

## Seitsemän vapauskäsitystä Isaiah Berlinin "positiivisen" ja "negatiivisen" vapauden kritiikki

EERIK LAGERSPETZ

ABSTRACT  
Seven Conceptions  
of Liberty

Many political theorists take Sir Isaiah Berlin's famous distinction between the positive and the negative concepts of liberty for granted. In this essay the author questions the usefulness of the distinction. First, he argues that both the "negative" and the "positive" notions should be refined. The negative notion of liberty used by Hobbes is not the same as that used by Bentham; similarly, the positive notions of Kant, Rousseau, Green, or the contemporary Marxists are not identical. Second, the author tries to show that most of these notions – both the positive and the negative ones – do appear in the liberal tradition. Third, while the Benthamite version of the negative concept of liberty as the absence of sanctioned restrictions has its uses, it is insufficient even for liberal purposes. Many traditional liberal freedoms – such as freedom of contract – have to be conceived in terms of normative powers.

---

*Il n'y a point de mot qui ait reçu plus de différentes significations, et qui ait frappé les esprits de tant de manières, que celui de liberté.*

Montesquieu

Kuuluisassa virkaanastujaisesityksessään vuonna 1958 Sir Isaiah Berlin erotteli filosofisessa kirjallisuudessa esitetyt poliittisen tai yhteiskunnallisen vapauden käsitteet kahteen tyyppiin: *positiivisiin* ja *negatiivisiin* vapauden käsitteisiin<sup>1</sup>. Tästä Berlinin erottelusta on tullut yhteiskuntafilosofian vakiokalustoa.

Monet Berlinin esityksessään esittämät näkemykset ovat päätyneet vaikutusvaltaiseen asemaan nykykeskustelussa. Muutamia esimerkkejä berliniläisistä ajatuksista joihin kes-

kustelussa tuon tuostakin törmää: On olemassa erityinen vapauskäsitelmä joka yhdistää kaikkia kaanonin mukaan "liberaaleiksi" luonnehdittuja kirjoittajia Lockesta Rawlsiin ja Nozickiin. Tämä näkemys on erityisen tyypillinen anglosaksiselle traditiolle. Sen ytimenä on ajatus vapaudesta negatiivisena ominaisuutena, rajoitusten ja esteiden puuttumisena. Sen ensimmäisenä muotoilijana voidaan pitää Thomas Hobbesia. Negatiivinen liberalistinen vapauskäsitelmä erottuu jyrkästi Rousseauin, saksalaisen idealismin ja marxilaisuuden positiivisesta vapauskäsitelmästä, jossa vapaus nähdään rationaalisenä kykyä seurata moraalista lakia. Vapauskäsitelmien ero liittyy olennaisesti ja väistämättä ihmiskäsitysten erilaisuuteen: on olemassa erityinen liberalistinen ihmiskäsitys johon negatiivinen vapauden käsite kytkeytyy.

Sekä liberaalit että liberalismien kriitikot ovat olleet taipuvaisia paitsi hyväksymään Berlinin erottelun myös ainakin osan yllä

<sup>1</sup> Kuten John Gray (1990, 48) sanoo, Berlinin erottelussa on kysymys pikemminkin eroista vapauskäsitelmien (*conceptions*) kuin vapauden käsitteiden (*concepts*) välillä.

esitetystä teeseistä. Sen seurauksena osa liberalismien nykyisistä kriitikoista (myös Suomessa) on puolestaan ilmoittautunut "positiivisen" vapauden kannattajiksi<sup>2</sup>.

Yritän tässä esityksessä pohtia tarkemmin poliittisen filosofian historiassa esitettyjä vapauden käsitteitä. Ottaen huomioon Berlinin näkemysten vaikutusvaltaisen aseman, esityksestäni tulee väistämättä niiden kritiikkiä<sup>3</sup>. Tässä esityksessä pyrin aluksi tarkastelemaan niitä positiivisen ja negatiivisen vapauden käsitteitä, joita poliittisessa teoriassa on uudella ajalla esitetty.

Keskeinen teesini on, että uuden ajan länsimaisessa poliittisen filosofian traditiossa ei esiinny vain kahta, vaan useampia vapauden käsitteitä. Niiden keskinäiset suhteet ovat mutkikkaita, ja Berlinin kaksi vapauden käsitettä ovat molemmat koosteita näistä eri käsitteistä. "Liberaaliksi" kutsumassamme traditiossa ovat eri ajattelijat käyttäneet eri aikoina erilaisia vapauden käsitteitä.

Viime kädessä kysymys on siitä, miten yleensä poliittisen filosofian ja erityisesti liberalismien historiaa tulisi lukea. Kuitenkin Berlinin teesi on kenties jossakin määrin ollut itseään toteuttava: *sen jälkeen* kun Berlin julkaisi vaikutusvaltaisen tekstinsä, liberaalit ovat nähneet tärkeäksi julistautua negatiivisen vapauskäsitteen kannattajiksi ja heidän kriitikkonsa ovat etsineet yhdeksi keskeiseksi maalikseen samaisen käsitteen. Tähän ei tietysti sinänsä ole huomauttamista, jos uskom-

me että Berlinin tekemä jaottelu on todella liiankin käsitteellistä selkeyttä. Ongelmia kuitenkin syntyy, kun erottelu otetaan itseselvänä ja – Berlinin esimerkkiä seuraten – aletaan lukea edeltävää historiaa tämän erottelun mukaisesti. Berlin itse ei ollut sokea näille ongelmille. Hän myöntää esseessään, että vapauden käsitteitä on lukuisia, että kanonisoidut liberaalit eivät aina olleet johdonmukaisia negatiivisen vapauskäsitteen kannattajia ja että hänen "positiivisen" käsitteen kannattajiksi leimaamansa teoretikot ovat kannattaneet keskenään ristiriitaisia ajatuksia.

Käsitteiden mukaan "positiivisten" ja "negatiivisten" käsitteiden sisällä on eroja, jotka ovat yhtä tärkeitä kuin tämä jako. Seuraavaksi yritän katsoa, mihin liberaaliseen traditioon kuuluvien ajattelijoiden vapauskäsitteet sijoittuvat. Lopuksi yritän esittää arvion Berlin-tyyppisen "negatiivisen" vapauskäsitteen merkityksestä. Esitykseni perustuu vain hajakäsitteille siitä, miten sanan "vapaus" erikielisiä vastineita on käytetty ja minkälaisiin poliittisiin teorioihin ne on liitetty<sup>4</sup>. En ole rakentamassa mitään systemaattista vapauden käsitteen historiaa. Yritän sanoa jotakin näiden erilaisten vapauskäsitteiden käyttökelpoisuudesta, mutta tarkoitukseni ei ole keskittyä vapauden yksityiskohtaiseen analyysiin, jotta "oikea" käsite lopulta löytyisi. Mutta on kiinnostavaa, että jo näiden hajakäsitteiden valossa Berlinin erottelu muuttuu epäilyksenalaiseksi.

"Liberalismi" on historiallisesti myöhäinen tulokas. *Petite Robertin* mukaan sana *liberal* on käytetty poliittisessa mielessä ensi kertaa vuonna 1750. Sana *liberalisme* taas ilmestyi ranskan kieleen vasta vuonna 1821. *Oxford Dictionaryn* mukaan sana *liberal* on englannissa alettu käyttää merkityksessä "vapaamielinen" vuodesta 1781. Selkeästi poliittisen merkityksen – erityisesti sanan *conservative* vastakohtana – se saa vasta vuoden 1800 paikkeilla, ja puolueiden epiteettinä se esiintyy vuodesta 1820 lähtien. Ei siis ole ihme, että monet historioitsijat pitävät termin liberalismi soveltamista 1800-lukua edeltävään ajatteluun

<sup>2</sup> Tuoreita kotimaisia esimerkkejä ovat Risto Hari-salon ja Ensio Miittisen *Vastuuyhteiskunnan perustajat* (Tampere University Press, Tampere 1995), s. 102-112 ja Sirkku Hellstenin *In Defense of Moral Individualism* (Societas Philosophica Fennica, Helsinki 1997); ks. myös Hellsten 1997b, 499-500. Edellinen on *laissez-faire* -liberalismin apologia ja jälkimmäiset sen kritiikkejä; kaikissa otetaan Berlinin peruserottelu aineksena.

<sup>3</sup> Tätä kirjoitettaessa tuli tieto sir Isaiiah Berlinin kuolemasta. Helsingin Sanomien muistokirjoituksessa (7. 11. 1997) häntä kutsuttiin "positiivisen vapauden ajattelijaksi". *Two Concepts* -esitelmässä introdusoitu erottelu näyttää siis olevan se, mikä tästä loistavasta aatehistorioitsijasta ja esseististä on jäänyt mieleen. Toivon lukijoiden jakavan kanssani näkemyksen että perusteltu kritiikki on parempi kunnianosoitus ajattelijalle kuin asiantuntematon ylistys.

<sup>4</sup> Selkeästi ei-poliittiset "vapauden" merkitykset, kuten tahdon vapaus jäävät tämän käsittelyn ulkopuolelle.

anakronistisena (esim. Haakonssen 1996, 326).

Tämä kanta on kuitenkin liian puristinen. Termin liberalismi soveltamista 1800-luvun alkua edeltävään ajatteluun voidaan perustella kahdella tavalla.

Liberaalit yhteiskuntanäkemykset eivät tietenkään putkahtaneet maailmaan 1800-luvun alussa valmiina ja täydellisinä. Liberaalit ajattelijat ja liikkeet ovat – tietoisesti tai tietämättään – saaneet vaikutteita edeltävistä ajatussuunnista, ja liberaalien esittämiä ajatuksia on esitetty jo ennen liberalismin syntyä.

Historian tutkija voi käyttää termiä liberalismi analyttisena apukäsitteenä. Tässä suhteessa termi liberalismi ei eroa esimerkiksi termeistä merkantilismi, aristotelismi, absolutismi tai feminismi. Ne ajattelijat tai ajatussuunnat joihin näitä termejä olemme tottuneet soveltamaan eivät läheskään aina itse käyttäneet niitä tai soveltaneet niitä itseensä. On kuitenkin selvää, että emme voi kuvata historiaa konstruimatta joitakin tämäntyyppisiä kuvauksia. Kunkin kuvauksen käyttökelpoisuus on kuitenkin erikseen teoreettisesti perusteltava.

Toinen mahdollinen peruste soveltaa termiä liberalismi 1800-lukua edeltävään ajatteluun on, että liberalismi – kuten kaikki muutkin ajatussuunnat – perustelee itsensä osittain viittaamalla menneisyyteen. *The Wealth of Nations* tai *Two Treatises of Government* on yksinkertaisesti julistettu liberaaleiksi teoksiksi. Ne ovat liberaaleja samassa mielessä kuin Vanha testamentti on kristillinen: niillä on vakiintunut paikka tiettyssä kaanonissa ja niissä esitettyjen ajatusten näkeminen, jos ei pyhänä niin ainakin relevantteina, on osa sitä mitä tarkoitamme sanalla "liberaali".

### Vapauden lajit

Seuraavassa erottelen länsimaisesta poliittisesta teoriasta seitsemän vapauskäsitystä. Tarkemmankin erottelun voisi varmasti tehdä. Täsmälleen samaa erottelua en ole nähnyt muualla, mutta positiivinen-negatiivinen -erottelun ylittävää historiallista keskustelua on runsaasti (esim. Pelczynski & Gray 1984).

