

POLIITTISEN AJATTELUN MUUTOS JA PYSYVYYS RENESSANSSISTA UUTEEN AIKAAN

Politologinen paradigmamme omaa huomattavan vanhat juuret, ja monet käsitteet ja teoriat, jotka kykenemme hahmottamaan vain omasta kontekstistamme, ovat olleet ise asiassa päivän polttavia puheenaiheita jo vuosisatojen ajan. Ymmärtämällä politiikan teorian tärkeimmät lähtökohdat on mahdollista kohdata moderni politologia kriittisestä ja analyttisestä näkökulmasta. Poliittisen teorian syvimät juuret ulottuvat antiikin ajalle, josta renessanssiajan ajattelijat ammensivat luodesaan perustuksia modernille valtiotieteelle. Myöhäiskeskiajan eurooppalainen ”herääminen”, tieteen ja taiteen nousukausi, sai politiikan näkökulmasta vain uutta pontta uskonpuhdistuksesta ja sitä seuranneista uskonsodista, jotka määrittivät vallan legitimizeettiä aivan uudella tavalla. Quentin Skinner käsittelee modernin poliittisen ajattelun keskeisiä kulmakiviä kaksiosaisessa teoksessaan ”*The Foundations of Modern Political Thought*”, jossa hän syventyy erityisesti pohjois-italialaisiin ja uskonpuhdistuksen ajattelijoihin. Esseessäni arvioin Skinnerin teosten pohjalta miten politologialle keskeisimmät teemat ja käsitteet ovat muuttaneet muotoaan 1400-luvulta 1600-luvulle.

Tasavalta vai kenen valta?

Renessanssin ajan politiikan teorian keskeisimmät läpimurrot tehtiin sen ajan kiihkeimmän *kontingenssin* ytimessä, Pohjois-Italian kaupunkivaltioissa. Tätä muutosten aikaa kutsutaan italiaksi nimellä ”*quattrocento*” eli ”(1)400-luku”. Monitasoisten ja -ulotteisten valtaverkostojen aktiivinen toiminta loi puitteet suurelle määrälle konflikteja, jotka edesauttoivat sekä poliittisten järjestelmien nopeaa kehittymistä että merkittävien instituutioiden syntymistä. Konfliktit mahdollistivat vallan vaihtumisen, vanhojen järjestelmien kaatumisen ja uusien perustamisen. Yksi keskeisimpiä teemoja Skinnerin teoksessa onkin kamppailu vallan jakautumisesta: renessanssin kaupunkivaltiot vastaan Pyhä saksalais-roomalainen keisarikunta, protestanttiset ruhtinaat vastaan Vatikaanin paavi, kansa vastaan tyrannit. Pienissä yksiköissä, kaupungin kokoisissa valtioissa, korostuivat renessanssin hengessä Rooman tasavallan ihanteet. ”*Non-elected kings rule less voluntary subjects,*” yksinvaltiutta pidettiin erityisesti renessanssin alkupuolella samana kuin tyranniaa. Republikanistisen ajattelun mukaan kukaan, edes ylin vallanpitäjä, ei voi olla (kirjoitetun) lain yläpuolella. Hallitsijan vallan legitimizeetti oli aina vähintäänkin implisiittisesti kytköksissä kansalaisten hyväksyntään.

Italialaisten kaupunkivaltioiden kontekstissa vapaus, *liberta*, merkitsi ennen kaikkea lokalismia ja negatiivista vapautta keisarin ja paavin vallasta. Poliittisen teorian kannalta olennaisinta oli kysymys suveriniteetin määrittelystä, mistä itsemääräysvalta alkaa ja mihin se loppuu. Vapaudella tässä kontekstissa ei ollut välitöntä syy-seuraussuhdetta kansalaisten henkilökohtaisiin tai poliittisiin vapauksiin, mutta usein tasavaltalaisen järjestelmän olemassaolo korreloi tämän kanssa. Ulkopuoliset uhat sekä sisäiset levottomuudet johtivat kuitenkin enemmistön kaupunkivaltioista siirtymään tasavaltalaisuudesta kohti vahvempana pidettyä yksinvaltiutta. Kaupunkivaltioiden suhteellisen suuri vauraus verrattuna niiden vaatimattomiin asevoimiin houkutteli ryöstelijöitä ja valloittajia. Militarisoituminen, joko *condottierien* johtamien palkkasotilaiden tai sitten yleisen asevelvollisuuden muodossa, johti jyrkempään valtahierarkiaan, jossa kytkös kansan ja sen hallitsijoiden välillä joko hämärtyi tai katkesi kokonaan. Rauha merkitsi vaurautta ja vapautta, sota vei tyranniaan. Italian ulkopuolella vapautta korostava *quattrocento*-republikanismi ei kuitenkaan saavuttanut samanlaista kivi-jalkaan muurattua asemaa. Vanhat ja vahvat monarkiainstituutiot omasivat liki horjuttamattoman aseman Saksa-Ranska-Englanti-akselilla vielä pitkälle renessanssin jälkeenkin. Vallan vaihkeainen valuminen *condottierien* tyyppisille palkkasotilaille ei myöskään ollut ongelma näissä maissa, joissa oli feodaalijärjestelmän jäljiltä olemassa rakenteet, joilla sotilaallinen valta oli poliittiselle suuremmin alisteista.

