

Sami Vainio

VAPAUS MONIARVOISESSA MAAILMASSA

Liberalismin ja pluralismin jännitteestä Isaiah Berlinillä

Kandidaattitutkielma
Filosofian tutkinto-ohjelma
Yhteiskuntatieteiden tiedekunta

12.2.2021

TIIVISTELMÄ

Sami Vainio: Vapaus moniarvoisessa maailmassa – liberalismiin ja pluralismin jännitteestä Isaiah Berlinillä
Kandidaattitutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden tiedekunta
Tampereen yliopisto
Helmikuu 2021

Tutkielmassa tarkastellaan liberalismiin ja pluralismin välistä jännitettä Isaiah Berlinin filosofiassa. Berlin oli 1900-luvun merkittävimpiä liberalismiin teoreetikoita, joka tunnetaan erityisesti erottelusta negatiivisen ja positiivisen vapauden käsitteiden välillä. Käsitteet negatiivisesta vapaudesta esteiden puuttumisena ja positiivisesta vapaudesta itsehallintana ovat vakiintuneet filosofiseen keskusteluun. Berlin liitti erilaiset vapauden käsitteet kylmän sodan kontekstiin, jossa länsimaat edustivat negatiivista ja Neuvostoliitto positiivista vapautta. Hän varoitti, että positiivisen vapauden ihanne voi muuntua erilaisten tulkinnallisten askelten kautta vapauden vastakohtaksi. Berlin yhdisti negatiivisen vapauden ihanteen pluralismin eli moniarvoisuuden ihanteeseen. Pluralismin mukaan ihmisillä on useita päämääriä, jotka ovat ainakin osittain toisensa poissulkevia ja toisinaan myös yhteismitattomia. Pluralismin vastakohtaksi Berlin asetti monismin, jossa oletetaan, että moraalien ja politiikan alueilla voidaan löytää yleispäteviä totuuksia, jotka muodostavat ristiriidattoman kokonaisuuden. Berlinin mukaan kaikkein vahingollisimmat yhteiskuntakokeilut perustuivat monistiseen haaveeseen täydellisen harmonisesta yhteiskunnasta, jossa arvoriidat ratkaistaan lopullisesti.

Liberaaliarvojen ja pluralismin välillä vallitsee jännite, joka on noussut esiin myöhemmässä keskustelussa Berlinin filosofiasta. Berlinin pluralismia on kehitelty sekä liberalistiseen että traditionalistiseen suuntaan. John Grayn mukaan pluralismista seuraa, etteivät myöskään vapausarvot nauti universaalista etuoikeutettua asemaa. Gray huomauttaa, että inhimillisellä kukoistuksella on monia muotoja, joista osa vaatii toteutuakseen esimerkiksi traditionaalisia yhteisöjä, joissa korostetaan yksilöiden sijaan yhteisön ensisijaisuutta. George Crowder puolustaa pluralismin liberaalitulkinntaa. Crowderin mukaan pluralistisesta moninaisuuden kunnioittamisen periaatteesta seuraa universaalista pätevä velvoite kunnioittaa yksilöllisiä elämänvalintoja. Tutkielman pääväittämän mukaan Berlinin filosofiaan sisältyvä jännite liberalismiin ja pluralismin välillä ei ratkea lopullisesti. Berlinin positio voidaan kuitenkin rekonstruoida johdonmukaisemmaksi kokonaisuudeksi kuin hän itse alun perin esitti. Tutkielmassa verrataan Grayn ja Crowderin kilpailevia pluralismin versioita ja esitetään Crowderin argumenttia mukaileva tulkinta, jonka mukaan liberalismi ja pluralismi edellyttävät toinen toistaan. Berlinin ajattelijaprofiilista esitetään tulkinta, jonka mukaan tätä luonnehtivat ”sekä-että”-ratkaisut ”joko-tai”-ratkaisujen sijaan.

Avainsanat: Isaiah Berlin, liberalismi, pluralismi, etiikka, yhteiskuntafilosofia

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin Originality Check –ohjelmalla.

Sisältö

1. Johdanto	1
2. Berlinin liberalismi	4
2.1. Kaksi vapauden käsitettä	4
2.2. Berlinin vapauskäsitteen kritiikkiä	7
3. Berlinin pluralismi	12
3.1. Monismi, pluralismi, relativismi ja universalismi	12
3.2. Pluralismin kaksi tulkintaa	16
4. Lopuksi	21
5. Lähteet	25

1. Johdanto

Brittiläisen filosofin ja aatehistorioitsijan Isaiah Berlinin (1909–1997) maailmanmaine perustuu kahteen tekstiin ylitse muiden. Vuonna 1958 Oxfordin yliopiston All Souls Collegen Chichele-professorin virkaanastujaispuheessa "Kaksi vapauden käsitettä" Berlin esitteli erottelunsa negatiivisen ja positiivisen vapauden välillä. Leo Tolstoin historianfilosofiaa käsittelevässä esseessä "Siili ja kettu" Berlin puolestaan jakoi kreikkalaisen runoilijan Arkhilokhoksen säettä mukaillen ajattelijat siileihin ja kettuihin. Puolittain leikkimielisessä jaottelussa "kettu tietää monta asiaa, mutta siili tietää yhden suuren asian" (Berlin 2001, 47; 2004, 9).¹

"Siili ja kettu" on jäänyt Berlin-tutkimuksessa kuriositeetiksi ja vapaudesta käytävän keskustelun varjoon. Berlin korosti, ettei luokittelu ollut tarkoitettu otettavaksi täysin vakavasti, eivätkä ihmiset jakaannu siististi kahteen tyyppiin ajattelutapansa mukaan (Berlin 2004, 70–74; Jahanbegloo 1999, 189–192). "Siili ja kettu" toimii kuitenkin johdattavana ovena Berlinin ajatteluun kokonaisuutena, sillä jaottelu sisältää yksinkertaistettuna hänen tuotantonsa läpi leikkaavan vastakkainasettelun monismin ja pluralismin välillä. Vapaamuotoisessa Berlin-keskustelussa tavataan puhua monisteista siileinä ja pluralisteista kettuina. Berlinin luonnetta ajattelijana voi lähestyä siten, että hän suhtautuu epäillen kaikenlaisiin "ismeihin" paitsi pluralismiin – hän ei esimerkiksi puhu vapauskeskustelun yhteydessä ensisijaisesti liberalismista vaan vapauden käsitteestä (Berlin 2000, 14–22).²

Berliniin suoraan liittymättömässä tutkimuksessa häntä pidetään usein yhtenä kylmän sodan soturina muiden joukossa. Hänet on niputettu yhteen sellaisten "suljetun yhteiskunnan" liberalististen tai uuskonservatiivisten kriitikoiden kuten Karl Popperin, Friedrich A. Hayekin ja Michael Oakeshottin kanssa (Lahtinen 2017b). Berlinin liberalismia ja pluralismia ei voikaan ymmärtää irrallaan kylmän sodan kontekstista. Suurvaltakamppailun läntistä puolta edustaneiden mutta silti erilaisten ajattelijoiden niputtaminen yhteen ei kuitenkaan tee oikeutta kenellekään heistä. Berlin kammoksui molempia 1900-luvun suurista totalitaristisista yhteiskuntakokeiluista, ja molemmat koskettivat häntä ja hänen perhettään henkilökohtaisesti. (Cherniss ja Hardy 2018, 13).

¹ "Two Concepts of Liberty" ja "The Hedgehog and the Fox" sekä muutamia muita Berlinin keskeisiä esseitä on suomennettu (Berlin 2001, 2004). Terminologisen yhtenäisyyden vuoksi käytän tutkielmassa suomennoksia, kun niitä on saatavilla. Muutoin viittaan Berlin-keskustelussa vakiintuneeseen tapaan lähdeviitteissä esseekokoelmiin yksittäisten esseiden sijaan. Berlinin luottokirjurin Henry Hardyn toimittamalla, temaattisesti yhtenäisillä esseekokoelmilla on Berlin-kommentaarikirjallisuudessa auktorisoitu asema, joka vastaa monografioita.

² Berlin itse ja valtaosa Berlin-tutkijoista pitää englannin kielen käsitteitä "liberty" ja "freedom" keskenään vapaasti vaihdettavina, likimain synonyymisinä, eikä niiden sävyeroilla ole merkitystä tämänkään tutkielman kannalta. Ks. kuitenkin Baum ja Nichols (2013b) erillisistä merkityshistorioista.

Berlin jäljitti natsismin ja fasismin aatehistoriallisia juuria romantiikkaan ja vastavalistukseen (Berlin 1990, 176–177; 2001, 196). Erityisesti maailmansotien jälkeen hänen mielenkiintonsa kuitenkin kohdistui jäljelle jääneeseen totalitaristiseen järjestelmään eli Neuvostoliittoon, joka edusti Berlinille valistuksen ja positiivisen vapauden yhteiskunnallista ilmentymää näiden arvojen vääristyneimmässä muodossa. Berlin ei kuitenkaan ollut rajoittamattoman taloudellisen voitontavoittelun, laissez-faire-järjestelyn tai puhtaaksi viljellyn negatiivisen vapauden kannattaja vaan päätyi pitämään libertaristista ajatussuuntausta – viimeistään "Kahden vapauden käsitteen" myöhemmissä selityksissä - yhtenä kahdettavan monismin muodoista. Hän oli oman todistuksensa mukaan sosiaalidemokraatti (Berlin 2002, 38–40; Crowder 2004, 9; 2013, 57).

Pluralismin kaikenkattava läsnäolo Berlinin filosofiassa tarkoittaa, ettei myöskään hänen liberalismiaan ja vapauden käsitteen erittelyään voida ymmärtää irrallaan tästä johtavasta teemasta. Pluralismi on silta, joka yhdistää "Siilin ja ketun" aatehistorioitsijan liberalismiin teoreetikoon. Pluralismi on Berlinille teoria arvojen peruuttamattomasta moninaisuudesta, yksinkertaisimmillaan sen tosiseikan tunnustamista, että ihmisillä on useita päämääriä, joista kaikki eivät ole yhteismitallisia, jotka jatkuvasti kilpailevat keskenään ja joiden kesken on jatkuvasti tehtävä vaikeita, muita vaihtoehtoja poissulkevia valintoja. Nämä valinnat puolestaan edellyttävät yksilön vapautta elää mahdollisimman pitkälle omien toiveidensa mukaan (Berlin 2001, 96–97).

Berlinin ajattelussa pluralismi ja liberalismi lankesivat lähes ongelmattomasti yhteen lukuun ottamatta varausta, jonka hän teki minkä tahansa yksittäisen arvon, myös vapauden ylikorostuksen suhteen. Juuri tuon pidemmälle hän ei kuitenkaan tematisoinut vapausarvojen ja moniarvoisuuden suhdetta eikä suhteeseen sisäänrakennettua jännitettä tai ristiriitaa. Berlinin kahden suuren teeman keskinäissuhteen selvittäminen, "berliniläisyyden" systemaattinen uudelleenrakennus ja kritiikki on jäänyt myöhempien tulkitsijoiden tehtäväksi.

Liberalismi ja pluralismi lankeavat yhteen Berlinin ihanneyhteiskunnassa, joka on sekä vapaa että moniarvoinen. Toisaalta hän korosti, että erilaisten ja usein yhteismitattomien arvojen yhteensovittaminen ja siedettävän tasapainon saavuttaminen on päättymätön projekti. Vapauden ja moniarvoisuuden jännite ja potentiaalinen ristiriita on kuitenkin noussut esiin Berlin-tutkimuksessa yhtenä sen hallitsevista teemoista. Ongelmat ovat pohjimmiltaan samoja, joista kiistellään sekä poliittisessa keskustelussa demokraattisten yhteiskuntien sisällä että kansainvälisessä politiikassa, jossa erilaiset yhteiskunta- ja arvojärjestelmät mittelevät paremmuudesta. Ydinkysymys voidaan esittää monessa muodossa ja kummastakin suunnasta. Jos otamme moniarvoisuuden vakavasti,

millä perusteella vapausarvot nauttisivat etuoikeutta muihin arvoihin nähden? Eikö kulttuurien ja arvojen moninaisuus edellytä traditionaalisten yhteisöjen ja yhteiskuntien hyväksymistä? Mutta jos haluamme elää liberaalissa yhteiskunnassa, missä määrin epävapautta, epätasa-arvoa tai yksilön oikeuksien polkemista voimme hyväksyä sen osakulttuureilta? Ja lopulta: missä määrin länsimaista lähtöisin olevat liberaalit arvot voivat esiintyä universaaliarvoina?