#### (1) *Hobbesilainen negatiivinen vapaus*

"Negatiivinen vapaus" määritellään usein ulkoisten esteiden puuttumisena. Poliittisesti re-

levantti vapaus nähdään nimenomaan toisten ihmisten asettamien rajoitusten tai esteiden puuttumisena. Berlin viittaa Hobbesiin ja Benthamiin tämän näkemyksen edelläkävijöinä (s. 123). Tarkempi lukeminen kuitenkin osoittaa, että Hobbesin ja Benthamin välillä on tässä huomattava ero.

*Leviathanissa* Thomas Hobbes määrittelee vapauden seuraavasti:

"LIBERTY or FREEDOM signifieth (properly) the absence of opposition; (by opposition, I mean external impediements of motion) and may be applied no less to irrational, and inanimate creatures, than to rational. For whatsoever is so tied, or environed, as it cannot move, but within certain space, which space is determined by the opposition of some external body, we say it hath not liberty to go further." (Hobbes 1651/1996, 139)

Hobbesille vapaus merkitsee tässä minkä tahansa ulkoisten toiminnan esteiden puuttumista. Vapauden esteitä ovat kahleet, aidat ja vallihaudat. Hobbes eroaa useimmista negatiivisen vapauden teoreetikoista sikäli, että hänen mukaansa myös muiden ihmisten toiminnasta riippumattomat esteet rajoittavat vapauttamme. Tämä ei ole aivan niin epäintuitiivista kuin usein annetaan ymmärtää. Onko lopultakaan niin omituista sanoa, että ihminen, joka on pudonnut kaivoon eikä pääse ylös, on epävapaa? Miksi hänen tilansa olisi riippuvainen siitä, onko hän pudonnut sinne itse vai onko hänet työnnetty? Toisaalta Hobbes on sitä mieltä, että lait ja rangaistukset eivät rajoita vapautta. Hänen argumenttinsa on, että teot jotka tehdään pelosta, voivat olla vapaita. On yhdentekevää, johtuuko pelko luonnonolosuhteista vai toisten aiheuttamasta rangaistuksen uhasta: kapteeni, joka laivan uppoamisen pelossa heittää lastinsa mereen toimii vapaasti, miksipä siis ei se joka tottelee rangaistuksen pelosta?<sup>5</sup>

Hobbesin vapauskäsitys ei välttämättä ole

<sup>5</sup> Hobbesin vapauskäsitteellä ei juuri ole kannattajia modernissa keskustelussa. Sen sijaan jotkut ovat esittäneet, että varsinaisia vapauden rajoituksia ovat vain toiminnan fyysiset esteet, jos ne ovat toisten ihmisten tuottamia tai heidän poistettavissaan; tästä ks. Michael Taylor (1982), 142-7 ja Steiner (1974).

kovin selvä tai johdonmukainen. Mitä ilmeisemmin hänen naturalistinen, fyysisten esteiden puutteeseen perustuva vapauskäsityksensä ei ole se vapaus, josta politiikan filosofit, liberaalit sen enempiä kuin antiliberaalitkaan ovat kiinnostuneita. (Tietysti tällä vapauden muodolla on myös poliittinen merkityksensä: esimerkiksi eläinten vapautusliikkeen jäsenet tuskin voivat vaatia eläimille muunlaista kuin hobbesilaista vapautta.)

Näyttää siltä, että Hobbes ei itsekään tule toimeen puhtaasti naturalistisella vapauskäsityksellä. Toisaalla (xxvi.43.) hän sanoo että “civil law is an obligation and takes us the liberty which the law of nature gave us”, jolloin laki siis selvästi näyttäytyy vapauden rajoituksena; jo samaisessa luvussa xxi. hän käyttää termiä *liberty* tässä merkityksessä (“if we take liberty for an exemption of laws”) myöntäen samalla että merkitys muuttuu.

## (2) Benthamilainen negatiivinen vapaus

Jeremy Bentham muotoili kenties ensimmäisenä sen negatiivisen vapauskäsityksen, jota Berlin pyrki puolustamaan. Sen mukaan vapaus on olennaisesti vapautta ihmisten asettamista sanktioin ylläpidetyistä rajoituksista<sup>6</sup>. Laki rajoitti aina vapautta: lain päämääränä ei ollutkaan vapaus vaan *turvallisuus* (vrt. Postema 1986, luvut 5.2.-5.3.).

Toinen tämän vapauskäsitteen puolustaja oli William Paley, joka teoksessaan *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785) argumentoi traditionaalista *civil liberty* -käsitettä vastaan (ks. tästä jäljempänä). Paleyn mukaan vapaus on aina määriteltävä vapaudeksi ulkoisista rajoituksista. Tästä seuraa että

1st, that restraint itself is an evil; 2ndly, that this evil ought to be overbalanced by some public advantage; 3rdly, that the proof of this advantage lies upon legislature; 4thly, that a law being found to produce no sensible good effects, is a sufficient reason for repealing it. (sitaatti Pettit 1997, 355)

<sup>6</sup> “When a person is neither constrained nor restrained with respect to an act... he is said to with respect to that act to be free, to be at *liberty*.” University College -käsikirjoitukset, siteerattu Posteman (1986, 170) mukaan.

Vapauden esteitä ovat erityisesti lait, säännöt ja niiden rikkomiseen liittyvä rangaistuksen uhka. Toisin sanoen vapauden esteet ovat motivationaalisia ja sosiaalisesti tuotettuja; ne liittyvät ihmisten väliseen vuorovaikutukseen. Benthamin vapauskäsitys pyrkii olemaan moraalisesti neutraali. Kaikki lait, niin hyvät kuin huonot, rajoittavat vapauttamme. Vapaus on tavallaan nollasummainen käsite sikäli, että laki joka rajoittaa toisten mahdollisuuksia rajoittaa minun vapauttani samalla rajoittaa heidän vapauttaan<sup>7</sup>.

Tämän aiheen kannalta on olennaista huomata, että omaisuutta ja sopimusvapautta suojaavat lait ovat myös vapauden rajoittamista. Ne liberaalit teoretikot, kuten Nozick ja Hayek, jotka katsovat ettei markkinoiden toiminta itsessään voi rajoittaa vapauttamme, eivät voi tukeutua tähän negatiivisen vapauden versioon. Se, että markkinat jättävät jonkun vaille asuntoa ei tietysti ole hänen vapautensa rajoittamista benthamilaisessa mielessä. Mutta laki, joka estää asunnotonta valtaamasta itselleen asuntoa, rajoittaa vapautta. Sikäli kuin markkinoiden tuottama hyödykkeiden distributio nauttii lain suojaa, se vaikuttaa myös vapauksien distributioon yhteiskunnassa.

Benthamilainen näkemys vapaudesta eroaa Hobbesin näkemyksestä yhtä ratkaisevasti kuin myöhemmin tarkasteltavista “positiivisista” näkemyksistä. Olennainen ero on, että benthamilaisen näkemyksen mukaiset vapauden esteet ovat vaikuttavat tahtomme ja halujemme kautta. Tarkastellaan yksinkertaista uhkausta: joku uhkaa tehdä  $y$  jos me teemme  $x$ . Jos  $y$  on jotakin mitä emme missään tapauksessa halua tehtävän, uhkaus näyttää rajoittavan vapauttamme. Mutta miksi? Miksi emme voi mieltää  $y$ :tä yksinkertaisesti kustannuksena? Toisaalta kaikkia toiminnan kustannuksia ei voi pitää

<sup>7</sup> Vrt. Bentham: “As against the coercion applicable by individual to individual, no liberty can be given to one man but in proportion as it is taken away from another”. H. Steiner (1994, 52) kutsuu tätä “vapauden säilymisperiaatteeksi”. Yhteiskuntasopimusteoreetikoista sitä kannattavat ainakin Hobbes ja Beccaria, mutta Locke nojautuu analogiseen *oikeuksien* säilymisperiaatteeseen, koska poliittisella yhteisöllä voi olla vain sellaisia oikeuksia joita kansalaiset ovat sille siirtäneet.

vapautta rajoittavina. Toinen seikka on, että jos rikomme sanktioitua sääntöä, rangaistus ei silti ole varma: se seuraa vain suuremmalla tai pienemmällä todennäköisyydellä. Miten todennäköisesti rangaistuksen on seurattava rikkomuksesta, jotta voisimme puhua vapauden rajoittamisesta? Ja miten vastaamme Hobbesille, joka väitti ettei rangaistuksen pelko voi rajoittaa vapauttamme, koska muutkaan pelot eivät sitä tee? Kolmas ongelma tässä näkemyksessä on, että se mikä mielletään pakottavaksi uhkaukseksi riippuu olennaisesti kohteen omista arvostuksista ja uskomuksista. Tietyt seuraukset, kuten fyysisen väkivalan kohteena oleminen, koetaan lähes poikkeuksetta pahaksi. Mutta monissa tapauksissa uhkauksen vapautta rajoittava vaikutus on tilannesidonnainen. Leikkipistoolilla uhkaaminen rajoittaa vapautta, jos uhattu uskoo että pistooli on oikea. Joku voi mennä vankilaan mielellään tai pitää hänelle määrättyjä sakkoja merkityksellöminä.

Kontrasti hobbesilaisiin aitoihin ja kahleisiin on selvä; niiden rajoittava vaikutus on siinä mielessä "objektiivinen", että ne sulkevat pois tietyt vaihtoehdot, hahmotimme tilanteen miten tahansa<sup>8</sup>.

### (3) *Tasavaltainen negatiivinen vapaus*

Yksi Berlinin ja hänen kannattajiensa kritiikin kohteista on ajatus, että vapaus liittyisi käsitteellisesti velvollisuuksien noudattamiseen. Velvollisuudet voivat olla välttämättömiä, ne voivat olla välttämättömiä jopa vapauden ylläpitämiseksi. Tällainen ajatus näyttää sekoittavan vapauden kontingentit ennakkoehdot tai välttämättömät rajoitukset vapauteen itseensä. Benthamin mielestä hyvä ja tarpeellinenkin laki oli välttämätön paha. Mutta jos paha on välttämätön, se ei vielä muutu välttämättömäksi hyväksi.

Sekä Berlin että monet positiivisen vapauden kannattajat (vrt. Taylor 1985) näyttävät olevan yhtä mieltä tavasta, jolla yhteys velvollisuuksien ja vapauden välillä voidaan tehdä uskottavaksi. *Jos* meillä on vahva antropologinen teoria ihmisten luonnollisesta

hyvästä, oikeista päämääristä tai tosista intresseistä, tuntuu uskottavalta että nämä hyvät, päämäärät tai intressit voidaan saavuttaa vain tietynlaisessa yhteiskunnassa, jossa todellinen luontomme voi täysin realisoitua. Tällaisessa yhteiskunnassa sen edellyttämien velvollisuuksien noudattamisen ja vapauden välillä on olennainen yhteys. Positiivisen ja negatiivisen vapauden kannattajien välinen kiista voitaisiin näin palauttaa keskusteluksi ihmisolemuksesta.

Quentin Skinner (1984) on kuitenkin esittänyt vaihtoehdoisen tavan rakentaa yhteys vapauden ja velvollisuuksien noudattamisen välille. Skinner kohdistaa tarkastelunsa *republikaaniseen* poliittiseen teoriaan ja siinä esiintyvään vapauden käsitteeseen, erityisesti Machiavellin kirjoituksiin. Machiavellin *libertà* on olennaisesti negatiivinen käsite. Se on vapautta toimia oman tahtonsa ja ymmärryksensä mukaan, riippumatta toisten tahdosta. Kun Benthamille vapauden vastakohta on rajoitus (*restraint*) tai puuttuminen asioihin (*interference*), tasavaltalaisen vapauden vastakohta on orjuus tai riippuvuus. Mutta Machiavelli katsoo, että tällainen vapaus voi säilyä vain yhteisössä, joka on riippumaton muista yhteisöistä – siis yhteisönä negatiivisesti vapaa – ja jossa kansalaiset valppaudellaan estävät vallanhimoisia anastamasta valtaa yhteisössä.

