

# Eurooppa filosofisena ideana

■ Timo Miettinen

**Nykykeskustelussa Eurooppaa on totuttu pitämään niin maantieteellisenä, kulttuurillisena, historiallisena kuin taloudellis-poliittisena käsitteenä. Mutta onko Eurooppa mahdollista ymmärtää myös filosofisena ideana?**

Ensimmäinen vastaväite on toki ilmeinen: Eurooppa ei sisällä filosofisille käsitteille ominaista yleisyyttä. Eurooppa käsitteenä poikkeaa merkittävällä tavalla sellaisista klassisen metafysiikan käsitteistä, kuten totuus, olemus tai kauheus, eikä se myöskään rajaa tiettyä olevan aluetta, kuten taide, politiikka tai talous. Eurooppa ei ole yleiskäsite vaan *nimi*, ja sellaisenaan se viittaa tiettyyn yksilöolioon, alueeseen tai perinteeseen, joka rajautuu suhteessa *toiseen*.<sup>1</sup> Siksi Euroopan määrittely on aina suhteellista: siinä missä antiikin historioitsijat – Anaksimandroksesta (610–546 eaa.) ja Hekateios Miletolaisesta (n. 550–476 eaa.) lähtien – näkivät Euroopan yhtenä kolmesta suuresta mantereesta Aasian ja Libyan (Välimeren alapuolisen alueen) ohella, moderni maantiede pitää sitä yhtenä seitsemästä maanosasta.

1 Filosofit ovat toki jo antiikista lähtien viitanneet Euroopan ja eurooppalaisten erityispiirteisiin. Aristoteleen mukaan Euroopassa asuvat kansat olivat ”innokkaita mutta älyltään ja taidoiltaan vajavaisia [...] suhteellisen vapaita mutta kyvyttömiä muodostamaan valtioita ja hallitsemaan naapureitaan” (Pol. VII.7 1327b23–25) – määritelmä, joka paljastaa, miksei Lykeionin mentori suostunut laskemaan kreikkalaisia eurooppalaisten joukkoon. Näin siis se antiikista periytynyt ”eurooppalainen traditio”, jonka renessanssihumanistit paljastivat uuden ajan kynnyksellä, oli toki karkea abstraktio, joka monessa tapauksessa sivuutti esimerkiksi islamilaisen teologien (Averroes, Avicenna jne.) merkittävän aseman tämän tradition säilyttämisessä. Kansalliset rajat ylittävä yhtenäinen ajatteluperinne todentui kuitenkin esimerkiksi Lutherin, Bucerin ja Calvinin käynnistämässä reformaatioissa – tai Descartesin, Leibnizin ja Spinozan välisessä ajatustenvaihdossa.

Ajatus Euroopasta ilman ulkopuolta on yksinkertaisesti mieletön: Kaarle Suuren ajoista lähtien Eurooppa samastui vahvasti läntiseen kristikuntaan, jonka yhtenäisyys vahvistui ennen kaikkea toistuvissa konflikteissa Ottomaanien valtakunnan kanssa 1300–1400-luvuilta eteenpäin. Vaikka Eurooppa säilyi myös jatkuvasti sisäisten konfliktien repimänä, erityisesti 1800-luvulta alkaen sen identiteettiä muovasivat ennen kaikkea kilpailunousevien globaalien suurvaltojen, kuten Yhdysvaltojen, Japanin ja Venäjän kanssa. Muuttumattoman olemuksen sijaan Eurooppaa on perusteltu tilanne- tai kontekstisidonnaisin argumentein, painottaen sekä alueen sisäistä vakautta että suojautumista oletettua ulkoista uhkaa vastaan. Siksi myös eurooppalaisen poliittisen unionin oikeutusperusta on löytynyt vakauden ja jatkuvuuden etsimisestä, ulkoisten konfliktien torjunnasta ja sisäisten kriisien ylittämisestä.

Toinen vastaväite on mutkikkaampi: Euroopalla ei historiansa missään vaiheessa ole ollut sellaista identiteettiä, joka mahdollistaisi sen samastamisen tiettyyn ideaan. Eurooppalainen historia on alusta saakka ollut erilaisten traditioiden (kreikkalainen, roomalainen, juutalais-kristillinen) tai mielenlaatuojen (saksalainen, ranskalainen, brittiläinen) yhteenliittymä, joka vastustaa kiinnittymistä pysyvään hahmoon tai olemukseen. Toisin kuin Roomaa tai moderneja kansallisvaltioita, Eurooppaa ei koskaan ”perustettu” myyttiin, tapahtumaan tai etnisesti yhteiseen kansakuntaan vedoten – Eurooppa nousi pikemminkin sellaista monimuotoista kulttuurillista dynamiikkaa vasten, joka luonnehti kreikkalaisia kaupunkivaltioita tai keskiaikaista kaupunkiverkostoa. Tämä haluttomuus perustan asettamiseen kävi hyvin ilmi myös Lissabonin sopimuksen valmistelutyössä, jossa

Euroopan valtiot torjuivat kaikki viittaukset yhteisestä perustaa merkitseviin symboleihin (lippu, hymni jne.) tai auktoriteetteihin (*Founding Fathers*).<sup>2</sup> Kuka voisikaan vannoa uskollisuuttaan Euroopalle?

Tämä avoimuus käy ilmi myös siitä vallitsevasta historiallisesta kertomuksesta, jonka mukaan Euroopan tehtävänä oli muun maailman ”löytäminen”. Eurooppa paljasti muut, mutta ei paljastanut itseään; yhä edelleen, Eurooppa on kysymys itselleen.

Näyttää siis väistämättömältä, että mikäli Eurooppa pitää sisällään jotain *olemukseen* viittaavaa, on tätä kysymystä lähestyttävä moneuden, suhteellisuuden, perustattomuuden ja ajallisen jatkumon näkökulmista. Ja näin juuri onkin: Euroopan varsinainen filosofinen merkitys on erottamaton siitä valistusfilosofisesta perinteestä, joka nosti historian ja sen yleiset lainalaisuudet filosofisen tarkastelun ytimeen.

