahdollista toteutumista ja tämän toteutumisen muotoa.

Kuten myös Skinner esittää, Berlinin essee on samanaikaisesti kuvaus vapauden perinteiden kehityksestä sekä varoitus niiden kehittymismahdollisuuksista. (Skinner 2003, 45). Berlin

kehitteli teoriaansa aikana, jolloin kylmä sota oli huipussaan ja vastakkainasettelu lännen ja idän välillä johti ideologioiden yhteentörmäykseen. Berlin pyrki oikeuttamaan omaa näkemystään historian avulla ja esittämään, kuinka nämä ideat – vaikka epätäydellisetkin – ovat ilmenneet historiassa ja missä muodoissa. Berlin valitsee selkeästi puolensa tässä ideologioiden sodassa. Berlinin tekstiä olisikin arvioitava myös ”poliittisena tekona”, liberaalin politiikan oikeutuspyrkimyksiä palvelevana normatiivisena teoriana. Tässä kontekstissa on ymmärrettävää, miksi Berlin nostaa esiin kaksi eikä esimerkiksi useampaa vapauden käsitettä. Ideologisen vastakkainasettelun vallitessa 1950-luvulla kumpikin käsite on helppo sitoa kohteeseensa ja muodostaa selkeä normatiivinen teoria. Jo teorian rajaaminen esittää teorian kehittäjän normatiivista asennetta.

Berlin kiinnittyy määritelmiinsä uppiniskaisesti eikä suostu muuttamaan niitä kritiikkienkään edessä. Se on toisaalta ymmärrettävää, sillä Berlin tiedostaa, ettei kellään ole mahdollisuutta esittää absoluuttista määritelmää näistä käsitteistä. Toisaalta se on ristiriitaista suhteessa Berlinin omaan taustakehykseen. Käsitteet eivät ole täsmällisesti rajautuneita, vaan ne ovat kuvauksia ja tulkintoja historiallisessa kontekstissa ilmenevistä ideoista. Tästä näkökulmasta kritiikki olisi hedelmällisintä silloin, kun se ottaa käsiteanalyysissa huomioon käsitteiden historiallisen ilmenemisen, eikä taipuisi ainoastaan analyyttiseen käsitteen pilkkomiseen. Berlinin omista lähtökohdista Berlinin kritisointi on uskottavinta silloin, jos pystyy esittämään toisen määritelmän uskottavammin vastaavan ilmenneitä tapahtumia. Ongelmaksi tällaisessa analyysissa jää se, että tähän arviointiin ei kuitenkaan ole olemassa tarpeeksi toimivia arviointikriteereitä. Toisin sanoen Berlinin kritisoiminen hänen omista lähtökohdistaan on vaikeaa siksi, ettei Berlinillä ole mitään selkeää metodologiaa, jonka rajoissa hänen ajatteluansa olisi mahdollista tutkia systemaattisemmin.

Nähdäkseni jos Berlinin esittämän vapauden distinktion haluaa osoittaa virheelliseksi, on samalla syvennyttävä Berlinin filosofisiin lähtökohtiin ja paljastettava niiden ongelmallisuus, pelkkä uuden vapauden määritelmän esittäminen ei mielestäni riitä osoittamaan Berlinin käsitejakoa suoranaisesti vääräksi. Tällöin on pikemminkin osoitettavissa Berlinin historiallisen analyysin epätarkkuus ja epäsystemaattisuus. Skinner tiedostaa tämän, eikä hän pyrikään suoraan osoittamaan Berlinin käsittemääritelmiä virheellisiksi, vaan esittää oman määritelmänsä lisäykseksi Berlinin negatiiviseen vapauden käsitteeseen. Skinnerin kolmas vapauden käsite voidaan toisin sanoen tulkita täydentävän Berlinin esittämää vapauden teoriaa.

4.5 Liberalismi ja eettinen pluralismi

Esseensä ”Kaksi vapauden käsitettä” ehkä ongelmallisimmassa kohdassa Berlin esittää, että vapaus negatiivisessa mielessä ei ole riippuvainen hallintomuodosta:

It is that liberty in this sense is not incompatible with some kinds of autocracy, or at any rate with the absence of self-government. Liberty in this sense is principally concerned with the area of control, not with its source. Just as a democracy may, in fact, deprive the individual citizen of a great many liberties which he might have in some other form of society, so it is perfectly conceivable that a liberal-minded despot would allow his subjects a large measure of personal freedom. [...] Freedom in this sense is not, at any rate logically, connected with democracy or self-government. Self-government may, on the whole, provide a better guarantee of the preservation of civil liberties than other regimes, and has been defended as such by libertarians. But there is no necessary connection between individual liberty and democratic rule. The answer to the question ‘Who governs me?’ is logically distinct from the question ‘How far does government interfere with me?’ (Berlin 2002, 176-177).

Vapautta ja hallintomuotojen yhteyttä koskeva teesi on yksi Berlinin provosoivimpia teesejä ja myös republikaanisen vapauden perinteen kannattajat ottavat sen keskeiseksi kritisoinnin kohteekseen. Berlinille negatiivinen vapaus on niin inhimillinen arvo kuin politiikan väline. Se ei kuitenkaan ole suoraan poliittisen järjestelmän muotoa määrittävä tekijä. Berlinin mukaan ihminen voi ”periaatteessa” olla vapaampi laiskan despootin kuin tehokkaan ja tarkan ”paternalistisen demokratian” hallinnassa. Demokratian ja yksilönvapauden välillä ei ole loogista yhteyttä. Berlinin teesiä voidaan selventää tarkastelemalla sitä hänen eettisen pluralismin näkökulmasta. Negatiivinen vapaus on vastausta kysymykseen ”kuinka paljon valtio puuttuu asioihini?” ja koskee siis kontrollin aluetta – ei sen lähdeä. Siitä, kuinka paljon valtiolla tulisi olla oikeus puuttua toimintaan, ei voi loogisesti johtaa vastausta hallitusmuotojen valinnan ongelmaan. Berlin esittää järjestelmien ja vapauden ideologioiden absoluuttisen toisistaan riippumattomuuden johtuvan siitä, ettei järjestelmiä ole mahdollista arvioida tällaisista lähtökohdista. Hän erottaa vapauden ”periaatteellisesti” järjestelmämuodoista, *a prioria* perusteita millekään järjestelmälle ei ole. Nähdäkseni Berlin haluaa korostaa tällä sitä, että kaikki hallintojärjestelmän muodot ovat epätäydellisiä eikä niitä

voida oikeuttaa suoraan *a priorisest*. Niitä voidaan arvioida ainoastaan niiden toteuttaman reaalipolitiikan pohjalta.

Berlinille essee ”kaksi vapauden käsitettä” on vapauden käsitteiden historiallisen analyysin lisäksi kuitenkin selkeä liberalismiin⁷⁷ puolustuspuhe. Ensi katsomalta näyttääkin siltä, että liberalismi ja arvopluralismi olisivat Berlinille komplementaarisia tai jopa toisistaan riippuvaisia. Berlinin negatiivisen vapauden puolustuspuhe näyttäisi kallistavan hänet liberalismiin kannattajaksi ja tällaisena hän eksplisiittisesti esittäytyykin. Eettisen pluralismin rajoissa liberalismiin kannattaminen näyttää kuitenkin ongelmallisena: missä rajoissa Berlin voi kannattaa liberalismia ja kuinka hän oikeuttaa sen? Jos kulttuureita ei Berlinin mukaan tulisi arvioida kokonaisina, vaan niiden sisällön perusteella, niin Berlinin väite liberaalista järjestelmästä muita parempana on ongelmallinen. Kuinka Berlinin arvopluralistisista lähtökohdista on mahdollista esittää väittää, että liberalismi on korkeampi-arvoisempi kuin muut yhteiskuntajärjestelmät?

Eettisen pluralismin ja liberalismiin välinen suhde on kuitenkin keskeinen ongelma, koska eettisessä pluralismissa arvojen yhteensovittamattomuus näyttäisi helposti johtavan siihen, ettei mitään järjestelmää voida oikeuttaa toista paremmin. Kuten edellisessä luvussa esitin, Berlin nähdäkseni välttää subjektivismiin ongelman moraalisen horisontin ja tietyn moraalisen intuition avulla, vaikkakin hän joutuu turvautumaan ratkaisussaan kohtuullisen ongelmallisiin oletuksiin. Kysymyksen muoto kuitenkin muuttuu, kun tarkastelun kohteeksi asetetaan kokonaisten järjestelmien oikeutus ja rajat eettisen pluralismin näkökulmasta. Berlinille eettinen pluralismi ja liberalismi ovat keskenään yhteensopivia, mutta millä perusteella

⁷⁷ *Oxford Dictionary of Philosophy* [ODC] määrittelee liberalismiin seuraavasti: ”A political ideology centred upon the individual, thought of as possessing rights against government, including rights of equality, freedom of expression and action, and freedom from religious and ideological constraints”. Libertarianismin ODC määrittelee taas: ”In politics, libertarians advocate the maximization of individual rights, especially those connected with the operation of a free market, and the minimizing of the role of the state. In the libertarian vision, exercises of state power for positive ends, such as amelioration of social disadvantages through social welfare programmes, constitute infringements of the right of others. The state is confined to a ‘nightwatchman’ role of maintaining order and providing only those public services that will not arise spontaneously through the free market. (Blackburn 1994, 218). Kahdesta edellisestä määrittelystä Berlin on selkeästi lähempänä liberalistia kuin libertarianistia. Vaikka Berlinin ajattelussa onkin havaittavissa myös libertarianistista ajattelua, joka näkyy lähinnä hänen negatiivisen vapauden määrittelyssään, katson kuitenkin, että hän on lähempänä liberalistia. Vaikka Berlin kannattaa negatiivista vapautta positiivisen sijaan, hän ei nähdäkseni ole *laissez-faire*n kannattaja, eikä tällöin häntä pitäisi leimata libertarianistiksi. Toinen kysymys kuitenkin on millainen liberalisti Berlin on?

pluralistisen kehyyksen pitäisi olla liberaali. Miksi tietyt hyveet pitäisi valita toisten sijaan, miksei eettinen pluralismi voi johtaa esimerkiksi totalitarismiin tai konservatismiin? Millä perusteella Berlin voi oikeuttaa liberalismiin eettisen pluralismin viitekehyyksessään? Berlin ei ole kovin eksplisiittinen – tai koherentti – liberalismiin ja eettisen pluralismin yhteyttä käsitellessään ja hän viittaa suoraan tähän ongelmaan harvoin. Hän näyttäisi kuitenkin puhuvan liberalismiin puolesta. Osassa teksteistään hän taipuu esittämään tietyt liberaalit arvot pluralismin ehtona. Esseessään ”Kaksi vapauden käsitettä” Berlin puhuu yksilönvapaudesta eettisen pluralismin ehtona. Ilman tiettyä yksilönvapauden minimiä on mahdotonta tavoitella päämääriä monimuotoisina. Berlin esittää Lockeä, J. S. Millia, Constantia ja Tocquevilleä mukailleen, että yksilönvapauden poissaolo tukahduttaa samalla mahdollisuuden valita:

[...] there ought to exist a certain minimum area of personal freedom which must on no account be violated; for if it is overstepped, the individual will find himself in an area too narrow for even that minimum development of his natural faculties which alone makes it possible to pursue, and even to conceive, the various ends which men hold good or right or sacred. (Berlin 2002, 171).

Edellistä voidaan tulkita niin, että negatiivinen vapaus ja eettinen pluralismi ovat kytköksissä toisiinsa. Berlin esittää, että jos negatiivinen vapaus on liian pieni, tukahtuu mahdollisuus tavoitella eettisen pluralismin rajoissa ilmeneviä moninaisia päämääriä. Tämän voi toisin sanoen tulkita niin, että liberalismi ja eettinen pluralismi olisivat jossain määrin riippuvaisia toisistaan, tai edes jossain määrin kytköksissä. Toisaalla Berlin kuitenkin huomauttaa, että liberalismi ja pluralismi eivät tarkoita samaa asiaa:

Pluralism and liberalism are not the same or even overlapping concepts. There are liberal theories which are not pluralistic. I believe in both liberalism and pluralism, but they are not logically connected. (Berlin 1991, 44).

Berlin ei toisin sanoen ole selkeä esittäessään liberalismiin ja pluralismin yhteyttä. Hän ei määritä täsmällisesti mitä hän liberalismilla tarkoittaa, tarkoittaako hän sillä negatiivisen vapauden mahdollisimman laajaa toteutumista vai kenties jotain muuta. Esseessään ”Kaksi vapauden käsitettä” Berlin väittää, että eettisen pluralismin ja negatiivisen vapauden välillä on yhteys, kun taas myöhemmässä haastattelussaan hän kieltää liberalismiin ja eettisen

pluralismin välttämättömän yhteyden (vrt. kaksi edellistä sitaattia). Toisin sanoen yksi tulkintavaihtoehto on myös se, että Berlin on pyörtänyt kantojansa. On mahdollista, että Berlin on uransa alkuaikoina esittänyt ”välttämättömän” yhteyden olevan ja myöhemmin hän on torjunut tällaisen yhteyden.