Vapaus on siis olennaisesti riippuvainen siitä, että yhteiskunnassa on tietynlaiset – tasavaltalaiset – instituutiot, että kansalaisilla on tiettyjä kansalaishyveitä ja he ovat näin valmiita osallistumaan politiikkaan ja valtion puolustamiseen. Vain näillä edellytyksillä kansalaisten riippumattomuus voi säilyä. Isäntä voi armeliaisuudessaan päättää olla puuttumatta orjansa elämään kovin usein ja kovin radikaalisti, mutta tämä ei oikeuta kutsumaan orjaa vapaaksi. Kontrasti muihin negatiivisiin vapauskäsitteisiin on erityisen

<sup>8</sup> Tästä kritiikistä ks. esim. Haworth 1991 ja M. Taylor 1982, 143-6.

<sup>9</sup> Berlin erottaa samalla tavoin vapauden ja poliittisen itsemääräämisen toisistaan: "liberty in this sense is not incompatible with some kinds of autocracy, or at any rate with the absence of self-government. Liberty in this sense is principally concerned with the area of control, not with its source." (Berlin 1969, 129)

selvä; Hobbes, kuten muistamme, oli sitä mieltä, että "whether a commonwealth be monarchical or popular, the freedom is still the same"<sup>9</sup> (Hobbes, 143).

Skinner korostaa, että Machiavellilla vapaus ei, toisin kuin liberaalissa traditiossa, liity yksityisiin oikeuksiin. Negatiivisen vapauden ja yksityisten oikeuksien välistä välttämätöntä yhteyttä Skinner (1984, 218) kutsuu "hobbesilaiseksi väitteeksi". Tämä luonnehdinta on kyseenalainen, sillä oikeuksilla perinteisessä mielessä (yksilöiden moraalisesti perusteltuina, vahvistettavina vaateina, joita vastaavat toisten velvollisuudet) ei Hobbesin teoriassa juuri ole sijaa. Vastoin myöhempiä luonnonoikeudellista perinnettä, vapausoikeudet (*liberties*) merkitsevät Hobbesille pelkästään, että "the sovereign has prescribed no rule" (Hobbes, 146).

Päädymme siis kolmeen toisistaan erotettavaan negatiiviseen vapauskäsitteeseen; niiden välillä näyttää kuitenkin vallitsevan jonkinlainen yhteys. Hobbesilaiset fyysiset esteet ovat vapauden rajoituksia myös benthamilaisessa näkemyksessä sikäli kuin ne ovat ihmisten toiminnan tulosta. Sensijaan Berlinin "positiivinen vapaus" on tosiasiaa sateenvarjo, jonka alle on kerätty hyvin monenlaisia käsitteitä, eikä niillä välttämättä ole kovin paljon tekemistä keskenään.

#### (4) *Vapaus rationaalisen moraalilain noudattamisena*

Tämän ajatuksen mukaan vapaus on olennaisesti rationaalisen tahdon noudattamista. Tämäkään ei sinänsä ole kovin omituinen kanta: useimmat meistä ovat valmiita kutsumaan ainakin joitakin tekoja epävapauksi juuri siksi että ne on tehty muista kuin rationaalisista syistä. Ratkaisevaa on, miten laajaksi irrationaalisten ja siten epävapaiden tekojen ala määritellään.

Kant uskoo monien muiden rationalistien tapaan, että epämoraaliset teot ovat epärationalisia. Koska epärationaliset teot eivät ole vapaita tekoja, epämoraalisten tekojen rajoittaminen ei siis ole vapauden rajoittamista sanan varsinaisessa mielessä. Berlin ja hänen seuraajansa ovat oikeassa todetessaan, että tällaisella päättelyllä voidaan lopulta päätyä julistamaan pakkovalta todelliseksi vapaudeksi. (vrt. Macpherson 1975, 109-116) Mutta meidän ei

tarvitse päätyä siihen; kaikki riippuu siitä, minkälainen teoria rationaalisuudesta ja moraalista meillä on.

Esimerkiksi F.A. Hayek (1960) määrittelee teoksessaan *Constitution of Liberty* vapauden pakottamisen käsitteen kautta. Vapaus on "state in which a man is not subject to coercion by the arbitrary will of another" (p. 11). Paino on sanalla *arbitrary*; Hayek eksplisiittisesti hylkää Benthamin näkemyksen jonka mukaan "every law is an infraction of liberty" (p. 60). Lain ja vapauden välillä on Hayekin näkemyksessä määritelmällinen yhteys; henkilökohtaisen koskemattomuuden, omaisuuden hallinnan ja sen käytön turvaavat lait eivät rajoita vapautta. Tämä ei sinänsä ole yllättävää: Hayekin keskeisiä taustateoreetikkoja ovat Locke, Kant ja skottilaiset valistusajattelijat, jotka – kuten tulemme näkemään – ajattelivat samalla tavoin.

Palataan edellä esitettyyn pakottavien uhkusten ongelmaan. Berlinille kuten monille muillekin moderneille liberaaleille pakottaminen on paradigmaattinen esimerkki vapauden rajoittamisesta. Benthamilaiseen vapauskäsitteeseen liittyvät huomautukset osoittivat, ettei ole mitenkään selvää, miten pakottaminen rajoittaa vapauttamme. Paradoksaalisesti pakottamisen vapautta rajoittava vaikutus tulee ilmeisemmäksi, jos omaksutaan Kant-tyyppinen "positiivisen" vapauden konseptio. Eräässä mielessä me pakotettuina edelleen "teemme mitä haluamme": haluamme alistua uhkaukseen mieluummin kuin ottaa vastaan seuraukset. Pakotuksen alaisena emme ole vapaita siksi, että emme *halua toimia tämän halumme mukaan*. Eräs tapa analysoida pakottamisen vapautta rajoittavaa vaikutusta on omaksua Kant-tyyppinen erotteleva autonomisten ja ei-autonomisten tekojen välillä.

Ajatus vapaudesta yksilöiden rationaalisena itsemääräämisestä ei implikoi oikeutta poliiti-

<sup>10</sup> Termistä *le contrat social* on vakiintunut käyttöön J.V. Lehtosen harhaanjohtava käännös "yhteiskuntasopimus". Tässä se on kuitenkin käännetty "kansalaisuussopimukseksi", koska sopimuksessa sovitaan "kansalaisuudesta" tai "sivilisoituneesta tilasta" (ei "yhteiskunnasta"), jonka vastakohta on luonnontila. (Toim. huom.)

tiseen itsemääräämiseen. Tässä suhteessa tämä vapauskäsitteys erottuu sekä aiemmin käsitellystä tasavaltalaisesta että seuraavaksi tarkasteltavasta rousseaulaisesta vapauskäsitteestä.

(5) *Rousseaulainen vapauskäsitteys*

"Ihminen häviää kansalaisuusopimuksessa luonnollisen vapautensa ja rajoittamattoman oikeuden siihen, mikä häntä houkuttelee ja mitä hän voi saavuttaa; hän voittaa kansalaisvapauden ja omistusoikeuden kaikkeen mikä hänellä on hallussaan. Jotta näitä ei sekoitettaisi, täytyy erottaa tarkasti luonnollinen vapaus, jota rajoittavat vain yksilön voimavarat, kansalaisvapaudesta, jota rajoittaa yleistaho..." (Rousseau 1762/1966, 55 [I.viii]; Käännös Jouni Vauhkonen ja Eerik Lagerspetz)<sup>10</sup>

Rousseauin peruserottelu *liberté naturelle* vs. *liberté civile* on tyypillinen koko 1700-luvun vapausajattelulle: poliittisesti relevantti ja moraalisesti tavoiteltava vapaus on vapautta järjestäytyneen yhteiskunnan puitteissa. Rousseauin omaperäisyys näkyy tavassa, jolla tämän vapauden sisältö määritellään. Vapaus on olennaisesti osallistumista autonomisen yhteisön toimintaan tasaveroisena lainsäätäjänä. Tämä on luontevaa nähdä vapauskäsitteksen (4) "intersubjektiivisena" versiona.

*Du contrat socialin* käsikirjoituksessa (ns. Genova-käsikirjoitus) Rousseau kritisoi Diderotin ajatusta yleistahdosta jokaisen yksilön tuntuun kirjoitettuna yleisenä lakina. Koska tulkintamme moraalien ja järjen vaatimuksista voivat erota toisistaan, alistuminen moraalilakiin voi yhteiskunnassa merkitä vain alistumista sellaiseen moraalilain tulkintaan, jonka yhteisön jäsenet yhteisesti hyväksyvät. Yksilö voi tässä mielessä olla vapaa vain demokraattisessa yhteisössä. Tasavaltalaisessa vapauskäsitteessä (3) edellytetään siinäkin yhteyttä vapauden ja päätöksentekoon osallistumisen välillä, mutta viime kädessä

valtiollisen vapauden tehtävä on suojata yksilön vapautta. Rousseauilla taas osallistuminen yleistahdon muodostamiseen on vapauden käsitteellisesti välttämätön osa.

Rousseauin käsitys vapaudesta näyttää poikkeavan tavanomaisesta rajummin kuin mikään tähän asti käsitellyistä. Mutta ei sekään käsitteellisesti ole. Tiukan negativistisen kannan mukaan esimerkiksi, että kansalaisilla ei jossakin maassa ole äänioikeutta, ei rajoita heidän vapauttaan. Äänioikeus ei ole vapausoikeus toisin kuin esimerkiksi sananvapaus vaan *kompetenssi* tai *valta*. Äänioikeuden riistäminen ei benthamilaisessa tai hobbesilaisessa mielessä ole toiminnan este. Mutta arkipuheessa olemme taipuvaisia sanomaan, että kansalaiset jotka eivät saa äänestää ovat vähemmän vapaita kuin ne jotka saavat.

Rousseaulaisen vapauskäsitteksen oletettu kollektivistisuus seuraa tietysti siitä, että tasavertainen osallistuminen lainsäädäntöön on mahdollista vain lakia säätävän yhteisön jäsenenä. Robinson Crusoe voi yksinäänkin eläessään olla vapaa tai epävapaa sekä hobbesilaisessa että kantilaisessa mielessä, ja kun ihmisryöjät ilmestyvät saarelle, he voivat rajoittaa hänen vapauttaan myös benthamilaisessa mielessä. Mutta vapaus kompetenssinä – normatiivisesti määriteltynä mahdollisuutena tehdä asioita – liittyy käsitteellisesti järjestäytyneen yhteisön jäsenyyteen.

Sopimusteoreettinen ajattelu jakautuu tässä selvästi kahtia. Rousseauin tavoin myös Kant piti sopimuksen solmimisen jälkeistä, lakien säätämässä yhteiskunnassa vallitsevaa vapautta laadullisesti erilaisena kuin sopimusta edeltävää "luonnollista" vapautta. Utilitaristisemmin orientoituneilla sopimusteoreetikoilla – esimerkiksi Cesare Beccarialla – muotoilu on toisenlainen. Siirtyessään yhteiskuntaan sopimuskumppanit luovuttavat luonnollisesta vapaudesta sen määrän, mikä on välttämätön vapautta suojaavan oikeusjärjestyksen ylläpitämiseksi (Beccaria 1764/1995, 37). Tämä energian säilymisperiaatteen kanssa analoginen "vapauden säilymisperiaate" on paremmin sopusoinnussa negatiivisen vapauskäsitteksen kanssa kuin rousseaulainen vapauden luovuttamisen idea.

