

Fortunan käsite Niccolò Machiavellin ajattelussa

Timo Markus Laine

Helsingin yliopisto

Valtiotieteellinen tiedekunta

Käytännöllinen filosofia

Pro gradu –tutkielma

Elokuu 2010

Sisältö

1	Johdanto	1
2	Fortuna ja hyve	5
3	Hyveen merkitykset	11
4	Fortunan merkitykset	24
5	Machiavellin metodi ja fortuna	31
6	Ghiribizzi-argumentti	40
7	Kristillinen fortuna	48
8	Fortuna ja stoalaisuus	53
9	Machiavellin ajattelu ja stoalainen kohtalofortuna	65
10	Yhteenveto	70

1 Johdanto

Fortuna on yksi Niccolò Machiavellin tutkituimmista käsitteistä. Käsitteen sisällöstä ja sen roolista Machiavellin ajattelussa on kuitenkin edelleen epätietoisuutta ja erimielisyyttä. Tehdyn tutkimuksen määrästä huolimatta ei ole edes kovin pitävästi osoitettu, että fortunän käsite olisi tärkeä. Nähdäkseni tutkimusta ei ole motivoinut pelkästään usko käsitteen keskeisyydestä Machiavellilla, vaan myös sen arvoituksellisuus. Fortunasta on kirjoitettu jo antiikissa kuvattaessa ihmisen ja valtion tilaa epävarmassa maailmassa, eikä Machiavelli ole viimeinen, joka on fortunaa pohtinut. Antiikin mytologiassa fortuna oli jumalatar, mutta sittemmin fortunasta on puhuttu ja kirjoitettu paljon myös abstraktin symbolisesti. Fortuna on usein maailman ennustamattomuutta, mutta usein myös tämän ennustamattomuuden syy ja joskus jopa sen vaikutus.

Tehtäessä filosofista tutkimusta on yleensä varmasti korrektia yrittää olla mahdollisimman hyväntahtoinen ja olettaa tutkittavan ajattelijan tehneen mahdollisimman vähän jos lainkaan virheitä, varsinkin kun ajattelijan merkittävä. Tästä näkökulmasta on mielekästä ajatella, etteivät ajattelijan tekstit sisällä filosofisesti mielettömiä syrjähyppyjä, vaan että ne muodostavat yhden jokseenkin koherentin järjestelmän, jossa käytetään käsitteitä johdonmukaisesti ja taloudellisesti. Mutta tämän näkökulman tekee mielekkääksi se oletus, että tutkittavat tekstit todella on tulkittava ennen kaikkea filosofiseksi. Machiavellin intressit eivät olleet pelkästään filosofisia, eivätkä mielestäni hänen tekstinsäkään.¹ Prezzolini

¹Siitä, onko Machiavellia pidettävä filosofina, on esitetty monenlaisia näkemyksiä. De Sanctis (1981, 518) väittää toisaalta, ettei Machiavelli välitä filosofisesta spekulatiosta, mutta hän pitää Machiavellia silti filosofina – ei luonnonfilosofina vaan “ihmisfilosofina” tai “ihmisen filosofina” (*filosofo dell'uomo*). Cassirer (1946, 135) kirjoittaa, ettei Machiavelli ollut filosofi klassisessa tai keskiaikaisessa merkityksessä, ja ettei hänellä ollut spekulatiivista tai poliittista järjestelmää. Russell (1946, 525) toteaa, että vaikka renessanssi ei tuottanutkaan merkittäviä teoreettisia filosofeja, se tuotti merkittävän yhteiskuntafilosofin, Machiavellin. Prezzolini (1954, 3) kirjoittaa, ettei Machiavellin tarkoitus ole esittää orgaanista yhteiskuntafilosofista järjestelmää. Strauss (1958, 295-297) sanoo, että Machiavellilla filosofian merkitys muuttuu siten, että kun aikaisemmin filosofit halusivat muuttaa *demoksen* päämääriä, uudessa filosofiassa ihmisten todelliset halut kaikessa alhaisuudessaankin otetaan ainoaksi normatiiviseksi

(1954, 3) on epäilemättä oikeassa kirjoittaessaan, että “Machiavelli käyttää samaa sanaa eri käsitteille ja kuvaa samoja käsitteitä eri sanoilla”. Itse luulen, että Machiavellin paras ajattelu on muualla kuin hänen kirjoituksissaan fortunasta, mutta olen kuitenkin tutkinut näitä tekstejä filosofisesti, lähinnä käsiteanalyttisesti. Luulen, että kun fortunaan liittyviä epäselvyyksiä saadaan oiottua, on myös helpompi ymmärtää Machiavellin ajattelun yleisluonne, vaikka oma rajaukseni estääkin minua tekemästä kovin paljon yleistason johdopäätöksiä Machiavellin ajattelusta.

Pyrin kattamaan tutkimuksessani koko Machiavellin kirjallisen tuotannon. Vaikka hän puhuu usein fortunasta, hän ryhtyy vain harvoin selittämään tarkemmin, mikä fortuna itse asiassa on. Näin ollen kaikki kommentit on otettava huomioon. Kuitenkin joillekin kirjoituksille on annettava enemmän painoa. Jätän Machiavellin runouden ja näytelmät sivuun, mutta en kokonaan sivuuta niitäkään. Keskityn tutkimuksessani Machiavellin poliittisiin pääteoksiin *Il Principe*² ja *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*³. Tällä painotuksella ei nähdäkseni ole kuitenkaan lopulta suurta merkitystä, koska lähes kaikki perusteellisimmat Machiavellin fortuna-käsittelevät kirjoitukset sisältyvät näihin teoksiin.

Luvussa 2 käsittelen ajatusta, jonka mukaan fortunankäsite on ymmärrettävä suhteessa toiseen käsitteeseen, hyveeseen. Varsinkin yleistason kuvauksissa Machiavellin ajattelusta yleinen tulkinta on, että fortuna ja hyve ovat jonkinlaisia vastavoimia, ja niiden vastakkaisasettelulle rakentuu koko Machiavellin poliittinen ajattelu. Pyrin osoittamaan, että tulkinnalle ei ole onnistuttu antamaan hyviä perusteluja. Ehkä suurin ongelma siinä on, että se edellyttää sekä hyveen että fortunankäsitteiden ymmärtämistä merkitykseltään muut-

ohjeeksi. Puppo (1969, 5) kirjoittaa, ettei Machiavelli ollut “systemaattinen ajattelija”, eikä välitä aina niin töidensä muodollisesta rakenteesta kuin niiden käsitteellisestä koherenssistakaan. Berlin (1972, 171) toteaa, ettei Machiavelli ollut filosofi eikä harrastanut abstraktioita. De Grazia (1989, 294, 375) viittaa Machiavelliin “moraalifilosofina” ja “yhteiskuntafilosofina”. Pitkin (1999, 167, 287-288) on sitä mieltä, että Machiavelli ei ollut siinä mielessä filosofi, että ei ollut täysin tietoinen teoretisointinsa käsitteellisistä tai filosofisista hankaluuksista. Vatter (2000, 2) kirjoittaa, että Machiavellin korpus ei sisällä montaa tekstiä, jotka voitaisiin ilman ongelmia luokitella filosofisiksi teoksiksi.

²Suomentanut ensin Kallio (Machiavelli 1918) ja myöhemmin Huhtala (Machiavelli 1997) nimellä *Ruh-tinas*. Lähdeviitteeni Machiavellin teoksiin ovat pääasiassa Mazzonin ja Casellan toimittamaan laitokseen Machiavellin kaikista teoksista (Machiavelli 1929); se on vanha mutta korrekki ja kätevä ja edelleen hyödyllinen. En myöskään nojaudu laitoksen erityispiirteisiin ja toisaalta pyrin mainitsemaan pelkän sivunumeron lisäksi myös alkuteoksen ja luvun, jotta viittaukset voi tarkistaa mahdollisimman helposti myös muista laitoksista.

³Suomentanut Heurlin nimellä *Valtiollisia mietelmiä* (Machiavelli 1958). Nimen suurempi käänös voisi olla esimerkiksi *Esitelmiä Titus Liviuksen kymmenestä ensimmäisestä kirjasta*.

tumattomiksi ja jopa teknisiksi käsitteiksi. Seuraavissa luvuissa pyrin osoittamaan tämän edellytyksen mahdollisuuden analysoimalla kummankin käsitteen eri merkityksiä.

Luvussa 3 analysoin hyveen käsitettä Machiavellilla. Käsite osoittautuu monimerkitykseksi. Löytämäni merkitykset ovat moraalinen hyve, taito, fyysinen voima ja hyöty. Vaikka kaikki merkitykset liittyvät toimintaan, ne eivät muodosta ainakaan helposti ymmärrettävää kokonaisuutta. Varsinaisena aiheenani ei ole kuitenkaan hyve, joten tarkoituksiini riittää osoittaa, että sen monimerkityksisyys luo ylitsepääsemättömän vaikeilta näyttäviä ongelmia.

Luvussa 4 esittelen fortunan eri merkityksiä Machiavellin teksteissä. Merkityksiä löytyy kaikkiaan viisi: kohtalo, voimavara, sattuma, epävarmuus ja asiointi.

Luvussa 5 pohdin Machiavellin käyttämää metodia ja fortunan paikkaa hänen ajattelussaan. Tulkintani on, että vaikka hän ei sitoudu eksplisiittisesti mihinkään määrättyyn metodiin, hänen perustelutavoistaan voidaan löytää säännönmukaisuutta. Hän rajaa käsitteensä ulkopuolelle yliluonnolliset ja luonnolliset asiat, jättäen jäljelle ilmeisesti vain poliittiset asiat. Hän yleistää intuitiivisesti periaatteita yksittäistapauksista. Hänen intuitiotaan ohjaavat tietyt oletukset, esimerkiksi ihmisten pahuus ja päämäärien tärkeämpi asema keinoihin verrattuna. Tähän kuvaan kohtalofortuna ei sovi: se ei sovi yhteen Machiavellin kokemusperäisten, ”tieteellisten” pyrkimysten kanssa, ja se näyttää olevan ristiriidassa sen Machiavellin ajatuksen kanssa, että yhteiskunnallisia olosuhteita voidaan rationaalisesti ja hallitusti muuttaa. Totean myös, että kohtaloa lukuunottamatta muut merkitykset voidaan irrottaa fortunän käsitteestä.

Todettuani kohtalofortunän ongelman yritän ratkaista sitä. Machiavellin omista teoksista ei löydy kovin paljon apua juuri siksi, että Machiavelli kirjoittaa niin vähän siitä, mikä fortuna tosiasiallisesti on. Luvussa 6 käsitteelen Machiavellin systemaattisinta pohdintaa fortunasta, hänen ghiribizzi-argumenttiaan. Sen mukaan ihmiset eivät voi muuttaa toimintatapojaan ja menestyksen määrää se, miten toimintatavat sopivat yhteen olosuhteiden kanssa, joten ihmiset eivät itse voi vaikuttaa menestykseensä. Argumentin eri versioissa fortuna on joskus olosuhteet muuttava kohtalo ja joskus lopputulos, siis asiointi. Vaikka argumentin looginen rakenne pysyy samanlaisena, argumenttia ei voida ymmärtää fortu-

nan reduktioksi tai selitykseksi juuri siksi, että fortunän merkitys vaihtelee.

Koska näyttää siltä, että Machiavellin omat teokset eivät anna riittäviä aineksia ongelman ratkaisemiseksi, on ratkaisuja etsittävä muualta. Machiavellin fortuna ei mielestäni voi ymmärtää täysin, jos ei tiedä mitään käsitteen historiasta. Käsitteen historiasta löytyy varmasti hyödyllisiä ajatuksia Machiavellin ajattelun tulkittamiseksi. Toisaalta Machiavelli saattoi hyvinkin käyttää käsitettä eri tavalla kuin oli totuttu, eikä hänen edeltäjiensä tutkiminen anna lopullisia vastauksia siihen, miten hänen omia tekstejään pitäisi tulkita. Machiavellin edeltäjien tutkiminen antaa kuitenkin käsitteellisiä malleja, joihin kohtalofortuna voidaan yrittää sovittaa. Tätä kautta ongelmallisia kohtia Machiavellin teksteissä on mahdollista ymmärtää uudella tavalla. Käsitteen luvuissa 7 ja 8 kahta erilaista mallia, joiden avulla fortuna voidaan tulkita. Luonnollisesti joudun turvautumaan sekundaari-kirjallisuuteen, koska Machiavellin edeltäjien alkuperäislähteisiin liittyy taas muita ongelmia, joiden käsittely ei ole tässä työssä mahdollista. Aiheenani ei ole fortuna yleensä vaan fortuna Machiavellin ajattelussa.

Luvussa 7 pohdin sitä mahdollisuutta, että Machiavelli olisi käyttänyt fortuna keski-ikäisessä kristillisessä mielessä. Tämän tulkinnan mukaan fortuna olisi osa Jumalan tahdon ohjaamaa järjestelmää. Tulkinta osoittautuu erittäin hankalaksi puolustaa siksi, että Machiavelli ei näytä pitävän uskonnollisia väitteitä tosina vaan korkeintaan hyödyllisinä valheina.

Luvussa 8 esitän tulkintani Machiavellin kohtalofortunän ”stoalaisuudesta”. Ajatus on, että fortuna liittyy mielenhallinnan järjestelmään. Luvussa 9 käsitteen tulkintaan liittyviä filosofisia kysymyksiä ja ongelmia.

Kaikki työn sisältämät käännökset ei-suomenkielisten teosten viittauksista ovat minun, jos en muuta ole maininnut. Jos viitataan käännettyyn teokseen, olen käyttänyt käännöstä sellaisenaan. Minulla on ollut käytössäni tietääkseni kaikki julkaistut Machiavellin teosten suomennokset. Olen käyttänyt niitä ja muutamia englanninkielisiä käännöksiä apunani. Tekemäni käännösratkaisut ovat kuitenkin minun silloinkin kun olen päätenyt seuraamaan jonkun muun käännöstä.

2 Fortuna ja hyve

Käsitepari hyve-fortuna on varmasti tärkeimpiä useimpia Machiavelli-tulkintoja yhdistäviä elementtejä. Käsitteiden ymmärtämiseksi on palattava antiikin Roomaan. Vaikka roomalaiset eivät keksineet niin hyvettä kuin fortunaakaan, heidän tapansa ymmärtää nämä käsitteet on hyvä lähtökohta tutkittaessa sitä, miten nämä käsitteet toimivat Machiavellin ajattelussa.

Etymologia on aiheen kannalta olennaista. Machiavellin italian hyvettä tarkoittava sana *virtù* periytyy latinasta. Cicero selventää sanan alkuperää näin:

Hyve, *virtus*, tulee nimittäin sanasta mies, *vir*, ja miehen ominaisin hyve on miehuullisuus, jonka kaksi tärkeintä tehtävää ovat kuoleman ja tuskan halveksunta. Näitä kahta tulee harjoittaa, jos haluamme olla hyveellisiä tai pikemminkin jos haluamme olla miehiä, koska hyve, *virtus* on saanut nimensä miehestä, *vir*. (Cicero 2009, 100.)

Miehekkyyks on siis Cicerolle hyveen olennaista sisältöä jo etymologian perusteella. Hyve on roomalaisessa ajattelussa tietenkin toki paljon muutakin. Hyveellinen roomalainen on ensinnäkin amoraalisessa mielessä taitava poliitikko tai sotapäällikkö, mutta toiseksi myös jonkinlainen moraalisesti esimerkillinen hahmo. Hän toimii itse kurinalaisesti ja ulottaa kurin myös alamaistensa elämään. Tässä ei luonnollisesti ole mahdollista käydä kaikkea läpi.

Hyveen vastaparina fortuna edustaa kurittomuutta. Asiat eivät aina mene odotusten mukaan, ja roomalaisessa mytologiassa onnenjumalatar Fortuna¹ on syy tähän. Rooman val-

¹Kirjoitan sanan isolla alkukirjaimella kun on selvästi kyse jumalattaresta eikä jostain abstraktimmasta asiasta. Yleensä tarkkoja rajoja on vaikea vetää, joten useimmiten kirjoitan sanan pienellä alkukirjaimella. En halua ilmaista ison tai pienen alkukirjaimen käytöllä mitään aiheen kannalta merkityksellistä eroa.

takunnassa jumalatarta yritettiin miellyttää kulteissa, virallisissa palvontamenoissa (Patch 1922*b*, 153-156). Ajateltiin, että tyytyväinen Fortuna kohtelee ihmisiä paremmin.

Hyve ja fortuna toimivat yhdessä monin tavoin. Hyve saatettiin ymmärtää fortunalta turvassa olevaksi alueeksi niin, että hyveellinen elämä oli onnellisuuden riittävä ja kaiketi myös välttämätön ehto. Hyveellinen ihminen ei joudu fortunankolhimaksi, koska fortuna hallitsee vain materiaalisia asioita. Toisaalta hyve nähtiin joskus myös keinoksi päästä fortunankolhuksi, ja se suosioon niin, että fortuna jakaa maallista hyvää hyveellisille. Ajatusta dramatisoitiin niin, että naishahmoista Fortuna-jumalatarta miellyttävät hyveelliset eli miehekkäät miehet.

Vaikka jo De Sanctis (1981, 522) aikoinaan vihjasi Machiavellin ymmärtäneen hyveen roomalaisella tavalla, Hulliung (1983, 28-29) on esittänyt ehkä kaikista painokkaimmin, että Machiavelli omaksui hyveen ja fortunankolhujen roomalaiset merkitykset. Toisin kuin kristinuskossa, Hulliungin mukaan Machiavellilla hyveen vastapari on paheen sijasta fortuna. Tässä tulkinnassa Machiavelli palauttaa käsitteiden ”alkuperäiset” merkitykset jopa niin täysin, että saattoi ottaa jo mainitsemani Ciceron määritelmän ja ajatella sen perusteella, että *vir virtutiksen*, eli käännöksestä riippuen hyveellisen tai miehekkään miehen tärkeimmät piirteet ovat viriiliys ja valta. Hulliungin näkemys on äärimmäinen, mutta ei suoralta kädeltä täysin mahdoton.

Machiavellin ajan puhetaidossa hyveestä ja fortunasta oli tullut standardipari, joten oli vaikea välttää puhumasta niistä kummastakaan.² Ajan kirjallisista esikuvista Cicerolla, Boëthiuksella ja Dantella oli kaikilla sanottavaa fortunasta; toisaalta kristinuskon ja antiikin roomalaisten esimerkki omilla eri tavoillaan patistivat ihmisiä hyveellisyyteen. Moni renessanssiajattelija koki ensin välttämättömäksi puhua ainakin jommasta kummasta, ja tämän jälkeen olikin sitten otettava kantaa myös ensimmäisen suhteesta toiseen.

Sama pätee myös Machiavellin tulkintoihin. Pocock (1975, 157) kirjoittaa jopa, että ei voida koskaan korostaa liikaa, että fortunankolhu on ongelma hyveestä. On vaikeaa lukea Machiavellia ottamatta kantaa siihen, miten hän puhuu hyveestä ja fortunasta, ja

²Skinner (1978, 94-98) kirjoittaa paljon käsitteestä muilla renessanssin ajattelijoiden, ja hänen oma aatehistoriallinen tulkintansa pohjautuu Machiavellin omien tekstien lisäksi myös muiden renessanssikirjailijoiden kirjoituksiin.

on vielä vaikeampaa välttyä puhumasta toisesta kun on jo puhunut ensimmäisestä. Hän käyttää käsitteitä niin tiheästi ja niin tärkeiltä vaikuttavissa kohdissa.

McCormick (1993, 888) kirjoittaa, että “fortuna-hyve-erottelusta on tullut Machiavelli-tutkimuksessa eräänlainen ‘lavaste’³, ja sellaisena on alkanut ilmaista sellaista järjestyksen tuntua, joka itse asiassa uhmaa Machiavellin lähestymistapaa kontingenssin kysymykseen”. Mitä on se järjestyksen tuntu, josta McCormick puhuu? Nähdäkseni ajatus on yksinkertainen. Hyvettä ja fortuna pidetään usein avainkäsitteinä niin, että kaikkia muita kysymyksiä tarkastellaan niiden valossa. Näin esimerkiksi juuri kontingenssin kysymys näyttäytyy fortunankysymyksenä. Skinnerin ja Pocockin tulkinnat ovat tästä hyviä esimerkkejä. He molemmat kohtelevat hyvettä ja fortuna periaatteessa varsin teknisinä ja merkitykseltään spesifeinä käsitteinä.

Fortuna on Machiavellilla Skinnerin mukaan naishahmoinen jumalatar⁴, jonka kanssa jokaisen poliittisen toimijan on välttämätöntä – tai ainakin erittäin suositeltavaa – liittoutua saadakseen poliittista menestystä: “[Machiavelli] näkee todellisen mahdollisuuden liittoutua Fortunan kanssa, oppia toimimaan harmoniassa hänen voimiensa kanssa, neutraloida hänen vaihteleva luontonsa ja tällä tavoin pysyä menestyksikkäänä kaikissa asioissa” (Skinner 2000, 32). Hyveestä Skinner (ibid., 40) kirjoittaa, että Machiavelli käyttää käsitettä täysin johdonmukaisesti: hyve on “se ominaisuus⁵, jonka ansiosta ruhtinas kestää Fortunan iskut, pääsee jumalattaren suosioon ja näin nousee ruhtinaallisen maineen korkeuksiin ansaiten kunniaa ja mainetta itselleen ja turvallisuutta hallinnolleen”.⁶ Hiukan myöhemmin Skinner (ibid., 44) muuttaa väitettään hieman puhumalla hyveestä yksittäisen ominaisuuden sijasta useamman ominaisuuden yhdistelmänä. Lopulta hän kuitenkin palaa alkuperäiseen väitteeseensä ja tarkentaa sitä sanoen, että hyve on nimenomaan moraalisen joustavuuden ominaisuus (ibid., 44).

Skinner ei mielestäni esitä riittävästi perusteita sille, että meidän pitäisi uskoa nimenomaan hyveen moraalisen joustavuutena olevan käsitteen ydinmerkitys. Ei ole selvää, et-

³ ‘set piece’

⁴Tietääkseni Skinner ei ole missään kirjoittanut suoraan, että “Machiavellin mukaan fortuna on jumalatar”. Sen sijaan hän kirjoittaa implisiittisesti esimerkiksi, että “Machiavellin pääpainotus on kuitenkin jumalattaren epävakaa luonteessa” (Skinner 1978, 120); “jumalatar” tarkoittaa nimenomaan fortunaa.

⁵Skinner käyttää sanaa *quality*.

⁶Skinner (1978, 121) sisältää varhaisemman muotoilun samasta ideasta.

tä hän uskoo siihen itsekään. Paitsi että hän näyttää olevan epävarma siitä, onko hyve vain yksi ominaisuus vai monen ominaisuuden yhdistelmä, hän myös kirjoittaa, että *Principessa* hallitsijan hyvettä “käsitellään” luovana voimana (Skinner 1978, 125). Voiko moraalisen joustavuuden ominaisuus olla luova voima? Nähdäkseni Skinner tekee hyveen käsitteen määritelmään jatkuvasti hienovaraisia muutoksia, mikä tekee vaikeaksi ymmärtää, mitä hän tarkoittaa.

Skinnerin tulkinta on muutenkin haavoittuva. Vaikka hyve todella oletettaisiin ominaisuudeksi, hän ei ota kantaa siihen, minkälainen ominaisuus on kyseessä, opittu vai synnynnäinen. Jos ominaisuus on opittu, olisi kaiketi mielekkäämpää puhua ominaisuuden sijaan taidosta, koska yksi ominaisuus, oli se sitten minkälainen tahansa, vaikuttaa riittämättömältä poliittisen menestyksen saavuttamiseksi. Varsinkaan moraalinen joustavuus ei liene läheskään ainoa tarvittava ominaisuus: muuten olisi hankala tehdä eroa pikkurikollisen ja ruhtinaan välillä. Jos taas hyve olisi synnynnäinen ominaisuus, Machiavelli ei voisi toivoa voivansa opettaa sitä kenellekään, eikä olisi enää kovin helppo ymmärtää, miksi hän on yleensä kirjoittanut siitä.

Fortunaa Skinner ei juuri edes analysoi. Jos Fortuna on jumalatar, asia voidaan ymmärtää lähinnä retorisesti tai kosmologisesti. Retorisen tulkinnan perusteella Machiavelli ei puheessaan fortunasta pyrkisi esittämään näkemystä siitä, miten asiat todellisuudessa ovat. Retorinen fortuna olisi ennen kaikkea keino taivutella ihmisiä ei-rationaalisin keinoin. Kosmologinen tulkinta taas johtaisi siihen, että joutuisimme arvioimaan, mikä fortunan paikka maailmassa on, mikä maailman rakenne on, mitä muita jumalia mahdollisesti olisi olemassa, ja muita samankaltaisia kysymyksiä. Skinner ei tällaisia arvioita esitä, joten oletettavasti hän ei kannata kosmologista tulkintaa. Retorinen tulkintatapa on periaatteessa mahdollinen, mutta sitä ei voida hyväksyä ennen kuin muut vaihtoehdot on käyty läpi. Sitä ennen sitä on pidettävä alitulkintana.

Vaikka Pocock on usein samaa mieltä Skinnerin kanssa, hän liikkuu vielä abstraktimmalla tasolla: Pocockin mukaan *Principessa* on tutkimus uudistuksesta⁷ ja sen seurauksista. Hyve ja fortuna osoittautuvat tärkeiksi käsitteiksi. Fortuna on “voima, joka ohjaa [kontingenteja] tapahtumia ja näin ollen symboloi aitoa, hallitsematonta ja oikeuttamatonta

⁷*innovation*

kontingenssia ja hyve puolestaan määritellään siksi, jolla “itsensä moraalisesta yhteisöstä eristämä uudistaja voi antaa *fortunalleen* muodon”. (Pocock 1975, 156-157.)

Pocockin luenta on filosofisesti ongelmallinen. Kun hän määrittelee heti aluksi käsitteet näin suoraviivaisesti, hän joutuu tekemään jatkuvia poikkeuksia omista määritelmistään. Määritelmät itsessään ovat hiukan monitulkintaisia, mutta on mahdollista ymmärtää ne niin, että hyve on ominaisuus⁸, jonka avulla poliittinen toimija voi muuttaa järjestymättömän ja ennustamattoman sekasorron hyvin toimivaksi poliittiseksi järjestelmäksi. Ensin Pocock (ibid., 162) joutuu myöntämään, ettei Machiavelli käytä käsitteitä aivan absoluuttisella tarkkuudella. Sitten hän näyttää tarkentavan väitettään hyveestä ominaisuutena sanomalla, että hyve on älykkyyttä (ibid., 177). Tämä tarkennus paljastuu kuitenkin vain osittaiseksi, koska seuraavaksi Pocock (ibid., 178) kirjoittaa, että “erittäin tarkassa mielessä toiminta on hyvettä”. On vaikea ymmärtää, miten älykkyys voisi olla toimintaa.

Ei ole ehkä reilua lukea Pocockia näin ja korostaa hänen määritelmiensä haavoittuvuutta. Hän näyttää myöntävän itsekin, ettei ole tekemässä varsinaista käsiteanalyysia vaan pyrkii tulkitsemaan *Principeä* suhteuttamalla sen ajatuksia kahteen itse relevanttina pitämäänsä ajatteluskeemaan. Tähän vetoamalla Pocock voisi torjua McCormickin kritiikin. Mutta tästä huolimatta mainittu kritiikki on pätevää siinä mielessä, että Pocockin tulkinta on yksinkertaistava ja jättää piiloon ison osan Machiavellin ajattelua.