George Crowderin mukaan Berlinin argumentaatio eettisen pluralismin ja liberalismien yhteydestä jää auki. (Crowder 2004, 143, 147). Hän väittää, että jos Berlin yrittää oikeuttaa liberalismia eettisen pluralismin pohjalta, ei hän onnistu olemaan loogisesti vakuuttava; vaihtoehtona on myös se, ettei Berlin edes pyri siihen. Crowderin mukaan Berlinin argumentti eettisen pluralismin ja liberalismien yhteyden puolesta liittyy valinnanvapauteen, joka on olennainen osa eettistä pluralismia. Valinnanvapaus on osa inhimillistä olemista ja siis myös osa eettistä pluralismia. Crowderin mukaan Berlin argumentoi sen puolesta, koska valinnanvapaus on keskeinen osa olemistamme ja pidämme sitä arvona. (Crowder 2004, 143). Hänen mukaansa tämä näyttäisi johtavan Berlinin naturalistiseen virhepäätelmään: pelkästään siitä, että valinnat ovat välttämättömiä, ei voida johtaa valinnanvapautta arvona.⁷⁸ (Crowder 2004, 144). Crowder kysyy, että jos arvoja itsessään ei voida arvottaa *a priori*, miksi valinnanvapaus itsessään olisi erilainen näihin arvoihin verrattuna? Se, että valinnanvapaus on inhimillisen olemisen fakta, ei tarkoita että se saisi arvon *a priori*. (Crowder 2004, 144).

Crowderin mukaan Berlinin argumentti pluralismin ja liberalismien yhteydestä pohjautuu ”täydellisen politiikan” mahdottomuuteen. Eettinen pluralismi johtaa siihen, ettei absoluuttisia ratkaisuja voida tehdä. Tämä tarkoittaa sellaista politiikan muotoa, joka mukautuu parhaiten hallintoihin vailla absoluuttisia päämääriä. Pyrkimys täydellisiin monistisiin päämääriin jää pois politiikasta, eikä kaikkia ole mahdollista saada täysin tyytyväiseksi. Ainoastaan sellaiset politiikan muodot ovat pluralismin kanssa yhteensopivia, jotka ottavat huomioon ihmisen epätäydellisen luonteen. (Crowder 2004, 145-146). Crowder esittää, että Berlinin argumentin avulla pystytään poissulkemaan sellaiset utooppiset poliittiset ideologiat, kuten klassinen anarkismi sekä marxismi. Sen ongelmaksi kuitenkin jää, että myös sellaiset ideologiat kuten konservatismi ovat mahdollisia vaihtoehtoja tämän tulkinnan rajoissa. (Crowder 2004, 146).

⁷⁸Tulkintani mukaan Crowderin väite naturalistisesta virhepäätelmästä on mahdollista torjua, jos negatiivinen vapaus tulkitaan meta-arvoksi. Jos valinnanvapaus nähdään ainoastaan muut arvot mahdollistavina ei sitä tarvitse esittää muiden arvojen kaltaisina. Berlinin ensimmäinen esitys negatiivisen vapauden ja eettisen pluralismin yhteyden olemassaolosta puoltaa tällaista tulkintaa. Berlin viittaakin siihen, että tietty negatiivisen vapauden minimi mahdollistaa ihmisen ”*luontaisten kykyjen minimin*” kehityksen.

Konservatismi voidaan johtaa arvopluralistisesta käsityksestä edellä asetetuilla kriteereillä. Sen tapa hallita konflikteja eroaa liberalismista kuitenkin siinä, kuinka paljon ongelmanratkaisussa asetetaan painoarvoa yksilön mahdollisuuksille. Berlin kannattaa selkeästi liberalistista mallia, mutta hänen perustelunsa eivät ensi näkemältä näyttäisi oikeuttavan liberalismia yli muiden järjestelmien. Konservatismi esitetäänkin usein vasta-argumenttina esitykselle liberalismiin arvopluralismin välttämättömästä yhteydestä. Tätä luentatapaa Berlinin ajattelusta on uskottavimmin vienyt eteenpäin John Gray.⁷⁹ Gray esittää Berlinin eettistä pluralismia koskevissa analyysissä, että eettinen pluralismi johtaa siihen, ettei mitään järjestelmää voida oikeuttaa yksiselitteisesti *a priori*. Arvot ovat yhteensovittamattomia eikä yleisiä oikeita ratkaisuja moraalisiin tai poliittisiin kysymyksiin voida esittää. Gray esittää, että kun liberaalit arvot törmäävät ei-liberaalien arvojen kanssa yhteensovittamattomasti, ei ole mitään universaalia argumenttia, jonka avulla liberaalit arvot saavat etusijan ei-liberaaleihin arvoihin nähden. Niiden oikeutus on ainoastaan kontingenttia ja historiallista. (Gray 1996, 154-155). Toisin sanoen Gray haluaa esittää, että liberalismi ei ole kytköksissä eettiseen pluralismiin *a priori*, sillä ei ole universaalia oikeutusta. Gray kutsuu Berlinin liberalismia *agonistiseksi*⁸⁰. Gray esittää liberalismiin *agonistiseksi* siinä mielessä, että olemme ”tuomittuja valinnanvapauteen”. Valinta on kuitenkin aina kontekstuaalista, eikä se tarkoita välttämättä liberaalien arvojen valintaa, sillä ei ole mitään rationaalista perustetta, joka ohjaisi valitsemaan liberaalit arvot ei-liberaalien sijaan. (Gray 1996, 165). Gray esittää, että valinnat yhteensovittamattomien arvojen välillä ovat ”radikaaleja” eivätkä ”rationaalisia”. (Gray 1996, 8).

⁷⁹John Grayn kanssa samoilla linjoilla on John Kekes, joka teoksissaan *Morality of Pluralism* (1993) ja *Against Liberalism* (1997) kieltää pluralismin ja liberalismiin välttämättömän yhteyden ja kallistuu konservatismia mahdollisuutena korostavaan tulkintaan. Kekes esittää liberalismiin, joka perustuu ajatukselle pluralismista tarkoittavan sitä, että mitään käsitystä hyvästä elämästä tai arvoista voida nähdä toista arvokkaampana. Liberalismissa on kuitenkin oletus, että liberaalit arvot saavat etusijan ei-liberaaleihin nähden. Kekesin mukaan tämä on eettiselle pluralismille perustuvan liberalismiin epäjohdonmukainen perusta. (Kekes 1997, 159.) Samankaltaista argumentointia on havaittavissa jo Leo Straussilla, joka esseessään ”Relativism” (1961) esittää, että Berlinin kannattamalla eettisen pluralismin pohjalle perustuvalla liberalismilla on relativistinen perusta. Straussin mukaan tällaisessa ajattelussa liberalismi esitetään erillään absolutismista ja sille etsitään välimaastoa relativismin ja absolutismin välillä. Hänen mukaansa tällainen argumentaatio ei ole kuitenkaan onnistunutta, sillä samanaikaisesti kun liberalismiin esitetään välttävän absolutismin, se taipuu absoluuttisiin ilmaisiin, ei-liberaalien vaihtoehtojen torjumiseen. Strauss esittää, että eettisen pluralismin perustalla esitettävä liberalismi on toimiva ainoastaan subjektiivisena mielipiteen ilmaisuna. (ks. Strauss 1961, 140).

⁸⁰Jonathan Riley väittää, että pluralistiset näkökannat voidaan erottaa ”agonistiseen pluralismiin” (agonistic pluralism) ja ”maltilliseen pluralismiin” (benign pluralism). Maltillisen pluralismin mukaan yhteensovittamattomuuden teesi ei estä arvojen rationaalista vertailua, kun taas agonistinen pluralismi kieltää kaiken mahdollisuuden tällaiseen vertailuun. (Riley 2001, 283).

Vaikkakin Gray esittää Berlinin välttävän relativismin, nähdäkseni Gray taipuu liiaksi relativismin suuntaan kallistuvaan tulkintaan (Gray 1996, 64-66). Nähdäkseni Gray painottaa liiaksi arvojen *a priori* arvottamisen mahdollisuuden puuttumista ja esittää ihmisluonnon muuttuvaisempana kuin se mielestäni Berlinin teksteissä esiintyy. Berlin kyllä huomioi arvohierarkioiden *a priori* puuttumisen, mutta moraalihorisonttia jäsentäessään hän painottaa sen ”suhteellista pysyvyyttä” (esimerkiksi Berlin 1972, 32). Nähdäkseni Gray korostaa kirjoituksessaan liiaksi muutosta ja sen irrationaalista luonnetta. Berlinin esittämä universaali moraalihorisontti tarkoittaa kuitenkin samalla edellisen kaltaisen subjektivismiin hylkäämistä, sillä päätökset eivät tapahdu tyhjiössä vailla minkäänlaisia arviointiperusteita. Mielestäni Gray jättää moraalihorisontin kaiken kaikkiaan liian vähäiselle huomiolle ja keskittyy lähinnä valinnan traagisuuteen ja irrationaaliseen luonteeseen.

George Crowder kritisoi John Grayn konservatismiin mahdollistavaa tulkintaa Berlinin eettisestä pluralismista ja asettuu puolustamaan mahdollisuutta oikeuttaa universaali liberalismi eettisen pluralismin viitekehyksessä. Vaikka Crowder esittääkin Berlinin epäonnistuneen argumenteissaan liberalismiin ja eettisen pluralismin loogisen yhteyden etsimisessä, hän kuitenkin katsoo sellaisen yhteyden olevan löydettävissä muuttamatta eettisen pluralismin lähtökohtia⁸¹ (Crowder 2004, 154, 161). Crowder argumentoi, että Grayn väitteet koskevat erilaisten yhteiskuntajärjestelmien oikeutusta, ei arvojen. Toisin sanoen kyse ei ole liberalismiin tai konservatismiin oikeuttamisesta *a priorisesta* eettisen pluralismin lähtökohdista, vaan inhimillisten arvopäämäärien moninaisuudesta ja niiden tavoittelun mahdollisuudesta. Crowderin mukaan eettinen pluralismi tarkoittaa sitä, että siihen liittyy suoraan arvopäämäärien moninaisuuden pitäminen arvossa. Crowder esittää, että liberaali arvojärjestelmä jättää enemmän tilaa eri arvoille ja mahdollisuuksille tavoitella niitä kuin mikään muu vaihtoehto. (Crowder 2004, 158).

⁸¹Crowder esittää oman argumenttinsa pluralismin ja liberalismiin yhteydestä ja väittää, että eettisen pluralismin lähtökohdista on mahdollista oikeuttaa universaali liberalismi. Crowder tutkii pluralismin ja liberalismiin yhteyttä niistä lähtökohdista, jotka Berlin on pluralismille asettanut ja esittää, että näistä lähtökohdista on mahdollisuus johtaa yhteys pluralismin ja liberalismiin välille, vaikka Berlin ei tällaisen yhteyden mahdollisuutta tarkemmin ole tarkastellutkaan. Kts. Crowder *Liberalism and Value Pluralism* (2002) ja *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism* (2004). Samaan suuntaan keskustelua pluralismin ja liberalismiin suhteesta on vieny myös William A. Galston teoksissaan *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice* (2002) ja *The Practice of Liberal Pluralism* (2005).

4.6 Liberalismin muoto

Crowderin mukaan liberalistinen järjestelmä itsessään ei ole apriorisesti oikeutettavissa kokonaisuudessaan, mutta liberalismiin liittyvä päämäärien tavoittelu ja arvopohjan laajentaminen olisi välttämättömästi yhteydessä eettiseen pluralismiin. Tällainen argumentaatio kuitenkin herättää jatkokysymyksen: mitkä ovat liberalismiin oikeutuksen rajat eettisen pluralismin viitekehyksessä? Mielestäni Crowder on oikeassa kritisoidessaan Grayta järjestelmien analyysistä arvoanalyysin sijaan. Berlin näkee, että ihmiset, ainakin länsimaiset, jakavat tietyn yhteisen moraalihorisontin, josta on mahdollista havaita ”yleisiä” piirteitä. Berlinille tällainen inhimillisen moraalihorisontin ”yleinen” piirre on tietty oikeuksien minimi, joka sisältää samanaikaisesti tietyn vapauden minimin, jota kukaan ei saa rikkoa. (Berlin 2002, 210). Vaikka Berlin ei pidäkään edes ihmisluontoa absoluuttisena, hän esittää, että tietyt ihmisoikeudet ovat ”kelvollisen”⁸² yhteiskunnan edellytys. Tiedetyt ihmisoikeudet perustuvat tähän yleiseen moraalihorisonttiin. Sen on mahdollista muuttua. Eivätkä ihmisoikeudet ole *a priorisia* luonnollisia oikeuksia, vaan moraalihorisontin yleisiä periaatteita, jotka ovat kelvollisen yhteiskunnan muodostumisen edellytyksiä. (Berlin 1991, 114). Toisin sanoen ihmisoikeuksien minimi on yhteydessä universaalien moraalihorisontin muotoon, eikä siis ole täysin kiinteä ja muuttumaton käsite. Berlin ei sen sisältöä tarkemmin määrittelekään.

