

POLIITTISEN TOIMINNAN LOGIIKKA

Tulkinta Machiavellin virtù-käsitteestä

Antti Hautamäki
Pro gradu-tutkielma
Valtio-oppi
Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
kevät 2014

TIIVISTELMÄ

Poliittisen toiminnan logiikka
Tulkinta Machiavellin virtù-käsitteestä
Antti Hautamäki
Valtio-oppi
Pro gradu-tutkielma
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Ohjaajat: Kari Palonen, Kia Lindroos
Kevät 2014
Sivumäärä: 74

Tutkimukseni tarkoituksena on selvittää, kuinka Machiavellin käyttämän *virtù*-käsitteen voisi negaationa määritellä ilman sille annettavia ajasta ja paikasta riippumattomia sisällöllisiä määreitä sen rajoittavista ehdoista ja edellytyksistä käsin. Nämä ehdot ja edellytykset sisältyvät poliittiseen toimintakenttään ja toisaalta *virtùn* ennakkoehdoin. Poliittinen toimintakenttä käsittää niin konjunkturaalisen kuin (subjektiivis-)aleatorisen poliittisen todellisuuden, kun taas *virtùn* ennakkoehdojen katson löytyvän vapaan tahdon ontologisesta olettamasta sekä toisaalta toiminnallisesta vapauden käsityksestä.

Virtù-käsitettä tarkastellaan tutkimuksessa ennen kaikkea käsiteteoreettisessa viitekehyksessä, mutta tarkoituksena ei ole asettaa käsiteteoreettista ja käsitehistoriallista tutkimusotetta vastakkain. Tutkimus ja sen terminologia tukeutuvat erityisesti Louis Althusserin myöhäisfilosofiassaan esittämiin tulkintoihin Machiavellin poliittisista kirjoituksista, jotka luovat *virtù*-käsitteen käsiteteoreettisen tutkimuksen perustan. Käsitehistoriallisen ja kontekstuaalisen näkökulman tutkimukseen tuo etenkin Quentin Skinnerin Machiavelliin ja vapauden käsitteeseen liittyvät tutkimukset.

Tutkielma jakautuu kolmeen päälukuun, joista ensimmäisessä käyn läpi *virtùn* rajoittavia ehtoja ja edellytyksiä. Aleatorisuus liittyy keskeisesti antiikin Roomasta periytyvään *fortunan* käsitteeseen, joka toimii vastinparina *virtùn* käsitteelle. *Fortuna* edustaa ontologista kontingenssia, sattumanvaraisuutta tai paremminkin ei-välttämättömyyttä. Se asettaa poliittiselle toimijalle sellaisen modaliteettien kentän, jossa poliittista toimintaa ei voi ennustaa väistämättömällä varmuudella. Konjunkturi viittaa poliittiseen todellisuuteen sellaisena kuin se on, joka on muovautunut historiallisten tapahtumien yhteen-liittymänä. Nämä ennakkoehdot tulee ymmärtää siitä tilanteesta tai kontekstista käsin, johon poliittinen toiminta on kiinnittynyt.

Toinen pääluku keskittyy *virtùn* käsitteeseen poliittisen toiminnan subjektista käsin. *Virtù* on poliittisen toimijan figuuri, joskaan sitä ei voi käsitellä essentialistisena käsitteenä. Poliittisen toiminnan aleatoriset ja konjunkturaaliset ehdot ja edellytykset asettavat *virtù*lle negaationa sen toiminnan mahdollisuuksien kentän, jossa poliittinen toimija toimii. Toisaalta, kuten esitän, ehdot ja edellytykset eivät ole pelkästään rajoittavia tekijöitä, sillä ne myös avautuvat mahdollisuuksien ehtoina.

Kolmannessa pääluvussa esitän näiden kolmen käsitteen tulkinnan kautta *virtùn* poliittisen toiminnan logiikkana. *Virtù*a ei voi ymmärtää ilman vapaan tahdon ja vapauden käsitteitä, jotka kytkeytyvät siihen välttämättöminä toiminnan mahdollistavina määreinä. Poliittisen toiminnan logiikalla esitän *virtùn* toiminnallisen kentän edellä mainittujen ehtojen ja edellytysten kautta.

Avainsanat: virtù, fortuna, aleatorisuus, konjunkturi, Niccolò Machiavelli, Louis Althusser, Quentin Skinner

SISÄLLYS

1 JOHDANTO	2
2 NICCOLÒ MACHIAVELLI: HUMANISTI JA DIPLOMAATTI	8
3 POLIITTINEN TOIMINTAKENTTÄ.....	10
3.1. Fortuna: antiikista kristilliseen käsitykseen	11
3.2. Aleatorinen fortuna	13
3.2.1. Yhteensattumien filosofia	15
3.2.2. Aleatorisuuden käsite	20
3.3. Aleatorinen konjunkturi	23
3.4.1. Machiavellin teoreettinen dispositiivi.....	23
3.4.2. Konjunkturi	27
4 POLIITTINEN TOIMIJA	31
4.1. Virtus ja fortuna.....	31
4.2. Machiavellin virtùn käsitehistoriallista taustaa.....	33
4.3. Monet, harvat ja ruhtinas – näkökulma ja toimijuus.....	39
4.4. Virtùn ja aleatorisen fortunän kohtaamisia	41
5 POLIITTISEN TOIMINNAN LOGIIKKA	51
5.1. Vapaa tahto	52
5.2. Libertà	54
5.2.1. Kolme vapaus-käsitettä	54
5.2.2. Libertà poliittisena toimintana	57
5.3. Virtù poliittisen toiminnan logiikkana	59
6 YHTEENVETO	65
6.1. Alea iacta est	65
6.2. Aleatorisuuden ja kontingenssin käsitteiden sukulaisuussuhteesta.....	66
6.3. Poliittisen toiminnan logiikasta.....	68
LÄHTEET	
KIRJALLISUUS	

1 JOHDANTO

”Kuta enemmän yksityiskohtaista tietoa meille kertyy lähimenneisyyden poliittisista tapahtumista, sitä vaikeampaa on kuvitella, että niiden kulku olisi ehkä voinut muodostua toisenlaiseksi, mikäli ne henkilöt, jotka asioista päättivät, olisivat toimineet toisin kuin he toimivat. Jälkeenpäin kaikki näyttää väistämättömältä, vaihtoehdot epätodellisilta. Siksi on tänä päivänä työlästä ymmärtää, miltä maailma näytti silloin, kun jälkiviisauden kirkastama maisema olikin vielä pimeänä, eikä edesspäin suinkaan avautunut ennalta määrätty ura, vaan erilaisia mahdollisuuksia, vaaroja ja riskejä, ennen muuta suurta epävarmuutta siitä, mihin tarjolla olleet vaihtoehtoiset toimintalinjat saattoivat johtaa.”

- Max Jakobson

Kesällä 2002 kävelin kohti Jyväskylän yliopiston liikuntatieteellisen tiedekunnan valkoista, Alvar Aallon suunnittelemaa rakennusta. Luentosalissa L 302 eteeni annettiin paperi, jota ei saanut kääntää ennen kuin valtio-opin pääsykoe virallisesti alkaa. Kun vihdoinkin pääsin kääntämään paperin, kävin lyhyesti läpi kaikki viisi kysymystä, jotka tulivat määrittämään tulevaisuuttani. Näistä neljä muuta ovat jo minulta unohtuneet, mutta yksi näistä kysymyksistä jäi mieleeni, koska se vaikutti yksinkertaisuudessaan niin helpolta mutta silti niin oudolta. Kysymys oli: ”Mitä on politiikka?” Paperissa oli tilaa tekstille yhden A4-arkin verran, ja ihmettelin jo tuolloin, kuinka voin vastata noin lyhyessä tilassa – ja ajassa – kysymykseen kattavasti. Sitä paitsi, mistä voisin aloittaa? Lämpäistyäni pääsykokeen hyväksytysti, jo ensimmäisenä opiskeluvuoteni tutustuin tarkemmin Niccolò Machiavelliin (1469–1527) ja hänen teoksiinsa. Etenkin Machiavellin teos, *Ruhtinas*², teki selväkielisyydellään, viileydellään ja omaperäisyydellään lähtemättömän vaikutuksen nuoreen opiskelijaan.

Mietin edelleen samaa kysymystä. Tässä pro gradu -tutkielmassani aion vastata tähän eräästä näkökulmasta käsin tietoisena siitä, että pääsykokeessa esitetty kysymys oli tarkoituksellisesti asetettu liian laajaksi. Luonnollisesti tulen rajaamaan kysymystä koskemaan tiettyjä puolia politiikasta, jotka ovat kuitenkin olennaisesti osa politiikan käsitettä.

Tutkimusotteeni on ensisijaisesti käsiteteoreettinen, joskin pyrin ottamaan huomioon myös tarvittavissa määrin käsitehistoriallisen kehyksen, joka täydentää käsiteteoreettisen otteen myönnettävästi ”ajatonta” aspektia. Tutkielmani tarkoituksena ei ole asettaa vastakkain näitä kahta metodologiaa, vaan kyseessä on puhdas valinta, jolla tarkoituksellisesti pyritään osittain ja luovasti

² ”*Il Principe*” julkaistiin vuonna 1532, viisi vuotta Machiavellin kuoleman jälkeen. Suom. ”*Ruhtinas*” (1984), jatkossa *Ruhtinas* isolla alkukirjaimella.

”ymmärtämään väärin”. Tutkimusmetodini ei siis keskity sellaiseen kontekstuaaliseen tulkintaan, jolla pyritään niin sanotusti *ymmärtämään* niitä motiiveja, aikalaiskeskusteluita tai kontekstia, jossa tietty ajattelija – eritoten Machiavelli – on teoksensa luonut. Käsiteteoreettisen otteeni taustalla on eräs Gilles Deleuzen fragmentti Friedrich Nietzschestä, jossa Deleuze viittaa Nietzschen aforismeihin:

”Aforismi ei tarkoita mitään, se ei merkitse mitään, siinä ei ole sen enempää muodon (signifiant) kuin sisällön (signifié) elementtejä. [...] Aforismi on voimien tila ja näistä voimista viimeinen, toisin sanoen sekä viimeisin, aktuaalisin että väliaikaisin voima on aina *kaikkein ulkoisin voima*. Nietzsche sanoo asian hyvin selvästi: *Jos haluatte tietää, mitä tarkoitan, niin etsikää se voima, joka antaa merkityksen, tarvittaessa uudenkin, sille mitä sanon.*” (Deleuze, 1992, 13; viimeinen kursivointi AH)

Tämän käsityksen taustalla on ennen kaikkea se, että ajatuksia ja käsitteitä voidaan *käyttää* siten, että niille löydetään merkityksiä – ehkä myös uusia. Tämä ei kuitenkaan ole ristiriidassa käsitehistoriallisen tutkimuksen kanssa, sillä näkökulma on yksinkertaisesti vain erilainen. Käsillä olevaa tutkielmaa tulee luonnollisesti lukea siten, että myös sen voi ymmärtää kontekstiinsa sidotuksi: tulkintani *virtù*-käsitteestä ei karkaa siitä ajasta ja paikasta, jossa tätä kirjoitan.

Tarkoituksenani ei ole keskittyä Machiavellin keskeisimpien *virtù*-, *fortuna*-, *necessità* tai *dell'occasione*-käsitteiden tulkintaan esimerkiksi käsitehistoriallisessa mielessä etsien niitä polemiikkeja, joihin Machiavelli halusi vastata 1500-luvun Firenzen kontekstissa – tai niitä keskusteluita, joita hän kävi antiikin klassikoiden kanssa. Tällaista tutkimusta on tehty jo valtavasti ja kattavammin kuin itse kykenisin sitä tässä tutkielmassa kartoittamaan. Katsoin kuitenkin tarpeelliseksi käyttää ennen kaikkea Quentin Skinnerin Machiavelli-tulkintoja, jotka ovat Louis Althusserin myöhäistuotannon lisäksi toinen merkittävä inspiraation lähde tälle tutkielmalle mutta myös käsitehistoriallisella tarkkanäköisyydellään ohittamaton kommentaattori. Tutkielmani metodologia ei ole toisin sanoen käsitehistoriallinen, mutta se käyttää hyväkseen jo valmiiksi olemassa olevia käsitehistoriallisia tutkimuksia, ja pääasiallisesti Skinnerin tutkimuksia. Tutkin käsiteteoreettisesti Machiavellin *virtù*-käsitettä, ja kaksi tähän työhön eniten vaikuttanutta ajattelijaa ovat Skinner ja Althusser – luonnollisesti Machiavellin lisäksi.

Althusserin tulkinnan valinta tämän tutkielman perustavaksi lähtökohdaksi johtuu siitä, että Althusser painottaa nimenomaisesti sitä käytettävyyttä, poliittisen käytäntöä, jonka hän tulkitsee Machiavellin kirjoitusten leimalliseksi piirteeksi. Tutkielmani voi ymmärtää myös poliittisen käytännön teoriana, joka pyrkii sensitiivisyyteen käytäntöä kohtaan ollessaan kuitenkin teoreettinen esitys. Tästä syystä Machiavellin valinta tutkielmani yhdeksi keskeisistä hahmoista oli luonnollinen,

sillä Machiavellin tekstien voidaan katsoa toimivan suorina pyrkimyksinä vaikuttaa 1500-luvun Italian poliittiseen todellisuuteen.

Tutkielmassani esitän *virtù*n poliittisen toiminnan logiikan, joka perustuu Althusserin tulkintaan Machiavellin poliittisesta teoriasta. Näkökulmani ymmärtämiseksi on painotettava sitä erottelua, jonka haluan käsillä olevassa työssä tehdä: se keskittyy ensisijaisesti poliittisen agentin toimintaan päämäärän ollessa jo poliittisen kamppailun jälkeen valittu, kamppailun käsittäessä niin yksilön ”introspektion”, poliittisen mielipiteen muotoutumisen sisäisenä ajatteluprosessina, mutta toisaalta myös yksilöiden välisten mielipiteiden ja näkökulmien erot, suostuttelut ja kompromissit. Ruhtinas ja Discorsi² käsittelevät mielestäni samaa problematiikkaa sekä päämäärää – ajatus, jonka olen omaksunut Althusserilta. Machiavellin päämääränä oli tutkia niitä ehtoja, jotka mahdollistavat Italian kansallisvaltion perustamisen (Ruhtinaan problematiikka) ja sen säilyvyyden takaamisen (Discorsin problematiikka). En ota kantaa siihen keskusteluun, *mikä* päämäärä tulisi valita sen ollessa politiikan teorian yksi keskeisimpiä ja samalla kiistellyimpiä aiheita, vaan tulkintani näkökulma sekä sen ydin on rajatumpi ja vaatimattomampi: tarkoituksenani on esittää ne ehdot ja edellytykset, jotka kuvaavat poliittisen toiminnan liikettä eli aktuaalista toimintaa Machiavellin käsitellessä ruhtinasta ja niitä keinoja, joita ruhtinaalla on käytössään.

Tutkimuksessani selvitän *kuinka Machiavellin muotoilema virtù tulee ymmärtää, jos sille ei ole annettavissa mitään rationaalis-moraalisia hyveiden kaltaisia määreitä, ja erityisesti, onko virtù-käsite muotoiltavissa tällaisen negaation kautta?* Esitän, että Machiavellille *virtù* sinänsä on luetteloitujen hyveiden tavoittamattomissa oleva käsite. Se on määriteltävissä suhteessa niihin konjunkturaalisiin ehtoihin ja edellytyksiin sekä toisaalta kontingentteihin ja ennakoimattomissa oleviin tapahtumiin, jotka asettavat *virtù*lle negaationa sen sisällön. *Virtù* on määriteltävissä toisin sanoen vain ”poliittisen todellisuuden” sille asettamien ongelmien kautta: poliittinen toimintakenttä on poliittisen todellisuuden ja sen ongelman kuvaus, joka asettaa poliittiselle toimijalle haasteen – näiden kahden määreen jännitteisyys sysäävät poliittisen toiminnan logiikan liikkeelle.

Olen jakanut tutkielmani kolmeen varsinaiseen päälukuun. Katsoin tarpeelliseksi lisätä alkuun lyhyen elämäkerrallisen katsauksen, jotta Machiavellin henkilökohtainen tausta tulee lukijalle tutuksi. Ensimmäisessä varsinaisessa pääluvussa, luvussa 3, keskityn Althusserin tulkintaan Machiavellin politiikan teorian ”objektiivisesta” perspektiivistä, joka käsittää modaliteettien (kontingenttien sattumien) ja realiteettien (poliittisen todellisuuden ”sellaisena kuin se on”)

² ”*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*”, julkaistu 1531. Suomennettu ”Valtiollisia mietelmiä” (1958), jatkossa Discorsi.

toimintakentän. Modaliteetteja Machiavellin tuotannossa kuvaa *fortunan* figuuri, kun taas realiteetteja edustaa ”asioissa vaikuttava totuus”, *verità effettuale*. Niitä ei voi kuitenkaan erottaa selvästi toisistaan, vaan ne kietoutuvat toisiinsa muodostaen poliittisen toimintakentän, jonka pyrin tässä luvussa hahmottelemaan. Althusser keskittyy myöhemmässä tuotannossaan etenkin ”yhteensattumien filosofian”, tai ”aleatorisen materialismin”, kehittämiseen, jonka hän pyrkii paljastamaan filosofian yhtenä vähälle huomiolle jääneenä juonteena. Yhteensattumien filosofian yhdeksi osaksi Althusser liittää Machiavellin filosofisen position, jonka kautta tutkin Machiavellin käsitevalikoimaa. Luku painottuu vahvasti Althusserin yhteensattumien filosofian tutkimiseen, jotta esimerkiksi aleatorisuuden ja konjunktuurin käsitteet sekä Machiavellin teoreettinen dispositiivi tulevat poliittisen toiminnan logiikan esitystä varten niin filosofisessa kuin käsitteellisessä yhteydessään lukijalle ymmärrettäväksi. Koska Althusser ei kuitenkaan taustoita esimerkiksi *fortunan* käsitteen etymologiaa tai sen merkitystä antiikin kirjallisuudessa riittävästi ja toisaalta ei käsittele mielestäni relevanttia *dell' occasione* käsitettä käytännössä lainkaan, olen katsonut hyödylliseksi esitellä *fortunan* käsitteen historiallista taustaa, sekä toisaalta käsitellä lyhyesti myös *dell' occasione* käsitettä siinä määrin kuin olen sen katsonut tutkielmani kannalta tarpeelliseksi.

Keskityn toisessa varsinaisessa pääluvussa poliittiseen agenttiin, josta käytän myös termiä ”toimija”. En keskity tutkielmassani tämän terminologisen eron filosofiseen problematiikkaan, vaan käytän niitä toisiaan vastaavina termeinä. Luvun tarkoituksena on Machiavellin *virtù*-käsitteeseen keskittyen tutkia sitä ”subjektiivista” näkökulmaa, ihmisen käytännöllisen poliittisen toiminnan alaa, joka on poliittisen toimintakentän vaikutuksenalainen poliittisen toimijan pyrkiessä kuitenkin samanaikaisesti muuttamaan sitä. Tässä vaiheessa otan Althusserin tulkinnan kontrastiksi etenkin Skinnerin tutkimukset Machiavellista, joka samalla asettaa Machiavellin *virtù*-käsitteen *cinquecenton* Italian kontekstiin, sekä nostaa esiin muun muassa yhden tärkeän elementin *virtù*-käsitteessä, kunnian (*gloria*) merkityksen, jota Althusser ei mielestäni riittävällä tavalla huomioi omassa tutkimuksessaan.

Pyriinkin tässä luvussa esittelemään sitä taustaa, johon Machiavellin käsitys *virtù*sta on muun muassa tasavaltalaisessa (republikanistisessa) luennassa yleensä liitetty asettamalla sen aikalaisteksteihin. On syytä kuitenkin ottaa tässä vaiheessa huomioon se, että oman *virtù*-tulkintani kannalta ei ole keskeistä se, olivatko Machiavellin poliittiset näkemykset tasavaltalaisia vai eivät, eikä tutkielmani sinänsä ole kritiikki tasavaltalaista tulkintaa vastaan. Silti esimerkiksi tasavaltalaista luentaa edustavan Skinnerin tulkintoja Machiavellista ei voi mielestäni jättää käsitehistoriallisen otteensa ja tarkkanäköisyytensä vuoksi käsittelemättä. Muun muassa Kari Palonen on hyvin tuonut esille Skinnerin tekstuaalisen analyysin kritiikin, joka vastustaa niitä

käsityksiä, joissa käsitteet nähdään ajattomina, ”ylihistoriallisina”, ilman syventymistä niiden ajankohtaiseen kontekstiin.³ Althusserin tulkinta *virtù*-käsitteestä eittämättä lankeaa ajoittain tällaiseen ajattomaan perspektiiviin, joten olen halunnut tämän vastapainoksi liittää tutkielmaani Skinnerin käsitehistoriallisen analyysin joitakin puolia. Käsiteteoreettisessa tulkinnassa käsitteiden kontekstuaalisen historian analyysin tarkoituksena on enemmän tukea tutkielmani teemaa *virtù*sta poliittisen toiminnan logiikassa kuin olla sitä vastaan. Keskityn kuitenkin luvun viimeisessä kappaleessa tutkimaan Althusserin käsitystä *virtù*sta, jonka avulla tulen myös muotoilemaan oman käsitykseni *virtù*sta poliittisen toiminnan logiikkana.

Skinnerin ja Althusserin näkemykset *virtù*sta johdattavat tutkielmani viimeiseen päälukuun, jossa pyrin hahmottelemaan poliittisen toiminnan logiikan niiden ehtojen ja edellytysten kautta, jotka *virtù*lle ovat ominaisia. Näihin kuuluvat muun muassa vapaan tahdon problematiikka, joka tulee ymmärtää renessanssin perinteestä käsin myös Machiavellin teksteissä. Samaan problematiikkaan liittyy poliittisen vapauden käsitteellinen hahmottaminen, jota käyn läpi Isaiah Berlinin yhteiskuntatieteissä paljon keskustelua herättäneen kahden vapaus-käsitteen erottelun sekä tätä erottelua kritisoineen Skinnerin kolmannen vapauden käsitteen kautta. Kolmannen vapaus-käsitteen pyrin osoittamaan sen, että *virtù*a poliittisen toiminnan logiikkana ei ensinnäkään voi ymmärtää Machiavellin teksteissä ilman siihen liitettävää vapauden, *libertà*n, määrettä. Vapaus tulee tässä kontekstissa ymmärtää Skinnerin muotoilemana neoroomalaisena muotona, joka eroaa Berlinin esittämän negatiivisen vapauden muotoilusta siinä, että se ei ilmene pelkästään ulkoisten esteiden poissaolona vaan vahvasti myös toiminnallisena ja täten poliittisena yhteisöllisen hyvän (*bene commune*) huomioon ottamisen tavoin riippumattomuutena esimerkiksi mielivaltaisesta vallankäytöstä. Luvun lopuksi pureudun *virtù*-käsitteeseen poliittisen toiminnan logiikkana, joka tulee ymmärtää aiempien päälukujen käsitteellisten ja sisällöllisten määreiden, ehtojen ja edellytysten, kautta. Esitän, että *virtù* on muotoiltavissa formaalien rakenteiden kautta ilman siihen itseensä liitettäviä substantiaalisia määreitä poliittisen toimintakentän ja poliittisen toimijan formuloinnin jännitteisinä interrelaatioina. Viimeisen pääluvun funktiona on siis esittää poliittisen toiminnan logiikka, joka pyrkii formaaliuteen mutta jota rajoittavat aiemmissä luvuissa esitetyt temporaalis-spatiaaliset määreet, eli poliittiselle toimintakentälle ja poliittiselle toimijalle annetut määreet. Poliittisen toiminnan logiikka toisin sanoen suuntautuu ”ajattomuuteen” mutta siihen immanentisti kuuluu ajallisen ja paikallisen kontekstin huomioon ottaminen.

Lienee tarpeellista ottaa esille muutama seikka, jotka on hyvä huomioida tätä tutkielmaa lukiessa.

³ Ks. lisää mm. Palonen (2003).

Olen tukeutunut Althusserin tekstejä lukiessa pääasiallisesti englanninkielisiin editioihin, mutta siinä määrin kuin on ollut mahdollista, olen käyttänyt joitakin ranskankielisiä editioita tarkistaakseni Althusserin käyttämiä käsitteellisiä muotoiluja. Machiavellin kirjoituksia lainatessani olen käyttänyt Ruhtinas-teoksen osalta Aarre Huhtalan suomentamaa teosta vuodelta 1984, ja Kaarlo af Heurlinin Discorsi-suomennosta ”Valtiollisia mietelmiä” vuodelta 1958. Etenkin Huhtalan suomennoksen Ruhtinas-teoksesta olen havainnut varsin epätarkaksi Huhtalan painottaessa enemmän proosallista muotoa käsitteiden tarkan käyttötavan sijaan, mistä syystä olen useimmissa tapauksissa lisännyt alaviitteisiin Machiavellin alkuperäistekstien vastaavat kohdat italiaksi. Englanninkielisiä lainauksia en ole tässä tutkielmassa kääntänyt lainkaan.

2 NICCOLÒ MACHIAVELLI: HUMANISTI JA DIPLOMAATTI

Kristinuskon levittäytyessä Eurooppaan ja keskiajalle tultaessa kristillinen dogmatiikka vaikutti ajoin jopa hallitsevasti filosofiseen keskusteluun, ja filosofisena suuntauksena skolastiikka oli keskiajan jälkipuoliskolla vallitseva kristillistä oppia ja filosofiaa yhdistänyt tieteenala. Renessanssin myötä syntyi kuitenkin uusi suuntaus, humanismi, joka voidaan nähdä vastareaktiona skolastiikalle.¹

Niccolò Machiavelli syntyi Firenzessä toukokuun 3. päivänä vuonna 1469 perheeseen, jolla oli kiinteät yhteydet kaupungin humanistipiireihin. Hänen isänsä, Bernardo Machiavelli, oli juristi ja humanististen tieteiden innokas opiskelija. 1400-luvun lopun Firenzessä oli yleistä, että kaupungin johtava virkamiehistö oli kouluttautunut humanististen aineiden alalla (*studia humanitas*), johon kuului latinan, retoriikan, historian (etenkin antiikin historian) sekä moraalifilosofian opiskelua. Isänsä Bernardon päiväkirjoista löytyvien merkintöjen mukaan nuori Niccolò oli jo 12-vuotiaana kirjoittanut latinaksi omia tuotoksiaan klassisia tekstejä imitoiden. Machiavelli suoritti yliopistotutkintonsa Firenzen yliopistossa Marcello Adrianin alaisuudessa, joka nimitettiin vuonna 1498 Firenzen tasavallan ensimmäiseksi *cancelliereksi*. Samana vuonna ja vailla aiempaa kokemusta hallinnollisista tehtävistä, 29-vuotiaasta Machiavellista tuli tasavallan toinen *cancelliere*. Nimityksen, joka ei ollut lopulta edes kiistanalainen, taustalla oli mitä todennäköisimmin juuri Adrianin ja isä Bernardon humanistipiirin vaikutusvalta. (Skinner 1981, 3–6)

Machiavelli liittyi Firenzeä neljä vuotta hallinneen kiihkeän uskonnollisen johtajan, dominikaani Savoranolan, jälkeiseen hallintoon. Savoranola oli pidätetty aiemmin samana vuonna ja lopulta teloitettu Piazza della Signorialla. Myös Savoranolan virkamiehet oli erotettu tehtävistään. Machiavelli siirtyi Alessandro Braccetin tilalle toiseksi kansleriksi, joka vastasi ensinnäkin Firenzen alueiden sisäisestä kirjeenvaihdosta, mutta tämän lisäksi toinen kansleri toimi yhtenä kuudesta sihteeristä *la Guerra dei Diecissä* hoitaen tasavallan ulko- ja diplomaattisuhteita. Machiavelli työskenteli täten ulkomaille lähetettyjen lähettiläiden sihteerinä, ja matkasi näiden mukana tehtävänänsä pitää yllä diplomaattisia suhteita ulkovaltoihin. 1500-luvun alussa Machiavelli työskenteli muun muassa Ranskassa Ludwig XII:n hovissa, paavi Aleksanteri VI:n vuonna 1502 nimittämän Romagnan ruhtinaan Cesare Borgian vieraana, vuonna 1503 Roomassa, jonka sekavasta tilanteesta paavien lähekkäisten kuolemien vuoksi hänen tuli raportoida Firenzeen paavi Julius II:n luona Roomassa 1506, sekä monissa muissa kaupungeissa ja hoveissa, joilla oli poliittista

¹ Renessanssin ajan humanismista, ks. mm. Skinner (1978).

merkitystä Firenzen kannalta. Machiavelli pääsi näin tutustumaan ja myös osallistumaan läheiseltä näköalapaikalta diplomatian ja politiikan maailmaan. (Skinner 1981, 6–14)

Fortuna käänsi selkänsä lopulta myös Machiavellille. Vuonna 1511 paavi Julius II:n ja Espanjan kuningas Ferdinandin tekemä liitto Ranskaa vastaan lopetti firenzelaisten tasavallan. Takaisin valtaan nousi Medicin suku noin 18 vuoden maanpaon jälkeen. Vuonna 1512 myös Machiavelli vanhan hallinnon edustajana pakotettiin luopumaan toimestaan. Seuraavana vuonna hän joutui vankilaan kidutettavaksi epäiltynä salaliittoryityksestä, jonka kanssa Machiavellilla ei kuitenkaan ollut mitään tekemistä. Pakotettuna sivuun poliittisesta ja hallinnollisesta työstä, Machiavelli siirtyi lopulta maatilalleen Sant' Andreaan, jossa hän aloitti työnsä politiikan analysoijana siihen osallistumisen sijaan. Machiavelli ei kyennyt lopulta koskaan palaamaan takaisin Firenzen hallintoon, monista suostutteluryityksistään huolimatta – joista tunnetuimpana esimerkkinä lienee Ruhtinaan alusta löytyvät saatesanat Lorenzo de Medicille. (Skinner 1981, 19–24)

3 POLIITTINEN TOIMINTAKENTTÄ

”Die Welt ist alles, was der Fall ist.”