Onko mahdollista yrittää muodostaa koherentti tulkinta hyveestä ja fortunasta Machiavellin ajattelun avainkäsitteinä? Skinnerin ja Pocockin yritykset eivät ole tyydyttäviä, mutta niiden ongelmia on mahdollista ainakin vähentää, jollei täysin poistaa. Yritetään rakentaa uusi tulkinta. Olen sitä mieltä, että jos fortuna ja hyve halutaan tällä tavoin yhdistää, hyve on ymmärrettävä opittavaksi (ja opetettavaksi) taidoksi eikä ominaisuudeksi. Muuten se ei vaikuta edes retorisesti kovin uskottavalta. Fortuna taas lienee pakko käsittää siksi kohteeksi, johon tällä taidolla pyritään vaikuttamaan. Voidaan ajatella, että fortuna on jotain huonoa, jota pyritään minimoimaan, tai jokin voima, jota pyritään vastustamaan. Fortuna voisi myös olla vain taidon tulos niin, että mitä hyveellisempi ihminen on, sitä parempi fortuna hänellä on. Tällaiset tulkinnat olisivat periaatteessa mahdollisia, jos kummankin

⁸Kuten Skinner, Pocock (1975, 161) itse käyttää sanaa *quality*.

käsitteen merkitykset todella pystyttäisiin tekstianalyysin avulla vähentämään yhteen sopivaan merkitykseen, tai ainakin löytämään merkityksistä niin paljon samaa, että käsitepari säilyy mielekkäänä.

Pyrin osoittamaan, että projekti on mahdoton. Lähtökohdaksi otan Sasson huomion:

“fortunan” (ja siis myöskään hyveen) määritelmä ei ole *Principessä* yksiselitteinen; [...] ja haluttaessa tehdä siitä sellainen synnytetäisiin abstrakti ja lopulta vääristävä tulkinta. Todellisuudessa määritelmät ovat monenlaisia ja ratkaisut yhteensopimattomia. (Sasso 1980, 387.)

Sasso puhuu tässä pelkästään *Principestä*, mutta huomio pätee yhtä hyvin ainakin *Discorsiin*. Merkitysten moninaisuus ja yhteensopimattomuus vie pohjan tulkinnoilta, jotka olettavat niiden yhtenäisyyden tai ainakin yhteensopivuuden. Seuraavissa luvuissa yritän kartoittaa ainakin tärkeimmät hyveen ja fortunan merkitykset näissä kahdessa teoksessa ja Machiavellin muissa tärkeimmissä aihetta käsittelevissä teksteissä.

3 Hyveen merkitykset

Hyveellä on ainakin neljä eri merkitystä Machiavellin teksteissä. Hyve voi tietenkin tarkoittaa moraalista hyvettä, vaikkakin harvoin. Se on usein taitoa, varsinkin poliittista taitoa. Nämä kaksi ensimmäistä merkitystä ovat nähdäkseni ensisijaisia, mutta lisäksi hyve on ainakin fyysistä voimaa ja hyötyä.

Hyveen lajeina hyöty ja voima liittyvät toisiinsa läheisesti Machiavellin teksteissä, koska hyöty on useimmiten varsin materiaalista tai mekaanista. Mansfield (1996, 42) kirjoittaa, että joskus Machiavelli viittaa sanalla “*virtù*” jonkin ei-inhimillisen asian voimaan tai erinomaisuuteen. Machiavelli kirjoittaa *Principen* luvussa 6, että järkevän ihmisen tulee tehdä kuin jousiampujien,

joista heidän kohteensa näyttää liian kaukaiselta, ja jotka tuntien mihin heidän jousensa hyve riittää asettavat maalinsa paljon kohdetta ylemmäksi, eivät yltääkseen nuolellaan suureen korkeuteen, vaan kyetäkseen niin korkealla maalilla toteuttamaan suunnitelmansa. (Machiavelli 1929, 12.)¹

Ei voitane saada täyttä varmuutta siitä, mitä tämä jousen hyve on. Jousi auttaa ampujaa kohdistamaan voimansa niin, että sen voidaan katsoa antavan hänelle lisää voimaa: heitetty nuoli ei lennä yhtä kauas kuin jousella ammuttu. Näin voitaisiin puhua jousen hyveestä voimana.² Toisaalta voidaan ajatella niinkin, että jousesta on sodassa suurta hyötyä, koska sen avulla on mahdollista tappaa kaukaa, mutta voima lienee tässä nimenomaisessa tapauksessa luontevampi tulkinta.

¹*a' quali parendo el loco dove disegnano ferire troppo lontano, e conoscendo fino a quanto va la virtù del loro arco, pongono la mira assai più alta che il loco destinato, non per aggiugnere con la loro freccia a tanta altezza, ma per potere, con lo aiuto di sì alta mira, pervenire al disegno loro.*

²Näin kohdan on tulkinnut esimerkiksi Mansfield käänöksessään englanniksi (ks. Machiavelli 1985, 22).

Jousen hyve saattaa vaikuttaa keinotekoiselta esimerkiltä, mutta vastaavanlaisia kohtia löytyy muitakin. *Discorsin* toisessa kirjassa Machiavelli (1929, 167, 180, 188) kirjoittaa ainakin hevosten hyveestä luvussa 18, linnoitusten hyveestä luvussa 24 ja aseiden hyveestä luvussa 30. Näissä kohdissa Machiavelli näyttää pääsääntöisesti puhuvan hyödystä. On vaikea kuvitella, mitä esimerkiksi linnoitusten voima voisi olla. On kuitenkin huomionarvoista, että Machiavelli ei näytä puhuvan hyveestä puhuessaan abstrakteista asioista. Esimerkiksi suunnitelmilla ei ilmeisesti ole hyvettä, vaikka ne voivatkin olla hyviä tai huonoja.

Hyve voimana tai hyötynä ei olisi kovin kiinnostava asia, jos Machiavelli puhuisi siitä vain näillä tavoin. Voitaisiin myös väittää, että nämä kaksi hyveen merkitystä eivät liittyisi käsitteellisellä tasolla mitenkään muihin merkityksiin, vaan että kyseessä olisivat vain homonyymit. Tätä mahdollisuutta ei voitane kokonaan sulkea pois, mutta jonkinlaisia yhteyksiä voidaan vetää.³ Ihmisilläkin hyve on paitsi henkistä myös fyysistä. Esimerkiksi Manlius Capitolinuksella *Discorsin* kolmannen kirjan luvussa 8 on paljon “sielun ja ruumiin hyvettä”⁴ (ibid., 213). Nämä ovat siis erillisiä niin, että yhdessä ihmisessä ne voidaan erottaa toisistaan, mutta toisaalta liittyvät toisiinsa niin, että niistä voidaan luontevasti puhua rinnakkain samassa yhteydessä. Voidaan siis ajatella, että sielun hyve, joka näyttää jonkinlaiselta moraaliselta hyveeltä, on jollain tavalla rinnasteinen hyötyyn tai voimaan. Tämä aiheuttaa kuitenkin sen ongelman, että moraalinen asia rinnastetaan ei-moraaliseen asiaan.

Machiavelli ei puhu usein moraalisesta hyveestä, ja jotkut väittävät, ettei hän puhu siitä koskaan. Kieltäjien joukkoon kuuluva De Sanctis (1981, 530) kirjoittaa, että Machiavellilla hyve muuttaa merkitystään, eikä se ole enää “moraalinen tunne” vaan “yksinkertaisesti voimaa tai energiaa”. Näyttää kuitenkin väärältä kieltää täysin moraalinen hyve Machiavellin teoksissa, ja esimerkiksi Whitfield (1947, 96) on puolustanut käsitystä, että Machiavelli puhuu moraalisesta hyveestä ainakin joskus. Whitfield on poiminut Machiavellin teksteistä kolme esimerkkikohtaa, joissa hänen mukaansa Machiavelli tarkoittaa moraalihyvettä. Näistä ensimmäinen, *Principen* luku 15, on hyvä esimerkki ja palaan siihen.

³Myös Mansfield (1996, 42) kirjoittaa, että silloinkin kun “‘hyve’ ei kuvaa ihmistä, se liittyy ihmisiin”.

⁴*virtù d’animo e di corpo*

Kaksi muuta esimerkkiä ovat *Discorsin* ensimmäisestä kirjasta, ensimmäinen luvusta 10 ja toinen luvusta 18. Luvun 10 esimerkissä Machiavelli (1929, 75) kirjoittaa, miten hyvin hallitussa valtiossa hyvettä arvostetaan ja huonosti hallitussa valtiossa se luetaan päinvastoin synniksi. Esimerkki ei minusta ole kovin vakuuttava, eikä Whitfield selitä, miksi hänen mielestään kyseessä on niin selvästi juuri moraalinen hyve. Luvun 18 esimerkissä Machiavelli (ibid., 87) puolestaan kirjoittaa roomalaisten tavasta valita tärkeisiin virkoihin ihmiset, jotka itse asettuivat niihin ehdolle. Kun valtakunta ei ollut vielä korruptoitunut, tapa oli hyvä, koska vain itsensä viran arvoiseksi kokeneet kehtasivat edes astua ehdolle. Myöhemmin tilanne muuttui ja virkoja eivät enää haitelleet ne, joilla oli eniten hyvettä vaan ne, joilla oli eniten voimaa. Tähän asti Whitfieldin tulkinta voisi olla puolustettavissa. Machiavelli kuitenkin jatkaa: roomalaiset valitsivat konsuleiksi hyveellisimpien sijaan suosituimpia⁵ ehdokkaita, “antaen sen arvon heille, jotka osasivat paremmin viihdyttää ihmisiä, eivätkä heille, jotka osasivat paremmin voittaa vihollisia”⁶. Jos Whitfield ei tarkoita väittää, että moraalihyveen avulla voitetaan vihollisia, hänen esimerkkinsä ei ole hyvä. Se hyve, jolla vihollisia voitetaan, voinee ainoastaan olla joko taitoa tai voimaa.

Mutta vaikka Whitfieldin esimerkit eivät kaikki ole hyviä, hän on minusta oikeassa korostaessaan sitä, että Machiavelli eittämättä puhuu joskus moraalihyveestä. Väitän, että Machiavellin teksteistä löytyy parempiakin esimerkkejä. *Principen* luvussa 8 Machiavelli kirjoittaa ruhtinaista, jotka ovat nousseet valtaan rikoksilla. Hänen ensimmäinen esimerkkinsä on syrakusalainen Agathokles. Machiavelli (ibid., 18) kirjoittaa Agathokleesta, että tämä “piti kaikissa elämänsä vaiheissa rikollista elämää”⁷, mutta että tämä kaikesta huolimatta “säesti rikoksiaan suurella hengen ja ruumiin hyveellä”⁸. Valtaan päästäkseen Agathokles esimerkiksi käski sotilaitaan tappamaan kaikki Syrakusan senaattorit ja rikkaat. Machiavelli arvioi Agathokleesta näin:

⁵Machiavellin käyttämä sana *grazia* tarkoittaa kirjaimellisesti “armoa”, mutta koska Machiavelli puhuu ihmisten viihdyttämisestä, oletan, että kysymys ei ole armosta vaan ehkä jonkinlaisesta sosiaalisesta koreudesta, joka tekee ihmisestä suosituksen. Seuraan tässä suomentaja Heurlinia (ks. Machiavelli 1958, 66).

⁶Asiaan liittyy pieni lähdekriittinen ongelma. Mazzonin ja Casellan laitoksessa kohta kuuluu näin: *tirando a quel grado quelli che meglio sapevano intrattenere gli uomini, con quelli che sapevano meglio vincere i nimici*. Käännökseni perustuu siihen tulkintaan että sanan *con* tulisi olla *non* (ks. esim. Mansfield 1979, 86). Tämä ei sinänsä vaikuta merkittävästi siihen kysymykseen, jota itse käsitelen.

⁷*tenne sempre, per li gradi della sua età, vita scellerata*

⁸*nondimanco, accompagnò le sua scelleratezze con tanta virtù di animo e di corpo*

Ei voida kutsua hyveeksi tappaa kansalaisiaan, pettää ystäviään, olla ilman uskollisuutta, ilman sääliä, ilman uskontoa; [...] mutta jos arvioitaisiin Agathokleen hyvettä vaaroihin astumisessa ja niistä päästessä, ja hänen henkensä suuruutta siedettäessä ja ylitettäessä vastoinkäymiset, ei nähdä miksi häntä olisi pidettävä huonompana ketään ylivertaisimmista kapteeneista; [...] (Machiavelli 1929, 18.)⁹

Agathokleen tekoja ei siis voida pitää hyveellisinä. Kuitenkin hänellä on jotain hyvettä, jota on arvioitava, ja joka arvioinnin perusteella todetaan huomattavaksi. Machiavelli on ristiriitainen: Agathokleella ei ole hyvettä ja on hyvettä. Mitä ristiriidasta pitäisi ajatella? Voidaan tulkita Machiavellin puhuvan hyveestä kahdessa eri merkityksessä. Strauss (1958, 47) kirjoittaa, että se hyve, joka Agathokleelta puuttuu, on “moraalinen hyve sen laajimmassa merkityksessä joka sisältää uskonnon”. Se, että Agathokleen tekoja ei voida kutsua hyveellisiksi, tarkoittaa, että ne ovat pahoja tekoja. Se hyve, jolla hän säästi rikoksiaan, ei ole ainakaan pelkkää moraalista hyvettä. Straussin mukaan Machiavelli tarkoittaa “nokkeluutta ja rohkeutta yhdessä”. Ei ole selvää, onko tämäkään koko totuus, mutta ainakin on selvää, että kaksi merkitystä eivät ole täysin identtiset, ja että on siis mahdollista väittää, että ristiriitakin on vain näennäinen.

Joka tapauksessa näyttää varsin selvältä, että Agathokleelta puuttuva hyveen laji on niminomaan moraalinen hyve. Kuitenkaan ei ole vielä selvää, mitä moraalinen hyve Machiavellin näkemyksen mukaan on. Ei ole vielä edes selvää, missä mielessä hän kirjoittaa moraalisesta hyveestä: onko hyve hänen oman moraalijärjestelmänsä käsite vai kritisoiko hän hyveeseen perustuvaa metaetiikkaa? Machiavelli kirjoittaa jälleen hyveestä *Principen* luvussa 15:

[ruhtinaan] ei pidä kantaa huolta joutumisesta häpeään niistä paheista, joita ilman hänen on vaikeaa pelastaa valtio; sillä, jos kaikkea harkitaan hyvin, löydetään jotain hyveeltä näyttävää, jonka seuraaminen olisi hänen tuhonsa; ja

⁹*Non si può ancora chiamare virtù ammazzare e' sua cittadini, tradire gli amici, essere senza fede, senza pietà, senza religione; li quali modi possono fare acquistare imperio, ma non gloria. Perchè, se si considerassi la virtù di Agatocle nello entrare e nello uscire de' pericoli, e la grandezza dello animo suo nel sopportare e superare le cose avverse, non si vede perchè egli abbia ad essere giudicato inferiore a qualunque eccellentissimo capitano; [...]*

jotain muuta paheelta näyttävää, jonka seuraaminen päättyisi hänen turvaansa ja hyvinvointiinsa. (Machiavelli 1929, 31.)¹⁰

Mistä tiedämme, että Machiavelli puhuu nimenomaan moraalisesta eikä jostain muusta hyveestä? Siitä, että hän puhuu myös paheesta. Paheen käsitteen käyttöön liittyy usein, jollei aina, jonkinlainen moraalinen arviointi, ja varsinkin kun käytetään hyvettä ja pahetta vastakohtaisina käsitteinä, tehdään moraalisia arvostelmia.¹¹ Machiavelli kirjoittaa, että ei pidä luottaa siihen ensivaikutelmaan, mikä toimintatavasta syntyy: ei pidä ajatella, näyttääkö se paheelta tai hyveeltä. Sen sijaan on katsottava, mitä tapahtuu, kun sitä noudatetaan. Tärkeää on turva, hyvinvointi ja valtion pelastaminen. Jos nämä vaativat paheita, paheita ei tule välttää. Mitä tämä tarkoittaa?

Jotkut, ehkä tärkeimpänä Croce, ovat tehneet sen mielestäni hätäisen päätelmän, että Machiavelli haluaa siirtää politiikan ei-moraaliselle tasolle. Tämän tulkinnan mukaan politiikassa ajetaan omaa etua hinnalla millä hyvänsä. Kirjoittaessaan, että Machiavelli myöntää autonomian sekä moraalille että politiikalle, Croce (1998, 180) näyttää liittävän Machiavelliin sen käsityksen, että moraalit eivät ole yliverstaista. Tämän käsityksen mukaan moraalit ja politiikan alat olisivat toisistaan sillä tavalla itsenäiset, ettei toista voi ymmärtää tai kritisoida toisesta käsin. Näin esimerkiksi politiikkaa ei voi arvioida moraalisiin perusteisiin, vaan sillä on omat, moraalista riippumattomat kriteerinsä. Crocen tulkinta näyttää kuitenkin virheelliseltä siitä syystä, että moraalit ovat yliverstaista.¹² Airaksinen (1987, 71-72)

¹⁰*non si curi di incorrere nella infamia di quelli vizii senza quali e' possa difficilmente salvare lo stato; perchè, se si considerrà bene tutto, si troverà qualche cosa che parrà virtù, e seguendola, sarebbe la ruina sua; e qualcuna altra che parrà vizio, e seguendola ne riesce la securtà e il bene essere suo.*

¹¹Tosin, kuten pyrin myöhemmin osoittamaan, Machiavelli ei tee moraalisia arvostelmia näillä kahdella käsitteellä, koska hänelle konsekventialistina tärkeää ovat pelkästään toiminnan vaikutukset. Toimijan hyveellinen tai paheellinen luonne on sivuseikka. Tässä työssä ei ole mahdollista pohtia yksityiskohtaisesti sitä, mitä Machiavelli pyrkii tekemään käyttäessään sellaisia moraalisia käsitteitä, joihin hän itse ei usko. Ehkä on luontevinta olettaa, että hän puhuu hyveestä siksi, etteivät hänen varsinaiset näkemyksensä olisi liian ilmeisiä ja jotta ne eivät aiheuttaisi hänelle hankaluuksia.

¹²Berlin (1972, 177-179) jättää Crocalle periaatteessa sen mahdollisuuden, että jos Machiavellille etiikka olisi ei-yhteisöllistä ja että arvot olisivat siis peräisin esimerkiksi Jumalalta tai muusta ei-yhteisöllisestä lähteestä, voitaisiin ajatella politiikkaa siitä irralliseksi alueeksi, jossa etiikan säännöt eivät päde. Jos politiikkaan osallistuminen olisi samalla tavalla irrallista ihmiselämän välttämättömyyksistä kuin esimerkiksi purjehtiminen tai kuvanveisto ovat, saattaisi olisi mielekäästä ajatella, että sen kriteerit olisivat riippumattomia etiikasta. Hyvä purjehtija saattaa olla paha ihminen. Mutta Berlinin mukaan tämä kaatuu siihen, että Machiavelli näki etiikan nimenomaan yhteisöllisesti. (Myös Prezzolini (1954, 48) esittää samankaltaisen ajatuksen.) Nähdäkseni tämä tarkoittaa sitä, että hyvä poliitikko ei voi olla paha ihminen, koska ihmisen hyvyys tai pahuus määrittyy yhteisön kautta. Näin ollen Croce on myös Berlinin mukaan väärässä tulkitessaan Machiavellin erottavan etiikan ja politiikan toisistaan kriteereiltään riippumattomiksi alueiksi.

kirjoittaa, että jo moraaliarvostelman esittämiseen liittyy se, että “esittäjä pitää ajatustaan ylivertaisena kaikkiin muihin motiiveihin, periaatteisiin, perusteluihin ja arvoihin verrattuna”. Näihin “kaikkiin muihin” liittyy myös politiikka, joten Croce näyttää olevan väärässä. Moraaliperiaatteiden ohi ei voi mennä muu kuin toinen vielä tärkeämpi moraaliperiaate.

Machiavellin kielenkäyttö on kieltämättä hieman epäselvää. *Discorsin* ensimmäisen kirjan luvussa 26 hän esittää yhden äärimmäisimmistä väitteistään:

Nämä ovat mitä julmimpia toimintatapoja ja kaiken, ei pelkästään kristillisen vaan inhimillisen elämän vihollisia; ja niitä pitää jokaisen ihmisen paeta, ja tahtoa mieluummin elää yksityisenä kuin kuninkaana tämän ihmisten tuhon kanssa; tästä huolimatta hänen, joka ei halua ottaa tätä ensimmäistä hyvän tietä, kannattaa halutessaan säilyttää itsensä astua tälle pahalle. (Machiavelli 1929, 94.)¹³

Machiavelli esittää ensin nähtävästi universaalinen moraaliväitteen, jonka mukaan tietyt toimintatavat ovat kerta kaikkiaan väärin, ja niistä on ehdottomasti pidättäydyttävä. Jos poliittinen vallankäyttö vaatii sellaisia toimintatapoja, moraalinen ihminen ei osallistu siihen vaan elää “yksityisesti”, vetäytyen vallankäytöstä. Ongelman kohdasta tekee tätä moraalista tuomiota seuraava *nondimeno*, “tästä huolimatta”, jolle ei pitäisi olla enää mitään tilaa. Moraali on jo esittänyt tuomionsa, eivätkä ei-moraaliset perusteet riitä kumoamaan tätä tuomiota. Kuitenkin lienee järkevintä tulkita tämäkin kohta toisin. Hyvällä ja pahalla Machiavelli ei tässä tarkoita tässä hyvää ja pahaa oikein ymmärrettynä vaan tavanomaisia näkemyksiä hyvästä ja pahasta. Tavallisten ihmisten moraalitaju ei ole täysin väärä, mutta he eivät ota huomioon sitä, että on olemassa myös tilanteita, joissa tärkeämmät periaatteet ajavat heidän päivittäin soveltamiensa periaatteiden ohi. Kommentoidessaan tätä *Discorsin* kohta Prezolini (1954, 22) kirjoittaakin, että tämä pahan tekeminen on Machiavellin mukaan hyväksyttävää vain valtion perustamiseksi tai säilyttämiseksi, eikä henkilökohtaisten tavoitteiden saavuttamiseksi. Sikäli kuin nämä valtiolliset päämäärät ovat moraa-

¹³ *Sono questi modi crudelissimi, e nimici d'ogni vivere, non solamente cristiano, ma umano; e debbegli qualunque uomo fuggire, e volere piuttosto vivere privato, che re con tanta rovina degli uomini; nondimeno, colui che non vuole pigliare quella prima via del bene, quando si voglia mantenere conviene che entri in questo male.*

lisiä, on myös tehty “paha” paha vain näennäisesti ja se oikeutetaan hyvän päämäärän kautta.

Näyttää siis siltä, että Machiavelli ymmärtää itsekin etiikan ylivertaisuuden. Se ajatus, jonka Croce Machiavelliin liittää, on virheellinen, mutta virhe ei ole Machiavellin vaan Crocen virhe. Mutta miksi Machiavelli sitten kehottaa olla huolimatta siitä, että jokin voi vaikuttaa hyveeltä tai paheelta? Vaihtoehtoja on kaksi. Ensinnäkin hän saattaisi väittää, että hyve ei aina vaikuta hyveeltä. Tässä tapauksessa Machiavelli tarkoittaisi, että joskus on vaikea saada varmuutta, mikä on hyvettä tai hyveellistä toimintaa. Tästä huolimatta hän kuitenkin uskoisi todelliseen moraaliseen hyveeseen ja kehottaisi ihmisiä tämän mukaiseen hyveelliseen elämään. Toinen vaihtoehto on, että hyve ja pahe eivät lopulta ole mitään muuta kuin vaikutelmia, ja kaiken lisäksi harhaanjohtavia vaikutelmia. Tämä on metaeettinen kanta, jonka mukaan etiikassa on kyse jostain muusta kuin hyveellisestä elämästä.

Luonne ja taipumukset eivät näytä olevan Machiavellille kovin tärkeitä, joten on vaikea kuvitella, että hän olisi metaetiikassaan hyve-eetikko. Hän itse asiassa ilmaisee tämän varsin suoraan *Principen* luvun 16 alussa. Sen ensimmäisessä lauseessa hän sanoo, että ruhtinaan olisi hyvä vaikuttaa anteliaalta (Machiavelli 1929, 31). Tämä on ratkaiseva ero esimerkiksi Aristoteleeseen: sen sijaan, että Machiavelli käsittelisi anteliaisuutta normatiivisena asiana, moraalihyveenä, hän käsittelee sitä välineellisenä asiana. Anteliaisuus itsessään ei edes oikeastaan kiinnosta Machiavellia, vaan kiinnostavaa on anteliaalta vaikuttaminen. Mutta jos Machiavelli ei ole hyve-eetikko, minkälaisia hänen käsityksensä etiikasta ovat? Käsittelem tätä kysymystä myöhemmin.

Vaikka moraalinen hyve onkin filosofisissa pohdinnoissa pääasiällisin hyveen laji, Machiavelli kirjoittaa muunlaisestakin hyveestä. Ehkä kuuluisin näistä on hyve taitona, erityisesti poliittisena taitona. Monet suuret historialliset valtiomiehet ja sotapäälliköt Machiavellin esimerkeissä ovat esimerkillisen hyveellisiä juuri siinä mielessä, että he ovat taitavia hallitsemaan ja johtamaan. Heillä on isoja päämääriä, ja huonoista lähtökohdistakin huolimatta he onnistuvat saavuttamaan tavoitteensa. He tarvitsevat tähän muita ihmisiä vain pelkkänä ohjailtavana ja muokattavana materiaana (Hullung 1983, 44). *Discor-*

sin ensimmäisen kirjan luvussa 1 Machiavelli (1929, 58) pohtii, millaiset maantieteelliset olosuhteet olisivat parhaat uuden valtion luomiseen. Hän ajattelee, että ihmiset toimivat joko välttämättömyydestä tai omasta valinnastaan.¹⁴ Hedelmättömän, steriilin maan asukkaiden olisi välttämätöntä hyökätä naapurivaltioiden kimppuun yksinkertaisesti nälästä, koska heidän oma maansa ei tuottaisi riittävästi ruokaa. Tällaiset ihmiset eivät voi valita itse tekemisiään. Toisaalta hedelmällinen maa tekisi ihmisistä joutilaita, koska heidän ei elääkseen olisi välttämätöntä tehdä kovin paljon työtä. Vaikka Machiavelli on sitä mieltä, että suurempaa hyvettä¹⁵ löydetään sieltä, missä ihmiset ovat vähemmän vapaita valitsemaan¹⁶, ihmisten vapautta voi vähentää myös lakien avulla. Machiavelli tavallaan kaventaa eroa poliittisten lakien ja luonnonlakien välillä, ja vastaavasti niiden kohteiden, ihmisten ja fyysisten objektien välillä. Ihmisistä tulee kuin materiaa. Hyveellinen hallitsija saa säätämillään ankarilla laeilla aikaan saman vaikutuksen, jonka karu ympäristö tuottaisi. Näin ollen Machiavelli päätyy suosittelemaan hedelmällistä ympäristöä.

Mitä hyve taitona sitten on? Minkälaista taitoa se on, ja miten sen voi oppia? Systemaattisimmin Machiavelli (*ibid.*, 14-18) kirjoittaa tästä hyveestä *Principen* luvussa 7, joka on ennen kaikkea kertomus Cesare Borgiasta. Luku alkaa erotteluilla. Sen nimellisenä aiheena ovat fortunun ja vieraiden aseiden avulla hankitut ruhtinaskunnat. Ajatus on, että jos pääsee valtaan muilla kuin omilla ansioillaan, valtaanpääsy saattaa onnistua helposti-kin, mutta vaikeudet seuraavat myöhemmin. Toisaalta, jos pääsee valtaan pelkillä omilla ansioillaan, valta on helppo vakiinnuttaa. Logiikkana on, että vallan perusta lasketaan varhain. Jos se on huono, sitä on myöhemmin vaikea korjata. Jos se taas on hyvä, se kestää lähes mitä tahansa. Francesco Sforza on esimerkki ruhtinaasta, jonka valta perustui vain hänen omalle hyveelleen. Paavi Aleksanteri VI:n poikana Cesare Borgia puolestaan pääsi valtaan ilman omia ansioitaan. Machiavelli (*ibid.*, 14-15) kirjoittaa, että Borgia “sai valtion isänsä fortunalla, ja sillä hän sen menettikin”¹⁷; näin kävi siitä huolimatta, että Borgia “käytti joka teon ja teki joka asian jonka järkevän ja hyveellisen ihmisen on tehtävä”¹⁸. Machiavelli (*ibid.*, 15) jatkaa vielä sanoen, ettei osaisi antaa uudelle ruhtinaal-

¹⁴*o per necessità o per elezione*

¹⁵Tässä ei ole kysymys hyveestä taitona vaan taidon tuloksena. Hyveellinen, taitava valtiomies järjestää asiat niin, että kansalaisista tulee hyveellisiä, eli lähinnä vahvoja, rohkeita ja päättäväisiä.

