

HIERARKIA, TASA-ARVO JA ANARKIAN SUBLIMAATIO: LÄNSIMAINEN ILLUUSIO IHMISLUONNOSTA¹

• MARSHALL SAHLINS •

The English version of this paper was delivered as a Tanner Lecture on Human Values at the University of Michigan, November 2006. Printed with permission of the Tanner Lectures on Human Values, a Corporation, University of Utah, Salt Lake City, Utah.

Tämän luennon englanninkielinen versio pidettiin *Tanner Lectures on Human Values* -luentona Michiganin yliopistossa (University of Michigan) marraskuussa 2005. Suomennos julkaistaan tässä *Tanner Lectures on Human Values* -yhteisön (*Tanner Lectures on Human Values, a Corporation, University of Utah, Salt Lake City, Utah*) luvalla.

21. Edvard Westermarck -muistoluento

Yli kahden vuosituhatvuotisen ajan ”länsimaisiksi” kutsumiamme kansoja on vainonnut niiden oman sisimmän olemuksen haamu: niin ahnas ja riitaisa ihmisluonnon kuvatus, että ilman jonkinlaista hallintaa se alentaisi yhteiskunnan anarkian tilaan. Tätä kuritonta olentoa koskeva valtiotiede on enimmäkseen ilmennyt kahdessa vastakkaisessa ja keskenään vuorottelevassa muodossa. Valittavana on joko hierarkia tai tasa-arvo, monarkkinen auktoriteetti tai demokraattinen tasapaino: vallankäytön järjestelmä, joka (ihannetilanteessa) rajoittaa ihmisten luontaista itsekkyyttä ulkopuolisen voiman avulla; tai itseohjautuva järjestelmä, jossa vapaiden ja tasa-arvoisten voimien vastakkaisuuden kautta (ihannetilanteessa) niiden erityiset intressit sovitetään yhteiseksi eduksi. Kyseessä on kokonaisvaltainen vallan metafysiikka, joka ylittää politiikan ulottuvuuden, sillä sama geneerinen alkuvoimaisen anarkian rakenne löytyy sekä maailmankaikeuden että kaupungin järjestyksestä ja myös ihmisruumiin terveyden käsitteistä. Ratkaisu anarkiaan on joko hierarkia tai tasa-arvo. Väitän tämän olevan erityisesti länsimaisista metafysiikkaa, koska siihen sisältyy luonnon ja kulttuurin vastakkaisuuden oletus, joka on erityisesti länsimainen. Päinvastoin kuin länsimaisessa ajattelussa, monien kansojen käsitysten mukaan eläimet ovat pohjimmiltaan inhimillisiä, sen sijaan että ihmiset olisivat pohjimmiltaan eläimellisiä – näillä kansoilla ei ole ”luontoa,” vielä vähemmän sellaista, joka pitäisi voittaa.

Jos aika sallisi, esittäisin näille essentialismeille niin monta varausta, että kelpaisiin ”post-modernin itse aiheutetun epäonnistumisen kultin” seuraajaksi (Zurburgg). Tässä tilanteessa asetun kuitenkin J. S. Millsin yksisilmäisen filosofin asemaan, uskoen saavuttavani joitakin yleisiä totuuksia tiettyyn näkökulmaan kohdistuvan pakkomielteen kautta. Tämän nimittäminen ”ajattelun historiaksi” tai edes ”arkeologiaksi” olisi yhtä petollista kuin mahtipontistakin. Pyrkimykseni on ainoastaan valikoida joitakin esimerkkejä pitkään kestäneestä ihmisluontoa koskevasta perinteestämme ja väittää sen perustuvan harhaan. Vaikka en tarjoakaan yhtäjaksoista narratiivia tästä perimmäistä olemustamme koskevasta synkstä käsityksestä, asetan todisteeksi sen tosiasian, että älylliset esi-isämme Thukydideestä Pyhään Augustinukseen, Machiavelliin ja *Federalist Papers* -artikkelisarjan amerikkalaisiin kirjoittajiin, nykyhetken esimerkkejä, kuten ”homo economicus” -yhteiskuntatieteilijöitä ja ”itsekkään geenin” sosiobiologeja unohtamatta, on kaikki leimattu tieteellisesti ”hobbesilaisiksi”. Jotkut heistä olivat monarkisteja, toiset demokraattisen tasavallan kannattajia, mutta kaikki jakoivat saman synkän kuvan ihmisluonnosta.

Aloitin kuitenkin vahvemmassa yhteydestä Hobbesin, Thukydideen ja John Adamsin poliittisten filosofoiden välillä. Tämän kirjoittajakolmikön väliset mielenkiintoiset suhteet sallivat meidän luonnostella anarkian, hierarkian ja tasa-arvon Metafyysisen Kolmion pääkoordinaatit. Niin erilaisia kuin heidän vastauksensa perimmäiseen ihmisen pahuuden ongelmaan olivatkin, sekä Hobbes että Adams löysivät Thukydideen peloponnesolaissotia käsittelevistä kirjoituksista, erityisesti Kerkyran vallankumouksen verisestä kuvauksesta, mallin omille ajatuksilleen siitä, millaisista kauhuista yhteiskunta kärsisi, jos ihmisten luontaista vallan- ja voittonhalua ei rajoitettaisi – suvereenin kuninkaan määräyksestä, sanoi Hobbes, demokraattisella tasapainolla, sanoi Adams.

Adams ja Hobbes Thukydideen seuraajina

Vuonna 1763 nuori John Adams kirjoitti lyhyen esseen, ”All men would be tyrants if they could” [”Kaikki olisivat tyranneja, jos voisivat”]. Esseetä ei koskaan julkaistu, mutta Adams palasi siihen vuonna 1807 vahvistaakseen esseen lopputuloksen, jonka mukaan mitkään ”yksinkertaiset” (sekoittamattomat) hallitusmuodot, puhdas demokratia mukaan lukien, eivätkä mitkään moraaliset hyveet, älylliset kyvyt tai varallisuuden, kauneuden, taiteen tai tieteen voimat suojaa niiltä itsekkäiltä haluilta, jotka raivoavat ihmisten sydämissä ja ilmenevät julmassa ja tyrannimaisessa valtion johdossa. Kuten Adams selitti esseen otsikkoa:

Se merkitsee mielestäni ainoastaan tuota yksinkertaista ihmisluontoa koskevaa huomiota, jonka jokainen, joka on joskus lukenut tutkielman Moraalista tai keskustellut Maailman kanssa ... on varmasti usein tehnyt, se on, että itsekkäät Passiot ovat voimakkaampia kuin Sosiaaliset ja että edelliset ovat aina jälkimmäisiä voimakkaampia jokaisessa Ihmisessä hänen jäädessään oman Mielensä luontaisten Tunteiden varaan, muiden ulkoisten Voimien rajoittamatta ja estämättä.

Adams tunsi Hobbesin ja muiden synkät käsitykset ihmisluonnosta, mutta historiallisissa todisteissa hän luotti erityisesti Thukydideen. Amerikan tasavallan syntyyn liittyi puoluekonflikteja, joihin kuuluivat 400-luvun eKr. Kreikan tilannetta jossain määrin muistuttavat luokkaristiriidat, ja Thukydides oli Adamsin tähtitodistaja sille kaaokselle, jonka hallitsemattomat halut ja eri ryhmien intressit saattoivat aiheuttaa. Siksi muinaisella historioitsijalla oli keskeinen asema Adamsin *Defense of the Constitutions of the United States...* -tekstin johdannossa, jossa hän kirjoittaa: ”on mahdotonta lukea Thukydideen 3. kirjaa, hänen kuvaustaan tasapainon puutteesta syntyneistä ryhmistä ja sekasorrosta Kreikassa, ilman kauhua” (1797, 1:iv). Adams jatkaa mukaillen läheisesti Thukydideen narratiivia (3.70-3.85) Kerkyran kansalaiselkkauksista (*stasis*).

Lyhennän seuraavassa radikaalisti Thukydideen kuvausta. Se kertoo harvojen hyökkäyksestä monia vastaan Kerkyrassa: etuoikeutetun luokan kapinasta demokraattista kansanvaltaa vastaan. Kapinan tarkoituksena oli lopettaa kaupungin uskollisuus Ateenaa kohtaan perustamalla oligarkkinen hallinto, joka Ateenan sijaan olisi liittoutunut Spartan kanssa. Kumpikin osapuoli oli vuorollaan voitokas sarjassa väkivaltaisia yhteentörmäyksiä, joihin liittyivät myös rikkomukset lakia ja uskontoa vastaan. Kaatuneiden määrä kasvoi kasvamistaan, kun spartalaiset tulivat mukaan oligarkkien puolelle ja atenalaiset kansan puolelle. Lopussa atenalainen laivasto asetti saarron kaupungin ympärille ja oligarkkien ryhmä tuhoutui verilöylyssä kohdattaessaan hallitsemattoman demokraattisen ihmisjoukon:

Kuolema riehui kaikissa muodoissa: ja kuten sellaisina hetkinä yleensä tapahtuu, väkival-

lalla ei ollut mitään rajaa; jotkut kuolivat isiensä käsissä, rukoilevat raahattiin alttarilta tai tapettiin sille; toiset jopa muurattiin Dionysiksen temppeleihin ja he kuolivat sinne (Thukydides 3.81.4-5).

Ilmeisesti mitään aikaisempaa *stasista* väkivaltaisempi Kerkyran sisällissota oli vasta ensimmäinen säälimättömistä tapauksista, joita peloponnesolaissodissa syntyi, kun spartalaiset ja ateenalaiset liittyivät paikallisiin konflikteihin, ensin mainitut oligarkkien ja jälkimmäiset kansan puolelle. Thukydides välittää tunteen näiden poliittisten ”kouristusten” epideemisestä leviämisestä niiden pahetessa siirtyessään kaupungista toiseen. Tämä riehuva rutto oli vapaaksi pääsyt ihmisluonto: ”ihmisluonto, aina kapinoimassa lakia vastaan ja nyt sen herra, peittelemättä näytti itsensä hallitsemattomana intohimona, oikeuden kunnioituksen yläpuolella ja kaiken ylivertaisuuden vihollisena” (3.84.2). ”Kaiken tämän pahuuden syy”, hän sanoo, ”oli ahneudesta ja kunnianhimosta nouseva vallanhimo, ja näistä intohimoista nousi taisteluun liittyneiden osapuolten väkivalta” (3.82.8). Kuitenkin Thukydideen vahvistaessa tämän kärsimyksen toistuvan ”niin kauan kuin ihmisluonto säilyisi samana” (3.82.8), John Adams katkaisi oman esityksensä tekstistä sanoakseen ”jos tämä huolestunut historioitsija olisi tuntenut kolmen vallan tasapainon, hän ei olisi tuominut raivoa niin parantumattomaksi vaan olisi lisännyt – niin kauan kuin osapuolet kaupungeissa ovat epätasapainossa” (1798:v).