- Ludwig Wittgenstein

Machiavellin Ruhtinaan pahamaineisen kuuluisaksi muodostuneessa XV kappaleessa, ”Mitkä ominaisuudet tuottavat ihmisille ja eritoten ruhtinaille kiitosta tai häpeää”, Machiavelli kirjoittaa seuraavasti:

”Mutta koska pyrin kirjoittamaan sellaista, mikä olisi lukijalle hyödyksi, katson että on tarkoituksenmukaisempaa esittää *totista totta* kuin kuviteltua totuutta.”¹ (Machiavelli 1984, 60)

Machiavelli katsoi, että niiden ehtojen ja asiaintilojen kuvaileminen, jotka voivat vaikuttaa ja vaikuttavat poliittiseen todellisuuteen, *verità effettualeen*, on ensisijaista, jotta käytännöllinen poliittinen toiminta olisi mahdollisimman tehokasta. *Verità effettuale* tulee tässä ymmärtää yleisemmässä merkityksessä myös metodologisena ratkaisuna: se viittaa niin kirjoittamisen muotoon kuin sen kohteeseen. Kirjoittamisen muotona on esittää poliittinen todellisuus sellaisena kuin se kirjoittajalle näyttäytyy: reflektiivisenä pintana. Esimerkiksi David Hume noin 200 vuotta Machiavellin kuoleman jälkeen esittää vastaavanlaisen periaatteen, joka tunnetaan ”Humen giljotiinina” ja jonka voi lyhykäisyydessään tiivistää seuraavasti: ”there is no ought from is”². Virilio toteaa: ”[Machiavelli] refused to assign to superhuman causes political events and rather studied them as they were as opposed to ’as they should be’” (Virilio 1998, 2). Kariikoiden asian voisi esittää myös seuraavasti: asioissa vaikuttava totuus ja kuviteltu totuus ovat kaksi eri asiaa, sillä edellinen pyrkii esittämään tosiasiat sellaisina kuin ne näyttäytyvät, kun taas kuvitellun totuuden perustana on samalla esittää se, kuinka asioiden tulisi olla. Tätä teemaa tarkastelen tarkemmin konjunktuurin käsitteen yhteydessä. Lisäksi *verità effettuale* viittaa tiettyyn kohteeseen – Machiavellin aikaiseen *cinquecenton* Italiaan.

Pyrin tässä luvussa hahmottelemaan sen poliittisen todellisuuden toimintakentän, jossa *virtù* toimii. Päinvastoin kuin Machiavelli, en anna *verità effettualelle* kohdetta, sillä tutkimuksessani pyrin

¹ ”Ma, sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare drieto alla *verità effettuale della cosa*, che alla immaginazione di essa.” (Machiavelli 1961, 55; kursivointi AH); *Verità effettuale della cosa* on suomeksi käännettynä ”asioissa vaikuttava totuus”, vaikka Aarre Huhtalan suomennoksessa termi on käännetty ”totiseksi todeksi”, joka taipuu suomen kieleen luontevammin proosallisessa mielessä. Käytän jatkossa *verità effettualesta* myös tarkan suomenkielisen vastineen, ”asioissa vaikuttavan totuuden”, lisäksi termiä ”vaikuttava totuus”, jotka tarkoittavat tässä työssä samaa asiaa.

² Ks. David Hume teos ”A Treatise of Human Nature” (1869, 245).

tutkimaan ”formaalisti” sitä logiikkaa, jotka määrittävät *virtù*n toimintaa: toisin sanoen, tutkin sitä, mitä Machiavelli sanoo poliittisen toimintakentästä ja *verità effettuale*sta. Poliittisella toimintakentällä tarkoitan yleisimmässä mielessä sellaisia ulkoisia ehtoja, edellytyksiä tai määreitä, jotka ovat ensinnäkin ”ennalta-annettuja” siinä mielessä, että ne edeltävät poliittisen toiminnan agenttia, poliittista toimijaa, mutta toisaalta ne ovat poliittisen toimijan toiminnan muutostyön kohteena. Poliittinen toimija toimii siis siinä ympäristössä, joka on annettu, mutta pyrkii samalla muuttamaan ympäristön jo olemassaolevia ehtoja.

Tätä kehämäistä prosessia voidaan hahmotella liikkeen ja muodon käsitteiden avulla. Poliittinen toimintakenttä jakaantuu liikkeeseen ja muotoon, jotka eivät ole toisensa poissulkevia vaan jatkuvassa interaktiossa keskenään. Liikkeen nimi on *la fortuna*: antiikin roomalaisten onnen jumalatar. *Fortuna* edustaa tässä tutkielmassa liikettä, sellaista epävakautta ja virtausta, jota ei voida koskaan täysin pysäyttää, mutta jota voidaan osittain hallita *virtù*n avulla. Althusser kutsuu tätä liikettä aleatorisuudeksi, joka on yhtäläistettävissä *fortunaan* myös tässä tutkimuksessa. Muotona vastaavasti on konjunkturi, joka tiivistäen tarkoittaa sitä faktuaalista aikaa ja paikkaa, jossa toimija toimii. Myös konjunkturia on mahdollista – ja tarkoitus – muokata, vaikka muodon toimintakenttä on tietyssä mielessä annettu. *Virtù*n perspektiivistä *fortuna* asettaa poliittiselle toiminnalle sen uhat ja mahdollisuudet, sen modaaliteetit, ja konjunkturi tosiasiallisen todellisuuden muodon, sen realiteetit.

3.1. *Fortuna*: antiikista kristilliseen käsitykseen

Fortuna oli antiikin roomalaisille onnen jumalatar, johon termin etymologiakin viittaa. *Fors* tarkoittaa latinaksi onnea, ja tähän liittyen *ferre* verbiä ’tuoda’. Täten *fortunan* voisi kääntää suomeksi ”se, joka tuo onnen”. Vaikka *fortuna* olikin oikullinen, hän oli onnentuojana *bona dea*, hyvä jumalatar, jolla oli paljon seuraajia roomalaisten keskuudessa. Kolme symbolia kuvasivat *fortunan* eri puolia: runsaudensarvi (*cornucopia*), joka kuvasi hyvinvointia ja yltäkylläisyyttä; ruori, joka viittasi elämien suunnan ohjaamiseen; sekä kärrynpyörä, joka symboloi elämän käänteitä, ihmiskohtaloiden nousuja ja tuhoja. Antiikin Roomassa *fortunan* pariin katsottiin *virtus*, miehinen vastine oikulliselle mutta onnen takaavalle jumalattarelle. (Pitkin 1984, 138-9)

Fortunan suurimpana lahjana pidettiin kunnian saavuttamista, joka oli myös *virtusin* ja täten miehisen miehen merkki. (Skinner 1981, 24) Pocock huomauttaa, että *fortunalla* oli roomalaisille ennemmin onnen kuin mahdollisuuden merkitys, ja onnekkuus (*felix* tai *faustus*) oli erotettava

virtusista siinä mielessä, että tietyt henkilöt syystä tai toisesta päätyivät suotuisampiin tilanteisiin. Onnekkuus oli *fortunan* ansiota, mutta onni saattoi kääntyä eikä siihen tullut luottaa loputtomasti. (Pocock 1975, 36–7) Ei ollut sattumaa, että *fortuna* oli naisellinen figuuri onnen ja arvaamattomuuden määrittäessä sen olemusta, ja että kyvykkyys nähtiin maskuliinisena ominaisuutena. *Virtus* pyrki hallitsemaan *fortunaa*, joskaan se ei koskaan siihen täysin pystynyt, koska *fortuna* oli arvaamaton ja itsepäinen. Miehin mies tavoitteli kunniaa, ja sen saavuttamiseksi vaadittiin urheutta tai rohkeutta, sillä tämä viehätti *fortunaa* miehisistä ominaisuuksista eniten – *fortuna* oli kaikesta huolimatta nainen. (Skinner 1981, 25–6) Myös suomen kieleen tuotu sanonta, ”onni suosii rohkeaa” (*fortis fortuna adiuvat*), viittaa tähän tematiikkaan.

Klassinen käsitys *virtusista* ja *fortunasta* muuttui kristinuskon menestyksen myötä. Muun muassa Augustinus hylkäsi *fortuna/virtus* -dualiteetin pakanallisena käsityksenä teoksessaan ”De Civitate Dei”³. Skinner ja Pocock kummatkin viittaavat silti ensisijaisesti Anicius Manlinus Severinus Boethiukseen (480–524/5), 500-luvulla vaikuttaneeseen kristilliseen filosofiin, jonka kirjoitukset etenkin teoksessa ”De Consolatione Philosophiae” *virtusista* ja *fortunasta* muuttivat näiden käsitteiden luonnetta merkittävästi. Boethius katsoo, että *fortuna* ei ole niinkään onnen takaaja kuin sokea voima, joka on ihmisten toiminnasta piittaamaton. Symbolisesti Boethius viittaa *fortunaan* ennemmin kärrynpyöränä kuin runsaudensarvena, jonka ystävyyteen ei ole luottamista, sillä se ei tee eroa ihmisten välille heidän toiminnastaan riippumatta. Tämän käsityksen taustalla on kristillinen näkemys siitä, että maallisella toiminnalla ei voida saavuttaa todellista onnellisuutta, sillä kunnian tavoittelu maanpäällisessä elämässä ei ole mitään verrattuna tuonpuoleisen taivaallisiin iloihin. Koska *fortunaan* ei ole luottamista, maallisen kunnian tavoittelun ei tule olla ihmiselämän päämääränä. Mutta tästä huolimatta Boethius pitää *fortunaa* Jumalan luomuksena, jonka tarkoituksena on vain ohjata ihmistä kohti Jumalaa ja osoittaa tuonpuoleisen ensisijaisuus ihmisen elämässä. (Skinner 1981, 26–7)

Pocock kuitenkin esittää, että Boethiuksen käsitys *fortunasta* on monimutkaisempi, mikäli ottaa huomioon Boethiuksen ajattelun platoniset vivahteet. Pocockin mukaan Boethiuksen keskeisin väittäjä on ennen kaikkea se, että ”all fortune is good fortune”. Pocockin tulkinta vaikuttaisi eroavan Skinnerin näkemyksestä, sillä Skinner pitää Boethiuksen käsitystä *fortunasta* ennen kaikkea piittaamattomana ja armottomana. Tämä väittäjä ei kuitenkaan pidä täysin paikkaansa Pocockin mukaan. *Fortuna* on Boethiukselle ennen kaikkea poliittisen elämän epävarmuutta, johon ihmiset kytkeytyvät toimiessaan *civitas terrenassa*, maallisessa elämässä. *Fortuna* on kuitenkin

³ Teoksen koko nimi on kuvaavasti ”De Civitate Dei Contra Paganos”. Teoksen ensimmäinen osa on käännetty suomeksi nimellä ”Jumalan valtio” (2003).

arvaamaton vain ihmisille, sillä aistimaailma – *civitas terrena* – ilmenee ihmisille päätöksinä tapahtumina, joiden perusteita ihmiset eivät voi ennustaa tai edes käsittää. Aistimaailma on tällöin verrattavissa poliittiseen ja maalliseen elämään, kun taas Platonin ideoiden maailma Jumalan valtakuntaan, *civitas Dei*hin. Tähän käsitykseen liittyy kuitenkin ajallinen aspekti, joka mielenkiintoisella tavalla liittää yhteen *fortunan* ja sallimuksen tai kohtalon (*providence*): Jumalalle historiallinen maailma toimii ikuisessa nyt-hetkessä (*nunc-stans*), jonka perspektiivistä kaikki tapahtumat ovat yhtäaikaista ja ymmärrettävissä vain Jumalalle. Ihmisten näkökulmasta arvaamaton ja piittaamaton *fortuna* on tästä syystä kuitenkin osa Jumalan suunnitelmaa, jolloin *fortuna* sulautuu yhteen sallimuksen kanssa. Ihmisille *fortuna* on eriaikaisten tapahtumien sattumia, joille ei ole väistämättä löydettävissä syytä tai selitystä, mutta *nunc-stans* -perspektiivistä ne näyttäytyvät Jumalan viisaudessa ja tahdossa, jotka ovat yhtä suunnitelmallisena johdatuksena – se on sallimuksena. Toisin sanoen, *fortuna* ja sallimus ovat perspektiivistä riippuvaisia käsitteitä. Jumalan hyvydestä johtuen myös kaikki onni on hyvää onnea, sillä se on sallimuksen olemus: Jumalan tiet ovat arvaamattomat. (Pocock 1975, 37–9)

Millainen rooli on sitten *fortunan* vastinparilla, *virtusilla*, Boethiuksen uudelleenluennassa, jos *fortuna* tulee käsittää sallimuksen inhimillisenä perspektiivinä? Skinnerin ja Pocockin käsitykset ovat jälleen samansuuntaisia osittain eroavaisilta vaikuttavista tulkinnoista huolimatta. Skinnerin tulkintaa seurattaessa voisi päätyä sellaisen käsitykseen, että *virtus* syrjäytetään pakanallisena käsityksenä, koska *fortunaan* ei voida vaikuttaa; ja vaikka siihen voisikin vaikuttaa, ihmiselämän päämääränä ei tule olla enää maallisen elämän kunnia, kuuluisuus, valta tai rikkaudet. Tämä pitääkin paikkansa siinä mielessä, että *virtus* on tällöin nimenomaan pakanallinen käsite. Pocock viittaa kuitenkin lisäksi Boethiuksen käsitykseen *virtusista kristillisenä* käsitteenä, jolloin se muuttaa, *fortunan* tavoin, muotoaan (Pocock 1975, 40). Filosofian tehtävänä on Boethiuksen mukaan olla osa uskoa, päin vastoin kuin sitä kristinuskon dogmatiikassa esimerkiksi keskiajalla saatettiin pitää jopa vastakkaisena uskonnolliselle ortodoksialle. Uskon ja filosofian yhteenliittymän tuli korvata *virtus* sen pakanallisesta muodosta ja asettua *fortunan* vastinpariksi.

3.2. Aleatorinen *fortuna*

Augustinuksen ja Boethiuksen kirjoitusten perintö niin *fortunasta* kuin *virtusista* säilyi skolastiikan aikana, kunnes renessanssin synnyn ja kehittymisen myötä antiikin pakanallista perintöä alettiin humanistien toimesta tutkia uudelleen sekä haastaa vallitsevia skolastisia käsityksiä. Renessanssin humanismi 1500-luvun taitteessa oli myös Machiavellin aikalaiskonteksti, jonka kautta hänen

kirjoituksiinsa tutustuvan tulee ymmärtää ne ongelmanasettelut ja käsitteelliset valinnat, jotka leimaavat Machiavellin tekstejä: Machiavellilla oli niin isänsä vaikutuksesta kuin koulutuksensa kautta vahvasti humanistinen tausta. Niin Discorsin kuin Ruhtinaan sivuilta lukija löytää useat viittaukset *fortunaan* ja *virtùun*, jotka ovat poliittisen todellisuuden kuvauksen, *verità effettualen*, ja poliittisen agentin, ruhtinaan, toiminnan keskiössä. Tämä on perua siitä humanistisesta diskurssista, johon Machiavelli osallistui vaikkakin omalla, erikoisella ja tietyin osin myös muista humanisteista erottuvalla tavallaan. Mielenkiintoisinta Machiavellissa on se ajankohtaisuus, jonka jopa 2000-luvun lukijat voivat huomata tämän jo lähes yli 500 vuotta sitten kuolleen ajattelijan kirjoituksista. Vaikka humanistien, Machiavelli mukaan lukien, terminologia eronnee radikaalisti nykyisestä sen käsitellessä antiikin Rooman pakanallista ja yliluonnollisiin aiheisiin kietoutuvaa mytologiaa, *samoista aiheista* voidaan keskustella edelleen.

Fortunan figuuri on kiehtonut myös nykyfilosofeja ja -politologeja. Eräs Machiavellin kommentaattoreista oli Louis Althusser, jonka postuumisti ilmestyneet tekstit käsittelevät laajalti Machiavellin kirjoituksia niin *fortunasta* kuin *virtùsta*. Kuten Machiavellin – tai kenen tahansa ajattelijan – tapauksessa, ilman sitä kontekstuaalista taustaa, joka on niin aiheenvalintojen kuin niistä johdettujen päätelmien mahdollisesti implisiittisenäkin perustana, teksti irtautuu sen tekijästä, taustasta ja ajattelullisesta perinteestä. Myös Althusserin tekstit tulee ymmärtää kontekstiinsa sidotuksi, ja samaten Althusserin tulkinnat Machiavellista, *virtùsta* ja *fortunasta*.

Tarkoituksenani ei ole kuitenkaan tässä luvussa käsitellä Althusserin filosofista tai poliittista taustaa kokonaisuudessaan, josta on löydettävissä useita erilaisia juonteita. Pyrin keskittymään lähinnä Althusserin myöhempään tuotantoon, jonka voinee ajoittaa 1980-luvun taitteeseen.⁴ Althusserin myöhemmässä tuotannossa nousee esille erityinen kiinnostus käytännöllisestä, se on poliittisesta, toiminnasta filosofisen kysymyksenasettelun keskiössä, mutta josta on tosin jo viitteitä aiemmin Althusserin teksteissä – hyvänä esimerkkinä muun muassa tulkinta vallankumousjohtaja V.I. Leninin intellektuaalisesta perinnöstä (”Lenin and Philosophy”)⁵. Myöhempään tuotantoon kuulunut teos ”Machiavelli and Us” on tietyllä tavalla systemaattisempi jatke Althusserin Lenin-tulkinnasta, jossa Althusser korostaa sitä, kuinka filosofia itse asiassa on vain tietynlainen politiikan jatke ja jossa filosofia itsessään voi olla teorian, tai tarkemmin sanoen poliittisen toimijan käytäntöön soveltaman teorian, objekti. (Althusser 1990, 175–6) Althusserin myöhemmän filosofian tarkastelun ajatuksena on tässä vaiheessa esittää se teoreettinen positio, josta käsin aleatorinen *fortuna* tulee ymmärtää – tai paremminkin: jotta sen voi ylipäättään ymmärtää.

⁴ Althusserin omaelämäkerta selvittää tätä ”murrosta”, ks. Althusser (1993).

⁵ Ks. Althusser (1990, 167–202).

Vaikka voidaan hyvin perustein olettaa, että filosofin ajattelutapa kehittyi yleensä varsin lineaarisesti, on kuitenkin huomattavissa, että jokaisella filosofilla on omat murrosvaiheensa: filosofinen positio muuttuu tai sitä pyritään tietoisesti muuttamaan. Mutta samalla on todettavissa, että filosofi ei kuitenkaan aloita ”uutta ajatteluansa” tyhjältä pöydältä aikaisempiin ajatuksiinsa nähden, käänsi tämä uusi ajattelutapa filosofin aikaisemman ajattelutavan pääläelleen tai ei. Althusserin filosofia perustui aina marxilaisiin lähtökohtiin – olihan hän Ranskan kommunistisen puolueen jäsen, mutta toisaalta se perustui myös hegeliläisyyden kritiikkiin. Althusserin yksi suurimmista projekteista oli lukea uudelleen Karl Marxin ajattelua ja pelastaa se marxilais-leniniläiseltä dogmatiikalta. Aiemmasta tuotannosta eniten kansainvälistä huomiota saaneita kirjoja ovat muun muassa ”Lire le Capital” (1965) ja ”Pour Marx” (1965).

Althusserin myöhempi tuotanto keskittyy ennen kaikkea poliittisen käytännön teoriaan ja yhteensattumien filosofiaan. Ajoitettaessa Althusserin myöhäisempää tuotantoa, karkeasti ottaen voidaan sanoa sen alkaneen noin vuodesta 1978 kestäen hänen kuolemaansa saakka, vuoteen 1990. Vaikka Althusser säilytti joitakin samoja teemoja aiemmasta filosofisesta diskurssistaan, myöhempään tuotantoon keskittyneitä tutkimusta on tehty suhteellisen vähän. Eräänä huomattavana poikkeuksena tähän on kuitenkin Mikko Lahtisen väitöskirja ”Niccolò Machiavelli ja aleatorinen materialismi” (1997), jossa tutkitaan kattavasti ja systemaattisesti Althusserin myöhäistuotantoa.

3.2.1. Yhteensattumien filosofia

Althusserin mukaan filosofiaa ei ole aina ollut olemassa: sen olemassaolo on kietoutunut tieteeseen ja sen syntyyn. Tieteen kumoukset edeltävät aina filosofista diskurssia ja sen muutoksia: filosofian kehitys on sidoksissa tieteen kehitykseen, jossa ensin mainittu ”lähtee lentoon vasta iltahämärässä”. ”... tieteellinen murto ei kuitenkaan ole todettavissa hetkessä ja vaatii aikaa, että tiede muuttaa filosofiaa” (Althusser 1990, 182). Ilman tieteen rationaalista abstrahointia ja teoreettista päättelyä filosofia ei olisi kyennyt irrottautumaan myyttisestä ja uskonnollisesta ajattelusta. Kyseinen rationaalinen diskurssi oli löydettävissä tieteestä ja etenkin matematiikasta, ensimmäisestä tieteestä, jossa on siirrytty empiriasta teoriaan. Filosofian keskeisimpänä tehtävänä historiallisesti katsottuna Althusser näkee Totuuden saavuttamisen. Totuudella tarkoitetaan tässä *logosta*, alkuperää, tarkoitusta tai merkitystä. (Althusser 2006, 266-7)

Filosofiaa Althusser kutsuu Immanuel Kantia (1724–1804) mukailleen taistelukentäksi (*Kampfplatz*).

Argumentaatiossa on tärkeä säilyttää ainakin osa vastapuolen argumenteista, ja Althusser vertaa filosofista taistelua sodankäyntiin: ”Kun filosofia pyrkii valtaamaan vastustajansa position, on elintärkeää ’vangita’ ainakin osa vihollisen ’joukoista’, eli pyrkiä ottamaan haltuun osa vastapuolen filosofisista argumenteista.” Jos aikoo voittaa vastustajansa, tulee vastustaja myös tuntea hyvin. (Althusser 2006, 269) Tällä tavoin filosofia kykenee ennalta hyökkäämään vastustajansa argumentteja kohden, eliminoiden jo valmiiksi osan vasta-argumenteista sekä muuttaen ja halliten niitä (Althusser 2006, 270).

Filosofia tuottaa itseään positioiden, *thezis*, kautta. Mikään filosofia ei sinänsä ole puhdas siinä mielessä, että esimerkiksi materialistinen tai idealistinen filosofia eivät sisältäisi mitään osia toisistaan, koska kyse on enemmän idealististen tai materialististen *tendenssien* painottumisesta. (Althusser 2006, 267–8) Toisin sanoen voisi todeta, että kysymyksenasettelu asettaa positioille sellaiset keskustelun ehdot, että liittyminen keskusteluun edellyttää joidenkin kysymysten hyväksymistä sellaisenaan ja samalla myös toisen, yleensä vastakkaiseksi mielletyn, position tietyn osan säilyessä argumentin osana – vaikkakin usein jaloilleen käännettynä. Filosofiseen keskusteluun liittyminen edellyttää tällaista kiinnittymistä, jotta keskustelusta tulee ylipäätään mahdollista argumentoinnin osoittaessa vahvuutensa oman positionsa tukemiseksi. Althusser toteaa: ”[...] ristiriita filosofiassa ei ole ristiriita A:n ja ei-A:n välillä, eikä Kyllän tai Ein välillä [...] Todellisuudessa jokainen filosofia on vain yhden enemmän tai vähemmän valmiin antagonistisen tendenssin realisaatio toisesta, joko materialistisen tai idealistisen tendenssin. Filosofian ulkopuolella tendenssi ei ole realisoitunut, vaan antagonistinen ristiriita näiden kahden tendenssin välillä” (Althusser 2006, 269).

Yhteensattumien tai kohtaamisen filosofialla Althusser viittaa sellaiseen unohdettuun, ”maanalaiseen” filosofiseen traditioon, jonka juuret löytyvät Epikuroksen opista atomien sateesta. Alun tyhjiydessä ei ollut kuin atomeja, joiden radat olivat lineaarisia eivätkä ne kohdanneet toisiaan. Maailma sai alkunsa tällaisten atomien ”nyrjähtämisestä”, niiden pienimmästä mahdollisesta poikkeamasta, jonka seurauksena atomit kohtasivat törmäten ja maailma sellaisena kuin sen nyt tunnemme, sai alkunsa. (Althusser 2006, 167–8) Mihin sitten perustuu tämä minimaalinen suistuminen?

Viitaten Lukretiukseen Althusser käyttää tästä termiä *clinamen*, joka on häviävän pieni poikkeama, ja kasautuessaan muodostaa sen maailman, mikä on olemassa. Maailma voisi olla toisenlainen, eikä *clinamen* viittaa merkitykseen tai syyhyn vaan on päinvastoin täysin kontingentti tapaus, joka olisi voinut tapahtua missä tahansa, milloin tahansa ja miten tahansa. *Clinamen* viittaa myös siihen

perustavaan filosofiseen kysymykseen, voiko ihmisellä olla tahdon vapautta. Se pyrkii osoittamaan poikkeaman mahdollisuudella maailman kontingentin, tai Althusserin terminologiaa käyttäen, aleatorisen perustan. Maailman järjestykselle ei ole suoraviivaista liikerataa, joten merkitys ei ole maailman alkusyyistä johtuva, vaan poikkeama siitä (Althusser 2006, 189). Atomin poikkeama, syrjäyttäminen, on maailman alkusyy, mutta alkusyy ei viittaa tässä sen merkitykseen.

Maailma on syntynyt vailla syytä ja vailla päämäärää, eikä sillä ole muuta suuntaa tai päämäärää kuin se, millaiseksi se on syntynyt ja millaiseksi aleatoriset tapahtumat maailman muokkaavat. Tämä merkitsee samalla myös logosentristen käsitysten ja ekspressiivisten totaliteettien – kuten Althusser asian ilmaisee kritisoidessaan erityisesti Hegeliä – teoreettisen perustan vahvaa kyseenalaistamista. Maailma ei perustu Järkeen (*telos*), eikä sitä kyetä kokoamaan rationaaliseksi entiteetiksi idealististen, tai perinteisten materialististen käsitysten mukaisesti, mitä Althusser vahvasti painottaa viitatessaan muun muassa Engelsiin, Leniniin ja marxilais-leniniläisittäin ymmärrettyyn Marxiin. Maailma on materialistinen mutta sille ei ole transsendentaalista objektia eikä sillä ole alkusyytä, jolle voisi johtaa merkityksen tai josta merkitys syntyy. Sillä ei ole päämäärää, loppua tai tarkoitusta yhtä lailla, vaan se on liikkeestä syntyvä prosessi ja sellaisena syytä vailla:

”[W]e shall say that the materialism of the encounter is the materialism, not of a subject (be it God or the proletariat), but of a process, a process that has no subject, yet imposes on the subjects (individuals or others) which it dominates the order of its development, with no assignable end.” (Althusser 2006, 190)

Yhteensattumien materialismin perinteeseen Althusser liittää sellaisiakin filosofi, joita ei perinteisesti ole yhdistetty materialistisen filosofian kannattajiksi. Aleatorista materialismia tai yhteensattumien filosofiaa Althusser ei pidä perinteisenä materialistisena filosofiana, vaan *todellisena* materialismina, jonka filosofeina Althusser mainitsee muun muassa Demokrituksen, Epikuroksen, Machiavellin, Benedictus de Spinozan, Thomas Hobbesin, Jean-Jacques Rousseau, Karl Marxin ja, hieman yllättäenkin, Martin Heideggerin (Althusser 2006, 261). Althusser viittaa useissa kohdoin Platonin kuuluisiksi tekemiin termeihin ”maan ystävä” ja ”muotojen ystävä” (Althusser 2006, 216). Ensin mainittu viittaa materialistien positioihin, kun taas jälkimmäinen idealistien. Kuten jo aiemmin on mainittu, nämä positiot eivät Althusserin mukaan ole koskaan puhtaita, vaan ne ovat tendentiaalisia. Näiden käsitteiden välillä on kuitenkin erottamaton yhteys, jossa toinen tendenssi hallitsee toista, mutta joista toinen ei kuitenkaan voi olla olemassa ilman toista: ”Tämä olennainen sidos idealismin ja materialismin välillä on *ensisijainen*, kun kyse on idealismista tai materialismista...” Althusserin mukaan läpi länsimaisen filosofian idealismi on ollut

hallitseva filosofinen tendenssi. (Althusser 2006, 216)

Tämän tutkielman näkökulman kannalta ei ole tarpeen käydä läpi kaikkia yhteensattumien materialismin juonteita, mutta sen hahmottamiseksi kiinnitän hyvin lyhyesti huomiota kahteen eri aikakausilla eläneeseen filosofiaan: Spinozaan ja Heideggeriin. Ensinnäkin, Spinozan monistista näkemystä maailmasta on pidetty ovelana, ateistisena ontologisena filosofiana. Spinozan mukaan Jumalaa on vain luonto: *Deus sive natura*. Jumalan ulkopuolella ei ole olemassa mitään, joka käännettynä tarkoittaisi samalla myös sitä, että maailmalla ei ole objektia – luonto eli maailma on Substanssi. Tämä vietyä loogiseen johtopäätökseen merkitsisi sitä, että maailmaa on kaikki mitä on eikä transsendentaalista objektia sinänsä ole olemassa. Kuten Althusser asiasta mainitsee, Spinozan *Deus sive natura* jo ennakoiki Heideggerin *es gibt*ä, ja sitä, että myös filosofialla ei ole objektia: ”tyhjiys, jota filosofia on itse”. (Althusser 2006, 176–9)

Heideggerin *es gibt*, jota on vaikea kääntää sanatarkasti suomeksi, merkitsee Althusserin mukaan maailman jo-sellaisena-olemista: jotakin on olemassa sellaisena kuin se on, tai, tässä on olemassa kaikki mitä on. Heideggerin filosofiasta käy ilmi, että maailmalla ei ole olemassa syytä, merkitystä tai päämäärää. Meidät on heitetty maailmaan eikä meillä ole mahdollisuutta vaikuttaa olemiseemme tässä maailmassa – tai valita maailmaamme. Althusser viittaa Heideggerin käyttämään termiin *dasein*, ”täällä-olemiseen”, joka perustelee sen huomion, miksi *es gibt*. ”Maailmassa-oleminen” määrää merkitystä, eli toisin sanoen sitä, että maailmalle voidaan antaa vain se merkitys minkä olemassaolomme ja toimintamme sille tuottaa.⁶ (Althusser 2006, 170–1)

Althusser viittaa Heideggeriin pyrkiessään osoittamaan niin idealistisen kuin materialistisen ontologian pohjautuvan perustaltaan siihen kysymykseen, mikä on olemassaolon syy tai tarkoitus:

”Heidegger would say that idealism, just like materialism, obeys the ‘principle of reason’, that is, the principle according to which everything that exists, whether ideal [idéel] or material, is subject to the question of the *reason for its existence* (ultimately: ‘why is there something rather than nothing?’), the question of the ‘origin of the world’, a question which makes it easy to see that philosophy comes into the world as religion’s heir)...” (Althusser 2006, 216–7)

Althusserin mukaan idealistisia ja materialistisia filosofioita yhdistää siis ”järjen periaate” (*principle of reason*)⁷, tai kuten G.W. Leibniz sitä kutsuu, *ratio rationis*. Tällöin on huomattavissa,

⁶ Heideggerin kääntämistä saksan kielestä lähes mille tahansa muulle kielelle voidaan pitää hyvästä syystä ongelmallisena, joten olen kääntänyt saksankielisten termien merkityksen siten kuin katson niiden olleen Althusserin ajatusten perustana.