¹⁶*si vede quivi essere maggior virtù dove la elezione ha meno autorità*

¹⁷*acquistò lo stato con la fortuna del padre, e con quella lo perdè*

¹⁸*per lui si usassi ogni opera e facessi tutte quelle cose che per uno prudente e virtuoso uomo si doveva*

le parempia neuvoja kuin Borgian tekojen esimerkki. Miksi Borgialle sitten kävi lopulta huonosti? Machiavelli (1929, 15) toistaa kantansa, että Borgian kukistuminen ei ollut tämän omaa syytä, vaan “fortunan epätavallista ja äärimmäistä ilkeyttä”¹⁹. Luku kuitenkin päättyy siihen, että Borgia itse teki ratkaisevan virheen isänsä kuoleman jälkeen sallimalla vihollisensa päästä paaviksi.

Ennen hyveen tutkimista tarkemmin on yritettävä tulkita ristiriitaa Borgian lopun syystä. Jos kaikki Machiavellin väitteet ovat tosia, Borgian tuholla oli kaksi syytä, joita molempia Machiavelli näyttää pitävän itsessään riittävinä: Borgian oma virheellinen valinta ja fortuna. Näin Borgian tuho olisi kausaalisesti ylimääräytynyt tapahtuma. Tämä tulkinta tuntuu kuitenkin hätäiseltä. Ennemminkin kyseessä lienee monitulkintaisuus. Machiavelli esittää kaksi eri tulkintaa, mutta ei tee eroa niiden välillä eikä kerro kumpi on oikea. Toisaalta Machiavelli (ibid., 50) viittaa vielä *Principen* viimeisessä luvussa Borgiaan mainitsematta tätä kuitenkaan nimeltä ja kirjoittaa, että tämä joutui fortunan “hylkäämäksi”²⁰ tai “tuomitsemaksi”²¹, ja esimerkiksi De Grazia (1989, 207) ja nähtävästi myös Sasso (1980, 661) pitävät tätä Machiavellin lopullisena sanana. Toisaalta voitaisiin yhtä hyvin ajatella, että luvun 7 päättävä kommentti perustuu parempaan analyysiin ja olisi siis otettava todesta viimeisen luvun viittauksen sijaan. Masters (1996, 68-71) näyttää ajattelevan näin.

Machiavellin Borgia näyttää idealisoidulta. Hulliung (1983, 192) kirjoittaa, että kysymyksessä on “abstraktio, jonka Machiavelli loi ottamalla elementtejä sekä roomalaisesta että kreikkalaisesta ajattelusta yhdistäen ne aivan omaksi luomukseksi”. Sasson (1980, 382) mukaan Machiavelli luo ideaaliruhtinaan mallin Borgian, historiallisen ruhtinaan kritiikin kautta. Ero on kuitenkin häilyvä, eikä ole selvää missä määrin puhuessaan Borgiaa Machiavelli puhuu historiasta niin kuin me sen ymmärrämme ja missä määrin hän pyrkii kehittämään omaa ylihistoriallista teoriaansa.

Joka tapauksessa Sasson tulkinnassa malliin kuuluu, että virheitä ei saisi tehdä, ja että hyve taitona tarkoittaa nimenomaan tätä virheettömyyttä. Historiallinen Borgia teki vir-

fare

¹⁹ *una straordinaria ed estrema malignità di fortuna*

²⁰ Sekä Kallio (ks. Machiavelli 1918, 138) että Huhtala (ks. Machiavelli 1997, 104) käyttävät verbiä “hylätä”. Mansfield (ks. Machiavelli 1985, 102) omassa käännöksessään puhuu “torjumisesta” (*he was repulsed by fortune*). Itse valitsisin “tuomita”-verbin.

²¹ *è stato dalla fortuna reprobato*

heen, mutta uuden ruhtinaan ei pidä sellaisia tehdä, koska yksikin virhe saattaa tarkoittaa ruhtinaskunnan kuolemaa ja tuhoa” (Sasso 1980, 377). Sasso (ibid., 378) kirjoittaa, että Machiavelli tahtoi poistaa Borgian ikävästä lopusta kertovan kohdan, koska se olisi voinut “tehdä borgialaisesta hyveestä esimerkkinä haavoittuvaisen”: Machiavelli siis “poisti” sen olemalla siitä vaiti aivan luvun loppuun asti. Jos Borgian virhe jätetään näin huomiotta, tuloksena on ideaali, hyveeltään virheetön ruhtinas, joka uuden ruhtinaan tulee ottaa esimerkiksi. Katsotaan, mitä Machiavelli kirjoittaa Borgian esimerkillisyydestä:

“en osaisi antaa uudelle ruhtinaalle parempia neuvoja kuin hänen tekojensa esimerkki” (Machiavelli 1929, 15)²²

“minusta, kuten olen tehnyt, hänet on otettava esiin imitoitavaksi kaikille heille, jotka joko fortunalla tai omilla aseillaan ovat nousseet valtaan” (ibid., 17)²³

“Kukaan, joka pitää välttämättömänä turvata uusi ruhtinaskuntansa vihollisilta, saada ystäviä, voittaa joko voimalla tai petoksella [...] ei voi löytää tuoreempia esimerkkejä kuin hänen tekonsa.” (Ibid., 17)²⁴

Kun Machiavelli puhuu Borgiasta esimerkillisenä ruhtinaana, jota tulisi imitoida, hän ei puhu lainkaan Borgian hyveestä. Sen sijaan hän sanoo eksplisiittisesti kaksi kertaa, että esimerkillistä tässä ovat tämän teot. Machiavelli ei missään vaiheessa siirry teoista taitoon. Näin voidaan kyseenalaistaa se Sassin näkemys, että nimenomaan Borgian hyve on esimerkillinen, imitoitava asia. Mutta jos ajatellaan, että Borgiassa on kiinnostavaa ennen kaikkea hänen tekonsa, voidaan avoimesti myöntää, että kaikki hänen tekonsa eivät olleet esimerkillisen hyviä.

Hyve ymmärrettynä taidoksi, jolla poliitikko välttää virheet, on ongelmallinen asia. Kuten nähtiin, sille ei löydy vahvoja perusteita ainakaan *Principen* luvusta 7, jossa Machiavelli puhuu ennen kaikkea teoista. Hyveen suhdetta tekoihin ei määritellä. Myöskään ei ole

²²*io non saprei quali precetti mi dare migliori a uno principe nuovo, che lo esempio delle azioni sua*

²³*mi pare, come ho fatto, di preporlo imitabile a tutti coloro che per fortuna e con l'arme d'altri sono asceti allo imperio*

²⁴*Chi, adunque, iudica necessario nel suo principato nuovo assicurarsi de' nimici, guadagnarsi degli amici, vincere o per forza o per fraude, [...] non può trovare e' più freschi esempi che le azioni di costui.*

selvää, miten hyve opitaan ja voiko sitä opettaa.²⁵ Voidaan tietysti ajatella esimerkiksi, että hyveen oppii tekemällä oikeanlaisia tekoja. Luvun 14 sotataidon analyysistä voidaan myös yrittää rakentaa jonkinlaista teoriaa. Machiavelli (1929, 29-30) sanoo, että tämä taito on hyveellistä²⁶. Taito saavutetaan kahdella tavalla, teoilla ja mielellä. Tekojen harjoitukset liittyvät ennen kaikkea siihen, että on tunnettava lähimaasto, jotta kotiseutuun osaisi puolustaa, ja jotta osaisi johtaa joukkoja muissa samantyyppisissä paikoissa. Tämä saavutetaan käytännössä käymällä katsomassa paikkoja ja pohtimassa asioita paikan päällä. Mieltä puolestaan harjoitetaan lukemalla historiaa ja tutkimalla suurten ihmisten tekoja. Näitä suuria tekoja on sitten pyrittävä imitoimaan.

Tämä teoria on ehkä hiukan yksinkertainen. Todellinen taito on enemmän kuin pelkkää taitavien tekojen tekemistä: erityisesti poliittinen taito on toimijan kykyä ymmärtää poliittisia lainalaisuuksia, havainnoida ympäristöään oikein, tehdä oikeat päätelmät ja lopulta toimia oikein. Loogisesti Machiavellin luvun 14 teoria on kuitenkin riittävä, koska hän esittää siinä ainakin jonkinlaisen näkemyksen siitä, miten taitoa voidaan oppia. Teorian ongelma on, että vaikka sotataito on Machiavellin mukaan *hyveellistä*, se ei ole *hyvettä*. Machiavelli (ibid., 29) kirjoittaa, että se on hyveellistä, koska se auttaa pysymään vallassa ja nousemaan valtaan. Hyveellisyys tässä ei ole taitoa vaan hyötyä. Sotataito on hyödyllinen taito, mutta se ei ole hyvettä, taitoa hyveenä. Voidaan toki ajatella, että hyödyllinen taito on myös hyvettä, mutta tälle pitää etsiä todisteita muualta. Machiavelli ei luvussa 14 esitä minkäänlaista suoraa näkemystä siitä, miten hyvettä opitaan, vaan ainoastaan, miten hyödyllistä sotataitoa voidaan oppia.

Kun Machiavelli opettaa *Principen* myöhemmissä luvuissa sitä politiikan taitoon olennaisesti liittyvää häikäilemättömyyttä, josta hänet on opittu tuntemaan, hän ei väitä sitä hyveeksi: esimerkiksi luvussa 18, jossa Machiavelli (ibid., 34-35) ehkä kaikista avoimimmin kannustaa ruhtinaita tarvittaessa pettämään lupauksensa, hän ei puhu hyveestä kertaakaan. Pidän tätä merkinä siitä, että Machiavelli ajatteli jonkinlaiset sisäiset eettiset rajoitukset myös hyveelle ymmärrettynä taidoksi. Voidaan kuvitella esimerkki teknisesti taitavasta poliitikosta, joka haluaa syystä tai toisesta suistaa yhteiskuntansa pysyvästi

²⁵Mansfield (1996, 46) tekee erottelun hyveen taitona ja eksplisiittisen taidon (*arte*) välillä osittain siten, että hyvettä ei voi opettaa, mutta taitoa voi.

²⁶*è di tanta virtù*

anarkiaan ja kaaokseen; ei liene kuviteltavissa, että Machiavelli pitäisi tällaista politiikkaa hyveellisenä missään mielessä. Yhteiskuntajärjestys on Machiavellin mielestä hyvä asia, ja hyve voi palvella vain hyviä päämääriä. Jos hyvettä taitona rajoittaa etiikka, siitä tulee monimutkaisempi asia kuin on yleensä ajateltu. Mikä tahansa taitava häikäilemättömyys ei vielä ole hyvettä.

Lisäksi on sanottava, että Sasson tulkinta ei ole ainoa mahdollinen: hyve taitona voidaan tulkita myös muuta kautta kuin suhteessa virheisiin, esimerkiksi suurten ja tärkeiden tavoitteiden saavuttamiseksi. Mutta koska hyve määritellään niin puutteellisesti, suurempaa varmuutta asiaan ei saada: hyve näyttää ikään kuin seuraavan mukana, kun joku tekee oikeanlaisia tekoja, mutta koskaan ei oikein ole selvää, mistä siinä oikeastaan on kysymys. Kuitenkin Machiavelli kirjoittaa hyveestä taitona. Hän epäilemättä piti Borgiaa taitavana ja kutsui tämän taitoa hyveeksi. Machiavelli ei kuitenkaan nähdäkseni esittänyt kunnollista teoriaa hyveestä taitona, vaan käsittely jää pinnalliseksi.

Näiden hyveen merkitysten lisäksi on vielä suuri joukko monimerkityksisiä kohtia, joissa riippuu lukutavasta, miten hyve tulkitaan. Vaikka olemme löytäneet monta selvästi erillistä merkitystä hyveelle, ei ole selvää, että muita merkityksiä ei ole. Sen lisäksi, että Machiavelli ei missään määrittele hyveen käsitettä, käsite on hänen teksteissään alimääräytynyt: pelkästään lukemalla hänen kirjoituksiaan ei saada selville, mitä hän tarkoittaa.

Vaikka hyveen merkitykset vaikuttavatkin ehkä hiukan hankalilta yhdistää, jotain voidaan kuitenkin sanoa. Ne kaikki liittyvät toimintaan. Moraalinen hyve suuntaa toimintaa tiettyihin tavoitteisiin tietyissä moraalisesti hyväksytyissä puitteissa. Oman näkemykseni mukaan Machiavelli kuitenkin torjuu ajatuksen moraalista hyveestä mielekkäänä moraalijärjestelmän käsitteenä, joten oikeat tavoitteet toiminnalle on löydettävä jollain muulla tavalla kuin pyrkimällä hyveellisyyteen. Hyve voimana ja taitona taas ovat voimavaroja, jotka auttavat toimijaa pääsemään tavoitteisiinsa. Hyve hyötynä tarkoittaa paitsi puhtaan abstraktia hyötyä, ehkä myös voimavaraa luokkana, johon puolestaan voidaan ajatella sisältyvän hyve voimana ja taitona. Kun Machiavelli kirjoittaa hyveestä kontekstissa, jossa hän arvioi objektiivisesti toimijan kyvykkyyttä, hyve on helppo ymmärtää taidoksi. Borgan tapaus on tästä hyvä esimerkki: Machiavelli piti Borgiaa taitavana mutta ei välttämät-

tä toivottavana hallitsijana. Mutta kun arviointiin liittyy moraalinen hyväksyntä, erottelun tekeminen muuttuu hankalaksi. Kaiketi juuri tästä syystä *Discorsista* on niin hankala löytää edes yhtä kohtaa, jossa voitaisiin sanoa hyveen tarkoittavan ensisijaisesti taitoa. Kun taitavaan toimintaan liittyvät oikeanlaiset päämäärät, merkitykset sulautuvat yhteen. Tämä tekee helpoksi ymmärtää myös kiusauksen yhdistää merkitykset yhden määritelmän alle ja pitää hyvettä esimerkiksi hyvän, voimakkaan ihmisen taitona edistää hyviä asioita. Jos puhuttaisiin vain *Discorsista*, tämä määritelmä saattaisikin olla tietyin varauksin puolusteltavissa, mutta *Principessä* hyve on selvemmin eroteltavissa eri asioiksi.

4 Fortunan merkitykset

Fortuna on ladattu monilla merkityksillä. Se ei ole edes pelkkä käsite, vaan kirjallinen väline. Se on ainakin kuva, symboli, metafora ja henkilöitymä. Koska Machiavelli puhuu joskus fortunasta teoreettisemmin ja joskus runollisemmin, joudun määrittämään jatkuvasti uudestaan sitä rajaa, joka erottaa filosofisen ei-filosofisesta. Omaa työtäni ohjaavat tietyt filosofiset ihanteet, mutta nämä ihanteet eivät ole samoja kuin Machiavellin omat ihanteet. Nämä lähtökohdat ovat hankalat ja selittävät osaltaan sitä, miksi Machiavellia on luettu niin vähän filosofisesti. Mutta jos pidetään mielessä muutama asia, voidaan yrittää muodostaa järkevä, perusteltu tulkinta.

Ensinnäkin pyrin jättämään konnotaatiot ja metaforiset yksityiskohdat vähälle huomiolle. Se, että fortuna on esimerkiksi nainen tai joki, ei ole minulle merkityksellistä siinä mielessä, että tutkisin Machiavellin suhtautumista naisiin tai sitä, miten hänen kotikaupunkinsa läpi kulkeva ja ajoittain tulviva Arno-joki on saattanut vaikuttaa hänen käsityksiinsä elämän epävarmuudesta. Mutta koska Machiavellin teokset eivät ole ainakaan akateemista filosofiaa vaan yhteiskunnallista kirjallisuutta laajemmassa mielessä, tiukoissa rajauksissa pysyminen on välillä mahdotonta. Joskus konnotaatiot ovat syrjäyttää denotaation.

Toiseksi suhtaudun skeptisesti sellaisiin tulkintoihin, joiden mukaan fortuna olisi pelkkä kirjallinen kuva, joka filosofisessa luennassa voitaisiin pelkästään ohittaa. Chabod (1964, 21-22, 252) kehottaa kiinnittämään huomiota siihen, miten *Principen* fortunaä käsittelevä luku (tai “sivuhyppäys”, kuten Chabod sitä kutsuu) alkaa viileällä järkeilyllä, mutta “menettää lähes heti teoreettisen jäykkyytensä vertauskuvan eloisuuteen”. Tämä siirtymä “päätelystä kuvaan, käsitteestä hahmoon, kaavasta vauhdikkaaseen maalaukseen on täyttä Machiavellia, jota nyt hallitsee hänen mielikuvituksensa ja henkensä”. Fortuna, vaikka onkin “plastisuudessaan” voimakas kuva, on kuitenkin pelkkä kuva eikä “looginen ratkai-

su”. Fortunaa ei siis Chabodin mukaan ole tarkoitukseen ottaa liian vakavasti eikä kuvitella sitä osaksi koherenttia maailmankuvaa tai filosofista systeemiä. Chabodin tulkinta on minusta alitulkinta, eikä hän perustele sitä riittävästi. Mazzeo (1970, 38-39) puolestaan kirjoittaa, ettei Machiavellilla ole niinkään kovin paljon uusia ideoita kuin kyky pukea ideat sanoiksi ja runoilijan tavoin muuttaa ihmisten käsityksiä maailmasta. Machiavellin teokset eivät kuitenkaan nähdäkseni ole mielikuvituksellista runoutta tai fantasiaa, vaan ne ovat suureksi osaksi hyvinkin käytännöllisiä. Joka tapauksessa tässä työssä joudun ainakin aluksi olettamaan jonkinlaisen käsitteellisen koherenssin ja konkreettisen intention Machiavellin kirjoituksissa, ja voin luopua tästä oletuksesta vasta jos käy selväksi, että oletus on virheellinen. Ainakaan väitettä Machiavellista jonkinlaisena poliittisena runoilijana ei voi hyväksyä niin kevein perustein kuin Mazzeo sen hyväksyy.¹ Nähdäkseni myös Straussin (1958, 222-223) vaikutusvaltainen tulkinta, jonka mukaan fortuna on jonkinlainen välietappi ajattelun liikkeessä Jumalasta ei-teleologiseen käsitykseen sattumasta, tekee fortunasta retoriikkaa.

Tiedetään jo, että Machiavelli käyttää fortunaa eri merkityksissä. Kuitenkaan näitä eri merkityksiä ei ole paljon tutkittu toisistaan erillään. Parel (1992, 64) kirjoittaa, että merkityksiä on ainakin kolme: yli-inhimillinen voima, satunnaiset tapahtumat ja miellyttävä tai epämiellyttävä olotila. Airaksinen (2007) on tehnyt käsiteanalyysin fortunasta *Principessa*. Hänen analyysinsä perusteella fortunalla on neljä päämerkitystä: voimavara, kohtalo, sattuma ja epävarmuus. Kohtalo vastaa Parelin yli-inhimillistä voimaa; sattuma ja epävarmuus puolestaan kattavat Parelin satunnaiset tapahtumat. Itse olen jakanut merkitykset viiteen: kohtalo, voimavara, sattuma, epävarmuus ja asiointila.

Fortuna on kohtalo kun se määrää tulevaisuuden lähes deterministisen voiman tavoin. Tämä on käsitteen arvoituksellisin käyttötapa Machiavellin teksteissä; se on käyttötavoista ehkä myös tärkein, sillä Fortuna esittäytyy kohtalona ennen kaikkea monissa niistä teksteistä, joiden otsikoissa se mainitaan: runossa “Di Fortuna”, *Principen* luvussa 25 ja

¹Myös Kraft (1951, 116) kirjoittaa, että Machiavelli vaikuttaa ennemminkin runoilijalta kuin tiedemieheltä, mutta ajatus on nähdäkseni erilainen. Sekä Mazzeo että Kraft ajattelevat, ettei Machiavelli ole tiedemies, mutta siinä missä Mazzeo vertaa Machiavellia Shakespearen ja ikään kuin askriboi Machiavellille runoilijan *intention*, Kraftin mielestä Machiavellin “runoilijuus” on pikemminkin tämän rajoittuneisuutta ja ahdasmielisyyttä, eikä tarkoituksellinen valinta. Mazzeolle Machiavelli on poliittinen runoilija, Kraftille epäonnistunut tiedemies.

Discorsin toisen kirjan luvussa 29.

Kohtalofortunan tunnistaa teksteistä yleensä helposti. Ilmeisin tuntomerkki on henkilöiminen. Machiavelli ei puhu pelkästä abstraktista luonnonvoimasta vaan naisesta, jumalattaresta. Värikkäimmät termit “julma jumalatar” ja “vanha noita”² löytyvät runosta “Di Fortuna” (Machiavelli 1929, 845-846). Tutkitaan tarkemmin mainitsemaani *Discorsin* toisen kirjan lukua 29 (ibid., 186-187). Heti sen otsikko kertoo meille jotain: “Fortuna sokeuttaa ihmisten henget kun hän ei halua näiden vastustavan suunnitelmiaan.”³ Kun fortuna nähdään persoonallisena, hänestä tulee toimija: fortuna “haluaa” jotain ja tämä halu saa hänet toimimaan. Lisäksi nähdään, että hän ei pelkästään halua asioita, vaan pystyy asettamaan halunsa järjestykseen, siis tekemään suunnitelmia. Nämä suunnitelmat ovat kattavia: fortunalle ei riitä pelkästään tehdä Roomasta suuri, vaan ennen tätä hän katsoo tarpeelliseksi lyödä Roomaa, mutta ei kokonaan tuhota sitä. Machiavelli luo kuvan maailmasta leikkikenttänä, jolla leikkii oikutteleva pikkutyttö ja jolla leikkikaluiksi joutuneet ihmiset voivat tehdä jotain vain, jos tyttö *valitsee* heidät tekemään sen. Luvun lopuksi Machiavelli esittää luvussaan tekemistä huomioista kategorisen johtopäätöksen, jonka hän sanoo voitavan nähdä “kaikista historioista”: ihmiset voivat seurata fortunaa, mutta eivät vastustaa sitä. Tätä on fortuna kohtalona. Kuten Airaksinen (2007) kirjoittaa, kohtalo tekee kaikki suunnitelmat tyhjiksi; tähän voidaan lisätä vielä, että se korvaa nämä suunnitelmat omilla suunnitelmillaan. Näin ihmisen toimintamahdollisuuksien kirjo rajoittuu siihen, mitä hänen on suunniteltu tekevän.

Miten siis pitää lukea kuuluisinta Machiavellin metaforaa fortunasta, *Principen* luvun 25 päättävää kohtausta fortunasta naisena?

on parempi olla kiivas kuin kunnioittava, koska fortuna on nainen, ja halutesa pitää hänet alhaalla on välttämätöntä lyödä ja tönä häntä. Ja nähdään, että hän antaa itsensä tulla ennemmin heidän voittamukseen kuin heidän, jotka etenevät kylmästi; ja naisena hän on aina nuorten ystävä, koska he ovat vähemmän kunnioittavia, hurjempia ja komentavat häntä rohkeammin. (Machiavelli 1929, 49.)⁴

²*diva crudel, antica strega*

³*La fortuna acceca gli animi degli uomini, quando la non vuole che quegli si opponghino a' disegni suoi.*

⁴*che sia meglio essere impetuoso che rispettivo; perchè la fortuna è donna, ed è necessario, volendola*

Ensivaikutelma on, että mies alistaa naisen. Tämä synnyttää ajatuksen siitä, ettei Machiavelli usko kohtaloon. Esittäähän Machiavelli kuvan fortunasta henkilöitynä toimijana, johon siis kaiketi pitäisi olla yhtä mahdotonta vaikuttaa kuin *Discorsista* löytämämme kohtalofortunaankin. Kuitenkin fortuna näyttää nyt alistetulta. Onko tekstien välillä ristiriita? Ei välttämättä. Kuten De Grazia (1989, 214) ja Pitkin (1999, 156) huomauttavat, jos luemme tarkasti, fortuna antaa itsensä tulla voitetuksi; hän on niiden ystävä, jotka kommentavat häntä röyhkeästi. Tämä ei eroa ratkaisevasti siitä, miten *Discorsin* toisen kirjan luvussa 29 fortuna valitsee “suuren hengen ja suuren hyveen ihmisen”⁵, joka tunnistaa fortunantamat tilaisuudet: fortuna on edelleen kohtalo, ja ihminen ei voi tehdä toisin (Machiavelli 1929, 187). Se, jonka ihminen kokee tilaisuutena, onkin hänen kohtalonsa, olla fortunant partneri. Näennäinen ristiriita siis purkautuu. Mikä saa lukijan aluksi pitämään ristiriitaa todellisena? Ehkä se, että fortunant halu on (De Grazian sanoin) perverssi. Mutta miksei kohtalo voisi olla perverssi?

Fortuna on voimavara kun sitä hyödynnetään ja näin pyritään saavuttamaan jotain. Tässä mielessä fortuna on rakenteellinen vaihtoehto hyveelle, koska samaan lopputulokseen voi päästä joko hyveen tai fortunant ansiosta. Machiavelli käyttää fortunaa voimavaramerkityksessä ennen kaikkea *Principessä*. Teoksessa usein toistuva kysymys on, miten johonkin päämäärään päästään, tai toisin sanottuna mitä voimavaroja sen saavuttamiseen vaaditaan. Yksi voimavarafortunant tuntomerkki on tietenkin rinnastus hyveeseen: kun Machiavelli kirjoittaa, että johonkin vaaditaan “hyvettä tai fortunaa”, hän käyttää fortunaa tässä merkityksessä. Toinen tuntomerkki on jonkin muun asian kuin fortunant asettaminen asiantilaksi, johon pyritään: jos fortuna esiintyy päämääränä, sitä ei tarvitse nähdä voimavarana päästä tähän päämäärään, ja päinvastoin, jos fortuna esiintyy voimavarana, sitä ei tarvitse nähdä päämääränä. Machiavelli ei koskaan sano, että fortunant (voimavara) avulla saavuttaa fortunant (asiointila).

Fortuna on sattumaa kun se valitsee tietyn ajan hetken mahdollisista tulevaisuuksista yhden tietyllä todennäköisyydellä, jota voidaan arvioida etukäteen. Paras esimerkki löytyy

tenere sotto, batterla e urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedano; e però sempre, come donna, è amica de' giovani, perchè sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano.

⁵*di tanto spirito e di tanta virtù*

kaiketi *Clizia*-näytelmästä. Sen seitsemännessä näytöksessä Machiavelli panee päähenkilöt sopimaan kiistan siitä, kummalle kahdesta aviomiesehdokkaasta kaikkien himoama *Clizia*-tyttö tulisi antaa vaimoksi. Asia päädytään antamaan fortunan ratkaistavaksi. Nicomaco, eräs päähenkilöistä, selittää mistä on kysymys: “Että laitetaan yhteen pussiin heidän nimensä, ja toiseen *Clizian* nimi ja tyhjä lappu, ja että otetaan ensin toisen heistä nimi, ja että hän, jolle *Clizia* sattuu, saakoon tämän, ja että toinen saakoon kärsivällisyyttä (Machiavelli 1929, 678).”⁶ Tämä on hieman keinotekoinen ideaalitapaus, mutta ehkä juuri keinotekoisuutensa vuoksi se auttaa näkemään olennaisen tästä fortunankäytöstä. Sovelletaan Airaksisen (2007) määritelmää fortunasta sattumana. Olennaista siinä on nähdäkseni kaksi asiaa, täydellinen tieto ja tämän tiedon hyödyttömyys. Ensinnäkin tiedetään jo etukäteen kaikki mahdollisuudet ja niiden todennäköisyydet: *Clizia* voi päätyä joko *Pirron* tai *Eustachion* vaimoksi, ja kummankin todennäköisyys saada *Clizia* vaimokseen on yhtä suuri. Toiseksi nähdään, että vaikka *Pirro* ja *Eustachio* tietävät tilanteesta kaiken, he eivät voi käyttää tietoaan millään tavalla hyödykseen: kaikki riippuu siitä, missä järjestyksessä laput nostetaan pusseista, ja tähän prosessiin kumpikaan aviomiesehdokkaista ei voi vaikuttaa. Määritelmä näyttää sopivan kohtaukseen hyvin.