Venetsian, Firenzen ja Milanon kaltaisia kaupunkivaltioiden tilaa sydän- ja myöhäiskeskiajalla voidaan parhaiten kuvata sanalla ”pluralismi”. Vaikka kyseessä olivat suhteellisen pienet ja eriytyneet vallan piirit, olivat ne merkittävän vaurautensa ja korkean kulttuurinsa vuoksi monipuolinen ympäristö poliittisen teorian kehittymiselle. Instituutiot, valtajärjestelmät ja hallintomuodot olivat kirjavia ja vuosien saatossa tiheään vaihtuvia. *Signoret* ja *doget* olivat yksinvaltiaita perinteisessä mielessä, kun taas aristokratiaa edustivat erilaiset aatelisten ja porvarien muodostamat valtuustot. Käytössä oli aika ajoin myös varsin moderni valtahierarkinen järjestely, joka jakoi vallan poliittiseen valtaan ja virkamiesvaltaan, jossa edellinen nimittää tehtäviinsä jälkimmäisen. Poliittinen valta taasen oli jakautunut monitasoiseksi: *consiglio grande* tai *parlamentum* edusti kansan ääntä, vastaten supistetusti modernia edustuksellisuutta, *rectoren* johtama senaatti tai vastaava valtuusto, joka käytti toimeenpanovaltaa, sekä valtionpäämies, joka oli periaatteessa alisteinen kahdelle edelliselle. Käytännössä valta yleensä keskittyi muutamille vauraille ja korkean statuksen omaaville suvuille sekä poliittisella että virkamiespuolella. Juuri tässä kontekstissa muun muassa Niccolò Machiavelli kirjoitti teoksensa ”*Il Principe*”, josta muodostui käytännössä koko *principum specula* -opaskirjagenren kulmakivi. Valtaan ja vallankäyttöön uskottiin olevan mahdollista kasvattaa, ja tälle kasvatukselle oli kysyntää mahtisukujen keskuudessa.

Virtú, vapaus ja vastuu

”*A free people to govern themselves instead of being governed by a prince.*” Hyvän hallinnon edellytyksille oli renessanssiajalla kaksi pääkoulukuntaa: vallankäytön hyvyyden tai huonouden katsottiin riippuvan joko valtion instituutioista ja niiden formaalista rakenteesta tai ihmisistä, joista instituutiot muodostuivat. Mikäli kansanjoukot käyttävät valtaa joko välillisesti tai osana valtakoneistoa, täytyy heidän olla siihen mahdollisimman kykeneviä, jotta voitaisiin saavuttaa parhaita mahdollisia lopputuloksia. Vapaan tasavallan ihanteiden mukaisesti virkamiesjohtajilta, kuten *capitani del popoloilta*, vaadittiin hyvettä – *virtú*. Se oli kaikkien hyveiden (*virtue*) summa, johon sisältyivät muiden muassa viisaus ja kaunopuheisuus. Päällimmäisin ajatus oli, että sitä kyettäisiin opettamaan: ”*men are not born, but made.*” Hyveellisyys ei kuitenkaan ollut itsearvoista; machiavellimaisen nihilistisesti riittää, kunhan ruhtinas kykenee antamaan itsestään sellaisen kuvan. On tavoittelemisen arvoista, että kansa rakastaisi johtajaansa, mutta sen ollessa epärealistista, on toiseksi paras vaihtoehto, että kansa pelkää johtajaansa. Poliitikon tärkein taito on kyky tulla valituksi, mutta hyvien ominaisuuksien tosiasiallinen olemassaolo ei tietenkään ole haitaksi.