## Eurooppa ja universaalihistoria

Vaikka mannermaista valistusta onkin totuttu pitämään tapahtumana, joka ensimmäistä kertaa vapautti inhimillisen järjen teologis-metafyysisistä kahleistaan ja antoi sille autonomian, voi modernia aikaa määrittävän kertomuksen nähdä myös toisinpäin. Uskonnon, tieteen ja taiteen lisäksi jopa *historia* oli rationalisoitava, toisin sanoen *asetettava järjen puolelle*. Ilman historian tarjoamaa ”objektiivista” tukea inhimilliseen tietoisuuteen juurrutettu järki oli toistuvasti vaarassa taantua yksinomaan subjektiiviseksi hallinnan ja kalkyloinnin kyvyksi, tekniikaksi ilman eettistä tai moraalista ulottuvuutta. Erityisesti saksalaisen idealismin rakentamat rationalistiset maailmanhistoriat osoittivat, miksi myös päällisin puolin mielivaltaiset tapahtumat (sosiaaliset, poliittiset ja taloudelliset vallankumoukset) osallistuvat historian käsitettävään rakenteeseen, joka viime kädessä edis-

2 Lissabonin sopimuksen johdantoon kirjattiinkin lauseke, jonka mukaan valtiot ”hakevat innoitukseensa Euroopan kulttuurisesta, uskonnollisesta ja humanistisesta perinteestä [...]”.

tää ihmiskunnan vapautta ja hyvinvointia.<sup>3</sup>

Monille varhaisille historianfilosofoille (Giambattista Vico, Johann Gottfried von Herder) historian näyttämön ytimessä olivat yksittäiset kansakunnat. Vicon runollinen historianfilosofia näki kansakuntien kehityksen noudattavan kolmivaiheista rationaalisen kiertokulun mallia, jonka ytimessä oli toistuva paluu (*ricorso*) järjestelmästä arkaaiseen.<sup>4</sup> Historia noudatti järjen rakennetta, mutta se joutui myös uudistamaan elinvoimansa tasaisin väliajoin. Toisille yksittäiset kansakunnat taas näyttäytyivät liian pieninä toimimaan yleisen historian agentteina. Siksi juuri ”Eurooppa” – kaikessa moniselitteisyydessään – tarjosi kansakunnille luontevan vaihtoehdon.

Yhden tällaisista analyyseista, joka piti Eurooppaa merkittävänä historian yleisen muodon kannalta, esitti Jean-Jacques Rousseau. Varhaisissa kirjoituksissaan eurooppalaisen valtioliiton mahdollisuudesta Rousseau erotti Euroopan Afrikan ja Aasian kaltaisista ”ideaaleista” kansojen kokoelmista, joiden ”yhdistävänä tekijänä on pelkkä yhteinen nimi” – juuri monisyisen historiansa perusteella Eurooppa muodosti ”todellisen yhteisön, jolla on uskontonsa, moraalikäsitteensä, tapansa, ja jopa lakinsa”.<sup>5</sup> Kuten Rousseau osuvasti huomautti, tämä historia ei ollut missään tapauksessa järjen ja vapauden voittokulkua – käytännössä Euroopan historia oli jatkuvan luonnontilan, sodankäynnin ja erimielisyyden historiaa – mutta juuri tästä syystä menneisyys tarjosi Euroopalle arvokkaan oppitunnin omasta itsestään.

Poliittisessa ajattelussaan Rousseau sijoitti itsensä sekä Thomas Hobbesin poliittisen realismin että Abbé Saint-Pierren edustaman utooppisen idealismin väliin. Eurooppalaisten valtioiden keskinäinen sota toisiaan vastaan ei ollut ilmaus näiden keskinäisestä luonnonti-

3 Saksalaisessa idealismissa tämä pyrkimys johti kahden historiakäsitteen – *Historie* ja *Geschichte* – erotteluun: siinä missä *Historie* merkitsi kreikan *historia*-termin tavoin empiiristä ”kertomusta” (ts. tapahtumakuvausta), *Geschichte* viittasi historian yleiseen, *a priori* rakenteeseen, joka on varsinaisen filosofisen spekulatiivisen kohde.

4 Vico 1984: 334–340.

5 Rousseau 2010: 43.

lasta, vaan kyseessä oli kulttuurin itsensä tragedia: sota syntyi hallitsijoiden vallanhimosta, resurssien puutteesta, ja näiden geopolittisista intresseistä (”sota syntyy rauhasta”).<sup>6</sup> Poliittisen suvereenin sisäiseen ongelmaan ei voinut vastata ainoastaan uudella poliittisella suvereenilla, vaan Euroopan tuli tarjota uudenlainen positiivinen malli poliittiselle järjestykselle. Mutta samasta syystä myös Saint-Pierren kannattama utooppinen idealismi oli käytännössä hyödytön, sillä se ei tarjonnut mitään ratkaisua kysymykseen siitä *siirtymästä*, jonka kautta eurooppalaiset hallitsijat luovuttaisivat osan suvereniteetistaan yleiseurooppalaiselle valtioliitolle.

Näin siis Rousseauin vastaus Euroopan ongelmaan oli sekä rakenteellinen että historiallinen. Eurooppalainen valtioliitto olisi mahdollinen tilanteessa, jossa hallitsijat tunnustaisivat Euroopassa vallitsevan reaktion ja vastareaktion lain, jonka mukaan konfliktit ja levottomuudet yhdessä paikassa heijastuvat aina toisaalle poliittisen, sotilaallisen tai taloudellisen epätasapainon muodossa. Yhteinen Eurooppa ei perustunut tunteeseen tai pasifistiseen ideaaliin vaan ajatukseen keskinäisriippuvuudesta, minkä tunnustaminen olisi kaikkien yksittäisten suvereenien intresseissä. Euroopan historia oli oppitunti tämän lain pätevydestä, mutta se sisälsi myös eskatologisen viittauksen järjestyksen vaihtumiseen: teoksessaan *Émile eli kasvatuksesta* (1762) Rousseau ennakoikin Ranskan vallankumousta viittaamalla eurooppalaisten monarkioiden väistämättömään tuhoon, joka tulisi johtamaan Euroopan ”poliittisen ruumiin” uudistumiseen.<sup>7</sup>

Myös Immanuel Kant tunnisti Euroopassa jotain, joka ylitti pelkän nimen. Esseessään universaalihistorian yleisestä päämäärästä Kant esitti historian liikelakien noudattavan luonnon yleistä teleologiaa (päämääräsuuntautuneisuutta), joka tähtäsi ”yleisen luonnontilan” sijaan kaikkien inhimillisten kykyjen asteittaiseen täydellistymiseen. Koska tämä täydellistymisen ei ilmennyt suoraan historian konkreettisesti kehityksessä – Rousseauin tapaan Kant tunnus-

ti Euroopan historian väkivaltaisuuden – historianfilosofian tehtävänä oli juuri ”suunnitelman löytäminen olennoille, joilla tätä suunnitelmaa ei itsellään ole”.<sup>8</sup> Kant vertasikin filosofeja historian ”salaisiin agentteihin”, jotka tunkeutuisivat empiirisen historian läpi kohti sen yleisiä liikelakeja. Inhimillisen yhteisöelämän alueella tämä kehitys tähtäsi kansalaisyhteiskunnan ja sitä vahvistavan valtiojärjestyksen syntyyn; maailmanpolitiikassa sen päätepiirteenä oli puolestaan vapaiden tasavaltojen valtioliitto, joka tekisi aseellisista konflikteista hyödyttömiä.

