

”Ei ole muuta pelättävää kuin pelko itse”

JUDITH SHKLARIN PELON LIBERALISMI JA VASTUUNKANTO AATEHISTORIALLISENA KYSYMYKSENÄ

Heikki Saxén tarkastelee länsimaisen ajatteluperinteen suuntausta, joka määrittellään pelon liberalismiksi. Saxén käsittelee pelon liberalismia erityisesti amerikkalaisen ajattelijan Judith Shklarin elämäntyön pohjalta sekä suhteessa vastuun ja vastuunkannon aatehistoriallisiin teemoihin. Modernin olemuksensa ohella pelon liberalismilla on taustallaan pitkät perinteet, jotka ulottuvat ainakin uuden ajan alun eurooppalaiseen henkiseen kulttuuriin.

Franklin D. Roosevelt vakiinnutti vuoden 1933 virkaanastujaispuheessaan yleiseen tietoisuuteen lausahduksen *”only thing we have to fear is fear itself”*, joka sopisi hyvin myös tunnukseksi pelon liberalismiksi (*liberalism of fear*) kutsutulle ajattelutavalle. On syytä tähdentää, että pelon liberalismi ei liity Rooseveltin varsinaiseen poliittiseen ajatteluun tai rooliin, vaan Roosevelt on tässä yhteydessä esillä vain tämän kuuluisan lausahduksen vakiinnuttajana ja esimerkkinä sen käytöstä.¹

Pelon liberalismi on kulttuurillinen katsantotapa, joka ottaa lähtökohdakseen inhimillisessä elämässä keskeisellä sijalla vallitsevan pelon ja tähän läheisesti liittyvän julmuuden. Ajattelutapa korostaa vahvasti nimenomaan näiden seikkojen tuhoisaa olemusta ja tästä kumpuavaa vapaa ja vastuullisen rauhan vaatimusta yhteisölliselle elämälle. Pelon liberalismi on länsimaisen

ajatteluperinteen suuntaus, joka liittyy myös painokkaalla ja monipuolisella tavalla vastuunkantoon aatehistoriallisena aiheena. Kyse on siis siitä, millaisen vastuunkannon sävyttämänä historiaa tulkitaan ja kirjoitetaan, toisin sanoen, millaista vastuuta historiassa tunnustetaan ja miten tämän vastuun koetaan velvoittavan. Kaikista näistä puolistaan huolimatta ei pelon liberalismin olemassaoloa ole usein kuitenkaan selvästi tiedostettu. Voimakkaimman ilmauksensa traditio on saanut modernin poliittisen filosofian parissa, mistä luonnollisesti kielii jo sen nimittäminen liberalismiksi, siis sen asemoiminen erääksi tämän laajan poliittisen suuntauksen haaraksi.²

Kenties vahvimmin pelon liberalismia on tuonut esille amerikkalainen politiikan filosofi ja aatehistorioitsija Judith N. Shklar (1928–1992), jonka ansiota on myös tämän tradition selvä nimeäminen ja esille tuominen.³ Harvardin yliopistossa uransa luonut ajattelijapaitsi antoi monipuolisen panoksensa akateemiselle maailmalle myös omasi vaiherikkaita polkuja kulke-

1. Franklin D. Roosevelt (1933) 'Inaugural Address: March 4, 1933', saatavilla esim. The American Presidency Project -sivuston kautta [<http://www.presidency.ucsb.edu/ws/index.php?pid=14473>].

2. Usein unohtuu, kuinka monta haaraa liberalismi kattaa ja kuinka monta erilaista merkitystä eri kulttuureissa tähän sanaan liitetään. Tässä artikkelissa keskitytään ainoastaan pelon liberalismiin, jonka sisältöä suhteutetaan vain olennaisilta osin laajempaan poliittiseen ajatteluun, jonka kattava kuvaaminen taas on syytä jättää artikkelin yhtenäisyyden ja kohtuullisen pituuden säilyttämisen tähden pois.

3. Shklarin ajattelusta ks. esim. Judith Shklar (1998f) 'The Liberalism of Fear', teoksessa Stanley Hoffman (toim.) *Judith N. Shklar: Political Thought and Political Thinkers*, Chicago: University of Chicago Press, 3–20 [alun perin teoksessa Nancy Rosenblum (toim.) (1989) *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 21–39]; yleisemmin pelon liberalismiin suhteesta länsimaiseen aatehistoriaan ks. esim. Bernard Williams (2005) 'The Liberalism of Fear' teoksessa Geoffrey Hawthorn (toim.) *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton: Princeton University Press, 52–61.