Berlin itse jätti langanpäätt solmimatta ja yritykset lopullisiksi vastauksiksi tekemättä, mikä on puolestaan edesauttanut monimuotoisen tulkintaperinteen syntymistä. Niinpä hänen pluralismistaan on johtanut polkuja kuta kuinkin vastakkaisiin suuntiin, sekä traditionalismin että liberalismien ensisijaisuutta korostaviin politiikan teorioihin. Tässä tutkielmassa esitellään näitä kahta tulkintaperinnettä, molempien uskollisuuden astetta Berlinin filosofian kirjaimelle ja hengelle, sekä arvioidaan, millaisessa yhdistelmässä liberalismia ja pluralismia vapaus ja moniarvoisuus voisivat parhaiten – tai siedettävimmän – rinnakkain kukoistaa.

Tutkielman pääväittäjä on, että Berlinin liberalismi ja pluralismi ovat jännitteisessä suhteessa keskenään, ja tämän jännitteen purkaminen edellyttää Berlinin filosofian eksplikoimista ja uudelleentulkintaa ”berliniläisemmäksi” kuin Berlin itse sen alun perin esitti. Esitän George Crowderin liberaalpluralistista tulkintaa mukaillen, että lopullisesti ratkaisemattomasta jännitteestä huolimatta Berlinin positio voidaan rekonstruoida johdonmukaiseksi kokonaisuudeksi, jossa liberalismi ja pluralismi edellyttävät toinen toistaan. Summaten: Berlinillä pluralismi pelastaa liberalismien monismilta, ja liberalismi pelastaa pluralismin relativismilta.

Osiassa 2 esittelen pääpiirteissään Berlinin vapauden käsitteen erittelyn ”Kaksi vapauden käsitettä” -esitelmässä, sijoitan sen edeltävän vapauskeskustelun historiaan ja nostan esiin huomattavimpia kriittisiä arvioita Berlinin analyysistä.

Osiassa 3 esittelen Berlinin argumentteja arvopluralismin puolesta sekä hänen aatehistoriallisen ”suuren kertomuksensa” monistisesta ”perenniaalisen filosofian” perinteestä sen kyseenalaistajiin, kuten Machiavelliin, Vicoon ja Herderiin. Tarkastelen pluralismin traditionalistista tulkintaa John Grayn ajattelun valossa. Sen kanssa kilpailevana pluralismin teoriana tarkastelen George Crowderin tulkintaa, joka sovittelee yhteen liberaaliarvoja ja monikulttuurisuuden haasteita. Lopuksi esitän oman Crowderin liberaalpluralismiin nojaavan jatkotulkintani, jonka mukaan Berlinin filosofiaa kokonaisuutena luonnehtii ”joko-tai”-ajattelun sijaan ”sekä-että”-ajattelu.

2. Berlinin liberalismi

2.1. Kaksi vapauden käsitettä

Viime vuosisadan liberalismiin ja vapauskeskustelun klassikoksi muodostuneessa vuoden 1958 virkaanastujaisluennossaan "Kaksi vapauden käsitettä" ("Two Concepts of Liberty") Berlin erottaa toisistaan negatiivisen ja positiivisen vapauden. Negatiivisella vapaudella hän tarkoittaa ihmisen vapautta silloin, kun kukaan muu ei puutu hänen toimintaansa (Berlin 2001, 47–48.). Positiivinen vapaus on puolestaan ihmisen herruutta omaan elämäänsä, kykyä toteuttaa omaa tahtoaan ja tietoisia pyrkimyksiä vastakohtana sille, että olisi ulkopuolisten voimien ohjailtavissa (Berlin 2001, 56–57.). Berlin selitti erottelua myös kahden erilaisen kysymyksen kautta. Vastaus kysymykseen "Mikä on se alue, jolla subjekti saa toimia tai olla niin kuin itse haluaa, muiden puuttumatta?" kertoo negatiivisen vapauteni määrän. Vastaus kysymykseen "Mikä tai kuka on hallinnan tai asioiden puuttumisen lähde?" kertoo vapauteni positiivisesta ulottuvuudesta (Berlin 2001, 47). Vielä tiiviimmässä muodossa erilaiset kysymykset voi esittää näin: "Kuinka monta ovea minulle on avoinna?" tai "Kuka hallitsee?" (Jahanbegloo 2001, 40).³

Berlinin luennosta tuli sekä vaikutusvaltainen että kiistelty. Berlin ei peitellyt poliittisia tarkoituseriään; hän harjoittaa enemmän omintakeista käsittehistoriaa kuin tarkkaa analyttistä käsitteenmäärittelyä, ja tunnettu erottelu sisältää ristiriitaisuuksia ja yksinkertaistuksia, joita Berlin myöhemmin joutui oikomaan ja lieventämään. Heti aluksi Berlin asemoi teemansa kylmän sodan kontekstiin. Koko luennon tarkoitus on luettavissa kahden kilpailevan poliittisen ja ajatusjärjestelmän välisen jyrkän eron historiallisen alkujuurien jäljittämisenä kahteen erilaiseen vapauden käsitteeseen (Berlin 2001, 46). Tästä lähtökohdasta Yhdysvaltojen johtama länsi puolusti negatiivista vapautta, kun taas Neuvostoliitto oli positiivisen vapauden valtakunta. Se, että juuri ajankohdan suurvaltopoliittinen asetelma innoitti Berliniä negatiivisen vapauden puolustamiseen, ei kuitenkaan tarkoita, että erottelu olisi menettänyt merkitystään. Sitä voidaan periaatteessa soveltaa myös myöhempien ja aiempien totalitaaristen ja muiden yksilönvapautta uhkaavien ideologioiden ymmärtämiseen (Shapiro ja Steinmetz 2018, 201–211; Crowder 2004, 93–94).

³ Berlin on myöhemmin hyväksynyt ja käyttänyt itsekin sittemmin vakiintunutta puhetapaa, jonka mukaan negatiivinen vapaus on "vapautta jostakin" ja positiivinen vapaus "vapautta johonkin". Tämä selitys ei kuitenkaan sisälly alkuperäiseen luentoan (Berlin 2000, 18–19).

"Kaksi vapauden käsitettä" on yksittäisenä luentona negatiivisen vapauden puolustus ja positiivisen vapauden kritiikki. Berlin antaa oppitunnin siitä, miten käsite, tässä tapauksessa vapaus, voi muuntua erilaisten tulkinnallisten askelten kautta vastakohtakseen. Berlin esittää positiivisesta vapaudesta eräänlaisen idealisoidun aatehistoriallisen kaltevan pinnan argumentin. Kysymys siitä, olenko todella oman itseni herra, johtaa Berlinin mukaan kahden minän erotteluun: korkeampi minä samastetaan järkeen, ihmisen todelliseen, autenttiseen tai autonomiseen luontoon ja alhaisempi tai empiirinen minä puolestaan haluihin ja lyhytnäköiseen välittömien nautintojen tavoitteluun. Positiivinen vapaus on rationaalisen subjektin itsehallintaa, korkeamman minän herruutta suhteessa alhaisempaan minään. Minuuden kahtiajako avaa kuitenkin oven vapauden rajoittamiselle. Jos ihminen itse ei ymmärrä tai kykene pitämään alhaista minäänsä korkeamman kurissa ja nuhteessa, valistuneet asiantuntijat tai tiedostava etujoukko voi käyttää heihin pakkoa väitetysti heidän omaksi hyväkseen. Kaltevan pinnan loppupäässä ihmisten omat julkilausutut toiveet voidaan jättää huomiotta, heitä voidaan alistaa, sortaa ja kiduttaa heidän "todellisen" minänsä nimissä. Näin vapaus kääntyy vastakohtakseen (Berlin 2001, 56–58).

Berlin huomauttaa jo alkuperäisessä luennossaan, että myös negatiivisen vapauden tapauksessa voi tapahtua vastaava silmäkääntötempu tai "maaginen muuntuminen". Hän myös esittää varauksensa negatiivisen vapauden liiallista valtaa kohtaan: "Hauen vapaus merkitsee särjille kuolemaa". Toisin sanoen vahvimpien vapautta on yhteiskunnassa rajoitettava heikompien vapauksien suojelemiseksi. Kuitenkin Berlin katsoo, että historiallisesti positiivisen vapauden vääristymät ovat olleet vaarallisempia ja tuhoisampia kuin negatiivisen vapauden vääristymät (Berlin 2001, 49–50, 59; Berlin 2000, 20–21; Jahanbegloo 1999, 41).

"Kahta vapauden käsitettä" on luettava myös jatkeena Berlinin vuonna 1952 BBC:llä pitämälle luentosarjalle "vapauden pettureista", joka pohjustaa kuuden suuren ajattelijan esittelyn kautta ideaa vapauden ihanteen turmeltumisesta.⁴ *Freedom and Its Betrayal* sisältää jo tiiviissä muodossa monia ydinkohtia Berlinin myöhemmästä tuotannosta. Sen johtavan teeman mukaan vapauden julkilausuttu ideaali voi kääntyä irvikuvakseen sekä valistuksen että vastavalistuksellisen romantiikan kautta. Ranskalaisen valistuksen skientistisessä ja kehitysoptimistisessä siivessä Helvétius ja Saint-Simon edustivat Berlinille hyvää tarkoittavaa managerialismia ja historiallista determinismia, joiden yhdistelmä johti ajatukseen asiantuntijoiden etujoukosta, jotka ymmärtäisivät

⁴ Luentosarjassa ja sen pohjalta laaditussa kirjassa käsiteltävistä ajattelijoina Joseph de Maistre muodostaa poikkeuksen, sillä vastavalistuksen ääripäätä edustanut vastavallankumouksellinen katolinen piti poliittisia vapauksia yksinkertaisesti virheenä ja ennakoivat Berlinin mukaan näin 1900-luvun fasismia.

historian lait ja pakottaisivat ihmisten käyttäytymisen mukautumaan niihin kaikkien yhteiseksi parhaaksi. Romanttinen vastareaktio valistukseen johti toista reittiä samankaltaiseen lopputulokseen. Berlin luki Rousseaut, Fichteä ja Hegeliä vapauden rakastajina, jotka käänsivät käsitteen tarkoittamaan erilaisten muunnosten kautta täydellistä uskollisuutta valtiolle (Berlin 2002b, 4–6; Crowder 2004, 62–63). Radioluentosarjan lähtökohtana oli Berlinin peittelemätön huoli Neuvostoliiton ja erityisesti stalinismin vapaalle maailmalle muodostamasta uhasta. Erotuksena muista suurista läntisistä "kylmän sodan sotureista" kuten Popperista ja Hayekista Berlinin analyysin omaperäisyys oli kuitenkin siinä, ettei hän nähnyt neuvostoideologiaa suorana hyökkäyksenä vapautta vastaan vaan kenties vielä petollisempänä vapauden käsitteen kaappaamisena ja korruptoisena (Crowder 2004, 43).