Suhteessa Rousseauin ajatteluun Kant oli toki idealisti, joka uskoi kaitselmuksen voimaan historian kulussa. Hän ei kuitenkaan kääntänyt täysin selkäänsä rauhanprojektin materiaaliin edellytyksiin. Kirjoituksessaan *Ikuiseen rauhaan* (1795) Kant liitti teleologisen historianäkemyksensä ensimmäistä kertaa siihen eurooppalaisen rauhanprojektin kannalta merkittävään ajatukseen, jonka mukaan taloudellinen yhteistyö (”kauppasiteet”) on paras tae eurooppalaisen valtioliittojärjestyksen vakauden varmistamiseksi.<sup>9</sup> Tämä kertomus tuli uudella tavalla ajankohtaiseksi toisen maailmansodan jälkeen, ja sitä hyödynnettiin erityisesti Euroopan hiili- ja teräsyhteisön (1951) ja sitä seuranneen Euroopan yhteisön (1957) rakennustöissä. Vuodesta 2008 jatkunut eurokriisi onkin pakottanut ajattelemaan uudelleen taloudellisen integraation suhdetta poliittiseen vakauteen ja eurooppalaisen sosiaalisen mallin tulevaisuuteen.

## Hegelin Eurooppa

On kuitenkin perusteltua väittää, että Eurooppa saavutti varsinaisen filosofisen käsitteen aseman vasta G. W. F. Hegelin tuotannossa. Tunnetuissa luentosarjoissaan historian filosofiasta, joita Hegel piti aina vuodesta 1821 vuoteen 1831, hän esitti kolmijakoisen skeemansa ”Afrikka–Asia–Eurooppa” täydentävänä kuvauksena paremmin tunnetulle jaotellulle historian etenemisestä orientaalisesta, kreikkalaisesta ja roomalaisesta kehitysvaiheesta kautta moderniin maailmaan. Hege-

6 Rousseau 2010: 105.

7 Rousseau 1905: 365.

8 Kant, Akad.-A VIII: 18.

9 Kant 2000.

lille Eurooppa ei merkinnyt ainoastaan yhtä historiallista kulttuuria, joka ilmentäisi historian yleisiä liikelajeja. Eurooppa merkitsi tätä vastoin erityistä maailmanhistoriallista kehitysmomenttia, jonka erityisluonne tiivistyi sen *universaaliin* luonteeseen.

Kuten on tunnettua, Hegel piti maailmanhistoriaa konfliktien ja ristiriitojen kautta etenevänä prosessina, jossa historian yleinen periaate – henki (*Geist*) – tulee tietoiseksi todellisesta olemuksesta, vapaudesta.<sup>10</sup> Siksi myös yhteiskuntajärjestelmien historia oli alati täydentyvän vapauden historiaa: siinä missä itämaisten valtakuntien kontekstissa ainoastaan hallitsija oli vapaa, kreikkalainen demokratia ulotti vapauden myös omistavan luokan (”vapaat miehet”) saataville. Roomalainen oikeus puolestaan muokkasi tästä vapaudesta universaalin mahdollisuuden – Rooman kansalaisuus oli periaatteessa myös valloitetujen alueiden asukkailla –, joka kuitenkin jäi perustavalla tavalla abstraktiksi sääty-yhteiskunnan järjestyksessä (ulos jäivät esimerkiksi orjat ja *proletarii*-luokka). Tästä syystä Hegel nimitti tätä ”abstraktiksi universaalisuudeksi”.<sup>11</sup> Ainoastaan moderni eurooppalainen valtiojärjestys ja sen moraalinen ydin – kansalaisyhteiskunta – pystyi antamaan vapaudelle sen konkreettisen muodon ja ulottamaan sen varsinaisesti kaikkien saataville. Toisin kuin liberaalille traditiolle, Hegelille vapaus ei ollut sosiaalisista suhteistaan riisutun ihmissubjektin ”luonnollinen” ominaisuus, vaan olennaisesti jotain, jonka vasta tietynlaiset sosiaaliset suhteet tekevät mahdolliseksi.

Näin siis Hegelin Eurooppa tuli merkitsemään historian yleisen kehityksen *erityistä instanssia*. Se Eurooppa, joka sai varsinaisen muotonsa modernin ajan valtiojärjestyksessä, merkitsi Hegelin mukaan vetäytymistä Aasian ja Afrikan kansojen ”rajattomasta vapaudesta rajalliseksi, kahlitsemattoman siirtymistä hallittavaksi, *partikulaarin kohottumista universaaliksi*, ja hengen paluuta itseensä”.<sup>12</sup> Juuri tästä syystä Eurooppa edusti Hegelille historian ”absoluuttista loppua” –

ei ajan pysähtymisen mielessä, vaan hengen kehityksen täydellistymistä sen *muodollisessa mielessä*. Juuri eurooppalaiset kansallisvaltiot olivat tarjonneet ensimmäistä kertaa näkymän inhimilliseen vapauteen sen olemuksellisessa suhteellisuudessa, vaateessa muokata partikulaarit subjektit yhtäläisten oikeuksien ja velvollisuuksien sitomiksi universaaleiksi kansalaisiksi. Tätä tehtävää eurooppalaiset kansallisvaltiot toteuttivat eri tavoin; silti ne kaikki toteuttivat jossain suhteessa Euroopassa ilmenevää hengen *idea*a.