neen elämän, josta kumpusi syvyyttä inhimillisen vastuun ja vastuunkannon kuvaamiseen. Judith Shklarin vaikutukset ovat nähtävissä muun muassa hänen kuuluisan kollegansa yhteiskuntafilosofin John Rawlsin (1921–2002) ajattelussa oikeudenmukaisuudesta.⁴ Muutenkin Shklarin näkemykset olivat tärkeässä osassa 1900-luvun jälkipuolella leimallisesti Yhdysvalloissa koettua yhteiskuntafilosofista ajattelun murrosta, joka versoi tietyn toiveikkaan vastuullisuuden hengessä maailmansotien aiheuttaman länsimaisen järkytyksen pohjalta.⁵

Pelon liberalismien mielenmaisemat ja niiden taustat

Judith Shklarin sanoissa sodan, pelon ja julmuuden hirvittävydestä oli painoarvoa jo sen vuoksi, että hän itse oli kokenut nämä hyvin läheltä. Shklarin nuoruudessa hänen saksanjuutalais-taustainen perheensä eli Latviassa tukahdutettua elämää, jonka katkaisi toisen maailmansodan puhkeaminen. Kun ihmeen kaupalla perhe pääsi pakenemaan sodan jaloista turvaan Yhdysvaltoihin ja myöhemmin Kanadaan. Uusi elämä ei ollut kuitenkaan suoranaista autuutta, sillä muukalaisiin ja vähemmistöihin kohdistetut ennakkoluulot ja pelot olivat yhä arkea heidän elämässään. Myöhempi tutkijanuran aloittaminen Harvardissa toi mukanaan myös omanlaisensa vaikeudet, sillä sotien jälkeisinä vuosikymmeninä akateemisessa maailmassa esiintyi paljon epäluuloisuutta naisten pätevyyttä kohtaan, mistä Judith Shklar ei jäänyt paitsi.⁶ Kohtaamansa vaikeudet Shklar pystyi kuitenkin kääntämään edukseen ja jopa hahmottamaan niiden pohjalta poliittisen filosofiansa, joka perustui pitkään länsimaiseen ajattelun traditioon ja jonka hän nimesi pelon liberalismiksi.⁷

On puhuttelevaa huomata, mikä inhimillinen mielenmaisema liittyy tyypillisesti pelon liberalismiin piiriin laskettavien ajattelijoiden elämäntarinoihin. Tämä mielentila kertoo paljon myös itse pelon liberalismien sisällöstä. On olemassa tietty yhdistävä henki, joka näkyy paitsi Shklaril-

la myös esimerkiksi jo aiemmin mainitun John Rawlsin taustalla. Näin ollen on valaisevaa verrata lyhyesti Rawlsin henkilöhistoriaa ja ajattelua Shklarin elämään ja kirjoituksiin.

Vuonna 1971 läpimurtoteoksensa *Oikeudenmukaisuusteorian*⁸ julkaisut amerikkalainen John Rawls oli kulkenut elämässään pitkän tien ennen tätä akateemista merkkitapausta. Teoksen julkaiseminen oli samanlainen vaikeuksien voittamisen voimannäyte, kuin millainen oli Shklarin päätyminen poliittiseen filosofiaansa. Parempiosaisesta perhetaustastaan huolimatta Rawls ehti kokea ennen akateemista läpimurtoaan joukon vakavia tragedioita, joista ensimmäinen oli hänen kahden veljensä sairauskuolemat lapsuusaikana. Järkyttynyt Rawls änkytti ta-

4. Shklarin merkityksestä ks. esim. Heikki Saxén (2010) *Oikeudenmukaisuutta kaikille. Tulkinta John Rawlsin poliittisesta liberalismista Judith Shklarin moraalipsykologian valossa*, Tampere: Tampereen yliopiston historiatieteen ja filosofian laitos [pro gradu -tutkielma].

5. Johdatuksena em. teemoihin ks. Bernard Yack (1996) 'Liberalism without Illusions: An Introduction to Judith Shklar's Political Thought', teoksessa Bernard Yack (toim.) *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, Chicago: University of Chicago Press, 1–13; yleisestä ajankuvasta ks. Petri Koikkalainen (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, Rovaniemi: Lapland University Press [väitöskirja].

6. Shklar kuitenkin raivasi tiensä lopulta monille paikoille, ollen muun muassa vuonna 1989 ensimmäinen arvositetun amerikkalaisten politiikantutkijoiden yhdistyksen APSA:n naispresidentti (APSA, American Political Science Association).

7. Ks. Stanley Hoffmann (1989) 'Judith Shklar and Fearless Liberalism', *PS: Political Science and Politics* 22, 832–838; Stanley Hoffmann (1993) 'Judith Shklar as Political Thinker', *Political Theory* 21, 172–180; ks. myös lyhyt omaelämäkerta Judith Shklar (1996) 'A Life of Learning', teoksessa Yack (1996) 263–279 [alun perin Judith Shklar (1989) *A Life of Learning*, ACLS Occasional Paper 9, New York: American Council of Learned Societies].