Nähdäkseni innokkaimmankin Rousseauin puolestapuhujan on myönnettävä, että Rousse-

(Viite jatkuu seuraavalla sivulla.)

"Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale..." (Rousseau 1762/1966, 55 [I.viii])

au oli – vapauskäsitteessään ja muualla – monitulkintainen. Osin se oli harkittua. On tärkeää huomata, että *Du contrat social* nimenomaisesti *ei* pyri esittämään vapauden käsitteen filosofista analyysiä: “le sens philosophique du mot *liberté* n’est pas ici de mon sujet”. (Rousseau 1762/1966, 56 [I.viii]) Kiinnostavaa kyllä, monet Rousseauin varhaisemmat kommentaattorit – kuuluisimpana Hegel – ovat lukeneet Rousseauin vapauskäsitteestä täsmälleen päinvastoin kuin Berlin ja muut Rousseauin totalitarismia kavahtavat: individualismin, subjektiivisuuden, jopa anarkian ylistyksenä.

(6) *Vapaus mahdollisuutena realisoida kykyjään*

Kunnian tämän vapauden käsitteen artikuloimisesta jakavat Hegel (joka oli ensimmäinen), Marx (joka oli vaikutusvaltaisoin) ja T. H. Green (joka oli selkein). Kunnioituksesta kaikkia kohtaan en ole nimennyt sitä kenenkään mukaan.

Green erottaa "juridisen" tai "ulkoisen" vapauden käsitteen todellisesta vapaudesta<sup>11</sup>. Edellinen on

that relation between one man and others in which he is secured from compulsion. All that is so implied is that a man should have power to do what he wills or prefers. (Green 1879/1986, 234)

Tämä on olennaisesti negatiivista benthamilaista vapautta. Mutta kun arvioimme vapauden kasvua yhteiskunnassa

we measure it by the increasing development and exercise on the whole of those powers contributing to social good with which we believe the members of society to be endowed; in short, by the greater power on the part of the citizens as a body to make the most and best of themselves. (Green 1881/1986, 199)

Marx teki samantyyppisen erottelun. *Saksalaisessa ideologiassa* Marx ja Engels erottavat porvarillisen yhteiskunnan “formaalisen” yksilönvapauden, joka on olennaisesti benthamilaista negatiivista vapautta, todellisesta yksi-

lönvapaudesta, joka toteutuu vasta kommunistisessa yhteiskunnassa. Tämä vapaus on kollektiivista kuten Rousseauilla, mutta ero on olennainen. Rousseauin näkemykseen ei sisälly minkäänlaista kehityselementtiä: *Du contrat socialin* ihanneyhteiskunta on olennaisesti staattinen. Marxin ja Engelsin kommunistisessa yhteisössä sitävästoin jokaisella yksilöllä on välineet kehittää lahjojaan kaikkiin suuntiin; näin henkilökohmainen vapaus tulee mahdolliseksi vain yhteisössä. Yksilöiden mahdollisuus osallistua tasavertaisina päätöksentekoon on vapauden keskeinen ennakoedellytys – mutta vapauden *sisältö* on mahdollisuus kehittää kykyjään.

Tämä vapauskäsitteeseen edellyttää perfektionistista ihmiskuvaa, jossa ihmisen sisäinen *telos* on kehittyä kohti suurempaa täydellisyyttä. Yhteys ei kuitenkaan vallitse toisin päin. Voimme kannattaa perfektionistista ihmiskuvaa hyväksymättä tätä käsitteistä vapaudesta. Esimerkiksi Wilhelm von Humboldtin mukaan ihmisen päämäärä on kehittää kykyjään harmonisesti täydelliseksi ja ristiriidattomaksi kokonaisuudeksi. Valtiolla ei tässä kehityksessä voi kuitenkaan olla muuta roolia kuin taata yksilöille häiriötön vapaus itsekehitykseen; valtiolla ei voi olla mitään positiivista tehtävää (von Humboldt 1792/1969). Vaikka von Humboldtin ihmiskuva on kaikkea muuta kuin atomistinen, hän on varmaan 1700-luvun "liberaaleista" johdonmukaisin "yövärtijavaltion" kannattaja.

(7) *Vapaus mahdollisuutena toimia*

Tätä positiivisen vapauden muotoa en osaa liittää kenenkään yksityisen teoreetikon nimeen<sup>12</sup>, mutta kiistatta sillä on kannattajansa (Vrt. Crocker 1980). Vapaudesta efektiivisenä mahdollisuutena puhumme silloin, kun sanomme, että köyhä ei *todellisuudessa* ole vapaa matkustamaan minne haluaa, vaikka laki ei hänen matkustamistaan rajoittaisi. Toimija on vapaa toimimaan tietyllä tavalla silloin kun optio toimia tällä tavoilla on hänelle avoin. Tästä seuraa, että kaikki esteet ovat periaatteessa vapautemme rajoituksia. Poliittisesti relevantteja vapauden rajoituksia ovat kuitenkin

<sup>11</sup> Green käyttää omasta vapauskäsitteestään toisinaan termiä *positive freedom*. On mahdollista, että Berlinin termi on peräisin juuri Greeniltä.

<sup>12</sup> Esimerkiksi John Deweyn mukaan “liberty is the effective power of doing things” (Hayek 1948).



vain ne, jotka ovat jonkun toisen poistettavissa, eli ne joita Juhani Pietarinen (1986) kutsuu toiminnan praktiseksi esteiksi.

Monet positiivisen vapauden markkinatalouskriitikot – esimerkiksi Rowley ja Peacock (1975, 85), Harisalo ja Miettinen (1995) ja Loukola (1993, 81-82) – ottavat maalikseen nimenomaan tämän positiivisen vapauden version, koska sillä näyttää olevan selvimmän hyvinvointivaltiollisia seurauksia. Huomattakoon, että se *ei* ole se positiivisen vapauden muoto, jota esimerkiksi Rousseau, Hegel tai Marx kannattivat.

Paradoksaalista kyllä, tämä positiivisen vapauden muoto muistuttaa Hobbesin kannattamaa negatiivista vapautta, koska molemmat viittaavat muun muassa toiminnan fyysisiin ja praktisiin mahdollisuuksiin. Artikkelissaan *What is Wrong with Negative Liberty* Charles Taylor (1985) pyrkii palauttamaan Berlinin erottelun vapauden käsitteiden (1) ja (6) väliseksi vastakkainasetteluksi. Taylorin mukaan negatiivinen vapaus voi tai voi olla olematta *opportunity concept*, jolloin vapaus liitetään olennaisesti avoinna oleviin mahdollisuuksiin. Positiivinen vapaus taas on hänen mukaansa välttämättä *exercise concept*. Tarkastelemamme positiivisen vapauden versio (7) osoittaa että tämä ei ole tarkalleen totta. Tämä positiivinen vapauden muoto eroaa Hobbesin vapauskäsitteestä vain siinä, että fyysisten esteiden ohella myös resurssien puute nähdään vapautta rajoittavana.

Alaviitteessä jossa Berlin pohtii negatiivisen vapauden asteiden vertailua, hän itse asiassa tulee huomaamattaan hyväksyneeksi positiivisen vapauden version (7):

The extent of my freedom seems to depend on (a) how many possibilities there are open to me (...); (b) how easy or difficult each of these possibilities is to actualize; (c) how important in my plan of life, given my character and circumstances, these possibilities are when compared with each other; (d) how far they are closed or opened by deliberate human acts; (e) what value not merely the agent, but the general sentiment of the society in which he lives, puts on these various possibilities. (Berlin 1969, 130)

Tämä luonnehdinta, erityisesti kohdat (a) ja

(b), liittävät vapauden nimenomaan avoinna olevien mahdollisuuksien määrään. Lawrence Crocker – ehkä systemaattisin kaikista positiivisen vapauden teoreetikoista – huomauttaakin, että Berlinin ja (7)-tyyppisen vapauden kannattajien välinen ero ei ole kovin suuri.

Hobbesilaista vapauskäsitystä (1) lukuunottamatta kaikki tässä tarkastellut käsitykset ovat yhtä mieltä, että sanktioidut kiellot *toisinaan* rajoittavat vapauttamme. Positiivisia vapauskäsitteitä (4), (5) ja (6) yhdistää se, että niiden mukaan *kaikki* toimintaamme rajoittavat kiellot eivät välttämättä rajoita vapauttamme: esimerkiksi laki, joka kieltää meitä pahoinpitelemästä lähimmäisiämme ei, toisin kuin benthamilaisessa käsityksessä (2), ole vapauttamme rajoittava.

Positiivisia vapauskäsitteitä (5), (6) ja (7) taas yhdistää, että niiden mukaan *muutkin esteet* kuin kiellot voivat rajoittaa vapauttamme: esimerkiksi jonkin toiminnan taloudellisen tai institutionaalisen edellytyksen puuttuminen. Näin positiivisen vapauden käsitteet muodostavat tietynlaisen ryppään. Historiallisesti on tietenkin niin, että "positiivisen vapauden" kannattajiksi leimatut Rousseau, Kant, Hegel ja Marx seisovat (eräältä näkökannalta katsoen, kuten aatehistoriassa yleensä) samalla kehitysviivalla ja että viivalla seuraavan vapauskäsitteiden on ainakin joissakin suhteissa yritys kehittää edellisen käsitteistä. *Mutta silti nämä "positiivisen vapauden" käsitteet voidaan pitää erillään.*

Ei myöskään ole totta, että nämä vapauden käsitteet kulkisivat aina historiallisesti yhdessä, tai että kritiikki yhtä kohtaan olisi kritiikkiä muita kohtaan. Eri "positiivisen vapauden" versioiden kannattajat ovat kritikoineet ankarasti myös toisiaan. Niinpä Hegel pitää sekä Kantin että Rousseauin vapauskäsitteistä riittämättöminä, kun taas uudemmassa keskustelussa Lawrence Crocker (1980) ja C.B. MacPherson (1975) suhtautuvat Hegeliin ja Greeniin yhtä nihkeästi kuin Berlin itse. Berlinin "positiivisen vapauden" analyysissä käsitteet (4) - (7) sekoittuvat yhteen. On tärkeää huomata, että keitos on Berlinin oma. Eri positiivisen vapauden versioiden kannattajat ovat usein itse sekoittaneet käsitteitä ja puhuneet epäselvästi, mutta niin ovat negatiivisenkin vapauden kannattajat, Berlin itse mukaanlukien.

Berlinin kriitikot eivät kuitenkaan ole useinkaan olleet olennaisesti häntä selväsanaisempia. Tässä tehty positiivisten vapauskäsitteiden hienonnus muistuttaa osittain C. B. Macphersonin tekemää erottelua (Macpherson 1975, 108-119). Macphersonin mielestä negatiivinen vapaus on selkeä ja yksiselitteinen; positiivisen hän jakaa kolmeen tyyppiin. Macphersonin ensimmäinen positiivisen vapauden tyyppi on olennaisesti se mitä kutsun kantilaiseksi (*self-direction*) ja kolmas se mitä kutsun rousseaulaiseksi (*a share in controlling authority*); hänen toisen positiivisen vapauden käsitteensä mukaan

liberty is coercion, by the fully rational by those who attained self-mastery, of all the rest; coercion, by those who say they know the truth, of all those who do not (yet) know it. (s. 109)

Tämä Macphersonin määrittämä toinen positiivisen vapauden muoto on itse asiassa kaatoluokka, johon työnnetään ne positiivisen vapauden kannattajat joista hän ei pidä – lähinnä idealistit Platonista Greeniin. Radikaalit Leninistä myöten armahdetaan sijoittamalla heidät kolmanteen (minun rousseaulaiseksi kutsumaan) positiivisen vapauden kannattajien ryhmään.