⁷ Käytän tässä termiä ”järjen periaate”, vaikka niin ranskan- kuin englanninkieliset termit *raison* ja *reason* viittaavat myös muun muassa termeihin ”mieli”, ”syy” tai ”peruste”, ja nämä muut termin käännökset on

että kuten idealistiset filosofiat, myös perinteisesti materialistisiksi kutsutut filosofiset positiot tosiasiaassa pohjautuvat ainakin osittain idealistisiin kriteereihin. ”Tästä syystä meidän tulee suhtautua epäilyksellä termiin materialismi ... ja tarkemmin tarkasteltaessa, useimmat materialismit osoittautuvatkin jaloilleen kääntyneiksi idealismeiksi – ja ne ovat siis edelleen idealismeja.” (Althusser 2006, 217)

Idealismille on Althusserin mukaan luonteenomaista ”järjen periaatteeseen” sisäänrakennettu kysymys alkuperästä (*origin*) ja päämäärästä (*end*)⁸. Alkuperän kysyminen viittaa siis aina päämäärään:

”We can go further still: in idealism, the question of the Origin is a question that arises on the basis of the question of the End. Anticipating itself, the End (the meaning of the world, the meaning of its history, the ultimate purpose of the world and history) projects itself back on to and into the question of the origin. The question of the origin of anything whatsoever is always posed as a function of the idea one has of its end.” (Althusser 2006, 216–7)

Jotta materialismin idealistisesta tendenssistä voidaan jollain tavoin välttyä, tulee kysymys alkuperästä ja päämäärästä hylätä (Althusser 2006, 217). Althusserin ”yhteensattumien filosofeiksi” kutsumat filosofit ovat hänen mukaansa hylänneet alkuperän ja päämäärän kysymisen, ja heidän näkemyksensä edustavatkin juuri tästä syystä aleatorista materialismia.

Tiivistetysti aleatorisen materialismin kohdalla tulee ottaa huomioon seuraavat kaksi seikkaa: aleatorisuus viittaa järjestyksen kategoriaan ja materialismi olioiden muotojen kategoriaan. Aleatorisuus viittaa siihen, että maailma on syntynyt poikkeamasta, joka ei johda kuitenkaan siihen, että maailma on täysin kontingenssin determinoima. Maailma ei ole mielivaltainen, siitä on löydettävissä säännönmukaisuuksia, kiinnittyneitä ”vakioita”, jotka eivät kuitenkaan ole universaaleja lakeja (Althusser 2006, 194–6). Jo kiinnittyneessä maailmassa tapahtuu ”yllätyksiä”, joita mekanistisesti ymmärretty lineaarinen kausaalisuus ei kykene todellisuuden kompleksisuuden vuoksi selvittämään:

”This is what strikes everyone so forcefully during the great commencements, turns or suspensions of history, whether of individuals (for example, madness) or of the world, when the dice are, as it were, thrown back on to the table unexpectedly, or the cards are dealt out again without warning, or the ‘elements’ are unloosed in the fit of madness that frees up for new, surprising ways of taking-hold [*de nouvelles prises surprenantes*]...” (Althusser 2006, 196)

otettava tällöin huomioon.

⁸ Ranskan- ja englanninkieliset termit *fin* ja *end* viittaavat myös ”merkitykseen”, ”tarkoitukseen”, ”päätepiteeseen”, ”määränpäähän” tai ”päätekohtaan”.

Materialismilla Althusser viittaa olioihin, jotka ovat tässä maailmassa jo olevia ja sellaisia kuin ne ovat, eikä niillä ole transsendenttia perustaa ideoiden maailmassa. Irrotettaessa kontekstistaan, Wittgensteinin toteamus ”maailmaa on kaikki, mikä on niin kuin se on” tiivistää tämän materialistisen käsityksen.⁹

3.2.2. Aleatorisuuden käsite

Yhteensattumien filosofiaa Althusser kutsuu myös aleatoriseksi materialismiksi, kuten olemme jo huomanneet. Aleatorisuuden käsitteen etymologinen runko perustuu latinankieliseen termiin *alea*, joka merkitsee noppaa tai arpakuutiota. Käsitteen selventämiseksi on yhtäältä tarpeen tutkia tarkemmin aleatorisuuden käsitteen objektiivista ja subjektiivista muotoa, joita etenkin Mikko Lahtinen on väitöskirjassaan Althusserin Machiavelli-tulkinnasta tutkinut, toisaalta aleatorisuuden läheistä suhdetta kontingenssin käsitteeseen, joka vaikuttaa hyvin samankaltaiselta teoreettiselta konstruktiolta.

Aleatorisuuden käsite viittaa siihen ”[...] ettei tapausta ja sen kulkua voi palauttaa johonkin yleiseen lainalaisuuteen tai teoriaan tai johtaa tällaisesta. - - Toiminnan ihmisen näkökulmasta katsoen tämä merkitsee, että tapauksen kulkua ei ole mahdollista ennakoida tai hallita jonkin yleisen lain, teorian tai yhteiskunnallisen staattisen utopian kautta.” (Lahtinen 1997, 104) Althusser itse jatkaa: ”[...] Machiavellin ajattelu ei perustu syy-seuraus-suhteeseen, vaan faktuaaliseen ’kun kerran’ – ’niin’ *seuraavuuteen*. Tällaisessa tapauksessa ei enää ole kyse syyn (tai periaatteen tai olemuksen) aiheuttamasta seurauksesta, kuten ei myöskään loogisesta johtamisesta tai implikaatiosta, vaan kyse on siitä, että *olosuhteet* vain seuraavat toinen toistaan [...]” (Althusser 1993, 99, suom. Lahtinen)

Oleennaista aleatorisuuden käsitteessä on ’jos’ – ’niin’ -logiikan lainalaisuuden paikaltaan syrjäyttäminen (Lahtinen 1997, 106). Tällä logiikalla Althusser viittaa lähinnä käsitykseen kausaalisesta determinismistä. Determinismillä tarkoitetaan yleisesti sellaista käsitystä, jonka mukaan fyysikaalinen maailma sellaisena kuin se on, on kausaalisten välttämättömyyksiensä summa, jossa kaikkia tapahtumia seuraa ennalta määrätty tapahtuma. Ennalta määrätty tapahtuma on periaatteessa mahdollinen ennakoida, mutta siitä, onko inhimillisen tiedon rajoissa mahdollista seurata tätä tapahtumaketjua myös tulevaisuuteen, ei ole varmuutta. Keskeinen ajatus on siinä, että

⁹ Ks. Wittgenstein (1997, 5).

mikään tai mitään ei tapahdu sattumalta vaan seuraukselle on aina syynsä, ja tiedettäessä syy kokonaisuudessaan, seuraus on myös aina mahdollista ennakoida. Täten ”mahdollisia maailmoja” ei ole olemassa, on vain ”yksi maailma”, joka on välttämättä sellainen kuin se on minä tahansa aikana.

Lahtinen esittää tähän liittyen kysymyksen: ”Mikä siis loppujen lopuksi todistaa sen, että tapaukset ja tapausten kulku *ei ole* jonkin olemuksen, alkusyy tai teloksen määräämiä, johon tapahtumat periaatteessa voidaan palauttaa? Pystyykö Althusser osoittamaan, ettei ole olemassa alkusyytä, historian lakia tai olemusta?” (1997, 107) Mihin toisin sanoen perustuu Althusserin käsitys siitä, että maailmaa ja todellisuutta eivät ohjaa kausaalis-deterministiset lainalaisuudet, ja eikö periaatteessa ole mahdollista ajatella, että jos tällainen alkusyy löytyy, tapahtumien seuraukset ovat tästä alkusyystä johdettavissa?

Tähän kysymykseen vastatakseen Lahtinen tekee ensin jaottelun ”subjektiiviseen” ja ”objektiiviseen” aleatorisuuteen, joiden merkitys on siinä, mistä näkökulmasta aleatorisuutta voi käsitellä. Subjektiivisella aleatorisuudella Lahtinen tarkoittaa sellaista käsitystä, jonka mukaan aleatorisuus on asioissa vaikuttavaa todellisuutta subjektin näkökulmasta, ja tapahtumien kulku voi subjektiivisesta näkökulmasta hyvinkin vaikuttaa aleatoriselta vaikka se ei sitä objektiivisessa mielessä olisikaan. Objektiivinen aleatorisuus viittaa sen sijaan ontologiseen käsitykseen siitä, että aleatorisuus on myös subjektista riippumatonta ja ontologinen todellisuus ei tällöin ole kausaalis-deterministinen. (Lahtinen 1997, 106–8) ”Kaikkien ihmisten näkökulma” ei oikeuta kuitenkaan objektiivisen aleatorisuuden statukseen vaan se on ennemmin intersubjektiivista aleatorisuutta – ei objektiivista ontologista aleatorisuutta. Muun muassa Boethiuksen *nunc-stans* -näkökulma olettaa subjektiivisen aleatorisuuden näkökulman: vaikka ihmisen kokemusmaailmasta käsin tapahtumat saattavat vaikuttaa mielivaltaiselta, *nunc-stans* on silti Jumalan perspektiivistä ”suunnitelman” mukainen. Kysymys siitä, onko Jumala kausaalis-determinististen lakien alainen, jätettäköön teologien huolenaiheeksi.

Objektiivisen aleatorisuuden suhteen Althusserin käsitys on kahtalainen: vaikuttaisi siltä, että Althusserin ”toiminnan ihmisen” problematiikan kannalta ei ole merkitystä sillä, onko objektiivinen ontologinen todellisuus aleatorinen vai ei, mutta silti hän vaikuttaisi asettuvan objektiivisen aleatorisuuden myöntämisen kannalle (Althusser 2006, 163–207). Lahtisen mukaan aleatorisuuden objektiivisuuden perustelun voi tiivistää seuraavasti:

”Filosofiaan ei voi omaksua jumalan näkökulmaa todellisuuteen, sillä edes tieto *post festum* ei avaa selvää ja kirkasta näkymää siihen, miten asiat ovat kehittyneet sellaisiksi kuin ne ovat kehittyneet. Tällaisissa filosofisissa järjestelmissä tai utopioissa on kyse kuvitelmista, jotka kuitenkin kuvitelmina

ovat osa tapauksessa vaikuttavaa todellisuutta.” (Lahtinen 1997, 111)

Lahtinen viittaa kuitenkin myöhemmin samaan ongelmaan Althusserin ajattelussa siinä, kun Althusser vaikuttaisi myöntävän aleatorisuuden olevan myös ontologisesti objektiivinen todellisuuden ominaisuus epikurolaisen perinteen mukaisesti (Lahtinen 1997, 112). Toisin sanoen: eikö voisi todeta Althusserin position olevan yhtä lailla *kuvitelmaa*, ja täten imaginaarisen mielen tuotetta, josta Althusser syyttää idealistisia ja rationalistisia filosofeja? Eikö myös ajatus siitä, että tapahtumilla ei ole tarkoitusta tai *telosta*, ole vain käänteinen spekulatiivinen väite sille, että transsendentaalinen merkitys on olemassa? Mielestäni Lahtinenkaan ei kykene vastaamaan näihin kysymyksiin täysin kattavasti.

On kuitenkin huomattava, että kun kyse on filosofis-ontologisesta argumentaatiosta, lopullisia vastauksia on inhimillisen tiedon varassa mahdoton kenenkään antaa. Tarvitsemme vähintään kaikkitietävän Jumalan *nunc-stans* -näkökulman, jotta voimme vastata ontologian yhteen perustavimmista kysymyksistä, ja meidän on lähinnä vain oletettava althusserilainen heikon logiikan näkökulma – joka tietoisesti asettuu epikurolaisen filosofian kannalle. Toisaalta tulee myös huomioida, että etenkin Althusserin Machiavelli-tulkinnan kannalta filosofis-ontologinen argumentaatio on toissijaista, koska Althusser pyrkii löytämään Machiavellille niin filosofisia edeltäjiä kuin seuraajia, sekä *perustan* Machiavellin poliittiselle ajattelulle. Tästä on nimenomaisesti kyse ”maanalaisen materialistisen tradition virtauksen” kartoittamisessa.

Tästä syystä Althusser keskittyy etenkin Machiavellia koskevissa teksteissään ”toiminnan ihmisen” näkökulmaan, jonka hän on omaksunut Antonio Gramscilta¹⁰, ja jota hän kehitti eteenpäin Machiavelli-tulkinnassaan. Lahtinen kirjoittaa:

”Toiminnan ihmisen näkökulmasta aleatorisuus on mitä keskeisintä vaikuttavaa todellisuutta, hän – määritelmän mukaan – ei voi odottaa iltaruskon aikaa ja vasta sitten tehdä ratkaisujaan, sillä tällaiset ’ratkaisut’ olisivat auttamattomasti myöhässä.” (Lahtinen 1997, 111)

Toisin sanoen subjektin näkökulmasta katsottuna sillä ei ole merkitystä, onko objektiivinen ontologinen todellisuus aleatorinen vai ei, sillä todellisessa elämässä toimijalla ei ole sitä filosofin ylellisyyttä, jonka perusteella todellisuuden voi teoretisoida vasta ”jälkikäteen” vaan ratkaisut on tehtävä ”tässä ja nyt”. Inhimillinen tieto on aina vajavaista eikä kaikkia vaikuttavia syitä voi tämän tiedon avulla koskaan täysin tietää. Kaikkien syiden tuntemiseen tarvittaisiin omnipotentin jumalan näkökulma eikä sitä voida olettaa epistemologiassakaan ihmisen tiedollisilta kyvyiltä (Lahtinen

¹⁰ Ks. esim. Gramsci (1980, 141).

1997, 108).

Althusserin filosofian käytännöllinen painotus tekee asiasta ymmärrettävämmän, kuten Lahtinen asiasta toteaa David Humeen viitattaessaan: ”Vaikka filosofin väitteitä ei voikaan todistaa vääriksi – kyse on todistumattomista väittämistä – niin niistä ei ole mitään käytännöllistä hyötyä käytännön näkökulmasta...” (Lahtinen 1997, 116) Samalla tämä merkitsee subjektiivisen ja objektiivisen näkökulman jättämistä taakse, filosofisten kiistojen paikaltaan syrjäyttämistä, ja menemistä näiden tuolle puolen. Lahtinen tiivistää Althusserin position toiminnan ihmisen näkökulmasta:

”Painava syy irrottautumiseen subjektiivinen-objektiivinen vastakkainasettelusta on juuri se, että Machiavellille sattuma, fortuna tai konjunkturi ei ole transsendentti asia, joka vaikuttaa ihmisen elämään. - - Tarkastellessaan sattumaa omasta, ”subjektiivisesta” näkökulmastaan toiminnan ihminen ei tarkastele jotakin ulkopuolista järjestelmää vaan tapausta tai konjunkturia, *jossa hän itse on osallisena ja omilla teoillaan konjunktioituu*. Tämä tuo esille *näkökulmaeron* (1.) Machiavellin aleatorisen fortunan ja luonnontieteellisen sattuman analyysin välillä; ja (2.) menneisyyden tapahtumia (*fait accompli*) selittävän historioitsijan ja tulevaisuuteen suuntautuneen toiminnan ihmisen välillä.” (Lahtinen 1997, 116)

3.3. Aleatorinen konjunkturi

3.4.1. Machiavellin teorettinen dispositiivi

Dispositiivia (*dispositif*) ei ole helppo kääntää suomeksi, mutta käsitteen sisältö tulee ymmärrettäväksi Althusserin esityksen kautta. Luettavuuden vuoksi dispositiivin voisi karkeasti määrittellä sellaisten ristiriitaisten teoreettisten fragmenttien kokonaisuudeksi, jotka tähtäävät poliittisen ongelman formulointiin ylittämällä ristiriitaisten fragmenttien kirjaimellinen(kin) merkitys. Esimerkiksi filosofiassa predikaattilogiikan lause ”A ja ei-A” on mieletön, sillä se on ristiriitainen sen loogisessa muodossa (mutta myös heuristisesti), ja josta voidaan johtaa mikä tahansa lause, mutta dispositiivin tapauksessa tällainen päätelmä voi olla mahdollinen.

Machiavellin erikoisuus on Althusserin mukaan siinä, että hän ei esitä muun muassa Montesquieun tapaan asioiden yleisiä tai universaaleja lakeja, vaan on kiinnostunut asioissa vaikuttavan totuuden, *verità effettualen*, kautta tapauksen singulariteetista (Althusser 1999, 33–52). Jotta käsitys asioissa vaikuttavasta totuudesta on mahdollinen, tulee ymmärtää se dispositiivi, jonka kautta Machiavelli esittää käsityksensä niin historiasta kuin sen käytettävyydestä poliittisessa ja aktuaalissa toiminnassa.

Humanistisen koulutuksensa ansiosta Machiavelli oli tutustunut kattavasti antiikin teksteihin, ja erityisesti antiikin Roomaa käsittelevään kirjallisuuteen. Machiavelli käytti tätä tietämystään myös kirjoittaessaan politiikkaa koskevia tekstejään. Hänen tekstinsä tähtäsivät aina kuitenkin hänen omaan aikaansa, siihen poliittiseen todellisuuteen, tai kuten tulen seuraavassa luvussa esittämään, *konjunkturiin*, joka oli hänen politiikkaa koskevien tekstiensä keskipiste. Historia ei ollut Machiavellille kuollutta sanaa tai menneitä tekoja ja tapahtumia vaan poliittisen toiminnan teoretisoinnin metodi. Althusser kutsuu tätä historiaan suuntautunutta katsetta kokeelliseksi (*experimental*) ja vertailevaksi (*comparison*), jonka tarkoituksena on ”kokeilla” poliittisen toiminnan käytettävyyttä siinä tilassa ja ajassa, johon poliittinen toiminta on kiinnittynyt, sekä vertailla niiden vaikutuksia historiallisten tapahtumien kautta saatuun tietoon (Althusser 1999, 33). Historia näyttäytyy Machiavellille sellaisten *vakioiden*¹¹ joukkona, jotka ovat dispositiivin kannalta oleellisia. Althusser määrittelee Machiavellin teoreettisen dispositiivin neljän toisiinsa liittyvän teesin (*thesis*) kautta, jotka toimivat pareittain (*paired, coupled, yoked*) (ibid., 41).

Ensimmäinen teesi Machiavellin historia-tulkintaan liittyen on se, että maailma ja ihmiset säilyvät muuttumattomina läpi historian. Machiavelli kirjoittaa Discorsin ensimmäisen kirjan kappaleessa 39:

”Nykyisten ja menneiden aikojen tarkastajan on helppo huomata, että kaikilla kansoilla on samat intohimot ja samat pyrkimykset, ja niin on aina ollut. Ken tutkii huolellisesti menneisyyttä, sen on helppoa ennustaa tulevaisuus jokaisessa valtiossa ja käyttää niitä keinoja, joita vanhalla ajalla käytettiin, tai jollei mitään käytettyjä keinoja löydy, suunnitella uusia tapahtumien samankaltaisuuden perusteella.”¹² (Machiavelli 1958, 103)

Jos maailma tai ihmiset eivät olisi samanlaisia, vertailu historiaan ja sen tapahtumiin olisi mahdotonta eikä siitä olisi mitään hyötyä nykyisessä käytössä. Ensimmäinen teesi edustaa perustaltaan objektiivista yleistettävyyttä, jotta sen sovellettavuus nykypäivään olisi mahdollista. Althusserin mukaan muotoilu on yleistettävyydessään jopa filosofinen teesi siinä mielessä, että tätä historiallista tarkastelua voisi kutsua anakronistisesti ”tieteelliseksi”, mutta toisaalta se mahdollistaa vertailun eri aikaan ja paikkaan sijoittuneiden tapausten mutta myös samaan aikaan sijoittuvien,

¹¹ Käytän tässä termiä ”vakio” viittaamalla ”laeista” erillisenä joukkona olevaan termiin, joka ei ole käsitteellisesti yleistettävissä universaaliksi säännönmukaisuudeksi; Althusserilla *constant* tai *invariant* (”muuttumaton”).

¹² ”E’ si conosce facilmente, per chi considera le cose presenti e le antiche, come in tutte le città ed in tutti i popoli sono queglii medesimi desiderii e queglii medesimi omori, e come vi furono sempre. In modo che gli è facil cosa, a chi esamina con diligenza le cose passate, prevedere in ogni republica le future, e farvi queglii rimedi che dagli antichi sono stati; o, non ne trovando degli usati, pensarne de’nuovi, per la similitudine degli accidenti.” (Machiavelli 1971, 102).

esimerkiksi Italian ja Ranskan, eri tilanteiden kesken. (Althusser 1999, 34–5)

Toinen teesi on *fortunan* figuurin hallinnoima jatkuva, epävakaa liike, heikkoa logiikkaa edustava sattuman ja välttämättömyyden kategorioihin sellaisenaan sopimaton aleatorisuus, toisin sanoen epävarmuuden väistämättömyys. (Althusser 1999, 35)

”Mutta koska kaikki inhimillinen on liikkeessä eikä voi pysyä paikallaan, on sen joko noustava tai laskettava.”¹³ (Machiavelli 1958, 34)

Aleatorinen *fortuna* on Machiavellin teoreettisen dispositiivin maailman ja ihmisten muuttumattomuuden ”antiteesi”, joka on suorassa ristiriidassa ensimmäisen teesin kanssa. Machiavelli esittää Discorsissa suoran kontradiktion, joka ei voi olla hämmentämättä lukijaa. Althusser ei kuitenkaan katso, että Machiavellin ajatusten taustalla olisi ”joko – tai” -käsitelmä, sillä ristiriitaisuus näiden kirjoitusten välillä ei ole sattumaa eikä itse asiassa edes looginen huolimattomuus Machiavellin ajattelussa.

Ristiriitaisuuden näiden kahden teesin välillä kumoaa historian ja poliittisten järjestelmien syklinen luonne, joka on luettavissa Discorsin 1. kirjan toisessa luvussa¹⁴, ja jolla on yhteys Polybiuksen esittämään välttämättömään historian kehämäisyyteen. Historian syklisyys perustuu eri hallintomuotojen, monarkian, aristokratian ja demokratian, syntymiseen ja niiden degeneroitumiseen tyranniaksi, oligarkiaksi sekä anarkiaksi. (Althusser 1999, 35–7)

”Tällaista ympyrää kiertävät kaikki valtiot. Mutta harvoin ne palaavat samaan hallitusmuotoon. Mikään valtio ei voi olla niin elinvoimainen, että voisi kulkea useamman kerran näiden muutosten läpi tuhoutumatta.”¹⁵ (Machiavelli 1958, 22)

Hallitusmuotojen, tai poliittisten järjestelmien, kuten niitä kutsun, perustana on liikkumaton liike, se kulkee kehää siten, että mikään valtio ei voi säilyä loputtomasti. Tällä syklisellä liikkumattomalla liikkeellä Machiavelli kumoaa sen ristiriidan, jotka ovat läsnä kahdessa ensimmäisessä teesissä. (Althusser 1999, 38) Mutta Machiavellin mielestä ongelmalle on ratkaisu, sillä häntä kiinnostaa valtion säilyvyys, ja ratkaisu löytyy poliittisen järjestelmän näitä yhdistelevästä (*composite*) muodosta.

¹³ ”Ma sendo tutte le cose degli uomini in moto, e non potendo stare salde, conviene che le salghino o che le scendino; e a molte cose che la ragione no t’induce, t’induce la necessità.” (Machiavelli 1971, 25).

¹⁴ Ks. Machiavelli (1958, 21–2).

¹⁵ ”E questo è il cechio nel quale girando tutte le republiche si sono governate e si governano: ma rade volte ritornano ne' governi medesimi; perché quasi nessuna repubblica può essere di tanta vita, che possa passare molte volte per queste mutazioni, e rimanere in piede.” (Machiavelli 1971, 13).

Mutta Machiavelli ei tyydy tähän luettelointiin, sillä hän katsoo, että kyseisten poliittisten järjestelmien ongelma on perua niiden puhtaasta muodosta, eli niiden välttämättömästä kehityksestä noususta tuhoon, eivätkä niistä mikään sellaisenaan ole toivottava hallitusmuoto. Tämä tyytymättömyys historian sykliseen luonteeseen johtaa siihen, että Machiavelli pyrkii syrjäyttämään paikoiltaan (*displacement*) sen käsityksen, että syklinen kehä olisi rikkomaton. Kyse ei Althusserin mukaan ole enää varsinaisesti neljännestä Machiavellin teesistä vaan uudesta *positiosta*. Althusser huomauttaa tämän paikoiltaan syrjäyttämisen johtuvan siitä, että Machiavellia kiinnostaa ennen kaikkea poliittisen järjestelmän säilyvyys tai kestävyys (*duration*), joka on valtion perimmäinen päämäärä (Althusser 1999, 40).

”Mielestäni kaikki nämä valtiomuodot ovat kelvottomia, hyvät lyhytikäisyydensä tähden, huonot jo luonnostaan. Siten viisaat lainsäätäjät ovat tämän vian tuntiessaan vältäneet jokaisen näistä valtiomuodoista sinänsä ja valinneet niistä kaikista yhteensovitettun valtiomuodon. Sitä he pitävät lujempänä ja kestävämpänä, sillä kun yksinvalta, ylimysvalta ja kansanvalta yhdistetään samassa valtiossa, valvovat ne toisiaan.”¹⁶ (Machiavelli 1958, 22–3)

Yhteensovitettu valtiomuoto yhdistää siis niin monarkistisen, aristokraattisen kuin demokraattisen poliittisen järjestelmän. Tällainen komposiittinen muoto on säilyvä, sillä tälle on historiasta löydettävissä jo esimerkki, jolla nykyistä käsitystä voidaan testata (kokeilla ja vertailla): 800 vuotta säilynyt Rooman valtio.

Althusser kuitenkin huomauttaa, että Machiavellin kirjoitusten taustalla ei ollut niinkään teoreettinen kiinnostus sinänsä. Asioissa vaikuttavan totuuden kautta Machiavelli tutki niitä käytännöllisiä ehtoja ja edellytyksiä, jotka mahdollistavat muutoksen hänen aikanaan. Kolmen ensimmäisen teesin kautta Machiavelli tuottaa historiakäsityksen, joka on syklinen, mutta syrjäyttää sen neljännellä liikkeellä paikoiltaan. Althusser katsoo, että neljäs teesi ei ole varsinaisesti enää edes ”teesi, vaan tarkemmin ottaen *positio*”. Tällä siirtymällä on teoreettisen latautuneisuuden sijaan merkitys asioiden käytännössä, aktuaalisessa poliittisessä toiminnassa.

”Machiavelli is no longer content to furnish the theoretical conditions of possibility for thinking his discourse on history and politics, objectivity, the aleatory 'dialectic', forms in the process of development. He anticipates what he intends: *his 'object' is in fact a determinate objective.*” (Althusser 1999, 42)

Machiavellin teoreettisen dispositiivin merkitys on siinä, että näin hän kykenee käyttämään

¹⁶ ”Dico, adunque, che tutti i detti modi sono pestiferi, per la brevità della vita che è ne' tre buoni, e per la malignità che è ne' tre rei. Talché, avendo quelli che prudentemente ordinano leggi, conosciuto questo difetto, fuggendo ciascuno di questi modi per sé stesso, ne elessero uno che partecipasse di tutti, giudicandolo più fermo e più stabile; perché l'uno guarda l'altro, sendo in una medesima città il Principato, gli Ottimati, e il Governo Popolare.” (Machiavelli 1971, 13).

historiasta löydettäviä esimerkkejä sen tilanteen muuttamiseksi, joka on Machiavellin poliittisen kirjoittamisen ytimessä. Tavoitteena on teoreettisesti esittää se poliittinen tilanne, *cinquecenton* Italia, joka on muutettava – ja muutettavissa. Tämä vertailu Rooman pitkäikäiseen valtioon ja nykyaikaan toimii samanaikaisesti niin todisteena kuin ”vakuutena” (*guarantee*) ja ”harjoituksena” (*rehearsal*) (Althusser 1999, 50). Historiakäsityksensä, poliittiseen käytäntöön kiinnittyvän positionsa sekä aiemmissa luvuissa esittelemäni aleatorisen liikkeen, *fortunan*, kautta, hän tutkii sitä poliittista tilannetta ja todellisuutta, jota Althusser kutsuu konjunktuuriksi.