Radioluentosarjan teemat resonoivat myöhemmässä virkaanastujaisesityksessä myös kahden vapauden käsitteen erottelun historiallisen edeltäjän ja Berlinin innoittajan, Ranskan vallankumousajan poliittisen ajattelijan Benjamin Constantin kautta. Klassikoksi muodostuneessa puheessaan vuonna 1819 Constant erotti likimain vastakohdiksi antiikin ja modernin ajan vapauskäsitteet. Kreikan kaupunkivaltioissa huipentunut antiikin vapaus koostui kunkin kansalaisen yhtäläisestä oikeudesta yhteiseen päätöksentekoon, joka koski kaikkea mahdollista sodasta ja rauhasta lakia rikkoneiden kansalaisten karkottamiseen. Samalla jokainen yksilö oli alistettu kansankokouksen yhteistahdolle eikä nykymuotoista yksityisyyden piiriä yksilön oman päätäntävällän alueena tunnettu. Constantin mukaan antiikin yksilö oli täysivaltainen julkisissa asioissa mutta orja yksityisissä suhteissaan. Moderneilla oli päinvastoin; he olivat vallitsevan vapauden ideaalin mukaisesti yksityiselämässään riippumattomia mutta vapaissakin valtioissa vain näennäisesti täysivaltaisia. Constantin luento on yksityisyyden ja omantunnonvapauden puolustuksen ohella edustuksellisen demokratian, yksinkertaisen enemmistövallan rajoittamisen ja perustuslaillisuuden puolustuspuhe (Constant 2018, 26–28, 31).

Constantin ja Berlinin yhteinen vihollinen on Rousseau, joka samasti todellisen vapauden yhteistahdon mukautumiseen. Constantin mukaan Rousseau oli ”ylevä nero, jota elähdytti puhtain vapaudenrakkaus”, mutta siirtäessään aiemmille vuosisadoille kuuluneen yhteistäysivaltaisuuden ideaalin omaan aikaansa hän synnytti ”karmivia tekosyitä useammalle kuin yhden lajin hirmuvallalle” (Constant 2018, 34). Berlin puhui Rousseausta lähes samoin sanankääntein. Tämä oli Berlinin mukaan kautta aikain intomielisimpiä vapauden rakastajia ja samalla koko inhimillisen ajattelun historian synkimpiä ja vaarallisimpia vapauden vihollisia. Berlin näki Rousseau alkuperäisen virheen siinä, että tämä piti sekä vapautta että sosiaalista yhteistyötä absoluuttisina

eikä osittain vastakkaisina, vaihdettavina, asteittaisina ja neuvoteltavissa olevina arvoina. Rousseau ratkaisi niiden ristiriidan määrittelemällä vapauden identtiseksi sosiaalisen yhteistyön ja oikein toimimisen kanssa. Vapaus käsitettynä negatiiviseksi puuttumattomuudeksi yksilön toimintaan salli rousseaulaisittain vieraantuneen, moraalittoman käytöksen, kun taas aito vapaus oli mukautumista moraalilakiin, yhteiseen hyvään, yhteistahtoon. Viime kädessä yksilön ja valtion hyvä olivat yksi ja sama asia. Rousseauin yhteiskuntafilosofia oli näin malliesimerkki ylemmän ja alemman minän erottamisesta ja vapauden nurinkäännöstä eli teemoista, jotka Berlin kehitti huippuunsa "Kahdessa vapauden käsitteessä" (Berlin 2002b, 46–52; Crowder 2004, 60–61).

2.2 Berlinin vapauskäsitteen kritiikkiä

Aikansa kontekstia ja Berlinin poliittista tendenssiä vasten luettuna myös "Kahta vapauden käsitettä" on oikeutettua tulkita siten, että Berlin pitää juuri negatiivista vapautta aitona, varsinaisena vapautena ja positiivista vapautta ongelmallisena, petollisena ja potentiaalisesti vaarallisena. Perinpohjainen kritiikki sai Berlinin kuitenkin tarkentamaan käsitteitään ja lieventämään niiden jyrkkää vastakkainasettelua (Harris 2002, 353–359). Vuonna 1969 ilmestyneen esseekokoelmansa *Five Essays on Liberty* johdannossa Berlin tähdentää, että negatiivisen vapauden ideaalikin on aiheuttanut suuria ja pysyviä sosiaalisia onnettomuuksia: rajoittamaton laissez-faire -politiikka, kapitalistinen kilpailu ja taloudellinen individualismi voivat johtaa ja ovat reaali maailmassa johtaneet pahimmillaan verisiin lopputuloksiin – myös negatiivisen vapauden ytimen, yksilön esteettömän toiminnan vaarantumiseen. Berlin kuitenkin selittää aiempaa painotustaan sillä, että libertaristinen argumentointi on suoraa eli ei sisällä samanlaista käsitteellistä nurinkääntöä kuin positiivisen vapauden synkimmät vääristymät (Berlin 2002a, 37–38). Berlin myös korostaa jälkikäteen kriitikoilleen tarkoittaneensa, että positiivinen vapaus on validi universaali päämäärä, ja edelleen, että siitä yleistettävissä oleva demokraattinen itsehallinto on perustavanlaatuinen inhimillinen tarve ja arvokas itsessään, viime kädessä negatiivisen vapaudenkin edellytys. Sekä negatiivinen että positiivinen vapaus ovat päämääriä itsessään, riippumatta siitä, kumpi lopulta on altis pahemmille vääristymille. Ne ovat kuitenkin eri asioita, ja voivat päämäärinä joutua vastakkain, mikä pakottaa tasapainoiluun ja vaikeisiin valintoihin (Berlin 2002a, 39–42).

Berlinin epätarkkuuksista ja painotuksien muutoksista johtuva kritiikki on ollut perusteltua, mutta häntä on myös ymmärretty väärin. Jo "Kahdessa vapauden käsitteessä" Berlin toteaa, että onnen, hyvyden, luonnon ja todellisuuden kaltaisten käsitteiden tavoin vapauskin on ”merkitykseltään

niin huokoinen käsite, ettei se näytä pystyvän torjumaan juuri mitään määritelmää”. Berlin ei pyrikään tekemään tyhjentävää käsiteanalyysia vaan julistaa tutkivansa vain kahta, joskin hyvin keskeistä käsitteen lukuisista merkityksistä (Berlin 2001, 47).

George Crowder huomauttaa kahdesta tyypillisestä väärinkäsityksestä, joihin "Kahden vapauden käsitteen" kommentaareissa on sorruttu. Tavanomainen virhe on olettaa Berlinin pyrkivän kaikenkattavaan määritelmään, jossa kaikki vapauden merkitykset palautuvat jompaankumpaan kahdesta käsitteestä. Toinen reitti, joka voi johtaa harhaan Berlinin ajattelun ymmärtämisessä, saa alkunsa positiivisen vapauden myöhemmistä, moninaisista merkityksistä. Berlinille positiivinen vapaus oli edellä kuvatulla tavalla yksilön itsehallintaa, mikä on käsitteellisestä sukulaisuudesta tai perheyhtäläisyydestä huolimatta osittain eri asia kuin toimintakyky tai efektiivinen vapaus, jota positiivisella vapaudella on myöhemmässä keskustelussa tavattu tarkoittaa. Berlinille positiivinen vapaus ei niin ikään suoraan samastu poliittiseen osallisuuteen (Crowder 2004, 67–68).⁵

Tunnetun analyttisen vapauden määritelmän Berlinin jaottelua vastaan on esittänyt Gerald MacCallum Jr., jonka mukaan vapaudessa on aina kyse kolminaisesta käsitteestä. Kun puhutaan vapaudesta, puhutaan triadisesta suhteesta: ” x on (ei ole) vapaa y :ltä tekemään (olemaan tekemättä) z)”. Määritelmässä x on toiminnan subjekti, y toiminnan esteet, olosuhteet ja muut reunaehdot, ja z toiminnan sisältö tai kohde. MacCallumin määritelmä on tarkoitettu kaikenkattavaksi. Erilaiset vapauskäsitteet voidaan tällöin palauttaa erilaisiin muuttujille x , y ja z annettaviin arvoihin niiden vaihteluvälillä (MacCallum 2018, 117).

Tässä katsannossa Berlinin virhe on vapauden käsitteen tarpeettomassa kahtiajaossa, kun triadinen määritelmä kattaa kaikki vapauden lajit yhdellä käsitteellä. MacCallumin analyttinen määritelmä voikin selventää vapauden käsitteestä käytäviä keskusteluja, mutta erityisesti Berliniin kohdistuvana kritiikkinä se jää vajaaksi. Berlin itse huomautti MacCallumille, että negatiivisella vapaudella ei välttämättä ole määriteltyä kohdetta, vaan se on vapautta mihin tahansa - vapaus on sitä laajempaa, mitä enemmän ovia on avoinna. Berlin käyttää esimerkkinä vankilaa ja sieltä vapautumista. Vankeus merkitsee perustavanlaatuaista vapauden puuttumista, mutta sinne joutuva haaveilee vain poispääsystä, ei välttämättä mistään tietystä toiminnasta vapauduttuaan (Berlin 2000, 18–19; Margalit 2000, xvi–xvii). Crowderin mukaan Berlinin vastaus ei kuitenkaan ole paras mahdollinen, sillä hänen kaksi vapauden käsitettään voidaan sovittaa yhteen MacCallumin triadisen määritelmän

⁵ Berlinin käsitteellisestä horjuvuudesta positiivisen vapauden määrittelyssä ks. kuitenkin viite 3.

kanssa. Jos nimittäin kaikki kilpailevat vapauskäsitteet voidaan määritellä MacCallumin kolmion muuttujien vaihteluvälien avulla, negatiivinen ja positiivinen idea voidaan ymmärtää erilaisina *käsityksinä* yhdestä ja samasta vapauden *käsitteestä* (Crowder 2004, 77–79). Crowderin huomio voidaan esittää myös toisesta suunnasta: koska MacCallumin vapauden määritelmä on formaali, yleinen ja kaikenkattava, se antaa välineen purkaa analyttisesti kilpailevia vapauskäsitteitä mutta ei sisällöllisesti moittia tai kehua, hyväksyä tai hylätä niitä.

"Kahden vapauden käsitteen" avainlauseena voidaan pitää seuraavaa: ”Kaikki on sitä mitä on; vapaus on vapautta, ei yhdenvertaisuutta, oikeudenmukaisuutta, ihmisen onnea tai puhdasta omaatuntoa” (Berlin 2001, 51). Pyrkinessään puhdistamaan käsitteen harhaanjohtavista sivumerkityksestä Berlin katsoo, että vapaus on erotettava edellytyksistään. Esimerkiksi köyhä mies on vapaa vuokraamaan kalliin hotellihuoneen, sillä häntä ei ole nimenomaisesti kielletty näin toimimasta. Köyhällä on vapaus mutta ei taloudellisia edellytyksiä sen toteuttamiseen (Berlin 2013, 19–20). Erottelu on Berlinin mukaan olennainen, sillä jos se unohdetaan, vapaudella on taipumus sulautua ehtoihinsa ja sekoittua muiden poliittisten päämäärien kanssa. On huomattava, että tehdessään erottelun Berlin eksplisiittisesti myöntää, että vapauden harjoittamisella on todellisuudessa poliittiset, taloudelliset ja sosiaaliset edellytyksensä. Vapaudella puuttumattomuuden mielessä on vähän arvoa sellaiselle, jolla ei ole sen käyttämiseen todellisia mahdollisuuksia. Eriarvoisuuden tai kurjuuden torjuminen edellyttää kuitenkin tyypillisesti ainakin joidenkin vapauden rajoittamista. Berlinin korostama ajatus "vapaudesta vapautena" ja "tasa-arvosta tasa-arvona" tarkoittaa, että vapauden ja tasa-arvon samastavat hybridikäsitteet johtavat ongelmiin. Hyvän yhteiskunnan rakentamisessa on sovittava yhteen usein yhteismitattomia arvoja vaivalloisten kompromissien kautta (Berlin 2001, 50–51; 2002a, 45–47). Vapauden ja sen edellytysten jyrkkä käsitteellinen erottelu on kuitenkin kritisoiduimpia Berlinin vapauskäsitteiden kohtia. Esimerkiksi Bruce Baum ja Robert Nichols summaavat, ettei vapauden käsitettä välttämättä voida tiukasti erottaa sen toteuttamisen välttämättömistä ehdoista. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että vapaus yksioikoisesti samastettaisiin ja sotkettaisiin esimerkiksi tasa-arvon tai oikeudenmukaisuuden kanssa (Baum ja Nichols 2013b, 9–11).