Machiavelli kirjoittaa fortunasta harvoin niin, että se voidaan helposti tunnistaa sattumaksi tällä tavoin määriteltynä. Katsotaan *Discorsin* toisen kirjan lukua 16 (ibid., 160-162).⁷ Siinä Machiavelli kuvailee roomalaisten tapaa järjestää joukkonsa tappelua⁸ varten. Taktiikkana on järjestää joukot kolmeen riviin niin, että vastustaja joutuu kohtaamaan roomalaiset tavallaan kolme kertaa. Ensin tappelee pelkkä ensimmäinen rivi, ja jos se ei onnistu voittamaan vastustajaa, liittyy toinen rivi tappeluun niin, että ensimmäinen ja toinen rivi muodostavat yhden uuden isomman joukon – tappelu “sytytetään uudelleen”. Edelleen, jos ensimmäinen ja toinen rivi yhdessä eivät onnistu kukistamaan vihollista, liittyy tappeluun myös kolmas rivi – tappelu “uudistetaan”. Machiavellin perustelu tälle järjestykselle on tällainen: sillä, joka järjestää itsensä tällä tavoin “kyetäkseen toipumaan taisteluissa”⁹ kolme kertaa, on hävitäkseen oltava fortuna vihollisenaan kolme kertaa, ja vasta-

⁶*Che si ponga in una borsa e' nomi loro, ed in un'altra el nome di Clizia, e una polizza bianca; e che si tragga prima el nome di uno di loro, e che a chi tocca Clizia, se l'abbia, e l'altro abbi pazienza.*

⁷Machiavelli (1929, 304) kirjoittaa samasta ideasta olennaisesti samalla tavalla sotataittoa käsittelevän teoksensa *Dell'arte della guerra* kirjassa kolme.

⁸*zuffa*

⁹*giornata*

puolellaan kolme kertaa voittoon kykenevä hyve”¹⁰. Yritetään soveltaa määritelmäämme tähän kuvaukseen. Ensinnäkin näyttää siltä, että taistelut koostuvat tappeluista, tai että tappelu on taistelun osa, ja että “uudelleensyöttäminen” ja “uudistaminen” aloittavat uuden tappelun.¹¹ Toiseksi Machiavelli näyttää oletavan, että tappelussa kumman tahansa osapuolen voitto olisi yhtä todennäköinen. Ehkä ei voida sanoa hänen *tietävän* tätä, mutta hän käyttää oletustaan jonkinlaisena aksioomana; on kuin hän tietäisi. Kolmanneksi tätä tietoa, jos se nyt on sitä, ei voida hyödyntää tappelussa mitenkään. Näiden kolmen huomion perusteella ja määritelmämme nojalla tappelun lopputulos on sattuma. Taistelun lopputulos sen sijaan ei ole.

Nämä esimerkit ovat hämmentäviä. Voidaan kysyä, onko Machiavellin oletus tappelun lopputuloksesta sattumana mielekäs. Sen paremmin sotataktiikkaa tuntematta minusta näyttäisi, että tämänkaltaisessa pelkistyksessä häviää jotain olennaista. Mutta ehkä silti enemmän meille kertoo *Clizia*: näytelmän lopuksi Pirro tai Eustachio kumpikaan ei lopulta saa tyttöä vaimokseen, vaikka laput kyllä nostetaankin pusseista ja arvonta tehdään. Fortuna sattumana on ehkä pelkkää mielikuvitusleikkiä.

Fortuna on nähty myös epävarmuudeksi. Kysymys on siitä, että ei tiedetä riittävästi halutun vaikutuksen aikaansaamiseksi. Kun tietoa on, voidaan toimia tavalla, joka tuottaa halutun vaikutuksen. Epävarmuusfortuna hallitsee, kun ei tiedetä eikä siis voida toimia. Kun tiedetään ja toimitaan tiedon mukaisesti, epävarmuusfortuna on edelleen olemassa, mutta ei enää hallitsevassa asemassa. Sen vaikutusta voidaan siis vähentää.

Epävarmuuden tunne läpäisee Machiavellin kaikki poliittiset teokset. Kaikkien niiden takana on halu luoda perustaa hallitulle toiminnalle maailmassa, jossa huomisesta ei voida sanoa mitään varmaa. On kuitenkin vaikea löytää Machiavellin teksteistä monia kohtia, joissa fortuna tarkoittaisi tätä epävarmuutta. Eräänä harvoista kohdista voidaan pitää *Principen* luvun 25 jokivertausta (Machiavelli 1929, 48). Fortuna on virta, jota ei voi pysäyttää; epävarmuudesta ei päästä siis eroon. Virtaa voi kuitenkin ohjailta valleilla ja padoilla; epävarmuuden kanssa voi siis kuitenkin elää. Tämäkin toisaalta lienee luonte-

¹⁰*chi si ordina di potersi rifare nelle giornate tre volte, ha ad avere tre volte inimica la fortuna a volere perdere, ed ha ad avere per iscontro una virtù che sia atta tre volte a vincerlo*

¹¹Tätä vastaan tosin puhuu se, että kolmen rivin järjestely tehdään Machiavellin mukaan tappelua eikä taistelua varten. Päinvastainen näyttäisi johdonmukaisemmalta.

vampaa nähdä kohtaloksi, joka on epävarma. Alustavasti voidaan siis sanoa, että epävarmuus ei ole fortunän itsenäinen merkitys vaan erään toisen merkityksen ominaisuus, eli kohtalon epävarmuus. Palaan kysymykseen seuraavassa luvussa.

Machiavelli käyttää fortunaä myös ilmaisemaan asioiden tilaa. Esimerkiksi *Discorsin* toisen kirjan luvun 13 otsikossa Machiavelli (1929, 156) sanoo, “Että matalasta fortunasta suureen tullaan ennemmin petoksella kuin voimalla”. Fortuna tarkoittaa tässä lähinnä ihmisten yhteiskunnallista asemaa. Kokonaisen yhteiskunnan tilaa Machiavelli (ibid., 242) kuvaa fortunalla *Discorsin* kolmannen kirjan luvussa 31: sen otsikko on, että “Vahvat tasavallat ja ylivertaiset ihmiset säilyttävät joka fortunassa saman hengen ja saman arvokkuutensa.” Liika tyytyväisyys asiintilaan tekee ihmisistä ja valtiosta ylimielisiä sekä kyvyttömiä arvioimaan asioita oikein ja toimimaan oikein.

Asiintilafortunaä on hiukan hankala erottaa omaksi merkitykseksensä, koska sen itsenäisyys riippuu asiintilan sijainnista ajassa. Tuleva asiintila voidaan nähdä muuttuvaksi siinä mielessä, että jos ei uskota kohtaloon, mikään ei pakota uskomaan tulevan asiintilan olevan välttämättä juuri tietynlainen. Meillä voi kyllä olla hyviä perusteita uskoa, että asiintila tulee olemaan tietynlainen, mutta aina tällaisia perusteita ei ole, emmekä ehkä koskaan voi olla aivan varmoja mitä tulee tapahtumaan. Sen sijaan mennyt asiintila on lukittu sellaiseksi kuin on. Tämä erottelu auttaa ehkä ymmärtämään, miksi joskus asiintilafortuna vaikuttaa kohtalon lopputulokselta. Kohtalohan on jotain, joka määrää mitä tapahtuu; menneisyys puolestaan on jotain, joka on jo määrännyt mitä tapahtuu. Myös nykyään puhumme usein varomattomasti jonkun ihmisen “kohtalosta” kun puhumme siitä, miten hänen asiansa ovat, vaikka emme uskoisikaan mihinkään kohtaloprosessiin, joka olisi pakottanut hänet tilanteeseensa. Sen sijaan puhuessamme tulevaisuudesta puhumme harvemmin kohtalosta, koska näemme yleensä tulevaisuuden avoimena.

5 Machiavellin metodi ja fortuna

Tässä luvussa käsittelen Machiavellin metodia. Kaikki yleistykset Machiavellin “filosofiasta”, “intentiosta” tai “metodista” on aina varustettava suurella määrällä poikkeuksia ja erikoistapauksia. Vaikka hän esittää joskus jonkinlaisia yleistason kuvauksia siitä, mitä on tekemässä, nämä kuvaukset eivät ole kovin spesifejä. Lisäksi Machiavelli ei näytä seuraavan täysin johdonmukaisesti juuri mitään metodologista periaatetta.¹ Yritän nostaa esille ajatuksia, jotka näyttävät olevan hänelle tärkeimpiä.

Machiavelli on humanisti ainakin siinä mielessä, että aloittaa useimmat pohdintansa inhimilliseltä tasolta: hän kirjoittaa ihmisistä ja erityisesti heidän yhteistoiminnastaan. Useimmiten pohdinta myös jää tälle tasolle. On kuin tietääkseen, miten on toimittava, riittäisi tietää riittävästi ihmisistä. Muista asioista ei tarvitse tietää, eikä voikaan tietää kovin paljon, jos mitään. Erityisesti on huomattava, kuten Machiavelli (1929, 129) sanoo *Discorsin* ensimmäisen kirjan luvussa 56, että luonnollisista ja yliluonnollisista asioista “meillä” ei ole mitään tietoa. Lukijalle jää se vaikutelma, ettei luonnollisista ja yliluonnollisista ilmiöistä oikein voidakaan saada tietoa, ja ettei tätä tietoa toisaalta edes tarvita. Myöntäähään Machiavelli avoimesti tämän tiedon puutteen, eikä näytä pitävän sitä vakavana asiana.

Miten tietoa saadaan? Ensin täytyy kysyä, mikä on tietoa. Machiavelli ei itse vastaa tähän kysymykseen. Kysymys on filosofinen, ja Machiavelli ei ehkä ole filosofi. Hän näyttää kuitenkin luottavan tiettyihin keinoihin saavuttaa tietoa. Systemaattinen filosofointi

¹Jätän kääntämättä Berlinin (1972, 165) terävän arvion:

[Machiavelli] lived a hundred years before Galileo and Bacon, and his method is a mixture of rules of thumb, observation, historical knowledge and general sagacity, somewhat like the empirical medicine of the pre-scientific world. He abounds in precepts, in useful maxims, practical hints, scattered reflections, especially historical parallels, even though he claims to have discovered general laws, eternally valid *regole generali*.

ei kuulu niihin. *Principen* luvussa 15 Machiavelli (1929, 30) tuomitsee implisiittisesti filosofien ajatukset yhteiskunnasta sillä perusteella, että 1) heidän tasavaltansa ja ruhtinaskuntansa ovat kuviteltuja eivätkä koskaan nähtyjä, ja että 2) ne perustuvat käsityksiin siitä miten pitäisi elää, eivätkä siitä miten tosiasiaassa eletään. Toinen perustelu johtaa harhaan: Machiavellin teokset eivät ole arvovapaita vaan niissä on selvää normatiivista sisältöä. Väittäessään tässä toisin Machiavelli syyllistyy ristiriitaan. Kuten Berlin (1972, 179) on esittänyt, Machiavelli ei pyri poistamaan yhteiskuntateoriasta arvoja, vaan korvaamaan kehnoina pitämänsä arvot paremmilla. Ensimmäinen perustelu sen sijaan auttaa meitä eteenpäin. Jos yhteiskuntafilosofia on tällaista “kuvittelua”, Machiavelli tuomitsee sen.

Machiavelli ei takerru filosofien esittämiin argumentteihin ja esitä niille vasta-argumentteja, vaan kuten sanottu, hän kyseenalaistaa heidän ajattelunsa lähtökohdat. Lähtökohdaksi ei voi ottaa, kuten Sokrates teki, sitä, että yritetään karsimalla pois ihmisten ristiriitaiset uskomukset saavuttaa virheettömiä tai ainakin vähemmän virheellisiä käsityksiä.² Käsitteellinen koherenssi ei siis ole Machiavellin suurimpia huolenaiheita eikä hän asetu suoraan dialogiin filosofien kanssa.

Machiavelli ei siis ole filosofi, koska hän ei käy filosofista keskustelua. Hän ei usko, että pelkän järjenkäytön avulla voidaan saavuttaa tietoa yhteiskunnallisista asioista, vaan tarvitaan myös ja ennen kaikkea kokemusta. Puppo kirjoittaa, että Machiavellin tarkoituksena on tehdä yleistyksiä, jotka perustuvat kahteen asiaan: empiirisiin havaintoihin ja oletukseen muuttumattomasta ihmisluonnosta. Tämän tulkinnan mukaan Machiavelli olisi siis jonkinlainen empiristi. Tulkinta on vähintään oikean suuntainen siinä mielessä, että Machiavelli näyttää todella keskittyvän yksittäisten, joskin kattavien, väitteiden yhteensopivuuteen “esimerkkien” kanssa. Väite on tosi jos esimerkit vastaavat sitä. Mitä ovat esimerkit? Ne ovat kuvauksia todellisista³ tapahtumista, ja voivat olla lähtöisin esimerkiksi Titus Liviukselta tai muilta historioitsijoilta tai Machiavellin omista muistiinpanoista.

²Tämä ei sinänsä ole epäfilosofinen ajatus, koska ristiriidattomuus ei välttämättä takaa teoriaa oikeaksi.

³Tosin esimerkiksi Strauss (1958, 45) huomauttaa aiheellisesti, että Machiavelli ei ole kiinnostunut historiallisesta totuudesta vaan muuttelee mielensä mukaan historian tarjoamaa informaatiota: “jos on esimerkkejä, jotka ovat kauniita ja tosia, voi olla myös esimerkkejä, jotka ovat kauniita olematta tosia”. Strauss kirjoittaa, että Machiavelli on siis nykykielellä ajateltuna taiteilija, mutta jos kauneuden sijaan puhutaan esimerkiksi hyvydestä, on helppo nähdä Machiavelli jopa filosofina: kuvitellut esimerkit ovat joskus kuin filosofisia ajatuskokeita.

ta. (Puppo 1969, 6-7.)

Onko Machiavellin metodi siis induktiivinen, eli perusteleeeko hän löytämänsä yleiset periaatteet yksittäistapauksilla? Siinä on kyllä viitteitä tähän suuntaan. De Sanctis (1981, 526) kirjoittaa, että Machiavelli ei tunnusta totuuksia *a priori* eikä abstrakteja periaatteita. Machiavelli ei siis lähde liikkeelle varmoina pitämistään periaatteista ja johda niistä teoriaa, jota sitten voisi suoraan soveltaa yksittäistapauksiin. Chabod (1964, 385) kirjoittaa, että Machiavelli ei pohdi kirjoissaan mikä on valtio ja mikä sen alkuperä ja tarkoitus. Machiavellin ajattelun suunta on selvästi yksittäisestä yleiseen eikä päinvastoin. Kuitenkaan en lopulta pidä hänen päättelyään induktiivisena. Esimerkkejä ei läheskään aina ole riittävästi, jotta niistä voisi uskottavasti johtaa periaatteita. Myöskään Chabod (ibid., 373, 384) ei puhu induktiosta vaan “mielikuvituksesta”, eli jonkinlaisesta intuitiivisesta yleistyksyvystä. Usein esimerkkien tarkoitukseen ei näytä olevan periaatteen osoittaminen todeksi vaan pelkästään periaatteen jonkinlainen dramatisoiminen. Kysymyksessä on jonkinlainen intuitiivinen päättely, ja sellaisena se menee tietenkin myös usein pieleen; Kraft (1951, 116) kirjoittaa, että Machiavelli ei havainnoinut faktoja tarkasti, ja että jopa tämän päätelmät olivat epäloogisia.

Machiavellin päättelyä ohjaavat monenlaiset metodologiset oletukset. Puppo (1969, 7) näkee niidenkin taustalla jonkinlaista empiiristä todistusaineistoa, mutta on sanottava, että näitä oletuksia ei kytketä havaintoihin yhtä suoraan. Machiavellilla on tietty, ehkä osittain artikuloimattomaksi jäävä näkemys siitä, minkälainen poliittisesti relevantti maailma on. Tätä näkemystä sanotaan joskus “realistiseksi” ja Machiavellia pidetään siis modernin poliittisen realismin kehittäjänä, Thukydideen seuraajana ja Thomas Hobbesin edeltäjänä (ks. esim. Jackson ja Sørensen 1999, 72-74). Tämä realismi tulkitaan usein hiukan väärin. Ajatellaan, että sen mukaan politiikka on alue, jolla moraaliset velvoitteet eivät päde, vaan että poliittinen toimija pyrkii turvaamaan oman etunsa mistään muusta piittaamatta. Jos asia olisi näin, politiikka olisi moraalitonta ja moraalinen ihminen ei osallistuisi siihen lainkaan. Kuitenkaan asia ei ole näin. Machiavellin realismi on ennen kaikkea sitä, että poliittisen toimijan pitää, kuten Machiavelli (1929, 62) itse *Discorsin* ensimmäisen kirjan kolmannessa luvussa kirjoittaa, olettaa, että kaikki ihmiset ovat pahoja. Puppo (1969, 7) kirjoittaa, että tämä on Machiavellin metodologisista oletuksista tärkein.

On vaikea sanoa tarkasti, miten ihmisten pahuus pitäisi tulkita. Vaikuttaisi ongelmalliselta myöntää, että *kaikki* ovat pahoja. Tässä tapauksessa myös Machiavelli itse olisi paha ja oletettavasti myös hänen neuvonsa olisi tarkoitettu pahojen päämäärien edistämiseen. Siksi hänen neuvojaan ei tietenkään pitäisi noudattaa eikä hänen väitteitään välttämättä edes uskoa. Olisiko jonkinlainen kompromissitulkinta mahdollinen? Voidaan esimerkiksi sanoa, että Machiavellin mielestä poliittisessa toiminnassa on raskas virhe laskea sen varaan, että *muut* ihmiset toimisivat *moraalisesti*. Tämä uudelleenmuotoilu näyttäisi tavoittavan Machiavellin ajatuksen. Poliittinen toimija ei saa luottaa muiden toimivan hyvin pelkästään hyvyytensä vuoksi. Päinvastoin hänen on oletettava, että kaikki muut tavoittelevat omaa etuaan eettisistä periaatteista piittaamatta. Näin jää edelleen mahdolliseksi puolustaa sitä käsitystä, että Machiavellin ajattelun pohjalta on edelleen erotettavissa moraalinen hyvä ja paha. Vaikka muut olisivat kuinka pahoja tahansa, hyvät ja oikeat asiat ovat siitä huolimatta hyviä ja oikeita ja pahat pahoja. On pyrittävä toimimaan hyvin ja oikein.

Mitä sitten ovat hyvät asiat? Monet tulkinnat korostavat maltillisesti niitä asioita, jotka ovat hyviä käytännössä kaikkien merkittävien poliittisten teoreetikkojen mielestä. Russell (1946, 530) listaa kansallisen itsenäisyyden ja turvallisuuden sekä hyvin suunnitellun perustuslain, joka jakaa vallan sopivalla tavalla ruhtinaan, aateliston ja kansan kesken. Russellin lista vastaa mielestäni hyvin Machiavellin käsityksiä, mutta se on hieman puutteellinen. Valtion vapauden ja hyvin järjestettyjen poliittisten instituutioiden lisäksi Machiavellille on hyvää myös menestyksekkäs valloituspolitiikka. Hulliung (1983, 32-36) on ehkä vakuuttavimmin osoittanut Machiavellin imperialismiin ja militarismiin. Machiavelli puolustaa tasavaltaisuutta, mutta ei ainakaan pelkästään sellaisten (meidän näkökulmastamme) perinteisten tasavaltalaisten ihanteiden kuin veljeyden ja tasa-arvon perusteella. *Discorsin* toisen kirjan luvussa 2 Machiavelli (1929, 142) esittää tasavaltaisen imperialisminsa abstraktissa muodossa: “tasavallan päämäärä on kuluttaa ja heikentää, omaa ruumistaan kasvattaakseen, kaikkia muita ruumiita”⁴. Kuin tiivistääkseen nämä yhteiskuntafilosofiansa kaksi elementtiä, *Discorsin* ensimmäisen kirjan luvussa 29 Machiavelli (ibid., 97) kirjoittaakin, että vapaana elävällä kaupungilla on kaksi päämäärää, valloitta-

⁴*il fine della repubblica è enervare ed indebolire, per accrescere il corpo suo, tutti gli altri corpi*

minen ja vapaana⁵ säilyminen⁶; Hörnqvist (2004, 72) nostaa tämän Machiavellin lauseen ilmaiseman ajatuksen roomalaisen ja firenzeläisen republikanismin perusopinkappaleeksi. Machiavellin teoksissaan kannattamat arvot ovat pitkälti palautettavissa hyvän valtion määritelmään, ja hyvä valtio on hänelle on sisäisesti hyvin toimiva ja ulkoisesti laajeneva tasavalta. Prezzolini (1954, 48) on mielestäni oikeassa kirjoittaessaan, että Machiavellille etiikka voi olla ainoastaan kollektiivista (tai jopa “valtiollista”), ja että toimintaa voidaan arvioida eettisesti vain suhteessa yhteiseen hyvään. Käsittelemäni aiheen kannalta ei nähdäkseni ole olennaista saada täydellistä selvyyttä kaikista asioista, joita Machiavelli pitää arvokkaina. Tärkeää on huomata, että Machiavellilla yhteinen hyvä on ensisijaista. Se voi olla ensisijaista niin, että kaikki muut arvot *palautuvat* siihen, tai niin, että kaikki muut arvot ovat sitä vähemmän tärkeitä. Kysymykseen vastaaminen edellyttäisi Machiavellin etiikan syvällisempää tarkastelua.

Tärkeä oletus on myös, että toiminnan vaikutukset ja lopputulokset ovat tärkeämpiä kuin toimijan luonne tai asenne. Poliittista toimintaa arvioidaan konsekventialistisesti. Puppo (1969, 3) kirjoittaa, että Machiavellia kiinnostava ongelma voidaan skematisoida seuraavasti: “olettaen tilanne *A* ja päämäärä *B*, laske sopivat keinot *x*, *y* ja *z* päämäärän saavuttamiseksi”. Tässä on kaksi olennaista asiaa. Ensinnäkin se, mitä on tehtävä, saadaan selville tutkimalla omaa tilannetta *A* ja arvioimalla, mitä olisi tehtävä, jotta päästäisiin haluttuun tilanteeseen *B*. Toiseksi, ja vastaavasti, toimintaa arvioidaan sen perusteella, onko se todellisuudessa tehokasta haluttuun tilanteeseen pääsemiseksi. Arvioinnissa ei siis huomioida mitään yleisiä periaatteita, jotka pätsivät olosuhteista riippumatta. Hyviä ovat ne keinot, joiden avulla päästään päämääriin. Ja pois voidaan sulkea vain ne keinot, jotka tekevät päämäärien saavuttamisen lopullisesti mahdottomaksi. Esimerkiksi paheitakaan ei siis kielletä. Kuten jo näytin hyvettä käsittelevässä luvussa, Machiavelli kyllä kirjoittaa paheista. Ne ovat kuitenkin hänen ajattelussaan menettäneet moraalisen merkityksen, koska ne eivät liity oikealla tavalla päämääriin ja niiden saavuttamiseen. Paheellinen ihminen saattaa saavuttaa kaikki tärkeät päämääränsä yhtä hyvin kuin hyveellinenkin, joten hyve ja pahe eivät ole hyödyllisiä käsitteitä arvioitaessa toiminnan hyvyttä ja käytettyjä keinoja.

⁵Vapaus tarkoittaa sisäistä vapautta, eikä niinkään vapautta vieraan vallan alaisuudesta.

⁶*avendo una città che vive libera, duoi fini, l'uno lo acquistare, l'altro il mantenersi libera*

Jos Machiavellin ajattelua ohjaavat tällaiset periaatteet, miten fortuna sopii kuvaan? Machiavelli ei tuo fortunaa mukaan omien kokemustensa perusteella. Sen sijaan hän kirjoittaa fortunasta nojaten Titus Liviuksen kirjoituksiin, kuten *Discorsin* toisen kirjan luvussa 29, ja ihmisten mielipiteisiin, kuten *Principen* luvussa 25 (Machiavelli 1929, 48, 187). Ihmisten mielipiteet voivat olla väärä. Kuten Strauss (1958, 122) kirjoittaa, Liviusta Machiavelli itsekään ei hyväksy erehtymättömäksi auktoriteetiksi. Miksi Machiavelli siis yleensä kirjoittaa fortunasta? Voisiko kyseessä olla yksi metodologinen oletus lisää? Jotenkin näin Machiavellia lukee MacIntyre (2004, 118-131). Hän ottaa fortunaa ratkaisuna siihen ongelmaan, että yhteiskuntatieteet eivät yllä samaan ennustusvoimaan kuin luonnontieteet, ja kehittää ajatusta eteenpäin. Sosiaalisessa maailmassa on MacIntyren mukaan erityisiä systemaattisen epävarmuuden lähteitä, jotka estävät meitä ennustamasta tulevaisuutta.

MacIntyren ajatus on kiinnostava, mutta se jättää Machiavellin outoon tilanteeseen. Machiavelli itse ei käyttänyt fortunaa pelkkänä yleisnimenä erikseen mainituille systemaattisen epävarmuuden lähteille. Hän ei itse koskaan tehnyt sosiaalisen todellisuuden ennustamattomuudesta sellaista analyysia, jonka MacIntyre tekee. Kuten analyysistamme nähdään, fortuna on ehkä hänelle joskus myös epävarmuutta, mutta hyvin epäsystemaattisella tavalla. Vaikka hän tiesikin, että tulevaisuuden ennustaminen on vaikeaa, hän ei esittänyt minkäänlaista hypoteesia siitä, *miksi* se on niin vaikeaa.

Joka tapauksessa MacIntyren tulkinta voi olla vain osa ratkaisua, koska siinä on kyse vain epävarmuudesta. Jos on olemassa jokin sellainen vaikea ongelma kuin fortunaa ongelma, se on varmasti ongelma fortunasta kohtalona.⁷ Sanan muut käyttötavat voi tulkita pelkiksi kielellisiksi koristeiksi, koska ne on helppo kääntää tavanomaiseen, ei-mytologiseen kieleen, ja Machiavelli käyttääkin fortunaa usein muita sanoja kuvaamaan samaa asiaa.⁸ Asiat, joihin Machiavelli fortunalla viittaa, ovat kohtaloo lukuunottamatta niin ta-

⁷De Grazia (1989, 203) kirjoittaa, että kaikista fortunaa merkityksistä "sitkein poliittisten mahdollisuuksien ja ihmistoiminnan arvioinnin kannalta on fortuna hypostasoituna voiman syynä (kuten jumalattarena) tai sekularisoituna jumaluutena (kuten voiman syynä), joka ennustamattomasti mutta tarkoituksenmukaisesti determinoi ihmistekojen lopputuloksen ihmisten näkökulmasta tyypillisesti kielteisellä tavalla". Parel (1992, 64) puolestaan kirjoittaa, että jos Machiavelli olisi kirjoittanut fortunasta pelkättään satunnaisina tapahtumina tai myönteisenä tai kielteisenä elämäntilanteena, asia olisi helppo selittää, mutta vaikeammaksi asiaa tekee, että Machiavelli kirjoittaa fortunasta myös ylivoimaisena kausaalisenä toimijana. Tulkitsen sekä De Grazian että Parelina näissä kohdissa viittaavan fortunaan kohtalona.