Macpherson on oikeassa hajottaessaan Berlinin möhkälämaisen "positiivisen vapauden" eri käsitteiksi. Hän haluaa säilyttää Berlinin totalitarismikritiikin ytimen ja tähän tarkoitukseen hän tarvitsee toisen positiivisen vapauden käsitteensä. Mutta yllä oleva "toisen positiivisen vapauden käsitteen" luonnehdinta ei sovi sen paremmin Hegeliin, Greenin kuin muihinakaan idealisteihin. Tietysti he käyttivät vapauden käsitettä pakon perustelemiseen, mutta samahan koskee negatiivisenkin vapauden kannattajia. Se, saavatko moraalisesti oikeassa olevat pakottaa moraalisesti väärässä olevia, ei liene ongelma: kaikkihan me olemme sitä mieltä. Anarkistinkin lienee sitä mieltä, että meillä on oikeus pakottaa niitä jotka yrittävät loukata oikeuksiamme; jos he yrittävät riistää vapautemme, meillä on oikeus pakottaa heitä vapauden nimissä. Ongelma on siinä, missä asioissa ja miten laajasti oikeassa olevat saavat pakottaa väärässä olevia; Macphersonin oma "etujoukkoteoria" (107, 163-5) ilmeisesti sallii

melko pitkälle menevän pakottamisen.

### **Mikä on "liberalistisen" tradition vapauskäsitteys?**

"Liberalismi" on, kuten todettiin, myöhäinen tulokas. Mutta epäilemättä jo ajalta ennen vuotta 1800 voidaan konstruoida "liberaali traditio". Mikä sen kannattajia yhdistää? Varmasti ainakin sitoutuminen vapauden arvoon. Tämän ehdon täyttävät varmasti Kant, Rousseau, Hegel (kukapa olisi vapaudesta puhunut enemmän?) ja Green. Hobbes *ei* sitä täytä, ja Benthamkin on ajoittain problemaattinen.

Mutta tässä tullaan Berlinin tarkastelun ytimeen, sen varsinaiseen kantavaan motiiviin. Se, että sanomme pitävämme vapautta arvokkaana, tai jopa julistaudumme "liberaaleiksi", ei riitä tekemään meistä liberaaleja. Viimeistään 1900-luvun jälkipuoliskolla meidän olisi jo pitänyt oppia sanojen pettävyys. Mussolini julisti jossakin yhteydessä fasismin "todelliseksi liberalismiksi"; edesmenneessä Neuvostoliitossa vallitsi "todellinen vapaus". Kysymys siitä, mitä tarkoitamme vapaudella on tärkeä. Tässä on itse asiassa sodanjälkeisen analyyttisen filosofian eräs keskeinen motiivi ja syy, miksi se aikanaan koettiin mielekkääksi ja jopa moraalisesti tärkeäksi toiminnaksi. Käsiteanalyysin takana ei ollut pelkästään mikään yleinen järjestyksen vimma, vaan usko siihen että käsiteseakaannusten poliittiset ja moraaliset seuraukset olivat vaarallisia.

Berlinin näkemys on, että tosi liberaali on kiinnostunut benthamilaisesta vapaudesta, toiminnan pakottavien rajoitusten puuttumisesta. Tosi liberaali ymmärtää, että tämä vapaus ei voi olla rajoittamaton. Mutta negatiivisen vapauden rajoittaminen voidaan perustella vain vapaudesta itsestään käsin. Kuten Macpherson sanoo, liberaali vastustaa kahta asiaa: valtion liiallista asioihin puuttumista ja yksityisten liiallista puuttumista toistensa asioihin. Liberaali oikeuttaa valtion harjoittaman vapauden rajoittamisen sikäli kun se rajoittaa jälkimmäistä. Näin vapauden toteuttaminen edellyttää sen rajoittamista. Tämä teema on kiistatta vanhempi kuin liberalismi poliittisena ja intellektuaalisena liikkeenä. Mutta missä määrin tämä ajattelutapa edellyttää negatiivisen vapauskäsitteiden omak-

sumista?

Voimme lähestyä kysymystä katsomalla, ketkä eivät kannattaneet benthamilaista vapauskäsitystä. Liberaalien kunniakkaista edeltäjistä eivät ainakaan Locke ja Montesquieu. Edellinen määrittelee vapauden *Second Treatisissa* seuraavaan tapaan:

Freedom of Men under Government, is, to have a standing Rule to live by, common to every one of that society, and made by the legislative Power erected in it; A Liberty to follow my own Will in all things, where the Rule prescribes not; and not to be subject to the inconstant, uncertain, unknown, Arbitrary Will of another Man. (Locke 1689/ 1988, 284 [II.23])

The Freedom then of Man and Liberty of acting according to his own Will, is grounded on his having Reason, which is able to instruct him in Law he is to govern himself by, and make him know how far he is left to the freedom of his own will. (ibid., 309 [II.63.]

Lockelle on olennaista, että vapaus ei, toisin kuin sir Robert Filmer määritteli, ole mielivaltaa (*licence*, ks. s. 270-1 [II.6]). Näin Locken käsitys tulee lähimmäs vapauskäsitystä (4) yllä eli kantilaiseksi kutsumaani vapauskäsitystä, jota siis ehkä pitäisikin kutsua lockelaiseksi. Sen mukaan vapaus on mahdollisuutta noudattaa järjestystä moraalilakia. (Vrt. Patoluoto 1986) Nimenomaan antiliberaali, autoritaarinen Filmer näyttäytyy Locken polemikkissa "negatiivisen" vapauskäsitteen kannattajana. Filmerille vapaus oli väistämättä kaaosta ja mielivaltaa; alkuperäisen vapauden oletuksesta seuraa yksityisomistuksen mahdotto-

muus ja jokaisen oikeus julistautua omaksi kuninkaakseen. Nämä havainnot saattaa ehkä olla ristiriidassa niiden ennakkokäsitysten kanssa, joita olemme muodostaneet Lockesta lukemalla pintapuolisesti kirjoitettuja filosofian historioita. Toisaalta ne eivät välttämättä ole ristiriidassa sen yleisen käsityksen kanssa, että Locke oli individualistinen ja varhaisliberaalinen teoreetikko, jos luovumme siitä ennakkokäsityksestä että individualismin ja liberalismien perustana täytyy olla negatiivinen vapauskäsitys.

Montesquieu on yhtä selväsanainen:

On totta että demokratioissa kansa voisi tehdä mitä se haluaa, mutta poliittinen vapaus ei suinkaan ole vapautta tehdä mitä haluaa. Valtiossa, toisin sanoen yhteisössä jossa on lait, vapaus ei voi olla muuta kuin valtaa tehdä se mitä pitää haluta, ei koskaan pakkoa tehdä sitä mitä ei pidä haluta. (...)

Vapaus on oikeus tehdä kaikkea, mitä lait sallivat; ja jos kansalainen voisi tehdä mitä ne kieltävät, hänellä ei enää olisi vapautta, koska muilla olisi aivan sama valta.<sup>13</sup> (Montesquieu 1748/1849, 127-8; XI.iv. Käännös EL.)

Ei ole yllättävää, että Snellman – joka hegeliläisenä tietysti oli "positiivisen" vapauskäsitteen kannattaja *par excellence* – tyytyväisenä siteeraa Montesquieun vapauden määritelmää (Snellman 1842/1894, 917).

Ottaen huomioon Locken ja Montesquieun

<sup>13</sup> Il est vrai que dans les démocraties le peuple paraît faire ce qu'il veut; mais la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. Dans un État, c'est-à-dire dans une société où il y a des lois, la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir, et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir. (...)

La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent; et si un citoyen pouvait faire ce que'elles défendent il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir. (Montesquieu 1748/1849, 127-8; XI.iv.)

<sup>14</sup> Monet USA:n vallankumouksen poliittiset kirjoittajat pyrkivät määrittelemään poliittisen vapauden hyvin tarkasti. Ks. esim. Hynemanin ja Lutzin kokoomaa erinomaista antologiaa *American Political Writing During the Founding Era 1760-1805*, erityisesti s. 22-3, 28-9, 196-7, 260, 310-312, 488-9, 843, 1172-3. Timothy Stonen (1792) mukaan "that liberty consists in freedom from restraint, leaving each one to act as seemeth right to himself, is a most unwise mistaken apprehension. Civil liberty, consists in the being and administration of such a system of laws, as do bind all classes of men, rulers and subjects, to unite their exertions for the promotion of virtue and public happiness" (ibid., 843).

<sup>15</sup> Hynemanin ja Lutzin mukaan Hart saarnassaan *Liberty Described and Recommended* esittää tiivistetysti Amerikan vallankumouksen ja osavaltioiden perustuslakien takana olevan poliittisen teorian.

keskeisen aseman Yhdysvaltain vallankumouksen teoreetikkoina, ei ole mikään ihme, että varhaisessa amerikkalaisessa poliittisessa traditiossa käytetty vapauden käsite on yleensä samantyyppinen.<sup>14</sup> Esimerkiksi Levi Hart<sup>15</sup> määritteli 1775 *civil libertyn* seuraavasti:

[it] doth not consist in a freedom from all law and government, - but in a freedom from unjust law and tyrannical government: - In freedom, to act for the general good without incurring the displeasure of the ruler or the censure of the law. (Hart 1775/1983, 310)

*Civil* esiintyy *libertyn* tyyppillisenä määreenä anglosaksisessa luonnonoikeudellisessa traditiossa 1600-luvulta 1700-luvun loppuun. Tämä perinne on hyvin tietoinen vapaus-käsitteen eri merkityksistä: esimerkiksi Richard Price erottaa *civil libertyn* fyysisestä, moraalisesta ja uskonnollisesta vapaudesta. *Civil libertyyn* liittyvät välttämättä yleiset lait, suostumukseen perustuva vallankäyttö ja hyvä tai onnellisuus lainsäädännön tavoitteena (Price 1776/1991).

Joseph Priestly (1771/1993) puolestaan erottaa poliittisen vapauden *civil libertystä*. *Civil liberty* tulee hänellä lähelle benthamilaista negatiivista vapautta; se on "right to be exempt from the control of society" ja se luovutetaan yhteiskuntasopimuksessa osittain pois, kun taas *political liberty* on oikeutta kontrolloida toisten tekoja lainsäädäntöprosessin kautta. Tämä voidaan nähdä kompromissina rousseaulaisen ja hobbesilais-beccarialaisen sopimuskonstruktion välillä: alkuperäistä vapautta ei luovuteta pois, vaan osa siitä vaihdetaan toisenlaiseen vapauteen. Kiinnostavaa on, että vapautta ei näissä teksteissä yritetäkään redusoida yhdeksi käsitteeksi. *Liberty* on aina monimielinen ja vaatii jonkin määreen; liioin ei yhdellä vapauden muodolla ole ensisijaista asemaa, vaan niiden keskinäinen tärkeysjärjestys riippuu moraalis-poliittisesta kontekstista.

Entäpä sitten skottilainen valistus, liberalismi kolmas "lähde ja perusosa" anglosaksisen puritaanisen luonnonoikeuden ja ranskalaisen konstitutionalismien ohella? (vrt. Gray 1995, 17-25) David Hume ja Adam Smith eivät esitä eksplisiittistä teoriaa poliittisesta vapaudesta, mutta se löytyy kyllä Adam Fergusonilta :

Liberty or freedom is not, as the origin of the name seem to imply, an exemption from all restraint, but rather the most effectual application of every just restraint to all members of a free state, whether they be magistrates or subjects. (Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, siteerattu Hayekin (1982, 157) mukaan.)

Tämä kuulostaa kovin samanlaiselta kuin se mitä Locke ja Montesquieu sanovat: vapaus ei voi olla *pelkkää* rajoitusten puuttumista. Liberalismin 1700-luvun henkisten edeltäjien vapauskäsitteet lankeavat yksiselitteisesti Berlinin "positiiviseksi" nimeämien vapauskäsitteiden alaan. Vapaus ei ole heillä koskaan pelkästään benthamilaista vapautta ulkoisesta pakosta, vaan olennaisesti vapautta *toimia oikein ja järkevästi*. Eräs sen toteutumisen keskeinen este on mielivaltaisten ja epäoikeudenmukaisten vallanpitäjien harjoittama ulkoinen pakko. Tätä kautta syntyy yhteys benthamilaiseen negatiiviseen vapauskäsitteeseen. Mutta ennen 1800-luvun alkua poliittisesti merkitsevä vapaus ei "liberaaleillekaan" koskaan ole negatiivista vapautta ilman mitään määreitä. Joko siis Locke, Montesquieu, Price, USA:n vallankumouksen ideologit ja Kant eivät olleetkaan liberalismiä henkisiä edeltäjiä, tai sitten teesi liberalismiä ja negatiivisen vapauskäsitteiden välisestä välttämättömyydestä on virheellinen.

Yksi mahdollinen tapa pelastaa Berlinin teesi on sanoa, että vapauskäsitteiden välinen vedenjakaja nousee vasta 1800-luvulla, kenties myöhemminkin. Voimme siis ylläkuvatusta dilemmasta valita jälkimmäisen vaihtoehdon: Locke, Kant ja kumppanit eivät olleet liberaaleja siinä mielessä, että liberalismiä keskeiset teesit muotoillaan konsistentisti vasta myöhemmin. Enintään voimme sanoa, että heidän ajattelussaan on liberaaleja aineksia, jotka tosin eivät näy niinkään heidän vapauskäsitteissään. Jos negatiivisen vapauskäsitteiden hyväksyminen on liberalismiä ratkaiseva tunnusmerkki – kuten monet näyttävät uskovat – liberalismiä historia joudutaan kirjoittamaan uudelleen. Näin ajattelee esimerkiksi Philip Pettit tuoreessa artikkelissaan (1997). Pettitin mukaan Locke, Montesquieu ja USA:n vallankumoukselliset olivat tasavaltalaisia, ja liberalismi merkitsi

nimenomaan tasavaltalaisesta vapauskäsitteestä (jonka Pettit tulkitsee laajemmin kuin minä) luopumista.

Pettit tarkastelee niitä perusteita joiden vuoksi Paley ja Bentham hylkäsivät ajatuksen vapaudesta itsensä hallitsemisena. Pettitin mukaan Paley ja Bentham totesivat, että traditionaalinen *civil liberty*-käsitteys johti väistämättä liian radikaaleihin johtopäätöksiin: jos vapaudella tarkoitettiin mahdollisuutta hallita itseään ja olla oma herransa, väistämätön johtopäätös oli, että naiset ja omistamattomat luokat eivät olleet vapaita. Vapaus rajoitusten puuttumisena oli vähemmän räjähdyksellinen ajatus. Jos vapaus oli rajoitusten puuttumista, ei ollut mielekäästä kysyä, oliko joku henkilö tai ryhmä vapaa vai ei; loppujen lopuksi jokainen joutui väistämättä alistumaan joihinkin vapauden rajoituksiin. Radikaalikin reformismi oli silti mahdollista, koska jokainen yksittäinen vapauden rajoitus voitiin asettaa utilitaristiseen testiin. Pettit (1997, 71) siteeraa Paleyta:

those definitions of liberty ought to be rejected, which, by making that essential to civil freedom which is unattainable to experience, inflame expectations that can never be gratified, and disturb the public content with complaints which no wisdom or benevolence of government can remove.

Nähdäkseni Pettit jossakin määrin yksinkertaistaa sitä argumentatiivista tilannetta, joka sai ensin 1700-luvun lopun utilitaristit ja sitten 1800-luvun liberaalit hylkäämään tasavaltalaisen ja rousseaulaisen version vapaudesta. Paleyn kohdalla hän saattaa olla oikeassa. Bentham ja James Mill olivat kuitenkin ainakin joissakin vaiheissa valmiit harkitsemaan yleistä (naisetkin kattavaa) äänioikeutta. Vallankumouksen mahdollisuus ei heitä niinkään huolestanut. Benthamin vapauskäsitteeseen yksinkertaisesti sopi hänen utilitarisminsa. Ajatus laeista rajoituksina, jotka oli erikseen perusteltava, tarjosi yksinkertaisen ja

"tieteellisen" testauskriteerin jokaiselle yksittäiselle laille ja viime kädessä koko oikeusjärjestyksen legitimiydelle. Näin päästiin eroon sekä luonnonoikeusteoreetikkojen metafysiikasta että tasavaltalais-rousseaulaisesta ajatuksesta, jonka mukaan lakien säätämistapa oli legitimitettiin kannalta olennainen kysymys.

1800-luvulla argumentatiivinen tilanne oli sikäli toinen, että lainsäädäntö ei enää automaattisesti ollut hallitsijoiden tai etuoikeutettujen vähemmistöjen käsissä. Enemmistötyrannian mahdollisuus ei huolestanut sen enempää Benthamia kuin James Milliäkään, kun taas 1800-luvun liberaaleille – Constantille, de Tocquevillelle, J.S. Millille, Spencerille ja Diceylle – se näyttäytyi reaalisenä mahdollisuutena. Oli selvää, että vapaus ei voinut heille merkitä itsehallintoa, ainakaan teollisuusyhteiskunnan kouluttamattomien massojen itsehallintoa. Benjamin Constantin kuuluisa puhe *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819) koskee juuri tätä muutosta ja sitä voidaan pitää Berlinin esseen eräänlaisena henkisenä kantaisänä.

Constantin mukaan "antiikin" vapaus on vapautta julkiseen osallistumiseen, "moderni" vapaus taas vapautta yksityisyyteen. Constantin kontrasti "antiikin vapauden" ja "modernin vapauden" välillä ei kuitenkaan ole tarkalleen sama kuin Berlinin, eivätkä hänen johtopäätöksensä ole aivan samat. Vapaus julkiseen osallistumiseen ja vapaus yksityisyyteen ovat molemmat sinänsä tärkeitä, mutta molempiin liittyy vaara toisen ylikorostamisesta toisen kustannuksella. Ideaalinen vapaus on julkisen ja yksityisen vapauden oikeaa tasapainoa<sup>16</sup>. Rousseau, Mablyn ja jakobiinien virhe ei ollut käsitteellinen. Kysymys ei ole siitä, että he eivät olisi ymmärtäneet vapauden todellista luonnetta. Heidän virheensä oli sellaisen ideaalin omaksuminen, joka ei ollut sopusoinnussa maailman muuttuneen luonteen kanssa. Antiikin tasavaltalaisista ideoista

<sup>16</sup> Berlinin kuvaus Constantin ajattelusta (161, 163-66) korostaa liiaksi "yksityisen" osuutta "julkisen" kustannuksella. Kysymys ei niinkään ollut siitä, että Constantin piti edellistä ehdottomasti tärkeämpänä, vaan että sen korostaminen oli Ranskan vallankumouksen kokemusten valossa tärkeämpää.

<sup>17</sup> Spencer on lisäksi englantilainen, mikä sekin sopii kaavaan. Jotta hän täyttäisi kaikki liberalismin kriitikkojen odotukset, hänen pitäisi vielä olla atomistisen yhteiskuntakäsityksen kannattaja, mitä hän ei nähdäkseni ollut. Mutta kaikkein ei voi saada.

puuttuivat yksilöä ja vähemmistöjä suojaavat rajoitteet, jotka modernissa yhteiskunnassa olivat olennaisia. Näin vapauden ideaalia saatettiin lopulta käyttää terrorin oikeuttamiseen. Kiinnostavaa kyllä Constantin asetelma on itse asiassa sama kuin Hegelin; molemmat päätyvät hylkäämään Rousseau'n ja tasavaltalaisten vapauskäsitteet yksipuolisina tarkasteltuaan niitä Ranskan vallankumouksen muodostaman prisman läpi.

Jos yritetään etsiä ennen Berliiniä kirjoittanutta merkittävää liberaalia teoreetikkoa, joka sopisi positiivinen-negatiivinen distinktion standarditulkintaan, niin sellainenkin löytyy: Herbert Spencer. Toisin kuin 1700-luvun utilitaristit hän on johdonmukainen liberaali. Toisin kuin 1700-luvun luonnonoikeusteoreettiset klassikot hän on johdonmukainen benthamilainen negatiivisen vapauskäsitteksen kannattaja.<sup>17</sup>

Esseekokoelmassaan *The Man versus the State* Spencer valittaa nimenomaan liberalismien *rappiota*. 1800-luvun jälkipuoliskon liberalismi on hänen mukaansa unohtanut alkuperäisen ohjelmansa, jonka mukaan liberalismi "advocates greater freedom from restraint" (Spencer 1884/1982, 29). Uusi liberalismi sekoittaa demokratian vapauteen, ja on tämän vääristyneen vapauskäsitteksen nimissä valmis tukemaan yksilön negatiivisen vapauden rajoituksia, esimerkiksi työaika- ja työturvallisuuslainsäädäntöä.

Puhdas negatiivinen vapausidea ei näin osoittautunut pitkäikäiseksi edes englantilaisen liberalismien valtaviirassa. L.T. Hobhousen klassikko *Liberalism* (1911/1994) ilmestyi vasta Spencerin kuoleman jälkeen, mutta *laissez-fairen* viktoriaaninen teoreetikko olisi varmaan nähnyt siinä oman kritiikkinsä kohteen tiivistettynä. Hobhouse käyttää termejä *civil liberty* ja *political liberty* niiden klassisessa 1700-luvun merkityksessä. *Economic liberty* taas sopii yhteen ammattiyhdistystoiminnan vapauden, sosiaalipoliittisten toimenpiteiden ja taloudellisen säätelyn kanssa ja itse asiassa edellyttää niitä. Hegeliläisyyden kritiikistään huolimatta Hobhouse nojautuu idealistien ajatukseen, jonka mukaan vapaus on viime kädessä persoonallisuuden kehittymistä.

## Negatiivisen vapauskäsitteksen merkitys

Miksi benthamilainen vapauden käsite voidaan edellä sanotusta huolimatta nähdä tarpeelliseksi?

Kaikki tarkastelemamme "positiivisen vapauden" teoreetikot hyväksyvät sen berliniläisen teesin, että lainsäädäntö on perusteltava vapaudella. Vapaus on lainsäädännön keskeinen tavoite. Samalla kaikki esittävät kontrastin mielivaltaisen, holtittoman tai amoraalisen vapauden ja lakien säätelyn vapauden välillä. Mutta tämän kontrastin tehdessään he joutuvat olettamaan jotakin, joka kovasti muistuttaa benthamilaista vapautta. Jos esimerkiksi tavoittelemamme, moraalisesti ja poliittisesti relevantti vapaus on "vapautta toimia oikein tai rationaalisesti", meidän on ensin ymmärrettävä mitä "vapaus toimia" ylimalkaan on. Meidän vapautemme "toimia oikein" edellyttää ainakin oikean toiminnan tietynlaisten esteiden puuttumista. Samalla tavoin rousseaulainen vapaus, vapaus itsekehityksenä ja vapaus efektiivisenä kykyä edellyttävät muun muassa tietynlaisten toiminnan esteiden, kuten pakon, puuttumista. Locken *licence*, Kantin *Gesetzlos Freiheit*, Rousseau'n *liberté naturelle*, Hegelin *Willkür*, Greenin *juridical freedom* ovat olennaisesti vapautta ulkoisista esteistä ja rajoituksista, ts. benthamilaista vapautta. Kaikki he pitävät näitä riittämättöminä ja korostavat, että tavoittelemisen arvoinen vapaus on myös jotakin muuta.