3.4.2. Konjunkturi

Machiavellin tarkoituksena oli kuvata asioissa vaikuttavan totuuden kautta hänen elinaikansa poliittinen tilanne Italiassa, mutta kyse ei ollut pelkästään tilanteen kuvauksen tai kontekstin hahmottamisesta. Althusserin mukaan Machiavellin dispositiivi määrittyy singulaarin tapauksen, *cinquecenton* Italian, poliittisen ongelman formuloinnin kautta. *Verità effettuale* on kiinnittynyt historiaan sen singulaarin tilanteen kautta, ja ”lait” tai säännönmukaisuudet eivät ole tarkoitettu toistettavaksi universaalissa mielessä ajasta ja paikasta riippumatta, vaan singulaarin tilanteen, konjunktuurin, kuvaus määrittyy samanaikaisesti poliittisen ongelman formuloinnin kanssa. Tällöin tapausten historiallisella luetteloinnilla ei ole niinkään tarkoitus esittää niistä johdettu sääntökokoelma, lakien kokonaisuus, vaan paremminkin valjastaa niiden historiallisten esimerkkien tapauskohtaisen luonteen erikoisuus *tämän* singulaarin tilanteen poliittisen ongelman formuloinniseksi. ”Formulation of the problem of political practice is at the heart of everything: all the theoretical elements (as many ’laws’ as you like) are arranged as a function of this central political problematic.” (Althusser 1999, 14-6) Poliittisen ongelman formuloinnin varassa myös virtuoosin ruhtinaan toiminta ja toiminnan päämäärä hahmottuu, sillä ilman sitä ruhtinas asettaa itsensä täysin *fortunan* armoille.

Yhteensattumien filosofia perustuu sille käsitykselle, että subjektiivisesta näkökulmasta aleatorinen todellisuus on *clinamenien* ketjuuntumisesta syntynyt asiointilan todellisuus sellaisena kuin se on, eikä tälle ketjuuntumiselle ole löydettävissä subjektiivisen aleatorisuuden näkökulmasta fundamentaalista syytä tai merkitystä. Tarkemmin sanottuna, subjektiivinen aleatorinen todellisuus on asioissa vaikuttavaa totuutta, joka jakautuu kahteen sen muodon mukaan, josta sitä tutkitaan. Aleatorisuus viittaa siihen liikkeeseen, jossa *la verità effettuale* jatkuvasti on, eikä sille voi antaa vakaata kiintopistettä: poliittinen todellisuus on koko ajan liikkeessä subjektiivisen aleatorisuuden näkökulmasta. Tätä ennakoimattomuutta ja aleatorisuuden astetta Machiavellilla kuvaa *fortuna*.

Mutta *la verità effettuale* kuitenkin liikkeestä huolimatta *on jotakin*, toisin sanoen: sillä on myös muotonsa vaikka muoto itsessään on muuttuvainen. Althusser kutsuu tätä *la verità effettualen* muotoa konjunktuuriksi:

”... the conjuncture itself being junction, con-junction, congealed (albeit shifting) encounter, since it has already taken place, and refers in its turn to the infinite number of its prior causes, just as (let us add) a determinate [*défini*] individual (for instance, Borgia) refers to the infinite sequence [*suite*] of prior causes of which it is the result.” (Althusser 2006, 193)

Konjunktuuri viittaa täten sellaiseen poliittiseen tilaan tai tilanteeseen, joka on teoreettisesti formuloitu, mutta poliittiseen todellisuuteen suoraan viittaava. Konjunktuurin perustana on asioissa vaikuttava totuus: ”... Ruhtinaassa Machiavelli ei anna luettavaksemme muuta kuin empiiris-faktuaalisen, vahvassa mielessä konjunkturaalisen kuvauksen kaikkien italialaisten ruhtinaskuntien ja tasavaltojen aktuaalisesta asiaintilasta...” (Althusser 1993, 100). Kaikki ne sattumat ja syyt, joita ei välttämättä ole ihmisen käsityskyvyn rajoissa mahdollista tuntea, ovat tuottaneet sellaisen tilan tai asiaintilain järjestyksen, jolla ei ole muuta merkitystä tai syytä kuin se minkä se itsessään ilmentää. Nämä kausaaliset joskin aleatoriset syyt ovat kasaantuneet ja ketjuuntuneet, yhteen-risteytyneet (*con-junction*), ja tuottaneet sen todellisuuden, joka toimijalle maailmana ilmenee. Konjunktuuri on tämän maailman ja tämän todellisuuden aleatorisuuden kuvaus.

”Toisin kuin astrologiassa, inhimillisen maailman konjunktuurit ovat Machiavellilla immanentteja, maailmallisia konjunktoureja, eivät ’taivaallisia’ taivaankappaleiden konjunktoureja, jotka *ulkoapäin*, toisesta järjestelmästä, vaikuttaisivat toiseen järjestelmään, maailmalliseen elämään. Toisin sanoen toimija voi teoillaan *vaikuttaa* toimintansa konjunkturaalisiin ehtoihin ja edellytyksiin, vaikka tämä vaikuttaminen tapahtuukin näiden ehtojen ja edellytysten pohjalta.” (Lahtinen 1997, 115)

Kuten Lahtinen huomauttaa, toiminta konjunktuurissa on konjunktuurin ehtoihin ja edellytyksiin perustuvaa mutta näiden ehtojen ja edellytysten muuttamiseen pyrkivää. Konjunktuurille on ominaista siis se, että se on *suhteellisen stabiili* asiaintilain todellisuus tilassa ja ajassa, ja sitä muuttavat niin *fortuna* kuin *virtù*. Konjunktuurin stabiilius on suhteellista siitä syystä, että konjunktuurissa ajatteleminen vaatii toimijan näkökulmasta tiettyjen kiintopisteiden merkinnän, toisin sanoen konjunktuurin arvioinnin toiminnan mahdollistamiseksi. Poliittisella toimijalla ei voi olla täydellistä tietämystä kaikista konjunktuuriin vaikuttavista tai siihen vaikuttaneista tekijöistä, mutta hän luo siitä subjektiivisen arvion, joka antaa välineet ehtojen ja edellytysten kartoittamiselle, jotta hän tietää mikä on toiminnan kohteena ja toisaalta toiminnan päämääränä. Ilman tätä suhteellista tietämystä konjunktuurista toiminta on käytännössä mahdotonta. Konjunktuuri on siksi aina kuvaus suhteellisen stabiilista poliittisesta todellisuudesta, toisin sanoen konjunktuuri on *verità effettualen* poliittinen todellisuus. Mutta vaikka konjunktuuri on poliittisen ongelman formulointi,

sen kuvaus, se ei ota siihen imaginaarista etäisyyttä: toimija sisältyy jo konjunkturiin.

”To give men laws, one must take full account of the way the *conditions* present themselves, of the surrounding circumstances, of the ’there is’ this and not that, as [...] one must take account [...] of these conditions and their history, that is to say, of their ’having come about’ [...]” (Althusser 2006, 186–7)

Lainauksessa Althusser viittaa ”lainsäätäjään”, jonka tulee ottaa huomioon ne *olosuhteet*, jotka ovat toimintakenttänä poliittiselle toiminnalle. Heideggerin *es gibtin* maailman jo-sellaisena-olemisena voisi täten kääntää politologiselle kielelle konjunkturin merkityksessä sen materialistisen eksplikaation kautta. Niiden lukemattomien yhteen-liittymien, konjunktoiden, kokonaisuus on tuottanut poliittisesta todellisuudesta sellaisen kuin se on, ja poliittisen toimijan tehtävänä on hahmottaa tämä kokonaisuus. Konjunkturin funktiona ei ole spekuloida sillä filosofis-ontologisella tasolla, jossa niiden alkuperää tai merkitystä kysytään: ne ovat jo olemassa, ja toiminta tulee suhteuttaa näiden aleatoristen sattumien konjunktioituneeseen muotoon. Aleatorisen materialismin näkökulmasta poliittisen toiminnan merkitys ei ole siinä, miksi poliittinen todellisuus on sellainen kuin se on, vaan ’kun kerran’ – ’niin’ -logiikan perusteella voidaan esittää kysymys: mitä sillä – ja sille – voidaan tehdä?

Machiavellin konjunkturin kuvaus ei ole kuitenkaan pelkkä listaus kaikista vaikuttavista olosuhteista vaan konjunkturi itsessään asettaa sen ongelman, joka on Machiavellin poliittisen ongelman formuloinnin kohteena. ”Machiavelli does not think the problem of national unity in terms of conjuncture; it is the conjuncture itself that negatively, yet objectively, poses the problem of Italian national unity.” (Althusser 1999, 18) *Cinquecenton* konjunkturissa ongelmana ei niinkään ollut Machiavellin formuloinnin ajankohdattomuus, sillä niin Ranska kuin Espanja olivat saavuttaneet jo sen tilan, johon Machiavelli Italian tilannetta vertasi. Ongelmana oli ennemminkin se epätasainen kehitys ja kansallinen epäyhtenäisyys, joka ilmeni 1500-luvun Italian ruhtinaskuntien hajanaisuutena, Paavin vallan, ulkoisten valtojen ja näiden armeijoiden läsnäolona. Konjunkturi on kuvaus, mutta ongelman formulointi asettaa sille sen negatiivisen määreen: ongelma on itsessään tyhjä tila, joka tulee täyttää, so. ongelman ratkaisun (objektiivin) agenttina on Machiavellin esittämä poliittinen toimija, virtuoosi ruhtinas (ibid., 20-1).

Eittämättä konjunkturin artikulointi tuo mieleen *Realpolitikin*, joskaan tätä vertausta ei ole tarpeen tässä yhteydessä tarkastella seuraavaa huomautusta tarkemmin. Machiavellin kirjoituksiin verrattuna se painottaa enemmän *suoran* voimankäytön merkitystä kuin sitä tässäkin tutkielmassa esitettävää näkemystä, että voimankäyttö on lopulta vain yksi osa sitä hienovaraisempaa poliittisen

toiminnan logiikkaa, jolla, kuten tulen esittämään, Machiavelli etenkin Ruhtinaassa poliittisen toimintakentän *verità effettualea* kuvaa. Silti konjunktuurin kuvauksen merkityksessä *Realpolitikilla* on joitakin samankaltaisuuksia, mutta konjunktuuuri sisältää kaikki sellaiset vaikuttavat olosuhteet, jotka ovat poliittiselle todellisuudelle ja täten toiminnalle merkityksellisiä. Konjunktuuuri sisältää Althusserin ideologiaan liittämät määreet, kuten uskonnon tai kulttuuriset tavat ja tottumukset, ja joita ei voi sulkeistaa tarkastelun ulkopuolelle, vaan ne liittyvät *verità effettualeen* erittäin keskeisessä merkityksessä niiden ”välinearvon” kautta. Tämä erilaisuus, joskin tietty päällekkäisyys, näiden käsitysten välillä tulee selvemmäksi poliittista toimijaa koskevassa luvussa, jossa hahmottelen poliittisen toiminnan logiikkaa. Lyhyesti tämän eron voisi määritellä ensinnäkin konjunktuurin singulaarisuuden kautta mutta toisaalta sen toiminnan keinojen erilaisuuden vuoksi, joille on ominaista niiden suuntautuminen kohti objektiivisia, toiminnan kohdetta.

Pelipöytä on pystyssä, peli alkakoon!

4 POLIITTINEN TOIMIJA

4.1. *Virtus* ja *fortuna*

*Virtù*³ on Machiavellin Ruhtinaan ja Discorsin yksi keskeisimmistä – ellei keskeisin – käsite. Se ei kuitenkaan ole Machiavellin itsensä luoma vaan sen alkuperä on antiikin Roomassa, johon Machiavelli usein kääntyy poliittista toimintaa tutkiessaan. On kuitenkin huomattava, että Machiavelli ei suinkaan ollut ainoa renessanssin ajan humanisteista, joka kirjoitti ohjeita ruhtinaille Ruhtinaan muodossa: ohjekirjoja oli julkaistu kattavasti jo aiemmin, ja etenkin 1400-luvun lopulla ne saavuttivat laajemman yleisön kirjapainotaidon kehittyttyä. Suurimmassa osassa näitä ohjekirjoja myös *virtus* oli keskeisessä osassa, jolla viitattiin laajaan kirjoon erilaisia hyveitä, jotka olivat yhteydessä antiikin ajan hyveisiin. *Virtus* oli roomalaisille yksi keskeisimmistä abstrakteista käsitteistä ihmisen toimintaan liittyen, ja jota käytettiin usein roomalaisia arvoja käsiteltäessä (Sarsila 1982, 17). Renessanssin myötä roomalaisten tekstejä myös hyve-opista, johon kuuluivat myös käsitykset *virtusista*, tutkittiin uudella innostuksella etenkin humanistien keskuudessa.

Quentin Skinnerin mukaan roomalaisille moralisteille *virtus* käsitti tietyn kirjon hyveitä, jotka liittyivät hallitsemisen taitoon. Esimerkiksi Cicero esittää ”De Officiis”-teoksessaan näistä ensin neljä kardinaalihyvettä: viisaus, oikeudenmukaisuus, urhoollisuus ja kohtuullisuus. Mutta erityisesti hallitsijalle merkittäviä hyveitä olivat lisäksi rehellisyys, johon kuuluivat jalomielisyys ja ennakkoluulottomuus, sekä se, että kunniaakaan hallitsijan tulee aina toimia moraalisesti oikein. Näistä jälkimmäinen liittyy siihen käsitykseen, että moraalisesti oikea toimintatapa on aina oikea tapa toimia, ja hylkäsi sen ajatuksen, että moraalisesti väärillä teoilla voisi saavuttaa kunniaa ja olla *virtusin* arvoinen. (Skinner 1981, 35–6)

Juhani Sarsila tutkii väitöskirjassaan useita roomalaisia kirjailijoita Livius Andronicuksesta ja Naeviuksesta Liviukseen, joissa *virtus* esiintyy usein eri painoituksin:

”*Virtus* occurs in such meanings as ‘manliness’ (as ‘manly efficiency’, ‘capability’, ‘ability’), ‘courage’, ‘valour’, ‘excellence’, ‘virtue’ (as referring to some individual virtue or an ethical composite concept), ‘good characteristic’, and ‘good quality’ (roughly speaking everything that

³ Teen erottelun termien *virtus* ja *virtù* välillä: *virtus* viittaa muiden kuin Machiavellin käyttämään termiin *virtù*, vaikka myös muut ja etenkin italialaiset humanistit käyttivät jo tuolloin *virtusista* sen italiankielistä vastinetta *virtù*. Tällä erottelulla haluan painottaa sitä eroa, jonka muodostan Machiavellin esittämistä poliittisen toiminnan ”lainalaisuuksista” muihin aikalaisiinsa ja aiempiin ajattelijoihin verrattuna.

fulfils the requirements of its appropriateness).” (Sarsila 1982, 19–20)

Sen etymologia viittaa mieheen: *vir* tarkoittaa latinaksi miestä. *Virtus* muodostuu etuliitteestä *vir*, ja sen loppuosa tulee indoeurooppalaisesta *-tūt* -termistä, joka tarkoittaa olemisen muotoa. Erikoiseksi *virtusin* tekee Sarsilan mukaan se, että tällaista käsitystä ”miehenä olemisesta” ei kuitenkaan löydy roomalaisesta kirjallisuudesta. *Virtus* viittaa ennemmin miehekkyteen abstraktina ideana kuin konkreettisempaan, ikään viittaavaan termiin miehuus, jonka merkitys on yhteydessä ennemmin ikääntymisen myötä pojasta mieheksi tulemiseen. *Virtusia* ei voida pitää kollektiivisena käsitteenä, sillä se viittasi joitakin harvoja poikkeuksia lukuun ottamatta aina yksilöön. Poikkeuksia olivat ne tilanteet, kun *virtus*-termiä käytettiin monikkomuodossa *virtutem*, jolloin sillä tarkoitettiin esimerkiksi sotureita tai sotajoukkoa. (Sarsila 1982, 17–22)

Roomalaisille *virtusia* oli mahdotonta käsittää ilman siihen liitettävää vapautta, *libertasia*. Näiden käsitteiden keskinäinen yhteys oli välttämätön, sillä vain vapaa mies – joka yleensä viittasi ylhäistä sukua edustaneisiin henkilöihin, *nobiles* – kykeni olemaan mies *virtusin* tarkoittamassa merkityksessä. *Libertas*, kuten *virtus*, ymmärrettiin monin eri vivahtein, ja Sarsilan tulkinnan mukaan sen merkitys liittyi muun muassa oikeuteen tehdä mitä haluaa toisen *nobilisin* toimia häiritsemättä, *nobilisin* etuoikeuksien puolustamiseen, tai voimakkuuteen elää siten kuin itse tahtoo, joista kaikki olivat tunnusomaisia vahvatahtoisille ja toiminnallisille miehille. Toisaalta esimerkiksi Horatiukselle *libertas* merkitsi myös vapautta sanoa mitä tahtoo. Ensin mainittua käsitystä *libertasista* Sarsila kutsuu aktiiviseksi vapaukseksi, jolla hän tarkoittaa käytännöllisesti toimivan henkilön vapaata toimintaa. Jälkimmäisestä Sarsila käyttää passiivisen vapauden käsitettä, joka on tietynlaista henkilön ajattelullista itsenäisyyttä muiden painostuksesta piittaamatta. Roomalaisten kirjoituksissa *virtusiin* tiukasti yhteydessä oleva *libertas*-käsite esiintyi useimmiten aktiivisen toiminnan merkityksessä. (Sarsila 1982, 20–1)

Skinner, mutta myös muun muassa J.G.A. Pocock, ovat seuranneet Ciceron käsityksiin liittyvää *virtus*-termiä. Pocockin mukaan *virtusilla* oli yhteys poliittiseen ja sotilaalliseen kyvykkyyteen, mutta jonka merkitys myöhemmin lähentyi aikansa kreikkalaista vastinetta, *aretea* (ἀρετή). *Aretella* oli juurensa kansalaisuuteen liittyvässä kyvykkyydessä (*civic excellence*), mutta Sokrateen ja Platonin muotoilemana sitä alettiin tulkita moraalista hyvyyttä painottavana terminä. Pocock määrittelee *areten* ja *virtusin* seuraavasti:

”[...] first, the power by which an individual of group acted effectively in a civic context; next, the essential property which made a personality of or element what it was; third, the moral goodness which made man a man, in city or cosmos, what he ought to be.” (Pocock 1975, 37)

Ensimmäinen määre on (antiikin roomalaisen) kansalaisen kyvykkyyttä käyttäen valtaa poliittisessa toiminnassa, kuten yllä on jo todettu. Kyse on siitä, kuinka julkisessa asemassa tulee toimia, ja toimia lisäksi tehokkaasti. Toisessa ja kolmannessa on viittaus aristoteeliseen käsitykseen, joka oli yleinen vielä antiikin Kreikassa ja Roomassa. Skinner kutsuu tätä aktualisoitumista tulemiseksi siksi mitä on tai tulisi olla. Miehestä tulee tulla *mies* – kyseessä on käsitys miehisestä miehestä (*man of truly manliness*): *virtus* on miehen tavoite, jotta hänestä tulee se, mikä hänen tulisi olla. (Skinner 1981, 24–5)

Machiavellin teksteissä esiintyvä *virtù* liittyy tähän perinteeseen käsittäen *virtus* miehisenä attribuuttina. Mutta kuten tulemme kuitenkin huomaamaan, hänen käsityksensä *virtù*sta on monin tavoin poikkeava niin antiikin kirjallisuuden kuin varhaishumanistien muotoilemista *virtus*in käyttötavoista.

4.2. Machiavellin *virtù*n käsitehistoriallista taustaa

Renessanssin ja humanismin myötä kiinnostus antiikin kulttuuria ja kirjallisuutta kohtaan kasvoi, ja kristinuskon auktoriteettien sijaan humanistit kiinnittivät jälleen suurempaa huomiota antiikin alkuperäisteksteihin. Ihmisellä katsottiin olevan vapaa tahto, joka ei ollut sidottuna kohtaloon, tai kuten astrologiassa oletettiin, tähtien asentoon. Käsitys vapaudesta oli erillinen kohtalon vääjäämättömyydestä, mutta sen uhkana oli kuitenkin *fortunan* oikullisuus. Humanisteille *fortuna* ei ollut enää kohtaloon sidottu, kuten Boethiuksen *nunc-stans* ja jaottelu *civitas terrenaan* ja *civitas Dei*hin antoivat olettaa, sillä tämä olisi epäilemättä ollut ristiriidassa vapaan tahdon ja siihen perustuvan toiminnan kanssa. Ihmisen toimet olivat sidoksissa hänen omiin kykyihinsä, koska hänellä oli vapaa tahto, jota hän käytti niin hyvässä kuin pahassa.

Harvey C. Mansfield painottaa, että Machiavellille *virtù* oli yhteydessä nimenomaan roomalaiseen *virtusiin*, joka oli sisällöltään poliittisen ja sotilaallisen toiminnan leimaamaa (Mansfield 1996, 11). *Virtù* ei ollut kreikkalaisten *arete*a tai kristillistä hyveellisyyttä (ibid., 9). Humanistien käsitys *virtusista* ja *fortunasta* vastasi ennemmin antiikin Rooman käsitystä, jossa *fortuna*a viehättää *virtus*in ominaisuudet ja ennen kaikkea rohkeus. (Skinner 1981, 27–8) Machiavelli ei eronnut tässä suhteessa varhaishumanisteista tai aikalaisistaan, sillä hänen käsityksensä mukaili pitkälti muiden humanistien tapaa käsitellä tätä polariteettia. Ihmisellä on vapaa tahto, mutta tätä vapautta rajoittaa ennen kaikkea *fortuna*:

”Jotta vapaa tahtomme ei kuitenkaan olisi näin tullut todistetuksi olemattomiin, väitän mahdolliseksi, että kohtalo [*fortuna*]² säätelee vain puolet teoistamme ja jättää meidän itsemme määrättäväksi toisen puolen tai ehkä vähemmän.”(Machiavelli 1984, 90)

Fortunan rajoittaessa osittain ihmisen toimintaa, Machiavellin tehtävänä on esittää, kuinka *fortunaan* on mahdollista vaikuttaa. Machiavellille *fortuna* ei ole kontrolloimaton kohtalon käsi, jonka suomiin onnenlahjoihin tulisi tyytyä, tai keskittää ajatuksensa tuonpuoleiseen ja syrjäyttää maallisten asioiden tavoittelu. Tähän Machiavelli vastaa yksiselitteisesti: *fortunan* oikkuja on mahdollista säännellä *virtùn* avulla. Muita aikansa humanisteja seuraten hän toteaa, että *fortunaa* vihasuttaa ennen kaikkea *virtùn* puute ihmisissä, tai tarkkaan ottaen: toiminnan aktoreissa, miehissä. *Fortuna* on vieteltävissä, ja tällä viettelyllä voi olla väkivaltaisen eroottisia sävyjä: jumalatarta tulee käsitellä miehekkäin ottein, jopa kovakätisestikin. (Skinner 1981, 28–9)

Niin roomalaisille kuin humanisteille *virtusin* tulee olla hallitsijan päämäärä, sillä se mahdollistaa myös kunnian saavuttamisen. Roomalaisille moralisteille ja historioitsijoilla hallitsijan menestys on mitattavissa *fortunan* suomista lahjoista suurimmilla, kunnialla ja rikkauksilla. Skinnerin mukaan Machiavelli osoittaa olevansa tässäkin suhteessa näiden perillinen painottaessaan maallisia saavutuksia kristillisen ja askeettisemmän suhtautumisen sijaan, vaikka toteaa ennen kaikkea kunnian olevan Ruhtinaan päällimmäinen tavoite. (ibid., 29–30) Kunnia ei ole kuitenkaan yksiselitteisesti määriteltävissä eräänlaiseksi julkiseksi menestykseksi, jota ei tulisi laadullisesti arvioida. Viroli tekee merkittävän huomion siitä, että Machiavelli itse asiassa erottaa toisistaan maineen (*fama*) ja kunnian (*gloria*) muun muassa viitatessaan Agathoklekseen.³

”Fame is the reward for military or political deeds which are in one way or another grand, noteworthy, and extraordinary, and thereby give a lasting or even an eternal reputation and renown.” (Viroli 1998, 38)

Maine ei kuitenkaan ole yhtäläistettävissä kunniaan, vaikka Viroli huomauttaakin Machiavellin toisinaan käyttävän kuuluisuutta (mainetta) ja kunniaa samassa yhteydessä⁴. Tämä ei ole kuitenkaan Virolin mukaan epäloogisuus Machiavellin kielenkäytössä, sillä näiden liittäminen yhteen liittyy siihen, että *kansan* näkökulmasta maine voidaan sekoittaa kunniaan. Viroli päättää: ”Any person

² Suomenoksessa Aarre Huhtala on kääntänyt *fortunan* ”kohtaloksi”, mutta sille on tässä annettu sama merkitys kuin *fortunalle* – ehkä virheellisestikin. Alkuperäistekstissä Machiavelli kirjoittaa: ”Non di manco, perché el nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la *fortuna* sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi.” (Machiavelli 1961, 92; kursivointi AH).

³ Ks. Machiavelli (1984, 38–9); Machiavelli (1961, 29–30).

⁴ ”Noi abbiamo ne’ nostri tempi Ferrando di Aragonia, presente re di Spagna. Costui si può chiamare quasi principe nuovo, perché, d’ uno re debole, è diventato *per fama e per gloria* el primo re de’ Cristiani [...]” (Machiavelli 1961, 82; kursivointi AH).

capable of doing great things obtains reputation, but glory requires a clearer splendour of both the ends and the means.” (Viroli 1998, 38–9)

Virolin näkökulmasta *virtù*a ei voi ymmärtää ilman sen yhteyttä lakiin (*rule of law*), so. tasavaltalaiseen legaalisuuteen, ja samaten Ruhtinaan yhteyttä Discorsiin ja muuhun Machiavellin tuotantoon: ”The virtue of great individuals is necessary when the rule of law is yet to be instituted, or needs to be restored, while the virtue of a people as a whole is necessary to preserve it, if it is already in place” (Viroli 1998, 5). Kun lakia ei ole vielä olemassa tai se on syrjäytetty, tai kun poliittinen elämä on korruptoitunut, vahvojen yksilöiden keinojen tulee olla erilaisia kuin vakiintuneen lainsäädännön alla. Virolin käsitys vaikuttaisi yhdistävän *virtù*n legaalisuuden lisäksi myös kunniaan etenkin hallitsijan tapauksessa, sillä vaikka ruhtinaan toiminta voi poiketa moraalisesti hyväksyttävästä toiminnasta, se ei voi olla tyrantin toimintaa (ibid., 121–3; ks. myös 38, 52).

Ruhtinaassa Machiavelli käsittelee hallitsijan, ensisijaisesti uuden hallitsijan, kykyä nousta valtaan, mutta sitä merkittävämmiin hallitsijan kykyä pysyä vallassa, jonka vähimmäisvaatimus on *mantenero lo stato* – silloisen asiaintilain järjestyksen säilyttäminen. Vain virtuoosi hallitsija kykenee tähän, sillä pelkällä *fortunan* lahjalla, onnella, voi kyllä nousta valtaan mutta sen säilyttäminen vaatii *virtù*a. Skinner esittää tästä oman näkemyksensä:

”[*Virtù* is] that quality which enables a prince to withstand the blows of Fortune, to attract the goddess’s favour, and to rise in consequence to the heights of princely fame, winning honour and glory for himself and security for his government.” (Skinner 2000, 40)

Muista renessanssin ajan humanisteista eroten Machiavellille *virtù* ei ole suorassa yhteydessä siihen jo Ciceron esittämään käsitykseen, että moraalinen toiminta on aina rationaalista toimintaa ja *vice versa*. Hallitsijan tuli olla aina rehellinen, ja humanistit usein lisäsivät tähän kristillisen käsityksen tuonpuoleisesta tuomiosta, jolloin oikeellinen toiminta ei ollut arvioitavissa pelkästään sekulaarein määrein. (ibid., 36–7) Machiavellille moraaliohjeiden tiukka noudattaminen ei ollut parasta tai järkevintä politiikkaa, ja hän kääntääkin tämän asetelman lähes pääläelleen. Ruhtinaan tulee toki toimia oikein silloin kuin se on mahdollista, mutta kyse on siitä, että ruhtinaan tulee osata *myös toimia väärin*.

”Mutta elämä on niin etäällä ihanteista, että se, joka pyrkii aina tekemään oikein, hän jää väärintekijöiden sankassa joukossa väkisinkin tappiolle. Mikäli ruhtinas siis haluaa säilyttää asemansa, hänen täytyy opetella tekemään vääryyttä ja käyttämään sitten tätä taitoaan tarpeen

tullen.”⁵ (Machiavelli 1984, 60)

Hallitsijan tulee kyetä toimimaan väärin silloin, kun se on välttämätöntä (*necessità*) ja mukauttaa toimintansa siten, että se aina vastaa tilanteen vaatimia toimenpiteitä, olivatpa ne moraalisesti arvioiden oikeita tai vääriä. Jos ruhtinas ei toimi tarpeen tullen siten kuin on välttämätöntä, hän ei tule pysymään vallassa pitkään – sillä vain *fortuna* voi tällöin häntä auttaa, ja *fortunan* suosio on ailahtelevaista. Skinner katsookin, että tästä löytyy Machiavellin *virtù*-käsitteen ydin: virtuoosin ruhtinaan tulee aina kyetä mukautumaan aikansa välttämättömyyksiin, ja lisäksi toimimaan hyveiden mukaisesti tai niiden vastaisesti vastatakseen tilanteen vaatimukseen ja saavuttaakseen päämääränsä. (Skinner 1981, 39) Machiavellille *virtù* ei ensinnäkään ole aikalaishumanistien tavoin yhtäläistettävissä joukkoon kristillisiä ja moraalisia hyveitä, joita hallitsijan tulisi kultivoida, ja toiseksi Machiavellin käsitys *virtù*sta painottaa muista humanisteista eroten etenkin voimankäytön merkitystä poliittisessa toiminnassa (Skinner 1978, 129–131). Skinner katsoo, että ”*virtù* is simply used to refer to *whatever* range of qualities the prince may find it necessary to acquire in order to ’maintain his state’ and ’achieve great things’”, ja nämä hyveet saattavat olla konventionaalisille hyveille niin päällekkäisiä kuin niistä eroavia riippuen niiden tehokkuudesta poliittisessa toiminnassa (*ibid.*, 138).