”*If philosophers can't be kings, next best thing is for philosophers to advise kings.*” Viisaus ja hyvä johtaminen paternaalisessa mielessä eli sulassa sovussa tasavaltalaisen vapauden ja kansalaisten osallistumisen rinnalla. Ydinasiana oli valtaan liittyvä vastuu – vallanpitäjät, kaikessa mahdissaan, olivat kuitenkin tilivelvollisia kansalle. Oli valtiomuoto sitten perinnöllinen aristokratia tai porvaristasavalta, olivat hyvän hallitsijan ominaisuudet universaaleja. Hyvät hallitsijat nauttivat alamaistensa luottamusta, eikä kuria tarvitsisi ylläpitää väkivalloin: voimakeinojen käyttö ei saisi kuulua olennaiseksi osaksi valtiomiestaitoja. Thomas Moren ”*Utopia*” tiivistää useita näistä 1500-luvun ajattelijoiden pohtimista ideaaleista yhteen teokseen. Siinä missä italialainen tasavaltalaisuus oli Euroopan mittakaavassa erikoinen aatemailma, olivat Moren utooppiset käsitykset sosioekonomisesta tasa-arvosta (”*conspiracy of the rich*”) sekä pasifismista (”*all war is fratricide*”) suorastaan vallankumouksellisia. Porvarien keskuudessa alettiin yhä enenevässä määrin, mutta kuitenkin vähin äänin, pitää periytyvää aristokratiaa feodaaliyhteiskunnan rappiollisena jäänteinä. Uusi, nouseva keskiluokka tulisi nousemaan politiikan keskiöön, mitä edesauttoi markkinatalouden kehittymisen aiheuttama vaurauden uudelleenjakautuminen yhdistettynä poliittisen vapauden, *liberta*, kaipuun leviämiseen Italiasta myös muualle Eurooppaan.

Siinä missä *quattrocento* politiikan teorian keskiössä oli niin sanottu *status quo*, konservatiivinen pyrkimys olemassaolevan järjestyksen säilyttämiseksi, nousi 1500-luvulla käsite ”yhteisestä ja yleis-

sestä hyvästä” päällimmäiseksi. Mikäli jokainen pyrkii vain oman hyötynsä ja nautintonsa maksimoimiseen, ei yhteiskunnassa olisi poliittista valtaa eikä ”kansalaisjärjestystä”, *civic order*. Tärkeintä ei ollut vapaus ulkopuolisesta mielivallasta, itsenäisyys kaupunkivaltiona, vaan sisäisesti koettu vapaus ja jokaisen hyvinvointi. Tällainen ”yleinen hyvinvointi” edellytti kuitenkin aktiivisia kansalaisia, jotka osallistuisivat yhteisen eli oman hyvinvointinsa rakentamiseen. Näin tasavallan ihanteesta, *republica*, tuli yhteinen hyvä, *commonwealth*. Kansan mandaatilla toimivan johtajan legitimitettiin ylittäisi tyrannin kaikissa tilanteissa – myös niissä, joissa toimii jopa tyrannia julmemmin. Miten määritellään ”kansa”, ”kansalainen” ja mitä tarkalleen ottaen poliittisilla oikeuksilla tarkoitetaan, olivat tietenkin asia erikseen. Sääty-yhteiskunnassa ja jälkifeodaalissa järjestelmässä vauraus, asema ja nepotismi olivat keskeisiä vallan jaon perusteita. Siinäkin vaiheessa, kun hallitsijan vallan katsottiin edellyttävän kansan hyväksyntää, eivät yleensä suurin osa kansalaisista päässeet osallistumaan valintoihin, vaan vaaleissa saattoi olla edellytyksenä esimerkiksi tietyn suuruisen maa-alueen omistaminen.

Jumalan valitut johtamaan kansaa

Kristinuskon asema osana kaikkea yhteiskuntaelämää *quattrocenton* aikana oli varsin luonnollista, kun otetaan huomioon varhais- ja sydänkeskiajan tapahtumat. Rooman imperiumin rappio ja asteittainen yhteiskunnallisen vastuun siirtyminen Rooman keisarilta katoliselle kirkolle koko Euroopan mittakaavassa oli johtanut kirkon maallisen vallan eksponentiaaliseen kasvuun. Kirkon institutionaalinen asema sekä uskonnollisten johtajien valta ja vauraus alkoivat kuitenkin kohdata kritiikkiä. Kenties äänekkäimpinä kritisoijinä tulivat tunnetuksi Machiavelli ja Francesco Guicciardini, joiden kirjoituksissa kristinuskon ja uskonnot yleensä menettivät itseisarvoisen asemansa. Uskonto ei ollut arvokas sen itsensä, teologisen substanssin, vuoksi, vaan sillä oli välinearvoa vallankäytön työkaluna. Uskonto ja valtion uskonnolliset seremoniat toimivat kurinpidollisina ja kannustavina välineinä, jolla voitiin rohkaista esiin kansalaisten positiivisia ominaisuuksia. Sekä Machiavelli että Guicciardini kuitenkin katsoivat kristinuskon menneen tässä vikaan. Mikäli valtion kansalaisten pääasiallinen tahtotila on elää nöyränä askeesissa, eivät talouden rattaat pyöri, eikä lojaliteetti Vatikaanin suuntaan palvelleet kaupunkivaltion puolustusta ulkoisia uhkia ja sisäisiä valtakamppailuja vastaan.