Berlinille järki tarkoittaa kykyä tehdä valintoja, joka liittyy osaksi valinnanvapautta. Ilman järkeä minkäänlainen päätöksenteko olisi mahdotonta eikä valintoja voisi tehdä. Järki toimii kuitenkin olosuhteissa, joissa sen kyky tavoittaa maailmaa on rajallinen. Berlin esittelee itsensä ”liberaalina rationalistina” (Berlin 1991, 70; kts. myös alaluku 3.6).

Jonathan Riley esittää, että Berliniä voidaan tulkita ”liberaalina rationalistina”. Rileyn mukaan ”liberaalin rationalistin” määritelmä tarkoittaa erontekoa länsimaiseen rationalistiseen perinteeseen, se tarkoittaa Berlinille haluaa erottaa itsensä sellaisesta rationalistisesta

⁸²Kelvollisesta puhuessaan Berlin käyttää sanaa ”decent”. Tätä hän ei määritä sen tarkemmin, vaan haastattelussaan esittää ”kaikkien tietävän mitä se tarkoittaa”. (Berlin 1991, 114). Tämä on ongelmallinen määritelmä ja jatkoa Berlinin hämärästi jäsenneiltyjen termien joukkoon. Nähdäkseni se on kytköksissä Berlinin ajattelun kontekstuaalisuuteen ja inhimillisen moraalihorisontin mahdolliseen muutokseen. Berlin olettaa, että kukin lukija ymmärtää sen suhteessa omaan aikaansa.

ajattelutavasta, jonka mukaan ”hyve on tietoa” ja kaikki eettiset ja poliittiset ongelmat ovat ratkaistavissa järjen avulla. Berlin torjuu tämän perinteen monistisen rationalismin periaatteen vaarallisena ideologiana, joka saattaa johtaa sortoon. (Riley 2001, 284).

Vaikkakin Berlinin muotoilema eettinen pluralismi tarkoittaa liberalismiin olevan agonistista, ei sen Rileyn mukaan tarvitse johtaa Grayn esittämään ”radikaaliin” valintaan ”rationaalisen” sijaan. Riley siis toisin sanoen esittää, että vaikka eettinen pluralismi saa ”agonistisen muodon” säyseän pluralismin sijaan, rationaalinen valinta on kuitenkin mahdollinen. Berlin vetäytyy romantiikan irrationalismista,⁸¹ mutta ei myöskään hyväksy arvojen vertailumahdollisuutta. Berlinin eettinen pluralismi tasapainottelee näiden kahden kannan välimaastossa. (Riley 2001, 283, 293). Päältäpäin Rileyn argumentti näyttäisi olevan ristiriidassa sellaisen agonistisen pluralismin muodon kanssa, jossa rationaalisia arvoperusteita valinnoille ei ole, jossa arvot ovat yhteismitattomia ja jota hän esittää Berlinin kannattavan. (Riley 2002, 283). Riley väittää, että agonistista pluralismia ei kuitenkaan tarvitse nähdä Berlinin ajattelussa rajattomana:

A rational human can only accept agonistic pluralism within reasonable limits (Riley 2001, 288).

Tulkitsen Rileyn tarkoittavan ”järjellisillä rajoilla” inhimillisen universaalien moraalihorisontin rajoja, yhteisymmärryksen rajoja. Berlinille moraaliarvoilla on tietyt rajat. Nämä rajat tarkoittavat arvojen ymmärtämistä inhimillisten kategorioiden rajoissa niin, että toisten tavoittelemiin arvoihin on mahdollista myötäeläytyä ja ymmärtää niitä siinä määrin, että itsekkin voisi tavoitella samoja arvoja. Riley toisin sanoen rajaa agonistisen pluralismin universaalien moraalihorisontin rajoihin:

It is rational to make a radical pick of any maximal option when restricted to the given subset of options comprising any particular zone. At the same time, rationalism cannot permit these zones to extend over the whole set of feasible outcomes without destroying itself. Such a force would be forced on to us if we were to accept an unlimited agonistic pluralism. (Riley 2001, 288).

Riley asettaa universaalien moraalihorisontin niiden arvojen rajoiksi, jotka voivat tulla ”radikaalisti” valituksi. Inhimilliset kategoriat määrittävät niitä rajoja, joissa arvot

merkityksellistyvät. Arvojen määrä ei siis ole rajaton. Toisin sanoen ihminen rationaalisen olentona rajaa arvoja myötäeläytymällä niihin. Tällaista tulkintaa tukee se, että Berlinille arvot eivät ole ideaalin arvotaivaan objekteja vaan inhimillisesti konstruoituneita (Berlin 2003, 18).

Arvojen rajauksen jälkeen tapahtuva ”radikaali” valinta tarkoittaa Rileyn mukaan ”rationaalista” valintaa, sillä ne ovat kaikki universaalien moraalihorisontin piirissä, inhimillisen rationaalisuuden rajaamia arvottomuudessa olevia päämääriä (Riley 2001, 288). Rileyn mukaan tämä tarkoittaa sitä, että liberaalit arvot ovat keskenään yhteismitattomia, mutta ahdasmielisiin arvoihin nähden ne ovat etusijalla, sillä ahdasmieliset arvot eivät vastaa universaalien moraalihorisonttia (Riley 2001, 288-289, 291). Riley toisin sanoen esittää, että universaalien moraalihorisontti tarkoittaa erottelua sen rajoissa ilmenevien liberaalien ja siitä poissuljettavien ei-liberaalien arvojen välillä. Tällaisen erottelun myötä keskeiseksi kysymykseksi nousee se, kuinka on mahdollista erottaa liberaalit ja ahdasmieliset arvot toisistaan? Rileylla – kuten Berlinilläkin – tämä jää kohtuullisen avoimeksi. Rileyn mukaan liberaalien arvojen minimi on arvojen ”ydin” eli sellainen universaalien moraalihorisontin osa, joka ei ole muuttunut radikaalisti länsimaiden historiassa. Rileyn mukaan esimerkiksi negatiivinen vapaus voidaan uskottavasti määritellä liberaaliksi arvoksi. (Riley 2001, 292).

Kohtuullisen uskottavasta analyysistä huolimatta Riley ei kuitenkaan pysty täysin ratkaisemaan Berlinin ajattelun keskeisiä ongelmia. Nähdäkseni tämä kuitenkin johtuu enemmän Berlinin ajattelun muodosta kuin Rileyn analyysistä, sillä lopulta Berlinin analyysi moraalihorisontista jää hieman ongelmalliseksi. Berlin tekee oletuksen liberaalien arvojen minimistä, joka perustuu ihmisen ”universaaliin” moraalihorisonttiin ja pyrkii luomaan teoriallaan tilaa perustavanlaatuisille ihmisoikeuksille, jotka kuuluvat kaikille tasa-arvoisesti. Vaikkakin rationaalinen valinta liberaalien ja ei-liberaalien arvojen välillä, joka perustuu universaaliin moraalihorisonttiin, olisi mahdollista, jää Berlinin väite ihmisoikeuksien minimistä ohueksi. Berlin taipuu paikoittain esittämään sitä jopa utilitaristisesti:

So we must engage in what are called trade-offs – rules, values, principles must yield to each other in varying degrees in specific situations. Utilitarian solutions are sometimes wrong, but, I suspect, more often beneficent. The best that can be done, as a general rule, is to maintain a precarious equilibrium that will prevent the occurrence of desperate situations, of intolerable choices – that is the first requirement for a decent society. (Berlin 2003, 17-18).

Berlin näyttäisi taipuvan arvojen kompromissitilaan, jossa arvoja koskevat ratkaisut suhteutetaan niin että ne mahdollistavat mahdollisimman suuren suvaitsevaisuuden toisiin arvoihin nähden. Berlinin ratkaisu on erittäin yleisluontoinen. Hän välttelee nimeämästä näitä universaaleiksi, mutta esittää ”yleisiä” arvoja olevan:

But in the end, it is not a matter of purely subjective judgement: it is dictated by the forms of life of the society which one belongs, a society among other societies, with values held in common, whether or not they are in conflict, by the majority of mankind throughout recorder history (Berlin 2003, 18).

Edellinen esitys on siinä mielessä ongelmallinen, että kulttuurit ovat eronneet ja eroavat paljon toisistaan. Yhtenäisten arvojen löytäminen saattaa olla hyvinkin vaikeaa. Ongelmaksi nousee, kuinka pieneksi tämä arvojen minimi supistuu? Nähdäkseni ainoa universaali arvo, jonka hän uskottavasti ja eksplisiittisesti esittää on negatiivinen vapaus. Tämän mielestäni todistaa Berlinin eettisen pluralismin ja negatiivisen vapauden yhteyttä koskeva väite:

[...] there ought to exist a certain minimum area of personal freedom which must on no account be violated; for if it is overstepped, the individual will find himself in an area too narrow for even that minimum development of his development of his natural faculties which alone makes it possible to pursue, and even to conceive, the various ends which men hold good or right or sacred (Berlin 2002, 171).

Tulkintani mukaan Berlinille negatiivinen vapaus on eräänlainen meta-arvo, vaikka hän ei sitä tällaiseksi esitä. Negatiivinen vapaus liittyy samalla kaikkiin muihin arvoihin ja se on jokaisen tavoittelun ennakkoehto. Berlin ei teksteissään viittaa minkään muun arvon minimin toteutumiseen ”säädylisen” ihmiselämän kannalta. Nähdäkseni tämä ei kuitenkaan tee Berlinistä libertarianistia, äärimmäisen negatiivisen vapauden kannattajaa. Berlin osoittaa teksteissään uskottavasti, että jokaisessa yhteiskunnassa on myös muita arvoja, joita tavoitellaan, eikä vapauden tulisi olla rajoittamaton.

Berlinille keskeiseksi ongelmaksi jää arvojen minimin rajautuminen, kuinka laaja tämä minimi on ja mitä arvoja se kattaa? Jos minimi toteutuu, tämän jälkeen ei yhtä politiikkaa

voida oikeuttaa sen paremmin kuin toista. Tämä johtaa mahdollisuuteen, jossa vain minimin toteutuminen on riittävä, jonka jälkeen konservatismiin ja liberalismiin välinen ero on merkityksetön – tai niitä ei voi asettaa arvojärjestykseen. Mielestäni näin Berlin ”teoriansa” rajaakin. Berlin omien sanojensa mukaan uskoo ”kelvollisen yhteiskunnan minimin rakentamiseen. Jos tämän ylitse on mahdollista mennä, sitä parempi.” (Berlin 1991, 47). Määritelmä kelvollisen yhteiskunnan rakentaminen kuitenkin jatkaa Berlinin hämärien määritelmien sarjaa eikä avaa liberaalien arvojen minimiä sen paremmin. Tämä onkin lopulta Berlinin ajattelun ongelmallisista käsitteistä yhdessä universaalien moraalihorisonttien kanssa.

Mielestäni on tärkeä huomioida liberalismiin muoto,⁸³ jota Berlin näyttäisi asettuvan tukemaan. Berlin pyrkii eettisellä pluralismilla kieltämään äärimmäisiä sovellutuksia, ja sama koskee myös äärimmäistä liberalismia. Edes liberaaleja arvoja ei voida pitää absoluuttisina suhteessa muihin ja myös niiden rajat tulevat tarkastelun kohteeksi. Berlin siis näyttäisi kallistuvan liberaalien arvojen puoleen jossain määrin, mutta ottavan kuitenkin huomioon kontekstisidonnaisuuden. Jossain liberaaleja arvoja toteutetaan – ja pitää toteuttaa – enemmän kuin toisaalla. Kolmanteen (3.) tutkimuskysymykseeni esitänkin vastaukseksi, että Berliniä voidaan pitää maltillisena liberalistina, eräänlaisena minimiliberalismin kannattajana. Tietyt liberaaleja arvot ovat kuitenkin välttämättömiä, että valinnanvapaus voi yleensä kukoistaa. Berliniä voisi kuvailla ristiriitaisella ilmauksella ajattelijana, joka kannattaa liberaaleja arvoja, mutta ei ole libertarianisti.

