

SUOMALAISEN LAKIMIESYHDISTYKSEN JULKAISUJA
A-sarja N:o 164

Hannu Tolonen

LUONTO JA LEGITIMAATIO

**Normatiivisten asiantilojen johtaminen
aristotelisen luonnonoikeustradition
mukaan**

With an English Summary

**SUOMALAISEN LAKIMIESYHDISTYKSEN
JULKAISUJA**

A-sarja N:o 164

SUOMALAISEN LAKIMIESYHDISTYKSEN JULKAISUJA
A-sarja N:o 164

HANNU TOLONEN

LUONTO JA LEGITIMAATIO

**Normatiivisten asiantilojen johtaminen
aristotelisen luonnonoikeustradition
mukaan**

NATURE AND JUSTIFICATION

Modes of Derivation according
to the Aristotelian Tradition
of Natural Law

SUMMARY

AKATEEMINEN KIRJAKAUPPA
JAKAJA

LUONTO JA LEGITIMAATIO

**Normatiivisten asiantilojen johtaminen
aristotelisen luonnonoikeustradition
mukaan**

KIRJOITTANUT

HANNU TOLONEN

Yliopistollinen väitöskirja, joka Turun yliopiston
oikeustieteellisen tiedekunnan suostumuksella
esitetään julkisesti tarkastettavaksi
Turun yliopiston luentosalissa I
lauantaina, huhtikuun 14 päivänä 1984 klo 12.

SUOMALAINEN LAKIMIESYHDISTYS

Vammala 1984, Vammalan Kirjapaino Oy

ISBN 951-855-065-4 (nid.)
ISBN 951-855-066-2 (sid.)
ISSN 2814-8053 (verkkojulkaisu)
ISBN 978-951-855-631-5 (PDF)

Jarnolle

ALKUSANAT

Tämän kirjan tekijää on pitkäkhön aikaa askarruttanut erityisesti kaksi laajempaa tutkimuksellista ongelmaa. Niistä ensimmäinen koskee yksityisomistuksen ja valtion juridista syntyhistoriaa. Toisessa on taas kysymys olemisen ja pitämisen oikeusteoreettisesta ongelmasta. Jäljempänä seuraava esitys on eräänlainen risteytymä näistä kahdesta aiheesta. Se kasvoi kuitenkin alkuperäisten suunnitelmien ohitse ja muodostui lopulta yritykseksi eritellä Tuomas Akvinolaisen oikeutta koskevia käsityksiä.

Tämän kirjan tekemiseen liittyvät tutkimukselliset vaikeudet ovat olleet melkoiset. Lähdekirjallisuus on saatu paljolti kaukolainauksen varassa. Tekijän kreikan kielen taidon puuttuminen aiheuttaa huomattavaa ongelmallisuutta Aristotelesta koskevan esityksen osalta. Edelleen taustatiedot keskiajan henkisestä elämästä eivät tekijällä ole ammattilaisen tasoa. Näistä seikoista huolimatta jäljempänä seuraava esitys on ehkä perusteltavissa yrityksenä tarkastella oikeusteoreettisten linssien lävitse lähinnä oikeushistorian alueeseen kuuluvaa tutkimusmateriaalia.

Vaikka tätä työtä on tehty verraten suuressa yksinäisyydessä tunnen saaneeni apua ja tukea monelta taholta. Haluan ensimmäisenä mainita entisen opettajani *Otto Brusiinin*, jota kiitokseni ei enää tavoita. Professori *Hannu T. Klami* on auttanut minua lukuisten tärkeiden neuvojen ja henkisen tuen muodossa. Prof. Dr. *Sten Gagnér* on työni loppuvaiheessa antanut mielestäni täysin ratkaisevaa ja korvaamatonta apua ja tukea, jota ajattelen suurella kiitollisuudella. Professori *Simo Knuuttila* on perusteellisen esitarkastuslausunnon muodossa kiinnittänyt huomioni moniin keskeisiin seikkoihin ja vaikuttanut ehkä eniten työn viimeisen asun muotoutumiseen.

Oikeustieteellinen tiedekunta ja yksityisoikeuden laitos on ollut sekä viihtyisä että solidaarinen työympäristö. Haluan ennen muita kiittää dosentti *Kauko Wikströmiä*, jonka apu on ollut työni valmistumisen kannalta ratkaisevaa. Kiitollisuutta tuntien ajattelen myös sitä moninaista apua ja tukea, jota

professori *Lars Björne*, ja apulaisprofessori *Martti Kairinen* ovat antaneet minulle erityisesti työni loppuvaiheessa. OTK *Päivi Paasto* ja OTK *Aarre Tähti* ovat harvinaista viitseliäisyyttä, taitoa ja tarkkuutta osoittaen osallistuneet työni viimeistelyyn, mistä olen heille kiitollinen. Dr.Phil. *Siegfried Jäkel* ja apulaisprofessori *Toivo Viljamaa* ovat auttaneet minua kreikan kieltä koskevissa ongelmissa.

Kiitän *Tarjaa*, joka jo yli kymmenen vuoden ajan on opettanut minulle elämiseen liittyviä realiteetteja ja joka täysin kohtuuttomassa ajassa ja vaikeissa olosuhteissa suoritti työhöni liittyvän käännöksen. Kiitän *Tomia* siitä ainutlaatuisesta ystävydestä ja solidaarisuudesta, jota olen ansaitsemattomasti saanut tuntea. Kiitän *Jarno*a, joka muita ennen on ollut mielessäni kun yritin kirjoittaa jotain ihmiselle ominaisesta luontoperäisestä hyvyydestä. Siksi omistan kirjani hänelle.

Kiitän lopuksi Turun Yliopistosäätiötä ja Suomen Kulttuurirahastoa taloudellisesta tuesta sekä Suomalaista Lakimiesyhdistystä, joka on hyväksynyt kirjan julkaisusarjaansa.

Turussa maaliskuun 19 päivänä 1984

Hannu Tolonen

SISÄLLYSLUETTELO

I KYSYMYKSENASETTELU: HUMEN GILJOTIINI	I
II NÄKÖKULMAN TÄSMENTÄMINEN: PRAKTINEN TIETO JA PRAKTINEN SYLLOGISMI	15
1. Yleistä: tieto ja toiminta	16
2. Teoreettinen/praktinen	19
3. Demonstratiivisen tiedon idea ja tieteellisen tiedon kohde	27
4. Praktisen tiedon erityisluonne ja praktisen syllogismin päätelmärakenne	39
5. Praktisen tiedon yleispiirteet Tuomas Akvinolaisella	55
6. Yhteenvedoa: praktisen järjen merkitys	63
III JOHTAMISEN MUODOT: MODI DERIVANDI	67
1. Eräitä keskiaikaisia tausta-ajatuksia	68
2. Demonstraatioon ja determinaatioon suhdetta koskeva kysymyksenasettelu	80
3. Johtaminen I: demonstraatio	96
3.1. Demonstraatioon lähtökohta eli premissi	96
3.2. Demonstraatiolle ominainen päätelmä	114
3.3. Johtamisen ulottuvuus ja johtamisen tulos	133
4. Johtaminen II: determinatio	136
4.1. Determinaatioon lähtökohta eli premissi	139
4.2. Päätelmän ongelma determinaatioon yhteydessä	168
4.3. Determinaatioon päätepiste ja lopputulos	188
5. Demonstraatioon ja determinaatioon keskinäissuhteen tarkastelua	191
6. Johtaminen III: Aristotelisen politiikkatieteen johtamismalli	201
6.1. Kysymyksenasettelua	201
6.2. Metodiset perusväitteet	207
6.3. Ns. ontologisten peruskäsitteiden taso aristotelisessä politiikkatieteessä ..	213
6.4. Sisällölliset perusväitteet aristotelisessä politiikkatieteessä	222
6.5. Konkreettisten eli praktisten väitteiden taso; yhteenvedoa: a. »ascending thesis», b. ideaalinen ja reaalinen toimintatilanne, c. yhteenvedoa: <i>fysis</i> vai <i>praxis</i>	246

IV ERÄS ILLUSTRATIO: OMISTUSOIKEUS	267
a. Kysymyksenasettelu, b. yhteisen/yksityisen omistuksen hierarkkinen status, c. omistuksen sisältö, d. omistuksen rajoitukset luonnollisen käytön ja taloudellisen arvon valossa: <i>justum pretium</i>	268
SUMMARY	295
HENKILÖHAKEMISTO	305

LÄHDELUETTELO

- Aarnio, A.*, Oikeudellisen ajattelun perusteista. Vammala 1971.
 — » — Laki, teko ja tavoite. Forssa 1975.
 — » — On Legal Reasoning. Turku 1977.
- Ackrill, J. L.*, Aristotle's Categories and De Interpretatione. Transl. with Notes. Oxford 1963.
- Aegidius Romanus*, De ecclesiastica potestate. Hrsg. R. Scholz. Weimar 1929.
- Albertus Magnus*, Summa de homine. Opera Omnia (ed. Borgnet), vol. 35. Parisiis 1896.
 — » — Summa de bono. Opera Omnia (ed. H. Kühle et al.), tomus XXVIII. Aschendorff 1951.
- Alexy, R.*, Theorie der juristischen Argumentation. Frankfurt a.M. 1978.
- Allan, D. J.*, The Philosophy of Aristotle. London 1952.
 — » — The Practical Syllogism. Teoksessa S. Mansion (ed.) Atour d'Aristote. Louvain 1955, s. 325 ss.
- Ambrosius*, De officiis ministrorum (ed. J.P. Migne), Patrologica latina, 16.
- Ando, T.*, Aristotle's Theory of Practical Cognition. Kyoto 1958.
- Anscombe, E.*, Intention. Oxford 1957.
 — » — On Brute Facts. Analysis 18, 1958.
 — » — Modern Moral Philosophy. The Is/Ought- Question (ed. Hudson 1973), s. 175 ss.
 — » — Thought and Action in Aristotle (Articles on Aristotle. Ed. by Barnes- Schofield- Sorabji. London 1977); s. 61 ss.
- Apel, K.-O.*, Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens. Zeitschr. für Theologie und Kirche 63, 1966, s. 49 ss.
 — » — Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften. Foundation of Language, Suppl. Series, vol V. Dordrecht: Reidel 1967.
- Aristoteles*, The Works of Aristotle transl. into English under the Editorship of W.D. Ross.
 Vol I: Categoriae and De Interpretatione, Analytica Priora, Analytica Posteriora, Topica and De Sophisticis Elenchis 1955.
 Vol II: Physica, De Caelo, De Generatione et Corruptione. 1953.
 Vol VIII: Metaphysica. 1954.
 Vol IX: Ethica Nichomachea, Magna Moralia, Ethica Eudemia. 1954.
 Vol X: Politica, Oeconomica, Atheniensian Respublica. 1961.
 Vol XI: Rhetorica. 1959.
- Armstrong, R. A.*, Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching. The Hague 1966.
- Aubert, J.-M.*, Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas. Paris 1955.
- Augustinus*, De libero arbitrio (ed. J.P. Migne), Patrologica latina, 32.

- » — *Contra Faustum*. Corp. script. eccl. lat. 25. Wien 1891.
- » — *De trinitate libri XV*. Corpus christianorum series latina XVI. 2. Cura et studia J.W. Mountain aux Fr. Glorie. 1968.
- Austin, J. L.*, *How To Do Things With Words*. Oxford 1962.
- Avicenna*, *De Anima* (Sextus Naturalium). In *Avicenne perhypoteti philosophi ... opera*. Venice 1508.
- Ayer, A. J.*, *Language, Truth and Logic*. Harmondsworth 1975.
- Barker, E.*, *The Politics of Aristotle*. Oxford. 1948.
- Barnes, J.*, *The Just War*. (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Kretzmann- Kenny- Pinborg. Cambridge 1982); s. 771 ss.
- Below, S.*, *Der deutsche Staat des Mittelalters*. Leipzig 1975.
- Bernal, J. D.*, *Science in History*. Vol 2. Victoria, Australia 1969.
- Bertke, S.*, *The Possibility of Invincible Ignorance of the Natural Law*. Washington 1941.
- Blic, R. P. J. de*, Recension: Lottin, Psych. et Morale I. *Revue du Moyen âge latin* 2, 1946, s. 354 ss.
- » — *Synderese ou conscience*. *Review d'ascetique et mystique* 75, 1949, s. 146 ss.
- Bloch, M.*, *La société féodale*. I, La formation les liens de dépendence. II, Les classes et le gouvernement des hommes. Paris 1939—1940.
- » — *European Feudalism*. *Teoksessa Feudalismus*, hrsg. H. Wunder. München 1974, s. 125 ss.
- Boler, J. F.*, *Intuitive and Abstractive Cognition*. (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Kretzmann—Kenny—Pinborg. Cambridge 1982); s. 460 ss.
- Borkenau, F.*, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode. Paris 1934.
- Brunner, H.*, *Deutsche Rechtsgeschichte I—II*. Leipzig 1889—1892.
- Brunner, O.*, *Land und Herrschaft*. Brunn/München/Wien 1942.
- » — *Feudalismus*. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte. *Teoksessa Feudalismus* (hrsg. H. Wunder). München 1974, s. 87 ss.
- Brys, J.*, *De dispensatione in iure canonico praesertim apud decretistas et decretalistas usque ad medium saeculum decimum quantum*. Bruges/Wetteren 1925.
- Buchdahl, G.*, *Metaphysics and the Philosophy of Science*. Oxford 1960.
- Burnet, J.*, *The Ethics of Aristotle*. London 1900.
- Carlyle R. W. ja A. J.*, *A History of Medieval Political Theory in the West*. Bd V. Eidinburg — London 1903.
- Carnap, R.*, *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin 1928.
- Cassirer, E.*, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. I. Berlin 1922.
- Cerroni, U.*, *Marx und das moderne Recht*. Frankfurt a.M. 1974.
- Charlton, W.*, *Aristotle's Physics, Books I and II*. Oxford 1950.
- Chenu, M.-D.*, *Ratio superior et inferior: Un cas de philosophie chrétienne*. Laval théologique et philosophique I, 1945, s. 84 ss.
- » — *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*. Chicago 1968. (Ranskalainen alkuteos *La théologie au douzième siècle*, 1957).
- Cicero, M. T.*, *De officiis*. With an Engl. Transl. by W. Miller. London & Cambridge, Mass. 1956, XVI.
- Copleston, F. C.*, *Aquinas*. London 1959.
- Corpus Iuris Canonici*. Hrsg. E. Friedberg. Leipzig 1879/81.

- Crowe, M. B.*, The Term *Synderesis* and the Scholastics. *Irish Theol. Quarterly* 30, 1956. s. 151 ss. ja s. 228 ss.
- » — The Irresplacable Natural Law. *Phil. Studies* XI. 1961—2, s. 268 ss.
- Dancy, R. M.*, Aristotle and the Priority of Actuality. *Teoksessa Reforging the Great Chain of Being* (ed. S. Knuuttila) Dordrecht-Boston 1981, s. 73 ss.
- Daly, L. J.*, Medieval and Renaissance Commentaries on the *Politics* of Aristotle. *Duquesne Review* 13/1962, s. 41 ss.
- D'Arcy, E.*, Conscience and its Right to Freedom. London 1961.
- Defourny, M.*, The Aim of the State: Peace (Articles on Aristotle. Ed. Barnes—Schofield—Sorabji. London 1977); s. 195 ss.
- Delheye, Ph.*, Permanence du droit naturel. Louvain 1960.
- Descartes, R.*, Oeuvres I—XII. Ed. Adam & Tannery. Paris 1897—1910.
- Dilthey, W.*, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Ges. Schriften I. Stuttgart 1959.
- Dirlmeier, F.*, Nikomachische Ethik (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung 6). Berlin 1956.
- Dod, B. G.*, Aristoteles Latinus. (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Kretzmann—Kenny—Pinborg. Cambridge 1982); s. 45 ss.
- Donagan, A.*, Thomas Aquinas on Human Action. (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Kretzmann—Kenny—Pinborg. Cambridge 1982); s. 642 ss.
- Dray, W.*, Laws and Explanation in History. Oxford 1957.
- Dunbabin, J.*, The Reception and Interpretation of Aristotle's *Politics*. (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Kretzmann—Kenny—Pinborg. Cambridge 1982); s. 723 ss.
- Düring, I.*, Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg 1966.
- Dyroff, A.*, Ueber den Kulturbegriff der *Questiones Disputatae de Veritate* des hl. Thomas. *Phil. Jahrb. Görresges.* Fulda XXXVI, 1923, s. 83 ss.
- Ehrlich, E.*, Grundlegung der Soziologie des Rechts. München und Leipzig 1929.
- Eifler, R.*, Vorkapitalistische Klassengesellschaft und aufsteigende Folge von Gesellschaftsformationen von Karl Marx. *Teoksessa Feudalismus*, hrsg. H. Wunder. München 1974; s. 275 ss.
- Endemann, W.*, Studien in der romanistisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre I—II. Berlin 1874—1883.
- Eriksson, L. D.*, Om olika argumentationsmodeller. *JFT* 2, 1979, s. 25 ss.
- » — Marxistisk teori och rättsvetenskap. Helsingfors 1980.
- Eschmann, I. T.*, St. Thomas Aquinas, On the Kingship. To the King of Cyprus. Revised with introduction and Notes. Toronto 1949.
- Etienne Tournai*, Die Summe Über des *Decretum Gratiani*. Hrsg. J.F. von Schulte. Giessen 1891.
- Evans, J. D. G.*, Aristotle's Concept of Dialectics. Cambridge 1977.
- Farrel, W.*, The Natural Moral Law According to St. Thomas and Suarez. Ditchling 1930.
- Field, G. C.*, Moral Theory. An Introduction to Ethics. London 1966.
- Filip le Chancelier*, Texte de Bruxelles B.R. 1801—30 (cat. 1551) corrigé d'après Paris B.N. lat. 3146. Käytetty teksti *Lottin*, 1931, App VI.
- Finley, M. I.*, Aristotle and Economic Analysis (Articles on Aristotle. Ed. Barnes—Schofield—Sorabji. London 1977); s. 140 ss.
- Flew, A.*, On not deriving 'ought' from 'is'. *Teoksessa The Is/Ought- Question* (ed. Hudson 1973) s. 135 ss.
- Fortenbaugh, W. W.*, Aristotle on Slaves and Women (Articles on Aristotle. Ed. Barnes—Schofield—Sorabji. London 1977); s. 135 ss.

- Gagnér, S.*, Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung. Uppsala 1960.
- » — Vorbemerkungen zum Thema »Dominium« bei Ockham. *Miscellanea Mediaevalia* 9, 1974; s. 293 ss.
- Galilei, G.*, Dialogues concerning Two New Sciences. Transl. H. Crew and A. de Salvio. 1914.
- Ganshof, F. L.*, Was ist das Lehnswesen. Darmstadt 1961.
- Garnier, H.*, L'idée du juste prix. Paris 1900.
- Gauthier, R. A.*, Aristote. L'Éthique à Nicomaque, T.I.1: Introduction. Löwen—Paris. 1970.
- Gauthier, R. A.—Jolif, J. Y.*, L'Éthique à Nicomaque I—III. Louvain 1958—1959.
- Gewirth, A.*, Marsilius Padova, The Defender of Peace, I: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy, II: The *Defensor pacis* Translated with an Introduction. New York 1951—1956.
- Gigon, O.*, Autarkiebegreppet i den klassiska grekiska filosofin. Teoksessa Aristoteles' uppfattning om individ och samhälle. Särtryck av Ajatus XXVIII. Helsinki 1966.
- Gilbert, W.*, De Magne, transl. P.F. Mottelay, Dover ed. New York 1958.
- Gilby, Th.*, Between Community and Society. A Philosophy and Theology of the State. New York and Toronto 1953.
- Gilson, E.*, Le Thomisme. Strasbourg 1919.
- Glorieux, P.*, Les questions disputées de saint Thomas et leur suite chronologique. *Recherches Théol.anc. med.* 4, 1932, s. 12 ss.
- Glötz, G.*, La cité grecque. Paris 1928.
- Grabmann, M.*, Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. 22, Hft 1—2. Münster 1920.
- » — Das Naturrecht des Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin. *Arch. f. Rechts-u. Wirtschaftphil.* Bd. 16, 1922/23.
- » — Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien. *Sitzungsber. der Bayer. Akad. d. Wiss. Phil. Klasse* 1924.
- » — Studien über die Einfluss der aristotelischen Philosophie. *Sitzungsber. der Bayer. Akad. d. Wiss.* 1934, II, s. 55 ss.
- » — Die mittelalterliche Kommentare zur Politik des Aristoteles. *Sitzungsber. der Bayer. Akad. d. Wiss.* 1941, II, Heft 10.
- Grant, E.*, The Effect of Condemnation of 1277. (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Kretzmann—Kenny—Pinborg. Cambridge 1982); s. 537 ss.
- Grisez, G. G.*, The First Principle in Practical Reason. *The Natural Law Forum*, 1965 s. 168 ss.
- » — The First Principle of Practical Reason. Teoksessa Aquinas: A Collection of Critical Essays. Ed. A. Kenny. London—Melbourne 1969.
- Guillet, J.*, La »lumière intellectuelle« d'après Saint Thomas. *Archive d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, II: 79—88.
- Gustafson, G. J.*, The Theory of Natural Appetency in the Philosophy of S. Thomas. Washington 1944.
- Habermans, J.*, Theorie und Praxis. Darmstadt 1969
- Hamlyn, D. W.*, Aristotle's De Anima. Bks II and III. Transl. with Introd. and Notes. Oxford 1977.
- Haney, L. H.*, History of Economic Thought. New York 1951.
- Hardie, W. F. R.*, Aristotle's Ethical Theory. Oxford 1968.
- Hare, R. M.*, The Language of Morals. Oxford 1961.
- » — The Promising Game. Teoksessa The Is/Ought- Question (ed. Hudson, 1973) s. 144 ss.

- Heckscher, E. F.*, Merkantilismen. Ett led i den ekonomiska politikens historia, I—II. Stockholm 1931.
- Hegel, G. W. Fr.*, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Engl. Lectures on the Phil. of History. Transl. Halcane & Simson I—III. London 1982.
- Hilpinen, R.*, Praktinen päättely ja oikeuskysymyksen ratkaiseminen. LM 1972, s. 208 ss.
- Hintikka, J.*, Necessity, Universality and Time in Aristotle. Ajatus 20, 1957. s. 65 ss.
- » — Päämäärä, sattuma ja välttämättömyys. Eräiden kreikkalaisten ajatustapojen tarkastelua. Ajatus 26, 1960 s. 61 ss.
- » — Tieto on valtaa ja muita aatehistoriallisia esseitä. Helsinki 1969 (1969 a).
- » — Deontic Logic: The Philosophical Morals. Teoksessa Models for Modalities. D. Reidel Publ. Co. Dordrecht 1969 (1969 b).
- Hinze, O.*, Wesen und Verbreitung des Feudalismus. Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d. Wiss. Phil.-Hist. Klasse 1929.
- Hobbes, Th.*, De Corpore. English Works I (ed. Sir W. Molesworth). London MDCCCXXXIX.
- » — De Cive. English Works II. London MDCCCXLI.
- » — Leviathan or The Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil. English Works III. London MDCCCXXXIX.
- Hudson, W. D.*, Hume on *is* and *ought*. The Is/Ought-Question (ed. Hudson 1973) s. 73 ss.
- Huguccio Perrare*, Clm 10247. Käytetty teksti Lottin, 1931, App. V.
- Hume, D.*, A Treatise of Human Nature. Vol. I London 1954. Vol. II 1956.
- Isidori Hispalensis*, episcopi Etymologiarum sive originum libri XX. Hrsg. W.M. Lindsay, Oxonii 1911.
- Joachim, H. H.*, Aristotle: The Nichomachean Ethics (ed. D.A. Rees). Oxford 1951.
- Jäger, W.*, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1955.
- Kant, I.*, Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. B. Erdmann. Berlin und Leipzig 1919.
- » — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hrsg. K. Vorländer. Leipzig 1933.
- » — Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Hrsg. v. Kirchmann. Leipzig 1893.
- Kantorowicz, H.—Buckland, W. W.*, Studies in the Glossators of the Roman Law. Aalen 1969.
- Kapp, von, F. & Kapp, E.*, The Development of Aristotle's Political Philosophy and the Concept of Nature. (Articles on Aristotle. Ed. by Barnes—Schofield—Sorabji. London 1977); s. 113 ss.
- Kelsen, H.*, Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatz. Tübingen 1910.
- » — General Theory of Law and State. Cambridge 1944.
- » — Reine Rechtslehre (2. Aufl.). Wien 1960.
- Kenny, A.*, The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship Between the *Eudemian* and *Nichomachean* Ethics of Aristotle. Oxford 1978.
- Kerimow, D. A.*, Philosophische Probleme des Rechts. Berlin 1977.
- » — Freiheit, Recht und Gesetzlichkeit in der sozialistischen Gesellschaftsordnung. Berlin 1962.
- Kivivuori, A.*, Suomen vahingonkorvausoikeuden kehitys I. Joensuu 1969.
- Klami, H.*, Länsimaisen oikeusfilosofian historia. Turku 1980. (1980a)
- » — Norm- Rationality Versus Goal-Rationality. JFT 1980, s. 308 ss. (1980b)
- Klenner, H.*, Sein und Sollen in der Rechtswissenschaft. ARSP 1970, Beiheft 6, s. 145 ss.

- Kneale, M.*, Logical and Metaphysical Necessity. *Proceed. of the Aristotelian Society*, vol 38, 1937—1938, s. 253 ss.
- Kneale, W. & M.*, The Development of Logic. Oxford 1966.
- Knuuttila, S.*, Jumalan mahdollisuuksien lisääntyminen keskiajalla. Mahdollisuuksien statistinen tulkinta Averroeksen ja Tuomas Akvinolaisen mukaan. *Teologinen aikakauskirja* 79, 1974, s. 105 ss. (1974 a).
- » — Determinismi keskiajan aristotelismin ongelmana. *Teologinen aikakauskirja* 79, 1974, s. 434 ss (1974 b).
- » — Aika ja modaliteetti aristotelisessä skolastiikassa. *Annales Missiologicae et Oecumenicae Fennicae XXVIII*. Helsinki 1975.
- » — Duns Scotus ja mahdollisuuksien statistisen tulkinnan kritiikki. *Reports from the Inst. of Phil., University of Helsinki*. No 1, 1976.
- » — Nikomakhoksen etiikka. Kääntänyt ja selityksin varustanut S. Knuuttila. Juva 1981 (1981 a).
- » — Time and Modality in Scholasticism. Teoksessa *Reforging the Great Chain of Being* (ed. S. Knuuttila). Dordrecht — Boston 1981 (1981 b).
- » — The Emergence of Deontic Logic in the Fourteenth Century. Teoksessa *New Studies in Deontic Logic*. Ed R. Hilpinen. Dordrecht, Holland (1981 c).
- » — Modal Logic. (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Kretzmann—Kenny—Pinborg. Cambridge 1982); s. 342 ss.
- Kriele, M.*, Recht und praktische Vernunft. Göttingen 1979.
- Korolec, J. B.*, Free Will and Free Choice. (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Kretzmann—Kenny—Pinborg. Cambridge 1982); s. 629 ss.
- Kuksevicz, Z.*, The Potential and Agent Intellect. (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Kretzmann—Kenny—Pinborg. Cambridge 1982); s. 595 ss. (1982 a).
- » — Criticisms of Aristotelian Psychology and the Augustinian—Aristotelian Synthesis. *Em. teoksessa* s. 623 ss. (1982 b).
- Laakso, S.*, Puhtaan oikeusopin prolemaatiikkaa. Oikeustiede XIII, 1980.
- Lachanche, R. P. L.*, Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas. Montreal — Paris 1933.
- Lagarde, G.*, La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. Vol. I Louvain et Paris 1956.
- Lang, A.*, Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik. Freiburg—Basel—Wien 1964.
- Lagerspetz, E.*, Praktinen päättely ja praktinen logiikka. Turku 1980.
- Laversin, M. J.*, Droit naturel et droit positif d'après saint Thomas. *Revue Thomiste* 38, 1933, s. 3 ss. ja s. 177 ss.
- Leff, G.*, Heresy in the Later Middle Ages. Manchester 1967.
- Leiber, R.*, Name und Begriff der Synderesis. *Phil. Jahrbuch* 25, 1912, s. 372 ss.
- Leibniz, G. W.*, Die philosophische Schriften IV. Hrsg. C. J. Gerhardt. Berlin 1875.
- Lerner, R.—Mahdi, M.*, Medieval Political Philosophy. New York. 1972.
- Ley, H.*, Geschichte des Materialismus im Mittelalter. Berlin 1957.
- Litzen, V.*, Keskiajan kulttuurihistoria. Helsinki 1974.
- Locke, J.*, An Essay Concerning Human Understanding, I—II. Ed. A. C. Fraser. Oxford 1894.
- Loenig, R.*, Die Zurechnungslehre des Aristoteles. 1903.
- Lohr, C. H.*, The Medieval Interpretation of Aristotle. (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Kretzmann—Kenny—Pinborg. Cambridge 1982); s. 80 ss.
- Lottin, O.*, Loi morale et loi positif d'après Thomas d'Aquin. Louvain 1920.

- Lottin, O.*, L'ordre moral et l'ordre logique d'après saint Thomas d'Aquin. Annales de l'Institut Supérieur de Phil. de Louvain 5, 1924, s. 301 ss.
- » — Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs. Bruges 1931.
- » — Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècle:
Tome I, Problèmes de Psychologie. Gembleux 1957.
Tome II, Problèmes de morale. Louvain 1948.
Tome III, Problèmes de morale. Louvain 1949.
Tome IV, Problèmes de morale. Louvain 1954.
- Luscombe, D. E.*, Natural Morality and Natural Law. (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Kretzmann—Kenny—Pinborg. Cambridge 1982); s. 705 ss. (1982 a).
- » — The State of Nature and the Origin of the State. E. teoksessa s. 757 ss. (1982 b).
- MacCormick, N.*, Legal Theory and Legal Reasoning. Oxford 1978.
- McGrade, A. S.*, Rights, Natural Rights, and the Philosophy of Law. (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Kretzmann—Kenny—Pinborg. Cambridge 1982); s. 738 ss.
- MacIntyre, A.*, A Short History of Ethics. Oxford 1968.
- » — Hume on 'is' and 'ought'. Teoksessa The Is/Ought-Question (ed. Hudson 1973) s. 35 ss.
- Mahoney, E.*, Sense, Intellect and Imagination in Albert, Thomas and Siger. (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Kretzmann—Kenny—Pinborg. Cambridge 1982); s. 602 ss.
- MacLaren, D.*, Private Property and the Natural Law. Aquinas Papers 8. The Aquinas Society of London. Oxford 1948.
- MacPherson, C. B.*, The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke. Oxford 1962.
- Mager, W.*, Entstehung des modernen Staatsbegriffs. Akad.d.Wiss. u.Litt.Abh. d. geist. u. soz. Klasse 1968, s. 393 ss.
- Maier, A.*, Notwendigkeit, Kontingenz und Zufall. Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik. Storia e Letteratura. Roma 1949.
- Mandonnet, P.*, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle. Les philosophes belges 7—8. Louvain 1908.
- Mandonnet, P.—Destrez, J.*, Bibliografie Thomiste. Kain 1921.
- Manser, G. M.*, Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung. Freiburg 1944.
- Marcic, R.*, Geschichte der Rechtsphilosophie, Schwerpunkte—Kontrapunkte. Freiburg 1971.
- Marcuse, H.*, Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. London 1968.
- Maritain, J.*, Distinguer pour unir ou les degrés du savoir. Paris 1934.
- Marx, K.*, Pääoma I. Edistys. Moskova 1974.
- Marxistisch-leninische allgemeine Theorie des Staates und des Rechts, Bd. II. Historische Typen des Staates und des Rechts. Berlin 1974.
- Medick, H.*, Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Göttingen 1973.
- Merkelbach, B. H.*, Summa Theologiae Moralis I. Paris 1935.
- Merlan, Ph.*, Aristotle's Unmoved Movers. Traditio 4, 1946, s. 1 ss.
- Mitteis, H.*, Der Staat des hohen Mittelalters. Weimar 1974.
- Mittelstrass, J.*, Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie. Berlin—New York 1970.
- Moore, G. E.*, Principia Ethica. Cambridge 1966.
- Mulgan, R. G.*, Aristotle's Political Theory. Oxford 1977.

- Mulligan, R.*, Ratio Superior and Ratio Inferior: The Historical Background. The New Scholasticism 29, 1955.
- Murdoch, J. E.*, From Social into Intellectual Factors: An Aspect of the Unitary Character of Late Medieval Learning. Teoksessa The Cultural Context of Medieval Learning (ed. E. Murdoch and E. D. Sylla) Dordrecht—Boston 1975.
- Nowell—Smith, P. H.*, Ethics. Harmondsworth 1954.
- Nurmi, H.*, Johdatus päätös- ja peliteoriaan. Jyväskylä 1978.
- Oertzen, P.*, Die Funktion des staatsrechtlichen Positivismus. Frankfurt a.M. 1974.
- Overbeke, van O. P.*, La loi naturel et le droit naturel selon saint Thomas. Revue Thomiste 65, 1957. s. 53 ss. ja s. 450 ss.
- Owens, J.*, Faith, Ideas, Illumination and Experience. (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Kretzmann—Kenny—Pinborg. Cambridge 1982); s. 440 ss.
- Patoluoto, I.*, Naista koskevat käsitykset eräissä yhteiskuntatieteellisissä perinteissä. Teoksessa Naisen historiallisuus: yhteiskunta-yksilö-sukupuoli. Tampere 1981.
- Patzig, G.*, Die aristotelische Syllogistik. (Abh. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Klasse 3. Folge 42) Göttingen 1959.
- Perelman, Ch.*, The Idea of Justice and Problem of Argument. London 1963.
- » — The New Rhetoric and the Humanities. Dordrecht 1979.
- Peschka, V.*, Grundprobleme der modernen Rechtsphilosophie. Budapest 1974.
- Platon*, Valtio (Platon, Teokset IV. Suom. M. Itkonen-Kaila.) Keuruu 1981.
- » — Faidros (Platon, Teokset III. Suom. M. Itkonen-Kaila etc.) Keuruu 1979.
- » — Nomoi. Gesetze. Sämtliche Werke. Übers.u.erläut. von O. Apelt. Bd VII. Leipzig 1916.
- » — Kriton. Sämtliche Werke. Übers.u.erläut. von O. Apelt. Bd I. Leipzig 1918.
- » — Protagoras. Sämtliche Werke. Übers.u.erläut. von O. Apelt. Bd I. Leipzig 1918.
- Petrus Lombardus*, Petri Lombardi Sententiarum Libri Quatuor. Patriologiae Cursus Completus (J. P. Migne) Parisiis 1941.
- Pietarinen, J.*, Hume's Conception of Moral Action and Morality. Ajatus 37, 1978, s. 99 ss.
- Plotinus*, Enneads. Transl. S. MacKenna. London 1921—1930.
- Poulanzas, N.*, Nature des choses et droit. Essai sur la dialectique du fait et la valeur. Paris 1965.
- Post, G.*, Studies in the Medieval Legal Thought. Public Law and the State. Princeton 1964.
- Potts, T. C.*, Conscience in Medieval Philosophy. Cambridge 1980.
- » — Conscience. (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Kretzmann—Kenny—Pinborg. Cambridge 1982); s. 687 ss.
- Prior, A. N.*, Logic and the Basis of Ethics. Oxford 1949.
- Pufendorf, S.*, Eris Scandica. Qua Adversus Libros de Jure Naturali et Gentium Objecta Diluuntur. Frankfurt 1686.
- Rabus, L.*, Zur Synderesis der Scholastiker. Arch. f. Geschichte der Phil. 2, 1888, s. 21 ss.
- Rackham, H.*, Aristotle, The Nichomachean Ethics. London 1934.
- Ramirez, J. M.*, Doctrina Sancti Thomae Aquinatis de distinctione inter habitum et dispositionem. Studia Anselmiana 7—8, 1938, s. 121 ss.
- Randall, J. H. Jr.*, Aristotle. New York 1960.
- » — The School of Padua and Emergence of Modern Science. Padua 1961.
- Rawls, J.*, A Theory of Justice. Oxford 1972.
- Renz, O.*, Die Synderesis nach dem hl. Thomas von Aquin. Beiträge zur Geschichte d. phil. des Mittelalters Bd. 10 Heft 1—2. Münster 1911, s. 11 ss.

- Riedel, M.*, Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur Sprache der neuzeitlichen Philosophie. Frankfurt a.M. 1975.
- » — Studien zu Hegels Rechtsphilosophie. Frankfurt a.M. 1969.
- Ringbom, M.*, Aristoteles, Den nikomachiska etiken. Helsingfors 1967.
- Ritter, J.*, 'Naturrecht' bei Aristoteles. Stuttgart 1961.
- » — Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles. ARSP 1960; s. 179 ss.
- Ross, A.*, Om ret og retfaerdighet. En indførelse i den analytiske retfilosofi. Arnold Busch 1966.
- » — Directives and Norms. London 1968.
- Ross, D.*, Aristotle's Prior and Posterior Analytics. Oxford 1949.
- » — Aristotle's Metaphysics. Oxford 1958.
- » — Aristotle's Physics. Oxford 1960.
- » — Aristotle's Politica. Oxford 1975.
- Rottleuthner, M.*, Marxistische und analytische Rechtstheorie. Teoksessa Probleme der marxistischen Rechtstheorie, hrsg. von H. Rottleuthner. Frankfurt a.M. 1975.
- Routila, L.*, Die aristotelische Idee der ersten Philosophie. Helsinki 1969.
- » — Zeichen, Sinn und Wahrheit. Turku 1971.
- » — Teleologie und das Problem der historischen Erklärungen — ein phänomenologischer Entwurf. Teoksessa Phänomenologie und Marxismus 4. Hrsg. Waldenfels—Broekman —Pažanin. Frankfurt a.M. 1979.
- Röd, W.*, Geometrischer Geist und Naturrecht. München 1970.
- Rufinus*, Die Summa Decretorum des Magister Rufinus. Hrsg. H. Singer. Paderborn 1902.
- Sabine, G. H.*, A History of Political Theory. New York 1950.
- Sauter, J.*, Die philosophischen Grundlagen des Naturrechts. Untersuchungen zur Geschichte der Rechts- und Soziallehre. Frankfurt a.M. 1966.
- Schilling, O.*, Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche. Veröff. der Görresgesellschaft 24. Paderborn 1914.
- Schlatter, R.*, Private Property. The History of an Idea. London 1951.
- Schröder, R.*, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte. Leipzig 1898.
- Schumpeter, J.*, History of Economic Analysis (ed. E. B. Schumpeter). New York 1954.
- Schütz, L.*, Thomaslexikon. Paderborn 1895.
- Searle, J. R.*, Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language. London 1970.
- » — How To Derive 'ought' from 'is'. The Is/Ought-Question (ed. Hudson 1973); s. 120 ss.
- Serene, E.*, Demonstrative Science. (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Kretzmann—Kenny—Pinborg. Cambridge 1982); s. 496 ss.
- Sertillanges, A. D.*, La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin. Paris 1961.
- » — La philosophie de S. Thomas d'Aquin. Paris 1940.
- Simon de Bisignano*, Bamberg Staatl. Bibl. Can. 38 (D. II. 20). Käytetty teksti Lottin, 1931, App. II.
- Sinclair, T. A.*, A History of Greek Political Thought. London 1952.
- » — Aristotle, The Politics. Transl. with Introduction. Suffolk 1975.
- Stark, W.*, Der Gesamtaufbau der aristotelischen Politik. Teoksessa F. Kaulbach (ed.) Einführung in die Metaphysik. Darmstadt 1972, s. 5 ss.
- Stevenson, C. L.*, Ethics and Language. Oxford 1945.
- Summa Coloniensis*, Bamberg Staatl. Bibl. Can. 39 (D. II. 17). Käytetty teksti Lottin, 1931, App. I.
- Summa Lipsiensis*, Bamberg Univ. Bibl. 986. Käytetty teksti Lottin, 1931, App. IV.
- Summa Monacensis*, Clm. 16084 f 1—9, 11—16, 18—27. Käytetty teksti Lottin 1931, App. III.
- Sylla, E. D.*, Autonomous and Handmaiden Science: St. Thomas Aquinas and William of Ockham

- on the Physics of the Eucharist. Teoksessa *The Cultural Context of Medieval Learning* (ed. J. Murdoch & E. Sylla). D. Reidel, Dordrecht 1975.
- Szücs, J., *Nation und Geschichte*. Gyoma 1981.
- Tarkiainen, T., *Demokratia. Antiikin Ateenan kansanvalta*. Porvoo 1959.
- Taylor, C., *The Explanation of Behaviour*. London 1964.
- Taylor, Paul W., *Normative Discourse*. Prentice-Hall, Inc. 1961.
- Teichmüller, G., *Die praktische Vernunft bei Aristoteles*. Gotha 1879.
- Thibaut, A. Fr. J., *Versuche über einzelne Theile der Theorie des Rechts*. 2 Bde. Jena 1817.
- Thiry, L., *Speculativum — practicum secundum S. Thomam quo modo se habeant in actu humano*. Studia Anselmiana 8—9. Romae 1939, s. 13 ss.
- Thomson, J. A. K., *The Ethics of Aristotle. The Nichomachean Ethics Translated*. London 1974.
- Tolonen, H., *Yksityinen ja julkinen uuden ajan alun luonnonoikeudessa I—II*. Oikeus 1, 1979 ja 2, 1979 s. 19 ss. ja s. 87 ss.
- » — Valtion juridisesta käsitteellistämisestä sekä yksityisoikeudesta ja julkisoikeudesta. Teoksessa *Suomalaisen oikeusajattelun perusteista*. Turun Yliopisto 1982; s. 112 ss.
- » — Kysymys *Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum* (S.T. II^{II}^{ae}, 78.1) feodaalisen yhteiskunnan perusrakennetta heijastavana ajatuksena. Julkaisematon esitelmä, Seili 8. 6. 1983.
- Tranøy, K. E., 'Ought' Implies 'Can': A Bridge from Fact to Norm. *Ratio* 14. 2. 1972.
- Tuck R., *Natural Right Theories. Their Origin and Development*. Cambridge 1979.
- Tugendhat, E., *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg/München 1968.
- Tuomas Akvinolainen,
- » — *Commentarium in IV libros sententiarum Petri Lombardi. Opera Omnia VII—XI*. Ed. Vives. Paris 1873.
- » — *Quaestiones disputatae de veritate*. Marietti 1949.
- » — *Summa contra gentiles. Editio Leonina Manualis*. Romae 1934.
- » — *Quaestiones quodlibetales*. Turin 1927.
- » — *De malo. Opera Omnia*. Parma ed. Photolith. reimpressa. New York 1949.
- » — *In libros politicorum Aristotelis expositio*. Ed. R. Spiazzi. Marietti 1951.
- » — *De rege et de regno. Ad regem Cypri*. Ed. S.-E. Frette. Opera Omnia XXVII. Paris 1875.
- » — (Tolemeo Lucca) *De regimine principum*. Ed. Mandonnet. Opuscula Omnia I, s. 535—487. Paris 1927.
- » — *In decem libros ethicorum Aristotelis expositio. Opera Omnia, tom. XLVIII*. Iussu Leonis XII P.M. edita. Vol. I—II. Romae 1969.
- » — *In libros Aristotelis peri hermenias et posteriorum analyticorum expositio*. Marietti, Torino 1964.
- » — *In VIII libros physicorum Aristotelis*. Marietti, Torino 1954.
- » — *In XII libros metaphysicorum Aristotelis*. Marietti, Torino 1950.
- » — *Summa Theologica*. Desclee et Socii. Romae—Tornani—Parisiis 1927.
- Ullmann, W., *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. London 1966.
- Uusitalo, H., *Sosiaalisesta oikeudenmukaisuudesta*. Helsinki 1973.
- Uusitalo, P., *Suunnittelun tavoitteet ja keinot*. Helsinki 1974.
- Waldmann, M., *Synderesis oder syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen*. Theol. Quartalschrift 119, 1938, s. 332 ss.
- Walter, J., *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*. Jena 1878.

- Watkins, J. W. N.*, Hobbes' System of Ideas. London 1973.
- Weber, M.*, Wirtschaft und Gesellschaft. Hrsg. J. Winckelmann. Tübingen 1956.
- Weigand, R.*, Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus. München 1967.
- Weinberger, O.*, Rechtslogik. Versuch einer Anwendung moderner Logik auf das juristische Denken. New York 1970.
- Verbeke, G.*, Autenticité et chronologie des écrits de s. Thomas d'Aquin. Revue philosophique du Louvain 48/1950.
- » — La notion de propriété dans les Topiques. Teoksessa Aristotle on Dialectics. Proceed. of the Third Symposium Aristotelicum (ed. G. E. L. Owen). Oxford 1968.
- Verdross, A.*, Die aristotelische Naturrechtslehre. ARSP 1970, s. 527 ss.
- Victor, D.*, Rättssystem och vetenskap. Studier kring en analysmodell för ideologiska system. Lund 1977.
- Wieland, G.*, Ethica — scientia practica. Die Anfänge des philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert. Münster 1981.
- » — The Reception of Aristotle's *Ethics* (The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. Ed. Kretzmann—Kenny—Pinborg. Cambridge 1982); s. 657 ss. (1982 a).
- » — Happiness: The Perfection of Man. Em. teoksessa s. 673 ss. (1982 b).
- Wieland, W.*, Die aristotelische Physik. Göttingen 1962.
- Wikström, K.*, Oikeuskäytännön tulkinna. Vammala 1979.
- Vile, M. J. C.*, Constitutionalism and Separation of Powers. Oxford 1969.
- Wilenius, R.*, Filosofia ja politiikka. Rauma 1967.
- Villey, M.*, La formation de la pensée juridique moderne. Paris 1975.
- Wilhelm Auxerrilainen*, Summa Aurea in quatuor libros sententiarum. Parisii 1500.
- Wheeler, M.*, Aristotle's Analysis of the Nature of Political Struggle (Articles on Aristotle. Ed. Barnes—Schofield—Sorabji. London 1977); s. 159 ss.
- Wittgenstein, L.*, Philosophical Investigations- Philosophische Untersuchungen. Oxford 1958.
- Wright, G. H. von*, Om sk. praktiska slutledningar. TFR 1955, s. 465 ss.
- » — Om »praktiska slutledningar. Ett tillägg. TFR 1957, s. 177 ss.
- » — Norm and Action. A Logical Enquiry. London 1963.
- » — Katsaus yleiseen teon teoriaan. Sosiologia 2, 1965, s. 53 ss.
- » — Käyttäytymisen selittämisestä. Psykologia 1, 1966, s. 11 ss.
- » — Historiallisista selityksistä. Historiallinen aikakauskirja 1967, s. 311 ss.
- » — Tieteen filosofian kaksi perinnettä. (Moniste) 1970.
- » — Explanation and Understanding. London 1971.
- » — The Logic of Preference. London 1971. (1971 a).
- » — On So-called Practical Inference. Acta Sociologica 1972, s. 89 ss.
- » — The Varieties of Goodness. London 1972. (1972 a).

I

KYSYMYKSENASETTELU: HUMEN GILJOTIINI

»...when of a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, and *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained....»

Hume, Treatise, Vol. II, Bk. III, I, 1, s. 177—8

Ihmislunontoa koskevassa tutkielmassaan *David Hume* kirjoittaa:

»In every system of morality which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.»¹

Lähinnä näihin riveihin voidaan samastaa se ajatus, minkä jälkimaailma on oppinut tuntemaan »Humen giljotiiniin» tai »Humen virhepäätelmän» nimellä. Siteeratusta passuksesta käy esiin, että Hume katsoo kaikki tuntemansa aiemmat yhteiskuntamoraaliset ja yhteiskuntapoliittiset ajatusjärjestelmät (»In every system of morality which I have hitherto met with . . .») arvottomiksi, koska niillä on eräs yhteinen virheellinen lähtökohta: ne johtavat olevista asiantiloista normeja, sellaista minkä pitää olla. Mitä tämä tarkoittaa? Mitä Humen giljotiini asiallisesti merkitsee?

Vastaus näihin kysymyksiin on tunnetusti lopultakin moniselitteinen.² Humen omaa ajatusta voimme ehkä tulkita eräiden järjen käyttöä ja tiedon luonnetta koskevien keskeisten postulaattien valossa. Yleisesti voidaan klassisessa empirismin traditiossa, johon Humen ajattelu liittyy, nähdä keskeisenä asettamus järjen passiivisuudesta: järki ja ajattelu ovat ihmismielen kykyjä, jotka eivät luo tai muodosta tutkimusobjektiaan, vaan ne ovat sidottuja annettujen, atomististen ja aistimellisten havaintojen puitteisiin. Niitä empiristinen traditio kutsui usein tiedon yksinkertaisiksi elementeiksi ja järjen tehtävä on yhdistää ja erotella näitä elementtejä.³ Englantilaisen empirismin traditiossa käänne Lockesta Humeen merkitsi tunnetusti uudenlaista radikaalia empirismia, joka mielestämme voidaan asettaa Humen giljotiiniin taustailmiöksi.⁴ Yleinen Humen radikaalia empirismia karakterisoiva piirre on epistemologisen näkökulman muuttuminen yksinomaiseksi ja totaaliseksi. Locken teorialle on vielä tunnusomaista ajatus, että tiedon (välitön) varmuus

¹ *Hume*, Treatise II, Bk III, Part III, Sect. 1, s. 177–178.

² *Mac Intyre*, 1973, s. 35 ss; *Prior*, s. 49 ss; *Nowell-Smith*, s. 36 ss; *Flew*, s. 66 ss; *Hudson*, s. 73 ss; *Pietarinen*, s. 99 ss.

³ *Locke*, Essay, II.ii, xi ja xii; *Hobbes*, De Corp. erit. I. 6, 1–6.

⁴ *Buchdahl*, s. 325 ss.

merkitsee sen yhtymistä ulkopuolisen, reaalisen todellisuuden kanssa. Tämä piirre tulee esiin hänen erottelustaan ns. primaarien ja sekundaarien kvaliteettien välillä, joista ensin mainitut edustavat sekä tiedon että todellisuuden yksinkertaisimpia ja perustavimpia elementtejä.⁵ Sen sijaan Humen maailman elementit kuuluvat yksinomaan tiedolliseen järjestykseen. Nämä elementit ovat mielteitä (ideas) ja aistivaikutelmia (impressions).⁶ Ajattelu ja järjen käyttö, varmuus ja tieteellinen todistaminen muodostuvat aistivaikutelmiin perustuvien ideoitten tietyistä suhteista. Näitä suhteita on Humen mielestä neljä: yhtäläisyys, vastakohta, laatua koskevat asteet sekä lukuja ja määriä koskevat suhteet.^{6a}

Mitä Humen edustama radikaali empirismi merkitsee toiminnan ja ihmistehtojen kannalta? Meille riittää tässä yhteydessä vastauksen päälinja. Järki ja tieto eivät Humen mielestä kuulu pääsääntöisesti lainkaan toiminnan alueelle. Klassisella, erityisesti aristoteliseen traditioon liittyvällä erottelulla praktisen (toiminnallisen) ja teoreettisen (spekulatiivisen) tiedon välillä on humelaisessa konseptiossa vain se merkitys, että tieto ja järjen käyttö liittyvät yksinomaan teoreettiselle alueelle.⁷

Tämän perustana on Humen näkemyksen mukaan se, että toiminta ja yhteiskuntamoraali kuuluvat elimellisesti tunteiden (feelings) ja intohimojen (passions) yhteyteen. Siksi järki ei voi ratkaista kysymystä, mikä on hyvää ja miten pitää toimia.⁸ Järjellä on toiminnan alueella vain kahtalainen ja lähinnä marginaaliseksi luonnehdittava tehtävä sekä merkitys: se voi antaa tietoa jonkin (toimintaan liittyvän) objektin olemassaolosta tai passioihin liittyvistä keinovalinnoista syy/seuraus -suhteen puitteissa.⁹ Siksi järki ei voi antaa meille tietoa itse toiminnan päämääristä tai sen periaatteista. Siksi ei mistään olevista tosiasioista voi johtaa toimintaa tai toimintaohjeita. Olemista ja pitämistä, tosiasioiden tietoa ja normeja erottaa ylittämätön kuilu. *Treatise*-teos on nähtävissä erääksi tavaksi pyrkiä luomaan arkkitehtoninen kokonaisuus tiedon ja toiminnan, tosiasioiden ja arvojen alueiden keskinäisestä suhteesta. Ennen Humea rakenteellisesti samankaltaisen yrityksen tapaamme ehkä sel-

⁵ Locke, Essay, II.vii. Ks. *Mittelstrass*, s. 322 ss; *Buchdahl*, s. 188 ss.

⁶ *Treatise* I, Part I ja III. Samoin: *Enquiry*, ii, s. 17–23.

^{6a} »Resemblance, contrariety, degrees in quality, and proportions in quantity and number,» *Treatise* II, s. 172–3. Vrt. *Enquiry*, iii s. 23–24. Vrt. Locke, Essay, II, xxv–xxviii.

⁷ *Treatise*, II, s. 167: »Philosophy is commonly divided into *speculative* and *practical*; and as morality is always comprehended under the latter division, it is supposed to influence our passions and action, and to go beyond the calm and indolent judgements of the understanding.»

⁸ ib. s. 168.

⁹ ib. s. 168–9.

vimmin *Thomas Hobbesin* asiallisesti ja sisällöllisesti hieman toisenlaisessa teoriakokonaisuudessa. Humen jälkeen kohtaamme seuraavan suurusuuntaisen yrityksen suhteuttaa nämä kaksi aluetta keskenään *Kantin* ajatusjärjestelmässä. Humen teorian erityislaatu tässä asiassa perustuu järjen ja tunteen, tiedon ja toiminnan periaatteelliselle ja jyrkälle erottamiselle. Yhteiskunnallinen ja yhteiskuntapolitiittinen moraalii on »tunteiden kommunikaatiota» (communication of feelings, communication of passions).¹⁰

Humen giljotiini tuli moraalifilosofiassa ja oikeusteoriassa edustamaan perustavanlaatuista yleistä periaatetta, joka kasvoi alkuperäisten, empiristiseen tieto-oppiin liittyvien puitteiden ylitse. Asettamuksesta, että tosiasioista ei voida johtaa normeja tai arvoja taikka että siitä, mikä on, ei voida johtaa sitä, minkä pitää olla, tuli keskeinen moraalifilosofinen ja oikeusteoreettinen periaate. Tapaamme sen tällä vuosisadalla liittyneenä erilaisiin ajattelutapoihin, joilla ei välttämättä ole erityisen läheistä yhteyttä empiristisen alkujuurensa kanssa. Mainitun periaatteen eräs keskeinen ilmentymä on *G. E. Mooren* ajatus ns. naturalistisesta virhepäätelmästä (the naturalistic fallacy).¹¹ Mooren keskeinen argumentti on se, että hyvä — se, mitä pitää tehdä — on luonteeltaan määrittelemätön (undefinable) käsite. Hyvä on Mooren mielestä ns. yksinkertainen objekti, jota ei voida määritellä muiden avulla, vastaavasti kuin keltaisen väriä ei (värihavaintona) voida määritellä muiden värien perusteella.¹² Juuri tämän seikan nojalla moraalii muodostaa omaleimaisen ja omalakisen alueen: jokainen teoria, joka yrittää johtaa moraalii koskevat väittämät jonkin muun alueen totuuksista, syylistyy Mooren mielestä naturalistiseen virhepäätelmään. Tällaiset teoriat Moore ryhmittelee kolmeksi tyyppiä. Naturalistiset teoriat yrittävät johtaa hyvän ihmisen luonnollisesta kehityksestä, hedonistiset (utilitaristiset) teoriat taas lähinnä ihmisen psykologisen rakenteen mukaisista mielihyvätunteista. Kolmatta teoriatyyppeä Moore kutsuu »metafyysiseksi etiikaksi»: se yrittää hänen mielestään määritellä etiikan kohdealueen ei-luonnollisten, so. ajan ja havaintojen ulkopuolisten entiteettien avulla.¹³

Sekä moraalifilosofiassa että oikeusteoriassa naturalistisen virhepäätelmän välttäminen on muodostanut keskeisen ja yleisesti hyväksytyn periaatteen. Moraalisten ja normatiivisten lauseiden tehtävä on ohjata toimintaa eikä kuvata tosiasiamailman ilmiöitä; siksi moraaliset ja normatiiviset ilmaisut

¹⁰ Esim. *Treatise*, II s. 287. Ks. *Pietarinen*, s. 112 ss.

¹¹ *Principia Ethica*, s. 9 ss.

¹² ib. Ks. *Ewing*, s. 86 ss; *Hare*, s. 79 ss; *P. Taylor*, s. 240 ss.

¹³ ib. s. 37 ss. ja 59 ss.

ovat perusluonteeltaan jotain muuta kuin tosiasioden kuvausta. Tapaamme tämän periaatteen erilaisia muotoja mm. *Ayerin*, *Stevensonin* ja *Haren* teorioissa.¹⁴ Toisaalta kysymys naturalistisen virhepäätelmän luonteesta ja formuloinnista ei ole yksiselitteinen. Naturalistisen virhepäätelmän ympärillä käyty keskustelu asettaa mielestämme ratkaistavaksi kaksi yleisluontoista ongelmaa. Ensimmäinen niistä koskee moraalin ja normatiivisten toimintaohjeiden rationaalisuutta: ovatko niitä koskevat lauseet pelkkiä tunteenilmaisuja (jota kantaa alkuperäinen Humen giljotiinin ajatus lähinnä edusti), onko olemassa jokin erityinen (moraalisia tai oikeudellisia) toimintaohjeita koskeva rationaalisuuden laji vai ovatko nämä väitteet palautettavissa normaalin tieteellisen argumentaation piiriin. Toinen yleinen ongelma koskee normien ja toimintaohjeiden riippuvuutta tosiasiamailman ilmiöistä ja olosuhteista. Viimeksi mainitussa suhteessa Hare esittää seuraavan yleisluontoisen periaatteen:

»No imperative conclusion can be validly drawn from a set of premisses which does not contain at least one imperative.»¹⁵

Tämä periaate koskee keskeisesti samaa asiaa kuin Humen giljotiini ja naturalistinen virhepäätelmä. Se ei kuitenkaan sulje kokonaan pois faktuaalisten premissien mahdollisuutta normatiivisten toimintaohjeiden yhteydessä. Haren formulointi edellyttää vain, että yksi toimintaohjeen premiseistä on luonteeltaan normatiivinen.

Humen giljotiinille ja naturalistisella virhepäätelmällä on oikeusteoriassa omat selväpiirteiset vastineensa. Periaate, ettei olemisesta voi johtaa pitämistä esiintyy oikeusteoriassa mielestämme ennen muuta normien ja tosiasioden, oikeusjärjestyksen ja yhteiskunnallisen reaalimaailman, normatiivisten väitteiden ja tosiasioita koskevien lauseiden suhteita koskevinä kysymyksinä. Tämän ongelmapiirin eräs tärkeä tulkitsija tällä vuosisadalla on ollut *Hans Kelsenin* puhtaan oikeusopin konseptio. Kelsen vetoaa teoksensa *Reine Rechtslehre* toisessa painoksessa nimenomaan Mooren ajatukseen naturalistisesta virhepäätelmästä. Raja olemisen ja pitämisen välillä jakaa tiedon laadullisesti kahteen erilaiseen osaan. Niiden ero »on tajunnallemme välittömästi annettu». Pitämisen (Sollen) käsitteeseen nähden oikeustieteessä pätee Kelsenin mielestä sama seikka kuin Mooren mukaan käsitteeseen »hyvä» moraalin alueella: ne ovat yksinkertaisia ja määrittelemättömiä käsitteitä. »Ein einfacher Begriff ist nicht definierbar und — was auf dasselbe hinausläuft — nicht analysierbar.»¹⁶ Normien ja tosiasioden erottelu Kelsenin ajattelussa on tul-

¹⁴ *Ayer*, esim. s. 108; *Stevenson*, 1945, esim. s. 21; *Hare*, 1961, s. 28—29.

¹⁵ *Hare*, 1961 s. 28.

¹⁶ Kelsen, 1960, s. 5; samoin 1910, s. 7 ja 1944 s. 36—37.

kittavissa oikeudellisten ilmiöitten omalakisouden hieman erilaisiksi ajatus-versioiksi. Oikeudellisten ilmiöitten autonomia esiintyy Kelsenin teoriassa ensinnäkin itse tutkimusobjektin (oikeusjärjestyksen) omalakisuuksena, toiseksi erityisenä oikeudellisenä metodina (tarkastelutapana), kolmanneksi erityisenä autonomisena oikeuden syntytahtumana.¹⁷ Meille riittää tässä yhteydessä itse perusajatus: oikeustiede normeja tuottavana tieteenä on periaatteessa riippumaton ja omalakinen faktista reaali maailmaa tutkiviin tieteisiin nähden.

Toisaalta on huomionarvoista, että Kelsenin nähden monessa suhteessa lähes vastakkainen tapa tutkia oikeudellisia ilmiöitä näyttää edustavan usein lopulta periaatteessa samankaltaista ratkaisua tosiasiallisen ja normatiivisen dikotomisesta suhteesta. Tämä seikka tulee esiin monien oikeussosiologian klassikkojen yhteydessä, ennen muuta ehkä *Max Weberin* ja *Eugen Ehrlichin* tuotannossa. Myös heidän kohdallaan voimme nähdä Hume'n giljotiinin erään keskeisen ajatuksen toteutuman. Heidän perusasennoitumisensa määräytyy nimittäin hyvin pitkälle siitä lähtökohtaisesta ajatuksesta, että oikeussosiologian tulee olla *tiedettä, tietoa*. Viimeksi mainittu voi puolestaan kohdistua vain reaaliseen ja faktiseen eli Kelsenin terminologian tarkoittamaan »olemisen maailmaan». Itse asiassa tapaamme Kelsenin dikotomisen erottelun olemisen ja pitämisen välillä, mutta ikäänkuin vastakkaiselta puolelta, Weber ja Ehrlich erottavat selvästi ja jyrkästi toisistaan teoreettisen ja tieteellisen oikeussosiologian sekä normatiivisia toimintaohjeita tuottavan oikeusdogmatiikan. Viimeksi mainittu on pikemmin praktinen taito (*Kunstlehre*) kuin tieteellisten pelisääntöjen alainen tiedon muoto. Usein Weberin ja Ehrlichin formuloinnitkin tulevat lähelle Kelsenin Sein/Sollen-dikotomian perusajatusta. »Ideaalisen oikeudellisen teorian »oikeudellinen järjestys» ei ole suoranaisesti minkäänlaisissa tekemisissä reaalisen taloudellisen käyttäytymisen kanssa, koska molemmat kuuluvat eri tasoille. Toinen on olemassa »pitämisen» ideaalisessa maailmassa, kun taas toinen käsittelee »olemisen» reaalista maailmaa.»¹⁸ Normatiivisia toimintaohjeita tuottava oikeustiede (oikeusdogmatiikka) tutkii normatiivisia merkityssisältöjä ja suhtautuu tieteelliseen oikeussosiologiaan kuten praktinen rakennustaito teoreettiseen fysiikkaan.¹⁹ Molemmilla on erilainen tarkoituserä, erilainen tarkastelutapa ja erilainen tutkimusobjekti. Tämä Kelsenin ja oikeussosiologian klassikkoja yhdistävä ajatus »oikeuden kaksijakoisuudesta» (*die Zwieschlächtigkeit des Rechts*) se-

¹⁷ On syytä mainita, että oikeudellisten ilmiöiden autonomian perusajatus koki huomattavia muutoksia Kelsenin teorian kehityksen mukaan. Ks. *Laakso*, 1980, s. 120 ss.

¹⁸ *Weber*, s. 368. Vrt. *Ehrlich*, s. 7.

¹⁹ *Weber*, ib; *Ehrlich*, s. 1–20.

littyy epäilemättä osittain molempien uskantilaisesta perusnäkemyksestä käsin.^{19a} Molempien taustalla kohoo Kantin ajatus-historiallisesti tärkeä, puhtaan järjen kolmas ns. antinomia vapauden ja kausaliteetin (Freiheit/Kausalität) toisiaan poissulkevasta suhteesta ihmistoiminnasta ja sen periaatteista ns. puhtaan (so. fenomenaalisen ja empiirisen maailman irroitettuna) tahdon ilmentymänä.²⁰

Humen giljotiinista ja sen myöhemmistä versioista on myös tällä vuosikaudalla tullut keskeinen moraaliteoreettinen, yhteiskuntapoliittinen ja oikeusteoreettinen ongelma.²¹ Oletamme tämän johtuvan siitä, että yhteiskuntamoraalinen intuitiomme sanoo meille, että erilaiset toiminnalliset normit ja periaatteet ovat *jossain mielessä* riippuvaisia reaalisen maailman tosiasioista. Eri asia on se, miten tämä seikka teoreettisesti formuloidaan. Näiden eri ratkaisujen yksityiskohtainen erittely ei kuulu tämän esityksen puitteisiin ja rajoitumme seuraavassa ainoastaan eräiden ratkaisutapojen yleisluontoiseen karakterisointiin.

Ensimmäistä ratkaisumallia voidaan luonnehtia ajattelutavaltaan *reduktionistiseksi*. Pelkistäen se voidaan nähdä yritykseksi kääntää normatiiviset lauseet tiettyjä tosiasioita kuvaaviksi lauseiksi. Nämä tosiasiat ovat tunteita, asenteita, käyttäytymistä tai joitain niihin rinnastettavissa olevia tosiasiamailman ilmiöitä. Näille lauseille kuuluu tämän perusratkaisun mukaan, vastaavasti kuin muillekin tieteellisille lauseille, ominaisuus totuus/epätotuus. Moraaliteoriassa ajattelutapaa edustaa mm. *Carnap* ja oikeudellisessa teoriassa *Alf Ross*.²² Tätä perusratkaisua on kritisoitu laajasti ja yleisesti. Kritiikki on lähtenyt siitä mielestämme oikeasta asettamuksesta, että normit ja arvot ohjaavat käyttäytymistä eivätkä ole tosiasiamailman kuvausta.

Toinen Humen giljotiinin ratkaisutapa lähtee olemisen ja pitämisen, arvojen ja tosiasioiden keskinäisen *riippuvuuden* ja *yhteenkuuluvuuden* perusajatukselta. Tähän ryhmään on luettavissa epäilemättä useammanlaisia teorioita. Yhtenä ajattelutavan keskeisenä edustajana pidämme marxilaista oikeus- ja arvoteoriaa. Tapaamme tämän teorian piiristä hieman erilaisia painotteita ja vivahteita. Arvot ja normit muodostavat osan suuremmasta totaliteetista. Erilaiset normatiiviset asiantilat ja yhteiskunnalliset arvojärjestelmät ovat geneet-

^{19a} Cerroni, s. 32.

²⁰ Kant, Kritik d. reinen Vernunft, s. 374 ss; Grundlegung zur Metaphysik d. Sitten, s. 56 ss.

²¹ Viimeaikaisesta kirjallisuudesta voidaan mainita erityisesti kaksi artikkelikokoelmaa: *The Is/Ought- Question* (ed. Hudson) ja *Sein und Sollen im Erfahrungsbereich des Rechts*, ARSP 1970, Beiheft 6.

²² Carnap, 1928, s. 203 ss; Ross, 1966, s. 47 ss.

tisesti riippuvaisia yhteiskunnan perusrakenteen muodostamista realiteeteista. Yhteiskunnalliset tosiasiat toisaalta, yhteiskunnalliset arvot ja normit toisaalta suhtautuvat toisiinsa tavalla, jota voidaan luonnehtia yhteiskunnallisen olemisen ja yhteiskunnallisen tajunnan dialektisen suhteen erityismuodoksi. Näitä kaikkia teesejä voidaan tarkastella historiallisen materialismin perustavien perinoppien sovellutuksina oikeudellisen ja moraalisen teorian alueella.²³

Kolmatta ratkaisuyritystä puolestaan karakterisoi ajatus, että normatiivisia asiantiloja tai toimintaohjeita voidaan jossain mielessä *johtaa* joistain tosiasioiksi luonnehdittavissa olevista asiantiloista. Näihin teorioihin kuuluu lisäksi usein ajatus, että on olemassa tiettyjä asiantiloja, joihin kuuluu sekä normatiivinen että faktinen elementti: juuri tämän seikan nojalla normatiivisten asiantilojen johtaminen faktisista on mahdollista. Yksi tunnettu ja viime aikoina keskustelua herättänyt yritys on *Searlen* esitys kysymyksestä: Miten johtaa »pitäminen» »olemisesta»?²⁴

Searle esittää seuraavan sarjan lauseita: (1) Jones uttered the words 'I hereby promise to pay you, Smith, five dollars'. (2) Jones promised to pay Smith five dollars. (3) Jones placed himself under (undertook) an obligation to pay Smith five dollars. (4) Jones is under the obligation to pay Smith five dollars. (5) Jones ought to pay Smith five dollars. Searlen perusajatus on se, että tässä sarjassa myöhempi lause on eräin lisäedellytyksin johdettavissa lähinnä edellisestä. Tässä suhteessa ratkaisevalta näyttää siirtyminen lauseesta (1) lauseeseen (2): eräissä olosuhteissa tiettyjen sanojen lausuminen johtaa lupaamiseen (ja siitä edelleen velvollisuuden syntymiseen ja pitämiseen). Nämä olosuhteet ovat keskeisesti tiivistettävissä tietyiksi institutionaalisiksi asiantiloiksi, jotka tekevät lupaamisen mahdolliseksi kyseisessä sosiaalisessa yhteisössä.²⁵ Tällaisia asiantiloja Searle kutsuu institutionaalisiksi faktoiksi.²⁶ Searlen mukaan on ajateltava, että tietyistä faktisista asiantiloista (institutionaalisten faktojen vallitseminen ja tiettyjen sanojen lausuminen) seuraa pitämismnormi.

Tässä yhteydessä ei ole tilaisuutta paneutua Searlen teorian merkitykseen ja siitä esitettyihin arvioihin.²⁷ Haluamme vain korostaa erästä mielestämme huomiota vaille jäänyttä keskeistä seikkaa. Vaikka Searlen teoriassa on monia

²³ Ks. Klenner, s. 145 ss; Peschka, s. 46 ss; Rottleuthner, s. 175 ss; Poulanzas, erit s. 99 ss; Cerroni, s. 32 ss; Kerimow, s. 251 ss.

²⁴ Searle, 1973, s. 120 ss. Ks. myös Searle, 1970, s. 175 ss.

²⁵ Searle, 1973, s. 121–122.

²⁶ ib. s. 130–131; Searle, 1970, s. 50 ss. Käsitettä on tietävästi ensimmäisenä käyttänyt Anscombe. Ks. *Analysis* 18, 1958. Ks. myös: von Wright, 1976, s. 114 ss.

²⁷ Ks. Hintikka, 1969b, s. 184 ss; Flew, s. 135 ss; Hare, 1973, s. 144 ss; Hudson, s. 168 ss.

modernin kielianalyysin piirteitä — mm. ajatus kielen erilaisista ns. performatiivisista funktioista —²⁸ se voidaan nähdä erään sangen traditionaalisen ajatusteen jatkumoksi. Tämä yleinen ajatusteema voidaan formuloida seuraavasti: on olemassa sellaisia asiantiloja, joissa pitämis- ja olemiskategoriat yhdistyvät. Ne ovat asiantiloja, jotka eräässä mielessä faktuaalisesti vallitsevat, mutta jotka toisaalta sisältävät välittömiä normatiivisia toimintaohjeita tai tällaisten toimintaohjeiden yleisen lähtökohdan. Näitä normatiivis-faktuaalisia peruskäsitteitä yhteiskuntamoraalisen ja oikeudellisen teorian historia tuntee useita. *Luonnon, ihmisluonnon, asian luonnon, intressin ja tarpeen* kategoriat ovat näistä klassisimpia ja keskeisimpiä.²⁹ Tunnetusti ne liittyvät erityisesti luonnonoikeudellisiin ajattelutapoihin. Perusajatuksemme on nyt se, että Searlen institutionaalisen faktan käsite on *ajatusrakenteellisesti* samantasoinen mainittujen traditionaalisten käsitteiden kanssa (omaten niihin nähden toisaalta tiettyjä erityispiirteitä).

Mielipiteemme mukaan Humen giljotiiniin ja sen myöhempien muotojen ylittäminen on yhteiskuntamoraalia ja oikeutta koskevien teorioiden keskeinen tehtävä. Tässä tutkimuksessa emme pyri ottamaan kantaa mainitun ongelman ratkaisuyrityksiin muuten kuin eräässä marginaalisessa, omaa tutkimuskohdettamme tarkentavassa mielessä. Mielestämme kaikille kerrotuille Humen giljotiiniin ratkaisuyrityksille on — niiden periaatteellisista eroista huolimatta — yhteistä yksi rajoittava piirre. Tämän piirteen olemme taipuvaisia näkemään siinä, että näistä teorioista puuttuu *toimintatiedon ajatus* tai ainakaan ne eivät tematisoi sitä. Voidaan sanoa, etteivät ne tarkastele temaattisesti itse toimintatiedon rakennetta, edellytyksiä ja mahdollisuuksia.³⁰ Omas- ta mielestämme normatiivisten asiantilojen ja toimintaohjeiden johtamisessa keskeinen seikka on se, että pitäminen on jotain, joka liittyy *tekemiseen*. Voimme selvittää ajatustamme erottamalla *aidot* ja *epäaidot* pitämislauseet. Kaikki Humen giljotiiniin edellä karakterisoidut ratkaisuyritykset liittyvät mielestämme pikemmin epäaitoihin pitämislauseisiin. Ne kertovat meille, miten joissain yhteisöissä syntyy normeja ja instituutioita, miten ja miksi ihmiset mieltävät tietyt toimintamuodot velvoittaviksi. Sen sijaan ne eivät aidossa mielessä anna normatiivisia toimintaohjeita eli ne eivät ainakaan temaattisesti ole teorioita aidoista pitämislauseista.

Mutta onko normatiivisten asiantilojen johtaminen tarkoittamassamme

²⁸ Searle, 1970, s. 68; Austin, 1962, s. 4 ss.

²⁹ Eräs viimeaikainen variaatio mainittujen traditionaalisten käsitteiden käytöstä on *Tranøy* jaottelu vitaalisten ja legitiimien tarpeiden välillä. Ks. *Tranøy*, Ratio XIV, 1974, s. 154 läht.

³⁰ Vrt. *Hare*, 1961, s. 29.

mielessä lainkaan mahdollista? Eivätkö toimintaa koskevat ohjeet ja suositukset liity johonkin muuhun ihmismielen kykyyn kuin tietämiseen? Itse asiassa nämä kysymykset osoittavat, miten lujasti nykyinen ajattelutapamme on sidottu Humen giljotiiniin ja sen ajatusedellytyksiin. Asiallisen ja tyhjentävän vastauksen antaminen näihin ongelmiin ei kuulu tähän tutkimuksen tavoitteisiin. Sen sijaan pyrimme rekonstruoimaan ajattelutavan, joka yritti vastata mainittuihin kysymyksiin ja jonka eräät keskeiset, mielestämme asiallisesti merkittävät piirteet ovat nykyään jääneet unohduksiin. Tämä ajattelutapa on *klassisen aristotelismin traditio*.

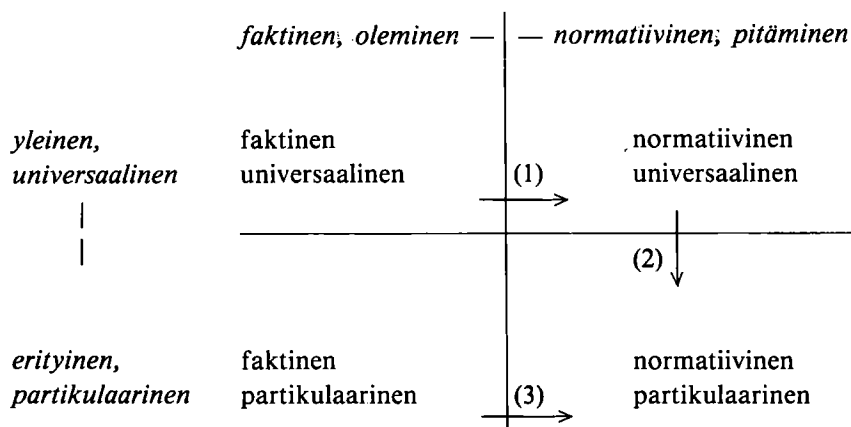
Se, mikä antaa aristoteliselle traditiolle tietynlaisen perustavan ja tutkimustamme jäsentävän ajatuksen, on *praktisen järjen konseptio*. Voimme epäilemättä sanoa, että Humen alkuperäinen ehdoton lausuma »In every system of morality which I have hitherto met with . . . » lähtee aristotelismiin suhteutettuna ajatuksesta, että praktisen järjen käyttö ei ole tiedon vaan tunteen asia (communication of feelings). Sen sijaan aristotelismin perusajatus on toinen, ja juuri tämä seikka antaa esityksellemme yleisen näkökulman. Aristotelismin perusajatusta seuraten voimme formuloida näkökulmamme seuraavasti: tekemistiedon ja normatiivisten toimintaohjeiden johtaminen on yhdistettävä praktisen järjen käyttöön.

Kysymyksenasetteluamme on kuitenkin vielä täsmennettävä. Se praktisen järjen käyttö, jota tässä esityksessä sanotaan *johtamiseksi* (so. normatiivisten asiantilojen johtamiseksi), voidaan skemaattisesti eritellä kahden eri ulottuvuuden mukaan. Näistä ensimmäinen muodostuu ongelmaryhmästä, jota voimme sanoa johtamiseksi faktisesta normatiiviseen tai olemisesta pitämiseen. Toinen ulottuvuus muodostuu taas yleisistä periaatteista konkreettisempiin toimintaohjeisiin ja ratkaisuihin johtamisen problematiikasta. Voimme muodostaa seuraavan, kysymyksenasetteluamme koskevan praktisen (so. toimintaohjeisiin johtavan) järjen topologian (ks. kuvio 1).

Kysymyksenasettelumme voidaan esitetyn kuvion avulla tiivistää yleisellä tasolla seuraavaan muotoon. Aristotelisen ajattelutavan mukaan luonnossa on olemassa kahdenlaisia asiantiloja. Toiset niistä ovat universaaleja, toiset partikulaarisia. Edelliset voidaan samastaa sellaisten asiantilojen kanssa, jotka ovat *muuttumattomia* ja *välttämättömiä*. Jälkimmäisiä vastaa taas *muuttuvan* ja *satunnaisen* alue. Vastaavanlaisen erottelun voimme suorittaa normien tai niihin rinnasteisten toimintaohjeiden alueella. Osa niistä on universaaleja: ne ovat aina päteviä ja kaikissa tilanteissa sovellettavia. Osa taas on partikulaarisia, vain tietyissä olosuhteissa ja tilanteissa sovellettavaksi tulevia.

Tässä esityksessä tarkoitettu johtamisen problematiikka liittyy yleisesti

Kuvio 1



kolmenlaisiin ongelmiin. Ensimmäinen (kuviossa nuoli (1)) liittyy ongelma-ryhmään, joka koskee sitä, miten universaaleista asiantiloista voidaan johtaa universaaleja normeja. Toinen (kuviossa nuoli (2)) koskee kysymystä, miten universaaleista toimintaohjeista on johdettavissa partikulaarisia ja tilannekohtaisia normeja. Vihdoin kolmas (kuviossa nuoli (3)) voidaan muotoilla yleiseksi kysymykseksi, mikä merkitys erityisillä, toiminnallisissa tilanteissa esiintyvillä olosuhteilla on partikulaaristen toimintaohjeiden kannalta.

Perusajatuksemme on, että aristotelisessä luonnonoikeudellisen ajattelun traditiossa esiintyy kolme erilaista johtamisen muotoa. Tämän mukaisesti voidaan erottaa kolme praktisen järjen toimintatapaa. Näistä ensimmäinen, jota jäljempänä kutsutaan *demonstraatioksi* liittyy lähinnä esitetyn kuvion kahteen jälkimmäiseen yleiseen kysymykseen. Sitä vastoin kaksi muuta johtamisen muotoa, joista tässä esityksessä käytämme nimityksiä *determinaatio* ja *politiikkatieteen johtamismuoto*, liittyvät mielestämme kaikkiin kuviossa skemaattisesti esitettyihin yleisiin ongelmiin. Siitä huolimatta ne mielipiteemme mukaan esiintyvät relevantilla tavalla erilaisina johtamisen muotoina.

Kaksi seikkaa antaa aihepiirillemme nykyisen ajattelun kannalta tiettyä ajankohtaisuutta. Näistä ensimmäinen liittyy ns. praktisen syllogismin malliin ja toinen yleisemmin aristotelisen todellisuuskäsitteen ja tieteellisen selittämisen eräisiin keskeisiin periaatteisiin.

Ensiksi praktisen syllogismin selittämismalli on sotien jälkeen noussut erääksi ihmiskäyttäytymisen selittämisen perustavanlaatuisiksi paradigmaksi,

jolla on ollut tärkeitä sovellutuksia myös oikeusteorian alueella. Kysymys tämän mallin tulkinnasta ja asiallisesta merkityksestä näyttää saaneen erilaisia vastauksia. Tähän liittyviä tärkeitä osakysymyksiä ovat mm. ongelmat siitä, minkälaiset premissit voivat johtaa tekoon, sekä siitä, miten premissien ja sitä seuraavan teon suhde on ymmärrettävä. Näihin laajakantaisiin kysymyksiin haluamme tuoda oman lisämme yhdistämällä aristotelisen luonnonoikeustradition johtamismuodot praktisen järjen erilaisiin toimintamuotoihin. Toisaalta pyrimme palauttamaan nämä kysymykset mielestämme niiden alkuperäiseen aristoteliseen kontekstiin, jossa ongelman keskiössä oli pikemmin käytännöllinen toimintatieto (»mitä on tehtävä») kuin käyttäytymisen selittäminen.

Toiseksi on olemassa laajakantoinen aristotelista ajattelutapaa koskeva aihepiiri, jonka täydellistä merkitystä emme pyri tässä esityksessä arvioimaan. Tämä koskee aristotelisen todellisuuskäsitteen ja lähestymistavan yleistä piirrettä, jota voidaan luonnehtia epiteeteillä *funktionalismi*, *struktuurialismi* ja *kontekstualismi*.³¹ Tässä suhteessa aristotelinen traditio näyttää tarjoavan vaihtoehdon toisaalta sellaisille ajattelutavoille, jotka käyttävät kausaalista selitysmallia »humelaisen kausaliteetin» mielessä sekä toisaalta perusluonteeltaan idealistisille selitysmalleille. Humelaisella kausaliteetillä ymmärrämme tällöin selitysmallia, joka näkee ilmiöiden lainalaisuudet pelkästään atomistisina, ihmishavaintoon perustuvina, temporaalista seuraamusjärjestystä noudattavina relaatioina. Idealistisilla selitystavoilla voidaan taas yleisesti ymmärtää perusasennetta, jonka mukaan selitettäviä ilmiöitä tarkastellaan ikuisten ideoitten tai olemusten heijastumina taikka realisoitumina.

Mainittuihin katsomuksiin verrattuna aristotelisen tradition perusajatus voidaan ehkä yleisesti tiivistää seuraavaan muotoon. Tämän ajattelutavan keskeinen yleinen ajatus on se, että asiat, ilmiöt ja prosessit on selitettävä niiden oman luonteensa mukaisesti, voidaan myös sanoa: niiden omista lähtökohdista ja edellytyksistä käsin.³² Tässä katsannossa aristotelinen traditio on perinteisesti asettunut kahta muuta ajattelumallia vastaan, jotka ovat *platoninen* ja (mekaanis)*materialistinen* ajattelutraditio. Tällöin usein »olemusajatteluna» pidetty aristotelismi esiintyykin modernina ja edelleen ajankohtaisena ajattelutapana. Sen keskeisen perusajatuksen mukaan tieteellisen selityk-

³¹ Vrt. *Randall*, 1960, erit. s. 165—172. Vielä 1950-luvulla aristotelinen ajattelu katsottiin vanhan substantiaalisen olemusajattelun tyypilliseksi edustajaksi, jolle oli luonteenomaista esim. liikeopissa pelkästään »päämäärillä», »luonnollisilla paikoilla» tai ilmiöiden essentiaalisilla olemuksilla selittäminen. Ks. esim. *Allan*, 1952, s. 206—207.

³² *Met.* VII.4, 1029 b 4—17; VII.6, 1031 b 7—23.

sen ei eräässä katsannossa tule hakea selitettävien ilmiöitten yleistä viimekätistä konstituutiota tai perimmäisiä elementtejä. Pikemminkin jokaisella ilmiöllä ja prosessilla on niille ominaiset elementtinsä. Ajatus esiintyy sellaisten perimmäisten käsitteiden yhteydessä kuten *fysis*, *natura* (luonto), *hyle/eidos*, *materia/forma* (aine(s)/muoto), *dynamis/entelekheia*, *potentia/actus* (mahdollisuus/toteutuma). Aristotelinen ajattelutapa näkee usein materialismin ja platonismin yhteisenä virheenä sen, että ne absolutisoivat ja samalla erottavat toisistaan materiaalisen ja formaalisen, potentiaalisen ja aktuaalisen.