Kuinka virtuoosin ruhtinaan tulee sitten toimia, jotta hän kykenee toimimaan tilanteen vaatimalla tavalla? Machiavelli viittaa tässä kohdin Ciceroon, ja kääntää jälleen tapansa mukaisesti aselman pääläelleen. Cicero esitti ”De Officiis”-teoksessaan, että hallitsija voi tehdä vääryyttä kahdella tavalla, joko voimalla (väkivallalla) tai petoksella. Rationaalisuuden vastaisuutta korostakseen Cicero esittää näille niitä vastaavat eläintyyppit: leijonan, joka symboloi voimaa, ja ketun, joka edustaa petosta. Machiavellille leijona ja kettu edustavat hallitsijan, ja samalla *virtù*n, kahta puolta. Hallitsijan ei tule ainoastaan kyetä toimimaan irrationaalisesti vaan myös ”alentua” eläimen tasolle, kuten Skinner huomauttaa. (Skinner 1981, 40) Toisin sanoen *virtù*n elementtinä ei ole pelkästään miehisyyden (*vir*) ja samalla ihmisyyden olemuksen toteuttaminen – ja tässä Machiavelli tekee selvän eron muihin humanisteihin, vaan myös toimia tätä miehisyyden ihannetta vastaan välttämättömyyden niin sanellessa. Machiavelli kirjoittaa: ”On syytä pitää mielessä, että maailmassa taistellaan kahdella tapaa, lakeihin tai raakaan voimaan turvautuen. Edellinen taistelutapa on ominainen ihmisille, jälkimmäinen eläimille” (Machiavelli 1984, 66). Tässä

⁵ ”[...] perché elli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare, impara più tosto la ruina che la perservazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovini infra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, et usarlo e non usare secondo la necessità.” (Machiavelli 1961, 55; kursivointi AH).

vaiheessa tulee viimeistään selväksi, että hallitsija ei voi luottaa pelkkiin lakeihin ja ihmisten asettamiin säännönmukaisuuksiin, vaan ”taistelua” on osattava käydä myös eläimen tavoin.

Ruhtinaan pitää kuitenkin kaikin keinoin välttää sitä, että hänestä tulisi alaistensa silmissä vihattu, ja hänen on toimittava välittömästi sellaisia tunteita vastaan, jotka saattavat vahingoittaa hänen suosiotaan tai legitimizeettään hallitsijana. Skinner katsoo, että Machiavelli oli erityisen vaikuttunut Cesare Borgian toiminnasta, kun hän murhasi Romagnaan asettamansa hallitsijan Rimirro de Orcon, joka oli hyvistä hallintotaidoistaan huolimatta epäsuosittu alaistensa silmissä ja tyrannimaisista otteistaan johtuen vihattu. De Orcon ruumis asetettiin julkisesti näkyville torille, joka raa'an symbolisella tavalla lauhdutti alaisten tunteita. Machiavelli ylisti tätä harkittua liikettä, sillä näin Borgia osoitti päättäväisyyttä, rohkeutta toimia tilanteen niin vaatiessa, sekä toi lopulta toivotun tuloksen myös alaisten silmissä. (Skinner 1981, 41)

Jos ruhtinaan tulee olla tarvittaessa sekä julma leijona tai kiero kettu, kuinka on mahdollista, että hänestä ei tulisi näin myös vihattu? Ja otettaessa huomioon se, että Machiavelli itse toteaa ruhtinaan yhtenä tärkeimmistä päämääristä olevan kunniakkuus, kuinka hän voisi saavuttaa kunniaa tällaisella toiminnalla? Ongelmaa ei Machiavellin mukaan voida ratkaista siten, että ruhtinaan tulisi harkita toimenpiteiden muuttamista moraalisesti oikeutetummiksi – etenkin silloin, kun ne eivät olisi toimivia – ja rajoittaa toimintaansa tällä tavoin. Ratkaisun tulee löytyä siitä, että hallitsijan toimien tulee *vaikuttaa* moraalisilta, vaikka ne eivät sitä olisikaan. (ibid., 42-4) Machiavelli hylkää Ciceron näkemyksen siitä, että moraaliton toiminta paljastuu lopulta helpommin, ja toteaa: ”Ihmiset arvostelevat yleensä enemmän silmiensä kuin käsiensä kokemusten mukaan, sillä näkemäänhän pystyvät kaikki mutta kosketuksiin pääsevät vain harvat.” Suurin osa ihmisistä on joka tapauksessa vain ”rahvasta”, joka ”kiinnittää aina huomionsa vain pintavaikutelmaan ja lopputulokseen [...]” (Machiavelli 1984, 68)

Pintavaikutelmana *virtù* ei toimi yksinään: se vaatii myös paheen läsnäolon siten, että kontrasti hyveelliseen toimintaan tulee entistä selvemäksi. *Virtù*n toiminnan kannalta kumpiakin toimia tarvitaan, ja niitä pitää myös toteuttaa käytännössä – tästä on esimerkkinä juuri Borgian toiminta de Orcon kohdalla. Ruhtinaan tulee saada ihmiset odottamaan pahinta, jotta tosiasialliset toimenpiteet näyttäytyvät tarpeellisina *ja* vaikuttavina. (Mansfield 1996, 17–19) Machiavelli silti painottaa, että jos ruhtinas kuitenkin pystyy toimimaan moraalisia sääntöjä noudattaen, hänen tulisi – silloin kuin se on mahdollista – näin aina myös toimia.

Machiavelli käsittelee Ruhtinaan luvussa XVI roomalaisia moralisteja kiinnostanutta aihetta,

hallitsijan lempeyttä, joista arvostetuimpana Skinner mainitsee Senecan esseen ”De Clementia” (Skinner 1981, 45). Ironiseen tapaansa Machiavelli vastaa tähän lopulta varsin yksiselitteisesti: ”Jos ruhtinas tahtoo pitää kansansa yhtenäisenä ja kuuliaisena, hän ei saa pelätä julman maineeseen joutumista” (Machiavelli 1984, 63). Julmuudella pyritään välttämään tulevat onnettomuudet ja pahanteot, sikäli kuin lempeys saattaa tuottaa tulevaisuudessa ongelmia oman asemansa säilyttämisen kannalta. Ruhtinaan tulee toimia harkiten ja tarvittaessa julmasti. Samassa luvussa Machiavelli käsittelee lisäksi sitä Ciceron käsitystä, että hallitsijalle on hyödyllisempää olla rakastettu kuin pelätty, sillä pelolla hallitseva ei tule säilymään vallassa. (Skinner 1981, 45–6) Machiavelli toteaa tämän vääräksi käsitykseksi, sillä ”[...] paras olisi olla molempia. Mutta koska näitä ominaisuuksia on vaikea yhdistää, ruhtinaan kannattaa valita pelätyn asema”. Ihmisten rakkauteen ei ole luottamista, sillä vaikka he olisivatkin vielä tyytyväisiä asioiden ollessa hyvin, ongelmien kasaantuessa he nousevat helpommin vastarintaan rakastettua kuin pelättyä hallitsijaa vastaan. Rangaistuksen pelko on suurempi voima ihmisten hallinnassa kuin luottamuksen ja kiitollisuuden, sillä ”[...] ihmiset ovat niin kelvottomia, että katkaisevat nämä [kiitollisuuden] siteet aina kun se on heidän omien etujensa mukaista.” (Machiavelli 1984, 64) Ruhtinaan päällimmäisenä huolenaiheena on kuitenkin aina hänen oman asemansa säilyttäminen (Skinner 1981, 47).

Berlinin tulkintaan Machiavellin kirjoituksista viitataan usein käsiteltäessä Machiavellin moraalista positiota, ja täten myös Machiavellin *virtù*-käsitettä, joka näyttäytyy etenkin kristillisen moraalisaännöstön näkökulmasta vähintään epäilyttävältä sen hyväksyessä – ja jopa suositellen! – myös hyveiden vastaisten keinojen käyttämisen poliittisessa toiminnassa. Antiikin esikuviansa kautta Machiavelli on kiinnostunut aktiivisesta ja toiminnallisesta, so. poliittisesta ihmisestä, ja välttämättömyyksien niin sanellussa poliittisen toimijan tulee kyetä tekemään myös sellaisia ratkaisuja, jotka saattavat olla ristiriidassa Machiavellin aikaisten vallitsevien, kristillisten moraalikäsitteiden kanssa. Koska Machiavellin näkökulmasta poliittinen toiminta on tuhoontuomittua, jos poliittinen toimija ei kykene tekemään sitä, mikä on välttämätöntä, poliittinen toimija ei voi väistää moraalisesti kyseenalaistenkin poliittisten päätösten tekemistä. Tästä syystä, Machiavellilla ei ole sanottavaa niille, jotka eivät aio ottaa eivätkä ota osaa poliittiseen toimintaan:

”Machiavelli's values, I should like to repeat, are not instrumental but moral and ultimate, and he calls for great sacrifices in their name. [...] The moral idea which he thinks no sacrifice is too great – the welfare of the *patria* – is for him the highest form of social existence attainable by man [...] If you object to the political methods recommended because they seem to you so morally detestable, [...] Machiavelli has no answer, no argument.” (Berlin 1981, 57)

Berlin katsoo, että Machiavelli ei erota toisistaan moraalialueita ja politiikkaa vaan kaksi eri

moraliteettia, kristillisen ja pakanallisen.⁶ *Virtù* toimii Perikleen ja Scipion antiikin ajan moraalisten näkemysten maailmassa. (ibid., 54) Berlinille Machiavellin *virtù* merkityksellistyy sisällöllisesti vallan ja suuruuden mielessä, ja on välineellistä päämääränään *patrian* hyvinvointi (ibid., 51). Toisaalta esimerkiksi Mansfield huomauttaa, että koska väärin tekemisen yhteys välttämättömyyteen (*necessity, necessità*) ei ole satunnaista, ja jos välttämättömyys eikä valinta sanelee *virtùn* ja samalla toiminnan moraalisen vääryyden, se ei ole enää selvästi asetettavissa moraalisen arvioinnin kohteeksi (Mansfield 1996, 15–6).

Kysymys Machiavellin suhteesta niin vallitseviin, konventionaalisiin moraalikäsitteisiin kuin antiikin maailman pakanallisiin moraalikäsitteisiin on mielenkiintoinen, ja suurin osa tulkitsijoista hyväksyy poikkeuksetta sen käsityksen, että Machiavellille kristilliset hyveet eivät voineet olla ruhtinaan toiminnan *ainoana* perustana – niistä tuli kyetä myös poikkeamaan tilanteen niin vaatiessa. Sen sijaan on huomattava se, että Machiavellin henkilökohtaisista mielipiteistä pakanallisen moraalikäsitteen ”ylemmydestä” ei ole takeita, eikä hallitsijan toiminnalle ominainen tarve ylittää kristillinen moraalioleminen väistämättä tulkittavissa Machiavellin ”omaksi” mielipiteeksi.⁷ Käsillä olevan tutkielman tarkoituksena ei kuitenkaan ole ottaa kantaa siihen, oliko Machiavelli henkilönä pakana, ateisti tai ”salaa” kristitty, vaan keskittyä hänen esittämänsä käsitykseen hallitsijan *virtù*sta, ja tutkia tämän käsitteen merkitystä, ja, lopulta, sen käytettävyyttä althusserilaisen tulkinnan kautta – ottaen silti huomioon tiettyjä Skinnerin tarkentavia ja merkittäviä huomioita – politiikan teoriassa, johon keskityn loppuosassa työtäni.

4.3. Monet, harvat ja ruhtinas – näkökulma ja toimijuus

Kanerva kiinnittää huomiota mielenkiintoiseen asetelmaan tekstin keskushenkilöstä ja sen näköalasta. Hän katsoo, että Ruhtinaan yleisönä ei niinkään ole ruhtinas, eikä sitä ole suunnattu edes kansan kokonaisuudelle, sillä kansa (*il volgo*) jakautuu itse asiassa vielä moniin (*molti*) ja harvoihin (*pochi*). Kuten Machiavelli toteaa, monet tarkastelevat poliittista toimintaa silmiensä kautta, kun taas harva kykenee tarkastelemaan poliittisen toiminnan taustalla olleita perusteita ja toimintatapoja. Kanerva kritisoi Skinnerin näkemystä keskittymisestä ruhtinaaseen tai vallanpitäjään tekstin keskipisteenä, jota hän pitää virheellisenä näkemyksenä. Kanervan

⁶ Myös Skinner toistaa ”The Foundations of Modern Political Thought”-teoksessaan (1978, 134–5) Berlinin erottelun kahdesta moraaliluottavuudesta ja Machiavellin yhteydestä pakanallista moraalista painottavaan käsitykseen, hyväksyen sekä omaksuen tämän näkemyksen Berliniltä.

⁷ Ks. mm. Paul-Erik Korvelan väitöskirja ”The Machiavellian Reformation. An Essay in Political Theory” (2006), sekä Korvelan suomentama ”Castruccio Castracaniin elämä” (2005, 53–7).

tekstuaalinen ja käsitehistoriallisesta metodista poikkeava tarkastelutapa puoltaa vahvasti sitä näkemystä, että Machiavelli itse katsoo kirjoittajana lukeutuvansa harvojen joukkoon, ja samanaikaisesti suuntaa Ruhtinaan nimenomaan harvojen korville: ”hallitsijan toiminnassa tärkeintä on itse aktio (mantenere, vincere) eikä sen fenomenologinen tarkastelu”. (Kanerva 1990, 61–4)

Kanervan näkökulma on mielenkiintoinen myös siinä mielessä, että asettaessaan harvat tekstin keskipisteeseen poliittisena agenttina ei toimi enää ruhtinas yksin, ja poliittisen kenttä avautuu eksplisiittisen tekstin ulkopuolelle. Kysymykseksi kuitenkin jää, miksi Machiavelli kirjoittaisi niille, jotka ovat jo kosketuksissa hallitsijan toimintatapoihin ja kykenevät niitä tarkastelemaan ”käsin koskettelemalla”; toisin sanoen miksi kirjoittaa siitä, mikä on jo tiedossa? Kanervan kritiikki on joka tapauksessa tarkkanäköistä, ja aiheellista ottaa huomioon. Mutta Skinner tuskin kiistäisi sitä näkemystä, että monia lopulta kiinnostaa vallanpitäjän toimet sellaisena kuin ne näyttäytyvät ilmiänsä ja tulostensa perusteella (ibid., 68–9).

Althusserin Machiavellia koskevat tekstit ovat samansuuntaisia Kanervan näkemyksen kanssa siinä, että Ruhtinas-teoksen näkökulma ei ole itse asiassa ruhtinaan. Silti hän katsoo, että poliittinen toimijuus henkilöityy nimenomaan ruhtinaaseen. Althusser ei tee Kanervan tavoin erottelua monien ja harvojen välillä. Hän katsoo, että Ruhtinas on kirjoitettu kansan näkökulmasta, sillä kuten Machiavelli kirjoittaa: ”[...] täytyy olla ruhtinas tunteakseen hyvin kansan luonteen ja toisaalta kansanmies tunteakseen ruhtinaat”⁸ (Machiavelli 1984, 13). Tämä vaikuttaa luonnolliselta oletukselta, sillä Ruhtinas käsittelee nimenomaan hallitsijaa, ja jotta hallitsijan toimintaa voi ymmärtää, sitä tulee tarkastella kansan näkökulmasta. Epäilemättä Machiavelli ei voi diplomaattuurastaan ja hallintotehtävistään huolimatta katsoa omaksuvansa ruhtinaan näkökulmaa, eikä Ruhtinas sitä paitsi käsittele kansan toimintaa. Althusser katsoo, ettei dualiteettia poliittisen näkökulman ja poliittisen toimijan *toposista* voi jättää huomiotta; toisin sanoen se näkökulma, ketä tai keitä tarkastellaan, on eri kuin se, joka on (poliittinen) toimija. Esimerkiksi marxilaisessa teoriassa tätä dualiteettia näkökulman ja toimijan välillä ei ole: poliittista todellisuutta tutkitaan proletariaatin näkökulmasta, joka vastaavasti on sama kuin historiallinen toimija, joten näkökulma ja toimija ovat yhtäläiset.

Katseen politiikka perustuu niihin pintavaikutelmiin ja tuloksiin, jotka on havaittavissa ”silmin”, mutta vallanpitäjän ongelmaksi jää niiden tuottaminen menestyksekkäästi. Althusserille näkökulma

⁸ ”[S]imilmente, a conoscere bene la natura de’ populi, bisogna essere principe, et a conoscere bene quella de’ principi, bisogna essere popolare.” (Machiavelli 1961, 2).

on kansan erottelematta Kanervan tavoin monien ja harvojen eroa ”kansana”, alisteisena vallanpitäjälle, koska Althusser on kiinnostunut ennen kaikkea poliittisen toiminnallisesta aspektista, sen tuloksellisuudesta, poliittisesta käytännöstä poliittisen toimijan kannalta. Tätä käytäntöä ei luonnollisesti voi erottaa sen ilmiöstä, joka on tuloksellisuuden kannalta sen merkittävä osa, mutta tarkastelun kohteena on paremminkin sen luominen.

4.4. Virtùn ja aleatorisen fortunan kohtaamisia

Althusserille Machiavellin Ruhtinas on ennen kaikkea vallankumouksellinen ja utooppinen manifesti – käsitys, jonka hän on omaksunut Gramscilta. (Althusser 1999, 31). Ruhtinas näyttäytyy Althusserille vallankumouksellisena tehtävänsä – Italian kansallisen yhdistymisen – takia, ja utooppisena ensinnäkin siksi, että konjunkturi on ”valmis” muutokseen, ja toiseksi siksi, että se toimija, joka on muuttava konjunkturia, ei ole ennalta nimetty tai määrätty toimija. Machiavellin ruhtinaalla ei ole nimeä: ”The duality of places and ’subjects’ thus results in the alterity of utopia, entrusting the realization of national unity to a mythical individual: the Prince.” (Althusser 1999, 26–7) Ruhtinaalla ei ole nimeä, mutta toisaalta ruhtinas ei ole ruhtinas ilman valtakuntaa, so. tasavaltaa tai ruhtinaskuntaa, jota ei myös ole vielä olemassa. Machiavelli ”tähtää korkeammalle” saavuttaakseen kohteensa: ”But to aim at a much higher point has a further sense, not spelt out, but practised, by Machiavelli: to aim at a much higher point = to aim *beyond what exists*, so as to attain a goal *that does not exist* but must exist = to aim above all existing principalities, beyond their *limits*. (ibid., 73)

Aiemmin on jo tullut esille, että Althusserin tulkinta Machiavellin teoreettisesta dispositiivista perustuu sykliselle käsitykselle historian ja poliittisen todellisuuden muuttumattomasta muuttuvuudesta. Althusserin mukaan Machiavellin objektiivina on kestävän (kansallis)valtion perustaminen Italian niemimaalle. Joidenkin republikanististen, kuten Skinnerin, käsitysten mukaan Ruhtinas ei ole rousseaulaisen käsityksen mukaisesti ”salaa tasavaltalainen” siten, että Machiavelli yksiselitteisesti paljastaisi ruhtinaan toimintatavat, jotta kansa osaisi varautua hallitsijan hyveiden vastaistakin toimintaa varten. Althusser on tästä samaa mieltä mutta eri syystä. Ruhtinas käsittelee hallitsijan toimintaa, ja Machiavelli mainitsee kuin ohimennen käsitelleensä tasavaltaa toisessa yhteydessä. Althusserin mukaan tämä yksittäinen maininta ei ole sattumanvarainen, eikä pelkästään johdonmukainen aiheenrajaus:

”This is because he [Machiavelli] expects nothing from either [republic or principality] of them as

regards his political object. [...] What interests him is the foundation and beginning of a durable state which, once founded by a Prince, will prove durable as a result of a 'composite' government." (Althusser 1999, 47).

Ruhtinas-teoksessa Machiavellin teemana on valtion synnyttäminen tai perustaminen, sen alku (*beginnings*). Althusser toteaa, että poliittisen ongelman ratkaiseminen ei voi alkaa muuten kuin yhden miehen toimesta, ja muualta kuin ruhtinaskunnan perustamisesta. Tästä löytyy jälleen esimerkki historiasta, johon Machiavelli viittaa: antiikin Rooman valtakunta, jonka perustivat kuninkaat ja joka muuntui yhdistelmäksi eri hallintomuotoja (composite) tasavallan valepuvussa, toimii todisteena kestävästä valtiosta (ibid., 48)

Mutta kuka sitten on tämä yksilö, ”utooppinen” ruhtinas, jonka tulee perustaa ruhtinaskunta? On mielenkiintoista havaita, että Althusser ei useissa yhteyksissä Gramsciin tukeutuessaan silti yhtäläistä muotoilemaansa ”uutta ruhtinasta” Gramscin ”moderniin ruhtinaaseen”:

”The modern prince, the myth-prince, cannot be a real person, a concrete individual; it can only be an organism; a complex element of society in which the cementing of a collective will, recognised and partially asserted in action has already begun. This organism is already provided by historical development and it is the political party...” (Gramsci 1980, 137)

Otettaessa huomioon Althusserin tausta kommunistisen puolueen jäsenenä ja tunnettuna vasemmistolaisena intellektuellina, tämä saattaa vaikuttaa yllättävältä: marxilaisessa filosofiassa proletariaatti nähdään kuitenkin kollektiivisesti ”vallankumouksen etujoukkona”. Tämä tulee ymmärrettävämmäksi Althusserin kirjoituksista muun muassa Leninistä vallankumousjohtajana, toiminnan ihmisenä par excellence, mutta myös Althusserin keskittymisestä nimenomaisesti Machiavellin kirjoituksiin – joita hän tulkitsee abstraktimmin poliittisen toimijuuden kautta. Lisäksi lienee tarpeen huomioida Althusserin pettymys oman elämänsä aikana Ranskan kommunistisen puolueen ”ortodoksiaan”, josta hän vieraantui 1970-luvulle tultaessa¹⁰: Althusserin myöhäisfilosofiaa leimaakin siirtymä marxilaisesta tematiikasta jopa ”poststrukturalistisiin” ongelmanasetteluihin. Joka tapauksessa, Althusser ei anna suoraa vastausta poliittisen agenttiuden ongelmaan: tulkitseeko hän poliittisen, erityisesti virtuoosin, toiminnan henkilöityvän yksilötasolle, vai onko kollektiivinen virtuositeetti varteenotettava vaihtoehto poliittiselle toiminnalle?

Althusser kysyy ”Machiavelli and Us”-teoksensa viimeisessä kappaleessa huomiolle pantavasti ”mikä on ruhtinas?”, joka tarttuu poliittisen toiminnan ongelmaan abstraktista näkökulmasta: Althusser ei kysy, ”kuka on ruhtinas?” tai ”mitä ominaisuuksia ruhtinaalla on?” (ibid., 92). Kuten

¹⁰ Ks. lisää mm. Althusser (1993, xiv).

Skinner on jo esittänyt, Machiavellille *virtù* ei ole joukko ominaisuuksia, tai tarkemmin ottaen hyveitä vaan kyky saavuttaa ja säilyttää valta-asemansa (*mantenero lo stato*), sekä täten tuottaa kunniaa itselleen. Machiavellin *virtù* ei koostu luetteloiduista hyveistä tai paheista, joita hallitsijalla tulee tai ei tule olla, sillä tämän sijaan Machiavelli tutkii niitä ehtoja ja keinoja, joilla voidaan saavuttaa toivottu poliittinen päämäärä. Myös Althusser lähestyy aihettaan samasta näkökulmasta, mutta asettaa *virtùn* ainoaksi määrittäväksi tekijäksi *menestyksen* (ibid.), kun Skinner asettaa kunnian yhtäläiseksi ruhtinaan tavoitteeksi. Eittävästi muun muassa Ruhtinaan XXI-kappale on otsikoitu ”Miten ruhtinaan tulee käyttäytyä saavuttaakseen kunnioitusta”¹⁰, mutta kunnioituksen saavuttamisen Machiavelli mielenkiintoisesti kääntää poliittisen toiminnan käytännöllisyydelle alisteiseksi:

”Kunnioitettua hallitsijaa vastaan ei hevin vehkeillä eikä hänen kimppuunsa hyökätä kovin herkästi, koska kaikki tietävät, että hän on mainio mies ja alamaistensa suosiossa.” (Machiavelli 1984, 69)

”Mikään ei tuota ruhtinaalle niin paljon arvonantoa kuin suuret yritykset sekä harvinaiset ja esikuvalliset teot.” (ibid, 82)

”Ruhtinaalle on kunniaksi myös se, että hän on todellinen ystävä ja todellinen vihollinen, mies joka asettuu päättäväisesti jonkun puolelle ja jotakuta vastaan.” (ibid., 83)

Sitaattien kontekstissa Machiavelli tutkii itse asiassa sitä, kuinka kunnioitusta tuottavat teot tai toimenpiteet palvelevat ruhtinaan kykyä toimia menestyksekkäästi hallitsijana. Ehkä ero on ymmärrettävissä siinä, että Skinnerille ja Berlinille Machiavelli toimii pakanallisten moraalikäsitteiden mukaan kuvitteellisen ruhtinaan neuvonantajana, kun taas Althusserille ruhtinaan positio ei ole määriteltävissä hyvä/paha-moraalikäsitteistön mukaisesti. Althusserin mukaan Machiavelli ei erota moraalialta ja poliittista toimintaa toisistaan mutta ei toisaalta tukeudu pakanallisen moraaliiin:

”He [the Prince] is beyond the moral categories of vice and virtue. For he pursues a completely distinct goal: a historical goal – founding, consolidating and expanding a state that endures. [...] *Virtù* is not the opposite of moral virtue: it is *of a different order*.” (Althusser 1999, 92–3)

Moraalikäsitteet hyvä/paha-jaotteluissa ovat alisteisia sille toiminnalle, jonka ainoa mittari on menestys: ”This is so, however, on condition that it is understood that the result is itself defined by Prince's historical task – that it only result that counts, not some other. Only the result that conforms to this task counts; all the rest are condemned.” (ibid, 92–3) Althusser katsoo, että niin Ruhtinaan kuin Discorsin problematiikka keskittyy yhden keskeisen teeman ympärille, joka on Italian

¹⁰ Latinaksi: ”*Quod principem deceat ut egregius habeatur*”; italiaksi: ”*Che si conviene a un principe perché sia stimato*”.

yhdistäminen useista ruhtinaskunnista (kansallis)valtioksi. (ibid., 16) Epäilemättä Althusser käyttää termiä ”kansallinen yhdistyminen” (*national unification*) anakronistisesti, mutta viittaa tällä Apenniinien niemimaan asukkaiden ja kaupunkivaltioiden yhdistymiseen yhdeksi hallinnolliseksi ja valtiojohtoiseksi kokonaisuudeksi Ranskan tai Espanjan kuningaskunnan tapaan – valtioihin, jotka olivat jo olemassa Machiavellin elinaikana. Italian yhdistäminen oli ruhtinaan ”historiallinen tehtävä”, ja jonka onnistumisen suhteen menestystä tulee arvioida. Althusserin tulkinta mukailee siis sitä käsitystä, jonka mukaan ”päämäärä pyhittää keinot”. Silti Machiavellin kohdalla päämäärä ei ole mikä tahansa mielivaltaisesti tai hetken mielijohteesta valittu tavoite. Päämäärä on poliittinen ja määriteltävissä singulaarin konjunktuurin mukaisesti, ja *virtù*n tietyssä mielessä utilitaristinen logiikka on toimivaa ainoastaan poliittisessa toiminnassa: *virtù*n poliittiselle esille astumisena.

Virtù ei operoi yksityisen alueella, tai tarkemmin ottaen: virtuoosi ruhtinas ei operoi yksityisen alueella tai sen alueelta käsin. Ruhtinaan toiminta ei ole yksityisen alueella toimivan yksilön toimintaa, jota voi arvioida hyvä/paha-moraalisäännöstön, kuten uskonnollisten moraalikäsitteiden mukaisesti. Moraalikäsityksiä määrittävät hyveet ja paheet, mutta ruhtinaan toimintaa on arvioitava vain sen menestyksen kautta, sillä moraalit on hyveen (*virtue/virtus*) aluetta ja *virtù* poliittisen toimijan aluetta. (ibid., 92) Althusser katkaisee sen siteen, jolla poliittista toimintaa voisi arvioida moraalisäännösten mukaisesti. Tästä johtuu hänen tulkintansa siitä, että *virtù* on eri ”säättyä” (*different order*) moraalin alueella toimivaan hyveeseen, ja täten myös *virtusiin* nähden. Mutta eikö tämä kuitenkin tarkoita juuri sitä, että Althusserin mielestä Machiavelli tosiasiallisesti erottaa moraalin ja politiikan siteen?

Althusser katsoo, että ruhtinaan poliittista, *virtù*n, toimintaa ei voida arvioida moraalinormiston kautta vaan vain ja ainoastaan menestyksen kautta. *Virtù* ei ole itse asiassa vastakkainen esimerkiksi kristilliselle moraalille: se paremminkin liittyy moraalisäännösten suhteen siten, että *virtù* toimii siinä määrin kuin mahdollista niiden mukaisesti, mutta silti kykenee toimimaan myös niiden vastaisesti. Ruhtinas on hyveellinen *virtù*n ehdoilla, ja myös pyrkii aina toimimaan hyveellisesti, mutta ei ole sidottu siihen:

”Moral as often as possible, immoral when the political result dictates it, but always out of *virtù*: moral by *virtù*, immoral by *virtù* – such is the Prince, that singular individual who is not a private citizen.” (ibid., 93)

Kyse ei ole siis kunniansta hyvä / paha -moraalisäännöstön mukaisessa mielessä: ei paheellisuudesta sen itsensä takia eikä siitä, että se olisi käytännöllisessä mielessä ”helpoin” mahdollinen valinta. Joskus *fortuna* asettaa *virtù*n haasteeksi toimia sellaisessa tilanteessa, jossa moraalisesti hyveellinen

toiminta on mahdotonta menestyksen saavuttamiseksi ja lopulta turmiollista ruhtinaan kannalta. Kyky ylittää moraalisaännösten vaatimukset on Machiavellin antama ehdoton edellytys sille, että ruhtinas voi onnistua tehtävässään. Machiavelli esittää näkemyksensä tämän suhteen varsin selvästi.