Siinä missä machiavellilainen ajatus sekulaarista valtiosta nautti varsin laajaa kannatusta Pohjois-Italiassa, oli Martti Lutherin uskonpuhdistuksen perintönä täysin uusi vastakkainasettelu maallisen ja taivaallisen vallan välillä. Hänen ajatuksensa olivat pitkälle vastareaktio katolisen kirkon toimimille (Tuomas Akvinolaisen mukaan), johon sisältyi ajatus paavista Jumalan edustajana maan pääl-

lä ja täten kaikkien maallisten toimijoiden yläpuolisena. Tietyissä mielessä Lutherin kahden regimentin oppi (*Zwei-Reiche-Lehre*) oli puolustuspuhe maallisen vallan puolesta: *regnum civile* on ihmillisen toiminnan kenttää, johon kirkolla ei ole puuttumista, kun taas kirkon *regnum Christin* tuli pitäytyä hengellisessä. Se antoi oikeutuksen absolutismille: kirkolla, eritoten paavilla, ei ollut sananvaltaa maallisten hallitsijoiden tekemisiin, koska hallitsijoiden mandaatti tuli suoraan Jumalalta. Ylipäänsä kaikki, mitä maailmassa tapahtui, oli Jumalan tahto. Ongelma kiteytyi kahteen pääkysymykseen: ovatko maalliset hallitsijat paikallisen kirkon yläpuolella, ja tulisiko kirkolla instituutiona ylipäänsä olla maallista valtaa?

Lutherin ajatukset kirkosta pelkkänä uskovaisten yhteisönä, ”*the multitude of faithful people*” (*congregatio fidelium*), ja ainoastaan Raamatusta uskonnollisten oppien perustana, *sola scriptura*, eivät sopineet katoliseen käsitykseen vahvasta uskonnollisesta instituutiosta omaisuuksineen ja maallisen vallan välineineen. Pohjois-eurooppalaisessa ja brittiläisessä ympäristössä ajatus kuninkaista ja ruhtinaista maidensa kirkkojen ylimpinä johtajina taasen sai kasvupohjaa. Pelastus tulisi yksin uskosta, *sola fide*, jolloin katolisen kirkon kaltaisella suurorganisaatiolla ei ollut teologista merkitystä. Hyvää tai hyveellistä elämää eivät määritelleet kirkko ja piispat, vaan valtio ja ruhtinaat – ne olivat uskonasioista erillisiä. Maan päällä koettuun hyvään elämään löytyivät keinot ja valtuudet maallisilta hallitsijoilta, tuonpuoleiseen elämään taas uskonnollisilta johtajilta.

Jumalan siunaus valtioiden hallintaan antoi vallanpitäjille vapaat kädet. Huonotkin maalliset hallitsijat olivat vain rangaistus alamaisten synneistä. Ongelmalliseksi muodostui oikeus kapinoida väärämielistä hallitsijaa vastaan. Toisaalta uskonpuhdistukseen sisältyi ajatus siitä, että kuuliaisuus oli ensisijaisen tärkeää, mutta toisaalta se oli jo lähtökohdiltaan protesti (protestantismi) katolisen kirkon ja Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan ylivaltaa vastaan. Asiasta eli monta rinnakkaista tulkintaa: välillä kapinointi oli oikeutettua vain, mikäli protestantteja vainottiin tai uskonnollisiin vapauksiin puututtiin, toisaalta voitiin katsoa puhtaasti poliittisessa mielessä epäpidetyn hallitsijan olevan huono kristitty, koska hän kohteli alamaisiaan kelvottomasti. Aluksi päälinjauksiksi muodostuivat kalvinistien täyden vastarinnattomuuden strategia ja luterilaisten aktiivisen, jopa väkivaltaisen, vastarinnan politiikka. Sokea uskollisuus maalliselle vallanpitäjälle alkoi hävitä protestantismin valtavirrasta ja tilalle tuli mahdollisuus hallitsijan putoamiseen pois Jumalan suosiosta. Mikäli hallitsija polkee lakeja ja ylittää asemansa suomat valtuudet, häntä voidaan tosiasiaassa verrata kehen tahansa syntiseen kansalaiseen: julkisesta persoonasta tulee yksityinen. Luterilaisen näkökulman mukaan kristityllä on velvollisuus olla uskollinen ainoastaan hallitsijoille Jumalan armosta.

Kalvinistien virallinen kanta jyrkentyi 1500-luvun puolivälin jälkeen uskonsotien kiihkeydessä. Katolisten voimakeinot tekivät hyväksyttäväksi tottelemattomuuden (*disobedience*), mikä ei kuitenkaan ollut yhtä voimakasta kuin luterilaisten aktiivinen vastarinta (*resistance*). Mullistuksia oli myös sen suhteen, kenellä varsinaisesti käsitettiin olevan oikeus kapinointiin tai vastarintaan. Perinteinen luterilainen näkemys oli ollut, että vääryyttä harjoittavan ruhtinaan kapinaa sai ryhtyä johtamaan vain joku muu vastaavanlainen auktoriteetti (*inferior magistrate*), kuten toinen aatelinen. Kalvinistit kuitenkin laajensivat taistelun tyranniaa vastaan jokaisen velvollisuudeksi vastustaa syntiä. Vallankumouksesta tuli osa kristillistä oppia, kun kalvinistien alunperin täyden vastarinnattomuuden kanta kääntyi pääläelle ja ulottui kattamaan jokaisen kristityn. Tämä perustavanlaatuisen ajatusmaailman muutos oli yksi tärkeimmistä syistä Ranskan hugenottien avoimen kapinan takana vuodesta 1562 alkaen kestäen lähes koko vuosisadan loppuun.

Luonnollinen laki luonnollisille henkilöille

Luonnollinen laki, *lex naturalis*, merkitsee oppia siitä, että on olemassa jokin absoluuttinen oikea totuus asioista. Tämä absoluuttinen totuus, tietyssä mielessä oikeus eli ”asioiden oikea laita”, oli peräisin Jumalalta. Tomistien käsitys Jumalasta luonnollisen lain lähteenä liittyi maallisten lakien, *lex humana*, oikeaoppiseen toteuttamiseen. Ajatusketju oli seuraavanlainen: kukin luotu omasi luonnollisen lain ”leimattuna” (*impressa*) sieluunsa, mutta kykeni sen ymmärtämään ja sitä toteuttamaan vain, mikäli seurasi Kristusta. Jotta yhteiskunnasta saataisiin kestävä ja kristillinen, tulisi yhteiskunnallisten valtarakenteiden heijastaa mahdollisimman hyvin luonnollista lakia – tähän tarvittaisiin kirkon opastusta ja määräysvaltaa. Kirkon tehtävä on siis ulottua maallisen vallan alueelle, jotta maallinen laki jäljittelisi mahdollisimman hyvin luonnollista lakia, mikä antaisi taas paremmat edellytykset ihmisille toteuttaa sisimmässään kantamaansa luonnollisen lain ”leimaa”. Hugenottiajattelijat, kuten Theodore Beza ja Philippe de Mornay, omaksuivat tämän *lex naturalis* -olettan ja muotoilivat sen uudelleen siten, että jokaisen poliittisen yhteisön legitimitetti riippuu koko väestön yhteisestä konsensuksesta.

Perustuslaillisuuden juuret juontavat 1300- ja 1400-lukujen vaihteeseen. Esimerkiksi Jean Gerson ja Wilhelm Ockhamilainen osallistuivat merkittävästi suvereenin ja sekulaarin valtion teologis-politologiseen määrittelyyn. Itsenäinen ja ulkoisista tekijöistä riippumaton yhteisö, *communitas perfecta*, oli vapaa myös kirkon vallasta. Vaikkakin tällainen näkemys oli vahvasti anti-tomistinen, ei se silti ollut anti-teistinen (ateistinen). Jumalan tahto ja siunaus ilmeni jokaisen seurakuntalaisen, kunkin kansalaisen, välityksellä. Tästä oli yhteiskuntafilosofisessa mielessä lyhyt matka ajatukseen suures-

ta neuvostosta tai muusta vastaavasta elimestä, *general council*, joka edustaisi kansan tahdon välityksellä Jumalan tosiasiallista tahtoa, ja toisi näin jumalallisen totuuden osaksi valtion hallintoa ja päätöksentekoprosessia. Thomas Starkeyn sanoin: ”*The voice of parliament had become the voice of God.*” Tästä perustuslailliset ja tomistit olivat yhtä mieltä: kukin kristitty kantoi mukanaan luonnollista lakia. Ajatus luonnollisesta laista oli pohjana perustuslakien synnylle – oli mahdollista, itse asiassa suotavaa, luoda muiden lakien yläpuolisia lakeja, jotka rajoittivat hallitsijoiden vallankäyttöä. Sitoivathan Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnankin keisareita heidän kruunajaislupauksensa. Tässä mielessä tomisteja pidetään usein myös ”demokratian isinä”.