⁸Kuitenkaan se väite, että fortuna-sana olisi korvattavissa jollain toisella sanalla, ei poista sitä tosiasiaa, että Machiavelli on käyttänyt sanaa fortuna. Täydellinen selitys siitä, miten Machiavelli käyttää fortunaa, sisältäisi myös selityksen siitä, miksi hän käyttää sitä jonkin spesifimmän termin sijaan. Tämä ongelma

vanomaisia ja ongelmattomia, että ne sopivat vaivatta rakentamaani kuvaan Machiavellin ajattelusta. Asiaintilafortuna voidaan selittää pois tulkitsemalla se esimerkiksi vain ihmisten tyytyväisyydeksi tai tyytymättömyydeksi tilanteeseensa. Voimavarafortuna voidaan ymmärtää pelkäksi retoriseksi ilmaisuksi, jolla Machiavelli haluaa korostaa menestyksen ansaitsemattomuutta. Jos joku menestyy, koska on hyveellinen, hän ansaitsee menestyksensä. Jos joku menestyy hyveensä ja voimavarafortunan ansiosta, hänellä on edelleenkin joitain ansioita, mutta ei riittävästi suhteessa siihen menestykseen, jonka hän on saavuttanut. Kun voimavarafortuna taas esiintyy ilman hyvettä, se voidaan ymmärtää pelkästään kohtalofortunaksi: se, että joku on päässyt hyvään asemaan fortunan avulla, voidaan lukea hänen onnelliseksi mutta ansaitsemattomaksi kohtalokseen. Fortuna sattumana tai epävarmuutena on ongelmattomasti ymmärrettävissä suurin piirtein samalla tavalla kuin sattuma ja epävarmuus yleensä ymmärretään, ilman mytologisia konnotaatioita. Fortuna sattumana ja epävarmuutena ei vaikuta merkittävästi kokonaistulkintaan Machiavellin ajattelusta, koska nämä kaksi merkitystä jättävät auki liikaa mahdollisuuksia. Onko niissä kysymys siitä, että nykyhetki ei määrää täysin tulevaisuuden tapahtumia? Vai tarkoittaako niiden olemassaolo vain, että ihmisen mahdollisuudet tietää asioita ovat rajalliset? Voidaan esimerkiksi tulkita Machiavellin ajattelun, että koskaan ei ole mahdollista tietää kaikkea nykyhetkestä, joten sattuma ja epävarmuus voidaan molemmat tulkita epistemologisesti: ne vain heijastelevat sitä tosiasiaa, että on mahdotonta saada riittävästi tietoa tulevaisuuden varmuksi ennustamiseksi. Machiavelli käyttää näitä fortunan merkityksiä kuitenkin epäsystemaattisesti ja lopullista varmuutta asiasta ei saada.

Näyttää siis siltä, että kohtaloa lukuunottamatta fortunan muut merkitykset ovat sovittavissa ristiriidattomasti Machiavellin ajatteluun (tai palautettavissa kohtalon merkitykseen), eivätkä ne muodosta ongelmaa tulkinnan kannalta. Nähdäkseni ne voidaan itse asiassa irrottaa varsinaisesta fortunan *käsitteestä*. Ei näytä olevan hyviä syitä olettaa, että ne liittyvät johonkin yhteen tiettyyn ajatussisältöön. Voimavaralla, sattumalla, epävarmuudella, asiaintilalla ja kohtalolla ei ole juuri muuta yhteistä kuin se, että ne kaikki liittyvät antiikin Fortuna-jumalattaren käytökseen ja ominaispiirteisiin. Kun usko jumalattaren on vähentynyt, jumalattaren nimi on säilynyt käytössä viittaamaan joihinkin niistä

asioista, jotka jumalattareen liitettiin. Ajattelen siis, että fortunun käsite ja “fortuna”-sana Machiavellilla eivät vastaa suoraan toisiaan: kun Machiavelli käyttää fortunun käsitettä, hän käyttää aina⁹ sanaa “fortuna”, mutta hän ei aina käyttäessään sanaa “fortuna” käytä fortunun käsitettä niin kuin itse tulkitsen tämän käsitteen. Fortunun käsite Machiavellilla on kohtalofortuna.

Tähän voisi tarttua ja väittää, että jos fortunun käsite lopulta on yksimerkityksinen, sitä voitaisiin yrittää yhdistää hyveeseen Skinnerin tai Pocockin hengessä. Voitaisiin esimerkiksi ajatella, että hyve on taitoa tai voimaa, jolla kohtalon voi voittaa. Tämä tulkinta on kuitenkin mahdoton siksi, että kohtalo on nimenomaan asia, johon ei voi vaikuttaa. Muuten se ei olisi lainkaan kohtalo vaan jonkinlainen voitettavissa oleva este. Joskus se ehkä näyttääkin vain voitettavissa olevalta esteeltä, mutta ei aina: kuten analyysini perusteella nähdään, on selviä kohtia, joissa fortuna todella on kohtalo, täysin ylitsepääsemätön este.

Miksi kohtalofortuna ei sovi kunnolla Machiavellin ajatteluun? Sen perusteella, mitä olen tässä luvussa pyrkinyt osoittamaan, voidaan olettaa, että Machiavellin pyrkimyksenä oli kehittää yhteiskunnallista ajattelua “tieteellisemmäksi” siinä mielessä, että se olisi entistä kokemusperäisempää. Mytologiset, filosofiset ja uskonnolliset perustelut eivät siis riitä hänelle: kohtalofortuna on yliluonnollinen asia, jollaisista ei Machiavellin mukaan voida saada tietoa. Ei ole aivan selvää, mitä tämä tarkoittaa. Onko yliluonnollisista asioista mahdotonta saada tietoa siksi, että yliluonnollisia asioita ei ole, vai siksi, että meillä ei ole mitään luotettavia keinoja tutkia yliluonnollisia asioita? Kysymykseen ei ehkä saada lopullista vastausta, mutta kohtalofortuna on ongelmallinen vastauksesta riippumatta: jos yliluonnollisia asioita ei ole, ei kohtalofortunaakaan pitäisi olla, ja jos taas luotettavia keinoja yliluonnollisten asioiden tutkimiseen ei ole, kaiketi fortunasta ei ole mielekästä yrittää ajatella eikä puhua. Machiavelli kuitenkin sekä ajattelee että puhuu kohtalofortunasta, ja antaa lukijalle sen käsityksen, että kohtalofortuna todella on olemassa.

Kohtalofortuna muodostaa ongelman myös päämäärien saavuttamisen kannalta. Koska päämäärät ovat niin tärkeitä Machiavellin ajattelussa, on hankala ajatus, että emme voisi

⁹Tämä ei ole välttämättä totta siinä mielessä, että joskus Machiavelli saattaa tehdä tyylillisiä poikkeuksia välttääkseen toistoa. Jos ajatellaan, että hän ei ole filosofi eikä siis välttämättä välitä siitä, että eri sanojen käyttäminen samasta asiasta saattaa johtaa sekaannukseen, voidaan ymmärtää, että joskus hän käyttää myös fortunasta jotain muuta sanaa. Kohtia, joissa Machiavelli tekisi näin, ei kuitenkaan vaikuta olevan kovin monta.

itse vaikuttaa siihen, saavutammeko päämäärämme vaiko emme. Kuten olen jo maininnut, Machiavelli arvioi toimintaa konsekventialistisesti. Tämän lisäksi oletan edelleen, että hänen teostensa tarkoitus on jollain tavoin korjata ihmisten käsityksiä niin, että he kykenisivät saavuttamaan parempia tuloksia. Se, että parempien tuloksien saanti ei sitten juuri riippuisikaan ihmisistä itsestään, olisi tässä yhteydessä käsittämätöntä.

6 Ghiribizzi-argumentti

Kuten voidaan nähdä, analyysien tulokset eivät sellaisinaan ratkaise fortunaa ongelmaa. Vielä ei voida kuitenkaan sanoa, ettei fortunaa voi ymmärtää pelkästään Machiavellin omien tekstien perusteella. Fortunan monet ja erottelamattomat käyttötavat kyllä viittaavat siihen, että Machiavelli käyttää sanaa melko huolettomasti, mutta tämän luvun aihe on tähän sääntöön tärkeä poikkeus: kysymys on argumentista, jonka ensimmäinen muoto löytyy hänen vuonna 1506 Giovan Battista Soderinille lähettämästään ”Ghiribizzi”-kirjeestä (Machiavelli 1984, 239-245), ja jota kutsun siis ghiribizzi-argumentiksi.

Argumentissa on kysymys siitä, miksi samanlainen toiminta johtaa joskus erilaisiin tuloksiin tai erilainen toiminta samanlaisiin tuloksiin, tai Machiavellin omin sanoin, miksi ”erilaiset toimet joskus yhtä hyvin hyödyttävät tai haittaavat”¹. Argumentin on tarkoitus olla Machiavellin vastaus tähän kysymykseen, ja se rakentuu kahdelle premissille. Ensimmäisenä ihmiset eivät osaa toimia eri tavoin erilaisissa tilanteissa. Machiavelli (ibid., 243-244) kirjoittaa, että ”jokainen hallitsee itseään älynsä ja mielikuvituksensa mukaisesti”², ja ”ihmiset eivät muuta mielikuvitustaan eivätkä toimintatapojaan”³. Toiseksi menestys vaatii erilaisia toimia, ja ”onnellinen on se, joka sovittaa toimintatavan ajan mukaan, ja päinvastoin onneton on se, joka toimissaan on irti ajasta ja asioiden järjestyksistä”⁴. Näin ollen ihminen on toimintavoiltaan jäykkä, ja hänellä on ”yhdellä kertaa hyvä fortuna ja yhdellä surullinen”⁵.

Argumentti koostuu siis kahdesta premissistä ja johtopäätöksestä, jotka voi muotoilla seuraavasti:

¹ *le diverse operazioni qualche volta equalmente giovino o equalmente nuochino*

² *ciascuno secondo lo ingegno e fantasia sua si governa*

³ *li uomini non mutono le loro fantasie né e loro modi di procedere*

⁴ *quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, e quello, per opposito, è infelice che si diversifica con le sua azioni da el tempo et da l'ordine delle cose*

⁵ *uno ha un tempo buona fortuna et uno tempo trista*

1. ihminen ei voi muuttaa toimintatapojaan
2. eri aikoina menestys edellyttää erilaiset toimintatavat
3. eri aikoina erilaiset ihmiset menestyvät

Argumentin johtopäätöksestä Machiavelli (1984, 244) päättelee vielä, että “fortuna muuttuu ja komentaa ihmisiä sekä pitää heitä ikeessään”⁶. Päätelmä on erikoinen, sillä argumentin perusteella fortuna ei ole se, joka ihmisiä pitää ikeessään, vaan ihmisten oma muuttumaton luonto.⁷ Argumentti näyttää kuitenkin tuovan fortunaa käsittelyyn sitä systemaattisuutta, jota Machiavellin teksteistä usein puuttuu. Se toistuu *Principen* luvussa 25 ja *Discorsin* kolmannen kirjan luvussa 9 muodoltaan hyvin samankaltaisena (Machiavelli 1929, 48-49, 214-215). Se näyttää Machiavellin muuten niin rakenteellisesti ja käsitteellisesti hajanaisissa kirjoituksissa pysyvältä elementiltä. Siksi se on hyvä kandidaatti, kun etsitään jotain, johon tulkinta voidaan ankkuroida. Jos argumentti voitaisiin ymmärtää jonkinlaiseksi fortunaa reduktioksi tai selitykseksi, ongelma ehkä ratkeaisi ainakin osittain. Käydään argumentin osat läpi.

Argumentin ensimmäisen premissin mukaan ihminen ei voi muuttaa toimintatapojaan. Mitä ovat toimintatavat, ja miksei ihminen voi muuttaa niitä? Machiavelli ei määrittele toimintatavan käsitettä kovin tarkasti, mutta nähdäkseni kyse on jostakin suhteellisen ei-reflektiivisestä tavasta. Toimintatapa on tapa reagoida tapahtumiin lyhyehköllä tähtäimellä. Toimintatapojen muuttumattomuudelle Machiavelli esittää kaksi syytä. Ensimmäisen niistä hän selittää perusteellisimmin argumentin alkuperäisessä versiossa: luonto antaa kullekin ihmiselle erilaisen älyn ja mielikuvituksen⁸, ja ihminen toimii näiden mukaan (Machiavelli 1984, 244). Myöhemmissä versioissa puhutaan enää pelkästään ihmisen luonnosta, joka määrää tämän toimintatavat. Toinen syy on, että kuten Machiavelli (1929, 49) *Principen* luvussa 25 kirjoittaa, “menestyttyään kävellen aina yhtä tietä, itse-

⁶*la fortuna varia e comanda a li uomini, e tiegli sotto el giogo suo*

⁷Lisäksi jo tässä argumentin ensimmäisessä versiossa nähdään siemenet siitä Machiavellin päättämättömydestä, joka lopulta jättää ghiribizzi-argumentin epämääräiseksi. Fortuna on toisaalta asiointila, joka on hyvä tai huono riippuen siitä, miten toimintatavat ja aika sopivat yhteen. Mutta toisaalta fortuna on myös kohtalo, joka pitää ihmisiä ikeessään. Eri versioissa painotukset ovat hiukan erilaisia, mutta Machiavelli ei näytä koskaan saavuttaneen lopullista varmuutta siitä, mikä fortunaa oikea paikka argumentissa olisi.

⁸*diverso ingegno e diversa fantasia*

ään ei kykene taivuttelemaan lähtemään siltä pois”⁹: ihmiset oppivat yhdenlaisen toimintamallin, eivätkä pääse siitä irti.

Toisen premissin mukaan menestys edellyttää eri aikoina erilaiset toimintatavat. Mitä ovat ajat, tai kuten Machiavelli (1929, 48) kirjoittaa *Principessa*, “aikojen laadut”? Parel (1992, 77-78) kirjoittaa, että aikojen laatu on tekninen astrologinen¹⁰ käsite: ajan joka hetkellä on oma astrologinen sävyensä, jonka kanssa ihmisen toiminnan on oltava harmoniassa.¹¹ Vatter (2000, 144) puolestaan on sitä mieltä, että kysymyksessä ovat historialliset, poliittiset ja kulttuuriset olosuhteet. Se, miten aikojen laadut halutaan tulkita, riippuu paljon siitä, miten Machiavellin ajattelu kokonaisuudessaan tulkitaan. Konservatiivisesti voidaan kuitenkin ajatella, että aikojen laadut tarkoittavat niitä olosuhteita, joissa toimija toimii, eli kaikki se, mikä ympäristössä on toiminnan kannalta relevanttia ja jota toimija itse ei voi muuttaa. Kysymyksessä voi olla jokin aivan helposti ymmärrettävä konkreettinen asia. Esimerkiksi *Discorsin* kolmannen kirjan luvussa 8 Machiavelli (1929, 213) puhuu ajoista tarkoittaen sitä, kuinka korruptoitunutta on “materia” eli väestö, se aines, josta tasavalta koostuu. Jonain aikoina materia on hyvää ja jonain ei, ja tämä vaikuttaa siihen, minkälainen toiminta tuottaa parhaat tulokset (tai onko mitään ylipäänsä tehtävissä). Saman kirjan seuraavassa luvussa 9 Machiavelli (ibid., 215) kirjoittaa, että fortuna “muuttaa ajat”; fortuna ei voi tässä olla ymmärrettävissä muuksi kuin kohtaloksi.

Miten tulisi ymmärtää argumentin johtopäätös, että eri aikoina erilaiset ihmiset menestyvät? Ehkä niin, että ihminen ei voi itselleen ehkä mitään eikä ympäristölleen senkään vertaa, mutta että kun hän elää sellaisena aikana, jona hänenlaisensa ihminen menestyy, hän menestyy. “Mutta”, Machiavelli (1984, 244) kirjoittaa, “koska ajat ja asiat universaalisti ja partikulaaristi muuttuvat usein, ja ihmiset eivät muuta mielikuvitustaan eivätkä toimintatapojaan, seuraa, että ihmisellä on yhdellä kertaa hyvä fortuna ja yhdellä surullinen.”¹²

⁹*avendo sempre uno prosperato camminando per una via, non si può persuadere partirsi da quella*

¹⁰Parelin laaja astrologis-kosmologinen tulkinta on mielestäni kiinnostava mutta hankala kommentoitava. Osittain Parel näyttää syyllistyvän samaan kuin kristilliset tulkinnat, eli hän tulkitsee Machiavellin käyttämät sanat täysin luotettaviksi merkeiksi siitä, mitä Machiavelli tarkoittaa. Itse ajattelisin, että vaikka Machiavelli käyttääkin astrologista termistöä, nämä termit olivat jo muodostuneet osaksi melko tavallista kielenkäyttöä, eikä niiden käyttö vielä sido niiden käyttäjää mihinkään astrologiseen maailmankuvaan. Toisaalta Parelin tulkinta on niin maltillinen, ettei se sodi Machiavellin henkeä vastaan, ja on vaikea löytää kohtia, joissa Parelin yksittäiset väitteet Machiavellin ajatuksista voitaisiin helposti todistaa virheellisiksi.

¹¹Parel (1992, 81) jatkaa, että fortuna antaa ajalle tämän laadun.

¹²*Ma perché e tempi e le cose universalmente e particolarmente si mutano spesso, e li uomini non mutono le*

Kysymys on siis tietenkin fortunasta asiointilana.

Miten argumentin on tarkoitus toimia? Ensinnäkin näyttää selvältä, että on kysymys jonkinlaisesta kohtalon selityksestä. Argumentin tarkoituksena ei siis ole niinkään johtaa uutta johtopäätöstä helpommin hyväksyttävistä premisseistä kuin perustella jo hyväksyty johtopäätös uudella tavalla. Taustakysymyksenä on, miksi samat keinot saavat joskus aikaan eri vaikutuksen, ja toisaalta miksi eri keinot saavat joskus aikaan saman vaikutuksen. Kuten Machiavelli (1929, 48) kirjoittaa *Principen* luvun 25 alussa, hänen oman aikansa populaariselitys ihmiselämästä on se, että kohtalofortuna määrää mitä tapahtuu riippumatta siitä, mitä ihmiset tekevät. Vaikka Machiavelli itsekin tunnustaa olevansa taipuvainen uskomaan tähän selitykseen, hän ei kuitenkaan ole siihen täysin tyytyväinen.

Mitä todella tarkoittaa, että toimii olosuhteiden mukaan? Selvää on, että menestys riippuu toimintatapojen suhteesta olosuhteisiin. Ei kuitenkaan ole selvää, minkälainen tämän suhteen pitäisi olla. Vatter (2000, 147) kiinnittää huomionsa tapaan, jolla Machiavelli lopettaa ghiribizzi-kirjeensä. Kirjeen lopussa Machiavelli kuvailee, minkälaista on sellainen toiminta, joka on oikeassa suhteessa olosuhteisiin. Yleiskuva on, että kysymyksessä ei ole niinkään harmonia kuin ristiriita. Sovinnainen ja vallitsevien tapojen mukainen toiminta ei tuo menestystä, vaan päinvastoin menestystä tuo uudellinen, normien vastainen toiminta. Vatterin mukaan aikojen laaduilla Machiavelli tarkoittaa konkreettisia poliittisia olosuhteita: Hannibal menestyi, koska oli julma ja armoton aikana, jona oli tapana olla lempeä. Vatter haluaa siis väittää, että Machiavellin mukaan olosuhteet eivät ole ylittämätön este, vaan riittää toimia niiden vastaisesti. Ongelmat eivät kuitenkaan lopu siihen, jos kerran ihmisen luonto determinoi hänen toimintansa. Machiavellin argumentti näyttää pessimistiseltä.

Machiavellin pessimismi on sitä, että hän kieltää “viisaan ihmisen” mahdollisuuden: niitä viisaita, jotka osaisivat aina arvioida tilanteen vaatimukset ja toimia niiden perusteella oikein, ei yksinkertaisesti ole olemassa. Ajatus on kaksiosainen. Ensinnäkin, jos joku osaisi mukautua ajan vaatimukseen, hän menestyisi aina ja “komentaisi tähtiä ja kohtaloita”¹³,

loro fantasie né e loro modi di procedere, accade che uno ha un tempo buona fortuna et uno tempo trista.
Vaikka “accade” onkin suomeksi “tapahtuu”, kysymyksessä on varsin ilmeisesti looginen seuraus, joten olen käyttänyt sanaa “seuraa”.

¹³*comandassi alle stelle et a' fati*

kuten Machiavelli (1984, 244) kirjeessään kirjoittaa; toiseksi kukaan ei pysty tähän, eli “näitä viisaita ei löydetä”¹⁴. Mistä on kysymys? Monet tulkitsijat ovat painiskelleet kysymyksen kanssa ja päätyneet erilaisiin johtopäätöksiin. Skinner (2000, 43-44) näyttää jopa uskovan, että Machiavellin kielto ei olekaan absoluuttinen, vaan että päinvastoin on pyrittävä etsimään keinoja mukautua ajan vaatimuksiin; Skinner ei kuitenkaan perustele näkemyksiään riittävästi. Vatter (2000, 157-160) kirjoittaa, että Machiavellin mukaan on mahdotonta toimia ajalle sopivalla tavalla noudattamalla periaatetta, joka on itse riippumaton olosuhteista. Ymmärrän Vatterin tulkinnan niin, että Machiavelli yrittää tuhota sen platonistisen ajattelutavan, jonka mukaan poliittinen osaaminen perustuu oikeiden periaatteiden noudattamiseen, ja jonka mukaan nämä periaatteet löydetään pohdiskelemalla teoreettisesti ideaalisia muotoja. Sen sijaan, että Machiavelli tyrmäisi mahdollisuuden hallitusta poliittisesta toiminnasta joka johtaisi haluttuihin tuloksiin, Vatterin mukaan hän kieltää vain mahdollisuuden löytää kaikkina aikoina päteviä toimintaa ohjaavia periaatteita, joita noudattamalla näihin tuloksiin päästään. Poliitikassa tulee aina vastaan uudenlaisia ilmiöitä, joista selvitäkseen on pystyttävä reagoimaan luovasti, vanhojen tapojen vastaisesti. Vatterin (2000, 188) tulkinta fortunasta onkin, ettei fortuna ole mikään voima tai syy vaan pelkkä myyttinen esitys siitä, että toimimalla vanhojen tapojen mukaisesti mitään ei voi muuttaa. Näin ollen Vatterin voidaan nähdä tulkitsevan Machiavellin selittävän kohtalofortunan pois.

Tähän mennessä Vatterin näkemykset vaikuttavat minusta filosofisesti johdonmukaisimmilta. Hän joutuu minusta kuitenkin hankaluuksiin yrittäessään selittää, miten *Discorsin* kolmannen kirjan luvun 9 versio argumentista toimii (Machiavelli 1929, 214-215). Tämä versio sisältää jatkon. Machiavelli kirjoittaa, että “tasavallalla on suurempi elämä ja hyvä fortuna pidemmän aikaa kuin ruhtinaskunnalla, koska tasavalta osaa sopeutua paremmin myrskyjen erilaisuuteen kansalaistensa erilaisuuden ansiosta”¹⁵. Ajatus on, että tasavalta ei ole sidottu yhden ihmisen toimintatapoihin: “ihminen, joka on tottunut toimimaan yhdellä tavalla, ei muuta itseään koskaan [...]; ja tämä aiheuttaa välttämättä sen, että kun ajat muuttuvat hänen tavoilleen sopimattomiksi, hän tuhoutuu”¹⁶. Argumentin jatkon voi

¹⁴*di questi savi non si truova*

¹⁵*una repubblica ha maggiore vita, ed ha più lungamente buona fortuna, che uno principato; perchè la può meglio accomodarsi alla diversità de' temporalì, per la diversità de' cittadini che sono in quella*

¹⁶*un uomo che sia consueto a procedere in uno modo, non si muta mai [...]; e conviene di necessità che,*

nähdäkseni muotoilla premisseiksi ja johtopäätökseksi näin:

4. tasavaltaisessa valtiomuodossa hallitsemaan¹⁷ pääsevät ne, joiden toimintatapoja menestys edellyttää
5. valtio säilyy pidempään, jos sitä hallitsee ihminen, jonka toimintatapoja menestys edellyttää
6. tasavaltainen valtio säilyy pidempään

Ongelma Vatterin kannalta on, että jos argumentin alkuperäisen version pessimismi onkin vain näennäistä, tämä *Discorsin* versio muuttuu käsittämättömäksi. Machiavelli näyttää haluavan tehdä selvän eron ruhtinaskunnan ja tasavallan välillä. Hän paikallistaa tämän eron siihen, että ruhtinaskunnan säilyminen riippuu joka hetkellä siitä, sattuuuko ruhtinas olemaan oikeanlainen henkilö hallitsemaan juuri kyseisellä hetkellä, kun taas tasavallan säilyminen on turvattu, koska se “osaa sopeutua paremmin myrskyjen erilaisuuteen”. Mutta jos ihmistä ei sido hänen luontonsa, ilmeisesti myös ruhtinaskunta voisi olla sopeutuvainen. Ero siis häviää. Vatter (2000, 214) kysyy, mikä on se mekanismi, jolla tasavalta valitsee johtajansa. Ajatuksena on, että Machiavelli ei selitä, miten oikeanlaiset ihmiset valikoituvat hallitsemaan tasavaltaa oikealla hetkellä. Jos valitsija on fortuna, tasavaltaisuus ei ratkaise mitään, koska fortuna voi kuitenkin valita hallitsijaksi esimerkiksi ihmisen, jonka toimintatavat eivät ole oikeanlaiset. Vatter ajattelee, että ongelma voidaan ratkaista vain sellaisella vallankumouksellisella toiminnalla, joka ei ole entisten tapojen mukaista ja joka ainoana voi muuttaa poliittiset rakenteet. Voidaan kuitenkin aiheellisesti kysyä, eikö muita vaihtoehtoja ole. Ainakin se vaikuttaisi mielekkäältä tulkinnalta, että vaikka lopulta fortuna valitsisikin hallitsijan, on tasavalta kuitenkin parempi, koska tasavallassa on mekanismeja, jolla johtajien vaihtuminen on joustavaa. Vaikka mitään takeita ei olekaan siitä, että uusi hallitsija olisi edellistä parempi, ainakaan valtio ei kaadu siihen, että johtajan vaihtaminen olisi poliittisesti niin vaikeaa kuin ruhtinaan korvaaminen

quando e' si mutano i tempi disformi a quel suo modo, che rovini

¹⁷Hallitseminen ei tässä tarkoita yksinvaltaa, vaan määräävässä asemassa olemista. Määräävä asema voi olla absoluuttinen tai suhteellinen. Ruhtinas on ruhtinaskunnassa käytännössä ainoa hallitsija, koska hänen päätöksensä ovat absoluuttisia ja kumoavat kaikki muut päätökset. Tasavallassa taas on monta hallitsijaa, sillä monta ihmistä on määräävässä asemassa, mutta kenenkään päätökset eivät ole absoluuttisia.

toisella. Tämä tulkinta tekisi mielekkääksi sen eron, jonka Machiavelli yrittää argumentin avulla tehdä tasavallan ja ruhtinaskunnan välille, ja jonka Vatterin tulkinta nähtävästi hukkaa.

Vaikka argumentin looginen perusrakenne säilyy kaikissa sen eri versioissa, fortunan paikka ei pysy samana. Joskus fortuna on lopputuloksen asiointi, mutta toisissa toisen premissin olosuhteiden muuttaja, eli kohtalo. Siksi ei voida puhua suoraviivaisesti esimerkiksi selityksestä, reduktiosta tai “teoriasta”¹⁸ ainakaan siinä mielessä, että kohtalofortunan ongelma sillä ratkeaisi. Vatter (2000, 146) yrittää ratkaista ongelman väittämällä, että “syy fortunana muutokseen siirtyy syyhyn aikojen muutokseen”. Ajatus on, että ne kohdat, joissa Machiavelli puhuu fortunasta syynä eli kohtalona, ovat ikään kuin ongelman esitys, ja ne kohdat, joissa fortuna on pelkkä asiointi, ovat ongelman ratkaisu. Tämän tulkinnan mukaan Machiavelli ratkaisee ongelman käsitteellistämällä sen uudella tavalla. Ei kuitenkaan ole mitenkään selvää, että tämä on Machiavellin tarkoitus. Yhtä hyvin voidaan korostaa niitä kohtia, joissa fortuna on kohtalo, ja näin väittää, että tämä on Machiavellin todellinen kanta. Kumpaakaan näistä äärikannoista ei tarvitse hyväksyä, vaan ongelma voidaan todeta ratkaisemattomaksi. Niitä kohtia, joissa fortuna on kohtalo, ei voida sivuuttaa.