Koska Hegelin Eurooppa ei ollut enää maanosa vaan historian kehityksessä ilmennyt erityinen idea, se pystyi ”ylittämään” maantieteelliset rajansa ja ilmenemään uudella tavalla esimerkiksi Yhdysvaltojen, slaavilaisten kansojen tai jopa siirtomaavaltiojen historiallisissa traditioissa. Hän seurasi kuitenkin kiinnostuneena esimerkiksi Haitin orjakapinaa ja vallankumoustaistelua (1791–1804), joka mielenkiintoisella tavalla kyseenalaisti monien aikalaistensa rasiset tulkinnat alkuperäiskansojen luonnollisesta alistuvuudesta tai kyvyttömyydestä muodostaa poliittisia järjestelmiä.<sup>13</sup>

Hegelin ajattelua voidaan toki pitää eurosentrisenä. Kuitenkin vastoin ilmiselvää vastaväitettä, hän ei samastanut Eurooppaa vapauden universaaliin ideaan sinänsä. Eurooppa ei Hegelille ollut platonistisen, yliajallisen olemuksen kaltainen idea vaan dynaaminen olemus tai hahmo, joka sai omimman muotonsa juuri partikulaarin ja universaalin välisessä suhteessa. Eurooppa oli toisin sanoen vastaus kysymykseen, missä määrin jokin yksittäinen, historiallisesti tai kulttuurillisesti määräytynyt olio, tapahtuma tai instituutio voi toteuttaa jotain sellaista kuin universaali järki, vapaus tai ihmisyyys. Juuri Eurooppa merkitsi sitä *prosessia*, jossa universaali joutuu kosketuksiin jonkin kontingentin tai partikulaarin, jonkin historiallisen tai kulttuurisen kanssa.

Juuri Euroopassa universaali *tahriintuu* maailmalliseen.

10 Hegel 1970: 30.

11 Hegel 1975: 203.

12 Hegel 1975: 173.

13 Buck-Morss 2009.

## Partikulaarin ja universaalien välinen dialektiikka

Hegelin ajatusta voidaan tarkentaa tarkastelemalla kahta eurooppalaisen tradition peruspiiloria. Kreikkalaisen filosofian ja tieteen synty, kristinusko ja paavalilaisen seurakunnan alku – eikö näitä tapahtumia määrittelekin juuri erityinen jännite yksittäisen ja yleisen, partikulaarin ja universaalien, välillä?

Ajatellaanpa vaikka filosofian suhdetta yksittäiseen. Toisin kuin oppikirjaluonnehdinnat klassisen platonistisen metafysiikan pyrkimyksestä päästä subjektiivisten ilmiöiden tuolle puolen, kreikkalainen filosofia ei missään tapauksessa kääntänyt selkäänsä yksilöolioille. Kuten jo Herakleitoksen fragmentit osoittavat, filosofisen tarkastelun ytimessä oli sen prosessin ymmärtäminen, jossa yhteisesti jaettu maailma pikemminkin eriytyy partikulaarisesti jäsentyviksi kokemuksiksi, yksittäisiksi kulttuurin, historian tai sosiaalisten seikkojen määrittämiksi alueiksi. Nämä ilmiöt olivat myös Platonin luolavertauksen lähtökohta, eikä tämän vertauksen yksiselitteinen tavoite ollut yksinomaan ”kohottautumisessa” kohti universaalien olemusten läpituken kirkkautta. Vertauksen todellinen haaste oli tätä vastoin filosofin ”paluussa luolaan”, eikä ainoastaan tähän kohdistetun pilkan muodossa: miten ymmärtää sitä monimuotoista dynamiikkaa, joka vallitsee yhteisesti jaetun todellisuuden ja inhimillistä kulttuuria jäsentävien ilmiöiden välillä? Millainen kieli tai kuvaus voi toteuttaa siirtymän partikulaarista universaaliin? Vasta tämä askel avaa tien filosofisen elämän haastavimpiin ongelmiin, kysymyksiin politiikasta, kasvatuksesta ja yksilön hyvästä elämästä.

Eikö tämä välitys universaalien ja partikulaarin välillä olekin kristinuskon keskeisin ongelma? Näin ainakin on, mikäli uskomme kristinuskon varhaisimpia dokumentteja, Paavalin kirjeitä. Paavalin viestin ytimessä oli tietenkin kokemus korkeimman universaalien, Jumalan, muuntumisesta partikulaariksi Kristuksen hahmossa. Tämä partikulaaria koskenut tapahtuma – ja erityisesti sen jättämä symboli, risti – tuli kuitenkin osoittamaan uuden univer-

saalin viitepisteen, kaikille yhteisen pelastuksen mahdollisuuden. Kristillinen ajattelu ei siis ”ratkaissut” yksittäisen ja yleisen välistä kiistaa toisen hyväksi vaan säilytti sen olennaisena osana omaa ajattelujärjestelmäänsä.

Partikulaarin ja universaalien välinen dialektiikka saikin muotonsa ennen kaikkea Paavalin hahmottamassa yhteisöelämän mallissa, Kristuksen ruumiissa: ”Meidät kaikki, olimme pa juutalaisia tai kreikkalaisia, orjia tai vapaita, on kastettu yhdeksi ruumiiksi.”<sup>14</sup> Tämä ruumis ei merkinnyt totalitarististen järjestelmien tavoin kaikkien erojen kieltämistä, vaan uudenlaisen, universaalien sidoksen muodostamista: ”Silmä ei saata sanoa kädelle: ’En tarvitse sinua’, eikä myöskään pää jaloille: ’En tarvitse teitä’. Päinvastoin, juuri ne ruumiinjäsenet, jotka meidän mielestämme ovat muita heikompia, ovat välttämättömiä.”<sup>15</sup> Siinä missä Platon oli käyttänyt valtioruumis-metaforaa kuvaamaan yhteiskunnan välttämätöntä työnjakoa, Paavali käänsi tämän vertauksen koskemaan uuden partikulaarisen yhteisön yhteenkuuluvuutta, lakia vailla olevien ja suojattomien universaalia sidosta.