Kun *communitas perfecta* toteutetaan valtiona, saa se poliittisen järjestelmän kautta muodon *societas perfecta*. Tätä yhteisöä, tai yhteiskuntaa, ei johda kukaan muiden ylä- tai ulkopuolelta. Se merkitsee vapautta muun muassa Vatikaanin otteesta sekä absolutistisista hallitsijoista. Sen johtajat olivat pikemminkin virkamiehiä, *minister* tai *rector*, joka oli paitsi vastuussa alamaistensa oikeuksista myös vastuussa alamaisilleen. *Societas perfecta* sisältyi myös ajatus ihmisten keskinäisestä vapaudesta ja tasa-arvosta. Francisco Suárezin mukaan ”*no one person can be said to have dominion over anyone else,*” minkä perusteella voitaisiin sanoa että yhteiskunta perustuisi näin ollen yhteiselle sopimukselle sen sijaan, että toiset vain olisivat luonnostaan oikeutettuja hallitsemaan. Yhteisen sopimuksen – yhteiskuntasopimuksen – käsite alkoi hahmottua. Koko yhteisöä koskevan vallan tuli olla peräisin koko yhteisöltä. Ongelmallista oli vain luonnollisen lain ja sitä kautta perustuslain rajaaminen. Onko esimerkiksi yksityisomistus osa luonnollista lakia?

Pluralismi, varhaiskolonialismi ja liberalismi

Eurooppaa ravistelleiden uskonsotien yhteydessä alkoi yleistyä ajatus siitä, että kenties erilaisuutta (eri uskontoja) tulisi hyväksyä jo senkin vuoksi, että se voi olla keino pitää *commonwealth* kasassa? Vaikka synnin sietäminen, eli rinnakaiselo vääräoppisten kanssa, onkin väärin, niin esimerkiksi Étienne Pasquier katsoi sen olevan pienempi paha verrattuna sukupuolvia kestäviin verisiin sisällissotiin. Kuitenkin 1600-luvun alkupuolella pelko pluralismiin liitetyn sisäisen heikkouden ja porvariston nousun aiheuttaman aristokratian suhteellisen aseman laskun (*bourgeois gentilhomme*) pelko tasoitti vain tietä absolutismille. Rauhan, kurin ja järjestyksen nimissä oli oltava vain yksi kuningas, yksi kirkko, yksi laki, joista hallitsija oli kaikkein ylimpänä. Muiden muassa Jean Bodin puolusti yksinvaltiutta sillä, ettei julkiseen vastarintaan legitiimiä suvereenia vastaan voinut koskaan olla perustetta. Suvereeni, tässä tapauksessa yksinvaltainen kuningas, sai valtansa Jumalalta eli hän oli valtio (*l'État c'est moi*) ja hänen vastustamisensa on Jumalan vastustamista. Liike kansanvallan ja yk-

sinvaltiuden välillä kulki sykleissä: yksinvaltiaista tuli tyranneja, joita vastustamaan syntyi uusia valtakoneistoja, jotka vaativat vallan legitimitetin liittämistä kansanjoukkoihin, laajat koneistot muuttuvat kuitenkin byrokraattisiksi ja heikkouden pelossa alettiin taas kaivata yhtä vahvaa johtajaa.

Uudelle mantereelle 1400-luvun lopulta alkaen kohdistuneet löytö- ja valloitusretket herättivät aikaisten keskuudessa paljon keskustelua. Pakanoiden orjuuttamista ja heidän maidensa ryöstämistä perusteltiin usein yhteydellä kristillisen Jumalan ja (sivistyneen) ihmisen välillä. Tarve poliittisten yhteisöjen luomiseen syntyy tomismin oppien mukaan Jumalasta – yhteisöt ja ihmiset ilman Kristusta eivät kykene näin ollen ylläpitämään todellista yhteiskuntasopimusta, *a genuine political society*. Yhteisö, joka on sitä siis vain näennäisesti, voidaan hajoittaa väkivalloinkin, koska silloin pakanat pyyhitään *tabula rasaksi* ja he ovat valmiita vastaanottamaan kristillisen uskon ja sen mukanaan tuoman todellisen poliittisen yhteisön. Toimintaa kohtaan esiintyi kuitenkin myös runsaasti kritiikkiä, myös maltillisempien tomistien keskuudessa. Kaikilla ihmisillä, myös pakanoilla ja intiaanikansoilla, katsottiin kuitenkin olevan sielu ja Kristuksen armon tulisi ulottua myös heihin. Orjuuttaminen ja teloitukset eivät näin ollen sopineet kaikkien mielestä kristillisiin löytöretkiin. Myös pakanallisten yhteisöjen voitiin katsoa olevan suvereenieja. Suvereenius ei kuitenkaan merkinnyt koskemattomuutta, sillä käviväthän kristitytkin valtiot sotaa keskenään. Francisco de Vitorian mukaan valtioiden välisiä suhteita määrittivät lait, jotka olivat lähtökohtaisesti positiivisia (ihmisten) lakeja, *lex humana*. Poliittisien yhteisöjen sisälläkin tunnettiin pakkovalta ja väkivaltaiset rangaistukset, näin ollen ne voitiin ulottaa myös yhteisöjen välisiin suhteisiin.

Absolutismin yleistyessä yleistyi *commonwealthin* keskeisten periaatteiden uudelleenmuotoilu. Yksilöiden osana yhteiskuntaa ei enää katsottukaan pyrkivän ensisijaisesti yhteisen hyvän rakentamiseen, vaan kukin yksilö pyrki toteuttamaan luonnollista vapauttaan. Poliittisessa yhteisössä yksilöt luopuvat osasta vapauksiaan yhteiskuntasopimuksen mukaisesti: yhteisön tulee siis palvella yksilöä, eikä päinvastoin. Mikäli sopimus riittää vapauksia enemmän kuin yksilöt kokevat kohtuulliseksi, on kansan velvollisuus käyttää valtaansa ja solmia uusi sopimus. Mornay muistuttaa hallitsijoita, että ”*it is due to the people, and for the sake of the people's welfare, that they exercise their power.*” Osa vapauksista on luovuttamattomia, Jumalan säättämiä luonnollisia oikeuksia. Niihin puuttuva hallitsija on kaikkein selvimmin pettänyt alamaistensa luottamuksen, jolloin hänen tulee kestää seuraamukset, mukaan lukien vallankumous.

Jean-Jacques Rousseaukin totesi: ”*Man is born free, but everywhere he is in chains.*” Miten luon-

nostaan vapaat yksilöt voidaan alistaa yhden yksilön alaisuuteen; kenellä on oikeus asettaa itsensä muiden yläpuolelle? Alistuksen oikeutus voi perustuslaillisesta näkökulmasta tulla vain ja ainoastaan vapaaehtoisessa sopimuksessa, jonka noudattaminen on molemminpuolisesti ehdottoman sitovaa. Kaksi näistä sopimuksista on erityisen merkittäviä. Ensinnäkin *foedus*, solmittu Jumalan kansa, joka edellyttää noudattamaan taivaallisia eli luonnollisia lakeja. Toiseksi *pactus*, joka on alamaisien ja hallitsijoiden välinen, missä kansa luopuu osasta vapauttaan saadakseen jotain muuta. Hallitsija on vain *commonwealthin* palvelija, *servus reipublicae*. Tämä oli tavallaan perustuslaillisuuden, eli konstitutionalmin, toinen tuleminen. Yhteiskuntasopimuksen keskeisin konkreettinen sisältö tulisi kirjata perustuslakiin.

Johtopäätökset

Tultaessa 1700-luvun kynnykselle ”valtiosta” oli tullut politologian keskeisin kysymys: sen määrittelystä, muodosta, valtasuhteista ja suvereniteetista. Alkaen Pohjois-Italian itsenäisyyttä tavoittelevien kaupunkivaltioiden asemasta, *universitates superiores non recognoscentes*, aina uskonsotien kiihdyttämään kehitykseen hallitsijan legitimitettiin ja kansan tahdon linkittymisessä. Kysymys suvereniteetista oli keskeinen: kenellä oli kullakin alueella, kussakin yhteisössä ylin päätäntävalta ja oliko kukaan hallitsijan yläpuolella? Mikä edes on valtio – onko se yhtä kuin sen hallitsijat, sen instituutiot tai sen kansalaiset? Onko Jumala ainoa suvereeni? Tässä suhteessa erityisesti Thomas Hobbes kunnostautui luomalla perusteet vakiintuneemmalle yhteiskuntasopimusteorialle, josta sitemmin muiden muassa John Locke jatkoi. Valtion ja kirkon yhteen kietoutuneisuus ei suinkaan ollut purkautunut, mutta niiden keskinäinen suhde oli kokenut muutoksen. Paavin merkittävä sananvalta eurooppalaisissa hoveissa oli murentunut, kirkolla instituutiona ei ollut enää samanlaista paikkaa yhteiskuntaelämässä ja uskonnollisia vaikuttajia siirtyi maallisten valtakoneistojen piiriin. Uskontojen ollessa osa kansalaisten arkea vaikuttavat teologiset suunnanmuutokset myös yleisemmällä tasolla ja välillisesti yhteiskuntaelämään. Tasavaltalaisuus oli pysyvä teema poliittisessa ajattelussa, mutta sen käytännön toteutukset vaihtelivat. Sen hengessä määriteltiin kuitenkin uudelleen esimerkiksi Englannin monarkia 1600-luvun loppupuoliskolla sisällissodan jälkimainingeissa, ja sen perintö elää moderneissa demokratioissa edelleen.

Tarkastellessa poliittisen ajattelun kehitystä renessanssin ja uuden ajan aikana on havaittavissa kaksi toistuvaa pääteemaa: vallan legitimitetti ja valtiomuodon määrittely. Kärjistettynä kyse on siis ”vallan” ja ”valtion” vuosisatoja kestävästä käsiteanalyysistä. Ne ovat säilyneet poliittisen ajattelun keskiössä, mutta niiden ympärillä käyty keskustelu on elänyt jatkuvassa muutoksessa. Vallan käsite

on asteittain muuttunut itsestään selvänä pidetystä tietyn ihmisjoukon oikeudesta eräänlaiseksi kauppatavaraksi, jota voidaan vaihtaa yhteiskuntasopimuksen muodossa tai se voidaan ottaa haltuun väkivalloin. Valtion ensimmäiset abstraktit merkitykset löytynevät Machiavellin kirjallisuudesta, mistä käsite on kulkenut suhteellisen lyhyessä ajassa hyvin pitkän matkan: ruhtinaan välittömästä valtapiiristä monimutkaiseen hallintaverkostoon ja teokraattisille instituutioille alisteisista läänityksistä suvereeneihin kansainvälisiin toimijoihin. Vallan legitimeettiin liittyvässä keskustelussa huomattavin muutos lienee sen hyväksymisessä, ettei kyse ole staattisen muuttumattomasta asiasta. Oikeus ja oikeutus valtaan voidaan katsoa tulevan eri lähteistä, esimerkiksi Jumalalta tai kansalta, ja legitimeetin voidaan katsoa myös häviävän, esimerkiksi hallitsijan muuttuessa tyrantiksi. Oikeus (tai velvollisuus) laillisten hallitsijoiden vastaiseen kapinaan oli päällimmäisiä kysymyksiä koko 1500- ja 1600-luvun poliittisessa ajattelussa.

Käsittelemälläni ajanjaksolla politologialle oli vahvistunut bipolaarinen luonne: toisaalta se oli harjoitetun politiikan (*statecraft*) tutkimista (*science politique*) deskriptiivisessä mielessä, toisaalta se oli hyvän hallintotavan ja politiikassa menestymisen opettelua normatiivisessa mielessä. Jälkimmäinen on aina ollut hyvin tyypillistä politiikan teorialle. Prinssien peileiksi, *principum specula*, kutsuttu opaskirjallisuus oli eksplisiittisesti sitä, mutta ylipäänsä suuri osa poliittisesta ajattelusta on keskittynyt kysymykseen ”miten asioiden *tulisi* olla” sen sijaan, että tyytyisi selittämään ”miten asiat ovat”. Platonin perua oleva niin sanottu utopiakirjallisuus sai modernin muotonsa, mukaan lukien nimensä, Morelta. Ihanne- ja kauhuyhteiskuntakuvausten (dystopia) kautta oli mahdollista myös aremmassa poliittisessä ilmastossa käsitellä oman aikansa ongelmia epäsuorasti. Useat poliittisen ajattelun uranuurtajista ovat itsekin olleet aktiivisia poliitikkoja ja valtiomiehiä, toiset toteuttaen omia normatiivisia oppejaan, toiset muilla tavoin. Poliittinen ajattelu on kehittynyt yhteiskunnan ja sen instituutioiden mukana, mutta perustavimmalta luonteeltaan se on pysynyt varsin samana. Tärkeimmät kysymykset ovat edelleen ajankohtaisia ja valtavirta-ajattelu näyttää pikemminkin kulkevan sykleissä kuin lineaarisesti yhteen suuntaan. Poliitikassa on ollut ja on edelleen kyse ennen kaikkea arvokeskustelusta: mikä on oikein ja mikä on väärin. Politologia tutkii yhä myös vallan ja valtion käsitteitä. Näiden suhteen mikään ei ole muuttunut.

LÄHTEET

Skinner, Quentin. 1978. The foundations of modern political thought volume one : The Renaissance. Cambridge University Press, Cambridge.

Skinner, Quentin. 1978. The foundations of modern political thought, volume two : The Age of Reformation. Cambridge University Press, Cambridge.