Ghiribizzi-argumentin tarkastelu ei aseta kyseenalaiseksi sitä käsitystä, että fortunana ongelma Machiavellilla on nimenomaan kohtalo ja erityisesti ikävä kohtalo. Machiavellin teokset kokonaisuutena ovat optimistisia ja aktivistisia siinä mielessä, että hän pyrkii niissä esittämään monenlaisia yhteiskunnallisia parannusehdotuksia ilmeisestikin uskoen, että ainakin osa niistä on toteutettavissa, ja että toteutettuina ne oikeasti parantaisivat yhteiskunnan tilaa. Kohtalofortuna, varsinkin formalisoituna ghiribizzi-argumentin kaavaan, on hämmentävä pessimismin ja lannistumisen pesäke, joka asettaa kyseenalaiseksi Machiavellin koko optimistisen projektin. Vatterin yritys on kiinnostava, mutta hänkään ei ole pystynyt aukottomasti osoittamaan Machiavellin pessimismia vain näennäiseksi.

On huomattava, että ghiribizzi-argumentti ei implikoi täysimittaista determinismia. Machiavelli käsittelee lähinnä valtiomiehiä ja heidän valtioitaan. Vaikka hän kyllä käyttääkin

¹⁸Vatter (2000, 134) kirjoittaa ensin puhuvansa argumentista “Ghiribizzin ongelmana”, mutta heti seuraavalla rivillä hän puhuukin jo “fortunana filosofisesta teoriasta”.

varsin universalisoivia termejä, ei ole selvää, pitäisikö johtopäätökset yleistää koskemaan edes kaikkia ihmisiä, muusta materiasta ja sen liikkeitä ohjaavista laeista puhumattakaan. Mutta vaikka oletettaisiin, että argumentin johtopäätökset todella koskevat kaikkia ihmisiä, Machiavelli kirjoittaa hyvin konkreettisista asioista. Kuten jo sanoin, toimintatavat voidaan ymmärtää suhteellisen ei-reflektiivisiksi tavoiksi, joiden takana ei ole kovin paljon rationaalista harkintaa. Machiavelli ei sano missään vaiheessa, että ihmisen kaikki ajatukset olisivat determinoituja, ja juuri tätä determinismi vaatisi.

Tämä jättää auki erilaisia mahdollisuuksia. Voidaan esimerkiksi kuvitella, että valtiomies toimii luontonsa ja kivettyneiden toimintatapojensa mukaisesti siksi, että hänen työnsä vaatii jatkuvaa reagointia hänen ympärillään tapahtuviin asioihin. Hän ei koskaan ehdi ottaa asioihin ja omiin tapoihinsa riittävästi etäisyyttä, eikä siis pysty ajattelemaan niitä kriittisesti. Hän kyllä pärjää, kunhan olosuhteet eivät muutu merkittävästi, ja kunhan pelkkä reagointi ja sisäistettyjen sääntöjen noudattaminen riittää. Mutta kun olosuhteet muuttuvat, hänen toimintatavoistaan on hänelle vain haittaa. Mutta vaikka ajateltaisiin näin, on kuitenkin myönnettävä, että se, mikä ghiribizzi-argumentissa näyttää jonkinlaiselta aprioriselta totuudelta, on totta vain *a posteriori*: vaikka ei ole mitään periaatteellista estettä sille, että hallitsija voisi muuttaa toimintatapojaan tarvittaessa, käytännössä voidaan kuitenkin selvästi havaita, että hallitsijat eivät siihen kykene.

Riippumatta siitä, miten ghiribizzi-argumentti tulkitaan, ei siitä ilmeisesti löydy ratkaisua kohtalofortunan ongelmaan. Vaikka argumentti näyttäisi tuovan kuvaan systemaattisuutta, lähemmässä tarkastelussa paljastuu, että systemaattisuus ulottuu pelkkään loogiseen rakenteeseen, ja fortuna tarkoittaa argumentin eri versioissa eri asiaa. Fortuna ei palaudu ihmisten jäykän luonnon ja aikojen laatujen yhteisdynamiikkaan.

Ghiribizzi-argumentin tarkastelun jälkeen voitaneen jo sanoa, ettei pelkkä Machiavellin omien tekstien analysointi tuota mielekkäitä vastausta kysymyksiin kohtalofortunasta, koska hän jättää liikaa kysymyksiä auki. Ratkaisuja on etsittävä muualta. Kahdessa seuraavassa luvussa käsittelemme kahta eri vaihtoehtoa fortunana tulkitsemiseen. Molemmissa niistä pyrin etsimään jonkinlaista löyhää käsitteellistä mallia, johon Machiavellin irrallisia huomioita fortunasta voitaisiin asetella.

7 Kristillinen fortuna

De Grazia kirjoittaa näin:

Danten *Helvetti* viittaa [fortunaan] “yleisenä ministerinä¹ ja johtajana”. Yksi Lorenzo [de’ Medicin] riveistä kutsuu tätä “Fortunaksi, Jumalan ministeriksi”. Hallinnollisten kokousten asiakirjoihin tallennettu Firenzen kansalaisten kieli 1400-luvun vaihteesta näyttää myös heidän käsityksensä olleen, että fortuna on Jumalan virkailija, ja että hänet oli tulkittava Jumalan ohjaukseksi tai tahdoksi. Tämä on enemmän tai vähemmän Niccolòn kanta. (De Grazia 1989, 204-205.)

Tämä on tiivistettynä De Grazian tulkinta fortunasta Machiavellin ajattelussa. De Grazia tulkitsee Machiavellin kristityksi, ja näkee siis myös fortunan osaksi jonkinlaista kristillistä kokonaisnäkemystä. Katsotaan *Principen* lukua 25. Machiavelli (1929, 48) aloittaa puhumalla “fortunasta ja Jumalasta”, mutta ei tämän jälkeen mainitse Jumalaa luvussa enää lainkaan. Machiavelli puhuu kuitenkin yleensä Jumalasta harvoin, joten kohta on pantava merkille. Se muodostaa kiinnostavan yhteyden seuraavaan, koko kirjan päättävään lukuun, jossa Machiavelli esittää vetoimuksen yrittää yhdistää Italia yhdeksi valtioksi ja lisäksi perusteita uskoa tällaisen yrityksen onnistuvan. Missään muualla Machiavelli ei puhu Jumalasta samalla tavalla kuin tässä luvussa. *Discorsissa* hän hädän tuskin mainitsee Jumalaa. Mutta *Principen* viimeisessä luvussa hän puhuu Jumalasta kuin uskova.

Ajatus on siis, että *Principen* kaksi viimeistä lukua muodostavat kokonaisuuden, jossa Machiavelli käyttää perspektiivinä kristillis-isänmaallista maailmankuvaa. Millainen on

¹Italian sana *ministra* voi tarkoittaa monta eri asiaa, esimerkiksi papitarta. Tässä, kuten myöhemmin selitän, ajatus on kuitenkin, että fortuna on jonkinlainen Jumalan virkailija. De Grazia välttää ongelman kääntämällä sanan englanniksi kirjaimellisesti muotoon *minister*.

tämä maailmankuva? Siinä tapahtumien syitä ovat Jumala, kohtalofortuna ja ihmisen vapaa tahto². Jumala on lähes kaiken syy. Ihmisen vapaa tahto on poikkeus.

Vapaasta tahdosta Machiavelli puhuu vielä harvemmin kuin Jumalasta. *Principessa* hän mainitsee sen kaksi³ kertaa, kerran kummassakin luvusta 25 ja 26; *Discorsissa* hän ei puhu siitä lainkaan. Mistä on kysymys? Luvussa 26 Machiavelli (1929, 50) kirjoittaa näin raamatullisesti:

täällä nähdään Jumalan tekemiä ennennäkemättömiä ihmeitä: meri on avautunut; pilvi on näyttänyt teille tien; kivi on pursunnut vettä; täällä on satanut mannaa; joka asia on yhdistynyt teidän suuruudeksenne. Jäljelläoleva teidän on tehtävä itse. Jumala ei halua tehdä joka asiaa, jotta ei ottaisi meiltä pois vapaata tahtoa eikä osaa siitä kunniasta, joka kuuluu meille.⁴

Jos Jumala haluaisi tehdä ”joka asian”, tahtomme ei olisi vapaa emmekä olisi itse vastuussa teoistamme vaan olisimme pelkkiä Jumalan välineitä. Tämä ei sopisi yhteen sen ajatuksen kanssa, että pääsymme taivaaseen riippuu omista valinnoistamme. Jumala ei valitse puolestamme vaan jättää valinnat meille.

Fortunan rooli tässä järjestelmässä on tietenkin toteuttaa Jumalan tahtoa. Ideana on, että Jumala on asettanut fortunan huolehtimaan maallisen hyvän jakautumisesta. Ja koska fortunahan tahto on oikukas, maallinen hyvä jakautuu tavoilla, joita ei voi ymmärtää helposti, ja jotka eivät vaikuta edes oikeutetuilta. Patch (1922a, 203) tulkitsee tämän niin, että ihmisten on vain alistuttava tilanteeseen: maallisia rikkauksia ei kannata tavoitella, koska niiden jakautumiseen ei voi itse vaikuttaa. Danten runolliseen esitykseen liittyy kristinuskon eettinen oppi. On alistuttava Jumalan tahtoon ja turhien maallisten pyrkimysten sijaan on varmistettava, että pääsee taivaaseen. De Grazia (1989, 205) tosin väittää lopulta, että Machiavellilla fortuna on enemmän kuin pelkkä Jumalan edustaja tai kuriiri. Hänen mukaansa Machiavelli ei siis ole aivan samaa mieltä kuin esimerkiksi juuri Dante,

²*libero arbitrio*

³Itse asiassa hän käyttää ilmaisua *libero arbitrio* myös kolmannen kerran luvussa 23, mutta eri merkityksessä, vapautena kertoa mielipiteensä.

⁴*qui si veggano straordinarii senza esempio condotti da Dio: el mare si è aperto; una nube vi ha scorto el cammino; la pietra ha versato acqua; qui è piovuto la manna; ogni cosa è concorsa nella vostra grandezza. El rimanente dovete fare voi. Dio non vuole fare ogni cosa, per non ci torre el libero arbitrio e parte di quella gloria che tocca a noi.*

sillä Machiavelli antaa fortunalle enemmän vapautta. Tämä tarkoittaa, että fortunahan tahtoon ei tarvitse välttämättä alistua, koska se ei ole aina Jumalan tahto. Nederman (1999, 630) korjaa tätä niin, että menestys riippuu siitä armosta, jonka Jumala suo valitsemilleen johtajille; ajatuksena on, että vaikka fortuna periaatteessa määrää, Jumala voi halutessaan johdattaa ihmisiä menestykseen ja siis ohittaa fortunahan tahtoon. Nederman (ibid., 632-633) soveltaa tätä tulkintaa myös *Principen* päätöslukuun 26, jossa, kuten jo mainitsin, Machiavelli väittää Jumalan johtavan menestyksen Medicin suvulle.

De Grazian ja Nedermanin tulkinta on kiinnostava, koska se antaa vastauksen kohtalo-fortunahan ongelmaan. Jos uskotaan Jumalan olevan olemassa ja kohtalofortunahan olevan Jumalan palveluksessa, koko Machiavellin projekti on arvioitava uudelleen. Jos uskonnollinen totuus myönnetään totuuden lajiksi ja jos yliluonnollisiin ilmiöihin ja olentoihin on perusteltua uskoa, fortuna ei enää näytäkään kummalliselta. Siinä yhdistyvät mainiolle tavalla kohtalon lisäksi myös kaikki muut mainitsemani fortunahan merkitykset. Kohtalo ei ole enää Machiavellin tavoitteiden kannalta syy pessimismiin vaan Jumalan tahto. Jos Machiavelli on kristitty, hän ei haluaisikaan vastustaa Jumalan tahtoa.

On kuitenkin rohkea ja oikeastaan jopa uhkarohkea väite sanoa Machiavellia kristityksi. Yhtä uhkarohkeaa on väittää, että hänen poliittista ajatteluaan ohjaavat kristilliset periaatteet. De Grazia (1989, 58) myöntää, ettei Machiavelli käsittele missään kirjoituksistaan pitkästi Jumalaa, mutta että Jumala esiintyy tämän teksteissä vähintäänkin mainintoina säännöllisesti. De Grazia ja Nederman ovat onnistuneet myös osoittamaan melko aukottomasti, että kysymyksessä on nimenomaan kristinuskon Jumala, eikä Machiavelli siis Jumalaa koskevien mainintojensa perusteella ole esimerkiksi pakana tai kerettiläinen.

Maininnat eivät kuitenkaan vielä riitä. Vaikka Machiavelli ei puhu Jumalasta, *Discorsin* luvuissa 11 ja 12 hän kyllä puhuu uskonnosta. Hän puhuu siitä hyvin selväsanaisesti. Hän sanoo, että hyviäkin lakeja on käytännössä vaikea perustella kaikille, mutta että viisas lainsäätäjät ratkaisee ongelman nojautumalla Jumalaan (Machiavelli 1929, 77). Ajatus on, että haluttaessa saada ihmiset toimimaan oikein on käytettävä uskonnollisia perusteluja. Koska uskonnon avulla on helppo pitää yhteiskunta ”hyvänä ja yhtenäisenä”, ruhtinaiden on pyrittävä tukemaan ja säilyttämään valtionsa uskonto, vaikka he pitäisivät sitä epä-

totena (Machiavelli 1929, 78). Machiavelli ei väitä suoraan että kaikki uskonto on aina ihmisten keksintöä, tai että kristinusko olisi sellaista. Lukujen 11 ja 12 perusteella tämä on kuitenkin ainoa mielekäs tulkinta. Roomalaisten uskonnolla oli perustajansa, Numa Pompilius, ja hän ei tarvinnut minkäänlaista jumalallista inspiraatiota perustaessaan uskontoa. Machiavelli puhuu kristinuskosta samassa kontekstissa, ja vaikka hän ei sanokaan sitä eksplisiittisesti, on selvää, että se on hänen mukaansa samalla tavalla inhimillistä alkuperää.

Korvela (2006, 51) kirjoittaa laajassa väitöskirjassaan Machiavellin näkemyksistä uskonnosta, että Machiavelli ei halunnut tehdä teologisia kannanottoja vaan analysoi uskontoa poliittisesti. Näyttää kuitenkin selvältä, että Machiavelli ei voi välttyä ottamasta kantaa teologiaan. Se, että uskontoa analysoidaan poliittisesti, tarkoittaa, että uskonnon omat tosiasiaväitteet ja arvot jätetään huomiotta. Tämä sinänsä ei vielä ole teologinen kannanotto, mutta siitä tulee sellainen, kun mainitut tosiasiaväitteet ja arvot jätetään kokonaan sivuun kontekstissa, joka välttämättä vaatisi niiden huomioimista. Kristinuskon oppisisällön vakavasti ottava ajattelija ei nähdäkseni voisi tehdä sellaista kristinuskon ohittavaa analyysia poliittisesta toiminnasta kuin Machiavelli tekee.

De Grazian ja Nedermanin tulkinta kaatuu nähdäkseni siihen, että he katsovat liiaksi sanoja ja liian vähän sitä, mitä niillä tarkoitetaan. Machiavelli kyllä kirjoittaa uskonnosta ja Jumalasta ja pitää molempia hyvinä asioina, mutta on täysin välinpitämätön sen suhteen, onko uskonto totta tai Jumala olemassa (Strauss 1958, 12). Kun Machiavelli käyttää esimerkiksi sanaa "Jumala", hän ei useinkaan viittaa mihinkään yliluonnolliseen olentoon. "Jumala" Machiavellin teksteissä ei ole välttämättä Jumala itse, vaan se olento, johon jotkut toiset uskovat, ja johon vetoamalla on helpompi saada ihmiset toimimaan oikein. Kuten Berlin (1972, 161) kirjoittaa, uskonto on Machiavellille lähinnä "yhteiskunnallisesti välttämätön väline", jonka arvo mitataan sen mukaan, kuinka hyvin se tukee yhteiskunnan solidaarisuutta ja yhteenkuuluvuutta.

Oliko Machiavelli ateisti? Korvelan (2006, 43) mukaan ei. Hän kirjoittaa, että jos ateismi tarkoittaa jumalan olemassaolon kieltämistä, Machiavellin teoksista ei löydy mitään vihtejä ateismista. Korvela on kieltämättä oikeassa. Vaikka Machiavelli kirjoittaa, että us-

konto on inhimillistä eikä jumalallista alkuperää, Jumala saattaa silti olla olemassa. Mutta aivan vastaavasti voidaan sanoa, että Machiavellin teoksista ei löydy myöskään vihjeitä siitä, että Jumala *olisi* olemassa. Hän yksinkertaisesti jättää ottamasta kantaa. Tämä ongelma tekee De Grazian ja Nedermanin argumentin filosofisen arvioimisen vaikeaksi. Kysymys ei ole pelkästään käsitteiden suhteista. Mikään Machiavellin fortunaa käsittelevissä teksteissä ei näytä tekevän kristillistä tulkintaa mahdottomaksi. Mutta kun on ruvettu pohtimaan, ovatko Machiavellin käsitteet kiinni rehellisessä kristillisessä maailmankuvassa, on herännyt aiheellisia epäilyksiä. Esimerkiksi Prezzolini (1954, 67) kirjoittaa, että sana “fortuna” “ei tarkoita koskaan Machiavellilla samaa kuin Dantella”. Erimielisyys De Grazian ja Prezzolinin välillä ei voisi olla suurempi.

Kuten jo huomautin Machiavellin metodia käsittelevässä luvussa, Machiavellin mukaan yliluonnollisista asioista ei voida saada tietoa. Onkin ehkä turvallisinta pitää Machiavellia välinpitämättömänä agnostikkona, joka haluaa välttää suorat konfliktit uskonnollisten auktoriteettien kanssa. Jo tämäkin riittää kristillisen tulkinnan torjumiseksi. Machiavelli (1929, 23) kirjoittaa *Principen* luvussa 11 hengellisistä ruhtinaskunnista ensin, että niitä hallitsevat “ylemmät syyt, joita ihmismieli ei tavoita”⁵, ja että tästä syystä hän jättää ne käsittelemättä. Ei ole tietääkseni syitä epäillä tätä Machiavellin yleisempää agnostisismia. Machiavelli jatkaa, että näistä ruhtinaskunnista puhuva olisi “omahyväinen ja uhkarohkea”⁶, koska ne ovat Jumalan tukemia. Kuitenkin hän lisää heti, että joku saattaisi kuitenkin kysyä, miten kirkko on saavuttanut kaiken maallisen valtansa. Machiavelli vastaa itse heti kysymykseen ja osoittaa näin, ettei hän itse suinkaan halua kysellä näistä asioista, mutta että joku muu saattaisi. Näin hän välttää vastuun ja konfliktin kirkon kanssa. Luvun varsinaisen sisällön muodostava puhtaasti maallisia termejä käyttävä analyysi puolestaan osoittaa varsin selvästi Machiavellin ajattelevan, että ne ylemmät syyt, joita ihmismieli ei tavoita, ovat lopulta irrelevantteja poliittisen todellisuuden kannalta, joten niihin voidaan suhtautua välinpitämättömästi.

⁵*retti da cagioni superiore, alle quali mente umana non aggiugne*

⁶*prosuntuoso e temerario*

8 Fortuna ja stoalaisuus

Kirjoittaessaan Machiavellin sotastrategianäkemyksistä Cassirer (1946, 161-162) vihjaa, että fortunalla on filosofista merkitystä Machiavellin teoksissa siitä syystä, että se on osa Machiavellin keksimää uudenlaista strategiaa, joka ei perustu fyysisten vaan henkisten aseiden käyttöön. Cassirer on mielestäni oikeassa siinä, että kyse on henkisestä strategias-
ta. Väärässä hän on kuitenkin kuvaillessaan tämän henkisen strategian sisältöä. Hän väit-
tää nähdäkseni ilman perusteita, että ghiribizzi-argumentin tarkoitus olisi kehottaa ruh-
tinaita jatkuvaan itsemuunteluun, jotta he kykenisivät menestymään olosuhteiden muut-
tuessa (ibid., 160-161). Kuten olen yrittänyt argumenttia käsittelevässä luvussa osoittaa,
argumentissa on lopulta kyse siitä, että tällainen itsemuuntelu on (ainakin käytännössä)
mahdotonta.

Cassirer on mielestäni väärässä myös kun väittää, että Machiavellin ajatukset henkisten
aseiden strategiasta olisivat jotenkin uusia. Tutkimuksessaan fortunasta antiikin kirjalli-
suudessa Patch (1922*b*, 147-150) luettelee strategioita, joista ainakin kaksi näyttää juuri
sellaisilta, joista Cassirer puhuu.¹ Ensimmäisessä niistä on ajatuksena, että vaikka fortuna
voikin tehdä ihmisen elämän hankalaksi, tai toisin sanoen kohtalo saattaa olla merkittä-
västi ristiriidassa ihmisen elämälleen asettamien toiveiden kanssa, on oltava kärsivällinen

¹Listan strategioista sen, jota Patch kutsuu järjen strategiaksi, Machiavelli näyttää suoraan torjuvan. Patc-
hin mukaan antiikissa – esimerkkeinä Patch viittaa Plutarkhokseen ja Juvenalikseen – sen ajatus oli, että
järjen käytöllä voi minimoida fortunän vaikutuksen. Tässä fortuna on tietenkin jotain muuta kuin koh-
talo. Nähdäkseni kyse on epävarmuudesta. Maailman tapahtumissa saattaa olla paljon epävarmuutta,
mutta tämä epävarmuus ei ulotu ihmisen järkeen. Järki on myös ihmisen keino vähentää epävarmuuden
vaikutuksia häneen omiin asioihinsa. Esimerkkinä voidaan ajatella vaikka maanviljelijää, joka tietää,
että aina ei saada hyvää satoa, ja että tämän vuoksi kannattaa siis varautua huonoihin vuosiin jo ennalta.
Huonoja satoja tulee silti, mutta järkevän maanviljelijän elämään niillä ei ole merkittävää vaikutusta.
Kuten jo näimme ghiribizzi-argumenttia käsittelevässä luvussa, Machiavelli ei usko tällaisen harkitun
toiminnan mahdollisuuteen. Ihmisiä ei ohjaa järki vaan luonto, ja toisin kuin järki, luonto ei ole joustava.
Jos ihmiset olisivat järkeviä, tai Machiavellin sanoin “viisaita”, he pystyisivät mukautumaan erilaisiin
tilanteisiin. Mutta tosiasiaassa he toimivat jäykän luontonsa mukaisesti, ja tämänkaltainen toiminta tuot-
taa olosuhteista riippuen joko hyviä tai huonoja tuloksia. Näin sen sijaan, että Machiavelli hyväksyisi
järkevän harkinnan keinona minimoida epävarmuus (tai olosuhteiden vaikutukset), hän torjuu järkevän
harkinnan käytännössä mahdottomana ja päätyy siihen, että ihmiset eivät voi vaikuttaa kohtaloonsa.

ja sietää koettelemukset, koska tulevaisuus saattaa olla parempi. Toinen strategia on, että fortuna kykenee vaikuttamaan vain materiaaliseen hyvään, ja vapautuakseen fortunän vaikutuksesta on siis tavoiteltava ei-materiaalista, moraalista hyvää materiaalisen sijasta. Patch kutsuu ensimmäistä strategiaa kärsivällisyyden ja toista hyveen strategiaksi.

Mitä nämä strategiat ovat? Ensinnäkin on huomattava, että niissä fortunän *olemassaoloa* ei kyseenalaisteta, eikä sitä yritetä selittää pois. Niissä lähdetään liikkeelle siitä oletuksesta, että fortuna on olemassa, ja että ihmisen on vain eletävä sen kanssa. Seuraavassa luvussa käsittelem tätä oletusta ja sitä, miten se pitäisi tulkita. Tämän luvun tarkoituksiin riittää todeta, että fortuna oletetaan olemassaolevaksi. Molemmat strategiat ovat myös *stoalaisia*. Tällä tarkoitan, että niissä on tietty olennainen yleispiirre stoalaisesta moraalifilosofiasta: stoalaiset kehottivat pyrkimään irti riippuvaisuudesta ulkoisesta hyvästä. Myöskään tätä ideaa ja syitä sen takana ei vielä tässä luvussa sen tarkemmin käsitellä, vaan käytän sitä pelkästään yrittäessäni osoittaa tiettyjen piirteiden olemassaolon Machiavellin ajattelussa. Voidaan siis sanoa, että kärsivällisyyden ja hyveen strategiat ovat ajattelusääntöjä tai -säännöstöjä, jotka olettavat fortunän olemassaolon, ja joiden tarkoituksena on auttaa ihmistä irti omien tunteidensa orjuudesta ja siten sopeutumaan maailmaan mahdollisimman hyvin. Niiden ydinsanoma on, että fortuna, kohtalo, on kohdattava tyynesti.

Katsotaan *Discorsin* kolmannen kirjan lukua 31:

suuret ihmiset ovat jokaisessa fortunassa samanlaisia; ja vaikka fortuna muuttuisi ylentäen tai alistaen heitä he eivät muutu vaan pitävät hengen vakaana ja yhtyneenä elämäntapaansa niin, että kenen tahansa on helppo nähdä, että fortunalla ei ole heihin valtaa. Heikot ihmiset hallitsevat itseään toisin: sillä he ylpistyvät ja juopuvat hyvästä fortunasta, lukien kaiken hyvän sen hyveen, jota he eivät koskaan tunne, ansioksi. (Machiavelli 1929, 242-243.)²

Kuten Wood (1968, 21), De Grazia (1989, 210) ja Mansfield (1979, 401) ovat huomanneet, Machiavelli käyttää fortunän käsitettä “stoalaisella” tavalla. Ulkoisiin asioihin pitää

²*gli uomini grandi sono sempre in ogni fortuna quelli medesimi; e se la varia, ora con esaltarli, ora con opprimerli, quegli non variano, ma tengono sempre lo animo fermo, ed in tale modo congiunto con il modo del vivere loro, che facilmente si conosce, per ciascuno, la fortuna non avere potenza sopra di loro. Altrimenti si governano gli uomini deboli; perchè invaniscono ed inebriano nella buona fortuna, attribuendo tutto il bene che gli hanno a quella virtù che non conobbono mai.*

suhtautua tyynesti. Machiavelli ei sano, etteikö niillä olisi mitään arvoa, mutta ihmisen on kuitenkin kyettävä suojaamaan itsensä niiden vaikutuksilta. Mutta ajatus jatkuu. Machiavelli kirjoittaa näin niistä, jotka ylpistyvät hyvästä fortunasta:

heistä tulee sietämättömiä ja vihattuja kaikille niille, jotka heitä ympäröivät. Tästä riippuu yht'äkkinen kohtalon vaihtelu; kun he näkevät sen kasvoista kasvoihin, he kaatuvat heti toiseen vikaan, ja heistä tulee pelkurimaisia ja alhaisia. Ja tästä syntyy että tämänkaltaiset ruhtinaat ajattelevat vastoinkäymisissä enemmän pakenemista kuin puolustautumista, kuten he, jotka ovat käyttäneet huonosti hyvän fortunaa, ovat valmistautumattomia minkäänlaiseen puolustautumiseen. (Machiavelli 1929, 243.)³

Kuten Mansfield (1979, 401) vihjaa, Machiavelli tekee tässä sen "epästoalaisen" päätelmän, että tunteettoman suhtautumisensa ansiosta ihminen on myös hyvä johtaja tai soptapäällikkö. Johtajan ei ole hyvä iloita liikaa menestyksestä tai surra tappioita, koska ne häiritsevät hänen keskittymistään taisteluun: tyyneys on siis hyvä asia itsessään ja välineellisesti. Päätelmä on epästoalainen ensinnäkin siksi, että stoalaisuudessa itse hyve, johon tunteettomuus olennaisena osana liittyy, on jo itsessään riittävä onnellisuuden ehto (Nussbaum 1994, 361). Osallistuminen sotaan ja siinä menestyminen ovat ainakin ainakin periaatteessa toisarvoisia asioita, joista hyveellisen stoalaisen ei kuulu välittää. Toiseksi Machiavellin päätelmä näyttää murentavan uskoa kohtalofortunaa voimaan siinä mielessä, että ihmisten materiaalinenkin menestys riippuu nyt ainakin osittain heidän omasta suhtautumisestaan.