## Universaalien Euroopan kriitikot

Hegelin näkemykset olivat toki vaikutusvaltaisia 1800-luvun eurooppalaisessa valtioajattelussa. Ne eivät silti saaneet osakseen pelkkää hyväksyntää. Jo pian Hegelin kuoleman jälkeen vuonna 1831 hänen ajatteluperintönsä jakautui kahteen kilpailevaan leiriin, vanhoillisiin konservatiiveihin ja nuorhegeliläisiin. Siinä missä ensimmäiset hyväksyivät pääpiirteittäin Hegelin näkemyksen eurooppalaisten kansallisvaltioiden täydellistymisestä, jälkimmäiset kiinnittivät huomionsa porvarillisten vallankumousten olemukselliseen keskeneräisyyteen. Esimerkiksi Karl Marx, joka varhaisuutensa aikana assioitiin nuorhegeliläisten joukkoon, piti yksityisomaisuutta porvarillisen valtiojärjestyksen pyhänä lehmänä, joka katki sisäänsä työn ja pääoman välisen universaalien konfliktin. Vanhan sääty-yhteiskunnan mureneminen valtion

14 1. Kor. 12:13.

15 1. Kor. 12:21–22.

avustuksella oli toki merkinnyt uudenlaisten kansalaisvapauksien syntyä, mutta samalla nämä vapaudet näyttivät vahvistavan pääoman otetta maansa menettäneistä työläisistä. Jo vuoden 1844 *Taloudellis-filosofisissa käsikirjoituksissa* Marxin suhde valtioon oli epäileväinen, ja vallankumousvuonna 1848 kirjoitettu *Kommunistinen manifesti* pyrki herättämään henkiin Euroopassa vaeltavan aaveen, kommunismin.

Voidaan kuitenkin väittää, että Marxin universalismikritiikki saavutti todellisen hahmonsa vasta hänen myöhemmissä kirjoituksissaan poliittisesta taloustieteestä. Marx oli toki kritisoinut jo varhaisissa kirjoituksissaan (esimerkiksi *Filosofian kurjuudesta*) eurooppalais-länsimaalaista imperialismia, mutta vasta *Pääomaa* edeltäneissä *Grundrisse*-käsikirjoituksissaan hän liitti tämän ekspanstiivisen tendenssin pääoman itsensä rakenteeseen. Kilpailun kiristyessä ja suhteellisten voittojen supistuessa pääoma joutuu välttämättä suuntaamaan kulttuurillisten ja kansallisten rajojen tuolle puolen edullisemmän työvoiman (tai raaka-aineiden) toivossa. Näin siis moderni eurooppalainen universalismi, joka ensi silmäyksellä näyttää työmahdollisuuksien, yhtäläisen lainsäädännön, ihmisoikeuksien jne. levittäytymisenä myös muihin maanosiin, paljastuu ensi sijassa pääoman sisäiseksi rakenteeksi.

Friedrich Nietzscheä voidaan pitää toisena 1800-luvun eurooppalaisen universalismin merkittävänä kriitikkona. Valtiofilosofian sijaan Nietzschen kritiikin kärki osui modernille historianfilosofialle ominaiseen edistysuskoon, joka sai Hegelin pitämään Eurooppaa historian viimeisenä kehitysvaiheena. Esimerkiksi teoksessaan *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886) Nietzsche viittasi Eurooppaan Aasian ”pieninä nimimaana”, joka tämän ikäkaista viisautta vastaan tahtoi edustaa ”ihmisen edistysaskelta”. Järjen voittokulun sijaan Eurooppaa määrittikin hänen mukaansa erityinen nostalgia, joka kohdistui entisiin suuruuden aikoihin, jota vasten nykyeurooppalainen ilmeni ainoastaan ”keskinertaisena laumaeläimenä”. Eurooppalaisen järjen oletettu universaalisuus oli ainoastaan yrittys tukahduttaa se kivullinen tosiasia, että moderni kulttuuri oli vieraannuttanut ihmisen tämän

todellisesta, elämää ylläpitävästä luonnosta. Silti Nietzsche halveksi nationalismia ja peräänkuulutti uuden ”hyvän eurooppalaisen” syntyä – eurooppalaisen, joka ylittäisi kreikkalaiselle teorialle ja kristinuskolle ominaisen tämänpuoleisen maailman halveksunnan.

Se etuoikeutettu asema, joka Euroopalla oli ollut modernissa universaalihistoriassa, näytti saavansa viimeisen kuoliniskunsa ensimmäisen maailmansodan myötä. Kuten ranskalainen kirjailija-filosofi Paul Valéry totesi sodan jälkeen, eurooppalainen sivilisaatio ei ollut toki kuollut, mutta se oli kivuliaasti havahtunut tunnustamaan oman *kuolevaisuutensa*. Tämä kuolevaisuus sai kenties väkevimmän ilmaisunsa Oswald Spenglerin kaksiosaisessa *Länsimaiden perikato* -teoksessa (1918–23), jonka morfologinen kulttuuriteoria tuntui puhuttelevan useita eurooppalaisia intellektuelleja ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Spengler hyökkäsi suoranaisesti klassista historianfilosofiaa ja sen kehitysoptimismia vastaan, ja hänen hahmottelemansa historiallisen tietoisuuden ”kopernikaaninen käänne” merkitsi juuri tarkastelun siirtämistä pois eurooppalais-länsimaalaisesta universaalihistoriasta kohti moninapaisempaa näkemystä kulttuurien kehityksestä.

Spenglerin suhde moderniin historianfilosofiaan oli todellakin käännteentekevä. Hän ei ainoastaan arvostellut Kantille ja Hegelille ominaista kehitysuskoa, vaan ulotti kritiikkinsä modernin historianfilosofian keskeisimpään periaatteeseen: järkeen. Spenglerin mukaan sivilisaatioiden kehitys noudatti kaikelle orgaaniselle luonnolle ominaista elämänkulkua, joka etenee alkeismuodosta kukoistusvaiheeseen ja lopulta hitaaseen eroosioon.<sup>16</sup> Siinä missä kulttuurin kukoistuskautta luonnehtii taiteellinen ja tieteellinen luomisvoima, konkreettinen sidos maahan ja yhteisöllisyyttä vahvistava uskonnollisuus, merkitsee eroosiovaihe juuri näiden sidosten katkeamista. Ajatus etnisesti yhtenäisestä kansakunnasta korvaantuu juurettomalla kosmopoliittisuudella, ja aidosti uutta luova tieteellinen luomistyö tekee tilaa ”eksaktien tieteiden kultille”, teoreettiselta perus-

16 Spengler 2002: 92–96.

altaan muuttumattoman informaation organisoitumiselle ja kasaantumiselle. Rationaalisuus – teknologisen ja taloudellisen kontrollin voima – ottaa voiton luovuudesta muuttaen järjen pelkäksi kyynisyydeksi ja skeptisyydeksi.