Berlinin mielenkiinto kohdistui johdonmukaisesti yksilöihin myös siinä osassa hänen ajatteluaan, jota voidaan kutsua varsinaiseksi politiikan teoriaksi. Berlin pohti kysymystä poliittisesta arvostelukyvystä ja Aristoteleen käytännöllistä viisautta (phronesis) muistuttavasta päätöksenteon "todellisuudentajusta" (sense of reality) yksilöllisten esimerkkien, usein henkilökohtaisesti tuntemiensa aikakauden merkkihenkilöiden kautta (Cherniss 2013, 53–54, 60; Lee 2014, xv–xvi;

Snyder 2019, xvii–xx). Yksi Berliiniin kohdistetun kritiikin päälinjoista koskee kuitenkin tosiasiaa, ettei hän ollut juuri kiinnostunut poliittisista instituutioista.

Berlinin vapauskäsitteen "epäpoliittisuus" nousee esiin republikanistisen tutkimustradition, erityisesti Quentin Skinnerin esittämässä kritiikissä. Hänen vapauskäsitteensä ytimessä on näkemys, että negatiivinen vapaus on ensisijaisesti herruuden eikä vain välittömien toiminnan esteiden poissaoloa. Luennossaan "Kolmas vapauden käsite" ("Third Concept of Liberty", 2002) Skinner toteaa, että on olemassa kaksi yhteismitatonta negatiivisen vapauden käsitettä. Toisessa se käsitetään ei-estettynä olemiseksi, toisessa taas elämiseksi vapaana toisten mielivallasta. Skinnerin mukaan vapauden ideaali estämisen poissaolona voi kylläkin olla ymmärrettävä 1950-luvun kontekstissa, jossa vastakkainen ihanne itsen täydellistämisestä näytti johtavan Berlinin esittämien askelten kautta kollektivistiseen painajaiseen. Historiallisesti itsehallinnan ihanne on kuitenkin ollut unelma eikä painajainen. Skinner viittaa parlamentaristien ja kruunun kiistoihin 1600-luvun alun Britanniassa, jossa poliittisten vapauksien esitaistelijat vetosivat roomalaisen lainsäädännön määritelmään vapaan kansalaisen ja orjan eroista (Skinner 2018, 146–149; 161–164). Republikanistien mukaan vapaus on ennen kaikkea potentiaalisen puuttumisen poissaoloa vastakohtana liberalistiselle käsitteelle, joka kiinnittää huomiota vain aktuaaliseen puuttumiseen. Orja on orja silloinkin, kun herra ei käytä häneen valtaansa – orjasta tekee orjan juuri se, että herra voisi milloin tahansa käyttää valtaa. Sama pätee kuninkaisiin, joiden vallankäyttöä alamaisiinsa laillisuusperiaate ei rajoita. Skinner huomioi, että Berlin ei pidä eroa omalle vapauden analyysilleen tärkeänä, vaikka tiedostaakin sen (Skinner 2018, 154–155).

Berlinin ja Skinnerin vapauskäsitteet voidaan nähdä vastakkaisina mutta myös toisiaan täydentävinä. Vastakkaisuus johtuu siitä, että Berlin erottaa vapauden ja sen ennakoedellytykset. Tästä seuraa, ettei demokraattisuutta, tasavaltalaisuutta, perustuslaillisuutta tai oikeusvaltioperiaatetta sisällytetä itse vapauden käsitteeseen. Vapaus on juuri esteiden poissaoloa, kun taas se, miten poliittiset ja yhteiskunnalliset olot vapauden takaamiseksi ja esteiden raivaamiseksi järjestetään, on erillinen kysymys ennakoedellytyksistä. On totta, että Berlinin poliittinen filosofia jää vajaaksi juuri siinä vaiheessa, kun kysytään, miten poliittiset olot tulisi tosiasiallisesti järjestää. Ajatus vapauden syntymisestä ainoastaan poliittiseen yhteisöön sisältyy Berlinin projektiin, jonka on tarkoitus puolustaa juuri vapauden ja moniarvoisuuden korkeimmiksi arvoiksi nostavaa poliittista järjestelmää. Instituutioiden sivuuttaminen on kuitenkin Berlinin filosofian puute, etenkin jos se on tarkoitettu demokratian puolustukseksi totalitarismia vastaan. Pahennusta on herättänyt erityisesti "Kahden vapauden käsitteen" kohta, jossa Berlin huomauttaa,

että valistunut itsevaltiyas voi jättää kansalaisille avaramman vapauden alueen kuin demokratia, joka voi riistää kansalaisilta useita vapauksia. Huomio on ennen kaikkea looginen: yhteys demokratian ja maksimaalisten yksilönvapauksien välillä ei ole välttämätön. Ajatus ei kuitenkaan voisi olla kauempana republikanisteista, joiden mukaan itsevaltiaan alainen on aina tämän oikeuksien armoilla, ja vasta vapaus herruudesta on aitoa vapautta (Berlin 2001, 55–56).

Osasyynä Berlinin painotuksiin voidaan pitää sitä, että itsemääräämisoikeuteen ja autonomiaan liittyvät kysymykset liittyvät hänen ajattelussaan juuri kavahdettavaan positiiviseen vapauteen. Kaiken kaikkiaan kritiikkiä, jonka mukaan Berlin maalaa positiivisesta vapaudesta liian synkän kuvan, on pidettävä oikeutettuna. Ongelmana ei ole ainoastaan republikanistien osoittama epäpoliittisuus vaan myös yksilöllisen autonomian käsitteen vieroksuminen. Berlinin kaltevan pinnan argumentti, jossa autonomisen itsehallinnan ihanne kääntyy vastakohdakseen, ei osoita loogista eikä kausaalista välttämättömyyttä. Kritiikistä voidaan summata, että Berlin näkee vapauden ja muiden ihanteiden yhteensovittamisen liaksi "constantilaisena" nollasummapelinä: kuten antiikin vapaus osallisuutena ja moderni vapaus omaan rauhaan jäämisenä oletetusti sulkevat toisensa pois, myös valinta vapauden ja tasa-arvon välillä vaatii berliniläisittäin aina jommasta kummasta tinkimistä. Tunnustautuvana sosiaalidemokraattina Berlinin tulisi tehdä enemmän oikeutta havainnolle, että tasa-arvon edistäminen voi edistää yhteiskunnan kokonaisvapautta juuri mahdollisimman monille avautuvien avoimien ovien merkityksessä. Valinta vapauden ja tasa-arvon ei ole aina "joko-tai" vaan usein "sekä-että" (Baum ja Nichols 2013, 11; Gould 2013, 106–107).

Berlinin puolustukseksi voidaan kuitenkin todeta, etteivät hänen kaksi vapauden käsitettään ole tarkoitettu tyhjentämään vapauden kaikkia merkityksiä. Erottelu negatiivisen ja positiivisen vapauden välillä ja siihen liittyvä erottelu vapauden ja sen edellytysten välillä voidaan hyväksyä (tai olla hyväksymättä) keskustelun pohjaksi. Tästä voidaan jatkaa sisällöllisempään keskusteluun parhaasta poliittisesta järjestelmästä. George Crowder esittää tähän tapaan, että Berlinin ja republikanistien kiista on näennäinen – näkökulmat täydentävät toisiaan (Crowder 2004, 87–89).

Berlinin filosofiaa on tarkasteltava kokonaisuutena, jossa "Kaksi vapauden käsitettä" vaatii tulkinnalliseksi kehykseksi hänen pluralisminsa. Jatkossa tarkastelen Berlinin "suurta kertomusta" monismin ja pluralismin historiallisesta vastakkainasettelusta ja teen tarkemmin selkoa pluralismin ihanteesta.

3 Pluralismi

3.1 Monismi, pluralismi, relativismi ja universalismi

Luentonsa "Kaksi vapauden käsitettä" loppuosassa "Yksi ja moni" Berlin yhdistää vapauden ja moniarvoisuuden ihanteet: "Pluralismi, johon liittyy negatiivisen vapauden vaatimus, on mielestäni aidompi ja humaanimpi ihanne kuin niiden ihmisten päämäärät, jotka etsivät suurista, ankaran säännönmukaisista, autoritaarisista järjestelmistä yhteiskuntaluokkia, kansoja tai koko yhteiskuntaa koskevaa itsensä hallitsemisen positiivista ihannetta" (Berlin 2001, 96). Berlin liittää sitaatissa yhteen nippuun pluralismin ja negatiivisen vapauden sekä toisaalla omaan vastakkaiseen nippuunsa monismin ja positiivisen vapauden. Nämä konjunktiot eivät kuitenkaan ole loogisesti tai käsitteellisesti välttämättömiä, vaan juuri niissä käy ilmi Berlinin poliittinen tendenssi kylmän sodan kontekstissa. Berlinin myöhemmät myönnytykset positiiviselle vapaudelle ja varaukset negatiiviselle vapaudelle voidaan nähdä näiden keinotekoisien liitosten purkamisena. Alun perin vuonna 1991 ilmestyneessä haastattelukirjassa Ramin Jahanbegloon kanssa Berlin tähdentääkin, että hän uskoo sekä pluralismiin että liberalismiin, mutta niillä ei ole hänen mukaansa loogista yhteyttä; ne eivät ole käsitteinä samoja eivätkä edes päällekkäisiä (Jahanbegloo 1999, 44).

"Kahden vapauden käsitteen" päätösoosassa Berlin toteaa, ettei yksilön tai kansan vapaus voi olla rajatonta, vaan se on asetettava vastakkain monien muiden arvojen, kuten yhdenvertaisuuden, oikeudenmukaisuuden, onnen, turvallisuuden ja yleisen järjestyksen kanssa. Tässä on Berlinin pluralismi pähkinänkuoressa (Berlin 2001, 97). Edellä Berlin on asettanut pluralismin vastinpariksi monismin: "Kyse on uskosta siihen, että jostakin – menneisyydestä, tulevaisuudesta, jumalallisesta ilmoituksesta, ajattelevan yksilön mielestä tai turmeltumattoman ihmisen yksinkertaisesta sydämestä voidaan löytää kertakaikkinen ratkaisu". Tämä katsomus on hänen mukaansa "kaikkia muita syillisempi siihen, että ihmisiä on teurastettu suurten historiallisten ihanteiden alttarilla" (Berlin 2001, 92). Vapausluennon lopussa havaitaankin, Berlinin päävihollinen on monismi ajattelutaipumuksena tai metafilosofisena positiona. Positiivinen vapaus muuttuu ihanteena vaaralliseksi, kun se käsitetään monistisesti – mutta sama pätee negatiiviseen vapauteen, kuten Berlin myöhemmässä tuotannossaan myöntää. Jos sen sijaan tarkastelemme erilaisia, osin kilpailevia ihanteita pluralismin hengessä, joudumme antamaan arvon sekä negatiiviselle että positiiviselle vapaudelle ja monelle muullekin arvolle, joiden kohtuullinen tasapaino vasta luo edellytykset hyvälle tai siedettävälle yhteiskunnalle.

Pluralismin ja monismin vastakkaisuus toistuu läpi Berlinin tuotannon. Esseessä "Ideaalia etsimässä" ("On the Pursuit of the Ideal") vuodelta 1988 Berlin kuvaa monismin koostuvan kolmesta teesistä. Ensinnäkin jokaiseen aitoon kysymykseen on oltava yksi ja vain yksi tosi vastaus. Toiseksi on oltava luotettava menetelmä noiden totuuksien löytämiseksi. Kolmanneksi löydettyjen tosien vastauksien täytyy sopia toisiinsa ja muodostaa yhtenäinen kokonaisuus, sillä totuudet eivät voi olla ristiriidassa keskenään. Tällä tavalla muodostettu totuuksien summa antaa ratkaisun "kosmiseen palapeliin" (Berlin 2001, 29–30).