Kuitenkin kun Thukydideen kuvaus tästä ”raivosta” jatkuu, paitsi että yhteiskunnan tärkeimmät instituutiot kaatuvat ihmisluonnon edessä, itse kieli kärsii samankaltaisesta korruptiosta. Moraalinen pahuus yhdistyi itsekkääseen tekopyhyyteen niin pitkälti, että ”sanojen oli luovuttava merkityksestään ja otettava se mikä niille annettiin” (3.82.4). Thomas Gustafson (1992: 124) puhuu arkkityypisistä ”thukydidealaisesta hetkestä”, kun ihmisten ja kielen korruptio yhdistyy. (Nykyaikainen esimerkki löytyy tämän hetkisen Amerikan hallinnon niin kutsutusta ”myötätuntoisesta konservatismista” [’compassionate conservatism’], joka ”oikeudenmukaisuuden” nimissä antaa rikkaille verovähennyksiä yhteiskunnan kustannuksella tai samalla seurauksella nimittää perintöveron ”kuolinveroksi”). Aivan samoin kuin Kerkyrassa, kun sanat ja valat mustamaalattiin kaikenneilevässä kamppailussa vallasta, pahasta tuli hyvä ja hyvästä paha. Laskelmoiva juonittelu naamioitui ”itsepuolustukseksi”; järkevä epäröinti tuomittiin ”valheellisena pelkuruutena”; paniikinomainen väkivalta oli ”miehekkyyttä” ja mallillisuus miehekkyyden puutetta. Valat eivät olleet vakuuksia niiden rikkomisesta seuraavien etujen varalta. Antiikin tutkija W. Robert Connor (1984: 89) on todennut, että ainoa jäljelle jäänyt periaate oli ”oman edun laskelmointi. Nyt kaikki kreikkalaisen elämän konventiot – lupaukset, valat, rukoukset, velvollisuudet sukua ja hyväntekijöitä kohtaan ja jopa kaikkein ylin konventio, itse kieli – katoavat. Tämä on Hobbesin bellum omnium contra omnes.”

Todellakin – sikäli kun Hobbes oli ensimmäinen, joka käänsi Thukydidestä suoraan englanniksi. Jos Thukydides vaikuttaa hobbesilaiselta, se johtuu siitä, että Hobbes oli thukydidealainen. Kuten Hobbes asian ilmaisi runomuotoisessa omaelämäkerrassaan,

*Homeros ja Vergilius, Horatio, Sofokles,
Plautus, Euripides, Aristofanes,
Heitä ymmärrän, ja enemmän; mutta kaikista näistä,
Ei kukaan ollut mieleeni kuin Thukydides.
Hän sanoo Demokratiaa Narrin Asiaksi,
Tasavaltaa Viisaampi on yksi Kuningas (1994: 256)*

Klassiset ja hobbesilaiset oppineet yhtä lailla ovat nähneet Thukydideen narratiivissa Kerkyran *stasiksesta* perustan Hobbesin käsitykselle luonnontilasta. ”Kohta kohdalta” kirjoittaa

Terence Bell (1985: 749), ”piirre piirteeltä, Hobbesin luonnontila kulkee yhdessä Thukydidien Kerkyran kapinan kuvauksen kanssa.” Mutta John Adamsin ollessa sitä mieltä, että pelastus Thukydidien kuvaamasta luonnollisesta anarkiasta muodostui itseohjautuvasta tasapainoisten voimien järjestelmästä, Hobbesin vastaus oli suvereeni hallitsija, joka pitäisi kaikki pelonsekaisen kunnioituksen vallassa. Kuten joskus mainitaan (Macpherson), Hobbesin narratiivi kehityksestä luonnontilasta poliittiseen tilaan on yhtä lailla kapitalistisen mielen myytti. Yhteinen lähtökohta on jokaisen ihmisen ikuinen halu varmistaa oma etunsa, mikä johtaa väistämättä yleiseen varojen vähäisyyteen. Tästä seuraa keskinäisiä kahnauksia, joissa ”yhden miehen valta asettuu vastustamaan ja estämään toisen vallan seurauksia” – täsmälleen se, mitä Adams piti hyvänä asiana ja Hobbes lupauksena huonommasta. ”Huonompaa” oli tästä seuraava luonnontilan kehitys pikkuporvarillisesta kilpailusta täyteen kapitalistiseen hyväksikäyttöön, jokaisen huomattaessa voivansa varmistaa oman etunsa ainoastaan alistamalla muita ja käyttämällä heidän voimiaan omiin tarkoituksiinsa. Hurjan kilpailun ja väkivaltaisen kuoleman pelon ajamina ihmiset lopulta suostuvat luovuttamaan yksityisen oikeutensa käyttäen voimaa suvereenille hallitusvallalle, joka ottaa yksilöt haltuunsa ja käyttää heidän voimiaan kollektiivisen rauhan ja puolustuksen hyväksi. Näin Hobbes ja Adams suunnittelivat samalta pohjalta, ihmisen luontaisesta raakuudesta, radikaalisti erilaiset reseptit sen hallitsemiseen: ylivalta tai itsehallinto, hierarkia tai tasa-arvo, auktoriteetti tai vastavuoroisuus, monarkia tai tasavalta.

Vastakohdat luovat vastakohtansa. Tämä monarkian ja tasavallan vastakkaisuus on itsessään dialektinen; käytännön politiikassa, samoin kuin ideologisessa väittelyssä, kumpikin määrittäytyy toisen kautta. Ylittäen oman aikansa polemiikit, Hobbes ja Adams ottavat paikkansa vuosisatoja vanhassa kiistassa monarkian ja kansavallan välillä, ottaessaan kantaa kaukaisien filosofien vastapelureiden ja menneiden poliittisten järjestelmien väitteisiin. Adams piti Hobbesia itseään kunnioitettuna neuvottelukumppanina: ”Hobbes, oli mies kuinka epämiellyttävä tahansa luonteeltaan tai halveksittava periaatteiltaan, on nerokkuudessa ja tiedossa samanveroinen kenen tahansa aikalaisensa kanssa.” Omalta osaltaan Hobbesin rojalismi oli intertekstuaalinen vastine muinaisesta historiasta kumpuaville tasavaltalaisdoktriineille: roomalaisille ja renessanssin kansalaiselämän teorioille, jotka painottivat kansalaisten tasavertaista ääntä hallinnossa. ”Yksi Hobbesin pyrkimyksistä Leviathanissa”, kirjoittaa Quentin Skinner, ”on tuhota koko tämä [tasavaltalaisen] ajattelun rakennelma ja sen mukana humanistisen kansalaistieteen luoma teoria tasa-arvosta ja kansalaisuudesta.” Lisäksi on vain (hegeliläisen) järjen mukaista, että jokainen vastapuoli säilyttää ja sisältää toisen negaatiossaan, tasa-arvon hierarkiassa ja päinvastoin. Hobbes aloittaa luonnontilan esittelyn siitä, että jokaisella on tasavertainen oikeus kaikkeen – mikä, johtaessaan jatkuvaan sotaan, onkin luonnontilan ongelma; Adams näkee luonnontilan sodan loppuvan tyranniassa – joka itsessään on ongelma. Tämä ”kokonainen ajattelun rakenne” sisältää Hobbesin absoluuttisuuden täydentämässä historiallisesti sitä tasavaltalaisuutta, jonka hän halusi tuhota. Tämä on kahden toisiinsa tukeutuvan vastakohdan diakroninen ja dynaaminen rakenne: kaksi vastakkaista kulttuurisen järjestyksen muotoa, jotka vuorottelevat keskenään pitkän ajan kuluessa.

Toisaalta suvereeni dominanssi ja tasa-arvoinen tasapaino keinoina hallita kuritonta ihmiseläintä seisovat yhdessä kulttuurisella puolella sitä perustavanlaatuisia luonto-kulttuuri jaotelta, joka ankkuroi ”koko rakenteen”. Luonto on välttämättömyys: asia, jonka kanssa kulttuurin on jotenkin pärjättävä – tai jonka edessä se kaatuu, kuten Kerkyrassa. Tämä luonnon ja kulttuurin antagonistinen kaksinaisuus on vanhempi kuin Thukydidides. Hesiodin kuvaus ihmisen kehittyvästä tilasta hänen omana aikanaan (700-l. eKr) olisi voinut olla mallina Thukydidien kerkyralaisille kauhuille. Hesiodin rautakaudella:

Isällä ei ole sidettä poikansa kanssa,
 Ei vieraalla isännän, ei ystävällä ystävän;
 Entisten päivien veljenrakkaus on mennyttä.
 Vanhempia kohtaa epäkunnioitus...
 Miehet tuhoavat toisten miesten kylät.
 Voima tuo Oikeutuksen ja häpeä
 Lakkaa olemasta. Miehet aiheuttavat pahaa
 Itseään paremmille miehille puhumalla vääriä sanoja
 Ja lisäämällä valheellisia valoja...

Antiikin tutkija Gerald Naddaff kommentoi: ”Hesiod uskoo, että ilman oikeutta ihmiset tuhoavat itsensä kuten eläimet ja syntyy tietynlainen hobbesilainen luonnontila – kuten ennen Zeuksen valtakautta.”