Suvaitsevaisuutta Berlinin teoriassa voidaan tulkita niin, että äärimmäiset valinnat jäävät pois. Tämä tarkoittaa sitä, että sekä liberaaleille että ei-liberaaleille arvoille asetetaan rajat, eikä yhtäkään niistä pyritä toteuttamaan absoluuttisesti. Myös liberaalille suvaitsevaisuudelle on asetettava rajat, muutoin arvopluralismi muuttuu merkityksettömäksi. Suvaitsevaisuuden rajat on asetettava niin, että se sulkee ulkopuolelleen suvaitsemattomuuden äärimmäiset muodot. Berlin tiedostaa kyllä, että liberalismi ei voi absoluuttisena järjestelmänä toimia. Yksilön vapauttakin on rajoitettava järjestelmän toimivuuden kannalta, sekä vapauden itsensä vuoksi.

⁸³Steven Lukes argumentoi, että liberalismiin oikeuttamista koskevat ongelmat Berlinin teorian tulkinnessa johtuvat Berlinin käyttämästä tulkinnallisesta metodista. Berlin sekoittaa perspektiivejä eikä aina ole helppoa sanoa kenen äänellä Berlin puhuu: historiallisten lähteiden, kuten Hamannin Herderin tai Vicon kirjoitusten, vai omallaan. Lukesin mukaan historialliset lähteet, joita Berlin tarkastelee, eivät ole tietoisesti käsitelleet pluralismin ongelmia. Tämän vuoksi liberalismiin ja eettisen pluralismin yhteys on tehtävä erillään esiliberaaleista ja antiliberaaleista historiallisista ajattelijoista. Lukes esittää, että Berlinin teoriasta on löydettävissä itsenäinen ajatus liberaalien arvojen tietystä oikeuttamisesta, joka perustuu Berlinin näkemykselle ihmisluonnosta ja inhimillisen olemisen ”minimistä”. (Lukes 1994, 711-712).

Vaikuttaa siltä, kuin Berlin haluaisi oikeuttaa liberalismia enemmänkin, mutta tiedostaa sen olevan mahdotonta pluralistisen teoriansa rajoissa. Hän näyttäisi tiedostavan sen, että liberaalit arvot eivät voi olla absoluuttisia. Samanaikaisesti hän on kuitenkin liberalismien puolustaja, mikä johtaa Berlinin tilanteeseen, missä hän ei oman teoriansa rajoissa näytä voivan mennä niin pitkälle kuin hän ehkä haluaisi. Eettinen pluralismi jääkin nähdäkseni liberalismien rajoittuneeksi oikeutukseksi.

Kuten edellisestä on nähtävissä, näkemys Berlinistä liberalistina ei ole yksiselitteinen. Berlin ei allekirjoita *laissez-fairea* ja tässä mielessä eroaa sellaisista liberalisteista kuin Nozick ja Hayek. Toisaalta hän ei myöskään hyväksy esimerkiksi T. H. Greenin tai J. S. Millin muotoilemaa liberalismia (kts. Berlin 2002, 37-38, 226). Berlin on kuitenkin liberaalin politiikan kannattajana, joten voidaan kysyä mihin kohtaan liberalismien ”perinnettä” Berlin on mahdollista sijoittaa?

Crowderin mukaan liberalismien perinteessä voidaan tehdä jako ”pessimistisen” ja ”optimistisen” näkemyksen kannattajiin. ”Optimistisen” näkemyksen mukaan liberalismi tarkoittaa valistuksen projektille perustuvaa ”universaalia kulkua kohti kosmopoliittia ja rationaalista sivilisaatiota”. Tällaisena liberalismien ovat Crowderin mukaan nähneet esimerkiksi Condorcet ja William Godwin sekä myöhemmin Francis Fukuyama. (Crowder 2004, 172). Vähemmän optimistisessä näkemyksessä liberalismia ei nähdä ”rationaalisuuden voitonkulkuna” kohti liberaalimpaa yhteiskuntaa vaan pikemminkin rajaavana toimintana, jossa ”vedetään enemmän tai vähemmän selkeä poliittinen raja toivottavien ja ei-toivottavien elämänmuotojen välille”. (Crowder 2004, 172-173.) Tällaista liberalismien muotoa edustaa Crowderin mukaan esimerkiksi John Locke puolustaessaan suvaitsevaisuutta uskonnollista kiihkoilua ja poliittista absolutismia vastaan. Myöhemmin ”pessimististä” näkemystä on edustanut muun muassa Judith Shklar ”pelon liberalismissaan”.⁸⁴ (Crowder 2004, 172). ”optimistisen” ja ”pessimistisen” liberalismien erotteluun suhteutettuna Berlin esiintyy Crowderin mukaan selkeästi ”pessimistisenä”. Crowder kuitenkin esittää, että

⁸⁴Shklar esittää liberalismien tarkoituksesta: ”No form of liberalism has any business telling the citizenry to pursue happiness or even to define that wholly elusive condition. It is for each one of us to seek it or reject it in favor of duty or salvation or passivity, for example. Liberalism must restrict itself to politics and to proposals to restrain potential abusers of power in order to lift the burden of fear and favor from the shoulders of adult women and men, who can then conduct their lives in accordance with their own beliefs and preferences, as long as they do not prevent others from doing so as well”. (Shklar, 1989, 31).

”pessimistinen” liberalismi voidaan kuitenkin nähdä myös ”realistisena” liberalismina. Berlinin ajattelu on anti-utooppista ja siinä nähdään todellisuus ristiriitaisena, eikä mitään absoluuttista päämäärää ole tavoitettavissa. (Crowder 2004, 172). Nähdäkseni Crowder erottaa kaksi liberalismien juonetta, jossa toisessa on läsnä selkeä ”metafyysinen” ideologinen elementti ja toinen näyttäytyy enemmän politiikan rajoja etsivänä käytännön hallinnointina. Jälkimmäisessä näkemyksessä liberalismia ei nähdä kaikenkattavana rationaalisenä viitekehystenä vaan pikemminkin käytännön politikoinnin tapana. Berlin on selkeämmin yhdistettävissä jälkimmäisen kaltaiseen näkemykseen liberalismista.

Berlin syyttää idealistisia perinteitä todellisuuden ”hylkäämisestä”, mikä on johtanut inhimillisen kärsimyksen laajenemiseen ja yksilön elämän rajoittumiseen. Berlinin mukaan yksilöllä on monia päämääriä, jotka ovat toistensa kanssa yhteen sopimattomia. Hänen mukaansa myös todellisuus tukee tätä väittämää. Berlinille inhimillinen oleminen on niin monimutkainen verkosto, ettei sitä ole mahdollista tavoittaa minkään idealistisen teorian puitteissa. Lähtökohdaksi on, että ihmiselämä on jatkuvaa sotaa, jossa on pyrittävä parhaaseen mahdolliseen tasapainoon, joka ristiriitaisessa maailmassa vailla täydellistä ratkaisua on mahdollista:

No more rigorous moralist than Immanuel Kant has ever lived, but even he said, in a moment of illumination, ‘Out of the crooked timber of humanity no straight thing was ever made.’ To force people into the neat uniforms demanded by dogmatically believed-in schemes is almost always the road to inhumanity. We can only do what we can: but that we must do against difficulties. Of course social or political collisions will take place; the mere conflict of positive values alone makes this unavoidable. Yet they can, I believe, be minimised by promoting and preserving an uneasy equilibrium, which is constantly threatened and in constant need of repair – that alone, I repeat, is the precondition for decent societies and morally acceptable behaviour, otherwise we are bound to lose our way. (Berlin 2003, 19).

Berlinin ajattelu voidaan nähdä tässä valossa joko realistisena tai pessimistisenä. Eettisen pluralismin hyväksyntä tarkoittaa sitä, ettei konfliktia ole mahdollista poistaa. Kuten Berlin edellisessä huomauttaa, todellisuus ei ole staattinen ja poliittiset toimenpiteet vaativat koko ajan tarkistamista. Käsitteet ja ideaalit ovat koko ajan liikkeessä, eikä niitä koskaan voida

pysyvästi tavoittaa. Tämä näyttäisi kallistavan Berlinin kannattamaan maltillista kompromissilähtökohtaista politiikantekoa, jossa myös vapautta on rajoitettava.

Crowder esittää, että Berlin voidaan nähdä ”sosiaalisen” tai ”egalitaristisen” liberalismiin kannattajana. Croderin mukaan Berlinin ajattelussa on kuitenkin ongelmana se, ettei hän tarjoa mitään ”positiivista ohjelmaa” egalitaristisesta liberalismista tai edes systemaattisesti puolusta hyvinvointivaltiota. Berlin ei ole myöskään kommentoinut suuremmin esimerkiksi Rawlsin tai Dworkinin kirjoituksia, vaikka hän oli tietoinen niistä. (Crowder 2004, 177-178). Ongelmana kaiken kaikkiaan on, että Berlinin ajattelu ja hänen liberalisminsa hylkii täsmällistä kategorisointia. Berlin on selkeästi liberalisti, mutta täsmällistä paikkaa liberalismiin ”perinteessä” hänelle on vaikeaa osoittaa. Suurimmaksi osaksi tämä johtuu hänen ajattelunsa yleisluontoisuudesta.

4.7 Vapauden filosofia osana eettistä pluralismia

Poliittinen teoria on normatiivisen teorian laji, jossa teksteillä on moraalinen merkitys ja pyrkimys. Kylmän sodan poliittista tilannetta kuvaa äärimmilleen kärjistynyt ideologioiden konflikti. Tähän vastakkainasetteluun Berlin otti kantaa kirjoituksillaan vapaudesta. Vaikka vapauden käsitteitä olisi useampikin, ei se vähennä Berlinin analyysin merkittävyyttä. Se on ainoastaan merkki siitä, että Berlin on rajannut tutkimuksensa tietyllä tavalla. Mielestäni tämä rajaus johtuu osittain Berlinin poliittisista intentioista ja pyrkimyksestä luoda distinktio, joka sopii parhaiten siihen historialliseen konfliktitilaan, jota Berlin kuvasi ja jonka aikakaudella hän eli. Mikään ei sinänsä estänyt Berliniä tarkastelemasta jotain niistä muista lukuisista vapauden käsitteistä, joiden olemassaolon hän itse myönsi. Kuitenkin hän päätyi kuvaamaan vain kahta vapautta. Tällä on syynsä ja se syy on löydettävissä myös Berlinin omasta näkemyksestä poliittisen ajattelun merkityksellisyydestä sekä siitä kontekstista, jossa hän kehittää käsiteanalyysia.

Tätä taustaa vasten ei ole yllättävää, että hän valitsi kaksi eikä esimerkiksi kuutta vapauden käsitettä käsiteltäväkseen. Negatiivinen vapaus ja liberalismi saattavat olla ”paras mahdollinen ratkaisu” kylmän sodan ideologioiden taisteluun, sillä tässä kontekstissa Berlin näkee liberalismiin mukailevan paremmin ”ihmisluonnon” syvintä olemusta kuin totalitaristisen kommunismin edustaman positiivisen vapauden ihmistä täydellistävänä

prosessina. Hän ei kuitenkaan tee suoraviivaista yleispätevyyteen pyrkivää normatiivista analyysia siitä, eikä hän myöskään väitä, että sama pätesi paikasta ja ajasta riippumatta. Berlinille itsellensä hänen esittämänsä vapauden analyysi on väline ratkaista kylmää sotaa koskeva konflikti mahdollisimman humanilla tavalla, tavalla, joka mukailee 1950-luvun arvomaailmaa ja inhimillisiä pyrkimyksiä parhaalla mahdollisella tavalla.

Berlin oli brittiläisen yliopistojärjestelmän kasvatti ja toimi myös Hänen Majesteettinsa palveluksessa. Berlinin näkökulma ideologioiden väliseen konfliktiin on selkeästi puolueellinen, mutta tämä ei vielä selitä käsitejakoa täydellisesti. Micheal Ignatieff toteaa Berlin -elämäkerrassa tämän olleen ristiriitaisten intressien vaikutusten alainen. Berlin ei myöskään allekirjoittanut mitään poliittista suuntausta täydellisesti sellaisenaan. Ignatieffin mukaan Berlin äänesti Attleen työväenpuoluetta vuoden 1945 vaaleissa, mutta antoi äänensä liberaaleille vuonna 1950. Ignatieff kuvaileekin Berliniä ”liberaaliksi sosiaalidemokraatiksi”, eräänlaiseksi New Deal –liberaaliksi. (Ignatieff 1998, 196-197, 228).

Galipeau esittää, että Berlinin esseen ”Kaksi vapauden käsitettä” tulkintaa voidaan selkiyttää hänen juutalaista taustaansa vasten. Berlin ymmärtää kuulumisen (belonging) tarpeen ja tietää, että yhteiskunnat eivät ole täysin integroituneita, vaan niihin kuuluu aina vähemmistöjä. Jokaisessa integroituneessa yhteiskunnasta vastaan hangoittelevia yksilöitä, jotka haluavat elää ”vastavirrassa”. (Galipeau 1994, 163-164). Tämä tarkoittaa, että negatiivinen vapaus on tärkeässä osassa jokaisessa yhteiskunnassa. Ilman tiettyä negatiivisen vapauden ”minimiä” erilaisten vähemmistöjen elämä tukahdutetaan.