Juuri tälle kehitykselle Eurooppa (ja läntinen maailma yleisesti) oli Spenglerin mukaan antamassa periksi. Eurooppa, jota hän toisaalla piti kenties liiankin laajana käsitteenä, oli toisin sanoen astumassa siihen kehitysvaiheeseen, joka luonnehti antiikin ”klassista” kulttuuria hellenismien aikakaudella. Eurooppa oli toisin sanoen muuttumassa ”toiseksi Roomaksi” – militantin imperialismien, kansaa ruokitsevan viihdekoneiston ja filosofisen skeptismin epäpyhäksi allianssiksi. Ensimmäinen maailmansota ei näin merkinnyt ennakoimatonta katkosta eurooppalaisessa historiassa, vaan se oli luonnollinen seuraus kulttuurin sodasta itseään vastaan.

Robert Musilin sanoin, sota sai ”ihmiset kuolemaan ideaalien vuoksi, sillä ne eivät olleet enää elämisen arvoisia”.<sup>17</sup>

### Edmund Husserlin uusi Eurooppa

Modernin historianfilosofian Euroopalle antama asema erityisenä universaalina kulttuurina sai kenties mielenkiintoisimman muotoilunsa Edmund Husserlin filosofiassa. Husserl, joka tuli tunnetuksi niin sanotun fenomenologisen filosofian perustajana – ja erityisesti merkityksen, tietoisuuden ja subjektiivisuuden tutkijana – käsitteli Euroopan filosofista merkitystä erityisesti myöhäistuotannossaan, jonka ytimenä voidaan pitää teosta *Eurooppalaisten tieteiden kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia* (1936). Husserlin ”eurooppalaista kriisiä” koskevat pohdinnat kietoutuivat vahvasti ensimmäisen maailmansodan kokemukseen, ja ne pyrkivät reagoimaan Euroopassa puhjenneseen nationalistiseen ja fasistiseen kehitykseen. Silti Husserlin tarkastelun ytimessä oli kysymys tieteellisestä rationaalisuudesta, sen suhteesta kulttuuriin, politiikkaan ja historialliseen itseymmärrykseen.

Mistä ”eurooppalaisessa kriisissä” oli sit-

ten kyse? Yksinkertaisesti: tieteellisen rationaalisuuden kyvyttömyydestä reagoida kysymyksiin inhimillisen kulttuurin arvoista ja päämääristä, sen tyvistymisestä yksinomaan eksakteihin kausaaliselityksiin tyytyväksi ennustamisen ja hallinnan välineeksi.<sup>18</sup> Tämän kriisin perimmäinen syy ei ollut ensimmäisen maailmansodan tapahtumissa, vaan koko modernia ajattelua määrittävien ristiriitojen puhkeamisessa. Galileista lähtenyt moderni, matemaattinen luonnontiede avasi tieteelliselle rationaalisuudelle kokonaan uudenlaisen tekniikoiden kentän, joka mahdollisti liikkeen ja voiman täysin uudenlaisen ennustettavuuden syy-seuraus-suhteisiin perustuvien ”luonnonlakien” nojalla. Samalla tämä rationaalisuus teki tarpeettomaksi ajatuksen objektiivisista päämääristä, jotka olivat olleet vielä keskeinen osa aristoteelista luonnontiedettä. Ja vaikka esimerkiksi kysymys inhimillisten arvojen objektiivisuudesta oli vielä keskeinen teema 1800-luvun kiistoille ihmis- ja luonnontieteiden suhteesta, 1900-luvun alku näytti ratkaisseensa tämän kiistan luonnontieteiden hyväksi: kysymykset arvoista ja päämääristä, hyvästä elämästä ja politiikasta, näyttäytyivät joko puhtaan subjektiivisina (mielipiteinä) tai ainoastaan jonkinlaisen kvantitatiivisen yhteiskuntatieteen tutkimuskohteina.

Juuri tässä suhteessa tieteellisen rationaalisuuden kriisi merkitsi myös *universaalisuuden* kriisiä. Husserlin mukaan kreikkalaisesta filosofiasta alkunsa saanut tieteellisen rationaalisuuden idea merkitsi ennen kaikkea uudenlaista universaalisuutta, joka pyrki ottamaan kokonaisvaltaisen vastuun kulttuurin kehityksestä. Tiede perustui toisin sanoen sellaiselle universaalille itsevastuulle, joka ei ottanut annettuna yhtään myyttiin, traditioon tai konventioon perustuvaa totuutta, vaan joka alisti näiden antamat selitykset ilmenevää todellisuutta itseään koskevalle kriittiselle tarkastelulle. Antiikin ajattelulle ominainen ”ilmiöiden pelastaminen” (*sozein ta fainomena*) ei siis merkinnyt yhden ja saman käsitteellisen viitekehyksen ulottamista kaikille luonnon ja kulttuurin osa-alueille – esi-

17 Musil 1955: 857–58.

18 Husserl 2012: 58.

merkiksi Aristoteleelle oli selvää, että fysiikan ja runouden ilmiöitä on lähestyttävä eri käsittein – vaan ajatusta siitä, että näitä koskeva tiedon järjestelmä muodostaa viime kädessä yhtenäisen kokonaisuuden, jolla on perustansa inhimillisen järjen (*logos*) yleisessä rakenteessa.

Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut sitä, että kreikkalainen ajattelu olisi varsinaisesti kääntänyt selkensä traditiolle tai myytille. Kuten Aristoteles totesi *Metafyysiikan* toisessa kirjassa, filosofisen tarkastelun lähtökohtana oli havainto siitä, että luonnonfilosofien aiemmat kuvaukset puhuttelivat viime kädessä samaa todellisuutta. Husserlin mukaan kreikkalaisen filosofian universalismi ei siis ollut ennalta annettu dogmi vaan dynaaminen periaate, joka perustui olemuksellisesti traditioiden moneudelle ja yhteensovittamiselle. Filosofia ei syntynyt oliivipuiden varjossa istuvien miesten sisäisessä maailmassa, vaan eri kaupunkivaltioiden ja näiden edustamien ajattelutapojen keskinäisessä vuorovaikutuksessa ja välityksessä. Kuten Gilles Deleuze ja Felix Guattari myöhemmin totesivat, kreikkalaisten kaupunkivaltioiden erityispiirre oli juuri niiden suhteellisessa tasapainossa: ne olivat ”sopivan lähellä” toisiaan muodostaakseen taloudellisia ja geopolittisiä sidoksia, mutta ”sopivan kaukana” itämaisten valtakuntien yksisuuntaisesta hegemoniasta.<sup>19</sup> Itse asiassa filosofialle ominainen *teoreettinen tarkastelu* tarkoitti esifilosofisessa merkityksessään käytäntöä, jossa kaupunkivaltioiden lähettiläät raportoivat toistensa kulttuurisista – erityisesti uskonnollisista – tavoista ja rituaaleista. Teoreettinen tarkastelu edellytti siis yhtäältä sensitiivisyyttä kulttuurin ominaispiirteille, toisaalta kykyä ”kääntää” nämä ilmiöt ja rituaalit kulttuurin omalle kielelle. Vastaava ”oman” ja ”vieraan” välisen suhteen ylittäminen oli ominaista myös kreikkalaiselle historiankirjoitukselle.

Näin siis filosofian mukanaan tuoma universalisuus tuli merkitsemään kahdentyyppistä kulttuurisen kehityksen tendenssiä. Ensinnäkin se merkitsi sellaista luonnollisen relativismin kritiikkiä, jonka pyrkimyksenä oli osoittaa kaikkien traditioiden viime kädessä puhuttele-

van samaa todellisuutta. Filosofia merkitsi toisin sanoen rajojen kritiikkiä, kulttuurien ja traditioiden luonnollisten jakolinjojen ylittämistä. Tunnetun rektorin Isokrateen mukaan kreikkalaisuus ei enää merkinnyt ”sukulaisuutta” (*genos*) vaan jaettava ajattelukykyä (*dianoia*), ja kreikkalaisia olivat yksiselitteisesti ne, jotka jakoivat saman kasvatuksen tai sivistyksen (*paideuseos*) yhteisen ja saman ”luonnon” (*fysis*) sijaan. Toiseksi, filosofia loi täysin uudenlaisen päämäärätietoisuuden, joka ylitti kaikille esifilosofisille käytännöille ominaisen rajallisuuden. Siinä missä esifilosofiset aktiviteetit nikkaroinnista lasten kasvatukseen määrittyivät aina suhteessa toteutettavaan päämäärään, filosofiset ideat, kuten totuus, vapaus tai kauneus, esiintyivät toimintaa ohjaavina mutta olennaisesti *saavuttamattomina* päämäärinä. Mutta juuri tästä syystä filosofia pystyi määrittämään itsensä suhteessa täysin uudenlaiseen yhteisöllisyyteen, joka kattaa potentiaalisesti kaikki rationaaliset subjektit, tulevat sukupolvet mukaan lukien.

Filosofia ei siis ollut kreikkalaisten *omaisuutta*. Kuten Nietzsche totesi eräässä julkaisemattomassa käsikirjoituksessaan, mikään ei ole niin vääristelevää kuin kreikkalaisen kulttuurin pitäminen ”nationalistisena” (kuten 1800-luvun antiikintutkimus usein piti). Kreikkalaiset pikemminkin ymmärsivät ”heittää keihästä siitä eteenpäin, mihin muut kansakunnat olivat sen jättäneet”.<sup>20</sup> Filosofia tunnusti toki tradition merkityksen – esimerkiksi kreikkalaisen filosofian käsitteistö ei perustunut uudissanoille vaan luonnollisen kielien luovalle uudelleenmäärittelylle –, mutta se ei pitänyt tätä yksinkertaisena auktoriteettina, vaan olennaisesti ristiriitojen ja paradoksien määrittämänä lähtökohtana, johon kaikki totuuden tavoittelu joutuu tavalla tai toisella suhtautumaan. Tästä syystä Husserlin mukaan puhe ”länsimaisesta” tai ”itämaisesta” filosofiasta oli itse asiassa filosofian omimman mielen vääristelyä, sillä juuri filosofia pyrki luomaan sellaisen tehtäväkentän, joka olisi kaikille kulttuureille yhteinen.<sup>21</sup>

19 Deleuze ja Guattari 1984: 87

20 Nietzsche, KSA 1.806.

21 Husserl 2006: 152.



## Euroopan nurinkäännetty universalismi

Mitä tämä tarkoittaa Euroopan ja sen universaalisuuden kannalta? Jos pidämme Husserlin tavoin kreikkalaisen filosofian syntyä sen universalismin alkupisteenä, joka tuli määrittämään eurooppalaista kulttuuria sen tieteellisessä, poliittisessa ja uskonnollisessa merkityksessä, voimme kenties havaita merkittävän siirtymän antiikin ja esimerkiksi modernille ajalle ominaisen universalistisen luonnonoikeusajattelun välillä. Siinä missä ajatus kaikille ihmisille yhteistä oikeuksista lähti liikkeelle *substantiaalisista* periaatteista, jotka oli ulotettava kaikkien kansakuntien saataville, kreikkalainen universalismi oli luonteeltaan *muodollista*.

Olemme tottuneet kirjoittamaan eurooppalaisen universalismin historian lähtien liikkeelle maanosan ekspansiivisesta voimapolitiikasta: keskiajan ristiretkistä, uuden ajan imperialismista ja kolonialismista tai länsimaisen kulttuurisen hegemonian vahvistamisesta sodankäynnin ja markkinatalouden keinoin. Epäilemättä tällainen universaalisuuskehitys on vahvistanut käsitystä Euroopasta tiettyjen arvojen, käsitysten ja käytäntöjen ”kokoelmana”, joka on joutunut havahtumaan omaan rajallisuuteensa vasta maailmanpolitiikan keskusten polarisoituessa.

Mutta eikö eurooppalaisen universalismin historia olisi mahdollista kirjoittaa lähtien liikkeelle sen muodollisesta merkityksestä, traditioiden kumoamisen, sulkeistamisen tai nurinkääntämisen historiasta? Ajatellaanpa vaikka hellenistisen filosofian stoalaisia ja kyynikoita, jotka tekivät yhtäläisesti pilaa kaikkien kaupunkivaltioiden laeista ja jotka Diogeneen, Zenonin ja Markus Aureliuksen tapaan suostuivat pitämään itseään ainoastaan maailmankansalaisina (*kosmopolites*). Ajatellaan kristinuskon historiaa, sen jatkuvaa sisäistä jakautumista, kamppailua ja reformaatiopyrkimyksiä. Ajatellaan eurooppalaisen maalaustaiteen historiaa, siirtymää keskiajan ”objektiivisesta” kirkkotaiteesta renessanssiin ja sen ”subjektiiviseen” keskeisperspektiiviin. Ajatellaan Marxia, joka Feuerbach-tee-seissään totesi ”kaikkien edeltävien filosofien” erehtyneen filosofian todellisesta tehtävästä, sen sidoksesta konkreettiseen maailmaan. Toden

totta – eikö eurooppalaisen universalismin historia ole myös jatkuvaa *nurinkääntämisen* historiaa, toistuvan itsekritiikin ja itsensä kumoamisen historiaa?<sup>22</sup>

Max Weberin luovuttamattomana ansiona voidaan pitää hänen oivallustaan kapitalismin olemuksellisesta sidoksesta tähän jatkuvan kumoutumisen historiaan. Kapitalismin ytimessä ei Weberin mukaan ollut protestanttinen työetiikka vaan eurooppalais-länsimaalaiselle kulttuurille ominainen rationaalisuus, joka universaalin luonteensa vuoksi ulottui lähes kaikille kulttuurin osa-alueille taiteesta tieteeseen, kasvatuksesta oikeudenkäytön, sodan ja hallinnon muotoihin. Rationalisointi ei merkinnyt yksinomaan tehostamista, eikä se sinänsä merkinnyt maailman muuttumista käsitettävämmäksi. Sen ytimessä oli pikemminkin ajatus kaikkien ihmisten käytäntöjen alistamisesta systemaattisille, lakien ja normien hallitsemille järjestelmille henkilökohtaisten tai traditionaalisten (suvut, killat jne.) periaatteiden sijaan. Kapitalismi tuli mahdolliseksi ensimmäistä kertaa juuri Euroopassa, sillä juuri Eurooppa oli systemaattisesti hajottanut kaikki sellaiset traditionaaliset yhteisöllisyyden muodot, jotka olivat ominaisia esikapitalistisille yhteiskunnille; juuri tästä syystä eurooppalainen ihminen ”vapautui” omaisuudettomana – mutta lakien ja väkivaltakoneiston suojaamana – siihen ainoaan sidokseen, jonka pääoma hänelle tarjosi: palkkatyöhön.

Se kysymisen ja itsetutkiskelun tila, joka Euroopalle aukeni 1990-luvun alussa neuvostojärjestelmän romahdettua, muodostui eräässä mielessä juuri tämän kaksiselitteisen nurinkääntämisen kokemuksesta vasten. Yhtäältä järjestelmän kumoutuminen herätti uuden toivon yhtenäisemmästä mantereesta, itäblokin kotiinpaluusta, joka tulisi avaamaan uudelleen Euroopan tai eurooppalaisuuden olemuksen ja rajat. Toisaalta varsinkin Jugoslavian alueella Eurooppa näytti heränneen uuteen painajaiseen, joka purkautui pinnan alla kytenneiden kansallisten ja etnisten vastakkainasettelujen muodossa. Vastaava logiikka voidaan havaita myös euroalueen kehi-

22 Ks. Miettinen 2012.

tyksessä, kansallisten raha- ja korkopolitiikkojen kumoutumisessa: nousukauden aikana keskeinen solidaarisuus ja yhteistyö lisääntyvät, kriisi nostaa pintaan kytevän eurooppalaisen nationalismin ja rasmin – kuvaston, johon kuuluvat ”laiskat kreikkalaiset”, valtion viholliseksi luokitellut poliittiset ja ympäristöaktivistit, ”ankkurilapset” jne.

Kenties Euroopan toivo on siinä, että se pitää kiinni omasta muodollisen universalismin perinteestään, itsekritiikin ja traditioiden yhteensovittamisen traditiosta. Ja kenties tämä kyky vielä yhdistyy sellaiseen historialliseen aistiin, joka ”historian lopun” sijaan muokkaa suuret kertomukset nykyisyyden kritiikin työkaluiksi ja sallii Euroopan oppia omasta historiastaan. Itsekritiikki muuttuu kyynisyydeksi silloin, kun se menettää uutta luovan kykynsä.

## Lähteet

- Aristoteles [Pol.] *Politiikka*. Suomentanut A. M Anttila. Seli-tykset laatinut Juha Sihvola. Helsinki: Gaudeamus, 1991.
- Buck-Morss, Susan (2009) *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Deleuze, Gilles ja Guattari, Félix (1994) *What is Philosophy?* London: Verso Books.
- Derrida, Jaques (1992) *The Other Heading. Reflections on Today's Europe*. Bloomington: Indiana University Press.

- Hegel G.W.F. (1970) *Vorlesungen die Philosophie der Geschichte*. Theorie Werkausgabe vol. 12. Toim. Eva Moldenhauer ja Karl Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F. (1975) *Lectures on the Philosophy of World History*. Translated by H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (2000 [1795]), *Ikuiseen rauhaan*. Suom. Jaakko Tuomikoski. Karisto, Hämeenlinna.
- Kant, Immanuel (Akad.-A I–XXIX) *Gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe. Julkaissut Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Berlin: Karsten Worm, 1998.
- Miettinen, Timo (2012) ”On the Philosophical Foundations of Universalism”, *SATS: Nordic Journal of Philosophy*. Vol. 13/1, s. 19–38.
- Musil, Robert (1955) *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*. Gesammelte Werke II. Hamburg: Rowohlt.
- Pyhä Raamattu*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen kirkon sisälähetysseura, 2002.
- Rousseau, Jean-Jacques (1905) *Émile eli kasvatuksesta*. Suom. Jalmari Hahl (1905). Porvoo: WSOY.
- Rousseau, Jean-Jacques (2010) *Kirjoituksia sodasta ja rauhasta*. Suom. Alex Aissaoui. Helsinki: Summa.
- Spengler, Oswald (2002) *Länsimaiden perikato. Maailmanhistorian morfologian ääriaivoja*. Suom. Yrjö Massa. Helsinki: Tammi.
- Vico, Giambattista (1984) *The New Science of Giambattista Vico*. Translated by Thomas G. Bergin and Max Fisch. Ithaca: Cornell University Press.

**Kirjoittaja on tohtorikoulutettava Helsingin yliopiston Eurooppa-tutkimuksen verkossa. Hänen väitöskirjansa ”The Idea of Europe in Husserl’s Phenomenology: A Study in Generativity and Historicity” on tarkastettavana.**