Mitä sitten tarkoittaa aristotelismin mielessä *olemus* (*ti en einai*) ja *luonto* (*fysis*)? Asia avautuu tulkintamme mukaan kahteen suuntaan, joita voidaan luonnehtia *staattiseksi* ja *dynaamiseksi*. Molemmissa suhteissa ajattelutapa suuntautuu (mekaanista) materialismia ja platonismia vastaan. Ensin mainitussa katsannossa aristotelisen tradition voidaan katsoa sisältävän sen tärkeän ajatuksen, että sekä materialismi että platonismi selittävät ilmiöt *reduktionistisesti*, so. palauttamalla selitettävän ilmiön sen ulkopuolisiin elementteihin. Puu tai ihminen selitetään joko sen ikuisen idean tai materiaalisen konstituution kautta. Tällöin sekä materialismi että platonismi tekevät vastakkaisista näkökannoista yhteisen virheen: selitettävän ilmiön *samuus*, *olennaisuus* ja *itseys* häviävät. Periaatteessa sama argumentti pätee aristotelisen ajattelutavan mukaan edellä mainittuun dynaamiseen aspektiin. Sekä materialismi että platonismi hävittävät *fysiksen*, *muutoksen* ja *prosessin* perusluonteen hakemalla viimekätistä muutoksen elementtiä tai elementtejä. Nämä ajattelutavat tekevät nimittäin itse *muutoksen* käsitteellisesti mahdottomaksi, koska selittävät elementit ovat käsitteellisesti muuttumattomia joko Platonin ideoitten tai materialismin viimekätisten konstituenttien mielessä.³³

³³ Materialismi siinä muodossa kuin Aristoteles sen näki, edellytti *absoluuttista* primaarista materiaa (*prote hyle*, *materia prima*), joka eroaa kolmen seikan, nim. muodon, järjestyksen ja sijainnin perusteella ja jonka toimintaperiaatteina esiintyvät milloin veto, työntö ja kääntyminen, milloin yhdistyminen ja eroaminen. Ks. *Charlton*, s. 139 ja 142 ja *Randall*, 1960, s. 208–9. Ks. Aristoteleen materialismin kritiikistä erityisesti *Met.* I.4, 985 a 10–b22; *Phys.* I.5, 188a 19–189 a 10; *De Gen.* I.1, 314 a 7–315 a 25 ja I.2, 315 a26–317 a 33.

Toisaalta platonisen ajattelutavan kritiikki on monessa yhteydessä vielä periaatteellisempaa. Aristoteles puhuu toisaalta (mikä vastaa erottamaamme forman, materian ja fysiksen *staattista aspektia*) ideoitten erillisyyden mahdottomuudesta (*Met.* I.9, 990b 1–991b 31). Aristoteles kritisoi ajatusta reaalisten olioitten *osallisuudesta* ideoihin (*Met.* I.9, 991b 1–3 ja *Met.* I.6, 987b 4–13) sekä oppia ideoista reaalisten olioitten *alkukuvana* (*Met.* I.9, 991b 9–21 ja *Met.* I.6, 987b 14–23). Edelleen Aristoteles esittää sen argumentin ideaoppia vastaan, että jokin ei voi olla itsensä kanssa identtistä ja kuitenkin siitä erillistä (*Met.* VII.14, 1039a 23–b19). Platonista ajattelutapaa kritisoidaan myös esittämämme *dynaamisen aspektin* mukaisesta näkökulmasta: Aristoteleen mielestä tämä oppi hävittää liikkeen ja prosessin tekemällä ne käsitteellisesti mahdottomiksi. Kä-

Mainitut piirteet ovat tulleet ajankohtaisiksi 1960-luvulta lähtien erityisesti luonnontieteellisten teorioiden kausaalikäsitystä koskevan keskustelun yhteydessä. Lähinnä kysymys on pelkistynyt klassisen newtonilaisen mekaniikan kausaalikäsitteen riittämättömyyteen. Näyttää siltä, että totunnainen tarkastelutapa on kääntynyt usein päinvastaiseksi: newtonilainen mekaniikka ja sen perusteet nähdään ontologisoivan olemusajattelun, Aristoteleen traditio taas modernin funktionalismin edustajana. Perinnäinen Galilein ja Newtonin universaaliselle lainalaisuuksien temporaaliselle seuraamussuhteelle perustuva ajattelutapa on monien ilmiöiden yhteydessä saanut väistyä kontekstuaalisen, kutakin »kenttää» koskevan tarkastelun tieltä.

Ajattelemme, että mainittu aristotelinen kontekstualismi on viime kädessä yhdistettävissä myös ihmiskäyttäytymisen luonnetta koskeviin keskeisiin piirteisiin. Aristotelinen ajattelutapa näyttää tarjoavan aineksia mm. uudenlaiselle mallille yhdistää käyttäytymisen selittämisen yhteydessä lainalaisuuden ja »vapauden» (omaehtoisuuden) kategoriat. Tähän liittyvän *toiminnallisen kontekstin* käsitteen eräitä piirteitä yritämme selvittää tuonnempana.

sitteellä »*logikos*» Aristoteles kuvaa ajattelijoina, joille terve järki ja havainnot merkitsevät vähemmän ja ideaalisen ajatusjärjestelmän ylläpitäminen enemmän. Ks. De Gen. I.2, 316a 5—14. Ks. myös: Met I.7, 998a 7—b16; I.9, 990b 1—7; Phys. I.2, 185a 12—19.

Käsitteestä *fysis* ks. Met. V.4, 1014b 16—1015a 19 ja Phys. II.1, 192b 8—193b 22.

II

NÄKÖKULMAN TÄSMENTÄMINEN: PRAKTINEN TIETO JA PRAKTINEN SYLLOGISMI

»Kaikki tehtävät asiat ovat partikulaarisia ja perimmäisiä. Käytännöllisesti järkevän on tunnettava ne ja samoin ymmärtäminen ja ymmärtäväisyys koskevat tehtäviä asioita ja ne ovat perimmäisiä.»

Aristoteles, Nikomakhoksen etiikka, VI.11, 1143a 32—35 (suom. S. Knuuttila).

1. YLEISTÄ; TIETO JA TOIMINTA

Aristotelinen ajattelutraditio on säilyttänyt ajankohtaisuutensa ennen kaikkea *praktista eli käytännöllistä tietoa* koskevassa ajatusteemassa. Tämä seikka on monella tavalla yhteydessä sen periaatteellisen ja tärkeän ajattelutavan murroksen kanssa, joka tapahtui myöhäiskeskiajalla sekä uuden ajan alussa. Sen ensisijaisena ilmenemismuotona oli uudennainen luonnontiede sekä siihen liittyvä uusi metodologinen ajattelutapa, filosofia ja yhteiskuntatiede.¹ »Uusi tiede» tai »uusi metodi» *scienza nuova, methodus novus* rakentui keskeisesti epäaristoteliselle, mekaaniselle syy-yhteydelle (*causa efficiens*),² universaaliselle (»poikkeuksettomalle») lainalaisuudelle³ ja ns. resoluutiivis-kompositiiviselle metodille.⁴ Aristotelisen maailmankuvan hajoaminen, joka uuden ajan alussa tapahtui Englannissa ja Ranskassa huomattavasti nopeammin kuin Saksassa — jossa vielä Hegelin ajattelussa voidaan havaita aristotelisiä piirteitä⁵ — aiheutti epäilemättä sen, että meidän vuosisadallamme fyysisen luonnon tutkimuksessa voidaan tuskin ainakaan yleisesti vakavassa mielessä asettua aristoteliselle kannalle. Sen sijaan ihmistä, hänen toimintaansa ja toiminnallisia rakenteitaan koskevan tiedon yhteydessä aristotelisellä traditiolla on nähty olevan relevanttia sanottavaa vielä nykyajallekin. Erityisesti sotien jälkeen aristotelisen tradition praktisen tiedon käsitteeseen suuntautunut mielenkiinto on paljolti selitettävissä pyrkimykseksi nähdä ihmisen toiminta ja toiminnalliset rakenteet muusta näkökulmasta kuin matemaattisen luonnontieteen, siihen liittyvän kausaalisuhteen ja sen inspiroiman filosofisen ja metodologisen eksaktisuushanteen pohjalta. Ajatustavan eräänlainen tieteellinen populaarimuoto on puhua kahdesta paradigmaattisesta erilaisesta ajattelumallista, aristotelisestä ja galileisesta maailmankuvasta. Ihmisen käyttäytymistä on selitettävä erilaisen paradigmaattisen mallin avulla kuin luonnonlain omaisia prosesseja. Tällainen lähtökohta hakee perustetta juuri *praktisten ja teoreettisten tieteiden erosta* ja siihen liittyy usein näkemys

¹ Yleisesityksistä mainittakoon *Buchdal*, erit. s. 13—78; *Randall*, 1961, erit. s. 25 ss.; *Cassirer* I erit. s. 73 ss.; *Borkenau*, s. 12 ss.; *Bernal*, 2, s. 379 ss. ja 439 ss.; *Röd*, s. 10 ss.; *Mittelstrass*, s. 15 ss.; v. *Wright*, 1971, s. 1—33.

Erityisesitykset on useimmiten tematisoitu tietyn henkilön ympärille. Esim. Hobbesista, Lockesta ja Pufendorfista on olemassa lähes oma kirjallisuutensa.

² *Hobbes*, De Corp. II.9, *Descartes*, Principles, I.28.

³ *Descartes*, Reg.IV; *Hobbes*, De Corp. II.8; *Locke*, Essay III.6.6 ja 9; *Newton*, Principia III, s. 400.

⁴ *Descartes*, Reg. XII ja XIV; *Hobbes*, De Corp. I.6.

⁵ *Marcuse*, s. 40—42 ja 121—122; *Patoluoto*, 1981, s. 89—94.

aristotelisen praktisen tiedon konseption ajankohtaisuudesta. Ajattelutapaa on edustanut meillä ennen muita *G. H. von Wright*⁶ ja oikeusteoriassa *Aulis Aarnio*.^{7, 8}

Luonnon ja ihmistoiminnan erottaminen ei kuitenkaan esiinny aristotelisessä ajattelutavassa dikotomisena ja vastakohtaisena asetelmana, vaan nämä kaksi aluetta ovat pikemmin toisiaan olennaisesti tukevia järjestelmäkokonaisuuden osia. Ihmistoiminnalla ja sitä koskevalla tiedolla on kyllä spesifiset piirteensä, mutta ne ovat kuitenkin osa todellisuuden, »luonnon», kokonaisuutta. Toiminnallinen eli praktinen tieto on elimellinen osa tiedon kokonaisjärjestelmää.⁹ Tämä on eräs tärkeä aspekti, joka keskeisesti relativoi monien nykyisten intentionaalisten tai teleologisten selittämismallien Aristoteles-tulkintojen autenttisuutta. Nämä selitysmallit viittaavat pikemminkin aristotelisen tradition ajattelutavan irrallisiin osasiin kuin tulkitsevat aristotelista praktisen tiedon ideaa systemaattisen teoriakokonaisuuden osana. Tähän ymmärrämme mainittujen praktisen tiedon idean kehittäjien myös pyrkineen. Esimerkkejä on helppo löytää. Esim. *Anscomben* esittämä ajatus *tavoitetiedosta* on epäilemättä Aristoteleen traditiolle keskeinen ajatus.¹⁰ Aristotelisen ajattelutavan mukaisesti Anscombe esittää, että meillä on *tietoa* toimintamme tavoitteista. Toisaalta se konteksti, jossa Anscombe esittää ajatuksen tavoitetiedoista (knowledge in intention), ei ole erityisen aristotelinen.

⁶ v. *Wright*, 1955, s. 465 ss; 1957, s. 177 ss; 1965, s. 53 ss; 1966, s. 11 ss; 1967, s. 311 ss; 1970, s. 1 ss; 1971, s. 83 ss.

⁷ Ensimmäisen kerran Aarnio esitti ajatuksensa praktisesta syllogismista teoksessa *Oikeudellisen ajattelun perusteista* (s. 75 ss.); sittemmin teoksissa *Laki, teko ja tavoite* (s. 93 ss.) ja *On Legal Reasoning* (s. 43 ss.). v. *Wrightin* praktisen syllogismin mallin suoranaista sovellutuksista oikeustieteen alueella voidaan mainita myös *Kivivuori*, Suomen vahingonkorvausoikeuden historia.

⁸ Finaalista eli intentionaalista selittämisen mallia eritteleviin tärkeimpiin ja eniten vaikuttaneisiin esityksiin voidaan lukea teokset *Anscombe*, *Intention*; *Taylor*, *Explanation of Behaviour*; *Dray*, *Laws and Explanations in History*. Tulemme tuonnempana esittämään tietyn tulkinnan Aristoteleen praktisesta syllogismista, joka rakentuu keskeisesti viimeisen partikulaarisen premisin käsitteelle. Sen kautta olisi mielestämme mahdollista antaa hieman uudesta perspektiivistä lähtevä tulkinta myös *Drayn* ongelmalle, jonka ytimen käsitämme olevan *tekemistapahtuman individualisuudessa*, joka *Drayn* mukaan asettuu vastakkain universaalisten lainalaisuuksien kanssa. Uusi aspektimme on se, että (kuten tulkintamme mukaan Aristoteles ja aristotelismi ymmärsivät) individuaalinen (partikulaarinen) ja universaalinen kuuluvat elimellisesti yhteen ja edellyttävät toisiaan tekemistapahtumassa. Ks. *Drayn* käsityksestä: *Dray*, mt.erit. s. 25 ss; sen tulkinnoista *Aarnio*, 1975, s. 332; *Apel*, 1966 s. 49 ss; *Radnitzky*, s. 104 ss; *Wikström*, s. 79 ss.

⁹ Vrt. *Randall*, 1960, s. 178 ss. ja 212 ss.

¹⁰ »For if there are two knowledges — one by observation, the other in intention . . . » *Anscombe*, 1957, s. 57.

Anscombe nimittäin introdusoi tavoitetiedon asettamalla mielestämme melko epäaristotelisella tavalla vastakkain tavoitetiedon ja tosiasiatiedon (knowledge in intention/knowledge by observation) eli aristotelismin termonologian mukaisen praktisen ja teoreettisen tiedon.¹¹ Hieman vastaavan ilmiön kohtaamme v. Wrightin praktisen syllogismin ideassa. V. Wright tarkastelee praktista syllogismia käyttäytymistä selittävänä mallina ja eräs hänen keskeinen ajatuksensa on se, että sen puitteissa käyttäytyminen eli teko *seuraa loogisesti (käsitteellisesti)* premisseistään. Praktisen syllogismin »päätelmä» on ts. teko, joka seuraa loogisesti *tavoitteesta* (yläpremissi) ja *kausaaliolettamuksesta* (alapremissi).¹²

Myös tämä ajatus on keskeinen Nikomakhoksen etiikassa. Aristoteles toteaa, että teko seuraa *välttämättä* premisseistään.¹³ »Kun niistä (so. premisseistä, H.T.) seuraa jotakin, sielun on toisissa tapauksissa hyväksyttävä johtopäätös, mutta tekemiseen liittyvien premissien yhteydessä sen on heti toimittava.»¹⁴ Kuitenkin Aristoteles näyttää toisissa yhteyksissä taas edellyttävän, ettei praktisesta päätelmästä seuraa tekoa vaan pikemmin tekoa koskeva normi. Tämä tekee v. Wrightin praktisen syllogismin mallin aristoteliselta kannalta problemaattiseksi. Siten aristotelisesta traditiosta voidaan hakea tiettyä tukea myös sille ajatukselle, että praktinen syllogismi ei johda tekoon vaan toimintaohjeeseen, tekoa koskevaan normiin tai päätökseen. Tätä käsitystä

¹¹ mt. s. 57 ja ss; vrt. 1977, s. 66. Tuonnempana pyrimme argumentoimaan ajatusta, että praktisella ja teoreettisella tiedolla on sekä Aristoteleella että erityisesti Tuomas Akvinolaisen edustamassa aristotelismissä merkillepantavaa rakenteellista yhtäläisyyttä.

¹² v. Wright, 1971, s. 95 ss. On syytä korostaa, että v. Wrightin perusajatuksen mukaan teon ja sen premissin välillä vallitseva suhde on *erityislaatuinen* looginen suhde, joka poikkeaa toisaalta kausaalisesta suhteesta, toisaalta deduktiivis-loogisesta suhteesta (mt. s. 91 ss). V. Wright kutsuu tätä suhdetta useissa yhteyksissä *käsitteelliseksi (conceptual)* (esim. mt. s. 95 ja 107). Lisäksi v. Wright on formuloinut mainitun suhteen luonteen tuotantonsa eri vaiheissa eri tavoin. Keskeisen perusajatuksen muodostaa kuitenkin teon premissien (tietoisuuden) ja teon tekemisen välinen käsitteellinen (looginen) suhde, joka tekee intentionaalisesta (teleologisesta) selittämisestä omaa laatuaan olevan selitysmallin ja joka poikkeaa periaattellisesti ns. käyttäytymisen kausaalisista selitysmalleista (mt. s. 91 ss.) Ks. v. Wright, 1963, s. 160 ss; 1966, s. 11 ss; 1967, s. 311 ss; 1972, s. 39 ss. Ks. myös *Lagerspetz*, s. 1–15 ja 20–26; *Wikström*, s. 123–124.

¹³ Eth. Nich. VII.3, 1147a 24–31; myös: De Motu, luvut VI ja VII; De Anima III.11, 434a 16–21.

¹⁴ Eth. Nich. VII.3, 1147a 26–28; Ks. *Allan*, 1955, s. 323–324; *Anscombe*, 1977, s. 67–68; *Hardie*, s. 281; *Knuuttila*, 1981a, s. 165.

Vrt. Tuomas Akvinolainen: »Cum autem ex his duabus opinionibus fiat una ratio, necesse est quod sequatur conclusio, sed in speculativis anima solum dicit conclusionem, in factivis autem statim eam operatur . . . , necesse est quod ille qui potest gustare statim gustet, nisi sit aliquis prohibens.» VII Eth. lect. 3, ed. Leon. 238–245.

on viime aikoina meillä edustanut mm. *Hilpinen*, mutta aikaisempi Aristoteleen etiikkaa koskeva tutkimus on edustanut samansuuntaisia näkemyksiä.¹⁵

Sodan jälkeen virinnyt aristoteliseen praktiseen tietoon ja praktiseen päätelyyn kohdistunut mielenkiinto koskee voittopuolisesti ongelmaa inhimillisen käyttäytymisen *selittämisestä*. Oma aihepiirimme koskee tätä ongelmakenttää vain osittain ja praktinen tieto tematisoituu aiheemme kannalta pääasiassa toisesta aspektista. Aiheemme koskee toiminnallista tietoa, mutta ei käyttäytymistä selittävänä (luonnonprosessin vastakohtaksi asettuvana) paradigmaattisena mallina. Aiheemme keskiön muodostavat pikemminkin toimintaa ohjaavat perusteet ja säännöt sekä niiden johtaminen.¹⁶ Pyrimme tämän mukaisesti seuraavassa tarkastelemaan praktisen tiedon ajatusfiguuria — emme niinkään toiminnallisena kuin — *tiedollisena* ilmiönä. Tällöin keskeiseksi tulee *demonstratiivisen tiedon* ihanteen suhteuttaminen praktisen tiedon konseptioon.

2. TEOREETTINEN/PRAKTINEN

Aristoteles jakaa tiedon ja tieteet kolmeen ryhmään, nimittäin teoreettisiin, käytännöllisiin (praktisiin) ja tuotannollisiin (produktiivisiin).¹⁷ Teoreettisia tieteitä ovat filosofia (»ensimmäinen filosofia», metafysiikka), matemaatiikka ja fysiikka. Käytännöllisiä tieteitä ovat etiikka ja politiikka. Lisäksi keskiajan aristotelismi erotti kolmannen käytännöllisen tieteen, *oikonomian*.¹⁸ Tuotannolliset tieteet liittyvät aristotelisen ajattelun mukaan esineiden valmistusprosessiin, kuten rakennustaito. Teoreettinen tieto tähtää pelkkään todellisuuden tuntemukseen, intressittömään kontemplaatioon. Sielu saavuttaa siinä täydellisyytensä pelkästään totuuden tuntemisella. Käytännöllisten ja tuotannollisten tieteiden kohdalla tilanne on toinen. Niiden osalta voimme sanoa

¹⁵ *Hilpinen*, 1974, s. 208 ss. Vanhemmassa Aristoteles-tutkimuksessa ovat mm. *Joachim* ja *Grant* esittäneet mielipiteen, että praktinen tieto ja praktinen päätelmä koskee toimintaohjeita eikä tekoja. Ks. *Joachim*, s. 208 ss.; *Grant*, s. 268 ss. Heidän mielipiteensä liittyvät ajatukseen, että praktinen tieto on oikean toimintaohjeen *löytämisen menetelmä* eikä käyttäytymisen selittämismalli.

¹⁶ Lisäksi aiheemme painottuu pikemmin Tuomas Akvinolaisen edustamaan aristotelismiin kuin alkuperäiseen Aristoteleeseen.

¹⁷ Met VI.1. 1025 b 22; De Anima III.10, 433 a 14; De Caelo 306 a 16: Eth. Nich. VI kirja. Suorittaessaan vastaavan erottelun Tuomas Akvinolainen vetoaa erityisesti Aristoteleen Metafysiikkaan ja teokseen *De Anima*. Ks. De Ver. III.3 ad Resp.; I^a Pars, 14.16; 79.10. ja 11.

¹⁸ *Wieland*, 1981, s. 26, 39 ja 94–95; *Lerner-Mahdi*, s. 297.

henkilön omaavan tietoa vain siinä tapauksessa, että hänellä on kyky ja valmius saada aikaan se, mitä tieto koskee. Niissä tieto ja taito yhdistyvät. Tämän piirteen nojalla Aristoteleen on nähty liittyvän sokraattisen tiedonkäsitteksen traditioon, joka asetti käsityöläisen valmistustaidon tiedon yleiseksi malliksi. Sen mukaan tieto muodostuu päämäärän tietämisestä sekä taidosta ja kyvystä realisoida päämäärä. Ajatus liittyy aristotelisen tradition yleiseen teleologiseen peruspiirteeseen. Päämäärätieto ja valmistustaito yhdistyvät yhdeksi käsitteelliseksi kokonaisuudeksi.¹⁹

Toimintavalmiuksien ja valmistustaitojen jaottelua vastaa ero tekemisen ja valmistamisen välillä. Siten puhutaan *praktisista* ja *poieettisista* tieteistä. Edellinen liittyy toimintaa tarkoittavaan käsitteeseen *praxis*, jälkimmäinen valmistamista tarkoittavaan sanaan *poiesis*. Aristoteles näkee ratkaisevan eron niiden välillä muodostuvan päämäärän ja toimimisaktiviteetin erilaisesta suhteesta. Tekemisessä päämäärä sisältyy itse toimimisaktiviteettiin eikä tekemisellä ole muuta erillistä päämäärää kuin sen mahdollisimman täydellinen suorittaminen. Valmistamisessa päämäärä on erillinen itse toimimisaktiviteetista eikä päämäärä sisälly suorittamiseen. Esimerkkeinä jälkimmäisestä voidaan mainita rakentajan valmistama talo ja suutarin tekemä kenkä. »Joissakin tapauksissa päämääränä on itse toimiminen, joissakin tapauksissa taas siitä erilliset tulokset.»²⁰ Praxista vastaava tiede on *fronesis*. Poiesiksen Aristoteles liittyy useimmiten käsitteeseen *tekhne*. Käsitteiden keskiaikaiset vastineet olivat *prudencia* ja *ars*. Niiden välinen ero ei kuitenkaan ole ehdoton.²¹ Voimme kuitenkin sanoa, että Aristoteleella praktinen tieto liittyy ennen muuta käsitteeseen *fronesis*. Keskiajan aristotelismi liitti praktisen tiedon ajatus-teemat usein myös käsitteeseen *ars*.²²

Praktinen tieto eroaa teoreettisesta aristotelisen ajattelutavan mukaan lähinnä kolmen, toisiinsa läheisesti liittyvän kriteerin perusteella:

(1) Ensinnäkin praktista tietoa voidaan luonnehtia *epävarmaksi tiedoksi*.

¹⁹ Hintikka, 1969, s. 67 ss.; Knuuttila, 1981a s. 15–16; Patoluoto, 1981, s. 80–81; Ando, s. 227–239.

²⁰ Eth. Nich. I.1, 1094 a 3–4. Suom. Knuuttila, 1981 a s. 30. Jatkossa olevat suomennokset ovat Knuuttilan.

²¹ Knuuttila, 1981 a, s. 137.

²² Wieland, 1981, s. 110–111; I^a II^{ae}, 57.4. Periaate luontoa jäljittävästä taidosta, »ars naturam imitans», ks. In lib.pol. Proemium, l. Ks. tuonnempana, s. 266; Post, s. 517–518; Mittelstrass, s. 38 ss. Ks. esitetystä muuten Eth. Nich. I.1. VI.3 ja VI.4; Knuuttila, 1981 a, s. 16, 30 ja 137; Hintikka, 1969 s. 67–71; Wilenius, s. 11 ss.; Patoluoto, 1981, s. 82; Burnet, XX–XXII; Victor, s. 48–49; Hardie, s. 212 ss.; Ando, s. 175 ss.

Sille ei ole tunnusomaista teoreettisille tieteille ominainen varmuus. Aristoteleen mukaan kaikilla tiedon alueilla ei nimittäin tule etsiä samanlaista tarkkuutta ja varmuutta. Praktiselle tiedolle on tunnusomaista tietty ehdottoman yleispätevyyden puuttuminen. Praktiset totuudet voivat olla päteviä useimmiten, mutta eivät aina ja ehdottomasti. »Tällaisista asioista puhuttaessa ja niistä johtopäätöksiä tehtäessä on tyydyttävä esittämään totuus suurpiirteisesti ja yleisiin periaatteisiin pitäytyen. Ja puhuttaessa siitä, mikä on vain useimmissa tapauksissa totta, ja tehtäessä johtopäätöksiä sellaisista premisseistä on tyydyttävä siihen, että myös johtopäätökset ovat vain useimmissa tapauksissa toisia. Vastaavalla tavalla on myös ymmärrettävä kaikki tällaiset lausumat. Sivistynyt ihminen pyrkii kunkin ilmiöryhmän kohdalla sellaiseen tarkkuuteen, jonka asian luonto sallii. On yhtä tyhmää hyväksyä matemaatikoilta retorisia argumentteja kuin vaatia puhujilta tieteellisiä todistuksia.»²³ Aristotelisen ajattelutavan mukaan praktiselle tiedolle ominainen *metodi* pitäytyy siihen tarkkuuteen ja varmuuteen kuin sen käsittelemien asioiden laatu sallii, »in quantum natura rei recipit».

Metodisen kriteerin mukaisesti määritetty praktinen tieto tulee asiallisesti luonteeltaan lähelle Topiikan *todennäköisen* tiedon käsitettä. Tällaista tietoa Aristoteles kutsuu toisaalla *mielipiteeksi*, *doxa*. Topiikan alussa Aristoteles sanoo, että mielipiteet lähtevät todennäköisistä premisseistä, siitä, mitä ihmiset pitävät totena. Toisessa analytiikassa Aristoteles taas esittää, että tiedollisten ilmiöitten joukkoon kuuluvat myös sellaiset väitteet, jotka ovat joskus toisia, joskus epätosia.²⁴ Viimeksi mainitussa esiintyvä ajatus jakaa mielipiteen ja tiedon tuonnempana esitettävän c- kriteerin mukaisesti: tiedon kohteena ovat olion välttämättömät ja olennaiset ominaisuudet, kun taas mielipiteen objekti on luonteeltaan aksidentaalinen ja satunnainen.²⁵ Aristoteles samastaa Nikomakhoksen etiikan useissa kohdissa premissit eli lähtökohdat mielipi-

²³ Eth. Nich. I.3, 1094 b 18–26. Tuomas Akvinolainen, I Eth. lect. 3; Ando, s. 213; Wieland, 1981, s. 57–58. Tuomaan käyttämä Textus Aristotelis sisälsi mm. lauseen: »Disciplinati enim est in tantum certitudinem inquirere secundum unumquodque genus, in quantum natura rei recipit». Tuomaan käyttämän käännöksen luonteesta ks. Wieland, 1981, s. 37–38 vrt. s. 34 ss; Gauthier, 1970, s. 125–131. Mainittakoon, että Akvinolainen käytti lähinnä ns. *ethica vetus*-version mukaista käännöstä I.3 luvun alusta 1094b 12: »secundum subiectam materiam», joka myöhemmin käännettiin »secundum substantiam materiam». Ks. Wieland, 1981, s. 119. Ks. myös Serene, 1982, s. 505–506.

²⁴ An.Post. I.33, 89a 2–3 ja II.19, 100b 6–8; Eth. Nich. VI.3, 1139b 17; Top. I.1, 100a 30–b 23. Ks. Ando, s. 217 ss; Ringbom, s. 13.

²⁵ An.Post. I.33, 89a 23–39.

teisiin (*doxai*).²⁶ Toisaalta mielipide ja praktinen tieto eroavat toisistaan tiedon tarkoituksen sekä tärkeällä tavalla myös sen kohdealueen mukaan.²⁷

(2) Toiseksi teoreettinen ja käytännöllinen tieto, *episteme* ja *fronesis*, eroavat toisistaan *tavoitteittensa* suhteen. Käytännöllisten tieteiden päämääränä on toiminta. Näissä tieteissä pyritään hankkimaan tietoa toimintaan liittyvistä arvoista, päämääristä, keinoista sekä konkreettisiin tilanteisiin liittyvistä oikeista menettelytavoista. Praktinen tieto tähtää aina hyvään (*agathon*), olipa se sitten hyvä valtio, hyvin järjestetty perhe tai hyvä elämä. Käytännöllisen tieteen tulee vastata myös kysymykseen, mikä on hyvää kussakin tilanteessa, koska praktisen tiedon tavoite on juuri ohjata toimintaa. Tämän vuoksi käytännöllinen tieto ei koske vain yleisiä totuuksia, vaan sille on leimallista *partikulaaristen asioiden* tuntemus. »Sillä se koskee toimintaa, ja toiminta liittyy partikulaarisiin asioihin.»²⁸

Ajatus, että praktisen tiedon tarkoituksena on toiminta eikä pelkkä todellisuuden tuntemus, ilmenee Nikomakhoksen etiikassa useissa ja hieman varioivissa yhteyksissä. Niinpä Aristoteles lausuu yleisluontoisesti etiikan liittyvän käytännölliseen elämään, sillä etiikan päämääränä ei ole tieto vaan toiminta.²⁹ Emme tutki hyvettä niinkään tietääksemme, mitä se on, vaan tullaksemme hyviksi, »ut boni fiamus.»³⁰ Erityisesti Nikomakhoksen etiikan VI ja VII kirjoissa nämä kysymykset laajenevat erilaisten ihmissielun toiminnallisten ja tiedollisten osatekijöiden perusteelliseksi erittelyksi. Aristoteles sanoo, että tavoittelu ja välttäminen halun alueella vastaa myöntämistä ja kieltämistä ajattelun alueella. Teoreettisissa tieteissä ajattelun arvo on riippuvainen siitä, ovatko esitetyt käsitykset tosia vai eivät. Praktisen järjen yhteydessä taas »to tuuden on oltava oikean halun suuntainen.»³¹ Ehkä selvimmin praktisen tiedon erityinen toiminnallinen luonne tulee näkyviin yhteyksissä, joissa Aristoteles edellyttää, että tietyt praktisen järjen premissit ovat välttämättä ja välit-

²⁶ Eth.Nich. VI.8, 1142a 8; VI.10, 1143a 12—15; VI.13, 1144b 14; VII.3, 1146 b25; VII.3, 1147a 25; Vrt Ando, s. 225.

²⁷ Eth.Nich. III.2, 1111b 31—35; VI.3, 1139b 17—18. Ks. lausutusta muuten Ando, s. 155 av. 3, 213 ja 217—227; Wieland, 1981, s. 57—58. Keskiäajalla Aristotelesta tulkittiin yleisesti siten, että etiikan metodi käsitettiin Topiikan periaatteiden mukaiseksi.

²⁸ Eth Nich. VI.7, 1141 b 15—16; ks. Tuomas Akvinolaisen osalta I Eth. lect. 3 ja VI Eth. lect. 6.

²⁹ Eth. Nich. I.3, 1095a 2—5.

³⁰ II.2, 1103b 26—30; Hardie, s. 223; Wieland, 1982, s. 56—60.

³¹ VI.2, 1139a 20—30; Hardie, s. 224; Ringbom, s. 159.

tömästi toimintaan johtavia (»... on sen heti toimittava...»)»³² tai toimintaa määrääviä.³³

Teoreettisen tiedon tavoitteena ei ole toiminta vaan todellisuuden intressiön tarkastelu ja totuuden tunteminen sen itsensä vuoksi. Tuomas Akvinolainen sanoo, että teoreettisen tiedon tavoitteena on »consideratio veritatis».³⁴

(3) Metodin ja tarkoituksen mukaiseen kriteeriin liittyy läheisesti praktista ja teoreettista tietoa erottava kolmas tekijä, joka koskee tiedon *kohdealuetta*. Praktinen tieto kohdistuu asioihin, jotka voivat olla toisin (*endekhomena*).³⁵ Käytännöllisten tieteiden objektina ovat periaatteessa kontingentit asiantilat, jotka ovat muutettavissa.³⁶ Sitävastoin teoreettisen tiedon kohteena ovat välttämättömät asiantilat. »Olemme kaikki sitä mieltä, että se, minkä tiedämme, ei voi olla toisin... Tiedon kohde on siis välttämättä oleva. Se on siis ikuinen, sillä kaikki, mikä on välttämättä ilman lisämääreitä, on ikuista. Ja ikuinen on syntymätöntä ja häviämätöntä.»³⁷

Aristoteles, joka toisaalla esittää, että tieteellinen tieto, *episteme*, kohdistuu yleiseen ja universaalseen, *katholou*,³⁸ sanoo Nikomakhoksen etiikassa toistuvasti, että praktisen tiedon (*fronesis*) kohdealueena on erityinen ja yksittäinen, *hekaston* ja *eskhaton*.³⁹ Tämä seikka yhdistää praktiselle tiedolle ominaisen tarkoituksen ja kohdealueen: (praktinen) tieto johtaa toimintaan ollessaan tekemisissä yksittäisten tosiasioitten kanssa, koska tehtävät teot ovat individuaalisia eivätkä yleisiä. Lääkäri parantaa yksityisen ihmisen terveyden, ei ihmistä yleensä.⁴⁰ Kuitenkin Aristoteles edellyttää selvästi, että myös uni-

³² VII.3, 1147a 28 ja 31; *Hardie*, 281; *Anscombe*, 1977, s. 67–68.

³³ VII.3, 1147b 9–10; VII.2, 1146a 8; myös VI.5, 1140b 4–6; VI.7, 1141b 21; VI.13, 1144b 28–30; VI.13, 1145a 3. Ks. lausutun johdosta yleisesti *Ando*, s. 155–157, 176, 232 ja 238; *Wieland*, 1981, s. 56–60; *Hardie*, s. 223–225. Ks. ajatusten keskiaikaisista tulkinnoista *Wieland*, 1981, s. 99–109.

³⁴ *Tuomas Akvinolainen*, De Ver. II.8; myös III.3 ja I^a Pars 79.12. Aristoteleen osalta ks. Met. VI.1, 1025 b 22; De Anima III.1, 433 a 14.

³⁵ Eth. Nich. VI.4, 1140a 1–2; I Eth. lect. 3, ed. Leon. 39–40. Ks. *Ando*, s. 163, *Hardie*, s. 221–222.

³⁶ Eth. Nich. III.2, 1111b 20–30; III.3, 1112a 21–30.

³⁷ Eth. Nich. VI.3, 1139 b 19–24; myös VI.1, 1139 a 12–14 ja VI.6, 1141 a 4–5; *Kenny*, s. 166; *Ando*, s. 229 ss; *Serene*, 1982, 497–498.

³⁸ An. Post. I.2, 71b 7–72a 8; I.4, 73a 21–34; I.30 ja 31, 87b 18–88a 18.

³⁹ Eth. Nich. I.6, 1097a 10–14; VI.7, 1141b 14–22; VI.8, 1142a 12–14 ja 23–28; VI.11, 1143a 32–b5; VII.2, 1146 a 7–9; VII.3, 1147a 12–14 ja 24–26.

⁴⁰ Eth. Nich. I.6, 1097a 10–14; *Ando*, s. 201. Ks. myös: *Hardie*, s. 221–222 ja 278; *Ando*, s. 229 ss; *Kenny*, s. 166 ss.

versaaaliset asiantilat (premissit) kuuluvat praktisen tiedon alueelle.⁴¹ Tämä on eräs keskeinen seikka, kun seuraavassa yritämme esittää joitakin havaintoja klassisista ja ongelmallisista kysymyksistä: Miten suhtautuvat toisiinsa *episteme* ja *fronesis*? Missä mielessä *fronesis* on tietoa?

Voimme lausutun nojalla koota yhteen praktisen tiedon erityispiirteet: *fronesis* koskee toiminnan aluetta ja toiminnan alueella tapahtumat eivät ole välttämättömiä eivätkä niitä koskevat väitteet välttämättä tosia. Mainitut käytännöllisen ja teoreettisen tiedon erityispiirteet eivät kuitenkaan vielä ratkaise ja strukturoi klassista kysymystä praktisen ja teoreettisen tiedon *suhteesta*. Tämä ongelma on Aristotelesta koskevassa kirjallisuudessa esiintynyt usein myös muodossa: onko aristotelinen etiikka ja politiikka luonteeltaan teoreettinen vai praktinen tiede?⁴²

Aristoteleen kanta mainittuihin ongelmiin näyttää olevan kaksijakoinen. Löydämme erityisesti Nikomakhoksen etiikasta tekstikohtia, jotka selvästi tukevat ajatusta praktisen ja teoreettisen tiedon erilaisesta luonteesta. Ne liittyvät mielestämme ennen muuta kahden, lähekkäin asettuvan ajatuksen ympärille. Ensinnäkin luemme Nikomakhoksen etiikan VI kirjan alkupuolella toistuvasti ajatuksen, että praktinen ja teoreettinen tieto ovat yhteensovittamattomia, koska jälkimmäinen voi koskea vain välttämätöntä, johon edellinen luonteensa puolesta ei voi liittyä. Aristoteles luonnehtii käytännölliselle järjelle ominaista *harkintaa*, *bouleusis*⁴³, sanomalla, että kukaan ei harkitse asioita, jotka eivät voi olla toisin.⁴⁴ Muutoksen ja muuttumisen mahdollisuuden täytyy sisältyä käytännöllisiin asioihin. Toinen näkökohta liittyy itse tieteellisen tiedon, *episteme*, käsitteeseen. Tällaisen tiedon tulee aristotelisen ajattelutavan mukaan olla *apodiktista* eli *demonstratiivista*, so. todistavaa ja perusteltua tietoa: tieteellinen tieto etenee tuonnempana esitettävällä tavalla syllogistisesti varmoista ja evidenteistä lähtökohdista (premisseistä) seurauslauseisiin.

⁴¹ Eth. Nich. VI.7, 1141b 14–22; VI.8, 1142a 20–22; VI.11, 1143a 32–b5; VII.3, 1147a1–6 ja 24–26.

⁴² Praxispainotteista tulkintaa on traditionaalisesti edustanut *Teichmüller*, teoreettisesti suuntautunutta taas *Walter*. *Teichmüller* edustaa käytännöllisen ja teoreettisen tiedon selvän ja periaatteellisen eron perusajatusta, *Walter* taas näkemystä, jonka mukaan praktinen tieto on periaatteessa teoreettiseen tietoon rinnasteista. Ks. *Teichmüller*, *Die praktische Vernunft bei Aristoteles*. Gotha 1879, erit. s. 12 ss. *Walter*, *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*. Jena 1878, erit. s. 538 ss. Ks. myös *Ando* s. 211 ss ja s. 240 ss; *Wieland*, 1981, s. 53, erit. av. 2.

⁴³ Eth. Nich. VI.1, 1139a 12–13; VI.5, 1140a 24–27; *Joachim*, s. 100–103; *Ando*, s. 131–133, 266 ss, 316 ss; *Hardie*, s. 162, 214 ja 217.

⁴⁴ Eth. Nich. VI.1, 1139a 13–14; VI.5, 1140a 31–32; III.3, 1112a 21–26; vrt. VI.4, 1140a 1–2; *Hardie*, s. 222; *Joachim*, s. 201–207; *Ando*, s. 245–246; *Dirlmeier*, s. 443 ja 447.

Tällaiset lähtökohdat näyttävät olevan yhteensovittamattomia praktisen tiedon perusluonteen kanssa.⁴⁵ Nämä kaksi praktista ja teoreettista tietoa erotavaa piirrettä liittyvät läheisesti toisiinsa:

»Ja kun tieteellinen tieto on todistavaa [so. demonstratiivista, H.T.], mutta sellaisten asioiden yhteydessä ei voi käyttää todistusta, joiden olemus sallii muutoksen, ja kun todistus siis ei koske tällaisia asioita (sillä tällöin kaikki voi olla myös toisin), ja kun välttämättömien asioiden yhteydessä ei esiinny harkintaa, käytännöllinen järkevyyt ei ole tieteellistä tietoa Se ei ole tieteellistä tietoa, koska toiminnan alue sisältää muutoksen mahdollisuuden»⁴⁶

Toisaalta tapaamme Aristoteleella monia ajatuksia, jotka viittaavat praktista ja teoreettista järkeä yhdistäviin piirteisiin.⁴⁷ Tieteelliselle tiedolle ominaisella tavalla myös praktinen järki toimii (voi toimia) syllogistisesti. Praktisen järjen toiminta saa eräässä yhteydessä luonnehdinnan *sylogismo ton praktikon*, tehtäviä asioita koskevat syllogismit, »praktiset syllogismit».⁴⁸ Vielä useammin Nikomakhoksen etiikka esittää praktisen järjen toimintamuodon sellaisin termein ja käsittein, jotka perusluonteeltaan kuuluvat teoreettisen järjen alueelle ja teoreettisen syllogismin yhteyteen. Niinpä tapaamme käsitteet *horos* (termi, jäsen),⁴⁹ *protasis* (premissi)⁵⁰ ja *arkhe* (lähtökohta).⁵¹ Tämä terminologia voidaan yhdistää siihen perusajatukseen, että myös toiminnan alueella on syllogistisessa mielessä perusteltua tietoa ja sen mukaista rationaalisuutta.

Käsite syllogismi, *sylogismos* liittyy Aristoteleella olennaisesti kysymykseen siitä, mitä on tieteellinen tieto, *episteme*. Tieteellinen tieto lähtee periaatteista. Sille on ominaista struktuuri, jota voimme sanoa perustelusuhteeksi. Aristoteles sanoo, että tieto on *logos*, joka on luonteeltaan päätelmä, syllogis-

⁴⁵ Ando, s. 255–256; Joachim, s. 211.

⁴⁶ Eth. Nich. VI.5, 1140a 32–b2.

⁴⁷ Hardie, s. 226–228, 242 ja 270; Ando, s. 265–256 ja 274; Kenny, s. 170–172.

⁴⁸ VI.12, 1144a 32–33; Burnet, s. 284. » . . . in syllogismo operativo . . . » VI Eth. lect. 9, (ed. Leon. 168) »syllogismi . . . operabilium . . . » 1144a 31–32; myös I^a II^{ac}, 13.3. ad Resp.

⁴⁹ Eth. Nich. VI.8, 1142a 26; VI.9, 1142b 24; VI.11, 1143a 36; VI.11, 1143b 2; VII.3, 1147b 13. Hardie, s. 287; Ando, s. 288.

⁵⁰ Eth. Nich. VI.11, 1143b 3; VII.3, 1147a 1; VII.3, 1147a 25; VII.3, 1147b 8; Hardie, s. 287–292.

⁵¹ Eth. Nich. VI.6, 1141a 7; VI.12, 1144a 32; Hardie, s. 251–253; Ando, s. 247 s. Toiminnan syllogistinen struktuuri tulee selväpiirteisenä esiin myös teoksessa *De Motu*, luvut VI ja VII (esim. 701a 7–14 ja *De Anima*, III.11, 434a 16–21. Ks. niistä: Allan, 1955, s. 326 ja 330; Hardie, s. 229 ja 245–247.

mi (*sylogismos*). Se muodostuu kolmesta »termistä» tai »jäsenestä» (*horos, terminus*). Aristoteleen sekä myös keskiajan aristotelismin perustellun tiedon idea esiintyy kolmen termin keskinäisenä suhteena. Niitä kutsutaan *ylätermiksi*, (*protos horos, terminus major*), *keskitermiksi* (*mesos horos, terminus medius*) ja *alatermiksi* (*eskhatos horos*).⁵² Syllogismissa (*sylogismos*) on yksi *perusteltu* jäsen, »johtopäätös» (*symperasma*), ja kaksi *perustelevaa* jäsentä, »premissiä» (*protaseis*).⁵³ Premissit ovat tiedollisessa järjestyksessä johtopäätöstä aikaisempia, sitä edeltäviä. Tieteelliselle tiedolle on Aristoteleen mielestä olennaista se, että seurauslause on johdettavissa kahdesta premissistään seuraavassa mielessä: jos premissit ovat välttämättömiä ja tosia, myös johtopäätös on välttämätön ja tosi. Tätä tiedon rakennetta Aristoteles kutsuu *apodiktiseksi tiedoksi* käsitteen *apodeixis* mukaisesti.⁵⁴ Keskiajan aristotelismin terminologian mukaan sitä voidaan sanoa *demonstratiiviseksi tiedoksi* (*apodeixis = demonstratio*). Tietäminen tarkoittaa jonkin asian johtamista sen perusteista ». . . das Wissen ist das Haben der *apodeixis*.⁵⁵

Löydämme tämän yleisen ajatuksellisen rakenteen lukuisia sovellutuksia Toisessa analytiikassa. Aristoteles edellyttää, että esim. väittämä: »nautaeläimellä on useita vatsoja, koska se kuuluu sarvieläinten luokkaan», voidaan esittää syllogistisessa muodossa seuraavasti. Koska (a) sarvieläimillä on useita vatsoja ja (b) nauta kuuluu sarvieläinten luokkaan, on (c) naudalla useita vatsoja.⁵⁶ Periaatteessa vastaavalla tavalla selitetään mainitussa teoksessa ilmiöt »ukkonen» ja »kuunpimennys». Ukkonen merkitsee »melua pilvissä» ja ongelman voidaan nähdä koskevan sitä, mikä keskitermi yhdistää pilviä ja ukkosta. Tämä keskitermi sisältyy siihen, että ukkonen on ilmiönä tulen sammumista pilvissä.⁵⁷ Vastaavalla tavalla Aristoteles antaa syllogistisen, »periaatteista lähtevän», vastauksen kysymykseen: miksi kuu pimenee? Vastaus on: koska kuulle kuuluu se ominaisuus, että maa (ollessaan auringon ja kuun välissä) estää valon saapumisen kuuhun.⁵⁸

Näkökulmamme praktisen ja teoreettisen tiedon keskinäissuhteesta vaatii kuitenkin eräitä olennaisia tarkennuksia, jotka koskevat demonstratiivisen

⁵² Ks. esim. An. Pr. I.1, 24b 16—30; An. Post. 94a 1—26; *Tugendhat*, s. 124; *Ross*, 1949, s. 290; *Kneale*, s. 69—72; *Knuuttila*, 1981a, s. 8—10.

⁵³ An. Pr. II.1, 53^a 1—33; *Tugendhat*, s. 124.

⁵⁴ An. Post. I.2, 71b 18; II.3, 90b 9 *Tugendhat*, s. 124—125; *Routila* 1969, s. 64—65.

⁵⁵ *Tugendhat*, s. 125; An. Post. I.2, 71b 8—28; Ks. myös *Evans*, s. 22—23 ja 32—33.

⁵⁶ An. Post. II.14, 98a 16—19; *Tugendhat*, s. 128.

⁵⁷ An. Post. II.9, 94a 2—9.

⁵⁸ An. Post. I.8, 75b 32—33; II.8, 93a 30—b20; vrt. II.1 ja 2, 89b 22—90a 1.

tiedon perusajatusta sekä sille ominaista kohdealuetta. Näitä käymme seuraavaksi tutkimaan.

3. DEMONSTRATIIVISEN TIEDON IDEA JA TIETEELLISEN TIEDON KOHDE

Aristotelisessa maailmankuvassa ja tietoteoriassa avautuu kaksi toisiinsa liittyvää, mutta kuitenkin suhteellisesti itsenäistä aspektia, jotka koskevat toisaalta tiedon, toisaalta todellisuuden rakennetta. Tämän mukaisesti yritämme seuraavassa yleisluontoisesti hahmottaa kysymystä siitä, mitä syllogistinen johtaminen premisseistä eli apodiktinen (demonstratiivinen) tiedon ihanne tarkoittaa ensinnäkin tiedollisen eli *epistemologisen* järjestyksen ja toiseksi todellisuuden rakenteen eli *ontologisen* järjestyksen kannalta. Kolmanneksi pyrimme tarkentamaan lähinnä luonnon rakennetta koskevaa tarkastelua eli mainittua ontologista aspektia ns. modaalikäsitteiden statistisen tulkinnan perusajatuksen mukaan. Kaikilla mainituilla kysymyksillä on keskeinen merkitys eri johtamismuotojen kannalta.

Aristotelisen tieto-opin perustavanlaatuisen ajatuksen mukaan tieto etenee tunnetusta tuntemattomaan eli tuntematon on selitettävä tunnetun avulla.⁵⁹ Aristoteles käyttää usein käsitettä »ennalta tunnettu», »paremmin tunnettu», *gnorimoteron*.⁶⁰ Se samastuu asiallisesti usein *aikaisemman* käsitteeseen. Käsitteet »aikaisempi» (*proteron*) ja »premissi» (*protasis*) kuuluvat asiallisesti yhteen. Premissi on aikaisempi, koska se on *gnorimoteron*, paremmin tunnettu. Demonstratiivinen (apodiktinen) tieto on aristotelisen ajattelutavan mukaan premisseistä (periaatteista) tapahtuvaa syllogistista johtamista. *Apodeixis* ja *demonstratio* merkitsevät sitä, että (ominaisuus) A kuuluu oliolle C, koska löytyy välittävä jäsen B, joka kuuluu yleisesti ja olennaisesti A:lle ja johon C puolestaan liittyy välttämättömällä ja olennaisella tavalla. Nyt on luonnollisesti ajateltavissa — kuten Aristoteleskin edellyttää —⁶¹ että voimme johtaa premissit A—B, B—C uuden demonstraation kautta, so. hakemalla uuden *terminus mediuksen*, joka osoittaa syllogistisesti, *miksi* A kuuluu B:lle

⁵⁹ Top. VI.4, 141a 20—142b 19. *Topica*-teoksen kannalta kysymystä on tarkastellut erityisesti Verbeke (ks. Verbeke, s. 259 ss.) ja eritellyt, miten mainittu asetelma toteutuu *definition* ja *proprium*in suhteessa, jossa tieto etenee toisaalta olemuksellista struktuuria esittävästä definitios- ta objektin yleiseen ja konvertiibeliin ominaisuuteen sekä päinvastoin.

⁶⁰ An. Post. I.2, 71b 19—72a 3; Phys. I.1, 184a 17—23; Top. VI.4, 141a 26—142a 13.

⁶¹ Esim. An. Post. I.24, 86a 13—20; I.32, 88b 4—7.

(esim. A kuuluu O:lle ja O kuuluu B:lle). Kuitenkin Aristoteleen käsityksen mukaan on olennaista, ettemme voi jatkaa tällaista ketjua loputtomiin. Jos-
sain vaiheessa tulemme lauseisiin, joita ei enää voida todistaa demonstratiivi-
sesti, vaan joita demonstraatio itse edellyttää. Tulemme premissiin, joita
voidaan luonnehtia »välittömiksi» siinä mielessä, etteivät ne ole enää keskiter-
min »välittämiä». Aristoteles kutsuu niitä *peruspremissiksi*, *primaaritotuuk-*
siksi, *perustotuuksiksi*.⁶² Niitä ei voida demonstratiivisesti todistaa, vaan ne
tavoitetaan *definition (horismos)* kautta.⁶³ Niiden tulee olla seurauslausei-
taan paremmin tunnettuja, *gnorimotera*.⁶⁴ Ne ovat demonstratiivisen tiedon
»edeltävä tieto», »lähtökohta».

Kun peruspremissiä tarkastellaan edellä sanotusta epistemologisesta as-
pektista, niille on tunnusomaista tietynlainen *varmuus* l. *evidenssi*. Usein tämä
seikka unohdetaan joko siitä syystä, että aristotelisen ajattelun luonnon ja tie-
don järjestys samastetaan, tai sitten katsotaan evidenttien perusprinsiippien
mahdollisuus Aristoteleen ajattelussa jo sinänsä poissuljetuksi.⁶⁵ Viimeksi
mainittu näkökohta sisältää epäilemättä paljon oikeata. Kiistäähän Aristote-
les erityisesti Toisen analytiikan kohdassa An.Post.II. 19 synnynnäisten ideoitten
olemassaolon niiden platonisessa merkityksessä.⁶⁶ Demonstratiivisen tiedon
aristoteliseen ideaan liittyy kuitenkin ymmärtääksemme keskeisesti se, että
kunkin tiedon alueen peruspremissit ovat *tietyissä mielessä* varmoja ja
evidenttejä.⁶⁷ Lähtökohta on mielestämme juuri se, että peruspremissien tu-
lee olla »ennalta tunnettuja», »paremmin tunnettuja» verrattuna seurauslau-
seisiin. Asian tarkemmassa erittelyssä aukeaa kaksi hieman erilaista näkökoh-
taa.

Ensinnäkin demonstratiivisen tiedon ideaan kuuluu, etteivät sen peruspre-
missit ole enää demonstratiivisen todistuksen tulosta. Ne ovat *indemonstrabi-*

⁶² An. Post. II.2, 71b 20—22, 72a 5—7; II.22, 84b 28.

⁶³ An. Post. II.4 ja II.5; Top. I.9 ja VI kirja.

⁶⁴ An. Post. I.2, 71b 19—22, 72a 26—30, 72a 35—72b 3. Top. VI.4. 141a 22—142b 19.

⁶⁵ Wieland, 1962, s. 69 ss. Tässä suhteessa Routila on kritisoinut Wielandia. Ks. Routila; 1971, s. 50—51.

⁶⁶ An. Post. II.19, 99b—100b 18. Tuomas Akvinolainen, *I^a Pars*, 76.1, 79.2, 84.3 ja 4. 85.3 sekä 84.6. Viimeksi mainittu on tärkeä siksi, että siinä viitataan mainittuun An. Post. pas-
sukseen II.19. Sekä Aristoteleen että Tuomaan periaatteellisen kannan mukaan ideat eivät voi olla
platonisessa mielessä erillisiä, *chorismos*. Vrt. Boler, 1982, s. 475—477; Lohr, 1982, s. 92—94;
Owens, s. 452—454; Serene, 1982, s. 504—505.

⁶⁷ Met. V.5, 1015a 33—36. On huomattava, että Aristoteles mainitussa luvussa samoin
kuin teoksessa *Physica* kiinnittää huomiota *välttämättömän, sattuman ja tarkoitusperäisen* käsit-
teisiin. Ks. Phys. II.4.—9, 195a 31 läht. Ks. Hintikka, 1960, s. 62 ss; Randall, 1960, s. 184 ss.

lia kuten keskiajan aristelismiin hyvin keskeinen väite asian ilmaisi. Ne ovat »todistamattomia» — eivät siinä mielessä, että emme tietäisi niistä mitään — vaan siinä merkityksessä, että demonstratiivisella tiedolla tulee olla »lähtökohta», joka ei enää voi olla *demonstratiivisen tiedon »tulos»*.⁶⁸ Tällaista peruspremissiä demonstratiivisen tiedon lähtökohtana Aristoteles kutsuu useissa yhteyksissä *välittömäksi premissiksi*.⁶⁹ Siinä ei enää terminus mediuksen avulla voida edellä kerrotussa mielessä demonstratiivisesti todistaa, että A kuuluu C:lle, vaan tämä on demonstratiivisen päättelyn edellytys.⁷⁰

Aristotelista ajattelutapaa näyttää kuitenkin erottavan platonisesta traditiosta näkemys, jonka mukaan perusprinsiippien varmuus on pikemmin relatiivista kuin absoluuttista. *Suhteessa demonstratiiviseen ajatusoperaatioon* täytyy peruspremissien olla varmoja, koska premissien tulee olla seurauslauseita »tunnetumpia» ja varmempia. Sitävastoin peruspremissit *eivät* ole evidenttejä platonisessa, synnynnäisten ideoitten tai kaikille luonnostaan evidenttien prinsiippien merkityksessä. Tulemme jäljempänä havaitsemaan, miten keskiajan aristotelismi ajatteli tässä suhteessa osin platonisella tavalla.

Toinen näkökohtamme koskee sitä, miten nämä aristotelisessä merkityksessä evidentit peruslauseet saavutetaan. Vaikka peruslauseet ovat kaikkein varmimpia periaatteita (ovathan ne demonstraation edellytyksenä), ne eivät synny edellytyksettä: myös peruslauseilla on aikaisempi tiedollinen tilansa, alkunsa.⁷¹ Tieto varmimmista lähtökohtaperiaatteista liittyy aristoteliseen induktion käsitteeseen.

Se, että Aristoteleen tieteelliseen tietoon samastaman demonstratiivisen tiedon ohella on olemassa toinen tiedon muoto, tulee *Analytica Posteriora*-teoksessa toistuvasti esille. Kaikki tieto ei voi olla apodiktista (demonstratiivista), koska peruspremissiä ei voida todistaa demonstratiivisesti. Peruspremissien täytyy siten olla toisenlaisen tiedon tuotetta. Tätä peruspremissiä kohdistuvaa tietoa Aristoteles kutsuu tieteellisen tiedon alkuperusteeksi (tiedon *arkhe*). ». . . katsomme, että tieteellisen tiedon ohella on olemassa sen alkuperuste, jonka avulla on mahdollista tuntea määritelmät.»⁷² Aristoteles kutsuu mainittua tiedon muotoa *rationaaliseksi intuitioksi*,⁷³ mutta lopulta

⁶⁸ Erit. An. Post. I.3, 72b 5—33; myös I.2, 72a 2—3; 75a 25—30; I.9, 75b 37—76a 30. Eth. Nich. VI.3, 1139b 30—31 ja VI.6, 1141a 6—7.

⁶⁹ »Demonstraatioon perustotuus on välitön propositio.» An. Post. I.2, 72a 7—8; I.9, 75b 39. Ks. Serene, 1982, s. 497.

⁷⁰ An. Post. I.2, 72a 25—30 ja 36—37.

⁷¹ Routila, 1971, s. 60.

⁷² An. Post. I.3, 72b 23—24; ks. myös I.33, 88b 30—89a 38.

⁷³ An. Post. I.33, 88b 36.

hän selittää ajatuksensa vasta *Analytica Posterioran* viimeisessä luvussa. Siinä hän esittää, että mainittujen perustotuukien varmuus ei voi perustua synnynäisiin ideoihin. Pikemminkin niiden lähteenä on tietty ihmismielen 'kyky' (*hexis*)⁷⁴ tajuta yleiset, varmat ja perustavimmat prinssiipit. Aristoteles luonnehtii sitä välillä *induktioksi*,⁷⁵ välillä *intuitioksi*⁷⁶ (*nous*).⁷⁷ »Periaatetieto» syntyy asiallisesti eräänlaisen abstraktioprosessin tuotteena, ihmismielen kykynä tajuta yleinen ja välttämätön individuaalisissa ja partikulaarisissa ilmiöissä ja olioissa.⁷⁸ Toinen analytiikka päättyy sanoihin: ». . . intuitio on tieteellisen tiedon alkuperuste. Ja tieteen alkuperuste ymmärtää lähtökohtana olevan peruspremissin . . . »⁷⁹

Toinen yleisluontoinen aspektimme tarkastelee demonstratiivisen tiedon ideaa todellisuuden omana järjestyksenä eli *ontologisesta* näkökulmasta. Perustellun tiedon ajatukseen kuuluu, että selittävien premissien tulee olla *essentiaalisia*, so. luonnon todellista rakennetta ja olemusta vastaavia. Tieteellinen tieto aristotelisessä merkityksessä tutkii olennaisia ja välttämättömiä yhteyksiä.^{79a}

Toinen analytiikka tarjoaa meille useita esimerkkejä, joissa päätelmä etenee formaalisti oikean syllogismin muodossa mutta ei kuitenkaan ole periaatteista johtamista tieteellisen selittämisen aristotelisessä merkityksessä. Erään esimerkin löydämme kohdalla An.Post. 1.13. Jos meidän on selitettävä »miksi seinä ei hengitä», voimme ajatella vastauksen olevan: »koska seinä ei ole eläin». Vastaus voidaan pukea syllogistisesti korrektiin asuun, mutta se ei kuitenkaan ole Aristoteleen mielestä oikea selitys, koska — kuten Aristoteles olettaa — on olemassa myös sellaisia eläimiä, jotka eivät hengitä.⁸⁰ Koska ei ole löydetty selitettävän ilmiön essentiaalisia ja olennaisia piirteitä, selitys pe-

⁷⁴ 99b 32. Vrt. De Anima, II.1, 412a 6 läht., II.5, 417b 16 läht., III.4, 429a 29 läht. Ks. Hamlyn, s. 82—83, 102—103 ja 137.

⁷⁵ 100b 4.

⁷⁶ 100b 8. Routila luonnehtii sitä induktiiviseksi intuitioksi. Ks. Routila, 1969, s. 66.

⁷⁷ Ks. myös: Eth. Nich. VI.3, 1139b 17; VI.6, 1141a 3 ja 8; VI.7, 1141a 19 ja VI.11, 1143a 35. Ks. Ringbom, s. 168 ja 176; Dirlmeier, s. 444; Burnet, s. 265—266.

⁷⁸ Erit. 99b 15—100a 13.

⁷⁹ 100 b 14—17.

^{79a} Serene, 1982, s. 497.

⁸⁰ A = eläin, B = hengittäminen; C = seinä

BA (kaikille eläimille kuuluu ominaisuus hengittää)

CA (mikään seinä ei ole eläin)

CB (millekään seinälle ei kuulu ominaisuus hengittää)

Kyseessä on toisen päätelmäfiguurin tapaus. Ks. Knuutila, 1981a, s. 8. Ks. esimerkistä muuten An. Post. 1.13, 78b 11—28.

rustuu pikemmin »kaukaiseen syyhyn». »Sellaiset syyt ovat kaukaa haetun selityksen kaltaisia, jotka hakevat selityksperusteen liian etäältä kuten Anakhariksien esitys siitä, että skyyttalaisilla ei ole huilunsoittajia, koskei heillä ole viiniä.»⁸¹

Demonstratiivisen tieteen idean mukaan selittävien premissien tulee olla universaaleja ja välttämättömiä näiden käsitteiden aristotelisessä merkityksessä. Selittävän termin tulee olla *universaalinen*, so. sen tulee olla totta jokaisesta selitettävän olioryhmän jäsenestä.⁸² Selityksen tulee olla totta esim. jokaiseen kolmioon ja jokaiseen ihmiseen nähden eikä vain tasasivuisien kolmioiden tai viisaiden ihmisten suhteen. Tämän mukaisesti Aristoteleen universaalisuutta merkitsevä käsite *katholou* tarkoittaa selityksen olevan totta kaikkiin selitettäviin nähden, *kata pantos*. Tämä ei kuitenkaan ole riittävä edellytys. Apodiktisen tieteen ihanne vaatii, että selitettävä ilmiö on johdettava *välttämättömistä premissistä*.⁸³ Universaalinen on »ominaisuus, joka kuuluu subjektin jokaiselle jäsenelle ja jokaiselle jäsenelle olennaisesti ja itsessään».⁸⁴ Selittävän premissin tulee siten lähteä selitettävän ilmiön »olennaisesta oleuksesta» (*ti en einai, kat hauto*).

Toisen analytiikan alussa Aristoteles esittää, että tiedon lähtökohta saattaa olla kahdenlainen. Voimme lähteä joko siitä, joka on »meille tunnettu» (*hemin gnorimos*) tai »luonnostaan tunnettu» (*haplos kai fysei gnorimos*).⁸⁵ Edellisen Aristoteles samastaa erityistä koskevaan, ais-

⁸¹ An. Post. I 13, 78a 28—31.

⁸² An. Post. I.3 73a 24—40; 73b 23—74a 3; *Hintikka*, 1957, s. 67—69.

⁸³ Vrt. An. Post. I.3. 73a 22—24. »Ja koska demonstratiivinen tieto on mahdollinen vain demonstraation kautta, on seurauksena, että demonstraatio on johtamista välttämättömistä premissistä.» Ks. *Serene*, 1982, s. 497.

⁸⁴ An. Post. I.4. 73b 27—28.

Aristoteles selittää, että universaalisuutta tarkoittava *katholou* kuuluu subjektille olennaisesti ja välttämättömästi. Edelleen voidaan sanoa, että tällaisen ominaisuuden tulee kuulua subjektille *välttömästi*. Aristoteles sanoo, että tasasivuiselle kolmiolle ei mainitulla tavalla kuulu ominaisuus, että sen kulmien summa on kaksi suoraa kulmaa, koska kolmio (eikä tasasivuinen kolmio) » . . . on subjekti, joka on ensimmäinen olio, jolle sen (so. mainitun ominaisuuden H.T.) voidaan näyttää kuuluvan.» Ks. ib 32—33; myös 74a 2—3. Ks. *Tugendhat*, s. 126—127; *Serene*, 1982, s. 497—498.

Meidän kannaltamme riittää toteamus, että tässä tapauksessa luonnon selittäminen sen essentiaalisen struktuurin kautta ilmentää olennaisesti samaa perusajatusta kuin edellä mainittu esimerkki (väärästä) selittämisestä, miksi eläin ei hengitä. Toisaalta asialla on laajempia ulottuvuuksia, jotka koskevat kausaalisuuden analyysiä ns. välttämättömän suhteen (necessary tie) konseptin valossa. Ks. *Buchdahl*, erit. s. 49—51.

⁸⁵ An. Post. I.2, 71b 33—72a 8. Käsitteiden *gnorimos* ja *gnorimoteron* käännökset vaihtelevat jonkin verran. Niinpä Ross käyttää käännöstä »known», »better known», Evans taas »intel-

timelliseen tietoon, jälkimmäisen universaalista koskevaan tietoon, jota ei välittömästi havaita. Tieto voi suhtautua tiedon periaatteisiin kahdella tavalla: tieto voi olla periaatteita kohti etenevää tai periaatteista lähtevää. Tässä yhteydessä, jossa meitä kiinnostavat vain ajatusteen yleispiirteet, voimme olettaa, että Toisen analytiikan kerrottu ajatus vastaa *Topica* -teoksen suorittamaa erottelua meille tunnetun ja luonnostaan tunnetun (meille aikaisemmin ja luonnostaan aikaisemman) välillä sekä periaatetta, jonka mukaisesti tuntematon on määriteltävä tunnetun avulla.⁸⁶ Yleispiirteiltään samantyyppinen jaottelu esiintyy myös *Fysiikassa*⁸⁷ ja *Metafysiikassa*. Mainittua tiedon ja sen periaatteiden kaksisuuntaista asetelmaa on kutsuttu ylöspäin kulkemisen ja alaspäin kulkemisen teiksi (alhaalta johtamisen/ylhäältä johtamisen menetelmiksi).⁸⁹ Vaikka tiedollinen tapahtuma voi edetä kaksisuuntaisesti, tiedolla (tieteellisen tiedon merkityksessä) on peruste kuitenkin vain yhdessä mielessä. Tämä johtuu siitä, että demonstratiivinen tieto on periaatteista lähtevää tietoa, mikä epäilemättä tarkoittaa »alaspäin kulkemisen tietä» aristotelisessä merkityksessä. Tällöin ylöspäin ja alaspäin kulkemisen tiet, induktio ja deduktio aristotelisessä merkityksessä suhtautuvat toisiinsa kuten tiedon esivaihe ja sen lopullinen muoto. Edellinen on olennaisesti periaatteiden hakemista, jälkimmäinen taas näistä periaatteista johtamista.

Demonstratiivinen eli todistava tieto lähtee edellä kerrotussa mielessä toisaalta varmoista, toisaalta välttämättömistä premissistä. Kolmas yleisluontoinen aspektimme pyrkii erityisesti mainitun ontologisen aspektin kannalta täsmentämään modaalisia käsitteitä »välttämätön» (*anankaion*),⁹⁰ »mah-

ligible», »more intelligible» (*Evans*, s. 68), *Wieland* taas »bekannt», »bekannter» (*Wieland*, 1962, s. 69 ss.). Vastaavasti ongelmallisia ovat käännöksiltään luonnon olemisjärjestykseen kuuluvat epiteetit *haplos* ja *fysei*: Ross esittää käännöksen »without qualification», mikä lähinnä vastaisi ajatusta yleisestä ja abstraktista, kun taas *Evans* kääntää mainitun termin käsitteellä »absolute-ly», (*Evans*, s. 68), joka viittaa enemmän luonnon omaan järjestykseen ja jota mm. *Kenny* toisessa yhteydessä näyttää pitävän käsitteen *haplos* käännöksenä (*Kenny*, s. 64–65). Meitä kiinnostaa tässä yhteydessä vain itse erottelun *hemin/haplos kai fysei* pääajatus: edellinen on tiedon järjestyks, jälkimmäinen luonnon olemisjärjestys. Tieto saavuttaa lopullisen tilansa, kun se saavuttaa luonnon todellisen olemisjärjestyksen. Ks. mainituista seikoista *Evans*, s. 68 ss; *Wieland*, 1962, s. 69 ss; *Routila*, 1971, s. 65 ss.

⁸⁶ Top. VI.4, 141a 26–142a 16. Ks. *Verbeke*, s. 259 ss; *Evans*, s. 69 ss.

⁸⁷ *Fysiikassa* esiintyvässä passuksessa (184a 10–b13) on tutkijoita askarruttanut kysymys, miksi Aristoteles samastaa siinä tiedon etenemisen »meille tunnetusta» »luonnostaan tunnettuun» siirtymiseksi *yleisestä yksityiseen*. Ks. ongelman ratkaisusta *Routila*, 1971, s. 54 ss; *Wieland*, 1962, s. 69 ss.

⁸⁸ Met. VII.4, 1029b 1–1030a 1.

⁸⁹ »Upwards way/downwards way». Ks. *Evans*, s. 52. Vrt. *Verbeke*, s. 269 ss.

⁹⁰ Met. V.5, 1015a 30–b20; vrt. *Kneale*, 1937–1938, s. 253 ss.

dollinen» (*dynaton*),⁹¹ »voida olla toisin» (*endekhomeon*)⁹² sekä »kontingenti» (*symbebekos*).⁹³ Aristotelista ajattelutapaa luonnehtii tässä suhteessa yleisesti asettamus loogisen ja reaalisen ykseydestä. Välttämättömyys on aina jotain, jossa kietoutuvat toisiinsa loogisesti välttämätön ja reaalisesti välttämätön. Vastaavasti mahdollisen käsitteessä näemme sekä loogisen että reaalisen mahdollisuuden piirteitä. Loogisesti välttämätön (mahdollinen) tarkoittaa tällöin sitä, mikä on välttämätön (mahdollinen) kaikissa ajateltavissa olevissa maailmoissa. Reaalisesti välttämätöntä ja mahdollista voidaan puolestaan luonnehtia reaalisesti olemassaolevan maailman perusstruktuuriksi.⁹⁴ Tässä mielessä aristotelisessä ajattelutavassa *modaaliloogiset* ja *modaaliontologiset* aspektit kietoutuvat toisiinsa. Tämä tulee havainnollisesti esiin mm. Metafyysiikan IX kirjan ajatuksessa, jonka mukaan potentiaalisen (mahdollisen) tulee olla kyllin »lähellä» realisoitumaansa ollakseen aidossa mielessä (reaalinen) mahdollisuus. Maan on epäilemättä loogisesti mahdollista olla patsas; Aristoteleen mielestä maa ei kuitenkaan (reaalisessa mielessä) ole potentiaalinen patsas: maan täytyy ensin muuttua raudaksi tullakseen patsaaksi (ollakseen potentiaalinen patsas).⁹⁵

Aristoteles ja aristotelinen traditio käyttävät välttämättömyyden ja mahdollisuuden käsitteitä tavalla, joka on antanut aiheen kutsua sitä *modaalikäsitteiden statistiseksi tulkinnaksi*. Nimitys on peräisin *Maierin, Hintikan* ja

⁹¹ Met. V.12, 1019a 19—1020a 7; IX luvut 3.—7. Ks. *Knuutila*, 1981b, s. 166—170.

⁹² Eth. Nich. VI.3, 1139b 20; VI.4, 1140a 1; VI.5, 1140a 32.

⁹³ Aristoteleen Topiikka sisältää käsitteen *symbebekos* eli aksidentaalisen kahdenlaisen määrittelyn, nim. positiivisen ja negatiivisen. Negatiivisella tavalla Aristoteles määrittelee aksidentaalisen sanomalla, että ominaisuus kuuluu subjektille aksidentaalisesti silloin, kun se ei kuulu sille *definition*, *proprium*in tai *genuksen* kautta. Positiivisen määrittelyn mukaan aksidentaalinen on ominaisuus, joka voi kuulua tai olla kuulumatta subjektille. Top. 102b 4—9. Ks. *Verbeke*, s. 262. *Definitio* ilmaisee subjektin essentiaalisen struktuurin ja sen voidaan sanoa vastaavan välttämättömän käsitettä. Ks. Top. VI.1 ja An. Post. II.4. *Proprium* ilmaisee oliolle yleisesti muttei olennaisesti kuuluvan tuntomerkin. Ks. Top. V.3. Tämän kriteerinä on predikaatin ja subjektin ns. konvertibiliteetti: esim. ihminen on kielioppia ymmärtävä olio; kielioppia ymmärtävät oliot ovat ihmisiä. Ks. Top. I.5, 102a 18 ja I.7 103b 11. Ks. *Verbeke*, s. 261—3. Ks. myös Met. V.13.

⁹⁴ *Knuutila*, 1982, s. 344—345, 350—351 ja 1981b, s. 179; vrt. *Routila*, 1969, s. 130; *Dancy*, s. 88—105.

⁹⁵ Met IX.7, 1049a 30—b18. Ks. *Knuutila*, 1981b, s. 169—170 ja 1982, s. 344—345. *Knuutila* korostaa potentiaa tiettyinä realisoitumistrendinä, »voimana», mikä on eräs tausta ajatukselle, että jokainen aito mahdollisuus toteutuu joskus statistisen modaaliteorian perusajatuksen mukaisella tavalla. Vrt. myös *Randall*, 1960, s. 123 ss, erit. 125—132. Ks. aktuaalisen ja potentiaalisen käsitteistä Met. IX kirja sekä luku V.11, siitä, miten aktuaalinen on priorista eli aikaisempaa luku XI.8 sekä käsitteestä priorinen eli aikaisempi, *proteron*, luku V.11. Ks. myös *Knuutila*, 1981b, s. 169—170 ja *Routila*, 1969, s. 56—69; *Dancy*, s. 82 ss.

Knuuttilan tutkimuksista.⁹⁶ Toisaalta voimme kutsua tätä ideaa modaalikäsitteiden temporaaliseksi tulkinaksi. Kuten erityisesti *Hintikka* on osoittanut, on mainittu ajattelutapa yhteydessä ajan käsitteeseen.

Modaalikäsitteiden temporaalinen tai statistinen tulkinta rakentuu ajatukselle, että jokainen aito mahdollisuus toteutuu joskus. Voimme kirjoittaa tämän *Hintikan* ja *Knuuttilan*⁹⁷ mukaan seuraavasti:

(P) Jokainen mahdollisuus toteutuu jonakin ajankohtana.

Tätä ajatusta on *Lovejoyn* uusplatonismiin kohdistuvasta tutkimuksesta lähtien kutsuttu *runsauden periaatteeksi*.⁹⁸ Mahdollisuus potentian mielessä voidaan nähdä myös aristotelisessä traditiossa tietynlaisena »voimana», realisoitumistrendinä. Sellainen, joka ei koskaan toteudu, ei ole potentiaalinen sanan aidossa merkityksessä.

Muillekin modaalisille käsitteille voidaan antaa statistinen eli temporaalinen tulkinta. Ne voidaan ymmärtää vastaavassa mielessä realisoitumisen frekvensseinä. Alunperin *Hintikan* perusteleman väitteen mukaan voidaan runsauden periaate (P) ilmaista ekvivalentilla tavalla seuraavissa muodoissa.⁹⁹

(P*) Se, mikä on aina, on välttämättä.

Välttämättömyys merkitsee sellaista realisoitumisfrekvenssiä, joka ei milloinkaan jää toteutumatta. Välttämätön on sama kuin ikuinen, se on aina aktuaalista.

(P**) Mikään kontingentti ei ole ikuista.

Tämä seuraa per definitionem kontingenssin määritelmästä välttämättömyyden negaationa.

(P***) Se, mikä ei ole koskaan, on mahdotonta.

Mahdottomuus tarkoittaa tämän mukaan määritelmällisesti asiantilaa, joka ei koskaan tule aktuaaliseksi.

Modaalikäsitteiden statistinen eli temporaalinen tulkinta muodostaa suhteellisen moniulotteisen ongelmaryhmän. Sitä on meillä tutkinut *Knuuttila* erityisesti Aristoteleen ns. megaralaiskritiikin ja keskiaikaisen aristotelisen skolastiikan lainalaisuuskäsityksen kannalta soveltaen näitä ajatuksia Jumalan kaikkivaltiuuden ja toimintamahdollisuuksien keskiaikaisten ajatusten eritteilyyn. Välttämättömyyden ja mahdollisuuden yleisillä käsitteillä sekä niiden

⁹⁶ *Maier*, s. 219–221; *Hintikka*, 1957, s. 68 ss; *Knuuttila*, 1974a, s. 107 ss; 1974b, s. 437 ss; 1975, s. 8 ss; 1976, s. 1 ss; 1981b, s. 163 ss; 1982, s. 435 ss.

⁹⁷ *Hintikka*, 1957, s. 68 ss; *Knuuttila*, 1974a, s. 107; 1981b, s. 163–169; 1982, s. 344.

⁹⁸ *Knuuttila*, 1974a, s. 107; 1981b, s. 163–166; 1982, s. 344; *Hintikka*, 1973, s. 93 ss.

⁹⁹ *Hintikka*, 1957, s. 70–71; 1973, s. 93–113; *Knuuttila*, 1974a, s. 107; 1981b, s. 166–170 ja 208–217; 1982, s. 341 ja 351.

temporaalisella tulkinnalla on myös meidän aiheemme kannalta keskeinen merkitys. Voimme antaa edellä mainituille modaalisille käsitteille temporaaista tulkintaa vastaavan täsmällisemmän merkityssisällön: välttämättömyys on *muuttumattomuutta*, mahdollisuus (kontingenssi) taas *muuttuvuutta*. Välttämättömyys on sitä, mikä on aina, kontingenssi taas (suuremmassa tai pienemässä määrin) muuttuvaa, sitä mikä välistä toteutuu, välistä ei. Vastaavasti näitä kuvaavat lauseet ovat joko *aina tosia* tai *joskus* (ajankohdasta tai tilanteesta riippuen) *tosia*. Aristotelista ajattelutapaa voidaan eri johtamismuotojen kannalta luonnehtia tietynlaiseksi strukturaaliseksi analyysiksi, jossa todellisuus, sen ilmiöt ja piirteet, jaetaan välttämättömiin ja kontingentteihin, muuttumattomiin ja muuttuviin, mm. inhimillisten toimintamahdollisuuksien kannalta.

Voimme Knuutilaa seuraten pitää modaalikäsitteiden statistisen tulkinnan lähtökohtana Aristoteleen Metafysiikan IX kirjassa esittämää ns. megaralaiskritiikkiä.¹⁰⁰ Siinä Aristoteles arvostelee megaralaisia siitä, että heidän mukaansa vain se, mikä on aktuaalista on mahdollista ja että kaikki, mikä tapahtuu, on välttämätöntä.¹⁰¹ Aristoteleen ajatuksen keskeinen sisältö on se, että tämä oppi poistaa maailmasta muutoksen ja syntymisen: » . . . mikä ei tapahdu, ei voi tapahtua.»¹⁰² Mikään ei tällöin voisi olla toisin kuin se kunakin hetkenä on. Aristoteles esittää seuraavan tulkinnan megaralaisten opista: »se, joka seisoo, seisoo aina ja joka istuu, istuu aina, sillä jos hän istuu, hän ei nouse. Sillä on mahdotonta, että se nousisi, joka ei voi nousta.»¹⁰³ Aristoteleen oma perusajatus rakentuu toisenlaiselle mahdollisen ja välttämättömän käsitteellisellem analyysille, joka on olennaisesti modaalikäsitteiden statistisen tulkinnan mukainen. Aristoteles ei halua kiistää sitä, että *kullakin hetkellä* aktualisoituu se, mikä on silloin mahdollista, eikä sitä, että kullakin hetkellä aktualisoituminen tapahtuu välttämättä. Sen sijaan Aristoteles katsoo, että *jonakin muuna hetkenä* mahdollinen ei ehkä realisoidu.¹⁰⁴ Tämän mukaisesti välttämättä tosi lause on sellainen, joka on aina tosi, koska sen tarkoittama asiantila on aina realisoitunut. Mahdollisesti tosi lause on joskus tosi, joskus epätosi, koska sen tarkoittama asiantila realisoituu joskus muttei aina. Vastaavasti mahdoton lause on sellainen, joka ei ole koskaan tosi. Jos toisaalta tarkastelemme mahdollista (mahdollisesti totta) lausetta *tiettyinä ajankohtana*, se on joko välttämätön tai

¹⁰⁰ Knuutila, 1974a, s. 106 ss; 1975 s. 9 ss; 1976, s. 5 ss; 1981b, s. 166—170; Met. IX.3, 1046b 11—47b 1.

¹⁰¹ Met. IX.3, 1046b 29—47a 8; Knuutila, 1981b, s. 166.

¹⁰² Met. IX.3, 1047a 11—12; Knuutila, 1981b, s. 166.

¹⁰³ Met. IX.3, 1047a 15—17; Knuutila, 1975, s. 9; 1981, s. 166.

¹⁰⁴ De Int. 19a 23—24; Met. V.12, 1119b 21—23; Soph. el. 166a 22—30; De caelo 281b 3—25; Knuutila, 1975, s. 9—12; 1976, s. 5—10; 1981, s. 166—170; Hintikka, 1969a, s. 166—197.

mahdoton riippuen siitä, onko sen tarkoittama asiantila realisoitunut vai ei. Tällaisen lauseen totuusarvo voi kuitenkin muuttua: *jonakin toisena ajankohtana* mahdollisuus saattaa realisoitua tai jäädä realisoitumatta. Aristoteleen megaralaiskritiikin ydin rakentuu siten ajallisesti määrättyjen ja ajallisesti epämääräisten lauseiden väliselle erottelulle. Megaralaisten deterministiselle näkemykselle, että kunakin ajankohtana aktualisoituvat mahdollisuudet ovat välttämättömiä, voidaan antaa indeterministinen tulkinta siirtämällä tarkastelu ajallisesti määrätystä tilanteesta koskemaan samanlaisia tilanteita ylipäänsä, ilman ajallista määrittystä.¹⁰⁵

Jos tarkastelemme mahdollisuutta ajallisesti määräämättömässä merkityksessä, saamme mahdollisen kontingenssin tarkoittamassa merkityksessä. Tällainen asiantila toteutuu joskus mutta ei aina. Sitä tarkoittava lause on joskus tosi, joskus epätosi, eli se on totuusarvoltaan määräämätön. Toisin on asianlaita, jos tarkastelemme realisoitunutta mahdollisuutta tiettyä ajankohtana t_1 : realisoitunut mahdollisuus on välttämätön, koska se on ajankohtana t_1 aktuaalinen. Tosi lause on ajallisesti määrättyä välttämättä tosi.¹⁰⁶

Modaalikäsitteiden statistinen eli temporaalinen tulkinta avaa meille kuitenkin ennen kaikkea tietyn näkökulman lainalaisten tapahtumien ja asianteilojen struktuuriin. Keskiaikainen, erityisesti aristotelisperusteinen ajattelu ja koi *Averroeksesta* lähtien luonnon tapahtumisessa esiintyvät syyt välttämättömiin ja kontingentteihin (mahdollisiin) modaalikäsitteiden statistista tulkintaa vastaavalla tavalla: välttämättömät syyt tuottavat vaikutuksensa aina, kontingentit suuremmalla tai pienemmällä todennäköisyydellä.¹⁰⁷ *Tuomas Akvinalainen* selittää Averroeksen ajatuksiin liittyen,¹⁰⁸ että on ensinnäkin syitä, jotka eivät koskaan »epäonnistu», »esty» tuottamasta vaikutustaan. Nämä ovat *ut semper* -syitä. Toiseksi on olemassa kontingenttejä syitä, jotka suuremmassa tai pienemmässä määrin voivat jäädä toteutumatta. Ne ovat syitä, joista on lukumäärältään erisuuruisia »poikkeuksia». Viimeksi mainittuihin kuuluvat *ut in paucioribus* -tyyppiset syyt, jolloin vaikutukset suurimmaksi osaksi jäävät aktualisoitumatta (»... quae accidunt a casu vel fortuna»).¹⁰⁹ Edelleen niihin kuuluvat *ut in pluribus* -syyt. Tällöin vaikutukset esiintyvät suurimmasa osassa tapauksista. (»Quaedam vero eveniunt ut in pluribus, sicut hominem

¹⁰⁵ Knuuttila, 1981b, s. 166–167; 1975, s. 10–11; 1982, s. 344 ja 347.

¹⁰⁶ Knuuttila, 1975, s. 29 ss; 1976, s. 8–10; 1981, s. 167–169; 1982, s. 344; Soph. el. 166a 22–30; De caelo 281b 3–25.

¹⁰⁷ ib. 332–334; Knuuttila, 1975, s. 48–49; 1981, s. 108; vrt. 1982, s. 352.

¹⁰⁸ In Periherm. I lect 14. 22. Averroes mainitaan nimeltä.

¹⁰⁹ ib. I lect 13.9.

canescere in senectute, quod causatur ex natura».¹¹⁰ Vielä on olemassa *ad utrumlibet* -tyyppisiä kontingenssejä, joissa on yhtä suuri mahdollisuus vaikutuksen toteutumiselle tai toteuttamatta jäämiselle: ». . . quia scilicet non magis se habent ad unam partem quam ad aliam».¹¹¹

Havaitsemme Tuomaan lainalaisuuden idean noudattelevan modaalikäsitteiden statistista eli temporaalista tulkintaa.¹¹² On välttämätöntä ja mahdollista (kontingenttia) tapahtumista. Edellinen tapahtuu aina, jälkimmäinen taas voi olla tai olla olematta mutta ei kumpakaan ikuisesti.¹¹³ Kontingentit tapahtumat jakautuvat siten, että sen (t. sen efektin) modaalistatus määräytyy syyn laadun perusteella: *ut in pluribus, ad utrumlibet, ut in paucioribus*.

Mahdollisuus (kontingenssi) aristotelisessä traditiossa *ei* siten tarkoita sitä, että se, mikä on tapahtunut, olisi voinut tapahtua toisin, vaan sitä, että kon-

¹¹⁰ ib.

¹¹¹ ib. Ks. *Knuuttila*, 1975, s. 47 ss; 1981b, s. 208—217.

Saman perusajatuksen välttämättömyyden ja kontingenssin temporaalisesta t. statistisesta tulkinnasta kohtaamme useassa yhteydessä Akvinolaisen tuotannossa. »In rebus naturalibus invenitur triplex cursus rerum. Quaedam enim sunt semper, quae nunquam deficiunt, ex natura hoc habentia ut sint et impediri non possint. Quaedam vero sunt frequenter quae in paucioribus impediuntur; quaedam vero sunt raro vel in minore parte.» III Sent. d.37, q.1, a.3. ». . . pertinet ut tantum certitudinem quaerat in unaquaque materia quantum natura rei patitur; non enim potest esse quanta certitudo in materia variable et contingenti sicut in materiis necessaria semper eodem modo se habente . . . » I Eth. lect. 3. »Ea enim quae sunt naturalia apud nos, sunt quidem eodem modo ut in pluribus, sed in paucioribus deficiunt, sicut naturale est quod pars dextra sit vigoriosior quam sinistra, et hoc in pluribus habet veritatem, et tamen contingit ut in paucioribus aliquos feri ambidextros qui sinistram manum habent ita valentamut dextram.» V Eth. lect. 12 Ks. myös III Ethic. lect 7.» In entibus quaedam sunt semper similiter se habentia ex necessitate . . . quaedam vero non sunt ex necessitate, nec semper, sed sunt ut in pluribus.» Ks. edelleen VI Metaphysicorum lect. 2; 1182 II Physicorum lect 8.2 ja 11.7; Contra Gent. III.86; De malo q. 6,a. 1 ad 15 um. »In actibus autem naturae invenitur triplex diversitas. In quibusdam enim natura ex necessitate agit, ita quod non potest deficere. In quibusdam vero natura ut frequentius operatur, licet quandoque possit deficere a proprio actu. Unde in his necesse est esse duplicem actum; unum qui sit ut in pluribus, sicut cum ex semine generatur animal perfectum; alium vero quando natura deficit ab eo quod est sibi conveniens, sicut cum ex semine generatur aliquod monstrum propter corruptionem alicujus principii. Et haec etiam tria inveniuntur in actibus rationis. Est enim aliquis rationis processus necessitatem inducens in quo non est possibilis esse veritatis defectum, et per huiusmodi rationis processum scientiae certitudo acquiritur. Est autem alius rationis processus in quo ut in pluribus verum concluditur, non tamen necessitatem habens. Tertius vero rationis processus est in quo ratio a vero deficit propter alicujus principii defectum.» I Post.analyt. lect. 1.5; myös I Post.analyt. 16.8 ja II Post.analyt. 12.4 sekä I Periherm., lect. 14.19.

¹¹² *Knuuttila*, 1974 s. 47—51 ja 1981b, s. 216—218.

¹¹³ In Periherm., I lect. 14.6.

tingentit tapahtumat esiintyvät jonakin ajankohtana, toisena eivät.¹¹⁴ Vastavasti välttämättömiä ja kontingentteja tapahtumia kuvaavat lauseet ovat toisaalta aina tosia, toisaalta joskus tosia, joskus epätosia. Jälkimmäisessä tapauksessa lauseiden totuusarvo riippuu siitä ajankohdasta, jolloin ne esitetään.

Edelleen voidaan Tuomas Akvinolaisen edustamassa aristotelisessä traditiossa muuttuvan nähdä edellyttävän muuttumatonta ja kontingentin välttämätöntä.

»Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus.»¹¹⁵

Aristoteleen ajatuksia seuraten Tuomas sanoo muuttuvien (*corruptibilis*, »häviävien») asioitten olevan viime katsannossa muuttuvan ja muuttumattoman yhdistelmiä: »Secundo quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam; et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio.»¹¹⁶ Muuttumaton ja välttämätön samastuvat toisaalta definitionmukaiseen olemukseen. Niinpä Tuomas eräessä yhteydessä sanoo ihmisen definitionmukaista olemusta »rationaalinen eläin» välttämättömyydeksi absoluuttisessa mielessä (*necessarium absolute*):¹¹⁷ se on ihmisen ominaisuus aina ja kaikkialla (kaikissa ajan instansseissa).

Aristotelisessä traditiossa inhimilliset toimintamahdollisuudet sekä ihmis-tekoja ohjaavat praktiset ja normatiiviset väitteet ovat erityistapaus todellisuuden yleisestä rakenteesta. Toiminnan (normien) struktuuri tulee ymmärrettäväksi vain muuttumattomasta ja välttämättömästä käsin. Molemmissa tapauksissa tiedon tulee lähteä välttämättä tosista (aina tosista) periaatteista. Tämä eri johtamismuotojen kannalta keskeinen yleinen ajatus tulee Tuomas

¹¹⁴ Tässä suhteessa tarkastelun painopisteen siirtyminen ajallisesti määrättyihin instansseihin tapahtui vasta Duns Scotuksen myötä, kuten *Knuuttila* on yksityiskohtaisesti osoittanut. Scotuksen teoria merkitsi selväpiirteistä loogisten ja reaalisten välttämättömyyksien erottamista. Ks. *Knuuttila*, 1976, s. 5 ss. ja 1981b, s. 217–238 sekä 1982, s. 353–355.

¹¹⁵ Ajatus esiintyy *tertia vian* mukaisessa Jumalan olemassaolon todistuksessa. Ks. 1^a Pars 2.3. Vrt. *Knuuttila*, s. 214 ja 1982, s. 349. Ks. mainituista Jumalan olemassaoloa koskevista todistuksista yleisesti *Gilson*, s. 34 ss.

¹¹⁶ *ib.* 9.1.

¹¹⁷ *ib.* 19.3. Tämän ohessa Tuomas erottaa »necessitas ex suppositione», joka tarkoittaa aktualisoitunutta mahdollisuutta. Terminologisesti ja ajatuksellisesti tapaanme vastaavan kohdan In I Periherm., lect. 15.2.: »... necessitas non absoluta sed ex suppositione», jonka Tuomas selittää »... necesse non est esse pro illo tempore quando non est» Ks. *Knuuttila*, 1981b, s. 212–213.

Akvinolaisella erityisen selvästi esiin teoksessa *De Veritate*, mutta se muodostaa erään kantavan ajatuksen kautta koko hänen tuotantonsa.¹¹⁸ Mutta miten tämä ajatus on sovittavissa yhteen praktisen järjen ja käytännöllisen viisauden kanssa, jotka edellä lausutun mukaisesti koskevat periaatteessa vain muuttuvia ja tilanteenmukaisia asioita? Palaamme uudestaan teoreettisen ja praktisen järjen keskinäissuhteen ongelmaan.

4. PRAKTISEN TIEDON ERITYISLUONNE JA PRAKTISEN SYLLOGISMIN PÄÄTELMÄRAKENNE

Praktista tietoa voidaan luonnehtia *erityisen tiedoksi* tai *erityisen taidoksi*. Tämä perustuu siihen, että praktinen tieto liittyy aina toimintaan ohjaten sitä. Teot puolestaan ovat partikulaarisia ja konkreettisia. Ne tapahtuvat aina erityisissä ja konkreettisissa olosuhteissa, »tässä ja nyt».

»Sillä se [so. praktinen järki, H.T.] koskee toimintaa, ja toiminta liittyy partikulaarisiin asioihin.»¹¹⁹

Praktinen tieto, *fronesis*, esiintyy aristolisessa ajattelussa erityisellä tavalla toisaalta yleisiä päämääriä ja periaatteita sekä toisaalta konkreettisia tekoja yhdistävänä tekijänä.¹²⁰ Tätä aristoteliselle ajattelulle tunnusomaista piirrettä, joka koskee yleisen (abstraktin) ja erityisen (konkreetin) suhdetta, voidaan kuvata sanomalla, että järjen praktisella toiminnalla on kaksi päätepistettä.¹²¹ Toisaalta praktisella järjellä on päätepisteensä erityisessä ja konkreettisessa, so. välittömästi suoritettavassa teossa juuri tälle teolle ominaisissa olosuhteissa. Tämän päätepisteen löytäminen liittyy keskeisesti valintaan ja harkintaan (*prohairesis*, *bouleusis*). Ihmiselle ominaiset päämäärät suuntaavat vain yleisesti ihmistoimintaa ja vasta käytännölliselle järjelle ominainen

¹¹⁸ Ks. *Serene*, 1982, s. 497 ss; *Owens*, 1982, s. 442 ss.

¹¹⁹ *Eth. Nich.* VI. 7, 1141b 15—16. »Kaikki tehtävät asiat ovat partikulaarisia ja perimäisiä» (. . . ton kat hekasta kai ton eskhaton . . .) *ib.* VI.11, 1143a 32—33. *Burnet*, s. 280. Ks. myös *Hardie*, 233; *Anscombe*, 1977, s. 66.

» . . id est applicando universalis principia et simplicia ad singularia et composita in quibus est actus.» I *Eth. lect.* 3; » . . consideratis singularibus in quibus operationes consistunt.» III *Eth. lect.* 2; » . . ignorantia singularium condicionum . . . et ista sunt circa quae et in quibus est operatio humana» III *Eth. lect.* 3; » . . non est principium actus, sed solum illa quae est gratia huius, id est quae ordinatur ad aliquod particulare operabile . . . » VI *Eth. lect.* 2.

¹²⁰ *Ando*, s. 265, 270 ja 274; *Kenny*, s. 164—170 ja 181—184; *Düring*, 459—460.

¹²¹ *Vrt. Eth. Nich.* VI.7, 1141b 14—23; VI.8, 1142a 20—30; VII.3, 1147a 1—10.

kyky, harkinta, tutkii, mikä konkreettinen teko asianomaisessa tilanteessa konstituoii hyvän eli päämäärän. Se kysyy edelleen mitä yksittäisiä toimia on suoritettava, että teko voisi toteutua. Näin harkinta jatkuu, kunnes se päättyy siihen, mitä on välittömästi tehtävä. Harkinnan lopullinen päätepiste ilmaisee välittömästi tehtävän teon. Harkinta on tällöin löytänyt tilanteeseen välittömästi soveltuvan oikean periaatteen, *orthos logos*.¹²² Havaitsemme, että *orthos logos* tarkoittaa paitsi oikeata periaatetta myös erityiseen tilanteeseen parhaiten sopivaa tai päämäärää optimalisella tavalla toteuttavaa toimintamaksiimia.¹²³ Kun harkinta on saavuttanut päätepiesteensä, seuraa aristotelisessä mielessä *prohairesis*. Aristoteles sanoo, että henkilö alkaa *välttämättä* toimia, jos mikään ei estä häntä.¹²⁴

Toisaalta praktisella järjellä on päätepiesteensä myös päämäärien ja yleisen suuntaan. Jokaiselle teolle (sitä koskevalle harkinnalle ja valinnalle) on ominaista päämäärä (yleinen periaate). Nämä päämäärät eivät ole konstantteja ja muuttumattomia: voivathan ihmiset tavoitella erilaisia päämääriä. Päämäärä on kuitenkin *relatiivisessa mielessä* stabiili ja muuttumaton. Yksittäistä tekoa tehdessään ja sitä edeltävän harkinnan ja valinnan yhteydessä ihminen ei nimittäin harkitse tai valitse päämäärää. Tämä johtuu siitä, että päämäärä on nyt esillä olevassa mielessä teon ja sitä koskevan harkinnan lähtökohta, päätepiste. Voidaan sanoa, että jokainen teko ja sen päämäärä liittyy tiettyyn *tekemiskontekstiin* eikä *tässä tekemiskontekstissa* päämäärää voi enää harkita, koska se on itse praktiselle järjelle ominaisen harkinnan edellytys. Harkinta ja valinta kohdistuvat keinoihin, eivät päämäärään:

»Emme harkitse päämääriä vaan keinoja. Lääkäri ei harkitse, parantaisiko hän, puhuja ei harkitse, suostuttelisiko hän, valtiomies sitä, yrittäisikö hän saada aikaan hyvien lakien hallitsemien tilan, eikä kukaan muukaan harkitse sitä, mikä on päämäärä. He harkitsevat, miten ja millä keinolla he saavuttaisivat päämäärän, kun se on annettu . . . Jos aina harkitsisimme, se johtaisi äärettömyyksiin.»¹²⁵

Voidaan sanoa, että praktinen järki on tässä mielessä toiminnallisen kontekstin rakenteellista jäsentämistä. Praktinen järki voi toimia vain siten, että jotkut päämäärät (periaatteet) ovat siinä mielessä edellytettyjä ja muuttumat-

¹²² Eth. Nich. III.2, 1112a 13–17; III.3, 1112a 18–1113a 14; VI.7, 1141b 8–22; VI.9, 1142a 31–b33.

¹²³ Dirlmeier, s. 298; Joachim, 163–167, Stigen, 1978, s. 163 ss.; Klami, 1980a, s. 11; vrt. Düring, s. 264 ja 268–268; Kenny, s. 164 ja 182–184.

¹²⁴ Eth. Nich. VII.3, 1147a 26–28. Ks. Knuuttila, 1981, s. 24. Allan, 1955, s. 332–333; Anscombe, 1977, s. 67; Hardie, s. 229; Joachim, s. 226–229, Burnet, s. 302–303.

¹²⁵ Eth. Nich. III.3, 1112b 12–15 ja 1113a 2–3; vrt. Ando, s. 295–300.

tomia, etteivät ne ole enää järjen harkinnan kohteena. Vain näistä »lähtökohdista» käsin praktinen järki voi edetä erityiseen, konkreettiseen ja muuttuvaan.

Ajatukseen praktisen järjen kahdesta päätepisteestä yhdistyy kuitenkin elimellisesti toinen näkökohta, joka koskee käytännöllistä viisautta »erityisen tietona» tai »erityisen taitona». Niinpä luemme Nikomakhoksen etiikan luvusta VI.7 kohdalla 1141b 14—22 seuraavan:

»Ja käytännöllinen järki ei laske vain yleisiä totuuksia, vaan siihen tulee kuulua myös partikulaaristen asioiden tunteminen. Sillä se koskee toimintaa, ja toiminta liittyy partikulaarisiin asioihin. Siksi jotkut, jotka eivät tieteellisesti tiedä asioita, ovat käytännöllisempiä kuin ne, jotka tietävät, sillä heillä on kokemusta. Jos joku esimerkiksi tietää, että kevyt liha on helposti sulavaa ja terveellistä, mutta hän ei tiedä, mikä on kevyttä lihaa, hän ei edistä terveyttä. Niin tekee pikemmin se, joka tietää linnunlihan olevan terveellistä. Käytännöllinen järki liittyy toimintaan. Siksi siihen kuuluvat molemmat puolet, mutta jälkimmäinen enemmän.»¹²⁶

Praktinen järki liittyy yleiseen ja erityiseen, mutta nimenomaan erityiseen. Tämä seikka on tärkeällä tavalla suuntaa antava praktisen järjen päätelmäluonteen kannalta. Viimeksi siteeratun kohdan mukaisesti praktisen tiedon premissit voidaan jakaa *universaalipremisseihin*, jotka koskevat yleisiä päämääriä tai periaatteita, ja *partikulaaripremisseihin*, jotka koskevat erityisessä tilanteessa päämäärää realisoivia keinoja, toimintamuotoja tai menettelytapoja.¹²⁷ Jälkimmäisiä koskee mielestämme praktisen järjen päätelmäluonteen kannalta keskeinen lausuma: partikulaaripremissit eivät ole *erityisiä (hekaston)* ainutkertaisuuden mielessä vaan siinä merkityksessä, jossa »... sanomme havaitsevamme yksityisen kuvion olevan kolmio».¹²⁸ Tämä lausuma on tuonnempana esitettävällä tavalla keskeinen universaalipremissin ja partikulaaripremissin keskinäisen suhteen kannalta.

Mitä edellä lausuttujen alustavien havaintojen kannalta tarkoittaa se, että praktinen järki toimii syllogistisesti? Missä mielessä *syllogismoι ton*

¹²⁶ Ringbom, s. 176; Joachim, s. 208—210; Burnet, s. 272—273; Dirlmeier, s. 245—246. Käsitteestä kokemus, *empeireia*, ks. Joachim, s. 202.

¹²⁷ Universaalisten ja partikulaaristen premissien erottelu esiintyy keskeisessä merkityksessä Nikomakhoksen etiikassa lähinnä viidessä yhteydessä: III.3, 1112b 14—13a 2; VI.7, 1141b 12—23; VI.8, 1142a 11—30; VI.11, 1143a 32—b5 ja VII.3, 1147a 1—b17.

Analytiikoissa tapaamme vastaavan erottelun ennen kaikkea kohdissa An. Pr. II.21, erit. 67a 27—67b 1 ja An. Post. I.21, erit. 30—33. Ks. Hardie, s. 253 ja 286; Joachim, s. 207—212.

¹²⁸ Eth. Nich. VI.8, 1142a 27—28; Ando, s. 252; Ringbom, s. 171.

praktikon,¹²⁹ tehtäviä asioita koskevat syllogismit, ovat päätelmiä verrattuna teoreettisen järjen perustellun tiedon ideaan? Näissä kysymyksissä Aristoteles-ta koskeva tutkimus ei ole saavuttanut yksimielistä ja yksiselitteistä tulosta. Jo vanhastaan tulkinnat ovat kulkeneet erisuuntaisesti painottaen joko prakti-sen ja teoreettisen järjen analogista tai dikotomista suhdetta. Niinpä *Walterin* klassisen tulkinnan mukaan aristotelinen etiikka ja politiikka ovat rinnastetta-vissa teoreettiseen tietoon, eikä erityinen praktisen järjen käyttö ylipäänsä-kään luonteeltaan poikkea teoreettisesta päätelmästä.¹³⁰ *Teuchmüller* on edustanut vastakkaista mielipidettä: praktisen järjen premissit ja päätelmä ovat luonteeltaan ratkaisevasti toisenlaisia kuin teoreettisen järjen alueella.¹³¹ Asiasta on kuitenkin esitetty myös muita mielipiteitä. *Joachim*in mukaan Aristoteles on tässä asiassa yksinkertaisesti epäselvä eikä osaa lopultakaan luontevalla tavalla suhteuttaa toisiinsa järjen teoreettista ja praktista käyt-töä.¹³² *Hardien* ajatus on osin samansuuntainen mutta saa toisenlaisen muo-toilun: Aristoteles nimenomaisesti haluaakin välistä rinnastaa, välistä erottaa praktisen ja teoreettisen järjen.¹³³ *Kenny* korostaa taas lähtökohtaisesti prak-tisen ja teoreettisen päätelmän analogista suhdetta.¹³⁴ *Andon* kanta on perus-piirteiltään praktisen/teoreettisen järjen käytön dikotomiaa korostavaa. Hän kritisoi erityisesti mainittua *Walterin* tulkintaa¹³⁵ esittäen mm., ettei prakti-sen päätelmän lähtökohtana ole teoreettiselle tiedolle ominainen välttämätön premissi.¹³⁶ Toisaalta hänellä on kuitenkin analogiseen tulkintaan viittaavia piirteitä: praktisen järjen lähtökohtapremissi on luonteeltaan universaali-

¹²⁹ . . . syllogismo i ton praktikon . . . VI.12, 1144a 32–33; *Burnet*, s. 284. Vrt. *Joachim*, s. 208–211; *Ringbom*, s. 176 ja 191–192; *Allan*, s. 325–329; *Knuuttila*, 1981a, s. 23; *Gauthier-Jolif*, s. 613; *Hardie*, s. 240 ss. *Syllogismo i ton praktikon* on puhtaasti verbaalisesti lähinnä »praktisen syllogismin» käsitettä. Ks. *Joachim*, s. 208. Teon päätelmäluonne esiintyy myös teoksessa *De Anima* 434a 16–21 ja *De Motu* 701a 10 läht. Ks. niistä *Allan*, 1952, s. 235–245. Ks. yleisesti toiminnan syllogistista struktuuria edellyttävistä kohdista *Hardie*, s. 241 läht.; *Ross*, 1949, s. 291. Vrt. *Tuomas Akvinolainen*: » . . . in syllogismo operativo . . . » VI Eth. lect. 9; » . . . syllogismi enim operabilium . . . » VI Eth. lect. 10, 1144a 31–32.

¹³⁰ *Walter*, s. 538 ss.

¹³¹ *Teuchmüller*, s. 12 ss.

¹³² *Joachim*, s. 208–210. » . . . and I think there is ground for suspecting a certain ambiguity in Aristotle's problem — or a certain wavering in his conception of scientific syllogism.» (s. 209).

¹³³ » . . . compare and contrast . . . » *Hardie*, s. 222, 226–228, 242 ja 270.

¹³⁴ *Kenny*, s. 170–173.

¹³⁵ *Ando*, s. 242–256.

¹³⁶ *Ando*, s. 255–256.

nen,¹³⁷ ja praktisella alueella universaalinen sekä partikulaarinen yhdistyvät tieteelliselle tiedolle ominaisella tavalla päätelmäksi.¹³⁸

Praktisen syllogismin luonteesta käyty keskustelu sisältää monia osakysymyksiä, joihin ei tässä ole tilaisuutta syventyä.¹³⁹ Oma tehtävämme on esittää eräitä havaintoja kahdesta ongelmasta, joiden merkityksen ajattelemme olevan keskeisen Tuomas Akvinolaisen praktisen järjen käsitteen ja eri johtamismuotojen kannalta. Nämä kysymykset koskevat yhtäältä praktisen järjen tekemää päätelmää sekä erityisesti ongelmaa siitä, johtaako praktinen syllogismi tekoon, ja toisaalta praktisen syllogismin premissien luonnetta. Molempien kysymysten kannalta praktisen ja teoreettisen syllogismin suhdetta koskeva kysymys on lähtökohdan asemassa. Ajattelemme edelleen, että monissa merkittävässä yhteyksissä Aristoteleella esiintyy praktisen ja teoreettisen järjen *rakenneyhtäläisyyden* perusajatus. Tässä suhteessa voimme uudemman Aristoteles -kirjallisuuden osalta nojautua erityisesti *Kennyn* ja osittain myös *Hardien* ja *Andon* esittämiin praktisen ja teoreettisen järjen analogiaa tukeviin ajatuksiin.¹⁴⁰ Kenny esittää praktisen ja teoreettisen järjen rakenneyhtäläisyyden lähtien Eth. Nich. VI.1, 1139a 12 esiintyvistä tieteellisen ja päättelevän (käytännöllisen) (*epistemonikon*, *logistikon*) järjen käsitteistä:

	<i>epistemonikon</i> (=	<i>logistikon</i> (=	
	teor.)	prakt.)	
sofia	$\left\{ \begin{array}{l} \text{nous (of axioms)} \\ \text{logos = episteme} \\ \text{nous (of particulars)} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{nous (of ends)} \\ \text{logos = euboulia} \\ \text{nous (of particulars)} \end{array} \right.$	fronesis

Kennyn näkemys voidaan tiivistää kahdeksi näkökohdaksi: (1) käytännölliselle järjelle ominainen harkinta (*euboulia*, *bouleusis*) toimii rakenteellisesti samalla tavalla kuin demonstriiviseen tietoon liittyvä teoreettinen päätelmä; (2) harkinta *edellyttää* intuitiivisen järjen (*nous*) tuottamia premissejä vastaavasti kuin demonstratiivinen tieto ei voi tuottaa demonstraation lähtökohta-

¹³⁷ Ando, s. 266.

¹³⁸ Ando, s. 265; myös: s. 270 ja 274.

¹³⁹ Ks. esim. Ando, s. 266 ss.; Hardie, s. 240–258; Allan, s. 325–340; Joachim, 207–233; Ringbom, s. 191 ss.; v. Wright, 1971, s. 96 ss; Knuuttila, 1981a, s. 23–24 ja 164–166; Kenny, 1973, s. 170 ss; Gauthier-Jolif, s. 612 ss; Burnet, s. 303–304; Anscombe, 1957, s. 57 ss. ja 1977, s. 66–68.

¹⁴⁰ Ks. edellä av. 133, 134, 137 ja 138.

premissiä. Tämän mukaisesti Kenny tulkitsee Nikomakhoksen etiikan passuksen luvussa VI.11:¹⁴¹

»Kaikki tehtävät asiat ovat partikulaarisia ja perimmäisiä . . . Intuiitiivinen järki koskee perimmäisiä asioita molemmissa suunnissa, sillä sekä ensimmäiset että viimeiset termit ovat intuiitiivisen järjen eivätkä päättelyn kohteita. Todistusten yhteydessä se koskee ensimmäisiä ja muuttumattomia termejä ja toiminnan yhteydessä viimeisiä ja muuttuvia asioita (*tou eskhatou kai endekhomenou*), syllogismin alapremissiä (*tes heteras protaseos*).»¹⁴²

Johtaako praktinen syllogismi tekoon? Nikomakhoksen etiikan VII kirjan 3. luvussa Aristoteles lausuu: »Kun niistä [so. premissistä, H.T.] seuraa jokin, sielun on toisissa tapauksissa hyväksyttävä johtopäätös, mutta tekemiseen liittyvien premissien yhteydessä sen on heti toimittava.»¹⁴³ Vastaavasti teoksessa *De Motu* Aristoteles esittää, että teoreettisissa tieteissä päädytään oivallettuun totuuteen (*theorema*), kun taas toimintaan liittyvinä »kaksi premissiä tuottavat päätelmän, joka on toiminta».¹⁴⁴ Tämän mukaisesti praktinen/teoreettinen- rakenneyhtäläisyyden perusajatus näyttäisi johtavan käsitykseen, että molemmissa tapahtuu syllogistinen päätelmä, mutta teoreettisen järjen alueella johtopäätöksenä on hyväksytty totuus, kun taas praktinen päätelmä johtaa (välttämättä) tekoon. Useat tutkijat ovat luonnehtineet Aristoteleen ajatusta siten, että praktisen järjen käytön yhteydessä tapahtuu premissien (tavoitteiden) konkreettinen realisointi, tehtävä teko tässä ja nyt.¹⁴⁵

¹⁴¹ Kenny, s. 170–172; Vrt. Ando, s. 240–256.

¹⁴² Eth. Nich. VI.11, 1143a 32–b3; Kenny, s. 170; Vrt. Ando, s. 240 ja ss; Dirlmeier, s. 465–466; Ringbom, s. 176.

On huomattava, että Kennyn tulkinta poikkeaa vallitsevasta erityisesti siinä, että hän katsoo Aristoteleen edellyttävän praktisen alueella samanlaista universaalia lähtökohtaperiaatetta kuin demonstratiivisen tiedon yhteydessä. Tässä suhteessa Kennyn tulkinta näyttää vastaavan Tuomas Akvinolaisen näkemystä. Toisaalta Kennyn ja Akvinolaisen näkemyksissä on selvää eroa: yleisesti ottaen Tuomas tulkitsee teoreettinen/praktinen-asetelman pikemmin tietynlaisena jatkumona antaen universaalipremisseille tietyn, tuonnempana tarkemmin esiin tulevan, spesifimmän tulkinnan. Erityisesti passuksen 1143a 35–b4 Tuomas tulkitsee siten, että *tes heteras protaseos* tarkoittaa minor-premissiä. Ks. VI Eth. lect. 9: ». . . sed singularis quae est minor in syllogismo operativo.»

¹⁴³ VII.3, 1147a 26–28; myös 30–31: ». . . silloin on sen toimittava, joka voi toimia ja jota ei mikään estä.»

¹⁴⁴ Ks. *De Motu*, VII, 701a 7–14; *De Anima*, III.11, 434a 16–21; Allan, 1955, s. 327–328; Hardie, s. 209; Anscombe, 1977, s. 67–68.

¹⁴⁵ Hardie, s. 166, 225, 227, 231, 241, 244 ja 274; Ando, s. 251, 255, 276 ja 280; Allan, 1955, s. 331 ja 338, Anscombe, 1977, s. 67–68.

Havaintojemme mukaan Aristotelesta koskevassa kirjallisuudessa esiintyy enemmän tai vähemmän selvästi seuraava yleinen asettamus. Praktisella järjellä on luonnollisesti erilaisia toimintamuotoja: se voi tutkia ja asettaa päämääriä, toimintamuotoja tai keinoja. Tällöin praktinen järki ei aina välttämättä toimi syllogistisesti vaan usein pikemmin tuottaa praktisen syllogismin premissejä.¹⁴⁶ Mutta *jos* praktinen järki toimii syllogistisesti, se johtaa aina tekoon.¹⁴⁷

Mainittu, usein implisiittinen asettamus tulee mielestämme esiin niissä yleisluontoisissa ja kokoavissa pelkistyksissä, joissa yleisessä tai erityisessä muodossa konstruoidaan praktisen syllogismin perustyyppi. Niinpä *Greenwoodin* mukaan mainitun päätelmän mukaisessa yleisessä muodossa esiintyy yläpremissinä »the means to the end X ought to be done» ja päätelmänä »that a particular action ought to be done».¹⁴⁸ *Knuuttilan* mukaan praktinen päätelmä voidaan esittää seuraavassa muodossa:

Inhimillinen hyvä kuuluu (määreenä) kaikille A-tyyppisille toiminnoille

A-tyyppisyys kuuluu (määreenä) teolle B

Ryhdyn tekemään tekoa B¹⁴⁹

Oikeusteoriassa tunnetun v. *Wrightin* praktisen päättelyn perusmalli on seuraava:

A tavoittelee E

A uskoo, että ei saavuta E, ellei tee T

A ryhtyy tekemään T¹⁵⁰

Oma käsityksemme kulkee toiseen suuntaan. Mielestämme praktisella järjellä ei myöskään syllogistisesti toimiessaan ole sellaista yleistä perusmuotoa, joka aina johtaisi toimintaan. Perusajatuksemme on seuraava: praktinen syl-

¹⁴⁶ *Ando*, s. 242 ss. ja 284 ss.; *Hardie*, s. 241 ss. erit. 249—250; *Ringbom*, s. 176.

¹⁴⁷ *Hardie*, s. 246—247; *Allan*, 1955, 331 ja 333; *Ringbom*, s. 191—192.

¹⁴⁸ *Greenwood*, s. 50.

¹⁴⁹ *Knuuttila*, 1981a, s. 23. Knuuttila puhuu toisaalta tässä »yhdestä tavasta kuvata käytännöllisen järjen toimintaa».

¹⁵⁰ v. *Wright*, 1966, s. 11 ss.; 1971, III luku erit. s. 96 ss. V. *Wrightin* mallia on *Aulis Aarnio* käyttänyt teoksissaan. Ks. *Aarnio*, 1971, s. 70 erit. s. 81; 1975, 90—150, erit. s. 110—113; 1980, s. 134 ss.

logismi *liittyy* aina toimintaan muttei aina *tuota* toimintaa. Praktisen päätelmän tuloksena voi nimittäin olla joko konkreettinen teko tai tekoa koskeva toimintaohje. Tässä suhteessa ajattelemme tuonnempana esitettävällä tavalla olevamme samaa mieltä Tuomas Akvinolaisen kanssa.

Millä edellytyksellä praktinen syllogismi johtaa tekoon? Mielestämme Aristoteleen mukaan on tällöin edellytettävä, että on olemassa konkreettista toimintatilannetta (»tässä ja nyt») vastaava premissi. Tekoon välittömästi johtavaa premissiä Aristoteles kutsuu kohdalla VII.3, 1147b 9 viimeiseksi premissiksi, *teleutaia protasis*, sekä samassa luvussa (1147b 14) ja kohdalla VI.11, 1143a 36 viimeiseksi termiksi, *eskhatos horos*.¹⁵¹ Tätä terminologiaa mukaellen kutsumme tekoon välittömästi johtavaa premissiä tässä esityksessä *viimeiseksi partikulaaripremissiksi*. Praktisessa syllogismissa esiintyy Aristoteleella kuitenkin myös muita premissejä tai termejä, jotka koskevat partikulaarisia tai muuttuvia asioita ja jotka saavat epiteetin *hekaston* tai *endekhomemon*.¹⁵² Viimeksi mainittuja kutsumme tässä esityksessä *edeltäviksi partikulaaripremisseiksi*. Perusajatuksemme mukaan viimeinen partikulaaripremissi johtaa tekoon, edeltävä partikulaaripremissi vain tekoa koskevaan ohjeeseen tai normiin.

Voimme muodostaa eräänlaisen perustyyppin toimintaan johtavasta praktisesta syllogismista yhdistellen ja modifioiden Nikomakhoksen etiikan esimerkkejä kohdissa 1141b 18–21 ja 1147a 5–7:

¹⁵¹ Ks. *Hardie*, s. 287.

¹⁵² On sinänsä huomionarvoista, että Aristoteles ei aina edellytä, että on kahdenlaisia partikulaaripremissejä. Tällöin edeltävä ja viimeinen partikulaaripremissi yhtyvät kuten esimerkissä 1147a 29 läht.: »kaikkea makeaa tulee maistaa», »tämä on makeaa» ja 1142a 22–23: »kaikki raskas vesi on huonoa», »tämä vesi on raskasta».

Terminologisessa suhteessa on huomattava kaksi seikkaa, jotka myötävaikuttavat siihen, että esittämämme praktisen syllogismin tulkinta ja erityisesti tässä esitetty viimeisen partikulaarisen premissin keskeinen merkitys jää Aristoteleella usein implisiittiseksi. Ensimmäinen seikka liittyy siihen, että Aristoteles ei käytä erottelua universaalinen/partikulaarinen aina yksiselitteisellä tavalla. Niinpä Nikomakhoksen etiikan VII kirjan 3. luvun kohta 1147a 4 käyttää sanoja »yleinen termi» (. . . *to katholou*) tässä omaksutun terminologian mukaisesta (edeltävästä) partikulaaripremissistä. VI kirjan 7. luvun kohta 1141b 17 käyttää taas asiallisesti samanlaisesta (t. samantasoisesta) premissistä termiä »partikulaariset asiat» (. . . *kat hekasta*). Ks. edelleen: 1142a 21 & seur. ja 1143a 33 & seur. Ensin mainitun kohdan perusteella olisi ehkä perusteltua nimittää edeltävää partikulaaripremissiä *universaaliseksi alapremissiksi*; tässä omaksuttua terminologiaa puoltavat taas muut mainitut kohdat. Tämän terminologisen ongelman yli on mielestämme nähtävä praktisen syllogismin luonnetta koskeva asiallinen kysymys, joka osaltamme voidaan tiivistää ajatuksiksi: (a) johtakseen tekoon täytyy premissien sisältää toimintaa välittömästi edeltävä (so. viimeinen) partikulaaripremissi sekä (b) kaikki partikulaaripremissit eivät ole toimintaa välittö-

UNIVERSAA- LIPREMISSI	{	Kevyt ruoka on hyvää kaikille ihmisille
PARTIKU- LAARIPRE- MISSI	{	EDELTÄVÄ PARTIKULAA- RIPREMISSI VIIMEINEN PARTIKULAA- RIPREMISSI { Minä olen ihminen { Linnun liha on kevyttä ruokaa
	{	Tämä liha on linnunlihaa
TEKO	{	Ryhdyn syömään tätä lihaa

Voidaan sanoa, että viimeisen partikulaaripremissin tehtävänä on yhdistää konkreettinen teon objekti tai konkreettinen toimintatilanne — mahdollisesti edeltävien partikulaaripremissien välityksellä — universaalipremissiin. Toisaalta voidaan nähdä, että viimeinen partikulaaripremissi on praktisen järjen

mästi edeltäviä. Vrt. *Hardie*, s. 247—248 ja 287; *Kenny*, s. 170—172; *Joachim*, s. 208—210; *Ando*, s. 276—283.

Toinen seikka koskee (tässä omaksutun terminologian mukaista) käsitettä *partikulaarinen*. Mielestämme Aristoteles käyttää meille keskeisissä kohdissa, luvuissa VI.7., VI.8., VI.11 ja VII.3, kahta eri käsitettä. Partikulaarista yleismerkityksessä »erityinen» vastaa sana *hekaston*. Partikulaarista merkityksessä »viimeinen», »äärimmäinen» vastaa taas sana *eskhaton*. Viimeksi mainitun tapaamme puolestaan joko viimeisen termin merkityksessä (*eskhatos horos*, VI.11, 1143a 36 ja VII.3, 1147b 14) tai muussa asiayhteydessä, esim. . . . tehtävät teot ovat . . . perimmäisiä (VI.11, 1143a 33). Sitävastoin edellä mainitussa kohdassa VII.3, 1147a 4 tapaamme sellaisessa yhteydessä, jossa on kysymys välittömästi tehtävästä teosta, termin *kat hekasta*; toisaalta siinä tässä omaksutun terminologian mukaisia edeltäviä partikulaaripremissejä kutsutaan universaaleiksi (termeiksi) (*to katholou*): »Sillä tehtävät asiat ovat partikulaarisia (*kat hekasta*). Ja on myös ero yleisissä termeissä, sillä toiset voidaan sanoa tekijästä, toiset teon kohteesta, esimerkiksi »kuiva ruoka on hyväksi kaikille ihmisille», »olen ihminen» tai »se ja se on kuivaa ruokaa». Mutta onko tämä sellaista, sitä hän ei tiedä tai tuo tieto ei ole aktuaalinen.» Ks. mainitusta kohdasta *Ringbom*, s. 189; *Joachim*, s. 224—225; *Hardie*, s. 277—278; *Dirlmeier*, s. 480. Tämän mukaisesti tapaamme seuraavan terminologian: *kat hekasta* (VI.7, 1141b 16 ja 17) *kat hekaston* (VI.8, 1142a 22), *eskhaton estin* (ib. 24), *eskhaton* (ib. 26 ja 28), . . . *kat hekasta* . . . *ton eskhaton* (VI.11, 1143a, 32—33), *eskhaton* (ib. 35), . . . *protos horos kai ton eskhaton* (ib. 36) *ton eskhaton kai endekhomenon* (ib. b3) *kat hekasta* (VII.3, 1147a 4), *kat hekasta estin* (ib. 25) *ja eskhaton horon* (ib. b14). Knuuttilan suomennoksesta käsitteen *eskhaton* vastineena esiintyy passuksessa VI.8, 1142a 22—28 sana »yksittäinen», muissa kohdissa taas sana »perimmäinen» tai »viimeinen». Ks. *Burnet*, s. 269, 274, 280, 300, 302 ja 305; *Knuuttila*, 1981a, s. 98, 99, 102 ja 109—110. Ks. myös: *Ringbom*, s. 1 ja 176; *Joachim*, s. 208—209; *Kenny*, s. 170; *Ando*, s. 240. Käsite *endekhomenon* tarkoittaa muuttuvaa tai kontingenttia: »muuttuva» (*Knuuttila*, 1981a, s. 102), »variable» (*Ando*, s. 240), »contingent» (*Kenny*, s. 170).

äärimmäinen raja (päätepiste). Se ei enää voi sisältää alapremissiä vaan johtaa välittömästi (aristotelisessa mielessä) valintaan, *prohairesis*, ja tekoon:¹⁵³ *tämä (tässä ja nyt)* on tehtävä.¹⁵⁴ Aristoteles esittää, että kun praktinen järki löytää päätepisteensä eli mainitun viimeisen partikulaarisen premissin, kysymys on vastaavalla tavalla intuitiivisen järjen (*nous*) käytöstä kuin teoreettisen järjen lähtökohtapremissien yhteydessä.¹⁵⁵

Vastaavasti voimme Nikomakhoksen etiikan lukujen VI.7, VI.8 ja VII.3 nojalla konstruoida perusesimerkin praktisesta päätelmästä, joka ei johda toimintaan.

UP {	Kevyt ruoka on hyvää kaikille ihmisille
{ EPP	{ Minä olen ihminen
	{ Linnun liha on kevyttä ruokaa
PÄÄTELMÄ	{ Linnunliha on hyvää minulle
	{ (Minun pitää syödä linnunlihaa)

Näyttää melko ilmeiseltä, ettei esitetty syllogismi johda toimintaan vaan toimintaohjeeseen tai toimintaa koskevaan normiin. Premisseistä ei nimittäin seuraa, että ryhdyn (*tässä ja nyt*) syömään linnunlihaa vaan pikemmin toimintaohje, jonka mukaan minun pitää syödä linnunlihaa. Voidaan sanoa, ettei ole syntynyt *konkreettista toimintatilannetta*. Voidaan edelleen ajatella, että Aristoteleen mukaan tästä päätelmästä seuraisi teko *joskus* [so. jossain ajan instanssissa ja jossain tilanteessa], mutta ei tekoa *tässä ja nyt*.^{156–158}

Kysymys on tämän jälkeen lähinnä siitä, onko mainittu syllogismi praktisen järjen päätelmä. Aristoteles ei tässä kysymyksessä ole ehdottoman yksiselitteinen ja tulemme havaitsemaan Tuomas Akvinolaisen olevan asiassa huomattavasti eksplisiittisempi. Kuitenkin mielestämme myös Aristoteleella voidaan nähdä implisiittisenä ajatus tällaisesta praktisen järjen toimintamuodosta. Nikomakhoksen Etiikan VI kirjan 10. luvussa Aristoteles kehittää ajatusta »ymmärtämisestä» (*synesis*) järjen toimintamuotona. *Synesis* koskee samaa toiminnan aluetta kuin praktinen järki, so. muuttuvan ja kontingenssin pii-

¹⁵³ Vrt. Knuuttila, 1981a, s. 18; Allan, 1955, s. 333; Anscombe, 1977, s. 67–68.

¹⁵⁴ Vrt. Joachim, s. 209–210. Tuomas Akvinolaisen osalta ks. tuonnempana s. 180 ss sekä Lottin, 1924, s. 383 ss.

¹⁵⁵ VI.11, 1143a 28–b3. Ks. Ringbom, s. 176; Ando, s. 240; Kenny, s. 170; Joachim, s. 213.

^{156–158} Vrt. Hardie, s. 244, 248 ja 287; vrt. Ando, s. 255–256, 276, 288 ja 297.

riä.¹⁵⁹ Toisaalta se Aristoteleen mukaan vain arvioi eikä anna määräyksiä.¹⁶⁰ Viimeksi mainitun seikan nojalla Aristoteles näyttää asettavan vastakkain käsitteet *synesis/fronesis*. Esitys jää kuitenkin mielestämme moniselitteiseksi, koska käytännöllinen järki voi »antaa määräyksiä» kahdessa mielessä, joko konkreettiseen tekoon johtavan käskyn tai toimintaa yleisesti koskevan ohjeen.¹⁶¹ Tässä suhteessa Tuomas Akvinolainen tekee eräitä tuonnempana esiin tulevia selventäviä erotteluja.

Sen sijaan Nikomakhoksen Etiikan VII kirjan 3. luvun perusajatukset näyttävät tarjoavan selväpiirteisemmän ajatuskontekstin tilanteesta, jossa praktisen järjen päätelmät eivät johda tekoon. Luku koskee ns. heikkotahtoisuuden (*akrasia*) ongelmaa.¹⁶² Perusongelmana on tiedon luonne toiminnallisissa asioissa sekä tiedon ja toiminnan välinen käsitteellinen suhde. Onko ihmisen käsitys toiminnallisista asioista *tietoa*, jos hän ei toimi sen mukaisesti? Vai onko mainittu käsitys luonteeltaan luuloa tai tietämättömyyttä siitä, miten pitää toimia?¹⁶³ Sokraattiseen muotoon puettuna Aristoteles esittää ongelman seuraavasti:¹⁶⁴ Joutuuko tieto tunnetilan saaliiksi? Oma aspektimme, jonka mukaan käytännöllinen järki voi toimia johtamatta tekoon, on Aristoteleen esityksessä pikemmin implisiittisenä kuin tematisoituna. Aristoteleen perusratkaisu on nimittäin se, että heikkoluontoinen tosin eräässä mielessä tietää teon premissit, eräässä toisessa mielessä taas ei niitä tiedä. Hän kutsuu tätä tilannetta sellaiseksi, jossa ihminen tietää potentiaalisesti muttei aktuaalisesti.¹⁶⁵ Aristoteles kuvaa tilannetta erottamalla universaalisen ja partikulaarisen premissin.¹⁶⁶ Ratkaisevaa meidän näkökulmastamme on kuitenkin se, että hän tämän ohella erottaa omaksi ryhmäkseen premissityypin, jota hän kutsuu *viimeiseksi premissiksi*, *teleutaia protasis*.¹⁶⁷ Heikkoluontoiselta puuttuu

¹⁵⁹ Eth. Nich. VI.10, 1143a 4–6; VI.11, 1143a 32–35; In lib. eth. (ed. Leon). 17–30, 96–97 ja 131–150.

¹⁶⁰ Ks. Joachim, s. 207 ss; Dirlmeier, 462–463.

¹⁶¹ Eth. Nich. VI.10, 1143a 6–10. Vrt. Joachim, s. 207. Käsitteistä *synesis*, *gnome* ja *eu-boulia* Tuomas Akvinolaisella, ks: III Sent. d 33, a.1.3 VI Ethic. lect 9; I^a II^{ae}, 57.6. Ks. myös Lottin, 1924, s. 373.

¹⁶² Eth. Nich. VII.1, VII.2 ja erit. VII.3, 1146b 7–1147b 18.

¹⁶³ Eth. Nich. VII.2, 1145b 21–30; VII.3, 1146b 7–35. Mainittua ongelmaa on käsitelty runsaasti kirjallisuudessa. Ks. Hardie, 258–293; Knuuttila, 1981a, s. 164–166; Field, s. 91 ss; Joachim, s. 219–230; Ringbom, 191–192; Gauthier-Jolif, s. 613.

¹⁶⁴ Eth. Nich. VII.2, 1145b 23–26; VII.3, 1147b 17–18.

¹⁶⁵ Eth. Nich. 1147a 6–7.

¹⁶⁶ Eth. Nich. 1147a 1–10. Vrt. Tuomas Akvinolainen, VI Eth. lect. 3; II Sent, d.24, q.3, a. 3; I^a II^{ae}, 77.2.

¹⁶⁷ Eth. Nich. 1147b 9. Ks. Hardie, s. 287; Joachim, s. 229.

tämä toisaalta »havaittavaa asiaa» ja toisaalta »toimintaa määräävä» viimeinen premissi.

»Koska viimeinen premissi [harv. H.T.] on toisaalta havaittavaa asiaa koskeva mielipide, ja koska se toisaalta on toimintaa määräävä, tunteen vallassa olevalla [heikkoluonteisella, H.T.] joko ei ole sitä [viimeistä premissiä, H.T.] tai hänellä on se siinä mielessä, jossa tietäminen ei ole tietämistä, vaan pelkkää puhumista . . .»¹⁶⁸

Tämän tiedon ja toiminnan suhdetta koskevan tärkeän käsitteellisen analyysin voidaan nähdä liittyvän siihen eroon, mikä vallitsee aristotelistisen *rationalismin* ja sokraattisen sekä platonisen *intellektualismin* välillä. Molempia yhdistävänä piirteenä on se, että myöskään aristotelisen rationalismin mukaan tieto ja toiminta eivät voi olla ristiriidassa: »tieto ei joudu tunnetilan saaliiksi.»¹⁶⁹ Erottavana tekijänä näyttää taas olevan se, että aristotelinen ajattelutapa korostaa voimakkaammin ja eksplisiittisemmin erityisesti viimeisen partikulaaripremissin merkitystä ja asemaa: (praktinen) järki ei johda tekoon ilman toimintaa välittömästi edeltävää viimeistä premissiä.¹⁷⁰ Viimeisen partikulaaripremissin tehtävänä on yhdistää kontingenssin piiriin kuuluva reaalin teko ja konkreettinen toiminnallinen tilanne yleisiin toimintaa koskeviin normeihin ja päämääriin¹⁷¹ (vrt. »havaitseminen siinä mielessä, jossa sanomme yksityisen kuvion olevan kolmio»¹⁷²).

Asialla on kuitenkin toinen ja ikäänkuin käänteinen puolensa. Jos praktisen järjen toiminta ei »ulotu» tekoon sen johdosta, että se ei sisällä viimeistä partikulaaripremissistä — jonka mahdollisuuden puolesta olemme argumentoineet edellä — näyttää siltä, ettei tällöin oikeastaan vallitse mitään perustavan-

¹⁶⁸ Eth. Nich. 1147b 9—11: *Ringbom*, s. 191—192; *Joachim*, s. 229.

¹⁶⁹ Eth. Nich. VI.2, 1145b 22—26 ja 1146a 3—7 vrr. VII.3, 1147b 13—18.

¹⁷⁰ Vrt. *Faidros*, 268a läht. erit. 271d—272b. Tietyllä tavalla Aristotelesta ja Platonia yhdistää näkemys, että pelkkä teoreettinen (so. universaaleihin totuuksiin kohdistuva) tieto on sellaisenaan riittämätön, joskin toisaalta tärkeällä tavalla lähtökohdan asemassa käytännön toiminnan ja erilaisten taitojen kannalta. Myös Platon katsoo, että taitoja koskeissa kysymyksissä täytyy universaalien totuuksien ohella olla tietoa myös partikulaarisista asioista. Niinpä Platon toteaa retoriikan taidosta mm. (271d) » . . . täytyy sen, joka aikoo menestyä puhujana, välttämättä tuntea sielun eri muodot. Niitä on nyt niin ja niin monta, sellaisia ja sellaisia ja siksi nuo ihmiset ovat tuollaisia, nämä tällaisia. *Tietynlaiset* ihmiset on helppo *tietynlaisella* puheella *tietynlaisin* perustein taivuttaa *tietynlaiseen* käyttäytymiseen, . . . » (harv. H.T.)

Sen sijaan emme löydä Platonilta (emmekä havaintojemme mukaan myöskään platonisesta traditiosta) mitään aristotelisen tradition viimeistä partikulaaripremissistä vastaavaa ajatusta.

¹⁷¹ *Ando*, s. 265, 270 ja 274.

¹⁷² Eth. Nich. VI.8, 1142a 27—28. Vrt. *Joachim*, s. 210 vrr. 212; *Ando*, s. 252; *Hardie*, s. 277.

laatuista eroa järjen praktisen ja teoreettisen käytön välillä. Edeltävä(t) partikulaaripremissi(t) ovat siinä mielessä universaali(sia), etteivät ne koske ilmiöitä *tässä/nyt* vaan ilmiöitä *yleisesti*. Tämä ajatus jää Nikomakhoksen etiikassa piileväksi, mutta kohtaamme sen selvempänä Tuomas Akvinolaisen tavassa johtaa yleisiä (so. yleisesti voimassa olevia) normeja ja toimintaohjeita.

Aristoteles sanoo, että kun teon premissit ovat olemassa, henkilö alkaa toimia välttämättä, jos mikään ei häntä estä.¹⁷³ ». . . mutta tekemiseen liittyvien premissien yhteydessä on sen heti toimittava»; ». . . silloin on sen heti toimittava, joka voi toimia ja jota mikään ei estä.»¹⁷⁴ Aristoteleen mukaan teko sitä edeltävän harkinnan päätepisteenä on eräässä katsannossa määritelmällisesti yhtä kuin konkretisoitunut ajatusprosessi: teon suorittava valinta muuttaa ajatukset teoiksi.¹⁷⁵ Tekoon johtava praktinen päätelmä edellyttää kuitenkin toimintaa välittömästi edeltävää premissiä, jota tässä esityksessä on kutsuttu viimeiseksi partikulaaripremissiksi. Henkilö, joka etenee viimeiseen partikulaaripremissiin asti, tekee teon välttämättä. Mutta toisaalta praktinen päätelmä ei aristotelisessä mielessä johda aina toimintaan. Tällöin viimeinen partikulaaripremissi ei sisälly praktiseen syllogismiin ja siitä seuraa toimintaa koskeva ohje tai normi. Aristoteleen osalta ei tässä suhteessa näytä olevan merkitystä sillä seikalla, onko kysymyksessä *sääntöpremissi* vai *tavoitepremissi*.¹⁷⁶ Sen sijaan Tuomas Akvinolainen näyttää antavan tuonnempana esitettävällä tavalla merkitystä tälle erottelulle. Aristoteleen ehkä puhtaimman esimerkin sääntöpremissistä löydämme teoksesta *De Anima*:

sellaisen ja sellaisen ihmisen pitää tehdä

sellainen ja sellainen teko

minä olen sellainen ihminen

tämä teko on sellainen teko

¹⁷³ Allan, 1955, s. 327—328, 332—335; Knuuttila, 1981a, s. 24 ja 137; Hardie, s. 245 ss. ja s. 282 ss; v. Wright, 1963, s. 159 ss. Ks. ed. s.

¹⁷⁴ Ks. myös De Motu 701a 10 läht. De Anima III.3, 434a 16—21.

¹⁷⁵ Knuuttila, 1981a, s. 24—25. Knuuttila kutsuu valintaa »eräänlaiseksi mustaksi laatikoksi» (s. 148), jonka ainoa tehtävä on muuttaa ajatus toiminnaksi.

¹⁷⁶ Sir Alexander Grantin klassisesta esityksestä lähtien on kiinnitetty huomiota siihen, että praktisen syllogismin yläpremissi voi esiintyä sääntöpremissin tai tavoitepremissin muodossa. Ks. Grant, 264—265; Allan, 1955, s. 330—331; vrt. Ando, s. 274—284. Tälle erolle on välistä annettu suurta merkitystä. Sen on nähty koskevan Nikomakhoksen etiikan toisaalta III kirjan ja toisaalta VI ja VII kirjojen keskinäissuhteen ongelmaa. Edellisessä praktinen päätelmä esiintyy yksiselitteisesti päämäärien ja keinojen suhteena, jälkimmäisessä taas usein normeja ja niiden sovellutustilanteita koskevana päätelmänä. Ks. Allan, s. 330—331; Grant, s. 265—266; ks. myös Ando, s. 274 ss; Hardie 240—256; Burnet, s. XLIII.

Toiminta, eikä toimintaa koskeva normi, seuraa välttämättä näistä premisseistä.¹⁷⁷ Toisaalta on edellytettävä, että viimeinen partikulaaripremissi sisältyy implisiittisesti kahteen alapremissiin. Tässä suhteessa asetelma on vastaava kuin päätelmässä, jossa yläpremissinä on tavoitetta tai hyvää koskeva lause. Viimeinen partikulaaripremissi voi sisältyä implisiittisesti myös lauseeseen »jos mikään ei häntä estä».¹⁷⁸

Toinen pääongelmamme koskee kysymystä praktisen syllogismin premisien luonteesta. Lähtökohtamme on, että *fronesis* ja *episteme* ovat tietoa analogisella tavalla. Tämä perusajatus on merkittävä myös premissien luonnetta koskevan kysymyksen osalta. Tiettyyn rajaan asti voidaan nimittäin sanoa myös praktisen päätelmän premissien olevan *essentiaalisia* ja *evidenttejä*. Sekä toiseksi: praktisen ja teoreettisen järjen käytön selvimmät erot koskevat viimeistä partikulaaripremissiä.

(a) Ensinnäkin praktisen syllogismin premissejä koskee *essentiaalisuuskriteeri* analogisella tavalla sen kanssa, mitä esitimme teoreettisen järjen yhteydessä. Universaalipremissin (ylätermin) osalta tämä vaatimus näyttää pelkistävän siihen, että sen tulee osoittaa se olioluokkia koskeva peruslaji, johon tut-

¹⁷⁷ Allan, 1955, s. 326.

¹⁷⁸ Tässä suhteessa olemme eri mieltä kuin Allan, joka ajattelee tämän lauseen sisältävän vain fyysisen esteen: »... that the agent has the power and is not [physically] hindered» (s. 333). Lauseeseen sisältyvät mielestämme kaikki ne seikat, jotka estävät viimeisen partikulaaripremissin tuleminen aktuaaliseksi (mielestämme siten myös esim. moraaliset ja normatiiviset esteet). Tätä tarkoittaa ymmärtääksemme myös *Knuutila* (1981a, s. 165) todetessaan: »Lisämääre »jos mikään ei estä» merkitsee sitä, että jos henkilö ei toimi, välittömän toiminnan ehdot eivät olekaan aktuaalisia ilman lisämääreitä».

Yleisesti olemme sitä mieltä, että Aristoteleen rationalistisen etiikan ja käytännöllisen tiedon kognitiivisen erityisluonteen perusajatuksilla on eräitä tämän esityksen ylittäviä sovellutusmahdollisuuksia. Toivomme voivamme toisessa yhteydessä palata tämän ajatuksen oikeusteoreettiseen merkitykseen, joka näyttää meistä huomionarvoiselta. Olemme *Aarnion* kanssa samaa mieltä ajatuksesta, että praktinen syllogismi ja teon käsite ovat sangen monien oikeusteoreettisten ongelmien, mm. ratkaisutoiminnan analyysin kannalta aivan keskeisiä. Ks. *Aarnio*, 1975, s. 90 ss; Ks. myös *Wikström*, s. 122 ss.

Ajattelemme myös, että v. *Wrightiltä* peräisin oleva praktisen syllogismin malli ei pysty käsitteellistämään eräitä *sosiaalisen teon käsitteen* keskeisiä elementtejä. Tässä suhteessa ajatuksemme lähenee *Wikströmin* esittämää. *Wikströmiin* verrattuna ajatuksemme kulkee kuitenkin hieman eri teitä. Mielestämme pääongelma sosiaalisen teon (ja oikeudellisen ratkaisutoiminnan) yhteydessä on *kognitiivisen prosessin* ja tosiasiamaaailmassa tapahtuvan *reaaliprosessin* suhde, joka voidaan ymmärtää *abstraktin* ja *konkreetin* erityistapaukseksi. Molemmilla on tietty »omalakisuuksensa»: esim. ratkaisussa *sekä* vahvistetaan normatiivisia premissejä *että* reaalisessa maailmassa tapahtuvia sosiaalisten suhteiden muutoksia. Toisaalta ne ovat yhteydessä keskenään, minkä seikan erään puolen ajatus viimeisestä partikulaaripremissistä mielestämme formuloi.

kittava ilmiö kuuluu. Praktisen järjen käyttöä koskee edelleen se Nikomakhoksen Etiikan alun metodinen huomautus, että päämäärähakuisen toiminnan ja hyvän välillä vallitsee käsitteellinen yhteys.¹⁷⁹ Toimintaa koskevan tieto määräytyy tämän mukaisesti essentiaalisesti sen mukaan, minkä oliolajin toiminnasta on kysymys. Ihmistoiminnan yhteydessä tällaisen essentiaalisen kriteerin muodostaa se seikka, että se koskee ihmisen hyvää, *to anthropon agathon*.¹⁸⁰ Ihmistoiminta tähtää ihmislajille ominaiseen hyvään eikä individuaaliseen hyvään ja se määrytyy objektiivisesti luonnonjärjestyksestä, ei ihmisten subjektiivisista mielipiteistä.¹⁸¹

»... se mikä on viisasta, on aina samaa, mutta se mikä on käytännöllisesti järkevää, on erilaista... Sillä ei ole yhtä teoriaa, joka käsitelisi sitä, mikä on hyvää kaikille eläville olioille, sen enempää kuin kaikkia olioita koskevaa lääketiedettäkin, vaan jokaisella lajilla on omansa.»¹⁸²

Universaalipremissin tulee täten essentiaalisuuskriteerin mukaan ilmaista se, mikä on inhimillistä hyvää.¹⁸³ Aristoteliselle ajattelutavalle voidaan viimeisen partikuularipremissin osalta konstruoida ikäänkuin käänteinen essentiaalisuuskriteeri: viimeisen partikulaaripremissin tulee eräässä mielessä ilmaista se, mikä on konkreettisen ja individuaalisen tilanteen kannalta hyvää tai päämäärän mukaista. Viimeinen partikulaaripremissi strukturoi ja jäsentää konkreettisen toiminnallisen *tässä/nyt* -tilanteen yhdistämällä sen (mahdollisesti edeltävien partikulaaripremissien välityksellä) universaalipremissiin.¹⁸⁴

(b) Toisaalta Nikomakhoksen etiikka edellyttää tulkintamme mukaan, että praktisen päätelmän premissien tulee olla *evidenttejä* erityisellä Aristoteleen tieto-opille ominaisella tavalla. On kuitenkin huomattava, että tämä Aristoteleen ajattelun piirre ei sisällä ajatusta absoluuttisesti universaaleista, aina ja kaikille tunnetuista, koskaan erehtymättömistä periaatteista ja premisseistä, mikä ajatus on leimallinen platonismin traditiolle. Tässä suhteessa Tuomas Akvinolaisen ajattelussa on todettavissa uusplatonistisia vaikutteita. Vastakohta platonismin ja aristotelismin välillä ei tässä kysymyksessä mielestämme

¹⁷⁹ Eth. Nich. I.1, 1094a 1—3.

¹⁸⁰ Eth. Nich. I.2, 1094b 7, 10—11; I.5, 1096a 6—7 Hardie, s. 68.

¹⁸¹ Knuuttila, 1981a, s. 18.

¹⁸² Eth. Nich. VI.7, 1141a 24—25 ja 30—32. Ks. myös VI.2, 1139b 4—5: »... ja ihminen on sellainen toiminnan lähtökohta (*arkhe*).»

¹⁸³ Hardie, s. 68 ss., 162 ja 253—254; Knuuttila, 1981a, s. 18; Ando, s. 299.

¹⁸⁴ Eth. Nich. VI.7, 1141b 9—23; VI.8, 1142a 12—30; VI.11, 1143a 32—b5; VII.3, 1147a 1—5, 1147b 6—17; vrt. Joachim, s. 212; Ando, s. 260, 270 ja 274.

ole kuitenkaan täysin ehdoton. Voimme nimittäin sanoa, että Aristoteleenkin mukaan premissien tulee olla relatiivisessa mielessä evidenttejä. Aristoteleella kysymys ei liity ikuisiin ideoihin, joista ihminen on »osallinen», vaan rationaalisen teon käsitteelliseen analyysiin sekä kysymykseen siitä, miten praktinen tieto voi olla *tietoa*. Asiaan liittyy kaksi hieman erilaista näkökohtaa.

Ensinnäkin praktisella tiedolla, kuten tiedolla ylipäänsäkin, tulee olla lähtökohta. Tässä suhteessa demonstratiivisen (apodiktisen) tiedon ja praktisen tiedon analogia on ilmeinen. Syllogistinen ajatusoperaatio teoreettisen tiedon alueella edellyttää premissejä, jotka ovat demonstraation lähtökohtia ja joita ei voida demonstratiivisesti perustella. Vastaavan piirteen avulla Aristoteles luonnehtii praktisen järjen *harkintaa*. Aristoteliset käsitteet *harkinta* (*euboulia*, *bouleusis*) ja *demonstratio* (*apodeixis*) ovat analogisia. Aristotelisessä mielessä voi harkita vain ihminen, joka omaa tiedon lähtökohdasta. Harkinta on mahdollinen vain, kun lähtökohta, jonka Aristoteles usein samastaa päämäärään, on annettu.¹⁸⁵

»Jos aina harkitsisimme, se johtaisi äärettömyyksiin.»¹⁸⁶

». . . ja toiminnan päämäärä on sellainen lähtökohta kuin hypoteesit geometriassa. Kummassakaan tapauksessa päättely ei opeta lähtökohtaa . . .»¹⁸⁷

Toiseksi kysymys on ongelmasta, minkälaista on luonteeltaan se *varmuus*, joka liittyy teon premisseihin. Epäilemättä rationaaliseen tekoon käsitteellisesti kuuluu se, että tekijän tulee *tietää* tekoon johtavat premissit, kuten edellä käsitelystä heikkoluontoisuuden ongelman yhteydessä esiintyvistä teon analyysistä käy ilmi. Edelleen tätä evidenssiä karakterisoi teoreettista järjen käyttöä vastaavalla tavalla se, että premissien tulee olla seuraustaan *paremmin* tunnettuja.¹⁸⁸ Eräissä yhteyksissä Aristoteles näyttää myös ajattelevan, että premissien tulee olla ns. luonnollisesti tunnettuja, mikä terminä *naturaliter cognita* esiintyy tärkeissä merkitysyhteyksissä Tuomas Akvinolaisen edustamassa aristotelismissä. Niinpä viimeksi siteerattu kohta jatkuu seuraavasti:

¹⁸⁵ Eth. Nich. III.3, 1112b 14–15; Vrt. *Hardie*, s. 248–257.

¹⁸⁶ Eth. Nich. III.3, 1113a 2–3.

¹⁸⁷ Eth. Nich. VII.8, 1151a 15–18. Ajatus praktisen järjen lähtökohdasta esiintyy paitsi luvussa I.4, 1095a 30–b9 seuraavissa kohdissa: VI.5, 1140b 16, VI.6, 1140b 34 ja VI.12, 1144a 33. Samoin: »Jokainen halu on jonkin vuoksi, sillä halun objekti on lähtökohta praktiselle järjelle . . .» De Anima III.10, 433a 15–16.

¹⁸⁸ Vrt. An. Post. I.25, 86a 31–b5; *Hardie*, s. 253. Ks. myös: s. 227–229, 250–251 ja 270–271. Ks. myös *Kenny*, s. 171–173; vrt. *Ando*, s. 131, 234 ss. ja 255–256.

»... päättely ei opeta lähtökohtaa, vaan joko luontoperäinen tai harjoituksen kautta syntynyt hyve osoittaa oikean päämäärän.»¹⁸⁹

5. PRAKTISEN TIEDON YLEISPIIRTEET TUOMAS AKVINOLAISELLA

Kysymys praktisen ja teoreettisen tiedon suhteesta ja luonteesta (sekä etiikan ja politiikan ominaisuudesta) koskee keskiajalla lähinnä kahta edellä mainittua kriteeriä, nimittäin tiedon *tarkoitusta* ja *kohdetta*. Edellisessä suhteessa kysymys on siitä, onko etiikan tarkoitus hyvettä koskeva teoreettinen tarkastelu vai onko sen päämääränä opettaa ihmiset hyväksi — *ut boni fiamus*.¹⁹⁰ Jälkimmäisessä katsannossa ongelma muodostuu siitä, kohdistuuko praktinen järki pelkästään muuttuviin ja kontingentteihin toimintatilanteisiin vai onko sen kohdealueella myös universaaleja periaatteita ja muuttumattomia piirteitä.

Mainittuja seikkoja ovat tutkineet erityisesti 1200-luvun varhaisempien Nikomakhoksen etiikan käännösten ja kommentaarien valossa *G. Wieland* ja *A. Lang*. Heidän tutkimustuloksensa voidaan aiheemme kannalta tiivistää kahdeksi näkökohdaksi.

Ensinnäkin ennen aristotelismin läpimurtoa, joka voidaan ajoittaa 1200-luvun keskivaiheille, praktinen näkökulma on hallitseva. Tämä ilmenee sekä teologian että filosofisen etiikan yhteydessä.¹⁹¹ Molempien tutkimusintressi on praktinen (*ut boni fiamus*) ja niiden kohdealue periaatteessa laadullisesti erilainen kuin teoreettisen tiedon.

Toiseksi kuitenkin jo ennen Tuomas Akvinolaista ja ennen aristotelismin läpimurtoa esiintyy merkittävässä määrin toisensuuntaisia ajatuksia. *G. Wielandin* mukaan ne voidaan kytkeä välittömästi aristotelisen ajattelutavan laajenevaan merkitykseen. Voidaan nähdä erityisesti kahden teoksen, nimittäin Toisen analytiikan ja Nikomakhoksen etiikan lisääntyvä vaikutus. 1200-luvun alun teologiasta on sanottu, että ongelma sen tieteellisestä luonteesta muotoutui kysymykseksi siitä, oliko se Toisen analytiikan periaatteiden mukainen.¹⁹² Mutta myös etiikan luonne praktisena/teoreettisena tieteenä tulee enenevässä

¹⁸⁹ Eth. Nich. VII.8, 1151a 18—19.

¹⁹⁰ *Wieland*, 1981, s. 56—57. Ks. myös *Wieland*, 1982a s. 657—662 ja 1982b, s. 674—680.

¹⁹¹ *Wieland*, 1981, s. 72 ss. ja 83 ss.

¹⁹² *Wieland*, 1981, s. 73. Toisen analytiikan ensimmäinen täydellinen käännös ilmestyi vasta vuonna 1159, mutta jo 1220-luvulla *R. Grosseteste* suoritti sen täydellisen kommentointityön. Ks. *Serene*, 1982, s. 498. Ks. myös ib. s. 498 ss; *Boler*, 1982, s. 462 ss; *Owens*, 1982, s. 444 ss.

määrin sekä mielenkiinnon kohteeksi että problemaattiseksi siinä käännös- ja kommentointityössä, joka ajoittuu ns. *ethica vetus*-käännöksen ja ensimmäisen Nikomakhoksen etiikan täydellisen käännöksen väliselle kaudelle.¹⁹³

Voidaan siten sanoa, että etiikan ja teologian teoreettiset piirteet korostuvat jo ennen Albertus Magnusta ja Tuomas Akvinolaista, joskin erityisesti G. Wieland on valmis näkemään Tuomas Akvinolaisen merkityksen tässä suhteessa perustavanlaatuisena.¹⁹⁴ Kuitenkin jo 1200-luvun alkupuolella tapaamme useissa yhteyksissä käsityksen, jonka mukaan etiikka ja teologia — periaatteessa praktisina tieteinä — jakaantuvat praktiseen ja teoreettiseen osaan. Eräs tällainen ajatus on teologian yhteydessä esiintyvä erottelu kontemplatiivisen ja aktiivisen (toiminnallisen) osan välillä.¹⁹⁵ Teologia muuttuu mainittuna ajanjaksona tooppisesta ja käytännöllisestä tieteestä kohti Aristoteleen Toisen analytiikan mukaista teoreettista tietoa.¹⁹⁶ Lähinnä *Vilhelm Auxerri-laista* voidaan pitää ensimmäisenä, joka yhdistää teologian perustavanlaatuiset uskonkappaleet Toisen analytiikan mukaisen tiedekonseptin evidenteiksi lähtökohtaperiaatteiksi.¹⁹⁷ Filosofisen etiikan alueella esiintyy useita, hieman erilaisia käsitystapoja, jotka kehittävät tämän alueen teoreettista elementtiä; viimeksi mainittu ei tähtää suoranaisesti toimintaan vaan koskee pikemmin toiminnan ja päämäärien universaalia karakteristiikkaa. Niinpä 1200-luvun alkupuolella esiintyy tapa jakaa etiikka kahteen osaan, spekulatiiviseen eli teoreettiseen (*secundum quod est docens*) ja välittömästi toiminnalliseen (*secundum quod est utens*).¹⁹⁸ Hieman vastaavalla tavalla erotetaan etiikalle ominainen kontemplatiivinen elementti, joka tähtää pikemmin tietämiseen kuin toimimiseen.¹⁹⁹ Ehkä lähimmäksi Tuomas Akvinolaisen käsityksiä tulee mm. *Peckamin* ja *Kilwardbyn* esittämä, arabialaisesta aristotelismista peräisin oleva ajatus jakaa praktisen tiedon alue käsittein *ars/doctrina*: *ars* on teoreettisen tiedon praktinen osa, *doctrina* taas praktisen tiedon teoreettinen perusta.

¹⁹³ Wieland, 1981, s. 34–51 ja 1982a, s. 657–659; Dod, 1982, s. 71 ss; Lohr, 1982, s. 86–87.

¹⁹⁴ Wieland, 1981, ss. 77 ja 118. Ks. myös Wieland 1982a, s. 661–662; Serene, 1982, s. 504–505; Lohr, 1982, s. 92–95.

¹⁹⁵ Wieland, 1981, s. 78. Vrt. Wieland, 1982b, s. 678–680.

¹⁹⁶ Lang, s. 107; Wieland, 1981, s. 113; Serene, 1982, s. 501 ss; Owens, 1982, s. 444 ss; vrt. Boler, 1982, s. 461 ss.

¹⁹⁷ Wieland, 1981, s. 76; Lang, s. 113; Owens, 1982, s. 445; vrt. Boler, 1982, s. 462–463.

¹⁹⁸ Wieland, 1981, s. 104 ja 129; 1982a, s. 661.

¹⁹⁹ Wieland, 1981, s. 107–109; 1982b, s. 674 ss; Mulligan, s. 15–28.

Vastaavalla tavalla arabialaiset filosofit *Avicenna* ja *Alfarabi* olivat jakaneet lääketieteen teoreettiseen ja praktiseen osaan.²⁰⁰

Tuomas Akvinolaisella praktisen ja teoreettisen tiedon ero noudattaa edellä mainittuja pääkriteereitä. Praktinen tieto on toimintaan suuntautunutta, *ordinatum ad opus* vastakohtanaan pelkkä todellisuuden teoreettinen tarkastelu, *consideratio veritatis*.²⁰¹ Teoreettisen tiedon kohdealue on välttämätön ja ikuinen (*scientia de necessariis*), kun taas praktinen koskee kontingenttia ja muuttuvaa (*circa contingentia*).²⁰² Näitä pääjaotteluja Akvinolainen kuitenkin modifioi ja kehittää 1200-luvun alun orastavan aristotelismin perusajatuksen suuntaisesti. Praktisella tiedolla on etiikan, politiikan ja oikeuden alueella tietty teoreettinen elementtinsä ja perustansa. Tässä suhteessa Tuomas Akvinolainen edustaa Nikomakhoksen etiikan tulkitsijana peruskatso-musta praktisen ja teoreettisen tiedon analogiasta. Molemmille tiedon alueille ovat nimittäin hänen mukaansa ominaisia tietyt muuttumattomat ja universaalit asiantilat sekä lähtökohtaprinsiipit. Lisäksi Akvinolainen edustaa Aristotelesta huomattavasti selvemmin käsitystä, jonka mukaan on olemassa toimintaan välittömästi johtamatonta praktista tietoa.

Nämä Tuomas Akvinolaisen keskeiset ajatukset ilmenevät usein Aristoteleen ja erityisesti Nikomakhoksen etiikan suoranaisena tulkintana. Niinpä luumme Etiikkakommentaarin luvusta VI.2 seuraavan tulkinnan kohdasta,

²⁰⁰ Wieland, 1981, s. 110–111; vrt. Mulligan, s. 14 ss.

Myös Tuomas Akvinolainen näyttää eräissä keskeisissä yhteyksissä samastavan prinssiipeistä ja teoreettisesta tiedosta lähtevän soveltavan ja käytännöllisen tiedon käsitteeseen *ars* (eikä *prudentia*). *Ars* ja *prudentia* eroavat muuten Aristoteleen praktisen ja poieettisen tieteen jaottelun mukaisesti kohdealueensa perusteella, joka on molemmissa kontingenssin piiri, mutta edellisessä valmistettavat, jälkimmäisessä tehtävät asiat. Ks. I^a II^{ae}, 57.3. ja 4. Niinpä Tuomas selittää, että *ars* liittyy läheisesti teoreettisiin tietisiin, koska se ei suoranaisesti koske ihmisten pyrkimyksiä ja tavoitteita, vaan sellaisten objektien valmistamista, joiden luonne ja prinssiipit ovat inhimillises-tä tahdosta ja halusta riippumattomia, »samoin kuin geometrikon todistama totuus ei riipu ha-luavasta osasta . . .». Ks. I^a II^{ae}, 57.3; myös ib. 57.4. Samoin eräissä muissa tapauksissa prakti-sen tiedon jakautuessa teoreettiseen ja käytännölliseen osaan tapamme käsitteen *ars*, ». . . sed sciendum, quod artifex de operabili habet duplicem cognitionem: scilicet speculativam et practi-cam.» De Ver. II.8. Tärkeän erityistapauksen kohtaamme politiikkatieteen alueella, jossa prakti-nen tieto esiintyy »luontoa jäljittävänä taitona», *ars naturam imitans*. Ks. In lib. pol. Proemium I. ja tuonnempana jakso III.6.

²⁰¹ ». . . intellectus speculativus est qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad so-lam veritatis considerationem; practicus vero intellectus dicitur qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus» I^a Pars, 79.11.

²⁰² VI Eth. lect. 1. Myös: I Eth. lect. 3, VI Eth. lect. 2. ja 3.: I^a II^{ae}, 14.6. Vrt. Serene, 1982, s. 504–505.

joka koskee Aristoteleen tieteellisen (teoreettisen, *epistemonikon*, *scientificum*) ja päättelevän (praktisen, *logistikon*, *rationativum*) käsitteitä:

»... quod contingentia dupliciter cognosci possunt: uno modo secundum rationes universales, alio modo secundum quod sunt in particulari.»²⁰³

Tämän mukaan toiminnan ja kontingenssin piiri jakautuu kahteen osaan, universaaliseen ja partikulaariseen. Silloin kun praktinen tieto koskee universaaleja termejä, Tuomas ei näe mitään periaatteellista estettä todistavalle eli demonstratiiviselle ajattelulle myöskään praktisen järjen alueella:

»Universales quidem igitur rationes contingentium immutabiles sunt, et secundum hoc de his demonstrationes dantur et ad scientias demonstratives pertinet eorum cognitio.»²⁰⁴

Tuomaan perusajatus on kuitenkin vain osittain praktisen ja teoreettisen tiedon *analogista* suhdetta korostava edellä kerrotussa *Kennyn*, osittain myös *Hardien* tarkoittamassa mielessä. Perustava idea on pikemmin teoreettisen ja praktisen *jatkumon* ajatus: filosofisen etiikan, oikeuden ja politiikan kohdealue muodostuu osin teoreettisesta (välttämättömästä ja ei välittömästi toimintaan johtavasta), osin praktisesta (kontingentista ja välittömästi toiminnallisesta) osasta.

»Dicendum est ergo quod intellectus practicus principium quidam habet in universali consideratione et secundum hoc est idem subiecto cum speculativo»²⁰⁵

Akvinolaisen perusajatuksen mukaan on olemassa puhtaasti teoreettista (spekulatiivista) ja puhtaasti praktista tietoa. Näiden ohella on kuitenkin nimemomaisesti ihmistoiminnan alueella erilaisia *speculativum/practicum* — välialueita. Voimme esittää perusajatuksen seuraavan skemaattisen apukuvion muodossa (ks. kuvio 2).

Apukuviossa on ristiintaulukoitu kaksi kriteeriä, tiedon kohdealueen muuttuvuus ja tiedon toiminnallisuus. Asian ydin näyttäytyy siinä, että syntyy tiettyjä teoreettinen/praktinen-välialueita, jotka eivät kuulu puhtaasti kummankaan tiedon alueelle.²⁰⁶ Niitä vastaavat kuviossamme suljettujen suora-kaiteiden muodostamat alueet 2 ja 3. Kaksi kriteeriä yhtyvät vain äärimmäisil-

²⁰³ VI Eth. lect. 1, ed. Leon. 191—193. Ks. myös In Post. analyt. I. 16; Serene, 1982, s. 504—505.

²⁰⁴ VI Eth. lect. 1, ed. Leon. 193—197.

²⁰⁵ VI Eth. Lect. 2, ed. Leon. 134—137; myös: VI Eth. lect. 5, ed. Leon. 53—63; VI Eth. lect. 9, ed. Leon. 151—180, erit. 173—175.

²⁰⁶ Maritain, s. 891; Sertillanges, 1961, s. 3. Ks. myös Serene, 1982, s. 504—506.

Kuvio 2

KOHDEALUE:

TARKOITUS:

ei-toiminnallinen

toiminnallinen

muuttumaton	1. muuttumaton ei toimintaan suunt.	2. muuttumaton toimintaan suunt.
	3. muuttuva ei toimintaan suunt.	4. muuttuva toimintaan suunt.
muuttuva		

lä alueilla 1 ja 4. Ne vastaavat »puhtaasti teoreettista» ja »puhtaasti praktista» tietoa, joista edellinen sisältää muuttumattoman ja ikuisen kohdealueen eikä ole koskaan toimintaan suuntautunut ja joista jälkimmäinen on aina toimintaan suuntautunut kohdealueenaan muuttuvan ja kontingenssin piiri.²⁰⁷

Apukuviota hyväksi käyttäen voimme tulkita kolme praktisen tiedon käsitteen kannalta keskeistä tekstikohtaa. Ne ovat *De Veritate* III.3 ja II.8 sekä *I^a Pars* 14.16. Mainituista tekstikohdista löydämme merkittävää referenssiä jokaiselle kaaviossamme esiintyvälle suorakaiteen alalle. Kuviomme on kuitenkin abstrahoiva pelkistys, joka jättää tietoisesti huomiotta käytettyjen kriteerien monimerkityksisyyden. Tuomas ei käytä kriteerien sisältämiä käsitteitä yhdenmukaisella tavalla. Kuviollamme on kuitenkin merkitystä mainittujen tekstikohtien vertailun kannalta.²⁰⁸ Tuomas nimittäin selittää praktisen ja teoreettisen yhdistelmät eri kohdissa toisistaan jonkin verran poikkeavalla tavalla.

Mainitun käsitteellisen moniselitteisyyden voidaan katsoa paikantuvan kolmeen seikkaan. Ensinnäkin toimintaan suuntautuneisuus, *ordo ad opus*, voi tarkoittaa tilannetta, jossa henkilö aktuaalisesti käyttää tietoaan toiminnassa tai jossa henkilö voi käyttää tietoaan toiminnassa. Tämä ero, *ordinatio ad opus/ordinabilitas ad opus*,²⁰⁹ aiheuttaa sen, että saamme toimintaan suuntautuneisuudesta ja sen vastakohdasta kaksi eri käsitteparia *ordinatum ad opus/non ordinatum ad opus* ja *ordinabilis ad opus/non ordinabilis ad opus*. Näyttää siltä, että Tuomas käyttää käsitettä jälkimmäisessä merkityksessä ku-

²⁰⁷ Vrt. *Thiry*, s. 31.

²⁰⁸ Tästä syystä preferoimme omaa kuviotamme verrattuna *Thiryn* yksityiskohtaiseen jaotelumenetelmään. *Thiry*, erit. s. 22, 27 ja 32.

²⁰⁹ *Thiry*, s. 14–15.

vion alueilla 1 ja 2, edellisessä taas alueilla 3 ja 4. Mutkikkuutta lisää vielä se, että alueella 3 merkitys *non ordinatum ad opus* yhdistyy merkitykseen *ordinabilis ad opus*: vaikkei henkilö juuri nyt käytä tietoaan (eli toimi), hän kuitenkin voi käyttää sitä jonain muuna ajankohtana. Toiseksi myös muuttumattoman/muuttuvan kriteeri on moniselitteinen: kriteeri painottuu tiedon kohde-alueeseen, mutta ei aivan tavallisen *immobilis/mobilis*- tai *immutabilis/mutabilis* — erottelun mukaan, vaan siitä näkökohdasta lähtien, voidaanko tiedon kohde tuottaa tai saada aikaan (*operabilis, produci per scientiam cognoscentis*). Tämä taas ei näytä aina riittävällä selvyydellä erottuvan *ordinatio ad opus* -kriteeristä. Kolmanneksi erityisen vaikeuden Tuomas näkee aiheemme kannalta keskeisellä alueella, joka vastaa kuviomme alaa 2. Siinä on kysymys sellaisesta tiedon alueesta, joka tosin liittyy ihmistoiminnan ja tuottamisen alueeseen, mutta sellaisessa suhteessa, joka koskee tällaisen alueen muuttumattomia (*inoperabilia*) piirteitä. Näin tapahtuu käytäntöön suuntautuneen rakennusmestarin tutkiessa talon yleisiä ja välttämättömiä ominaisuuksia.²¹⁰ Tällöin Akvinolainen ottaa käyttöön itse asiassa kolmannen kriteerin. Tieto kohdistuu muuttumattomaan objektiin siinä erityisessä mielessä, että se koskee sellaista aluetta, joka on tosin muuttuvaa (*operabilis*), mutta tarkastelee sen sellaisia piirteitä, jotka ovat muuttumattomia, eli tarkastelee sitä näkökulmasta *ut non est operabilis*.²¹¹ Tuomas sanoo, että tällaisilla piirteillä ja ominaisuuksilla ei ole erillistä olemassaoloa, »... secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa»: vain ajattelu ja tutkimus voi abstrahoida ne erilleen reaalisesta objektista.²¹²

Edellä esitetty perustuu nimenomaan tekstikohtaan *De Ver.* III.3, jota pidämme esityksemme lähtökohtana. Siinä Akvinolainen aloittaa erittelynsä viittaamalla Aristoteleen teoksiin *De Anima* ja *Metaphysica* ja pitää tämän mukaisesti ensisijaisena erottelukriteerinä praktisen ja teoreettisen välillä näiden tiedon muotojen erilaista tarkoituserää. Löydämme edellä kerrotusta käsitteellisestä monimerkityksisyydestä huolimatta suhteellisen selvät vastineet kuviossamme esiintyville praktisen ja teoreettisen tiedon yhdistelmämuodoille (alueet 2 ja 3). Praktisen tiedon perusmerkitys on toimintaan suuntautuva tie-

²¹⁰ »sicut si artifex consideret domum investigando passiones ejus, genus et differentias, et hujusmodi, quae secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa.» *De Ver.* III.3 ad Resp. Vrt. *Thiry*, s. 14—18.

²¹¹ »quandoque vero res cognita est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur ut est operabilis» *De Ver.* III.3 ad Resp. Vrt. *Thiry*, s. 14, 16—18.

²¹² Se, että Tuomas tarkoittaa tällä reaalisen objektin muuttumattomia ja universaaleja ominaisuuksia, käy ilmi erityisesti kohdasta I^a Pars, 14.16 ad Resp. Ks. *De Ver.* III.3 vrr. I^a Pars 14.16.

to, jota käytetään aktuaalisen toiminnan yhteydessä ja jonka kohdealue on muuttuva *operabilis*-merkityksessä. Kaikki *operabilis*-alueen tieto ei kuitenkaan ole suuntautunut aktuaalisesti toimintaan (vaikka se voisi olla) (kuvion alue 3).²¹³ Tuomas erottaa aktuaalisen ja habituaalisen praktisen tiedon (*cognitio practica actu/cognitio practica habitu vel virtute*).²¹⁴ Tieto, joka suuntautuu *inordinabilis* -kohteisiin on teoreettista, spekulatiivista (*semper speculativum*).²¹⁵ Tällainen tieto voidaan jakaa Tuomaan ajatuksia noudattaen teoreettiseen ja teoreettis-praktiseen. Jälkimmäisen (kuviossa alue 2) kohdealue on vain sikäli muuttumaton, että se koskee toiminnallisiin asioihin liittyviä ja niistä vain abstraktion kautta erotettavissa olevia perusominaisuuksia.²¹⁶

Voimme tehdä kuviomme avulla tekstin kohdassa *De Ver. II.8* vertailukelpoiseksi edellä mainitun tekstikohdan kanssa. *De Ver. II.8* nimittäin sulauttaa yhteen praktisen ja teoreettisen välialueet, jotka vastaavat kuviossamme alueita 3 ja 4. Mainitussa kohdassa Tuomas esittää, että praktinen tieto on jaettavissa kahteen alaryhmään, praktiseen ja spekulatiiviseen (teoreettiseen): »... artifex de operabili habet duplicem cognitionem: scilicet speculativam et practicam». ²¹⁷ Praktisen tiedon osana mainittu »praktis-teoreettinen osa» käsittelee kuviomme osa-alueen 3. Se on toimintaa koskevaa tietoa, jota ei aktuaalisesti sovelleta. Toisaalta se ulottuu myös osa-alueelle 2, jolloin sitä karakterisoidaan toiminnan perusteiksi, *rationes operis*.²¹⁸ Tuomas viittaa *Avi-*

²¹³ »sicut cum artifex excogitat formam artificii, et scit per modum operandi, non tamen operari intendit.» *De Ver. III.3 ad Resp.*

²¹⁴ On huomattava, että Tuomas käyttää usein luokittelevaan menetelmäänsä liittyen *speculativum/practicum* -erottelun yhteydessä erinäisiä lisämääreitä kuten *semper, secundum quid, tantum*. Vrt. *Maritain*, s. 891.

²¹⁵ *ib.*

²¹⁶ *Thiry* esittää *De Ver. III.3* -kohdan seuraavasti:

<i>non operabile</i>		<i>cognitio speculativa</i>
	non prout operabile	<i>cognitio speculativa</i>
<i>operabile</i>	{ prout operab. {	
	absquae intentione	{ cogn. habitu
	ne agendi subj.	{ practica
	cognoscentis	
	cum intentione	{ cogn. actu
	agendi subj. cogn.	{ practica

Ks. *Thiry*, s. 16.

²¹⁷ *De Ver. II.8 ad Resp.*

²¹⁸ *ib.*

cennan jaotteluun teoreettisesta ja praktisesta lääketieteestä.²¹⁹ Praktisen tieteen perusteita koskeva osa saa vielä sen tärkeän luonnehdinnan, että se ohjaa ja suuntaa toimintaa.

»Ex quo patet quod cognitio artificis practica sequitur cognitionem ejus speculativam, cum practica efficiatur per extensionem speculativae ad opus.»²²⁰

Mainitsemamme *Summa Theologica*n passus *I^a Pars* 14.16 muistuttaa ensin mainittua *De Veritate*-kohtaa III.3. Kohta on kuitenkin sikäli selkeämpi, että siinä käytetään eksplisiittisesti kolmea kriteeriä praktisen ja teoreettisen erona. Nämä kriteerit ovat meille jo tutut: onko objektialue muuttuvainen eli *operabilis*,²²¹ tarkastellaanko muuttuvia vai muuttumattomia piirteitä,²²² tähtääkö tieto toimintaan vai pelkkään todellisuuden tuntemiseen.²²³ Jaottelutekniikkansa puolesta *I^a Pars* -passus muistuttaa taas pikemmin toista *De Veritate* -kohtaamme ja käyttää vain yhtä erottelua *speculativum/practicum* ilmoittaen sille kuitenkin kolme kriteeriä. Jos tarkastelemme kohtaa apukuviomme valossa, havaitsemme, että jaottelun raja »siirtyy» eri kriteerien mukaan. Ensimmäisessä tapauksessa (*ex parte rerum scitarum*) raja kulkee alueiden 1 vs. 2, 3 ja 4 välillä, toisessa tapauksessa (*quantum ad modum sciendi*) 1 ja 2 vs. 3 ja 4 sekä kolmannessa (*quantum ad finem*) 1, 2 ja 3 vs. 4.²²⁴ Eri-tyisen keskeinen meille on se raja, joka kulkee kuviomme alueiden 2 ja 3 välillä. Tuomas ajattelee tämän jaon mukaan, että on olemassa sellaista teoreettista tietoa, joka kuuluu praktisen tiedon *operabilis*-alueelle, mutta tarkastelee tämän alueen universaaleja periaatteita. Tämä teoreettis-praktinen tieto, joka

²¹⁹ »et secundum hoc Medicina dividitur in theoricam et practicam, ut Avicenna dicit». ib.

²²⁰ ib. Samanlainen formuloinnin löydämme kohdalla *I^a Pars*. 79.12.

²²¹ ». . . sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente . . . » *I^a Pars* 14.16 ad Resp.

²²² »Secundo, quantum ad modum sciendi . . . » ib.

²²³ »Tertio quantum ad finem . . . Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis» ib.

²²⁴ Tuomas kokoa tarkastelukulman (*secundum modum*) ja päämäärän (*secundum finem*) mukaisen teoreettisen (spekulatiivisen) tiedon yhdeksi ryhmäksi, jota hän kutsuu nimellä »speculativum secundum quid» (vast. »practicum secundum quid»). Sen sijaan kohdealueen mukainen kriteeri (*ratione ipsius rei scitae*) tulee kuulumaan toiseen ryhmään »speculativum tantum». ib.

Thiry pitää ongelmallisena sitä, onko teoreettinen tieto *secundum finem* ymmärrettävä tiedoksi, jonka päämäärä on esim. rakentaminen vai rakentamisen tietäminen, joita hän luonnehtii myös tekemisen kannalta ulkopuoliseksi tai sisäpuoliseksi tiedoksi: »Sed quero quantum ad qualem finem erit speculativa consideratio; quantum ad finem domificationis aut quantum ad finem scientis domificare; i.e. quantum ad finem intrinsecum aut quantum ad finem extrinsecum?» (*Thiry*, s. 27).

tulkintamme mukaan vastaa *De Veritate* -teoksen *non prout operabilis* -tietoa ja sen mukaista kohdetta, saa *I^a Pars* -osassa seuraavan tärkeän formuloinnin:

». . . ut puta si aedificator consideret domum, definiendo et dividendo, et considerando universalis praedicta ipsius; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt: operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalis formalia.»²²⁵

6. YHTEENVETOA: PRAKTISEN JÄRJEN MERKITYS

Aristotelis-tomistisen yleisen johtamisidean kannalta Akvinolaisen erottelu praktisen ja teoreettisen tiedon välillä eri yhdistelmineen on keskeinen. Voimme tiivistää tämän ajatusskeeman merkityksen kolmeen näkökohtaan.

Ensiksi praktinen tieto ymmärrettynä toimintaan liittyvänä, kohdealueellaan muuttuvana tietona liittyy Akvinolaisella selvästi ja eksplisiittisesti myös sellaiseen tietoon, joka ei suoranaisesti johda toimintaan. Praktinen tieto ei tällöin tule aktuaaliseksi. Tämä on Tuomaan habituaalista praktista tietoa. Kuviossamme se esiintyy alueella 3. Edellä olemme pyrkineet argumentoimaan tulkintaa, jonka mukaan myös Aristoteleella praktinen tieto esiintyy osin toimintaan johtamattoman tiedon merkityksessä. Myös Aristoteles käsittää, että praktinen tieto saattaa olla aktuaalista tai potentiaalista. Akvinolainen käsittää edelleen, että sellaiset toiminnalliset asiat, jotka eivät kuitenkaan ole välittömästi (so. aktuaalisesti) toimintaan suuntautuneita, lähestyvät luonteeltaan teoreettista tietoa.²²⁶

²²⁵ *I^a Pars* 14.16 ad Resp. Mielenkiintoinen yksityiskohta on käsite *per resolutionem compositi* 1. viittaus menetelmään, joka sittemmin mm. esigalileisessa traditiossa, Descartesilla ja Hobbesilla, tunnettiin resolutiivis-kompositiivisen metodin nimellä. Vrt. *Randell*, erit. s. 25 läht.; Vrt. *Sylla*, s. 354–358.

Metodinen erottelu *compositio/resolutio* esiintyy jo ennen Tuomas Akvinolaista, ja sen on katsottu palautuvan — joskin ongelmallisella tavalla — Aristoteleen tekemään eroon »meille tunnetun»/»luonnostaan tunnetun» välillä. Erottelu esiintyy Etiikkakommentaarin alussa praktista ja teoreettista tietoa erottavana kriteerinä: », . . . necessarium est enim in qualibet operativa scientia ut procedatur modo compositivo, e contrario autem in scientia speculativa necesse est ut procedatur modo resolutivo, resolvendo composita in principia simplicia.» I *Eth.* lect 3. Ks. *Wieland*, 1981, s. 74—75 ja 120—121. Poliitiikkakommentaarin vastaavaan erotteluun palaamme tuonnempana jaksossa III.6.

²²⁶ Tämä koskee erityisesti sellaista toimintatietoa, jossa on kyseessä toimintaohjeiden esittäminen ja arviointi ja jota Tuomas Aristotelesta seuraten (*Eth. Nich.* VI. 11. ja 12.) kutsuu ter-

Toiseksi Akvinolainen esittää yllä mainittujen ajatusten muodossa tärkeän yleisen ajatusskeeman praktisen järjen teoreettisesta osasta. Se esiintyy kuviossamme alueella 2. Tuomas ajattelee, että praktiseen toimintaan liittyvät tietyt puitteet ja periaatteet, jotka toteutuvat praktisessa toiminnassa, mutta jäävät itse kuitenkin muuttumattomiksi. Ne ovat pikemmin rationaalisen toiminnan lähtökohtana aristotelisessä merkityksessä kuin varsinaisesti toiminnan kohteena. Toisaalta ne esiintyvät toimintaa ohjaavina periaatteina, »... *cognitio artificis practica sequitur cognitionem ejus speculativam.*» Tämä teoreettis-praktinen tiedon muoto esiintyy kolmena hieman erilaisena, mutta toisiinsa elimellisesti liittyvänä ajatuksena. Se on *non prout operabilis* -aluetta koskevaa tietoa. Se on tietoa toiminnan universaalisista periaateista, jotka järki löytää abstraktioprosessin kautta, *per resolutionem compositi*. Se esiintyy toiminnan välttämättöminä puitteina. Viimeksi mainittu aspekti esiintyy mm. siinä, että Tuomas liittää kyseisen teoreettis-praktisen tiedon *kaukaisen syyn (causa remota)* käsitteeseen. *De Ver.* kohdasta 14.4 luemme:

»Nec quaelibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum: quia simplex speculatio potest esse alicui remota occasio aliquid operandi; sicut philosophus speculatur animam esse immortalem, et exinde sicut a causa remota sumere potest occasionem aliquid operandi. Sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis.»²²⁷

Kolmanneksi nämä periaatteet ovat tiedon lähtökohtia demonstratiivisen tiedonihanteen kanssa [ainakin] analogisessa merkityksessä. Niistä voidaan johtaa toiminnallisia ohjeita ajatusoperaation kautta, jota jossain mielessä on luonnehdittava päätelmäksi. Tuomas vetoaa Aristoteleeseen:

»... secundum Philosophum [= Aristoteles, H.T.] VI Ethic. (cap. XII) et VII (cap. VIII), fines in operabilibus sunt sicut principia in speculativis; unde, sicut conclusiones cognoscuntur in principiis, ita artificata in finibus.»²²⁸

Edellä olemme pyrkineet osoittamaan, että myös alkuperäinen Aristoteles

meillä *synesis* ja *gnome*. Toisaalta Akvinolainen käsittää, että myös harkintakyky, *euboulia*, koskee pikemmin neuvoa kuin välittömästi toimintaa. Mainittujen praktisten järjen muotojen tehtävänä on »consiliari» ja »judicare», so. harkita ja arvioida, eikä »precipere»; siksi Tuomas sanoo niiden vastaavan teoreettisen järjen toimintaa. »Primi autem duo [so. consiliari, judicare, H.T.] respondent actibus intellectu speculativi, qui sunt *inquirere et judicare*; nam *consilium* inquisitio quaedam est.» I^a II^{ae}, 57.6; vrt. II^a II^{ae}, 51.2. Ks. käsitteistä *synesis* ja *gnome* ib. ad 3um; VI Eth. lect. 9; Lottin, 1924, s. 377; Aristoteleen osalta ks. Knuuttila, 1981a, s. 160–161; Dirlmeier, s. 462–463.

²²⁷ De Ver. 14.4.

²²⁸ De Ver. II.8 ad Resp. Myös: VI Eth. lect. 2, ed. Leon. 193–196.

jakaa tiettyyn rajaan saakka näkemyksen praktisen järjen lähtökohdista juuri Tuomaan tarkoittamassa mielessä. Sitävastoin ajatus, että nämä lähtökohdat muodostavat praktisen järjen teoreettisen osan, on Aristoteleella implisiittisempi ja tulkinnanvaraisempi. Kuitenkin sillä on selvää ja melko huomattavaakin merkitystä myös Aristoteleen ajatuksissa. Tähän seikkaan palaamme aristotelisen politiikkatieteen erittelyn yhteydessä.

Praktisen järjen konseptio on väljässä ja yleisessä mielessä tekijä, joka sitoo yhteen seuraavassa pääjaksossa esitettäviä eri johtamismuotoja. Niiden yhteydessä esiintyy osin voimakkaana myös idea teoreettisen järjen tavallisesta syllogistisesta johtamisesta. Juuri viimeksi mainittu piirre on olennaisesti peräisin ajatuksesta praktisen järjen teoreettisesta osasta. Pyrimme osoittamaan, että praktisen järjen vivahdeikas, moniulotteinen ja asiallisesti merkittävä konseptio piiryy Tuomas Akvinolaisen edustamassa aristotelisessä ajatustraditiossa eteemme itse asiassa kolmessa erilaisessa kontekstissa, joiden ajattelemme muodostavan kolme suhteellisessa — mutta vain suhteellisessa — mielessä erotettavaa johtamismuotoa. Siirrymme eri johtamismuotoihin, *modi derivandi*.

III

JOHTAMISEN MUODOT: MODI DERIVANDI

»Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter
potest aliquid derivari»

Summa Theol., I^a II^{ae}, Quaest. 95.2.

». . . et cum multae sint species rerumpublica-
rum omnes omnibus non convenire.»

In lib.pol. IV.1.

1. ERÄITÄ KESKIAIKAISIA TAUSTA-AJATUKSIA JA ONGELMIA

Normatiivisten asiantilojen tai käyttäytymistä koskevien normien johtamisen eri muodot kehittyivät eräänlaiseen kypsyyteensä keskiajan aristotelisessä traditiossa. Sen huipentumana ja kulminaationa tutkimme tässä esityksessä eräitä *Tuomas Akvinolaisen* ajatuksia. Jos asiaa tarkastellaan eri johtamisideoitten muotojen rikkauden ja runsauden kannalta, on perusteltua väittää, että näiden ajatusten huippukausi katosi keskiajan aristotelismin myötä. Ne ulottivat vaikutustaan tosin vielä kauas uudelle ajalle. Uuden ajan alussa tapamme kuitenkin yhteiskunnallisissa ja oikeudellisissa teorioissa uudenlaisia perustavanlaatuisia ajatuksia, joissa käsitys yhteiskunnallisen teorian tieteellisestä, teoreettisesta ja konstruktiivisesta luonteesta usein korvasi aristotelisen tradition praktisen tiedon idean. Aristotelinen ajattelutapa oli myös epäilemättä monessa suhteessa kritiikille altis. Johtamismuotojen rikkaus merkitsi nimittäin samalla tiettyä epämääräisyyttä eri johtamismuotojen välillä sekä niiden rajojen häilyvyyttä. Näihin seikkoihin joudumme paneutumaan tässä pääjaksossa.

Keskiajan aristotelismi asetti itselleen eräässä mielessä mahdottoman tehtävän. Se halusi Aristoteleen ajattelun pohjalta harmonisoida ja sovittaa yhteen varhaiskeskiajan uusplatonisen tradition, kuten *Boethiuksen*, *Augustinuksen* ja *Dionysiuksen* keskeisiä ajatuksia ja kanonisen oikeuden oikeus- ja yhteiskuntanäkemyksen haluten olennaisesti säilyttää myös glossaattorien eräitä keskeisimpiä ajatuksia.¹ Tässä käsitteiden, oppien ja näkemysten moninaisuudessa ovat kanonistisen ja varhaisemman teologian tradition eräät ajatuspiirteet kannaltamme keskeisiä. Eräässä katsannossa voidaan nimittäin sanoa, että *aristotelisen tradition johtamisideat ovat niiden ongelmien systematisointia ja rationalisointia*, jotka nousivat esiin keskiajan ajattelumaailman eräistä varhaisemmista piirteistä. Lähinnä on kiinnitettävä huomiota kahteen yleispiirteeseen seikkaan.

Ensiksi itse *luonnon* ja *luonnonoikeuden* käsite kehittyi erityisesti kanonistien käsitteistössä huomattavan mutkikkaaksi, monimieliseksi ja sekavaksi. Jonkinlaisena perustana kanonistien opille mainitusta kysymyksestä voidaan nähdä glossaattorien roomalaisoikeudelliseen ajatteluun pohjautuvat näke-

¹ Ks. glossaattorien ajattelusta: *Weigand*, s. 17—119; *Kantorowicz-Buchland*, s. 22 ss.; *Sauter*, s. 57 ss. Ks. kanonistisen tradition piirteistä: *Lottin*, 1931, s. 9 ss.; *Weigand*, s. 121 ss. Tämän tradition alkukohta voidaan sijoittaa *Isidorus Sevillalaisen* ja *Gratianuksen* dekreetteihin. (Näin *Lottin*, 1931, s. 9). Joskus sen alku luetaan *Augustinuksesta*. (Näin *Weigand*, s. 124). Ks. myös *Grabmann*, 1922/23, s. 15 ss.

mykset. 1100-luvun lopulta ja viimeistään 1200-luvun alusta voidaan nimittäin nähdä selvä vaikutusyhteys glossaattoreista kanonisteihin. Löydämme usein glossaattoreille leimallisen jaottelun *ius naturale/ius gentium/ius civile* myös kanonistien kirjoituksista. Niinpä tapaamme esim. tekstissä *Summa Monacensis* (1175–1178) seuraavan tulkinnan tästä klassisesta jaottelusta:

»Ius naturale quandoque uis cuilibet rei insita qua regitur; unde superiora et inferiora, media dicuntur regi iure naturali, ut sol cursum perficere. Quandoque est uis animantibus insita qua trahuntur ad commissendum, ad fetuum procreationem et educationem, quod pereque brutis et rationalibus conuenit; homo enim sine ratione, impetu nature, ad id trahitur. Quandoque est ratio cuilibet rationali insita qua discernit quid faciendum, quid non, ut: quod tibi non vis fieri, etc. Quandoque diuinum ius naturale dicitur, quia originem trahit a naturale ratione.

*Ius naturale aut ciuile aut gentium. Ius naturale commune omnium Item obicitur. Ius naturale est ius gentium.»*²

Teksti muistuttaa yleispiirteiltään glossaattorien esittämiä.³ Teologisten ja uskonnollisten kulttuuriliittymien vuoksi kanonisteilla esiintyy lisäksi säännöllisesti jumalallisen luonnon tai jumalallisen luonnonoikeuden käsite, jonka voidaan nähdä eri muodoissa toistavan *Augustinuksen* käsitettä *lex aeterna*.⁴ Tämän mukaisesti dekretisteillä esiintyy usein nelijako, jossa jumalallinen luonnonoikeus (»summa natura», »natura, id est deus») esiintyy yhtenä muihin suhteuttamattomana ryhmänä. *Stephan Tournai* (n. 1160) kirjoittaa:

»Et notandum ius naturale quatuor modis dici. Dicitur enim ius naturale quod ab ipsa natura est introductum et non solum homini, sed etiam ceteris animalibus insitum, a quo descendit maris et feminae coniunctio, liberorum procreatio et educatio. Dicitur et ius naturale ius gentium, quod ab humana solum natura quasi cum ea incipiens traxit exordium. Ius etiam diuinum dicitur naturale, quod summa natura nostra, id est Deus, nos docuit et per legem et per prophetas et evangelium nobis obtulit. Dicitur etiam ius naturale quod simul comprehendit humanum et diuinum et illud quod a natura omnibus est animalibus insitum. Et secundum hanc ultimam acceptionem ponit (Gratianus): natu-

² *Summa Monacensis*. Texte de *Clm* 16084. Teksti liitteenä teoksessa *Lottin*, 1931, App. III. Ks. myös *Aubert*, s. 92 ss.

³ Ks. *Weigand*, s. 163 vrr. s. 17 ss.

⁴ Ks. *Augustinus*, *De lib. arb.* 1.6.15 (»Simul etiam te videre arbitror in illa temporali nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint . . . Ut igitur breuiter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima»). *Contra Faustum* 22.27 (»Lex uero aeterna est ratio diuina uel uoluntas dei ordinem naturalem conseruari iubens, perturbari uetans»). Ks. myös: *Schilling*, s. 174 ss.; *Weigand*, s. 124–125; *McGrade*, 1982, s. 746–747.

rali iure, id est divino, et illo alio primitivo. Vel si quintam iuris naturalis acceptionem non abhorreas, intellige hic dici ius naturale quod hominibus tantum et non aliis animalibus a natura est insitum, scilicet ad faciendum bonum vitandumque contrarium. Quae quasi pars divini iuris est.»⁵

Jaottelu tulee mainitussa tekstissä moniselitteiseksi kuitenkin myös muussa suhteessa kuin pelkästään siitä syystä, että jumalallinen luonnonoikeus erotetaan omaksi ryhmäkseen. Ihmisille tyypillistä luonnonoikeutta käytetään kahdessa toisistaan erotetussa merkityksessä, toisaalta ihmisen mukana syntyneen oikeuden merkityksessä ja toisaalta ihmiselle ominaisina, moraalista toimintaa koskevin normeina, jotka ohjaavat hyvään ja käskevät välttämään pahaa. Tämän ohella jumalallinen luonnonoikeus samastetaan osin jälkimäiseen. Tämä käsitteellinen monimielisyys ja kirjavuus oli epäilemättä peräisin paljolti itse *Gratianuksen dekreeteistä*, joiden luonnonoikeuden määritelmät ovat sangen epämääräisiä.⁶ Tässä suhteessa huomattavasti selkeämpi ja loogisempi on *Sicard de Cremonen* (jälkeen 1179) jaottelu jumalallisen, yleisen ja inhimillisen luonnon välillä. Sen mukaan yhteiskunnalliset ja moraaliset normit ovat peräisin *a divina natura*, *a communi natura* tai *ab humana natura*. Myös Sicard käyttää kuitenkin viimeksi mainittua käsitettä kahdessa merkityksessä, nimittäin tarkoittamaan ihmisyyhteisöjen mukana syntynyttä oikeutta (*ius gentium*) tai tiettyihin moraalisiin perusnormeihin liittyvää tahdonkykyä (*vis homini naturaliter insita*).⁷

Rationaalisen (= ihmisille ominaisen) ja jumalallisen luonnonoikeuden

⁵ Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani, ed. F. von Schulte, Giessen 1891, s. 7. Ks. Weigand, s. 148—152; Lottin, 1931, s. 15—16; Aubert, s. 96.

⁶ Gratianuksella löydämme ainakin kolme eri käsiteryhmittymää luonnonoikeuden perusmääritelmäksi. Ensiksi: »Humanum genus duobus regitur naturali videlicet iure et moribus». Luonnonoikeus — määritettynä täten tapojen vastakohtaksi — muodostuu tietyistä fundamentaalisäännöistä kuten »älä tee muille mitä et halua itsellesi tehtävän». Tähän ryhmään Gratianus kytkee vielä jumalalliset normit »quod in lege et evangelia continentur». Ks. Grat. init. D.1. Toisen ryhmittymän muodostaa jaottelu ius naturae/gentium/civile. Kolmannen kompleksin muodostaa ajallinen aspekti ja ihmisille tyypillinen rationaalinen luonto: »coepit ab exordio rationalis creaturae». Grat. init D.V. Ks. Aubert, s. 96; Gagnér, 1960, s. 182—186; Grabmann, 1922/23, s. 17; Luscombe, 1982, s. 707—708.

⁷ »Per ius naturale intelligimus institutionem a diuina natura factam, homini inspiratam, demumque in codice scriptam. Ius naturale dicitur a diuina natura: hoc est quo quisque alii iubetur, etc.; a communi natura, hoc est quod natura docuit omnia animalia; ab humana natura, hoc est quedam uis et potentia homini naturaliter insita ad faciendum bonum et uitandum contrarium. Ius etiam gentium potest dici naturale ab humana natura . . .» Bramburg Staatl. Bibl. can 38 (D II.20) p 113 (f 57r). Teksti teoksessa Lottin, 1931, s. 19—20; Ks. myös Weigand, s. 184—185.

käsitteellinen tulkinnanvaraisuus oli kanonistisessa traditiossa ilmeinen. Tämä seikka johtuu epäilemättä siitä, että glossaattorien roomalaisoikeudellisten vaikutteiden ohella kanonistien oikeusajattelu perustuu Augustinuksen,⁸ Isidorus Sevillan⁹ ja Gratianuksen¹⁰ auktoritatiivisiin mutta epämääräisiin ja moniselitteisiin luonnonoikeuden määritelmiin. Tähän epämääräisyyteen ja ristiriitaisiin elementteihin kanonistit vastasivat usein kasvattamalla yksinkertaisesti luonnonoikeuden määritelmien lukumäärää. Tällöin määritelmien sisäinen koherenssi ja keskinäissuhteet jäivät vähemmälle huomiolle. Usein saatamme löytää kuusi- tai seitsenkertaisia definitioita. Esimerkiksi sopii n. vuodelle 1186 ajoitettu *Summa Lipsiensis*:

»De iure naturali quod antiquius est tempore et excellentius dignitate altius sumit initium. Videamus itaque multiplices acceptiones iuris naturalis, in quibus consistat, in quo ei auctum sit, in quo detractum, qualiter processit.

Primo modo dicitur ius naturale ordo quidam et instinctus nature secundum quem similia ex similibus procreantur. Hoc est illud ius de quo iurisconsultus dicit: ius naturale est quod natura omnia animalia docuit *Secundo modo* dicitur ius naturale licitum et approbatum, quod nec a Domino precipitur uel prohibetur; quod et fas appellatur, ut repetere suum uel non repetere. Vnde super illud Apostoli: omnia mihi licent, Ambrosius: lege naturali. Augustinus alibi: licent que nec precipiuntur vel prohibentur, ut XXVIII q.l. sic enim. *Tertio modo* dicitur ius naturale precepta euangelica uel legalia, ad que obseruenda tenemur. Hoc autem ius appellatur naturale, uel quia a summa natura proditum est id est a Deo, uel quia naturalem siue innatam equitatem imitatur *Quarto modo* dicitur ius naturaleabilitas quedam qua homo statim ut est, habilis fit ad discernendum inter bonum et malum . . . hoc est liberum arbitrium *Quinto modo* dicitur ius naturale iudicium rationis; unde Origenes super illud apostoli: cum gentes leges non habeant, naturaliter ea que legis sunt, faciunt; id est iudicio rationis *Sexto modo* dicitur ius naturale ipsum operari, scilicet diuinorum mandatorum obseruatio. Unde Hylarius: lex naturalis est nemini iniuriam

⁸ Aubert, s. 95—96; Weigand, s. 124—126.

⁹ Isidoruksen määritelmä oli suhteellisen yksiselitteinen, mutta sisälsi kuitenkin kaksi erillistä ajatuskompleksia: Ensimmäinen seurasi lähinnä roomalaisoikeudellista ius naturale/gentium erottelua. Ius naturale oli kaikille yhteinen oikeus, *commune omnium nationum*; ius gentium taas yleisesti käytetty, *eo iure omnes fere gentes utuntur*. Ks. Isidorus, Etym. lib 5, cap 4—5. Toinen kompleksi on jako inhimillisiin ja jumalallisiin lakeihin: *Omnes leges aut divinae sunt aut humanae; divinae natura, humanae moribus constant*. Etym. lib 5, cap 2. Ks. Aubert, s. 94—95; Grabmann, 1922/23, s. 16; Lottin, 1931, s. 9—11; Luscombe, 1982, s. 705—706; Weigand, s. 126—130.

¹⁰ Ks. ed. av 6.

facere, nichil cuiquam preripere; et, ut uniuersaliter dicam: id cuiquam non facere quod sibi nolit fieri.»¹¹

Tämä teksti edustaa suhteellisen tyypillistä 1100-luvun lopun ja 1200-luvun alun kanonistisen tradition tapaa määritellä luonnonoikeus. Voimme kiinnittää huomiomme kahteen seikkaan, jotka vaikuttavat luonnonoikeusmääritelmien lukumäärän kasvuun ja samalla eri määritelmien rajojen tietylaiseen hämärtymiseen. Yhtäältä näemme, miten mainitut seikat ovat elimellisessä yhteydessä tapaan ajatella auktoritatiivisten lähteiden puitteissa: haluttiin säilyttää ja harmonisoida myös varhaiselta keskialjalta peräisin olevia, luonnonoikeuden käsitteeseen usein varsin epämääräisesti liittyviä ajatuksia. Toisaalta voimme panna merkille, miten määritelmät rönsyivät nimenomaan jumalallisen ja rationaalisen (= ihmiselle tyypillisen) luonnonoikeuden yhteydessä. Niinpä tapaamme tekstissä jumalalliseen luonnonoikeuteen liittyneenä kolme määritelmää: se mikä on sallittua, koska Jumala ei ole sitä kieltänyt (*secundo modo*), se mikä Jumalan käskynä tähtää »luonnolliseen ja synnynnäiseen kohtuuteen ja sisältyy lakeihin ja evankeliumiin» (*tertio modo*) ja lopuksi tietyt moraaliset jumalalliset periaatteet, kuten toisen vahingoittamisen kieltö ja käsky »non facere quod sibi nolit fieri» (*sexto modo*). Inhimillinen luonnonoikeus saa kaksi erilaista määritelmää. Se samastetaan ensinnäkin tiettyyn *tahdonkykyyn*, joka puolestaan yhdistetään keskiajan ajattelulle sangen keskeiseen vapaan harkinnan (*liberum arbitrium*) käsitteeseen (*tertio modo*); sen nojalla ihmisen on mahdollista suuntautua moraalisesti oikeaan. Toiseksi se määritellään tiettyinä *järjen kykinä*, *iudicium rationis* (*quinto modo*).

Mielestämme on perusteltua olettaa, että Tuomas Akvinolaisen johtamis-
muotojen eräs keskeinen ajatus oli systematisoida ja tehdä johdonmukaisiksi erilaiset varhaisemmat monilukuiset, kirjavat ja tulkinnanvaraiset luonnonoikeuden määritelmät. Eräänlaisen esikuvan Tuomas Akvinolaiselle näyttävät muodostaneen 1200-luvun alussa eläneen *Johannes Teutonicuksen* ajatukset. Johannes Teutonicus jakoi luonnonoikeuden kolmeen ryhmään. Hän erotti fyysistä luontoa koskevan luonnonoikeuden, animaalisen luonnonoikeuden ja lopulta ihmisille tyypillisen, rationaalisen luonnonoikeuden. Ensimmäinen näistä näyttää sisältävän itsesäilytyksen yleisen normin, toinen taas lajin säilytykseen tähtäävän ja aistimelliseen luontoon perustuvan suvunjatkamisen¹².

¹¹ Summa Lipsiensis. Leipzig Univ. Bibl. 986. App. IV. Harvennukset H.T. Ks. *Lottin*, 1931, s. 18—19; *Weigand*, s. 186—189.

¹² »Quandoque dicitur natura uis insita rebus similia de similibus procreans. Secundo modo dicitur natura quidam stimulus seu instinctus naturae ex sensualitate proueniens ad appetendum vel ad procreandum vel ad educandum.» D.I.c.7. *Lottin*, 1931, s. 23. Ks. myös *Weigand*, s. 255—256.

Kolmannesta Johannes Teutonicus toteaa hieman epämääräisesti, että sen kohteena on »naturalis equitas». ¹³ Perusrakenteeltaan samanlaista jaottelua Tuomas Akvinolainen täsmensi ja yhdisti sen eri johtamismuotojen erääksi keskeiseksi rakenneosaksi.

Toinen tärkeä aristotelisten johtamismuotojen taustalla oleva keskiaikainen ongelma koski luonnonoikeuden perustetta ja muuttuvuutta. Tässä esityksessä pyrimme tarkastelemaan tätä ongelmaryhmää keskeisesti luonnonoikeuden periaatteiden *normatiivisen statuksen* ja *teleologisten modaliteettien* ongelmana. Nämä käsitteet tulevat selvitettäväksi yksityiskohdissaan tuonempana. Kanonistit ja Akvinolaista edeltävät filosofit käsitelivät luonnonoikeuden muuttumisen kysymystä paljolti eri käsittein kuin glossaattorien traditio. ¹⁴ Normatiivisen statuksen ongelmaa ilmentää kanonistien traditiossa ennen kaikkea kaksi kysymystä. Voiko luonnonoikeus muuttua? Voidaanko luonnonoikeuden normeista antaa ns. dispensiä eli erivapautta? Jälkimmäinen kysymys tarkoitti välittömästi ongelmaa, voiko Jumala tai inhimillinen auktoriteetti antaa erivapauden. Välillisesti molemmat tapaukset koskivat asiallisesti sitä, millä edellytyksillä *ihminen* voi poiketa luonnonoikeuden säännöistä.

Decreti Gratiani muodostivat kanonistisen tradition lähtökohdan luonnonoikeuden muuttumista koskevassa kysymyksessä. Ne esittivät, että luonnonoikeuden periaatteet ovat *muuttumattomia*: »nec variatur tempore, sed immutabile permanent». ¹⁵ Ajatusvaikeus syntyy kuitenkin selvästi siinä, että määritettäessä luonnonoikeus ehdottomasti muuttumattomaksi, vaikuttaa ilmeiseltä, että luonnonoikeudellinen legitimaatio voi koskea vain osaa ihmisyyhteisön normeista. Gratianuksen dekreettien eskplisiittinen ratkaisu oli jakaa ihmisyyhteisön säännöt *moraalisiin* ja *seremoniaalsiin*. Edelliset koskivat surmaamisen kiellon kaltaisia käyttäytymissääntöjä, jälkimmäiset ilmeisesti ainakin tyypillisesti sakraalisia normeja.

»Sunt in lege quedam moralia, ut: non occides, etc., quedam mistica, utpote sacrificiorum precepta, et alia his similia. Moralia mandata ad naturale ius spectant atque ideo nullam mutabilitatem recepisce monstrantur. Mistica uero, quantum ad superficiem, a naturali iure probantur aliena; quantum ad moralem intelligentiam, inveniuntur sibi annexa.» ¹⁶

¹³ »Tertio modo dicitur instinctus nature ex ratione proueniens; et ius ex tali natura proueniens dicitur naturalis equitas.» ib.

¹⁴ Ks. glossaattorien osalta: *Weigand*, s. 109 ss.

¹⁵ Grat. init. D.V.; *Gagnér*, 1960, s. 183; *Lottin*, 1931, s. 12.

¹⁶ Grat. init. D.VI.; *Gagnér*, 1960, s. 185—186; *Lottin*, 1931, s. 12.

»Moralia mandata» ovat luonnonoikeutta ja sellaisina muuttumattomia. »Mistica mandata» ovat taas jossain suhteessa (». . . quantum ad moralem intelligentiam . . .») joko luonnonoikeutta tai sen johdannaisia (ja tällöin muuttumattomia). Toisessa suhteessa (». . . quantum ad superficiem . . .») ne ovat taas muuttuvaisia. Tämä epämääräinen formulointi ei tyydyttänyt kanonistisen tradition enemmistöä. Gratianuksen dekreeteissä onkin tässä suhteessa tiettyä ristiriitaisuutta. Luonnonoikeus määritetään siinä yhtäältä oikeudeksi, joka kumoo sen kanssa ristiriitaisen ihmisoikeuden: »Dignitate ius naturale simpliciter praevalet consuetudini et constitutioni.»¹⁷ Erinäiset institutiot, mm. yhteisomistus esitetään — *Platonin Valtioon* vedoten — luonnonoikeuden mukaisiksi järjestelmiksi: »Iure naturae sunt omnia communia omnibus».¹⁸ Kuitenkin Gratianuksen dekreetit toisaalta olettavat, että joissakin olosuhteissa on mahdollista perustaa yksityisomistus: »Iure vero consuetudinis vel constitutionis hoc meum est, illud vero alterius.»¹⁹ Mitä taas tulee dispensiä koskevaan ongelmaan, Gratianuksen dekreetit esittävät, että luonnonoikeudesta erivapautta ei voida sallia, ellei »forte duo mala ita urgeant ut alterutrum eorum necesse sit eligi»²⁰ Ajatuksellinen epämääräisyys jää siten hallitsemaan ihmisoikeuden ja luonnonoikeuden suhdetta.

Uudenlaisen tavan hahmottaa näitä kysymyksiä tapaamme ensi kerran *Rufinuksella* (1157—1159), ja se vakiintui 1100-luvun loppuun mennessä ainakin hyvin laajalti vallitsevaksi mielipiteeksi. Rufinuksen ratkaisu on jakaa luonnonoikeus kahdenlaisiin normeihin, toisaalta käskyihin ja kieltöihin, toisaalta eräänlaisiin luonnon suosituksiin. Luonnonoikeuden normit jakaantuvat siten *praecepta (mandata), prohibitiones* vs. *demonstrationes*. Jälkimmäiset ovat sellaisia toimintaohjeita, joita »luonto» ei ehdottomasti käske tai kiellä, vaan osoittaa hyviksi tai tarkoituksenmukaisiksi. Merkityksensä vuoksi Rufinuksen teksti ansaitsee tulla toistetuksi:

»Consistit autem ius naturale in tribus; scilicet: mandatis, prohibitionibus, demonstrationibus. Mandat namque quod prosit, ut diliges Dominum Deum tuum; prohibet quod ledit, ut non occides; demonstrat quod conuenit, ut omnia in commune habeantur, ut omnium una sit libertas, et huiusmodi.»²¹

¹⁷ Grat. init. c. 1, D.VIII.

¹⁸ Grat. init. D.VIII.

¹⁹ Grat. init. D.VIII.

²⁰ Grat. init. D.XII.

²¹ *Rufinus*; ks. *Summa Decretorum des Magister Rufinus* (ed. *Singer*), Paderborn 1902, s. 6. Ks. *Gagnér*, 1960, s. 186; *Grabmann*, 1922/23, s. 17; *Lottin*, 1931, s. 13—15; *Weigand*, s. 144—148; *Luscombe*, 1982b, s. 760—761.

On syytä mainita, että käsite *demonstratio* esiintyy tässä yhteydessä eri merkityksessä kuin Tuomas Akvinolaisen käyttämänä johtamisen muotona. Kanonistien tarkoittama *demonstratio* esiintyy stereotyyppisen terminologian puitteissa: »demonstrat quod convenit», »demonstrat quod convenit et expedit», »que scilicet natura non vetat non precipit, set bona esse ostendit». Usein tähän käsitteeseen viitataan ja oletetaan se tunnetuksi ilman tarkempaa luonnehdintaa.

Demonstraatiosta nyt esillä olevassa merkityksessä käytetään joskus termejä *neuvo* (*consilium*) tai *lupa* (*permissio*) käskyn ja kiellon vastakohtana. Rufinuksen jälkeen tämän periaatteellisen jaon esittävät mm. *Stephan Tournai*,²² *Summa Coloniensis*,²³ *Simon Bisiniano*,²⁴ *Summa Monacensis*,²⁵ *Summa Lipsiensis*,²⁶ *Sicard Cremona*²⁷ ja *Huguccio Perrare*.²⁸

Jaon teoreettinen merkitys on siinä, että se Gratianuksen dekreettejä selvemmin formuloi luonnonoikeuden muutoksen mahdollisuuden ja samalla luonnonoikeuden ja ihmisoikeuden suhteen. Perusajatuksen mukaan luonnonoikeudelliset normit tyyppiä *demonstrationes* eivät ole muuttumattomia, kuten ne ovat tapauksissa *prohibitiones vel praeceptiones*. Niinpä Rufinus jakaa oikeudellisen muutoksen sellaisiin, joissa luonnonoikeuden periaatteeseen lisätään joitakin inhimillisen oikeuden muotoja (*audactum*) ja sellaisiin, joissa itse periaate kumotaan (*detractum*). Jälkimmäisestä hän toteaa seuraavaa:

»Detractum autem ei est, non utique in mandatis uel prohibitionibus que derogationem nullam sentire queunt, set in demonstrationibus, que scilicet natura non uetat, non precipit, set bona esse ostendit; et maxime in omnium una libertate et communi possessione; nunc enim iure civili hic est seruus meus, ille est ager tuus. Omnia tamen hec que iuri naturali uidentur aduersa, ad ipsum finaliter referuntur.»²⁹

Tässä sitaatissa on merkittävää ajatus, että jokin instituutio tai normisto voi olla kahdessa merkityksessä luonnonoikeuden mukainen. Se voi olla välttämättömän ja muuttumattoman luonnon mukainen. Tällöin »luonto» esiintyy normatiiviselta statukseltaan käskyinä ja kieltoina. Mutta instituutio voi olla myös »tarkoituksenmukaisen luonnon» perustelema. Silloin se esiintyy

²² Lottin, 1931, s. 16. Vrt. Grisez, 1965, s. 163.

²³ App. I.

²⁴ App. II.

²⁵ App. III.

²⁶ App. IV.

²⁷ Lottin, 1931, s. 20.

²⁸ App. V.

²⁹ mt, s. 7.

normatiiviselta statukseltaan lupina, suosituksina ja neuvoina. Tämän käsitteistön mukaan saa ratkaisunsa edellä Gratianuksen dekreeteissa havaitsemamme ongelma. Luonnonoikeus *praecepta & prohibitiones* on muuttumaton, luonnonoikeus *demonstrationes* voi muuttua. Voimme formuloida asian myös hieman toisesta aspektista: vaikka kyseessä on muuttuva instituutio, se voi silti käsitteellisesti olla luonnonoikeuden mukainen tai luonnonoikeuden periaatteista johdettavissa. Luonnonoikeus tyyppiä *demonstrationes* ei sisällä ehdotonta muuttumattomuuspostulaattia.

Eräässä mielessä kohtaamme tässä kanonistien ajatuksessa normatiivisen ja teleologisen vastakkainasettelun. Jälkimmäinen tarkoittaa tällöin tietenkin luonnon objektiivisia eikä ihmisten subjektiivisia intentioita. On huomattava, että kanonistit olivat vielä suhteellisen kaukana ajatuksesta, että koko luonnonoikeus olisi teleologisesti konstituoitu. Kysymys on pelkästään siitä, että *osa* luonnonoikeuden periaatteista tai »luonnosta» on tyyppiä *demonstrationes*, jotka erilaisissa tilanteissa voivat saada erilaisia ratkaisuja. Tätä ajatusta sovellettiin erityisesti kahteen instituutioon, nimittäin omistukseen ja orjuuteen. Vaikka henkilökohtainen vapaus ja yhteisomistus olivat luonnonoikeuden periaatteiden mukaisia, niistä poikkeaminen oli mahdollista olosuhteiden vaatiessa, koska ne edustivat vain luonnon »kehotuksia» ja »neuvoja». Löydämme stereotyyppisen formuloinnin *Huguccio Perrarella*:

»Hoc ius [= ius naturale, H.T.] consistit in tribus, scilicet in preceptis, prohibitionibus et demonstrationibus: precipit quod prodest, ut diliges dominum deum tuum; prohibet quod ledit, ut non furaberis; demonstrat quod conuenit et expedit, scilicet ut omnia esse communia et omnium unam esse libertatem, et repetere sua uel non repetere; hoc est huiusmodi ius naturale non precipiebat nec prohibebat, sed licita esse demonstrabat.»³⁰

Keskiajan oikeusajattelun kannalta toinen ajatuksellisesti suhteellisen tärkeä konteksti, jossa sovellettiin jakoa *praecepta & prohibitiones* vs. *demonstrationes* oli jumalallisen luonnonoikeuden rationalisoiminen. Mainitun jaotteen mukaan raamattu sisältää kahdenlaisia käskyjä: yhtäältä muuttumattomia ja ehdottomia, toisaalta ohjeellisia ja olosuhteisiin sidottuja.

». . . nam iuri naturali quod continetur in lege uel euangelio quantum ad prohibitiones et precepta non est derogatum, sed quantum ad demonstrationem ei derogatum est in parte. Et nota quod hoc ius quantum ad demonstrationem dicunt quidam esse quamdam acceptionem iuris naturalis, scilicet omne licitum et approbatum, ita quod nec preci-

³⁰ *Huguccio*, App. V. Ks. myös *Lottin*, 1931, s. 21—23; *Weigand*, s. 215—221.

pitur nec prohibetur, ut omnia esse communia et aliqua esse propria, repetere et huiusmodi».³¹

Kysymys poikkeuksen tai erioikeuden mahdollisuudesta käsitettiin kanonistisessa traditiossa joko samaksi kysymykseksi kuin luonnonoikeuden muutoksen ongelma tai sen erityistapaukseksi. Ratkaisu noudatteli ehdottoman ja ohjeellisen luonnon rajalinjaa. Jälkimmäisessä tapauksessa poikkeus on mahdollinen, edellisessä ei.³²

Kanonistinen traditio ei kuitenkaan sisältänyt paljoakaan yleisiä eksplisiittisiä pohdintoja siitä, *milloin* luonnonoikeuden periaatteet ovat *demonstrationes*-tyyppisiä ohjeellisia sääntöjä ja *millä edellytyksillä* niistä on oikeus poiketa. Tässä suhteessa esitomistinen teologis-filosofinen traditio, joka muuten omaksui jaottelun *prohibitiones & praecepta vs. demonstrationes*, toi oman tärkeän lisänsä tähän oppiin. Ongelma oli tällöin osin teologinen, osin selvästi laajempi yleinen luonnonoikeuden muuttumattomuutta ja siitä tehtäviä poikkeuksia koskeva. Kysymys sai raamatuntulkinnallisen kontekstin. Erityisesti vanha testamentti näyttää sisältävän useita tilanteita, joissa rikotaan luontoa ja luonnonoikeuden normeja vastaan. Eivätkö patriarkat harjoittaneet yleisesti moniavioisuutta, vaikka yksiavioisuus on luonnonoikeudellinen periaate? Eikö surmaamisen kiello ole luonnonoikeudellinen normi, ja kuitenkin Jumala käskää Aabrahamia tappamaan poikansa? Merkitseekö Jumalan kehoitus israelilaisille tiettyjen egyptiläisten omaisuusesineiden anastamisesta sitä, että varastaminen ei olekaan kiellettyä luonnonoikeuden mukaan?

Teologian ja filosofian traditio antoi näihin ongelmiin vastauksen, joka muistutti sekä eräiden kanonistien että varhaiskeskiajan ajattelijoiden mielipiteitä. Erään tyypillisen käsityksen tapaan *Petrus Lombarduksen* tuotannossa. Hänen mukaansa vedenpaisumuksen jälkeen ihmiset olivat suurimmaksi osaksi tuhoutuneet. Maa piti asuttaa uudestaan ja tämän tarkoituksen toteuttamiseksi Jumala antoi Aabrahamille ja Jaakobille käskyn ja luvan poiketa yksiavioisuuden sisältämästä luonnonoikeudellisesta periaatteesta. Patriarkat toimittivat tässä asiassa jumalallista kulttia eivätkä toimineet omien mielihalujensa tyydyttämiseksi. Tämä oli tyypillinen keskiaikainen ajatusrakenne. Sen lähtökohtana oli jonkinlainen itsestäänselvyys siitä, että Juma-

³¹ ib.

³² »Unde sciendum est quod ius naturale in tribus consistit, scilicet in mandatis, prohibitionibus et demonstrationibus. In duobus prioribus dispensari ius naturale non potest; in tertio uero potest». *Simon Bisiniano* App. II, s. 107. Asiallisesti samoin: *Summa Monacensis* App. III, s. 108. Ks. kanonistien dispensiopiosta laajemmin: *Brys, De Dispensatione in Iure Canonico*, s. 73 ss.

la, luonnon auktori, voi antaa dispensin luonnonoikeuden periaatteista.³³ Kannan kanonisoi Innocentius III vuonna 1201:

»Nec ulli unquam licuit insimul plures uxores habere, nisi cum fuit divina revelatione concessum . . . patriarchae et alii viri iusti qui plures leguntur simul habuisse uxores, ab adulterio excusantur.»³⁴

Vielä Petrus Lombarduksen esityksessä jumalallisen kaikkivaltiuuden ajatus oikeastaan peittää alleen itse luonnonoikeuden statusta koskevan ongelman. Todella huomattava ajatuksellinen lisä tähän kysymykseen tuli 1220-luvulla Vilhelm Auxerrilaisen esittämänä. Teoksessa *Summa Aurea* hän esittää opin, joka antaa jaottelulle *praecepta & prohibitiones vs. demonstrationes* tietyn uudenlaisen kääntein. Oppi rakentuu ajatukselle *luonnon tarkoitusten hierarkiasta ja luonnollisten välttämättömyyksien hierarkiasta*.

Vilhelmin ongelmana on traditionaalinen kysymys yksiavioisuuden luonnollisuudesta. Hän esittää aluksi, että roomalaisoikeudellisen tradition käsitteillä tavalla — luonnonoikeus ymmärrettynä ihmisille ja eläimille yhteisenä oikeutena — myös polygamia on luonnonoikeuden mukainen. Mutta koska luonnonoikeus onkin samastettava erityiseen ihmisjärjen mukaiseen oikeuteen, vain monogamia voi olla luonnonoikeuden mukainen. Miten siis Jumala voi antaa dispensin luonnonoikeudesta?

Vilhelmin merkitys on uudenlaisten käsitteiden käytössä, käsitteiden, jotka jo ennen varsinaista aristotelismin läpimurtoa osoittavat tiettyä orastavaa aristotelista ajattelua. Vilhelmin mukaan luonnonoikeuden periaatteiden pätevyys perustuu eriasteiseen välttämättömyyteen. Vilhelm ajattelee, että luonnonoikeuden päämäärät ovat hierarkisesti eritasoisia. On olemassa päämäärien ja periaatteiden »ensi asteen välttämättömyyttä.» Tällaiset normit ovat *ehdottomia*, eikä niistä voi olla dispensiä. Eräät muut ovat taas periaatteiltaan ja päämääriltään »toisen asteen välttämättömyyksiä»: ne ovat *hyödyllisiä (utilis)* tietyn päämäärän kannalta ja niistä voidaan tehdä poikkeuksia. Periaatteet jakautuvat siten »ehdottomiin» ja »hyödyllisiin» seuraavasti:

»*Prime necessitatis* sunt sine quibus non saluatur similitudo Dei, si cut est diligere Deum; contra ista non potest fieri dispensatio, quoniam

³³ Petri Lombardi Libri IV Sententiarum, lib. 4, d. 33, c. 1—2. Kysymyksellä on yhteyksiä laajempaan ongelmaan siitä, missä määrin Jumala on luomisjärjestykseen sidottu. Tässä kysymyksessä esiintyy tunnettu jaottelu *potestas Dei ordinata/potestas Dei absoluta*. Ks. Murdoch, s. 290 ss.; Villey, 1975, s. 181—182; Chenu, 1968, s. 6 ss.; Serene, 1982, s. 507—510; Grant, 1982, s. 537—538.

³⁴ Ks. Lottin, 1931, s. 30.

homo non potest dispensare, nec Deus uult³⁵ dispensare. *Secunde necessitatis* sunt que ualent ad conservationem similitudinis Dei et ad augmentum caritatis, tamen sine illis potest saluari caritas et Dei similitudo, sicut est unicam esse unici . . . Ista que sunt secunde necessitatis possunt dispensari . . . »³⁶

Vilhelmin suhteellisen rikasta käsitteistöä todistaa, että hän erottaa vielä »kolmannen asteen välttämättömyyden». Tämä ei kuitenkaan merkitse hierarkkisesti vielä alemmaa tarkoituksenmukaisuutta, vaan luonnonoikeudellisen periaatteen pätevyyden riippuvuutta ajan ja paikan mukaisista eri olosuhteista. Edelleen Vilhelm toteaa, että tällainen periaate ei sido kaikkia yleisesti, vaan vain joitakin eikä kaikissa tapauksissa.

»Secundum ius naturale licet uim expellere ui et sua repetere Tamen Dominus precepit apostolis oppositum dicens: qui percussit te in unam maxillam, prebe et alteram *Tempus enim et locus offerebant* quod per nimiam mansuetudinem trahendi erant homines ad Deum. . .

Illa sunt *tertie necessitatis* que ex actu humano obligant, ut uotum; uel que *obligant quosdam et non omnes, aut etiam omnes in casu*. Sicut consilia quosdam obligant.³⁷

Vilhelmin ajatuskonteksti on epäilemättä teologinen: se koskee lähinnä jumalallisen dispensin mahdollisuutta ja asemaa. Silti sillä on huomattavaa merkitystä luonnonoikeuden muuttumattomuuden ongelman kannalta sekä ajatuksena hierarkkisesti eriasteisista luonnonoikeuden periaatteista. Erityisesti viimeksi mainitussa suhteessa Vilhelmin ajatukset sisältävät uusia aspektejia verrattuna aiempaan käsitteistöön *praecepta & prohibitiones vs. demonstrationes*.

Eräs ajatus jää kuitenkin Vilhelmiltä käsittelemättä. Jos on olemassa hierarkkisesti eriasteista (luonnon)oikeutta, syntyy suhteellisen luontevasti ongelma siitä, miten alemmanasteinen *perustuu* ylempään. Tällöin olemmekin itse asiassa varsinaisen johtamiskysymyksen keskiössä. Mielestämme tämän kysymyksen filosofisesti ja oikeusteoreettisesti relevantti käsittely keskiajan ajatusmaailman puitteissa nousi esiin aristotelismin renessanssin myötä Albertus

³⁵ Vilhelm toteaa myös, ettei Jumala *voi* antaa dispensia, koska hän ei voi kieltää omaa oikeudenmukaisuuttaan. *Grabmann*, 1922/23, s. 20; *Lottin*, 1931, s. 37.

³⁶ *Summa Aurea* Lib. III, tract. 7, cap. 1, quest. 5. (Harv. H.T.). Ks. myös: *Grabmann*, 1922/23, s. 18 ss.

³⁷ *Summa Aurea*, ib. (Harv. H.T.). Olemme siten toista mieltä kuin *Grisez*, jonka mukaan Tuomas Akvinolaisen eriasteisilla päämäärillä operoiva luonnonoikeudellinen ajattelu on *täysin* uusi. Vilhelm Auxerrilaisesta *Grisez* lausuu mm.: »He not only omits any mention of end . . . » Ks. *Grisez*, 1965, s. 183.

Magnuksen ja Tuomas Akvinolaisen mukana. Tuomas Akvinolaisen eri johtamismuodot ovat keskeisesti uusi ja selkeämpi teoria oikeuden hierarkkisyyden ja muuttumattomuuden klassisista ongelmista.

2. DEMONSTRAATION JA DETERMINAATION SUHDETTA KOSKEVA KYSYMYKSENASETTELU

Tuomas Akvinolaisen ja yleensäkin keskiajan aristotelismin edustajien yhteiskunnallista ja oikeudellista ajattelua ei tiettävästi ole systemaattisesti tutkittu erilaisten praktisen järjen käyttötapojen (johtamismuotojen) kannalta. Oppikirjan tai kokoomateoksen omaisissa esityksissä tyydytään yleensä erottamaan Tuomas Akvinolaisen neljä oikeuden lajia ja muotoa: *lex aeterna*, *lex divina*, *lex naturalis* ja *lex humana (positiva)*.¹ Tämä jaottelu on kuitenkin sellaisenaan tutkimusaiheemme kannalta suhteellisen mitäänsanomaton. Mielestämme se on sitä monessa suhteessa myös asiallisesti Tuomas Akvinolaisen ajattelun perusrakenteen kannalta. Tuomas Akvinolaisen oikeusajattelun keskiössä on tämän esityksen kannalta nimittäin erityisesti kaksi kysymystä: Mitä on luonnonoikeus (*lex naturalis*, *ius naturale*)? Miten luonnonoikeutta voidaan johtaa, ja miten siitä on johdettavissa muuta oikeutta?

Tuomas Akvinolaisen asian luonnon ja oikeuden teorialla on kuitenkin ollut tutkimuksen kannalta tiettyä vetovoimaa. Ehkäpä mielenkiinto tätä aihepiiriä kohtaan selittyy tietystä kontrastista verrattuna nykyisiin oikeusajattelun muotoihin. Viimeksi mainitut näkevät oikeuden joko eri *sosiologisten* seikkojen nojalla määräytyneeksi (jolloin ongelmalliseksi tulee se, miten tästä tiedosta voidaan johtaa mitään normatiivista) tai sitten katsovat oikeuden olevan vain puhtaita *voluntaarisia* normeja, lainsäätäjän tahtoa tai valtaa (jolloin ongelmalliseksi tulee se, perustuuko tällainen oikeus mihinkään reaalisiin asiantiloihin). Aristotelis-tomistisessa luonnonoikeusteoriassa siirtyminen olemisesta pitämiseen on sen sijaan aivan keskeinen ja kantava ajatusteema. Voidaanpa sanoa, että aristotelinen traditio edustaa mainitussa kysymyksessä toistaiseksi ylittämätöntä teoriaa ja ajatusmallia. Omasta puolestamme olemme taipuvaisia näkemään tämän teorian voiman nimenomaan ns. praktisen järjen päätelmien ja ajatusmuotojen rikkaudessa ja monimuotoisuudessa. Juuri tästä katsannosta ei voitane kiistää aiheen ajankohtaisuutta.²

¹ Ross, 1966 s. 326—327; Welzel, s. 57—59; vrt. Villey, s. 123 ss.

² Olemisen ja pitämisen ongelmasta ansaitsee tulla mainituksi artikkelikokoelmat *The Is/Ought-question* (ks. ed. pääjakso I, av 21) sekä ARSP 1970, Beiheft 6. Ks. ed. ib. Oikeusteoriassa praktisen järjen luonnetta koskevaa kysymystä ovat pohtineet mm. Aarnio (ks. ed. pääjak-

Tuomas Akvinolaista koskevassa laajassa kirjallisuudessa, jonka eräät keskeiset tuotteet liikkuvat lähellä uustomistista ajattelua, on kuitenkin löydettävissä myös eräitä varsin runsaasti huomiota saaneita kysymyksiä, jotka tulevat lähelle tässä tarkoitettua johtamiskysymystä. Ne liittyvät tärkeisiin johtamisen ongelmaa koskeviin osakysymyksiin, ja meidän on otettava ne tässä esityksessä huomioon. Erityisesti on mainittava kolme kysymystä.

(a) Kysymys ns. primäärin ja sekundäärin luonnonoikeuden välisestä suhteesta on saanut tutkimuksessa huomiota osakseen.³ Meidän kannaltamme näissä tutkimuksissa on olennaista kysymys perustavan luonnonoikeuden konstituutiosta ja sen suhteesta johdannaiseen luonnonoikeuteen.

(b) Kysymys luonnonoikeuden ja ihmisoikeuden välisestä suhteesta on käsittelemme mukaan edellä mainitusta kohdasta erillinen. Se koskee asetelmaa *lex naturalis/lex humana*.⁴ Tässä ongelmassa on meidän kannaltamme keskeistä se, miten Tuomas Akvinolainen ajatteli ihmisoikeuden olevan johdettavissa luonnonoikeudesta tai perusteltavissa sillä.⁵

(c) Kysymys tahdon ja järjen keskinäisestä suhteesta toimistisessa ajattelussa on meille keskeinen nimenomaan *kahden* eri johtamismuodon erottelun kannalta. Tuomas Akvinolaisella tahdon ja järjen suhdetta koskeva kysymys liittyy nimenomaan moraaliin ja ihmiskäyttäytymisen perusteisiin, mutta keskiajan ajattelulle tyypillisellä tavalla sillä on välittömiä yhtymäkohtia oikeutta ja yhteiskuntaa koskeviin kysymyksiin. Mielestämme kahden johtamismuodon, demonstraation ja determinaatian, erottelu kytkeytyy hieman moniselitteiseen eroon *järjen* ja *järjellisen tahdon (järjellisen toiminnan)* välillä. Edelleen järjen ja tahdon keskinäistä suhdetta koskeva kysymys liittyy johtamisen ongelmaan Akvinolaisen ajattelulle luonteenomaisen *rationaalisen moraal*in konseption kautta.⁶ Tälle hieman erilaisissa yhteyksissä esiintyvälle katso- mukselle on aina jossain mielessä leimallista perusajatus, että ihminen on rationaalisesti ohjautunut olio ja että järki ohjaa inhimillistä toimintaa. Näitä

so II, av 7), *Alexy* (Ks. *Alexy*, erit. s. 52 ss.), *Perelman* (Ks. *Perelman* 1963 ja 1981 s. 1—43) sekä *Kriele* (Ks. *Kriele* erit. s. 17—62).

³ *Armstrong*, s. 24—142; *Lottin*, 1931, s. 62 ss; *Lottin*, 1924, s. 301—401; *Bertke*, s. 24—65; *Laversin*, s. 6—49; *Overbeke*, s. 450—474. Ks. myös: *Manser*, erit. s. 28—31, 41—46, 51—61, 62—88 sekä *Lachance*, s. 127 ss.

⁴ Käsitteillä *lex humana* ja *lex positiva* on Tuomas Akvinolaisen ajattelussa usein hieman toisistaan poikkeava merkityssisältö edellisen tarkoittaessa lähinnä luonnonoikeuden mukaista, jälkimmäisen taas mitä tahansa säädettyä oikeutta. Ks. *Armstrong*, s. 96—97.

⁵ Ongelmaa ovat käsitelleet ennen muuta *Gagnér* ja *Laversin*. Ks. *Gagnér*, 1960 s. 186 ss. ja *Laversin*, s. 3—49 ja 177—216. Ks. myös: *Lottin*, 1920, s. 7 ss.

⁶ Ks. *Lottin*, III, s. 650—665; *Blic*, s. 354 ss; *Thiry*, s. 50 ss; *Welzel*, s. 59—67.

kysymyksiä on joskus luonnehdittu *rationaalisen määräytymisen* ongelmaksi.⁷

Oman vaikeutensa esitys- ja tutkimusteknisesti muodostaa Tuomas Akvinolaisen opin jatkuva kehittyminen. Meidän tulisi säilyttää teemamme kannalta tietty yleiskatsauksellisuus ja kokonaisvaltaisuus, mutta toisaalta tehdä oikeutta tämän opin yksityiskohdille. Ratkaisemme tämän ongelman johtamiskysymyksen kannalta siten, että otamme esityksemme lähtökohdaksi ja perustaksi kaksi tekstikohtaa. Itse asiassa voimme sanoa, että koko demonstraatiota ja determinaatia koskeva esityksemme on näiden kahden kohdan tulkitsemista, niissä tapahtuneen kehityksen, mutta erityisesti niissä olevan yhteisen ajatuspohjan projisointia ideaan kahdesta eri johtamismuodosta.

Ensimmäinen teksti on Tuomas Akvinolaisen varhaisteoksesta *Commentarium in IV Libros Sententiarum*, joka on kirjoitettu vuosina 1253–55.⁸ Toinen passus on hänen myöhäistuotantonsa pääteteoksesta *Summa Theologica*, osasta *Prima Secundae*, joka vallitsevan tulkinnan mukaan on kirjoitettu vuosina 1269–72.⁹

Katkelma mainitusta Sentessikommentaarista koskee meille jo tuttua ongelmaa yksiavioisuuden ja moniavioisuuden luonnonoikeudellisesta perustasta. Tässä kontekstissa Tuomas Akvinolainen yleistää ajatuksen yhteiskunnallisen ja inhimillisen instituution perustumisesta luontoon seuraavasti:

»Kaiken, mikä tekee jonkin sen vastaiseksi (*inconvenientem*), mihin luonto pyrkii toiminnallaan, sanotaan olevan luonnon oikeuden vastaista.

Mutta tällaiset teot voivat olla joko luonnon *primaarisen* tai *sekundaarisen* päämäärän vastaisia. Ja niitä koskee kaksi asiaa. *Ensiksi* sellaisen seikan perusteella, joka kokonaan estää päämäärän kuten aivan ylenmääräinen tai aivan liian vähäinen syöminen estää ruumiin terveyden, joka on syöminen primaaripäämäärä sekä hyvän kyvyn harjoittaa liiketoimia, joka on syöminen sekundaaripäämäärä. *Toiseksi* sellaisen seikan nojalla, joka tekee primaarisen tai sekundaarisen tavoitteen saavuttamisen vaikeaksi tai vähemmän tyydyttäväksi kuten syöminen epäsuunnollisesti epäsovivaan aikaan.»¹⁰ [Harv. H.T.]

⁷ Mainittakoon, että rationaalisen määräytymisen perusajatusta Tuomas Akvinolaisella on tulkittu hieman eri tavoin. Ks. esim. *Lottin* ja *Blicin* erilaisia mielipiteitä: *Blic*, s. 354–358 ja *Lottin*, III, s. 651–666.

⁸ *Grabman*, 1920, s. 287; *Mandonnet-Destrez*, Introd., s. XV; vrt. *Lottin*, 1931, s. 61.

⁹ *Grabman*, 1920, s. 295; *Armstrong*, s. 86–87; vrt. *Verbeke*, 1950, s. 263–264 ja *Lottin*, 1931, s. 62.

¹⁰ Harv. H.T. Käännös kohdasta *IV Sent.*, d.33, q.1, a.1: »Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturae esse dicitur.

Jokin teko on *perusteltavissa* (*johdettavissa*) Tuomas Akvinolaisen mielestä kahden aspektin mukaan: (1) sen tavoitteiden primaarisuuden, hierarkkisen »painoarvon» mukaan, jossa katsannossa tavoitteet jakautuvat primaareihin ja sekundääreihin (*finis principalis/secundarius*), (2) sen suuremman tai pienemmän määrän mukaan, jolla aktit edistävät tai haittaavat tavoitteen realisoitumista (*inconvenientem*). Itse asiassa kysymys on juuri kahdesta elementistä, joiden varaan esimerkiksi nykyinen preferenssilogiikka ja erinäiset päätösteoriat paljolti rakentuvat.¹¹ Eri asia on, että erityisesti tavoitteen konstituitio on Tuomas Akvinolaisella ratkaisevasti erilainen kuin nykyisten teorioiden mukaan.

Mainitun perusmäärittelyn jälkeen Akvinolainen tulee aiheemme keskiöön: primaari- ja sekundääritavoitteita vastaa primaari ja sekundääri *luonnonoikeus*. Jälkimmäinen on jossain mielessä *johdettavissa* edellisestä:

»Jos siis toiminta on vastoin päämäärää estäen kokonaisuudessaan primaaripäämäärän, se on suoraan luonnon oikeuden primaaristen määräysten kieltämä, joilla on sama asema toiminnallisissa asioissa kuin universaalisilla käsitteillä teoreettisissa tieteissä. Mutta jos se taas on jollain tavoin vastoin sekundaaripäämäärää tai vaikeuttaa primaarista päämäärää, se ei ole luonnon oikeuden primaaristen vaan sekundaaristen käskyjen kieltämä, jotka johdetaan primaareista käskyistä kuten päätelmät teoreettisissa tieteissä perustuvat varmoihin periaatteisiin. Täten tällaisen toimen sanotaan olevan luonnonoikeuden vastaisen.»¹²

Postest autem actio non esse conveniens *fini vel principali*, vel *secundario*; et sive sic sive sic, hoc contingit dupliciter. Uno modo, ex aliquo quod *omnino impedit* finem; ut nimia superfluitas, aut defectus comestionis, impedit salutatem corporis, quasi principalem finem comestionis; et bonam habitudinem in negotiis exercendiis, qui est finis secundarius comestionis. Alio modo, ex aliquo quod facit *difficilem aut minus decentem* perventionem ad finem principalem vel secundarium; sicut inordinata comestio quantum ad tempus indebitum.» [Harv. H.T.]

Mainittu teksti vastaa sanataarkasti esitystä kohdalla *Summa Theol, Suppl. Quaest. 65.a.1. Supplementum* — osa oli viimeinen Tuomas Akvinolaisen oikeudetta ja luonnonoikeudetta käsittelevä teos, jossa Akvinolainen pyrki uudestaan kokoamaan eräitä varhaisempia oikeutta koskevia näkemyksiään nimenomaan Sentenssikommentaarin ajatusten pohjalta. Ks. *Armstrong*, s. 60—63 ja s. 87.

¹¹ *Wright*, 1971a; *Nurmi*, 1978; *Klami*, 1980b.

¹² *IV Sent. d.33, q.1., a.1.* »Si ergo actio sit inconveniens finis *quasi omnino prohibens finem principalem*, directe per legem naturae prohibetur *primis* praeceptis legis naturae, quae sunt in operabilibus, sicut sunt communes conceptiones in speculativis. Si autem sit *incompetens finis secundario quocumque modo, aut etiam principali, ut faciens difficilem vel minus congruam perventionem ad ipsum* prohibetur non quidem *primis* praeceptis legis naturae, sed *secundis*, quae ex *primis* derivantur; sicut conclusiones in speculativis ex principiis per se notis fidem habent; et sic dicta actio contra legem naturae esse dicitur.» Vastaava teksti on kohdassa *Suppl. 65. art. 1. Vrt. Armstrong*, s. 63.

Tuomas Akvinolainen antaa mainitussa kohdassa myös käytännöllisen esimerkin johtamista tarkoittavalle (»sicut conclusiones») ajatukselle. Polyandria (moniavioisuus, jossa yhdellä vaimolla on useita miehiä) on luonnon *primaaritavoitteiden* ja *primaarisen luonnonoikeuden* vastainen, koska: »... siitä seuraa epävarmuus jälkeläisten isästä, jonka huolenpito on välttämätön kasvatuksen kannalta». Sitävastoin polygamia on vain avioliiton *sekundäärিতavoitteiden* tai *sekundäärisen luonnonoikeuden* vastainen, koska: »... vaikkei se kokonaan tee tyhjäksi avioliiton sekundaarista tarkoitusta, se haittaa sitä huomattavasti estämällä perherauhan». Jälkimmäisessä suhteessa Akvinolainen esittää, että yksi mies ei pysty toteuttamaan useiden vaimojen vaatimuksia, mikä tekee rauhallisen perhe-elämän mahdottomaksi. Panemme merkille, että Tuomas vetoaa sekä instituution (luonnon) *tavoitteisiin* että *seuraamuksiin*.

Akvinolainen esittää oppinsa kontekstissa, jossa perustellaan jumalallisen dispensin mahdollisuutta. Tätä seikkaa ei tule kuitenkaan ylikorostaa. Emme nimittäin voi osaltamme yhtyä niihin näkemyksiin, jotka pyrkivät ignorimaan tämän Sentenssikommentaarin filosofisen ja teoreettisen merkityksen vetoamalla sen teologiseen ajatusyhteyteen. Mielestämme tämä on suhteellisen tavallinen keskiajan kulttuurihistoriallinen ilmiö, jossa filosofiset ja teologiset aspektit kietoutuvat yhteen. Tarkastelemme sitä esitetyn mukaisesti normaali-*na* teoreettisena konseptiona. Meille siinä on keskeisintä se katsomus, että sekundääriset tavoitteet ja sekundäärinen luonnonoikeus ovat johdettavissa primaarisista päämääristä ja niiden mukaisesta luonnonoikeudesta *sicut conclusiones* -formulaation mukaan.

»Moniavioisuuden sanotaan olevan luonnon oikeuden vastaista, ei sen primaariin vaan sekundääriin käskyihin nähden, jotka päätelmien tavoin on johdettu primaarikäskyistä.»¹⁴

Jätämme hetkeksi Sentenssikommentaarin ja siirrymme yli kymmenen vuotta myöhäisempään¹⁵ *Summa Theologican* osaan *Prima Secundae*. Löydämme sen jaksosta *De Legibus, Quaest. 90—108* lukuisia kohtia, jotka käsit-

¹³ Näin menettelee *Armstrong* yrittäessään mm. *Lottinia* ja *Overbekea* vastaan todistella, ettei Tuomas Akvinolaisen konseptiossa ole sitovuudeltaan kahdenasteista luonnonoikeutta, nim. ehdotonta ja ohjeellista. Ks. *Armstrong*, s. 133. *Armstrong* on sikäli ristiriitainen tässä kysymyksessä, että hänen omassa esityksessään on kuitenkin sangen keskeisessä asemassa *Summa Theol., Quaest. 100*, jossa erittäin tärkeitä luonnonoikeuden teoreettisia ominaisuuksia käsitellään niin ikään teologisessa kontekstissa, kysymyksenä jumalallisen lain (= Raamatun käskyjen) ja luonnonlain suhteesta. Ks. *Armstrong*, s. 98 ss.

¹⁴ *IV Sent d.33, q.1., a.2.; Suppl. 65. art. 2; Armstrong*, s. 63.

¹⁵ *Armstrong*, s. 86—87.

televät aiheemme tarkoittamaa johtamista. Eräs ydinkohta nimenomaan kahden eri johtamismuodon kannalta on *Quaest. 95.2*. Löydämme siitä seuraavan ajatuskehityksen:

»Mutta on huomattava, että jokin voidaan johtaa luonnon oikeudesta kahdella tavalla: ensiksi kuten päätelmät premiseistä, toiseksi tiettyjen yleisten asioiden määrittelyillä [determinaatioilla, *sicut determinationes*, H.T.]. Ensimmäinen tapa on samankaltainen kuin (teoreettisissa) tieteissä tehdään todistettuja päätelmiä (*conclusiones demonstrativae*). Toinen on taas samankaltainen kuin taidoissa ja toiminnoissa yleisille asioille annetaan yksityiskohtia koskeva sisältö, kuten käsityöläisen on välttämätöntä määrittää talon yleiselle muodolle tämä tai tuo erityinen muoto. Jotkut asiat johdetaan luonnon oikeuden yleisistä periaatteista päätelmien tavoin kuten *ei saa tappaa* voidaan johtaa eräänä päätelmänä periaatteesta *ketään ei saa vahingoittaa*. Toiset taas johdetaan determinaatien tavoin, esim. luonnon oikeuden mukaan pahan tekijöitä on rangaistava, mutta rankaiseminen tällä tai tuolla tavalla on luonnon oikeuden determinatio. Molemmat johtamisen tavat löydämme ihmisten asettamasta oikeudesta. Mutta ensimmäisellä tavalla johdetut sisältyvät ihmisoikeuteen, ei ainoastaan asetettuna oikeutena, vaan säilyttäen luonnonoikeudellisen voimansa. Sitävastoin toisella tavalla johdetuilla on vain ihmisoikeuden voima.»¹⁶

Teoksessa *Summa Theologica* löydämme siten kaksi toisistaan selvästi erottettua ajatusoperaatiota, jotka ainakin jossain mielessä perustelevat ihmisoikeuden luonnonoikeudella tai johtavat edellisen jälkimmäisestä. Toista niistä Tuomas luonnehtii sanoilla »sicut conclusiones ex principiis», jolla hän tarkoittaa premiseistä etenevää päättelyä, »ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur». Tämän ajatusmuodon Tuomas rinnastaa siten *demonstratiiviseen päätelmään*, jonka vuoksi kutsumme sitä tässä esityksessä

¹⁶ Käännös *Summa Theologica*, I^o II^{ae}, *Quaest. 95.2 ad Resp.*: »Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur; secundo vero modo simile est quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale; sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum; sicut hoc quod est *non esse occidendum*, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est *nulli est faciendum malum*; quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturae habet quod ille qui peccat puniatur, sed quod tali poena vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi continentur in lege humana, non tamquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.»

demonstraatioksi.¹⁷ Tämä ajatusoperaatio vastaa siten jossain mielessä deduktiivista päättelyä. Tuomas antaa esimerkin. Luonnonoikeuden tai ihmisoi-
keuden normi »ketään ei saa surmata» on *per modum conclusionum* johdetta-
vissa periaatteesta »ketään ei saa vahingoittaa». Toista ajatusoperaatiota Ak-
vinolainen kutsuu nimellä *determinatio* ja esittää sen tiettyjen yleisten muo-
tojen (*formae communes*) realisoimiseksi yksityiskohtaisemmalla ja konkreet-
tisemmalla sisällöllä. Talon rakentaja antaa talon idealle eli formalle tietyn
konkreettisen, yksityiskohtaisen ja erityisen sisällön. Vastaavasti Akvinolai-
sen mielestä determinatian avulla annetaan luonnonoikeuden normille »pa-
hantekijöitä on rangaistava» tietty erityinen ja konkreettinen muoto rankaise-
malla pahantekijöitä tietyllä konkreettisella tavalla. Tätä toimintaa Tuomas
sanoo »luonnonoikeuden determinatioksi», »determinatio legis naturae». On
kuitenkin merkillä pantavaa, että Akvinolainen on jonkin verran ambiva-
lentti luonnehtiessaan tätä ajatusoperaatiota *johtamisen* muotona. Toisaalta
hän nimenomaisesti kutsuu sitä johtamiseksi: »Derivantur . . . per modum
determinationis . . . » Toisaalta hän lausuu, että tällä tavalla johdetut asian-
tilat omaavat pelkästään ihmisoi-keuden eivätkä luonnonoikeuden »voimaa»,
»ex sola lege humana vigorem habent».

Tuomas Akvinolainen esittää tärkeitä kahteen ensimmäiseen johtamis-
muotoon liittyviä ajatuksia muissakin teoksissaan erityisesti Etiikkakommen-
taarissa (1266), teoksissa *De Veritate* (1259) ja *Summa Contra Gentiles* (1259
—64), joihin tässä esityksessä tullaan palaamaan.¹⁸ Ongelmamme keskiön
muodostavat kuitenkin itse asiassa edellä siteeratut tekstit. Niiden avulla
voimme tiivistää kysymyksenasettelumme seuraavasti.

Sentenssikommentaari puhuu selvästi kahdesta erilaisesta luonnonoikeu-
desta, primaarista ja sekundääristä (johdannaisesta). Esitetyn tekstikohdan
mukaan näyttää erottuvan kaksi eri kriteeriä, joiden mukaan luonnonoikeus
on sekundääria tai johdannaista.

(a) Ensinnäkin luonnonoikeus jaetaan primaariin ja sekundääriin *päämää-*

¹⁷ Tässä suhteessa seuraamme *Armstrongin* omaksumaa terminologiaa. Ks. *Armstrong*,
erit. s. 95.

¹⁸ Erityisesti on mainittava seuraavat kohdat: *V Eth lect. 12.*; *Summa Contra Gentiles, III. 129*; *De Ver., Quaest. 15—17*. Kahden erilaisen luonnonoikeudellisen johtamismuodon perusaja-
tuksen kohtaamme selväpiirteisenä ensimmäisen kerran Etiikkakommentaariissa. »Dupliciter ta-
men aliquid potest oriri a iure naturali. Uno modo sicut conclusio ex principiis . . . ; et ideo neces-
se est quod quicquid ex iusto naturali sequitur quasi conclusio Alio modo oritur aliquid ex
iusto naturali per modum determinationis, et sic omnia iusta positiva vel legalia ex iusto naturali
oriuntur . . . » *V Eth. lect. 12, ed. Leon. 104—105, 110—111 ja 114—117*. Ks. *Luscombe*,
1982a, s. 712—713.

rien mukaan. Primaaria luonnonoikeutta on se, joka kieltää toimimasta primaarisen päämäärän vastaisesti. Sen sijaan sekundaari luonnonoikeus identifioidaan viittaamalla osin primaaripäämääriin ja osin hierarkkisesti alempiin, sekundaäreihin päämääriin. Sekundäärin luonnonoikeuden mukaan on kiellettyä:

(i) se, mikä haittaa ja vaikeuttaa primaaripäämäärää tekemättä sitä kuitenkaan tyhjäksi ja

(ii) se, mikä joko toisaalta tekee tyhjäksi taikka toisaalta haittaa tai vaikeuttaa sekundaaripäämäärää.

(b) Sekundaari luonnonoikeus näyttää kuitenkin saavan identiteettinsä myös toisen kriteerin mukaan. Tuomas Akvinolainen näyttää edellyttävän, että tällainen luonnonoikeus on deduktiivisesti primaarista luonnonoikeudesta johdettua vastaavalla tavalla kuin aristotelisen näkemyksen mukaan teoreettisen tiedon ensimmäisistä ja välttämättömistä periaatteista voidaan päätelmien kautta johtaa muita asiantiloja. Akvinolainen sanoo, että johtaminen tapahtuu varmoista ja evidenteistä periaatteista (*ex principis per se notis*), kuten päätelmät (*sicut conclusiones*) teoreettisissa tieteissä (*in speculativis*). Tuomaan ajatus ei kuitenkaan ole täysin selvä: hän näyttää toisaalta ajattelevan, että b-kohdan mukaiset *sicut conclusiones* -päätelmät tarkoittavat samaa kuin a-kohdan mukainen tavoitteista johtaminen. Toisaalta hän eräissä muissa Sentenssikommentaarin lausumissa, joihin palaamme tuonnempana, näyttää tekevä eron näiden kahden päätelmän välillä.

Teoksen *Summa Theologica* tekstissä havaitsemme taas selvästi eroteltuna kaksi johtamisen muotoa, nimittäin (a) *determinaatio*, joka on yleisen konkretisointia ja (b) *demonstraatio*, joka ainakin sanamuodoltaan vastaa Sentenssikommentaarin *sicut conclusiones* -tyyppistä johtamista.

Voimme näiden havaintojen jälkeen asettaa täsmällisesti tutkimustehtävämme. Lähinnä neljä asiaa näyttää ongelmalliselta ja ne näyttävät saaneen myös erilaisia ratkaisuja Tuomas Akvinolaista käsittelevässä kirjallisuudessa.

1) Ensimmäinen ongelma koskee Sentenssikommentaarin tulkintaa. Aiheemme kannalta kaksi kysymystä on olennaista. Ensimmäinen niistä koskee toisaalta päämäärillä ja keinoilla operoivan päätelmän ja toisaalta ensimmäisistä periaatteista *sicut conclusiones* johdettujen päätelmien luonnetta. Toinen koskee näiden kahden ajatusoperaation suhdetta. Ajatteleeko Tuomas nämä päätelmät täysin identtisiksi, vai eroavatko ne toisistaan jossain suhteessa?

2) Teoksessa *Summa Theologica* vastaava kysymys ei sitä vastoin ole ongelmallinen: siinä on selvästi erotettu kaksi johtamisen muotoa: ». . . dupliciter potest aliquid derivari . . . » Sitä vastoin tässä teoksessa on taas ongelmal-

lista — paitsi näiden johtamismuotojen luonne — kysymys, missä määrin siinä mainittu determinatio on asiallisesti lainkaan johtamisen muoto. Ongelma pelkistyy kysymykseksi, missä määrin determinatio on lainkaan *järjen* operaatio, missä määrin taas *tahdon* toiminto. Kysymys edellyttää siten osin järki/tahto -asetelman eksplikointia Tuomas Akvinolaisen ajatussysteemissä.

3) Kolmas ongelma koskee mainittujen teosten johtamismuotojen suhdetta. Sentenssikommentaarissa ei mainita johtamista demonstraation nimellä. Asiallisesti mainitun teoksen ensimmäisistä prinssiipeistä *sicut conclusiones* johdetut päätelmät näyttävät vastaavan hyvin pitkälle *Summa Theologicassa* karakterisoitua demonstraation ajatusoperaatiota. Mahdollisen identiteetin toteamiseksi meidän on kuitenkin tutkittava itse *periaatteen* ja *periaatteesta johtamisen* ideoita kummassakin teoksessa. Sitä vastoin Sentenssikommentaarin päämäärillä ja keinoilla operoivan johtamisen ja *Summa Theologican* toisen johtamismuodon, determinatian, välillä on ensi näkemältä hyvin vähän yhteistä. Näiden kahden teoksen suhteen ongelma koskee tässä katsannossa kysymystä siitä, ovatko viimeksi mainitut johtamisen muodot lopulta lainkaan ilmentymiä samasta johtamisen ideasta.

4) Neljäs ongelma koskee johtamisen lopputulosta. Sentenssikommentaarissa on etualalla sekundäärinen luonnonoikeus johtamisen tuloksena. *Summa Theologica* taas esittää yhtäältä, että johtamisen tuloksena on ihmisoiikeus; toisaalta löydämme sieltä myös lukuisia kohtia, joissa primaari(mma)sta johdetaan sekundääri(mpa)ä luonnonoikeutta.¹⁹ Ongelmamme on siten, onko johtamisen lopputulos relevantilla tavalla käsitteellisesti yhteydessä itse johtamisen muotoon.

Tuomas Akvinolaista käsittelevässä, aina myöhäiskeskiajasta lähtien suhteellisen runsaassa kommentaarikirjallisuudessa ei ole tiettävästi käsitelty systemaattisesti johtamisen muotoja. Kuitenkin tässä kirjallisuudessa on luonnollisesti enemmän tai vähemmän epäsuorasti kosketeltu tätä mielestämme keskeistä kysymystä. Tästä kirjallisuudesta meille piirtyy nimenomaan johtamisen ongelman kannalta kolme erilaista kuvaa Tuomas Akvinolaisen ajattelusta. Tarkastelemme näitä näkemyksiä lyhyesti nimenomaan kahden ongelman kannalta. Ne koskevat kahden johtamismuodon, demonstraation ja determinatian, suhdetta ja luonnetta sekä kahden teoksen, *Summa Theologica* ja Sentenssikommentaarin, keskinäistä (johtamiseen liittyvää) ajatussäilytystä.

(1) Ensimmäinen mielipide on tiivistettävissä perusajatukseksi, että Tuo-

¹⁹ Esim. *I^o II^{ae} Quaest. 94 art. 4, 5 ja 6; Quaest. 100. art. 1, 3 ja 11.*

mas Akvinolaisen luonnonoikeudellinen teoria sisältää vain yhden johtamisen muodon, joka edustaa luonnonoikeudellisen tradition mukaista asian luonnosta johtamista. Tähän voitaneen ehkä lukea useimmat Tuomas Akvinolaisista koskevat tutkimukset, joskin rajanveto tuonnempaan esitettävään kolmanteen tulkintaan ei aina ole yksiselitteinen. Mainitusta peruslähtökohdasta johtuen ei Sentenssikommentaarin ja Summa Theologican johtamismuotojen keskinäinen suhde nouse lainkaan temaattiseksi ongelmaksi. Sentenssikommentaarin sisältämää *luonnollisten päämäärien* (»inclinaciones naturales») konseptiota ja Summa Theologican esittämää *luonnollisen tiedon* ajatusta (»principia naturaliter cognita») ei nähdä suhteeltaan ongelmallisena. Tätä yhden johtamismuodon perusajatusta ovat havaintojemme mukaan edustaneet Manser, Sertillanges, Delhaye ja Farrel.

Manser, joka osin ottaa kantaa hierarkkisesti eriasteiseen luonnonoikeuteen ja siten sivuaa myös johtamisen ongelmaa,²⁰ näkee Akvinolaisen luonnonoikeusteorian perustuvan ikuisiin, muuttumattomiin ja olemuksellisiin asiantiloihin (Dingwesenheiten).²¹ Niistä nimenomaan ihmisluonnolla on oikeuden kannalta välittömästi konstitutiivinen merkitys.²² Vaikka ihmisluonnossa on erotettavissa kaksi puolta, järki ja tahto²³, niiden suhde on vastaavalla tavalla ongelmaton kuin luonnonoikeuden järjenmukaisten fundamentaaliprinsippien²⁴ ja ihmisluonnolle ominaisten luonnollisten päämäärien.²⁵ Tälle Manserin tulkinnalle on mielestämme nähtävissä oma luonnollinen taustansa. Se on luonnonoikeuden hyvin tiivis kytkeminen ikuisen oikeuteen eli Akvinolaisen käsitteeseen *lex aeterna*. Kaikki oikeus on lopulta johdannaista tästä oikeudesta²⁶ ja rohkenemme tässä mielessä nähdä Manserin latistavan aristotelisen tradition praktisen järjen johtamismuodot uustomistiseksi apologiaksi.

Myöskään Sertillanges, Delhaye ja Farrel eivät näe Sentenssikomentaarissa tai Summa Theologicassa erottuvan kahta eri johtamismuotoa. Tällöin he samastavat Akvinolaisen luonnonoikeuden (joko Sentenssikomentaariin tai Summa Theologicaan vedoten) milloin luonnollisiin päämääriin, milloin taas luonnonoikeuden *naturaliter cognita* periaatteisiin. Niinpä Delhaye tul-

²⁰ Manser, erit. s. 79–88.

²¹ mt, s. 55 ss.

²² mt, s. 58 ss.

²³ mt, s. 69 ss.

²⁴ mt, s. 80 ss.

²⁵ mt, s. 84 ss.

²⁶ mt, s. 89 ss.

kitsee Akvinolaisen luonnonoikeuden mainituiksi evidenteiksi periaatteiksi ottamatta huomioon edellä siteerattua suhteellisen selvästi toisensuuntaista Sentenssikommentaarin passusta.²⁷ Farrel taas samastaa tämän luonnonoikeuden hieman epämääräisesti sekä päämääriin että evidenteihin periaatteihin tekemättä temaattista eroa niiden välillä.

»It will be noted that these 'in se mala' or things opposed to the end of man, fall into a division corresponding to the order of precepts, corresponding to their 'knowability'»²⁸

Hieman vastaavalla tavalla *Sertillangesin* tulkinnassa esiintyy luonnollisten päämäärien ja *naturaliter cognita* periaatteiden erottamattomuus. *Sertillanges* sanoo, että luonnonoikeus muodostuu siitä, minkä ihmisjärki havaitsee ihmisluonnon mukaiseksi.²⁹ Tällöin hän ei tee eroa luonnollisista päämääristä tai evidenteistä periaatteista etenevän johtamisen välillä. Hän katsoo sekundäärin luonnonoikeuden (evidenteistä periaatteista lähteväksi) välittömäksi päätelmäksi, »conséquence immédiate».³⁰ Toisaalta hän samastaa sekundäärin luonnonoikeuden ja (luonnollisista) päämääristä etenevän päätelmän.

»Les préceptes premiers sont relatifs aux fins générales Les préceptes seconds concernent les fins secondaires ou l'accessoire des fins principales».³¹

(2) Toinen kuva, jonka saamme johtamiskysymyksestä Tuomas Akvinolaisen oikeusajattelussa, liittyy aiheemme kannalta erään tärkeän erityiskysymyksen ratkaisuun. Kohtaamme tämän mielipiteen osittaisena *Sten Gagnérin* teoksessa *Zur Ideengeschichte der Gesetzgebung*. *Gagnér* tutkii tässä teoksessa erityisesti lainsäätämisen ja oikeuden muuttuvuuden ja muutettavuuden ajatushistoriaa. Hän löytää nämä ajatukset — tiettyjen platonisväritteiden teorioiden jatkumoiden ohella — nimenomaan Tuomas Akvinolaisen edustamasta aristotelismista. Tämän nojalla *Gagnér* tiivistää meille kuvan Tuomas Akvinolaisesta ensimmäisenä merkittävänä lakipositivismin edustajana.

»In der I^a II^{ae} der *Summa theologiae* des heiligen *Thomas de Aquino* ist, zum ersten Mal in der abendländischen Latinität, eine vollständige Ideologie des Gesetzespositivismus zu finden.»

²⁷ *Delhaye*, 1960, s. 81 ss. Mainitusta seikasta on kritiikkiä esittänyt *Crowe*, *Philosophical Studies*, XI, 1961—2, s. 199.

²⁸ *Farrel*, 1930, s. 178 ss.

²⁹ *Sertillanges*, 1961, s. 107.

³⁰ mt, s. 110.

³¹ mt, s. 105.

Toisaalta Gagnér näyttää kuitenkin aiemmassa esityksessään tekevän keskeisiä rajoituksia tästä tulkinnasta («. . . alles menschliche Gesetz findet in dem natürlichen den rechtfertigenden Grund seiner Funktion»). Jos kuitenkin pidämme silmällä lähinnä ensin mainittua lausumaa, Gagnérin paikka edellä esitetyssä ongelmanerittelyssä hahmottuu selvästi. Hän lähtee nimenomaan *Summa Theologica*n osasta I^a II^{ae} ja determinaatioon liittyvistä Tuomas Akvinolaisen ajatuksista. Determinaatiota Gagnér ei pidä lainkaan johtamismuotona tässä esityksessä tarkoitetussa mielessä: determinatio hahmottuu meille Gagnérin esityksessä muuttuviin ilmiöihin liittyvänä voluntaarisena tahdon aktina. Gagnér ei ole tämän mielipiteen ainoa, joskin ehkä selväpiirteisin edustaja. Hieman tuonnempana havaitsemme *Armstrongin* — tosin vain determinaatiota koskevassa kysymyksessä — esittävän samansuuntaisia ajatuksia.³²

(3) Kolmatta ongelmapiiiriimme liittyvää tulkintaa karakterisoi perusnäkemys Tuomas Akvinolaisen luonnonoikeuden kahdesta aspektista. Näitä kahta aspektia vastaa »moraalinen järjestys» ja »looginen järjestys» (l'ordre moral/l'ordre logique). Tämä jaottelu on myös meille sangen keskeinen, mutta omasta puolestamme näemme eron koskevan todellisuuden ontologista ja tiedon epistemologista järjestystä Akvinolaisen ajattelussa. Tämän näkemyksen ensimmäisenä ja eräänlaisena pääedustajana voidaan pitää *Odon Lottinia*. Lottinin ajatuksia ovat seuranneet tässä kysymyksessä *Overbeke*, *Laversin*, *Bertke* sekä erällä osin myös *Armstrong*.

Lottinin esittämä näkemys, johon usein viitataan tässä yhteydessä, koskee lähinnä Sentenssikommentaarin tulkintaa, mutta se ulottaa merkityksensä Akvinolaisen koko tuotantoon:

»Pour en saisir le sens [kysymys on polygamiasta ja polyandriasta, primaarista ja sekundaarista luonnonoikeudesta, H.T.], il faut s'en rapporter à la comparaison, fréquemment usitée par saint Thomas, entre l'ordre moral et l'ordre logique. Dans l'ordre de nos connaissances, les prémisses fondamentales jouent vis-à-vis des conclusions le rôle de premiers principes ou de causes efficientes premières. Or, dans l'ordre mo-

³² *Gagnér*, 1960 erit. s. 189 ja 279. Uudemmassa kirjallisuudessa samansuuntaista kantaa edustaa *McGrade*. » . . . modern legal positivism also has a medieval background.» Ks. 1982, s. 746. Toisaalta *McGrade* korostaa selväpiirteisemmin ihmisoikeutta praktisen järjen tuotteena (ib. s. 751) ja luonnonoikeuden johdannaisena (ib. s. 752). Viimeksi mainitussa suhteessa samaa tulkintaa on aiemmassa kirjallisuudessa edustanut *Laversin* (ks. *Laversin*, s. 6–49) ja uudemmassa tutkimuksessa *Luscombe*. Ks. *Luscombe*, 1982a, s. 712–713. Mielestämme kukaan mainituista ei kuitenkaan erota kahta eri johtamismuotoa tämän esityksen tarkoittamassa mielessä. Vrt. av. 44a.

ral, ce rôle de premiers principes est joué par les fins premiers Dans l'ordre moral les fins secondaires ne sont donc desirables qu'en raison des fins principales; de même que les conclusions ne sont connais-sables que grâce à la connaissance des prémisses.»³³

Kuitenkin tämä Lottinin suorittama erottelu jää vain Tuomas Akvinolai-sen luonnonoikeutta koskevaksi kahdeksi aspektiksi. Lottin ei toisin sanoen näe suhteellisessa mielessäkään muuta kuin yhden luonnonoikeudellisen joh-tamis- ja päätelmämuodon tomistisessa luonnonoikeusteoriassa. Tämä johtuu siitä, että Lottin välittömästi samastaa ja sulauttaa erottamansa aspektit. Niinpä Lottin toisessa yhteydessä esittää tulkinnan kolmiportaisesta luonnon-oikeudesta, jossa hierarkkisesti alemmat muodot ovat johdannaisia ylemmis-tä. Hierarkkisesti ylimpänä ovat luonnonoikeuden primaariperiaatteet, jotka Lottin («loogisen järjestyksen» mukaan) esittää kaikille evidenteiksi, kuten »tee hyvää ja vältä pahaa» ja »toimi järjellisesti periaatteiden mukaan». Seu-raavaa tasoa edustavat edellisten välittömät johdannaiset. Niitä Lottin kutsuu yleisiksi periaateiksi ja hän näkee ne keinoina ihmisen primaaripäämäärien toteuttamiseksi eli johdannaisiksi («moraalisen järjestyksen» mukaan).³⁴ Alinta luonnonoikeuden tasoa edustavat ns. kaukaiset päätelmät, jotka ovat vaihteleviin olosuhteisiin sovellettuja ja muuttuvia käskyjä. Ne eivät ole kai-kille evidenttejä, ja tämän mukaan ne taas näyttäisivät saavan Lottinin jaotte-lussa ominaisluonteensa »loogisen järjestyksen» mukaan. Lottinin perusnäke-mys lienee siten tulkittavissa ajatukseksi loogisen ja moraalisen järjestyksen välittömästä yhdistämisestä. Lisäksi Lottin — kuten useimmat tuonnempana esiintyvät auktorit — näkee erottelun looginen/moraalinen koskevan lähinnä vain johtamisen lähtökohtaa, ei sen päätelmämuotoa tai lopputulosta.³⁵

Lottinin tavoin *Overbeke* samastaa Akvinolaisen luonnonoikeuden kaksi mainittua aspektia. Viimeinen päämäärä tulee tämän mukaan samastetuksi luonnollisesti tunnettuun (primaari)periaatteeseen, ajatus, jonka Akvinolai-nen mielestämme erityisesti *I^a II^{ae}* -osassa osin selvästi torjuu. Tämän mu-kaan *Overbeke* samastaa *bona humana* = *naturaliter cognita*,³⁶ mikä mieles-tämme on Tuomaan ajatusten vastaista. Lottinin esittämän kolmijaon ase-masta *Overbeke* esittää hierarkkisesti neliportaisen oikeuden jaottelun, jossa

³³ Lottin, 1931, s. 76.

³⁴ Tuonnempana käytetään mielestämme luontevampaa termiä »ontologinen järjestys». Samalla tavalla »looginen järjestys» vastaa tämän esityksen »epistemologista järjestystä».

³⁵ Ks. erit. Lottin, 1924, s. 353; myös: Lottin, 1950, s. 369 ja 1954, s. 183 ss. Vrt. Grisez, 1965, s. 197—198.

³⁶ *Overbeke*, s. 454 ja 469.

positiivinen oikeus (ihmisoikeus) esiintyy hierarkkisesti alimpana.³⁷ Miten luonnonoikeudesta johdetaan ihmisoikeutta ja miten luonnonoikeudellisen hierarkian eri tasoilla *finis* ja *naturaliter cognita* suhtautuvat toisiinsa, ovat kysymyksiä, jotka jäävät Overbeken esityksissä avoimiksi.³⁸

Voimme havaita mainittujen piirteiden hallitsevan paljolti myös Bertken ja Laversinin esityksiä. Laversinin tulkinnassa moraalisen ja tiedollisen järjestyksen erottelu esiintyy terminologiana *vue (l'ordre) objectif/subjectif (logique)*.³⁹ Niiden samastaminen tapahtuu Laversinilla — hieman samaan tapaan kuin edellä kerrottujen (1)-tyyppisten teorioiden yhteydessä — siitä ajatuksesta lähtien, että molemmat ovat ilmenemismuotoja *lex aeternan* mukaisessa luomisjärjestyksessä.⁴⁰ Bertke taas puhuu termein *ontological division of praecepts/division according to their logical connection*. Tämä erottelu jää epäselväksi ensinnäkin siksi, että Bertke sangen ongelmattomasti siirtyy »loogisen jaottelun» mukaisessa esityksessä luonnollisiin päämääriin.⁴¹ Toiseksi Bertken esitystä hämärtää itse jakokriteerin epäselvyys. Hieman vastaavalla tavalla kuin Laversin Bertke yrittää selittää erottelun Akvinolaiselle tässä yhteydessä tietävästi tuntemattomin käsittein *actus primus/actus secundus*.⁴² Tämä Merkelbachin⁴³ ja osin Farrelin esitykseen nojaava terminologia tuskin valaisee ainakaan johtamiskysymyksen kannalta tiedon ja todellisuuden järjestyksen suhdetta Akvinolaisen oikeudellisessa ajattelussa. Lopuksi voimme vielä todeta, että Armstrongin monessa suhteessa selkeä esitys lähtee olennaisesti samoista perusteista, nimenomaan Overbekin, Bertken ja Lottinin ajatuksista.⁴⁴ Omaa perusajatustamme tulee mielestämme lähimmäksi *Lus-*

³⁷ mt, s. 463 ss.

³⁸ mt, erit. s. 469—470.

³⁹ Laversin, s. 37 vrr. 40.

⁴⁰ mt, s. 37 ss.

⁴¹ Bertke, s. 42—43.

⁴² mt, s. 19.

⁴³ Vrt. Merkelbach, s. 227.

⁴⁴ Armstrong, erit. s. 41—51, 71 ss., 93 ss., ja 136 ss.

Nimenomaan *johtamisen* ongelman kannalta on Akvinolaista ehkä temaattisimmin Armstrongin ja Overbeken ohella tutkinut Grisez. Niinpä tapaamme hänellä terminologian »derive», »deduce», »lead deductively» jne. Ks. erit. Grisez, 1965, s. 196. Kuitenkin Grisez tarkastelee Tuomas Akvinolaisen luonnonoikeudellista teoriaa omasta esityksestämme poikkeavalla tavalla. Grisezin esityksessä luonnon oikeuden ylimmät periaatteet esiintyvät pikemmin johdannaisen luonnonoikeuden ja ihmisoikeuden *edellytyksenä* kuin *lähtökohtana* tässä esityksessä tarkoitetulla tavalla. Ks. erit. Grisez, 1965, s. 199—200. Tämä seikka johtuu paljolti siitä, että Grisez tulee lopultakin eräässä mielessä lähelle (1)-tyyppisiä teorioita. Hän nimittäin arvostelee Tuomas Akvinolaista koskevaa »traditionaalista tulkintaa» (ks. 1965, 168, 181, 186 ja 190 sekä 1969, s. 340,

comben suppea esitys, joka toisin kuin Armstrong katsoo ihmisoikeuden luonnonoikeuden johdannaiseksi (»conclusions from the natural law») ja erottaa johtamisen päätelmänä ('*conclusio*') ja determinaatina ('*determinatio*'). Kuitenkin Luscombella erottelu jää maininnan varaan, ja hän ottaa huomioon vain mainittujen päätelmien erilaiset lopputulokset (luonnonoikeus/ihmisoikeus). Sen sijaan johtamistapojen erilaiset päätelmätyypit jäävät erittelemättä ja niiden erilaiset lähtökohdat kokonaan vaille huomiota. Lisäksi Luscomben esitys rakentuu kokonaan Tuomas Akvinolaisen Etiikkakommentaarin pohjalle.^{44a}

Huolimatta siitä, että toisaalta primaarin ja sekundäärin luonnonoikeuden jakoa ja toisaalta luonnonoikeuden ja ihmisoikeuden suhdetta on tutkittu, rokenemme edellä olevista ajatuksista tehdä sen johtopäätöksen, ettei näitä kysymyksiä ole tutkittu systemaattisesti luonnonoikeudellisen johtamisen kannalta. Erityisesti kukaan ei näytä ottaneen vakavasti *Summa Theologican* I^a II^{ae} sanoja: »... dupliciter derivari» Tämä seikka on puolestaan yhteydessä esitetyn ongelmaerittelyn kohdan 3) kanssa, joka koskee Sentenssikommentaarin ja *Summa Theologican* suhdetta. Myös viimeksi mainitusta kysymyksestä vallitsee mielestämme sekä ristiriitaisia että osin perustelemattomia mielipiteitä. Niinpä Overbeke katsoo, että Tuomas (jo teoksessa *Summa Contra Gentiles*) on »luopunut» (*abandonnée*) Sentenssikommentaarissa esittämistään mielipiteistä ja puhuu luonnonoikeuden primaari- ja sekundäärinormeista »aivan eri mielessä» (*dans un sens tout autre*).⁴⁵ Armstrong taas yrittää sovittaa mainittujen teosten ajatukset siitä lähtökohdasta, ettei determinatio ole lainkaan luonnonoikeudellinen johtamismuoto, vaan tahdon vo-luntaarinen akti (jolloin Sentenssikommentaaari hahmottaisi luonnonoikeuden

358—359, 365 ja 372) erityisesti siitä, että mainittu tulkinta näkee Tuomaan luonnonoikeudellisen hierarkian (enemmän tai vähemmän) evidentteinä normeina. Mielestämme Grisez itse tekee käänteisen virheen: hän tarkastelee Akvinolaisen oppia *pelkästään tavoitteisiin* rakentuvana. »Aquinas thinks in terms of the end, and obligation is merely one result of the influence of an intelligible end on reasonable action.» Ks. Grisez, 1965, s. 187 ja 1969, s. 367. Eräisiin Grizezin esityksen yksityiskohtiin palaamme tuonnempana.

^{44a} *Luscombe*, 1982a, s. 712—713. Vrt. *McGrade*, 1982, s. 752—753. McGraden tulkinta on pelkistettävissä ajatuksiksi, että ihmisoikeus on johdettavissa luonnonoikeudesta ». . . by way of 'determinations' fitting it do specific circumstances» Sitä vastoin eri johtamismuotoja hän ei erota toisistaan.

⁴⁵ *Overbeke*, s. 452 ja 469—470. Sekä Lottin että Overbeke edustavat tässä kysymyksessä katsomusta, että sekundääri luonnonoikeus Sentenssikommentaarissa, toisin kuin osassa I^a II^{ae}, esiintyy vain »luonnon suosituksina», *votae naturae*. Lottin, 1931, s. 77; *Overbeke*, s. 470. Armstrong on mielestämme oikein kritisoinut tätä näkemystä. Ks. *Armstrong*, s. 130 ss.

lähinnä päämäärinä ja keinoina, I^a II^{ae} taas lähinnä *naturaliter cognita* prinssiippeinä ja sen johdannaisina).⁴⁶ Mielestämme molemmat ajattelutavat ovat virheellisiä.

Oma tulkintamme tematisoi Tuomas Akvinolaisen oikeusajattelun edellisistä näkemyksistä poikkeavalla tavalla: *käsitlemme Akvinolaisen luonnon-oikeusajattelua ja siihen sisältyviä ajatusoperaatioita nimenomaan johtamisen muotoina*. Mielestämme Tuomas Akvinolaisen luonnonoikeudellisessa ajattelussa on ainakin *suhteellisessa mielessä* erotettavissa kaksi erilaista ajatusoperaatiota, joita voidaan kutsua johtamiseksi tässä esityksessä tarkoitetussa merkityksessä. Kutsumme niitä *Summa Theologica* I^a II^{ae} terminologian mukaisesti *demonstraatioksi* ja *determinaatioksi*. Pyrimme siten argumentoimaan sen käsityksen puolesta, että myös determinaatio on luonnonoikeudelle tyypillinen johtamismuoto ja pyrimme tästä lähtökohdasta ratkaisemaan edellä mainitun 2)-kohdan mukaisen ongelman.

Yritämme perustella näkemystämme demonstraatiosta ja determinaatiosta suhteellisesti erillisinä johtamismuotoina lähinnä kolmen seikan mukaan. Demonstraatiolla ja determinaatiolla on kummallakin sille ominainen (1) lähtökohta eli ajatusoperaation premissi sekä (2) päätelmän muoto ja asiallinen sisältö; lisäksi (3) johtamisen tulos tai itse ajatusoperaation ulottuvuus näyttäytyy eräiden keskeisten tekstien valossa erilaisena (edellä ongelma 4).

Tarkastelemme näitä kysymyksiä erikseen demonstraation (jaksot 3.1., 3.2. ja 3.3.) ja determinaation osalta (jaksot 4.1., 4.2. ja 4.3.).

Perusajatuksemme voidaan kiteyttää seuraavaan kahteen teesiin:

(a) Demonstraatiolla ja determinaatiolla on ensinnäkin kummallakin niille ominainen lähtökohta. Determinaatiossa ovat ajatusoperaation lähtökohtana tietyt päämäärät, jotka vastaavat keskeisesti käsitettä *luonnollinen päämäärä* eli *inclinatio naturalis*. Demonstraatiossa ajatusoperaation lähtökohta on taas premissi, joka on *naturaliter cognita*. Tämä viittaa aristotelisen ajattelutavan *luonnollisen tiedon* käsitteeseen. Determinaatiota vastaa myös ontologinen aspekti, ja se rakentuu ajatukselle päämäärätiedosta käsitteen aristotelisessä merkityksessä. Sen sijaan demonstraatio kysyy pikemmin *tiedon* lähtökohtaa aristotelisessä merkityksessä, ja sille on ominaista tietty normatiivisen tiedon luonne. Toiseksi determinaation päätelmämuoto on lähinnä keinon päämääränmukaisuutta, kun taas demonstraatiota näyttää vastaavan tiukemmin loogisesti sidottu *sicut conclusio* -pätelmä. Kolmanneksi näiden päätelmien ulottuvuudessa ja lopputuloksessa on nähdäksemme ratkaisevia eroja.

⁴⁶ Armstrong, s. 95 s. ja 135 ss.

(b) Demonstraatio ja determinaatio näyttävät kuitenkin olevan toisiinsa nähden sekä komplementaarisia eli täydentäviä että rinnakkaisia ajatusoperaatioita. Tämä ei kuitenkaan estä niitä selvästi erottumasta kahtena erilaisena johtamismuotona.

Perusratkaisumme mukaan tämä *Summa Theologicana* käsittein formuloitu ero ilmenee ainakin osittain jo Sentenssikommentaarissa. Tämän näkemyksen mukaan pyrimme ratkaisemaan formuloimamme 1)- ja 3)-kohtien mukaiset ongelmat.

3. JOHTAMINEN I: DEMONSTRAATIO

3.1. Demonstraation lähtökohta eli premissi

Voimme keskiaikaista ajatusmaailmaa silmällä pitäen kutsua *Gratianuksen dilemmaksi* ongelmaa, miten luonnonoikeus on käsitteellisesti toisaalta muuttumaton, mutta esiintyy toisaalta erilaisten ja muuttuvien oikeudellisten instituutioiden muodossa. Tuomas Akvinolaisen vastaus tähän ongelmaan on oman aikansa taustaa vasten tarkasteltuna huomattavan johdonmukainen ja nojaa epäilemättä kehittyneeseen filosofiseen ajatteluun. Hän ei tyydy *mistica/moralia*-käsitemaailmaan enempää kuin epämääräiseen ajatukseen luonnonoikeuden syrjäytymisestä tietyissä tilanteissa. Hänelle ei myöskään riitä edellä kerrottu ajatuksenkulku *praecepta vs. demonstrationes*, joskin löydämme tämänsuuntaisia ajatusvaikutteita osana hänen systemaattista ajatusrakennelmaansa. Tuomaan vastauksen yleissisältö on siinä, että *yleisenä* luonnonoikeus on muuttumaton, mutta se voi saada eri tilanteissa erilaisia piirteitä. Toisin sanoen on aina olemassa (jokaisen oikeusjärjestyksen perustana on) tietty muuttumaton, ikuinen ja fundamentaalinen luonnonoikeus, johon nähden muu oikeus on johdannaista. Itse asiassa kohtaamme tässä aristotelisen käsityksen muuttuvan ja muuttumattoman suhteesta: muuttuvaa on vain suhteessa muuttumattomaan.¹

Luonnonoikeudella on siten tietty muuttumaton perustansa, jota johtamisen ongelman kannalta voimme kutsua myös sen *alkupisteeksi tai lähtökohdaksi* edellä kerrotussa, aristotelisen demonstriivisen tiedon idean tarkoittamassa mielessä.

». . . ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad con-

¹ Vrt. *Gagnér*, 1960, s. 278 ss.

clusiones; et hujusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones habent rationem legis; quae quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur.»²

Perusajatuksemme mukaan tämä praktisen järjen universaalinen peruslähdekohta esiintyy eri merkityksessä yhtäältä demonstraation ja toisaalta determinaaation yhteydessä. Demonstraatiolla on praktisen järjen operaationa sille ominainen alkupisteensä. Tälle ajatukselle löytyy mielestämme tiettyä tukea jo varhaisessa Sentenssikommentaarissa. Alkupiste tai lähtökohta rakentuu demonstraatioissa tiettyjen *tiedollisten*, aristotelisessä mielessä epistemologisten kriteerien mukaan. Voimme myös sanoa, että se hahmottuu tietyn *varmuuden* käsitteen mukaisesti, jossa aristotelisen ajatusperustan ohella on myös uusplatonisia vaikutteita. Demonstraatio on siten ajatusoperaatio, joka etenee muuttumattomasta, yleisestä ja varmasta premissistä muuttuvaan, erityiseen ja vähemmän varmaan. Aristotelisesti formuloituna: tieto etenee tunnetusta tuntemattomaan.

Ongelmamme on keskeisesti se, mitä tämä tiedollisesti varma, yleinen ja muuttumaton premissi tarkoittaa. Kysymys on siitä, mitkä ovat *tiedollisesti ensimmäisiä* periaatteita. Alusta lähtien Tuomas Akvinolaisella esiintyy suhteellisen selvänä ajatus, että tieto etenee *yleisestä yksityiseen*: »Ad rationem autem pertinent ex communibus ad propria procedere.»³ Johtamiskysymyksen suhteen tämä ajatus merkitsee, että luonnonoikeuden ensimmäiset periaatteet ovat *luonnollisesti tunnettuja* periaatteita: »Sicut autem omne iudicium rationis speculativae procedit a naturali cognitione primorum principiorum, ita etiam omne iudicium rationis practicae procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis»⁴ Ongelmamme täsmentyy siten kysymykseksi siitä, mitä *principia naturaliter cognita*, luonnollisesti tunnetut periaatteet, asiallisesti tarkoittavat.

Luonnollisesti tunnettu eli (tiedollisesti) ensimmäinen luonnonoikeuden periaate tai periaatteet on perustavanlaatuinen käsite jo Tuomas Akvinolaisen varhaistuotannossa. Sitä karakterisoi kautta hänen tuotantonsa kolme keskeistä tuntomerkkiä: (1) se on *yleinen*, *universaali* periaate, (2) se on *varma* eli *evidentti* periaate sekä (3) se on *lähtökohtaperiaate*, aristotelisessä mielessä »*ensimmäinen* periaate», josta voidaan johtaa vähemmän varmoja mutta toisaalta konkreettisempia toimintaohjeita. Käsite *prima principia* voidaan Akvi-

² *I^a II^{ae} Quaest. 90.1. ad 2^{um}*. Vrt. Luscombe, 1982a, s. 709—710; McGrade, 1982, s. 751.

³ *ib. Quaest. 94.4, ad Resp.*

⁴ *ib. Quaest. 100.1*. Ks. myös *Quaest. 94.2, 94.4, 94.5, ja 94.6*.

nolaisen ajattelussa samastaa moraalisesti varman eli evidentin periaatteen kanssa. Tälle perusajatukselle rakentuu konseptio moraalisesta tiedosta.

Tämän lisäksi on Tuomas Akvinolaisen tavassa eksplikoida luonnonoikeuden ensimmäiset periaatteet havaittavissa tiettyä eroa ja muutosta varhaisempien teosten sekä myöhäistuotannon *Summa Theologicana* välillä. Varhaisemmassa tuotannossaan Tuomas Akvinolainen samastaa hyvin pitkälle luonnonoikeuden ensimmäiset periaatteet keskiajalla sangen tunnetun käsitteen *synderesis* kanssa. Tätä käsitettä on tutkittu suhteellisen tarkasti. Aiheemme kannaltamme ansaitsee tulla mainituksi eräitä näkökohtia, jotka koskevat moraalisen perustajunnan luonnetta sekä platonisten ja aristotelisten ajatuselementtien suhdetta. Esityksemme rakentuu lähinnä *Pottsin*,^{4a} *Lottinin*,⁵ *Waldmannin*,⁶ *Blicin*⁷ ja *Crowen*⁸ tutkimuksiin.

Käsitteen *synderesis* (*synteresis*)⁹, joka vastaa latinan sanaa *conservatio*, säilyttäminen, tapaamme keskiajalla ensimmäisen kerran *P. Hieronymuksen* Hesekielkommentaarissa. Siinä Hieronymus esittää tietyn tulkinnan profeetan näystä, joka koskee neljää luontokappaletta, jotka kuvaavat metaforana ihmisielen osia. Hieronymus mainitsee näistä kolmen vastaavan Platonin oppia sielun kolmijaosta järkeen, voimaan (tahtoon) ja haluun. Sielun »osia» *rationale*, *irascitivum* (oik. vihastuva) ja *concupiscitivum* vastaavat metaforat profeetan näyn mukaisen luontokappaleen kolmista kasvoista (ihminen, leijona ja härkä). Niiden lisäksi Hieronymus esittää vielä sielun neljännen osan, jota kreikkalaiset hänen mukaansa kutsuivat juuri nimellä *synderesis* ja jota profeetan näyssä vastasivat kotkan kasvot. Hieronymus esittää klassisen määritelmän, joka usein sanatarkasti toistuu eri keskiaikaisilla auktoreilla:

»... quam Graeci vocant *synteresin*, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore (po. peccatore), postquam ejectus est de paradiso, non exstinguitur, et qua victi voluptatibus, vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine nos peccare sentimus. Quam proprie aquile deputant, non se miscens tribus, sed tria errantia corrigentem... Et tamen hanc quoque conscientiam... cernimus praecipitare apud quosdam...»¹⁰

^{4a} *Potts*, 1980 ja 1982, s. 687 ss.

⁵ *Lottin*, II, s. 103–350; *Lottin*, 1931, s. 68 ss.

⁶ *Waldmann*, 1938, s. 332 ss.

⁷ *Blic*, 1949, s. 146 ss.

⁸ *Crowe*, 1956, s. 150 ss. ja s. 228 ss.

⁹ Esiintyy myös muodoissa *synteresis* ja *synteresin*, mikä ei merkitse asiallista eroa. Ks. *Rabus*, 1888, s. 29 ss.; *Leiber*, 1912, s. 372 ss.

¹⁰ *Potts*, 1982, s. 689 ja 1980, s. 6; *Crowe*, s. 152; *Blic*, s. 147; *Waldmann*, s. 336–337. Ks. Platonin sieluopista *Valtio IV*, 436b–441b. Ks. siitä *Potts*, 1980, s. 7–8; *Mulligan*, s. 6–8.

Synderesis on ihmissielun ylin ja muihin nähden erillinen osa: se on erehtymätön ja häviämätön, eikä ihminen voi »sammuttaa» sitä itsestään. Tärkeäksi muodostui sen metafora *scintilla conscientiae*, omantunnon kipinä.¹¹ Tällä metaforalla viitattiin vakiintuneesti kahteen hieman erilaiseen asiaan: toisaalta »ituun» tai »alkuun», toisaalta »yläpuolella olevaan». Edellinen liittyi yleensä aristotelisvaikutteisiin ajatusmalleihin, jälkimmäinen taas yhdistyi usein platonisen tradition ajatukseen ylemmästä järjestä.¹²

Käsitteen *synderesis* etymologinen ja historiallinen alkuperä keskiajan ajatusmaailmassa on aina viime vuosisadan lopulta lähtien muodostanut oman erillisen tutkimusongelmansa. Toisaalta on vedottu mm. mainitun käsitteen harvinaisuuteen sekä sen kontekstuaaliseen yhteyteen siteeratussa tekstikohdassa, joka näyttää samastavan sen omaantuntoon, *conscientia* (». . . quae scintilla conscientiae . . . »; ». . . hanc quoque concientiam . . . »). Näistä seikoista on päätelty, että Hieronymus olikin mainitussa kommentaarissaan alunperin kirjoittanut *syneidesis*, joka vastaa latinankielistä käsitettä *conscientia*. Sen sijaan käsite *synderesis* olisi ilmaantunut tekstiin mahdollisesti 800-luvulla kommentaattorin kirjoittamana.¹³ Toisaalta uudemmassa tutkimuksessa erityisesti *Potts* on edustanut näkemystä, että mikään seikka ei lopultakaan sitovalla tavalla tue tätä teoriaa. Erityisesti esitetyn sitaatin mukainen tekstiyhteys on luontevasti selitettävissä käsitteiden *synderesis/conscientia* erottamisen ajatuksen valossa synderesiksen edustaessa »omantunnon kipinää».^{13a} Sitävastoin tutkijoiden keskuudessa vallitsee yksimielisyys siitä, että mainittu historiallinen ja filologinen ongelma on keskiajan myöhempien teorioiden kannalta toisarvoinen.^{13b} Käsite *synderesis* oli 1100- ja 1200-lukujen skolastikkojen keskustelussa irtautunut geneettisestä kasvualustastaan. Sen yhteydessä pohdittiin — ei sitä, mitä Hieronymus oli alunperin kirjoittanut, vaan — sitä, miten moraalinen tieto ja ihmisen taipumus hyvään on teoreettisesti ymmärrettävä. Hieronymuksen teksti oli kuitenkin tärkeänä taustana sille, että erilaiset teoriat lähtivät yleisesti ajatuksesta, jonka mukaan *synderesis*

¹¹ *Leiber*, s. 379 ss.; *Blic*, s. 146—149; *Crowe*, s. 150—155.

¹² Edellisessä merkityksessä käyttää *scintilla*-sanaa myös *Cicero* (*De Fin.* V. 43), jälkimmäisen löydämme ajatuksista, jotka rakentuivat *ratio superior/inferior* -jaottelulle. *Mulligan*, s. 25—31, *Crowe*, s. 158; *Potts*, 1980, s. 29; *Kuksewics*, 1982a, s. 596; *Korolec*, 1982, s. 632.

¹³ *Blic* toteaa: »En somme, du point de vue de la philologie et l'histoire doctrinale, l'enseignement scolastique de la *synderesis* est un accident.» *Blic*, s. 157; *Leiber*, s. 380—382; *Waldmann*, s. 350; *Crowe*, s. 154.

^{13a} *Potts*, 1982, s. 689—690 ja 1980, s. 10—11.

^{13b} *Potts*, 1980, s. 11; *Crowe*, s. 155—156; *Blic*, s. 157.

ja *conscientia* ovat kaksi eri mielen kykyä tai taipumusta, joskin ero tulkittiin hyvin vaihtelevilla tavoilla.

Synderesis ilmaantui keskeisenä terminä 1100- ja 1200- luvuilla kanonistisessa traditiossa *Hugh St. Victorilla*¹⁴ ja *Simon Bisinianolla*,¹⁵ filosofisessa ja teologisessa perinteessä taas *Abelarduksella*¹⁶ ja *Petrus Lombarduksella*.¹⁷ Viimeksi mainittu kutsui sitä nimellä »scintilla rationis». Mielipiteet käsitteen *synderesis* sisällöstä muodostuivat kirjaviksi. Se saatettiin samastaa itse luonnonoikeuteen, tahtoon tai järkeen. *Synderesis* katsottiin yleensä kyvyksi, voimaksi tai periaatteeksi, joka oli sekä ihmisille synnynnäinen että luonteeltaan erehtymätön, aina tosi. Keskustelua hämmensi vielä osaltaan se, ettei käsitteille *synderesis* ja *conscientia* vakiintunut toisiinsa nähden täsmällistä merkitysisältöä. Lisäksi itse terminologia ja erityisesti sen sisältö vaihteli: synderesistä luonnehdittiin käsitteillä *facultas*, *habitus*, *potentia*, *potentia habitualis*. Meidän kannaltamme se runsas materiaali, jonka erityisesti *Lottin* on näistä seikoista esittänyt, on tiivistettävissä lähinnä kahteen näkökohtaan.

Ensinnäkin käsitteen *synderesis* sisältö näyttää useammassakin kysymyksessä liittyvän platonismiin ja aristotelismiin tietynlaiseen — ei tosin mitenkään ehdottomaan — vastakohtaisuuteen. Platonisen ajattelutavan voidaan tästä näkökulmasta katsoa hallitsevan aina *Albertus Magnukseen* saakka. *Synderesis* samastettiin yleensä ylempään järkeen, jolloin usein vedottiin Augustinuksen *ratio superior* -käsitteeseen.¹⁸ Eräässä mielessä tämän seurannaisena voidaan nähdä ajattelua hallinneet dogmit *synderesiksen* erehtymättömyydestä ja synnynnäisyydestä: *synderesis* ei voi erehtyä (»rikkoa», peccare) eikä »sammua» (extingui). Jos ihminen tekee väärin, se on tämän peruskatsomuksen mukaan seurausta ihmissielun jonkin alemman osan toiminnasta synderesiksen säilyessä turmeltumattomana ja erehtymättömänä. Jonkinlaista orastavaa aristotelista vaikutusta näyttää kuitenkin olevan havaittavissa jo ennen *Albertus Magnusta* ja *Tuomas Akvinolaista*. Niinpä *Vilhelm Auxerilainen* opetti — tosin samastaen platonisen tradition mukaisesti käsitteet *synderesis* ja *ratio*

¹⁴ *Lottin*, II, s. 105 ss; *Crowe*, s. 152.

¹⁵ *Simon Bisiniano*, App. III, s. 106—107; *Weigand*, s. 174.

¹⁶ *Lottin*, II, s. 105 ss.; *Crowe*, s. 152.

¹⁷ *Liber Sententiarum* III.d. 39. Ks. *Potts*, 1980, s. 5—11 ja 1982, s. 687—690; *Crowe*, s. 157—158.

¹⁸ Mm. kansleri *Filip* (ks. App. VI); *John de la Rochelle* (*Crowe* s. 157) ja *Petrus Lombardus* (ed. av. ja *Lottin*, II, s. 105 ss). Ks. myös *Mulligan*, s. 25 ss; *Crowe*, s. 151—160; *Potts*, 1980, s. 29 ja 1982, s. 693; *Wieland*, 1981, s. 115; *Korolec*, 1982, s. 631 ja 632—633. Vrt. *Owens*, 1982, s. 440 ss.

superior — että *synderesis* voi erehtyä ja rikkoa moraalisia periaatteita.¹⁹ *Bonaventura* taas näyttää eräässä relevantissa mielessä rajoittavan moraalisen tiedon synnynnäisyyttä: vaikka taipumus hyvään ja erityisesti moraalien ensimmäiset periaatteet ovat synnynnäisiä siinä mielessä, että ihminen tajuaa ne ilman todistelua välittömästi evidenteiksi ja varmoiksi, hänen täytyy kuitenkin oppia ensin itse perusnormeihin kuuluvat käsitteet ja termit.²⁰ Vaikka moraalisen tiedon ensimmäisille periaatteille on tunnusomaista varmuus, saattoi aristotelisperäinen ajattelu yhdistää tähän näkemykseen käsityksen niiden osittaisesta riippuvuudesta hankitusta tiedosta.

Toinen näkökohta on sisällöltään jonkin verran selkeämpi. Se palautuu osittain *voluntaristisen* ja *rationalistisen* moraalikäsitteiden eroon. Yleensä vallitsi yksimielisyys siitä, että *synderesis* edusti ihmisen luontaista taipumusta hyvään ja oikeaan, mutta tämän taipumuksen karakterisoinnissa esiintyi merkittäviä eroja. Taipumus hyvään saattoi edustaa enemmän tai vähemmän eriytymättä toisaalta *tahtoa* tai *voimaa* oikeaan toimintaan, toisaalta *järkeä* tai kykyä oivaltaa, mitä oikea toiminta on. Terminologia *vis animi*, *facultas*, *facultas habitualis*, *potentia*, *potentia habitualis* saattoi tässä suhteessa edustaa hyvin kirjavia vivahteita. Platoniseen *ratio superior* -käsitteeseen liittyi yleensä jollakin tavalla myös tahtoelementti. Havaitsemme toisaalta ajatuksia, jotka sitovat käsitteen in *synderesis* eksplisiittisesti voluntaariseen elementtiin. Voimme myös panna merkkeille, miten fransiskaanisen tradition tahtoetiikan tietyt piirteet saivat ilmentymänsä.²¹ Bonaventuran mielestä *conscientia* on se

¹⁹ Kysymys on oikeastaan keskeisesti siitä, että jos ihminen erehtyy, myös *synderesis* erehtyy. *Lottin*, II, s. 123 ja 125 av. 1. Ks. myös *Potts*, 1980, s. 15; *Wieland*, 1981, s. 76–77; *Mulligan*, s. 26–27; s. 76–77 ja 115.

²⁰ *Potts*, 1980, s. 36–44 ja 1982, s. 696–700; *Lottin* II, s. 187–196, 198–199; *Crowe*, s. 162–163; *Mulligan*, s. 28–29. Bonaventuran oppia voidaan tässä suhteessa pitää eräänlaisena Augustinuksen ja Aristoteleen ajatusten synteesiyrityksenä (ks. tällaisten oppien myöhemmästä kehityksestä *Kuksewics*, 1982b, s. 623 ss.). Hän korvaa Platonin *anamnesis*-opin ajatuksella illuminaatiosta ja valosta, joka on ihmissielussa synnynnäinen itse formien ollessa havaitun ja hankitun tiedon tuotetta. Vastaavasti moraalisen tiedon osalta (jota Bonaventuralla edustaa *conscientia* eikä *synderesis*) peruslauseet ovat synnynnäinen dispositio muun moraalisen tiedon ollessa riippuvainen kokemuksesta. Erilaisesta terminologiasta huolimatta Bonaventuran ajatukset muistuttavat Akvinolaisen ajattelun eräitä piirteitä, mihin *Potts* on kiinnittänyt huomiota. Ks. *Potts*, 1980, s. 32–36 ja 44; 1982, s. 696–700; *Lottin*, II, s. 203–205. Ks. myös *Owens*, 1982, s. 450–451.

²¹ Yleisesti ottaen 1200- alkupuolella fransiskaaneja edustavat teoreetikot eivät asettaneet tahtoa ja järkeä ehdottomalla tavalla toistensa vastakohdiksi, mistä eräs esimerkki ovat juuri Bonaventuran ajatukset. Vuosisadan puolivälin jälkeen alkoi uusi radikaalimpi fransiskaanisen voluntarismien kausi, jossa mm. erotettiin passiivinen ja aktiivinen tahto, ja tahto katsottiin riippu-

mielen kyky, joka oivaltaa siveelliset lait, *synderesis* taas on pyrkimystä ja tahtoa; eräässä mielessä jälkimmäinen panee täytäntöön ja toteuttaa. *Synderesis* on »naturale quoddam pondus dirigens . . . in appetendis»²².

Tässä suhteessa voidaan aiheemme kannalta pitää käänteentekeväenä aristotelismin rationalistista etiikkaa, joka saa ensimmäisen selväpiirteisen ilmaisunsa *Albertus Magnuksen* teoksessa *Summa de Creaturis*. Ihmisen ohjautuminen hyvään käsitetään nyt ensimmäistä kertaa aristotelisessä hengessä *olenaisesti tiedolliseksi prosessiksi*. Tällöin käsite *synderesis* saa erityisen ja selväpiirteisen tulkinnan: *synderesis* on se, mikä ohjaa ihmistä yleisesti hyvään tässä rationaalisessa prosessissa. Käsitteestä *synderesis* tulee tämän tiedollisen prosessin (praktisen tiedon) lähtökohtapremissi. Tässä *Albertus Magnuksen* esittämässä teoriassa on kaksi piirrettä, joiden merkitys oli perustavanlaatuisen Tuomas Akvinolaiselle.

(1) *Synderesis* moraalisten perusperiaatteiden tajuntana esiintyy praktisen järjen *varmana eli evidenttinä premissinä*. Tällaisen periaatteen tulee olla sisällöltään universaalinen ja ehdoton. Nämä ajatukset vastasivat Aristoteleen ajatusta tiedosta (*episteme*) sanan varsinaisessa mielessä, koska tieto voi Aristoteleen mukaan lähteä vain varmasta ja evidentistä. Kuten edellä on esitetty, Aristoteles ei ainakaan suoraan ja selvästi siirrä tätä ajatusta praktisen tiedon alueelle. Ajatus praktisen tiedon »teoreettisesta perustasta» on keskiajan aristotelismin tuoma lisäys. *Albertus Magnuksen* mukaan juuri *synderesis* edustaa praktisen tiedon alueella samaa kuin varmat ja evidentit premissit teoreettisen tiedon alalla.

»Sine prejudicio dico, quod *synderesis* est specialis vis animae, in qua . . . universalia juris descripta sunt: sicut enim in *speculativis* [= teoreettisissa tieteissä, H.T.] sunt *principia* et dignitates, quae non addiscit homo, sed sunt in *ipso naturaliter*, et juvatur ipsis ad speculationem veri: ita ex parte operabilium [= praktisissa tieteissä, H.T.] quaedam sunt *universalia* dirigentia in opere, per que *intellectus practicus* juvatur ad

mattomaksi järjestä. Ks. *Korolec*, 1982, s. 636—637; *Lottin*, II, s. 236 ss. 1300-luvulla voluntarismi saavutti vielä pitemmälle meneviä muotoja mm. *Duns Scotuksen* teoriassa, jossa vapaa tahtomisprosessi ja lainalainen luonnonprosessi asettuvat suoranaisiksi vastakohtiksi. Ks. *Korolec*, 1982, s. 638—639; *Kuksewics*, 1982b, s. 626—627; *Luscombe*, 1982a, s. 713—715; *Lottin*, IV, s. 632 ss. Scotuksen voluntarismin taustana oli uusi käsitys tahtomisprosessin vapaudesta, joka taas rakentuu keskeisesti uudenaikaiselle modaalikäsitteiden tulkinnalle. Toisin kuin modaalikäsitteiden statistisen tulkinnan mukaan Scotus tekee eron reaalisten ja loogisten mahdollisuuksien välillä. Ks. *Knuuttila*, 1976, s. 16 ss. ja 1982, s. 353—355.

²² *Lottin*, II, s. 207; *Potts*, 1980, s. 116; *Crowe*, s. 162—163; *Leiber*, s. 384—385. Ks. myös *Potts*, 1980, s. 32—34, 42—43 ja 1982, 695—696, 699; *Grabmann*, 1922/23, s. 27.

discretionem turpis et honesti in moribus, quae non discit homo, sed . . . est lex naturalis scripta in spiritu humano.»²³

Synderesis edustaa praktisen tiedon alueella annettua, edellytettyä ja varmaa, jonka kautta (muu) praktinen tieto tulee mahdolliseksi.

(2) *Synderesis* edustaa *rationaalisen päätelmän lähtökohtapremissiä*. Tässä suhteessa ajatus *synderesis*-tiedosta sulautuu Albertuksella, kuten myöhemmin Tuomaalla, yhteen Aristoteleen praktisen syllogismin teorian kanssa. Molemmat auktorit viittaavat toistuvasti Nikomakhoksen etiikkaan sekä teokseen *De Anima*. Aristoteleen tapaan Albertus ja Tuomas esittävät praktisen syllogismin rationaalisen toiminnan mallina. Keskeisenä on ajatus kahdesta tiedollisesta premissistä (ns. *major*- ja *minor*-premissit). Albertus kuten Tuomaskin katsoo, että *synderesis* edustaa tämän päätelmän yläpremissiä eli *major*-premissiä. Myös alapremissi on järjen tuottama. Näistä kahdesta Albertuksen ja Tuomaan mielestä *omatunto*, *conscientia* tekee päätelmän. Albertus ja Tuomas näkivät omantunnon *toimintana*, *aktuksena*, mikä olennaisella tavalla selkeyttää *conscientian* ja *synderesis*ksen käsitteellistä suhdetta.

»Dicimus, quod conscientia conclusio est rationis practicae ex duobus praemissis, quarum major est synderesis, et minor rationis . . . Major autem istius syllogismi est synderesis, cujus est inclinare in bonum per universales rationes boni. Minor vero est rationis, cujus est conferre particulare ad universale. Conclusio autem est conscientiae.»²⁴

Nämä Albertus Magnuksen ajatukset, jotka edustivat keskiaikaisessa luonnonoikeudessa aristotelista käännettä, saivat oppilaan ja kehittäjän Tuomas Akvinolaisessa, jonka toiminnalle osaltaan loi edellytyksen Aristoteleen kohdistunut tutkimus- ja käännöstyö. Mainittakoon, että Nikomakhok-

²³ *Summa de homine*, Quaest. 71.a.1. Neljä viimeistä harvennusta H.T. Vrt. *Summa de bono*, Tract. 4, Quaest. 1.a. Vrt. Chenu, 1945, s. 85 ss; Lottin, III, s. 265 ss.

Mainittakoon, että Potts (1980, s. 45 ja 1982, s. 700) katsoo Tuomas Akvinolaisen yhdistelleen olennaisesti kansleri Filipin ja Bonaventuran ajatuksia. Edellinen todella esittää erottelun *synderesis/conscientia* moraalisen tiedon alueella jaottelun *universaalinen/partikulaarinen* mukaisesti (Augustinukseen vedoten), jälkimmäinen taas ajatuksen moraalisen ja praktisen tiedon peruslauseista (myös Aristoteleen Toiseen analytiikkaan vedoten). Jos pidämme kuitenkin kriteerinä tämän esityksen mukaista näkökulmaa eli Toisen analytiikan varmoista ja evidenteistä peruslauseista lähtevän tiedekäsityksen soveltamista konseptioon rationaalisesta (so. tiedon ohjaamasta) moraalista, näyttää Albertuksen merkitys mainittuja auktoireita tärkeämmältä. Toisaalta myös Potts näyttää hyväksyvän ajatuksen, että aristotelinen oppi tiedon rakenteesta merkitsi uutta ajatusta Tuomaan teoriassa (Filipiin ja Bonaventuraan nähden). Ks. Potts, 1980, s. 46–47 ja erit. 1982, s. 701.

²⁴ *Summa de homine*, Quaest. 72.a.1. Vrt. *Summa de bono*, Tract. 4, Quaest. 1.a.1. Ks. Lottin, III, s. 265 ss.

sen etiikka ilmestyi kokonaisuudessaan latinan kielellä *Robert Grossetesten* käännöksenä vasta *Summa de Creaturis* -teoksen jälkeen 1240-luvun alussa²⁵. Albertuksen ajatukset säilyvät keskeisinä myös Tuomaan tuotannossa. Kuitenkin luonnonoikeuden tiedollinen lähtökohtapremissi esiintyy hänellä hieman eri valossa varhais- ja myöhäistuotannossa. Sen vuoksi tarkastelemme seuraavassa varhaistuotannon Sentenssikommentaarin (1253–55), teoksen *Quaestiones Disputatae de Veritate* (1259) sekä myöhäistuotannon *Summa Theologicana* eräitä ajatuksia.

Jo Sentenssikommentaarissa tapaamme keskeiset aristotelisen ajattelutavan Albertuksen välittämät näkemykset. Löydämme ne keskeiset asettamukset, joista Tuomas itse asiassa mielestämme piti kiinni ajattelunsa loppuvaiheeseen saakka. Niiden mukaan (1) luonnonoikeudellisella tietämyksellä on aina lähtökohta, joka ilmenee luonnonoikeuden ensimmäisinä periaatteina (*prima principia*), ja (2) tämän lähtökohdan eräs olennainen puoli on se, että periaate on ihmismielissä *luonnollisena tietona (naturaliter cognita)* eli *rationaalisen, tiedollisen prosessin varmana ja evidenttinä lähtökohtana*. »Quaedam sunt leges quae ipsi rationi sunt inditae, quae sunt prima mensura et regula omnium humanorum actuum . . . et haec leges jus naturale dicuntur.»²⁶ ». . . sine inquisitione apprehenditur prima principia naturaliter cognita.»²⁷ »Lex naturalis est conceptio homini naturaliter indita.»²⁸ *De Veritate* -teoksessa Tuomas sanoo, että nämä luonnonoikeuden *naturaliter cognita*-lähtökohtaperiaatteet ovat ituja tai siemeniä, jotka ovat tässä mielessä kaiken luonnonoikeuden ja sitä koskevan tiedon edellytyksenä: *quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis*. Luonnonoikeuden lähtökohtaperiaatteet ymmärretään sekä Sentenssikommentaarissa että teoksessa *De Veritate* olennaisesti synderesiksena: »Lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris; synderesis vero nominat habitum eorum seu potentiam cum habitu.»²⁹

Aristotelinen vaikutus näkyy tämän luonnonoikeudellisen ajattelun lähtökohtapremissin formuloinnin monista yksityiskohdista. Eräs Aristoteleen ajattelun perustavanlaatuinen piirre on muuttumattoman ja muuttuvan dialektiikka: kaikella muutoksella tulee olla muuttumaton lähtökohta, jonka

²⁵ Grabmann, 1965, s. 128 ss; Wieland, 1981, s. 36–37 ja 116; 1982a, s. 658–660; Lerner-Mahdi, s. 273; Grabmann, 1922/23, s. 39.

²⁶ III Sent. d. 37, q. 1, a. 3.

²⁷ II Sent. d. 39, q. 3, a. 3.

²⁸ II Sent. d. 33, q. 1.a.2. »Lex autem . . . non est litteris tradita sed in corde impressa.» ib. a. 2.

²⁹ II Sent. d. 24, q. 2.a.4; De Ver. 16. a. 1. Potts, 1980, s. 45–46 ja 1982, s. 700.

kautta muutos ja prosessi aristotelisessä mielessä tulevat mahdollisiksi ja ymmärrettäviksi. Samoin tiedolla — tällaisen prosessin erityistapauksena — tulee olla muuttumaton ja välttämätön lähtökohta. Havaitsemme Tuomaan formuloivan synderesiksen käsitteen keskeisesti näistä asettamuksista käsin. Muutos edellyttää muuttumatonta.³⁰ Vastaavasti tiedollisessa prosessissa esiintyy *primum immobile*.³¹ tieto on prosessi, joka etenee muuttumattomasta ja välttämättömästä varioivaan ja muutoksen alaiseen. Tämä on juuri sama asia kuin tiedon eteneminen varmoista periaatteista johtopäätöksiin: » . . . cum enim ratio varietatem quamdam habeat, et quodammodo mobilisset, secundum quod principia in conclusiones deducit, et in conferendo . . . decipiatur.»³² *Primum immobile*, tiedon lähtökohtaprinsiippi, on sama kuin *välttömästi tunnettu, evidentti prinsiippi*: » . . . oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quamdam habeat . . . quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur».³³ Tässä suhteessa Tuomas rinnastaa Albertuksen lailla tiedon luonteen sekä teoreettisen että praktisen tiedon alueella. Molemmilla alueilla ovat tunnusomaisia tietyt lähtökohtaperiaatteet: teoreettisen tiedon alueella niiden kantajana on *intellectus principiorum* ja praktisen järjen alueella *synderesis*.³⁴

Sentenssikommentaarissa ja teoksessa *De Veritate* luonnonoikeuden evidentit lähtökohtaperiaatteet esiintyvät mielen *habituksena*: » . . . sicut autem animae humanae est quidem habitus naturalis quo principia speculativa scientiarum cognoscit, quam vocamus intellectum principiorum, ita in ipsa est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia juris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet.»³⁵ Oppi synderesiksestä habituksena liittyy suhteellisen moniselitteisellä tavalla useampaan keskiaikaiseen ajatusteemaan. Itse termi on peräisin Aristoteleen kategoriaopista.³⁶ Yhtäältä Tuomas näyttää termillä *habitus* tarkoittavan *disposition* vastakäsitettä. Tieto muuttuu dispositiosta habitukseksi tiedon harjoittamisen kautta: tieto muuttuu tällöin toisaalta ihmismielen pysyväksi ja

³⁰ » . . . sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit.» II *Sent. d.24, q.2.a.3*; samoin: *De Ver. 16.a.2*; Potts, 1980, s. 46; Crowe, s. 230.

³¹ *De Ver. 16.a.2*.

³² II *Sent. d.24, q.2, a.3*.

³³ II *Sent. d.24, q.2, a.3*.

³⁴ II *Sent. d.24. q.2. a.3.*; *De Ver. 16 a.1*. Ks. Potts, 1980, s. 46 ja 1982, s. 700; Crowe, s. 230 ja 237.

³⁵ *De Ver. 16 a.1*; samoin II *Sent. d.24, q.2, a.3*.

³⁶ Aristoteles, Cat. 6.3, 7—8, 14, jossa se esiintyy käsiteparina habitus-dispositio. Ks. Ramirez, s. 121.

stabiiliksi osaksi, toisaalta taas tieto täydellistyy. »Dispositio postea fit perfectio, sicut scientia, quae prius fuit dispositio, postea fit habitus.»³⁷ Toiseksi habitus viittaa *synderesis*-käsitteen tulkintaan käsittein *habitus/potentia habitualis/facultas*. Tällöin *habitus* edustaa mielestämme jonkinlaista harjoituksen vahvistamaa taitoa, *facultas* taas platonisväritteisesti synnynnäistä sielun kykyä, *potentia* pelkkää mahdollisuutta. Emme käsittele laajemmin tätä kysymystä, koska nähdäksemme koko jaottelu *prima principia legis naturae/eorum habitus* näyttää olevan asiallisesti samansisältöinen *Summa Theologicana* osan I^a II^{ae} esityksen kanssa, jossa jaottelusta on luovuttu ja jossa luonnonoikeuden evidentit periaatteet määritetään yksinkertaisesti käsitteellä *principia naturaliter cognita*.³⁸ Kysymys luonnonoikeuden ensimmäisten periaatteiden synnynnäisyydestä näyttää nimittäin Akvinolaisella tematisoituvan tärkeämmin toisenlaisessa yhteydessä kuin käsitteen *habitus* selvittelyssä.³⁹

Ensimmäinen aristotelisperusteinen ajatus *synderesis*-käsitteen formuloinnissa liittyy siten Tuomaalla muuttumattoman ja muuttuvan dialektiikan ja tiedon lähtökohdan ajatukseen. Toinen piirre, jossa voidaan nähdä tiettyä aristotelista vaikutusta, liittyy ylhäältäpäin johtamisen ja alhaaltapäin johtamisen keskinäissuhteeseen. Vaikka tiedon premissin evidenttisyys on *epistemologisesti* intuitiivista varmuutta, synderesiksen käsittämät ensimmäiset periaatteet ovat silti *geneettisesti* riippuvaisia aistimellisesta ja muuttuvasta tiedosta. Tämä vastaa olennaisesti sitä Aristoteleen näkemystä induktiivisen ja deduktiivisen ajattelun suhteesta, jonka hän esittää *Analytica Posterioran* lopussa: induktio on keino hankkia premissejä, *ars inveniendi*; osan näistä premisseistä ymmärrämme välittömästi evidenteiksi, ja niistä käsin tieto varsinaisessa mielessä on mahdollinen.⁴⁰ Tämän Aristoteleen *nous*-käsitteen ympärille keskittyvän käsityksen Tuomas pukee ajatukseksi, jonka mukaan *syndere-*

³⁷ *De Ver.* 14 a.4, ad 5; samoin *IV Sent.* d.4, q.1, a.3. Ramirez (s. 127 ss.) tarkastelee dispositio/habitus -käsitteiden muuttumista *Summa Theologicassa*.

³⁸ Potts, 1980, s. 20–22 ja 46–51; 1982, s. 700–701. On ehkä aiheellista korostaa sitä, että joka tapauksessa *Armstrongin* tulkinta habitus = capacity (*Armstrong*, s. 29) näyttää virheelliseltä, koska se samastaisi habituksen pikemmin potentiaan tai dispositioon. Sen sijaan *E. D’Arcyn* tulkinta korostaa mielestämme oikein habituksen luonnetta harjoituksen kautta täydellistyvänä »taitona». Ks. *D’Arcy*, 1961, s. 35. Ks. myös Potts, 1980, s. 21.

³⁹ Tuomas ei nimittäin näytä lopultakaan ottavan selvää kantaa platonisävyistä oppia vastaan, joka määrittelee synderesiksen (synnynnäiseksi) kyvyksi. Ks. *De Ver.* 16 a.1.; *II Sent.* d.39 q. 3 a.1.; I^a II^{ae}, 94.1.; vrt. *Prima Pars*, 79.12 ja 13. Vrt. Potts, 1980, s. 20 ss. ja 46 ss.

⁴⁰ *An. Post.* II.19, 99b15–100b 18; Akvinolaisen osalta ks. I^a Pars, 76.1; 79.2; 84.1 ja 2; 84.4 ja 5; 84.6. Viimeksi mainittu kohta on tärkeä siksi, että siinä tapaamme viittauksen mainittuun kohtaan *An. Post.* II.19. Ks. Toisen analytiikan vaikutuksesta keskiajalla yleisesti *Serene*, 1982, s. 497 ss.

sis tiedon ensimmäisten lähtökohtaperiaatteiden habituksena on kuitenkin *riippuvainen* muuttuvasta ja aistimellisesta tiedosta ja muistista (joskaan sen *epistemologinen pätevyys* ei ole *johdettavissa* niistä). Tuomaksen mukaan me nimittäin opimme evidenttien periaatteiden *käsitteet* ja *termit* kokemuksesta.⁴¹ Periaatteiden varmuus seuraa kuitenkin välittömästi näiden käsitteiden ja termien tuntemuksesta: *statim cognitis terminis cognoscuntur*. Juuri tässä kontekstissa Tuomas pyrkii lopulta vastaamaan kysymykseen luonnonnoikeuden ensimmäisten periaatteiden synnynäisyydestä. Kysymykseen, jonka mm. kansleri *Filip* esitti: *utrum synderesis est connaturalis*⁴², Tuomas vastaa: eräässä mielessä, *quodam modo*. Ensimmäisillä periaatteilla on aistimellinen genesis, mutta sen jälkeen, kun niiden termit ja käsitteet ovat tunnettuja, ne tulevat intuitiivisesti varmoiksi pelkkinä järjen totuuksina. Ne ovat evidenttejä — tässä havaitsemme aristotelismiin liittyneenä platonisia piirteitä — kuten »toimivan järjen valo» (»lumen intellectus agentis») valaisee ymmärryksemme.⁴³

Valon analogia viittaa jo osittain uusplatonisiin ajatuksiin.⁴⁴ Vielä selvemmin havaitsemme platonisia piirteitä, kun siirrymme *synderesis*-käsitettä koskevaan kolmanteen näkökohtaan, jolla Tuomas perustelee ajatusta siitä, miksi ihmisen praktisella järjellä tulee olla varmat ja evidentit lähtökohdat. Se liittyy läheisesti aistimellisen ja järjellisen tiedon suhteeseen mutta perustelee sitä toisesta näkökulmasta. Tuomas nimittäin tarkastelee ihmistiedon luonnetta tämän tiedon kantajan, ihmisen, aseman mukaan luonnossa ja luomakunnan hierarkkisessa rakenteessa. Luonnon hierarkia on Akvinolaisen mukaan luonteeltaan *jatkumo* eli sitä hallitsee *kontinuiteetin* periaate. Tässä jatkumon sisältävässä hierarkiassa *alempi sisältyy ylempään*⁴⁵ sellaisella erityisellä tavalla, että jokaisen alemman sfäärin ylempi osa muodostaa samalla ylemmän sfäärin alimman osan. Hierarkiaa voidaan tässä mielessä sanoa myös *täydellistymisjärjestykseksi*. Sitä hallitsee uusplatoninen hierarkkisuu-

⁴¹ »ad determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigeamus» . . . *II Sent. d.24, q.2, a.3*. Ks. *Potts*, 1980, s. 46—48. Tässä kysymyksessä Tuomaan perusajatus oli samanlainen kuin Bonaventuran. Ks. *Potts*, 1980, s. 35—36 ja 1982, s. 696—698; *Lottin*, II, s. 203—204.

⁴² *Lottin*, II, s. 138—141; *Crowe*, s. 231. Ks. myös *Potts*, 1980, s. 23 ja ss; 1982, s. 693—694.

⁴³ *De Ver. 16.3; II Sent. d.39, q.3, a.1; I^a Pars, 79.4; I^a II^{ae}, 91.2*. Ks. *Lottin*, II, s. 222—234. Vrt. *Potts*, s. 35 ja 1982, s. 697.

⁴⁴ *II Sent. d.24, q.3 a.2*. Vrt. *Potts*, 1980, s. 46—47; *Mahoney*, 1982, s. 610; *Mulligan*, s. 13; *Owens*, 1982, s. 442; *Serene*, 1982, s. 499.

⁴⁵ *Inferior superiori continentur*. Ks. *II Sent. d.39, q.3., a.1*. Ks. *Renz*, s. 11—19; *Gilson*, s. 146—148.

den periaate: *ultima primorum est prima secundorum*. Tapaamme periaatteen mm. uusplatonisesta teoksesta *Liber de Causis* sekä pseudo-Dionysiuksen teoksesta *De Divinis Nominibus*⁴⁶. Ihmisen järjelle ja tiedolle on tämän periaatteen mukaan ominaista hierarkkisesti tietynasteinen rationaalisuus. Ihmistä hierarkkisesti seuraavana alemmalla tasolla oleville eläimille kuuluu Tuomaan mielestä tietynlainen aistimellisuuden hallitsema viisaus, joka puolestaan on ihmistiedon alin muoto. Eläimet »osallistuvat» rationaalisuuteen alemmalla tasolla *secundum quamdam aestimationem naturalem*. Akvinolaisen oppi enkelien järjestä hahmottaa taas ihmistiedon rajoja suhteessa hierarkkisesti ylempään tasoon. Ihmisen järki on kontinueetin periaatteen mukaan epätäydellinen suhteessa hierarkkisesti korkeampaan järkeen. Ihmisen järki on sidottu aistimelliseen tietoon, ja se voi saavuttaa aistimellisesta tiedosta lähtien totuuden vain järjen tutkimuksen ja toiminnan jälkeen. Enkelin järki saavuttaa evidentin totuuden välittömästi ja ilman diskursiivista ajattelua; se on *cognitio veritatis sine inquisitione et discursu*. Sitävastoin ihmisjärki aistimelliseen tietoon sidottuna voi saavuttaa totuuden vain *inquiendo et ab uno in aliud discurrendo*. Ihmisjärjen korkein muoto, totuuden välitön tajuaminen on juuri se yhteinen tekijä, minkä ihmisen rationaalisuus »jakaa» enkelten järjen kanssa. Ensimmäisten evidenttien periaatteiden tajuaminen on ihmistiedon täydellisin ja korkein muoto, *intellectus principiorum* teoreettisella alueella ja *synderesis* praktisella alueella.⁴⁷

Tuomas hylkää varhaisempaa ajattelua paljolti hallinneen konseption ylemmästä ja alemmasta järjestä ja selittää evidentit periaatteet ihmisjärjen korkeimman *aktin* tuotteeksi. Tämä akti on yhteinen enkelien ja ihmisten rationaalisuudelle. Sen sijaan alemman asteinen akti on diskursio, *discursus*, joka joko lähtee näistä periaatteista tai tulee näihin periaatteisiin. Järjen hierarkian sijasta Tuomas hyväksyy järjen aktien hierarkian. Kaikki tieto on suhteessa näihin evidentteihin periaatteisiin. *Discursus* joko lähtee näistä periaatteista, mikä vastaa Aristoteleen ylhäältä johtamisen menetelmää, tai pyrkii kohti näitä periaatteita, mikä vastaa Aristoteleen alhaalta johtamisen menetelmää. Tieto sanan varsinaisessa mielessä on kuitenkin se *discursus*, joka lähtee evidenteista periaatteista. Se tieto, mikä on ihmisellä *luonnollisesti* (»naturali-

⁴⁶ »Divina sapientia conjungit prima secundorum ultimis primorum . . . in ordine creatorum oportet quod consequens praecedenti similetur.» *II Sent. d.39, q. 3 a.1.* Dionysius: ». . . divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum». *De Div. Nom. C.VII.* Ks. Crowe, s. 231; Gilson, s. 147; Chenu, 1968, s. 23; McGrade, 1982, s. 746.

⁴⁷ *II Sent. d.24, q.2, a.3.; De Ver. 16 a.1; Contra Gent. I.3.* Lottin, 1924, s. 333—334; Potts, 1980, s. 46—47. Ks. myös Boler, 1982, s. 475—476; Serene, 1982, s. 505.

ter cognita», »homini naturaliter inesse»), on juuri prima principia: sen välittömän evidenssin oivaltaminen tapahtuu nimittäin *naturaliter sine discursu*.⁴⁸

Havaitsemme praktisen (luonnonoikeutta koskevan) tiedon lähtökohtaperiaatteiden formuloinnin *synderesis*-konseption puitteissa perustuvan tietylle muuttumattoman ja muuttuvan välisen suhteen dialektiikalle, tiettyyn näkemykseen tiedon aistimellisesta alkuperästä, mutta toisaalta intuitiivisesta järjen varmuudesta sekä lopuksi eri rationaalisuustasojen hierarkialle. Näissä käsityksissä risteävät aristotelismin, platonismin sekä kristillisen teologian vaikutukset, eikä aina ole helppoa erottaa näitä erisuuntaisia elementtejä. Eräs esimerkki on (luonnonoikeutta koskevan) tiedon ensimmäisten periaatteiden käsittäminen *luonnollisena valona, lumen naturale*. Siinä voidaan toisaalta nähdä uusplatonismin *illumination* teoria, joka usein yhdistyi kristillisen teologian *jumalallisen valon* ajatukseen. Molemmissa tapauksissa se on ylhäältä päin tuleva valo, johon nähden reaali maailman materiaalisuus ja moninaisuus on lähinnä tämän *valon este*. Tähän liittyy myös ajatus, että mitä pitemmälle menemme materiaaliseen, sitä kauemmaksi etäännyimme valosta ja sitä epävarmemmaksi käy tietomme. Mutta valon metafora ei ole täysin vieras Aristoteleellakaan. Aristoteles vain ymmärtää varman tiedon yleisestä (= järjen valo) pikemmin edellytyksenä materiaaliselle, muuttuvalle ja aistimelliselle tiedolle. Kun tarkastelemme Akvinolaisen oppia teoreettisena rakennelmana, emme kuitenkaan osaltamme voi — toisin kuin useimmiten esitetään — välttää vaikutelmaa, että aristoteliset ajatukset ovat tämän teorian kantavimpia rakennneosia.⁴⁹

Mainittu seikka tulee esiin mm. silloin, kun Tuomas asettaa pohdittavakseen kaksi toisiaan lähellä olevaa *synderesis*-käsitteen traditionaalista ongelmaa eli kysymykset synderesiksen erehtymättömyydestä ja häviämättömyydestä. Utrum synderesis peccare potest? Utrum synderesis extingui potest?⁵⁰ Ymmärtääksemme tietyt Aristoteleen teorian tärkeät ajatukset saavat selvän ilmaisunsa näiden kysymysten käsittelystä. Niinpä ensimmäisen kysymyksen käsittely rakentuu mielestämme keskeisesti Aristoteleen ajatukselle tiedon lähtökohdasta. Praktisen tiedon varma ja muuttumaton lähtökohta, sen *primum immobile* on erehdyksen mahdollisuuden ulkopuolella, koska muuten koko tieto käy mahdottomaksi. Ensimmäiset periaatteet ovat *certissima cognitio*, varmoja ja evidenttejä. Ensimmäiset universaaliset periaatteet ovat lähtökoh-

⁴⁸ *II Sent. d.39, q.3, a.1.; De Ver. 16 a.1.* Vrt. Mahoney, 1982, s. 609—610.

⁴⁹ Vrt. Gilson, s. 131 ss; Armstrong, s. 31.

⁵⁰ *II Sent. d.39, q.3, a.1.; De Ver. 16.2. ja 3.* Näiden ongelmien Tuomasta edeltävistä tulkinnoista: Ks. Lottin, II, s. 157 ss; Potts, 1980, s. 48—50 ja 1982, s. 703.

tina edellytettynä kaikessa spesifisemmässä tiedossa: ne esiintyvät itse totuuden mittana ja periaatteina. Samoja ajatuslinjoja pitkin saa ratkaisunsa ongelma synderesiksen häviämättömyydestä. Itse järjen kykynä synderesis ei voi sammua tai hävitä. Tuomas sanoo sitä valoksi, jonka kantajana on *intellectus agens*. Itse rationaalisuus (= praktisen järjen ensimmäisten periaatteiden habitus = synderesis) on ihmiselle sekä myötäsyttyinen että häviämätön. Synderesiksen erehtyminen ja häviäminen voivat aina tapahtua vain näiden universaalisten periaatteiden *soveltamisen* eli *discursuksen yhteydessä*. Eli valon metaforaa jatkaaksemme: itse synderesiksen valoa ei kukaan voi sammuttaa, mutta valo voidaan estää tietyssä konkreettisesti soveltamista koskevassa tilanteessa. Esimerkiksi halut tai intohimot voivat estää praktisen järjen diskursuksen, mutta tämän päätelmän premissiä (*prima principia*) ne eivät voi erehdyttää tai hävittää. Ajatus on ymmärtääksemme keskeisesti sama, jonka Aristoteles esittää Nikomakhoksen etiikan VII kirjan 3. luvussa ja jota voimme kutsua teoriaksi *moraalisesta erehtymisestä*. Molemmille on yhteistä (1) käsitys rationaalisuudesta ihmisen myötäsyttyisenä ja häviämättömänä ominaisuutena ja (2) käsitys moraalisesta erehdyksestä tiedollisena erehdyksenä, joka koskee diskursusta eikä yläpremissiä: ihminen voi erehtyä vain minor-premissistä tai johtopäätöksestä.

Sentenssikommentaarin ja teoksen *De Veritate* peruskäsitykset siirtyivät Tuomaksen pääteokseen *Summa Theologica*an. Erityisesti sen osan I^a II^{ae} jaksossa *De Legibus* voimme havaita kuitenkin myös tietynlaista vanhempien käsitysten uudelleen formulointia. Ilmiö on luonnehdittavissa aristotelisen ajattelutaustan vaikutuksen lisääntymiseksi.

Ensinnäkin löydämme jo Akvinolaisen Aristoteleen Etiikkakommentaaris-
sa, jota yleensä pidetään Albertus Magnuksen alulle panemana teoksena ja jonka valmistuminen ajoitetaan vuodelle 1266⁵¹, tietyn tärkeän uuden aristotelisen ajatuksen. Sen mukaan praktisen järjen ja luonnonnoikeuden ensimmäiset periaatteet ovat *indemonstrabilia*: ne eivät ole enää todistettavissa demonstratiivisen ajatusmuodon puitteissa, koska ne ovat sen lähtökohtana ja edellytyksenä.⁵² Ajatus, että demonstraation lähtökohta ei itse ole todistettavissa, ei sinänsä ole uusi verrattuna 1250-luvun teoksiin. Uutta on pikemmin itse termi ja aristotelinen formulointi, jonka mukaan luonnollinen tieto (*naturaliter cognita*) tulkitaan premissin ominaisuudeksi olla *indemonstrabilis*. Niinpä tapaamme osassa I^a II^{ae} säännöllisesti luonnonnoikeuden eli praktisen

⁵¹ Ks. Mandonnet-Destrez, ib.; Lottin, 1931, s. 62.

⁵² *V Eth. lect. 12, ed. Leon. 49–55; vrt. VI Eth. lect. 5, ed. Leon. 53–54 ja lect. 9, ed. Leon. 158–164.*

järjen lähtökohtaperiaatteiden karakterisointina: *prima principia indemonstrabilia, principia indemonstrabilia naturaliter cognita*.⁵³ Tiedollisen lähtökohtaperiaatteen *luonnollisuutta* hallitsevat *Summa Theologicassa* seuraavat ajatukset, jotka sinänsä ovat ainakin idullaan varhemmassa tuotannossa.

(a) Luonnonoikeuden ensimmäiset periaatteet ovat siinä mielessä *ihmisjärjelle luontaisia*, että ne eivät ole ihmisjärjen toiminnan eli diskursuksen tulosta (*per industriam rationis*), vaan ne ovat (ennen tällaista järjen prosessia) välittömästi järjen oivaltamia. Tämä on eräs päämerkitys ensimmäisiä periaatteita karakterisoiville ilmaisuille *naturaliter cognita, per se nota, manifesta, scripta in ratione naturali*.⁵⁴ Juuri tämä yhdistyy Aristoteleen alkuperäiseen ajatukseen siitä, että ensimmäiset periaatteet ovat *indemonstrabilia*: ne ovat luonnollisia, koska ne eivät ole diskursuksen tulosta, vaan sen lähtökohta ja edellytys.

(b) Asiaan liittyy myös teologinen ja yhteiskunnallista vallankäyttöä koskeva merkityssisältö: Tuomas toteaa ensimmäisten periaatteiden olevan *luonnollisia* siinä merkityksessä, etteivät ne tarvitse auktoritatiivista vahvistusta. Niinpä *Summa Theologica* toteaa, etteivät ne tarvitse jumalallista tai ihmisauktoiteetin promulgaatiota.⁵⁵ Tulemme havaitsemaan, että jopa tietyt Raamatun käskyt tulevat lähelle tällaisia luonnollisia periaatteita.⁵⁶

(c) Luonnonoikeuden ensimmäiset periaatteet ovat kolmannessa merkityksessä luonnollisia siten, että ne ovat kaikille ihmisille yhteisiä. Ihmiset voivat tulla oikeudellisissa ja moraalisisissa arvioinneissaan eri tuloksiin, mutta yleiset lähtökohtaperiaatteet ovat kuitenkin kaikille samoja.⁵⁷

(d) Vihdoin nämä periaatteet ovat luonnollisia siinä mielessä, että ne eivät — yleisinä periaatteina — voi erehtyä tai hävitä ihmisistä. Ne ovat myös muuttumattomia ja aina oikeita. Vaikka praktisen järjen toiminta voi erehtyä ja tulla vaihteleviin tuloksiin, sen lähtökohta on muutoksen ja erehdyksen yläpuolella.⁵⁸

Toinen aristotelisen ajattelun voimistuva piirre ilmenee *Summa Theologi-*

⁵³ *I^a II^{ae}, Quaest. 94, 95 ja 100*. Ks. Grisez, 1965, s. 169—175 ja 1969, s. 341—350; Grabmann, 1922/23, s. 49; Welzel, s. 63.

⁵⁴ *I^a II^{ae}, 91.3; Quest. 94; Quest. 95; 100.1, 3 ja 11*. »Sicut enim in speculativis sunt quaedam naturaliter cognita, ut principia indemonstrabilia . . . ita etiam in operativis sunt quaedam principia naturaliter cognita, quasi indemonstrabilia . . . » V Eth. lect. 12, ed. Leon. 49—54. Ks. Grisez, 1965, s. 173—174 ja 1969, s. 348—349.

⁵⁵ *I^a II^{ae}, 100.3*.

⁵⁶ *I^a II^{ae}, 100.3 ja 100.11*. Vrt. tuonnempana s. 131.

⁵⁷ *I^a II^{ae}, 94.2 ja 94.4*. McGrade, 1982, s. 753.

⁵⁸ *ib.* 94.6. McGrade, *ib.*; Luscombe, 1982a, s. 711; Grisez, 1965, s. 188 ja 1969, s. 368—369. Ks. myös Potts, 1980, s. 48—50.

cassa siinä, että käsite synderesis menettää sen tärkeän operatiivisen merkityksen, joka sillä oli Sentenssikommentaarissa ja teoksessa *De Veritate*. Myöhäistuotannossaan Tuomas kutsuu luonnonoikeuden tiedollisesti ensimmäisiä periaatteita yksinkertaisesti termeillä *prima principia* tai *principia naturaliter cognita*. *Prima pars* -osassa synderesis esiintyy oikeastaan vain yhdessä yhteydessä, ja siinä todetaan aikaisempia, usein mutkikkaita ajatuksia välttämällä, että käytännöllisellä alueella ensimmäisten periaatteiden *habitus* on *synderesis* — vastaavasti kun teoreettisen järjen lähtökohtaperiaatteiden *habitus* on *intellectus principiorum*.⁵⁹ Osissa *Prima Secundae* ja *Secunda Secundae* synderesis esiintyy molemmissa kerran. Edellisessä todetaan yksinkertaisesti, että *synderesis* on *habitus*⁶⁰ ja jälkimmäisessä, että synderesis ohjaa käytännöllistä järkeä.⁶¹ Tähän synderesis-käsitteen olennaiseen rajoittamiseen ja siitä luopumiseen on kiinnitetty huomiota. Mielestämme ilmiö on aivan oikein kytketty siihen yhteyteen, että synderesis oli lopultakin hyvin platonisten ajatusten kyllästämä käsite. Se edusti pikemmin järjen synnynnäistä kipinää (»scintilla rationis») kuin aristotelista ajatusta yleisten lähtökohtaperiaatteiden intuitiivisesta oivaltamisesta (*nous*). Tuomas ei lopultakaan pystynyt tai halunnut yhdistää näitä toisiinsa vähemmän luontevasti sopivia ajatuselementtejä.⁶²

Sitävastoin huomiota vaille on jäänyt se seikka, että *Summa Theologicassa* tiedollisesti primaarin prinssiipin ajatus saa toisenlaisen ja aristotelisemmän käsitekehikon. Osassa *I^a II^{ae}* esiintyy nimittäin luonnonoikeuden periaatteita koskevan tiedon yhteydessä eräs käsitteellinen jaottelu, jota emme löydä Tuomaan varhaistuotannosta ja joka tietyssä mielessä käsitteellisesti selkeämpänä korvaa aiemman jaottelun *praecepta iuris naturae/eorum habitus* = *synderesis*. Tuomas lähtee myös tässä uudessa jaottelussa siitä, että luonnonoikeuden perusperiaatteet ovat praktisen järjen lähtökohtina samassa asemassa kuin teoreettisen järjen ensimmäiset periaatteet: molemmat ovat evidenttejä lähtökohtaprinsiippejä.⁶³ Tämän jälkeen saamme lukea uudenlaiseen jaotteleen perustuvan ajatuskehityksen.

»Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter: uno modo secundum se, alio modo quoad nos.»⁶⁴

Jokin periaate on tämän mukaan jo evidenti »itsessään» — *per se notum*

⁵⁹ *I^a Pars*, 79.12. ja 13.

⁶⁰ *I^a II^{ae}*, 94.1.

⁶¹ »Synderesis movet prudentiam . . .»; *II^a II^{ae}*, 47.6 ad 3^{um}.

⁶² Crowe, s. 242—245; Armstrong, s. 33—35.

⁶³ *I^a II^{ae}*, 94.2 ad Resp.

⁶⁴ ib; Ks. myös: *I^a Pars*, 2.1. Ks. Grisez, 1965, s. 173—175 ja 1969, s. 348—349.

secundum se — tai evidentti »meille» — *per se notum quoad nos*. Tällä erotte-
lulla Tuomas haluaa ymmärtääksemme tematisoida selvemmin ongelman mo-
raalisen tajunnan lähtökohtaperiaatteiden tiedollisesta statuksesta. Jaottelu
vastaa itse asiassa suhteellisen tarkasti Aristoteleen edellä eriteltyä käsitystä
erosta meille tunnettu/luonnostaan tunnettu. Sekä Aristoteleen että Tuomaan
jaottelussa on ymmärtääksemme keskeisesti kysymys kahdesta asiasta: (1)
Tiedon lähtökohta on aina varmuutta sanan epistemologisessa mielessä; tie-
dollinen prosessi etenee aina pmissistä, jotka ovat »meille tunnettuja»,
»meille varmoja». (2) Tämän ohella on olemassa kuitenkin asiantiloja, joita
emme tiedä varmasti, mutta josta voimme *tulla tietoisiksi ja varmoiksi*. Pro-
positioihin *per se notae quoad se* liittyy myös *tiedostusta koskeva problema-
tiikka*.

Demonstraatio lähtee Akvinolaisen konseptiossa aina pmissistä »per se
notae quoad nos». Tämä asettamus perustuu yksinkertaisesti siihen, että de-
monstraatio on *tiedollinen prosessi*, toisin kuin determinaatio, joka perus-
luonteeltaan on *toiminnallinen prosessi*. Demonstratiivinen tieto voi puoles-
taan aina edetä vain *meille* varmasta ja tunnetusta. Tämä tulee esiin myös kai-
kissa niissä konteksteissa, joissa Akvinolainen soveltaa demonstraation ajatus-
operaatiota, erityisesti meille ratkaisevissa kohdissa *I^a II^{ae}*, Quaest. 94, 95 ja
100. Voimakkaasti tähän suuntaan puhuu etenkin se, että Akvinolainen sanoo
luonnonoikeuden ensimmäisten periaatteiden olevan tunnettuja kaikille ja et-
tei niistä sellaisina voida erehtyä.

Introduosoidessaan jaon *secundum se/quoad nos* Tuomas sanoo, että jokin
propositio tai periaate on itsessään evidentti, jos sen predikaatti sisältyy sen
subjektiin. Ajatus sisältää kuitenkin pikemmin aristotelisen essentialistisen
ajatuspiirteen kuin idean määritelmällisistä, ns. analyyttisistä totuuksista.⁶⁵
Se, joka tietää subjektin määritelmän, tietää Akvinolaisen mukaan myös pre-
dikaatin sisältyvän siihen. Nyt asian ydin on ymmärtääksemme siinä, että ob-
jektiivisessa luonnossa on paljon sellaista, mitä emme tiedä tai jonka vain osa
meistä tietää. Tämän mukaisesti Tuomas katsoo, että (itsessään evidentti) lau-
se »ihminen on rationaalinen olento» on kyllä sinänsä tosi, mutta se ei ole
kaikkien tuntema. Sitävastoin on olemassa myös yleisiä periaatteita, jotka
ovat kaikkien tuntemia. Sellaisia ovat teoreettisen järjen alueella lauseet: »jo-
kainen kokonaisuus on osiaan suurempi» ja »suureet, jotka ovat yhtä suuria
verrattuna kolmanteen, ovat yhtä suuria myös keskenään».⁶⁶ Niitä vastaavat

⁶⁵ Kant, Prologomena, s. 13—18. Ks. Grisez, 1965, s. 173—174.

⁶⁶ *I^a II^{ae}*, 94.2 ad Resp. Ks. Grisez, 1965, 175 ja 1969, s. 349—350. Vrt. Potts, 1980, s. 33
ja 35; 1982, s. 696 ja 697.

praktisen järjen alueella tietyt ylimmät, moraalin konstituivat ja sen yleiset lähtökohtaiset periaatteet.⁶⁷ Demonstraatiolle ajatusoperaationa on *Summa Theologicassa* selvästi tunnusomaista, että sen ylimmät premissit ovat *kaikkien tuntemia*: ne ovat juuri tässä katsannossa *naturaliter cognita*. Ne eivät ole järjen diskursuksen tuloksia, vaan sen kaikkien tuntemia lähtökohtia. Tässä katsannossa asettuu niiden merkitys *indemonstrabilia*-periaatteina oikealle paikalleen: niitä ei voida todistaa, koska ne ovat (jo) kaikkien tietämiä ja *niiden kautta* voidaan todistaa muita (alempia) periaatteita. Tässä mielessä *Summa Theologican principia notae quoad nos* ovat toisaalta selvä aikaisemman *synderesis*-käsitteen sisältämän moraalisen perustajunnan ajatuksellinen jatkumo. Toisaalta demonstraation lähtökohdat erottuvat niistä lähtökohdista, jotka vaativat erityistä tiedostusprosessia, kuten propositio ihmisen rationaalisuudesta. Tuonnempana näemme, että juuri nämä *per se notae secundum se* propositiot ovat puolestaan leimallisia determinaaion ajatusprosessille. Viimeksi mainitulle ominainen lähtökohta on ihmisluonto ja sen luonnolliset päämäärät (*inclinationes naturales*).

3.2. Demonstraatiolle ominainen päätelmä

Mitä ovat nämä kaikille tunnetut luonnonoikeuden evidentit lähtökohtaprinsiipit? Sentenssikommentaarin mukaan ainakin pahan tekemisen kieltö (»ut quod est malum non esse faciendum») ja Jumalan käskyjen totteleminen (»praeceptis Dei obediendum») kuuluvat näihin. Niiden ohella edellytetään myös muita yhteiskuntamoraalin peruslauseita (»et sic de aliis»).⁶⁸ Etiikka-kommentaarisissaan Akvinolainen näyttää edellyttävän niin ikään kolmen perusnormin ohella muita: ». . . ut malum esse vitandum, nulli esse iniuste nocendum, non esse furandum et similia . . . ».⁶⁹ *Summa Theologican* osassa I^o II^{ae}, jossa demonstraatio muuten esiintyy eksplisiittisimmin omana ajatusoperaationaan, säilyvät esimerkit itse evidenteista peruslauseista olennaisesti yhtä niukkoina. Löydämme sieltä käskyt: pitää tehdä hyvää, pitää välttää pa-

⁶⁷ I^o II^{ae}, 94.4 *ad Resp.* 1. kappale in fine ja 2. kappale.

⁶⁸ II *Sent.* d.24, q.2, a.3. Vrt. *Armstrong*, s. 29; *Overbeke*, s. 458–462.

⁶⁹ Tällöin on kuitenkin jonkin verran epäselvää, ovatko nämä jo osittain premisseistä johdettavia seurauslauseita: ». . . ita etiam in operativis sunt quaedam principia naturaliter cognita, quasi indemonstrabilia principia et propinqua his, ut malum esse vitandum, nulli esse iniuste nocendum, non esse furandum et similia . . . » *V Eth. lect. 12, ed. Leon.* 52–56. Kysymys siitä, kuuluvatko mainitut normit sanalle »principia» ja/tai sanalle »propinqua», ei ole täysin selvä. Ks. *Armstrong*, s. 84; *Lottin*, 1931, s. 62–63. Ks. myös *Luscombe*, 1982, s. 712–713.

haa, pitää toimia järjen mukaisesti.⁷⁰ Vielä löydämme kiellon, jonka mukaan ketään ei saa vahingoittaa.⁷¹ Sen sijaan kontekstissa *I^a II^{ae}* Quaest. 100.1 esiintyvät vanhempien kunnioittamista sekä varastamisen ja surmaamisen kieltoa tarkoittavat periaatteet voitaisiin sanamuodollisesti tulkita ensimmäiseksi periaatteiksi, mutta asiayhteytensä puolesta ne ovat selvästi jo perusperiaatteista johdettuja normeja⁷².

Tuomas Akvinolaisen perusajatus onkin ymmärrettävissä siten, että nyt esillä olevassa epistemologisessa katsannossa luonnonoikeuden ensimmäiset ja lähtökohtaiset periaatteet ovat hyvin yleisiä ja abstrakteja periaatteita. Onhan niiden keskeinen piirre se, että ne ovat epävarmuuden ja erehdyksen yläpuolella sekä kaikille ihmisille samanlaisina evidenttejä. Tästä näyttää seuraavan myös se, että ne ovat samoja ja muuttumattomia historian kehityksen eri vaiheissa ja eri kansojen keskuudessa. Näiden periaatteiden olennainen funktio onkin toimia *lähtökohtaperiaatteina*. Esimerkiksi varastamisen ja tappamisen kieltö eivät enää omaa samaa varmuutta ja universaalisuutta: ne ovat päätelmiä (*conclusiones*) näistä universaaleista ja varmoista lähtökohdista.

Demonstraatiolle ominainen päätelmämuoto pukeutuu Akvinolaisen tuotannossa kahdenlaiseen asuun, osin filosofiseen, osin teologiseen. Edellistä edustaa Aristoteleelta peräisin oleva ja erityisesti Nikomakhoksen etiikan oppi *praktisesta syllogismista*, jälkimmäistä teologissävytteisempi oppi *omastatunnosta (conscientia)*. Viimeksi mainittu samastettiin keskiajalla usein moraaliin kaskyyn, periaatteisiin, jopa luonnonoikeuteen.⁷³ Oppi omastatunnosta saa Tuomaan ajattelussa kuitenkin tärkeitä filosofisia dimensioita. Hän nimittäin yhdistää sen aristoteliseen oppiin *toimivasta järjestä*. Tämä *intellectus agens* tarkoittaa ylipäänsä järjen diskursiivista toimintaa. Sen vastakäsitteenä esiintyy *intellectus possibilis*, »mahdollinen järki».⁷⁴ Tämän mukaisesti Tuomas sanoo, että omatunto on — ei *habitus* eikä *potentia habitualis* — vaan *actus*: se on järjen diskursiivinen akti, jonka sisältönä on juuri *päätelmä*.

⁷⁰ *I^a II^{ae}*, 94.2.

⁷¹ *I^a II^{ae}*, 95.2.

⁷² *I^a II^{ae}*, 100.1 *ad Resp.* 3. kpl. Sanamuoto on vastaavalla tavalla kaksiselitteinen kuin Etiikkakommentaarissa; vrt. ed. av. 69. Konteksti on tässä kuitenkin sikäli selvempi, että koko Quaest. 100 edustaa perusajatukseltaan kymmenen käskyn rationalisointia luonnollisista periaatteista, jolloin mainitut käskyt itse eivät voi olla luonnollisia periaatteita, vaan niiden johdannaisia. Ks. myös ib. a.3 ja a.11.

⁷³ Lottin, II, s. 103 ss; Potts, 1980, s. 33 ss. ja 1982, s. 695 ss.

⁷⁴ Ks. Lottin, III, s. 545 läht. On huomattava, että *toimiva järki* on eri asia kuin *praktinen järki*. Edellinen on sekä teoreettinen että praktisen järjen discursus; jälkimmäinen on taas järki, joka toimii *in agendis, in operativis*.

Tämä oppi, joka on etualalla Sentenssikommentaarissa sekä teoksessa *De Veritate*, tulee Akvinolaiselle erityisesti *Albertus Magnuksen* välittämänä. Albertus muotoilee edellä kerrotulla tavalla omantunnon (*conscientia*) toiminnan päätelmäksi kahdesta premissistä yläpremissin ollessa synderesiksen esittämä lähtökohta ja alemman tehtävänä on ». . . conferre particulare ad universale . . .»⁷⁵. Näistä kahdesta omantunto tekee päätelmän. Tämän lisäksi Albertus erottaa yläpremissille ominaisen »yleiseen kohdistuvan tietämisen» (*scire in universali*) ja *minor*-premissille ominaisen »erityiseen kohdistuvan tietämisen» (*scire in particulari*), joista »tekemiseen kohdistuva tietäminen» (*scire in agere*) on päätelmä (*conclusio*). »Non esse fornicandum» on yläpremissi ja »hoc est fornicatio» partikulaarinen premissi. Nämä *conclusio* yhdistää päätelmäksi: tätä ei saa tehdä.⁷⁶

Kaksi meidän kannaltamme keskeistä praktisen järjen luonnetta koskevaa seikkaa Tuomas omaksui Albertukselta:

- (a) päätelmä lähtee evidenteistä eli tiedollisesti varmoista premiseistä ja
- (b) kysymyksessä on todella päätelmä sanan tiedollisessa mielessä. Asia voidaan ilmaista myös sanomalla, että kyseessä on *conclusio* sanan aidossa eli loogisesti sitovassa mielessä. Itse asiassa Tuomas erotti nyt esillä olevan päätelmämuodon erityisenä tiedollisena päätelmänä vielä selvemmin kuin Albertus.⁷⁷

Mutta onko Aristoteleen praktinen syllogismi loogisesti validi päätelmä? Asia on edellä kerrotun mukaisesti ollut tärkeän keskustelun kohteena myös aivan viime aikoina. *Eräs* kannaltamme olennainen tulos tästä keskustelusta ovat mielestämme ne perustellut epäilyt, joita on kohdistettu ajatukseen, että

⁷⁵ *Summa de homine, Quaest. 71.a.2 ja 72.a.1*; ». . . applicat ea ad particularia . . .» *ib. Quaest. 71.a.1*; vrt. myös *Summa de bono, Tract. V a.1*.

⁷⁶ *Summa de homine, Quaest. 71.a.1 ja a.2*; *Quaest. 72.a.1*. Julkaisemattomassa Nikomakhoksen etiikan kommentaarissa Albertus toteaa: »Dictamen autem (prudentie) est tripliciter: scilicet in maiori propositione que est scire in universali, ut non esse fornicandum et dictamen in minori propositione, que est scire in particulari ut huic commisceri est fornicari; et dictamen conclusionis, que est scire in agere quando iam scilicet sententiatur de faciendo vel non faciendo». Ks. *Lottin*, III, s. 273 ja 545. Mainittakoon, että *Potts*, joka pitää Akvinolaisen teorian varsinaisena uutuutena oppia omastatunnosta (». . . only when he turned to *conscientia* that Aquinas introduced some really new ideas.» *Potts*, 1980, s. 50), jättää huomiotta Albertuksen vaikutuksen. Vrt. edellä av. 23.

⁷⁷ Albertuksella ei erottelu *voluntas/ratio* ollut lopultakaan yhtä selvä kuin Tuomaksella. Lähinnä se näkyy electio-käsitteen käytössä: conclusio on tietynlainen electio. Ks. *Lottin*, III, s. 272 ss. ja 540 ss; *Grabmann*, 1922/23, s. 39 ss; *Korolec*, 1982, s. 634–635; *Wieland*, 1981, s. 307 ss. Myöhaistutannon teoksessa *Summa Theologica* (siis Albertuksen) näyttää lisäksi jo muissa suhteissa fransiskaaninen voluntarismi syrjäyttävän aristotelisen rationalismin.

konkreettinen teko, so. itse *teon tekeminen*, voisi olla päätelmä eli *conclusio* sanan loogisesti sitovassa mielessä. Sitä vastoin teon tekemistä voidaan kutsua toiminnalliseksi päätelmäksi. Mainittu ongelma on relevantti myös Akvinolaisen ajattelun kannalta. Mielestämme Tuomaalla on nimittäin selvä taipumus erottaa tiedollinen ja toiminnallinen päätelmä, joskin tämä erottelu on suhteellinen ja välistä vaikeasti tunnistettavissa. Asian ydin on siten siinä, että synderesiksestä tai evidentistä premissistä lähtevä päätelmä tuottaa *conclusio-na* pikemmin toimintaohjeen kuin teon. Viitaten edellä olevaan esitykseemme voimme todeta, että praktinen järki ei tässä tapauksessa »ylety» tekoon. Asiaan liittyy tällöin toinen piirre. Praktisen järjen käyttö tulee lähelle aristotelisessä mielessä ymmärrettyjä teoreettisia päätelmiä, koska niihin ei liity varsinaisesti individuaalisia ja partikulaarisia termejä (»tässä ja nyt»)⁷⁸. Siten demonstraatio edustaa eräänlaista praktisen järjen teoreettista toimintamuotoa.

Mielestämme löydämme näille ajatuksille vastineen Akvinolaisen varhais-tuotannosta eli Sentenssikommentaarista ja teoksesta *De Veritate*. Sentenssikommentaarista ilmenee, että Tuomas ajattelee nyt esillä olevan päätelmän olevan seuraavan muotoisen:

Major-premissi (synderesis): Kaikkia huonoja tekoja tulee välttää (omne malum est vitandum)

Minor-premissi (ratio): Sellainen ja sellainen teko on huono, koska se on Jumalan lain kieltämä (*ratio superior*) tai koska havaitsemme sen pahaksi, vääräksi tai epäoikeudenmukaiseksi (*ratio inferior*)

Conclusio (conscientia): Sellaista ja sellaista tekoa tulee välttää⁷⁹

Havaitsemme, että johtopäätös ei suoranaisesti ole teko, vaan tekoa koskeva ohje (normi). Vastaavan esimerkin löydämme sekä Sentenssikommentaarista että teoksesta *De Veritate* siinä ajatusyhteydessä, jossa Akvinolainen pohtii, missä määrin pakanat ovat luonnollisen järjen periaatteiden alaisia. Hän toteaa, että pakanoiden keskuudessa esiintyy usein sinänsä erheellinen käsitys, että minkäänlaisia valoja ei saa vanhoa. Kuitenkin pakanoitien moraali on täysin rationaalinen: mainittu normi on nimittäin oikein johdettu *conclusio* kahdesta premissistä. Samoin synderesistä edustava *major-premissi*

⁷⁸ Ks. ed. s. 46 ss.

⁷⁹ *II Sent. d.24, q.2, a.4.*

(Tuomaan mukaan: mitään laitonta ei pidä noudattaa) on heillä oikea, koska *synderesis* ei voi erehtyä. Rationaalisen moraalin erehdys on lähtöisin *minor*-premissistä: pakanat olettavat Akvinolaisen mielestä tässä tapauksessa erheellisesti, että valat ovat laittomia. Tämän vuoksi heillä on erheellinen käsitys, ettei valoja pidä vanhoa.⁸⁰

Ajatus, että nyt esillä oleva päätelmämuoto on erityinen tiedollinen päätelmä, joka johtaa pikemmin toimintaohjeisiin kuin tekoihin, saa Akvinolaisen varhaistuotannossa erään toisen eksplisiittisen ilmenemismuodon. Tuonnempana tulemme näkemään, että determinaatiota vastaava toiminnallinen päätelmä, joka johtaa tekoon, kulminoituu *valinnan* ja *ratkaisun* käsitteiden kontekstiin. Tuomas näyttää myös yleisesti formuloivan eron näiden välillä. Omantunnon arvostelma on *judicium conscientiae* ja Tuomas luonnehtii sitä »tiedolliseksi päätelmäksi», *conclusio cognitiva*. Sitävastoin *electio*, valinta on toiminnallinen (»affektiivinen») päätelmä, *conclusio affectiva*, jota edeltää *judicium electionis*. Ero näyttäytyy Tuomaan ajatuksissa relevanttina, muttei ehdottomana. Molempiin liittyy nimittäin *judicium*, mutta erilainen *judicium*. Molemmat ovat edelleen päätelmiä, *conclusiones*, mutta erilaisia päätelmiä.⁸¹

Edellä kerrotulla Sentenssikommentaarin esimerkillä ja *De Veritate*-teoksen esityksellä on mielestämme huomattava periaatteellinen merkitys. Ne osoittavat aristotelisen rationaalisen etiikan peruskonseption erään keskeisen piirteen: eettiset ja yhteiskuntamoraaliset toimintaohjeet ovat järjen diskursiivisen toiminnan tulosta eivätkä ainakaan ensisijaisesti tahdonvallan tai ulkoisen auktoriteetin käskyjen tuotetta. Tämä järjen diskursiivinen toiminta perustuu aitoihin loogisiin päätelmiin myös käsitteen nykyisessä mielessä.⁸² Tämä oppi tukeutuu perustavalla tavalla myös Aristoteleen alkuperäiseen prakti-

⁸⁰ *II Sent. d.24, q.2, a.2 ja II Sent. d.39, q.3, a.2; De Ver., 17 a.2; Quodl. 3, a.26. Ks. Potts, 1980, s. 54–55 ja 1982, s. 702–703.*

⁸¹ »... *judicium ad liberum arbitrium pertinet, ad conscientiam, et synderesim; sed diversimode; quia ad liberum arbitrium pertinet judicium, quasi participative, quia per se voluntatis non est judicare; unde ipsum judicium electionis liberii arbitrii est: sed judicium per se, vel est universalis et sic pertinet ad synderesim; vel est in particulari: tamen infra limites cognitionis persistens, et pertinet ad conscientiam. Unde tam conscientia, quam electio, conclusio quaedam est particularis vel agendi vel fugiendi; sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva...*» *II Sent. d.24, q.2, a.4.* Harv. H.T. Käsite *liberum arbitrium* esiintyy joko järjen tai tahdon tai niistä erillisenä (ja niiden toimintoja yhdistävänä) mielen kykynä. Ks. *Korolec, 1982, s. 634–635.*

⁸² Ajatuksella näyttää olevan tietynlaista yhteyttä sellaisiin nykyisiin oikeudellisiin päätöksentekoteorioihin, jotka korostavat päätöksenteon justifikaation ja sen deduktiivisten piirteiden tematiikkaa. Ks. esim. *MacCormick, 1978, s. 19 ss.*

seen syllogismiin, tosin tämän opin sellaisiin puoliin, jotka nykyinen keskustelu on jättänyt vaille huomiota.

Tämän peruskonseption puitteissa monet keskiaikaiset peruskysymykset joutuivat aika paljon uuteen valoon, mm. kysymys omantunnon sitovuudesta: *utrum conscientia ligat?*⁸³ Omatunto on järjen diskursiivinen akti ja tämä akti on yleisen periaatteen soveltamista erityisempään tilannetyyppiin.

On suhteellisen helposti nähtävissä, että *asiallisesti* tämä aristotelismin oppi moraalista rationaalisena diskursuksena kulminoi vaikeudet nimenomaan *minor*-premissiin ja sitä koskevaan tietoon. Yläpremissi I. *synderesis* on erehtymätön, sen arvostelma ei voi olla väärä: *in universali judicio synderesis errorem esse non contingit*. Tämän universaalipremissin varmuuden ja erehtymättömyyden merkitystä rajoittaa kuitenkin se seikka, että synderesiksen arvostelma on *in universali judicio* niin yleinen, että emme saa siitä suoranaista ohjetta ja normia missään todellisessa ja reaalisessa tilanteessa (esim. *malum est vitandum*). Siksi rationaalinen discursus on alemman, mutta kuitenkin vielä yleisen periaatteen eli juuri *minor*-premissin välittämä: *secundum media unde ratiocinatio sumitur*.⁸⁴ Rationaalinen, moraalinen toiminta on olennaisesti *minor*-premissin välittämä prosessi. Synderesiksestä emme saa toimintaohjeita ilman tätä välitystä, koska sitä ei yleisyytensä vuoksi voida sellaisenaan soveltaa ilman erityisemmän tiedon välitystä, *nisi fiat assumptio alicujus particularis*.⁸⁵

Minor-premissi ei kuitenkaan enää ole erehtymätön. Kun omatunto eli rationaalinen moraalinen diskursus erehtyy, on tämä erehdys peräisin nimenomaan *minor*-premissiä koskevasta väärästä tiedosta. Moraalista toimintaohjetta koskeva erehdys on tämän mukaisesti *tiedollinen erehdys*: Tuomaan esimerkissä pakanat johtavat erheellisen toimintaohjeen, joka kieltää valojen vannomisen juuri *minor*-premissistä (»valat ovat laittomia»). Tärkeästä merkityksestään huolimatta *minor*-premissin luonnetta koskevat pohdinnat jäävät Akvinolaisella melko hajanaisiksi.

Mainittu esimerkki kertoo meille ainakin sen, että kysymys ei ole nykyisessä mielessä *tosiasiatiedosta*, joskin *minor*-premissi kyllä *saattaa olla* myös osin tällaista tietoa. Varhaisteoksessaan Tuomas erottaa

⁸³ *II Sent. d.39, q.3, a.3; De Ver. 17.a.3. ja 4.* Jos omatunto on järjen diskursiivinen akti, sen sitovuuden ehdot ja rajat määräytyvät tämän rationaliteetin rajojen mukaan. Ks. omantunnon ja erehtyneen omantunnon sitovuuden ongelmasta Akvinolaisella Potts, 1980, s. 55–60 ja 1982, s. 702–703.

⁸⁴ *II Sent. d.24, q.2, a.2.*

⁸⁵ *De Ver. 17.2.*

minor-premissin tiedon jaottelun *ratio superior/ratio inferior* mukaan. Edellinen näyttää viittaavan lähinnä Jumalan antamiin käskyihin, jälkimmäinen taas (synderesiksen ohjaamiin) arvostelmiin erilaisten asiantilojen moraalisisistä kvaliteeteista. Tämä jaottelu sinänsä on pikemmin kumarrus *Augustinuksen* ja *Petrus Lombarduksen* suuntaan kuin merkki platonisen kahden järjen opin omaksumisesta.⁸⁶ Tuomas pitää nimittäin joka tapauksessa kiinni yhden yhtenäisen järjen (*ratio, intellectus*) ajatuksesta, jonka eri operaatioiksi hän selittää nämä kaksi muotoa. Teoksessa *De Veritate* Tuomas esittää, että *minor*-premissin tieto voi olla tosiasiatietoa tai moraalista tietoa, jaottelu, joka näyttää käytävän hyväkseen keskiajalla keskeistä moraalifilosofista jakoa *quaestio facti/quaestio juris*.⁸⁷ Edellisessä tapauksessa omatunto arvioi sen perusteella, onko jokin teko tosiasiaa tapahtunut. Jälkimmäisessä tapauksessa taas *minor*-premissi sisältää sen, onko tietty teko tai tekokategoria oikea tai väärä. Tuomas jakaa *minor*-premissin sisältämän tiedon ja omantunnon siitä tekemät päätelmät myös toisella tavalla. Kysymys voi olla tulevasta toiminnasta, jolloin omatunto ratkaisee, pitääkö tietty teko tehdä vai ei. Toisaalta järjen *discursus* voi koskea myös menneitä toimintaa, jolloin omatunto ratkaisee, onko toimittu oikein vai väärin. Tämän mukaisesti Akvinolainen katsoo, että omallatunnolla on kaksi funktiota, jotka hän rinnastaa teoreettisen järjen kahteen tehtävään. Näitä funktioita voidaan sanoa *periaatteista johtamiseksi* ja *uusiin periaatteiden löytämiseksi*. Akvinolainen erottaa tämän mukaisesti ajatusoperaation *via inventionis*, jolla hän tarkoittaa ajatusprosessia, joka etenee ensimmäisistä periaatteista johtopäätöksiin. Toisaalta on olemassa *via judicii*, jossa omatunto arvioi tehtyjen tekojen moraalista kvaliteettia ja luo tällä tavalla uusia moraalisia kriteereitä.⁸⁸ Tämä Tuomaksen ajatus jää jonkin verran epäselväksi. Siinä on epäilemättä nähtävissä jonkinlaista heijastusta Aristoteleen ajatuksesta tiedon ylhäältä johtamisen (deduktion) ja alhaalta johtamisen (induktion) keskinäisestä yhdistämisestä.

Via judicii -ajatusoperaatio on mielestämme nähtävissä erääksi ilmenemis-
muodoksi *minor*-premissin luonnetta ja statusta koskevasta ongelmasta, joka on ymmärtääksemme suhteellisen selvästi askarruttanut Tuomasta viimeistään *De Veritate* -teoksesta lähtien.

Edellä kuvatun praktisen syllogismin varaan rakentuva rationalistinen etiikka jää muodolliseksi ja sisällyksettömäksi, jos joudumme ottamaan *minor*-premissin annettuna pystymättä takaamaan sille minkäänlaista episteenmistä statusta. Vaikka tiedämmekin varmalla ja evidentillä tavalla, että hyvää on tehtävä ja pahaa on vältettävä, jää varmuutemme esim. varastamisen kiel-

⁸⁶ *II Sent. d. 24, q. 2, a. 4*; Crowe, s. 234–235.

⁸⁷ Lottin, III, s. 55 ss.

⁸⁸ *De Ver. 17.1*. Myös: *De Ver. 10.8, ad 10^{um}*. Ks. Lottin, 1924, s. 367; Potts, 1980, s. 52.

toa koskevasta normista melko ongelmalliseksi, jos välittävällä *minor*-premissillä (»varastaminen on pahaa») ei ole evidenssiä. Tämän ongelman katsoimme puolestamme siksi keskeiseksi tekijäksi, jonka vuoksi Tuomas kehittää vähitellen uudenlaisen tiedollisen päättelyn, joka ilmenee täydessä laajuudessaan *Summa Theologicassa*. Hän ei kuitenkaan suoranaisesti hylkää aikaisempia ajatuksiaan: löydämme edelleen *Summa Theologicasta* opin synderesiksestä ensimmäisten periaatteiden *habituksena* ja omastatunnosta järjen diskursiivisena aktina.⁸⁹ Sitä vastoin voidaan sanoa, että Tuomas kiinnittää huomionsa toiseen asiaan, jota voidaan luonnehtia *ilman minor-premissin välitystä* tapahtuvaksi päätelmäksi, tietyssä mielessä itse *minor*-premissin johtamiseksi. Siinä on paljon yhteistä syllogistisen päätelmämuodon kanssa: se etenee tiedollisesti evidenteistä, ensimmäisistä periaatteista ja eteneminen tapahtuu päätelmänä, *per modum conclusionis*.⁹⁰ Kysymys on siten epäilemättä *tiedollisesta päätelmästä*, mutta ei enää loogisesti validista päätelmästä. Tuomaan voidaan katsoa kehittäneen sisältöä koskevan päättelyn sen loogisen muodon kustannuksella.

Löydämme välittömän tiedollisen johtamisen ensimmäiset ajatukset teoksesta *De Veritate*. Siinä Tuomas esittää, että tiettyjen luonnonoikeudellisten yleisten lähtökohtaperiaatteiden sovellutuksissa omatunto ei voi erehtyä. Tällöin järjen discursus etenee *synderesiksen* oivaltamasta universaalisesta periaatteesta sellaisiin erityisempiin, spesifisempiin arvostelmiin, jotka välittömästi (= ilman toisen premissin välitystä) sisältyvät itse varmaan lähtökohtaperiaatteeseen. Tuomas vetoaa tässä yhteydessä jälleen teoreettisen ja praktisen järjen paralleelisuuteen. Teoreettisen järjen alueella meillä on evidentiin periaatteen »kokonaisuus on suurempi kuin sen osat». Voimme soveltaa tätä periaatetta erityisempään tilanteeseen ja saamme välittömästi varman päätelmän »*tämä* kokonaisuus on suurempi kuin sen osat». Oivallamme päätelmän tuottaman arvostelman kuuluvan lähtökohtapremissiin sen erityistapauksena. Vastaavasti voimme praktisen järjen alueella johtaa universaaleista lähtökohtaperiaatteista erityisempiä, mutta kuitenkin välittömästi varmoja propositionia: Jumalaa tulee rakastaa — *minun* tulee rakastaa Jumalaa; pahaa tulee välttää — *tiettyä erityistä pahaa* tulee välttää. Järjen diskursuksen kohteena on yleisen periaatteen erityisempi sovellutus, joka on kuitenkin välittömästi evidenti. Sovellutus seuraa välittömästi premisseistä: *idem de seipso praedicatur particulariter*.⁹¹

⁸⁹ Ks. ed. av. 60.

⁹⁰ *I^a II^{ae}*, 91.3, 94.4—6 ja 95.2.

⁹¹ Myös: »... quae directe sub principiis universalibus assumuntur in eisdem terminis.»

Kohtaamme välittömän praktisen järjen johtamismuodon täydessä laajuudessaan *Summa Theologicassa*.⁹² Siellä tapaamme myös ensimmäisen kerran termin *demonstratio* kuvaamassa systemaattisesti tätä tiedollisen johtamisen muotoa erotettuna *determinaatiosta*, joka — kuten pyrimme argumentoimaan tuonnempana — esiintyy pikemmin *toiminnallisen* johtamisen muotona. Tuomaan ajatus on lyhyesti se, että meillä on toisaalta luonnonoikeuden lähtökohtaperiaatteet: ne ovat *ensimmäisiä (prima)*, *yleisiä (universalia)*, *ei-demonstroitavia (indemonstrabilia)*, koska *demonstratio* etenee evidenteistä prinssiipeistä, jotka eivät itse voi enää olla *demonstraatio*n kohteena. Toisaalta meillä on ensimmäisistä periaatteista johdettuja periaatteita: ne ovat *erityisiä (magis propria)*, *päätelmän muotoisia (sicut conclusiones)* ja *johdannaisia eli sekundäärejä (secunda, secundaria)*. Itse johtamisidea Tuomas kuvaa sanomalla, että ne ovat ensimmäisten periaatteiden *välittömiä* tai *läheisiä* seurannaisia. Ajatusoperaatiota keskeisesti kuvaava termi on *propinquus*: »... quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis...»⁹³ Luonnonoikeus jakaantuu tämän mukaisesti lähtökohtaiseen ja johdannaiseen, primaariin ja sekundääriin luonnonoikeuteen. Introdusoidessaan käsitteen *demonstratio determinatio* vastakohtana Akvinolainen antaa meille esimerkin, joka voidaan esittää seuraavasti:

<i>primaari luonnonoikeus</i>	<i>sekundääri luonnonoikeus</i>
nulli esse faciendum	non est occidendum
malum	

Tämän mukaan Akvinolainen ajattelee, että periaate: »ketään ei saa vahingoittaa» kuuluu luonnonoikeuden ensimmäisiin lähtökohtaperiaatteisiin. Tappamisen kielto on siitä johdettu, sekundäärinen periaate.

Summa Theologica *De Legibus* -osan keskeinen jaottelu primaariin ja sekundääriin luonnonoikeuteen on sinänsä ollut laajahkojen erityistutkimusten kohteena. Erityisesti on mainittava *Overbeken*, *Armstrongin* ja *Lottinin* monessa suhteessa selväpiirteiset esitykset.⁹⁴ Overbeke ja Armstrong ovat kehittä-

De Ver. 17 a.2. Ks. Potts, 1980, s. 54—55 ja 1982, s. 701—702. Ks. myös Grisez, 1965, s. 188 ja 1969, s. 369.

⁹² Myös Etiikkakommentaarissaan Tuomas esittää, että luonnonoikeus muodostuu ensimmäisistä, *indemonstrabilia* periaatteista ja niiden välittömistä johdannaisista. Ks. *V Eth. lect. 12*. Vrt. myös Welzel, s. 64 ja Grabman, 1922/23, s. 51.

⁹³ *I^a II^{ae}*, 94.5. Ks. myös *ib.* 94.6: »... quae sunt quasi conclusiones propinquae principiis.»

⁹⁴ *Armstrong*, *erit.* s. 56 ss.; *Overbeke*, s. 462 ss.; *Lottin*, 1924, s. 353 ss.

täneet eräänlaisen »tekstin jakamisenetelmän» (method of dividing text), jolla on huomattavan selkeästi esitettävissä Tuomaan terminologialtaan usein vaihteleva ja moniselitteinen esitys erityisesti kohdassa *I^a II^{ae}* Quaest. 94, joka käsittelee luonnonoikeutta, sekä Quaest. 100, joka koskee luonnonoikeuden ja Raamatun käskyjen suhdetta.⁹⁵ Tämän menetelmän mukaan havaitsemme, miten luonnonoikeuden kahtiajako hallitsee kauttaaltaan Akvinolaisen ajattelua ensin mainitussa kohdassa. Näitä ajatuksia noudatellen voimme »jakaa» erityisesti Quaest. 94.4, 5 ja 6 keskeisen terminologian seuraavasti:

prima praecepta:

communia principia
rationis practicae
prima principia communia

secunda praecepta:

propriae conclusiones rationis
/ practicae
/ quaedam propria, quae sunt
quasi conclusiones principiorum
communium⁹⁶

prima principia legis
naturae

secunda praecepta, quae
/ diximus esse quasi quasdam
proprias conclusiones propinquas
primis principiis⁹⁷

quaedam praecepta communis-
sima, quae sunt omnibus nota

quaedam secundaria praecepta
/ magis propria, quae sunt quasi
conclusiones propinquae principiis⁹⁸

Tämän jaottelun mukaan Akvinolainen käsittelee kysymyksiä: Onko luonnonoikeus sama kaikille ihmisille?⁹⁶ Voiko luonnonoikeus muuttua?⁹⁷ Voiko luonnonoikeus hävitä ihmisten mielestä?⁹⁸

Quaestio 100. on keskiajan ajatusmaailmassa eräs selväpiirteisimpiä aristotelisen rationaalisen moraalikonseption sovellutus- ja syntetisointiyrityksiä. Siinä Tuomas ottaa tehtäväkseen todistella, että Raamatun ohjeet, erityisesti dekalogin kymmenen käskyä, ovat luonnolliseen ja rationaaliseen järkeen perustuvia. Argumentaatio rakentuu kahden perusajatuksen varaan: (1) dekalogin käskyt eivät ole luonnollisen järjen ensimmäisiä lähtökohtaperiaatteita, vaan edellyttävät muita luonnollisen järjen lähtökohtaperiaatteita; (2) dekalogin

⁹⁵ *Armstrong*, s. 90 ss.; *Overbeke*, s. 463–468.

⁹⁶ *I^a II^{ae}*, 94.4.

⁹⁷ *I^a II^{ae}*, 94.5.

⁹⁸ *I^a II^{ae}*, 94.6.

gin käskyt ovat tiedollisesti johdettavissa näistä periaatteista. Jokainen voi tällaisen johtamisen kautta todeta niiden evidenssin.⁹⁹ Dekalogin ohella Akvinalainen rationalisoi myös muut Raamatun ohjeet: ne ovat ohjeita, jotka etenevät dekalogin periaatteista vielä erityisempiin ja yksityiskohtaisempiin käskyihin. Edellä mainitun *propinqua conclusio* -päätelmän vastakohtana Tuomas kutsuu viimeksi mainittua *conclusio remota* -päätelmäksi.¹⁰⁰ Sekundääri-
nen luonnonoikeus jakautuu tämän mukaan edelleen kahteen osaan ja esim. keskeinen Quaest. 100.11 on esitettävissä »jakamismenetelmää» noudattaen seuraavasti

PRIMA:

. . . quaedam sunt communis-
sima, et adeo manifesta, quod
editione non indigent . . .

SECUNDA:

propinqua: *remota:*

Quaedam vero sunt
magis determinata, quorum
rationem statim quilibet
etiam popularis potest
de facile videre; et tamen
quia in paucioribus circa
hujusmodi contingit iudicium
humanum perverti, hujus-
modi editione indigent; et
haec sunt praecepta decalogi.

Quaedam vero sunt quorum
ratio non est adeo cuilibet
manifesta, sed solum
sapientibus; et ista sunt
praecepta moralia superaddita
decalogo¹⁰¹

⁹⁹ I^a II^{ae}, 100.1., 3. ja 11.

¹⁰⁰ I^a II^{ae}, 100.11.

¹⁰¹ I^a II^{ae}, 100.11.

Propinqua conclusio on päätelmä, jonka evidenttisyydestä jokainen voi varmistua; kuitenkin ihmisjärki saattaa sitä soveltaessaan erehtyä. *Conclusio remota* on taas päätelmä, joka tapahtuu tietyssä mielessä ensimmäisistä periaatteista »*propinqua conclusion*» välityksellä: »*conclusio remota*» käyttää viimeksi mainitun tuottamia periaatteita omina lähtökohtaperiaatteinaan vastaavasti kuin »*propinqua conclusio*» lähtee ensimmäisistä periaatteista.¹⁰² »*Conclusio remota*» ei ole evidenti kaikille, vaan »ainoastaan viisaille» (*solum sapientibus*). Toinen tapa, jolla Tuomas suorittaa asiallisesti samansisällöisen kolmijaon, on esitys, jonka mukaan luonnonoikeus jakaantuu evidentiin periaatteihin, periaatteihin, joiden totuuden voimme päätellä »vähäisellä harkinnalla» (*cum modica consideratio*) ja sellaisiin, joista voimme varmistua vain »erilaisten olosuhteiden huomattavalla harkinnalla» (*multa consideratio diversarum circumstantiarum*).¹⁰³ Mitä tämä kaikki merkitsee itse johtamisidean kannalta?

Yleisesti on tapana todeta, ettei Tuomaan kuvattu päättelytapa ole deduktiivista päättelyä.¹⁰⁴ Tämä on tietysti totta, jos ymmärrämme deduktiivisella päättelyllä formaalis-loogisesti sitovaa päättelyä. Ymmärtääksemme Akvinolaisen johtamisidea on selvästi deduktiivinen olematta sitä kuitenkaan formaalis-loogisessa mielessä. Tässä päättelytavassa on kysymys premissin ja seurauslauseen suhteen evidenttisyydestä. Tarkemmin sanottuna se tutkii sitä, missä määrin seurauslause sisältyy premissiin. Siten on ymmärrettävissä tässä yhteydessä usein esiintyvä termi »*continentur*». Esim. onko varastaminen toisen vahingoittamista?¹⁰⁵ Onko normi »kunnioita harmaantunutta päätä» sisällytettävissä vanhempien kunnioittamisen käskyyn?¹⁰⁶ Päättely ei tällöin ole formaalista, vaan *sisällöllistä päättelyä*. Se on kuitenkin sisällöllistä päättelyä aivan tietyssä mielessä. Se lähtee keskeisesti *premissin varmuudesta* ja tutkii, missä määrin tämä varmuus ulottuu seurauslauseisiin.

Tuomaan keskeisenä ideana on ymmärtääksemme tällöin ajatus luonnonoikeuden periaatteen *totuudesta* tai *varmuudesta*. Mitä tarkoittaa, että jokin periaate tai normi on varmaa tai totta? Nykyisin vallitsevan katsomuksen mukaanhan normatiivisilla väitteillä ei voi olla totuus/epätotuus -kvaliteet-

¹⁰² »... illa vero quae per sapientes cognoscuntur, continentur in eis (= conclusionibus proximis. H.T.) e converso sicut conclusiones in principiis . . . » *I^a II^{ae}, 100.3, ad Resp.*

¹⁰³ *I^a II^{ae}, 100.1 ad Resp.*

¹⁰⁴ *Armstrong, s. 92–93.*

¹⁰⁵ *I^a II^{ae}, 100.3 ad Resp.; 100.11 ad Resp.*

¹⁰⁶ *I^a II^{ae}, 100.11 ad Resp.*

tia¹⁰⁷. Tuomaan ajatus lähtee kuitenkin olennaisesti eri pohjalta ja keskeisesti aristotelisen tieto-opin asettamuksesta: *tieto* sanan varsinaisessa ja aidossa mielessä lähtee aina evidenteistä ja varmoista premiseistä ja etenee niistä suu-remman tai pienemmän varmuuden omaaviin seurauslauseisiin. Kysymys normin tai normatiivisen periaatteen *totuudesta* on Tuomas Akvinolaisen ajatuk-sia tulkiten ymmärrettävissä paralleeliksi tai erityistapaukseksi itse *tiedon to-tuudesta ja varmuudesta*. Tiedon varmuus voidaan tulkita taas sen *universaa-lisuudeksi*. Varmat lähtökohdat ovat universaaleja sanan absoluuttisessa mie-lessä: ne ovat tosia aina, kaikkialla ja poikkeuksetta (*ut semper*). Tuomaan sis-ällöllisen päättelyn ideassa sen sijaan mainittujen lähtökohtien välittömät seurauslauseet (*conclusio propinqua*) ovat vain yleisesti totta (*ut in pluribus*), mutta eivät absoluuttisesti ja poikkeuksetta Vihdoin *conclusio remota* -pää-telmän tuottama periaate on enää todennäköinen (*ut in paucioribus*): sen to-tuus on riippuvainen erilaisista olosuhteista. Tämän tiedollisen universaalisuu-den paralleeli-ilmiö on luonnonoikeuden periaatteiden ja normien *normatiivi-nen universaalisuus*. Luonnonoikeuden ylimmät periaatteet ovat universaaleja absoluuttisessa mielessä, poikkeuksetta. Ne muodostavat muiden ja erityisem-pien normien totuuden kriteerin ja ovat aina päteviä ja tosia. Sen sijaan välit-tömät päätelmät ovat ainoastaan yleisesti universaaleja. Tuomas sanoo, että ne ovat tosia vain suurimmassa osassa tapauksista, *ut in pluribus*:

»... sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusio-nes principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem, et secundum notitiam; sed ut in paucioribus po-test deficere»¹⁰⁸

Nämä ovat *prima principia* -normien sovellutuksia. Ne ovat yleisinä sitovia ja tosia, mutta eivät ehdottomasti ja joka tilanteessa. Lopulta välilliset *remota*-päätelmät tuottavat vielä erityisempinä sovellutuksina periaatteita, jotka eivät edes yleisinä normeina ole sitovia ja tosia, vaan pelkästään tietty-jen olosuhteiden vallitessa. Viimeksi mainittuja voidaan luonnehtia olosuhteiden mukaiseksi tai muuttuvaksi luonnonoikeudeksi.

Voimme siten nähdä *epistemologisen statuksen* ja *normatiivisen statuksen* paralleeleina ilmiöinä. Tämä Akvinolaisen johtamiskysymyksen kannalta kes-keinen asia on esitettävissä seuraavan skemaattisen kuvion muodossa, jossa epistemologista varmuutta vastaa normatiivinen universaalisuus (ks. kuvio 3).

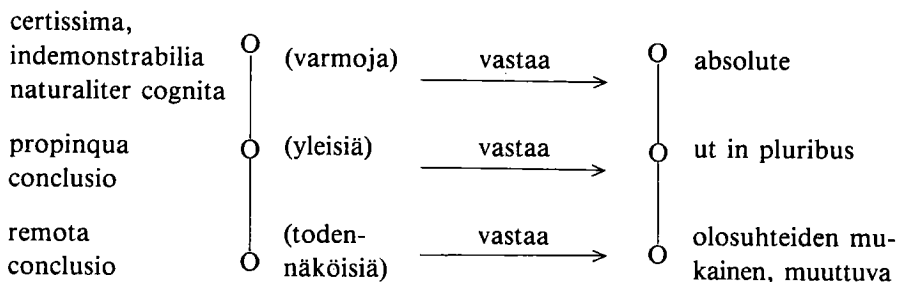
¹⁰⁷ Ks. esim. Wright, 1963, s. 1—2 ja 93—94; Ross, 1968, s. 139 ss; Kelsen, 1960, s. 3 ss. ja s. 73 ss; Weinberger, 1970, s. 32—33 ja 57—58.

¹⁰⁸ Ia II^{ae}, 94.4 ad Resp.

Kuvio 3

I EPISTEMOLOGINEN STATUS

II NORMATIIVINEN STATUS



Epistemologinen status. Johtamiskysymys kuuluu keskeisesti epistemologisen statuksen alueelle. Mitä välittömämmin johdettava periaate liittyy ensimmäisiin periaatteisiin, sitä varmempi ja todempi se on. Mitä tämä »välittömyys» ja »läheisyys» tarkoittaa? Tuomas näyttää ajattelevan, että mitä universaalimpi periaate on, sitä lähempänä se on ensimmäisistä periaatteista johtuvaa varmuutta. Ja kääntäen: mitä yksityiskohtaisempi periaate on, sitä epävarmempi se myös on.¹⁰⁹ Itse totuudellisuuden ja varmuuden Tuomas näyttää samastavan kahteen hieman erilaiseen kriteeriin. Ensinnäkin totuus ja evidenttisyys näyttävät tarkoittavan sellaista, *mistä ei voida erehtyä*. Tämän mukaan ensimmäiset periaatteet ovat niitä, joista ei koskaan erehdytä.¹¹⁰ Välittömät päätelmät eivät *yleisinä* ole epätosia tai erehdyksen alaisia. Toisin on asianlaita niiden *soveltamisen yhteydessä* (esim. onko puutteesta varastaminen väärin). Tällöin niiden varmuus ihmismielissä häviää esim. »huonojen tapojen ja intohimojen vuoksi».¹¹¹ Sen sijaan *remota*-päätelmä on koko laajuudessaan erehdyksen mahdollisuuden alainen. Toiseksi Tuomas samastaa totuuden ja evidenttisyyden sen mukaan, missä määrin periaate *on tunnettu kaikille (omnibus nota, naturaliter cognita)*. Jaottelu on tällöin edellisen mukaisesti kaikille tunnettu absoluuttisesti/kaikille tunnettu yleisenä (mutta ei välttämättä sovellutustilanteessa)/vain viisaille (»solum sapientibus») tun-

¹⁰⁹ Ia II^{ae}, erit. 94.4; myös: 100.1., 3. ja 11.

¹¹⁰ Ia II^{ae}, 94.4., 94.6 ja 100.11.

¹¹¹ Ia II^{ae}, 94.4 ja 100.1.

nettu.¹¹² Mainittakoon lopuksi, että jaotteluissa esiintyy jonkin verran häilyvyyttä kysymyksenasettelun kontekstista riippuen.¹¹³

Normatiivinen status. Lähtökohtaisten tai johdannaisten periaatteiden epistemologista tasoa (varmuusastetta) vastaa niille ominainen normatiivinen status. *Epistemologinen varmuus* vastaa *normatiivista universaalisuutta* (yleispätevyyttä). Lähtökohtaperiaatteen ehdoton varmuus vastaa normatiivisessa mielessä absoluuttisesti universaalin periaatteen statusta: tällainen periaate on kaikissa tilanteissa pätevä. *Conclusio propinqua*-periaatteen (yleinen) varmuus taas vastaa¹¹⁴ sellaista normatiivista statusta, jossa periaate on yleisesti ottaen pätevä, mutta erityisissä sovellutustilanteissa siitä saatetaan poiketa.¹¹⁵ Vihdoin *conclusio remota* -päätelmää vastaa vain olosuhteiden mukainen normatiivinen status: tällöin luonnonoikeudellinen periaate on itse sisällöltään muuttuvainen olosuhteista riippuen.

Kun tutkimme tarkemmin *De Legibus* -osan keskeisiä kohtia, näyttää siinä erottuvan kaksi tosin läheistä, mutta kuitenkin hieman erilaista ajatusta, jotka esitetyn mukaisesti voidaan tulkita luonnonoikeuden periaatteen normatiivisen statuksen kriteereiksi:

(a) Ensinnäkin havaitsemme Tuomaan kohdassa *I^a II^{ae} Quaest. 94.5* kysyvän luonnonoikeuden muuttumisen mahdollisuutta: *Utrum lex naturae mutari possit?* Akvinolainen sitoo läheisesti yhteen luonnonoikeuden muutoksen mahdollisuuden sen epistemologisen varmuusasteen kanssa. Luonnonoikeuden ensimmäiset lähtökohtaperiaatteet — jotka toisaalta selitetään periaatteiksi *indemonstrabilia, certissima, prima* — ovat ehdottomasti muuttumattomia.¹¹⁶ Näiden läheiset johdannaiset ovat taas *yleisinä* muuttumattomia: ne ovat sitovia suurimmassa osassa tapauksia, mutta erityisissä tilanteissa niistä voidaan poiketa. (Lainsäätäjä ei siten voi säätää *yleisesti* noudatettavaksi nor-

¹¹² *I^a II^{ae}, 94.4, 100.1, 100.3* ja erit. 100.11.

¹¹³ Erityisesti (a) *94.4 vrr. 100.1*: Jälkimmäisessä esitetään, että *propinqua*-johdannaiset ovat absoluuttisesti kaikkien tietämiä, edellisessä, että ne ovat vain yleisinä kaikkien tietämiä. Tämä lienee lähinnä sanavalinnasta johtunut erilaisuus. (b) *94.6* näyttää poikkeavan muista siten, että siinä esitetään jopa ensimmäisten periaatteiden voivan hävitä: »... deletur tamen in particulari operabili...» ja että *propinqua*-päätelmät voivat kokonaan kadota (siis myös yleisinä) ihmisten mielistä. Tämä poikkeavuus johtunee kysymyksestä (*Quaestio 94.6*): *Utrum lex naturae possit a corde hominis aboleri.*

¹¹⁴ *I^a II^{ae}, 94.4.*

¹¹⁵ *ib.*

¹¹⁶ »Luonnonoikeus on täysin muuttumaton ensimmäisten periaatteittensa osalta». *I^a II^{ae}, 94.5 ad Resp.*

mia, joka kumoaa varastamisen kiellon.)¹¹⁷ Nämä samat periaatteethan selitetään epistemologisesta katsannosta paralleelilla tavalla juuri yleisesti ottaen varmoiksi, erehtymättömiksi ja kaikille tunnetuiksi. (*Erityisissä tapauksissa*, jotka koskevat soveltamista, ihminen voi niistä erehtyä tai itse periaatteet saattavat osoittautua soveltumattomiksi ja »epätosiksi»).118 On ilmeistä, että Tuomas ajattelee olevan olemassa vielä kolmannen tason luonnonoikeutta, joka normatiiviselta statukseltaan on sitovaa vain olosuhteiden mukaan eikä omaa universaalia pätevyyttä. Sitä vastaa se matalin varmuusaste, mitä edellä olemme kuvanneet todennäköisyydeksi.

(b) Aivan vastaavan ajatuksen löydämme *I^o II^{ae} Quest. 97.4* kohdalla, jossa pohditaan dispensin mahdollisuutta luonnonoikeuden periaatteista.¹¹⁹ Tässä tapauksessa normatiivinen status ilmenee hierarkkisenä ketjuna poikkeukseton/dispensin mahdollisuus (säännön silti säilyessä)/koko säännön muutoksen mahdollisuus. Nämä vastaavat myös selvästi epistemologisen varmuuden kolmea eri tasoa.¹²⁰

Tuomas Akvinolaisen tiedollisen johtamisen ajatus erityisesti päätelmän eli *conclusion* osalta osoittautuu siten mielestämme olennaisesti toisenlaiseksi kuin tähänastisen tutkimuksen valossa. Tutkimus on paljolti tyytynyt toteamaan, ettei kysymys ole loogisesti sitovasta päätelmästä, ja johtunut ehkä tästä tulokseen, että se on praktisen järjen suhteellisen vapaamuotoinen etenemistapa.¹²¹ Omasta mielestämme kysymys on sitävästoin nimenomaan tietystä deduktiivisesta ajattelumallista, jolla on huomattavaa tieteellistä, tietoteoreettista ja systemaattista merkitystä keskiaikaisessa ajattelumaailmassa erityisesti, jos vertaamme sitä tyypilliseen ajatukseen luonnonoikeuden ehdottomasta muuttumattomuudesta tai teologien traditiossa paljolti vallinneeseen auktoritatiivisten normien täysin situaatiosidonnaisiin ja praktisiin tulkintoi-

¹¹⁷ »... mutta sekundäärisiltä periaatteiltaan, jotka sanotun mukaisesti (A.4) ovat tiettyjä yksityiskohtia koskevia läheisiä päätelmiä, jotka tehdään ensimmäisistä periaatteista, luonnonoikeus ei voi muuttua siten, että se, mitä se määrää, ei olisi oikein suurimmassa osassa tapauksista. Mutta se voi muuttua joissakin erityisissä ja harvoin esiintyvissä tapauksissa (in aliquo particulari et in paucioribus) ... » *ib.*

¹¹⁸ Erit. *I^o II^{ae}*, 94.4. Ks. *McGrade*, 1982, s. 753; *Luscombe*, 1982a, 711–712.

¹¹⁹ Tässä yhteydessä on keskeinen kohta *ad 3*. Kysymys koskee muilta osin dispensiä ihmislaista.

¹²⁰ »Ad tertium dicendum quod lex naturalis, in quantum continet praecepta communia, quae nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero praeceptis, quae sunt quasi conclusiones praeceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur, puta quod mutuum non reddatur proditori patriae, vel aliquid hujusmodi.» *I^o II^{ae}*, 97.4 *ad 3^{um}*.

¹²¹ *Armstrong*, s. 92–93; vrt. *Overbeke*, s. 469–470.

hin. Deduktiivisena ajatusmallina se on tietynlainen aito johtamis- ja päätelmämalli. Se ei ole formaalis-loogisessa mielessä sitova päätelmä, mutta siinä onkin ytimenä *tietynlainen sisällöllinen* päättely. Keskeistä on *tietyn varmuusasteen* johtaminen luonnonoikeudellisille periaatteille. Tälle varmuudelle on puolestaan rinnakkainen periaatteen (normatiivinen) universaalisuus.

Voimme tämän perusteella muuntaa *Overbeken* ja *Armstrongin* »tekstin jakamisenetelmän» johtamiskysymyksen kannalta vertikaaliseksi »tekstin hierarkisointimenetelmäksi». Akvinolaisen tarkoitus ei ole jakaa luonnonoikeutta eri lokeroihin, vaan keskeisesti *johtaa* varmemmasta ja yleisemmästä luonnonoikeudesta erityisempää ja epävarmempaa luonnonoikeutta. Voimme tämän ajatuksen valossa esittää kaksi hyvin keskeistä *De Legibus* -osan passusta. Ne ovat johtamiskysymyksen kannalta keskeiset tekstit *I^a II^{ae} Quaestiones* 94.4 ja 100.11. Esitämme ne käännöksinä.

Kuvio 4

	EPIST. STATUS		NORM. STATUS
»Täten on kaikille oikein ja totta toimia järjen mukaisesti. Mutta tästä periaatteesta . . .	PRIMA	○	ABSOLUTE
seuraa päätelmän tavoin, että talletetut tavarat on palautettava niiden omistajalle ja tämä on totta suurimmassa osassa tapauksista. Mutta jossakin tapauksessa voi sattua, että on vahingollista ja siksi järjenvastaista palauttaa talletettu omaisuus, esim. jos niitä vaaditaan isänmaan vastaiseen taisteluun . . .	PROXIMA CONCLUSIONES	○	UT IN PLURIBUS
Ja mainittu periaate havaitaan yhä enemmän soveltumattomaksi, mitä yksityiskohtaisempiin tapauksiin laskeudumme, esim. jos sanotaan, että talletettu tavara on palautettava sellaisin ja sellaisin vakuuksin tai sellaisella ja sellaisella tavalla. Sillä mitä enemmän lisäämme erityisiä olosuhteita, sitä useammalla tavalla periaate, että omaisuus on palautettava tai ei palautettava, voi osoittautua soveltumattomaksi.» ¹²²	REMOTAE CONCLUSIONES	○	OLOSUHTEIDEN MUKAINEN

¹²² *I^a II^{ae}, 94.4 as Resp.* »Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda»

Quaest. 100.11 koskee Raamatun käskyjen periaatteiden hierarkisointia »luonnollisen järjen varmuuden» mukaan:

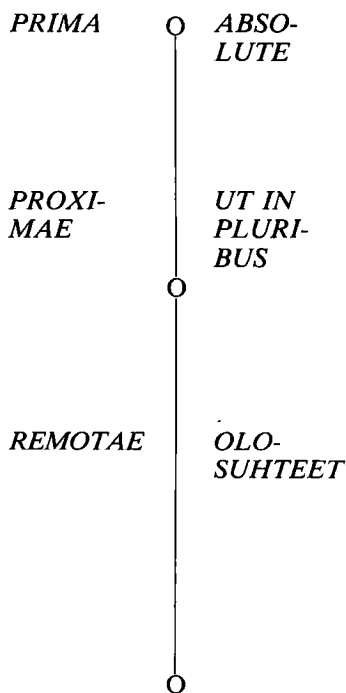
Kuvio 5

»Mutta moraaliset käskyt saavat voimansa itse luonnollisesta järjettä, vaikka niitä ei säädetäkään laissa. Mutta niitä on kolmentasoisia . . .

Sillä jotkut ovat yleisimpiä ja niin ilmeisiä, että ne eivät vaadi julkaisemista. Sellaisia ovat Jumalan ja lähimmäisten rakastaminen Siksi niistä ei voi kukaan erehtyä . . .

Jotkut käskyt ovat yksityiskohtaisempia, joiden perusteen myös oppimattomat voivat helposti nähdä. Ja kuitenkin ne vaativat sellaista julkaisemista, koska ihmisen arvostelukyky voi joissakin harvoissa tapauksissa erehtyä niistä. Niitä ovat dekalogin käskyt . . .

Edelleen on käskyjä, joiden peruste ei ole kenelle tahansa ilmeinen vaan ainoastaan viisaille. Ne ovat dekalogin lisäksi annettuja moraalisia käskyjä Mutta koska asiat, jotka ovat ilmeisiä ja varmoja, ovat niiden asioiden tietämisen periaatteja, jotka eivät ole varmoja, dekalogiin lisätyt käskyt ovat johdettavissa dekalogin käskyistä Vanhempien kunnioittamista vaativaan neljänteen käskyyn lisätään vanhempien ihmisten kunnioittamista koskeva määräys, jonka mukaan sanotaan kohdassa *Lev. 19, 33: nouse ylös harmaan pään edessä ja kunnioita iäkästä ihmistä.*»¹²³



da, et hoc quidem ut in pluribus verum est; sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur, puta si aliquis petat ad impugnandam patriam; et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur; puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione vel tali modo. Quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel non reddendo.»

¹²³ *I^a II^{ae}, 100.11 ad Resp.* Vrt. *McGrade*, 1982, s. 752; *Luscombe*, 1982a, s. 712.

Siinä ajatusoperaatiossa, jota tässä olemme kutsuneet *demonstraatioksi* ja jota olemme karakterisoineet tiedollisen johtamisen muotona, kietoutuvat sekä aristotelismin että platonismin tradition ajattelumotiivit. Olemme tässä esityksessä tarkastelleet ajatusta lähinnä aristotelismiin liittyvänä ilmiönä. Epäilemättä epistemologisen varmuuden ja normatiivisen pätevyyden (universaalisuuden) rinnastaminen on eräs ilmenemismuoto aristotelisen tradition siitä keskeisestä ajatuksesta, jota edellä on sanottu modaalikäsitteiden statistiseksi tulkinnaksi (*ut semper/ut in pluribus/ut in paucioribus*). Demonstraatio on saanut Aristoteleelta edelleen ajatuksen *tiedollisen prosessin alku- tai lähtökohdasta* ja *sisällöllisestä päättelystä*. Erityinen sisällöllinen päättely, joka näyttää tulevan lähelle Akvinolaisen johtamisen ideaa, esiintyy Aristoteleella *definition* (olemuksellisen), *proprium* (yleisen) ja *aksidentaalis*en välisenä suhteena. Aristoteles selittää *Topiikassaan*, että olemuksellisten ominaisuuksien ohella on myös yleisiä eli *proprium*-ominaisuuksia. Hän näyttää myös edellyttävän, että *proprium* voidaan johtaa *definitioista* suunnilleen edellä kuvattua Tuomaan ajatusoperaatiota vastaavalla tavalla. Niinpä ihmisen kyky ymmärtää kielioppia on sinänsä kaikille ihmisille tyypillinen kuulumatta silti ihmisen olemukselliseen definitioon, joka on rationaalisuus. Sitävastoin *proprium* voidaan johtaa definitiosta: kyky ymmärtää kielioppia seuraa juuri rationaalisuudesta.¹²⁴

Tuomaan tässä käsitelty ajatusoperaatio näyttää sisältävän myös platonisia ajatuspiirteitä. Tieto ja varmuus *universaalisuutena* on sinänsä myös platoninen ajatusmotiivi. Uusplatonismissa tämä sai keskeisesti tulkinnan tiedosta *valona* ja — useimmiten jumalallisena — *illuminaationa*: absoluuttiset ja muuttumattomat totuudet illuminoivat, valaisevat, materiaalisuuden ja moneuden hallitsemia kohdealueita. Mitä kauemmaksi edetään moneuteen ja materiaalisuuteen, sitä enemmän »tiedon valo» heikkenee eli epävarmuus lisääntyy. Tämä ajatusmotiivi esiintyy useissa kohdin myös Akvinolaisella paitsi yleisinä tieto-opillisina ajatuksina¹²⁵ myös *I^a II^{ae} De Legibus* -jaksossa.¹²⁶

Kuitenkin voimme toisaalta havaita, että nyt esillä olevan johtamismuodon kannalta Tuomaan ajatusta hallitsee pikemmin *järjen luonnollisen valon* kuin *jumalallisen* (ilmoitetun) *valon* ajatus.¹²⁷ Tässä suhteessa voimme sanoa

¹²⁴ Ks. ed. s. 33 av. 93.

¹²⁵ Ks. ed. s. 28—29 ja s. 98 ss.

¹²⁶ Esim. *I^a II^{ae}*, 93.2. Myös: »... mitä suurempi olosuhteiden joukko lisätään . . . » 94.4. Ks. ed. s.

¹²⁷ Erit. *I^a II^{ae}* 94.2—7, 95.2—4, 100.1., 3. ja 11. Ks. Mahoney, 1982, s. 616; Guillet, s. 79—88.

aristotelismin olevan uusplatonismia hallitsevampi Akvinolaisen ajatusmaailmassa.

3.3. Johtamisen ulottuvuus ja johtamisen tulos

Olemme tässä luvussa luonnehtineet demonstraation ajatusmuotoa *tiedollisena* johtamismuotona, jonka vastakohtana determinaatio näyttäytyy pikemmin *toiminnallisena* johtamisen menetelmänä. Viimeksi mainitulle ominainen lähtökohta ja päätelmä tulevat esiin jaksoissa 4.1. ja 4.2. Näiden kahden ajatusmuodon välillä näyttää kuitenkin olevan vielä kolmas erottava tekijä, joka koskee itse johtamisen tulosta eli sitä, mihin johtaminen *päätyy* tai mihin se *ulottuu*. Molemmat johtamismuodot ohjaavat toimintaa.¹²⁸ Demonstraation ja determinaation välillä voidaan kuitenkin suhteellisessa mielessä tehdä ero sikäli, että jälkimmäinen näyttää useissa yhteyksissä johtavan *tekoon*, kun taas demonstraatio johtaa pikemmin *teon premissiin* tai *tekoa säätelevään normiin*. Tuomaalla keskeisimmät lain käsitteet *De Legibus* -osassa ovat luonnonlaki (*lex naturae*) ja ihmislaki (*lex humana*). Toisaalta Tuomas lähtee selvästi aina siitä, että ihmislaki on *ihmisteon* tuote, mm. siitä syystä, että ihmislaki määrätään aina paikallisten ja ajallisten olosuhteiden mukaan. Tämän perusteella näyttäisi siltä, että demonstraation tuloksena olisi luonnonoikeus ja determinaation *lex humana*. Eräiltä keskeisiltä osin Tuomas mielestämme todella ajattelee tämän mukaisesti, kuitenkin eräin olennaisin rajoituksin. Huomattavalta osalta perusajatus näyttää nimittäin rajoittuvan lähinnä *Summa Theologica*n osaan I^a II^{ae}. Ajatus liittyy lähinnä kahteen näkökohtaan.

Ensinnäkin I^a II^{ae} *De Legibus* -osassa Tuomas edellyttää suhteellisen selvästi, että ihmislaki ei ole järjen päätelmä *demonstraatio*n edellyttämällä tavalla.¹²⁹ Eräässä mielessä voidaan sanoa, että ihmislaki on *teon tuote*. Tämä on Tuomaan ajattelussa selvästi tunnistettava piirre aina v. 1266 ilmestyneestä Etiikkakommentaarista lähtien¹³⁰, ja erityisen selvänä tapaamme sen osassa I^a II^{ae}. Merkitseekö tämä sitten sitä, ettei ihmislaki ole järjen tuote? Tämä on meidän kannaltamme *Gagnérin* esityksen keskeinen väite. Sen valossa Tuomas esiintyy voluntaristina ja lakipositivistina.¹³¹ Tämän käsityksen

¹²⁸ Tämä tulee toistuvasti esiin myös demonstraation yhteydessä, esim. »... synderesis movet prudentiam . . .» I^a II^{ae}, 47.6.

¹²⁹ I^a II^{ae}, 95.2 erit. 3 vrr. ad. 3.

¹³⁰ V *Eth. lect. 12. ed. Leon. erit.* 104–114 vrr. 114–133. Ks. Luscombe, 1982a, s. 712–713.

¹³¹ *Gagnér*, 1960, s. 289; vrt. kuit. s. 178 läht.

voimme mielestämme hylätä. Asian ydin on siinä, että ihmislaki on *järjen tuote jossain muussa kuin demonstraation mielessä*. Ihmislaki on nimittäin rationaalisen tahdon tai rationaalisen teon tuote aristotelisen tradition ymmärtämällä tavalla. Tämän seikan Gagnér sivuuttaa. Käsitys ihmislaista järjen tuotteena tässä mielessä käy selvästi esiin useista kohdin mm. käsitteen *lex* — johon *lex humana* kuuluu — yleismääritelmästä: »dictamen rectae rationis».¹³² Juuri tätä rationaalista toimintaa Tuomas nimittää lainsäätäjän osalta *determinaatioksi*. Kysymys on tämän jälkeen siitä, minkälainen rationaalinen ajatusmuoto determinaatio on eli seuraavan luvun aiheesta.

Toinen näkökohtamme on se, että demonstraation johtamismuodon tulos on luonnonoikeutta, tarkemmin sanottuna sekundääriä luonnonoikeutta (*secunda praecepta, propinquae conclusiones*) tai olosuhteiden mukaista luonnonoikeutta, joka tapauksessa yleisiä normatiivisia *prinsippejä*. Erityisen kontekstin tämä ajatuspiirre saa yhteydessä, jossa Tuomas yrittää sovittaa yhteen kolme eri luonnonoikeuden käsitettä.¹³³ Näistä ensimmäinen on Aristoteleen jaottelu *iustum naturale/iustum legale*, jossa luonnonoikeus edustaa muuttumatonta ja välttämätöntä. Toinen on *Isidoruksen* erottelu *ius naturae/gentium/civile*, jossa *ius naturae* on oikeutta *commune omnium nationum*. *Ius gentium* on taas *Isidoruksen* mukaan kansojen keskuudessa yleisesti vallitsevaa oikeutta: *eo iure omnes fere gentes utuntur*.¹³⁴ Kolmantena tulee vihdoin klassinen roomalaisoikeudellinen määrittely, joka edustaa lähinnä *Ulpianuksen* näkemystä luonnonoikeudesta ihmisille ja eläimille yhteisenä oikeutena ja kansojen oikeudesta luonnollisen järjen tuottamana oikeutena.¹³⁵ Nyt Akvinolainen yhdistää ajatuksen *demonstraatiosta* näihin määritelmiin siten, että hän selittää, että *proximae conclusiones* vastaa *ius gentium*-luonnonoikeutta.

»Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis patet, art. 2 hujus qu., et secundum hoc dividitur jus positivum in jus gentium et jus civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra dictum est, ibid. Nam ad jus gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis: ut justae emptiones, venditiones et alia hujusmodi . . . Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determina-

¹³² *I^o II^{ae}, 90.1, 91.1, 91.3. Quaest. 91.3* toteaa nimenomaan, että *lex humana* on »quoddam dictamen rationis practicae». Ks. ib. ad Resp.

¹³³ *V Eth. lect. 12, ed. Leon. 34 & seq. ja 76 & seq.; I^o II^{ae} 95.4.*

¹³⁴ Ks. ed. s. 71. Ks. myös *Aubert*, s. 94.

¹³⁵ Tuomas viittaa yleensä ainoastaan *Corpus Iuriksen Digesta*-osaan. Vrt. Dig. 1.1.1, 2–4; *Lottin*, s. 63–64 av. 2. vrt. *Grabmann*, 1922/23, s. 46; *Aubert*, s. 92–94.

tionis, pertinent ad jus civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommode determinat». ¹³⁶

Tämän ajatusrakennelman avulla Tuomas saattaa sovittaa yhteen paitsi *Isidoruksen* ja *Ulpianuksen ius gentium* -käsitteet, myös Aristoteleen *iustum naturale* -konseption. *Ius gentium* on *proxima conclusio*: siten se on rationaalisen ihmisluonnon tuottama. Luonnonoikeuden lähtökohtaperiaatteiden välittämänä johdannaisena se omaa yleisemmän pätevyyden kuin kullekin kansalle ominainen oikeus. Eikö Isidorus tarkoittanutkin juuri tätä sanomalla *quod omnes fere gentes utuntur*? Eikö se vihdoinkin tällaisena universaalimpana oikeutena ole ainakin osa Aristoteleen *iustum naturale* -oikeutta? ¹³⁷ Akvinolaisen synteisiä hakeva ote ei pysähdy tähänkään. Seuraavassa luvussa tulemme havaitsemaan, että hän — toisin kuin teologit ja kanonistit yleensä — antaa vielä suhteellisen luontevan paikan *Ulpianuksen* naturalistisävyiselle käsitykselle eläimille ja ihmisille yhteisestä luonnonoikeudesta *luonnollisen taipumuksen (naturalis inclinatio)* käsitteen kehittelyn yhteydessä.

Tuomaan teoria kahden eri päätelmätyypin erilaisesta tuloksesta ei ole täysin ehdoton, joskin osassa *I^a II^{ae}*, jaksossa *De Legibus* se näyttää olevan selvä perusajatus. Osin kysymys on luonnonoikeuden ja ihmisoikeuden rajan relatiivisuudesta siinä mielessä, että luonnonoikeus voi sisältyä ihmisoikeuteen. Osin taas ongelma koskee sitä asiaa, että itse luonnonoikeuden käsite hahmotuu Akvinolaisella myös toisenlaisena järjestyksenä kuin evidentteinä periaatteina ja niiden konklusioina. Ennen kuin voimme mennä tämän kysymyksen yksityiskohtiin, meidän on kuitenkin kohdattava itse perusongelma: miten toinen johtamismuoto eli *determinatio*, jonka avulla Tuomas *I^a II^{ae}* -osassa selittää johtavansa ihmisoikeutta (positiivista oikeutta) luonnonoikeudesta ¹³⁸, suhtautuu demonstraatioon. Ainakin näyttää selvältä, että determinatio ei yleisesti ottaen käytä lähtökohtanaan demonstraation *tuloksia* (sekundääria tai »tertiääriä» luonnonoikeutta). Pikemminkin determinatio liittyy toisenlaiseen, demonstraation kanssa paralleeliin tapaan hahmottaa luonnonoikeut-

¹³⁶ *I^a II^{ae}* 95.4. On huomattava, että Akvinolaiselle ominainen jyrkkiä rajoja välttävä, usein ambivalentti terminologia tulee tässä esiin kahdellakin tavalla.

(a) *conclusio* näyttää omistetun vain demonstraatiota vastaavalle päätelmälle, kun toisaalla myös determinatiota vastaava *valinta, electio* esitetään käsittellä *conclusio*. Vrt. tuonempana s. 191 ss.

(b) Katkelmassa näyttää *ius gentium/ius civile* raja hämärtyvän ja tämän seurauksena kysymys siitä, voidaanko demonstraatiolla johtaa ihmisoikeutta, ei saa ehdotonta vastausta. Ks. *Quaest.* 95.2 obj. 3 vrr. ad 3.

¹³⁷ *I^a II^{ae}*, 95.2 ad 2^{um} ja 95.4 vrr. *V Eth. lect.* 12, ed. Leon. 34–75 ja 104–133. Ks. Aubert, s. 99–105.

¹³⁸ *I^a II^{ae}* 95.2 ad Resp.; 95.4 ad Resp.

ta ja *sen kautta* ihmislakeja luonnonoikeuden johdannaisina. Tähän liittyviä ongelmia lähdemme seuraavaksi selvittämään.

4. JOHTAMINEN II: DETERMINAATIO

Summa Theologica I^a II^{ae}, kohdalla Quaest. 95.2 ad. Resp. Tuomas Akvinolainen kirjoittaa:

»... uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quaedam aliquorum communium Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi continentur in lege humana, non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.»¹

Tämä passus on *De Legibus* -osan moniselitteisimpiä ja vaikeimpia. Mitä tulee ensinnäkin kysymykseen luonnonoikeuden sisältymisestä ihmisoikeuteen, ei asia ole kuitenkaan erityisen ongelmallinen. Ihmiset saattavat säätää noudatettavaksi luonnonoikeudellisen prinssiipin, jolloin se myös säilyttää luonnonoikeudellisen statuksensa. Tämä näyttää kuitenkin Tuomas Akvino-laista käsittelevässä kirjallisuudessa tulleen ongelmalliseksi, koska se on kyt-ketty toiseen, vaikeampaan ongelmaan.

Tämän vaikeuden ydin on siinä, mitä Tuomas tarkoittaa sanoessaan, että jokin sääntö on johdettu *determinaation kautta, per modum determinationis*. Jos irroitamme passuksen kokonaisuudesta, voimme todella ajatella, että Tuomas tuo tässä esiin näkemyksen, jonka mukaan meillä on ihmislaki tois-saalta ja luonnonoikeus toisalta; niillä ei kuitenkaan ole muuta yhteistä kuin se, että ihmiset voivat hyväksyä tai olla hyväksymättä luonnonoikeudellisia periaatteita positiivisen oikeusjärjestyksen osaksi. Laajemmin ottaen tämä nä-

¹ *I^a, II^{ae} 95.2 ad Resp.* Etiikkakommentaarissa ajatus saa seuraavan muodon: »Uno modo sicut conclusio ex principiis, et sic ius positivum vel legale non potest oriri a iure naturali, . . . sed cum iustum naturale sit semper et ubique, ut dictum est, hoc non competit iusto legali vel positivo Alio modo oritur aliquid ex iusto naturali per modum determinationis, et sic omnia iusta positiva vel legalia ex iusto naturali oriuntur; sicut furem esse puniendum est iustum natura-le, sed quod sit etiam puniendum tali vel tali poena, hoc est lege positum. Attendum est etiam quod iustum legale dupliciter oritur a naturali secundum modum praedictum: uno modo cum per-mixtione, alio modo sine permixtione alicuius humanis erroris, et hoc exempla Aristotelis de-monstrant; naturaliter enim iustum est quod civi non ob suam culpam oppresso subveniatur . . . taxatio autem pretii, quae pertinent ad iustum legale, procedit ex praedicto iusto naturali absque omni errore Sententia vero sunt iusta applicationes iustorum legalium ad particu-laria facta.» *V Eth. lect. 12, ed. Leon. 105—106, 108—110, 114—125, 126—128 ja 132—133.* Vrt. *Klami*, 1980a, s. 35—36; *Luscombe*, 1982a, *Welzel*, s. 58 ss; *Villey*, s. 132.

kemys implikoi ajatuksen, että luonnonoikeudella on oma perusteensa ja ihmisoikeudella omansa, mutta kummankaan perusteella ei ole välttämättä mitään yhteistä. Tämä näkemys tekisi Tuomaasta (eräänmuotoisen) oikeuspositivistin. Sen mukaan Akvinolaisen teoria oikeudesta olisi ikäänkuin kaksijakoinen: toisaalta se sisältäisi teorian *moraalisesti oikeista normeista*, toisaalta taas teorian *voimassaolevista, positiivisista normeista*, joiden peruste olisi lopulta pelkästään lainsäätäjän tahdossa; edellinen kysymys liittyisi demonstraatioon, jälkimmäinen taas determinaatioon. Eikö Tuomas sanokin juuri mainitussa passuksessa: »Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent?»²

Jos katsomme esitettyä passusta yhteyksistään irroitettuna, emme voi pitää sinänsä mitenkään ihmeteltävänä, että mainitun kannan ovat hyväksyneet itse asiassa useat auktorit. Tämä mielipide esiintyy nimittäin meidän kannaltamme kahdessa yhteydessä: ensinnäkin *eksplisiittisesti Gagnérin* edustamassa teoriassa, joka nimenomaan pyrkii rinnastamaan Akvinolaisen teorian oikeudesta oikeuspositivismiin. Toiseksi mielipide ilmenee mielestämme myös *implisiittisenä* mm. *Armstrongin* edustamassa käsityksessä, joka sulauttaa kaiken luonnonoikeudellisen aineksen Tuomaan teoriassa meidän tarkoittamaamme demonstraation ajatusmuotoon. Armstrong ei tee Tuomas Akvinolaisesta oikeuspositivistia samassa mielessä kuin Gagnér. Kuitenkin Armstrong näyttää edellyttävän, että determinaatio on puhdas tahdonprosessi nykyisessä mielessä vailla luonnonoikeudellisen ajattelun elementtejä. Tässä mielessä luonnonoikeus ja asian luonnosta johtaminen liittyisivät vain demonstraatioon, eivät lainkaan determinaatioon.³

Mielestämme molemmat teoriat ovat yksipuolisia ja jättävät Tuomas Akvinolaisen koko ajatussystematiikan sangen keskeiset puolet selittämättömiksi. Yritämme todistella tässä luvussa, että Tuomas Akvinolaisella on kaksi suhteellisesti itsenäistä tapaa hahmottaa luonnonoikeus ja että determinaatio näyttäytyy tämän valossa omana johtamismuotonaan. Näyttää nimittäin myös siltä, että nimenomaan determinaatioon liittyvän ajatusoperaation yhteydessä Akvinolainen »*johtaa*» tosiasioista normeja eli siirtyy olemisesta pitämiseen, mutta toisessa merkityksessä kuin edellä kerrotussa.

Alustavina argumentteina sekä Gagnérin että Armstrongin teorioita vas-

² *ib. ad Resp.*; vrt. *Armstrong*, s. 95–96 ja 134–135.

³ *Armstrong*, s. 98 ja s. 134–137; *Gagnér*, 1960, s. 279; *Lottin*, *Overbeke* ja *Laversin* eivät mielestämme tematisoi ongelmaa ainakaan kahden johtamismuodon näkökulmasta. Ks. myös *Klami*, 1980a, s. 35; *Luscombe*, 1982a, s. 712–713; *McGrade*, 1982, s. 751–753.

taan ja seikkoina, jotka niiden puitteissa jäävät selittämättä, pidämme seuraavia Tuomas Akvinolaisen ajatuksia.

(1) Tuomas Akvinolainen tekee eron *positiivisen oikeuden (lex positiva)* ja *ihmisoikeuden (lex humana)* välillä. Molemmat ovat ihmisaktin säätämää oikeutta, mutta Tuomas näyttää vetävän rajan siten, että positiivinen oikeus on mitä tahansa säädettyä oikeutta, kun taas ihmisoikeus, *lex humana*, on luonnonoikeuden mukaista ihmisoikeutta.⁴ Tämä tulee näkyviin eri yhteyksissä. Ihmisoikeus on kansalaisia sitovaa vain tietyin edellytyksin.⁵ Ylimmän vallan haltija voi muuttaa lakia vain rajoitetulta osin.⁶ Gagnérin ja Armstrongin edellä esitetyt ajatukset ovat lopultakin vaikeasti sovitettavissa yhteen näiden seikkojen kanssa. Armstrong jättää edelleen vastaamatta kysymykseen, onko luonnonoikeutta spesifisempi oikeus pelkästään suvereenin tahdonvallan ilmaus, mikä ajatus olisi Akvinolaisen teorian perusteiden vastainen.

(2) Tietty, hyvin keskeinen erityisesti *De Legibus* -osan terminologia viittaa selvästi ajatukseen, että Akvinolaisen mielestä ihmlaki todella johdetaan luonnonlaista. Niinpä lain (*lex*) yleismääritelmänä esiintyvät epiteetit *järjen määräys*, (*praktisen*) *järjen toteutus*, *ordinatio rationis*⁷, *dictamen rationis practicae*.⁸ Nämä määreet omistetaan systemaattisesti myös ihmisoikeudelle.⁹ Tuomas sanoo edelleen, että ihmisoikeus johdetaan (*derivari*).¹⁰ Lisäksi hän nimenomaan determinaatien yhteydessä käyttää säännönmukaisesti johtamisesta tarkoittavaa termiä *derivare*, *derivari*.¹¹ Tämä terminologia, jonka sisältöä ja ajatustaustaa selvittellen tuonnempana, on vaikeasti sovitettavissa ajatukseen ihmisoikeudesta puhtaan voluntaarisen tahdon aktin tuotteena.

(3) Mainittu terminologia heijastelee kuitenkin myös itse asiaa koskevia kannanottoja. Ensinnäkin keskiaikaiset teoriat oikeudesta ovat aina teorioita moraalien, tavan ja erinäisten sopimusten sekä asian luonnon rajoittamasta ja konstituoimasta vallasta. Keskiaikainen teoria oikeudesta on teoria yhteisön

⁴ *I^a II^{ae}*, 91.3 ja 95.2 *ad Resp.* & 3; vrt. *Armstrong*, s. 134—135. »Unde omnis lex humanitas posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur». 95.2 *ad Resp.*

⁵ Tuomas puhuu auktoriteetin, muodon ja päämäärän mukaisista rajoituksista: *I^a II^{ae}*, 96.4. Lisäksi toistuu yleinen ajatus laista *ad bonum commune* *I^a II^{ae}*, 90.2 ja 96.1; vrt. tuonnempana luvut 6.3. ja 6.4.

⁶ *I^a II^{ae}*, 96.5;

⁷ *I^a II^{ae}*, 90.1, 90.4, 91.1 ja 3. Ks. *Grisez*, 1965, s. 181—182 ja 1969, s. 359—360.

⁸ *I^a II^{ae}*, 91.1 ja 3. Ks. *McGrade*, 1982, s. 751.

⁹ *II^a II^{ae}*, 91.3; *McGrade*, ib.

¹⁰ *I^a II^{ae}*, 91.3, 95.2, 95.4; Ks. ed. av. 4. Ks. myös *Klami*, 1980a, s. 35; *Luscombe*, 1982a, s. 712; *Grisez*, 1965, s. 196—198.