Moraaliselta kannalta pahojen mutta tarvittavien tekojen toteuttaminen ei kerro kuitenkaan vielä mitään siitä, kuinka ruhtinaan tulee toimia. Se on ruhtinaan persoonaan ja arvomaailmaan liittyvä edellytys sille, että hän toimii tarvittaessa siten kuin päämäärän saavuttamisen kannalta on tarpeellista. Toisin sanoen se on ruhtinaan *virtù*a, joka varautuu kaikkiin tarvittaviin toimiin ja esteisiin, joita *fortuna* virtuoosin hallitsijan tielle asettaa. Kuinka sitten *virtù* toimii? Aiemmin olemme jo käyneet läpi Machiavellin näkemystä virtuoosin ruhtinaan duaalisesta persoonasta: hän ei voi toimia pelkästään ihmisten tavoin moraalisia sääntöjä noudattaen vaan hänen on ylitettävä ne. Tämä on tehtävissä vain siten, että ruhtinas toimii niin ihmisten kuin eläinten lailla muuntautuen leijonaksi tai ketuksi tilanteesta riippuen.

Althusser tutkii tätä muuntautumista ”kentauriksi”, puoliksi ihmiseksi ja puoliksi eläimeksi, suostumuksen (*consent*) ja voimankäytön käsitteiden kautta. Ensin mainittu toteutuu lakien asettamisen ja toimeenpanemisen myötä. (Althusser 1999, 94) Esimerkiksi jos alamaiset (tai kansalaiset) toimivat lakeja noudattaen, ruhtinaalla ei ole tarvetta puuttua heidän toimintaansa; jos taas he rikkovat niitä, ruhtinas voi ja hänen tuleekin toimia lakien mukaan ja täten myös yleistä moraalialia noudattaen – olettaen, että lait ovat yleisesti hyväksytyjä ja elinvoimaisia. Mutta jos ruhtinaan asemaa tai tavoitteita uhkaa sellainen toimija, joka ei noudata lakia ja johon lain säädökset eivät vaikuta, ruhtinaan tulee unohtaa ihmisten toimintatavat ja ”muuttua eläimeksi”. Ruhtinaan tulee taitaa voimankäyttö ja väkivalta, jotta hän voi onnistua tehtävässään. Tästä ovat myös muut Machiavelli-kommentaarit olleet yksimielisiä. Althusserin mielestä huomioitavaa ei pelkästään ole se, että ruhtinaan tulee muuttua tarvittaessa ihmisestä eläimeksi, vaan se, että myös tämän eläimen tulee tilanteen niin vaatiessa jakautua kahdeksi. Voimankäyttö, jota Machiavellille edustaa leijona, ei ole aina tarpeen tai edes hyödyllistä. Althusser katsookin, että itse asiassa Machiavellin näkemys hallinnan tavoista ei niinkään ole duaalinen kuin triadinen: ruhtinas voi hallita lakien, voimankäytön ja petoksen¹¹ avulla, joista jälkimmäistä edustaa viekkaudesta tunnettu kettu. Althusser asettaa tälle ketun hahmolle kaksinaisen tehtävän:

”Fraud, then, is not a third form of government; *it is government to the second degree, a manner of governing the other two forms of government: force and laws. When it utilizes the army, fraud is stratagem; when it utilizes laws, it is political guile.*” (Althusser 1999, 95)

¹¹ Kettu ei edusta pelkästään petosta, sillä Machiavelli luettelee sille myös muita ominaisuuksia, kuten ”ansojen välttäminen”, ”harhauttaminen” tai ”näytteleminen”. Ks. Machiavelli (1984, 67).

Petos ei ole niinkään hallintomuoto kuin *hallinnan muoto*. Ruhtinaan valta, tai mikään hallintomuoto, ei voi perustua pelkkään petokseen tai harhautukseen vaan sitä voi ja tulee käyttää hallittaessa lakien tai armeijan (joka taas edustaa leijonaa ja voimankäyttöä) avulla. Althusser jättää tutkimatta petoksen armeijan toiminnan yhteydessä todeten Machiavellin esittäneen tästä jo lukuisia esimerkkejä sodankäyntiä käsitellessään, ja keskittyy lakeihin sekä petokseen. Ruhtinaan toimiessa lakien mukaan hän siis toimii moraalisten sääntöjen mukaan, jotka ovat, olettaen edelleen lakien olevan elinvoimaisia, lakien vaikutusalueella yleisesti hyväksytyjä. Elinvoimaisuudella tarkoitan tässä sitä, kuten Althusserkin huomauttaa, että lakien tulee olla ensin olemassa ja että niitä kunnioitetaan. Lakien noudattaminen on ruhtinaan näkökulmasta aina ensisijaista ja suositeltavaa aina kun mahdollista. Koska Machiavelli kuitenkin katsoo, että se ei ole läheskään aina mahdollista, ruhtinaan tulee käyttää väkivallatonta väkivaltaa, jota Althusser kuvailee kaikista paheista pahimpana, epäluotettavuutena ja petoksena: ”it is the art of affecting to abide by laws while violating or circumventing them.” (Althusser 1999, 96–7)

Machiavellin pahamaineisuus myöhempien lukijoiden silmissä lienee perua ennen kaikkea tästä näkemyksestä. Petollisen ruhtinaan toiminnan kuvaamisella Machiavelli ei pyri pelkästään siihen, että lakia rikottaisiin tai sitä kierrettäisiin: hän ensinnäkin usuttaa ruhtinasta toimimaan siten mutta painottaa lisäksi, että tällainen toiminta tulee kyetä *peittämään*. Esimerkiksi rikollinen toiminta voisi olla vielä moraalisen ja laillisen toiminnan kannattajille ymmärrettävissä siten, että se on yksinkertaisesti tuomittavaa ja täten tietynlainen poikkeus tai ikävä sivutuote yhteiskunnallisessa elämässä. Machiavelli sen sijaan oikeuttaa tällaisen toiminnan – ja vieläpä hallitsijalle, jonka ehtona on juuri se, mikä moralistien silmissä on pahinta: läpinäkymättömyys. Petos on tällöin kaksinkertainen, se toimii lakeja ja normeja vastaan, ja se tulee salata. Mansfield kiteyttää tämän ajatuksen kuvaavasti: ”It is sometimes claimed in extenuation of Machiavelli that he never said, ‘the end justifies the means.’ No, but he said worse: that the end makes the means honorable, and that moral men believe this” (Mansfield 1996, 27).

Lakien suhteen Machiavellin käsitys on siis se, että niiden mukaan tulee toimia, jos mahdollista, mutta jos se ei ole mahdollista, niitä tulee kiertää ja tämä toiminta tulee salata. Mutta lait eivät edusta kuitenkaan kaikkea sitä, minkä ihmiset kokevat oikeudenmukaisena tai moraalisesti hyväksyttävänä: lait eivät kata yhteiskunnan toimintaa kokonaisuudessaan. Ihmisten, tai asian tarkastelun kannalta kuvaavana terminä *il volgon*¹², toimintaa määräävät muun muassa uskonto, kulttuurilliset tottumukset ja tavat sekä moraaliset näkemykset, joita Althusser kutsuu tässä

¹² ”*Il volgo*” tarkoittaa tässä yhteydessä karkeasti ottaen ”väkeä”, ”tavallisia ihmisiä” tai ”tavallista kansaa”.

yhteydessä yhdistävällä ja tietoisesti anakronistisella termillä ideologia. Uusi ruhtinas ei voi olla huomioimatta *il volgon* kulttuurisia tai uskonnollisia tottumuksia ja tapoja, so. ideologiaa, ja ruhtinaan tuleekin aluksi kunnioittaa niitä ja jopa muuntautua tällaisen ideologian puolustajaksi, sen keulakuvaksi – vaikka ruhtinaan perimmäisenä motiivina olisikin muuttaa tätä ideologiaa. Tämän onnistuminen on lopulta kiinni siitä, että ruhtinas kykenee peittämään omat motiivinsa, ja toisaalta siitä, että suurin osa ihmisistä luottaa enemmän vaikutelmiin, so. siihen pintaan, jonka ruhtinas heille esittää. (Althusser 1999, 97–8)

Vaikutelman, joka on ruhtinaan kosketus *il volgoon*, on oltava tarkoituksenmukainen ruhtinaan politiikan kannalta. Althusserin tulkinnan mukaan tämä voi olla virtuoosin ruhtinaan ainoa tavoite: ”Politics is in command in everything; as a function of its goal, it dictates the selection of political vices and virtues alike, and their affectation when required.” (ibid., 99) Ruhtinaan toiminta on pelkästään poliittiselle päämäärälleen alisteista; ajatus, jonka Althusser rinnastaa Carl von Clausewitzin tunnetuksi tekemään lausahdukseen ”sota on vain politiikan jatkamista toisin keinoin”. Vaikka von Clausewitz käsittelee teoksessaan ”Vom Kriege”¹³ sodankäyntiä, sen keskeisin ajatus on kuitenkin politiikan ensisijaisuus sodankäyntiin nähden, sillä politiikan tulee sanella sodankäyntiä ja sen tarkoituksenmukaisuutta. Mutta niin sodankäynnissä kuin politiikassa kyse ei ole mielivaltaisesta toiminnasta, jossa kaikki on sallittua. Ne keinot, jotka palvelevat poliittisen päämäärän toteutumista ovat sallittuja, eivätkä ne voi olla mielivaltaisia – päinvastoin, ne ovat tarkkaan harkittuja ja suunnitelmallisia.

Niin lakien noudattaminen kuin petoksen tai väkivallan käyttö ovat kaikki suhteessa objektiivisiin. Kulttuurilliset tai uskonnolliset tavat ja tottumukset ruhtinaan tulee vaikuttaa omaksuvansa siksi, että kansan tuki on ehdottoman tärkeää, jotta ruhtinas kykenee säilyttämään asemansa (*mantenero lo stato*). Sekään ei ole kuitenkaan itseisarvo sinänsä, koska Machiavellin mukaan kansaa ei kiinnosta muu kuin sen oma turvallisuus eikä se tässä mielessä uhkaa ruhtinaan oikeutta valtaan suojaten samalla niiden harvojen ylimystöä edustavien valtapyrkimyksiä vastaan. Tästä syystä ruhtinaan tulee tukeutua kansaan, ja opetella – tai vaikuttaa siltä, että opettelisi – kansan tavat. Althusser toistaa tässä yhteydessä sen käsityksen, että ruhtinasta tulee enemmän pelätä kuin rakastaa eikä koskaan vihata, sillä rakkaudella on taipumus hävitä hädän hetkellä. Althusser esittää kuitenkin mielekkään huomion siitä, että Machiavelli vaikuttaa olleen tietoinen pelon ja vihan välisen tasapainottelun vaativuudesta. Ruhtinaan vallan tulee perustua sille, että se suuntaa vihan kohti ylimystöä, jotta ruhtinaasta itsestään ei tulisi vihattua. Rakkauden sijaan ja pelon lisäksi tämä

¹³ Ks. lisää von Clausewitz (1998).

tuottaa yhteyden kansaan ruhtinaan ja kansan välisenä *ystävyytenä*. (Althusser 1999, 99–101) Ruhtinaan figuuri on se pinta, joka yhdistää kansan ja ruhtinaan pyrkimykset. Tämän figuurin ilmenemismuotona on *virtù* sen pintavaikutelmana, jota ei voida liittää ruhtinaan persoonaan. *Virtù* toimii toisin sanoen niin elinvoimaisten lakien voimasta kuin petoksen ja väkivallan avulla, ja ruhtinaan figuuri, *virtù*n ilmenemismuoto, itsessään on se, joka peittää petoksen ja väkivallan tosiasiallisuuden.

Machiavelli ei kuitenkaan päästä lukijaansa helpolla. Vaikka Machiavellin käsitys ruhtinaan poliittisesta toiminnasta on mahdollista karrikoiden tiivistää ”päämäärä pyhittää keinot”-näkökulmaan, sen sijaan *mikä tahansa päämäärä*, so. objektiivinen, ei ole edes Machiavellin mielestä hyväksyttävissä. Viitattaessa Julius Caesariin Discorsin ensimmäisen kirjan 9. kappaleessa, Machiavelli kirjoittaa:

”Kukaan järkvinen ihminen ei moiti ketään mistään poikkeuksellisesta teosta, joka on tehty valtakunnan tai tasavallan perustamiseksi. Jos tekoa voidaan moittaa, annetaan se anteeksi sen seurauksen perusteella. Milloin seuraus on hyvä, kuten Romuluksella¹⁴, annetaan teko aina anteeksi. Sillä moitittava on sitä, joka käyttää väkivaltaa tuhotakseen, eikä sitä, joka käyttää väkivaltaa rakentaakseen.”¹⁵ (Machiavelli 1958, 41)

Althusser ei jätä tätä Machiavellin tarkennusta huomioimatta mutta käsittelee sitä varsin lyhyesti. Ruhtinaan tulee ensinnäkin olla yksin perustaessaan ruhtinaskunnan tai tasavallan: tehtävä, jonka toteuttamista Machiavelli ei luottanut useamman kuin yhden henkilön käsiin. Tehtävänä on asettaa uudelle ruhtinaskunnalle tai tasavallalle, valtiolle, sen muoto, joka ilmentyy laeissa, ja tätä varten ruhtinaan tulee olla yksinvaltiainen, so. toimia yksin. Tämä on Althusserin mukaan Machiavellin muotoilemana valtion perustamisen ensimmäinen momentti, yhden hallitsijan yksinäisyys (*solitude*), mutta momenttina se ei ole riittävä sellaisenaan, sillä epävakaa olemuksensa vuoksi yksinvaltiainen voi johtaa lopulta tyranniaan. Valtion tulee olla myös kestävä, ja sitä varten hallitsijan tulee toimia yksin asettaakseen lait mutta luovuttava tästä yksinäisyydestä hallitsijana: ruhtinaan tulee luovuttaa valta lakien antamisen jälkeen. Lakien antaminen vertautuu perustukseen tai rakennelmaan (*foundation, edifice*), ja vallan luovuttaminen lakien ja siten valtion juurettumiseen (*take root*) – ”valtion tulemiseksi moneksi”. Tämä on se päämäärä, joka Althusserin mukaan ”erottaen yhdistää” Ruhtinaan ja Discorsin konseptuaaliseksi kokonaisuudeksi. (Althusser 1999, 64–5) Objektiivinen on Machiavellin molemmissa teoksissa sama eikä niiden perspektiivi ole

¹⁴ Antiikin myyteissä Romulus esitetään Rooman perustajana.

¹⁵ ”[N]é mai uno ingegno savio riprenderà alcuno di alcuna azione straordinaria, che, per ordinare un regno o costituire una repubblica, usasse. Conviene bene, che, accusandolo il fatto, lo effetto lo scusi; e quando sia bono come quello di Romolo, semple lo scuserà; perché colui che è violento per guastare, non quello che è per racconciare, si debbe riprendere.” (Machiavelli 1971, 34).

Althusserin mukaan eri: kummatkin teokset on suhteutettavissa objektiivisiin.

Tutkielmani näkökulman vuoksi keskityn pelkästään siihen Althusserin muotoilemaan problematiikkaan, joka liittyy ensimmäiseen momenttiin, valtion perustamiseen ja niihin kohtaamisiin, jotka ovat aleatorisia luonteeltaan *virtùn* ja *fortunan* interrelaatioina. Kuten olemme jo todenneet, Machiavelli katsoo valtion perustamisen olevan taattavissa vain yhden hallitsijan, lainantajan, toimesta. Ruhtinas synnyttää ruhtinaskunnan tai tasavallan eivätkä ne voi olla käsitteellisesti tai käytännöllisesti erillään. Althusser kuvaa tätä ruhtinaan poliittista päämäärää ”seikkailuksi”, joka tulee ymmärrettäväksi aleatorisuuden, konjunktuurin ja *virtùn* pelikenttänä. (Althusser 1999, 73)

Ruhtinaassa Machiavelli jaottelee ruhtinaskunnat niiden syntyperän ja edellytyksien (*condition*) mukaan joko perinnöllisiin tai uusiin ruhtinaskuntiin. Uudet on jaoteltu ”täysin uusiin kokonaisuuksiin” ja ”raajoihin, jotka on yhdistetty olemassaoleviin perinnöllisiin valtioihin”. Althusserin mielenkiinnon kohteina ovat täysin uudet kokonaisuudet, uudet valtiot, ja näiden synnyn edellytykset, jotka Althusser jakaa kolmeen mahdolliseen. Ensimmäinen edellytys on objektiivisten olosuhteiden, *fortunan* ja konjunktuurin (poliittisen toimintakentän) sekä subjektiivisen edellytyksen, *virtùn* (poliittisen toimijan), suotuisa kohtaaminen. Tämä kohtaaminen jakaantuu vielä kolmeen: vastaavuuteen (*correspondence*), ei-vastaavuuteen (*non-correspondence*) ja alisteiseen vastaavuuteen (*deferred correspondence*).

Ensin mainitussa suotuisa *fortuna* kohtaa *virtùn*, eli poliittinen toimintakenttä on suotuisa virtuoosille poliittiselle toimijalle. Tämä on suotuisin tilanne valtion perustamiselle. Ei-vastaavuus viittaa kohtaamiseen, jossa *fortuna* tekee kaiken työn, eikä valtion perustaminen ole vakaalla pohjalla *virtùn* puutteen vuoksi. Valtio ei tule säilymään olosuhteiden muuttuessa eli *fortunan* muuttaessa mieltään. Jälkimmäisen tapauksessa *fortuna* tekee jälleen kaiken ja tuottaa suotuisat olosuhteet, ja poliittinen toimija on aluksi täysin *fortunan* suomien lahjojen varassa. Jos toimija on virtuoosi, hän kykenee lopulta käyttämään *fortunan* tarjoaman erityisen tilaisuuden hyväkseen, ja perustamaan kestävän valtion. (Althusser 1999, 74)

Toinen edellytys siirtyy yleisestä partikulaarille tasolle ja keskittyy hallitsijan toimiin, jos tämä tukeutuu ulkomaisiin tai muihin kuin omiin sotilaallisiin joukkoihin. Mahdollisuuksia on kaksi. Ensimmäisessä tapauksessa hallitsijalla ei ole *virtua*, eikä hän kykene muodostamaan omia joukkojaan pian muiden antaman sotilaallisen avun jälkeen. Tällöin hallitsija huomaa joutuneensa aluksi apuaan tarjonneiden voimien varaan, eikä hän kykene perustamaan kestäväää valtiota.

Toisessa tapauksessa tilanne on jälleen sama: hallitsija tukeutuu aluksi muiden joukkoihin, mutta kykenee vapauttamaan itsensä näistä apujoukoista perustamalla oman armeijansa, joka on suoraan hänen alaisuudessaan. Tämä saattaa kuitenkin osoittautua vaikeaksi tehtäväksi, mutta erityisen virtuoosi ruhtinas kykenee hallitsemaan tämän tilanteen ja perustamaan kestäväen valtion. (Althusser 1999, 74–5)

Virtùn ja *fortunan* kohtaamisen vastaavuuden (*encounter/correspondence*) vaikutukset ovat Althusserin mukaan tämän teorian kolmas edellytys. *Virtùn* erikoisuus on siinä, että se kykenee käyttämään *fortunaa* myös silloin, kun *fortuna* on toimijalle suosiollinen. Virtuoosi ruhtinas muuntaa poliittisen aineksen (*matter*), spesifin ja partikulaarin konjunktuurin *fortunan* avustuksella, tietyksi määrätyksi muodoksi (*form*) juurruttaen valtion antamalla sille lait. (ibid., 75–6)

Althusserin formuloima teoria vaikuttaisi pysyttelevän vielä abstraktissa yleisyydessä, sillä kun Machiavelli kirjoittaa ruhtinaasta, hän ei anna tälle nimeä eikä ruhtinaskunnalle paikkaa. Althusserin mukaan teorian abstrakti muoto ei ole kuitenkaan johdettavissa sen yleistettävyyteen. Sillä on konkreettinen ja poliittinen lähtökohta: ”Italian national unity cannot be ensured starting out from any of the Italian states – either in or under any of the political forms of *any* existing Italian state – or by *any* of the existing princes in the existent principalities.” (Althusser 1999, 76–7) Kukaan olemassaolevista ruhtinaista *cinquecenton* Italiassa ei ollut Machiavellin kirjoitusten kuvailema ruhtinas, eikä mikään niistä olemassaolevista ruhtinaskunnista Italian yhdistymisen tukikohta, sen alkupiste. Unelma Italian yhdistymisestä ei ole silti utopia, koska sille on annettavissa konkreettinen todiste, historian antama tosiasiallinen esimerkki, joka osoittaa sen mahdolliseksi. Machiavellilla ei ollut tarvetta kääntää katsettaan taakse edes omaa elinaikaansa pidemmälle, sillä esimerkki löytyi läheltä: Cesare Borgia. Mies, joka uskonnollisen kutsumuksen sijaan käänsi huomionsa maallisiin tapahtumiin, ja alkoi tavoitella poliittista valtaa mutta menetti mahdollisuutensa *fortunan* oikusta. ”What the example of Cesare proves is that *the New Prince can start from anywhere, and be anyone: ultimately start from nothing, and be nothing to start with. Once again, nothingness – or, rather, the aleatory void.*” (ibid., 77–80) Esimerkki historiasta osoittaa jälleen Machiavellin teoriassa elinvoimansa, teoreettiselle dispositiiville annetaan sen subjektiivinen määre, virtuoosi ruhtinas, joka voi olla kuka tahansa ja jonka tulee aloittaa tyhjästä.

Ja niin Poliitikko heittää noppaa uudelleen, peli jatkuu!

5 POLIITTISEN TOIMINNAN LOGIIKKA

Poliitikolla ei ole yllisyyttä jälkiviisauteen. Hän ei ole kuitenkaan sokea aamuhämärälle, ja sille, mitä yön pimeydessä on tapahtunut. Päivän koittaessa Poliitikko saattaa miettiä aamuhämärän oppeja – auringon alla kaikki näyttää niin selkeältä. Hänen katseensa on tiukasti kiinni päivänpaisteessa mutta saattaapa hän joskus nostaa katsettaan iltapäivää kohti ja vieläkin myöhemmäksi usvaiseen iltahämärään. Illalla Poliitikko punnitsee päiväänsä mutta aurinko on jo laskenut. Yön jälkeen nousee uusi aurinko – päivä onkin kaikki mitä Poliitikkomme tuntee!

Althusserin tulkinta luo mielenkiintoisen tasapainottelun teorian ja käytännön välillä Machiavellin ajattelussa. Tässä tulkinnassa Machiavelli esittää teoreettisesti ne ehdot ja edellytykset, joiden tulee täytyä, jotta käytännöllinen ja konkreettinen objektiivi on saavutettavissa. Metodina on teoreettinen dispositiivi, valittujen historiallisten esimerkkien (fragmenttien) käyttäminen konkreettisen poliittisen todellisuuden kuvailemiseksi ja lopulta muokkaamiseksi virtuoosin ruhtinaan toimesta. Machiavelli ei koskaan esitä universaalia tai abstraktia teoriaa sen yleistettävyyden vuoksi, koska niin ruhtinaan toiminta kuin konjunktuurin hahmottaminen ovat Machiavellin teoksissa käytännön ja toiminnan perspektiivistä hahmotettu. Toiminta suuntautuu kohti objektiivista, joka on Italian yhdistäminen kansallisvaltion luomista varten. Ruhtinas ja Discorsi kietoutuvat kohti poliittista toimintaa: ne ovat tietoisesti poliittisia tekoja. Ne liukuvat yleisyydestä kohti partikulaaria singulariteettia. Liike teorian ja käytännön välillä on mielestäni *käytettävissä uudelleen*, teoretisoitavissa aleatorisuuden, konjunktuurin ja *virtù*n interaktiona, jossa teoria suuntautuu kohti poliittista käytäntöä ja toimintaa. Pyrin tässä luvussa säilyttämään tämän jännitteisyyden teorian ja käytännön välillä, ja vaikka kyseessä on teoreettinen esitys, se on parhaimmillaan *teoria käytännön poliittisesta toiminnasta*.

Siirrymme tarkastelemaan hahmottelemani käsitystä Ruhtinaan *virtù*sta poliittisen toiminnan logiikkana, mitä implikaatioita siitä seuraa ja kuinka tämä käsitys on suhteutettavissa eräisiin ajankohtaisen poliittisen filosofian tai politiikan teorian keskusteluihin. Tätä siirtymää kuvatakseni esittelen ruhtinaan sijaan sille ajankohtaisemman figurin – Poliitikon. *Virtù*n poliittisen toiminnan logiikan ymmärtämiseksi tulee huomata eräs metodologisesti ja teoreettisestikin merkittävä valinta. Tulkintani *virtù*sta perustuu sellaiselle tekstuaaliselle käsitykselle, joka ei edes pyri ottamaan huomioon niitä kysymyksenasetteluita, jotka liittyvät Machiavellin tulkinnoille alttiisiin henkilökohtaisiin poliittisiin näkemyksiin: oliko Machiavellin tavoitteena salaa paljastaa hallitsijoiden toimintatavat kansan tietoisuuteen, tai oliko hän tasavaltalaisen hallintojärjestelmän kannattaja vai ei, ja niin edelleen.

Oletukseni on sen sijaan se, että Ruhtinas käsittelee poliittista toimintaa kahtalaisessa merkityksessä: yleisen ja erityisen periaatteen mielessä. Yleisellä periaatteella tarkoitan niitä tosiasiallisia tekijöitä, jotka mahdollistavat poliittisen toiminnan (*libertas* ja *virtù*); erityisellä periaatteella sen sijaan viitataan ajatukseen siitä, että yleisen periaatteen täytyessä siitä juonnettava toiminta ja toiminnan päämäärä (objektiivinen) mahdollistuu. Yleisen periaatteen mukaisesti ruhtinaan hallitsijana tulee ensin kyetä saavuttamaan valta-asemansa, ja lisäksi säilyttämään se. Ilman tätä ruhtinas ei kykene toimimaan – ajatus, joka liittyy erityiseen periaatteeseen. Ruhtinaan stabilisoitua valta-asemansa hänen toimintansa keskittyy objektiivin erityisen päämäärään. Machiavellin Ruhtinaan tapauksessa tämä merkitsee Italian kansallista yhdistymistä, ja vastaavanlaisen kuningaskunnan synnyttämistä kuin 1500-luvun Ranskan tai Espanjan kuningaskunnissa. Ruhtinas-teos käsittelee tätä problematiikkaa, ja muut seikat ovat toissijaisia näihin kahteen toisiinsa liittyvään periaatteeseen nähden.

5.1. Vapaa tahto

Poliittisen toiminnan merkityksellisyyden kannalta palaan lyhyesti siihen tematiikkaan, joka oli välttämätön edellytys Machiavellin kirjoituksille politiikasta myös *cinquecento* intellektuaalisissa kontekstissa. Tätä kuvaa se position muutos, jonka renessanssin humanismi otti vaikutteena antiikin teksteistä tuolloin vallinneen skolastisen perinteen vastineeksi. Skinnerin mukaan humanistit vastasivat eritoten Augustinuksen kautta periytyneeseen kristilliseen käsitykseen kohtalon deterministisestä luonteesta painottamalla ihmisen kykyä vaikuttaa omaan kohtaloonsa, jolloin ihmisen toiminnan rajat ovat enemmän *fortunan* kun sallimuksen käsissä. Augustinus hyökkäsi roomalaisia *virtusin* ja *fortunan* kamppailuja kuvaavia käsityksiä vastaan kahdella tasolla: Augustinus hylkäsi *fortunan* merkityksen niin yliluonnollisena jumalattarena kuin todellisuuden kontingenssia kuvaavana filosofis-ontologisena kategoriana, sillä maallisen maailman kohtalo oli sitoutunut pelkästään jumalalliseen johdatukseen (*divine providence*), eivätkä mitkään kuningaskunnat nousseet ja tuhoutuneet muuta kuin Jumalan tahdosta. Täten ihmisten teot ja niiden suuruus olivat pelkästään Jumalan tahdon osoituksia, ei *fortunan* lahjoja. (Skinner 1978, 95–97)

Varhaishumanistit Petrarcasta, Albertista ja Pico della Mirandolasta alkaen asettivat tämän skolastiikassa vallinneen käsityksen kyseenalaiseksi. Vaikka ihminen ei toimissaan voinut olla kaikkivoipainen, se ei johtunut niinkään jumalallisesta johdatuksesta kuin *fortunan* oikullisuudesta. Painotus toi jälleen esiin tematiikan ihmisen vapaasta tahdosta ja mahdollisuudesta vaikuttaa kohtaloon. Kuolemattoman sielun sijaan ihmisen suuruuden merkiksi asetettiin Jumalan ihmiselle

antama lahja, joka humanisteille merkitsi vapaata tahtoa. (Skinner 1978, 95–97)

Boethiuksen vielä yhdistäessä kohtalon *fortunaan nunc-stans* -perspektiivistä, humanisteille *fortuna* näyttäytyi kohtalosta radikaalisti erillisenä figuurina. Myös Machiavelli omaksui tämän vapaan tahdon tematiikan, jossa *virtù* käsitteellistyy nimenomaisesti *fortunan* vastavoimana, joskin *virtùn* vaikutusmahdollisuudet olivat rajoitetut sen kyetessä määräämään puolia teoista ”tai ehkä hieman vähemmän” (Machiavelli 1984, 90). Vaikka Machiavellin *virtù* on erotettavissa antiikin roomalaisten *virtusista*, ja Machiavellilla *virtù* toimii eri tavalla kuin *virtus*, käsitteellinen yhteys *virtùn/virtusin* ja vapaan tahdon välillä on olemassa: Machiavellin näkemykset eivät tässä suhteessa poikkea antiikin ajattelijoiden tai aikalaishumanistien käsityksistä. Machiavellin käsitykset poliittisesta *virtùsta* erosivat tietyissä kohdin radikaalisti kuitenkin renessanssin ajan muista humanisteista mutta hänen näkemyksensä vapaasta tahdosta perustui suoraan renessanssin humanistiseen perinteeseen. Tästä filosofis-ontologisesta tematiikasta¹ olen kirjoittanut aiemmin jo Althusserin subjektiivista ja objektiivista aleatorisuutta käsitellessäni, ja Machiavellin käsitys vapaasta tahdosta on mielestäni tiivistettävissä nykykeskusteluun subjektiivisen aleatorisuuden kautta. Tätä filosofis-ontologista positiota Machiavelli ei kuitenkaan kokenut tarpeelliseksi eksplikoida, sillä se ei ollut hänen kirjoitustensa kohde, mutta oletus vapaasta tahdosta oli sen sijaan hänen muotoilemansa *virtù*-käsitteen kannalta välttämätön *edellytys*. Hänen tekstiensä kohteina olivat politiikka ja poliittinen toiminta, ja niiden ”lainalaisuuksien” tutkiminen asioissa vaikuttavassa totuudessa.