8. John Rawls (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press [revised edition (1999)]; suom. Terho Pursiainen (1988) *Oikeudenmukaisuusteoria*, Helsinki: WSOY].

pahtuneen seurauksena lopun elämäänsä. Toinen suuri koettelemus oli Rawlsin osallistuminen toisen maailmansodan raakoihin taisteluihin Tyyneellä valtamerellä, minkä yhteydessä hän näki myös atomipommin jälkeisen Hiroshiman. Sotakokemuksensa jälkeen Rawls hylkäsi suunnitelmansa lähteä opiskelemaan papiksi, suunnaten pikemmin poliittisen ja moraalifilosofian opintoihin sekä lopulta modernin oikeudenmukaisuuden mittapuiden etsintään. Shklarin taivoin Rawls ei kaikista takaiskuistaan huolimatta kuitenkaan kyynistynyt ihmiselämää kohtaan, vaan luotti vahvasti sen mahdollisuuksiin. Kuvaavasti *Oikeudenmukaisuusteoria* asetti velvollisuusetiikan hengessä suuren painon ihmiskunnan kyvyille toimia vastuullisesti oikeudenmukaisuuden hyväksi.⁹

Niin Shklar kuin Rawlskin ymmärsivät siis hyvin omakohtaisesti, miten haurasta on ihmiselämä ja mihin raakuuksiin ihmiset saattavat kyetä. Tälle ajattelulle he myös perustivat filosofiansa. Kuitenkin he pyrkivät peräänantamattomasti löytämään keinoja ihmiselämän pahimpien heikkouksien taltuttamiseksi, rauhanomaisen yhteiselon turvaamiseksi. Tämä oli juuri sitä syvältä kumpuavan yhteisöllisen optimismin sävyttämää henkeä, jota löytyy paljon pelon liberalismiin sitoutuneiden ajattelijoiden taustalta. Tämän perimmäistä vapautta ja luottamusta vaalivan katsantotavan myötä oli myös luontevaa, että Shklar ja Rawls myöhemmin löysivät selvästi yhteisen sävelen filosofoissaan, mikä toteutui modernin liberalismiin puitteissa.

Rawls suuntasi *Oikeudenmukaisuusteorian* jälkeisinä vuosikymmeninä kohti poliittiseksi liberalismiksi kutsumaansa ajattelua, johon hän myös asemoi aiemmat ajatuksensa oikeudenmukaisuudesta. Rawlsin poliittinen liberalismi otti vahvasti lähtökohdakseen sen, millaisia hirtittäviä erimielisyyksiä ihmiskunta oli aiemmin kohdannut pyrkiessään kiistämään tosiasiaa vallitsevan monimuotoisuutensa. Julkisen elämän vastuullisuutta tämän seikan osalta korostaneen poliittisen liberalismiin henkiseksi maa-

peräksi Rawls osoitti keskeisesti nimenomaan Shklarin esittämät näkemykset, toisin sanoen pelon liberalismiin.¹⁰ Toisaalta myös Shklar toi esille, kuinka lupaavana hän piti Rawlsin poliittista liberalismia.¹¹

Tavanomaisten paheiden moraalipsykologia

Rawlsin kohdistuessa työssään katseensa ihmiskunnan ajankohtaisiin ja tulevaisuuden mahdollisuuksiin syvenyi Shklar tämän historian valaisemiseen. Shklar löysi samalla itselleen myös historiallisia hengenheimolaisia: Charles-Louis de Secondat de Montesquieun (1689–1755) ja varsinkin renessanssihumanisti Michel Eyquem de Montaignen (1533–1592). Hän julisti heidän olleen aikojen saatossa niitä harvoja, jotka olivat todella ja tarpeeksi johdonmukaisesti ottaneet ajattelunsa lähtökohdiksi julmuuden ja pelon vaikutusten tunnistamisen ja niiden torjumisen maallisessa, yhteisöllisessä elämässä.¹² Shklar perehtyi Montaignen ja Montesquieun ajatuksiin ja hahmotti tältä pohjalta omat näkemyksensä.

9. Rawlsin henkilöhistoriasta ks. Samuel Freeman (2007) *Rawls, Routledge Philosophers*, London: Routledge, 1–8; Thomas Pogge (2007) *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 3–27 [käännös Michelle Kosch, alkuteos saksaksi vuodelta 1994].

10. Puhuttelevasti tästä ks. esim. John Rawls (1993) *Political Liberalism, The John Dewey Essays in Philosophy* 4, New York: Columbia University Press, xxxii [paperpack edition (1996); expanded edition (2005)]; sekä John Rawls (1995) 'Reply to Habermas', *The Journal of Philosophy* 92, 133 alaviite 1 [julkaistu myös Rawls (1996/2005) 374 alaviite 1]; yleisemmin poliittisesta liberalismista tässä hengessä ks. Charles Larmore (1996) *The Morals of Modernity, Modern European Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 121–151; Charles Larmore (2008) *The Autonomy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 139–220.