Fortuna luvussa 31 ei välttämättä ole ilmiselvästi kohtalo vaan asiointila. Toisaalta, kuten jo fortunaa merkityksiä käsittelevässä luvussa kirjoitin, asiointila on hyvin helposti tulkittavissa kohtalon tulokseksi. Lisäksi on huomionarvoista, että Machiavelli puhuu kohdassa eksplisiittisesti kohtalosta⁴. "Kohtalon vaihtelu" tarkoittanee sitä, minkälaisia vaikutuksia kohtalolla on ihmiseen. Ottaen huomioon Machiavellin ajoittaisen epätarkkuuden käsittei-

³*D'onde nasce che diventano insopportabili ed odiosi a tutti coloro che gli hanno intorno. Da che poi dipende la subita variazione della sorte; la quale come veggono in viso, caggiono subito nell'altro difetto, e diventano vili ed abietti. Di qui nasce che i principi così fatti pensano nelle avversità più a fuggirsi che a difendersi, come quelli che, per avere male usata la buona fortuna, sono ad ogni difesa impreparati.*

⁴*sorte*

densä kanssa, minusta ei näytä väärältä rinnastaa “kohtaloa” “fortunaan” tässä kohdassa. Ne ovat vain kaksi eri sanaa, jotka viittavat samaan asiaan.

Jos luvussa 31 fortunän tulkinnassa on tilaa erimielisyydelle, sen sijaan *Discorsin* toisen kirjan luvussa 29 fortuna on selvästi kohtalo:

ihmiset voivat myötäillä fortunaa eivätkä vastustaa sitä; he voivat kehrätä sen lankoja, mutta eivät katkaista niitä. Siksi heidän ei pidä koskaan luovuttaa; koska he eivät tiedä sen päämäärää, ja koska se etenee mutkikkaita ja tuntemattomia teitä, heidän on aina toivottava, ja toivoessaan olevan luovuttamatta, missä tahansa fortunassa ja ahdingossa ovatkin. (Machiavelli 1929, 187.)⁵

Idea on täsmälleen sama kuin Patchin mainitsemissa kärsivällisyyden strategiassa. Fortuna ei voi vastustaa. Voidaan vain jatkaa luovuttamatta, toivoa ja odottaa. Tämä kuitenkin edellyttää sitä samaa tyyneyttä, josta on jo ollut puhe.

Voidaan siis perustellusti sanoa, että ainakin *Discorsista* löytyy elementtejä, jotka tukevat stoalaista tulkintaa kohtalofortunasta ja siihen suhtautumisesta. Mutta toisaalta *Discorsia* pidetään usein jossain mielessä *Principeä* maltillisempana, eivätkä *Discorsissa* esitetyt ajatukset siis välttämättä edusta Machiavellin omimpia näkemyksiä. Jotta tulkinta olisi perusteltu, sen olisi oltava sovitettavissa yhteen *Principen* loppulukujen, varsinkin luvun 25 kanssa.

Principen luvun 24 sanoma on, että ruhtinaan ei pidä syyttää fortunaa vaan pelkästään itseään, jos hän menettää valtionsa. Machiavelli (ibid., 47) kirjoittaa, että rauhallisina aikoina ruhtinas ei saa luulla asemaansa turvatuksi vaan hänen tulee varautua siihen, että ajat muuttuvat. Jos ruhtinas nojaa pelkästään fortunaan, hänen käy fortunän muuttuessa huonosti. Machiavelli päättää luvun kehotukseen ruhtinaalle turvata asemansa pelkästään sellaisiin puolustuksiin, jotka riippuvat vain omasta hyveestä, koska vain ne ovat “hy-

⁵ *gli uomini possono secondare la fortuna e non opporsegli; possono tessere gli orditi suoi, e non rompergli. Debbono, bene, non si abbandonare mai; perchè, non sappiendo il fine suo, e andando quella per vie traverse ed incognite, hanno sempre a sperare, e sperando non si abbandonare, in qualunque fortuna ed in qualunque travaglio si truovino.*

viä, varmoja ja kestäviä”⁶. Tämä jättää auki kysymyksiä. Näyttää selvältä, että ruhtinaan pitää ryhtyä konkreettisiin käytännön toimiin ja varmistaa esimerkiksi, että hänen valtionsa pystyy puolustautumaan hyökkäyksiltä ja vallankumouksilta. Toisaalta näyttää yhtä selvältä, että tällaisiin toimiin ryhtyessään ruhtinas joutuu väkisinkin luottamaan myös joihinkin sellaisiin asioihin, jotka eivät riipu hänestä itsestään ja hänen omasta hyveestään. Hän ei yksinään kykene puolustamaan valtiotaan, vaan joutuu turvautumaan myös alamaistensa apuun. Kysymyksessä näyttää olevan ristiriita: on tehtävä itse jotain, eikä luotettava muihin, mutta tehdessä jotain on kuitenkin luotettava muihin.

Mahdollisuuksia ristiriidan ratkaisemiseksi on muutamia. Ensinnäkin voidaan kuvitella, että vaatimus luottamisesta pelkkään omaan hyveeseen ei olisikaan ehdoton. Tämä mahdollisuus ei ole lupaava, koska Machiavelli kasaa luvussa 24 hyveelle niin paljon painoa: hyve näyttää menestyksen välttämättömältä ja riittävältä ehdolta. Toinen mahdollisuus on, että ruhtinaan hyve ulottuisi muihinkin ihmisiin niin, että näiden teot olisivat kuin hänen omia tekojaan. Tämä tarkoittaisi kuitenkin niin täydellistä hyvettä taitona kontrolloida muita ihmisiä, että se ei vaikuta uskottavalta ajatukselta. Vaikka ruhtinas olisi kuinka hyveellinen sanan missä tahansa merkityksessä, hän voi kuitenkin vain määrätä, neuvoa ja yrittää toimia esimerkkinä. Hän joutuu joka tapauksessa myös luottamaan siihen, että hänen johtamisstrategiansa toimivat ja ihmiset tekevät niin kuin hän haluaa. Vaatimus turvautumisesta omaan hyveeseen on siis vaatimus, joka ei salli luottamusta juuri mihinkään. Siksi se on hyvin ongelmallinen.

Sen sijaan, että hyve ymmärrettäisiin tässä joksikin poliittiseksi taidoksi, voidaan yrittää soveltaa stoalaista tulkintaa. Näin hyve on ymmärrettävä niin kuin stoalaiset sen ymmärsivät. Seuraavassa luvussa otan tarkemmin kantaa Machiavellin ja stoalaisten hyvekäsityksen suhteeseen, mutta tässä luvussa riittää karkea oppikirjamääritelmä. Nämä määritelmät ovat aina hankalia, koska stoalaisia oli monta, eivätkä he kaikki ajatelleet asioista samalla tavalla. Stoalaisille hyve on ainoa todella hyvä asia; hyve liittyy sielun itsehallintaan; hyve on jonkinlaista tietoa tai taitoa – tietoa siksi, että hyve on opittavissa oleva asia, ja taitoa siksi, että sen avulla asioita voidaan hallita (ks. esim. Long 1974, 199-200). Hyve voidaan

⁶*E quelle difese solamente sono buone, sono certe, sono durabili, che dependono da te proprio e dalla virtù tua.*

siis edelleen ymmärtää jonkinlaiseksi taidoksi, mutta ne asiat, joita tällä taidolla hallitaan, eivät ole enää ulkoisia asioita. Ne eivät siis liity muiden ihmisten hallitsemiseen tai ruhtiinaan oman vallan pönkittämiseen. Päinvastoin tällä hyveellä ihminen hallitsee itseään ja omaa sieluaan. Jos hyve ymmärretään näin, Machiavellin esittämä vaatimus luottamisesta pelkkään omaan hyveeseen voidaan ymmärtää variantiksi siitä jo mainitusta stoalaisesta periaatteesta, että hyveellisyys on onnellisen elämän välttämätön ja riittävä ehto. Tämä voi näyttää varsin epäintuitiiviselta askeleelta, koska Machiavellia ei perinteisesti ole luettu näin. Mutta jos kohta ymmärretään näin, tulokset ovat kiinnostavia, koska lukuun 25 avautuu uusi perspektiivi.

Luvussa 25 Machiavelli (1929, 48) kirjoittaa aikalaistensa mielipiteistä. Hänen mukaansa monet hänen aikalaisensa ja edeltäjänsä ajattelevat ja ovat ajatelleet, että kaikki asiat ovat täysin fortunan ja Jumalan hallinnassa, ja että siksi ei kannata rehkiiä vaan voi jättää itsensä kohtalon⁷ huomaan. Vaikka Machiavelli sanoo olevansa jossain määrin samaa mieltä, hän ei ole sitä kuitenkaan täysin. Machiavelli vertaa fortunaa jokeen:

Ja vertaan [fortunaa] yhteen näistä tuhoisista joista, jotka suuttuessaan tulvivat tasangoille, tuhoavat puut ja rakennukset, irrottavat tästä maata ja siirtävät sitä tuonne muualle; jokainen pakenee niitä ja kaikki antautuvat niiden iskulle voimatta estää niitä mitenkään. (Ibid., 48.)⁸

Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että ihmiset eivät voisi tehdä mitään:

Ja vaikka asiat ovat niin, se ei kuitenkaan tarkoita etteivät ihmiset aikojen ollessa rauhalliset pystyisi varautumaan, ja valleilla ja padoilla [joet] kasvaessaan kulkisivat kanaalia pitkin, tai niiden isku ei olisi niin vapaa eikä niin tuhoisa. (Ibid., 48.)⁹

Machiavelli soveltaa jokivertausta Italian tilanteeseen:

⁷ *sorte*

⁸ *E assomiglio quella a uno di questi fiumi rovinosi, che, quando s'adirano, allagano e' piani, ruinano gli arberi e gli edifizii, lievono da questa parte terreno, pongono da quell'altra: ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, senza potervi in alcuna parte obstare.*

⁹ *E benché sieno così fatti, non resta però che gli uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimenti, e con ripari e argini, in modo che, crescendo poi, o andrebbero per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe nè si licenzioso nè si dannoso.*

Jos mietitte Italiaa, joka on näiden muutosten istuin, ja joka on antanut niille liikkeen, näette maaseudun ilman patoja ja ilman yhtäkään vallia: jos se olisi sopivan hyveen vallittama, kuten Saksa, Espanja ja Ranska, tämä tulva ei olisi tehnyt suuria muutoksiaan tai olisi ollut tulematta. (Machiavelli 1929, 48.)¹⁰

Olisi tavallaan luontevaa ajatella tämän tarkoittavan, että poliittisen toimijan on tehtävä käytännön valmisteluja valtansa vakauttamiseksi muutosten varalta. Näin on myös ajateltu: esimerkiksi Masters (1996, 61) kirjoittaa jopa, että jokien ohjailemiseen tarkoitettut vallit tarkoittavat sotajoukkoja ja padot lakeja. Tämänkaltaisille tulkinnoille ei kuitenkaan ole esitetty sellaisia perusteita, jotka sulkisivat muut vaihtoehdot pois. Mastersin (1996, 60-61) argumentti kulkee näin: Joen raivo viittaa sotaan. Näin metaforan yksityiskohtat tulkitaan sodan kautta: “maa” viittaa ihmisiin, “puut” luonnonvaroihin ja niin edelleen. Metaforan jatkossa Machiavelli näyttää vihjaavan, että Italiassa ei ole niin patoja kuin vallejakaan, mutta Saksalla, Espanjalla ja Ranskalla on valleja mutta ei välttämättä patoja. Masters poimii *Principen* luvusta 3 kohdan, jossa Machiavelli kirjoittaa, että Ranskan kuninkaalla oli vahva armeija mutta ei väestön tukea (Machiavelli 1929, 6). Tätä Masters käyttää perusteena uskoa, että Ranskalta ja muiltakin mailta puuttuvat padot ovat lakeja, joilla ihmisiä hallitaan, ja vallit puolestaan ovat hyviä armeijoita, jollaiset niin Ranskasta kuin Saksasta ja Espanjastakin löytyvät.

Ei liene tarpeen käyttää paljon aikaa Mastersin argumentin erittelemiseen. Sen rakenteessa ei ole varsinaista vikaa, mutta se nojaa liikaa kyseenalaisiin oletuksiin. Machiavellin teksteistä ei voi minusta poimia näin spesifejä yksityiskohtia ja yhdistellä niitä toisiinsa ilman hyvin vahvoja perusteita. Masters ei esitä tällaisia perusteita. Luvun 3 armeija ei ole mitenkään ilmeisesti sama asia kuin luvun 25 valli. Kaiken lisäksi luvussa 3 Machiavelli ei edes sano suoraan, että Ranskan kuninkaan armeija oli vahva, vaan ainoastaan, että tilanteessa ei olisi edes auttanut, vaikka se olisi ollut vahva. Machiavellin teksti on avoin monenlaisille tulkinnoille, koska metaforinen suhde joen ja fortunän välillä ei vielä kerro, minkä laatuista asiasta fortunassa on kysymys. Ei ole edes selvää, että metafora

¹⁰*E se voi considerrete l'Italia, che è la sedia di queste variazioni e quella che ha dato loro el moto, vedrete essere una campagna senza argini e senza alcuno riparo: chè, s'ella fussi riparata da conveniente virtù, come la Magna, la Spagna e la Francia, o questa piena non arebbe fatte le variazioni grandi che ha, o la non ci sarebbe venuta.*

varsinaisesti “edustaa” mitään konkreettista.

Myös Parel (1992, 68) esittää samankaltaisen tulkinnan ja kirjoittaa, että padot vastaavat sotilaallista voimaa ja vallit tehokasta diplomatiata. Parelin tulkinta on hiukan konservatiivisempi ja perustellumpi. Se rakentuu erottelulle kahden erilaisen fortunan ilmenevistävän välillä. Parel tulkitsee uudella tavalla erästä *Principen* luvun 25 kohta. Kohta sijoittuu jokivertauksen ja ghiribizzi-argumentin variantin väliin ja kuuluu näin:

Ja tämän tahdon riittävän sanotuksi siitä, kuinka asettua fortunaan vastaan yleisesti. Mutta rajoittuen enemmän yksittäisiin [...] (Machiavelli 1929, 48.)¹¹

Kohdan oikea käänös riippuu siitä, mitä tulkitsemme termien *universali* ja *particulari* tarkoittavan. Yleensä niiden on ajateltu tarkoittavan yleistä (*universali*) ja yksityiskohtaisempaa (*particulari*) tasoa, mutta Parelin (1992, 69-70) mukaan kysymys on kahdesta eritavasta, jolla fortuna vaikuttaa kuunalisiin¹² asioihin. Jokivertaus pätee “universaalifortunaan”, eli fortunaan sikäli kuin se kohtelee valtioita. Yksittäisiä ihmisiä fortuna puolestaan kohtelee ghiribizzi-argumentin mukaisella tavalla, eli ihmisen kohtalo riippuu siitä, miten hyvin hänen luontonsa vastaa niitä olosuhteita, joissa hän elää ja toimii.

Nähdäkseni ole niinkään keskeistä se, mitä konkreettista asiaa vallit ja padot vastaavat ja vastaavatko ne yleensäkin suoraan mitään. Parelin erottelu on kuitenkin uskottava ja Machiavellia tulkittaessa se on otettava huomioon. Se, miten se otetaan huomioon, on vaikea kysymys. Pitkin (1999, 336) huomauttaa aiheellisesti, että universaali- ja partikulaarifortunat on jollain tavalla kytkeydyttävä yhteen, koska valtiot kuitenkin koostuvat ihmisistä, ja että Machiavelli varmasti ymmärsi tämän.

Machiavelli aloittaa jokivertauksen puhumalla vapaasta tahdosta. Fortuna kytkeytyy siis ilmeisesti jollain tavalla ihmisen päätöksentekoon. Jos tulkintani otetaan vakavasti, on luontevaa ajatella, että metaforassa on kysymys ennen kaikkea henkisestä valmistautumisesta. Ne vallit ja padot, joilla fortuna vastustetaan, ovat henkisiä. Stoalaiset ajattelivat, että riippuvuus asioista, joihin ei voi itse vaikuttaa, estää onnellisuuden ja siitä on siis

¹¹*E questo voglio basti avere detto quanto allo opporsi alla fortuna, in universali. Ma, restringendomi più a' particulari [...]*

¹²Parelin kosmologisessa tulkinnassa maailma jakautuu kahteen osaan, kuunyliseen ja kuunaliseen. Fortuna hallitsee kuunalisessa osassa niitä tapahtumia, jotka tapahtuvat sattumalta (Parel 1992, 63).

päästävä eroon. Ihanteena on itseriittoisuus, riippumattomuus niistä asioista, jotka eivät ole täysin omassa hallinnassa. Machiavelli haluaa muistuttaa, että vaikka maailmassa tapahtuisi minkälaisia mullistuksia tahansa, jotkut asiat jäävät ihmisen oman tahdon hallintaan. Machiavelli kirjoittaa näin:

Kuitenkaan, jottei vapaa tahtomme näin tulisi sammutetuksi, arvelen voivan olla totta, että fortuna lienee määrääjä puolessa teoistamme, mutta että hän lisäksi jättänee niistä meidän hallittavaksemme toisen puolen, tai melkein.
(Machiavelli 1929, 48.)¹³

Tämä on kummallinen kommentti, ja tulkitsijoilla on ollut huomattavia vaikeuksia sen selittämisessä. Pitkin (1999, 149) listaa sen outouksia. Ensinnäkin Machiavelli vaikuttaa hänen mukaansa väittävän pystyvänsä itse omalla päätöksellään valitsemaan, onko ihmisillä vapaa tahto vai ei. Itse en näe tätä ongelmaksi, vaan Machiavellin sanavalinta on vain hiukan erikoinen: Machiavelli tarkoittaa vain, ettei hän suinkaan halua kieltää vapaata tahtoa. Pitkinin toinen huomio koskee Machiavellin hämmentävää epävarmuutta. Machiavelli kirjoittaa “voivan olla totta”, “jättäneen” ja “melkein”, antaen sen vaikutelman, että paitsi että asiasta ei ole mitään varmaa tietoa, hän ei kaiken lisäksi itsekään olisi kovin vakuuttunut omien sanomistensa perusteista. Itse arvelen, että Machiavelli on epävarma, koska hän ymmärtää käsittelevänsä asioita, joihin hänen oma empiirinen metodinsa ei anna vastausta, mutta joihin kuitenkin olisi hyvä saada vastaus. Kolmas Pitkinin mainitsema kummallisuus on, että kun luvun alussa Machiavelli vielä puhui Jumalasta, tässä kohdassa Jumala on kokonaan kadonnut. Itse sanoisin, että Jumala on mukana luvun alussa vain uskonnollisten auktoriteettien rauhoittamiseksi.

De Grazia (1989, 211) puolestaan kommentoi Machiavellin tasajakoa siten, että kvantitatiivisten termien (“puolet”) käyttäminen on Machiavellille epätyypillistä.¹⁴ De Grazia olettaa, että kysymys on yrityksestä määrittää hyveen ja fortunän suhdetta: Machiavellin “puolikas” on joko teoreettinen maksimi, jonka hyveellisyydellä voi saavuttaa, tai se lankeaa meille automaattisesti, ja hyveellä voi yrittää nakertaa osan fortunän puoliskosta.

¹³*Nondimanco, perchè il 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.*

¹⁴Ja Parelin (1992, 81) mukaan siinä ei näytä edes olevan järkeä.

De Grazia ei anna varsinaista vastausta kysymykseen kohdan oikeasta tulkinnasta mutta sanoo, että ajatus, jonka mukaan puolet teoistamme ovat meidän hallinnassamme, on kuitenkin rohkaisevampi kuin luvun alun spekulatio, jonka mukaan kaikki riippuisi muusta kuin ihmisistä itsestään.

Parel (1992, 80-81) pyrkii tulkitsemaan tasajakoa niin, että fortuna hallitsee puolta teoistamme siksi, että lopulta fortuna itse antaa ihmiselle tämän luonnon. Jäljellejäävä puoli jää ihmiselle, joka on vapaa tekemään valintoja luontonsa puitteissa. Tulkinta on ongelmallinen. Ei ole mitenkään selvää, mikä näiden kahden ero on. Jos ihmisen toimintaa joka tapauksessa aina rajoittaa hänen luontonsa, ei ole selvää, miksi toinen puoli olisi toista vapaampi.

Itse ehdotan stoalaisen tulkintani mukaisesti, että sanoessaan fortunan jättävän puolet teoistamme meille Machiavelli tarkoittaa ihmisen mielen sisäisiä asioita, mentaalisia tekoja. Fortuna joutuu jättämään ne ihmiselle, koska ne ovat ihmisen vapaan tahdon hallinnassa. Loput tekomme ovat ulkoisen maailman tapahtumia ja sellaisina ne ovat fortunan vallassa. Fortuna voi kahlita ihmisen ruumiin ja näin jopa kokonaan estää kaikki ruumiilliset teot, mutta ihmisen mieleen valta on vain ihmisellä itsellään.

Se hyve, joka Italiasta Machiavellin mukaan puuttuu, on itsehallinnan hyvettä. Toisin kuin Saksassa, Ranskassa ja Espanjassa, italialaiset eivät Machiavellin mielestä ole kyllin siukkaita, päättäväisiä ja vakaita päätöksissään, eivätkä he ole valmistautuneita siihen, että asiat muuttuvat. He joutuvat fortunan uhriksi kaksi kertaa. Ensinnäkin, koska he arvostavat liikaa materiaalisia asioita, näiden asioiden vaarantuessa he pelästyvät ja masentuvat. Ja koska he masentuvat, he luovuttavat ja vihollinen voittaa. Jos he eivät arvostaisi materiaalia, he eivät menettäisi mielenrauhaansa tilanteiden muuttuessa.

Jos palataan Parel in ajatukseen universaali- ja partikulaarifortunan erosta ja Pitkinin kommenttiin siitä, että niiden täytyy jollain tavalla kytkeytyä yhteen, voidaan kysyä, miten erottelu voidaan huomioida stoalaisen tulkintani pohjalta. Mielenhallinta on joka tapauksessa välttämätöntä: yksilölle se on ainoa todellinen voimavara fortuna vastaan, ja valtiokin tarvitsee menestyäkseen kansalaisia, jotka hallitsevat itsensä. Mutta valtion menestys riippuu muustakin kuin kansalaisten mielenhallinnasta. Jos halutaan ajatella, että Machia-

velli haluaa *Principen* luvussa 25 todella esittää sekä valtiollisen että yksilöllisen mallin fortunaan suhtautumiseksi, valtiollinen malli voisi olla koulutus. Padot ja vallit ovat edelleen mielenhallintaa, mutta ne ovat mielenhallintaa valtiollisella koulutusjärjestelmällä tuotettuna. Yksittäinen ihminen saattaa oppia hallitsemaan itsensä ilmankin tällaista järjestelmää, mutta se ei Machiavellille riitä.

Luvun päättävä metafora fortunasta naisena on perinteisesti koettu Machiavellin vahvistukseksi ihmisen kykyihin vaikuttaa asioihin, ja siis itse asiassa eräänlaiseksi kohtaloajatoksen torjumiseksi. Siksi kohta näyttää hankalalta sovittaa stoalaista tyyneyttä korostavaan tulkintaani. Kuten jo käsitteen merkityksiä käsittelevässä luvussa kirjoitin, metaforan fortuna on kuitenkin tulkittava kohtaloksi, vaikkakin perverssiksi sellaiseksi, koska lopulta ihminen ei voi vaikuttaa lopputulokseen. Se, mikä metaforassa on hankalaa, on lähinnä Machiavellin ilmeinen kehotus päästää kiivaat passiot valloilleen. Se ei sopine yhteen minkäänlaisen stoalaisuuden kanssa, ja onkin hyvä syy pohtia kysymystä Machiavellin stoalaisuuden pinnallisuudesta tai syvyydestä.

Hörnqvist (2004, 241) ajattelee, että metafora fortunasta naisena on nimenomaan Machiavellin tapa torjua stoalaisuus. Ajatus on, että metafora on ristiriidassa Machiavellin pessimismin kanssa. Hörnqvist (ibid., 248) kirjoittaa, että ristiriita poistuu, jos pessimismi ja naismetafora ajatellaan kahdeksi eri perspektiiviksi. Se pessimismi, että ihminen olisi luontonsa, olosuhteiden ja siis lopulta fortunankahlitsema, on totta yleisesti. Naismetafora puolestaan on totta senhetkisenä analyysinä: vaikka yleensä ihminen ei voikaan asioille mitään, ja sikäli on periaatteessa sama minkälainen luonto hänellä on, siinä historiallisessa tilanteessa, jossa Machiavelli kirjoittaa fortunasta naisena, poliittisen toimijan on parempi olla kiivas. Nähdäkseni idea on, että Machiavelli torjuu pessimismin turhana yleistotuutena, joka mahdollisesta totuudestaan huolimatta ei ole helposti sovellettavissa käytäntöön. *Principe* on siis Hörnqvistin mukaan teksti, joka siirtää hedelmättömät abstraktit periaatteet sivuun hyödyllisten käytännön neuvojen tieltä.

Hörnqvist saattaa olla oikeassa siinä, että naismetafora todella esittää Machiavellin todellisen näkemyksen siitä, minkälainen toiminta Machiavellin ajan Italiassa tuottaisi parhaimman tuloksen. Hänen argumenttinsa on minusta kuitenkin virheellinen, jos se aja-

tellaan argumentiksi stoalaisuutta vastaan. Ongelma liittyy siihen, että pessimismi ei ole sama asia kuin stoalaisuus. Pessimismi on sitä, että varsinkaan yksittäinen ihminen ei voi tehdä kovin paljon ulkoisille asioille. Stoalaisuus on puolestaan sitä, että mielen sisäisille asioille ihminen voi tehdä paljonkin. Hörnqvist (2004, 241) häivyttää eron väittämällä, että ghiribizzi-argumentissa Machiavelli asettaa uudelleen kysymyksen “viisaasta ihmisestä”. Kun Machiavellin edeltäjät ajattelivat, että viisas ihminen on nimenomaan stoalainen viisas, Hörnqvistin mukaan Machiavelli sanoo, että oikeasti viisas olisi sellainen, joka pystyy mukautumaan rajoituksitta tilanteen vaatiessa. Tällaista viisasta ei kuitenkaan siis ole. En näe perusteita uskoa siihen, että Machiavelli olisi halunnut asettaa ghiribizzi-argumentin viisaan ihmisen stoalaisten ihanteiden tyyntä viisasta vastaan. Ghiribizzi-argumentissa vain on yksinkertaisesti kyse eri asiasta kuin stoalaisesta viisaasta: argumentti ei osoita, ettei stoalaisia viisaita ole, vaan että poliittisia viisaita ei ole.

Nähdäkseni on hyvin vahvoja perusteita uskoa, että Cassirerin vihjaus henkisistä aseista Machiavellin ajattelussa on oikeansuuntainen. Se auttaa ymmärtämään, miksi Machiavelli näyttää epäjohdonmukaiselta kirjoittaessaan kohtalofortunasta. Machiavellin viittaukset siihen, että ihminen voi hallita asioita ja näin vapautua kohtalofortunan vallasta, on ennen tulkittu optimismiksi. Oman tulkintani perusteella ne voidaan tulkita viittauksiksi pelkästään sisäisiin asioihin, joita ihminen voi oppia hallitsemaan. Ja vastaavasti Machiavellin pessimismi, eli hänen ajatuksensa, joiden mukaan asioihin ei voi vaikuttaa vaan kohtalofortuna määrää kaiken, käsittää pelkästään ulkoiset asiat.

Ei ole selvää, onko näin terävä erottelu välttämätön; kuten näimme, Machiavelli vihjaa, että ulkoisiin asioihin voi vaikuttaa sisäisiin asioihin vaikuttamisen kautta. Kuitenkin tällainen erottelu on nähdäkseni mielekäs, koska se vastaa varsin hyvin useimpia tärkeitä kohtia, jotka tulkintaan on sovitettava. Sen valossa poikkeukset näyttäytyvät entistä selvemmin, ja niiden merkitystä voidaan arvioida.