Berlinin monismi-kritiikistä voidaan erottaa yhtenä juonteena vastareaktio hänen akateemisen uransa alkuvaiheessa Britanniassa filosofiassa vallalla olleeseen loogiseen empirismiin. Suuntauksen merkittävimpiä edustajia Oxfordissa, kuten A.J. Ayer, kuului Berlinin keskustelupiiriin (Jahanbegloo 1999, 13–14). Berlin puolusti jo uransa alussa ihmistieteiden metodista itsenäisyyttä ja vastusti positivistien naturalismia, reduktionismia ja merkityksen verifioitavuusteesiä. Naomi Choin mukaan nämä ainekset vaikuttivat taustalla Berlinin sodanjälkeisessä pluralismin ja liberalismien kehittämisessä. Berlinin metodisen monismin kritiikistä voidaan vetää linja arvoja koskevan monismin kritiikkiin (Choi 2018, 39–40, 45–47, 52).

Berlinin prototyyppi monismista on valistuksen luonnontieteellinen ideaali, jonka katsottiin antavan ainakin periaatteessa yleispätevän menetelmän myös moraalin ja politiikan alueen varmojen totuuksien löytämiseksi. Monismi on Berlinin mukaan kuitenkin länsimaisen ajattelun historiaan ja "perenniaaliseen filosofiaan" antiikista saakka sisältynyt metafilosofinen oletus. Ratkaisun kosmiseen palapeliin on ajateltu löytyvän esimerkiksi matematiikasta, pyhistä kirjoituksista, mystikoiden näyistä ja sittemmin tieteellisestä menetelmästä. Myös jokin universaaliksi esittäytyvä arvottamisen mittatikku, kuten utilitaristinen kalkyyli, voi tarjoutua ratkaisuksi. Ratkaisu voi syntyä historiallisen, dynaamisen kehitysprosessin tuloksena, kuten Marxilla, mutta lopullisessa muodossaan se on staattinen. Ihmiskunta saattaa olla liian rajoittunut tunnistaakseen ratkaisun ja liian heikko toimiakseen sen mukaisesti, mutta se on monistisen ajatteluperinteen mukaan periaatteessa olemassa. Ja koska täydellisessä vastauksessa myös poliittiset ja moraaliset ongelmat asettuvat saman valmiin palapelin osasiksi, myös täydellinen yhteiskunta on periaatteessa mahdollinen. Tämä täydellisyys on Berlinille hyvän pahin vihollinen (Berlin 2013, 6–8).

Unelma täydellisen onnellisesta ja harmonisesta yhteiskunnasta on Berlinin mukaan vaarallinen, sillä sen voi perustella päämääränä niin arvokkaaksi, etteivät mitkään uhraukset sen saavuttamiseksi ole liiallisia. Satojen tuhansien tai miljoonien ihmisten tuhoutuminen on hyväksyttävää, jos lopussa

kuitenkin odottaa koko ihmiskunnan rajaton onni. Munakkaan valmistamiseksi voidaan rikkoa rajaton määrä munia (Berlin 2001, 38–39). Berlinin mukaan utopiat voivat avata mielikuvitukselle ihmisyyden potentiaaleja, mutta toteutettuina ne ovat kuolemaksi. Täysin harmonisessa yhteiskunnassa ihmisten sisäinen elämä olisi kuollut. Kuitenkin ainut todellisuus utopiakokeilussa on se, jossa ihmisiä teurastetaan. Munia rikotaan mutta munakasta ei synny. Näin on siksi, että moninaiset arvot eivät koskaan asetu täydelliseen harmoniaan. Esimerkiksi rajatonta vapautta ja rajatonta tasa-arvoa on mahdotonta toteuttaa yhtä aikaa. Arvot törmäävät toisiinsa tai joutuvat hankauksiin kulttuurien välillä, kulttuurien sisällä ja lopulta ihmisyyksilönkin sisällä. Utopia ei ole vain käytännöllinen vaan ennen muuta käsitteellinen mahdottomuus (Berlin 2001, 35–37). Berlinin utopiakritiikin yksi vahvuus onkin siinä, että se on käsitteellistä eikä empiiristä. Näin voidaan ohittaa empiriaan vetoavat mutta pohjimmiltaan metafysiset kiistat "ihmiskuvasta", joita on käyty esimerkiksi perisyntiin viittaavien pessimististen konservatiivien ja ihmisen perimmäisen hyvyyden optimististen puolustajien välillä. John Gray summaakin, että Berlinin omaperäisyys on itse täydellisyyden idean osoittamisessa tyhjäksi tai epäkoherentiksi (Gray 2013, 106).

Berlinin intellektuaalisia sankareita monististen oletusten purkamisessa ovat Machiavelli, Vico ja Herder. Machiavellin opetuksena oli arvojen dualismi. Valtion muodostamiseen ja koossapitämiseen tarvittiin hänen mukaansa pakanallisia soturihyveitä, kuten rohkeutta ja tarmokkuutta, joiden kanssa kristillinen nöyryys ja kärsimisen ihanne olivat ristiriidassa. Jo Machiavelli antaa vihjeen, etteivät kaikki yleisesti arvokkaina pidettävät arvot ole sovitettavissa saumattomasti yhteen (Berlin 2001, 31–32, 151). Giambattista Vico toi esiin kulttuurien historiallisen moninaisuuden ja Johann Gottfried Herder samanaikaisten kulttuurien moninaisuuden. Vicon sanoma on, etteivät kulttuurit eikä sivilisaatio kokonaisuudessaan kehity kohti täydellisyyttä. Esimerkiksi *Ilias* ja *Odyseia* vaativat syntyäkseen raa'an heroisen kulttuurin, eikä tuleva, valistuneempi aika pysty vastaavaan (Berlin 2001, 32–33). Herderille jokaisella kulttuurilla on oma arvojen, elintapojen, tyylin, taiteen, puhetapojen ja lausumattomien oletusten muovaama "painovoimakokeskuksensa", jota on ymmärrettävä tuon kulttuurin ymmärtämiseksi. Ei ole olemassa muuttumattomia, universaaleja sääntöjä tai arviointiperusteita, joiden mukaan voitaisiin määritellä kunkin kulttuurin paikka yhdessä yhteisessä arvojärjestyksessä (Berlin 2001, 33–34, 156-157).

Berlin kuitenkin erottaa pluralismin relativismista. Yhteensovittamattomia arvoja ja niiden yhdistelmistä syntyviä arvojärjestelmiä on useita mutta ei rajatonta määrää. Tämä arvojen moninaisuuden rajallisuus johtuu niiden universaaliudesta ja objektiivisuudesta. Käsitteet perustavista arvoista, kuten vapaudesta, tasa-arvosta, ja oikeudenmukaisuudesta löytyvät kaikista tai

lähes kaikista kulttuureista, mutta niiden keskinäiset painotukset vaihtelevat. Arvot ovat arvoja kaltaisillemme ihmisolennoille, mistä seuraa, että riittävää mielikuvitusta harjoittamalla pystymme eläytymään sympaattisesti erilaisiin arvojärjestelmiin ja siten ylittämään kulttuurien välisen ymmärtämisen kuilun (Berlin 2001, 34–35; 2013, 14–15).

Aivan näin helpolla Berlin ei kuitenkaan relativismin ongelmasta selviä. Hän nimittäin sisällyttää objektiivisista arvoista muodostuvien, inhimillisesti ymmärrettävien arvojärjestelmien joukkoon kaikki historiassa kollektiivisessa mitassa toteutuneet vaihtoehdot, natsismi mukaan lukien. Natsismin arvot voivat olla kuvottavia, äärimmäisen vahingollisia ja vastustettavia niin pitkälle, että sota niitä vastaan on oikeutettua. Ne ovat silti Berlinin mukaan inhimillisiksi tunnistettavia, ja niitä voidaan ymmärtää seurauksina joukosta todellisuutta koskevia uskomuksia, jotka ovat empiirisesti virheellisiä ja järjettömiä. On liian yksinkertaista kuitata, että natsiaate on silkkaa hulluutta, sillä natsismi on inhimillistä – liiankin inhimillistä (Berlin 2013, 14–15; Jahanbegloo 1999; 37–38).

Kysymys kuitenkin kuuluu, miten Berlinin pluralismi, joka sulkee ymmärrettävyyden piiriin kaikki inhimillisesti toteutuneet arvojärjestelmät, eroaa relativismista, jolle kaikki on samanarvoista. Näyttää siltä, ettei pluralismi itsessään riittävään erontekoon kykeneekään, sillä se sulkee ulos korkeintaan hullut ja absurdit näkemykset. Berlinin tapauksessa pelastusrenkaana toimii liberalismi, jonka arvoperustasta käsin esimerkiksi natsismi ja totalitarismi voidaan tuomita. Tällöin kuitenkin pluralismi joutuu vaikeuksiin, sillä liberalismiin mukana argumenttiin on ujutettu eräs arvojen hierarkia, joka korostaa yksilön vapautta ja autonomiaa yli muiden arvojen. Juuri tällaisen yleispätevän arvohierarkian mielekkyys kuitenkin torjuttiin monismin mukana. Pluralismi näyttää siis johtavan dilemmaan, jonka toisessa sarvessa vastassa on relativismi ja toisessa paluu – tyypillisesti liberalismiin kautta – monismiin. Erilaisten Berlinin innoittamien pluralistien tiet eroavatkin tässä kohtaa. Dilemman relativistiseen sarveen tarttuvat pluralismin traditionalistisen tulkinnan edustajat, kuten John Gray, joka katsoo, että vakavasti otettuna Berlinin pluralismi ja monismikritiikki pudottaa liberalismiin jalustaltaan yhdeksi arvojärjestelmäksi muiden joukkoon. George Crowder puolestaan puolustaa – dilemman monistista sarvea uhaten – Berlinin itse tavoittelemaa liberalismiin ja pluralismin yhdistelmää. Traditionalistien ja liberalistien vastakkainasettelua Berlinin pluralismin kontekstissa käsittelemme seuraavassa osiossa.

3.2 Pluralismin kaksi tulkintaa

Brittiläisen julkisen intellektuellin ja liberalismiin kritikon John Grayn ajattelu nojaa hänen omintakeiseen tulkintaansa Berlinin pluralismista. Gray pitää Berlinin monismikritiikkiä vakuuttavana, mutta tämä jätti hänen mukaansa arvopluralismin kehittelyn teoreettisesti puolitiehen eikä vienyt johtopäätöksiä tarpeeksi pitkälle (Gray 2010, 96–100). Grayn tulkinnan mukaan Berlinin monismikritiikki torjuu erityisesti länsimaisen perinteen, jossa platoninen ajatus hyvän lajien yhteensopivuudesta jatkui kristillisessä traditiossa, jossa tosielämän moraalikonfliktit selitettiin parhain päin Jumalan tahdolla, ja edelleen luonnonoikeusajattelussa, jossa niin ikään kiellettiin aidosti ratkaisemattomat moraaliset ristiriidat (Gray 2013, 75–79).

Grayn mukaan Berlinin pluralistinen inhimillisen täydellistymisen kieltäminen kumoaa idean historiallisesta kehityksestä, sillä kehityksen mittapuuta ei voida asettaa ilman monistisia oletuksia. Poliittisessa elämässä pluralismista seuraa, että vastakkaisten ja usein yhteismitattomien hyötyjen ja haittojen välillä on käytävä vaihtokauppaa ilman yliverstaista periaatetta, joka antaisi kiistoihin puhtaan rationaalisen ratkaisun. Poliitikassa ajaututaan pisteisiin, jossa on tehtävä "radikaali valinta", johon käytännöllisen ja teoreettisen järjen eväät eivät riitä (Gray 2013, 106–107). Grayn liberaalin rationalismin kritiikki kohdistuu etenkin John Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriaan. Moniarvoisuus on Grayn mukaan paitsi käsitteellinen, myös yhteiskunnallinen tosiasia, joten oikeudenmukaisuusperiaatteistakaan ei voida olettaa päästävän monistiseen yksimielisyyteen. Arvoja koskevaa (aksiologista) erimielisyyttä ei voida erottaa oikeudenmukaisuutta koskevasta (deonttisesta) erimielisyydestä, joten myöskään politiikkaa edeltävän tai sen ulkopuolisen "tietämättömyyden verhon" käsite ei ole mielekäs. Katsomusneutraaliksi ja yleispäteväksi pyrkivän oikeudenmukaisuusteorian rakentamisen sijaan vaikeat poliittiset kiistat esimerkiksi vapauksista, oikeuksista ja tulonjaosta tulisi kohdata sellaisinaan, sillä ne ratkeavat usein vain kompromissien tai äänestysten kautta (Gray 2007, 1–6, 107, 189–190; Sihvola 2013, 122–123).

Grayn mukaan arvopluralismi sallii rationaalisen keskustelun kilpailevista arvoista ja myös yhteismitattomien arvojen painoarvojen vertailemisen yksittäisissä tilanteissa, mutta kieltää arvojärjestyksen, joka pätsisi kaikissa tilanteissa. Liberalismin perusongelma on Graylle siinä, että se pyrkii asettamaan universaalin järjestyksen, jossa vapaus, tasa-arvo, oikeudenmukaisuus tai jokin näiden yhdistelmä esiintyy ylivoimaisena arvona. Universalistinen taipumus periytyy länsimaisen filosofian pitkästä perinteestä mutta erityisesti valistuksesta (Gray 2007, 96–97). Gray suo liberalismille rajallisen sijan, jossa sen on luovuttava universaaleista vaateistaan ja hyväksyttävä

roolinsa poliittisena muodostelmana muiden joukossa. Tällöin liberalismille jää liberaaleissa yhteiskunnissa paikallinen oikeutus ensisijaiselle asemalleen. Tätä Gray kutsuu "agonistiseksi liberalismiksi". Se on hänen mukaansa aidosti poliittista liberalismia vastakohtana Rawlsin edustamalle legalismille, jossa poliittinen erimielisyys pyritään häivyttämään kuvitellusta universaalista oikeudenmukaisuuden näkökulmasta (Gray 2007, 102–103, 112–116).⁶

Erityisesti kulttuuristen ja poliittisten järjestelmien välisissä kiistakysymyksissä on Grayn mukaan tyytyminen liberaalin rationalismin sijaan vaatimattomampaan *modus vivendi* -periaatteeseen, jolla tarkoitetaan pyrkimystä kilpailevien ja peruttamattomasti vastakkaisten osapuolten rauhanomaiseen rinnakkaiseen elämään. Hän viittaa universaaliperiaatteiden tavoittelun sijaan liberalismiin rinnakkaiseen perinteeseen, joka korostaa toleranssia eli erilaisuuden sietämistä. *Modus vivendin* tavoitteena ei ole vaimentaa arvojen konfliktia vaan sovittaa erilaisia arvoja edustavia yksilöitä ja elämänmuotoja yhteiselämään. Rauhanomaiseen rinnakkaiseen elämään ei tarvita yhteisiä arvoja vaan yhteisiä instituutioita, joiden suojissa erilaiset elämänmuodot voivat kukoistaa. Pluralismin näkökulmasta liberaali hallinto voi toisinaan olla paras viitekehys *modus vivendin* toteutumiseksi, mutta Grayn mukaan myös ei-liberaali hallinto voi toisinaan toimia tässä tarkoituksessa yhtä hyvin tai paremmin. Toisaalta arvostiritojen häivyttäminen on juuri totalitaaristen ja fundamentalististen hallintojen tunnusmerkki (Gray 2010, 21–23, 24–25, 39–41).

Grayn hyökkäys valistuksen perintöä vastaan jatkaa johdonmukaisesti berliniläistä monististen ajattelutapojen kritiikkiä siltä osin kun se kohdistuu haaveeseen tieteellis-rationaalisesti hallittavasta yhteiskunnasta ja arvostiritojen ylittämisestä lopullisessa yksimielisyydessä. Grayn polemiikki menee kuitenkin liian pitkälle, kun hän jatkaa ajatusta rinnastamalla liberalismiin mihin tahansa fundamentalismiin. Gray on myös sisäisesti epäkoherentti, sillä hän toisinaan myöntää liberaalin järjestyksen erityisyyden pluralistisen yhteiskunnan toteuttamisessa: liberaali ja epäliberaali hallinto eroavat vähintään siinä, että jälkimmäisessä arvokonflikteja pidetään vältettävänä erehdyksinä. Toisaalta liberaalit universalistit uskovat Grayn mukaan samalla tavoin oman arvojärjestyksensä ylivoimaisuudesta (Gray 2007, 39).

Gray ei tee täyttä oikeutta rawlsilaiselle projektille, jonka peruspremissinä on pluralistinen yhteiskunta, jota leimaa Rawlsin mukaan juuri yhteensovittamattomien uskonnollisten, filosofisten ja moraalisten katsomusten moninaisuus. Kysymys koskee rawlsilaisittain sitä, miten rakennetaan

⁶ Termi tulee kreikan sanasta *agon*, joka tarkoittaa kilpailua tai kamppailua sekä erityisesti tragediassa hahmojen konfliktia (Gray 2007, 103).

demokraattiset instituutiot niin, että ne takaavat vapaiden ja tasa-arvoisten kansalaisten muodostaman vakaan yhteiskunnan – kun arvoriidat oletetaan sovittamattomiksi. Voidaan kysyä, eikö Gray vähintäänkin liioittele eroa rawlsilaisen lähestymistavan, erityisesti "limittäisen yksimielisyyden" (overlapping consensus), "harkintatasapainon" (reflective equilibrium) ja oman *modus vivendi* -periaatteensa välillä. Graylle voidaan myös huomauttaa, että hän sekoittaa (vahvan) eettisen ja (heikon) poliittisen liberalismiin. Eettisen liberalismiin mukaan vain sellaiset instituutiot ovat hyväksyttäviä, jotka perustuvat yksilönvapauksien ja yksilöiden autonomian ensisijaisuudelle tai vähintään niiden tunnustamiselle. Poliittinen liberalismi taas lähtee liikkeelle pluralismista tosiasiana: yhteiskunnassa on erilaisia yhteisöjä ja kulttuurisia ryhmiä, joiden näkemykset esimerkiksi yksilön ja yhteisön suhteista ja uskonnollisista arvoista eroavat. Rawlsin liberalismi on juuri jälkimmäistä, perustaltaan pluralistista lajia (Rawls 2005, 3–4; Sihvola 2013, 124–125).

George Crowder pitää varmana, ettei Berlin olisi hyväksynyt Grayn jatkokehittelyä pluralismista. Siinä missä Berlin katsoi pluralismin ja liberalismiin tukevan toistaan, Grayn tulkinnassa pluralismi kumoo suurimman osan liberalismin teoretisoinnista. Crowder erittelee Grayn näkemyksestä kolme ongelmaa. Ensinnäkin Grayn oletus, jonka mukaan pluralismi redusoi kaikki arvovalinnat kontekstisidonnaisiksi, on liian vahva. Jos nimittäin arvopluralismi otetaan todesta, siihen itseensä sisältyy arvositoumuksia, kuten juuri valinnanvapauden tai antiutopianismin korostaminen. Toiseksi Crowder huomauttaa, että Gray samastaa kontekstin perusteettomasti traditioon. Gray syyllistyy mielivaltaiseen mittakaavan valintaan, sillä kontekstin voivat muodostaa sekä traditiota pienemmät ja lyhytaikaisemmat koostumukset että laajemmat, traditioiden rajat ylittävät muodostelmat. Grayn näkemyksen kolmas ongelma on traditioiden olettaminen monoliittisiksi, harmonisiksi ja toisiltaan sulkeutuneiksi. Kaikkiin kulttuureihin, perinteisiin ja poliittisiin järjestelmiin kuitenkin sisältyy sisäisiä ristiriitoja. Ne myös jatkuvasti muuttuvat sekä sisäisen dynamiikkansa johdosta että vuorovaikutuksessa keskenään (Crowder 2004, 149–152).

Crowderin mukaan Gray lisäksi samastaa kulttuurien moninaisuuden virheellisesti poliittisten hallintomallien moninaisuuteen. Toiset poliittiset hallinnot suhtautuvat kuitenkin itse moninaisuuteen myönteisemmin, toiset vihamielisemmin. Grayn "regiimipluralismin" perusteella voitaisiin ajatella, että maailma, johon sisältyy esimerkiksi natsihallinto yhtenä muiden joukossa, on poliittisten järjestelmien määrässä laskettuna moninaisempi ja siten arvopluralismin nojalla tavoiteltavampi kuin maailma, johon natsihallintoa ei sisälly. Tämä on kuitenkin perustavien eettisten intuitioidemme vastaista. Sekaannus syntyy sen tosiseikan ohittamisesta, että natsismi on perusluonteeltaan paitsi äärimmäisen vihamielistä moninaisuutta ja moniarvoisuutta kohtaan, myös

aggressiivisen ekspansiivista. Mittakaavan rajaaminen regiimeihin ja yksilöiden näkökulman sivuuttaminen sotii pluralismin perustavia sitoumuksia vastaan (Crowder 2013, 154–155).

Pluralismi on näin ollen teoria moninaisuuden ja moniarvoisuuden kaikenkattavuudesta: moninaisuus ei toteudu vain maailmanlaajuisesti tarkastellulla erillisten ja eristyneiden traditioiden tasolla, paikalleen jähmettyneenä "vulgaariherderiläisenä" tilkkutäkinä, vaan myös traditiot ja viime kädessä myös yksilöt ovat sisäisesti moninaisia. Edelleen, Grayn *modus vivendi* -periaate on joko liian heikko tai liian vahva, eli se palautuu joko relativismiin tai universalismiin. Jos se tarkoittaa arvostitilanteessa neuvottelua, jotka eivät nojaa mihinkään sääntöihin, seurauksena on vain voimatasapaino, joka seuraa vahvemman oikeudesta tai enemmistön tyranniasta. Jos taas *modus vivendiin* sisällytetään arvottamisen sääntöjä tai arvolähtökohtia, vedotaan universaaliin rationaalisuuteen tai minimietiikkaan (Crowder 2004, 152–154).

Crowderin Gray-kritiikistä johtaa linja hänen omaan positiiviseen teoriaansa liberalismiin ja pluralismin käsitteellisestä yhteydestä. Edellä kuvatussa relativismin ja universalismin dilemmassa Crowder tarttuu universalistiseen sarveen. Tiedetyt perustavanlaatuiset inhimilliset arvot, kuten vapaus, tasa-arvo, oikeudenmukaisuus, armollisuus, ystävällisyys ja rohkeus tunnustetaan pääsääntöisesti kaikissa kulttuureissa, sekä historiallisesti että nykyhetkessä vertailtuna. Pluralismin mukaan eri kulttuurit ja yhteisöt laittavat näitä yleisinhimillisiä arvoja erilaisiin tärkeysjärjestyksiin, ja näiden arvojärjestysten keskinäisestä paremmuudesta ei voida päästä lopulliseen yksimielisyyteen minkään perimmäisen, monistisen vertailuperiaatteen nojalla. Crowderin mukaan tämä ei kuitenkaan estä kulttuurien ja arvojärjestysten tapauskohtaista vertailua, eli kulttuurit eivät voi vaatia immuniteettia ulkoiselta kritiikiltä (Crowder 2004, 146–147).

Kulttuurien vertailua voidaan tehdä ensinnäkin universaalien minimietiikan nojalla. Kulttuurista ja aikakaudesta riippumatta tunnetaan joukko eettisiä yleisperiaatteita, kuten tappamisen tai varastamisen kieltö. Minimietiikkaoletuksen turvin voidaan selvitä ainakin Berlinin edellä kuvatusta ongelmasta suhteessa natsismin ymmärtämiseen. Minimietiikan vaatiminen pelastaa Berlinin position relativistiselta johtopäätökseltä, että natsismi olisi elämänmuoto siinä missä muutkin. Tämä mahdollistaa kaikkein pahimpien vaihtoehtojen poissulkemisen. Crowderin mukaan Berlinin "universaalien arvojen ytimenä" ja "inhimillisenä horisonttina" kuvaama minimietiikka on kuitenkin tästä eteenpäin liian heikko väline keskusteluihin hyvästä yhteiskunnasta. Etenkään se ei riitä nostamaan liberaalitarvoja muunlaisten tavanomaisten poliittisten arvojärjestysten yläpuolelle, sillä esimerkiksi konservatismi on leimallisesti utopiakokeiluja vastaan (Crowder 2004, 154–155).