On kuitenkin symptomaattista, että he tarvitsevat tällaisia käsitteitä pystyäkseen selittämään mitä mielekäs, tavoittelemisen arvoinen vapaus *todella* on. Vastakkainasettelu tämän ja oikean vapauden välillä tulee mielekkääksi vain, jos ymmärrämme molemmat. *Tässä mielessä* berliniläiset liberaalit ovat oikeassa. Negatiivinen vapauden käsite on käsitteellisessä, joskaan ei normatiivisessa mielessä ensisijainen. Se on primääri siinä mielessä, että mikä sitten vapauden käsitteemme onkin, meillä on oltava myös negatiivisen vapauden käsite. Muuten emme pysty kuvaamaan mitä "oikea" vapaus on. Sama koskee muita positiivisen vapauden käsitteitä, joita olen tässä tarkastellut. Benthamilainen vapaus on pakosta niiden kaikkien välttämätön

joskaan ei riittävä ainesosa. Tämä liittyy siihen, että kysymys on kautta linjan *poliittisesta* vapaudesta.

Toisin kuin berliniläiset liberaalit olettavat, benthamilainen vapauden käsite ei kuitenkaan ole normatiivisesti riittävä. Seuraava argumentti pyrkii osoittamaan tämän.

Negativistisen vapauskäsitteksen keskeinen muotoilija Jeremy Bentham oli ensisijaisesti oikeusteoreetikko. Hänen näkemyksensä lain luonteesta oli paljossa velkaa Hobbesille. Benthamin tärkein oppilas John Austin tunnistaa tämän mestariaan selvemmin. Hobbes-Bentham-Austin -näkemyksen mukaan kaikki lait ovat viime kädessä suvereenin antamia käskyjä. Näillä käskyillä on aina kaksi puolta: prohibitorinen eli kieltävä, joka suunnataan alamaisille, ja poenaarinen eli rankaiseva, joka suunnataan viranomaisille. Jokainen aito laki sisältää siis rankaisevan elementin, ja lain tavoitteena on nimenomaan rajoittaa kansalaisten toimia yhteiseksi hyväksi rangaistuksen uhkaa hyväksikäyttäen. Koska rankaiseminen on itsessään paha, lakeja ei pitäisi säätää tarpeettomasti. Yksilön vapaus koostuu siitä piiristä, jossa hän voi toimia pelkäämättä rangaistuksen uhkaa. Poliittisten päätöksentekijöiden tehtävä on huolehtia, että lait palvelevat jotakin järkevää tarkoitusta.

Käytännössä on luultavaa, että yksilöiden vapauspiiri muodostuu laajemmaksi sellaisessa yhteiskunnassa, jossa he saavat itse olla mukana poliittisessa päätöksenteossa, koska he tuskin haluavat tarpeettomasti rajoittaa omaa vapauttaan. Poliittiseen päätöksentekoon osallistumisen oikeus ja vapaus ovat kuitenkin käsitteellisesti eri asioita: valistunut itsevaltiainen voi sallia enemmän vapautta kuin ahdasmielinen enemmistö.

*Rikoslain* kohdalla Hobbes-Bentham-Austin -teoria on hyvin luonteva. Rikoslaki sisältää etupäässä kieltoja ja säädöksiä kieltojen rikkomisesta seuraavista rangaistuksista eli Hobbesin prohibitorisia ja poenaarisia käskyjä. Lainsäädäntö koostuu paljosta muustakin kuin rikoslaista. Tämän kritiikin klassinen muotoilu löytyy H.L.A. Hartin kirjan *The Concept of Law* luvusta 3. On tärkeitä lakien luokkia, joiden kohdalla analogia uhkauksin vahvistettuihin käskyihin epäonnistuu täysin, koska ne suorittavat

kokonaan toisenlaista sosiaalista tehtävää. Oikeussäännöt, jotka määrittelevät ne tavat joilla pätevät sopimukset tai testamentit tehdään tai avioliitot solmitaan, eivät vaadi ihmisiä toimimaan tietyillä tavoilla omasta tahdostaan riippumatta. Sen sijaan ne tarjoavat yksilöille *välineitä* (*facilities*) toiveidensa toteuttamiseksi, antamalla heille legaalisia kykyjä tai kompetensseja (*powers*) luoda, määrättyjä menettelyjä noudattaen ja tiettyjen ehtojen vallitessa, lain pakottavan kehikon puitteissa olevia oikeuksien ja velvollisuuksien rakenteita. Näin yksilöille annettu legaalinen kyky muokata oikeudellisia suhteitaan toisiin yksilöihin sopimusten, testamenttien, avioliittojen jne. kautta on yksi lain suuria kontribuutioita sosiaaliseen elämään. Tämä lain piirre hämärtyy, kun laki esitetään ikäänkuin kysymys olisi uhkauksilla vahvistetuista määräyksistä. (Hart 1961, 27-8)

Miten laki luo kykyjä tai kompetensseja? John Searlin (1974) tunnetuksi tekemää (mutta alkujaan Kantilta periytyvää) terminologiaa käyttäen: oikeussäännöt voivat olla joko *konstitutiivisia* tai *regulatiivisia*. Regulatiivinen sääntö asettaa toiminnalle rajoituksia. Kaikkien regulatiivisten sääntöjen mieltäminen käskyiksi on ongelmallista, mutta monet niistä – vaikkapa Raamatun kymmenen käskyä – ovat selvästi käskynomaisia.

Konstitutiivinen sääntö sen sijaan määrittelee teoille ja entiteeteille ominaisuuksia. Toimintaa säätelevä konstitutiivinen sääntö sanoo tyypillisesti, missä konteksteissa tietty tekojen sarja *lasketaan* tietynlaiseksi teoksi: esimerkiksi miten yhdistyksessä äänestetään, miten sopimus tehdään tai miten lautapelissä siirretään. Kontekstiin sisältyy myös sen seikan määrittäminen, kuka *voi* tehdä tietyn teon: kuka on yhdistyksen äänivaltainen jäsen, keiden allekirjoitus tekee sopimuksesta sitovan tai kenen vuoro on siirtää. Jos jokin toimija ei säännön mukaan voi tehdä tiettyä tekoa, se ei merkitse että teko on häneltä kielletty, vaan että hänen suorittamanaan samaa tekosarjaa ei lasketa siirroksi tai äänestämiseksi.

Legaalinen kyky tai kompetenssi tarkoittaa siis, että lain sisältämät konstitutiiviset säännöt määrittelevät toimijan tietyt teot tietynlaisiksi. Lakiin sisältyvät kyvyt tai

kompetenssit ovat tyypillisesti kykyjä muuttaa teoilla omaa ja toisten normatiivista asemaa, eli lain kullekin määrittämää oikeuksien, velvollisuuksien ja kompetenssien kimppua. Tästä esimerkkejä ovat lupaukset, sopimukset ja lahjoitukset. Tätä lain konstitutiivista puolta varhaiset oikeuspositivistit eivät pystyneet käsitteellistämään, koska heidän kannattamansa lain käskymalli viime kädessä palautti kaikki oikeussäännöt regulatiivisiksi säännöiksi. Hart ei missään vaiheessa liitä kritiikkiään keskusteluun vapauden luonteesta, mutta nähdäkseni se liittyy siihen luontevasti. Teesini on, että myös *Benthamin yksipuolinen vapauskäsitys seuraa hänen yksipuolisesta käsityksestään lain luonteesta*. 1900-luvun liberaalit teoreetikot kuten Berlin ovat omaksuneet Benthamin pettävänsä yksinkertaisen vapausnäkemyskäsityksen tätä yhteyttä huomaamatta.

Asian havainnollistamiseksi otan yksinkertaisen esimerkin. Ajatellaanpa henkilöä, joka on asetettu holhouksen alaiseksi. Hänellä ei ole oikeutta hallita omaa omaisuuttaan: hän ei voi esimerkiksi myydä, lahjoittaa tai testamentata sitä. Tällaisen henkilön kohdalla ei ole kysymys (ainakaan välttämättä) siitä, että häntä koskisivat erityiset käskyt tai kiellot. Laki ”toiminnan ulkoisina rajoituksina” ei ole hänen kohdallaan erilainen. Ei ole mitään fyysistä tekosarjaa, jota asianomainen ei saisi halutessaan tehdä. Sen sijaan häneltä puuttuvat tietyt Hartin mainitsemat legaaliset kyvyt tai kompetenssit tehdä asioita, *koska hänen tekeminsä tietyillä ”perusteilla” ei ole samaa merkitystä kuin täysivaltaisen henkilön tekeminsä*. Hän voi esimerkiksi kenenkään estämättä tai rankaisematta kirjoittaa papereita, jotka hän otsikoi ”testamentiksi” tai ”kauppakirjaksi”. Toiset eivät siihen puutu.

Olennaista on, mitä toiset *eivät* tee. Viranomaiset eivät vahvasta holhouksenalaisen henkilön tekemiä sopimuksia eivätkä pane niitä toimeen. Niihin ei voi oikeusistuimissa vedota. Ne eivät luo uusia oikeuksia tai velvollisuuksia sen enempää holhouksenalaiselle henkilölle kuin muillekaan.

On luontevaa sanoa, että holhouksenalainen henkilö on sosiaalisesti vähemmän vapaa kuin täysivaltaiset lähimmäisensä. On asioita joita hän muista poiketen ei voi

tehdä. Laillisesti määriteltyjen kykyjen tai kompetenssien puute on yksi keskeinen tapa, jolla vapauttamme voidaan rajoittaa. Naiset patriarkalisissa oikeusjärjestyksissä ja lapset ja vajaamielisiksi määritellyt kaikissa oikeusjärjestyksissä ovat vailla eräitä keskeisiä legaalisia kykyjä, ja tästä syystä vähemmän vapaita. Näin laki käyttää huomattavaa valtaa ihmisten yli nimenomaan konstitutiivisten sääntöjen kautta. Minusta tämä näkemys sopii yhteen myös ”arkikie- len” ja ”terveen järjen” kanssa. Negatiivinen vapauskäsitys ei kuitenkaan tätä vapauden aspektia pysty tavoittamaan, koska se pyrkii palauttamaan vapauden rajoittavien sääntöjen puuttumiseksi. Benthamilla tämän reduktion motiivina oli toinen reduktio: pyrkimys palauttaa säännöt sanktioilla vahvistettuihin käskyihin. Modernit liberaalit kuten Berlin ovat tässä vähemmän johdonmukaisia kuin Bentham; he hyväksyvät ensimmäisen reduktion mutta eivät toista.