9 Machiavellin ajattelu ja stoalainen kohtalofortuna

Kaikki eivät ole vakuuttuneita stoalaisuudesta edes elementtinä Machiavellin ajattelussa.¹ Mansfield (1996, 52) paikantaa ongelman siihen, että “politiikassa stoalainen on enemmän kuin valmis häviämään, koska tosiasiallisesti hän ei häviä mitään, ja voittaminen on hänelle vaikeaa, koska hän ei tee kompromisseja”. Mansfield ajattelee, että stoalaisuus on aina oppi hyveestä, joka voittaa fortunan sisäisesti, sielussa, ja että Machiavelli ei tällaista käsitystä hyväksyisi. Mansfield on tässä periaatteessa oikeassa, mutta hänen vastaväitteensä voidaan torjua.

Ensinnäkään en halua väittää, että Machiavelli olisi kokonaisnäkemyseltään stoalainen. Kuten olen suorasti ja epäsuorasti yrittänyt tuoda esille, Machiavellin kokonaisnäkemystä on hyvin vaikea sanoa yleensäkin paljon mitään perusteltua: hänen kirjoituksensa jättävät liikaa kysymyksiä auki. Mansfield vaikuttaa ajattelevan, että Machiavellilla on tietynlainen kokonaisnäkemys, ja tämä näkemys ei voi sisältää minkäänlaisia stoalaisia elementtejä. Itse ajattelisin ennemminkin, että Machiavellin ajattelu on sekoitus erilaisia ja ristiriitaisiakin aineksia, ja stoalaisuus on yksi näistä aineksista.

Toiseksi Mansfieldin näkemys perustuu myös siihen, että hän näkee Machiavellin ajattelun läpikotaisin poliittisena: on harhaista kuvitella voivansa elää yksityisesti, ottamatta osaa politiikkaan (ibid., 20). Kaikki on poliittista, ja niinpä myös stoalaisuuden olisi oltava poliittista. Tähän vastaan, että stoalaisuus on Machiavellilla ennen kaikkea yksityistä. Siitä voi tulla poliittista tai julkista vain yksityisyyden kautta: pohdinta vaikuttaa ihmiseen ja muututtuaan ihminen alkaa käyttäytyä eri tavalla. Vaikka Machiavelli kieltämättä usein korostaakin, että elämä sivussa politiikasta on mahdotonta, tämä ei silti vielä tarkoi-

¹Myös Vatter (2000, 145-146) on sitä mieltä, että Machiavelli vastustaa stoalaista näkemystä fortunasta, mutta kuten jo Ghiribizzi-argumenttia käsittelevässä luvussa totesin, hän ei kykene selittämään fortuna-
pois.

ta, etteikö hänelle olisi olemassa myös yksityistä elämää. Vaikka jokainen täysipainoista elämää tavoitteleva ihminen joutuu osallistumaan politiikkaan, politiikka ei kuitenkaan määrää koko elämän sisältöä. Ja fortunankaltaiset käsitteet tulevat ihmisen mieleen ennen kaikkea yksinäisyydessä, hänen miettiessään omaa tilaansa, kohtaloaan ja näiden mahdollista ansaitsemattomuutta. Ei liene sattumaa, että juuri maanpaossa kotikaupungistaan ja politiikasta eristyksissä elävä Machiavelli (1929, 3) valittaa *Principen* omistuskirjeessä, kuinka on itse joutunut sietämään “fortunan suurta ja jatkuvaa pahantahtoisuutta”.

Edellisessä luvussa esitin, että kohtalofortuna on mielekkäintä ymmärtää osana stoalaisia malleja. Jos esittämäni näkemykset hyväksytään, herää monia kysymyksiä. Kaksi niistä tulikin jo esille. Machiavelli nähtävästi vain olettaa fortunan olemassaolevaksi, ja tämä oletus näyttää olevan vastoin monia hänen periaatteitaan. Ensinnäkään oletus ei näytä epistemologisesti eikä ontologisesti johdonmukaiselta: fortuna on ylikuonnollinen ilmiö, jollaisista Machiavellin mukaan meillä ei ole tietoa, ja joita ei siis ehkä edes ole. Toiseksi stoalainen tunteettomuusihanne on osa kokonaista moraalifilosofista järjestelmää, eli siihen liittyy muita tärkeitä ajatuksia. Vertaamalla Machiavellin näkemyksiä näihin voidaan arvioida, onko stoalainen kohtalofortuna Machiavellilla osa koherenttia stoalaista kokonaisnäkemyksestä, uudenlainen innovaatio vai pelkästään Machiavellin muusta ajattelusta varsin irrallinen sivuhyppäys.

Aloitetaan siis ensimmäisestä kysymyksestä: voiko stoalainen kohtalofortuna olla Machiavellille totta? Millaisin reunaehdoin sitä voitaisiin pitää totena? Retoriikassa olennaista on totuuden sijasta se vaikutus, joka lukijoihin saadaan aikaan. Machiavellin kirjoitukset ovat hankalia siksi, että on vaikea vetää perustellusti rajaa siihen, missä retoriikka loppuu ja missä hän puhuu (tai ajattelee puhuvansa) totta. Hän on kirjoittaja, joka on tietoinen siitä, että totuus saattaa olla haitallista ja epätotuus hyödyllistä, ja hyöty näyttää olevan hänen tärkeimpiä metodologisia ihanteitaan. Rajanvetoa tekee vielä hankalammaksi se, että Machiavelli on toisaalta kirjoittaja, joka purkaa vuosisatojen tai jopa vuosituhansien aikana kehiteltyä uskonnollista ja moraalista retoriikkaa hyvin avoimesti ja suoraviivaisesti; Prezzolinin (1954, 98) mukaan hän on jopa “(tiettyjä hetkiä lukuunottamatta) retoriikanvastaisin italialainen kirjoittaja”. Periaatteessa voisi olettaa, että Machiavelli olisi halukas demystifioimaan fortunankaltaisten käsitteiden samalla tavoin kuin hän varsin avoimesti määrittelee

kristinuskon sosiologisesti vain yhdeksi lahkoksi muiden joukossa. Kuitenkaan hän ei sitä tee, vaan hyväksyy fortunaa vieläpä varsin näkyvään rooliin teoksissaan. Fortunalla näyttää olevan jokin todellinen funktio.

Koska fortunasta ei voi ainakaan empiirisesti saada tietoa, sitä ei edes periaatteessa voi yrittää perustella Machiavellin esimerkkejä hyödyntävän metodin avulla. (Machiavelli ei ilmeisesti itsekään ole täysin tietoinen tästä metodinsa rajoituksesta, koska hän väittää *Discorsin* toisen kirjan luvussa 29, että se, että fortuna ei voida vastustaa, on “totista totta”², ja että tämä voidaan nähdä “kaikista historioista”³ (Machiavelli 1929, 187).) Uskonnollisiin ja muihin auktoriteetteihin Machiavelli ei luota, joten mistään kirjoituksista oikeutusta ei löydy. Luultavasti ainoa keino pitää fortuna totena on omaksua hyvin pragmatistiset epistemologiset kriteerit ja ajatella, että totta on se, mistä on hyötyä käytännössä.⁴ Voidaan ajatella, että fortuna on hyödyllinen käsitteellinen työkalu ihmisen yrityksissä ymmärtää maailmaa ja omaa kokemustaan siitä. Jos stoalainen tulkintani on oikea, edellisen luvun perusteella tämä hyöty voisi olla ensinnäkin sitä, että ihmisestä tulee vähemmän riippuvainen ulkoisesta hyvästä, ja toiseksi sitä, että hänestä tulee siksi parempi johtaja, sotilas tai kansalainen. Nähdäkseni tämä tulkinta olisi hyvin linjassa Machiavellin hengen kanssa.

Tutkitaan toista kysymystä. Ihanne tyynestä suhtautumisesta on vain osa stoalaista etiikkaa, ja etiikka itse osa laajempaa filosofista järjestelmää. Järki, luonto ja luonnollisuus on stoalaisille tärkeää. Asiat pitää hyväksyä tyynesti osittain juuri siksi, että luonto toimii järkevästi: kuten Long (1974, 180) kirjoittaa, kokonaisuuden perspektiivistä kaikki se, mikä maailmassa tapahtuu, on hyödyllistä. Henkilökohtaiset vastoinkäymiset on hyväksyttävä vain osana suurempaa suunnitelmaa, ja itse asiassa ne ovatkin vastoinkäymisiä vain ihmisen osittaisesta eli puutteellisesta perspektiivistä.

Stoalaisille tunteet tai passiot ovat uskomuksia. Tämä saattaa kuulostaa intuitiivisesti väärältä, mutta on ymmärrettävä osana stoalaista järjestelmää. Jos tunteet ymmärretään uskomuksiksi, niihin voidaan vaikuttaa samalla tavoin kuin muihinkin uskomuksiin. Järkeä

²*verissimo*

³*secondo che per tutte le istorie si vede*

⁴Mazzeo (1970, 56-57) esittää vihjauksen tähän suuntaan.

käyttämällä virheellisistä uskomuksista voidaan päästä eroon. Tunteet ovat lisäksi myös *virheellisiä* uskomuksia, koska niihin liittyy aina olennaisena osana ulkoiselle hyvälle väärin perustein annettu arvo. Kuten jo mainitsin edellisessä luvussa, stoalaisuudessa hyveellisyys on onnellisuuden riittävä ehto: hyveellinen ihminen saattaa menettää kaiken ulkoisen hyvän ja elää silti parasta mahdollista elämää, joten voidaan päätellä, että millään muulla kuin hyveellä ei lopulta ole arvoa. (Nussbaum 1994, 359-361, 366-367.)

En näe perustelluksi olettaa maailmaa hallitsevaa järkevää luontoa Machiavellin teoksissa. Jos välttämättä halutaan olettaa maailmaa hallitseva voima, näyttäisi ennemminkin siltä, että tämä voima on kaootinen ja järjetön. Kuten olen jo maininnut, luonto on Machiavellillekin tärkeä käsite hänen selittäessään, miksi ihmiset toimivat niin kuin toimivat. Mutta toisin kuin stoalaisille, Machiavellille luonnossa ei ole mitään eettistä: kun stoalaiset tekevät luonnollisuudesta eettisen ihanteen, Machiavellille luonto on pelkkää mekaanista välttämättömyyttä, johon on alistuttava, koska muuta vaihtoehtoa ei ole. Machiavelli kyllä uneksii luonnon muuttamisesta, muuntumiskyvystä, mutta tietää myös, että siitä voidaan vain uneksia.

On tärkeä kysymys, kuinka pitkälle stoalainen hyvekäsitys sopisi Machiavellin ajatteluun. Oman analyysini perusteella ei kovinkaan hyvin. Stoalaisille hyve on paitsi riittävä, myös välttämätön asia. Esimerkiksi Machiavellin kehotukset teeskennellä hyveellistä eivät näytä sopivan kuvaan. Wood (1968, 20), vaikka löytääkin kiinnostavia yhteisiä piirteitä Senecan ja Machiavellin hyvekäsityksistä, toteaa hänkin, ettei Senecan *virtus* moraalisisältöineen ole sama asia kuin Machiavellin *virtù*. Toistan tässä sen väitteen, johon päädyin jo hyvettä käsittelevässä luvussa, että vaikka Machiavellin oppi ei olekaan amoraalinen tai moraaliton, hänen moraalinen arviointinsa on konsekventialistista eikä hyve-eettistä. Näin ollen yhtymäkohdat stoalaisen hyveen kanssa voivat vaikuttaa merkittävältäkin, mutta lopulta kysymys on eri asioista.

Tämän luvun aluksi esitin kolme vaihtoehtoa sille, miten kohtalofortuna voidaan tulkitella. Nyt voidaan sanoa, että Machiavellin ajatukset ovat ristiriidassa stoalaisen filosofian monien perusajatusten kanssa, ja ensimmäinen vaihtoehto, fortuna osana stoalaista kokonaisnäkemyksestä, voitaneen siis hylätä. Jäljelle jää kaksi muuta: Machiavellin näkemyksiä

fortunasta voidaan pitää innovatiivisina suhteessa stoalaisiin, tai niitä voidaan pitää riittämättömästi perusteltuina heittoina. Täysin perusteettomia ne eivät mielestäni ole. Stoalainen tyyneys voidaan mielestäni irrottaa stoalaisesta moraalifilosofisesta järjestelmästä ja asettaa konsekventialistiseen järjestelmään, koska se on hyvä asia myös konsekventialistisesti ymmärrettynä.⁵ Kuten edellisessä luvussa yritin osoittaa, Machiavelli ei tee täysin selväksi, mistä syistä hän itse pitää sitä hyvänä asiana, itsessään vai myönteisten vaikutustensa tähden. Jos Machiavellia pidetään puhdasoppisena konsekventialistina, ongelma voidaan ratkaista siten, ettei enää puhuta tyyneydestä itsestään vaan tyyneen suhtautumisen vaikutuksista ihmisen mielialaan sekä tämän käytökseen, sekä laajemmassa mittakaavassa ihmisen tyyneyden vaikutuksista tämän yhteiskunnallisessa ja sotilaallisessa elämässä antamaan panokseen.

Tämä tulkinta on minusta varsin maltillinen ja puolustettavissa. Nähdäkseni sitä voitaisiin kritisoida lähinnä siitä näkökulmasta, että se on *liian maltillinen* ollakseen oikea tulkinta Machiavellista. Voitaisiin esimerkiksi ajatella, että Machiavellin todellinen kanta on se, että fortuna on nainen, joka on kukistettava materiaalisessa kamppailussa. Sen sijaan, että tehtäisiin henkisiä harjoituksia, pitäisi vain käyttäytyä kuin mies. Pitkin (1999, 293) kirjoittaa, että Machiavellin tarkoitus on *häpäistä* aikalaisensa kyseenalaistamalla heidän miehuutensa, ja että tässä Machiavelli asettuu paitsi kristinuskoa myös stoalaista vetäytymistä vastaan. Mutta tässäkin ajatuksena ei ole nähdäkseni mielekäs yritys tulkita ihmisen suhdetta poliittiseen maailmaan vaan pelkkä retorinen temppu, jolla ihmisiä saadaan heräteltyä. Kuten Pitkin kirjoittaa, ajatus ei perustu lupaukselle vaan haasteelle: toiminta ei tuo välttämättä mitään lopputulosta, mutta silti ihmiset pitäisi saada toimimaan. Yhtä tärkeää kuin tietää, mitä pitää tehdä, on tehdä se. Sikäli kuin fortuna naisena ymmärretään retorisesti, ei tämä nähdäkseni aiheuta ongelmaa tulkinnalleni.

⁵Mansfield (1996, 52) on sitä mieltä, että silloin kysymyksessä ei ole enää stoalaisuus vaan laskelmointi.

10 Yhteenveto

Työstäni ei tietenkään ole mahdollista johtaa minkäänlaista siistiä kokonaiskäsitystä siitä, mikä olisi Machiavellin “fortunan filosofia”. Filosofia ei ole työssäni niinkään tutkimuksen kohde tai tulos vaan keino, jolla päästään lähelle Machiavellin omaa tekstiä. Sen avulla saadaan selville monia asioita. Olen osoittanut yhden, mielestäni perustellun tavon ymmärtää Machiavellin fortunan perusajatus: fortuna on stoalainen mielenhallinnan väline. Vaikka tätä johtopäätöstäni ei hyväksyisi sellaisenaan, työn analyysiosa on siitä riippumaton. Ei liene mahdollista kyseenalaistaa sitä väitettä, että fortunan ja hyveen merkitykset Machiavellilla ovat monimutkaisia. Ja jos tämä väite hyväksytään, suuri osa Machiavelli-tulkintoista altistuu implisiittisesti kritiikille.

Olen tietenkin esittänyt paljon myös eksplisiittistä kritiikkiä yksinkertaistavina pitämiäni tulkintoja vastaan. Vaikka tälle kritiikille esittämäni perusteet ovat mielestäni hyviä, en kuitenkaan työssäni vastaa näiden kritisoimieni tulkintojen esittämään haasteeseen siitä, mikä Machiavellin sanoma on. Näin ollen voidaan ajatella, että koska itse en pysty esittämään mielekästä kokonaiskuvaa siitä, mitä Machiavelli tarkoittaa, on parempi luottaa sellaisiin tulkintoihin, jotka pystyvät tällaisen kokonaiskuvan antamaan. Jos ne vähän yksinkertaistavatkin asioita, ainakin ne ovat oikeilla jäljillä. Itse en jälkiä edes osoita.

Työni tarkoitus ei kuitenkaan ole Machiavellin tärkeimpien ajatusten tulkinta. Olen yrittänyt analysoida fortunän käsitettä ja kartoittaa, minkälaisiin problematisointeihin fortuna liittyy. Joskus on vaikea ymmärtää, mitä Machiavelli tarkoittaa, mutta joskus on mielestäni mahdollista nähdä hänen teksteissään paljon säännönmukaisuutta ja rationaalista pohdintaa. Tämän säännönmukaisuuden ja rationaalisuuden ympärille olen yrittänyt luoda jonkinlaista luonnosta siitä, mikä voisi selittää ja oikeuttaa sen, että Machiavelli käyttää fortunän käsitettä muuna kuin puhtaan retorisenä koristeena. Kuten nähtiin, tämä luon-

noskaan ei ole mitenkään ongelmaton. Nähdäkseni sen ongelmat syntyvät kuitenkin pääosin ongelmista Machiavellin omassa tekstissä. Ne johtopäätökset, joita olen tehnyt, eivät ole mielestäni ristiriidassa sen kanssa, mitä Machiavelli sanoo, paitsi tietenkin kohdissa, joissa Machiavelli itse on ristiriitainen.

Sinänsä oma analyysini fortunasta ei muodosta merkittävää uhkaa ainakaan kaikille laajemmille nykyaikaisille tulkinnoille Machiavellin ajattelusta. Monet tulkinnat ovat puolusteltavissa huolimatta niiden käsitteellisistä ongelmista, koska useimmissa niistä fortuna on nähdäkseni toissijaisessa, retorisessa roolissa. Tulkintojen fortunakäsityksiä voidaan siis korjata tekemättä suurta vahinkoa niiden perusajatuksille. Esimerkiksi Skinnerin ja Pocockin ajatuksia voidaan kritisoida, mutta heidän esittämiensä tulkintojen suurimmat ongelmat ovat lähinnä muissa asioissa kuin fortunassa. Jos kristillinen tulkinta kaatuu johonkin, se ei kaadu minun analyysiini vaan Machiavellin uskontokritiikkiin. Suorimmin olen ehkä kritisoinut Vatterin tulkintaa, mutta kritiikkini kohdistuu melko hienoihin yksityiskohtiin, joiden tulkinnasta voidaan olla perustellusti eri mieltä.

Yleensä Machiavellia on luettu poliittisesti, tavallaan ulkoa käsin. On pohdittu vain harvoin hallitsijan tai yleisemmin poliittisen toimijan omaa, subjektiivista perspektiiviä. Ei ole ajateltu, miten toimija itse kokee erilaiset tilanteet, miten hänen – ihmisenä, ei pelkkänä poliittisena toimijana – pitäisi varautua niihin, ja miten hänen oma suhtautumisensa vaikuttaa asioiden kulkuun. Toki Machiavelli kirjoittaakin hyvin vähän suoraan psykologiasta. Silloinkin kun hän kirjoittaa siitä, hän kirjoittaa lähinnä niistä ihmisten psykologisista taipumuksista, jotka ovat olennaisia poliittisten valintojen kannalta. Ihmisiä ei esimerkiksi kannata suututtaa, ja on tiettyjä asioita, joita pitää erityisesti välttää, kun halutaan välttää joutumasta vihatuiksi. Mutta kaikki tämä on psykologisesti pinnallista. Machiavelli ei näytä esittävän ainakaan systemaattisesti juuri minkäänlaisia teoreettisia näkemyksiä siitä, miten ihmisen mieli toimii. Tämä ei sinänsä ole yllättävää, sillä Machiavelli jättää usein teoreettiset oletuksensa implisiittisiksi, eikä noudata töissään muutenkaan systemaattisia rakenteita. Yllättävämpää on sen sijaan se, että useimpien nykyaikaistenkin luentojen perusteella hän vaikuttaa kiinnostuneelta vain toisten ihmisten mielen eikä lainkaan oman mielen hallinnasta. Hänestä on tehty mielten muokkaaja¹ ilman

¹Strauss (1958, 173) kirjoittaa, että “Machiavelli on ensimmäinen filosofi joka uskoo, että filosofia ja

omaa mieltä.

Antiikin filosofia Sokrateesta lähtien pyrki kumoamaan sen ajattelutavan, jonka Platon (1999, 492c) *Gorgiaassa* kiteytti sanoiksi Kallikleen suuhun:

Kuule nyt Sokrates, totuus jota sinä sanot etsiväsi on, että hillittömyys ja vapaus – jos niillä vain on varallisuutta takanaan – ne ovat elämän hyve ja onni, kaikki muu on rihkamaa, ihmisten välisiä luonnonvastaisia sopimuksia, roskapuhetta!

Jos mahdollista, Machiavellin ihaileman Rooman filosofiassa ihanne mielenhallinnasta ja itsehillinnästä tuli vieläkin tärkeämmäksi kuin Platonilla. Mutta Machiavellia tulkittaessa itsehillintää ei oikeastaan koskaan ole pidetty millään tavalla olennaisena. Oman tulkintani perusteella väitän kuitenkin, että Machiavellin tekstien perusteella myös hän itse jatkaa argumentointia Kalliklesta vastaan ainakin siinä mielessä, että hän pitää oman itsen hallintaa tärkeänä asiana. Tämä ei välttämättä tarkoita, että Machiavellin eksplisiittisesti itsehallinnalle asettamat rajat olisivat eettisiä. Machiavelli ei kirjoita esimerkiksi, että on hyvän ihmisen velvollisuus hillitä itsensä, tai että itsehillintä olisi osa moraalisesti hyveellistä elämää. Jos Machiavelli on konsekventialisti, kuten olen väittänyt, itsehallinnan eettisyys riippuu sen vaikutuksista: jos paha ihminen hallitsee itsensä yrittäessään tuhota hyvän yhteiskunnan, itsehallinta on paha asia. Jos taas hyvä ihminen pysyy tyynenä, ja tämä tyyneys auttaa häntä hyväksymään sen, mitä ei voi muuttaa, ja pysymään lujana, itsehallinta on hyvä asia.

Hyvin monet ovat torjuneet suoraan ajatuksen Machiavellin stoalaisuudesta. Tämä on ehkä ollut virhe. Vaikka Machiavelli hylkääkin monia stoalaisia käsityksiä, kuten esimerkiksi käsitykset luonnon moraalisuudesta ja ihmisen moraalihyveestä, joitakin muita hän omaksuu. Vaikka hän ei olekaan täysin johdonmukainen korostaessaan itsehillintää strategiana kohtalofortunaa vastaan, hänen teksteistään voidaan löytää riittävästi todistusaineistoa siitä, että hän piti tätä strategiaa hyvänä.

poliittinen valta voidaan saattaa yhteen propagandalla”.

Kirjallisuutta

Airaksinen, Timo (1987): *Moraalifilosofia*. WSOY, Helsinki.

— (2007): “Against All the Odds: Machiavelli on Fortune in Politics”. Julkaisematon käsikirjoitus.

Berlin, Isaiah (1972): “The Originality of Machiavelli”. Teoksessa Gilmore, Myron (toim.) (1972): *Studies on Machiavelli*. G. C. Sansoni, Firenze, s. 147–206.

Cassirer, Ernst (1946): *The Myth of the State*. Yale University Press, New Haven.

Chabod, Federico (1964): *Scritti su Machiavelli*. G. Einaudi, Torino.

Cicero, M. Tullius (2009): *Keskusteluja Tusculumissa*. Käänt. Veli-Matti Rissanen. Faros, Turku.

Croce, Benedetto (1998): “La questione del Machiavelli”. Teoksessa *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*. Bibliopolis, Napoli, s. 175–186.

De Grazia, Sebastian (1989): *Machiavelli in Hell*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

De Sanctis, Francesco (1981): *Storia della letteratura italiana*. Unione tipografico-editrice torinese, Torino.

Hörnqvist, Mikael (2004): *Machiavelli and Empire*. Cambridge University Press, Cambridge.

Hulliung, Mark (1983): *Citizen Machiavelli*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Jackson, Robert ja Georg Sørensen (1999): *Introduction to International Relations*. Oxford University Press, Oxford.

Korvela, Paul-Erik (2006): “The Machiavellian Reformation. An Essay in Political Theory”. Väitöskirja. Jyväskylän yliopisto.

- Kraft, Joseph (1951): "Truth and Poetry in Machiavelli". *The Journal of Modern History* 23, s. 109–121.
- Long, A. A. (1974): *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*. Charles Scribner's Sons, New York.
- Machiavelli, Niccolò (1918): *Ruhtinas*. Käänt. O. A. Kallio. Karisto, Hämeenlinna. (Alkuteos *Il Principe* julkaistu 1532.)
- (1929): *Tutte le opere storiche e letterarie*. Toim. Guido Mazzoni ja Mario Casella. G. Barbera, Firenze.
- (1958): *Valtiollisia mietelmiä*. Käänt. Kaarlo af Heurlin. WSOY, Porvoo. (Alkuteos *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* julkaistu 1531.)
- (1984): *Lettere*. Toim. Franco Gaeta. Unione tipografico-editrice torinese, Torino.
- (1985): *The Prince*. Käänt. Harvey Mansfield. University of Chicago Press, Chicago. (Alkuteos *Il Principe* julkaistu 1532.)
- (1997): *Ruhtinas*. Käänt. Aarre Huhtala. WSOY, Porvoo. (Alkuteos *Il Principe* julkaistu 1532.)
- MacIntyre, Alasdair (2004): *Hyveiden jäljillä. Moraaliteoreettinen tutkimus*. Käänt. Niko Noponen. Gaudeamus, Helsinki. (Alkuteos *After Virtue* julkaistu 1981.)
- Mansfield, Harvey (1979): *Machiavelli's New Modes and Orders: a Study of the Discourses on Livy*. Cornell University Press, Ithaca.
- (1996): *Machiavelli's Virtue*. University of Chicago Press, Chicago.
- Masters, Roger D. (1996): *Machiavelli, Leonardo, and the Science of Power*. University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Mazzeo, Joseph (1970): "The Poetry of Power: Machiavelli's Literary Vision". *Review of National Literatures* 1, s. 38–62.
- McCormick, John P. (1993): "Addressing the Political Exception: Machiavelli's 'Accidents' and the Mixed Regime". *The American Political Science Review* 87, s. 888–900.
- Nederman, Cary J. (1999): "Amazing Grace: Fortune, God, and Free Will in Machiavelli's Thought". *Journal of the History of Ideas* 60, s. 617–638.

- Nussbaum, Martha C. (1994): *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Parel, Anthony J. (1992): *The Machiavellian Cosmos*. Yale University Press, New Haven.
- Patch, Howard Rollin (1922a): *The Tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature*. Smith College, Northampton, Mass.
- (1922b): *The Tradition of the Goddess Fortuna in Roman Literature and the Transitional Period*. Smith College, Northampton, Mass.
- Pitkin, Hanna Fenichel (1999): *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli. With a New Afterword*. University of Chicago Press, Chicago.
- Platon (1999): *Teokset. Toinen osa*. Otava, Helsinki.
- Pocock, J. G. A. (1975): *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Prezzolini, Giuseppe (1954): *Machiavelli anticristo*. Gherardo Casini editore, Rooma.
- Puppo, Mario (1969): “Introduzione”. Teoksessa Machiavelli, Niccolò (1969): *Opere politiche*. Toim. Mario Puppo. Le Monnier, Firenze, s. 1–24.
- Russell, Bertrand (1946): *History of Western Philosophy*. George Allen ja Unwin, Lontoo.
- Sasso, Gennaro (1980): *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*. Il Mulino, Bologna.
- Skinner, Quentin (1978): *The foundations of modern political thought*. Cambridge University Press, Cambridge.
- (2000): *Machiavelli. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford.
- Strauss, Leo (1958): *Thoughts on Machiavelli*. Free Press, Glencoe, Ill.
- Vatter, Miguel E. (2000): *Between Form and Event: Machiavelli’s Theory of Political Freedom*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Whitfield, J. H. (1947): *Machiavelli*. Basil Blackwell, Oxford.
- Wood, Neal (1968): “Some Common Aspects of the Thought of Seneca and Machiavelli”. *Renaissance Quarterly* 21, s. 11–23.