11. Ks. esim. Judith Shklar (1998g) 'What Is the Use of Utopia?' teoksessa Hoffmann (1998) 189 [175–190]; George Kateb (1998) 'Foreword', teoksessa Hoffmann (1998) x [vii–xix].

12. Judith Shklar (1984) *Ordinary Vices*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 8–9.

Erityisen valovoimaisena Shklar piti Montaignen kuvausta tavanomaisessa ihmisyyhteisön elämässä ilmenevistä paheista, ja sen tapaan myös Shklar itse muotoili pelon liberalismilleen tärkeän lähtökohtansa, hahmotuksensa tavanomaisista paheista (*ordinary vices*). Shklarin kuvaamisessa paheissa oli tavanomaisuuden hengessä keskeistä niiden arkinen ja maallinen huomaamattomuus, mikä erotti ne selvästi esimerkiksi kristinuskon aiemmin näyttävästi korostamista ja parjaamista kuolemansynneistä sekä näihin liittyvistä paheista. Tavanomaiset paheet asemoituivat Shklarin ajattelussa siis toisin, sivuuttaen lähtökohtanaan usein vallinneet teologiset ennako-oletukset. Tarkoitus ei ollut kuitenkaan myöskään tehdä puhtaasti pesäeroa kristilliseen ajatteluun siihen tapaan kuin vaikkapa moni valistuksen ajattelija oli tehnyt suhteessa keskiajan skolastiikkaan: kuvatun keskiaikaa yksinomaan julmaksi ja ajattelemattomaksi ajanjaksoksi, jonka puutteita oltaisiin nyt vain yksioikoisesti korjaamassa.¹³ Shklarin, ja jo Montaignenkin pyrkimys oli ainoastaan ajatella paheita kattavammin ja tyystin uudessa, maanläheisemmässä valossa. Arkisuudestaan huolimatta tavanomaistenkin paheiden tunnistaminen oli silti tärkeää, sillä niiden kautta saattoi tuoda selväsanaisesti esille sen, mihin kehityskulkuun ihmisyyhteisön karikatit tyypillisesti liittyivät.¹⁴

Tämänkaltaisessa puheessa tavanomaisista paheista oli Shklarin ajattelussa oikeastaan kyse yleisemmin ihmiselämän moraalipsykologian esiin nostamisesta. Shklarin moraalipsykologia siis kuvasi sitä, millainen oli kokonaisuudessaan yhteisöllisen ajattelun ja mielenmaiseman rakenne moraalikäsitteiden ja niiden soveltamisen suhteen. Lopulta Shklarin sanoma oli Montaignen – ja vahvasti myös Rousseauin hengessä – se, että tuntemalla paremmin tällaista moraalipsykologiaa, voisimme yhä oppia jotakin inhimillisyydessä piilevien pahimpien sudenkuoppien välttämiseksi. Yhteisöllisen vastuunkannon olisi samalla rakennuttava tällaiselle moraalipsykologiselle ymmärrykselle – mitä kuitenkin esimer-

kiksi poliittisessa filosofiassa oli harvemmin totuttu ottamaan huomioon.¹⁵

Moraalipsykologiassa Shklar listasi joukon kaikista keskeisimpiä tavanomaisia paheita: julmuuden, tekopyhyden, snobbailun, petoksen ja ihmisvihan.¹⁶ Erityisen huomionarvoista näissä paheissa oli Shklarin mukaan ensinnäkin niiden oikukas yhteisöllinen luonne: esimerkiksi tekopyhyys on hyvin vivahteikas pahe, josta voi mahdollisesti olla yhteisölle myös paljon hyötyä. Toiseksi oli tärkeää tunnistaa näiden paheiden keskinäinen vakavuusjärjestys. Esikuvansa Montaignen tapaan Shklar korosti pahimpana julmuutta, joka toisaalta lietsoo pelkoa ja toisaalta

13. Ks. esim. Hannele Klemetilä (2008) *Keskiajan julmuus*, Jyväskylä: Atena Kustannus, erityisesti 13–41.

14. Ks. yleisesti ottaen Shklar (1984). Montaignen yleisempi skeptisyys ja suoranainen pessimismi ovat kiinnostavia seikkoja, jotka liittyvät siihen, miten hän hahmotti tavanomaisia paheita. On kuitenkin syytä mainita, että nämä olivat yhtä ambivalentteja ja suhteellisia kantoja, kuin miten Montaigne erotti tavanomaiset paheet kristinuskon ajattelusta. Oikeastaan syyn tälle moniselitteisyydelle antaa luultavasti parhaiten Montaignen elämä, joka oli tasapainoilua erilaisten aikaa kuohuttaneiden poliittisten tapahtumien ja hänen useiden rooliensa välillä. Uskonsodat ja konkistadorien hirmuteot sekä hänen oma roolinsa toisaalta ajattelijana ja toisaalta mukana päivänpolitiikassa olivat ymmärrettävästi täynnä monenlaisia epäsuhtaisuuksia. Tätä taustaa vasten voi tavanomaiset paheet nähdä Montaignen osalta kenties pikemmin eräänlaisena kompromissina, ennemmin kuin puhtaana teoreettisena kokonaisuutena.