Crowderin ratkaisu on ottaa kirjaimellisesti Berlinin "Kahden vapauden käsitteen" lopun ilmaisu vapaudesta "ja siihen liittyvästä arvopluralismista". Crowder tarttuu ajatukseen siitä, että liberalismi ja pluralismi edellyttävät toinen toistaan. Hän jatkaa Berlinin ajatusta teesillä, jonka mukaan pluralismin käsite itsessään implikoi normatiivisia periaatteita, jotka – koska pluralismi oletetaan universaaliksi päteväksi – ovat voimassa kulttuurista toiseen, ja joista voidaan johtaa yleispäteviä poliittisia suosituksia. Ja kun pluralisteja ollaan, ensimmäinen normeista kuuluu: ”kunnioita arvojen moninaisuutta”. Tämä on eräissä mielessä tavoittamaton ideaali, sillä kuten pluralismi opettaa, itsessään arvokkaita arvoja on monilukuinen määrä, eikä mikään yhteiskunta tai yksilö pysty toteuttamaan niitä kaikkia maksimaalisesti yhtä aikaa – on siis haettava tasapainoa, tehtävä valintoja ja kompromisseja. Arvojen moninaisuuden kunnioittamisen ihannetta voidaan kuitenkin lähestyä yhteiskunnan sisällä, kun pyritään kunnioittamaan jokaisen yksilön mahdollisuutta valita arvonsa ja elämänsä polkunsu mahdollisimman vapaasti. Kaikki arvovalinnat ja elämänsä polut eivät ole yhtä tavoiteltavia, ja osa on hyvinkin vältettäviä ja estettäviä, mutta moninaisuuden kunnioittamisen periaate edellyttää, että yhteiskunta pyrkii suojelemaan mahdollisimman monia arvoja ja polkuja, jotka ovat edes kohtuullisen siedettäviä. Moninaisuuden kunnioittamisen periaatteesta voidaan johtaa Crowderin mukaan myös erilaisten mielipiteiden ja katsomusten suvaitsemisen periaate. Millainen tuntemamme yhteiskunta toteuttaa parhaiten edellä mainitut pluralismin perusedellytykset? Crowderin mukaan olemme juuri kuvanneet pääpiirteissään liberaalin yhteiskuntajärjestyksen, joka nimenomaisesti korostaa yksilöiden oikeuksia ja vapauksia valita omat arvonsa ja elämänsä polkunsu. Tämä on Crowderin yksilölähtöinen pluralismin tulkinta (Crowder 2013a, 194–196; 2018, 247–249).

Meneekö Crowder kuitenkin liian pitkälle päättelyssään liberalismiin – vaikkakin väljästi muotoillun – universaalista ylivertaisuudesta juuri inhimillisen monimuotoisuuden mahdollistajana? On vielä palattava Grayn traditionalistiseen tulkintaan, jonka mukaan inhimillisellä kukoistuksella on monia muotoja, ja osa niistä vaatii toteutuakseen juuri traditionaalisia, esimerkiksi uskonnollisia yhteisöjä, joissa yhteisöllisiä arvoja pidetään yksilöllisiä arvoja tärkeämpinä. Jos ajattelemme, että yksilökeskeiset kulttuurit ovat jonkin objektiivisen kriteeristön nojalla yhteisöllisiä parempia tai ihmiset niissä kukoistavampia, saatamme sortua juuri sellaiseen liberalismiin monistiseen universalisointiin, jopa lähetyssaarnaajaukseen, josta Gray kärjekkäästi varoittaa.

Johdonmukainen berliniläinen vastaus Grayn haasteeseen kuitenkin kuuluu, ettei yksilöitä voida sivuuttaa. Sivustatueksi voidaan ottaa vielä Berlinin pluralismin kanssa yhteensopiva Amartya

Senin huomio, että ihmisten identiteetit ovat moninaisia. Ihmisyksilöt eivät redusoidu mihinkään yhteen tiettyyn piirteeseen, kuten uskontoon, luokka-asemaan, syntyperään, kulttuuriin tai väitetyksi törmäyskurssilla oleviin sivilisaatioihin. Ihmiset joutuvat Senin mukaan aina valitsemaan - tietoisesti tai tiedostamattomasti - mitä identiteettinsä puolta korostavat. Juuri ihmisyksilöiden identiteettien pelkistäminen ja lukitseminen kulttuuriensa vangeiksi, esimerkiksi "muslimeiksi", "kristityiksi", "afrikkalaisiksi" tai "länsimaisiksi", johtaa väkivaltaiseen käsitteelliseen typistämiseen, edelleen vastakkainasetteluun ja todelliseen väkivaltaan (Sen 2009, 42–44).⁷ Pluralismin näkökulmasta yhteisöllisyys on otettava vakavasti arvona ja arvottamisen periaatteena väljästi liberaalin yhteiskunnan sisällä. Identiteettien moninaisuudesta kuitenkin seuraa, etteivät yksilöt ole yksinkertaisia yhteisönsä, syntyperänsä tai kulttuurinsa tuotteita käsitteellisessä eivätkä kausaalissa merkityksessä. Pluralismiin sisältyy, että ihmisillä on oltava oikeus valita elämänpolkunsä myös esimerkiksi sellaisten uskonnollisten yhteisöjen sisältä, jotka rajoittavat yksilöiden oikeuksia ankarastikin. Liberaalin ja moniarvoisen yhteiskunnan on siedettävä tällaisiakin yhteisöjä, mutta pluralismin liberaalitulkinnasta seuraa, että yksilöille on taattava poistumisoikeus yhteisöistä. Poistumisoikeus on turvattava sekä negatiivisen vapauden eli esteiden poistamisen kautta että siitä positiivisen vapauden näkökulmasta, joka korostaa yksilön toimintakykyä, jota yhteiskunnan on erityisesti tuettava niissä tapauksissa, joissa yhteisönsä jättänyt ihminen rakentaa elämäänsä alkutekijöistä uudelleen (Crowder 2013a, 164).

4. Lopuksi

Ramin Jahanbegloon haastattelukirjassa Isaiah Berlin sanoo, että poliittisen filosofian tehtävä on tutkia elämänpäämääriä. Poliittinen filosofia on Berlinin mukaan sosiaaliin tilanteisiin sovellettua moraalifilosofiaa, joka koskettelee kysymyksiä esimerkiksi poliittisista organisaatioista, yksilön ja valtion sekä yhteisöjen ja valtioiden keskinäisistä suhteista. Sen sijaan esimerkiksi kysymys vallasta ei ole Berlinille filosofisesti kiinnostava vaan kuuluu empiirisen tutkimuksen puolelle (Jahanbegloo 1999, 46–47). Tämä Berlinin tapa lähestyä poliittista filosofiaa moraalifilosofian kautta ilmenee – edellä käsitellyistä vajavaisuuksista huolimatta – johdonmukaisesti sekä vapauden käsitteen

⁷ Berlinin kanssa yhteneväisen pluralistisesti Sen huomauttaa, että kulttuurit, yhteiskunnat ja yhteisöt – tai edes ihmisyksilöt – eivät ole sisäisesti yhtenäisiä kokonaisuuksia, vaan ahtaimmistakin ja näennäisesti harmonisimmistakin koosteista löytyy sisäisiä arvostiritoja ja toisinaajattelua. Vapauden, tasa-arvon ja oikeudenmukaisuuden yleisinhimillinen kaipuu esiintyy eri muodoissa likimain kaikissa kulttuureissa. Myös eriaistisesti kansanvaltaisia poliittisia järjestelyjä tunnetaan eri puolilta kautta maailmanhistorian. Niinpä esimerkiksi vapausarvoja ei voida yksioikoisesti leimata länsimaisiksi arvoiksi, joiden "pakkovientä" vieraisiin kulttuureihin vastustetaan lähtökohtaisesti. Liberaaliarvotkin ovat koko maailman kulttuuriperintöä ja yhteistä omaisuutta (Sen 2009, 75–82).

analyysissä että monismin ja pluralismin vastakkainasettelun tutkimisessa. Berliniä vastaan voidaan huomauttaa, ettei poliittinen filosofia ole *vain* arvofilosofiaa, mutta Berliniä voidaan puolustaa vastahuomautuksella, että poliittinen filosofia on *myös* arvofilosofiaa. Berlinin rönsyilevään ajattelijaprofiiliin ei sopinut hyvän yhteiskunnan yksityiskohtaisten rakennusohjeiden laatiminen, mutta muut voivat jatkaa keskustelua siitä, mihin hän päätyy.

Berlinin ajattelua on osuvasti kuvattu "antiprokrusteslaisuudeksi" ("anti-procrusteanism"), mikä tarkoittaa vaatimusta, ettei ihmisiä tule koskaan pakottaa seuraamaan ylhäältä annettuja käyttäytymisen tai ajattelun kehikkoja (Craiutu 2018, 113). Hänen poliittinen ohjelmanjulistuksensa voidaan lukea esimerkiksi esseen "Political Ideas In the 20th Century" listauksesta: "vähemmän messiaanista kiihkoa, enemmän valistunutta skeptisyyttä, enemmän idiosynkratioiden sietämistä, enemmän ad hoc -keinoja näkyvissä olevan tulevaisuuden päämäärien saavuttamiseen ... vähemmän mekaanista, vähemmän fanaattista yleisten, vaikka kuinka rationaalisten ja oikeamielisten periaatteiden soveltamista ... vähemmän ylimielistä ja itsevarmaa hyväksytyjen, tieteellisesti testattujen, yleisten ratkaisujen soveltamista tutkimattomiin yksittäistapauksiin" (Berlin 2002a, 92).

Berlin oli liberaalina individualistina yksittäisen ja ainutkertaisen puolella yleistä vastaan. Mutta Berlinin filosofiakaan ei asetu jäännöksettömästi Prokrusteen vuoteeseen. Tämän tutkielman johtopäätöksenä on, että Berlin ei ole ajattelijana "joko-tai" vaan "sekä-että". Tutkielman pääväitteen mukaan Berlinin liberalismi ja pluralismi kietoutuvat jännitteisestä suhteestaan huolimatta erottamattomasti yhteen, eikä Berlinin ajattelun kokonaisuudessa toista voi ymmärtää ilman toista. "Sekä-että" antaa kuitenkin tulkinnan avaimen myös Berlinin filosofian yksityiskohtien ymmärtämiseen – myös niissä kohdin, joissa Berlin itse hairahtui "joko-tai"-ajattelun tielle.

"Kahdessa vapauden käsitteessä" Berlinin virhe oli kylmän sodan vastakkainasettelun projisoiminen negatiivisen ja positiivisen vapauden vastakkaisuudeksi, ja vasta kritiikin myötä hän oli valmis näkemään käsitteet toisiaan täydentävinä. Alkuperäisessä luennossa Berlin sovelsi positiivisen vapauden käsitteeseen kaltevan pinnan argumenttia, joka oli kuitenkin pakotettua tuontitavaraa Berlinin yleisestä monismin vaaroista varoittavasta kaltevan pinnan argumentista – joka puolestaan pätee, jos on päteäkseen, minkä tahansa ihanteen, myös negatiivisen vapauden yksipuoliseen korostamiseen. "Prokrusteslaisen" yksipuolisuutensa seurauksena Berlin päätyi luennossaan kestävämpään johtopäätökseen, jonka mukaan positiivinen vapaus yksilön itsehallintana, autonomisuutena tai kyvykkyytenä olisi yleisesti alku diktatuurille.