¹¹ ib. Ks. *McGrade*, 1982, s. 752; *Luscombe*, 1982a, s. 713.

oikeudenmukaisesta konstituutiosta. Ensimmäiset uuden ajan alun ajatuksia heijastelevat enteet ovat havaittavissa vasta 1300-luvulla mm. *Marsilius Padovalaisen* teoksessa *Defensor Pacis*. Siinäkin on vasta alkumuodossaan ajatus, että yhteisön piirissä ylipäänsä jollakin olisi korkein ja rajaton valta. Marsiliuksenkin tarkastelua hallitsevat traditionaaliset, erityisesti aristoteliseen poliittikkatieteeseen sitoutuneet ajatusteemat yhteisön synnystä ja sen perustasta.¹² Tässä suhteessa Akvinolainen on rinnastettavissa muihin keskiaikaisiin teoreetikoihin. Ajatus yhteisön moraalisesta konstituutiosta heijastelee aiheemme kannalta vielä perustavampaa asiaa. Tuomaan ajattelua dominoi nimittäin olennaisesti aristotelinen *rationalistinen etiikan traditio*.^{12a} Tämän tradition keskeinen piirre nimenomaan nyt käsiteltävänä olevan kysymyksen kannalta on *rationaalisen teon teoria*. Sen mukaan ihmisen teot ovat keskeisesti *tiedollisia prosesseja*. Ajatusta voidaan luonnehtia myös näkemykseksi *rationaalisesta tahdosta*: käsitteet *appetitus intellectivus* ja *intellectus appetitivus* ovat aristotelisen tradition keskeisiä ja myös Akvinolaisella olennaisia termejä. Voimme tiivistää tämän näkökohdan seuraavasti: mikään ei estä meitä näkemästä Tuomaan teoriaa oikeudesta *tahdon* problematiikkana, mutta — ja rajoitus on niin keskeinen, että se antaa koko ajatukselle aivan toisen suunnan — ainoastaan *rationaalisen tahdon* merkityksessä.

Esitettyjen ajatusten mukaisesti pyrimme seuraavassa tarkastelemaan determinaatiota omana johtamismuotonaan. Pyrimme argumentoimaan myös sen näkemyksen puolesta, että siihen liittyvät ajatukset ovat eräiltä osin esillä jo varhaisessa Sentenssikommentaarissa. Tällöin ymmärtääksemme eräs tutkimusta keskeisesti hallinnut ajatusvaikeus, nimittäin Sentenssikommentaarin ja Akvinolaisen myöhäistuotannon oikeutta koskevien näkemysten suhde, on periaatteessa ylitetty. Yritämme argumentoida kantaamme determinaatian *premissin* (4.1.), *päätelmän* (4.2.) ja sen *tuloksen* tai *ulottuvuuden* (4.3.) kannalta.

4.1. Determinaatian lähtökohta eli premissi

*Summa Theologica*n *De Legibus* -osan luonnehdinta determinaatista on huomattavan niukka. Tuomas erottaa determinaatista demonstraation; siinä

¹² Ks. luvut 6.1. ja 6.4.

^{12a} *Klami*, 1980a, s. 35 («... Tuomas Akvinolaisen oikeusajattelu on ... rationaalista: luonnonoikeusoppi on tietoa inhimillisen toiminnan päämääristä, jotka perustuvat ihmisen luonnollisiin taipumuksiin.»); *Luscombe*, 1982a, s. 713 («Law (i.e. positive law) is commanded by the ruler's will, but command (*imperare*) is an act of reason that springs from the will . . . »). Ks. myös *McGrade*, 1982, s. 751–752; *Grisez*, 1965, s. 188 ja 1969, s. 368–369.

ajatusprosessi etenee *per modum conclusionum*. Determinaatiosta hän toteaa, että ajatusprosessi tapahtuu »eräiden yleisten asioiden määräämisenä», *sicut determinationes quaedam aliquorum communium*. Edelleen hän antaa esimerkin siitä, että pahantekijöiden rankaiseminen on tai saattaa olla determinaatiossa ajatusoperaation lähtökohta. Se, millä tarkemmalla ja konkreettisemmalla tavalla tämä tapahtuu, on taas determinaatiossa johtamismuodon tulos.¹³ Vielä hän mainitsee, että determinaatiossa kautta kukin valtio ratkaisee, mikä on sille *parasta*.¹⁴ Voimme panna merkille, että jotkut *universaaliset asiantilat* ovat determinaatiossa lähtökohtana. Mutta mitä ne ovat? *De Legibus* -osan alussa, jossa viitataan nimenomaan teoriaan ihmisten rationaalisuudesta, Tuomas on eksplisiittisempi. Eräänlaisen *De Legibus* -osan avainkohdan tapamme kysymyksen kohdalla: *Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis?*

»Ad secundum dicendum quod omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est, quaest. 10, art. 1. Nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis; et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis; et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem.»¹⁵

Tässä kohdassa (*I^a II^{ae}*, Quaest. 91.2) Tuomas rinnastaa tulkintamme mukaan kaksi luonnonoikeuden johtamismuotoa vastaavalla tavalla kuin hän myöhemmin (Quaest. 95.2) erottaa demonstraation ja determinaatiossa. Samalla hän viittaa osan *I^a II^{ae}* alkuun, jossa käsitellään rationaalisen tahdon problematiikkaa. Katkelmassa on tiivistetyssä muodossa tutkimuksemme kannalta kolme determinaatiossa johtamismuodon lähtökohtaan liittyvää seikkaa.

(a) Lähtökohta (premissi) on peräisin jostakin, jota voimme alustavasti kutsua »luonnolliseksi» tai »luonnonoikeudeksi». Tämä luonnollisuus tarkoittaa kuitenkin jotain muuta kuin demonstraation ajatusmuodon premisien evidentsisyys eli ominaisuus *naturaliter cognita*.

(b) Lähtökohta liittyy *pyrkimyksen (appetitus)* ja *päämäärän (finis)* käsitteisiin. Tuomas käyttää kahta sangen olennaista määrettä: jokainen teko perustuu *luonnolliseen pyrkimykseen (appetitus naturalis)* suhteutettuna *viimeiseen päämäärään (finis ultimus)* tai on johdettavissa siitä.

(c) Luonnollinen pyrkimys ja viimeinen päämäärä ovat jollain tavalla si-doksissa siihen *kenen* tai *minkä* pyrkimyksestä ja päämäärästä on kysymys. Tarkemmin sanottuna: ne riippuvat kyseisen olion *luonnosta (natura)*: » . . .

¹³ *I^a II^{ae}*, 95.2 *ad Resp.* Samoin: *V Eth. lect. 12, ed. Leon. 115—119.*

¹⁴ *I^a II^{ae}*, 95.4 *ad Resp.* Samoin: *V Eth. lect. 12, ed. Leon 43—45.*

¹⁵ *I^a II^{ae}* 91.2, *ad 2^{um}.*

derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam.» Havaitsemme tietyn analogian ja paralleelisuuden tiedon ja toiminnan välillä: molemmat perustuvat ihmisen statukseen luonnon järjestyksessä. Vastaavasti kuin on ihmiselle ominaista tietoa, on myös ihmiselle ominaisia toimintoja ja päämääriä.

Seuraavassa pyrimme tarkemmin eksplikoimaan näitä kolmea keskeistä periaatetta.

Ihmistoiminta pyrkimyksineen ja päämäärineen on tietty luonnon prosessin osa ja sellaisena Akvinolaisen systeemissä luonnon yleisten lainalaisuuksien ja siihen liittyvien käsitteiden alainen. Ihmistekoa tällaisena tapahtumana Tuomas kuvaa kolmella lähekkäin asettuvalla käsitteellä, jotka ovat

- *appetitus* (pyrkimys, halu)
- *voluntas* (tahto)
- *inclinatio* (taipumus, tendenssi)

Ennen kaikkea *inclinatio* on käsite ja kategoria, joka osoittaa ihmisen kuuluvuuden luonnon järjestykseen. Tuomas sanoo, että jokaisella luonnon oliolla on sille ominainen luonnollinen taipumus, *naturalis inclinatio*.¹⁶ Se osoittaa oliolle ominaisen toimintaperiaatteen, sille tyypillisen liikemuodon. Tämä kullekin ominainen liikemuoto ei toteudu ehdottomasti: jokin ulkoinen syy, jonka Tuomas hahmottaa aristotelismin käsitteellä *causa movens*, *causa efficiens*¹⁷, saattaa estää oliolle ominaisen toimintaperiaatteen ja liikemuodon. Sitävastoin, jos mikään ulkoinen syy ei ole »estämässä», olion luonnolle ominainen taipumus realisoituu *välttämättä*. Tämän tapauksen Akvinolainen esittää taas *materiaalisen*, *formaalisen* ja *finaalisen* syyn yhdistelmänä.¹⁸ Eräs keskeinen ajatus, jonka Tuomas kehittää, on seuraava: toimiessaan oman periaatteensa mukaisesti, »oman luontonsa» mukaan, olio toimii *vapaasti*; onhan sen toiminnan perusteena tällöin sen oman luonnon periaate, erityisesti sille ominainen *forma* ja *finis*. Tällöin se samalla toimii kuitenkin myös *välttämättömyyden mukaan*: jokaisella oliolla on välttämättä essentiaalinen luontonsa, joka myös toteutuu, ellei mikään ole sitä estämässä. Tässä mielessä vapaus ja välttämättömyys ovat pikemmin toisiaan edellyttäviä kuin poissulkevia käsitteitä.¹⁹ Toinen tapa, jolla Tuomas selittää oppiaan luonnollisista taipumuksista, on *täydellistymisen* käsite. Jokainen olio pyrkii edellä

¹⁶ McGrade, 1982, s. 752; Luscombe, 1982a, s. 710; Grisez, 1965, s. 185 ss. ja 1969, s. 364 ss.; Gilson, s. 143; Sertillanges, 1961 s. 175 ss.; Armstrong, s. 45—47 ja 75 ss.; Copleston, s. 215 ss.; Welzel, s. 60; Villey, s. 125.

¹⁷ *I^a Pars*, 82.1 *ad Resp.*

¹⁸ *ib.* ja 82.2.

¹⁹ *I^a*, 82.1; Gilson, s. 152—153; vrt. Donagan, 1982, s. 643—644. Vrt. Grisez, 1965, s. 188—190 ja 1969, s. 369—372. Grisez samastaa omasta perusajatuksestamme poikkeavalla taval-

mainituin rajoituksin välttämättä omaan täydelliseen muotoonsa: »kaikki taipumukset ovat tarpeen vuoksi, ne ovat halua siihen, mikä puuttuu.»²⁰ Tästä syystä käsitteet *appetitus* ja *inclinatio* useimmiten tulevat lähelle toisiaan. Kaikki liike on taipumusta johonkin ja samalla halua, pyrkimystä omaan täydelliseen muotoonsa. Termi *appetitus* viittaa kuitenkin useimmiten passiiviseen inclinaatioon. Sen liikuttava syy on itse olion ulkopuolella. »Appetitus autem potentia passiva est quia movetur ab appetibeli quod est movens non motum.»²¹ Tuomas näyttää selvästi ajattelevan, että myös tällainen liike on samassa mielessä vapauden ja välttämättömyyden yhdistelmä kuin mikä tahansa liike, joka toimii oman, so. sille ominaisen periaatteen mukaan eikä ulkoisesta pakotetusta syystä: »appetitus naturalis habet necessitatem respectu ipsius rei in quam tendit sicut grave necessario appetit locum de deorsum.»²² Usein näyttää täten siltä, että *appetitus* yksinkertaisesti samastuu kunkin olion luonnolliseen *inclinaatioon*. ». . . omnia suo modo per appetitum inclinatur in bonum sed diversimodo.»²³

Toisaalta luonnollisen taipumuksen käsite näyttää samastuvan selvästi sekä hyvän (*bonum*) että päämäärän (*finis*) tarkoittamiin asioihin. Jokainen olio pyrkii sille ominaiseen päämäärään. ». . . omnia agentia necesse est agere propter finem.»²⁴ Tämä merkitsee, että se pyrkii oman luontonsa puitteissa täydellisyyteen eli hyvään sille ominaisella tavalla. ». . . necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum.»²⁵ *Inclinatio*, *appetitus*, *bonum* ja *finis* ovat käsitteitä, jotka eivät sellaisenaan osoita mitään *universaalialia* liikettä, taipumusta tai päämäärää: ne ovat pikemmin sidoksissa aina agentin tai kohdealueen essentiaaliseen luonteeseen. »Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens.»²⁶

Inclinaation, päämäärän ja hyvän käsitteet ovat edellä karakterisoidulla yleisellä tasolla Akvinolaisen ajattelun peruspiirteitä, jotka säilyvät Sentenssi-kommentaarista hänen tuotantonsa loppuun asti.²⁷ Sama koskee myös aja-

la epistemologisen varmuuden ja ontologisen välttämättömyyden. Ks. Grisez, 1965, s. 182 ja 199; 1969, s. 359–360.

²⁰ *In I Phys lect. 15*: »Appetitus autem omnis est propter indigentiam quia est non habiti». Gustafson, s. 69; Gilson, s. 144–145.

²¹ *De Ver. 25.1*.

²² *ib.*

²³ *I^a Pars, 59.1*.

²⁴ *I^a II^{ae}, 1.2*.

²⁵ *I^a II^{ae}, 8.1; De Ver. 25.1*.

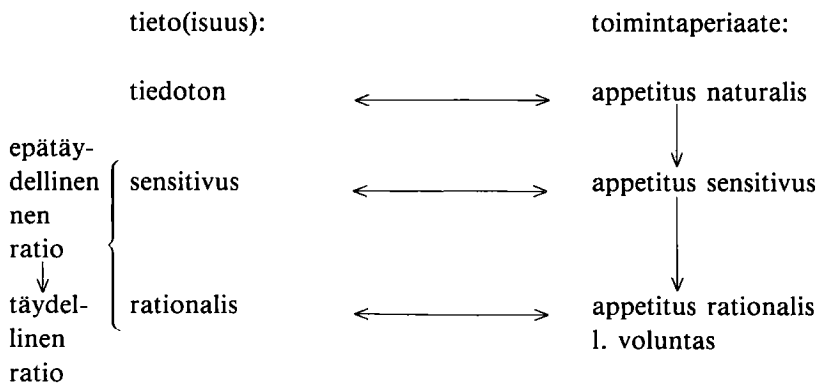
²⁶ *I^a II^{ae}, 8.1*.

²⁷ *II Sent. d.25, q.1, ja III Sent. d.27, q.1; De Ver. 22.1; Summa Contra Gent. 1.72; I^a*

tusta ihmiselle ominaisesta toimintaperiaatteesta eli ihmisen *naturalis inclinatio*. Itse asiassa kaksi seikkaa kietoutuu viimeksi mainitussa kysymyksessä saumattomasti toisiinsa. Ensinnäkin keskiajalle tyypillinen hierarkkinen maailmankuva määrittää ihmisen paikan luonnon hierarkkisessa järjestyksessä materiaalistien olioiden yläpuolella ja puhtaasti henkisten olioiden alapuolella. Toiseksi ihmisen olemuspiirteeksi katsotaan ensi sijassa *hänelle ominainen rationaalisuus*.^{27a} Nämä molemmat muodostavat tietyn perustan teorialle ihmisen toiminnasta. Itse asiassa kummallekin käsitykselle on saatavissa tukea Aristoteleen ajatuksista, mutta varsinaisesti jälkimmäisen osalta Tuomaan opin voi sanoa perustuvan Aristoteleen traditioon.²⁸

Nämä kaksi asiaa kietoutuvat sinänsä erikoisella tavalla yhteen. Ihmisen rationaalisuus ja toimintaperiaate esitetään juuri mainitun hierarkian puitteissa. Erilaisia tiedon ja tietoisuuden asteita vastaa niille ominainen toimintaperiaate.

Kuvio 6



Yleisenä tämä skeema toistuu läpi Tuomas Akvinolaisen tuotannon: siinä eri tietoisuuden tasoja *vastaavat* eri toimintaperiaatteiden tasot. Nämä kaksi

Pars, Quaest. 80—82; De Malo, Quaest. VI; 1^a II^{ae}, Quaest. 1 ja 94.2. Ks. Grisez, 1965, s. 170 ss. ja 1969, s. 344 ss.

^{27a} Ks. Korolec, 1982, s. 644—645; Donagan, 1982, s. 644; Welzel, s. 59; Villey, s. 125.

²⁸ Vrt. Gilson, s. 143 ss. Edellisessä suhteessa Nikomakhoksen etiikka tuntee lähinnä opin ihmissielun ja sen toimintojen hierarkkisesta rakenteesta. Ks. *Eth. Nich. I.7, 1097b 25 & seq. ja I.13, 1102a 27 & seq.* Toisaalta Tuomaan näkemykseen liittyy tässä suhteessa epäilemättä myös uusplatonisia vaikutteita. Vrt. Copleston, s. 151 ss. Ks. myös Kuksewics, 1982a, s. 600; Mahoney, 1982, s. 605—611.

asiaa *eivät* kuitenkaan ole *samoja*, mikä on meille keskeistä koko demonstraation ja determinaation erottelun kannalta.

Kuvion terminologia ei ole aina rajoiltaan täsmällistä. Eräässä katsannossa on myös naturaalisella puolella olennainen osa ihmisen toiminnassa. Käsite *appetitus* saattaa joskus merkitä *tietyntasoista* appetitusta. Käsitteet *ratio* ja *intellectus (rationalis, intellectivus)* ovat usein synonyymeja, joskus ne taas merkitsevät eri tasoisia järjen toimintoja.²⁹ Tämä terminologia ei kuitenkaan hämää meille keskeistä pääasiaa.

Kullakin hierarkiatasolla on sille ominainen muoto, *forma*. Kullakin formalla on *inclinatio*, mutta sen periaate on erilainen: hierarkkisesti ylemmät muodot ovat täydellisempiä. Hierarkkisesti alin eli tiedoton luonto, jonka Tuomas selvästi samastaa materiaalisuuden periaateen kanssa, on suuntautunut vain yhteen päämäärään, lopputulokseen ja ehdottomalla, absoluuttisella tavalla: tällä tavalla Akvinolaisen mielestä esim. tuli nousee ylöspäin. Näissä tapauksissa olion *forman* edustama toimintaperiaate on pelkästään naturaalisesti määräytynyt.^{29a} Sensitiivisen luonnon toimintaperiaate on hierarkkisesti korkeammalla tasolla, koska se edustaa matalamman tason *tiedollista määrääntymistä*. Sensitiivisen luonnon *naturalis forma* ei ole pelkästään omasta itsestään määräytynyt: se pystyy vastaanottamaan ulkopuolisten esineiden *formia*. Tämän mukaan sen määrääntymisperiaate on *tiedollinen*. Tuomas selittää, että eläin pakenee vihollistaan, ei mekaanisesti, vaan koska se *katsoo* (arvioi, »aestimativa naturalis», »ab aestimativa virtute») sen itselleen vaaralliseksi.³⁰ Sen tieto on kuitenkin epätäydellistä, kysymys on tiedollisen määrääntymisen alimmasta tasosta. Eläin ei tiedä omia päämääriään eikä vaihtoehtoisia keinoja niiden saavuttamiseksi. Tässä mielessä ulkoiset objektit vaikuttavat välittömällä ja välttämättömällä tavalla. Tuomas ei katso näitä toimintoja vielä teoiksi käsitteen *actus humanus* merkityksessä. Ne ovat passiivi-

²⁹ *I^a Pars*, 79.1—11, 82.3 ja 4 vrr. 83.4. Tällöin Tuomas toistaa kuitenkin säännöllisesti ajatuksen, että kyseessä ovat saman *kyvyn* eri *toiminnot*, millä hän haluaa selvästi erottaa platonista *ratio superior/inferior* -opeista. Ks. esim. *I^a Pars* 83.4. Ks. Kuksewics, 1982a, s. 596 ja 1982b, s. 623—624; Korolec, 1982, s. 629, 632 ja 635; Mahoney, 1982, s. 610—611.

^{29a} Olion toimintaperiaatetta edustava *forma* on yleisesti ottaen luonnollisen taipumuksen perustana: »... quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio;» *I^a Pars* 80.1. Naturaalisesta määrääntymisestä Tuomas toteaa seuraavaa: »Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur.» *Ad unum* suuntautuva naturaallinen määrääntyminen edustaa siten rationaalisen määrääntymisen vastakohtaa. Ks. *ib ad Resp.*

³⁰ *I^a Pars*, 78.4 ja 81.3; *Gilson*, s. 148 ja 124. Tässä suhteessa Tuomaan aristotelisen tradition näkemykset edustavat mielenkiintoisella tavalla vastakkaista näkemystä kuin uuden ajan alun, mm. *Descartesin* ajatukset eläimestä koneena (ns. eläin/kone -konseptio). Ks. *Descartes*, *Disc. V.6 & seq. ja V.20 & seq.; Reg. XII.7 & seq.; myös Borkenau*, s. 348—349.

sia *Johannes Damascenuksen* fraasin tarkoittamassa mielessä: *non agunt sed magis aguntur*.^{30a}

Teoksi voidaan sanoa vasta hierarkian seuraavalla tasolla olevaa toimintaperiaatetta, joka on *appetitus rationalis*. On huomattava, että Tuomas kytkee teolle ominaisen aktiviteetin periaatteen nimenomaisesti tietoon ja rationaalisuuteen. Vasta ihminen kuuluu sanan varsinaisessa mielessä *rationaalisen* alueelle, koska vain ihmisellä on tietoa *yleisestä*.³¹ Toimintaperiaatteen yhteydessä tämä merkitsee, että vasta ihmisellä on (tiedostuksesta riippuen enemmän tai vähemmän täydellistä) tietoa tekojen päämääristä ja niihin johtavista valinnoista keinoista. Kuten kaikki muut oliot, ihmiset ovat *luonnollisesti määräytyneet* tiettyihin *päämääriin*. Kuitenkaan ihmisen *teot* eivät ole Tuomaan mielestä *välttämättömästi määräytyneet*, koska teot ovat tiedollisen harkinnan (*judicium*) tulosta ja tässä mielessä *vapaita, voluntaarisia*.³²

Havaitsemme, että Tuomaan mukaan kunkin tason toimintaperiaatetta vastaa sille ominainen *määräytyminen, modus determinationis*:

Kuvio 7

toimintaperiaate:		modus determinationis: ³³
appetitus naturalis	↔	absque judicio
appetitus sensitivus	↔	naturale judicium
appetitus rationalis	↔	rationale (liberum) judicium ³⁴

Korkeimman asteen määräytymisen periaatti on juuri rationaalinen halu eli *tahto*. *Tahto* ei ole sama kuin *järki* (*intellectus, ratio*); se on eri periaatti, mutta toisaalta se on kuitenkin yhteydessä järjen kanssa. Tuomas Akvinolainen rinnastaa usein järjen joko *finaaliseen tai formaaliseen syyhyn*. Tahto

^{30a} *I^a Pars*, 80.1 ja 2; *I^a II^{ae}*, 10.3; *Gilson*, s. 144–145. Käsitteestä *actus humanus* ks. *Donagan*, 1982, s. 642–643; *Luscombe*, 1982a, s. 709–710.

³¹ *I^a Pars*, 82.2 ja 4; 83.1, 3 ja 4; *I^a II^{ae}* 9.1 ja 3; *De Ver.* 25.3. Vrt. *Donagan*, 1982, s. 644; *Grisez*, 1965, s. 198–200.

³² *ib.*; *Gilson*, s. 148 ss.

³³ Seuraava terminologia on kohdan *I^a Pars*, 83.1 mukainen.

³⁴ Ks. esitetyt osat *I^a Pars* 83.1; 80.1 ja *I^a II^{ae}*, 6.1; *De Ver.* 25.1 ja 25.3. Ks. myös *Copleston*, s. 188–191 ja *Gilson*, s. 143–146.

edustaa taas *causa movens tai efficiens* -syytä.³⁵ Yleisesti ja hieman epäproblemaattisesti voidaan sanoa, että tämä ilmaisu merkitsee sitä, että tahto panee ihmisen liikkeelle, mutta järki ohjaa häntä. Tahto edustaa ihmisen toiminnassa *inclinatio naturalis* -kategoriaa, kun taas järki ohjaa sitä. Tämän asian yksi puoli on se, että ihminen toimii sen mukaan, minkä hän *katsoo* tai *havaitsee* hyväksi, oikeaksi, tarkoituksenmukaiseksi tms. Ymmärtääksemme Tuomas tarkoittaa juuri tätä seikkaa, kun hän sanoo, että järki esittää toiminnan objektin tahdolle.³⁶ Mutta tämä periaate koskee myös (eläinten) *naturale iudicium* -rationaalisuutta. Miten ihmisen rationaalisuus lopulta on ratkaisevasti korkeammalla tasolla?

Tuomaan vastaus tähän on lopulta mutkikas ja monitahoinen, jonkin verran myös vaihteleva eri tuotannon kausista riippuen, mutta yleiset pääpiirteet voimme hahmottaa seuraavasti. Akvinolaisen vastaus perustuu kolmen käsitteen muodostamaan triadiin. Nämä käsitteet eivät ole identtisiä, mutta edellyttävät toisiaan. Ne ovat:

- voluntaarinen, *voluntaris*,
- rationaalinen, *rationalis* sekä
- luonnollinen, *naturalis*.

Ihmisen käyttäytyminen määräytyy ensinnäkin *voluntaarisesti*. Tämä tarkoittaa *vapautta*. Vapaus puolestaan aristotelisen ajattelutavan mukaan edellyttää kahta asiaa: sitä, että olio toimii omasta periaatteestaan ja sitä, että hänellä on tieto tästä periaatteesta. (Periaate on tällöin ymmärrettävä päämääränä.) » . . . et inde est quod voluntarium dicitur esse, secundum definitionem Aristotelis, et Gregorii Nysseni, et Damasceni . . . non solum cujus *principium est intra* sed cum additione *scientiae*.»³⁷ Tässä mielessä rationaalisuus sisältyy voluntaarisuuteen: tiedon puute poistaa voluntaarisuuden,³⁸ ja epätäydellinen tieto, kuten eläinten ja lasten, implikoi epätäydellisen tahdon.³⁹ Rationaalisuus liittyy ihmiselle ominaiseen voluntaarisuuteen kuitenkin vielä toisellakin tavalla: valinnainen toiminta liittyy aina erilaisiin *vaihtoehtoihin*. *Valinta (electio)* näiden vaihtoehtojen välillä on keskeisesti rationaalista toimintaa.⁴⁰

Toisaalta rationaalisuuteen liittyy tietty *naturaalinen* elementti, joka on ih-

³⁵ Tämä on *I^a Pars, Quaest. 82.4 tulkinta*. Ks. myös *De Ver. 24.4. I^a II^{ae}* näyttää ainakin osin korvaavan sen jaottelulla *specificatio/exercitium*. Ks. tuonnempana s. 155 s.

³⁶ *I^a II^{ae}, 9.1.*

³⁷ *I^a II^{ae}, 6.1*; vrt. *Eth. Nich. III.1.*

³⁸ *I^a II^{ae}, 6.8.*

³⁹ *I^a II^{ae} 6.2.*

⁴⁰ *I^a II^{ae}, 8.1 ja 2.* Kohdassa 8.2. *ad Resp.* Tuomas erottelee tahdon potentian ja aktuksen,

misen *inclinatio naturalis* -kategorian alainen. Ihmisen käyttäytyminen ei ole pelkästään järjen alainen, vaan siihen liittyy luonnollisia, so. ihmisille ominaisia, haluja, taipumuksia ja pyrkimyksiä. Tähän nähden järki on pelkästään regulatiivinen ja luonnolliset taipumukset ovat pikemmin annetun lähtökohdan asemassa.⁴¹ Kun ihminen tekee tietyn teon, se on luonteeltaan olennaisesti *valintaa (electio)*. Tässä valinnassa naturaallinen elementti eli luonnolliset halut ja pyrkimykset sekä järkielementti kombinoituvat. »Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae.»⁴² Tämän periaatteen Tuomas johtaa suoraan Nikomakhoksen etiikan III ja VI kirjoista. Aristoteleen mukaisesti Akvinolainen toteaa, että ihmiselle tyypillistä käyttäytymistä voidaan karakterisoida käsitteillä *intellectus appetitivus* tai *appetitus intellectivus*. Hän antaa etusijan kuitenkin jälkimmäiselle, koska valinta on erityisesti järjen ohjaama pyrkimys, halu.⁴³

Jos projisoimme epiteetit *voluntaarinen*, *rationaalinen* ja *naturaallinen* ihmisen tahtoon, voimme uudestaan kysyä ihmisen käyttäytymisen määräytymisen tarkempaa karakterisointia. Mikä lopulta on ihmisen käyttäytymisessä luonnollista? Voimme ottaa syömistä koskevan esimerkin, joka ei Akvinolaisellekaan ole vieras.⁴⁴ Voimme Tuomaan ajatuksia seuraten sanoa, että eläin on determinoitu syömään *tätä* ruokaa ja *nyt*. Sitävastoin ihminen on determinoitu voluntaarisesti ja rationaalisesti. Ihminen ei ole determinoitu syömään *tätä* ruokaa eikä ruokaa *nyt*. Merkitseekö tämä sitä, ettei ihminen ole lainkaan luonnollisesti määräytynyt? Vastaus Akvinolaisen systeemissä on edellä lausutun mukaisesti kielteinen. Ihminen on determinoitu naturaalisesti, mutta toisella tavalla kuin rationaalisesti alemmat oliot: hän on määräytynyt tässä tapauksessa syömiseen *ylipäänsä*, muttei tähän tai nyt tapahtuvaan syömiseen.⁴⁵

Tämän sangen keskeisen ajatuksen Tuomas formuloi eri yhteyksissä hie-
man eri tavoin. Hän sanoo, että ihminen on välttämättä determinoitunut *viimeiseen päämäärään*.⁴⁶ Hän sanoo myös, että tahto on määräytynyt välttä-

joista edellinen kohdistuu sekä päämäärään että keinoihin, jälkimmäinen taas varsinaisesti päämääriin. Ks. *Donagan*, 1982, s. 644–645; *Knuuttila*, 1981c, s. 235.

⁴¹ Tuomas sanoo, että *eräessä katsannossa* tahto on järjen yläpuolella, nim. silloin, kun se esittää yleisen lähtökohdan ja järki valitsee erityisen keinon. *I^a Pars*, 82.4; *Gilson*, s. 152–156. Vrt. *I^a II^{ae}*, 17.1; *Donagan*, 1982, s. 649.

⁴² *I^a Pars*, 83.3. Ks. myös 83.1 ja 83.4.

⁴³ *I^a Pars*, 83.3. Ks. myös 83.4.

⁴⁴ *Summa Contra Gent.* III.129; *IV Sent.* d.33, q.1, a.1; *Suppl.* 65.1.

⁴⁵ *Gilson*, s. 148; *Donagan*, 1982, s. 645 ja 648.

⁴⁶ *Finis ultimus*: esim. *I^a Pars*, 83.1 ad 5^{um}; *I^a II^{ae}*, 1.4, 5 ja 7; 10.1 ja 2 ad 3^{um}; 12.2; 13.3. Vrt. *Copleston*, s. 195 ss.

mättä hyvään yleensä.⁴⁷ Edelleen hän toteaa, että ihminen ei voi olla tahtomatta sitä, mikä on *joka suhteessa hyvää*.

»Unde, si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit *universaliter bonum*, et *secundum omnem considerationem*, *ex necessitate* [harv. H.T.] voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.»⁴⁸

Näemme, miten järjenmukaisesti determinoitu käyttäytyminen muuttuu käsitteellisesti mielenkiintoisella tavalla komplisoiduksi ja eräässä katsannossa sulauttaa itseensä voluntaarisuuden (vapauden), rationaalisuuden ja luonnollisuuden. Ei voida sanoa, että tahdolla olisi kaksi objektia, mutta sen sijaan tahdon objektia voidaan katsoa kahdesta eri aspektista. Tahdon objekti — ajatelkaamme edellä mainittua syömistä koskevaa esimerkkiä — avautuu subjektille kahdesta näkökulmasta: *yleisesti määräytyneenä* (tarve syödä ruokaa ylipäänsä) ja *erityisesti määräytyneenä*. Yleisesti määräytynyt tahto on luonnon *välttämättömyyksien* alainen: juuri tämä on ihmiselle ominainen *inclinatio naturalis*. Ihminen ei voi olla tahtomatta ruokaa (yleisesti), yhtä vähän kuin hän voi olla pyrkimättä viimeiseen päämäärään tai hyvään yleensä. Sitävastoin erityisesti määräytynyt tahto ei ole luonnollinen tai luonnonvälttämättömyyden alainen: sen kohteena on jotain, joka olisi voinut olla toisin.⁴⁹ Hieman tuonnempana näemme, miten se saa merkityksensä suhteessa ylempään päämäärään. Tuomaan konseptiossa löytyy ikään kuin kahdenlaista tahtoa. Ne ovat *luonnon mukaan määräytyvä tahto*, joka suuntautuu yleiseen päämäärään ja *järjen (harkinnan) mukaan määräytyvä tahto*, jonka avulla ihminen suuntautuu tämän päämäärän mukaisesti. Tapaamme tämän konsepti- on jo Sentenssikommentaarissa, jossa Tuomas erottaa tahdon *voluntas ut natura* luonnollisena tahtona sekä *voluntas ut ratio* ohjattuna tai harkitsevana tahtona. Tämän mukaisesti Tuomas käsittelee erään tärkeän keskiaikaisen tahdonprosessia käsitelleen teoreetikon, nimittäin *Johannes Damascenuksen* käsitteitä *telesis* ja *boulesis*, joista löydämme maininnan vielä *I^a pars* -osassa.⁵⁰ Tämä Tuomaan koko tuotannolle keskeinen jako on meillekin olen-

⁴⁷ *Universaliter bonum: I^a II^{ae}, 10.2, ad Resp.*

⁴⁸ *I^a II^{ae}, 10.2 ad Resp.* Ks. *Gilson*, s. 158; *Donagan*, 1982, s. 645. Vrt. myös *Grisez*, 1965, s. 184 ja 189; 1969, s. 363 ja 370—371; vrt. edellä av. 19.

⁴⁹ *Donagan*, 1982, s. 645 ja 648. Vrt. myös *Grisez*, 1965, s. 190 ja 199—200; 1969, s. 372. Tuomas sanoo usein, että valinnan, *election* (mikä on olennaisesti sama kuin erityisesti määräytynyt tahto), objektina ovat »vastakohdat». Ks. esim. *I^a II^{ae}, 10.2.*

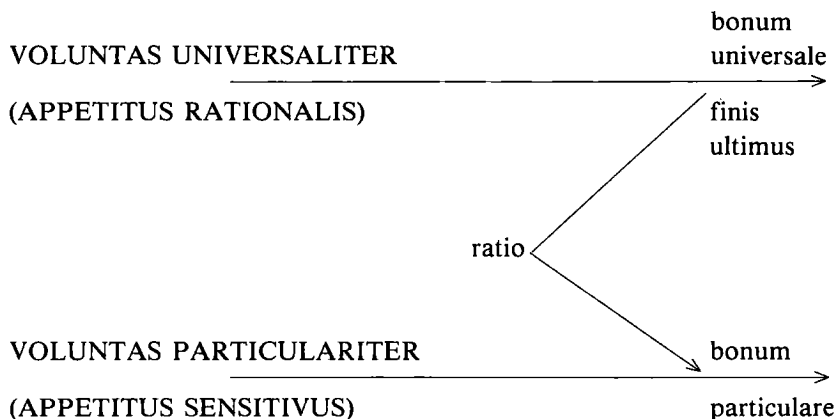
⁵⁰ Tuomas Akvinolaisen tahtomisprosessin erittely poikkeaa *Damascenuksesta* tärkeiltä

nainen: se osoittaa tutkimusaiheemme kannalta järjen merkityksen ja funktion tahdonprosessin yhteydessä Akvinolaisen ajattelussa.⁵¹ Voimme esittää tämän ajatuksen kaavamaisesti seuraavasti:

Kuvio 8

tahdon actukset:

tahdon objektit:



Tuomas muistaa luonnollisesti korostaa, että kysymys on yhdestä ja samasta tahdosta ja sen kahdesta aktista. Samoin voimme sanoa, että ihmisen tahto ei kohdistu erikseen keinoihin ja päämääriin, vaan keinoihin, jotka on suhteutettu päämääriin, ja päämääriin keinojen kautta.⁵² Tuomas esittää tämän kanssa paralleelina ilmiönä yleiseen kohdistuvan tietokyvyn (*intellectus*) ja erityiseen kohdistuvan järjen (*ratio*) suhteen. Myös ne muodostavat yhden tietämisen kyvyn ja tässäkin asetelmassa erityistä voidaan tietää vain *yleisen kautta*.⁵³ Toiseksi Akvinolainen näyttää hyvin pitkälle samastavan erityiseen

osin. Vrt. *Lottin* III s. 414 ss. Kuitenkin *Lottin* näyttää jonkin verran väheksyvän Damascenuksen merkitystä. Toinen klassinen keskiaikainen esikuva on *Nemesius (Gregorius Nyssa)*. Vrt. *Grabmann*, 1922/23, s. 42–43.

⁵¹ Ks. *III Sent. d.17 quest. 1. 1^a q^{ue}st. 3 ad 1^{um}*; *De Ver.* 22.12; *Summa Contra Gent.* I.72.III; *De Malo* VI.1; *Summa Theol. 1^a Pars*, 82.1, 82.4, 83.1 ad 5; 83.4; *1^a 2^a Pars* 10.1, 10.2; *Quest. 13.* *Johannes Damascenus* on mainittu kohdissa *III Sent. d.17* sekä *1^a Pars* 83.4.

⁵² *1^a Pars*, 83.4; *1^a 2^a Pars* 8.2 ja 8.3; *1^a 2^a Pars*, 12.4. Ks. *Donagan*, 1982, s. 644–645.

⁵³ Tarkemmin sanottuna Tuomas rinnastaa suhteet *intellectus* — *ratio* ja *voluntas* — *electio*. Ks. *1^a Pars*, 83.4. Käsite *electio* tulee tuonnempana esiin tarkemmin. Ks. lausutusta muuten *Gilson*, s. 148 ja 160–161; *Grisez*, 1965, s. 199–200.

kohdistuvan tahdon ja sensitiivisen appetituksen. Tämän mukaan hän erottaa ihmisluonnossa kaksi puolta, intellektuaalisen ja sensitiivisen.⁵⁴ Rationaalinen määräytyminen tulee Tuomaalla tämän mukaan tarkoittamaan yleisesti hyvään määräytyneen tahdon (rationaalisen appetituksen) ja sensitiivisen appetituksen yhdistelmää. Tämän mukaisesti voidaan ajatus formuloida seuraavasti: ihminen on määräytynyt välttämättömyyden mukaan vain yleisesti (. . . *universaliter bonum*), mutta hän voi kuitenkin tehdä vain partikulaarisia ja materiaaliseen maailmaan kuuluvia tekoja.

»Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia . . . appetitus sensitivus est *determinatus ad unum particulare secundum ordinem naturae*; voluntas autem est quidem *secundum naturae ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum*, sed *indeterminate se habet respectu particularium bonorum*. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus; et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.»⁵⁵

»Luonnonjärjestyksen mukainen» tarkoittaa tässä epäilemättä luonnonjärjestyksen mukaan *välttämätöntä*. Juuri tämä on keskeisesti se lähtökohta eli premissi, joka esiintyy I^a II^{ae} De Legibus -osan determinaaation operaation päätelmällisenä lähtökohtana. Edellä oleva kuviomme osoittaa determinaaation kuuluvan ajatusmuodon pääpiirteet. Kuvion pohjalta ne voidaan nimenomaan järjen, *ration*, funktion kannalta kiteyttää kahteen pääperiaatteen:

(1) Rationaalisen appetituksen objektina *bonum universaliter* ja *finis ultimus* (hyvä yleisesti ja viimeinen päämäärä) ovat ihmiselle luonnonvälttämättömyydellä annettuja. Ihminen ei niitä valitse, vaan ne ovat pikemmin kaiken muun valinnan lähtökohtana.

(2) Erityiseen ja partikulaariseen suuntautunut tahto (eli itse asiassa kaikki teot, koska ne kuuluvat partikulaariseen ja konkreettiseen maailmaan) ei ole luonnonvälttämättömyyden mukaan määräytynyt.⁵⁶ Pikemmin voidaan sanoa, että se on *rationaalisesti määräytynyt*. Tällöin rationaalinen ja luonnollinen määräytyminen eivät ole toistensa vastakohtia: *ratio* nimittäin osoittaa erityisen keinon tai toteutuman luonnollisen päämäärän (*finis ultimus, universaliter bonum*) realisoimiseksi. *Ration* päämerkitys onkin juuri siinä, että se subsumoi erityisen teon yleisen päämäärän alaiseksi. Se osoittaa, miten erityi-

⁵⁴ I^a II^{ae}, 10.3.

⁵⁵ I^a II^{ae}, 13.2 ad Resp. Harv. H.T.

⁵⁶ Tosin on olemassa sellaisia tekoja, jotka ovat ainoa keino välttämättömän päämäärän saavuttamiseksi. I^a Pars, 82.2. Vrt. tuonnempana s. 187. Ks. Donagan, 1982, s. 648.

nen hyvä kuuluu yleisen hyvän alueeseen: miten tämä hyvä ja tämä hyödyllinen on yleisesti hyvää ja hyödyllistä.⁵⁷

Mainittu järjen funktio liittyy välittömästi käsitteeseen *valinta*, *electio*, ja erityisesti sitä edeltävään järjen harkintaan (*consilium*). Tuomas puhuu kuitenkin myös muista järjen funktioista ja akteista. Niinpä järjen tehtävä on »esittää tahdolle» oikea päämäärä.⁵⁸ Edelleen järki »antaa käskyn», jota Tuomas sanoo viimeiseksi järjen aktiksi ennen konkreettista tehtävää tekoa (*imperium*).⁵⁹ Järjen ja tahdon aktien kokonaisjärjestykseen ja niiden yksityiskohtiin palaamme jaksossa 4.2.

Tuomaan käsitykset tahdon ja tiedon keskinäisestä suhteesta kokiivat hänen tuotantonsa aikana eräitä suhteellisen selviä muutoksia. Ne liittyivät erityisesti fransiskaanisesta voluntarismin taisteluun averroismia vastaan ja tätä taustaa vasten Tuomas Akvinolaista käsittelevät erityistutkimukset näkevät kyseisen ilmiön. Meidän kannaltamme on keskeistä ajatus, että Akvinolaisen käsitykset mainitusta kysymyksestä eivät lopultakaan muuttuneet ratkaisevalla tavalla. Tahdon toimintaan johtava prosessi on hänellä aina järjen ohjaama, *appetitus intellectivus*. Tästä periaatteellisesta kannanotosta ei Tuomas missään vaiheessa luopunut fransiskaanisesta voluntarismin hyväksi.

Eräs suhteellisen tärkeä yhteys, jossa mainittu asetelma esiintyy, on kysymys vapaan harkinnan tai vapaan ratkaisun (*liberum arbitrium*) luonteesta. Käsite esiintyy jo Sentenssikomentaarissa ja teoksessa *De Veritate*. Aina varhaistuotannostaan lähtien Tuomas erottaa toisistaan kysymykset: Onko ihmisellä vapaa tahto (*voluntas*)? Onko ihmisellä *liberum arbitrium*? Yleisesti ja pääpiirtein voidaan sanoa näiden kysymysten muodostuneen erillisiksi sen johdosta, että tahto suuntaa ihmis-toiminnan yleiseen, *liberum arbitrium* taas erityiseen. Tämän johdosta vapaa harkinta tulee lähelle valinnan käsitettä, jota selvitetään yksityiskohtaisemmin tuonnempana. Onko *liberum arbitrium* järjen vai tahdon ominaisuus? Tuomas näkee sen liittyvän molempiin: vapaa harkinta tai ratkaisu on *facultas rationis et voluntatis* (*II Sent. d.24, q.1, a.1*). Se on *facultas* tai *potentia*, jonka akti on valinta (*ib. ja De Ver. 24.4*). *Libera-um arbitrium* liittyy sekä tahtoon että järkeen: se on *rationaalisen tahdon* kyky, muttei sama kuin tahto (*ib. & ad 3^{um}; a.2*). Se ei ole järjestä ja tahdosta erillinen, kuten eivät myöskään päämäärät ja niitä toteuttavat keinot ole erillisiä (*II Sent. d.24, q.1, a.3*). Samalla periaatteellisella kannalla Tuomas on teoksissa *De Veritate* ja *I^a Pars*. Ei voida erottaa tahtoa, joka suuntautuu päämääriin, ja vapaata harkintaa, joka on

⁵⁷ *III Sent. d.17, q.1; De Ver. 12.12, 12.14, 25.4. Contra Gent., 1.72.; I^a Pars, 82.6; I^a II^{ae} 9.1.* Ks. Gilson, s. 148–149; Donagan, 1982, s. 645. Ks. myös Knuuttila, 1982c, s. 233–235.

⁵⁸ Esim. *I^a II^{ae}, 9.1.* Vrt. Donagan, 1982, s. 644–645.

⁵⁹ *I^a II^{ae}, Quaest. 17. erit. art. 1, 3 ja 6.* Ks. Donagan, 1982, s. 649.

puolestaan orientoitunut keinoihin, vaan ne sulautuvat yhdeksi juuri järjen ohjaaman tahdon merkityksessä (*De Ver.* 24.6; *I^a Pars* 83.3 ja 4). Tämä ajatus koskee myös meille keskeistä valinnan käsitettä, joka Sentenssikommentaarissa esiintyy vapaan harkinnan aktina (*ib. a.1*). Valinta on järjen ohjaama tahdon akti, käsitys, josta Tuomas piti kiinni tuotantonsa loppuun asti (*II Sent. d.24, q.1, a.3; De Ver. 22.15 ja 24.6; VI Eth. lect. 2; I^a 83.3; I^a II^{ae} 13.1*).

Asia liittyy kuitenkin laajempaan tahdon ja teon määräytymisen kysymykseen sekä tahdon ja järjen keskinäissuhteen ongelmaan. Juuri tähän laajaan ongelmakenttään liittyi rationalismin ja voluntarismien välinen 1200-luvun antagonismi, joka esiintyy ensi sijassa averroismin vastaisena taisteluna, mutta osin myös fransiskaani edustaman voluntarismien ja tomistisen rationalismin vastakohtaisuutena. Pariisin piispa *Etienne Tempier* puuttui tähän taisteluun vuosina 1270 ja 1277, molemmilla kerroilla voluntaristien eduksi, lähimpänä tavoitteenaan averroismin kieltäminen oppina. Kiistan on mm. *Lottin* katsonut alkaneen fransiskaani Bonaventuran ja Akvinolaisen ajatuksista.

Yleisesti ottaen voidaan sanoa, että Tuomaan tuotannossa voidaan katsoa erottuvan tietty johdonmukainen aristotelismin kausi, joka ulottuu teoksesta *De Veritate* aina *I^a Pars* -osaan asti. Teoksesta *De Malo* lähtien hän sen sijaan modifioi eräin uusien käsitteiden ajatuksiaan tahdon vapaudesta sekä osin myös tahdon ja järjen keskinäistä suhdetta koskevasta kysymyksestä. Mainittu seikka on epäilemättä nähtävissä *Etienne Tempierin* toimenpiteiden luomaa taustaa vasten. Meidän kannaltamme tällä kehityksellä ei ole ensiarvoista merkitystä, koska Tuomaan opin pääpiirteet teon rationaalisen määräytymisen kannalta säilyivät mielemme loppuun saakka aristotelisellä pohjalla.

Kysymys koskee ennen muuta vapauden, välttämättömyyden ja määräytyneisyyden ongelmiin liittyviä käsitteitä sekä niiden erilaisia vivahteita. Tämä hyvin laajamittainen ja monisyinen ongelmaryhmä alkaa jo Sentenssikommentaarista ja sitä edustaa ehkä ennen muita *Quaestio* (*II Sent. d.25, q.1, a.2*): *utrum liberum arbitrium semper sit liberum a coactione ita quod non cogi possit?* Yleisesti Tuomas erottaa edellä kerrotut määräytymisen muodot: on erotettava yhtäältä ihminen, joka on yleisesti määräytynyt päämäärään, mutta vapaa päämäärään suhteutettujen keinovalintojen suhteen (*dominium sui actus*), toisaalta muu luonto, joka on määräytynyt myös erityisiin toimintamuotoihin (*ib. a.1*). Lähinnä tämän näkökohdan mukaan Tuomas ratkaisee mainitun kysymyksen. Tahto pyrkii välttämättä »hyvään yleisesti» tai »viimeiseen päämäärään», mutta pyrkiessään erityiseen hyvään tahto on vapaa (*ib. a.2*).

Tahdon ja järjen keskinäissuhteen sekä tahdon määräytymisen ongelmat saivat teoksessa *De Veritate* mielenkiintoisen ja ehkä johdonmukaisimmin alkuperäisen Aristoteleen näkemyksiä noudattavan tulkinnan. Tällöin Tuomas tulee itse asiassa varsin lähelle oman aikansa averroismin pääedustajan *Siger Brabantin* näkemyksiä. Viimeksi mainittua

mm. *Ley* pitää johdonmukaisena senaikaisen materialismin edustajana, joka käsitys mielestämme vaatisi eräitä olennaisia täsmennyksiä. Voidaan erottaa kaksi eri kysymystä, joissa Akvinolaisen ja Brabantin käsitykset tulevat lähelle toisiaan. Näistä ensimmäinen koskee sitä välttämättömyyden suhdetta, joka vallitsee tahdon määräytymisen ja sitä edeltävän järjen aktin välillä. Toinen taas koskee näkemystä passiivisesti määräytyneestä tahdosta. Molemmissa kysymyksissä Tuomas ja Siger edustivat fransiskaaniin, mm. Bonaventuran »voluntarismin» vastaista näkemystä. Molemmissa kysymyksissä lähinnä Brabant tuomittiin jo v. 1270 niiden kolmentoista kielletyn ns. proposition muodossa, jotka *Etienne Tempier* julkaisi.

Teoksessa *De Veritate* Tuomas käsittelee kahtena eri *quaestione* kysymyksiä: Onko ihmisellä vapaa tahto? (*De Ver. 22.5 ja 6*). Onko ihmisellä *liberum arbitrium*? (*ib. 24.1 ja 2*). Edellisessä kysymyksessä päälinjat ovat Sentenssikommentaarin mukaisia, joskin esitys on perusteellisempaa ja johdonmukaisempaa. Kuten Sentenssikommentaariissa Tuomas esittää, että tahto on viimeisen päämäärän suhteen määräytynyt, mikä on kuitenkin vapautta traditionaalisen termin *libertas a coactione* merkityksessä: ihminen tietoisena oliona »liikuttaa itseään» järkensä ja tietoisuutensa ansiosta (*ib. 22.5 vrr. 22.3*). Tarkentaen Sentenssikommentaariissa esitettyä Tuomas erottaa tahdon vapauden kolme muotoa. Tahto on indeterminoitu ensinnäkin siksi, että useat keinot voivat toteuttaa päämäärän. Toiseksi tahdolla on vapaus itse tahtomisen aktiin: se voi tahtoa tai olla tahtomatta. Kolmanneksi tahto voi lopulta määräytyä hyvään tai pahaan. Varsinainen uutuus teoksessa *De Veritate* on kuitenkin mainitun ratkaisun vapautta koskevan kysymyksen kohdalla, jonka Tuomas katsoo eri asiaksi kuin tahdon itsedeterminaatiota koskevan ongelman.

Onko ihmisellä *liberum arbitrium* (*ib. 24.1 ja 2*)? Tuomaan vastaus on sikäli mielenkiintoinen, että se sisältää selvimmän formuloinnin tahdon aktin ja sitä edeltävän järjen aktin käsitteellisestä (= välttämättömyydestä) yhteydestä: tahdon määräytyminen on sama kuin se järjen ratkaisu, joka edeltää tahdon aktia. Tahdon ratkaisu ja teko ovat tässä mielessä edeltävän järjen harkinnan determinoimia. Järki voi luonnollisesti harkita *in abstracto* (»spekulatiivisesti»), jolloin sen harkinta ei johda tekoon. Jos järki sen sijaan harkitsee käytännössä, se harkitsee *in concreto* esittäen tahdolle teon »tässä ja nyt», *hic et nunc*, jolloin tämä teko välttämättä seuraa. Tämä tahdon, järjen ja tehtävän teon välinen käsitteellinen suhde näyttää teoksessa *De Veritate* tekävän valinnan (*electio*) aktin kaksinaiseksi. Toisaalta se on järjen akti, *judicium de agendiis* tai sitä välttämättä seuraava tahdon akti: »Cum electio sit quoddam *judicium de agendiis* vel *judicium consequatur*, de hoc potest esse electio quod *judicio nostro cadit* (*ib. 24.1 ad 20^{am}*). Toisaalta electio esiintyy itsenäisenä, tekoa välittömästi edeltävänä tahdonaktina: »Electio est ultima acceptio qua aliquid accipitur ad prosequendum. Quod quidem non est rationis sed voluntatis; . . . non enim voluntas de

necessitate sequitur rationem» (*ib.* 22.15). Mm. näiden näkökohtien nojalla Tuomas katsoo harkinnan vapaaksi, koska »se on itsensä syy», »potest de suo arbitrio judicare» (*ib.* 24.1).

Tahdon järjenmukaisesta determinaatista ei siten edes *De Veritate*-teoksessa tehdä äärimmäisiä johtopäätöksiä, vaan osin electio esiintyy itsenäisenä, viimeisenä tekoa edeltävänä tahdonaktina. Toisessa edellä mainitussa kysymyksessä yhteys Brabantin edustamaan averroistiseen aristotelismiin on ehkä vielä läheisempi. Tässä kysymyksessä keskeinen asia koskee tahdon ja järjen keskinäisen kausaalisen suhteen erittelyä formuloituna Aristoteleelta peräisin olevan neljän syyn opin avulla. Teoksessa *De Veritate* Tuomas selittää, että järjen vaikutus tahtoon on ymmärrettävä finaalisena kausaliteettina: »Intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur» (22.12). Tahto ei liikuta itse itseään, vaan järki liikuttaa tahtoa osoittamalla jonkin päämäärän hyväksi. Järki »esittää» tahdolle sen objektin: »Intellectus regit voluntatem . . . sicut ostendens ei quo tendere debeat» (22.11. *ad 5^{um}*). Tämän mukaisesti Tuomas esittää Aristoteleen teokseen *De Anima* nojautuen, että tahto on mielen passiivinen kyky, *potentia passiva*. Tuomas sanoo, että järki tai järjen kognitiivisesti tajuaa (»tahdolle esittämä») *objekti* liikuttaa tahtoa. Kun ihminen haluaa tai tahtoo jotain tiettyä objektia, on tämä objekti *movens non motum* ja sen sijaan ihmisen appetitus *movens motum*. On kuitenkin huomattava, että järjen tai järjen tajuaaman objektin primaatti (aktiivisuus) rajoittaa merkityksensä vain finaaliseseen vaikutusyhteyteen: tahto voi toimia vain (järjen esittämään) hyvään pyrkien. Tämä ajatus ei kuitenkaan estä Tuomasta tarkastelemasta toisenlaisessa kausaalisessa kontekstissa, nim. *causa efficiens* -yhteydessä, tahtoa liikuttavana syynä. Näin rajoitettuna on ymmärrettävä ajatus kohdassa *De Ver.* 22.12, 3^{um} (vrt. *I^a Pars*, 80.2): ». . . omnis potentia passiva movetur a suo objecto. Sed voluntas est potentia passiva: est enim appetitus movens motum, ut dicitur in III De Anima. Ergo movetur a suo objecto. Sed objectum eius est bonum intellectum vel apprehensum, ut dicitur in III De Anima. Ergo intellectus movet voluntatem et non e converso.» Tuomaan melko mutkikkaan opin voi ymmärtää ehkä myös siten, että järjellä on kuitenkin tietyt, luonnollisten taipumusten muodostamat rajat, joita se ei voi ylittää. Joka tapauksessa hän näyttää sovittavan yhteen järjen (järjen esittämän objektin) finaalisesta kausaalisuudesta ja tahdon *efficientis*-kausalisuudesta mm. seuraavalla tavalla: »Non est procedere in infinitum; statur enim in appetitu naturalis, quo inclinatur intellectus in suum actum» (*ib.* 22.12 *ad 2^{um}*).

Teoksessa *Summa Contra Gentiles* (1256–1259) ja osassa *I^a Pars* (1269) tämä konseptio säilyi suurin piirtein muuttumattomana, joskin tiettyjä korostuseroja on havaittavissa. Vielä viimeksi mainitusta löydämme ajatuksen passiivisesta tahdosta ja aktiivisesta järjestä formuloituna erotteluksi *causa finalis/causa efficiens* (*I^a Pars*, erit. 80.2 ja 82.4).

Vuonna 1270 Pariisin piispa *Etienne Tempier* tuomitsi auktoritatiivi-

sesti kolmentoista proposition joukossa seuraavat kaksi, joita averroismin katsottiin edustavan:

Quòd voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit.

Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa, et quod necessitatur ab appetibili.

Ensimmäinen Tuomaan teos näiden tapahtumien jälkeen oli *De Malo*. Lottin, Synave ja Glorieux ovat nähneet selvän vaikutusyhteyden Etienne Tempierin toimenpiteistä niihin käsityksiin, joita Tuomas esitti mainitussa teoksessa erityisesti sen kohdassa Quaest. VI. *De electione humana*. Itse asiassa Tuomaan voidaan nähdä edelleen pitäneen kiinni aristotelisen rationalistisen etiikan perusasettamuksista, mutta formuloineen ajatuksensa siten, että ristiriita dominoivan fransiskaanisen mielipiteen kanssa kävi vähemmän silmäänpistäväksi. Myös Lottinin esittämän käsityksen mukaan Tuomaan ajatusten keskiössä nyt puheena olevassa suhteessa oli kolme seikkaa: *forma*, joka oli toiminnan periaate, tendenssi tiettyyn päämäärään eli *appetitus* ja kolmanneksi konkreettinen toiminnan muoto, joka oli peräisin molemmista. Ajatus ihmisen rationaalisuudesta kykynä realisoida päämäärä useampien järjen esittämien vaihtoehtojen puitteissa muun luonnon ollessa determinoitu *ad unum* säilyttää keskeisen peruslähtökohdan merkityksen Tuomaan ajattelussa. Tämän ohella Akvinolainen kuitenkin formuloi determinaatiota ja vapautta koskevat ongelmat uusin käsittein. Keskeinen uutuus, josta tapamme kuitenkin merkkejä jo Sentenssikomentaarissa, olivat käsitteet *quantum ad exercitium/quantum ad specificationem*. Tahto on itseään liikuttava *quantum ad exercitium*. Toisaalta tahdon aktin täytyy aina kohdistua jollain tavalla määrättyyn (järjen määräämään) objektiin *quantum ad specificationem, ad determinationem*. Tämä ajatus on yhteydessä toisen uuden käsitteistön kanssa, joka koskee järjen ja tahdon kausaalista suhdekompleksia. Akvinolaisen mielestä järkeä ja tahdotta ei voi enää erottaa toisistaan finaalin ja liikuttavan kausaalisuuden mukaan. Tahto, tekojen *efficiens causa*, voi olla liikuttava syy juuri liittyessään päämäärään ja hyvään. Tämän mukaisesti Tuomas opettaa, että tahdossa yhtyvät sekä liikuttava että finaalin *causa* järjen esiintyessä formaalisen kausaliteetin muodossa.

Eräissä suhteissa tämän uuden opin mukaan tahdon autodeterminaatioon liittyvät piirteet korostuvat. *Quantum ad exercitium* tahto on vapaa. Mutta myös järjestyksessä *quantum ad specificationem* korostuvat eräissä mielessä tahdon itsemääräytyvyyden piirteet. Tässä suhteessa Tuomas näyttää korostavan tahdon ja toiminnan eroa verrattuna demonstratiiviseen syllogismiin. Tahto ei nimittäin liity objektiinsa välttämättä (paitsi liittyessään viimeiseen päämäärään tai sitä välttämättä toteuttavaan ainoaan keinoon): tahto liittyy ns. vastakohtiin (*contraria*), johonkin useista valinnoista ja varioivissa olosuhteissa esiintyvistä keinoista. Kuitenkin ajatus järjestä tahdon formaalisena syynä säilyttää rationalistisen teon teorian perusajatuksen. Tahto voi nimittäin liittyä vain järjen esittämään hyvään tai pyrkiä siihen.

Viimeksi mainittu seikka on meidän kannaltamme lopultakin keskeinen tulos. Myös Tuomaan viimeisessä laajamittaisessa esityksessä, meille keskeisessä *Summa Theologica*n osassa *I^a II^{ae}*, toistuu suhteellisen selvänä rationalistisen teon teorian perusajatus: tahto voi toimia tai muuttua konkreettiseksi teoksi vasta järjen harkinnan jälkeen. Vaikka teot ovat suhteessa viimeiseen päämäärään *luonnollisesti määräytyneitä*, ne ovat aina myös järjen harkinnan tulosta eli *rationaalisesti määräytyneitä*. Ajatus tulee esille myös siinä yhteydessä, jossa Tuomas pohtii Jumalan asemaa tahdon *primus motorina*, »ensimmäisenä liikuttajana»: »... Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universalis motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud quod est vere bonum, vel apparens bonum» (*I^a II^{ae} 9.6. ad 3^{um}*). Yleisesti voimme panna merkille esityksen osassa *I^a II^{ae}* noudattelevan teoksen *De Malo* perusajatuksia. Järki esiintyy formaalisuutena (*I^a II^{ae} 9.1*). Tahto liikuttaa itseään järjestyksessä *quantum ad exercitium*. Mutta järki tai aistimellinen objekti liikuttaa tahtoa järjestyksessä *quantum ad specificationem* (*ib. 9.1*). Kahdessa suhteessa tahto ei nimittäin voi liikuttaa itseään tai olla itseään määräävä: se voi ensiksikin kohdistua vain tajuttuun ja harkittuun objektiin sekä toiseksi se on *movens motum* suhteessa ensimmäiseen liikuttajaan, joka Akvinalaisella on Jumala (*ib. 9.6*). Tämä on lopulta se tulkinta, jonka Tuomas antaa ihmisteolle vapauden/rationaalisuuden/luonnollisuuden yhdistelmänä ja jonka hän näkee liittyvän Aristoteleen periaatteeseen: *liberum est quod est causa sui*.⁶⁰

⁶⁰ Ks. esitetyn osalta Korolec, 1982, s. 630 ja 633 ss. erit. 635—636; Donagan, 1982, s. 650—651; Mahoney, 1982, s. 611 ss; Kuksewics, 1982b, s. 623 ss; Wieland, 1981, s. 281 ss; Grant, 1982, s. 7 ss; Knuuttila, 1981c, s. 233—235; vrt. Knuuttila, 1982, s. 353—355 ja edellä jakso 3.1. av. 21. Ks. myös Serene, 1982, s. 507; Lottin, I, s. 225 ss.: Lottin, III, s. 558—575, 580—601 ja 651—665; P. Synave, *Bulletin Thomiste* 3, 1926, s. 8; P. Glorieux, *Les questions disputées de Saint Thomas et le suit chronologique*, *Theol. anc. méd.* 4, 1932, s. 17—18; P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle, *Les Philosophes belges* 6—7, Louvain 1908 et 1911; M. Grabmann, *Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien*, in: *Sitzungsberichte des Bayer. Akad. d. Wiss., Phil. Klasse*, 1924; F. Sassen, Siger de Brabant et la doctrine de la double vérité, *Revue neoscholastique de Philosophie*, 33, 1931, H. Ley, *Geschichte des Materialismus im Mittelalter*, Berlin, 1957, s. 242 ss.

Mainittakoon, että vuoden 1277 averroististen teesien tuomitseminen, joka sisälsi 219 kiellettyä propositiota, esitti mm. seuraavat ajatukset kielletyiksi:

Quod anima nihil vult nisi mota ab alio *Prop 151.*

Quod si ratio recta voluntas recta. Error, quia contra glossam Augustini. Prop. 166.

Quod voluntate existante in tali dispositioni in qua nata est moveri, et (moven)te manente sic dispositio quod natum est movere, impossibile est voluntatem non velle. Prop. 160.

Ks. Lottin, III, s. 278—279; Lerner-Mahdi, s. 335 ss. Ks. myös Wieland, 1982a, s. 663—664 ja 1982b, s. 682 ss.

Determinaation johtamismuodon lähtökohta on siten itse *rationaalisen tahtomisprosessin lähtökohta*. Tässä suhteessa voimme suorittaa rinnastuksen nykyisin tunnettuun praktisen syllogismin malliin. Tämä rinnastus tuntuu osuvan paremmin kohdalleen kuin edellä tiedollisen päätelmämuodon, demonstraation, yhteydessä. Onhan nykyisen praktisen syllogismin mallin yläpremissinä nimenomaan *tavoite* ja sen mukaisen päätelmän tuloksena *teko*.⁶¹ Nämä molemmat seikat näyttävät edellä kerrotulla tavalla sopivan huonosti yhteen sen praktisen järjen käytön kanssa, jota edellä on kutsuttu demonstraatioksi. Huolimatta tästä samankaltaisuudesta, joka yhdistää nykyistä praktisen syllogismin mallia ja Akvinolaisen tahtomisprosessin analyysia, nämä näkemykset ovat perustavalla tavalla erilaisia. Näyttää siltä, että erot koskevat nimenomaan *yläpremissiä* eli juuri tutkimamme johtamismuodon *lähtökohtaa*. Nämä erot kertovat meille jotain sangen keskeistä determinaatiota vastaavasta johtamismuodosta. Ne perustuvat osin Aristoteleen alkuperäiseen esitykseen sisältäen toisaalta kuitenkin selvästi myös Tuomas Akvinolaisen omia ajatuksia ja tulkintoja. Nykyinen praktisen syllogismin malli koskee rationaalisen teon kuvausta mistä tahansa tahdonvaltaisesti asetetusta tavoitteesta: tässä mielessä se sisältää selviä »voluntaristisia» piirteitä. Sen keskiaikainen vastine lähti sen sijaan *reaalisesti olevasta* ja *välttämättömästä* päämäärästä. Erot pelkistyvät käsitteisiin viimeinen päämäärä ja yleinen hyvä.

Ensiksikin viimeinen päämäärä, *finis ultimus*, ja hyvä ylipäänsä, *universa-liter bonum*, ovat ajatusprosessin ja toiminnallisen prosessin lähtökohtia Aristoteleen tieto-opillisen lähtökohdan kanssa analogisessa mielessä. Samoin kuin *tieto* lähtee *ensimmäisistä periaatteista*, *toiminta* lähtee *viimeisistä tavoitteista*. Tämä on periaatteellinen ajatus, joka Tuomaalla ilmenee suhteellisen selvänä läpi koko hänen tuotantonsa. *Summa Theologicassa* hän palaa toistuvasti ajatukseen:

»Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quaelibet potentia in suum objectum, et etiam *ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus.*»⁶²

⁶¹ Vrt. edellä s. 45. Luscombe, 1982, s. 710–712; Grisez, 1965, erit. s. 188 ja 1969, erit. s. 370.

⁶² *I^a II^{ae}*, 10.1. Harv. H.T. Myös: *I^a Pars* 82.1: ». . . necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaeret ultima fini . . . Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in 2. Physic., text. 89.» Ks. myös *I^a II^{ae}*, 8.2, 9.1, 9.3, 10.2 ad 3, *Quaest. 12 ja Quaest. 13; De Ver. II.8*. Vrt. Donagan, 1982, s. 644–645; Korolec, 1982, s. 635; Wieland, 1982b, s. 680; Luscombe, 1982a, s. 711–712; McGrade, 1982, s. 751–752.

Tahtomisprosessin lähtökohta, *finis ultimus*, kuuluu praktisen järjen alueelle: sellaisena se vastaa teoreettisen tiedon ensimmäisen periaatteen käsitettä. Vastaavasti kuin ensimmäinen periaate on Aristoteleen ja aristotelisen ajattelun mukaan kaiken tiedon edellytys, viimeinen päämäärä on tahtomisen ja toiminnan alueella edellytys konkreettisille ja reaalille teoille. Jo tämä antaa käsitteille *finis ultimus* ja *universaliter bonum* tietyn essentiaalisuuden ja universaalisuuden ajatuspiirteen, joka on tunnusomainen Aristoteleen perusteen ja premissin ajatuksille erityisesti Toisessa analytiikassa. On kuitenkin muistettava, että Tuomas ensi sijassa rinnastaa ensimmäisen periaatteen ja viimeisen päämäärän: viimeiset päämäärät (praktisen alueella) ovat *kuten* ensimmäiset periaatteet (teoreettisen alueella). Palaamme asiaan tuonnempana, jos sa tarkastelemme demonstraation lähtökohdan ja determinaation lähtökohdan suhdetta.

Nyt esillä olevan toiminnallisen johtamisen lähtökohta poikkeaa nykyisen praktisen syllogismin yläpremissistä myös hieman toisessa katsannossa. Tuomas toteaa nimittäin useissa yhteyksissä, että *finis ultimus* ei ole tahdonvallan tai valinnan (*election*) kohteena: viimeinen päämäärä on *välttämätön* siten, että se luonnonjärjestyksen mukaan ei voi olla toisin. Nyt Tuomas näyttää toisaalla sanovan, ettei ihminen voi valita (*mitään*) päämäärää⁶³, toisaalla taas että *viimeinen* päämäärä on valinnan ulkopuolelle lankeava luonnonvälttämättömyys.⁶⁴ Tämä kaksijakoisuus on itse asiassa päämäärän käsitteen keskeinen, monessa suhteessa Aristotelelta peräisin oleva ajatussisältö. Sen mukaan voimme puhua yleensä päämäärästä ja viimeisestä päämäärästä kahdessa eri mielessä, nimittäin absoluuttisessa ja relatiivisessa merkityksessä. Aristotelinen ajatus, että päämäärät ovat annettuja lähtökohtia, joita ei enää valita, vaan joiden puitteissa valinta tapahtuu, avautuu tämän mukaisesti mielestämme kahdesta hieman erilaisesta aspektista.

Absoluuttisessa merkityksessä käsite *finis ultimus* esiintyy ajatuksena, että jokaisella toiminnalla on yksi ja korkein absoluuttinen päämäärä, joka on kaiken ihmistoiminnan viimekätinen päämäärä. Ajatuksellisesti abstrahoidulla voimme löytää tämän viimeisen päämäärän kysymällä aina jokaisen pyrkimyksen korkeampaa päämäärää. Voimme ottaa esimerkiksi seuraavan ajatusketjun: Mitä varten tutkimme tiettyä kasvia? Keksiäksemme uuden lääkeaineen. Missä tarkoituksessa lääke on hyvä? Koska se edistää terveyttä. Mikä on terveyden tarkoitus? Koska ruumiin terveys edistää tiettyjä muita tar-

⁶³ Ia II^{ae}, 13.3.

⁶⁴ Esim. Ia II^{ae}, 10.2.

koituksia: se on esim. keino tiettyjen henkisten asioiden ylläpitämiseksi.⁶⁵ Vastaavan päämäärä koskevan abstraktion voimme esittää kaikkien ihmistoi-
mien yhteydessä ja kaikki toiminnot palautuvat yhteen yhtenäiseen viimekät-
iseen päämäärään. *Finis ultimus* (universaliter bonum) on *reaalisesti olemas-
saoleva, absoluuttisesti korkein*, jokaiseen tekoon *välttämättä* liittyvä pää-
määrä.⁶⁶

Mutta mikä on tämä ylin päämäärä? Tuomaan ajatukset näyttävät tässä
kysymyksessä menevän hieman eri suuntiin. Yhtäältä hän näyttää korostavan
aristotelisen etiikan tradition mukaisesti, että *onni* on ihmisen sellainen ylei-
nen ja välttämätön päämäärä, joka on *finis ultimuksen* asemassa.⁶⁷ Tämä ei
kuitenkaan sulje pois toista keskeistä, pikemmin teologiseen traditioon ja
ehkä leimallisemmin uusplatoniseen ajatteluun liittyvää piirrettä. Tämän aja-
tuksen mukaan luonto on hierarkkisesti järjestäytynyt korkeammista ja alem-
mista, täydellisemmistä ja epätäydellisemmistä osista, jolloin tämä järjestys
asettuu yhtenäiseksi hierarkiaksi materiaalisuuden ja henkisyyden dimensiol-
la. Tällöin hierarkkisesti korkein absoluuttinen *finis ultimus* on epäilemättä
teologisen tradition mukainen jumaluus. Ihmisen korkein päämäärä on pyrki-
mystä tätä tavoitetta kohti.⁶⁸ Meitä kiinnostaa kuitenkin ennen muuta kol-
mas tulkinta, joka näyttää osin punoutuvan yhteen edellisten kanssa. Sen mu-
kaan jokaisella luonnon järjestyksen oliolla on sille ominainen *luonto (natura)*
tai *luonnollinen taipumus (naturalis inclinatio)*, joka on tälle luonnolle omi-
naisten tekojen viimekätinen raja ja päämäärä. Niinpä ihmisen *finis ultimus*
esiintyy ihmisen luonnolle ominaisen *naturalis inclinatio* -kategorian puitteis-
sa. Tämä ajatus avaa absoluuttisen *finis ultimuksen* toisesta näkökulmasta
kuin edelliset, mutta se ei ole niille suoranaisesti vastakkainen. Niinpä ihminen

⁶⁵ Esimerkki mukaellen kohtaa *I^o II^{ae}, 13.3.*

⁶⁶ *Finis ultimus* absoluuttisessa mielessä: esim. *I^o II^{ae}, 1.6*, jossa todetaan, että kaikki, mitä
ihminen tahtoo, hän tahtoo viimeisen päämäärän vuoksi.

⁶⁷ *I^o II^{ae}, quaestiones 2.—6.*

⁶⁸ *I^o II^{ae}, 2.8; ib. 3.4; ib. 5.7; I Eth. lect. 9 ja lect. 16.* Tuomaan oppi onnesta (*beatitudo, felicitas*) korkeimpana päämääränä yhdistää keskenään filosofisen ja teologisen elementin, so. Aristoteleen onnen käsitteen ja teologisen tradition jumaluuden. Tuomas käyttää hyväkseen var-
haisemman ajattelun oppia luodusta ja ei- luodusta onnesta sekä ns. *duplex felicitas*-doktriinia
(*I^o II^{ae}, 3.2. ja 3.3.*). Viimeksi mainitun mukaisesti Tuomas esittää, että onni muodostuu täydel-
lisestä ja epätäydellisestä, teoreettisesta (kontemplatiivisesta) ja käytännöllisestä (sosiaalisesta),
jumalallisesta ja maallisesta (ib.). Molemmat ovat kuitenkin elementtejä, joista yhdessä koostuu
viimeinen päämäärä: »... necesse est enim unum esse ultimum finem hominis in quantum est
homo propter unitatem humanae naturae...» *I Eth. lect. 9, ed. Leon. 50—52*; samoin: *I^o II^{ae}, 1.4. ja 5.* Ks. *Wieland, 1982b, s. 678—680; Korolec, 1982, s. 635; Wieland, 1981, s. 207—211.*

pyrkii onneen tai täydellisyyteen juuri oman luontonsa mukaisesti. Ihmisen oma »ontologinen status» esiintyy tässä mielessä sekä reaalisesti annettuna, »luonnollisena», että kaiken toiminnan absoluuttisena lähtökohtana ja myös tämän toiminnan viimekätisenä päämääränä.⁶⁹ Ihminen ei sitä valitse, vaan se on pikemminkin kaiken valinnan ja tahtomisen edellytys ja absoluuttinen lähtökohta.

Finis ultimus tai ylipäänsä *finis* esiintyy Akvinolaisella kuitenkin myös hie-man toisenlaisessa tahdonvallan ulkopuolelle lankeavassa merkitysyhteydes-sä, jota tässä kutsumme mainitun käsitteen *relatiiviseksi merkitykseksi*. Täl-löin ei ole kysymys absoluuttisesti *viimeisestä* päämäärästä, vaan kullekin toi-minnalle *ominaisesta* päämäärästä. Teoreettisen tiedon alueella jokainen to-tuus edellyttää *indemonstrabile*-periaatetta, *josta käsin* todistaminen tapah-tuu, mutta joka voidaan toisessa yhteydessä todistaa uudesta periaatteesta kä-sin (kunnes saavutaan absoluuttisesti ensimmäisiin todistamattomiin periaat-teisiin). Praktisen toimintatiedon alueella tilanne on vastaava. Jokainen toi-minta voidaan rationalisoida sille ominaisesta päämäärästä, jolloin tätä pää-määrää ei voida asettaa kyseenalaiseksi, koska se on toiminnan lähtökohdan ja edellytyksen asemassa. Toisessa kontekstissa tämä lähtökohta ja päämäärä esiintyy kuitenkin keinona ja tuloksena. Akvinolaisen oma selväpiirteinen esi-työs ansaitsee tulla siteeratuksi. Esitämme sen käännöksenä.

»Praktisissa asioissa päämäärä on prinssiipin eikä päätelmän asemas-sa kuten filosofi toteaa [viittaus Aristoteleen *Physica*, 2, text. 89]. Siksi *päämäärä sellaisenaan* [*finis, in quantum est hujusmodi*, harv. H.T.] ei ole valinnan alainen.

Mutta samoin kuin teoreettisissa tieteissä mikään ei estä yhden de-monstraation tai tieteen prinssiippiä olemasta toisen demonstraation tai tieteen päätelmä (vaikka ensimmäinen *indemonstrabile* periaate ei voi olla minkään demonstraation tai tieteen päätelmä), samoin on mahdol-lista, että se, mikä on yhdessä toiminnassa päämäärä, on jossain muussa päämäärään johtava keino (. . . *contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem*). Ja tällä tavalla se on valinnan alainen. Siten lääketieteessä terveys on päämäärä eikä se ole lääkäriille valinnan vaan prinssiipin asemassa. Mutta ruumiin terveys on keinon asemassa (*ordinatur ad*) sielun hyvään nähden. Siksi sille, joka hoitaa sielun menestystä, terveys ja sairaus ovat valinnan alaisia . . . Mutta viimeinen päämäärä ei ole millään tavalla valinnan asia.»⁷⁰

⁶⁹ *Finis ultimus* tulkittuna *naturalis inclinatio*: ks. *I^a II^{ae}*, 13.3; *ib.* 94.2. *Summa Contra Gent.* III.129. Viimeisestä päämäärästä tulkittuna ihmisluonnon mukaisena taipumuksena ks. *Grisez*, 1965, s. 190 ja 198–200; 1969, s. 372.

⁷⁰ *I^a II^{ae}*, 13.3, *ad Resp.*

Relatiivisessa katsannossa *finis* sisältyy jokaiseen toimintaan sen toiminnallisena premissinä. Tässä mielessä jokainen *finis* on sitä vastaavan toiminnan kannalta *finis ultimus*: päämäärää ei tämän toiminnan tai — käyttäkömmme Wittgensteinin⁷¹ osuvaa termiä — elämäntäytännön piirissä voida asettaa valinnan kohteeksi tai kysymyksenalaiseksi. Tässä relatiivisessa mielessä päämäärä sellaisenaan on valinnan ulkopuolella: lääkäri ei *valitse* terveyttä toimintansa lähtökohdaksi, vaan se on hänelle annettu »luonnollisena» (Tuomas), »edellytettynä» (Kant, Wittgenstein).⁷² Mutta — ja tämä on relevantti ero meidän aikamme »toiminnalliseen transsendentaalifilosofiaan» — se on kuitenkin *finis ultimus* vain relatiivisessa mielessä: jonkin toisen toiminnan puitteissa se voidaan valita. Päämäärä voidaan valita, mutta vain toisen (ylemmän) päämäärän keinona.

Finis ultimuksen absoluuttinen ja relatiivinen merkitys eivät luonnollisesti ole ristiriidassa keskenään. Tuomas itse toteaa, että viimeistä päämäärää (absoluuttisessa mielessä) ei valita enää missään mielessä. Voimme valaista päämäärän absoluuttisen ja relatiivisen aspektin suhdetta — tietyn anakronismin uhallakin — *Paavo Uusitalon* teoksen *Suunnittelun tavoitteet ja keinot* erään keskeisen kuvion avulla, joka koskee tavoitteiden ja keinojen hierarkiaa (ks. kuvio 9).

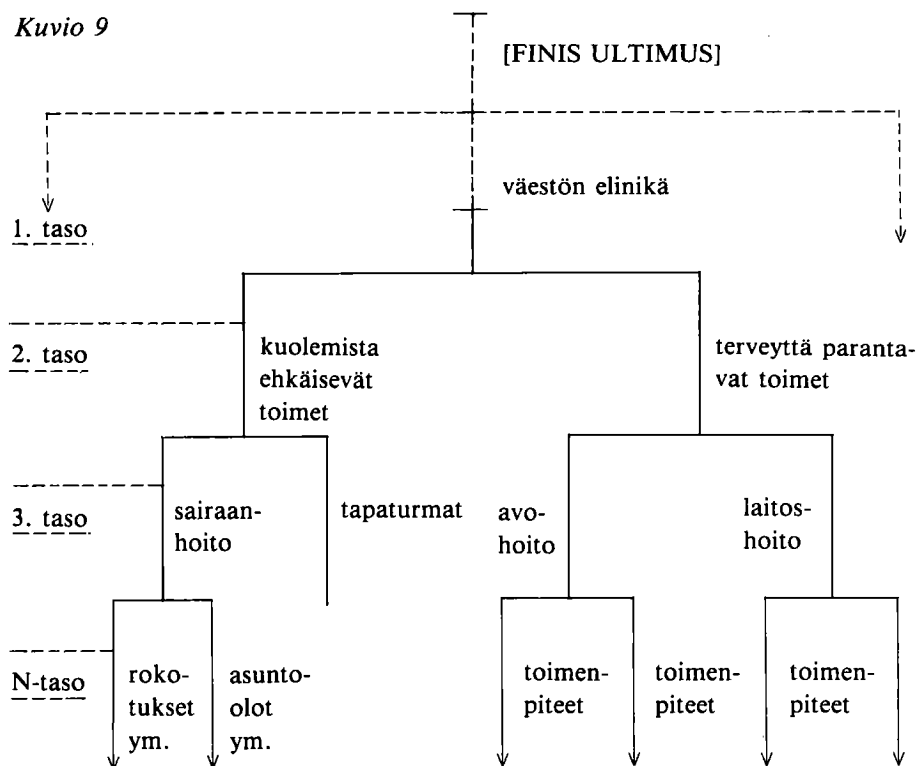
Kuvio on jonkin verran mukaeltu Uusitalon esityksestä yhdistellen kahta erillistä kuviota.⁷³ *Finis ultimus* (katkoviivoin merkitty osa) on luonnollisesti Tuomas Akvinolaisen ajatuksia. Se, mikä yhdistää tämän meidän aikamme ajatuksia heijastavan kuvion akvinolaiseen ajatussysteemiin, on olennaisesti *tavoitehierarkian* ajatus. Alemman asteen tavoite näyttäytyy keinona ylemmän asteen tavoitteesta käsin. Alimman tason keinoja Uusitalo sanoo toiminnan instrumenteiksi. Ne vastaavat tehtäviä tekoja myös Akvinolaisen ajatusjärjestelmässä. Luonnollisesti Uusitalon edustaman tavoite/keinoajattelun ja Tuomaan intentionaalisuuden välillä on tärkeitä eroja. Tuomas ei puhu relevanssipainoista, relevanssipuista eikä tavoitteiden operationalisoinnista; tosin niille löytyy tietty ajatusvastine *tavoitteellisten modaaliteettien* (välttämättömyyden ja mahdollisuuden) kautta, joita käsitellään seuraavassa luvussa. Toisaalta Uusitalo ei puolestaan käsittele varsinaisesti lainkaan tavoitteiden ontologista ja siitä johdettua modaalista statusta. (Missä määrin esim. sairaanhoito on *tavoitteena* välttämätön tai mahdollinen?) Näitä eroja

⁷¹ Wittgenstein, *Logische Untersuchungen*, II ja XI.

⁷² Wittgenstein, ib.; Kant, *Grundlegung*, erit. s. 62—95. Vrt. Grisez, 1965, s. 195 ja 198—199; 1969, s. 380.

⁷³ *Uusitalo*, s. 139 ss. ja s. 165 ss.

Kuvio 9



emme kuitenkaan tutki yksityiskohtaisemmin tässä yhteydessä. Meille on keskeistä se, että esitetyn kuvion kautta voimme havainnollistaa käsitteiden *finis* ja *finis ultimus* relatiivisen ja absoluuttisen aspektin suhteen. Se voidaan pelkistää kahteen näkökohtaan:

(a) Jokainen (alempi) päämäärä on ylemmän päämäärän keino, jonka kautta päämäärät muodostavat — ei *ad infinitum* jatkumoa — vaan absoluuttisen *finis ultimukseen* päättyvän regressiivisen sarjan. Päämääriä ei tässä suhteessa voluntaarisesti aseteta, vaan ne ovat olennaisesti tiedollisen deliberaation (harkinnan) tulosta. Tämän harkinnan keskeisin puoli on se, että päämäärä asetetaan korkeamman asteen tavoitteen keinoksi. Vaikka toiminnan omaa tavoitetta ei sen piirissä voida valita, se voidaan asettaa valinnan, *election*, kohteeksi hierarkkisesti ylemmästä tavoitteesta.

(b) Mitä korkeammalle edellisen kohdan mukaisesti nousemme tavoitteiden hierarkiassa, sitä *välttämättömämmiksi* tavoitteet tulevat. Eräässä mieles-

sä voidaan sanoa, että valinnan, *election*, mahdollisuus kapenee koko ajan liikuttaessa tavoitteiden hierarkiassa ylöspäin. Tuomaan systeemissä selitys on luonteva ja sisältää paljon sellaista varteenotettavaa, joka nykyisistä tavoitteellisista malleista puuttuu: liikuttaessa tavoitteiden hierarkiassa ylöspäin valinnanvara kapenee siksi, että on yhä harvempia tavoitteita, joista käsin (alempi) tavoite asettuu keinoksi. Niinpä kuviossamme 1. tason tavoitteet (väestön eliniän lisääminen, jota voidaan yhteiskuntamoraalisen intuition kannalta nykyäänkin pitää lähes välttämättömänä) omaavat hyvin suuren »välttämättömyyspainon».⁷⁴ Tämä johtuu yksinkertaisesti siitä, että sen yläpuolella on enää yksi tavoite, Tuomaan systeemin *finis ultimus*. Viimeksi mainittu on tavoitteena absoluuttinen ja välttämätön. Sitä ei voida valita, koska ei ole olemassa sellaista korkeampaa päämäärää, josta käsin se osoittautuisi keinoksi.