15. Shklarin moraalipsykologiasta ks. esim. Kateb (1998) xi–xv; Judith Shklar (1985) *Men & Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 33–74 [second edition; alkuteos 1969].

16. Englanniksi cruelty, hypocrisy, snobbery, betrayal, misanthropy. Näiden sanojen kääntämiseen yms. aiheisiin liittyviä syvempiä ongelmia ei tässä yhteydessä pohdita laajemmin, sillä tarkoitus on pikemmin käsitellä tavanomaisista paheista muodostuvaa kulttuurillista kokonaisuutta ja sen merkitystä. Vrt. myös Montaigne mm. "[...] petoksen, vilpin, hirmuvalltiuden, julmuuden, jotka ovat meidän tavanomaisia paheitamme", Michel de Montaigne (2003) *Esseitä, osa I*, Helsinki: WSOY, essee I:31, 292 [281–298] [käännös Renja Salminen, alkuteos ranskaksi *Essais I*].

kumpuaa pelosta. Montaigne ja Shklar näkivät pelon taas aiheuttavan inhimilliselle elämälle ja moraalisellet ajattelulle pahimmillaan täydellisen seisahtumisen ja halvaantumisen tilan. Niinpä julmuus oli heidän mukaansa kaikista suurin pahe ja tähän läheisesti liittyvä pelko asia, jota tuli välttää ennen mitään muuta. Samalla olisi kuitenkin montaa muuta heikkoutta opittava sietämään paremmin. Esimerkiksi kristinuskon suuresti paheksuma tekopyhyys – muun muassa ylpeyden muodossa – olisi yhteisöllisessä elämässä paljolti sallittava ja siihen tulisi kenties paikoin jopa rohkaista. Tekopyhyys tulisi Shklarin mielestä kokea luontevana ja lähes pakollisena osana avointa yhteisöllistä elämää aina hyväntekeväisyydestä vaaleihin saakka.¹⁷

Shklarin poliittinen filosofia vastuunkannon määrittäjänä

Inhimilliseen vastuunkantoon kohdistuvat odotukset määrittivät siis uudelleen Shklarin montaignelaisessa sävyssä hahmottaman moraalipsykologian puitteissa. Mitä seurauksia tällä kaikella olisi yhteisöllisen elämän järjestämisen kannalta, oli kuitenkin Shklarin mukaan paremmin myöhempien ajattelijoiden, Montesquieun – ja esimerkiksi Kantin – ymmärtämä asia. Montaigne oli Shklarin mielestä liiksi sitoutunut vanhaan aristokraattiseen perinteeseen nähdäkseen kirkkaasti, mitä hänen ajatuksensa tältä osin edellyttivät. Näin ollen Shklar käänsi katseensa seuraavaksi myöhempien ajattelijoiden suuntaan ja ammensi heidän oivalluksistaan. Keskeistä Shklarin mielestä Montesquieun ja Kantin yhteiskuntafilosofioissa oli niiden modernius: he eivät panneet paljon painoarvoa yksilöstä tai tämän lähipiiristä kumpuavalle hyveellisyydelle ja oikeamielisyydelle, joiden varaan laskeminen oli osoittautunut historian saatossa usein katteettomaksi toiveeksi.¹⁸

Montesquieu ja Kant eivät odottaneet yksilön kehittyvän itsekseen, esimerkiksi siniverisyyden myötä, rohkeaksi ja rauhanomaiseksi. Yksilö ei myöskään vaalisi tätä tilaa itsenäisesti, esimer-

kiksi oman kunniantuntonsa voimin. Pikemmin tällaisen henkisen tilan varmistaminen olisi laajan yhteiskunnallisen ja poliittisen järjestelmän tehtävä. Tällainen järjestelmä olisi tarkoituksellisen etäinen, kuin jonkinlainen neutraali mekanismi, joka ei sotkeutuisi päivittäiseen kansakäymiseen. Järjestelmä ennemmin vain loisi sopivat puitteet. Toisaalta nämä ajattelijat myös tiesivät, ettei parhainkaan yhteiskunta voisi todellisuudessa taata kenenkään henkistä suuri-sieluisuutta kovin pitkälle. Tästä syystä olisi pikemminkin keskityttävä ainoastaan oikeamielisyyden mahdollisuuden tukemiseen ja ennen kaikkea pahimpien poliittisen vallankäytön ylliyöntien hillitsemiseen – toimittava siis leimallisesti liberaalin tradition korostamaan tapaan. On helppo nähdä, kuinka esimerkiksi Montesquieun kuuluisa vallan kolmijako-oppi – lainsäädäntö-, tuomio- ja toimeenpanovallan erottaminen toisistaan – heijastelee tällaista ajattelua.¹⁹