Poliittisen toiminnan logiikan kannalta on yhtä lailla välttämätöntä olettaa se Althusserin heikon logiikan mukainen käsitys, että ihmisellä on mahdollisuus vaikuttaa (poliittiseen) todellisuuteen, *verità effettualeen*. Poliittinen toiminta merkityksellistyy sen kautta, että muutos on mahdollinen ja ennakoimattomissa. Tämän näkökulman kannalta ei ole lopulta merkitystä, onko toiminta itse asiassa kohtalon johdatusta vai syy–seuraus -suhteiden jälkeistä rationalisointia ihmisperspektiivistä. Maailma *ilmenee* ihmiselle kontingenttina, aleatorisena todellisuutena, joka myös Machiavellille personifioituu antiikin roomalaisten yliluonnollisen jumalattaren *fortunan* figuurissa. Tämän aleatorisen *fortunan* vastapainoksi näyttämölle astuu konkreettinen, vapaa toimija-agentti, jota kuvaa *virtùn* figuuri.

¹ Ks. lisää mm. Vatter (2000, 167–193); Strauss (1978, 84–87).

5.2. *Libertà*²

Vapaa tahto filosofis-ontologisena kategoriana tulee erottaa poliittisesta vapaudesta, jonka problematiikan kohteena on enemmän ihmisten välisten suhteiden järjestäminen. Sarsila esittää tutkielmassaan *virtus*-käsitteestä, että antiikin roomalaisille *virtusia* oli mahdoton käsittää ilman siihen liitettävää käsitystä *libertasista*, so. vapaudesta. Antiikin Roomassa *virtus* käsitettiin yleensä aktiivisena, toiminnallisena käsitteenä, jonka ennakkoehtona oli se, että toimija oli myös vapaa kansalainen: ”A slave can have *virtus* only as far as it is characteristic of the quality that makes him worth being free.” Sarsilan mukaan vapaus voidaan käsittää tässä yhteydessä aktiiviseksi (positiiviseksi) tai passiiviseksi (negatiiviseksi), jossa ensin mainitulle oli ominaista käytännöllisen ihmisen vapaa toiminta (”freedom is free action of practically minded person”), ja jälkimmäiselle henkistä itsenäisyyttä tai riippumattomuutta (”mental independence”), jolle toiminta ei ollut ensisijaista passiivisen vapauden painottaessa kontemplaation merkitystä. (Sarsila 1982, 21)

Machiavellin *virtù*-käsitteen tarkastelun kannalta on täten tutkittava myös sitä käsitystä, jonka Machiavelli formuloi *libertà*sta, sillä kuten Skinner osoittaa (ks. Skinner 2002, 160–212), vapaus merkitsi siinä aikalaiskontekstissa, johon Machiavelli kuului, erillistä käsitystä muun muassa Hobbesin myöhemmin kontribuoimaan vapaus-käsitteeseen nähden ja sittemmin nykykeskusteluihinkin säilyneeseen käsitykseen vapaudesta. Hobbesin käsitys on kategorisoitu yhdessä tunnetuimmista ja pitkälti nykyajan keskusteluun suuresti vaikuttaneista Berlinin vapaus-käsitteen tutkimuksista (Berlin 1969) negatiiviseksi vapaudeksi. Berlin eritteli esseessään kaksi eri vapauden käsitteen muotoa, joita Skinner kritisoi täydentämällä dikotomiaa kolmannella, neoroomalaiseksi kutsumallaan, vapauden käsitteellä. Machiavellin näkemyksen vapaudesta voi katsoa kuuluvan Skinnerin muotoilemaan neoroomalaisen vapauden käsitteen yhteyteen.

5.2.1. Kolme vapaus-käsitettä

Berlin katsoo, että politiikan teoriassa ja poliittisessä filosofiassa esiintyneet tulkinnat vapaudesta ovat jaettavissa kahdeksi eri käsitteeksi, positiiviseksi ja negatiiviseksi vapaudeksi.³ Positiivista vapautta on yksilön halu olla oman itsensä herra; ei ulkoisten voimien vaikutuksesta toiminnan

² *Libertas* ja *libertà* viittaavat samaan termiin latinan- ja italiankielisinä käännöksinä, so. vapauteen, ja käytän *libertà*ta *virtù*n tavoin viitatessani etenkin Machiavelliin.

³ Sarsilan ja Berlinin muotoilemat termit ”positiivinen” ja ”negatiivinen” vapaus eivät ole yhtäläistettävissä toisiinsa: jatkossa viitatessani positiiviseen ja negatiiviseen vapauteen käytän niitä Berlinin muotoilemassa merkityksessä.

kohde vaan toimija ja subjekti. Toimija pystyy asettamaan prioriteettinsa itse ja ottamaan vastuun omista valinnoistaan eli olemaan rationaalinen päätösten tekijä, suorittaja, jonka oma järki johdattaa häntä. Tässä mielessä ihmistä hallitsee kaksi voimaa, kaksi minää: rationaalinen minä ja tunteeseen perustuvia välittömiä haluja ja passioita toteuttava ”alhaisempi olemus”, joiden välisen taistelun tulee päättyä korkeamman luonnon eli järjen voittoon vapauden aktualisoimiseksi. Rationaalinen minä on laskelmoitu pyrkimys kohti ihmisen ideaalia tai todellista minää, eli hallitseva minä on järjen alainen päämäärä oman itsensä optimaaliseksi toteuttamiseksi. (Berlin 1969, 131–2)

Negatiivisen vapauden käsitteen voi sen sijaan kiteyttää ihmisten asettamien esteiden poissaoloon tietyllä alueella, jossa ihminen voi toimia oman tahtonsa mukaan. Vapaudelle on ominaista vähimmäismäärä, jolla ihmisten toimintaa ei voi häiritä. Vapauden alan sisällä tapahtuvan häirinnän tai tämän alueen supistamisen tarkoituksessa voi kutsua ihmisen olevan tältä osin epävapaa. Negatiivinen vapaus on poliittista vapautta eikä kykenemättömyyden muotoja, koska esimerkiksi kykenemättömyyttä hypätä yli kolmea metriä ilmaan painovoiman vaikutuksen vuoksi ei tule kutsua vapauden rajoitteeksi. Vapautta voi rajoittaa muiden ihmisten pakottava ja tarkoituksellinen väliintulo vapauden vähimmäisalan sisällä ja vapauden voi nähdä olevan rajoitettua jos ja vain jos tämän asetelman voi osoittaa koskevan vain tiettyä henkilöä. Tässä mielessä esimerkiksi taloudellinen köyhyys ei ole vapauden puutetta sen negatiivisessa merkityksessä. (Berlin 1969, 122–3)

Berlinin jaottelua on kritisoitu useassa eri yhteydessä. Muun muassa Lagerspetz (1998) huomauttaa, että kritiikki Berlinin vapaus-käsitteiden erottelun sisällä kohdistuu yleensä lähinnä ontologiseen oletukseen ihmisen luonteesta (91). Pelczyński & Gray kritisoivat sen sijaan sitä, että ero ”käsitteen” (*concept*) ja ”käsitysten” (*conception*) välillä on otettava huomioon, koska *concept*-käsitettä käyttäessään Berlin pyrkii kaventamaan kiistelyn vapaus-käsitteen ”todellisesta” ja vapauskäsitysten ”oikeasta” merkityksestä restriktivistiseen näkemykseen palauttamalla käsitykset vapaudesta tiettyyn universaaliin vapauden määreeseen ”käsitteenä” (Pelczyński & Gray, 321–3). Skinner sen sijaan lähtee siitä käsityksestä, että vaikka hän hyväksyykin Berlin erottelun negatiivisesta ja positiivisesta vapauden käsitteestä, koska ”kahden kilpailevan ja yhteensovittamattoman vapauden käsitteen välillä on tehtävä vahva ero” (Skinner 2003, 12), etenkin Berlinin käsitys negatiivisesta vapaudesta ei ole käsitehistoriallisessa tarkastelussa riittävän tarkka. Skinner katsoo, että negatiivisesta vapaudesta ei niinkään ole olemassa Berlinin muotoilemalla tavalla yksi vaan kaksi toisistaan erillistä – joskin toisiinsa osin limittyvää – käsitettä. Toinen näistä käsitteistä jäi kiivaan poliittisen ja filosofisen argumentoinnin jälkeen historialliseen marginaaliin, jonka Skinner haluaa nostaa jälleen esille.

Argumentoinnin foorumina oli Skinnerin mukaan 1600-luvun poliittinen debatointi Englannissa monarkistien ja tasavaltalaisten välillä. Monarkisteja puolustaneen Hobbesin näkemys perustui pitkälti sille käsitykselle, jonka myös Berlin artikuloi esseessään kahdesta vapauden käsitteestä vapaudesta ulkoisten esteiden poissaolona. Sen sijaan tasavaltalaista vapautta puolustaneet ”kuninkaan valtaoikeuksien kriitikot”, kuten Skinner heitä kutsuu, katsoivat vapauden olevan keskeisesti riippumattomuutta kuninkaan vallasta: ”[h]e väittävät, että pelkkä tietoisuus mielivallan alla elämisestä – vallan, joka kykenee puuttumaan toimintaamme ilman, että ottaa huomioon etujamme – rajoittaa itsessään vapauttamme.” (Skinner 2003, 22–3) Tämä käsitys vapaudesta riippumattomuutena arbitraarista vallasta, jota Skinner kutsuu myös neoroomalaiseksi tai klassiseksi⁴ vapauden käsitykseksi: ”The neo-roman writers insist, by contrast, that to live in a condition of dependence is in itself a source and a form of constraint.” (Skinner 1998, 82–4)

Skinnerin mukaan Machiavellin käsitys vapaudesta on liitettävä neoroomalaiseen traditioon vapaudesta, jota hän kehittää etenkin *Discorsi*-teoksessa. Kuten tasavaltalaisten englantilaisten käsityksissä 1600-luvulla, vapaus merkitsi Machiavellillekin ulkoisten esteiden poissaoloa mutta ei ollut tiivistettävissä siihen. Vapaan hallinnon muodostaminen on ongelmallisempaa, kuten oli Machiavellin käsitys vapaudesta monimutkaisempi. (Skinner 2002, 161–2) Ensinnäkin ylimystön (*nobili*) tavoitteena on Machiavellin mukaan hallita ja alistaa (*dominare*) muita, mutta tavallisen kansan (*ignobili*) päämääränä on ”olla joutumatta toisten vallan alle” ja elää elämäänsä toisten siihen puuttumatta (Machiavelli 1958, 28). Skinner esittää, että Machiavellille vapaus oli riippumattomuutta (*dependenza, servitù*) kenenkään tietyn yksilön tai ryhmän alaisuudesta, kuten tyrannin tai ulkomaisen hallitsijan. Hallinto tulee järjestää siten, että se säilyy kansalaisten kokonaisuuden (*citizen-body*) käsissä, jolloin vapaa elämä (*uno vivere libero*) on taattavissa sellaisten instituutioiden kautta, joihin kansalaiset voivat osallistua:

”And it is only if this happens that the personal liberty of each individual citizen can in turn be secured. In the classical oxymoron that Machiavelli is restating, freedom is a form of service, since devotion to public service is held to be a necessary condition of maintaining personal liberty.” (Skinner 2002, 163)

Vapaus merkitsee Machiavellille omistautumista yhteiselle hyvälle, jotta kansalaiset voivat välttyä turvattomuudelta riippumattomuutena hallitsijan mielivaltaisesta vallankäytöstä ja puuttumiselta siihen tapaan, kuten he haluavat elää ulkoisten esteiden poissaollessa (*ibid.*, 163).

⁴ Ks. Skinner (1998); ja Skinner (2000, 162–185): neoroomalaiset käsitykset sisältyvät klassiseen käsitykseen, mutta mitä ilmeisimmin ei *vice versa*. Skinner ei elaboroi tätä eroa tarkemmin. Hobbesin vapauden käsitteen muotoilua mukailevien teoreetikkojen, joista Skinner mainitsee mm. John Rawlsin ja Robert Nozickin, käsityksiä Skinner kuvailee termillä *gothic*, James Harringtonin ”Commonwealth of Oceana”-teokseen (1656) viitaten.

Katson Skinnerin tulkinnan olevan niin kolmannen vapauden käsitteen suhteen kuin Discorsin osalta validi, ja se on mielekkäästi otettavissa lähtökohdaksi Machiavellin käsitystä tarkasteltaessa. Tutkielmani johtavan teeman, poliittisen toiminnan logiikan, kannalta ”tasavaltalaista” käsitystä edustavan Skinnerin tulkinta ei kuitenkaan ole mielestäni sellaisenaan riittävä, ja käytän hyväkseni Althusserin formuloimaa käsitystä *virtù*sta. Althusserin tulkinta vaikuttaisi etenkin Ruhtinaan toiminnallisen aspektin kautta lisäävän tähän ”tasavaltalaiseen” käsitykseen elementtejä, jotka täydentävät Skinnerin näkemystä *virtù*n ja vapauden välillä.

5.2.2. *Libertà* poliittisena toimintana

*Libertà*n käsittelyn yhteydessä on huomattava, että poliittisen toiminnan logiikan kannalta kyse on *toiminnallisesta* vapauden käsityksestä. Tämä käsitys hylkää ajatuksen siitä, että poliittinen vapaus voisi olla toimijan tai toimijoiden attribuutti, so. että *joku on* vapaa. Toisaalta vapaus ei luonnollisesti ole toimijoista riippumatonta, koska toimija on aina se, joka vapautta käyttää. Osittain edelliseen liittyen tämä hylkää käsityksen siitä, että vapaus sinänsä voisi olla stabiili päämäärä, jonka saavutettuaan toimija on vapaa. Vapaus ei ole banaalia valitsemista vailla yhteiskunnallis-poliittista motivaatiota, siksi se on nimenomaan poliittista ja siksi poliittinen on poliittista käytäntöä, *verità effettualea* sen subjektiivisessa merkityksessä. Toisaalta sen ennakkoehtoina ovat kuitenkin Skinnerin näkökulmaa mukaillen toimijan riippumattomuus ulkoisista (*servitù*) ja pakottavista (*coercion*) tekijöistä, sekä toimijan vapaa tahto, joita ilman *virtù* menettää sen merkityksensä, jonka Machiavelli muiden renessanssihumanistien sekä antiikin roomalaisten tavoin sille lataavat.

*Virtù*n käsitteleminen ilman sille liitettävää vapauden määrettä olisi käsittämätöntä, sillä sen toimintaa rajoittavat pelkästään konjunktuurin *verità effettuale*, aleatorinen *fortuna* ja *virtù*n (vapaan) tahdon ilmauksena sen poliittisen toiminnan päämäärä, objektiivinen. Vapaus poliittisen toiminnan logiikan merkityksessä on toiminnallista, sillä yhteiskunnallis-poliittinen motivaatio vaatii aina liikehdintää, jotta suuntautuneen pyrkimyksen toteuttaminen itsessään voi olla myös käsitteellisesti mahdollista. Kyse on aina vapauden käyttämisestä: se on poliittista toimintaa, liikettä. Tässä mielessä vapaudella *negationa* ei ole mitään sisältöä: se on puhdasta, kohdentumatonta liikettä. Vapaudella ei ole sisältöä siksi, koska liike ei ole vapauden sisältö vaan sen olomuoto. Kyse on puhtaasta toiminnasta, poliittisen toiminnan vapauden negatiivisesta määreestä. Koska kyse on kuitenkin aina ihmisestä, joka vapautta käyttää, vapauden käytöllä, so. toiminnalla, on aina jokin kohde, oli kohde kuinka mielivaltaisen tahansa. Vapauden kohde antaa

vapaudelle liikkeenä sen sisällön. Poliittinen vapaus on banaalia, kun sillä ei ole yhteiskunnallis-poliittista kohdetta: se on tällöin vain partikulaarien ja mielivaltaisten intressien liikettä.⁵

Yhdyn Berlinin (1981) käsitykseen siitä, että toiminta ilman poliittista motiivia, ”banaali vapaus” kuten sitä kutsun tässä yhteydessä, ei ollut Machiavellin mielenkiinnon kohteena. Mikäli poliittisen toiminnan ”likaisuus”, kristillisten hyveiden vastainen toiminta, ei ollut henkilön mielestä sopivaa tai edes mahdollista – moraalista tai muusta vastaavasta motiivista riippumatta – Machiavellilla ei ollut tällaiselle lukijalle mitään sanottavaa (57). Machiavelli ei ollut kiinnostunut banaalista vapaudesta Ruhtinaan sivuilla. Teos on poliittinen traktaatti, ja sillä on poliittiselle toiminnalle ehdollistava päämäärä. Tämä poliittisen toiminnan päämäärä osoittaa vapauden käsitteelle yhteiskunnallis-poliittisen kohteen, tarkemmin sanottuna objektiivin:

”For his [Machiavelli’s] object, which is not an object in this sense, is the formulation of a concrete political problem. Formulation of the problem of political practice is at the heart of everything: all the theoretical elements (as many ’laws’ as you like) are arranged as a function of this central political problematic” (Althusser 1999, 16).

Poliittisen ongelman formulointi on Machiavellin teoreettisen dispositiivin ydin, joka tulee käsitteelliseksi konjunktuurissa. Konjunktuuri itsessään asettaa negatiivisesti sen ongelman, joka tulee ”ratkaista”. Ongelman ratkaisu on objektiivin asettaminen, joka antaa poliittiselle toiminnan vapaudelle sen positiivisen määreen. Kaikki muut välilliset päämäärät ovat objektiiville alisteisia.

”At this level of existence, the Prince can be judged by only one criterion: *success*. The adage ’the result alone counts’ can be literally applied to him in all its rigour. This is so, however, on condition that it is understood that the result is itself defined by the Prince’s historical task – that it is only *this* result that counts, not some other.” (Althusser 1999, ss. 92–3)

Althusser kuitenkin tekee tärkeän huomion: päämääränä ei voi olla mikä tahansa päämäärä. ”[I]t is only *this* result that counts”, jolloin objektiivin tulee ymmärtää sen partikulaarissa ja singulaarissa merkityksessä.

Mutta miten objektiivin suhtautuu vapauteen sen positiivisena määreenä, ja miksi se on merkittävä osa hahmottelemani poliittisen toiminnan logiikkaa sekä sitä varten muotoiltua käsitystä vapaudesta? Vapaus-käsitteen, objektiivin ja *virtù*n tematiikka kietoutuu erottamattomasti yhteen, jonka olen tässä tutkielmassani nimennyt poliittisen toiminnan logiikaksi.

⁵ Vapauden rinnastamisesta mielivaltaan on kirjoittanut varsin pessimistiseen sävyyn 1600-luvun patriarkaalista monarkiaa puolustanut sir Robert Filmer (1991): ”The greatest liberty in the world (if it duly be considered) is for people to live under a monarch. It is the Magna Carta of this kingdom. All other shows or pretexts of liberty are but several degrees of slavery, and a liberty only to destroy liberty.” (4).

5.3. *Virtù* poliittisen toiminnan logiikkana

Objektiivinen liittyy elimellisesti Althusserin tulkinnan ytimeen *virtù*sta. Se on ensinnäkin Althusserin käyttämä termi, jonka olen suomentanut neologismina suoraan ranskan- ja englanninkielisestä *objective*-termistä ”objektiiviksi”. Viittaan sillä siihen jo aiemmin esittelemääni erityiseen päämäärään, jolla on yhteiskunnallis-poliittinen kohde. Tällä termillä haluan tehdä eron suomenkieliselle suoralle termin vastineelle ”päämäärä”, joka voi yleisemmin viitata mihin tahansa toiminnan kohteeseen. Kuten Althusser toteaa, objektiivinen ei ole *mikä tahansa* päämäärä, se on *tämä* eikä ”tuo” tulos, johon Machiavelli suhteuttaa toiminnan menestyksellisyyden.

Althusserille Machiavellin kirjoitusten ja teoreettisen dispositiivin, poliittisen ongelman formuloinnin erityinen objektiivinen on Italian kansallinen yhdistäminen, kun taas Skinner katsoo sen olevan tasavaltalaisen hallinnon pystyttäminen ja yhteinen hyvä (*bene comune*). Mielenkiintoista ei tässä yhteydessä ole se, että Althusserin ja Skinnerin näkemykset eroavat objektiivin sisällöstä, vaan ennemmin se, että formaali rakenne, jota kutsun tässä tutkielmassa ”logiikaksi”, on kummassakin käsityksessä sama. *Virtù* toimii eräänlaisena keinovalikoimien transgressiivisena kokonaisuutena, jonka muotona on liike toimintana, ja jonka rajoittavia tekijöitä olen jo edellä käynyt läpi. Tälle keinovalikoimalle ei kuitenkaan voida antaa substantiaalisia määreitä, koska se toimii aina suhteessa objektiivin kanssa. Toisin sanoen kaikkia niitä keinoja, jotka edistävät objektiivin saavuttamista, tulee käyttää, eikä niitä voida Machiavellin mukaan arvioida moraalisisessa mielessä vaan pelkästään niiden tuloksen perusteella.

Palauttakaamme mieleen Machiavellin sanat: ”Jos tekoa voidaan moittia, annetaan se anteeksi sen seurauksen perusteella” (Machiavelli 1958, 41). Tässä teko viittaa moraalittoman(kin) keinovalikoiman kirjoon, jota tulee tarkastella vain seurauksen, so. objektiivin, perusteella. Machiavelli ei tässä mielestäni implikoi sitä yleiseksi tehtyä käsitystä, että ”päämäärä pyhittää keinot”, sillä mikä tahansa päämäärä ei pyhitä keinoja. Päämääränä on partikulaari objektiivinen, jota itsessään Machiavelli pitää myös moraalisesti arvostettavana päämääränä. Kun keinoja ei voida arvottaa niiden objektiivisen moraalin tai ”totuuden” kautta, objektiivinen itsessään sen sijaan on tällaisen arvostelun kohteena. Objektiivinen on poliittisen taistelun kohde, josta Machiavelli on itse esittänyt omassa aikalaiskontekstissaan ja konjunktuurin kuvauksen kautta oman mielipiteensä. Objektiivinen antaa toisin sanoen poliittiselle toiminnalle, *virtù*n vapaudelle ”puhtaana” liikkeenä, sen positiivisen ja substantiaalisen määreen, josta muodostuu *libertà*n ja *virtù*n välinen yhteys.

Myös Viroli on huomionut tämän seikan, jota tarkastelin jo poliittista toimijaa koskevassa luvussa

(ks. Viroli 1998, 38–9). Machiavellille *fama* ja *gloria* eivät tarkoita samaa asiaa. *Fama* viittaa maineeseen, kun taas *gloria* kunniaan. Ensin mainitun konnotaatiot voivat olla myös kielteisiä, sillä maine viittaa tunnettuuteen, joka voi ilmentyä niin hyvänä kuin huonona maineena. Machiavelli esimerkiksi tuskin hyväksyisi nykyisessä markkinoinnissa hoettua jargonia ”all publicity is good publicity” – toki tarkastelun kohdekin on eri. Joka tapauksessa, mainetta voi saavuttaa hirmuteoilla tai erityislaatuisella toiminnalla, kuten Agathokleen ja Julius Caesarin esimerkit osoittavat, mutta se ei tuo heille kunniaa. Kunnia sen sijaan on arvioitavissa moraalisin termein, ja sitä voi saada toimimalla virtuoosisti. Machiavellille *virtù* ei ole moraalisella asteikolla arvioitavissa oleva termi, mutta kunnia on – ja kunniaa voi saavuttaa *virtù*n avulla.

Tämän tulkinnan kautta Skinnerin muotoilu kolmannesta vapauden käsitteestä, neoroomalaisesta vapauden käsityksestä, muodostuu mielestäni validiksi lähtökohdaksi. Machiavellille vapaus ei merkinnyt pelkkää ulkoisten esteiden poissaoloa, vaan sillä oli myös positiivinen sisältönsä, *bene commune*, jonka tässä olen nimennyt objektiiviksi. Poliittinen vapaus, *libertà*, ei ole mielivaltaista tai banaalia, mutta sen sijaan se voi hyvinkin olla irrationaalista, jos moraalit halutaan kytkeä rationaliteetin vaatimukseen. Katsonkin Skinnerin tarkkanäköiseen tutkimukseen nojautuen, että Machiavelli ei todella erota moraalit ja politiikkaa toisistaan vaan paremminkin *poliittisten keinojen valikoiman* moraaliselta arvioinnilta. Objektiivit sen sijaan on mitä suurimmassa määrin moraalisen arvioinnin kohteena, mutta tämä jää usein huomaamatta, koska Machiavelli olettaa objektiivin lähtökohdanaan jo niin perustavalla tasolla, että Machiavellin käytännöllisen ja poliittisen syväjuonteen eksplikointi vaikuttaa ilmiselvältä. Jo valmiiksi asetettu lähtökohta selittää sen, miksi Machiavelli käyttää intellektuaalisen palettinsa kaikki eri värit saavuttaakseen haluamansa tavoitteen.

Virtù on siis poliittista toimintaa, joka voidaan formuloida objektiivin asettamisen kautta. Kuinka tulisi sitten ymmärtää yksilön siirtymä yksityiseltä julkiselle alueelle, poliittisen kentälle, eli toisin sanoen se momentti, kun yksilöstä tulee ”poliittinen toimija”? Voiko yksityisen tai julkisen alueen erottelua edes tehdä mielekkäästi? Kysymyksenasettelua lienee syytä elaboroida. Ensinnäkään, yksityisen ja julkisen alueen erottelua ei tule ymmärtää perinteisesti politiikan tutkimuksessa käytettyinä yksityisen ja julkisen sektorin alueina, joilla viitataan muun muassa yhteiskunnan taloudellisten omistussuhteiden välisten sektorien erotteluihin. En myös tarkoita tällä erottelulla sellaista teoreettista esitystä, jonka mukaisesti yksityisen alue sulkee pois kaiken poliittisen toiminnan, ja jossa julkisen alue on varattu kansalaisuuden ja poliittisen toiminnan areenaksi. Siirtymällä yksityisestä julkiseen tarkoitan enemmän sellaista abstrahoitua poliittis-toiminnallista liikettä, jolla on lähtökohtaisesti asetettu poliittinen päämäärä, so. toiminnalle asetettu objektiivit.

Toiminta vailla yhteiskunnallis-poliittisesti määräytyntä kohdetta, so. objektiivia, on banaalia toimintaa ja täten banaalia vapautta. Mille tahansa toiminnalle voidaan toki kuvitella olevan päämäärä sen löyhässä merkityksessä, mutta sille ei välttämättä ole löydettävissä yhteiskunnallis-poliittista päämäärää. Sen tavoitteena on yleisimmässä merkityksessä yhteiskunnallisten asiaintilojen muuttaminen, tai vaihtoehtoisesti säilyttäminen, jos toiminnan katsotaan asiaintilojen säilyttämisen vuoksi vaativan poliittista toimintaa. Kyse on teoretisoidusta hahmotelmasta, joka alueena on liukuva toiminnan motiivin perusteella: perinteisesti käsitetty yksityisen toiminnan alue voi täten olla myös yhteiskunnallis-poliittisesti kohdentuneen toiminnan foorumi. Ilman substantiaalista objektiivia, *virtù* ei ole itse asiassa muuta kuin puhdasta liikettä, toimintaa ilman päämäärää – eikä sitä voi enää kutsua *virtù*ksi. *Virtù* on määritelmällisesti aina poliittista toimintaa – mutta kaikki poliittinen toiminta ei ole virtuoosia. Mihän sitten *virtù* ”puhtaana liikkeenä” – negaationa – viittaa; mikä on se muoto, joka ei sinänsä ”ole” mitään?

Virtù ei ensinnäkään ole *kenenkään* ominaisuus siinä mielessä, että se olisi vain tiettyjen henkilöiden synnynäinen luonteenpiirre: virtuoosilla ruhtinaalla ei ole nimeä, kuten Althusser huomauttaa. *Virtù* on ensisijaisesti teoreettinen abstraktio, jolla ei ole sisältöä ilman siihen liitettävää objektiivin määrettä, ja joista molemmat ovat relaatioissa aleatoriseen *fortunaan* ja konjunkturiin. Machiavelli tekee selväksi, että hänen muotoilemansa *virtù* ei ole tietty attribuuttien, so. hyveiden, staattinen joukko tai luettelo, vaan keinovalikoimana dynaamisesti muotoutuva ja aina tiukasti suhteutettavissa sen erityiseen päämäärään, objektiivin. Machiavelli käyttää *virtù*a kuvaillakseen enemmän negaation kautta niitä, Althusserin terminologiaa mukaillen, konjunkturaalisia ja aleatorisia ehtoja ja edellytyksiä, joihin *virtù*n tulee käytännöllisessä poliittisessa toiminnassa kyetä muovautumaan.

Virtù ei tästä syystä säily Machiavellin teksteissä abstraktissa yleisyydessä – eikä tämä ole edes sen tarkoitus. Machiavelli tutkii poliittista todellisuutta, *verità effettualea*, ja poliittisen toiminnan sekä ennen kaikkea muutoksen mahdollistavia tekijöitä, toisin sanoen niitä faktoreita, jotka ovat konjunktuurissa ”käsillä” mutta silti ”utooppisia”. *Virtù* suuntautuu kohti ”käsillä olevaa utopiaa” siitä asioissa vaikuttavasta totuudesta käsin, jotka ovat ”käsillä” siksi, että historiasta on löydettävissä tälle tietyille ja erityiselle toiminnalle esimerkkejä, sekä siksi, että konjunkturaalinen aines (*cinquecenton* Italia) on jo valmis tämän muodon (Italian kansallisvaltio Espanjan ja Ranskan kuningaskunnan tapaan) syntymistä varten. ”Utooppinen” kuitenkin siksi, että se ei ole vielä olemassa, ja tarkemmin ottaen tämä muoto toteutuessaan olisi jotakin, jota ei ole vielä ollut olemassa. *Virtù* on tämän aineksen muokkaajan instrumentti, sen toiminnan abstraktio: abstraktio, koska sillä ei ole nimeä eikä sillä ole sisältöä ilman muita sen määrittäviä tekijöitä.