Muinainen Kreikka

”Kuten ennen Zeuksen valtakautta” – olemme siirtyneet muinaiseen kosmologiaan. Hesiodin *Theogony* -kirjan säkenöivässä kommentaarissaan Detienne ja Vernant todellakin tekevät ytimekkään hobbesilaisen, tai tarkemmin sanottuna nietscheläisen, yhteenvedon: ”Ei ole kosmista järjestystä ilman differentiaatiota, hierarkiaa ja ylivertaisuutta. Samalla periaatteella ei ole suvereniteettia ilman ristiriitaa, epäoikeudenmukaisuutta toisia kohtaan ja petturuudella ja väkivallalla ylläpidettyjä rajoituksia.” Tässä on hierarkian metafysiikan paradigma, joka alkaa universaalista väkivallasta ja loppuu vakaaseen differentioituun kosmukseen Zeuksen vallan alla. Alkukantaista väkivaltaa oli Zeuksen johtamien nuoremman polven jumalten hellittämättömän taistelu Zeuksen isää Kronosta ja vanhemman polven titaaneja vastaan. Voittoisa Zeus jakaa jumalille ”kunniat ja etuoikeudet”, heidän asemansa ja toimintonsa. Tämä jumalallinen järjestys on nyt ja ikuisesti tukevasti paikoillaan; tästedes kuolematomien väliset riidat selvitetään sitovilla valoilla. Ihmiset sitä vastoin ovat surullisen kuuluisia valojensa rikkomisesta – tässä kurjassa rauta-ajassa, kuten Kerkyrassakin – mikä johtuu juuri siitä, että taistelu ja surkeus on karkotettu maalliselle tasolle. Joidenkin myyttien mukaan ihmiset ovat kurittomien titaanien jälkeläisiä.

Kaikki todellakin viittaa siihen, että Zeuksen suvereniteetti oli aikanaan sekä maallista valtaa kuvaava että sitä ohjaava malli. Hesiodin aikaan mennessä kuitenkin kaikki sitä muistuttava oli kadonnut Kreikasta Mykeneen kuningaskuntien tuhoutuessa neljä vuosisataa aiemmin. Hesiodin runoudessa esiintyvien kuninkaiden valta oli voimakkaasti vähentynyt verrattuna heidän kauan sitten kadonneisiin, muttei unohtuneisiin mykenealaisiin edeltäjiinsä. Kilpaileva eliitti kyseenalaisti ja jakoi heidän auktoriteettinsä. Yhteiskunnassa todellakin vallitsi laajalti antagonistinen henki. Hesiodia lainaten,

Ruukunvalaja vihaa ruukunvalajaa, puusepät kilpailevat,
 Ja kerjäläinen taistelee kerjäläisen kanssa, bardi bardin

Vernant tekee houkuttelevan johtopäätöksen, jonka mukaan kilpailu väistämättä koskee samanarvoisia, samalla kun se pyrkii ylivertaisuuteen – siten hierarkia ja tasa-arvo molemmat perustuvat anarkiaan. Toisen tulkinnan mukaan esiin nouseva antiteesi, hierarkia, sisällyttää itseensä voitetun negaationsa, tasa-arvon. Jotain sen kaltaista tapahtui Kreikan historian myöhemmissä vaiheissa. Kauan ennen kuin poliittinen tasa-arvo saavutettiin 400-luvun eKr. ateenalaisessa demokratiassa, joidenkin myöhäisarkaisten kaupunkivaltioiden aristokraatit – jotka

olivat häviämässä kroonisessa kilpailussaan ylivertauudesta – vaativat sitä. Antiikin tutkijoiden mukaan *isonomia*, ’tasa-arvo’, oli tiettyjen oligarkkien vaatimus heidän protestoidessaan heidän oikeuksiaan riistäviä tyranniaa vastaan.

Isonomia – ”sanoista kaunein” kuten Herodotus sitä nimitti. Periaatteessa tasa-arvo, jonka mallina Ateena toimi, käsitti kansalaisten tasa-arvoisen osallistumisen yhteiseen hallintoonsa – jonka ulkopuolelle naiset, orjat ja ulkomaalaiset jätettiin. Kansalaisille se merkitsi: tasa-arvoisuutta lain edessä; tasa-arvoa Kansankokouksessa, valtion suvereenissa hallintoelimessä; ja kiertävää tasa-arvoisuutta arvalla valituissa paikoissa viiden sadan hengen Neuvostoon, joka määräsi kokouksen ohjelman. Toisin kuin muinaisissa monarkioissa, joita hallittiin yksityisesti, pakolla ja mystisesti, kansan yläpuolella olevasta palatsista käsin, täällä hallinnon valta jaettiin julkisesti, kollektiivisesti ja tasan kansalaisille, jotka olivat kokoontuneet kaupungin keskustaan päättämään yhteisestä politiikasta, joka myös toivon mukaan sopisi heidän omiin intresseihinsä. Tai kuten Perikles kuvasi tästä seuraavaa kansalaishyvettä, kansalaiset rakastaisivat kaupunkia kuten he rakastivat itseään. Siihen mennessä kuitenkin ateenalaisen imperialismiin hyvántahtoinen slogan *isonomia* organisoii politiikan lisäksi kosmologioita ja ulotti vaikutuksensa fysiologioihin ja ontologioihin.

Esisokraattisen filosofin Anaksimandroksen kosmologiassa 500-luvulla eKr. luonnon tasa-arvoisuuden laki korvasi monarkian kaupungin historiallista muutosta vastaavalla tavalla (Vernant). Anaksimandroksen vaihtoehto Hesiodin ja Homeroksen kerrostuneelle maailmalle, jota järjesti ja hallitsi suvereenin jumala, oli itsejärjestäytyvä maailma, joka saavutti pysyvyyden maailman muodostavien samankaltaisten elementtien vastakkaisuuden kautta. Tunkeutumalla toinen toiseensa ja tekemällä ”korjauksia epäoikeudenmukaisuuteen” kuuman ja kylmän sekä kostean ja kuivan vastavuoroiset oppositiot luovat asioiden substanssin. Kosmoksen tasolla ne luovat eräänlaisen taivaallisen kaupunkivaltion. Aivan kuten poliiksen järjestys neuvotellaan tasa-arvoisten kansalaisten kokouksessa, joka tapahtuu keskustassa (*agora*), samoin Anaksimandroksen maailmassa maapallo pysyy paikoillaan keskustassa, koska se on tasaisten välimatkojen päässä taivaallisen sfäärin tulisista kappaleista. Aristoteleen kommentaari antaa ymmärtää tasapainon syntyvän tasaisten välimatkojen lisäksi vastavoimista. Taivaallinen geopolitiikka ei vastaa ainoastaan maallista kaupunkia, jonka monet kotitaloudet ympäröivät agoraa, jossa niiden erityisyydet integroituvat. Se vastaa vielä spesifimmin useita kotiliesiä, jotka ympäröivät agoran yhteistä rituaalista liettä – kaikkien tulet lisäävät vielä uhri- ja metonyymisen yhteyden maallisen ja taivaallisen järjestyksen yhtäläisyyksiin.

Isonomia vallitsee myös näiden talojen asukkaiden terveissä kehoissa. 500-luvun eKr. lääkärin Alkmaeonin mukaan terveys koostuu kehon muodostavien samanlaisten ja vastakkaisien elementtien, kuten kostean ja kuivan, kuuman ja kylmän, katkeran ja makean välisestä tasapainosta. Sairaus johtuu yksittäisen elementin dominoinnista tai ”monarkiasta”. Hippokraattisten lääkäreiden teksteissä toistuvan tasapainoisen ”terveyden kosmoksen” teorian tarina jatkui keskiajalle. John Adams toisti sitä kaksi tuhatta vuotta Alkmaeonin jälkeen lisäten vielä poliittisia viittauksia. ”Jotkut lääkärit” kirjoitti Adams, ”ovat ajatelleet, että jos kehon monet huumorit olisi mahdollista pitää tasapainossa, se saattaisi olla kuolematon; ja näin myös ehkä poliittinen keho, jos valta olisi aina täsmälleen tasapainossa.” Mitä tulee elementaaristen huumorien tai voimien liikkeisiin Adamsilla, Alkmaeonilla tai Anaksimandroksella, tämän isonomisen ontologian kestävin versio oli Empodoklesin oppi neljästä juuresta: vastakkaiset parit tuli ja vesi, maa ja ilma, joita liikkuvat yhdessä ja erikseen Rakkauden ja Kamppailun vastavoimat.

Antiikin tutkijoilla on helposti taipumus nähdä isonomian kosmologia, fysiologia ja ontologia hallitusmuodon ideologisina heijastuksina. He lähtevät liikkeelle durkheimilaisista tai marxistisista teoreettisista periaatteista, jotka nousevat sosiaalisesta käytännöstä, ja ovat sitä

mieltä, että luonnollisen järjestyksen käsitteiden malli löytyy egalitaarisesta kaupunkivaltiosta. Tätä näkemystä voitaisiin vastustaa monin tavoin, alkaen huomiosta, että isonomia on itsessään ideologinen arvo ja sellaisena yhtä lailla poliiksen olemassaolon ehto kuin sen heijastus. Kriittinen seikka on – kuten Charles Kahn tuo esiin – että muinaisille kreikkalaisille rajat yhteiskunnan ja luonnon välillä eivät olleet niin tarkasti määriteltyjä tai analyttisesti vartioituja kuin ne modernin tutkijan mielikuvissa ovat. Yhteiskunnan ja luonnon assimilaatio oli normaalia; tietyt 400-luvun eKr. filosofit saivat aikaan niiden erottamisen. Tarkemmin sanottuna, yhteiskunta ja luonto määriteltiin ”toisiaan vasten” Kahn kirjoittaa, ”seurauksena fysiasta (luonto) ja nomosta (konventio, tapa) koskevista kiistoista 400-luvulla eKr.” – toisin sanoen, siitä minkä me nyt tunnemme luonnon ja kulttuurin kohtalokkaana binäärisenä oppositiona. Tässä oli se dualismi, joka loi luonnollisen pohjan Metafyysiselle Kolmiollemme: epäsosiaalinen ihmisluonto, jonka hallinnasta tasa-arvo ja hierarkia kilpailevat.

Epäilykset kohdistuvat ensimmäisenä sofistihin. Vaikka he yleensä olivat samaa mieltä siitä, että luonto ja kulttuuri olivat antiteettisiä, mielipiteet vaihtelivat siitä, kumpi oli hyvä ja kumpi paha sekä kumpi kahdesta hallitsi toista ja millä tavoin. Erilaisista versioista kaksi kesti aikaa parhaiten. Loogisina vastakohtina ne motivoivat toisiaan nykyaikaan ulottuvassa historiassa. Yhtäältä on ajatus puhtaasta ja hyväätahtoista luonnosta tapojen tyrannian kahlitsemana: ajatellaan Rousseautta, luonnollisia ihmisoikeuksia, ihmiskunnan luontaista tasa-arvoisuutta, yleismaailmallista moraalista – aina kieroutuneisiin kulutustavaroihin, kuten ”primitiiviseltä” Fidziltä tuotettu pullotettu puhdas lähdevesi, joka muovipulloissaan todella on hyvää (bakteeri-)kulttuuria. Toisaalta on olemassa se ihmisluonto, jonka hallitsevuuden ratkaisevia hetkiä tässä piirrän esiin: ajatus sisäisestä epäsosiaalisesta ihmiselämästä, jonka kanssa kulttuurin on kamppailtava – usein epäonnistuneesti.

Mitä mahdollisuuksia voisi kulttuurilla olla, jos se olisi vain paikallisia ja vaihtelevia uskonasioita, verrattuna käyttäytymistäipumuksiin, jotka ovat lajiin sisäänrakennettuja ja yksilön pakkoja? ”Tuli palaa täällä ja Persiassa” sanoi Aristoteles, ”ihmisten instituutiot muuttuvat katseemme alla.” Ihmisten aikaansaamina ja ryhmien välillä vaihtelevina ihmisten tavoilla olisi kaikilla sama luonne kuin toissijaisilla havaittavilla piirteillä, kuten kuumalla ja kylmällä tai makealla ja katkeralla. Kulttuuri oli tehtyä, pinnallista ja subjektiivista verrattuna luonnon esineiden todellisuuteen. Tästä, kuten Boas ja Lovejoy huomauttavat, oli helppoa vetää se johtopäätös, että kulttuuri oli väärää. Kaikkein pahinta kulttuurikäsitteen uran jatkolle omassa länsimaisessa antropologiassamme oli, että *nomos* sai ‘epäaidon’ merkityksen verrattuna luonnon ’todellisuuteen’.

(Hiljattain julkaistussa teoksessa, joka käsittelee suositua ja romanttista mielikuvaa yleismaailmallisesta luonnonlaista pinnallisten kulttuurierojen alla, Bruno Latour todistaa jälleen kerran, ettemme oikeasti ole moderneja. Amerikkalaisen imperialistisen uusliberaalin demokraatiansaation projektilla on sama ikivanha periaate. Se olettaa, että ihmisten yhteinen sisäinen käytännöllinen rationaalisuus, mikäli se voidaan vapauttaa paikallisista kulttuurisista päänäpintymistä – esimerkiksi käyttämällä voimaa, jota kaikki luonnostaan ymmärtäisivät – tekee muista kansoista onnellisia ja hyviä, aivan kuten meistä.)

Käsityksestä, jonka mukaan luonto on totuus, nousi useita sofistisia väitteitä luonnon välttämättömästä toteutumisesta kulttuurissa ja kulttuuria vastaan. Yksinkertaisimmillaan, kulttuuri on vain luontoa toisessa muodossa: kuten esimerkiksi Thrakhymakhioksen purkaus Valtiossa – ”oikeus on ainoastaan vahvimman etu.” Sosiobiologisesti puhuen nykyaikaisempi on Callicasin monimutkainen argumentti Gorgias -tekstissä, jonka mukaan hyvä järjestys ja jalot tarkoitukset ovat vain luontaisen itsekkyyden mystifikaatiota: julkista oikeamielisyyttä, jonka avulla heikot turhaan yrittävät tukahduttaa vahvimpien hyötymispyrkimyksiä. Sofistien kuulijana ja ihailijana Thukydides tarjoaa joitakin vahvimista ’uhkaava luonto – hauras kult-

tuuri' -dualismin muunnelmista nähdessään luonnon sekä kulttuurin luoja ja sen tuhoajana. Vallanhimo saa aikaan sekä Ateenan imperiumin synnyn että Kerkyran valtion tuhon. Ateenalaiset sanoivat piirittämilleen kovaonnisille melianilaisille, että missä vain on mahdollista, hallinta on ”luonnon välttämätön laki”, vaikkakin ihmisluonto, joka Kerkyrassa puhkesi esiin, oli Thukydiden mukaan ”kaiken yliverlaisuuden vihollinen.” Tämä on paras kaikista mahdollisista historiallisen teoretisoinnin maailmoista, jossa on vain ihmisluonnon mukaista käyttäytyä ihmisluonnon vastaisesti, ja ihmisluonnosta tulee historiografian voittamaton maailmanmestari.

Vaihtoehtoisia järjestelmiä

Ihmisluonnosta tehtävien kulttuuristen konstruktioiden ja sen hyvydestä tai pahuudesta käytyjen ikivanhojen kiestojen lisäksi länsimaisessa perinteessä on kauan säilynyt vaihtoehtoinen käsitys järjestyksestä, jonka kaltaisia antropologit perinteisesti tutkivat: sukulaisuusyhteisö. Vaikka perhe- ja sukusuhteet ovat syvimpien tunteidemme ja kiintymystemme lähde, länsimaissa sukulaisuus on ihmisenä olon huomiotta jätetty puoli. Ihmisluontoa koskevat filosofiamme yleensä tulevat laajemmasta yhteiskunnasta ja järjestäytyvät radikaalisti erilaisten periaatteiden mukaan. Tähän sisältyvä ristiriita voi ehkä selittää joitakin antiikin kirjailijoiden myönteisessä valossa esittämiä näkemyksiä sukulaisuudessa ja yhteisöllisyydessä rakentuvasta subjektiivisuudesta ja toimijuudesta. Tässä huomioiden ainoastaan yhden mielenkiintoisen kohdan Ciceron tekstistä, vaikka Augustinus ansaitsee vähintään maininnan keksittyään havaijilaisen sukulaisuusjärjestelmän Jumalan ihmisille tarkoittamana järjestyksenä ja luotuaan samanlaisen teorian inestitabusta kuin E.B. Tylor 1400 vuotta myöhemmin. Ciceron käsitykseen lajin olemuksesta kuuluu myös sukulaisuusyhteisön erityinen keskinäinen riippuvaisuus:

Niin kuin ihmiset syntyvät ihmisiä varten, jotta he voivat auttaa toinen toistaan; tässä meidän on seurattava Luontoa oppaamme, antaaksemme osamme yleiseen hyvään vaihtamalla hyviä tekoja, antamalla ja ottamalla vastaan ja näin taidolla, työllä ja kaikilla lahjoillamme sidottava ihmisyyhteisö tiukemmin yhteen, ihminen ihmiseen.

Samantapaisessa 1100-luvulla kirjoitetussa tekstissä, Johannes Salisburylainen kehottaa vastavuoroisen avun yleiseen käytäntöön ”siinä kun jokainen yksittäinen osa (yhteisöä) on osa toisia yksittäisiä osia.” Ihmiset ovat toistensa jäseniä; he eivät ole olemassa itsessään tai itseään varten, vaan suhteissa – aivan kuin lukisi Marilyn Strathernin tekstiä Uuden Guinean Ylämaalta. Siellä ihminen toteuttaa itsensä näissä vastavuoroisissa olemisissa ja niiden kautta, kuten ”isä” ja ”lapsi” tulevat isäksi ja lapseksi heitä yhdistävän siteen vastavuoroisen toteuttamisen kautta. Kun isä siten toimii lapsen puolesta, lapsi on läsnä isän intentionaalisuudessa sen syytä. ”Olemisen vastavuoroisuus” vaikuttaa hyvältä määritelmältä sukulaisuudelle *tout court*. Se auttaa selittämään, miksi Tyynenmeren yhteisöjä tutkivat antropologit puhuvat ”yksilön ylittävistä minästä”, minästä ”suhteiden yhdistymisen sijaintipaikkana” tai ”jaettujen sosiaalisten suhteiden tai jaettujen biografioiden sijaintipaikkana”. Maailmassa on monia yhteisöjä, joissa kuolema, aiheutetut vahingot ja jopa hiusten leikkuu on korvattava sukulaisille. Näissä olosuhteissa itsekkyyden, kuten me sen käsitämme, on noituutta, hulluutta tai muu vastaava vika, joka on peruste hyljeksinnälle, teloitukselle tai ainakin terapialle.

Entä jos inhimillinen subjektiivisuus, jopa sukulaisuus mukaan luettuna, yltäisi laajemmin meidän niin kutsumaamme ”luontoon”, kattaen kaikenlaiset eläimet, kasvit ja elottomat esineet? Uuden Seelannin maorit ovat genealogisesti sukua kaikelle maailmankaikkeudessa. ”Maailmassa liikkeessään, maori oli omiensa joukossa. Puut hänen ympärillään olivat, kuten

hän itse, Tanen jälkeläisiä” (Elsdon Best). Entä mitä voimme sanoa ihmisen ”eläinluonnosta,” jos, kuten Pohjois- ja Etelä-Amerikassa kerrotaan koko mantereen laajuudelta, eläimillä on ihmisluonto? Kuten monilla kasveilla – puhumattakaan tähdistä, vuorista tai ukkosesta – monilla eläimillä on tietoisuus, tahto, intentionaalisuutta, sielu; lyhyesti sanottuna, ne ovat henkilöitä niin kuin mekin. Eläimillä on kulttuuria: päälliköitä, klaaneja, seremoniataloja ihmisten tapaan. Ne ovat ihmisiä karvojensa ja sulkiensa alla, samoin kuin erilaiset ihmisryhmät vaatteidensa ja koristeidensa alla. Amazoniassa ja joissakin Uuden Guinean osissa eläimet olivat alun perin ihmisiä eikä päinvastoin.

Kyse ei ole siitä, että nämä kansat vetävät rajan luonnon ja kulttuurin välille pidemmälle maailmaan kuin me. Se, mikä ei ole heille merkittävää, ei ole ”luontoa” vaan merkityksetöntä. Kaikki muu on kansoitettu. Ei ole luontoa eikä, *a fortiori*, luonnon ja kulttuurin kahtiajakoa. Toistan: ei luonnon käsitettä, ei luonnon ja kulttuurin oppositiota. ”Merkityksellistä käsitystä luonnosta ei ilmeisesti ole muodostettu,” sanoo Signe Howell Malesian Chwong-kansasta. ”Ei ole syytä olettaa,” Strathern kirjoittaa Uudesta Guineasta, ”että sen enempää kuin Hagenissa, itäisen Ylämaan ihmisillä olisi kuvaa ”luonnosta”, johon yhteiskunta ja kulttuuri asettavat sääntönsä ja klassifikaationsa. Tietenkään näillä kansoilla ei ole darwinilaisen evoluution tuntemusta. Mutta ei ollut länsimaalaisten muinaisilla esi-isilläkään tietoa Darwinista heidän vetäessään sen johtopäätöksen, että ihmiset ovat eläimiä, mikä ei yhdennäköisyyden perusteella ole sen välttämättömämpi kuin päinvastainenkaan oletus. Ja kuten toivon lopuksi voivani osoittaa, jos vakavissaan pohtii viimeisen kolmen miljoonan vuoden biologisen evoluution kulttuurista järjestymistä, se yleisempi käsitys ihmisyydestä, että sosiaalinen olentomme ei ole eläinluontoinen, voisi herättää asianmukaista kunnioitusta.

Keskiaika ja renessanssi: monarkia ja tasavalta

Länsimaisiin käsityksiin ihmisluonnosta sisältyy ilmeinen erityisyys. Mooseksen kirjaan viitaten Paul Ricoeur toi ilmi länsimaisen kosmogonian ainutlaatuisuuden, jonka mukaan pahuus ei ole alkuperäinen tila eikä jumalallisesti järjestetty tragedia vaan vain ja ainoastaan ihmisen vastuulla – syyllinen on Aatami, joka oli tottelematon Jumalalle miellyttääkseen itseään. Siitä lähtien, kuten Pyhä Augustinus asian sanoi, ”tuossa yhdessä miehessä olemme me kaikki”. Olivatpa ihmisen sisimpää luontoa koskevat erot vanhempien filosofien välillä mitkä tahansa, perisynti melko lailla sinetöi kristikunnan kohtalon keskiajaksi. Lihan loputtomat halut johtivat loputtomaan sotaan: ihmisen sisällä, ihmisten välillä ja Luontoa vastaan. ”Kuinka he toisiaan sortavat” sanoi Augustinus, ”ja kuinka he, jotka voivat, syövät toisiaan, ja kun suurempi kala on syönyt pienemmän, se itse tulee toisen syömäksi.” Iraneusin versio kalatarinasta oli johdettu jo vanhemmasta rabbiinisesta perinteestä: ”Maallisen vallan on Jumala määrännyt valtioiden hyväksi, niin että ihmisten määräysten pelon alla ihmiset eivät voi toisiaan syödä kuten kalat.” Toteemisena mallina ihmisluonnosta, *les grands poissons mangent les plus petits* säilyi sananlaskuna keskiajan läpi ja elää edelleen purevana kuvauksena uusliberaalista kapitalismista. Se on pitkäaikainen kritiikki. Toinen idea, jonka mukaan ihmiset ovat toisilleen eläimiäkin pahempia – Augustinuksen sanoin, ”edes leijonat tai tiikerit eivät koskaan ole sotineet keskenään kuten ihmiset ovat toisiaan vastaan sotineet” – on myös palvellut hierarkian välttämättömyyttä perustelevien faabeleiden moraalina. Kuten John Chrysostomus sanoo: ”Jos kaupungilta poistettaisiin sen johtajat, meidän olisi elettävä eläimiä järjettömämmin, purren ja syöden toinen toistamme.” Kyllä, kaupunki: ”Abel eli yksinkertaista elämää”, Thomas Gilby huomautti, ”Kain rakensi ensimmäisen kaupungin.”

Kun otetaan huomioon tämä langenneen ihmiskunnan pahansuisuus, pakkovallalla yleensä ja monarkialla erityisesti on perusteltua poliittista arvoa. Kuninkaiden, tuomareiden

ja teloittajien vallalla, jopa isien ankaruudella oli hyvät syyt, sanoi Augustinus, koska vaikka niitä pelätään, pahat pysyvät aisoissa ja hyvät saavat elää rauhassa pahojen joukossa. Tätä on kutsuttu ”poliittiseksi augustinilaisuudeksi”. Valta ylhäältä ja ulkopuolelta, alla olevan syntiin taipuvaisen kansan yli ja sitä vastaan oli yleinen periaate, jota voitiin soveltaa niin feodaaliseen herraan kuin ruhtinaaseen tai kuninkaaseen, niin piispaan kuin paaviinkin. Danten, Aquinasin, Giles de Romen, Johannes Salisburlaisen ja monien muiden arvon herrojen mukaan ihmisen ahneuden ja riittäisyyden takia välttämätön maallinen monarkia oli kuva Jumalan vallasta kosmoksessa. Aivan kuten maailmankaikkeudella oli yksi lähde ja liikkeen laki, samoin tulisi olla ihmisten kesken. Vastaavasti kuninkaalla oli erityinen yhteys jumaluuteen. Usein varahallitsijana, kirkkoherrana tai Jumalan maallisena seuraajana nähty keskiaikainen hallitsija oli myös, kuten Kantorowicz tunnetusti dokumentoi, Kristuksen kaltainen, jumala-mies – *christomimes*, Kristuksen ’toimija’ tai ’edustaja’. Mutta monarkia olikin kokonainen järjestyksen metafysiikka, johon sisältyi kaiken kattava taivas ja kaikki maailman asiat, jopa esineet.

Tämä monarkkinen kosmologia oli todennäköisesti totalisoivampi kuin mikään oppi suvereniteetistä sitten mykenealaisen. Vallan periaatteena, Monen riippuvaisuus Yhdestä jatkui Jumalan liikuttamasta kokonaisuudesta aina maallisiin johtajiin ja pienimpiin asioihin, sarjana kasvavaa erityisyyttä ja vähenevää hyvettä, jokaisen osan oman organisaation toistaessa sitä hierarkkisen kokonaisuuden suurempaa osaa, johon se sisältyi. Kaikella oli ruhtinas. Otto Gierke huomauttaa, että aivan kuten sydämen hallitsema ruumis on järjen hallitseman sielun alamainen, samoin on asian laita ”koko elottomassa luonnossa, koska siellä ei ole yhdistettyä ainetta, jossa yksi elementti ei määräisi kokonaisuuden olemusta.” Monarkkisen maailmanjärjestyksen ketjussa orgaaniset analogiat toimivat molempiin suuntiin: ihmisruumis ja valtakunta olivat toistensa malleja. Wycleff muotoili asian aristoteelisesti: ”Valtiomuodossa ihmiset ovat ainetta ja kuningas on muoto.”

Monarkkisessa järjestyksessä oli kuitenkin paljon ristiriitaisuuksia. Hallittavien vapaus, sopimus, representaatio ja suostumus tunnettiin feodalismisissa jossain määrin. Enenevässä määrin lain alaisesta kuninkuudesta tuli yhteiskunnan väline pikemminkin kuin sen yllä oleva valta. Lisäksi kaupunkien, kiltujen ja talonpoikaisyhteisöjen autonomia kasvoi. Voisi puhua antiteettisistä maailmakatsomuksista, jotka kehittyvät feodaalisesta hyveen hallitustavasta. Ylimmällä tasolla *les bons gensin* joukoissa suureellisuuden ihanteet, rikkaus, aateluuden velvoitteet, hengellisyys ja itsehillintä; toisessa ääripäässä talonpojat, alamaisuus, köyhyys ja ”alemman, ruumiillisen, maallisen kerroksen” taipumukset, joiden ilmaukset karnevaalimaisissa kapinoissa saattoivat yltyä linnan syyttämiseen palamaan. Kaikki vastustus olisi sitä paitsi saattanut löytää inspiraationsa ratkaisevasta negaatiosta, joka sisältyi keskiaikaiseen kristikuntaan alusta lähtien – Edenin puutarhasta ja evankeliumeista. Sillä vasta lankeemuksen jälkeen ihmisten oli alistettava kuninkuuden ja lain, yksityisomaisuuden ja epätasa-arvon edessä: kaikki oli suunniteltu hallitsemaan pahuutta. Tämä ei ollut Jumalan alkuperäinen suunnitelma ihmisille. Alun perin ihmiset olivat Hänen silmissään vapaita ja tasa-arvoisia. Tämä viittaa siihen, että keskiaikaisen hierarkian sisällä eli kaiken aikaa vapaa, tasa-arvoinen tasavalta, joka odotti ulospääsyään.

Myöhäiseltä 1000-luvulta alkaen se pääsi esiin Pisassa, Genovassa, Firenzessä ja muissa Lombardian ja Tuscanyyn kaupungeissa. Joko uskottuaan olevansa luonnostaan hyviä, kuten Raamatussa sanottiin tai yhtä kykeneviä hyveeseen kuin Cicero sanoi, ihmisten ei enää tarvinnut ajatella Jumalan hyväksyneen heidän alistamisensa ruhtinaiden vallan alle heidän pahuutensa hallitsemiseksi. Ihmisistä (miehistä) tuli aktiivisia kansalaisia, jotka suunnittelivat lakeja itselleen, sen sijaan että olisivat passiivisia kohteita, jotka joutuivat sietämään pakkoauktoriteettia. Monet ”esihumanisteista”, jotka filosofioivat valtioitaan ”käsittävät valinnaisten järjestelmien erityisenä hyveenä sitä, ettei kenenkään etua jätetä pois, ketään ei epäoikeudenmukaisesti alisteta kenellekään toiselle” (Skinner). Kun Aristoteleen myöhäiskeskiajan bestsel-

ler *Politiikka* tuli saataville, kaupungit saattoivat kehua seuraavansa hänen valtioihannettaan, jossa ihmiset vuorollaan hallitsevat ja ovat hallittavia, siinä määrin kuin heidän raatimiehensä olivat palkallisia virkamiehiä, jotka valittaisiin vain lyhyeksi ajaksi. Vuoden 1328 firenzeläisen lain mukaan, virkamiehet valittiin arvalla kansan keskuudesta – kirjaimellisesti säkistä vedettynä. Aristoteelista kaavaa, jossa oli sekoitettu hallinto – yhdistetty yhden, harvojen ja monien valta – ei nähty joukkona vastavoimia, vaan sen nähtiin synnyttävän luokkaharmoniaa Milo Minderbenderin periaatteen ”kaikilla on osansa” mukaan. Kansalaisrauha oli pakkomielle, varsinkin kun se oli jatkuvan uhan alla. Vastustajien edun tavoitteluun verrattuna kaupungin edun tavoittelu rajoittui pitkälti vanhan Rooman tasavallan kansan hyveiden puolestapuhujien jaarituksiin. Skinner kysyy toistuvasti, kuinka tässä tilanteessa yleinen hyvinvointi voitiin sopeuttaa itsekorostukseen. Jos vastaus kuuluu, samoilla myyttisillä lahjoilla, joita Orfeus käytti kesyttäessään villipedot äänensä ja lyyransa avulla, kysymys kuuluu edelleen, miten tosiaan? Osien riitaannuttua useimmat kaupungit, joista oli tullut tasavaltoja 1100-luvun puoliväliin mennessä, lankesivat ja asettivat toivonsa jälleen ruhtinaiisiin 1200-luvun loppuun mennessä.

Firenzen tasavallan onnistui säilyä 1500-luvulle, ei välttämällä eturistiriitoja vaan institutiotalisoimalla ne, pyrkimyksenä estää yhden osan tai luokan ylivalta muiden osien vastapainolla. Seuraus oli nerokas ja omahyväinen valtio-oppi, joka juhli Firenzen hyveitä, vapautta ja tasa-arvoa – Leonardí Brunon mukaisesti – ja teki hyveen itsekkäästä kamppailusta olennaisena osana aatteellisen jakautuneisuuden muuntumista kaupungin vapaudeksi ja vauraudeksi – Machiavellin mukaisesti.

Oli Machiavellin asia puhua suoraan – get real – kansan hyveistä. Käytän ilmaisuja ”get real” koska niin monet kuvaavat Machiavellin diskurssia realismina, viitaten siis hänen sofistisiin kuvailuihinsa, joissa ainakin kriisin hetkellä ihmisen synkempi *fysis* voittaa oikeuden ja moraalin. Ei ainoastaan *Rubtinaassa* [*The Prince*], vaan myös hänen tasavaltalaishahmossaan *Discourses on Livy* -teoksessa, Machiavelli horjutti radikaalisti vallinnutta uskoa kansalaisrauhaan kansan suuruuden välttämättömänä ehtona. 4. luvun alussa, 1. kirjassa sanotaan: ”Plebeijien ja Rooman senaatin välinen riita teki tästä tasavallasta sekä Vapaan että Voimakkaan.” Ihmiset, jotka kavahtavat näitä konflikteja, hän sanoi, kiinnittävät liikaa huomiota myllerryksiin eivätkä tarpeeksi niiden tuottamaan vapauteen. Kaikkia tasavaltoja, hän sanoi, vaivaa kansan ja etuoikeutettujen luokkien vastakkaisuus, ja ”kaikki vapautta suosiva lainsäädäntö syntyy niiden välisestä konfliktista.” Vaikka ”Machiavellin hetki”, kuten J. G. A. Pocock tunnetusti sanoi, toi uuden satunnaisuuden ja muutoksen luonnehtiman aikakauden ihmisten toimiin, järkyttäen ikuista, jumalallisesti järjestäytyntä, annetun kristillisen tiedon mukaista maailmaa, yksi olennainen jatkuvuus säilyi: ikuisesti pitelemätön, itseään miellyttämään pyrkivä ihminen, halun hankala olento – jolle Machiavelli varasi välttämättömän poliittisen tehtävän. ”On pidettävä annettuna”, hän kirjoitti, ”että ihminen on paha ja että tilaisuuden tullen hän aina päästää esiin mielessään olevan pahuuden.” Machiavelli väitti jopa, että sallimalla ryhmien vapaasti tavoitella omaa etuaan voitaisiin tarjota vastaus vanhaan kysymykseen siitä, mikä on yhteinen etu – vaikka hänen vastauksensa herättääkin kysymyksen. Hyviä esimerkkejä kansanhyveestä syntyy hyvän kasvatuksen myötä, hän sanoi, hyvä kasvatusta hyvista laeista, ”ja hyvät lait niistä häiriöistä, jotka niin monet tuomitsevat.” Näin on, mutta miten hyvät lait seuraavat itsekkyyden myllerryksistä? – joista useimmat, kuten Pocock huomauttaa, ovat vain plebeijien reaktiivisia patriisien yrityksiä saada lisää valtaa.

Vaikka itseään säätelevä kamppailu ei renessanssin ajan tasavallassa onnistunut saavuttamaan yhteiskuntakokonaisuuden koherenssia, se onnistui silti tuottamaan koherenssin kosmoksen suuremmissa mittakaavassa. Teoksessa nimeltä *The Nature of Things According to Their Own Proper Principles* [asioiden luonne niiden omien oikeiden periaatteiden mukaan] (1565) Bernardino Telesio Cosenzasta yleistää itsekeskeytyksen luonnon yleiseksi empiriseksi peri-

aatteeksi. ”On täysin selvää”, hän kirjoitti, ”että itsekkyyks liikuttaa luontoa.” Telesio osoittaa, että jos Anaksimandrosta ei olisi, renessanssin olisi pitänyt keksiä hänet. Kuten Anaksimandroksen kosmoksessa, Telesiollla kaikki syntyvät kuuman ja kylmän oppositiosta, joka tulee auringosta ja maasta. Näin syntyneet kappaleet tunkeutuvat toisensa itsekkäissä pyrkimyksissään toteuttaa omaa luontoaan. Kaikilla kappaleilla, ellollisilla ja elottomilla, on havaintokykyä, joka sallii niiden reagoida mielihyvän ja kivun periaatteella kasvaakseen itse. ”Sokea ja tiedoton sattuma ei siis ole se, joka saattaa aktiiviset luonnot jatkuvaan konfliktiin. Ne kaikki haluavat mitä suurimmin säilyttää itsensä; ne vieläpä kamppailevat kasvaakseen ja tuottaakseen uudeleen yksilölliset subjektinsa.” Toisin kuin Anaksimandros, Telesio ei näe näiden konfliktien sovittamisen tapahtuvan oikeuden kautta. Viime kädessä hyveen pohja on itsetehostuksen peruskallio, joka luo itsensä organisoivan maailman. Jos maailma sitten on organisoitunut, se on kuin Näkymättömän Käden työtä – Amos Funkensteinin mukaan Telesio antoi yhtenä ensimmäisistä poliittisen, eettisen ja luonnollisen ilmauksen tälle käsitteelle. Huolimatta siitä, että Anaksimandros oli (yli) 2000 vuotta edellä häntä, tähän mennessä on ehkä selvää, että opit Näkymättömästä Kädestä ovat sisäsyntyisiä kaikenlaisille järjestyksille – taloudellisille, poliittisille, kosmologisille tai fysiologisille – jotka perustuvat itsekkäiden osien vastakkainasetteluihin. Lukuun ottamatta yleiseen hyvinvointiin kohdistuvaa kansalaishuolestuneisuutta, joka yleensä jääkin pois, ainoa toivo on, että, Alexander Popen sanoin,

Jumala ja Luonto ovat kiinnittäneet yleisen kehyksen
Ja määränneet itserakkauden ja sosiaalisen samaksi.

Sulkeakseni tämän ympyrän: Hobbes luki Telesiota ja John Adams Machiavellia.

Amerikan perustajaisät

Maaliskuun kuudentena 1775, ”Bostonin teekutsujen” viidentenä muistopäivänä kaupungin Old South kirkossa päivän puhuja, tohtori Joseph Warren astui puhujan paikalle yllään roomalainen tooga – monimerkityksinen symboli, jonka hänen yleisönsä osasi tulkita. Poliittisissa teksteissään perustajat todellakin usein omaksuivat klassisen identiteetin, kuten Alexander Hamilton (yksi lukemattomista esimerkeistä) teki vaatiessaan hyökkäystä New Orleansin ranskalaisia vastaan. Hän allekirjoitti nimensä ”Perikles” viittauksena tämän ateenalaisen valtiomiehen puheeseen, jossa hän peräänkuulutti sotaa Spartaan vastaan. ”Kreikan historian”, kirjoitti John Adams, ”on oltava maanmiehillemme se, mitä mantereella kutsutaan buduaariksi: talossa oleva kahdeksankulmainen huone, jonka kaikkia seinä peittää peili ja katossa on toinen.” Siinä seistessään, Thomas Jefferson olisi halunnut nähdä, ei ainoastaan kokovartalokuvaa amerikkalaisesta itsestään vaan myös visionsa ikivanhasta luokkataistelusta, joka nyt vaivasi uutta amerikkalaista tasavaltaa: ”Samat poliittiset puolueet, jotka nyt ahdistavat Yhdysvaltoja, ovat aina olleet olemassa”, hän sanoi. ”Se, voittaisiko kansan vai *aristoin* valta, piti Kreikan ja Rooman ikuisissa kouristuksissa.” ”Kouristukset” oli Thuykydideen termi, ”ryhmä” [’faction’] oli Aristoteleen. Kun James Madison *Federalist* numero 10:ssä puhui ”ryhmäjoon piilevistä syistä”, jotka oli ”kylvetty ihmisluontoon”, ja omaisuuden epätasaisesta jakautumisesta tärkeimpänä näkyvänä synä, hän selvästi jäljitteli Poliitiikan 4. kirjan kansalaiskamppailua käsittelevää kohtaa – jolla on omat yhteytensä Kerkyran kamppailuun. *Federalist* 51:ssä Madison palaa jälleen ryhmiin ja implisiittisesti luo katseen Hobbesiin: ”Yhteiskunnassa, jonka muotojen mukaan vahvempi osa voi helposti yhdistyä ja sortaa heikompaa, anarkian voidaan sanoa vallitsevan yhtä todenmukaisesti kuin luonnontilassa, jossa heikompaa ei ole turvattu vahvemmalta.” Vastaus on myös hobbesilainen: ”hallinto, joka suojelee kaikkia osapuolia.” Mutta kyse ei tie-

tenkään ollut absoluuttisesta yksinvaltiaasta, pikemminkin vastakkaisten voimien tasapainosta. Näin Madison jatkoi *Federalist Papersin* kuuluisimmaksi tullessa kohdassa:

Pyrkimys on asetettava pyrkimystä vasten... Kertoo ehkä jotakin ihmisluonnosta, että tällaisia keinoja tarvitaan estämään hallinnon väärinkäyttöä. Mutta mikä on hallinto itse, paitsi suurin ja kaunein ihmisluonnon kuvista? Jos ihmiset olisivat enkeleitä, ei hallintoa tarvittaisi.

Arvokkaan ja yleisen historiografisen perinteen mukaan Amerikan tasavalta perustettiin ihmisluonnosta muodostetulle synkälle kuvalle, jota kuvaillaan ”pessimistisenä”, ”realistisenä”, ”kyynisenä” tai ”hobbesilaisena”. Perustuslain kirjoittajien välillä oli useita erimielisyyksiä, mutta he olivat melkein yksimielisiä välttämättömyydestä kontrolloida ihmisen ahneutta ja pahuutta – jotka, sitä paitsi, monet pystyivät sijoittamaan täsmällisesti ihmisen rintaan. Hamilton piti perustuslain lähtökohtana ”että sodan tuliset ja tuhoavat intohimot vallitsevat ihmisen rinnassa.” William Lenoir sanoi North Carolinan väittelyissä: ”Meidän pitäisi ottaa huomioon ihmisluonnon heikkous, vallitseva vallanhimo, joka on jokaisen rinnassa.” (Hey dude, what happened to the milk of human kindness? [‘Hei mies, mitä tapahtui inhimilliselle lämmölle’]) Suuri osa tätä niin kutsuttua pessimismää kohdistui omistavaan luokkaan kuuluviin huonosti käyttäytyviin joukkoihin, jotka saattoivat olla samaa mieltä Madisonin (ja John Locken) kanssa siitä, että omaisuuden säilyttäminen oli hallinnon tärkein päämäärä. Heillä oli terve pelko sitä kohtaan, mitä voitiin kutsua ”demokratian raivoksi”, tarkoittaen hyökkäyksiä kuten Shays-kapinaa ja köyhien vapauden ja tasa-arvon nimissä tekemiä vaatimuksia velkojen poistamisesta ja omaisuuden uudelleen jakamisesta. Siitä Jeffersonin ja muiden tunne, että heitä vaivasi jatkuva kamppailu *aristoin* ja kansan välillä, mistä muiden muassa Hamilton veti johtopäätöksen, että tarvittiin vahva hallitus ”vastustamaan virran yleistä suuntaa.”

Kuten John Adamsilla, Hamiltonin ideassa sekoitetusta aristoteelisestä perustuslaista, ”monia”, joita edustettaisiin alahuoneessa, vastaan asettuisi senaatissa harvojen ”luonnollinen aristokratia”, ja lainsäädäntöelin vuorostaan tasapainottaisi yhtä johtajaa. Mutta koska ehdotetussa perustuslaissa kansa valitsisi suorasti tai epäsuorasti kaikki kolme valtaa, monet ratifointikeskusteluihin osallistuvat näkivät jo, ettei luokkien ja hallintoelinten vastaavuus toteutuisi. Tästä johtui Patrick Henryn purkaus Virginian kokouksessa hänen vastustaessaan dokumenttia, josta puuttui pidäke johon jopa Englannin hallitus tukeutui – itserakkaus:

Älkää puhuko minulle paperilla olevista pidäkkeistä; puhukaa minulle itserakkauteen perustuvista pidäkkeistä. Tämä voimakas vastustamaton ärsyke, itserakkaus, on pelastanut tuon hallituksen. Se on asettanut aatelissuvut kuninkaan ja kansan välille... Missä on pelastukseenne kallio? Poliittisen pelastuksen oikea kallio on itserakkaus, joka jatkuu ajasta aikaan jokaisen ihmisen rinnassa ja toteutuu jokaisessa toiminnassa.

Silti perustajien usko voimien tasapainon tehoon – että pyrkimys taistelisi pyrkimystä ja etu etua vastaan – oli miltei ehdoton. Ehkä tämän vuoksi sen varsinainen kirjoittaminen hallintoon oli ainainen riidan aihe, usein epämääräistä ja joskus kuvitteellista. Vuonna 1814 John Adams uskoi löytäneensä perustuslaista kahdeksan tasapainottavaa pidäkettä, mukaan lukien osavaltiot kansallista hallintoa vastaan, kansa edustajiaan vastaan ja Montesqieun klassinen tasapaino lainsäädäntövallan, toimeenpanovallan ja tuomiovallan välillä. Madison suositti mahdollisimman edustuksellista hallintoa, joka voisi vastustaa ”ryhmäjoon henkeä” koon ja monimuotoisuuden yhdistelmällä, toivoen, että tämä neutraloisi alueellisia ja taloudellisia eroja. Tässä oli yksi hyvä syy imperialismille. Toinen oli, että kasvava maanviljelysalue voisi luoda

suuren joukon keskisuuria maanviljelijöitä, jotka tasapainottaisivat talousrikkaiden valtaa ja kaupungin köyhien närää. Oli jo esitetty idea, että amerikkalaiset olivat enemmän tai vähemmän tasavertaisessa asemassa, aivan kuten nykyään kaikki ovat ”keskiluokkaa” – paitsi ne 19 % jotka luulevat kuuluvansa palkansaajien ylimpään prosenttiin. Sitä paitsi, imperialismi ja sota ovat onnen ehtoja, jotka voivat kompensoida perustuslaista puuttuvaa kansallista hyvettä; ne ovat olosuhteita, joissa voitto on yhteinen hyvä ja kaikkien yksityinen etu.

Kansallishyveen suhteen uusi amerikkalainen tasavalta oli historiallisia edeltäjiään paremmassa asemassa, koska 1700-luvulle tultaessa itsekkyyks oli suurimmaksi osaksi astunut esiin synnin varjosta. Mitä kansakunnan hyvinvointiin tuli, Amerikka oli matkalla muuttamaan cicerolaisen opin, jonka mukaan yleisessä edussa meillä kaikilla on oma etumme, uusliberaaliksi väitteeksi, jonka mukaan oman edun tavoittelu on yleinen etu. Kansallishyveen sijasta ne arvot, joita tasavallan alusta asti peräänkuulutettiin selvittämään itsekkyyteen perustuvan yhteisön ristiriitoja, olivat nationalismi ja patriotismi – jotka, kuten todettu, kukoistavat sodassa ja imperialistisessa laajentumisessa.

Kun Alexander Hamilton kerta toisensa jälkeen vakuutti *Federalist Papers* -kirjoituksissaan, että tasavallan hallituksen ja yksilöiden välillä ei saisi olla välitahoja, hän ei ainoastaan esittänyt väitteitä valtioiden oikeuksien puolesta. Hänen vaatimuksessaan oli jotakin radikaalin uutta, nationalismi: tasavallan ”on vietävä toimijuutensa kansalaisten henkilöihin” ja sen ”täytyy puhutella suoraan yksilöiden toiveita ja pelkoja; ja houkuttella tuekseen ne intohimot, joilla on voimakkain vaikutus ihmisten sydämiin.” (Madison et al. 1987: 154). Toisin sanoen valtion oli tunkeuduttava ihmisten arkiseen elämään heidän hellimpien tunteidensa kohteeksi, niin että otettuaan valtion osaksi itseään, he huomaavat olevansa itse osa valtiota. Mitä enemmän kansalaiset tottuvat politiikan tavallisissa tapahtumissa kohtaamaan kansallisen auktoriteetin, sanoi Hamilton,

[s]itä tutumpi se on heidän katseelleen ja tunteilleen, sitä pidemmälle se ulottuu niihin kohteisiin, jotka koskettavat ihmissydämen kaikkein herkimpiä kieliä ja liikuttavat sen aktiivisimpia jousia, sitä suurempi on todennäköisyys, että se saavuttaa yhteisön kunnioituksen ja kiintymyksen (ibid. s. 203).

Intohimo ei enää taistele intohimoa vastaan. Valtio on intohimo. Siinä teille nationalismia. Lisäksi naturalismia: ruumiin politiikkaa kansakunnalle.

Siitä seuraa myös modernismi tai maailma, joka oli tietynlaisen materialismin uuden lumouksen vallassa. Perustajat pyrkivät oikeuttamaan jokaisen mahdollisen perustuslain seikan ve-toamalla luonnonjärjestykseen. Richard Hofstadter huomautti, että 1700-luvun tieteen nousu, joka ratsasti Newtonin rationaalisen kosmoksen aallonharjalla, tarjosi heille taivaallisen mallin tasapainotetuista ja tasaisista voimista, ja tämä tuki ideaa, että hallitus voitaisiin perustaa samalle pohjalle. Tämän taustalla tietenkin olivat sodan ja itserakkauden rummut, jotka luonnollisesti kumisivat jokaisen ihmisen rinnassa. Tämäntapaista naturalismia juhlittiin ”lumouksen poistamisena maailmasta” vaikka todellisuudessa se merkitsi yhteiskunnan lumoamista maailmalla – ruumiilla ja aineella hengen sijasta. (Olen sanonut tämän toisaalla: materialismin on oltava idealismin muoto, koska se on väärässä – sekini.) Paitsi että yhteiskunta ymmärrettiin yksilöiden tarpeiden ja luonteenlaatuisten kollektiivisten tuloksena – niin kuin tieteissä kuten evoluutiopsykologiassa ja taloustieteessä tai tavallisessa amerikkalaisessa kansanperinteessä – maailma lumottiin kulttuurisesti suhteellisilla hyödykkeillä, kuten kulta, öljy, pinot noir -viinirypäleet ja Fidzin puhdas vesi. Tässä ovat luonnon konstruktion perustana tietyt kulttuuriset arvot, joiden symboliset piirteet kuitenkin ymmärretään puhtaasti materiaalisina ominaisuuksina, joiden sosiaaliset lähteet löydetään pikemminkin ruumiillisista haluista ja joiden arbitraariset tyydytystavat mystifoidaan universaaliksi rationaaliseksi valinnoiksi.

Ihmislunnon illuusio

Ongelma ei ole, onko ihmisluonto hyvä vai paha. Monet 1600- ja 1700-luvun ”Hobbesin vastustajat,” jotka hyökkäsivät sisäsyntyisen egoismin käsitettä vastaan luontaisen hyvyyden tai luontaisen sosiaalisuuden perusteella jäivät samaan skleroottiseen kehykseen, jossa kulttuuriset muodot määräytyvät ruumiillisesti. Valistuksen alussa länsimaiseen perinteeseen kuitenkin ilmestyi ajatus inhimillisestä tilasta kulttuuristettuna luontona. Tästä johtui Adam Fergusonin Montesquieuta mukaileva huomio, että yksilöt eivät ole olemassa ennen yhteisöä tai siitä erillään, vaan he muodostuvat sen osana. Yhteisöön he syntyvät ja siihen jäävät – kykenevinä kaikkiin niihin suhtautumistapoihin, jotka määrittävät kansojen olemassaoloa: erityisesti ystävyyteen mutta vihollisuuttakaan unohtamatta. Marxille samantapaisesti ”inhimillinen ydin” on olemassa sosiaalisissa suhteissa ja suhteina, ei jossakussa universumin ulkopuolella kykkivässä yksittäisessä kurjimuksessa. Ihminen ei ole syntynyt hyvänä eikä pahana, ihmiset itse luovat itsensä hyvässä tai pahassa sosiaalisessa toiminnassa (*praxis*), sen edetessä tietyissä historiallisissa olosuhteissa. Marx vastusti sisäsyntyisten olemusten johtamista sosiaalisista muodoista – vaikka porvarillisesta yhteiskunnasta voisi tosiaan päätyä hobbesilaiseen kaikkien sotaan kaikkia vastaan. Voisi myös olettaa, että jokin tieto kolonisoiduista toisista antoi osansa tähän ihmiskäsitykseen. Joka tapauksessa, sillä tärkeällä varauksella, että Marxin formulaation ”tietyt historialliset olosuhteet” korvataan ”tietyillä kulttuurisilla järjestelmillä”, tämä käsitys ihmisen tilasta on etnografinen itseäänselvyys; toisin sanoen, *praxis*, jonka kautta ihmiset luovat itsensä, on kulttuurisesti informoitua.

Leslie Whitella oli tapana sanoa, ettei apina tiedä eroa vihkiveden ja tislattun veden välillä, koska kemiallisesti niillä ei ole mitään eroa. Merkityksellisestä erosta seuraa sen merkitys ihmisille arvona; vaikka toisin kuin apinoilla, sillä ovatko he janoisia, ei ole tämän kannalta väliä. Tämä oli pikainen oppitunti siitä, mitä merkitsee symboli ja mitä kulttuuri. Ihmisluonnon kannalta tämä merkitsee, että kulttuurinmukainen elämä merkitsee taitoa saavuttaa luontaiset taipumuksemme symbolisesti, itsemme ja olemassaolomme objektien merkityksellisten määritelmien mukaan sekä tietoutta sen tarpeellisuudesta. On muistettava, että ihmiskulttuuri on paljon vanhempi kuin ihmisluonto: kulttuuri on ollut olemassa kolme miljoonaa vuotta, kymmenen tai viisitoista kertaa kauemmin kuin moderni ihmislaji, *homo sapiens*. Olemme biologisesti kehittyneet kulttuurisen valinnan kantta. Ei niin, että olisimme ”tyhjiä tauluja”, vailla mitään eläimellisiä pakkoja, vaan että genus *homossa* valikoitumista ohjasi ainutlaatuisesti taito saavuttaa nämä imperatiivit lukemattomilla erilaisilla tavoilla, joita arkeologia, historia ja antropologia ovat tuoneet esiin. Biologiasta tuli määräävä tekijä, joka on itsessään määrätynyt, sikäli kun sen välttämättömyydet välittyivät ja järjestyivät symbolisesti. Meillä on keinot elää tuhat eri elämää kuten Clifford Geertz sanoo, vaikka lopulta elämme vain yhden. Tämä on kuitenkin mahdollista vain sillä ehdolla, että biologiset välttämättömyydet eivät määrää niiden tydyttämisen keinoja tai objekteja.

Ketkä siis ovat realisteja? Fidzhiläiset sanovat, että lapsilla on ”vetiset sielut”, tarkoittaen, että he ovat epämääräisiä, kunnes osoittavat sosiaalista olemista toimimalla fidzhiläisissä sosiaalisissa suhteissa. Kuten monissa sukulaisuuden dominoimissa yhteisöissä, inhimillisyyttä määrittää vastavuoroisuus. ”Mieli (tahto, tietoisuus)”, Strathernille kerrottiin Hagenissa, ”tulee aluksi näkyviin kun lapsi osoittaa tunteita niitä kohtaan, joille se on sukua ja alkaa ymmärtää sosiaalisia suhteita määrittävää molemminpuolista riippuvuutta tai vastavuoroisuutta. Vaikka Augustinuksesta Freudiin vauvojen tarpeita ja riippuvuuksia on pidetty todisteena egoismista – huomatkaa, miten helposti puhumme lapsen tarpeista ”vaatimuksina” – vallitseva tulkinta antropologisten toisten keskuudessa on yksinkertaisesti, että lapsi on vaillinainen, ei vielä määrittynyt inhimilliseksi sosiaalisten suhteiden kulttuurisessa praksiksessa. Ihmisluonto on siis

tietyn kulttuurin mukainen. Joten kun Javalla ”ihmiset sanovat suoraan, ’olla ihminen on olla javalainen,” Geertz, joka tästä kertoo, sanoo heidän olevan oikeassa – siinä mielessä, ettei ole olemassa kulttuurista erillistä ihmisluontoa. Kuten todettu, kyse ei ole siitä, ettei sellaista luontoa olisi olemassa, vaan siitä että sen muoto ja sosiaalinen vaikutus riippuvat kyseessä olevasta kulttuurista – luonto on välittynyt ja siten määrätynyt determinantti.

Tärkeintä fysiksen ja nomoksen välisissä suhteissa ei ole (esimerkiksi) että kaikissa kulttuureissa on seksiä vaan että kaikessa seksissä on kulttuuria. Seksuaaliset tarpeet ilmenevät ja niitä tukahdutetaan eri tavoin riippuen paikallisista määritelmistä, jotka koskevat sopivia partnereita, aikoja, tilanteita, paikkoja ja fyysisiä toimintoja. Sublimoimme yleistä seksuaalisuuttamme kaikenlaisilla eri tavoilla – mukaan lukien sen ylittäminen selibaatin korkeamman arvon vuoksi, mikä myös osoittaa, että symbolisissa järjestelmissä on houkuttelevampiakin tapoja tavoitella kuolemattomuutta kuin itsekkään geenin persoonaton mystiikka. Seksuaalisuus ilmenee siis useissa muodoissa: nykyisin jotkut tekevät sitä jopa puhelimitse. Toinen esimerkki käsitteen manipulaatiosta on Bill Clintonin: ”I did not have sex with that woman.” [’En harrastanut seksiä tuon naisen kanssa.’]

Muita sisäisiä tarpeita, pyrkimyksiä tai taipumuksia – ravitsemuksellisia, aggressiivisia, egoistisia, sosiaalisia, myötätuntoisia, mitä ne sitten ovatkin – koskee sama kuin seksiä: ne tulevat symbolisen määrittelyn ja siten kulttuurisen järjestyksen alaisiksi. Tietyissä tilanteissa aggressiota tai dominaatiota ilmentävä käyttäytymismuoto voi olla vaikkapa new yorkilaisen vastaus ”pidä hauskaa!” – toivotukseen – ”ÄLÄ MÄÄRÄILE MINUA!” Sodimme Etonin pelikentillä, käymme taistoon kirosanoin tai loukkauksin, dominoimme lahjoilla, kun vastalahjan antaminen on mahdotonta, tai kirjoitamme myrkyllisiä kirja-arvosteluja akateemisista vastustajistamme. Eskimot sanovat lahjojen tekevän orjia, kuten piiska tekee koiria. Meidän sanonnoistamme löytyvän vastakohdan mukaan lahjat tekevät ystäviä – molemmat sanonnat sattumoisin, sotivat kulttuurin hallitsevaa talousjärjestelmää vastaan. Kumpikin ajattelutapa vaatii, että synnymme ”vetisin sieluin”, odottamaan, että toteutamme inhimillisyyttämme hyvässä tai pahassa tietyn elämäntavan merkityksellisissä kokemuksissa. Ei kuitenkaan niin kuin muinaisessa filosofiamme ja modernissa tieteesämme, että vastustamaton ihmisluonto on tuominut meidät etsimään omaa etuamme kaikkien asianosaisten uhalla ja siten tulemaan uhaksi omalle sosiaaliselle olemassaolollemme.

Kaikki on ollut yhtä suurta virhettä. Vaatimaton johtopäätökseni on, että länsimainen sivilisaatio on pitkälti rakennettu virheelliselle kuvalle ”ihmisluonnosta”. (Pahoittelen, antakaa anteeksi; kaikki oli erehdystä.) On todennäköisesti kuitenkin totta, että tämä virheellinen ajatus ihmisluonnosta vaarantaa koko olemassaolomme.

VIITTEET

¹ Englannin kielestä suomentanut Marianna Keisalo-Galván yhteistyössä Petra Aution kanssa. Teksti on käännetty Helsingissä 14.9.2005 pidetystä luennoista ja julkaistaan tässä sellaisenaan; täydelliset lähdeviitteet ja lähdekirjallisuus ovat saatavilla englanninkielisestä julkaistavasta versioista. *Tanner Lectures on Human Values* -luennot julkaistaan vuosittain ja ovat saatavilla Internet-sivun <<http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures.html>> kautta. Kiitämme lämpimästi sekä professori Marshall Sahlinsia että *Tanner Lectures on Human Values* -yhteisöä mahdollisuudesta julkaista teksti suomeksi.

MARSHALL SAHLINS
UNIVERSITY OF CHICAGO