Toisaalta juutalaisuus tarkoittaa Berlinille myös, että yksilönvapautta ei pidä nähdä ainoana korkeana arvona, vaan myös kuulumisella osaksi ryhmää, yhteisöä tai yhteiskuntaa on tärkeä merkitys:

I have never been tempted, despite my long defence of individual [...] to march with those who, in the name of such liberty, reject adherence to a particular nation, community, culture, tradition, language, the ‘myriad impalpable strands’ subtle but real, that bind men into identifiable groups. This rejection of natural ties seems to me noble but misguided. When men complain of loneliness, what they mean is that nobody understands what they are saying: to be understood is to share a common past, common feelings and language. (Berlin 1979b, 7).

Tätä taustaa vasten Berlinin analyysia negatiivisesta ja positiivisesta vapaudesta on vaikea pitää ainoastaan yksilönvapauden yksipuolisena puolustuspuheena. Vaikka esse ”Kaksi vapauden käsitettä” näyttäisi kallistuvan negatiivisen vapauden korostamiseen parempana vaihtoehtona, ei sitä pidä nähdä yksinomaan individualismin näkökulmasta. Tätä Berlin tarkoittaa puhuessaan myös muista inhimillisistä arvoista. Vapaus ei ole suinkaan ainoa tavoiteltava arvo. Edellistä sitaattia voidaan tulkita niin, että ihminen ei ole ainoastaan atomistinen yksilö, vaan samalla myös tietyn yhteisön jäsen, johon hän kuuluu. Kuuluminen on Berlinille vapauden läheinen sukulainen ja tulkittavissa vähintäänkin universaalina kaltaiseksi arvoksi.

Berlin painotti ihmisen ”luontaista” tarvetta kuulua johonkin yhteisöön ja kielsi inhimillisen olemisen atomistisen luonteen. Hän kuitenkin muistutti poliittisten yhteisöjen rakenteesta ja esitti yksilöiden elämänpäämäärien eroavan niin paljon toisistaan, että niitä on mahdotonta sovittaa yhteen. Tämän vuoksi myös tietty ”vapauden minimi” on tärkeä. Kuten poliittisissa mielipiteissään myös esseessään ”Kaksi vapauden käsitettä” hän näyttäisi valitsevan jokseenkin maltillisen keskitien. Kummankin vapauden absoluuttinen pääty näyttäytyy Berlinille uhkaavana. Hän haluaa varoittaa poliittisesta absolutismista. Ihminen on yksilö, joka kuuluu yhteisöön, joten ihmisen käsittäminen joko ainoastaan yksilönä tai yhteisön jäsenenä johtaa harhaan. Nähdäkseni tämän Berlin haluaa vapauden distinktion avulla tuoda esiin. 1950-luvun poliittinen tilanne näyttäytyi kuitenkin Berlinille sellaisena, että kommunismi ja positiivinen vapaus sen välineenä olivat kuitenkin suurempi uhka ”poliittiselle tasapainolle” kuin negatiivinen vapaus ja liberalismi, joten siinä tilanteessa hän kääntyi positiivista vapautta vastaan.

Mielestäni Berlinin essee ”Kaksi vapauden käsitettä” voidaan lukea ainakin kahdella tavalla. Sitä voidaan tarkastella eettisen pluralismin filosofian puolustuspuheena, esimerkkinä siitä, etteivät arvot ole yhteensovittavissa. Toisin sanoen se on puolustus inhimillisen todellisuuden ristiriitaisuuden puolesta. Tällaisen luentatavan rajoissa Berlin esiintyy eettisenä pluralistina, joka vetäytyy absoluuttisista ideologioista, esittelee kontekstuaalisen politiikanteon mahdollisuuksia ja vaaroja ja jäsentää kontekstiin kuuluvia tekijöitä. Mikään idea ei ole hänelle hyväksyttävissä tai hylättävissä *a priori*, vaan hän haluaa nähdä kuinka ideat todellistuvat kontekstissa ennen kuin niitä voidaan torjua tai allekirjoittaa.

Toinen mahdollinen tulkinta on se, että Berlin painottaa esseessään kontekstuaalista, normatiivista tasoa. Berliniltä on luettavissa poliittinen kanta aikansa tilanteeseen, jonka hän näkee oman filosofiansa kontekstuaalisena soveltamisena. Hän näkee länsiliberalismin parhaana vaihtoehtona ajan maailmanpoliittisessa tilanteessa. Näin Berlin näyttäisi esseessään esittävän ensin eettisen pluralismin taustan ja sen jälkeen esimerkin siitä, kuinka sitä voidaan kontekstuaalisesti soveltaa. Nämä kummatkin tasot, Berlinin pluralistinen etiikka ja liberalismiin historiallinen oikeutus, kontekstuaalinen taso, ovat luettavissa hänen vapautta koskevista teksteistään ja ne sekoittuvat vaikeasti erotettavaksi kokonaisuudeksi. Tämän vuoksi Berlinin ajattelu onkin helposti luettavissa negatiivisen vapauden absoluuttiseksi oikeutuspyrkimykseksi. Kuitenkin jos erottaa nämä kaksi luentaa Berlinin tekstistä, on siitä nähtävissä aikaan ja paikkaan sidottu normatiivinen viesti, sekä yleisempi teorian ja käytännön sekä inhimillisen olemisen rajoja ja mahdollisuuksia koskeva ajattelutapa.

Berlin tuo esiin vapauden käsitteen moniulotteisuuden ja esittää sen esiintyvän yhteiskunnista riippuen eri muodoissa. Tällöin tulee kysymykseksi ideaalin ja todellisuuden kontekstuaalinen suhde. Ideaalit ovat aina osana politiikan tekoa ja arvot ovat aina politisoituneita. Kuinka hyvin ideaali vastaa asioiden tilaa, sitä onnistuneempia ovat politiikan teon lopputulokset niiden ”humaanissa” merkityksessä. Päämääräideaalit ovat ristiriitaisia, absoluuttisia ja yhteismitattomia. Kaikki vapaudet ovat ideaaleina yhtä hyviä, politiikka on viime kädessä se, joka on ideaalien todellistamisen väline. Berlin tuo esiin politiikan teon luonteen, sen mahdollisuuden muokata ideaaleja ja soveltaa niitä todellisuuteen. Berlin korostaa politiikkaa sekä mahdollisuutena että uhkana ja painottaa velvollisuutta lukea todellisuutta ja kontekstia, johon ideaaleja sovelletaan. Kaikkia arvoja ei voida soveltaa yhtä suurella määrällä joka paikassa.

Tässä luvussa olen esittänyt vapauden käsitejaon ja heijastanut sitä eettisen pluralismin taustaa vasten. Olen myös vastannut kolmanteen (3.) tutkimuskysymykseeni, kysymykseen Berlinistä liberalistina. Viimeisessä luvussa tarkastelen Berlinin filosofian kokonaiskuvaa ja palautan sen eri osat takaisin yhteen.

5. TEORIAT JA KÄYTÄNTÖ – JOHTOPÄÄTÖKSET

5.1 Yleinen ja yksittäinen

Mielestäni keskeinen implisiittinen tematiikka, jonka voidaan nähdä kulkevan läpi koko Berlinin filosofian, on yleisen suhde yksittäiseen, tai kontekstuaaliseen. Saman teeman voi myös muotoilla teorian suhteeksi käytäntöön, jolloin yleinen tarkoittaa yleistyksiä yksittäisestä eli teorioita ja yksittäinen tarkoittaa käytännössä tapahtuvaa toimintaa. Se näyttäisi olevan se inhimillisen olemisen keskeinen ongelma, jonka käsittelylle Berlin on filosofiansa omistanut. Berlin -tutkimuksessa tätä suhdetta ei ole kuitenkaan otettu tarpeeksi tarkasti huomioon. Jokaisessa Berlinin tarkastelemassa teemassa, historian tutkimuksen mahdollisuudesta, poliittisen filosofian merkityksestä, determinismistä todellisuuden määrittäjänä ja vapauden filosofiasta, on tämä lähestymistapa nähtävissä. Berlinin koko filosofia on rakentunut yleisen ja yksittäisen tematiikan ympärille. Hän lähestyy tätä suhdetta eri suunnista ja pyrkii ymmärtämään sekä kuvaamaan sitä mahdollisimman hyvin. Berlin ei kuitenkaan käsittele yksittäisen ja yleisen suhdetta koskevaa tematiikkaa eksplisiittisesti, vaan se on kytkeytynyt inhimillisen olemisen erityiskysymyksiin. Berlin päätyy tarkastelemaan sitä siitä lähtökohdasta, jolle se hänen mukaansa aina palautuukin eli empiirisestä ilmenemisestä. Berlinin neo-kantilainen tapa lähestyä käsitteitä ja teorioita tarkoittaa ennen kaikkea käytännön ymmärryksen lisäämistä, joka osaltaan on edistämässä tilannekohtaisten ratkaisujen mahdollisuuksia. Juuri tähän Berlin pyrkii lisäämällä tietoa yleisen ja kontekstuaalisen suhteesta. Se, millaiseksi suhde niiden välille muotoutuu, on suoraan yhteydessä politiikan päätöksenteon mahdollisuuksiin.

Yleinen taso on Berlinin mukaan empiirisesti perusteltavissa. Berlinin tutkimuksen kohteena ovat yleisellä tasolla ilmenevät ideat, joille hän etsii todisteita kontekstuaaliselta tasolta. Berlinin filosofisen tutkimuksen toinen lähestymistapa on yleisen tason ideoiden tutkiminen niiden kontekstuaalisessa ilmenemisessä. Toisin sanoen, Berlinin ajattelua ei voida pitää nominalismin kaltaisena ajattelutapana, joka sulkisi pois kaikki yleisyydet. Berlin kuitenkin lähtee analyysissään singulaarisesta, historiasta. Tämä on se todellisuuden heijastuspiste, joka on kaiken merkityksellisyyden ydin, todellisuuden ”tapahtumispaikka”. Yleinen taso on kuitenkin merkityksellinen olemisemme kannalta, koska sillä on suhde kontekstuaaliselle tasolle. Inhimillinen olemisen ei ole pelkästään yksilöllistä – yksittäistä – olemista, vaan siihen liittyy ihmisen filosofinen olemisen, yhteisöllinen olemisen, ajattelu, ideat, arvot ja

kysymykset. Filosofisen tason olemista ei tule tukahduttaa tai palauttaa tieteellisyyden rajoihin. Se on jotain erityistä ja vaatii oman lähestymistapansa.

Nähdäkseni ideoiden teoreettinen taso ja kontekstuaalinen käytännön taso ovat paralleleja, eikä niitä voida suoraan laittaa tärkeysjärjestykseen. Kumpikin on sisäsyntyistä eikä sinänsä vertailtavissa. Kontekstuaalisuus on se missä olemisemme tapahtuu, mutta se ei tapahdu irrallaan filosofisesta olemisestamme. Olemisen yleinen ja yksittäinen taso eivät mielestäni ole Berlinille kuitenkaan kartesiolaisella tavalla erotettavissa, vaan niitä pitäisi tarkastella ainoastaan kahtena näkökulmana olemisemme ymmärtämiseen, joka kokonaisuudessaan ei ole eroteltavissa osiin ja lokeroihin. Berlin esittää, että liika ideoiden teoreettinen painottaminen ja todellisuuden ”syrjäyttäminen” tarkoittaa sitä, niiden on mahdollista muuttua vaaralliseksi inhimillisen todellisuudessa olemisen kannalta. Tällöin ideoissa ei oteta tarpeeksi hyvin todellisuutta. Toisaalta myös liian ankara todellisuuden empiirinen tarkastelu ei tavoita inhimillistä olemista tarpeeksi hyvin. Ihmisen olemisen ei Berlinille ole selitettävissä pelkästään kausaaliketjun avulla. Berlin painottaakin ideoiden teoreettisen tason ja kontekstuaalisen käytännön tason vuoropuhelua.

5.2 Ideoiden ja todellisuuden suhde

Berlinille ideat eivät ole platonilaisen ideataivaan absoluuttisia olemuksia, vaan kategorioihin liittyviä ”yleisiä” inhimillisen olemisen ilmaisuja. Berlinille historia tavallaan ”tuottaa” teorioita, joita voidaan sitten soveltaa, mutta ei yleisellä tasolla. Tämä näyttäisi tarkoittavan sitä, että ”kaikki virtaa”. Teoriat, jotka ”kumpuavat” todellisuudesta ja saavat todistusperustansa historian tapahtumista, eivät voi suoraan olla jähmeinä sovellusten lähtökohtana. Tilanne, jossa niitä on kehitelty, on siinä mielessä singulaarinen, ettei se voi palata samana. Tämän vuoksi myös teorioiden pitäisi olla joustavia suhteessa todellisuuteen. Todellisuus on muutoksen tilassa ja se on teorioiden perustana. Teorioiden jäykkä soveltaminen muuttuvassa maailmassa on mahdotonta tai ainakin johtaa ”ei-toivottuihin” lopputuloksiin. Jos teoriat eivät näytä mukailevan todellisuutta, todellisuutta ei pitäisi ”pakottaa” myötäilemään teorioita. Ihmisisolemista koskevien teorioiden luonne on myös sellainen, ettei niiden ole koskaan mahdollista tavoittaa todellisuutta kaikessa sen rikkaudessa niin, että niistä olisi johdettavissa yleinen kaikkea koskeva sääntöjärjestelmä.