Pelkkä yhteiskunnalliseen organisoimiseen perustuva kaukonäköisyys ei kuitenkaan Shklarin mielestä ollut ensisijaisuudestaan huolimatta riittävää pelon ja julmuuden välttämiseksi, minkä tähden hän kritisoi Kantia, jonka mukaan hyvin suunniteltu yhteiskunta voisi toimia vakaasti liittymättä juuri sen osanottajien mielenlaatuun. Pikemmin Shklar koki Montesquieun ymmärtävän, millaista vastuunkantoa kaikkien synkeyksien hillitsemiseksi tulisi todella yhteisöllisesti vaalia, toisin sanoen, myös missä mielenlilassa ihmisten tulisi näihin asioihin suhtautua. Montesquieun mukaan yhteiskunnan olisi kyllä kannettava päävastuu rauhanomaisten olosuhteiden luomisesta, mutta ei täysin henget-

17. Shklar (1984); erityisesti tekopyhydestä Shklar (1984) 45–86; ks. myös Montaignen kuvaus julmuudesta esim. Michel de Montaigne (2008) *Esseitä, osa II*, Helsinki: WSOY, esseet II:11, 141–163 [käännös Renja Salminen, alkuteos ranskaksi *Essais II*]; sekä Montaignen hahmotus pelon vaikutuksista esim. Montaigne (2003) esseet I:18, 97–100.

18. Shklar (1984) 232–236.

19. Shklar (1984) 232–236.

tömästi. Syvän moraalipsykologisen ymmärryksen, jossa julmuus ja pelko nousevat keskeiselle sijalle vältettävien asioiden joukossa, olisi lisäksi oltava keskeinen inhimillisen elämän kulmakivi. Yhteiskunnallisen ilmapiirin olisi oltava tämän ajattelun mukainen – paitsi ehdottomuudessaan julmuuden ja pelon kohdalla myös sallivuudessaan monessa muussa asiassa pyrkien voimakkaasti karttamaan ylimääräistä moralisointia.²⁰

Rauhanomaisen yhteiselön mahdollistavaa yhteiskuntaa ja tähän sisältyvää hajautetun poliittisen vallan vaatimusta olisi siis vaalittava – mutta ei ainoastaan niiden itsensä tasolla ja niiden tähden. Kaikkien tulisi myös pitää kirkaasti mielessään, millaisen julmuuden ja pelon kierteen tinkiminen tällaisesta poliittisesta yhteisöstä voisi saada aikaiseksi. Shklarin mukaan tässä suhteessa oli lisäksi erityisen tärkeää välttää puhumasta liian kirkasotsaisesti ainoastaan oikeudenmukaisuudesta tai myöskään oikeuksista. Pikemmin epäoikeudenmukaisuuden ajatteleminen koko kirjossaan toisi syvyyttä sen ymmärtämiseen, mille perustuksille oikeudenmukaisuus oikeastaan rakentui. Näissä epäoikeudenmukaisuuden – ja uhrien – näkökulmaa viitoitavissa sanoissaan Shklar nojasi jälleen vahvasti Rousseauin ajatteluun.²¹

Shklar korosti varsinkin menneiden aikojen puhuvan painavasti kaiken tällaisen vastuunkannon puolesta, muistuttaen esimerkiksi hirvittävästä uskonsodista: yhteisöllinen yritys ylläpitää pakolla uskomuksia oli ollut paitsi tuomittu epäonnistumaan myös resepti verilöylyihin.²² Menneisyys ei myöskään ollut Shklarille ainoastaan ylimääräistä todistusaineistoa pelon liberalismin tueksi, vaan pikemmin toisinpäin: pelon liberalismin tähden menneisyyden muistaminen oli suorastaan keskeinen velvollisuus. Seikkaa alleviivasi se, kuinka Shklar julisti kuuluvansa ajattelussaan – Emersonilta lainaamansa käsitteen mukaisesti – ”muistin puolueeseen” enemminkin kuin ”toivon puolueeseen”.²³

Menneisyyden korostamisestaan huolimatta Shklar suhtautui kuitenkin myös monilta osin

varsin skeptisesti muistamiseen. Erityisesti pitkä historiallisen ajattelun ja historiankirjoituksen klassinen perinne antiikista lähtien oli Shklarin nähdessä liian suoraviivaista ja yhteisöllisesti tarkoitushakuista – oikeastaan kohtuuttoman hyväuskoista ja toivorikasta. Tällainen käytännöllisyys oli kyllä tärkeää, jotta menneen ajatteleminen olisi mielekäästä ja ajankohtaista, mutta tämän rinnalle oli Shklarin mukaan tuotava kriittisyys sopivan tasapainon saavuttamiseksi. Kohtuullisen tasapainon vaaliminen oli Shklarin mielestä unohtunut usein moderneiltakin tulkitsijoilta – myös erilaisen ylikriittisyyden tai vakaumuuden merkeissä. Tämän tasapainon osalta voisi kenties lopulta sanoa, että Shklarin toiveena oli välttää sekä yksipuolisen optimistista että pessimististä sävyä muistamisessa, sivuuttaen siis kaikkineen tällaiset silmittömät yksioikaisuudet. Historiaa olisi vain yksinkertaisesti opiskeltava avoimin mielin, rauhassa perehtyen ja varovasti edeten. Näihin ehtoihin sopi hyvin myös Shklarin varsinaisen historiallisen hahmotus ja pohdinta: aluksi julmuuden ja pelon synkeistä vaikutuksista ja sitten kuitenkin – kaikesta huolimatta – niiden voittamisesta.²⁴

20. Shklar (1984) 233–235; ks. myös Shklarin tulkinta Montesquieun ajattelusta kokonaisuudessaan Judith Shklar (1987) *Montesquieu, Past Masters*, Oxford: Oxford University Press.

21. Yleisesti ottaen Judith Shklar (1990b) *The Faces of Injustice, Storrs Lectures Series*, New Haven: Yale University Press; ks. myös erityisesti, kuinka Shklar nimittää Rousseaut ”häviäjien Homerokseksi”, Judith Shklar (1998a) ’Jean-Jacques Rousseau and Equality’ teoksessa teoksessa Hoffmann (1998) 290 [276–293] [alun perin Judith Shklar (1978) ’Jean-Jacques Rousseau and Equality’, *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 107, 13–25].

22. Shklar (1998f) 5.

23. Shklar (1998f) 8–10; ks. myös Ralph Waldo Emerson (1971) ’The Conservative’ teoksessa Alfred R. Ferguson & Robert E. Spiller (toim.) *Nature, Addresses, and Lectures, The Collected Works of Ralph Waldo Emerson I*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 184–200 [alkuteos 1849].

24. Ks. kuvaavasti esim. Judith Shklar (1998e) ’Rethinking the Past’ teoksessa Hoffmann (1998) 353–361 [alun perin Judith Shklar (1977) ’Rethinking the Past’, *Social Research*

Lopulta kaikkien näiden henkisten askelten pohjalta hahmottui kokonaisuudessaan se ajattelutapa, jota Shklar nimitti pelon liberalismiksi. Näin siis pelon liberalismi jalostui Shklarin ajattelussa pitkälle viedyksi poliittiseksi filosofiaksi, joka tukeutui erityisesti vahvaan historiamuistiin ja rakentui tavanomaisten paheiden väritysmän moraalipsykologian perustuksille.²⁵

Pelon liberalismien merkitys länsimaisessa kulttuurissa

Judith Shklarin ajatuksissa pelon liberalismista tulee esille paljon sellaista henkeä ja ajattelua, jota löytyy laajemminkin modernista yhteiskuntafilosofiasta, erityisesti toisen maailmansodan jälkeisestä anglosaksisesta maailmasta. Varsinkin moderni poliittinen filosofia ja moderni liberalismi ovat läheisesti tekemisissä pelon liberalismien teemojen kanssa, kuten John Rawlsin ajattelun sivuaminen hyvin kuvastaa. Ei tosin sovi unohtaa myöskään moraalifilosofian traditiota, joka liittyy erityisesti aiheen moraalipsykologiseen puoleen. Leimallisesti kyse on kuitenkin

modernin yhteiskunnallisen ja poliittisen järjestelmän tasolla liikkuvasta ajattelusuuntauksesta, esimerkiksi Montesquieun ajattelun tapaan.

Kaikki nämä henkiset virtaukset heijastuvat luonnollisesti historian tulkintaan ja -kirjoitukseen, mistä Shklarin itsensä ohella voisi hyvänä esimerkkinä mainita vaikkapa kuuluisan Isaiah Berlinin (1909–1997) elämäntyön. Negatiivisen ja positiivisen vapauden käsitteistään sekä vannonutuneesta totalitarismin vastustamisestaan tunnettu filosofi oli myös tärkeä aatehistorioitsija, joka liikkui työssään paljon samoissa aiheissa ja samassa hengessä kuin Judith Shklar.²⁶ Samaa aatehistorioitsijoiden ja filosofien joukkoon voi lukea lisäksi Quentin Skinnerin²⁷ (s. 1940) ja Bernard Williamsin²⁸ (1929–2003). Pelon liberalismien teemat, Shklarin töiden kautta ja muuten, ovat olleet läheisiä kaikille näille ajattelijoille.