Jos Berlinin vapauskäsitystä halutaan puolustaa, se on rekonstruoitava johdonmukaisemmin berliniläiseksi kuin Berlin itse sen alun perin esitti. Tässä päivitettyssä berliniläisyydessä negatiivinen ja positiivinen vapaus eivät ole "joko-tai" vaan "sekä-että". Negatiivinen vapaus mahdollisimman monen oven avoimuutena on hyödytöntä, jos ihmiseltä puuttuu positiivisen vapauden mukainen kyky tai ymmärrys valintoihin ovien välillä. Vastaavasti positiivinen vapaus kyvykkyytenä ja ymmärryksenä on hyödytöntä, jos ovia ei ole avoinna. Vaikka positiivinen ja negatiivinen vapaus voivat joutua ihanteina hankauksiin ja niitä on tasapainoteltava, ne edellyttävät inhimillisessä ja poliittisessa todellisuudessa toinen toistaan. Negatiivisen ja positiivisen vapauden "sekä-että" on myös analoginen berliniläiselle liberalismiin ja pluralismin "sekä-että"-liitolle: vapaus ilman vaihtoehtojen valintamahdollisuuksien ja elämänpolkujen moninaisuutta on hyödytöntä. Vastaavasti vaihtoehtojen moninaisuus on hyödytöntä ilman vapautta valita niiden välillä.

"Sekä-että"-näkökulmaa voidaan soveltaa myös edellä kuvattuun kiistaan pluralismin yhteisöllisestä tai yksilöllisestä tulkinnasta. Edellä todettiin, että pluralistien ei pitäisi tehdä implisiittistä oletusta yhden yksinomaisen tarkastelun mittakaavan ensisijaisuudesta. Sen enempää yhteisöllisyyttä kuin yhteisöstä irrotettua yksilöäkään ei tule nostaa monistisesti "arvojen arvoksi", vaan yksilöiden ja yhteisöjen intressien tulisi olla alkutilanteessa samalla viivalla. Pluralismin tulisi toteutua kaikilla tasoilla yksilöstä yhteisöihin ja kulttuureihin, ja jos ajatusta jatketaan, edelleen laajennettuna biologiseen moninaisuuteen, biodiversiteettiin. Ei ole perusteltua asettaa mitään tasoista "Jumalan näkökulmasta" absoluuttisesti ensisijaiseksi, sillä tällainen asettaminen johtaa erilaisiin monismin muotoihin.

Pluralismi arvona suojelee inhimillisten kukoistamisen tapojen ("human flourishing") mahdollisimman suurta moninaisuutta. Jokin määrä yksilönvapautta ja autonomiaa on oletettava universaaliin minimietiikkaan, jonka turvin ihmisyksilö voi kukoistaa. Toisaalta kukoistus ei ole mahdollista eristyneenä, atomistisena yksilönä, vaan ainoastaan osana yhteisöä ja poliittista järjestystä. Yksilön ja yhteisön näkökulmien jännite ei ratkea lopullisesti, mutta tällaisia ratkaisuja Berlin ei tavoittelekaan. Käytännöllisessä politiikassa ristiriitoja on ratkottava pluralismin hengessä erilaisten ja osin vastakkaisten arvojen tasapainon jatkuvalla hakemisella. Näin ollen Berlinin vastaus myöskään liberalismiin ja pluralismin väliseen jännitteeseen ei ole "joko-tai" vaan "sekä-että".

"Sekä-että" on asenne, joka kaihtaa lopullisia vastauksia ja jättää langanpätkät solmimatta, vaihtoehdot avoimiksi ja prosessit keskeneräisiksi. Tämä ei välttämättä tyydytä kaikkia filosofisia temperamentteja, ja tätä voidaan pitää jopa latteana vastauksena filosofisiin ongelmiin. Mutta juuri latteus on Berlinin mukaan hyvää, ainakin politiikassa. Berlin puolustaa suorasanaisesti "latteaa vastausta" (flat answer) poliittisiin ongelmiin ymmärrettynä vastakohtana pyrkimykselle, joka tähtää yhteiskunnan täydellistymiseen utooppisessa ideaalitulassa. Yhteiskunnan ensimmäinen velvoite on hänen mukaansa estää äärimmäinen kärsimys. Vallankumoukseen, sotaan ja poliittisiin murhiin voidaan päätyä epätoivoisessa tilanteessa, mutta niiden seuraukset ovat harvoin taattuina eivätkä väistämättä parannuksia alkutilanteeseen. Yhteiskunnallinen päätöksenteko on parhaimmillaan, kun sitä käydään konkreettisissa tilanteissa, joissa säännöt, arvot ja periaatteet joustavat vaihtelevassa määrin toistensa hyväksi. Kunnollisen tai "säällisen" yhteiskunnan (decent society) edellytys on sellaisen herkän tasapainon ylläpito, joka estää toivottomien tilanteiden syntymisen ja joutumisen sietämättömien valintojen eteen. Tähän Berlinin kohtuuden ja säällisyyden oppiin liittyy kaikenlaisen kaikkietävyuden kieltäminen ja sen myöntäminen, että voimme erehtyä ja joutua korjaamaan kurssia joka askeleella (Berlin 2001, 41–42).⁸

Berlin päätti monet luentonsa siteeraamalla Immanuel Kantia: ”Ihminen on kuin kiero puuta, josta ei ole koskaan saatu mitään suoraa” (Berlin 2001, 42, 167; 2002a, 92). Ihmisen osa on epätäydellisyys, keskeneräisyys ja ratkaisematon ristiriita. Tämän tosiseikan tunnustaminen, sen kanssa toimeen tuleminen ja siitä syntyvän loputtoman monimuotoisuuden juhliminen on Berlinin filosofian ajattomasti kestävä sanoma.

⁸ John Gray, jonka oman tuotannon suurena linjana on niin ikään kysymys tuhoisimpien yhteiskunnallisten vaihtoehtojen välttämisestä, nimittää Berliniä juuri "säällisyyden" (decency) filosofiksi. Grayn mukaan Berlinin pluralismi on nähtävä inhimillisen kanssakäymisen perustavan säällisyyden hakemisena, joka ei tarkoita liberalismia vaan kulttuurien rinnakkaiselon mahdollistavaa minimietiikkaa (Gray 2010, 102–103). Teema yhdistää Berlinin myös hänen ystävänsä Avishai Margalitiin, joka pohtii säällistä, nöyryyttämisen torjuvaa yhteiskuntaa (decent society), jollainen on ennakoedellytys rawlsilaisittain oikeudenmukaisen yhteiskunnan rakentamiselle (Margalit 1996, 271–273).

5. Lähteet

- Baum, Bruce ja Nichols, Robert (toim.) (2013a): *Isaiah Berlin and the Politics of Freedom – "Two Concepts of Liberty" 50 Years Later*. New York: Routledge.
- Baum, Bruce ja Nichols, Robert (2013b): "Introduction". Teoksessa Baum ja Nichols (toim.) (2013a).
- Berlin, Isaiah (1990): *The Crooked Timber of Humanity*. Toim. Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah (2000): *The Power of Ideas*. Toim. Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah (2001): *Vapaus, ihmisyys ja historia – Valikoima esseitä*. Suom. Timo Soukola, toim. Juha Sihvola ja Timo Soukola. Helsinki: Gaudeamus.
- Berlin, Isaiah (2002a): *Liberty*. Toim. Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press.
- Berlin, Isaiah (2002b): *Freedom and Its Betrayal – Six Enemies of Human Liberty*. Toim. Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah (2004): *Siili ja kettu – Tutkielma Tolstoin historianfilosofiasta*. Suom. Hanna Tarkka. Helsinki: Otava. (Alkuteos *The Hedgehog and the Fox – An essay on Tolstoy's View of History* 1978).
- Berlin, Isaiah (2014): *Personal Impressions*. Toim. Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah (2019): *The Sense of Reality – Studies in Ideas and Their History*. Toim. Henry Hardy. Princeton: Princeton University Press.
- Cherniss, Joshua (2018): "'The Sense of Reality' – Berlin on Political Judgment, Political Ethics, and Leadership". Teoksessa Cherniss ja Smith (toim.) (2018).
- Cherniss, Joshua ja Hardy, Henry (2018): "The Life and Opinions of Isaiah Berlin". Teoksessa Cherniss ja Smith (toim.) (2018).
- Cherniss, Joshua ja Smith, Steven B. (toim.) (2018): *The Cambridge Companion to Isaiah Berlin*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Choi, Naomi (2018): "Berlin, Analytic Philosophy and the Revival of Political Philosophy". Teoksessa Cherniss ja Smith (toim.) (2018).
- Constant, Benjamin (2018): "Antiikin vapaus ja nykyajan vapaus". Suom. Jarkko S. Tuusvuori (Alkuteos "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes, 1819). Teoksessa Syrjämäki (toim.) (2018).

- Craiutu, Aurelian (2018): "Isaiah Berlin on Marx and Marxism". Teoksessa Cherniss ja Smith (toim.) (2018).
- Crowder, George (2004): *Isaiah Berlin – Liberty and Pluralism*. Cambridge: Polity Press.
- Crowder, George (2013a): *Theories of Multiculturalism – An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Crowder, George (2013b): "In Defence of Berlin – A Reply to James Tully". Teoksessa Baum ja Nichols (toim.) (2013).
- Crowder, George (2018): "Pluralism, Relativism, and Liberalism". Teoksessa Cherniss ja Smith (toim.) (2018).
- Gould, Carol C. (2013): "Retrieving Positive Freedom and Why It Matters". Teoksessa Baum ja Nichols (toim.) (2013).
- Gray, John (2007): *Enlightenment's Wake – Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. Lontoo: Routledge. (1. painos 1995).
- Gray, John (2010): *Gray's Anatomy – Selected Writings*. Lontoo: Penguin Books. (1. painos 2009).
- Gray, John (2013): *Isaiah Berlin – An Interpretation of His Thought*. Princeton: Princeton University Press. (1. painos 1996).
- Harris, Ian (2002): "Berlin and His Critics". Teoksessa Berlin (2002a).
- Jahanbegloo, Ramin (1999): *Conversations with Isaiah Berlin*. Lontoo: Halban. (1. laitos 1991).
- Lahtinen, Mikko (toim.) (2017a): *Matkoja utopiaan*. Tampere: Vastapaino. (1. laitos 2002).
- Lahtinen, Mikko (2017b): "Matkoja mahdolliseen: Utooppisen ajattelun vaiheita". Teoksessa Lahtinen (2017a).
- Lee, Hermione (2014): "Foreword". Teoksessa Berlin (2014).
- MacCallum, Gerald Jr. (2018), "Negatiivinen ja positiivinen vapaus". Suom. Tapani Kilpeläinen (Alkuteos "Negative and Positive Freedom" 1967). Teoksessa Syrjämäki (toim.) 2018.
- Margalit, Avishai (1996): *The Decent Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Margalit, Avishai (2000): "Foreword". Teoksessa Berlin (2000).
- Mäkinen, Jukka ja Saxen, Heikki (toim.) (2013): *John Rawlsin filosofia – Oikeudenmukaisuus moniarvoisessa yhteiskunnassa*. Helsinki: Gaudeamus
- Rawls, John (2005): *Political Liberalism*. (1. painos 1993). New York: Columbia University Press.
- Sen, Amartya (2009): *Identiteetti ja väkivalta*. Suom. Jussi Korhonen. (Alkuteos *Identity and Violence* 2006.). Helsinki: Basam Books.
- Shapiro, Ian ja Steinmetz, Alicia (2018): "Negative Liberty and the Cold War". Teoksessa Cherniss ja Smith (toim.) (2018).

- Sihvola, Juha (2013): "Suvaitsevaisuus ja kansainvälinen oikeudenmukaisuus". Teoksessa Mäkinen ja Saxén (toim.) (2013).
- Skinner, Quentin (2019): "Kolmas vapauden käsite". Suom. Sami Syrjämäki. (Alkuteos "Third Concept of Liberty", 2002). Teoksessa Syrjämäki (toim.) (2018).
- Snyder, Timothy (2019): "Foreword". Teoksessa Berlin (2019).
- Syrjämäki, Sami (toim.) (2018): *Vapaus*. Tampere: Niin & Näin.