Berlinin mukaan historian tutkimus ei voi tavoittaa menneitä tapahtumia sellaisenaan. Hän esittääkin, että jokainen päätelmä, jonka historiasta teemme, on kytköksissä yleisempiin nykyisen olemisen ehtoihin. Historioitsijan tutkiessa sitä mitä tapahtui ja miksi, hän tekee eräänlaista poissulkevaa tutkimusta, sulkee pois absurdit päätelmät. Vasta tämän jälkeen historioitsija tarkastelee jäljelle jääneitä syitä. Niiden todennäköisyys ja uskottavuus ovat tutkimusta ohjaavia kvalitatiivisia kategorioita, jotka määrittävät tutkimusta alusta loppuun. Tämä tarkoittaa sitä, ettei myöskään täysin täsmällistä ideoiden tutkimusta ole mahdollista tehdä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sellaista relativismia, jossa menneitä ideoita ja niiden ilmenemistä ei olisi mahdollista ymmärtää missään määrin.

Berlin itse arvioi historiankirjoituksen ja ideoiden tutkimuksen merkitystä niin, että arviointiperusteeksi tulee teorian kyky tavoittaa nykyihmisen ymmärrystä. Hän tarkoittaa tällä sitä, että historia on yksittäisten tapausten palauttamista yleisessä – joskaan ei täsmällisessä – muodossa siihen kategorioiden ja ”rationaalisuuden” verkostoon, joka määrittää nykyihmisen olemista. Kyky palauttaa ideoiden- ja historiantutkimus tähän lähtökohtaan on se arviointikriteeri, jolla historiallisten analyysien paremmuutta voidaan arvioida. Toisin sanoen historiallisen tutkimuksen myötäeläytymistä määrittää nykyolemisen ennakkoehdot, joihin myötäeläytyminen palautuu. Ongelmana tällaisessa arviointikriteerissä on kuitenkin se, että ”nykyoleminen” ei välttämättä palaudu yhteen olemisen muotoon.

Nähdäkseni Berlin on kuitenkin analyysillaan tavoittanut jotain, joka palautuu läheisesti rationaalisuutemme ja kategorioidemme verkostoon. Hänen hahmottelemansa kuvan ideoiden historiasta on uskottava. Vaikka teorian sisällöllisistä käsitelmäärityksistä oltaisiinkin eri mieltä, se on silti yhdenmukaista niiden kriteerien rajoissa, jotka Berlin asettaa historialliselle analyysille. Berlin itse pysyy tiukasti määritelmässään, ennen kaikkea positiivisen ja negatiivisen käsitteen määrittämisessä, ja torjuu usealta eri taholta niitä kohtaan esitetyn muutokseen pyrkivän kritiikin. Tässä mielestäni nousee esiin Berlinin keskeinen ongelma hänen suhtautumisessaan omiin teorioihinsa. Berlin esittää tutkimusmetodologiaa määrittäessään, että täysin täsmällistä kuvaa aatehistoriallisessa tutkimuksessa on mahdotonta muodostaa. Kuitenkin hän torjuu esittämiinsä vapauden käsitteisiin kohdistuvan käsiteanalyttisen kritiikin. Kysymykseksi nouseekin, missä määrin esimerkiksi historiallisesti kehittyneiden vapauden teorioiden kritisointi tällaisen tutkimusmetodologian rajoissa on mielekästä? Tämä on ongelma, johon on vaikea antaa selkeää vastausta. Berlin esittää, että kohtuullisen tarkka historiallinen myötäeläytyminen on mahdollista niin, että ideat

voidaan melko tarkasti kuljettaa läpi historian. Toisaalta Berlin kuitenkin painottaa historiantutkimuksellista metodologiaa ymmärtävänä ja holistisena, joka ei voi eikä sen ole pyrkimyskään tavoittaa asioita sellaisena kuin ne ovat tapahtuneet. Berlin ei toisin sanoen esitä selkeää analyysia siitä, missä rajoissa aatehistoriallisten filosofisten kirjoitusten kritisointi on mahdollista ja kuinka niitä on mahdollista laittaa arvojärjestykseen. Avoimeksi kysymykseksi jää myös se, onko ideoiden tutkimuksen rajoissa ideoiden mahdollista vääristyä niin, ettei idean historiallisen tutkimuksen tulos olekaan se, mitä idea alun perin on ollut? Tämä taas johtaa jatkokysymykseen ideoiden kritiikin mahdollisuudesta. Arvottamisen ongelma ja kritisoinnin mahdollisuutta koskeva ongelma eivät kuitenkaan koske ainoastaan Berliniä, vaan niiden voidaan nähdä olevan yleinen historian tutkimusta koskeva metodologinen ongelma. Tämän tutkimuksen rajoissa arvottamisen ongelmaa ei saada ratkaistua, ja ne jäävät mahdollisen tulevan Berlin -tutkimuksen – ja historiantutkimuksen metodologiaa koskevan tutkimuksen – ratkaistaviksi; tai ainakin selkiytettäväiksi.

5.3 Poliitikka ja käytäntö

Berlin huomioi analyyseissaan teorioiden normatiivisen luonteen. Hänen näkökulmansa voidaan täten myös kohdistaa Berlinin itsensä tarkasteluun. Berlinin tekstien performatiivinen intentio⁸⁵, niiden normatiivisen poliittisen aktin, voidaan nähdä kulkevan kahdella tasolla, kuten hänen koko filosofiansakin, yleisemmällä ja yksittäisemmällä. Ne sekoittuvat Berlinin tekstissä yhteen niin, että niitä on vaikea erottaa, eivätkä ne ole kokonaan toisistaan erotettavissakaan. Näiden kahden tason sekoituessa tekstissä siitä tulee yleisen ja yksittäisen – tai kontekstuaalisen – sekoitus, josta on vaikea nähdä millä tasolla Berlin milloinkin liikkuu. Nähdäkseni tämä on osasyynä siihen, että Berliniä koskevissa tulkinnoissa hänet saatetaan nähdä esimerkiksi liberalismien idean oikeutuksen kannattajana. Berlin -keskusteluissa olisikin otettava huomioon, että hänen tekstiensä tavoitteet on moniulotteisempi kuin päältä päin näyttää. Nähdäkseni Berlin haluaa esittää sekä hänen kirjoituskontekstiinsa kytkeytyvän reaali poliittisen viestin, että yleisempiä politiikan tekemisen ehtoja koskevan analyysin.

⁸⁵Performatiivinen intentio tarkoittaa tässä samaa, mitä Quentin Skinner tarkoittaa termillään ”point”. Skinnerin mukaan poliittisten tekstien analyysissa on myös otettava huomioon se, mitä tekstillä on ollut tarkoituksena saada aikaan, toisin sanoen, mikä on ollut niiden performatiivinen intentio. kts. esimerkiksi Skinnerin ”Meaning and Understanding in the History of Ideas” (1969) s. 29-67, teoksessa: Tully & Skinner: Meaning & Context (1988). Ed. James Tully. Aiheesta katso myös viite 76.

Yleisemmällä tasolla Berlinin tekstien tarkoituksena voidaan nähdä koko poliittisen ajattelutavan uudelleen muotoilu. Tämän ajattelutavan ydin on eettinen pluralismi, jonka Berlin näkee reaalipolitiikan ”taustakehyksenä”. Berlin esittää alusta saakka, että hänen kirjoitustensa tärkeimpänä tavoitteena on vastustaa totalitarismia sen kaikissa muodoissa. Berlinin ajattelun sekä yleisemmän tason että kontekstuaalisen tason tavoite onkin palautettavissa totalitarismin vastustuspyrkimyksiin. Yleisemmällä tasolla Berlinin filosofian tavoitteena on tuoda maltillisuus politiikantekoon, maltillisuus joka vastaa empiiristä todellisuutta mahdollisimman hyvin. Kaikki idealistiset äärimuodot on karsittava ja politiikka on palautettava mahdollisimman lähelle ruohonjuuritasoa. Esimerkiksi vapauden teoria saattaa vääristää näkemystä Berlinin poliittis-filosofisesta positiosta siksi, että se nähdään kahden järjestelmän keskinäisenä elonjäämiskamppailuna, jossa kaksi yhteensopimatonta ”arvoa” kiistelee elintilasta. Tämä on totta vapauden teorian rajoissa, arvojen yhteensovittamattomuuden kontekstissa, mutta se ei palaudu takaisin Berlinin reaalipoliittisiin pyrkimyksiin sellaisenaan. Reaalipolitiikka on monimutkaisempaa kuin kaksi yhteensopimatonta arvoa, on myös muita huomioonotettavia arvoja ja päämääriä. Tämä muuttaa tilanteen arvioitaessa reaalipoliittisia järjestelmiä. Ne ovat moniulotteisempia kuin pelkästään kahden yhteensovittamattoman arvojärjestelmän yhteentörmäys, jossa toinen voidaan nähdä pahana ja toinen hyvänä. Berlinin lähtökohtana on absoluuttisuuden sulkeistaminen ja tämä on sovittava hänen poliittisiin tavoitteisiin.

Berlin pyrki ajattelullaan kaventamaan teorian ja käytännön välistä kuilua, vaikkakaan hän eksplisiittisesti ei paljoakaan käsittele teorian ja politiikan teon välistä suhdetta. Teoriat hän näkee vaarallisina, kun niitä sovelletaan käytäntöön ottamatta huomioon olosuhteiden erityislaatuisuutta. Ne eivät myöskään tavoita elämän moninaisuutta sen kaikessa rikkaudessa ja erilaisuudessa. Berlin kielsi ajatuksen siitä, että politiikka olisi palautettavissa luonnontieteen kaltaisesti sääntöjen alaisuuteen. Tämän vuoksi politiikkaa tulee toteuttaa ainoastaan kontekstuaalisesti. Tällöin teorioiden merkitys ohjesääntöinä vähenee. Berlin ei kiellä teorioiden osuutta politiikan tekoon. Ne toimivat ohjenuorina, joiden avulla tilanteita voidaan ymmärtää paremmin. Niiden suora soveltaminen johtaa kuitenkin vaarallisiin lopputuloksiin. BBC:lle tekemässään radiokuunnelmassa ”Political Judgement” (1957) Berlin huomauttaa, että politiikan teon ”tulisi perustua todellisuudentajuun, ei jäykkien lakien noudattamiseen:

In the real of political action, laws are far and few indeed: skills are everything. What makes statesmen, like drivers of cars, successful is that they do not think in general terms – that is, they do not primarily ask themselves in what respect a given situation is like or unlike other situations in the long course of human history [...] Their merit is that they grasp the unique combination of characteristics that constitute this particular situation – this and no other. What they are said to be able to do is to understand the character of a particular movement, of a particular individual, of a unique state of affairs, of a unique atmosphere, of some particular combination of economic, political, personal factors [...] To integrate in this sense is to see the data (those identified by scientific knowledge as well as by direct perception) as elements in a single pattern, with their implications, to see them as symptoms of past and future possibilities, to see them pragmatically [...] (Berlin 1996, 45-46).

Tällä Berlin haluaa korostaa politiikan teon käytännöllistä luonnetta ja vähentää teorian merkitystä politiikan teon päätösten perustana. Berlin haluaa painottaa sitä, ettei politiikka ole näkymättömän koneiston tuottamia persoonattomia päätöksiä vaan yksilöiden arvostelmiin perustuvia poliittisia akteja. Utooppisia teorioita sovellettaessa käytäntöön yritetään murtaa seinä hakkaamalla päätä seinään, vaikka järki sanoo seinän olevan rikkoutumaton. Berlin haluaa korostaa ”tilannekohtaista rationalismia” poliittisten arvostelmien lähteenä. Vaikkei sen avullakaan päästä ideaaliseen lopputulokseen, ottaa se paremmin kontekstin huomioon kuin persoonattomat ideaaliteoriat, jotka asettautuvat absoluuttisesti kaiken käytännön yläpuolelle, ja jonka edessä todellisuuden on muututtava, ei teorioiden.