Kuten jo alussa havainnollistui Rooseveltin sanoin, on pelosta vapautumisen merkitys ajattelutapana suuri myös akateemisen maailman

44, 80–90]. Samalla tulee oivasti esille, kuinka Shklar suhtautui Hannah Arendtin ajatteluun. Suositeltava on myös esim. Judith Shklar (1998b) 'Learning without Knowing' teoksessa Hoffmann (1998) 105–131 [alun perin Judith Shklar (1980) 'Learning without Knowing', *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 109, 53–72]. On vielä lisättävä, että kokonaisuudessaan Hoffmann (1998) on hyvä Shklarin historiallisen suhtautumisen osalta.

25. Ks. kokonaisuudessaan Shklar (1998f).

26. Ks. esim. hyvä Berlinin esseekokoelma Juha Sihvola & Timo Soukola (toim.) (2001) *Isaiah Berlin. Vapaus, ihmissyys ja historia. Valikoima esseitä*, Helsinki: Gaudeamus; Shklarin ja Berlinin ajatusten samansuuntaisuudesta ks. erityisesti Williams (2005); myös mm. Shklar (1998f) 10–11; Judith Shklar (1998d) 'Positive Liberty, Negative Liberty in the United States' teoksessa Stanley Hoffmann & Dennis F. Thompson (toim.) (1998) *Judith N. Shklar: Redeeming American Political Thought*, Chicago: University of Chicago Press, 111–126 [käännös Stanley Hoffmann, alun perin ranskaksi vuodelta 1980].

27. Quentin Skinnerin ajattelusta ks. yleisesti esim. Kari Palonen (2003) *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric, Key Contemporary Thinkers*, Cambridge: Polity Press. Skin-

ner on ollut suhteessa Shklarin ajatteluun mm. tulkintoillaan Machiavellista ja Hobbesista, joita vasten myös Shklar taustoittaa paljon pelon liberalismiaan. Toisaalta Skinner on myös osallistunut vahvasti vapausajattelusta käytyyn keskusteluun, mm. ns. "kolmannen vapauden käsitteen" kautta. Ks. näiden seikkojen osalta esim. Judith Shklar (1998c) 'Montesquieu and the New Republicanism' teoksessa Hoffmann (1998) 244–261 [alun perin teoksessa Gisela Bock & Quentin Skinner & Maurizio Viroli (toim.) (1990) *Machiavelli and Republicanism. Ideas in Context*, Cambridge: Cambridge University Press, 265–280]; Quentin Skinner (1996) 'Thomas Hobbes's Antiliberal Theory of Liberty' teoksessa Yack (1996) 149–169; sekä Quentin Skinner (2003) *Kolmas vapauden käsite, 23^o45*, Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura [alun perin Quentin Skinner (2002) 'A Third Concept of Liberty', *Proceedings of the British Academy* 117, 237–268] [Isaiah Berlin -muistoluentto].

28. Williamsista yleisesti ks. esim. Hawthorn (2005); Williamsista suhteessa Shklarin ajatteluun mm. Bernard Williams (2002) *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton: Princeton University Press, 206–209; Williams (2005); sekä Bernard Williams (1985) 'Resisting the Avalanche', *London Review of Books* 7, 6 [kirja-arvostelu kirjoista *Ordinary Vices & Immorality*].

ulkopuolella, esimerkiksi politiikan käytännön elämän tasolla. Syy tähän on mielekästä ymmärtää jo kuvatus aatehistoriallisen kehityskulun puitteissa – eiväthän tutkimus ja käytännön elämä ole toisistaan eristettyjä saarekkeita. Vastuu ja vastuunkanto ovat siis viimeistään 1900-luvun jälkipuoliskolta lähtien määrittäneet paljolti sen länsimaisen kulttuurillisen ja yhteiskunnallisen haasteen puitteissa, jossa alati monimuotoisemmaksi käyvä maailma on pyritty kohtaamaan vajoamatta kuitenkaan tähän aiemmin läheisesti liittyneeseen julmuuden ja pelon ilmapiiriin. Erityisesti 1900-luvun alkupuolen maailmansodat osoittivat, mihin ihmiskunta on tältä osin ennakkoluulojensa tähden pahimmillaan kykenevä.

Judith Shklarin hahmottelema moraalipsykologia peräänkuuluttaa kärsivällisyyttämme yhteisöllisen elämän puutteille ja hämmennyksen aiheille pyrkien näin suojelemaan meitä sortumasta pahempaan, toisin sanoen julmuuden ja pelon kierteeseen ja tämän täyttämään maailmaan. Tärkeän motivaation ja keinon tähän tavoitteeseen pääsemiseksi voi osaltaan tarjota Shklarin tapa ajatella arjessa esiintyviä tavantomaisia paheita kaikessa niiden vivahteikkudessaan. Tällaisen, erityisesti historiallisesti orientoituneesta ajattelusta kumpuavan poliittisen filosofian, pelon liberalismiin, sanoma on selvä: julmuutta ja pelkoa patoavan mielenlaadun vaaliminen on yhteisöllisen vastuunkannon keskeistä sisältöä.