Vapaus kykynä tai kompetenssina ei tietenkään ole samaa kuin Rousseauin, Hegelin ja Thomas Hill Greenin kannattama ja Berlinin arvostelema ”positiivinen vapaus”. Mutta sillä on ominaisuuksia, joita voimme tunnistaa myös positiivisen vapauden teoreetikoilta. Ensinnäkin vapaus normatiivisesti määrättyinä kykynä tai kompetenssina on olennaisesti *sosiaalista*. Robinson Crusoe voi häiriintymättä nauttia Berlinin ja Benthamin negatiivisesta vapaudesta, koska kukaan toinen ei aseta hänen tielleen esteitä. Mutta hän, kuten Hobbesin luonnontilan asukitkaan, ei omaa normatiivisia kykyjä: hän ei voi luvata, tehdä sopimusta eikä astua rooleihin. Toiseksi näemme erään yhteyden lain ja vapauden välillä. Benthamin ja kumppanien mielestä laki voi tehdä meidät vapaiksi vain *sallimalla* asioita – ”liberty is the silence of laws”. Mutta todellisuudessa laki voi lisätä toimintamahdollisuuksiamme myös toisella tavoin: tekemällä meille mahdolliseksi asettua erilaisiin suhteisiin toistemme kanssa. Kolmanneksi Rousseauin ja republikaanisten teoreetikkojen

<sup>18</sup> Eräs syy siihen, miksi Hobbes ja Bentham eivät nähneet kompetenssien ongelmaa oli, että he pyrkivät redusomaan kaikki lait pakolla vahvistettaviin käskyihin.



korostama oikeus osallistua päätöksentekoon, esimerkiksi äänestämällä, asettumalla ehdokkaaksi tai tekemällä aloitteita, koostuu sekin erilaisista normatiivisesti määritellyistä kyvyistä tai kompetensseista. Jos esimerkiksi en ole kokouksen äänivaltainen jäsen, sen ei tarvitse merkitä ettenkö saisi äänestyksen yhteydessä nostaa kättäni; ääntenlaskijat vain eivät ota sitä huomioon. Jos kyvyt ja kompetenssit laajentavat vapauttamme, äänioikeus laajentaa sitä myös. Neljänneksi, vapautemme eräs keskeinen elementti on mahdollisuutemme sitoutua, luopua tietyistä vapauksistamme määrääjäksi ja määrättyllä tavalla.

Alkuperäinen esimerkkimme osoittaa, että vapaus normatiivisesti määriteltynä kykyä on (tai sen pitäisi olla) olennainen osa myös liberaaleja vapauden teorioita. Sillä mikä olisi-kaan klassisemmin liberaali teema kuin vapaus tehdä sopimuksia! Mutta kuten näimme, sopimuksen tekemisen vapautta ei voi määrittellä vain sopimuksien tekemistä koskevien kieltojen puuttumiseksi. Sopimusvapaudessa keskeistä on legaalinen kyky tehdä sopimuksia: se että muut ja erityisesti oikeusviranomaiset tunnustavat yksilöiden kyvyn luoda, Hartin sanoin, "määrättyjä menettelyjä noudattaen ja määrättyjen ehtojen vallitessa" molemminpuoliseen suostumukseen perustuvia uusia oikeus- ja velvollisuussuhteita.

Jos myönnämme tämän, Hobbesin, Benthamin, Paleyn ja Berlinin jakama näkemys lain ja vapauden suhteesta ei enää riitä. Tässä näkemyksessä laki on aina vapautta rajoittava tekijä; lain hyväksyttävyyden perustuu siihen, että se suojaaa yksilön vapautta rajoittamalla muiden vapautta<sup>18</sup>. Mutta kykyjä ja kompetensseja määrittelemällä laki voi lisätä tai rajoittaa toimintavapauttamme myös toisella tavoin. Tällöin tasavaltalainen vapauskäsitys (3) ja rousseaulainen vapauskäsitys (5) tulevat ehkä lähemmäksi sitä, mitä poliittisesti relevantilta vapaudelta edellytämme. Liberaalienkin tavoittelemaan vapautteen sisältyvä tietynlainen tunnustettu täysivaltaisuus.

### Lopuksi

Emme tietenkään voi tämän historiallisen tar-

kastelun perusteella tehdä johtopäätöstä, että Berlinin erottelu olisi analyttisesti kelvoton. Vapauskäsitysten historian tarkastelu ei kuitenkaan anna tukea sille ajatukselle, että erottelu siten kuin Berlin sen tekee olisi erityisen valaiseva. Ei ole totta, että olisi olemassa yhtä positiivisen tai negatiivisen vapauden ideaa: molempien alle sijoittuu hyvin erilaisia käsityksiä. Ei ole totta että liberaaleina pitämämme teoreetikot 1600-luvun lopulta alkaen olisivat aina tai edes tyypillisesti kannattaneet yhtä ja vain yhtä vapauskäsitystä. Sekä esiliberaalit deontologit (esimerkiksi Price, Priestley ja USA:n vallankumouksen teoreetikot) että tyypillisinä positiivisen vapauden kannattajina pidetyt idealistit (Hegel ja Green) erottelivat *useita* vapauden käsitteitä, jotka kaikki olivat heidän mukaansa tärkeitä ja käyttökelpoisia. Lopuksi ei voida perustellusti väittää, että negativistipainotteinen liberalismi liittyisi atomistiseen ihmiskuvaan tai että kaikki positiivispainotteiset käsitykset johtaisivat autoritaariseen tai totalitaristiseen ajatteluun.

Historian tuntemus voi olla filosofiassa tärkeää kahdesta syystä. Toisaalta tuntemalla aikaisemmin käytyjä keskusteluja saatamme välttyä toistamasta vanhoja virheitä; toisaalta nykyisistä poikkeaviin käsitteisiin ja ajattelu-tapoihin tutustuminen saattaa auttaa meitä laajentamaan omaa ajatteluamme ja kyseenalaistamaan joitakin itsestäänselvyksiä (vrt. Skinner 1984, 193). Eräänlainen paradoksi saattaa olla, että voimme kenties saavuttaa tämän hyödyn vain lukemalla ajoittain historiaa myös sen itsensä vuoksi, ei pelkästään etsiäksemme vahvistusta niille näkemyksille, joita meillä jo on.

### LÄHTEET

- Beccaria, Cesare (1764/1995): *Dei delitti e delle pene*. Toim. A. Burgio. Feltrinelli, Milano.
- Bentham, Jeremy (1776/1994): *A Fragment of Government*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Berlin, sir Isaiah (1969): *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press, Oxford.
- Constant, Benjamin (1819/1988): *The Liberty of the Ancients Compared with that of Moderns*, teoksessa *Political Writings*, käänt. ja toim. B. Fontana. Cambridge University Press, Cambridge.
- Crocker, Lawrence (1980): *Positive Liberty*. Martinus

- Nijhoff, The Hague.
- Gray, John (1995): *Liberalisms. Essays in Political Philosophy*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Green, T. H. (1881/1986): Liberal Legislation and Freedom of Contract. Teoksessa T.H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, toim. P. Harris ja J. Morrow. Cambridge University Press, Cambridge.
- Green, T. H. (1879/1986): On the Different Senses of "Freedom" as Applied to the Will and to the Moral Progress of Man. Teoksessa T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, toim. P. Harris ja J. Morrow. Cambridge University Press, Cambridge.
- Haakonssen, Knut (1996): *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to Scottish Enlightenment*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hart, H.L.A. (1961): *The Concept of Law*. Clarendon Press, Oxford.
- Harisalo, Risto ja Ensio Miettinen (1995): *Vastuuyhteiskunnan peruslait*. Tampere University Press, Tampere.
- Haworth, Alan (1991) Models of Liberty: Berlin's "Two Concepts". *Economy and Society* 20, s. 245-59.
- Hayek, Friedrich A. (1944/1991): *The Road to Serfdom*. Routledge and Kegan Paul, London.
- Hayek, Friedrich A. (1960): *The Constitution of Liberty*. University of Chicago Press, Chicago.
- Hayek, Friedrich A. (1982): *Law, Legislation and Liberty. Vol 1. Rules and Order*. Routledge, London.
- Hellsten, Sirkku (1997a): *In Defense of Moral Individualism*. Societas Philosophica Fennica, Helsinki.
- Hellsten, Sirkku (1997b): Markkinarationalismista moraaliseen individualismiin. *Kanava* 9/1997, s. 499-503.
- Hobbes, Thomas (1651/1996) : *Leviathan*. Toim. J.C.A Gaskin. Oxford University Press, Oxford.
- Hobhouse, L. T. (1911/1994): Liberalism. Teoksessa L.T. Hobhouse, *Liberalism and Other Writings*, toim. J. Meadowcroft. Cambridge University Press, Cambridge.
- von Humboldt, Wilhelm (1792/1969): *The Limits of State Action*. Käänt. ja toim. J. Burrow. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hyneman, C. S. ja D. S. Lutz (toim.) (1983): *American Political Writing during the Founding Era 1760-1805. Vols. 1 & 2*. Liberty Press, Indianapolis.
- Locke, John (1689/1988): *Two Treatises of Government*. Toim. P. Laslett. Cambridge University Press, Cambridge.
- Loukola, Olli (1991): Miksi pysähtyä tähän? eli liberalismista libertarismiin ja eteenpäin. *Ajatus* 50., 69-99.
- MacPherson, C. B. (1975): Berlin's Division of Liberty. Teoksessa MacPherson, *Democratic Theory. Essays in retrieval*. Oxford University Press, Oxford, s. 95-117.
- Montesquieu (1748/1849): *Esprit des lois*. Librairie de Firmin Didot Frères, Paris.
- Patoluoto, Ilkka (1986): Positiivinen vapaus ja Jumala: John Locke. *Ajatus* 43, s. 87-100.
- Pelczynski, Zbigniew ja John Gray (toim.) (1984): *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. Athlone Press, London.
- Pettit, Philip (1997): Freedom with Honor: A Republican Ideal. *Social Research* 64, s. 52-76.
- Pietarinen, Juhani (1986): Ulkoinen ja sisäinen vapaus. *Ajatus* 43, s. 171-188.
- Postema, Gerald (1986): *Bentham and the Common Law Tradition*. Oxford University Press, Oxford.
- Price, Richard (1778/1991): Two Tracts on Civil Liberty. Teoksessa D.O. Thomas (toim.) *Richard Price: Political Writings*. Cambridge University Press, Cambridge, s. 14-100.
- Priestley, Joseph (1771/1993) An Essay on the First Principles of Government and on the Nature of Political, Civil, and Religious Liberty. Teoksessa P. Miller (toim.) *Joseph Priestley: Political Writings*. Cambridge University Press, Cambridge, s. 1-127.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762/1966): *Du contrat social*. Flammarion, Paris.
- Rowley, Charles ja Alan Peacock (1975): *Welfare Economics: A Liberal Restatement*. Martin Anderson & Co, London.
- Searle, John (1974): *Speech Acts*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Skinner, Quentin (1984): The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives. Teoksessa R. Rorty, J.B. Schneewind ja Q. Skinner (toim.): *Philosophy in History. Ideas in context*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Spencer, Herbert (1884/1982): *The Man versus the State. With Six Essays on Government, Society, and Freedom*. Liberty Press, Indianapolis.
- Snellman, J.V. (1842/1894): Lära om staten. *Samlade arbeten I*. Helsingfors Central-Tryckeri, Helsingfors.
- Steiner, Hillel (1974): Individual Liberty. *Proceedings of the Aristotelian Society* 75. s. 33-50.
- Steiner, Hillel (1994): *An Essay on Rights*. Blackwell, Oxford.
- Taylor, Charles (1985): What's Wrong with Negative Liberty. Teoksessa Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge University Press, Cambridge, s. 211-229.
- Taylor, Michael (1982): *Community, Anarchy, and Liberty*. Cambridge University Press, Cambridge.