Koska *virtù*lla ei ole nimeä, se on poliittiseksi aktivoitumisen momentti, poliittisen toiminnan aktualisaatio, ja täten opittavissa sekä kultivoitavissa. Poliittisen toiminnan logiikan näkökulmasta *virtù* ei ole tietty hyveiden tai attribuuttien joukko, sillä se ei *ole* kenenkään attribuutti vaan astumista yksittäisen yksilön roolista julkiseksi toimijaksi, poliittiseksi toimijaksi. Virtuosi poliittinen toimija tarttuu *dell'occasione*⁶ käyttäen sen suomat mahdollisuudet hyväkseen, mutta koska *dell'occasione* usein kääntää kasvonsa juuri silloin, kun toiminnan ihminen tajuaa katsoa häntä kohti, tilaisuuksia on kyettävä myös houkuttelemaan esiin ja luomaan niitä. *Dell'occasionea* harva huomaa, sillä hänen pitkät hiuksensa peittävät hänen kasvonsa ja ruumiinsa, ja vasta kääntyessään – auttamatta myöhässä – ihminen tajuaa, kuka hän oli. Hänen siivekkäät jalkansa, jotka lepäävät *fortunan* onnenpyörällä, vaikeuttavat hyppimistä puolalta toiselle, joka on tarpeen, jotta virtuosi toimija kykenisi käyttämään *fortunan* suomat lahjat hyväkseen. *Fortunan* oikutteleva luonne ei ole siis ruhtinaan tai toimijan ainoa huolenaihe, sillä usein he eivät joko huomaa tilaisuutta tai huomaavat sen jälkikäteen, jolloin on jo liian myöhäistä. Machiavellille toiminta ja riskien ottaminen on virtuosin ruhtinaan kannalta ehdotonta: *fortuna* suosii uskaliaita toiminnan miehiä. On parempia toimia ja ottaa riskejä, kuin olla tekemättä mitään ja katua niiden hetkien käyttämättä jättämistä, jolloin olisi vielä voinut tehdä jotain. *Dell'occasione* vastinparina toimii *poenitentiae*, katumus, joka löytää ystävänsä niistä, jotka eivät *dell'occasionea* kumppanikseen saaneet. (Patapan 2006, 58).

Machiavellille *virtù* kuitenkin muotona painottaa aktiivisuutta, miehistä rohkeutta ja toimintaa, sillä *fortuna* on suosiollinen rohkeita kohtaan. On parempi toimia kuin olla toimimatta ja katua, olla joutumatta katumuksen (*poenitentiae*) ystäväksi. *Dell'occasione* kuvaa tätä siirtymää banaalista toiminnasta poliittiseksi toimijaksi, sitä spatiaalisen-temporaalista muutosta, jossa yksilö hahmottaa toimintansa yhteiskunnallis-poliittisen kohteen kautta.

Mutta kuten olen jo todennut, kaikki poliittinen toiminta ei ole virtuosia. Machiavellin opetus on nimenomaan siinä, lainatakseni jälleen Ruhtinasta, että ”jos ihminen pyrkii aina tekemään oikein, hän jää väärintekijöiden sankassa joukossa väkisinkin tappiolle” (Machiavelli 1984, 60). Olemme jo monessa yhteydessä ja monen eri kommentaattorin voimin voineet nähdä, että poliittisen toimijan (ruhtinaan) tulee tarpeen vaatiessa kyetä toimimaan vastoin moraalisesti hyviksi katsottuja periaatteita. Machiavellin *virtù* käsittelee sitä, *miten tulee toimia*, jotta poliittisesta toiminnasta tulee menestyksellistä – Ruhtinas on kaikesta huolimatta muodollisesti ja tyyllillisesti *ohjekirja*

⁶ *Dell'occasione* viittaa siihen tilaisuuden hetkeen, kun toimijalle avautuu mahdollisuus ulkoisten tekijöiden myötävaikutuksesta tai niiden johdosta toimia ja käyttää tilaisuus hyväkseen: ”Älköön tätä tilaisuutta (*dell'occasione*) päästettävä menemään hukkaan, jotta Italia pitkän odotuksen jälkeen saisi nähdä vapauttajansa.” (Machiavelli 1984, 95–6).

ruhtinaille. *Virtù* ei ole asioissa vaikuttavan totuuden kuvaus, mutta siihen tulee kaikkien poliittisten toimijoiden pyrkiä, sopeutumaan aikansa vaatimukseen (johon tosin Machiavelli suhtautui skeptisesti) ja toisaalta muokkaamaan niitä. Tässä mielessä myös *virtù* on ”utooppinen”, ideaalin toimijan kuvaus.

Toisaalta Machiavelli erikoisesti liu'uttaa tämän utooppisen kuvauksen koskemaan myös poliittista todellisuutta, sillä Machiavelli kuitenkin toteaa, että jotkut ihmiset – ”väärintekijät” – tosiasiallisesti toimivat häikäilemättömästi. Toisin sanoen ihmiset eivät aina toimi rationaalisesti tai moraalisesti, ja tästä syystä samaten virtuoosin ruhtinaan tulee kyetä muuntautumaan ketuksi tai leijonaksi tarvittaessa. Machiavellin pessimistinen käsitys ihmisten luonteesta ei liene täysin perusteeton edes nykykatsannossa vaikka esimerkiksi poststrukturalistit suuntaavat kritiikkinsä tällaisia ”ihmisluonteen” kuvauksia vastaan. Kyse ei kuitenkaan ole filosofisesta problematiikasta. Machiavelli pyrkii tarkastelemaan asioita ”annettuna”, so. asioissa vaikuttavan totuuden kautta, jota voisi kuvailla karkeasti ”empiiriseksi” otteeksi. Lahtisen mainiosti kiteyttämä ’kun kerran – niin’ -logiikka esittää Machiavellin kirjoitukset mielestäni oikeassa suhteessa universaaleja väittämiä vastaan. Kyse on korkeintaan *yleistyksestä*: ”näin ihmiset toimivat ja siksi ihmisten kanssa tulee toimia vastaavalla tavalla”.

Mutta *virtù*n logiikka ei ole subsumoitavissa ainoastaan tarvittavien keinojen käyttämiseen poliittisessa toiminnassa. Vaikka ruhtinaan toiminta olisi moraalitonta, sen ei tule *vaikuttaa* siltä: ”Ihmiset arvostelevat yleensä enemmän silmiensä kuin käsiensä kokemusten mukaan, sillä näkemäänhän pystyvät kaikki mutta kosketuksiin pääsevät vain harvat” (Machiavelli 1984, 68). *Virtù*n kaksinaisluonne ei toimi pelkästään siinä, että se toimii tarpeen mukaan moraalittomasti – sen tulee kyetä myös peittämään tämä moraalittomuus. Mielestäni leijonan ja ketun hahmojen joukkoon voisi lisätä kameleontin, sen pinnan ja vaikutelman, jonka *virtù* itsestään esittää julkisesti. Toisin sanoen suurelle yleisölle poliittinen todellisuus *on* sitä, miltä se vaikuttaa: pinta on kaikki, mikä on poliittista todellisuutta. Poliittisen toimijan tehtävänä on peittää vallankäytön todellisuus, esittää vallankäyttö muodossa ”tätä te haluatte!”, eli muuntaa se, mitä yksittäiset kansalaiset haluaisivat siihen, mitä heidän tulisi haluta. Tämän voi ymmärtää opportunistina, mutta virtuoosi toimija ei koskaan kadota näkyvistään objektiivisia, joka on poliittisen toiminnan erityinen päämäärä, ja jolloin keinojen valikoima on muodostettavissa vain sen ehdoin.

*Virtù*lla on kuitenkin rajansa, sillä *fortunan* arvaamattomuudesta johtuen edes virtuoosin poliittinen toimija ei voi täydellisesti luottaa onnistumiseensa. Tämän kuvan Machiavelli piirtää useaan otteeseen lukijansa silmille. Tätä varten Machiavellilla ei ole ohjeita, sillä roomalaisen jumalattaren

hahmona *fortuna* toimii yliluonnollisena, ihmisten toiminnasta riippumattomana voimana. Tutkielmani kohteen, poliittisen toiminnan logiikan, voi täten tulkintani avulla määritellä seuraavasti. *Fortuna* on aleatorisen poliittisen todellisuuden, konjunktuurin, paradigma, ja *virtù* inhimillisen vapaan tahdon ja vapautteen pyrkivän poliittisen toiminnan ideaalina kuvauksena sitä hallitsemaan pyrkivä abstraktio, jonka kamppailu aleatorisia voimia vastaan ei tule koskaan päättymään vaikka objektiivinen saavutettaisiin, sillä objektiivinen itsessään on epävakaasi tila, jonka kestävyys varmistaminen sen synnyttämisen lisäksi on virtuoosin toiminnan toinen momentti.

Niccolò heitti jo noppansa, kuka on vuorossa seuraavana?

6 YHTEENVETO

6.1. *Alea iacta est*

Metaforisen huomion voisi esittää aleatorisuuden käsitteen latinankielisestä rungosta *alea*, joka viittaa noppaan tai arpakuutioon. Nopalla on perinteisesti kuusi sivua, ja heitettäessä se laskeutuu väistämättä jollekin näistä sivuista. Se, mille sivulle se laskeutuu ja mitä lukemaa noppa näyttää, on ainakin subjektiivisesta tai epistemologisesta näkökulmasta katsottuna mahdoton ennalta tietää. Kyse on siis sattumasta siinä mielessä, että voidaan hyvin perustein olettaa, että ihmisen tiedollinen kyky ei riitä kaikkien niiden vaikuttavien tekijöiden eli syiden (kuten heittokulma- ja voima, alustan epätasaisuus jne.) arviointiin, jotka saavat nopan pomppimaan siten kuin se pomppii ja lopulta pysähtymään tietylle sivulle. Ne tekijät tai syyt, jotka vaikuttavat nopan laskeutumiseen tietyssä kulmassa pöydälle, ovat aleatorisuutta ja *fortunaa* kuvaavia tekijöitä. Sille on periaatteessa mahdollista antaa tieteellinen selitys, jos kaikki vaikuttavat tekijät olisi mahdollista ottaa huomioon, mutta käytännöllisestä perspektiivistä se on mahdotonta. Kyse on subjektiivisesta aleatorisuudesta, *fortunan* oikuista, jotka vaikuttavat siihen, minkä lukeman noppa antaa. Vain objektiivisesta näkökulmasta, tai esimerkiksi *nunc-stans* -perspektiivistä, selitys olisi mahdollinen.

Mielenkiintoiseksi tämän vertauksen tekee silti se, että noppa on fysikaalis-materiaalinen esine, eikä nopalla ole kuin tämä kuusi sivua. Ei toisin sanoen ole mahdollista, että heitettäessä kuusisivuista noppaa lukemaksi voisi tulla seitsemän. Kyse on siis siitä, että tosiasiasa nopan vaihtoehdot eivät ole äärettömiä, vaan vaihtoehtoja on aina vain rajallinen määrä: tässä esimerkissä lukemavaihtoehtoja on vain kuusi. Konjunkturi, tapahtumien yhteen-liitoksena, risteytyminä, konjunktiona, vertautuu tähän fysikaalis-materiaalisen esineeseen poliittisena todellisuutena: se ”joka jo on” kaikkien niiden aleatoristen sattumien summana, ja jonka lopputuloksena noppa näyttää sitä lukemaa mitä näyttää. Vaikka lukemaa ei voida ennustaa, on kuitenkin luonnollisesti mahdollista ennakoida, että lukema on joku yhden ja kuuden välillä.

Ajatuskoetta ei ole kuitenkaan tarpeen venyttää sen käytettävyyttä pidemmälle, koska sillä on myös rajansa. Olettakaamme esimerkiksi jokin yhteiskunnallinen ongelma, jonka ratkaisemiseksi poliitikon tulee tehdä päätös tiettyjen vaihtoehtojen väliltä. Vaikka voidaan olettaa, että poliitikko ei ole eikä voi olla tietoinen *kaikista* mahdollisista vaihtoehdoista, vaihtoehtoja tietyn ongelman ratkaisemiseksi ei kuitenkaan ole loputtomasti. Tietoisuus näistä vaihtoehdoista ei tässä esimerkissä

ole merkityksellistä, vaan se, että tietyn vaihtoehdon valitsemiseen vaikuttaa se, millaisia seurauksia valinnasta syntyy. Ja edelleen, vaikka *kaikkia* seurauksia ei voida ennakoida, *joitakin* seurauksia voidaan ennakoida, ja poliitikon ratkaisu perustuu näihin ennakkotietoihin mahdollisista seurauksista. Toisin sanoen, vaikka seuraukset sinänsä voivat olla rajallisesti tiedossa, poliittisen toimijan tekemä valinta vaihtoehtojen välillä on ollut osasyys tiettyihin seurauksiin, ja *mitä tahansa* tämän tekemästä valinnasta ei voi seurata. Lukema on aina yksi, kaksi, kolme, neljä, viisi tai kuusi, mutta se ei koskaan voi olla seitsemän. Mahdollisia maailmoja on olemassa useita, mutta niitä ei ole rajattomasti. Ja näiden mahdollisten maailmojen ennakkointi vaikuttaa siihen, mikä poliitikon valinta tulee olemaan.

6.2. Aleatorisuuden ja kontingenssin käsitteiden sukulaisuussuhteesta

Althusserin formuloima aleatorisuuden käsite ei luonnollisesti ole filosofiassa vailla edeltäjää – tai seuraajaa. Esimerkiksi jälkistrukturalistisessa diskurssissa käytetyllä kontingenssin käsitteellä vaikuttaisi olevan hyvin läheinen suhde aleatorisuuden käsitteeseen. Aleatorisuuden ja kontingenssin käsitteiden välillä vallitseekin eräänlainen sukulaisuussuhde, jossa kontingenssi on ymmärrettävissä ennen kaikkea ”ei-välttämättömänä”, ja kuten aleatorisuuden käsite, determinismi/indeterminismi-kiistan välillä olevana ja filosofis-ontologisen kiistan paikaltaan siirrettynä käsitteenä.

Huomattavaa kontingenssin käsitteessä on se sekaannus, joka juontuu englannin kielen termistä *contingency*, koska se käännetään usein yksiselitteisesti ”sattumaksi”. Vaikka sattuma osaltaan kuvaa kontingenssin käsitettä, muun muassa Richard Rortyn tavoin kontingenssi tulee kuitenkin käsittää sattuman käsitteestä erilliseksi. Rortylle kontingenssi merkityksellistyy ”liberaalin utopian” kautta: ”[T]he citizens of my liberal utopia would be people who had a sense of the contingency of their language of moral deliberation, and thus of their consciences, and thus of their community” (Rorty 1989, 61). Pulkkinen (1998) tiivistää Rortyn käsityksen kontingenssista ytimekkäästi: ”[O]levalla ei ole mitään syytä tai tarkoitusta olla niin kuin se on ja kaikki voisi olla myös toisin ja voi aina muuttua” (71). Täten kontingenssilla viitataan etenkin poliittisessa toiminnassa siihen, että ihmisten välisissä suhteissa tapahtumilla ei ole syvempää transsendentaalista merkitystä tai tarkoitusta, ja tilanteiden tapahtumaketjut olisivat voineet muuttua hyvin radikaalisti erilaisten sattumusten kautta vaikka jälkikäteisesti katsottuna voisi katsoa tapahtumia määränneen kausaaliiteetin kaltainen logiikka. Rortyn ja Pulkkisen käyttämällä tavalla ymmärretty kontingenssi

mielestäni ei eroa Althusserin näkemyksestä vaikka terminologia on eri. Althusser toteaa:

”Every encounter is aleatory, not only in its origins (nothing ever guarantees an encounter), but also in effects. In other words, every encounter might not have taken place, although it did take place: but its possible nonexistence sheds light on the meaning of its aleatory being.” (Althusser 2006, 193)

Vaikuttaisi kuitenkin siltä, että Althusser viittaa kontingenssin käsitteellä ennemminkin nimenomaan yksittäiseen sattumaan vaikka hän ei tätä koskaan eksplikoi. Myöhemmässä tuotannossaan hän ei tee systemaattista erottelua aleatorisuuden ja kontingenssin käsitteiden välille, jolloin voisi tulkita kontingenssin viittaavan ennemminkin aksidentaalisiin tilanteisiin tai tapahtumiin, ja kontingenssi olisi ymmärrettävissä tarkemmin ottaen juuri yksittäisenä ja tosiasiallisena poikkeamana todellisuudessa, ei varsinaisesti systemaattisena ja teoreettisena ontologisena oletuksena, jota varten Althusser on konstruoinut teoriansa yhteensattumien filosofiasta, so. aleatorisesta materialismista. (Althusser 2006, 169–70)

Voisi siis toisin sanoen todeta, että Rortyn ja Pulkkisen käsitykset kontingenssista ovat lähes yhteneviä aleatorisuuden käsitteen kanssa, joskin Althusserin aleatorisuuden käsitteelle löytyy pohja eri filosofeilta kuten Machiavellilta, Spinozalta tai Heideggerilta, kun taas Rortyn ja Pulkkisen käsitys kontingenssista pohjautuu vahvasti muun muassa Nietzscheen. Eräs selittävä tekijä voi luonnollisesti olla myös se, että Rorty ei todennäköisesti ollut tietoinen Althusserin aleatorisuuden käsitteestä, koska suuri osa Althusserin myöhemmästä tuotannosta julkaistiin postuumisti Althusserin kuoleman jälkeen. Samoin Althusserin työtä ei voi suoranaisesti liittää niin kutsuttuun jälkistrukturalistiseen perinteeseen, jolle Nietzsche on ollut keskeinen innoittaja. Althusser itse luki Nietzscheä systemaattisemmin vasta 1980-luvun puolivälin aikoihin ja toteaakin kirjeenvaihdossaan Fernanda Navarron kanssa: ”jos olisin tuntenut [Nietzschen tekstejä], uskoisin, että olisin jättänyt huomiotta joitakin asioita, jotka enemmän tai vähemmän ’kehitin’.” Samassa Althusser toteaa lisäksi, että tästä ”tietämättömydestä” myös monen muunkin ajattelijan kohdalla on voinut olla hänen ajattelulleen kuitenkin myös hyötyä: ”... epäilemättä se on auttanut minua kirjoittamaan siten kuin olen kirjoittanut, ja jopa, yksinkertaisesti, auttanut minua kirjoittamaan”. (Althusser 2006, 226–7)

Lisäksi Lahtisen kuvailema näkökulma aleatorisuuden painotuksesta mahdollisuuden problematiikkaan mielivaltaisuuden – täydellisen sattuman ilman mitään määräytyneisyyttä – sijaan on valaiseva, ja tästä syystä on huomattava ”... ettei Althusser väitä, että aleatorisuus tarkoittaisi sitä, että ’tulos’ tai ’fait accompli’ olisi ’sattuman oikusta’ tai ’puhtaasti sattumalta’, siis *mielivaltaisesti* niin kuin se on. Sen sijaan hän esittää Machiavelliin viitaten, että ’aleatorisessa

yhhteensattumisessa' on kyse 'tilaisuudesta' tai 'mahdollisuudesta' ('occasion') tai virtùn ja fortunán yhhteensattumisesta..." (Lahtinen 1997, 113)

Vaikuttaa siltä, että Rortyn ja Pulkkisen käyttämän kontingenssi-termin välillä ei ole perustavanlaatuista eroa aleatorisuuden käsitteeseen nähden vaan niillä on tietty sukulaisuussuhde. Indeterminismin ollessa kyseessä sattumat itsessään luovat maailman perustan, ja jossa tosiasiaassa poikkeus on sääntö, eikä kyse tällöin ole enää aleatorisuudesta tai Rortyn ja Pulkkisen esittämästä kontingenssista. Mutta merkittävintä on silti huomata, että subjektiivisen aleatorisuuden, tai "toiminnallisen ihmisen", kuten Lahtinen sitä nimittää, kannalta *sillä ei lopulta ole merkitystä* perustuuko maailma sattumien vai väistämättömän kausaliteetin varaan. *Virtù* toimii "eri tasolla" kuin filosofis-ontologisten debattien aiheet.

6.3. Poliittisen toiminnan logiikasta

Tämän tutkielman tarkoituksena oli Althusserin ja Skinnerin tutkimusten avulla tulkita Machiavellin *virtù*-käsitettä tietyllä tavalla formaalisti ja käsiteteoreettisesti, pyrkien kuitenkin ottamaan huomioon ne Machiavellin aikalaiskontekstille ominainen diskurssi, joka on vaikuttanut Machiavellin käsitykseen *virtù*sta. Formaliikalla tarkoitan tässä sitä, että vaikka Machiavellin käsityksiä ei voi tulkita kontekstistaan irrotettuina, Althusserin muotoileman teoreettisen dispositiivin kautta on mahdollista löytää Machiavellin *virtù*-käsitteestä sellaiset rakenteet, so. ehdot ja edellytykset, jotka kuvaavat poliittista toimintaa ja joista voidaan keskustella myös kontekstinsa ulkopuolella. Machiavellin teoria poliittisesta toiminnasta samanaikaisesti niin kumooa kuin toistaa sen käsityksen, että on olemassa joitakin "lainalaisuuksia". Niitä ei voi kuitenkaan tutkia universaaleina tai tieteellisinä "faktoina", vaan ne ovat aina ajankohtaisesta poliittisesta todellisuudesta riippuvaisia, ja saattavat pitää paikkansa – tai sitten eivät. Kyse on todennäköisyyksillä pelaamisesta, historian esimerkkeihin kääntymisestä, jolla voidaan todistaa, että asiain tilan muuttaminen tiettyä päämäärää kohti on mahdollista, koska näin on jo toimittu ja näin on jo tapahtunut. Mutta historian esimerkit ovat kaikesta huolimatta vain esimerkkejä, eikä niiden toteutumiselle voi antaa takeita – tätä poliittisen todellisuuden kontingenttia luonnetta kuvaa aleatorinen *fortuna* ja hahmottelemani poliittinen toimintakenttä.

Syy, miksi halusin tässä tutkielmassa yhdistää niin Skinnerin kuin Althusserin tulkintoja, tulee ymmärrettäväksi näiden kahden ajattelijan mielestäni toisiaan täydentävästä perspektiivistä.

Skinnerin tarkoituksena on ymmärtää Machiavellin tekstit siinä ajankohtaisessa kontekstissa, jonka osana Machiavelli on, mutta toisaalta ymmärtää Machiavellin ottavan osaa ajankohtaiseen keskusteluun niiden käsitysten varassa, jotka olivat tuolloin ”käytettävissä”. Sen sijaan Althusserin näkökulmaa olen käyttänyt hyväkseni pyrkiessäni muotoilemaan sen *käytettävyyden* kannalta – tarkoituksenani oli kysyä, kuinka *virtù* olisi edelleen ymmärrettävissä nykyisessä kontekstissa tai, althusserilaista termiä käyttäkseni, konjunktuurissa. Lyhyesti sanottuna Skinner tutkii Machiavellia *cinquecenton* Italian kontekstissa, kun taas Althusserin kohteena on tutkia Machiavellin ajatusten käytettävyyttä. Näiden kahden käsityksen avulla pyrin konstruoimaan *virtù*n käsitteen sen rajoitteiden, joita voisi kutsua myös ehdoiksi ja edellytyksiksi, kautta ilman sille annettavia universaalisti päteviä sisällöllisiä määreitä. Väittämäni on täten myös seuraava: poliittisen todellisuuden aleatorisuus peilautuu vasten sellaisia ehtojen ja edellytysten rakenteita, jotka ovat toistuvia mutta eivät koskaan singulaariudessaan universaaleja. *Virtù* poliittisena toimijuutena perustuu tämän toistuvuuden hahmottamiselle, historialliselle tietoisuudelle, mutta samanaikaisesti tietoisuudelle poliittisen todellisuuden kontingentiudesta

Virtù on tässä tutkielmassa poliittisen toiminnan figuuri *par excellence*. Poliittisella toimijalla ei ole aina väistämättä ylellisyyttä syvälliseen kontemplointiin, vaan joskus tärkeitäkin ratkaisuja tulee tehdä ”tässä ja nyt” vailla täydellistä varmuutta tekojen seurauksista. Poliitikon tulee kyetä tekemään päätöksiä vajavaisin tiedoin. Tätä toiminnallisuuden välttämättömyyttä ja siihen tarttumista kuvaa *dell' occasione*. Mutta kysymys ei ole pelkästään esimerkiksi parlamentaarisen poliitikon ongelmasta: myös ”tavallisen kansalaisen” tulee kyetä ottamaan kantaa ja aktivoitua poliittisesti. Poliitikkoa ei siis tule ymmärtää, viitatakseni Max Weberiin, pelkästään ”politiikan ammattilaisena” joka elää vain ”politiikasta” eikä ”politiikalle”: ”Sillä kantaa ottaminen, kamppailu, intohimo – *ira et studium* – ovat poliitikon elementti.” Weber kuitenkin huomauttaa, että kyse on ennen kaikkea poliittisen johtajan elementistä. (Weber 2009, 97) Weberin hahmottelemasta poliitikosta, joka elää politiikalle (mutta usein myös politiikasta), kaikuu Machiavellin virtuoosi ruhtinas, joka on sitoutunut poliittisen päämääränsä toteuttamiseen keinoja kaihtamatta – vaikka uhratakseen itsensä politiikan alttarille.

LÄHTEET

- Althusser, Louis (1990) *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and Other Essays*. London, New York: Verso.
- Althusser, Louis (1993) *L'unique tradition materialiste*. Lignes.
- Althusser, Louis (1994) *Écrits philosophiques et politiques, tome 1*. Paris: STOCK/IMEC.
- Althusser, Louis (1995) *Écrits philosophiques et politiques, tome 2*. Paris: STOCK/IMEC.
- Althusser, Louis (1999) *Machiavelli and Us*. London, New York: Verso.
- Althusser, Louis (2006) *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978-1987*. London, New York: Verso.
- Berlin, Isaiah (1969) *Four Essays on Liberty: Two Concepts of Liberty*. London, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Berlin, Isaiah (1981) *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Oxford, Toronto, Melbourne: Oxford University Press.
- Deleuze, Gilles; toim: Kotkavirta, J., Rahkonen, K., Vähämäki, J. (1992) *Autiomaa: Kirjoituksia vuosilta 1967–1986*. Helsinki: Gaudeamus.
- Gramsci, Antonio (1980) *The Modern Prince and Other Writings*. New York: International Publishers.
- Kanerva, Markku (1990) *Diagnoosi ja toiminta. Tutkimus Machiavellin Il Principe -teoksen poliittisesta retoriikasta*. Jyväskylä: Julkaisuja Publications 61.
- Lagerspetz, Erik (1998) Seitsemän vapauskäsitystä. Isaiah Berlinin ”positiivisen” ja ”negatiivisen” vapauden kritiikki. *Politiikka* 40 (2), 87–104.

- Lahtinen, Mikko (1997) *Niccolò Machiavelli ja aleatorinen materialismi*. Louis Althusser ja Machiavellin konjektuurit. Vammala: Vammalan kirjapaino Oy.
- Machiavelli, Niccolò (1958) *Valtiollisia mietelmiä*. Porvoo, Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Machiavelli, Niccolò (1961) *Il Principe*. Torino: Letteratura italiana Einaudi.
- Machiavelli, Niccolò (1971) *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. Firenze: Letteratura italiana Einaudi.
- Machiavelli, Niccolò (1984) *Ruhtinas*. Porvoo, Helsinki, Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Mansfield, Harvey C. (1996) *Machiavelli's Virtue*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Patapan, Haig (2006) *Machiavelli in Love. The Modern Politics of Love and Fear*. Lanham MD: Lexington Books.
- Pelczyński, Zbigniew & Gray, John (1984) *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. London: The Athlone Press.
- Pitkin, Hanna (1984) *Fortune Is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Pocock, John G. A. (1975) *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, London: Princeton University Press.
- Pulkkinen, Tuija (2003) *Postmoderni politiikan filosofia*. Tampere: Tammer-Paino Oy.
- Rorty, Richard (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sarsila, Juhani (1982) *Some Aspects of the Concept of Virtus in Roman Literature until Livy*. Jyväskylä: Kirjapaino Oy Sisä-Suomi.

Skinner, Quentin (1978) *The Foundations of Modern Political Thought. Volume One: The Renaissance.* Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin (1981) *Machiavelli.* Oxford, Melbourne, Toronto: Oxford University Press.

Skinner, Quentin (2000) *Machiavelli. A Very Short Introduction.* Oxford, New York: Oxford University Press.

Skinner, Quentin (2002) *Visions of Politics. Volume II: Renaissance Virtues.* Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin (2003) *Kolmas vapauden käsite.* Tampere: Juvenes Print.

Viroli, Maurizio (1998) *Machiavelli.* Oxford, New York: Oxford University Press.

Weber, Max (2009) *Tiede ja politiikka. Kutsumus ja ammatti.* Tampere: Vastapaino.

KIRJALLISUUS

Althusser, Louis (1993) *The Future Lasts Forever. A Memoir: Louis Althusser.* New York: The New Press

Augustinus (2003) *Jumalan valtio: Osa yksi (kirjat 1-10).* Helsinki: WSOY.

von Clausewitz, Carl (1998) *Sodankäynnistä.* Helsinki: Art House

Filmer, Robert (1991) *Patriarcha and Other Writings.* Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press

Hume, David (1896) *A Treatise of Human Nature.* Oxford: Clarendon Press.

Korvela, Paul-Erik (2006) *The Machiavellian Reformation. An Essay in Political Theory.* Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House.

Machiavelli, Niccolò (2005) *Castruccio Castracaniin elämä*. Tampere: Juvenes Print.

Palonen, Kari (2003) *Quentin Skinner. History, Polics, Rhetoric*. Cambridge: Polity Press.

Rousseau, Jean-Jacques (1997) *Yhteiskuntasopimuksesta*. Hämeenlinna: Karisto.

Strauss, Leo (1978) *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press.

Vatter, Miguel E. (2000) *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom*.
Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

Wittgenstein, Ludwig (1997) *Tractatus Logico-Philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*.
Porvoo, Helsinki, Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö.