



Silmästä silmään

Philip Pettitin haastattelu

Viime vuosina Philip Pettit on ollut ehkä näkyvimmin esillä poliittisena filosofina. Tätä alaa sivuavien kysymysten ohella hän kertoo, kuinka muut filosofian alat suhtautuvat poliittiseen ja henkilökohtaiseen kokemukseen. Pettitin mukaan tapamme määritellä filosofisten ongelmien luonne vaikuttaa syvästi käytännölliseen tapamme tehdä filosofista tutkimusta.

Koettu filosofia

Milloin ja miten alun perin kiinnostuitte poliittisesta filosofiasta?

Opiskeluajoista lähtien minua kiehtoi Sartren käsitys vapaudesta niin kuin hän kehitti sen kaunokirjallisissa ja filosofisissa teoksissaan 1950-luvulle mennessä. Vieläkin olen sitä mieltä, että hänen tavassaan rakentaa metafyyminen järjestelmä, mielen teoria, kaunokirjallinen tuotanto ja poliittisen ohjelman suuntaviivat sen näkemyksen ympärille, että olemme läpikotaisin ja peruuttamattomasti itseämme luovia ja itsemme luoneita, on jotain todella merkittävää. Sodan jälkeen kirjoitetussa johdannossa valikoimaan Descartesin kirjoituksia Sartre huomauttaa, että Descartesin kuvauksessa jumalasta on virheellistä voluntarismia, sillä kyseessä on tarkka kuvaus ei suinkaan jumalallisesta, vaan inhimillisestä vapaudesta. Tämä ajatus riivasi minua kovasti, vaikka aina pidinkin sitä mielettömänä ja mahdottomana perustana vakuuttavalle poliittiselle ohjelmalle. Se ruokki pysyvää halua muodostaa sellainen vaihtoehtoinen käsitys vapaudesta, joka voisi toimia ihanteena sekä henkilökohtaisella että poliittisella alueella. Suuri osa varhaisesta opetus- ja kirjoitustyöstäni oli yritystä tulla paremmin toimeen Sartren kanssa. Siitä syystä päädyin filosofiaan ja erityisesti poliittiseen filosofiaan.

Yllykkeet poliittisen filosofian suuntaan lisääntyivät mentyäni rajoitetusti mukaan opiskelijajaliikkeeseen Irlannissa vuonna 1969. Siihen aikaan olin tohtoriopiskelijana Queen's Universityssä Belfastissa, mutta myös opettajana University Collegessa Dublinissa. Toimitin artikkelikokoelman, jonka kirjoittajissa oli yliopistoreformia kannattaneita opiskelijoita ja tiedekunnan henkilöstöä (*The Gentle Revolution*, Dublin, 1969), ja hämmästyttävää kyllä, kirja pääsi joksikin aikaa Irlannin bestsellerlistalle. Osittain tämän roolin ottamisen seurauksena osallistuin jossain määrin joukkoon muitakin poliittisiä yrkymyksiä ja tämä terävöitti kiinnostustani poliittiseen

filosofiaan. Siihen aikaan täytyi päättää missä seisoi suhteessa sellaisiin pilviä hipoviin ja paljon luettuihin hahmoihin kuin Althusser ja Marcuse, ja filosofille tämä tarkoitti, että oman kannan tuli olla ainakin pääpiirteissään selvillä. Vuonna 1972 menin Cambridgen yliopistoon ja minusta tuli Trinity Hallin *Research Fellow*, ja vaikka en siellä juuri mennytkään mukaan poliittisiin pyrintöihin niin minusta tuli *The Cambridge Review* -lehden toimittaja, aluksi yhdessä Hugh Broganin ja myöhemmin Richard Tuckin kanssa. Mielestäni käytimme melko tehokkaasti lehden pääkirjoituksia tukemaan erilaisia poliittisia kantoja ja tämä epäilemättä auttoi terävöittämään aihepiiriä kohtaan tuntemaani mielenkiintoa. Eräs *Review*'n numero käsitteli oikeudenmukaisuutta ja olen vieläkin ylpeä siitä, että taivuttelin John Rawlsin julkaisemaan tekstinsä lehdessämme. Artikkelini on julkaistu monesti uudelleen, sillä se oli hänen ensimmäinen yrityksensä suhteuttaa kirjaansa Kantin ajatteluun.

Republikanismi-kirjanne alkuvuilla kerrotte aikaisemmasta elämästänne pappiskoulutuslaitoksessa ja kyvystä tai kykenemättömyydestä katsoa toisia – erityisesti auktoriteettiasemassa olevia – suoraan silmiin. Kuinka ymmärrätte välittömän henkilökohtaisen kokemuksen merkityksen poliittisessä filosofiassa?

Sartressa mielenkiintoni valtasi etenkin se tapa, jolla hänen filosofiansa muovasi hänen henkilökohtaisia asenteitaan ja kokemuksiaan. Halusin aina uskoa, että filosofisen pohdinnan ja henkilökohtaisen kokemuksen tulisi kulkea käsi kädessä ja muovata toinen toistaan. Tällä kohden on hyvä pitää mielessä Kierkegaardin moite systemaattiselle filosofille: hän on kuin ruhtinas, joka rakentaa palatsin ja asuu sen vieressä ladossa. Sartre täytti Kierkegaardin vaatimuksen paremmin kuin kukaan muu viimeaikainen filosofi, ja tässä suhteessa voimme mielestäni kaikki jäljitellä häntä.

Luulen, että suuressa osassa teoreettista filosofiaa Kierkegaardin vaatimusta ei valitettavasti voida täyttää millään

todella tyydyttävällä tavalla. Vaikka voidaan esittää väite siitä, kuten itsekkin olen tosiaan tehnyt, miksi tietoisuus tai säännön noudattaminen tai vapaa tahto ovat ongelmattomia – sanokaamme, että ne ovat ongelmattomia fysikaalisessa mielessä – tästä ei seuraa, että voisimme kokea tietoisuuden, säännön noudattamisen tai vapaan tahdon fysikaalisesti eimysteerinomaisina ilmiöinä. Väite siitä, että tekijöiden X, Y ja Z esiintyminen jossakin henkilössä varmistaisi vastaavan ilmiön tapahtumisen voi olla tyydyttävä vain jos voidaan simuloida se, mitä tarkoittaa tämänkaltaisten tekijöiden vaikutuksen alaisena oleminen, ja voidaan nähdä, että ilmiöt seuraavat näiden vaikutuksesta: näin varmistetaan, että henkilö on tietoinen, tai että hän näkee tietyt säännöt normatiivisesti velvoittavina, tai että hänellä on tunne vapaudesta ja vastuusta. Mutta tällaista simulaatiota ei ole käytettävissä näillä alueilla, joten filosofisen selityksen ja arkipäiväisen kokemuksen välillä on olemassa todellinen kuilu.

Tällaisia esteitä ei kuitenkaan ole moraali- ja poliittisessa filosofissa ja siellä mielestäni on erityisen tärkeää etsiä pohdinnan ja kokemuksen välistä yhteyttä. Kierkegaardin tarkoittama periaate voi todella tarjota tähän suuntaviivoja. Eräs tapa soveltaa periaatetta on pitää kiinni siitä, että minkä tahansa esittämämme moraalisen tai poliittisen ihanteen on perustuttava tavanomaisiin menetyksen tai kärsimyksen kokemuksiin. Kuten kirjoitin *Republikanismissa*, kielteinen kokemus siitä, että täytyy elää riippuvaisena toisen hyvästä tahdosta, tietoisena pakosta miellyttää tätä toista, tarjoaa vastakohtan vapauden ihanteelle ei-herruutena. Koska ihmiset tuntevat tämän kokemuksen ja ovat yleisesti taipuvia kärsimään siitä, vastakkainen käsitys vapaudesta ei-herruutena vetoaa mielikuvitukseen ja tunteisiin.

Rajankäyntiä

Kuinka olette poliittisena filosofina hyötynyt naapuriteisteissä kehitellyistä lähestymistavoista?

Sain filosofisen koulutukseni Irlannissa, jossa silloin kuten nytkin oli vahvat yhteydet sekä mannermaisiin että englantinkielisiin traditioihin. Etsiessäni vaihtoehtoa Sartrelle oli luonnollista perehtyä ensi sijassa sellaisiin ranskalaisiin kirjoittajiin kuin Merleau-Ponty ja Ricoeur, mutta sellaisiin kuin Althusser, Levi-Strauss ja Foucault, ja heidän kauttaan aloin pitää selvänä, että oli mahdotonta harjoittaa filosofiaa vakavasti ellei ollut tuntumaa siihen, mitä tapahtui psykologian ja antropologian kaltaisilla naapurialoilla. Tämä kiinnostus muihin oppiaineisiin synnytti varhaisen kiinnostukseni yhteiskuntatieteiden filosofiaan, joka puolestaan heijastui sellaisiin töihini kuin *The Concept of Structuralism* (1975), yhdessä Graham Macdonaldin kanssa kirjoitettu *Semantics and Social Science*, (1981) ja lopulta *The Common Mind* (1993).

Viime vuosina en ole juurikaan työskennellyt yhteiskuntatieteiden filosofian alueella, mutta olen väistämättä ajautunut mukaan keskusteluihin jotka käsittelevät esimerkiksi taloustiedettä, sosiaalisen valinnan teoriaa ja säätelyn teoriaa. En voisi kuvitella harjoittavani poliittista filosofiaa ilman jonkinlaista tietoa siitä, mitä tapahtuu tällaisilla alueilla. Mitkä tahansa taloustieteen muut päämäärät ovatkin, se on politiikan teoriaa toisin keinoin – politiikan teoriaa todellakin vaikutusvaltaisessa muodossa, jossa se läpäisee hallin-

«Viime vuosina en ole juurikaan työskennellyt yhteiskuntatieteiden filosofian alueella, mutta olen väistämättä ajautunut mukaan keskusteluihin jotka käsittelevät esimerkiksi taloustiedettä, sosiaalisen valinnan teoriaa ja säätelyn teoriaa. En voisi kuvitella harjoittavani poliittista filosofiaa ilman jonkinlaista tietoa siitä, mitä tapahtuu tällaisilla alueilla.»

nollisia ja poliittisia toimintalinjauksia – ja on välttämätöntä ottaa tarkasteluun ne käsitykset vapaudesta ja demokratiasta, joita taloustiede ujuttaa tähän teoretisointiin. Sosiaalisen valinnan teoria ja peliteoria tarjoavat tavan lähestyä aggregaatiota ja ryhmänmuodostusta, jotka ovat poliittisen filosofian keskeisiä aiheita. Säätelyn teoria taas avaa näkökulman kysymykseen siitä, mitkä poliittisesti haluttavina pitämistämme instituutioista todennäköisesti myös osoittavat käyttökelpoisuutensa. Nämä kysymykset olivat näkyvästi esillä sellaisten perinteeseen kuuluvien hahmojen kuin Machiavellin, Montesquieun ja Millin töissä, ja ne täytyisi palauttaa poliittisen filosofian huolenaiheiden keskiöön.

Työskennellessäni yhdessä tällaisten naapurialojen kanssa minulla on ollut onni tavata suurenmoisia, kiehtovia kollegoita, joiden kanssa olen voinut tehdä yhteistyötä. Niinpä *Not Just Deserts: A Theory of Criminal Justice* (1990) oli kirjoitettu yhdessä tunnetun säätelyn teoreetikon John Braithwaiten kanssa, ja *The Economy of Esteem* (2004) yhdessä kansainvälisesti tunnetun julkisen valinnan teoreetikon Geoffrey Brennanin kanssa. Rakastan yhteistyötä, sillä siinä voi etsiä yhteisymmärrystä toisen henkilön kanssa eikä ainoastaan asettaa omaa älyään toista vastaan. Tämä estää filosofisen keskustelun muuttumisen nollasummapeliksi. Erityisesti nautin yhteistyöstä oppiainerajojen yli, sillä se on kokemus, josta poikkeuksetta opin paljon. Minua ilahduttaa, että kokoelma filosofisia tekstejä jotka ovat peräisin pitkästä ja hedelmällisestä yhteistyöstäni Frank Jacksonin ja Michael Smithin kanssa ilmestyy tänä vuonna nimellä *Mind, Morality and Explanation* (2004).

Mitä ajattelette filosofissa vallitsevasta sisäisestä työ- ja väitteistä, jotka koskevat filosofian lisääntyvää professionalisoitumista?

Suosin filosofian harjoittamista ongelmalähtöisellä tavalla. Filosofian ongelmien laajassa kentässä on se hätkähdyttävä piirre, että ongelmat usein kytkeytyvät toisiinsa. Lähestymistavat tai ratkaisut jollain alueella johdattavat hakemaan vastaavia lähestymistapoja muualla. Tai pyrkimys etsiä useiden alueiden kysymyksiin yhdellä kertaa vastaavaa teoriaa asettaa mielikuvitukselle hedelmällisen haasteen sen sijaan, että käsitellä vain yhden eristyneen alan kysymyksiä. Esimerkiksi Frank Jacksonin kanssa kehittelemämme 'ohjelmamalli' korkeamman tason selityksille lähti liikkeelle halusta löytää malli, joka soveltuisi ei ainoastaan psykologisiin selityksiin erotettuna neurotieteellisistä selityksistä, tai makrofysiologisiin erotettuna mikrofysiologisista, mutta myös sosiologisiin selityksiin erotettuna yksilökeskeisimmistä selityksistä.

Huomasimme, että pohjimmiltaan sama idea oli sovellettavissa jokaisella näistä alueista, sillä kaikissa oli mahdollista nähdä seuraavaa: yhtäpitävästi sen kanssa, että myönnetään jonkin tapahtuman olevan tulosta suhteellisesti alemman tason tekijöiden vaikutuksesta, voi korkeamman tason tekijä ohjelmoida tämän tuloksen – sen vaikutuksesta voi tulla erittäin todennäköiseksi sellaisen alemman tason tekijän esiintyminen, joka riittää tuottamaan tuloksen. Niinpä esimerkiksi työttömyyden nousu voi ohjelmoida rikollisuuden nousun tekemällä todennäköiseksi sen, että aiempaa suuremmalla määrällä ihmisiä on yllykkeitä ja mahdollisuuksia turvautua rikolliseen toimintaan. Se voi aiheuttaa tämän ilman, että tarvitsee olettaa mitään korkeampitasoista sosiologista voimaa, joka toimii yksilöpsykologisista aggregaatiovaikutuksista riippumatta.

Toinen esimerkki erilaisia ongelma-alueita leikkaavasta ideasta on ajatus virtuaalisesta kontrollista, jonka alun perin kehitin tehdäkseen selkoa siitä, kuinka rationaalinen itseintressi voi kontrolloida toimijan tekoja, vaikka toimija ei tavallisesti ajattelisisaakaan tällaisen itseintressin käsittein. Ajatukseni mukaan on niin, että vaikka toimijan käyttäytymisen tavalliset liikkeellepanevat voimat eivät olisi kovinkaan voimakkaasti itseintressin leimaamia, tai vaikka ne olisivat vain yksinkertaisia tottumuksia, niin voi silti pitää paikkansa, että käyttäytyminen edistää kohtuullisen hyvin toimijan itseintressiä, ja jos niin ei olisi – jos esimerkiksi ajaututtaisiin tietynlaisiin itsensä kieltäviin toimintamalleihin – niin tämä saisi toimijan punnitsemaan asioita uudelleen ja sopeuttamaan tekonsa niin, että itseintressi ei jää täysin huomiotta. Lyhyesti sanottuna saattaa siis olla niin, että rationaalinen itseintressi kontrolloi tekoja mieluummin virtuaalisesti kuin aktiivisesti: se on valmiina puuttumaan peliin, mutta vain silloin kun sitä tarvitaan. Tämän tyyppinen virtuaalinen kontrolli – kuten olen sitä kutsunut – auttaa näkemään ensinnäkin sen, kuinka rationaalisen valinnan teoria saattaa olla käyttökelpoinen tapa selittää myös sellaisia toimijoita, jotka ovat tavallisesti altruistisia. Se näyttää soveltuvan myös esimerkiksi moraalin ja politiikan teoriaan. Moraalin teoriassa se selittää, kuinka toimija voi täyttää konsekventialistiset vaatimukset jopa silloinkin kun hän toimii ei-konsekventialistisin päätöksentekosäännöin: huoli seurauksista voi virtuaalisesti kontrolloida henkilön tekoja. Poliitiikan teoriassa se soveltuu monille alueille. Se selittää senkaltaisen kontrollin joka hallitsijalla on suhteessa alaiseen, vaikka hallitsija ei sanoisi tai tekisi mitään vaikuttaakseen suoraan alaiseen. Se myös selittää, kuinka demokratiassa kansalla voi olla kontrollia suhteessa hallitukseen myös vaalien ulkopuolella.

Mainitsen nämä esimerkit osoittaakseni, miksi minun mielestäni on hyödyllistä pohtia filosofisia ja sen sukuisia ongelmia melko laajalla kentällä, tai vähintäänkin pitää silmällä muita alueita silloin, kun työskentelen jonkin yksittäisen alan parissa. Tämä ei tietenkään tarkoita, etteikö lisääntyvä ammatillistuminen ja erikoistuminen tuottaisi merkittäviä hyötyjä. Totta kai se tuottaa. Mutta luulen kuitenkin haluavani huomauttaa, että odotettavissa on sekä kustannuksia että hyötyjä. Eräs huomiota herättävä suuremman erikoistumisen aiheuttama kustannus on se, että usein erikoistuminen saa ihmiset työskentelemään samojen tarkoin valikoitujen aihepiirien parissa, usein samoihin valikoituihin teksteihin nojaten, aina siihen saakka, kunnes ne on syleilty kuoliaaksi. Filosofiasa erikoistuminen saattaa johtaa skolastisiin.

Kuinka ymmärrätte metodin merkityksen poliittisessä filosofiassa?

Monien muiden tapaan olen sitä mieltä, että se mitä Rawls sanoo reflektiivisestä tasapainosta on hyvä peruste puolustamaan suurta osaa poliittisessä filosofiassa tehdystä työstä. Mutta tämänkaltaisen metodologinen pohdiskelu on hyödyllistä lähinnä silloin, kun tunnistamme omaksi tyydytykseksemme ne argumentit, jotka tukevat tai vahvistavat kantaamme jonkin tietyn johtopäätöksen suhteen. En pidä sitä kovin hyödyllisenä silloin, kun yritetään muodostaa kantoja suhteessa siihen tai tähän aiheeseen. Se liittyy tulosten vahvistamisen, ei löytämisen kategoriaan.

Löytämisen kategoriassa ei ole vaihtoehtoa niille rutiineille, jotka liittyvät pakkomielleeseen tehdä älyllistä työtä. Täytyy ruokkia mielikuvitusta hankalaksi osoittautuvilla ongelmilla, tarttua ja takertua kaikkiin idean murisiin jotka juuri ja juuri saattaisivat olla varteenotettavia, jäljittää jokainen puoliksi muistettu keskustelu joka ehkä voisi osoittautua hyödylliseksi, palata kerta toisensa jälkeen tyhjälle sivulle ja yrittää saada asiat järjestykseen, ja yrittää jatkuvasti haastaa muita ihmisiä keskusteluun asioista joiden kanssa kamppailee. Lisäksi pitää nukkua nämä kysymykset mielessään, viedä ne suihkuun ja askarrella niiden kanssa jokaisena vapaana hetkenä. Tämä on tutun tuntuista ja sotkuista puuhaa – uuvuttavaa, riemastuttavaa ja hankalaa ystävälle.

Vapauden historiallisuus

Noin kolmekymmentä vuotta sitten sellaiset huomattavat poliittisen ajattelun historioitsijat kuin John Pocock ja Quentin Skinner väittivät, että emme voi löytää ratkaisuja nykyisiin ongelmiimme poliittisen filosofian klassisista teksteistä. Samaan aikaan sellaiset ”uudet poliittiset filosofit” kuin John Rawls ja Robert Nozick muotoilivat normatiivisia periaatteita, jotka oikeutettiin hyvin ei-historiallisiin perusteisiin. Kuinka hahmotatte menneiden ajattelijoiden aseman suhteessa nykyisiin yrityksiin muokata tai kritisoida poliittisia ideologioita, kuten republikanismia?

Olen sitä mieltä, että poliittisen filosofian historia on todella tärkeässä asemassa antaessaan käsityksen siitä, mistä olemme tulossa yrittäessämme ratkaista tieteenalalla esiin nousseita kysymyksiä. Sellaisissa alan keskusteluissa, jotka käydään ilman minkäänlaista tietoisuutta historiallisista ennakkotapauksista ja vertailukohdista, on jotain hieman sääliä. Tähän liittyy kuitenkin kaksi vaaraa, ei vain yksi. Nimittäin ei ainoastaan filosofia joskus vähätele historiaa; on aivan yhtä tavallista, että historia vähätelee filosofiaa. Ja aivan niin kuin on turhauttavaa nähdä filosofisen analyysin tapahtuvan historiallisessa tietämättömyydessä, on häiritsevää nähdä poliittisen ajattelun historiaa tehtävän tavalla, joka ei anna lainkaan viitteitä siitä, että kirjoittaja on todella kykenevä ajattelemaan asiat läpi filosofisella tavalla. Olisi houkuttelevaa jälleen kerran versioida tuttua kantilaista sananpartta ja sanoa, että tällä alueella filosofia ilman historiaa on sokeaa.

Mainitsette Quentin Skinnerin ja John Rawlsin. Mutta tässä yhteydessä huomion vangitsee se, että Skinner on po-

liittisen ajattelun historioitsija, joka usein ja erittäin vaikutusvaltaisesti kirjoittaa filosofina, ja John Rawls, joka oli filosofin arkkityyppi *Oikeudenmukaisuusteoriassa*, oli selvästi filosofian historiaan syvällisesti perehtynyt henkilö, minkä hänen myöhemmät julkaisunsa tekevät selväksi. Sattumoisin hän nimeää Hobbesin *Leviathanin* – kirjan, jota Skinner on niin oivallisesti valaissut – kaikkien aikojen suurimmaksi englanninkieliseksi politiikan teorian kirjoitukseksi. Joten tässä on nähtävä toisiaan täydentäviä näkökohtia, ei konfliktia.

Omasta puolestani sanoisin, että vaikka olen pääasiassa filosofi, pidän poliittisen ajattelun historiaa suurenmoisen kiinnostavana – se on täynnään kiehtovia ajatuksia. Viime aikoina olen filosofian ja sosiaalisen valinnan teorian menetelmiä hyväksi käyttäen pohtinut kysymystä siitä, kuinka yksilötoimijat voivat muodostaa ryhmiä. Sosiaalisen valinnan alueella tehdystä työstä on vastannut Christian List, joka on politiikan tutkija LSE:ssä. Yksi päämääristäni on saada selkoa niistä eri tavoista, joilla kansan käsitettä voidaan käyttää demokratiateorioissa. Mutta olisin jäänyt ilman monia tässä yhteydessä pyörittelemiäni ajatuksia ellei olisi ollut olemassa keskiaikaista kirjallisuutta korporaation käsitteestä, sen soveltamista poliittiseen kansaan esimerkiksi Bartoluksella ja Balduksella, tämän kansan käsitteen uutta käyttöönottoa 1500-luvun lopun monarkomakkien kirjoituksissa, Hobbesin ja Locken vastausta tähän kansan käsitteeseen, ja vaikutusta, joka Hobbesilla selvästi oli Rousseauin kansansuvereniteettioppiin.

Puhuin aikaisemmin filosofian sisäisestä erikoistumisesta ja tähän liittyen täytyy sanoa, että sellainen erikoistuminen, joka erottaa filosofit historioitsijoista, on tietysti väistämätöntä: kummallakin alueella tehdään niin vaativaa työtä, että sama henkilö ei voi olla ylittämätön molemmissa. Olennaista on kuitenkin se, että nämä kaksi tieteenalaa eivät ajaudu erilleen ja että kumpaakin harjoitetaan tietoisena toisesta ja toista kunnioittaen. Skinnerin kaltaiset kontekstualistit ovat varmasti oikeassa siinä, että poliittista filosofiaa tehdään aina paikallisiin ongelmiin, käsitteisiin ja perinteisiin kytkeytyvällä tavalla, ja että filosofien täytyy olla tietoisia tästä kun he pyrkivät suhteuttamaan omia ajatuksiaan menneisiin kirjoituksiin. He eivät saa kohdella tekstejä kuin musteläisketestissä, jossa on aivan oikeutettua nähdä mitä haluaa, vaan heidän täytyy lukea tekstejä historioitsijoiden tarjoamien parhaiden tulkintojen valossa. Joskus filosofien tietysti täytyy valita näiden tulkintojen välillä ja tarjota niihin omia täydennyksiään. Mutta heidän tulisi aina pitää avoimesti näkyvillä tulkinta jota he seuraavat eikä teeskennellä kykyä nähdä alkutekstin 'päälänjat', ikään kuin filosofia soisi siihen tarvittavan taidon ja auktoriteetin.

Kun Skinner toi esiin ja puolusti 'neoroomalaista' poliittista teoriaa, jossa vapaus käsitetään riippumattomuudeksi, monet lukijat huomasivat siinä yhtäläisyyksiä käsitkseenne vapaudesta ei-herruutena. Mutta projektienne tarkoituksiin ja metodologioihin sekä itse vapauden käsitteisiinne liittyy myös eroja. Kuinka vertaisitte projektinne Skinnerin projektiin?

1980-luvun loppupuolella olin yrittänyt miettiä kuinka poliittinen vapaus tulisi käsittää jos on sosiaalisen ontologian suhteen anti-atomisti, siis jos katsoo, että eristäytyneen

yksilön käsite on lähestulkoon epäkoherentti. Tältä pohjalta kirjoitin kirjani *The Common Mind* (1993). Luonnosteltuani muutamia ajatuksia aiheesta huomasin vähitellen, osittain ystäväni David Nealen vihjeiden vaikutuksesta, että käsittelin vapauden käsitettä suurin piirtein sen mallin mukaisesti, jonka Quentin Skinner oli liittänyt republikanistisiin vapauden teoreettikkoihin. Tämä johdatti minut varsinaisten republikanististen lähteiden tarkasteluun, jossa minua ohjasi sekä Skinnerin että eräiden muiden tulkitsijoiden työ.

Omaksuinko hänen tulkintansa täysin kirjassani *Republicanism* (1997)? No, en aivan. Eräässä kohdassa on mielestäni aihetta muutoksiin, tosin sellaisiin, joita uskon Skinnerin omien argumenttien tukevan. Alkuperäisissä artikkeleissaan hänen pääväitteensä oli ollut, että republikanistit kuten Machiavelli käsittivät vapauden luonteen enemmän negatiiviseksi kuin positiiviseksi. Tämän tähdentäminen oli luonnollista, sillä asettuihan hän sitä pitkään vallalla olutta, jopa Pocockin kirjoituksissa näkyvää käsitystä vastaan, jonka mukaan republikaanit käsittävät vapauden positiivisin termein. Minun oma saavutukseni saattaa olla sen seikan painottaminen, että vaikka klassiset republikanistit kuvasivat vapauden negatiivisena ominaisuutena, niin he tekivät sen eri tapaan kuin 1800-luvun liberaalit. He samastivat vapauden herruuden poissaoloon – kirjaimellisesti tai kuvainnollisesti *dominuksen* poissaoloon elämästä – ei rajoittamisen poissaoloon.

Ystävälliseen tapansa Skinner noteeraa lähestymistapani vaikutteet omassa kirjassaan *Liberty Before Liberalism*. Mielestäni hänen sanomansa tuossa kirjassa on hyvin vakuuttava ja samanhenkinen omani kanssa, vaikkakin välillämme on yksi ero, josta olen kirjoittanut erikseen.¹ Olen väittänyt, että vapauden samastamisella rajoittamisen poissaolon sijasta herruuden poissaoloon on kaksi mielenkiintoista seurausta, ja että molemmat niistä huomioitiin suurimmassa osassa republikanistisista kirjoituksista. Ensimmäinen on, että henkilö voidaan saattaa epävapaaaksi ilman, että joku toinen varsinaisesti rajoittaa häntä; näin käy, kun hänet on alistettu jonkun toisen mielivaltaiselle mahdollisuudelle rajoittaa häntä. Toinen seuraus on, että henkilöä voidaan rajoittaa ilman, että hänet saatetaan epävapaaaksi, ainakin herruuden alaisuuden ensisijaisessa merkityksessä; näin käy, kun rajoittaminen ei ole mielivaltaista. Näin nimittäin voi tapahtua silloin, kun rajoittamisen tarkoituksena on palvella rajoitetun avoimesti tunnustamia (tai sellaisiksi ilmeisesti katsottavia) päämääriä kuten kävi Odysseuksen ja hänen merimiestensä kohdalla. Väitin, että tästä syystä republikanistit eivät katsoneet ei-mielivaltaisen laillisuusperiaatteen saattavan ihmisiä epävapaaiksi, ja tässä kohtaa Quentin Skinner halusi kirjassaan olla eri mieltä. Tässä asiassa pidän pääni. Uskon hänen oman erityisen kantansa juontuvan herkkyydestä sille seikalle, että kaikki lait vähentävät tai ehdollistavat toimijan valinnan mahdollisuuksia ja että republikanistit olivat tästä hyvin tietoisia. Mutta vaikka ei-mielivaltaisella lailla, kuten luonnollisilla esteillä, saattaa olla tämä toissijainen vaikutus ihmisten vapautteen ei-herruutena, sen ei tarvitse saattaa ihmisiä epävapaaiksi – sen enempää kuin luonnolliset esteet saattavat – varsinaisessa aktuaalisessa herruuden merkityksessä. Uskoakseni tämän seikan johdosta republikanistit väittävät, että oikeudenmukaiset lait ovat vapauden ystäviä eivätkä sen vihollisia.

Haastava demokratia

Sir Isaiah Berlinin esittelemät kaksi vapauden käsitettä (positiivinen ja negatiivinen) näyttävät eroavan ihmisluonnetta tai ihmisen peruspsykologiaa koskevilla oletuksillaan. Ajatteletteko, että teoria vapaudesta ei-herruutena eroaa positiivisista ja negatiivisista vapauden teorioista oletuksissaan ihmisluonnosta?

Tuore kirjani *A Theory of Freedom* (2001) on yritys käsitellä yksityiskohtaisesti ihmisluonteen teoriaa, jonka näen tukevan vapauden käsitettä ei-herruutena. Tästä näkökulmasta katsottuna yhteisössä elävät ihmiset eivät muodosta sellaista järjestäytyntä kokonaisuutta, joka auttaisi ymmärtämään positiivisen vapauden rousseaulaista tulokintaa: so. positiivista vapautta siinä merkityksessä, jossa ihmiset ovat vapaita sillä ehdolla, että he kuuluvat järjestäytyneeseen kokonaisuuteen, joka kollektiivisesti määrää kuinka jokaisin yksilön on toimittava. Mutta tästä näkökulmasta katsottuna ihmiset yhteisössä eivät myöskään muodosta atomistisia olioita, jotka tekisivät negatiivisesta vapauden käsitteestä tarkoituksenmukaisen: he eivät ole solipsistisia toimijoita, jotka ovat vapaita vain siinä määrin kuin he eivät ole ulkopuolisten vaikutusten tai ulkopuolisen rajoittamisen kohteita.

Väitän, että käsitys vapaudesta ei-herruutena liittyy luonnollisesti kuvaan ihmistoimijoista olemukseltaan diskursiivisina olentoina, jotka ainoana eläinkunnassa kykenevät vaikuttamaan toinen toiseensa nimenomaan keskinäisellä mieluisaksi koetulla järjenkäytöllä koskien sitä, mitä yhden tai useamman heistä tulisi tehdä joko yksittäin tai yhdessä. Lähestymistapaan on vaikuttanut erityisesti Michael Smithin työ. Tämän erityisesti Jürgen Habermasin kirjoituksiin liitetyn diskursiivisen ihmiskuvan mukaan ihminen on vapaa muiden joukossa siinä määrin kuin hän käyttää järjelykapasiteettiaan ja nauttii sellaisesta relationaalisesta asemasta, joka suojaa häntä diskursiivisuutta vastustavilta vaikutuksilta. Vapauden ideaali on ideaali suhteesta muihin, kuten positiivinen vapauden käsite sen rousseaulaisessa merkityksessä. Tämä suhde ei kuitenkaan edellytä osallistumisoikeutta kollektiiviseen päätöksentekoon, vaan valtuuksia ja suojaa sellaisia vaikutuksia vastaan, jotka eivät etene yhteisen järjeyden, kuten leppoisien ja ystävällismielisten sosiaalisen elämän aktiviteettien kautta, tai eivät ole niiden mukaisia.

Väite nostaa esiin kysymyksen: miksi diskursiivisuuden vastaisia interventioita vastaan tarvitaan erillistä suojelua erotettuna sellaisten interventioiden pelkistä poissaolosta? Vastaukseni kuuluu, että jos on havaittavissa, että yksi kahdesta tai useammasta ihmisestä kykenee rajoittamaan mielivaltaisesti muiden elämää, niin tämä seikka yksinään on omiaan varmistamaan, että heikommat ovat diskursiivisuuden vastaisen rajoittamisen kohteita; tämä tarkoittaa, että heitä uhkaillaan, estetään tai ohjataan pitämään vahvin osapuoli tyytyväisenä – ja tämä pitää paikkansa, vaikka kyseinen osapuoli ei rajoittaisikaan heitä. Diskursiivisuutta vahvistavat suhteet ovat täysin mahdollisia ainoastaan tämänkaltaisen vallan poissa ollessa. Siksi tällainen valta riistää vapauden kohteiltaan jo silkalla olemassaolollaan eikä ainoastaan sen käyttämisellä.

«Ajattelen demokratian olevan hallintojärjestelmä, joka on suunniteltu varmistamaan niin pitkälle kuin mahdollista, että hallitsijoiden ja hallittavien välinen suhde ei ole herruussuhde»

Kuinka kuvaisit “demokraattista” elementtiä suosi-massasi poliittisen teorian mallissa?

Ajattelen demokratian olevan hallintojärjestelmä, joka on suunniteltu varmistamaan niin pitkälle kuin mahdollista, että hallitsijoiden ja hallittavien välinen suhde ei ole herruussuhde; ideaalisimmillaan se on suhde, joka on diskursiivisuutta rakentava edellä käsitellyssä merkityksessä. Jokaisessa valtiossa hallitsijat puuttuvat pakkokeinoin hallittavien elämään ja siinä merkityksessä rajoittavat heidän toimiansa sekä heidän elämäänsä; heitä verotetaan ja uhataan rangaistuksilla jos heidät tuomitaan lain rikkomisesta, ja kun tuomio langetetaan, niin rangaistukset pannaan toden teolla täytäntöön. Kysymys, jonka jokainen republikanisti kysyy on näin ollen: kuinka tällainen rajoittaminen voidaan suorittaa ei-mielivaltaisesti – tai kuinka pitkälle sen mielivaltaisuus voidaan minimoida – niin, että ihmisten vapaus ei-herruutena voidaan säilyttää valtiollaan edessä.

Ainakin minun tietääkseni republikanistit ovat sitä mieltä, että valtion suorittama rajoittaminen on ei-mielivaltaista niin pitkälle kuin se on pakotettu seuraamaan kansan tunnustamia intressejä tai intressejä, joita sen jäsenet kansalaisina ovat halukkaita tunnustamaan, ja seuraamaan vain näitä intressejä. Kuinka sitten identifoida kansan tunnustamat intressit? Ajattelen nykyään, että ne pitäisi identifoida niiden näkökohtien perusteella, joiden kaikki katsovat olevan relevantteja kun eri kokoisissa ryhmissä keskustellaan siitä, mitä hallinnon tulisi olla ja mitä sen tulisi tehdä. Ihmiset ovat säännönmukaisesti eri mieltä siitä, mitä hallinnon tulisi olla ja tehdä, mutta yhtä säännönmukaisesti he huomaavat nostavansa esiin sellaisia arvoja ja tosiseikkoja koskevia näkökohtia, joita kukaan ei halua hylätä kysymyksen kannalta irrelevantteina, vaikka he painottaisivatkin niitä hyvin eri tavoin. Ajattelen, että missä tahansa demokraattisessa yhteiskunnassa näin syntyvät pohdinnat ja arvostukset ovat eräänlaista diskursiivista pääomaa. Näkemysni mukaan demokratia on järjestelmä, jossa hallinnon päätöksentekoa rajoittavat ja suuntaavat yhteisten arvostusten kautta oikeutetut päämäärät sikäli kuin sellaisia on, tai, kuten useimmissa tapauksissa, sellaiset päätöksentekotavat, jotka voidaan oikeuttaa yhteisiin arvostuksiin nojaten. Näihin kuuluvat kansanäänestyksen tukeutuminen, parlamentaarinen äänestys, juridiset tuomiot, tukeutuminen asiantuntijapaneelisiin tai puolueettomiin komissioihin jne.

Jos tämä kuva demokratiasta yhteiseen arvottamisen nojaavana hallintona hyväksytään, niin seuraava kysymys kuuluu: kuinka tämä kuva istutetaan institutionaalisiin käytäntöihin? Olen väittänyt, että instituutioita tulisi olla

laajasti ottaen kahden tyyppisiä, vaalein valittuja sekä haastavia. Vaalein valitut instituutiot varmistavat, että puolueet tai poliittiset osapuolet yrittävät kilvan tunnistaa yhteiset arvostukset ja niitä vastaavan politiikan ja siten takaavat, etteivät ne tule ylenkatsotuiksi. Haastavat instituutiot antaisivat yksilöille ja ryhmille mahdollisuuden haastaa hallinnon – ja todella onnistua siinä – koskien sitä, kuinka pitkälle hallinnon päätökset ovat yhteisten ja vain yhteisten arvostusten ohjaamia; ne varmistaisivat, että enemmistöt tai eliitit eivät pääse sanelemaan yhteistä etua. Tällaiset instituutiot helpottaisivat haastamista tarjotessaan luotettavia foorumeita hallinnon vastaisille vetoamuksille. Näihin kuuluvat kuulemiset oikeussalissa, esiintymiset vähemmän muodollisten tribunaalien ja komissioiden edessä, tiedotusvälineissä julkaiseminen ja jopa katumielenosoitukset. Mutta haastavat instituutiot vaativat myös järjestelyjä, joilla haastamisen tarvetta vähennetään ja jatkuva haastaminen estetään; järjestelyihin kuuluu esimerkiksi perustuslaillisia rajoituksia, jotka estävät hallintoa tarttumasta tiettyihin aloitteisiin ja vaatimuksia konsultaatiosta, jolla varmistetaan, että hallinto saatetaan tietoiseksi kansalaisten todennäköisistä reaktioista.

Esiin nouseva republikanistinen kuva demokratiasta on luonteeltaan kaksijakoinen. Siihen sisältyy kansalaisten aktivointi vaalien avulla keskustelemaan siitä kenelle virat jaetaan, minkälaista politiikkaa harjoitetaan ja keitä lopulta valitaan hallitukseen. Toisaalta siihen kuuluu kansalaisten kannustaminen harjoittamaan jatkuvaa valppautta hallinnon suhteen sekä yksilöinä että erilaisten yhteiskunnallisten liikkeiden ja ryhmien kautta. Saattaisimme sanoa, että rajattu vaalikausi ja jatkuva valppaus ovat vapauden hinta.

Viimeaikaisen globaalissa politiikassa ja taloudessa tapahtuneen kehityksen valossa on yhä vaikeampaa saavuttaa yksimielisyyttä siitä mitä on ”demokraattinen” vastuu tai mikä on ”demokraattinen” päätöksentekotapa. Oletteko huolestunut tästä kehityksestä?

Kaikki osapuolet ovat nykyään hyväksyneet demokratian ainoaksi ideaaliksi. Ikävä kyllä ideaali tulkitaan usein vain vaalien järjestämiseksi. Yksi seuraus on laajalle levinnyt tyytymättömyys kansainväliseen hallintoon, oli kyse sitten monialaisesta hallitsemisesta kuten Euroopan Union kautta tapahtuvasta tai erikoistuneemmasta hallinnosta kuten sellaisesta, joka syntyy hallituksen allekirjoittaessa kansainvälisen sopimuksen. Tällaisia hallinnon muotoja ei niiden luonteesta johtuen voi valvoa samaan vaalien mahdollistamaan tyyliin kuin kansallisia hallituksia ja siksi niitä rutiininomaisesti kritisoidaan kansallisen suvereniteetin maastaviennistä, demokratiavajeen aiheuttamisesta, kasvottoman kansainvälisen virkavallan vahvistamisesta ja niin edelleen. Tämä on ikävää siinä mielessä, että inhimillinen hyvinvointi on suurelta osalta riippuvaista sellaisten voimakkaiden kansainvälisten hallintomuotojen kehittymisestä, jotka voivat tuottaa säännöt yhä suuremmassa määrin globalistuville markkinoille, monikansallisille yhtiöille ja turvan niille, jotka elävät taloudellisesti heikoilla alueilla tai vyöhykkeillä.

Eräs etu, joka koituu demokratian käsittämisestä suosimallani tavalla kaksiuotteiseksi on se, että vapaudumme huomaamaan, ettei demokratiaa kannattavien tarvitse luopua toivostaan suhteessa kansainvälisiin vallankäyttöinstrument-

«Naisasialiikkeet, seksuaalisen tasa-arvon liikkeet, vankien oikeuksia puolustavat liikkeet, kuluttajajärjestöt, ympäristöverkostot, painostusryhmät: nämä ovat ne paikat, joissa kansalaishyveet nyky-yhteiskunnassa toimivat»

teihin. Näiden hallinnon haarojen vaalein tapahtuva valvonta saattaa parhaimmillaankin tapahtua hyvin epäsuorasti, mutta haastavalla rintamalla niitä voidaan valvoa erittäin ankarasti. Hallitukset ovat hyvin varustautuneita haastamaan kenet tahansa sellaisen, jonka ne näkevät toimivan vastoin sovittuja ehtoja: nämä edustavat yleisiä arvostuksia, joiden tulisi kontrolloida jokaista yhteisön jäsentä. Hallitukset voivat jatkaa keskustelua ehdoista ja sallia omien kansalaistensa osallistumisen sekä valvoa, ettei keskustelua tyrehdytetä. Tietysti voidaan rakentaa myös erilaisia suojarakenteita estämään kansainvälisiä toimijoita ottamasta askeleita, jotka enemmän tai vähemmän varmasti puuttuisivat haastamiseen. Haluaisin nähdä kiinnitettävän enemmän huomiota haastavan valvonnan mahdollisuuksiin kansainvälisellä alueella ja huomattavan, että tällaisten valvontamuotojen asettamiseen sisältyy kansainvälisten toimijoiden demokratisoiminen täysin luonnollisella tavalla.

Menneisyydestä tulevaisuuteen

Miten vastaatte niille republikanismin kriitikoille, jotka väittävät että nykyaikaisen republikanismin idea on toivottomalla tavalla nostalginen ja/tai sitoutunut varhaismodernien Italian kaupunkitasavaltojen sosiaalisiin ja poliittisiin rakenteisiin?

Tähän liittyy kaksi eri kysymystä. Ensinnäkin, onko ajateltavissa, että nykyaikaisia hallituksia ja kansainvälisiä toimijoita voidaan rajoittaa siten, että niiden julkinen valta – niiden *imperium* – ei vaaranna kansalaisten nauttimaa vapautta ei-herruutena. Toiseksi, onko ajateltavissa, että sellaiset hallintomuodot suuntaisivat politiikan edistämään kansalaisten vapautta ei-herruutena myös heidän yksityiselämässään: pyrkisivät siis itse asiassa varmistamaan, että yksityisen vallan keskukset – *dominium* – eivät vaaranna heidän vapaudesta nauttimistaan.

Demokratiaa koskevien huomautuksieni tulisi auttaa selittämään miksi republikanistisen ideaalin ei tarvitse olla vain nostalginen ja utopistinen unelma ensimmäisen kysymyksen tarkoittamassa merkityksessä; on olemassa lukuisia keinoja, joiden avulla voimme toivoa saavamme hallinnon konstitutionaalisesti myötäilemään tätä ideaalia. Mutta onko nostalgista ja utopista ajatella, että ideaali voisi ohjata hallintoa operationaalisella yhtä hyvin kuin konstitutionaalisella tasolla: että se kykenisi kehittämään ja toteuttamaan politiikkaa, joka lisäisi ihmisten nauttimaa ei-herruutta yleisesti? On selvää, että republikanismi ohjaa kohti poliittikka-agendaa, joka on paljon sisällökkäämpi kuin mitä libertaristit ja muut minimalistit ehdottavat:

agenda, joka on väljästi ottaen sosiaalidemokraattinen. Onko tämä epärealistista? En usko. Epätoivo, jota monet ajattelijat kokevat tällä hetkellä erityisesti hyvinvointivaltion suhteen, on ennenaikaista. Olemme oppineet paljon siitä, kuinka asioita ei tule hoitaa edistessämme yleistä hyvinvointia, mutta viimeaikaiset kokemukset eivät viittaa siihen, että mitään ei olisi tehtävissä. Toivon, että luottamus sosiaalidemokratiaan palaa edistyneisiin demokratioihin noin seuraavan kymmenen vuoden aikana ja uskon, että republikanistinen ideaali voi palvella politiikan ohjenuorana tällä saralla vähintäänkin yhtä hyvin kuin mikä tahansa sen kilpailija.

Kuinka kuvaisitte eroja esimerkiksi Alasdair MacIntyren suosiman (neo-)aristotelisen hyve-etiikan ja republikanismin välillä?

Takertuminen aikaisempina aikoina vallalla olleiden hyveiden katoamiseen on yhtä vanha tapa kuin poliittinen filosofia itsessään, mutta en tunne juurikaan vetoa siihen. On totta, että republikanistinen poliittinen järjestelmä edellyttää kansalaisyhteiskuntaa, jossa poliittisen huolehtimisen, valppauden ja osallistumisen hyveet ovat huomattavassa roolissa, mutta ei ole kerta kaikkiaan mitään syytä ajatella, että tällaiset hyveiden varannot olisivat loppuun ajan myötä. Ne ovat näkyvissä tänään, ei ehkä ateenalaisen yhteisen keskustelun areenan, agoran, muodossa vaan niissä erilaisissa yhteiskunnallisissa liikkeissä, joissa yksilöt käyttävät aikaansa valtion toimien seuraamiseen ja haastamiseen. Naisiasialiikkeet, seksuaalisen tasa-arvon liikkeet, vankien oikeuksia puolustavat liikkeet, kuluttajajärjestöt, ympäristöverkostot, painostusryhmät: nämä ovat ne paikat, joissa kansalaishyveet nyky-yhteiskunnassa toimivat. Minusta vaikuttaa, että ne, jotka haikailevat kuvitteellisen Ateenan perään, ovat usein sokeita edistyneiden demokratioiden valtavalle hyveiden määrälle. Kenties se seikka, että tällaiset hyveet toimivat työnjaon puitteissa, tekee asian vaikeaksi havaita.

Vaikka kansalaishyveet ovatkin elinehto soveliaan demokratian toiminnalle, on kuitenkin syytä lisätä, että politiikka ei selviä vain ja ainoastaan hyveen voimalla. On olemassa jatkuva vaara, että samalla kun hyveet kuihtuvat, tapahtuipa se kuinka paikallisesti ja tilapäisesti tahansa, korruptio saa jalansijaa. Vielä merkittävämpi vaara on, että ihmiset menettävät uskonsa hyveiden läsnäoloon joko kansalaisten kokonaisuuden joukossa tai sitten niiden joukossa, jotka toimivat hallinnossa. Tästä syystä järjestelmä, joka tukee hyveitä toisenlaisten ylläkkeiden kautta on elintärkeä, ja instituutioiden suunnittelu huolehtii ensisijaisesti tämän asian varmistamisesta. Yksi mahdollisuus, jota on mielestäni kohtuuttomasti laiminlyöty, on tukea hyveitä eräänlaisella arvonannon taloudella, jollainen syntyy luonnollisesti jokaisessa yhteiskunnassa. Tehtäköön ihmiset yhdessä tietoisiksi niistä standardeista, joiden täyttämistä heiltä jollain alueella odotetaan, ja he harjaantuvat huomaamaan, että näiden standardien täyttäminen tuo tyydytystä arvonannon muodossa ja niiden rikkinen tuo rangaistuksen alemmuuden- ja häpeäntunteen muodossa. Teoksessamme *The Economy of Esteem* Geoffrey Brennan ja minä yritämme osoittaa, kuinka tätä inhimillisen psykologian yksinkertaista tosiseikkaa, jota on ylenkatsottu lähes täysin lähestyttäessä

institutionaalisia malleja rationaalisen valinnan näkökulmasta, voidaan käyttää hedelmällisesti hyväksi poliittisessa suunnittelussa. Kansalaishyveet ovat välttämättömiä, mutta niitä ei voi jättää oman onnensa nojaan.

Kertoisitteko lopuksi niistä filosofisista tutkimussuunnista, joita pidätte tällä hetkellä lupaavimpina tai joita aiotte seurata omassa työssänne?

Kuten jo mainitsin, olen tullut siihen tulokseen, että kansan käsitteellä on poliittisessa ajattelussa ollut erittäin keskeinen asema ja katsonkin, että erilaiset käsitykset kansasta ovat aiheuttaneet suuren osan merkittävimmistä eroista poliittisten filosofien keskuudessa. Tätä kautta olen ajautunut takaisin poliittisen ontologian pariin, kuten voisimme sitä nimittää, ja tarkastelemaan siihen liittyvien kysymysten merkitystä normatiivisille näkökulmille.

Ajatelkaamme demokratiaa tai kansan valtaa. Tämä ideaali saa tietyn muodon, jos kansan ajatellaan olevan yhtenäinen ryhmätoimija ja ajatus kansan tahdosta otetaan vakavasti. Se saa toisen muodon, jos kansan oletetaan olevan erillisten toimijoiden muodostama kokouma, joka ei ole sen yhtenäisempi kuin kuluttajien joukko markkinoilla. Tai ajateltakoon ideaa sopimuksesta kansan ja hallituksen välillä. Suurin osa 1600-luvun monarkomakkiteoreetikoista oletti sen muodossa, joka sisälsi sopimuksen ryhmätoimijaksi käsitetyn kansan ja monarkin välillä. Mutta Hobbes, vain yhtenä esimerkkinä, antaa sille aivan toisen muodon väittäessään, että kansaa ei ole olemassa ryhmätoimijana ennen kuin se tulee yhden suvereenin edustamaksi, vaan on oletettava, että sopimus tehdään yksilöinä, jokainen jokaisen kanssa, poliittista yhteisöä perustettaessa ja suvereenia valittaessa. Tai ajatelkaamme lopulta yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden käsitettä. Libertaristit kuten Nozick kieltävät, että kansalaisuuteen tai yhteiskuntaan liittyisi mitään sen enempää kuin yksilöiden kokouma, ja niinpä yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus ei heidän katsannossaan vaadi kansalaisilta sen enempää kuin se vaatisi eristetyiltä yksilöiltä, jotka sattuvat olemaan tietoisia toisten olemassaolosta. Mutta Rawls ja hänen seuraajansa tarkastelevat yhteiskuntaa selvästikin yhtenäisempänä kuin libertaristit – mikä heidän tarkka näkemyksensä on, on toinen kysymys – ja väittävät, että sosiaalisen yhteistyön olemassaolo tukee aivan uudenlaisia yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden vaatimuksia.

Kaikissa näissä tapauksissa näemme erilaisten poliittisten ontologioiden määrittelemiä eroja. Tästä juontuu nykyinen poliittiseen ontologiaan historiallisesti, filosofisesti ja sekä erityisesti yhteiskunnallisen valinnan näkökulmasta kohdistuva mielenkiintoni. Mutten väitä, että tämä on se alue, jolla politiikan teoreetikkojen tulisi yleisesti työskennellä. Taivas varjelkoon. Itselläni on tapana kulkea sinne missä ideat pulppuavat ja mielestäni meidän kaikkien tulisi tehdä näin. Jokainen tehköön taipumustensa mukaan ja vieköön keskustelu ja mielipiteiden vaihto meidät sinne minne se on viedäkseen.

Viitteet

1. "Keeping Republican Freedom Simple. On a Difference with Quentin Skinner." *Political Theory*, vol. 30 No. 3 June 2002, 339-356. [toim. huom.]