Kuten aikaisemmin totesin, kommunismin suora torjuminen ei tarkoita liberalismiin hyväksyntää ehdoitta. Näin ollen Berlinin esittämää liberalismiin muotoa ei voida pitää absoluuttisen normatiivisena teoriana. Berlin korostaa teksteissään päätöksenteon relativoinnista ja jättää myös oman tekstinsä absoluuttisuuden auki. Berlinin tekstien totuudet ovat rajattuja ja hän jättää tekstinsä samaan tilaan, missä olettaa tiedon maailmasta olevan mahdollinen. Tässä mielessä pitäisin Berliniä koherenttina ajattelijana. Hänen ajattelunsa on suhteutettavissa kohtuullisen hyvin niihin ehtoihin, joita hän asettaa teorian ja käytännön välille – siihen missä määrin teoria voi olla käytännön apuvälineenä. Se ei tarjoa suoria ratkaisuja, vaan ennemminkin pyrkii selkiyttämään kontekstuaalisuuden luonnetta, sekä auttamaan ymmärtämään sitä tilannetta paremmin, jossa ratkaisut ovat pakollisia. Berlinin tekstien yleisemmän tason ”performatiivinen intentio” ei menekään niin pitkälle kuin hänen

reaalipolitiikkaansa koskevat pyrkimykset. Toisin sanoen yleisemmällä tasolla Berlin ei tavoittele ideoiden suoraa normatiivista ulottamista todellisuuteen. Yksittäisellä tasolla Berlin menee pitemmälle, sillä normatiivisuus on kontekstuaalisesti ilmenevä ja tälle tasolle se voidaan ulottaa.

Kontekstuaalisesti eli normatiivisella reaaliolitiikan tasolla Berlinin tekstien ”performatiivinen intentio” oli kohdistettu toisen maailmansodan jälkeiseen maailmanpoliittiseen tilanteeseen. Berlin tuomitsi avoimesti kommunismin. Tämä on sellainen kontekstuaalinen politiikan päätöksenteon tilanne, jota Berlin eettisessä pluralismissaan hahmottelee. Se on todellisuudessa ilmenevä tilanne, jossa päätöksenteko ja tilanteita koskevat arvostelmat ovat välttämättömiä. Tilannetta koskevat arvostelmat nousevat suhteesta yleisemmän tason ymmärrykseen, ymmärrykseen ihmisluonnosta ja arvoista. Tällaista analyysia Berlin kontekstuaalisen tason arvostelmissaan toteuttaa. Hän perustaa poliittiset mielipiteensä käsityksille arvoista, niiden todellistumismahdollisuuksista sekä ymmärryksestään ihmisluonnosta, ja muodostaa poliittiset ratkaisuesityksensä heijastettuna näihin.

5.4 Lopuksi: Berlinin tutkimisesta

Nähdäkseni Berlinin poliittinen filosofia kallistuu lopulta agnostisismiin suuntaan, kuten pragmaattisuuteen taipuvaisilla ihmistieteillä on yleensä tapana. Suhde todellisuuteen on analyysin alku ja loppu. Berlinin ajattelu on lopulta todellisuuden uudelleenjäsentämistä ja pyrkimystä löytää uusia välineitä se ymmärtämiseen. Kuten Kari Palonen toteaa, politiikan ilmiön ymmärtäminen ei ole sitä mitä sovinnainen tietokäsitys olettaa. Olennaista politiikan tutkimukselle on se, että politiikan tutkimus ei lähde ”tiedon” ja ”ei-tiedon” välisestä erottelusta, eikä tutkimus koskaan lähde tyhjältä. Poliitiikan tutkimus suuntautuu aina ilmiötä koskevien ennakkokäsitysten muuttamiseen. (Palonen 1988, 14). Palosen mukaan tällainen näkökulma tutkimukseen sisältää ajatuksen siitä, että tutkimus ei merkitse ’käsitysten’ tuleamista korvatuksi ’tiedolla’, vaan yhdenlaisten käsitysten asettamista toisenlaisten tilalle. (Palonen 1988, 15). Nähdäkseni Berlinin ajattelu on hyvin pitkälti Palosen kuvaileman kaltaisten politiikan ilmiöiden tutkimusmetodologian hahmottelua. Berlin nimenomaan lähestyy sellaisia ilmiöitä, joista ei suoranaisesti ole saatavissa ’tietoa’. Hän pikemminkin hahmottelee niitä olosuhteita, joissa ilmiöitä lähestytään niin kuin Palonen edellä esitti.

Mielestäni Berliniä ei voida pitää systeemiä rakentavana filosofina. Hänen ansionsa filosofiassa ovat aivan muualla. Yhdyn Steven Lukesin näkemykseen Berlinistä ennemminkin ajattelutavan kehittelijänä kuin filosofisen järjestelmän rakentajana (Lukes 1994, 698). Lukes esittää, että Berlin ei pyri yhdistämään metafyyssistä maailmaa moraalin ja empiirisen todellisuuden kanssa ja rakentamaan kaikki selittävää ja käsittävää teoretisointia asioiden tilasta kokonaisuudessaan. Hän ei myöskään tavoittele jäykkiä periaatteita tai aksioomeja, joiden avulla moraalisia ja poliittisia tekoja voidaan arvioida tai joista ne voidaan johtaa. Huomattavaa Berlinin filosofoinnissa on myös se, että vaikka hän tutkii vapauden käsitteitä ja niiden suhdetta tasa-arvoon suhteellisen tarkasti niiden historiallisessa kontekstissa, ei hän silti kehittele mitään erityistä vapauden teoriaa tai teoriaa vapauden suhteesta tasa-arvoon. Hän ei myöskään esitä ratkaisua siitä, kuinka näitä käsitteitä pitäisi nykyisessä politiikan teossa soveltaa. (Lukes 1994, 693).

Lukes argumentoi, ettei Berlin – toisin kuin moni Berlinin kriitikko esittää – kehittele minkäänlaista selittävää teoriaa tai normatiivista mallia hyvin toimivasta liberaalista järjestyksestä. Berlin ei myöskään tarjoa mitään yksittäistä ratkaisua parlamentarismiin, perustuslaillisuuden tai poliittisen ekonomian ongelmiin. (Lukes 1994, 697). Berlin kylläkin esittää vapauden tietyt rajat ”säädyllyksen elämän” vähimmäisehtoina, mutta ei kuitenkaan tarjoa ratkaisua vapauden ja tasa-arvoisuuden ongelmaan sinänsä tai edes siihen, miten ne nykyisessä kontekstissa voidaan parhaiten järjestää.

Lukes on mielestäni oikeilla jäljillä analysoidessaan Berlinin ajattelua. On totta, että Berlinillä on ajattelussaan ristiriitoja ja puutteita, jotka vähentävät niiden arvoa loogisen argumentaation näkökulmasta. Jos se ei kuitenkaan alun alkaenkaan ole ollut pyrkimyksenä, kuinka Berlinin teoriaa olisi sitten arvioitava? Berlinin ajattelun arvioinnin tekee ongelmalliseksi myös se, että hänen filosofinen tutkimuskenttensä on niin laaja ja yleisellä tasolla, se kattaa sekä metatasoja että valaisee kontekstuaalista poliittista olemistamme, että siitä on vaikeaa tehdä systemaattista kokonaisvaltaista analyysia. Hänen yksittäisen teoriansa arvostelemisen mielekkyys vähenee hänen filosofiansa laajemmassa kontekstissa. Tämä on ongelmallista siinä mielessä, että yksittäiset teoriat ovat kuitenkin aina avainasemassa kokonaisuudenkin tutkimuksessa ja joutuvat välttämättä tutkimuksen ja kritiikin kohteeksi.

Se, kuinka Berlinin teorioita pitäisi lähteä tulkitsemaan, onkin yksi Berlin -tutkimuksen keskeisiä ongelmia. Teorioiden yksittäinen tarkastelu sellaisenaan tekee hallaa kokonaisuudelle, kuten olemme vapauden käsitelmärytysten yhteydessä huomanneet, mutta myös kokonaisuuden tutkiminen on mahdotonta pelkästään kokonaisuuden rajoissa, koskematta teorioihin niiden yksittäisellä tasolla. Yksittäisellä tasolla tehtävällä tutkimuksella tarkoitan tässä sitä historiallisuuden näkökulmasta lähtevää kriittistä näkökulmaa, joka osuu teorioiden historiallis-kontekstuaaliseen tulkintaan ja niihin konteksteihin, joista Berlin yleisemmän tason johtaa. Kaiken kaikkiaan tämä ei ole helppo tehtävä, vaan joka tapauksessa se vaatii Berlinin ajattelun ottamista huomioon sen laajemmassa merkityksessä.

Jos Berlinin tekstejä tarkastellaan metatasolta suhteessa hänen omiin tutkimuksellisiin lähtökohtiinsa, mielestäni Berlin täyttää hänen omat teorioille asettamansa kriteerit kohtuullisen hyvin. Heikkoudet Berlinin ajattelussa liittyvätkin tässä suhteessa tiettyihin metafysiisiin oletuksiin (kuten oletukseen ihmisluonnosta), joita Berlin ei voi teoriansa rajoissa välttää, mutta ei myöskään ”metodologisista” lähtökohdistaan oikeuttaa kovin uskottavasti. Berlinin ajatusten vahvuus on taas hänen tavassaan muokata teoria sellaiseksi, että se voi toimia välineenä käytännön politiikanteossa. Berlin näyttäisi ajattelussaan olevan tietoinen teorian ja politiikan teon suhteesta. Hän jättääkin omat kirjoituksensa siinä mielessä auki, että niistä on vaikea lukea yksittäisiä normatiivisia poliittisia sääntöjä.

Nähdäkseni Berliniä voidaan hyödyntää apuvälineenä politiikan tutkimuksessa ja yhteiskuntafilosofiassa. Tutkimuksissaan Berlin näyttäytyy niin filosofina kuin historian tutkijanaakin, mutta hän on yllättävän lähellä myös sosiaalitieteilijöitä. Berlin ei pelkää ylittää akateemisia ja tieteiden välisiä raja-aitoja. Päältäpäin saattaakin näyttää siltä, että hän käyttää eri tieteiden metodeja ja teorioita varsin mielivaltaisesti. Berlinillä on kuitenkin syynsä näille valinnoille ja hänen maltillinen empirisminsä onkin lopulta hyvin perusteltua. Berlin vastustaa absoluuttisia kategorioita ja mielestäni tämä olisi ulotettava myös hänen itsensä arviointiin. Tämän vuoksi Berlinin nimittäminen sosiaalitieteilijäksi, filosofiksi tai historioitsijaksi ei ole hedelmällistä.

Berlinin kehittelemät ajatukset teorioiden mahdollisuudesta, merkityksellisyydestä ja soveltamisesta ovat hyödyllisiä välineitä ja niitä on mahdollista soveltaa yhteiskuntatutkimuksessa laajemmaltikin. Mielestäni tämä on Berlinin ajattelun suurin ansio. Hänen ajattelunsa eivät ole missään tapauksessa vanhentunutta siinä mielessä, että sen

tutkiminen tai hyödyntäminen muussa yhteiskunnallisessa tutkimuksessa ei olisi mielekästä. Päinvastoin, Berlinin teorioita on alettu ymmärtää paremmin vasta hänen pluralisminsa tutkimuksen myötä ja niiden laajempi merkitys alkaa vasta näyttäytyä. Berlin -tutkimuksessa on vielä paljon tehtävää hänen ajattelunsa ymmärtämiseksi laajemmin ja ennen kaikkea selkeämmin. Tämä jää tulevan tutkimuksen tehtäväksi. Berlinillä on paljon annettavaa poliittisen filosofian saralle, sekä sisällöllisesti että muodollisesti.

Edellisissä luvuissa olen esittänyt miten Berlinin filosofia muotoutuu sekä sitä, miten sitä mielestäni olisi lähestyttävä ja kuinka sen eri osat ovat kytkettävissä toisiinsa. Olen pyrkinyt sen eri osa-alueita esittelemällä osoittamaan vastauksen ensimmäisenä (1.) esittämäni tutkimuskysymykseen: Berlinillä on löydettävissä kohtuullisen koherentti filosofinen systeemi; siinä määrin kun metodologisen pluralismin rajoissa voidaan puhua systeemistä. Metodologinen pluralismi, eettinen pluralismi, vapauden filosofia ja kontekstuaalista päätöksentekoa koskeva ajattelu kaikki kytkeytyvät Berlinin filosofiassa toistensa yhteyteen. Berlinin filosofia onkin systemaattisempaa kuin hänen hajanaiset kirjoituksensa antavat olettaa. Haastattelussa Berlin esittää, että hänen ideansa ovat suurimmaksi osaksi kytköksissä toisiinsa, mutta kokonaisvaltaisen systeemin kehittämissä pyrkimykset Berlin kuitenkin kieltää. (Berlin 1991, 148). Ehkä Berliniin on paremmin yhdistettävissä termi *ajattelu* kuin *filosofinen systeemi*. Näyttäisi siltä, että Berlin on hyvin tietoinen tavastaan lähestyä filosofiaa ja pyrkii pysymään oman ”metodologiansa” rajoissa. Hän myös välttää mielikuvaa siitä, että hän pyrkisi systeemin esittämiseen. Hän rakentaa filosofiaa lähinnä metatasolta kohti reaali maailmaa, pyrkii etsimään niitä rajoja, joissa ja kuinka filosofia yleensä edes on mielekästä. Merkittävää Berlinin tutkimuksissa on se, että hän tuo metatason kysymykset osaksi yhteiskuntafilosofiaa, jossa ontologisia ja epistemologisia lähtökohtia koskevat kysymykset ovat usein toissijaisia erityisfilosofisia kysymyksiä.

Berlinin esittämä eettinen pluralismi on ajattelutapa, joka välttelee täsmällistä ja jäykkää kategorisointia ja jättää paljon kontekstin varaan. Tämä voidaan nähdä joko Berlinin ajattelun vahvuutena tai heikkoutena riippuen siitä, millaisena hänen ajattelunsa halutaan nähdä. Jos sitä tarkastellaan selkeiden ohjeiden näkökulmasta, kontekstissa tapahtuvan ongelmien ratkaisun näkökulmasta, välineenä, näyttäytyy Berlinin ajattelu heikkona, ongelmallisena ja ohuena teoriana, jolla ei ole paljoa tarjottavaa käytännön ongelmanratkaisuun. Jos se halutaan nähdä mahdollisimman realistisena kuvana kontekstissa tapahtuvasta ongelmanratkaisun vaikeuksista ja siihen vaikuttavista tekijöistä, todellisuuskuvana siitä millainen inhimillisen

olemisen ja päätöksenteon konteksti on, on Berlinin esitys eettisestä pluralismista nähdäkseen onnistunut.

6. LÄHDELUETTELO

Isaiah Berlinin teokset:

Berlin, Isaiah & Jahanbegloo, Ramin (1991): Conversations with Isaiah Berlin. Macmillan Publishing company, New York.

Berlin, Isaiah & Gardels, Nathan (1991b): Two Concepts of Nationalism: An Interview with Isaiah Berlin. New York Review of Books, 21. marraskuuta 1992. New York Review of Books, New York.

Berlin Isaiah & Lukes, Steven (1998): In Conversation With Steven Lukes. Salmagundi No. 120 (1998). Salmagundi.

Berlin, Isaiah (1972): Does Political Theory Still Exist?. Teoksessa: Philosophy, Politics and Society. Ed. Laslett, Peter and Runciman, W. G.. Basil Blackwell, Oxford.

Berlin, Isaiah (1976): Vico and Herder – Two Studies in the History of Ideas. The Hogarth Press, London.

Berlin, Isaiah (1978): Russian Thinkers. Hogarth Press, London.

Berlin, Isaiah (1979): Against the Current – Essays in the History of Ideas. The Hogarth Press, London.

Berlin, Isaiah (1979b): The Three Strands in My Life. Jewish Quarterly. 27 (1979), 5-7. Jewish Quarterly.

Berlin, Isaiah (1996): The Sense of Reality – Studies in Ideas and their History. Ed. Henry Hardy. Pimlico, London.

Berlin, Isaiah (1998b): My Intellectual Path. New York Review of Books, Vol XLV, Number 8 (1998). New York Review of Books, New York.

Berlin, Isaiah (1999): Concepts and Categories – Philosophical Essays. Ed. Henry Hardy. Pimlico, London.

Berlin, Isaiah (2002): Liberty. Ed. Henry Hardy. Oxford University Press, Oxford.

Berlin, Isaiah (2003): The Crooked Timber of Humanity – Chapters in the History of Ideas. ed. Henry Hardy. Pimlico, London.

Muut lähteet:

- Austin J. L.** (1975): How to do things with words. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Allison, Henry E.** (1990): Kant's Theory of Freedom. Cambridge University Press, Cambridge.
- Allison, Henry E.** (1996): Idealism and Freedom – Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy. Cambridge University Press, Cambridge.
- Blackburn, Simon** (1994): Oxford Dictionary of Philosophy. Oxford University Press, Oxford.
- Cambridge Companion to Hume, The** (1993): Ed. David Fate Norton. Cambridge University Press, Cambridge.
- Carr, Edward Hall** (1961): What is history? : the George Macaulay Trevelyan lectures delivered in the University of Cambridge, January-March 1961. Knopf, New York.
- Cocks, Joan** (2002): Passion and Paradox – Intellectuals Confront the National Question. Princeton University Press, Princeton.
- Cohen, Marshall** (1960): Berlin and the liberal tradition. The Philosophical Quarterly, Vol. 10, No. 40 (Jul., 1960), 216-227. Philosophical Quarterly.
- Crowder, George** (2002): Liberalism and Value Pluralism. Continuum, London.
- Crowder, George** (2004): Isaiah Berlin – Liberty and Pluralism. Polity Press, Bodmin, Cornwall.
- Dewey, John & Tufts, James H.** (1908): Ethics. Henry Holt and company, New York.
- Dray, William** (1957): Laws and Explanation in History. Oxford University Press, Oxford.
- Free Will – Critical Concepts in philosophy** (2005): Vol III Libertarianism, Alternative Possibilities, and Moral Responsibility. Ed. John Martin Fischer. Routledge, New York.
- Friedman, Jeffrey** (1997): Pluralism or Relativism?. Critical Review. 11, no.4 (1997). Critical Review Foundation, New York.
- Frisch, Morton J.** (1998): A Critical Appraisal of Isaiah Berlin's Philosophy of pluralism. Review of Politics 60 (1998). Review of Politics, Notre Dame.
- Fukuyama, Francis** (1992): The End of History and the Last Man. Penguin, London.

- Galston, William A.** (2002): *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Galston, William A.** (2005): *The Practice of Liberal Pluralism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gray, John** (1995): *Enlightenment's Wake*. Routledge, London.
- Gray, John** (1996): *Isaiah Berlin*. Princeton University Press, Princeton.
- Hayek, F. A.** (1956) *Road to Serfdom* (Alkuper. julkaistu 1944). University of Chicago Press, Chicago.
- Hobbes, Thomas** (1968): *Leviathan*. (Alkuteos 1651). Penquin Books, London.
- Incommensurability, incompatibility and Practical Reason** (1997): Ed. Chang, Ruth Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Ingnatieff, Michael** (1998): *Isaiah Berlin – A life*. Henry Holt and company, New York.
- Kekes, John** (1993): *Morality of pluralism*. Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Kekes, John** (1997): *Against Liberalism*. Cornell University Press, Ithaca, N.Y.
- Kosics, Robert A.** (1980): Reason, Development, and the Conflict of Human Ends: Sir Isaiah Berlin's vision of politics. *The American Political Science Review*, Vol. 74. (Maaliskuu 1980). s. 38-52. American Political Science Association, Washington.
- Koikkalainen, Petri** (2005): *The Life of Political Philosophy After its Death – History of an Argument Concerning the Possibility of a Theoretical Approach to Politics*. Acta Universitatis Lapponiensis 81. University of Lapland, Rovaniemi.
- Kocis, Robert.** (1989): *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy*. Lewiston, NY, Edwin Mellen Press.
- Lagerspetz, Eerik:** Seitsemän vapauskäsitystä – Isaiah Berlinin “positiivisen” ja “negatiivisen” vapauden kritiikki.
- Lieberson, J. & Morgenbesser, S.** (1991): ‘Isaiah Berlin’. Teoksessa: *Isaiah Berlin: A Celebration*. Ed. A. Margalit. s. 1-30. Hogarth Press, London.
- Lukes, Steven** (1994): *The Singular and the Plural: On the Distictive Liberalism of Isaiah Berlin*. *Social Research*, Vol. 61. No.3. Ed. Arien Mack. Albany.
- MacCallum, Gerald C.** (1967): ‘Berlin on the Compatibility of Values, Ideals, and “Ends” ’. *Ethics*, 77: 139–45
- MacCallum, Gerald C.** (1991): *Negative and Positive Freedom*. Teoksessa: *Liberty*. Ed.

- Miller, David. s. 100-122. Oxford University Press, Oxford.
- Mill, John Stuart** (1982): Vapaudesta. Suom. Niilo Liakka. Kustannus Oy Librum, Helsinki.
- Miller, David** (2005): Crooked Timber or Bent Twig? Isaiah Berlin's Nationalism. *Political Studies*, Vol. 53. No. 1. (2005) s. 100-123. Political Studies, Oxford.
- Momigliano, Arnaldo** (1976): 'On the Pioneer Trail', *New York Review of Books*. 11 November, 33–8. *New York Review of Books*, New York.
- Oxford Handbook of Free Will, The** (2002): Ed. Robert Hilray Kane. Oxford University Press, Oxford.
- Palonen, Kari** (1988): Tekstistä politiikkaan. Vastapaino, Hämeenlinna.
- Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity** (2000): Ed. Maria Baghramian & Attracta Ingram. Routledge, London.
- Popper, Karl R.** (1952): *Open Society and its Enemies* (Alkup. teos ilmestynyt 1945). Routledge & Kegan Paul, London.
- Rashdall, Hastings** (1907): *The Theory of Good and Evil*. London, Oxford University Press.
- Riley, jonathan** (2000): Crooked Timber and Liberal Culture. Teoksessa: *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*. Ed. Maria Baghramian & Attracta Ingram. s. 120-155. Routledge, London.
- Riley, Jonathan** (2001): Interpreting Berlin's Liberalism. *American Political Science Review*, Vol. 95, No. 2 (June 2001). American Political Science Association.
- Rousseau, Jean-Jacques** (1997): Yhteiskuntasopimuksesta (alkup. *Du contrat social ou principes du droit politique*, 1762). Suom. J. V. Lehtonen. Karisto, Hämeenlinna.
- Shklar, Judith** (1989): "The Liberalism of Fear". Teoksessa: *Liberalism and the Moral Life*. Ed. Nancy Rosenblum. s. 21-39. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Skinner, Quentin & Tully, James** (1988): *Meaning & Context – Quentin Skinner and his Critics*. Ed. Tully, James. Princeton University Press, Princeton.
- Skinner, Quentin** (1998): *Liberty Before Liberalism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Skinner Quentin** (2003): Kolmas vapauden käsite. Suom. Syrjämäki, Sami. Niin & näin lehden filosofinen julkaisusarja, Tampere.

- Strauss, Leo** (1961): 'Relativism'. Teoksessa: *Relativism and the Study of Man*. Ed. H. Schoeck & J. Wiggins. Van Nostrand, Princeton.
- Talmot, J. L.** (1952): *The Origins of Totalitarian Democracy*. Secker & Warburg, London.
- Taylor, Charles** (1991): What's wrong with negative liberty? Teoksessa: *Liberty*. Ed. Miller, David. Oxford University Press, Oxford.
- Vico and Contemporary Thought** (1980): Eds. Giorgio Tagliacozzo & Michael Mooney & Donald Phillip Verene. The Macmillan Press Ltd, London.
- Weber, Max** (1949): The Meaning of "Ethical Neutrality" in Sociology and Economics', teoksessa *The Methodology of the Social Sciences*. Ed. E. Shils & H. Finch, Free Press, New York.
- Weinstock, Daniel M.** (1997): The Graying of Berlin. *Critical Review* 11, no. 4. (syksy 1997). Critical Review Foundation, New York.
- Weldon, T. D.** (1956): *Political Principles*. Teoksessa: *Philosophy, Politics and Society*. Ed. Peter Laslett. Basil Blackwell, Oxford.

Verkkolähteet :

- Cherniss, Joshua & Hardy, Henry** (2005): Isaiah Berlin. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/berlin/>. Luettu 10.02.06
- Constant, Benjamin** (2005): The Liberty of Ancient compared with that of Moderns (1816). Saatavilla verkosta: <Http://uark.edu/depts/comminfo/cambridge/ancients.html>. Luettu 9.05.2005
- D'Oro, Guiseppina** (2006): Robin George Collingwood. Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/collingwood/>. Luettu 07.02.2006.
- Hardy, Henry** (2004): *Writings about pluralism before/independently of Isaiah Berlin* (2004). Isaiah Berlin virtual Library. osoitteessa: <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/pluralism/onpluralism.htm>. Vierailtu 5.10.2005.
- Lamprecht, Sterling P.** (1920): 'The Need for a Pluralistic Emphasis in Ethics', *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 17 (1920), 561–72.. Saatavilla verkkojulkaisusta JSTOR: <http://links.jstor.org/sici?sici=0160-9335%2819201007%2917%3A21%3C561%3ATNFAPE%3E2.0.CO%3B2-G>
- Lamprecht, Sterling P.** (1921): 'Some Political Implications of Ethical Pluralism', *Journal of Philosophy* 18 (1921), 225–44. Saatavilla verkkojulkaisusta JSTOR. <http://links.jstor.org/sici?sici=0022-362X%2819210428%2918%3A9%3C225%3ASPIOEP%3E2.0.CO%3B2-P>