Kun Tuomas *Summa Theologica*n *De Legibus* -osassa sanoo, että johtaminen *per modum determinationis* tarkoittaa »tiettyjen yleisten asioiden determinaatiota», »sicut determinationes quaedam aliquorum communium», sisältää tämä hänen koko ajatussystematiikkansa valossa tulkittuna keskeisesti idean rationaalisesta toiminnasta ja siinä esiintyvistä toiminnallisesta johtamisesta. Tämän operaation lähtökohtana on juuri absoluuttisessa mielessä *finis ultimus* ja relatiivisessa mielessä *ylipäänsä finis*. Se on rationaalisen tahdomisen ja rationaalisen tekemisen prosessin lähtökohta. On huomattava, että tahdominen ja tekeminen eivät Tuomaan mukaan ole *samaa* kuin järki ja kognitio. Jälkimmäiset ovat pikemminkin edellisiin *kietoutuneita* ilmiöitä (vrt. *appetitus intellectivus*). Järki »esittää» päämäärän tietyssä valossa,⁷⁵ ja toisaalta järki »antaa neuvon» siitä, mikä keino toteuttaa päämäärän. Tahdossa ja toiminnassa on perustana *pyrkiminen*, *in aliquid tendere*, jota järki pikemmin ohjaa mainituin tavoin. Toisaalta jokainen teko ei pyri viimeiseen päämäärään, vaan kullekin toiminnalle ominaiseen päämäärään, joka kuitenkin välillisesti liittyy viimeiseen päämäärään edellä kerrotulla tavalla. Vihdoin se, joka pyrkii päämäärään, pyrkii myös toteuttamaan päämääränsä.⁷⁶ Siksi hän toimintansa päämäärää harkitessaan joutuu ottamaan huomioon todellisuus-

⁷⁴ Vrt. Uusitalon »relevanssipaino», joka tarkastelee asioita ikäänkuin »alhaaltapäin» eli keinoista lähtien.

⁷⁵ *ST Ia II^{ae}:n* mukana ilmestyi tulkinta, että järki »spesifioi» (*specificatio*) tahdon objektin ja tässä mielessä liikuttaa tahtoa. Toisaalta tahdolla on kuitenkin myös järkeen nähden viimekätinen *exercitium*. Ks. *I^a II^{ae} 9.1 ja 10.2*. Aiemmin selitys järjen ja tahdon suhteesta oli sisältänyt ajatuksen järjestä finaalisyynä. Ks. ed. s. 152 ss.

⁷⁶ *III Eth. lect. 7.*

den eri mahdollisuudet sekä eri realisointivaihtoehdot. Kaikki nämä keskeiset ajatuspiirteet Tuomas kokoa keskeisen käsitteen alle, joka saa hänellä nimityksen *intentio*. Intentio on tahdon akti, joka on toiminnan *välitön* lähtökohta. Finis ultimus on pikemmin tällaisen toiminnan *välillinen* lähtökohtapremissi: »Unde, etsi semper sit finis, non tamen oportet quod semper sit ultimi finis.»⁷⁷

Intention käsite säilyttää Tuomaan tuotannossa tahtomis- ja tekemisprosessin kuvauksessa keskeisen asemansa aina Sentenssikommentaarista *Summa Theologica* asti. Tämän käsitteen merkityssisältö pysyy suurin piirtein muuttumattomana, mikä on merkittelevää sikäli, että Akvinolaisen käsitykset monista muista ihmistahtoon liittyvistä kysymyksistä kokivat tiettyjä muutoksia. Intentio on tahdon akti, joka eräässä mielessä yhdistää ylemmän päämäärän — viime kädessä *finis ultimuksen* — reaalisesti todellisuuteen. Tuomas nimittäin selittää, että intentio tahdon aktina sisältää päämäärän suhteutettuna reaalisesti mahdollisiin ja käytettävissä oleviin keinoihin; ihminen ei pyri mihin tahansa päämääriin, vaan sellaisiin, jotka voidaan realisoida käyttökelpoisella tavalla. Tapaamme tämän käsityksen *intentionista* toiminnallisen prosessin välittömänä lähtökohtana Sentenssikommentaarissa⁷⁸, teoksessa *De Veritate*⁷⁹, Etiikkakommentaarissa⁸⁰ ja *Summa Theologica*⁸¹.

Siirtyminen olemisesta pitämiseen tapahtuu Akvinolaisen ajatussysteemissä kuitenkin viime kädessä *finis ultimuksen* yhteydessä. Ylin päämäärä on luonnonvälttämättömyytenä olemisen kategoriaan kuuluva. Finis ultimuksen formuloinnissa on kuitenkin varhaisemman ja myöhäistuotannon välillä tiettyä eroa, joskin itse perusajatus säilyy mielestämme samana. Kysymys on nimittäin ihmisen luonnon tai luonnollisen taipumuksen hieman varioivista muotoiluista. Sentenssikommentaarissa Tuomas katsoo, että ihminen on luonteeltaan nimenomaan järkiolento ja että hänen viimeinen päämääränsä on tämän järkiluonteen toteuttaminen.⁸² Sitävastoin *Summa Theologica*

⁷⁷ *I^a II^{ae}, 12.2.* Ks. muuten kuvattujen piirteiden yhtymisestä intention käsitteeseen: *I^a II^{ae}, 12.1, 12.2 ja 12.5.* Vrt. Donagan, 1982, s. 646–647.

⁷⁸ *II Sent. d.38, q.1, a.1, 3 et 5.*

⁷⁹ *De Ver. 22.a.13.* Tässä Tuomas erottaa puhtaan päämäärän (*velle*) ja keinojen kautta hahmottuvan päämäärän (*intentio*).

⁸⁰ *III Eth. lect. 8.*

⁸¹ *I^a II^{ae}, quaestio 12.*

⁸² »Finis proximus humanae vitae est bonum rationis in communi . . .» *III Sent. d.33, q.2, a.3; IV Sent. d.33, q.1, a.1.* Vrt.: *Contra Gent. III. 129.* Viimeksi mainitussa teoksessa tapaamme johtamisen lähtökohdan seuraavasti muotoiltuna: »Quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quae illi naturae convenient: propria enim operatio unius-

saamme aiheesta olennaisesti rikkaamman kuvauksen. Tuomas toteaa ensinnäkin, että toiminnallisen eli praktisen järjen alueella jokainen toiminta tähtää toimijan *luonnon* (natura) *mukaiseen hyvään*. Tämä on toiminnallisen järjen ylin periaate, jonka Tuomas luonnehtii luonnonmukaisena hyvänä tahdon välttämättömäksi ja luonnolliseksi objektiksi.⁸³ Tämä hyvä on sitä, mihin ihmisellä on luonnollinen taipumus, *naturalis inclinatio*.⁸⁴

Tuomas erottaa ihmisen luonnollisessa taipumuksessa tavallaan kolme kerrosta. Hänen tekstissään erottuu ensinnäkin *fysikaalisen luonnon kanssa yhteinen luonnollinen taipumus*: sen päämäärä on ihmisen itsesäilytys. Toinen kerros on *animaalisen luonnon kanssa yhteinen taipumus*; se tähtää suvun jatkamiseen, lasten tuottamiseen ja kasvatukseen. Kolmas taso on vihdoin *rationaalisuuden ja sosiaalisen yhteiselämän taipumus*. Keskeisen merkityksensä vuoksi teksti ansaitsee tulla siteeratuksi *in extenso*; esitämme sen käännöksenä.

»Ihmisellä on ensinnäkin luontainen taipumus hyvään vastaavalla tavalla kuin kaikella muulla olevalla, samoin kuin kaikki oliot pyrkivät oman luontonsa mukaisen olemassaolon säilyttämiseen. Ja tämän taipumuksen mukaisesti ihmiselämän säilyttämistä edistävät ja sen tuhoamista ehkäisevät asiat kuuluvat luonnon oikeuteen. Toiseksi ihmisellä on taipumus siihen, mikä on tyypillisemmin hänelle ominaisen luonnon mukainen, joka on yhteinen hänen ja muitten eläinten kanssa. Tämän mukaisesti niiden asioitten sanotaan kuuluvan luonnon oikeuteen, jotka luonto opettaa kaikille eläimille ja joita ovat miehen ja naisen välinen yhdyselämä, jälkeläisten kasvattaminen ja muut sellaiset asiat. Kolmanneksi ihmisellä on taipumus hyvään rationaalisen luonnon mukaisesti, joka on hänelle ominainen. Siten ihmisellä on luonnollinen taipumus Jumalaa koskevan totuuden tuntemiseen ja yhteiskunnassa elämiseen. Tämän mukaisesti luonnon oikeuteen kuuluvat tätä taipumusta edistävät asiat, esimerkiksi tietämättömyyden välttäminen, pidättyminen va-

cuiusque naturam ipsius sequitur.» Tämän mukaan Tuomas näkee »luonnonmukaisina» lähinnä neljä asiaa: (1) ihmisen sosiaalisuuden, so. yhteiselämän toteuttamisen, (2) alempien (so. materiaalistien) esineiden käyttämisen, (3) henkisten ja rationaalisten ominaisuuksien kehittämisen ja (4) uskonnon harjoittamisen. Ks. ib. ja *Armstrong*, s. 75 ss; *Luscombe*, 1982a, s. 712.

⁸³ *I^a II^{ae}*, 10.1 *ad Resp.* & *ad 1*; 10.2 *ad Resp.* & *ad 3*; 91.2 *ad 2^{um}*.

⁸⁴ »... ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni; quae est: *Bonum est quod omnia appetunt.*» *I^a II^{ae}*, 94.2. Ks. *Grisez*, 1965, s. 170 ss. ja 1969, s. 344 ss. Juuri tämän *quaestion* nojalla Grisez samastaa lähtökohtien osalta praktisen järjen toimintamuodot. Vrt. tuonnempana luku 5.

hingoittamasta niitä, joiden kanssa elää, sekä muut samanlaiset asiat, jotka edistävät mainittua taipumusta.»⁸⁵

Tämä passus edustaa *determinaation* viimekätistä lähtökohtaa ja premisiä. Se osoittaa myös selvästi seikan, jonka *Odon Lottin* on toisessa yhteydessä todennut, nimittäin Tuomaan mieltymyksen roomalaisen oikeuden traditiota ja sen naturalistissävytteistä, erityisesti *Ulpianuksen* esittämää luonnon määrittelyä kohtaan.⁸⁶ Toisaalta Akvinolainen onnistuu tässä yhteydessä epäilemättä suhteellisen johdonmukaisella tavalla yhdistämään tämän naturalistisen piirteen teologista ja kanonistista traditiota hallitsevaan ajatukseen ihmisen rationaalisesta luonnosta. Se, onko tämä kolmitasoinen *inclinatio naturalis* joka suhteessa yhdistettävissä käsitteeseen *finis ultimus*, on asia, joka jää tämän tutkimuksen ulkopuolelle. Joka tapauksessa se esiintyy *Summa Theologicassa* luonnonoikeuden sekä yhteiskuntamoraalin perustana ja lähtökohdana. Niissäkin tapauksissa, joissa *finis ultimus* selitetään joko jonkin ihmisluonnon ulkopuolella olevan korkeamman päämäärän valossa tai suhteessa ihmisen luonnon hierarkkisesti korkeampaan osaan, kuten järkeen tai sieluun, naturalistinen elementti on *finis ultimusta* välittömästi seuraava päämäärä: se on jotain, joka on välttämätön ihmisen kaikelle toiminnalle.

»Tiettyjen yleisten asioiden determinatio» ei aina ota lähtökohdaksi välttämättä viimeistä päämäärää, vaan sen lähtökohdana voi olla alemmanasteinen *finis*. Tälle ajatukselle löydämme taas selvimmän ilmaisun varhaisessa Sentenssikommentaarissa. Siinä Tuomas erottaa, erityisesti puhuessaan *instituution päämääristä, primaarisen ja sekundäärisen intention*. Hänen pääasiallinen esimerkkinsä on juuri avioliitto. Polygamiaa ja monogamiaa koskevan pohdiskelun lisäksi tämä kohta sisältää tietynlaisen teoreettisen rakennelman kysymyksestä, missä määrin avioliiton purkautumattomuus on luonnonoikeuden mukaista.⁸⁷ Meitä kiinnostaa tässä yhteydessä se, mikä on sen premissin luonne, jonka avulla Tuomas selittää luonnonoikeuden edellyttävän avioliiton pysyvyyttä ja purkautumattomuutta. Akvinolainen nimittäin selittää, että avioliiton *intentio prima* ei suoranaisesti vaadi avioliiton purkautumattomuut-

⁸⁵ *I^a II^e 94.2 ad Resp.* Ks. *Armstrong*, s. 44; *Overbeke*, s. 456 ss; *Bertke*, s. 42 ss; *Aubert*, s. 100—101; *Luscombe*, 1982a, s. 711—712; *Welzel*, s. 60—61; *Grisez*, 1965, s. 192—193 ja 198—199; s. 376—377.

⁸⁶ *Lottin*, 1931, s. 63 ja s. 67. Ks. myös *Aubert*, s. 99—105; *Luscombe*, 1982a, s. 705—706 ja 710.

⁸⁷ *Grisez*, 1965, s. 192—193 ja 198—200; 1969, 376—377.

⁸⁸ *IV Sent. d.33, q.1.a.1 ja a.2.*

⁸⁹ *ib. a.1.*

ta, koska avioliiton primaari-intentio tähtää suvunjatkamiseen ja lasten kasvatukseen. Sen sijaan aviollisen yhteiselämän purkautumattomuus on johdettavissa premissistä, joka on tämän instituution *intentio secunda*: avioliiton sekundaari-intentio on nimittäin lasten mahdollisimman suuren aineellisen ja henkisen hyvinvoinnin takaaminen. Avioliiton purkautumattomuus on seurannainen tai johdannainen tästä premissistä. Tämän ohella Tuomas näyttää selvästi ajattelevan, että *intentio secunda* on johdettavissa primaari-intentios-ta, joka puolestaan näyttää tulevan jo hyvin lähelle *finis ultimusta*.⁹⁰ Se, minkälaisen päätelmän kautta tämä on mahdollista, kuuluu determinaatiolle ominaisen päätelmämuodon selvittelyyn, jota seuraavaksi siirrymme tarkastelemaan.

Lopuksi meidän on kuitenkin suoritettava yhteenveto siitä, miten demonstraatiota ja determinaatiota vastaavat johtamismuodot poikkeavat toisistaan lähtökohtiensa eli premissiensä suhteen. Erot kulminoituvat kolmeen seikkaan.

(a) Ensinnäkin voimme todeta, että determinaatian lähtökohtaa ja premisiä hallitsee *ontologinen aspekti*. Sitä leimaa ihmisen luonnollisen taipumuk-sen (*inclinatio naturalis*) ajatus, jota puolestaan hallitsee näkemys luonnon reaalista järjestyksestä ja ihmisen asemasta siinä. Sitävastoin demonstraation ajatusoperaatiota hallitsee *epistemologinen aspekti*: demonstraatio on operaatio, joka lähtee premissin tiedollisesta varmuudesta ja evidentsisyydestä. *Lottin* kuvaa tätä eroa käsitteillä *moraalinen järjestys* ja *looginen järjes-tys*.⁹¹ Nämä termit eivät ole täysin onnistuneita. Sitäpaitsi *Lottin* rajoittaa esityksensä vain Sentenssikommentaariin eikä erittele niitä varsinaisesti eri-laisten johtamismuotojen ideoitten kannalta. *Bertkellä* taas tapaamme sinänsä ajatuksen ontologisesta ja tiedollisesta järjestyksestä, mutta hän samastaa edellisen vain *Commentarium*-teokseen ja jälkimmäisen *Summa Theologicana I^a II^{ae}* osaan.⁹² Omasta puolestamme olemme tulleet tulokseen, että molemmissa teoksissa erottuu lähtökohdan (premissin) kannalta kaksi eri johtamismuotoa: ontologinen ja epistemologinen, toiminnallinen ja tiedollinen. Edellistä edustaa *finis ultimus* absoluuttisessa tai relatiivisessa mielessä sekä *naturalis inclinatio*, jälkimmäistä joko ajatus *synderesis*-tiedosta (Sentenssikom-

⁹⁰ vrr. *I^a II^{ae}*, 94.2. Jos *finis ultimus* on taas ihmisen rationaaliluonnon toteuttaminen, *intentio prima* (suvun jatkaminen) ilmenee sen välittömänä johdannaisena.

⁹¹ *Lottin*, 1931, s. 76.

⁹² *Bertke*, s. 84 ss. Kahden eri johtamismuodon lähtökohtien ehkä selväpiirteisimmän samastamisen tapaamme Grisez'n esityksessä. Ks. *Grisez*, 1965, s. 181–182 ja 197–200; 1969, s. 358–360.

mentaari, *De Veritate*) tai evidentti, *naturaliter cognita* tieto (*Summa Theologica*).

(b) Edellisen kanssa on yhteydessä seuraava ero: determinaation premissit ovat *luonnon järjestyksessä ensimmäisiä*, demonstraation lähtökohdat ovat taas *tiedollisessa järjestyksessä ensimmäisiä*. *Summa Theologica*n terminologian mukaisesti determinaation lähtökohtapremissi on *notum secundum se*, kun taas demonstraation lähtökohta on *notum quoad nos*: »Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter: uno modo secundum se, alio modo quoad nos»⁹³. Jälkimmäiset ovat evidenttejä, *naturaliter cognita*, tunnettuja *sine discursu et inquisitione*. Edelliset taas esiintyvät monissa yhteyksissä tietona *per inquisitionem*: ne edellyttävät järjen harkintaa ja tutkimusta. Tämä ero esiintyy jo Sentenssikommentaarissa. *Summa Theologicassa* Tuomas sanoo, että propositio ihmisestä rationaalisena olentona — mikä viittaa ihmisen luonnolliseen taipumukseen — ei ole kaikille tunnettu ja evidentti.⁹⁴

(c) Vihdoin voimme nähdä determinaation ja demonstraation lähtökohdisa *normatiivisuuden* ja *teleologisuuden* eron: determinaatio lähtee päämääristä, viime kädessä *finis ultimuksesta*, kun taas demonstraation premissit esiintyvät moraalisenä sääntöajantuna, tiettyinä normatiivisina peruseräinä.

4.2. Päätelmän ongelma determinaation yhteydessä

Keskiaikainen luonnonoikeustiede rakentui aristotelismin traditiossa merkittävällä tavalla Aristoteleen praktisen eli käytännöllisen tiedon ajatukselle. Luonnonoikeustiede oli olennaisesti toiminnallista tietoa. Tämä tarkoitti sitä, että tällaisen tiedon varmuus ei ole yhtä suurta kuin teoreettisissa tieteissä, ja sitä, että se käsittelee kontingenssin aluetta, so. asiantiloja, jotka voivat olla toisin. Kuitenkin keskiajan aristotelismi kehitti Aristoteleen ajatuksia omaan suuntaansa. Se antoi luonnonoikeudelle eräässä mielessä teoreettista tiedettä vastaavan perustan. Voidaan sanoa, että luonnonoikeustieteestä tuli puolittain praktisen, puolittain teoreettisen tiedon muoto.⁹⁵ Luonnonoikeuden *perusta* tai *sen ylimmät propositiot* muodostuivat keskiajan aristotelisessä ajattelussa varmoista totuuksista ja välttämättömistä asiantiloista. Tässä mielessä

⁹³ *I^a II^{ae} 94.2 ad Resp.*

⁹⁴ *ib. ad Resp.* 2. kpl verr. 3. kpl.

⁹⁵ Mikäli tarkoitamme praktisella tiedolla toiminnallista tietoa (»in operativis», »in agendis»), luonnonoikeustiede oli kuitenkin kokonaisuudessaan praktista. Jos sitä vastoin erotamme praktisen ja teoreettisen kummallekin ominaisen *varmuuden* tai *välttämättömyyden* mukaan, tuli luonnonoikeustieteestä eräiltä olennaisilta osiltaan teoreettiseen tieteeseen rinnastettava tiedon muoto.

ajatuksset ennen uuden ajan alkua vallinneesta, puhtaasti praktisen tiedon paradigmalle rakentuvasta luonnonoikeudesta ja yhteiskunnallisesta ajattelusta ovat yksipuolisia, jopa virheellisiä.⁹⁶ Vasta varmojen peruslauseiden ja välttämättömien asiantilojen *johdannaiset* olivat praktista tietoa epävarman ja kontingenteja asiantiloja käsittelevän tiedon merkityksessä.

Ns. praktisen syllogismin malli, jonka Aristoteles esittää erityisesti Nikomakhoksen etiikassa, näyttää keskeiseltä idealta sekä demonstraation että determinaatian kannalta katsottuna. Mutta eikö tämä merkitse sitä, että nämä molemmat ajatusoperaatiot ovat nimenomaan päätelmätyypiltään olennaisesti samanlaisia? Näin ei asiaa mielestämme ole ymmärrettävä: demonstraation ja determinaatian päätelmämuodoissa on havaittavissa selvää erilaisuutta, osin niiden luonteesta johtuen, osin Akvinolaisen itsensäkin eksplisiittisesti tulkitsemana. Voidaan sanoa, että Akvinolaisen ajattelussa eriytyy kaksi eri päätelmämuotoa, jotka Aristoteleella jäävät pikemmin eriyttämättä.

Ensinnäkin Nikomakhoksen etiikassa esiintyvä praktisen syllogismin malli ei ole mikään täysin yhtenäinen ajatusmalli. Se koskee kyllä yleisesti ottaen tietyssä mielessä yhtenäistä kohdealuetta, nimittäin ihmisen toimintaa määritettynä välttämättömien ja ihmisen toiminnasta riippumattomien luonnonprosessien vastakohdaksi. Kuitenkin ymmärtääksemme praktisen syllogismin varsinainen päätelmäidea sisältää erilaisia aineksia — myös muita kuin siihen nykyään tavanomaisesti nähdään sisältyvän. Eli: se sisältää muitakin aineksia kuin *tavoitteen*, *keinon* ja *teon* välisen suhteen. Tätä suhdetta voidaan mieltää hyvin perustein luonnehtia *rationaaliseksi* tai *käsitteelliseksi*, mutta ei *loogiseksi* sanan varsinaisessa merkityksessä.⁹⁷ Tähän liittyvää keskeistä erotelua, joka on havaittavissa keskiajan aristotelismin praktisen syllogismin päätelmäideassa, olemme hahmottaneet erottamalla *tiedollisen* ja *toiminnallisen päätelmäidean*. Tämä ero esiintyy Aristoteleen Nikomakhoksen etiikassa edellisessä pääjaksossa kerrotulla tavalla implisiittisenä. Tässä jaottelussa demonstraation ajatusmuoto edustaa tiedollisen päätelmän ideaa aristotelisessä merkityksessä: se lähtee keskeisesti tiedollisesti varmasta ja evidentistä premisistä. Tätä käsitystä emme sellaisenaan löydä Nikomakhoksen etiikan praktisen syllogismin päätelmässä. Sitävastoin itse päätelmäfiguurin muoto loogisesti sitovana päätelmänä *major*- ja *minor*-premissineen sekä niistä seuraavine konklusioineen seuraa selvemmin Aristoteleen alkuperäisiä ajatuksia. Keskiajan aristotelismi vain antoi niille oman erityisen, osin teologiseen traditioon

⁹⁶ Tällaisen väitteen esittää M. Riedel. Ks. Riedel, s. 90 ss.

⁹⁷ Vrt. Wright. 1971, III luku; Dray, 1963, s. 105 ss; Hilpinen, 1974, s. 200 ss.; Taylor, s. 37 ss.

sovelletun tulkinnan ihmisen *synderesis*-kyvyn tuottamasta yläpremissistä ja *ration* tuottamasta minor-premissistä, joista omantunnon akti (*actus conscientiae*) tekee päätelmän.

Determinaatioon liittyvä toiminnallisen päätelmän idea on toisenlainen. Sen lähtökohtana eli premissinä ovat edellisessä luvussa kerrotut, ihmiselle ja hänen sosiaaliselle elämälleen ominaiset reaaliset ja välttämättömät päämäärät. Toiminnallisessa päätelmässä ei kysymys ole loogisesti sitovasta päätelmästä, ja sen seurauslauseena on itse teko tai valinta, ei tekoa ohjaava sääntö. Nämä erot näyttäytyvät milloin enemmän, milloin vähemmän selvinä. Joka tapauksessa Tuomas näyttää jo Sentenssikommentaarisissaan tekevän ainakin suhteellisen eron tiedollisen päätelmän (jonka *conscientia* tekee) sekä sellaisen päätelmän välillä, jota luonnehditaan *valinnaksi* tai *ratkaisuksi*. Tässä kohtaamme aristotelisen tradition keskeisen käsitteen *electio*, joka ymmärrettiin tahdon aktiksi, sekä sitä edeltävän järjen harkintaa tarkoittavan aktin (*consilium*).

Toiseksi sekä Etiikkakommentaarisissa että *Summa Theologicana* osassa I^a II^{ae} esiintyvä terminologia heijastelee sitä asiallista eroa, mikä vallitsee kahden erilaisen praktisen järjen päätelmämuodon välillä. Etiikkakommentaari erottelee ne käsittein »... sicut conclusio ex principiis ...»/»... per modum determinationis ...». ^{97a} Vastaavasti löydämme I^a II^{ae} *Summa Legibus* -osan keskeisestä kohdasta Quaest. 94. art. 4, 5 ja 6 demonstraation päätelmämuotoa karakterisoivana terminä *päätelmän* eli käsitteen *conclusio*.⁹⁸ Edelleen Quaest. 95, erityisesti sen art. 2 ja 4, näyttävät selvästi kuvastavan sitä eroa, joka vallitsee demonstraation ja determinaation päätelmämuodon välillä, jolloin vain demonstraatio saa epiteetin »conclusio»:

»Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur; secundo vero modo simile est quod in artibus formae communis determinantur ad aliquid speciale.»⁹⁹

^{97a} V *Eth. lect. 12, ed. Leon. 105 ja 115. Ks. Luscombe, 1982a, s. 712—713.*

⁹⁸ Myös Quaest. 100.1, 100.3 ja 100.11 esiintyy demonstraation yhteydessä joko termi »derivari» t. »conclusio». Kohdissa Quaest. 95.2 ja 95.4 esiintyy termi »sicut conclusiones ex principiis». Vielä asiaa mutkistaa se, että kohdassa Quaest. 94.6 se esiintyy muodossa päätelmän kaltainen = quasi conclusio. Ks. tuonnempana jakso III.5.

⁹⁹ I^a II^{ae}, 95.2; vrt. 95.4. McGrade tyytyy ensin mainitun nojalla toteamaan, että ihmisoi-keus »... is derived from natural law by way of 'determinations' fitting to specific circumstances ...» (1982, s. 752) luonnehtimatta tarkemmin kyseistä päätelmämuotoa tai erottamatta sitä johtamismuodosta, jota tässä esityksessä on kutsuttu demonstraatioksi.

Havaitsemme tietyn uuden vivahteen. Demonstraation päätelmätyyppi *sicut conclusiones* esiintyy tässä teoreettisen tieteen päätelmään läheisesti rinnasteisena — lainataksemme *Leo Thiry*n edellä esitettyä terminologiaa — »teoreettis-praktisena päätelmänä» (*speculativum-practicum*). Kuitenkin demonstraatio jää perusluonteeltaan kuulumaan aristotelisen praktisen tiedon piiriin: se on tietoa *in operabilibus* ja *in agendis* eli toimintatietoa.¹⁰⁰ Ajatusta praktisen järjen erilaisista »speculativum/practicum»-yhdistelmistä emme kuitenkaan tässä seuraa pitemmälle. Meille on nimittäin pikemminkin keskeistä se, mitä asiallista Tuomas haluaa ilmaista determinaatiolle ja demonstraatiolle ominaisilla erilaisilla päätelmäfiguureilla.

Toisaalta yhtä selvästi kuin Tuomas haluaa useissa kohdin erottaa demonstraatiolle ja determinaatiolle ominaisen ajatusmuodon, yhtä kiistattomalta monien muiden näkökohtien mukaan vaikuttaa se, että hän kuitenkin ajattelee determinaaion muodostavan tietyn johtamismuodon ja päätelmän: kysymys ei ainakaan käsitteen nykyisessä mielessä ole voluntaarisesta tahdonaktista. Tämä ilmenee erityisesti *De Legibus* -osassa käytetystä terminologiasta. Ihmislakia käsittelevässä jaksossa Quaest. 95¹⁰¹ Tuomas — samalla kun hän erottaa determinaaion ja demonstraation — toteaa, että molemmat ovat kuitenkin *johtamisen muotoja*, »dupliciter potest aliquid derivari». Tämä viittaa siihen, että johtaminen *per modum determinationis* on tietty praktisen järjen päätelmämuoto. *De Legibus* -osan alkupuolella, erityisesti Quaestiossa 90—91, on lukuisia kohtia, joissa *praktisen järjen* ja *praktisen päätelmän* käsitteet rajataan siten, että ne sulkevat sisäänsä myös determinaaion tarkoittaman ajatusmuodon. Niinpä jo Quaest. 90.1 määrittelee praktisen järjen syllogistisen käytön siten, että se koskee *tehtävää tekoa* — seikka, jonka havaitsimme leimalliseksi juuri determinaatiolle: »Ad secundum dicendum quod, sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum, ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, . . . Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus . . . , ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones».¹⁰² Quaestiossa 91.3 todetaan, että jokainen tahdon ja järjen akti perustuu siihen, mikä on luonnonmukaista. Jokainen järjen akti lähtee

¹⁰⁰ Ks. *I^a II^{ae}* 91.1, 94.2 ja 94.4. Praktisen tiedon teoreettisesta perustasta ks. *Thiry*, s. 11 ss; *Wieland*, 1981, s. 76—77, 104—105, 111 ja 115. Vrt. edellä s. 55 ss. Ks. myös *Grisez*, 1965, s. 191 ja 193—194 ja 1969, s. 373—374 ja 378.

¹⁰¹ *I^a II^{ae}*, 95.2.

¹⁰² *I^a II^{ae}*, 90.1, ad 2^{um}. Vrt. *Grisez*, 1965, s. 188 ja 1969, s. 370.

luonnollisesti tunnetusta (*naturaliter cognita*), kun taas jokainen tahdonakti lähtee luonnollisesta pyrkimyksestä (*appetitus naturalis*) suhteutettuna viimeiseen päämäärään (*finis ultimus*).¹⁰³ Lisäksi todetaan, että ihmislaki on järjen tuote, »ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit»,¹⁰⁴ ja että kaikki oikeus — ihmisoikeus mukaanluettuna — perustuu järkeen (*ordinatio rationis, dictamen rationis practicae*).¹⁰⁵

Mitä käytetty, järjen ja syllogistisen ajatusstruktuurin merkitystä korostava terminologia asiallisesti merkitsee? Tapaamme tämän luvun alussa siteeratussa kohdassa Quest. 91.2 ad 2^{um} tärkeän viittauksen I^a II^{ae} -osan alkuun. Viitatusta kohdasta luemme seuraavan:

»Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est . . . , electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non conclusio . . . »¹⁰⁶

Ihmislaki on tämän mukaan päätelmän tulos tavalla, joka viittaa aristoteelisen tradition rationalistisen etiikan *valinnan* käsitteeseen. Tämän mukaisesti determinaatian päätelmämuoto kulminoituu käsitteeseen *electio*.

Voimme tiivistää edellä esitetyn seuraaviin näkökohtiin, joissa kantamme poikkeaa vallitsevista Tuomas Akvinolaista koskevista tulkinnoista.

(1) Determinaatio ei ole puhdas tahdonakti siinä mielessä kuin voluntaarinen tahdonakti nykyään ymmärretään ja on ymmärretty aina oikeuspositiivisen ajattelun läpimurron jälkeen esimerkiksi »lainsäätäjän käskynä», »lainsäätäjän tahdon tuotteena». Tässä yhteydessä meille on keskeistä se, että determinaatio muodostaa päätelmän eli konklusion.

(2) Verrattuna kuitenkin demonstraation tarkoittamaan päätelmään determinaatio sisältää sille ominaisen päätelmätyypin. Useissa yhteyksissä käy ilmi, että Tuomas Akvinolainen omistaa termin *conclusio* varsinaisimmassa merkityksessään teoreettisen järjen alueelle. Tästä syystä praktisen järjen päätelmät saavat usein epiteetin *quasi conclusiones, sicut conclusiones*. Toisaalta Tuomas ajattelee kuitenkin selvästi, että myös praktisen järjen alueella järki etenee syllogistisella tavalla.¹⁰⁷ Tässä meille on keskeistä se, että *praktisen järjen*

¹⁰³ I^a II^{ae}, 91.2 ad 2^{um}.

¹⁰⁴ I^a II^{ae}, 91.3 ad Resp.

¹⁰⁵ I^a II^{ae}, 90.1, 90.4, 91.1 ja 91.3.

¹⁰⁶ I^a II^{ae}, 13.3 ad Resp.

¹⁰⁷ Erit. I^a II^{ae} 90.1; myös ib. 90.2 ja 91.3; II Sent. d.24, q.2, a.2; De Ver. 17.1. Vrt. Gri-sez, 1965, s. 187—188 ja 1969, s. 367—370.

päätelmä, conclusio rationis practicae (tai sen vastineet) sulkee sisäänsä kaksi eri päätelmämuotoa, joista *toiminnallinen päätelmä* vastaa (*Summa Theologica*) determinaatiota ja *tiedollinen päätelmä* (*Summa Theologica*) demonstraatiota. Toiminnallinen päätelmä tarkoittaa siten erityistä päätelmämuotoa, joka on lähinnä yhdistettävä *election* (valinnan) käsitteeseen.

(3) Vaikka tämä kahden päätelmämuodon välinen ero on selvempi *Summa Theologica De Legibus* -osassa demonstraation ja determinaatian käsitteiden ilmestyttyä Tuomaan ajatteluun, se esiintyy osin eksplisiittisenä jo Sentenssi-kommentaariissa ja teoksessa *De Veritate*. Niissä Tuomas näyttää ainakin paikoitellen *expressis verbis* erottavan omantunnon kognitiivisen päätelmän ja *election*:

». . . iudicium ad liberum arbitrium pertinet, ad conscientiam, et synderesim; sed diversimode; quia ad liberum arbitrium pertinet iudicium, quasi participative, quia per se voluntatis non est iudicare; unde ipsum iudicium electionis liberi arbitrii est: sed iudicium per se, vel est in universali et sic pertinet ad synderesim: vel est in particulari: tamen infra limites cognitionis persistens, et pertinet ad conscientiam. Unde tam conscientia, quam electio, conclusio quaedam est particularis, vel agendi vel fugiendi; sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva, quia tales sunt conclusiones in operativis, ut in VII Ethicorum dicitur.»¹⁰⁸

Tuomas näkee sekä omantunnon konklusion että *election* päätelminä, mutta erilaisina päätelminä. Omantunnon päätelmä jää *toimintaohjetta* koskevan tiedon tasolle (»infra limites cognitionis»), kun taas *electio* on itse *toimintaa* koskeva päätelmä (»particularis . . . agendi»). Molemmat ovat prakti- sen tiedon päätelminä *erityistä* koskevia päätelmiä, mutta eri mielessä.

Väitteemme kahdesta erilaisesta *päätelmämuodosta* on osakysymys kahdesta eri *johtamismuodosta*. Väitteemme (1) suuntautuu siten ensinnäkin osin sellaisia näkemyksiä vastaan, jotka näkevät Akvinolaisen teoriassa oikeudesta oikeuspositivismin piirteitä (*Gagnér*). Osin se kohdistuu taas sellaisia teorioita vastaan, jotka tarkastelevat Tuomaan luonnonoikeudellista ajattelua yhtenä yhtenäisenä, lähinnä demonstraatioon liittyvänä johtamismuotona determinaatian jäädessä sen ulkopuolelle voluntaarisena tahtomisprosessina (*Armstrong*). Väitteemme (2) suuntautuu taas koko laajuudessaan kaikkia kahden johtamismuodon välittömästi samastavia teorioita vastaan (*Overbeke, Laver-*

¹⁰⁸ II Sent. d.24, q.2, a.4 ad 2^{um}. Harv. H.T. De Ver. 17.1 ad 4^{um}: ». . . differunt iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis.» Harv. H.T.

sin, *Armstrong, Bertke*). Vihdoin väite (3) kohdistuu lähinnä sitä ajatusta vastaan (*Bertke, Lottin*), että ontologinen ja epistemologinen aspekti (toiminnallinen ja tiedollinen johtamismuoto) jakaantuisivat Tuomaan tuotannossa pelkästään ajallisen kriteerin mukaan, jolloin Sentenssikommenttaari edustaisi edellistä, *Summa Theologica* taas jälkimmäistä aspektia.¹⁰⁹

Toiminnallisen ja tiedollisen päätelmätyypin välisen eron esittäminen eksplisiittisenä ja ehdottomana on kuitenkin pikemmin poikkeus kuin sääntö Akvinolaisen tuotannossa. Tuomas pikemmin *käyttää* kahta eri päätelmätyyppiä, jotka samastuvat milloin selvemmin, milloin epäselvemmin jompaan-kumpaan päätelmätyyppiin. Tämän rajanvedon eräistä vaikeuksista tulee puhetta seuraavassa luvussa. Seuraavaksi meidän on selvennettävä, mitä asiallisesti tarkoittaa toiminnallinen päättely. Lausutun mukaisesti asia koskee keskeisesti *election* eli *valinnan* käsitettä.

Edellä osin siteeratun *I^a II^{ae}* -osan alun Quaest. 13.3 mukainen *election* käsite sisältää erään tärkeän näkökohdan: *electio* on sen mukaan praktisen järjen päätelmämuoto, jossa voidaan alustavasti sanoa yhdistyvän kaksi seikkaa. Toisaalta se koskee *päämäärän ja keinon välistä suhdetta*: tällöin *electio* on päätelmä, joka koskee sitä, mikä keino on annetun päämäärän mukainen (*finis/quae sunt ad finem*). Toisaalta *electio* koskee *yleisen ja erityisen välistä suhdetta* (. . . *electio* . . . *ut conclusio* . . . *Finis autem* . . . *ut principium*). Miten nämä kaksi seikkaa yhdistyvät toisiinsa?

I^a II^{ae} De Legibus -jakson esitys determinaation päätelmämuodosta näyttää liittyvän läheisemmin jälkimmäiseen seikkaan. Siinä Tuomas karakterisoi determinaatiota *yleisen muodon erityiseksi ja yksityiskohtaiseksi toteutumaksi*: »secundo vero modo [= per modum determinationis, H. T.] simile est quod in artibus formae communes determinatur ad aliquid speciale; sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram.» Tuomas esittää myös oikeutta koskevan esimerkin:

¹⁰⁹ Ks. edellä luku 2. Edellä lausutun mukaisesti *Grisez* on muihin mainittuihin tutkijoihin nähden sikäli erityisasemassa, että hän muita leimallisemmin samastaa tässä erotetut kaksi johtamismuotoa nimenomaan teleologiseen ajatusmalliin (ks. edellä luku 2. av. 44). Piirre tulee *Grisezillä* selvimmän esiin johtamismuotojen *lähtökohdan eli premissin* yhteydessä (ks. edellä luku 3. av. 19). Mutta myös johtamistapojen *päätelmämuodot* samastuvat hänellä yhtenäiseksi, lähinnä päämäärien ja keinojen puitteissa tapahtuvaksi päätelmäksi. Ainakaan *Grisez* ei erota sitä edellisessä luvussa tarkastellusta determinaatioon liittyvästä päätelmämuodosta. Ks. *Grisez*, 1965, s. 178—180, 186—188, 194, 196 ja 200; 1969, s. 353—358, 365—370 ja 379. Mainittakoon, että *Grizezin* esityksen perustana on *I^a II^{ae}*, 94.2, johon liittyviin ongelmiin palaamme osittain seuraavassa luvussa.

». . . quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturae habet quod ille qui peccat puniatur, sed quod tali poena vel tali puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae».¹¹⁰

Luonnonoikeudellinen periaate vaatii siis rankaisemaan pahantekijöitä. Rangaistuksen täytäntöönpanon erityinen muoto saadaan konkretisoimalla periaatetta, periaatteesta »johtamalla»: yksittäinen rangaistus ilmentää ja toteuttaa periaatetta.

Nyt esillä olevassa suhteessa varhaisen Sentenssikommentaarin teksti on rikkaampi ja vivahteikkaampi. Tämä teksti näyttää poikkeavan huomattavasti edellisestä, koska siinä on etualalla päämäärä/keino -suhde.

»Si ergo actio sit inconueniens fini quasi omnino prohibens finem principalem, directe per legem naturae prohibetur primis praeceptis legis naturae, quae sunt in operabilibus, sicut sunt communes conceptiones in speculativis. Si autem sit incompetens fini secundario quocumque modo, aut etiam principali, ut faciens difficilem vel minus congruam perventionem ad ipsum, prohibetur non quidem primis praeceptis legis naturae, sed secundis, quae ex primis derivantur; sicut conclusiones in speculativis ex principiis per se notis fidem habent; et sic dicta actio contra legem naturae esse dicitur».¹¹¹

On huomattava, että Tuomas luonnehtii päätelmää teoreettisen tieteen päätelmän *kaltaiseksi* (sicut conclusiones in speculativis), joka puolestaan etenee evidenteistä (per se notis) pmissseistä. Sitä vastoin hän ei sano, että ne ovat teoreettisia päätelmiä tai että päätelmä etenisi tässä tapauksessa evidenteistä pmissseistä, kuten (varhaistuotannossa) omantunnon päätelmät tai (Summa Theologica-vaiheessa lähinnä) demonstraation mukaiset päätelmät edellyttävät. Sinänsä ajatus, että *electio* on teoreettisen alueen päätelmälle rinnasteinen *sicut conclusio*, jossa (teoreettisen tiedon) periaatteita vastaavat päämäärät, esiintyy selväpiirteisenä myös *Summa Theologicassa*.¹¹² Myös mainituissa Sentenssikommentaarin passuksissa on epäilemättä kysymys valinnan eli *election* päätelmästä: sen lähtökohtana ovat päämäärät ja tuloksena »conclusio quaedam . . . particularis . . . agendi».¹¹³ Mutta mitä tässä tar-

¹¹⁰ *I^o II^{ae}, 95.2 ad Resp.* Samoin *V Eth. lect. 12, ed. Leon 114–119*: »Alio modo oritur aliquid ex iusto per naturali modum determinationis, et sic omnia iusta positiva vel legalia ex iusto naturali oriuntur; sicut furem esse puniendum est iustum naturale, sed quod sit etiam puniendum tali vel tali poena, hoc est lege positum.»

¹¹¹ *IV Sent. d.33, q.1, a.1.* Ks. *Lottin*, 1931, s. 76 ss; *Grisez*, 1965, s. 186–187.

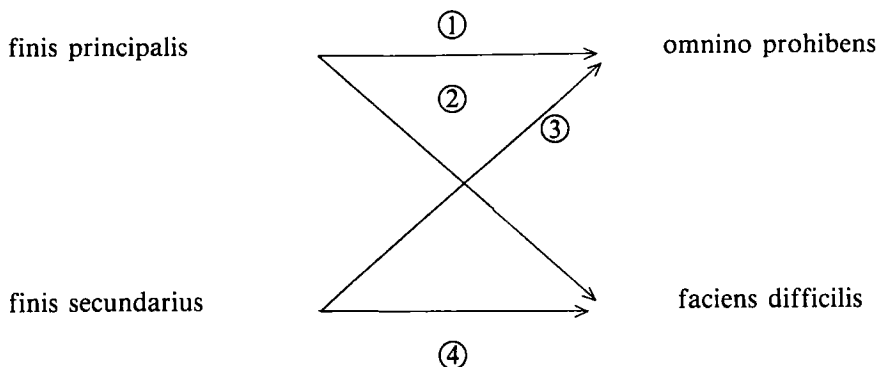
¹¹² *I^o II^{ae}, 13.3.*

¹¹³ *II Sent. d.24, q.2, a.2 ad 2^{um}.*

koittaa itse election päätelmätyyppi, jota Tuomas Sentenssikommentaarissa sanoo päätelmäksi *conclusio affectiva*?¹¹⁴

Itse päätelmä lähtee päämääristä. Päätelmätyyppi koskee kysymystä, missä määrin päämäärää konkretisoivat keinot (teot) ovat näiden finisten mukaisia. Nyt tämä *päämäärien realisoitumissuhde keinoihin* nähden voi olla erilainen. Toisaalta myös *päämäärien hierarkkinen painoarvo* voi olla eriasteinen. Voimme koota nämä ajatukset kuvioon:

Kuvio 10



Tämä kuvio selvittää luonnonoikeuden *kieltonormeja*. Ne jäsentyvät hierarkkisesti tiettyjen (sosiaalisen instituution) *tavoitteiden* ja niiden vastaisten tekokategorioiden mukaisesti. Tavoitteet (vast. niiden mukaiset kieltonormit) eivät ole samanarvoisia. Tiedyt tavoitteet ovat primaareja ja niiden vastainen toiminta primaarin luonnonoikeuden kieltämää (kuviossa nuoli (1)). Toiset tavoitteet ovat sekundäärejä: niiden vastainen (nuoli (3)), niitä haittaava (nuoli (4)), samoin kuin primaaritavoitteita haittaava toiminta (nuoli (2)) on sekundäärisen, *johdannaisen* luonnonoikeuden kieltämää.

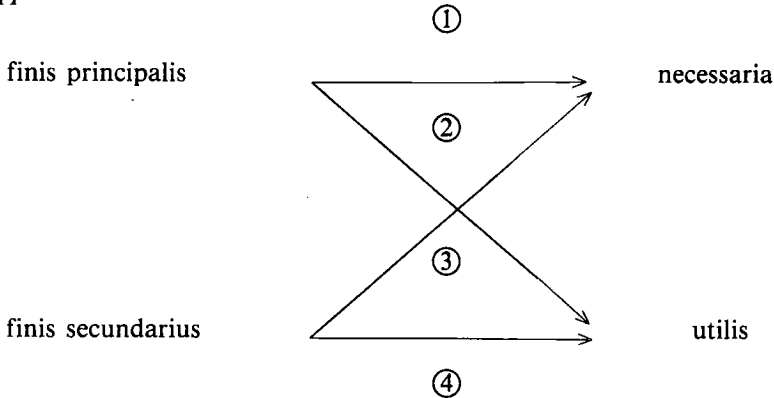
Voimme tulkita saman asian myös luonnonoikeuden *käskynormien* näkökulmasta. Tämä näkökulma on luonteva ottaen huomioon sen esimerkin, jonka yhteydessä Tuomas esittää mainitun opin. Kysymys on nimittäin monogamian ja polygamian »luonnonmukaisuudesta». Avioliiton primaaritarkoituks on lasten tuottaminen ja kasvattaminen, sekundääripäämäärä taas perheenjäsenten keskinäinen apu elämän vaikeuksissa¹¹⁵. Niitä toteuttavat keinot ovat

¹¹⁴ *ib.*

¹¹⁵ Vrt. Lottin, 1931, s. 76–78.

puolestaan »välttämättömiä» (*necessaria*) tai »hyödyllisiä» (*utiles*, eräs mahdollinen keino).^{115a}

Kuvio 11



Viimeksi esitetty kuvio on saatu »kääntämällä» edellisen kuvion negatiiviset ilmaisut positiivisiksi keinoiksi. Tietty instituutiomuodostelma on välttämättömän avioliiton päätavoitteelle, koska Tuomaan mielestä epävarmuus isyys-suhteessa (polyandria) tekee kokonaan mahdottomaksi edellä karakterisoidun avioliiton päätarkoituksen. Toisaalta tietty instituutiomuodostelma näyttäyty tarpeellisenä tai hyödyllisenä sekundääritavoitteen kannalta, koska polygamian mukanaan tuomat riidat vaikeuttavat tai estävät tämän tavoitteen toteutumisen. Merkittävää tässä esimerkissä on instituution rationalisointi *seuraamuksiin* vetoamalla. Primaarisen luonnonoikeuden vaatimukset johtuvat tietystä (= välttämättömästä) keinosuhteesta primaaripäämääriin. Sekundääri luonnonoikeus on taas johdettavissa toisenlaisista keino/päämäärä -suhteista: joko toisaalta *utillis*-suhteesta primaaripäämäärään taikka toisaalta joko *necessaria*- tai *utillis*-suhteesta sekundääripäämäärään.

Nykyinen ajattelu olisi kaiketi taipuvainen näkemään mainitulla tavalla karakterisoidun keino/päämäärä -suhteen pikemmin luonnonoikeuden *hierarkisointimenetelmänä* kuin varsinaisesti *johtamissuhteena*.¹¹⁶ Epäilemättä tällainen hierarkisointi olikin Tuomaan tähtäimessä: hänen tarkoituksensa oli keskeisesti rationalisoida tiettyjä vanhan testamentin tapahtumia (mm. moniavioisuus) hierarkisoimalla luonnonoikeus primaariin ja sekundääriin, jolloin

^{115a} Vrt. Donagan, 1982, s. 648.

¹¹⁶ Vrt. Armstrong, s. 60 ss; Overbeke, s. 458 ss.

jälkimmäisestä voidaan tietyissä olosuhteissa poiketa.¹¹⁷ Sekundääri luonnonoikeus on kuitenkin samalla olennaisesti johdannaista luonnonoikeutta. Toteaahan Tuomas siitä edellä siteeratun passuksen mukaisesti: »... quae ex primis derivantur, sicut conclusiones» Ajatus liittyy rationalistisen etiikan peruskonseptioon. Vaikka teot kuuluvat partikulaarisen ja kontingentin alueeseen, ne ovat kuitenkin *rationaalisia*: niiden yhteydessä tahto valitsee *päämäärän kannalta optimaalisen ratkaisun*.^{116a}

Miten praktinen järki toimii tehdessään mainitunlaisia päätelmiä? Tämän kysymyksen kannalta on olennaista kaksi asiaa. Niistä ensimmäinen on aristoteliselle ajattelutavalle leimallinen käsitys ihmisteosta tietyssä *ajatus- ja tahtomisprosessin yhdistelmänä*. Toista asiaryhmää kutsumme *teleologisiksi modaaliteeteiksi*. Käsitlemme niitä mainitussa järjestyksessä.

Ihmisteko, actus humanus, on aristotelisessä traditiossa olennaisesti *prosessi*. Tämä käsitys nojautuu selvästi Aristoteleeseen. Teon prosessiluonteella tarkoitamme sitä aristoteliselle ajattelutavalle keskeistä näkemystä, että teko etenee vaiheittain tietystä alkupisteestä tiettyyn lopputulokseen. On jokseenkin samantekevää, kuvaammeko sitä luonteeltaan *psykologiseksi prosessiksi*¹¹⁸ vai *rationaaliseksi prosessiksi*. Joka tapauksessa siinä on mielestämme keskeisenä jälkimmäinen puoli: tarkastelutapa sitoo käsitteellisesti yhteen *teon* ja *rationaalisen teon*. Kysymys siitä, mitä on *actus humanus*, sisältää näin mielestämme keskeisen uudenlaisen aspektin ihmisen rationaaliseen luontoon.

Teko on prosessi siinä mielessä, että se sisältää tiettyjä välittäviä ja yhdistäviä lenkkejä toisaalta teon lähtökohdan — jota voimme tässä kutsua väljästi ja ongelmattomasti teon premissiksi — ja toisaalta lopullisen, konkreettisen (tehtävän) teon välillä. Käyttääksemme *Albertus Magnuksen* osuvaa terminologiaa tämä prosessi on jotain, joka välittää toisaalta teon viimeisen lähtökohdan = *finis ultimus intentus* ja lopullisen reaalisen teon = *opus ordinatum finale*¹¹⁹ välillä. Mielestämme aristotelinen ajattelutapa ymmärtää tämän ta-

^{116a} Donagan, 1982, s. 648—651. Aristotelisen ajattelutavan mukaan valintaa edeltävä harkinta karsii toimiessaan pois muut päämääriä toteuttavat vaihtoehdot niin, että tahdolla on valintahetkellä vain yksi järjen laskema toimintatapa. Ks. Knuuttila, 1981c, s. 235. Ks. *Ia II^{ae}*, 14.5.

¹¹⁷ Overbeke, s. 482 ss; Lottin, 1931, s. 90 ss.

¹¹⁸ Termiä »le processus psychologique» käyttää Lottin kuvatessaan Damascenuksen, Nemesiuksen, Augustinuksen, Albertus Magnuksen ja Tuomas Akvinolaisen teon käsitettä. Ks. Lottin, III, s. 540 ss. ja s. 651 ss. Ks. myös Donagan, 1982, s. 645, jossa torjutaan sellainen Akvinolaisen teon teoriaan ja sen merkitykseen kohdistuva kritiikki, jonka mukaan Akvinolainen antaa vain psykologisen ('faculty-psychology') kuvauksen ihmisteosta.

¹¹⁹ Kyseiset termit sisältyvät Albertuksen Nikomakhoksen Etiikan kommentaariin. Ks. Lottin, III, s. 271.

pahtuman keskeisesti *konkretisoitumisprosessina*. Rationaalinen tekemiseen liittyvä prosessi muuttuu enenevässä määrin konkreettiseksi edetessään teon yleisistä lähtökohdista kohti partikulaarista ja tehtävää tekoa. Siinä *yleinen* muuttuu koko ajan *erityisemmäksi*. Esimerkiksi yleinen päämäärä rakentaa talo tai estää ihmisiin kohdistuvat oikeudenloukkaukset saa erityisen ja konkreettisen muodon. Toisaalta aristotelismin *election* ja laajemmin *prudentian* (ja tätä kautta itse teon, *actusen*) käsitteisiin liittyy aina keskeisesti ajatus, että *tämä prosessi on samanaikaisesti päätelmä*. Eräässä mielessä koko prosessi on yksi suuri päätelmä, jonka lopputuloksena on teko. Toisessa katsannossa se muodostuu useista osapäätelmistä,^{119a} jotka yleisestä erityiseen liikuttaessa koko ajan konkretisoivat tekoa. Tämä *prudentian*, *election* ja eräässä mielessä *koko teon* päätelmäluonne tulee näkyviin erityisen selvästi ajatukseksi teosta *järjen ohjaaman tahdon* tuotteena. Tällöin aristoteliseen *teko*-käsitteeseen liittyy useita vaiheita, jotka esiintyvät erilaisina järjen ja tahdon akteina.

Kuten edellä on muissa yhteyksissä todettu, aristotelismin rationalistisessa etiikassa ei ole keskiajalla aivan ehdotonta alkupistettä. *Albertus Magnusta* voidaan kuitenkin myös nyt esillä olevassa katsannossa pitää auktoriteettina, jonka ajatuksissa selvä aristotelinen käänne on havaittavissa. Toisaalta Albertuksella esiintyy kuitenkin sulautuneina varhaisemman keskiajan tiettyjä vaikutteita lähinnä *Augustinukselta*, *Johannes Damascenukselta* ja *Nemesiukselta*.^{119b}

Albertus näkee rationaalisen teon järjen ja tahdon suorittamien toimintojen vaiheittaisena tapahtumana. Ensimmäisenä Albert erottaa järjen aktin, joka esittää tahdolle erilaisia objekteja, joihin tahto voi pyrkiä. Seuraavana tulee tahdon akti, jossa tahto hyväksyy yhden näistä objekteista. Kolmantena seuraa vapaan ratkaisun (*liberum arbitrium*) akti, joka yhdistää järjen ja tahdon toiminnat: tämä akti on *electio*, *valinta*, jonka kautta tahto määrittää itsensä tarkemmin tahdon objektiin sen mukaan, mitä järki esittää parhaaksi valinnaksi. (Tämä vaihe jää Albertuksella lopultakin huomattavasti epäselvemmäksi kuin Akvinolaisella.) Lopulta tahto panee täytäntöön sen, mitä on valittu.¹²⁰ Albertuksen oma aiempi esitys on kuitenkin diskursiivisempi ja va-

^{119a} Donagan (1982, s. 647) erottaa toisistaan täydellisen (so. konkreettiseen suoritukseen asti ulottuvan) teon ja sen osat käsittein *complete acts/component acts*.

^{119b} Wieland, 1981, s. 301 ja ss; Lottin, III, s. 541 ja ss. Yleisesti aristotelisen ajattelutavan tunnusmerkkinä voidaan teon teorian kannalta pitää rationalismin (järjen ohjaaman tahdon) korostamista voluntaristisia ja platonisia ajattelutapoja vastaan. Ks. Wieland, 1981, s. 281 ss. erit. s. 283–284; Korolec, 1982, s. 629 ss. erit. s. 634.

¹²⁰ *Summa de Homine* q.70, a.2. Ks. Lottin, III, s. 542 av. 2. *Liberum arbitrium*, jota

laisevampi. Siinä tahdon ja järjen aktien eteneminen voidaan jakaa kolmeen päävaiheeseen, vaikka Albertus itse ei eksplisiittisesti tee tätä jakoa. Albertus määrittelee teon (*actus humanus*) tahdoksi, jota ohjataan päämäärään sopivilla keinoilla. Ensimmäiseksi päävaiheeksi voidaan katsoa teko suhteutettuna päämäärään. Siinä on kaksi aktia: järki ymmärtää päämäärän, *apprehensio boni*, ja tahto pyrkii sitä kohti, *voluntas in illud tendit*. Toisen päävaiheen teon käsittävissä kokonaisprosessissa muodostaa päämäärä suhteutettuna sitä tarkoittaviin keinoihin. Tähän kuuluu Albertuksella lähinnä eräitä järjen akteja: järki nimittäin keskeisesti ohjaa muita sielun kykyjä juuri osoittamalla päämäärään oikeassa suhteessa olevat keinot. Tämä vaihe päättyy (tahdosta ja järjestä) erilliseen vapaan ratkaisun (*liberum arbitrium*) tekemään *election*on. Seuraavat järjen toiminnot erottuvat Albertuksen esityksessä. Ensimmäinen järki tutkii, millä erilaisilla keinoilla päämäärä voidaan saavuttaa, *perquirere per quae deveniatur ad finem*. Toiseksi järki harkitsee, millä keinolla päämäärä on saavutettavissa optimaalisella tavalla, *consilium quod eorum (mediorum) melius sit ad consecutionem finis*. Kolmantena asiana järki ratkaisee tai antaa arvostelman siitä, mikä keino on preferoitava muiden edelle, *judicium de uno (medio) tamquam illud melius*. Vihdoin päävaihe päättyy siihen, että yksi keino valitaan, *preoptat illud et praeligit*; tämä vaihe vastaa *electi*ota. Kolmas pääjakso alkaa valinnan jälkeisistä prosesseista: seuraa *imperium*, joka on lähinnä ymmärrettävissä järjen käskyksi, *post electionem est imperium rationis ad agendum*. Seuraa teon täytöntöönpano, *executio*. Lopuksi ihmisen aktiviteetti saavuttaa tietyn levon ja lopputilan alkuperäisen päämäärän konkretisoituneessa toteutumisessa. Tämä vaihe on *fructus rei desideratae*, vaihe, jonka jo *Augustinus* oli erottanut.¹²¹

Albertuksen tekemisprosessin analyysi ei ole täysin yhdenmukainen Tuomas Akvinolaisen käsitysten kanssa. Yhtäältä Albertuksen erinäiset jaottelut ovat yksityiskohtaisempia ja diskursiivisempia kuin Tuomaan, toisaalta järjen ja tahdon erottelu ei hänellä ole yhtä selväpiirteinen kuin viimeksi mainitulla.¹²² Nämä seikat eivät tässä yhteydessä ole meille keskeisiä. Olenaisempia ovat näitä kahta auktoria yhdistävät piirteet. Voidaan nimittäin sanoa, että molempien perusnäkemys ihmisteosta järjen ja tahdon aktien vai-

Quaest. 70 koskee, on tahdosta ja järjestä toisaalta erillinen, toisaalta niitä yhdistävä potentia, jonka akti on *electio*.

¹²¹ *Summa de Homine*, q.69, a.2. Ks. Lottin, III, s. 541–543; Korolec, 1982 634–635; Wieland, 1981, s. 307 ss. Albertuksen esitys rakentuu tässä Johannes Damascenuksen pohjalta.

¹²² Eräiltä osin nämä seikat ilmenevät Albertuksen suurempana riippuvuutena varhaisemman keskiajan auktoireista, mm. Johannes Damascenuksesta. Ks. Lottin, III, s. 542.

heittain etenevänä prosessina on hyvin pitkälle yhteneväinen. Se on ensinnäkin molempien mukaan aristotelisen tradition mukainen tahdon ja järjen vuorovaikutusprosessi. Teko yhdistyy tässä mielessä käsitteeseen *appetitus intellectivus*, kuten Tuomas useissa yhteyksissä toteaa. Toisaalta teko on sekä *konkretisoitumis-* että *päätelmäprosessi*. Se lähtee yleisistä tavoitteista ja »laskeutuu» kohti konkreettista tekoa. Keskeistä on tällöin se, että laskeutuminen yleisestä erityiseen tapahtuu juuri tietynlaisina praktisen järjen päätelminä päämääristä keinoihin. Toisin sanoen aristotelismin käsitteessä *teko* on kolme ulottuvuutta:

- (a) järjen ja tahdon vuorovaikutussuhde,
- (b) yleisen ja erityisen (konkreettisen) suhde sekä
- (c) päämäärien ja keinojen suhde.

Perusajatuksemme mukaan kaksi viimeksi mainittua dimensiota ovat paralleelisia. Inhimillinen teko merkitsee aristotelisessa ajatustraditiossa konkretisointusprosessia: *yleisestä erityiseen laskeutuminen merkitsee juuri päämäärän suhteuttamista sitä realisoiviin keinoihin*.

Löydämme Sentenssikommentaarista Akvinolaisen ensimmäisen erittelyn ihmisteosta edellä karakterisoituna prosessina. Verrattuna Tuomaan myöhempään tuotantoon havaitsemme tiettyjä painotuseroja ja osin jopa uusia käsitteitä ja käsityksiä. Kuitenkin voidaan sanoa, että mitään *ratkaisevia* eroja ei ole osoitettavissa edes *Summa Theologica*an verrattuna. Tuomas aloittaa esityksensä Sentenssikommentaarissa augustinolaisella jaottelulla *frui/uti*, mutta tulkitsee sen lopulta tietyn aristotelisen konseption mukaisesti. *Frui*, *fruitio* viittaa lopulliseen tekoon kuitenkin suhteutettuna korkeimpaan päämäärään, *finis ultimukseen*: se on tyydytystä, jonka ihminen saa korkeimman päämäärän realisoimisesta.¹²³ *Uti*, *usus* taas viittaa lopulliseen tekoon, mutta tällöin suhteutettuna keinoihin. Tämän jälkeen Tuomas pyrkii tarkemmin luonnehtimaan keinojen ja päämäärän suhdetta. Hän kuvaa sitä kolmena toisiaan seuraavana aktina. Ensin määritetään päämäärä ja sitä toteuttavat keinot, *operatio rationis praestituentis finem et ordinantis et dirigentis in ipsum*. Seuraavaksi tahto käskää toteuttamaan mainitut keinot, *operatio voluntatis imperantis*. Lopuksi tietyt kyvyt panevat täytäntöön tämän käskyn, *operatio virtutis motivae exsequentis*.¹²⁴

Sentenssikommentaarissa Tuomaan tekemisprosessia kuvaava terminologia ei ole vielä täysin vakiintunut. Osittain kysymys on siitä, että esitys ei ole täysin systemaattista ja yhtenäistä, vaan sijaitsee kirjan eri osissa. Kuitenkin

¹²³ *I Sent. d.1, q.1, a.1.*

¹²⁴ *I Sent. d.1, q.1, a.2. Ks. myös III Sent. d.33, q.2, a.4.*

sekä perusajatusten että perusterminologian suhteen löydämme kuitenkin ne tärkeimmät ajatukset ja käsitteet, jotka saavat sittemmin systemaattisemman ja yhtenäisemmän esityksen Akvinolaisen myöhemmässä tuotannossa. Niinpä löydämme maininnan keskeisestä käsitteestä *electio*, jota Tuomas luonnehtii edellä mainitulla käsitteellä *appetitus intellectivus*. *Electio* on tahdon akti, jota kuitenkin edeltää järjen akti: *electio est praeconsiliati appetitus*, kuten Tuomaan mukaan Aristoteleskin esitti.¹²⁵ Tätä valintaa edeltävää järjen aktia kutsutaan termillä *consilium*, joka sittemmin vakiintui Tuomaan tuotannossa. *Consilium* on järjen neuvo, mitä tahdon tulee valita: se hahmottuu keskeisesti järjen harkintana siitä, mitä eri keinoja on realisoida edeltävä päämäärä ja mikä niistä on preferoitava.¹²⁶ Mainittu edeltävä päämäärä on *intentio*. Se on puolestaan tahdon akti, ei kuitenkaan päämäärään absoluuttisesti pyrkivä, vaan sikäli kuin päämäärä voidaan saavuttaa keinoilla.¹²⁷ Tätä puolestaan edeltää *finis ultimus*.¹²⁸ Toisaalta *election* jälkeen seuraa vielä *imperium*, jota voidaan luonnehtia järjen viimeiseksi aktiksi ennen konkreettista tekoa: siinä järki orientoi ja valitsee lopullisen reaalisen maailmaan soveltuvan, päämäärää kohti suuntautuvan keinon: » . . . sequitur [electio, H.T.] autem per imperium ordinando unicuique instrumento, quod ei oporteat facere.»¹²⁹ Ajatusrakenteellisesti tämä vastaa edellisessä pääjaksossa esitettyä, tulkintamme mukaisen Nikomakhoksen etiikan viimeisen partikulaaripremissin löytämistä. Viimeisenä seuraa *usus*, tahdonakti, joka lopullisesti soveltaa ja toteuttaa päämäärän reaalisenä tekona.

Nämä perusajatukset ja peruskäsitteet eivät ratkaisevasti muutu Tuomaan myöhemmässä tuotannossa. Joitakin vuosia Sentenssikommentaarin jälkeen kirjoitetussa teoksessa *De Veritate* käsite *electio* vakiintuu lopullisesti.¹³⁰ Sentenssikommentaarissa *electio* usein samastuu vielä järjen viimeiseen ohjaavaan käskyyn *praeceptum de opere*, johon puolestaan sulautui tiettyjä käsitteen *imperium* piirteitä.¹³¹ Ajatus *electiosta* tahdonaktina, jota järjen *consilium* ohjaa, selvenee teoksessa *De Veritate*.¹³² *Intentio* on tahdonakti, joka suuntautuu päämäärään keinojen välittämänä, kun taas tahto absoluuttisessa mie-

¹²⁵ *II Sent. d.24, q.1, a.3.*

¹²⁶ *ib. & IV Sent. d.15, q.4, a.1 q^{cula} 2.*

¹²⁷ *II Sent. d.38, q.1, a.3 & a.5.*

¹²⁸ *ib. & III Sent. d.23, q.3, a.1 q^{cula} 1.*

¹²⁹ *IV Sent, d.15, q.4, a.1 q^{cula} 2.*

¹³⁰ *De Ver. 22.15.*

¹³¹ *III Sent. d.33 q.3, a.1, sol 3; vrt. Donagan, 1982, s. 652. Tuomas erottaa järjen toimintoina: consiliare/iudicare/precipere; ib. q.2, a.2, sol 1. Ks. myös I^a II^{ae}, 57.6.*

¹³² *De Ver. 22.15.*

lessä saa osakseen termin *velle*.¹³³ *Etiikkakommentaarissa consilium ja electio* ovat hallitsevassa asemassa. Edellisen suhteen Tuomas erottaa kaksi vaihetta: *inquisitio* ja *iudicium de inventis per consilium*. Edellinen tarkoittaa keinon tai keinojen suhteuttamista viimeiseen päämäärään nähden, jälkimmäinen taas optimaalista keinoa koskevaa harkintaa.¹³⁴ Viimeksi mainittua vastasi jo Sentenssikommentaarissa esitetty järjen arvostelmatyyppi *iudicium de consiliatis*.¹³⁵ Lopuksi löydämme *Summa Theologicassa* samat peruskäsitteet keskeisesti samassa merkityksessä, erityisesti käsitteet *intentio*¹³⁶, *consilium*¹³⁷, *electio*¹³⁸, *imperium*¹³⁹ ja *usus*.¹⁴⁰ Tietyn uutuuden löydämme käsitteessä *consensus*. Se tarkoittaa tahdon aktia, joka hyväksyy lopullisesti tehtävän teon: »Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum».¹⁴¹

Voimme koota Akvinolaisen perusajatukset seuraavan skemaattisen kuvion muotoon: teko, *actus humanus*, on konkretisoitumisprosessi, jossa yhtyvät kolme edellä mainittua dimensiota (ks. kuvio 12).

Esitetyn kuvion tarkoituksena on kuvata esitettyjen dimensioiden käsitteellistä riippuvuutta toisistaan. Kuvion ensimmäisen ulottuvuuden muodostaa järjen ja tahdon (tarkoitettun päämäärän) keskinäinen suhde. Järki ja tahdo ovat keskinäisessä edellytysuhteessa. Järki *ohjaa* tahtoa (päämäärää), mutta toisaalta järki *edellyttää* lähtökohdakseen tahdonprosessia. Tämä järjen ja tahdon keskinäinen liike on samalla yhteydessä kuvion toiseen ulottuvuuteen, joka on ylhäältä alaspäin suuntautuva, konkretisoitumisprosessia kuvaava ulottuvuus: yleisemmästä intentiosta tulee erityisempi pyrkimys (*finis ultimus* — *intentio* — *electio* — *usus*) järjen välityksellä. Yleisemmästä harkinnasta tulee erityisempi reaalisia keinovalintoja koskevan punninnan kautta (*apprehensio boni* — *consilium* — *imperium*). Tässä konkretisoitumisprosessissa yhtyvät käsitteellisesti kaksi aiemmin erillisinä mainittua asiaryhmää.

¹³³ *ib.* 22.13 ja 22.14.

¹³⁴ *III Eth. lect. 8 ja 9, erit. III.9, ed. Leon. 20–25.*

¹³⁵ *III Sent. d.33, q.3, a.1.*

¹³⁶ *I^o II^{ae}, Quaest. 12.*

¹³⁷ *ib. Quaest. 14.*

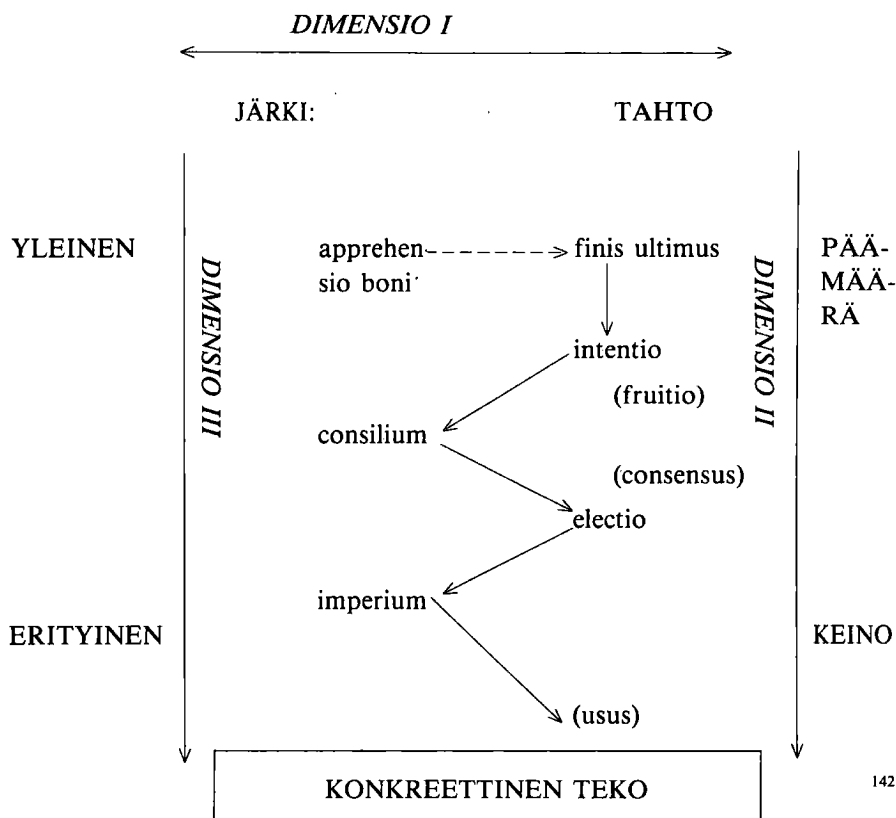
¹³⁸ *ib. Quaest. 13.*

¹³⁹ *ib. Quaest. 17.*

¹⁴⁰ *ib. Quaest. 16.*

¹⁴¹ *ib. 15.4. ad Resp. Consensus* esitetään kohdassa *I^o II^{ae}, Quaest. 15*. Mainittakoon, että tässä yhteydessä ilmenee systemaattista *Johannes Damascenuksen* ajatusten soveltamista. Ks. *Lottin*, I, s. 422–425 ja III, 420 ss.

Kuvio 12



142

¹⁴² Vrt. Donagan, 1982, s. 645 ss. erit. 654; Korolec, 1982, s. 635. Sulkumerkkeihin kirjoitetuilla akteilla ei ole kuviomme mukaisessa, teon konkretisointiprosessin perusajatusta havainnollistamaan pyrkivässä esitystavassa täysin selvää paikkaa. Näitä akteja ovat *fruitio*, *consensus* ja *usus*, joista käsite *consensus* ilmaantuu Akvinolaisen tuotantoon vasta osassa *I^a II^{ae}* (*ib. Quaest. 15*) ja jotka kaikki ovat tahdon akteja (*ib. Quaest. 11, 15 ja 16 otsakkeet*). Tämä johtuu siitä että Tuomas edellyttää keskeisesti tietyn sarjan temporaalisesti suksessiivisiä mentaalisia akteja (esim. *ib. 15.3 ad Resp. ja 17.3 ad Resp.*), mutta edellä mainittujen aktien asema tässä järjestyksessä ei ole yksiselitteinen. Tämän perussyys on näkemyksemme mukaan siinä, että suhde päämäärä-keino ei noudata yksiselitteisesti (mentaalisten aktien) temporaalista järjestystä aikaisemmin-myöhemmin: keinoja halutaan päämäärien vuoksi ja päämääriä realisoidaan keinojen kautta (ks. esim. *ib. 11.3, 11.4, ja 17.3*). Käsitteen *usus* (osin myös *imperium*) ongelmallisuudesta ks. myös Donagan, 1982, s. 652. Yleisesti ottaen *usus* tarkoittaa kuitenkin viimeistä tahdonaktia: »... applicationem rei . . . ad aliquam operationem». *Fruitio* on taas päämäärään liittyvää rakautta, hyväksymistä ja tyydytystä (»frui est amore inhaerere alicui rei propter seipsam»). Ks. *ib. 11.1 Sed Contra; 16.1 ad Resp;* myös *16.2 ja 3*; vrt. *kuit. 17.3*. *Consensus* puolestaan tarkoittaa

Konkretisoitumisprosessi merkitsee ensinnäkin päämäärä/keino -suhdetta. Siinä päämäärä muuttuu juuri sitä toteutettaviksi keinoiksi ja keinojen kautta lopulliseksi teoksi¹⁴³ (kuviossa dimensio II). Toiseksi konkretisoitumisprosessi merkitsee myös yleisen ja erityisen välistä suhdetta (kuviossa dimensio III). Juuri viimeksi mainittua tarkoittaa *Summa Theologicana I^a II^{ae}* Quest. 95.2 determinaatiota kuvaava terminologia («. . . sicut determinationes quaedam aliquorum communium»).

Summa Theologicana osan *I^a II^{ae}* determinatio ja Sentenssikommentaarin eriaisteisilla keinoilla ja päämäärillä operoiva passus eivät näytä enää yhteismittomilta. Niiden yhteinen piirre toteutuu perusajatuksena tekoon liittyvästä konkretisoitumisprosessista. Tästä syystä olemme kutsuneet sitä »toiminnalliseksi päätelmäksi» erotuksena (demonstraatiota vastaavasta) »tiedollisesta päätelmästä». Toiminnallinen päätelmä on viime kädessä konkreettista harkintaa reaalisesti tehtävistä teoista.¹⁴⁴ Se on yhtäaikainen järjen päätelmällinen prosessi ja tavoitteiden konkretisoitumistapahtuma. Tapaamme jo varhaisessa Sentenssikommentaarissa ajatuksen, että nyt tarkoitettu johtamismuoto tähtää konkreettisiin ja reaalsiin tekoihin. Nämä päätelmät koskevat tehtäviä tekoja¹⁴⁵, jotka toisaalta määritetään sanoin: . . . quaedam *particularis* agendi . . .¹⁴⁶. Lukuisat *I^a II^{ae}* -osan alun kohdat vastaavat tätä näkemystä. Ehkä selvin on seuraava järjen *consiliumia* koskeva esitys.

»Et secundum hoc oportet quod inquisitio consilii sit resolutoria, in-

vastaavaa tahdonaktia, joka kohdistuu keinoihin («. . . disponit et amat, quod . . . vocatur . . . consensus») Ks. ib. 15.2 *Sed Contra*. Ks. *Donagan*, 1982, s. 646 ja 649.

Vastaavalla tavalla on jonkin verran ongelmallista, onko mainitussa temporaalisessa suksiossa alkupiste järjen vai tahdon sarakeessa tai voidaanko tällaista kysymystä edes asettaa: ihmisen voi nimittäin toisaalta pyrkiä vain järjen tietämään (»esittämään») hyvään, mutta toisaalta ylin hyvä ja viimeinen päämäärä viittaavat johonkin mentaalisista akteista riippumattomaan ja objektiiviseen. Jos tarkastelun kohteena on puhtaasti mentaalisten aktien temporaalinen suksiosio, on prosessin alkupiste epäilemättä järjen akti »*apprehensio boni*». Ks. esim. *I^a II^{ae}*, 15.3 *ad Resp.* Toisessa katsannossa *finis ultimus* viittaa taas luonnon objektiiviseen järjestykseen, joka edeltää mentaalisia akteja. Vrt. ib. 11.3 ja 13.3. Kysymykseen näyttää liittyvän myös ongelmat *finis ultimuksen* absoluuttisesta ja relatiivisesta merkityksestä sekä järjen ja tahdon erilaiset kausaalisuhteet. Vrt. *Donagan*, 1982, s. 645 ja 653; *Grisez*, 1965, s. 193 ja 1969, s. 377.

¹⁴³ *Usus* on Tuomaan mukaan viimeinen tahdon akti, joka konkretisoi tavoitteen teoksi: » . . . usu rei aliqujus important applicationem rei illius ad aliquam operationem.» *I^a II^{ae}*, 16.1 *ad Resp.* Ks. myös ib. 16.2 ja 3. Sitä edeltää temporaalisesti *imperium* viimeisenä järjen aktina sekä *electio*, joka on tahdon akti. Ks. erit. *I^a II^{ae}*, 17.3.

¹⁴⁴ *II Sent.* d.38, q.1, a.1.; *I^a II^{ae}* 13.4 ja 5; ib. 14.3. ja 4.

¹⁴⁵ Vrt. *IV Sent.* d.33, q.1, a.1.

¹⁴⁶ *II Sent.* d.24, q.2, a.4.

cupiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniat
ad id quod statim agendum est.»¹⁴⁷

Käytännön järjen toimintamuodon päätepiteenä on (Nikomakhoksen etiikan keskeisen idean mukainen) »tässä ja nyt», *hic et nunc*. Ajatus liittyy melko selväpiirteisesti kohdassa *I^a II^{ae}*, Quaest. 95.2 esiintyvään determinaat-ion karakterisointiin: ». . . *hanc* vel *illam* domus figuram *tali* poena vel *tali* puniatur . . . ».

Tuomaan ajatusta siitä praktisen järjen käyttötavasta, jota hän *Summa Theologicassa* kutsuu determinaatiksi, voidaan lopuksi valaista ajatuksella, jota tässä kutsumme *teleologisiksi modaliteeteiksi*. Teleologisilla modaliteeteilla tarkoitamme hierarkkisesti eriasteisten päämäärien realisoitumisen välttämättömyyttä tai mahdollisuutta (kontingenssia). Teleologiset modaliteetit asettuvat Tuomaan tuotannossa edellä luonnehdittujen normatiivisten status-ten rinnakkaisilmioiksi. Ne hierarkisoivat ja perustelevat sosiaalisia normistoja ja instituutioita kuitenkin mielestämme periaatteessa toisenlaisella (determinaatioon liittyvällä) praktisen järjen toimintamuodolla. Edellä on jo Sentens-sikommentaariin liittyen eritelty Akvinolaisen ajatusta päämäärien hierarkkisesta suhteesta, johon liittyy sosiaalisten instituutioiden hierarkkisesti eritasoi-nen kyky toteuttaa mainittuja (hierarkkisesti eritasoisia) päämääriä.¹⁴⁸ Tällä tavalla luonnehdittuna teleologiset modaliteetit voidaan tulkita *ontologisten modaliteettien* erityistapaukseksi. Edellä (pääjakso II) kerrotulla tavalla välttämättömän, mahdollisen ja kontingentin ontologiset modaliteetit merkitsevät aristotelisen ajattelutavan mukaan modaalikäsitteiden statistista tulkintaa: välttämättömyys on muuttumattomuutta (se, mikä toteutuu aina) ja mahdollisuus (kontingenssi) asiantilan suurempaa tai pienempää realisoitumisfrekvens-siä (se, mikä toteutuu suuremmassa tai pienemmässä määrin). Mielestämme voidaan sanoa, että aristotelisen ajattelutavan mukaan ihmisen teoilla ja ta-voitteilla on sama yleinen struktuuri: myös tavoitteissa ja tavoitteita realisoivissa teoissa on välttämätön ja kontingenti puoli. Tätä ajatusta Tuomas hah-

¹⁴⁷ *I^a II^{ae}*, 14.5. Harv. H.T. Myös: *ib.* 13.5., 14.3., 14.6., 15.4. Ks. *Knuuttila*, 1981c, s. 235 ja edellä av. 116a.

¹⁴⁸ Joskus näkee sanottavan, että Tuomas tässä toteuttaa ajatusta, jonka mukaan instituutioiden perusteltavuus ja arvo ovat riippuvaisia *seuraamuksista* (consequences, ks. *Armstrong*, s. 65). Asia on kuitenkin mielestämme problemaattinen, jos seuraamuksilla ymmärretään »empiiri-siä seuraamuksia», kuten tavanomaisessa normativismi/utilitarismi -asetelmassa. Tuomas tar-koittaa pikemmin seurauksilla itse *päämäärän käsitteellistä analyysia* eräässä mielessä reaalisena maailmaan suhteutettuna, jolloin keskeinen kysymys on yleisen ja erityisen (käsitteellinen) suhde. (Esim. toteuttaako polygamia avioliiton päämäärää). Vrt. ed. s. 82 ss.

mottaa käsiteparilla *necessarius/utilis*. Seuraavat käsitteet ovat paralleeleja Akvinolaisen ajattelussa.

MUUTTUMATON	VÄLTÄMÄTÖN	VÄLTÄMÄTÖN
MUUTTUVA	KONTINGENTTI	HYÖDYLLINEN

Oikeus, joka on luonteeltaan *utile*, ei ole ehdotonta, vaan se voi toteutua eri tilanteissa eri tavoin.¹⁴⁹ Se on tässä mielessä teleologisena modaliteettina kontingenttia suuremmassa tai pienemmässä määrin, tärkeämpää tai vähemmän tärkeää päämäärää realisoivaa. Ajatuksen eräs tärkeä peruste on epäilemättä se, että *ihmisteot* (joiden johtamista determinaatioon liittyvä ajatusmuoto perimmältään koskee) ovat konkreettisina ja erityisinä kontingenssin alueeseen kuuluvia ilmiöitä.¹⁵⁰ Kuitenkin niiden — samoin kuin *utile*-tyyppisen oikeuden — perustana ovat muuttumattomat ja välttämättömät päämäärät vastaavalla tavalla kuin kontingenteilla luonnon ilmiöillä on välttämätön *causa remota*.

Mainittu piirre on mielestämme samalla Sentenssikommentaaria ja *Summa Theologica*a voimakkaasti yhteensitova ajatus. Tuomas Akvinolaisen oikeuskäsitystä koskevissa tutkimuksissa sivuutetaan yleensä *I^a II^{ae} De Legibus*-jakson Quaest. 99.5, jossa luonnonoikeutta hahmotetaan tässä konstruoitujen, perusteiltaan Sentenssikommentaarin kaltaisten teleologisten modaliteettien ajatuksen valossa.

»Debitum autem morale est duplex: dictat enim ratio aliquid faciendum vel tanquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis, vel tanquam utile ad hoc quod ordo virtutis melius conservetur.»¹⁵¹

On sinänsä merkille pantavaa, että Tuomas osissa *II^a II^{ae}* ja *Supplementum* palaa uudestaan juuri tähän ajatusmuotoon hahmottaessaan hierarkkisesti ylempää ja alemmää, muuttumatonta ja johdettua oikeutta. Edellisessä Tuomas erottaa »absoluuttisen» ja »hyödyllisen» oikeuden: »Respondeo dicentium quod . . . *jus* sive *justum* naturale est . . . dupliciter: uno modo secundum absolutam sui considerationem . . . Alio modo . . . secundum ali-

¹⁴⁹ *I^a II^{ae}*, 95.3 ja 99.5.

¹⁵⁰ *I^a II^{ae}*, 14.3 *ad Resp.* (» . . . actiones sunt circa contingentia singularia»); myös: *ib.* 13.6, 14.1 ja 15.3.

¹⁵¹ *I^a II^{ae}*, 99.5; vrt. *ib.* 91.3 ja 100.2. Vrt. myös Grisez, 1965, s. 186—187 ja 1969, s. 366—367.

quid quod ex ipso sequitur . . . solum secundum aliquam utilitatem consequentem, in quantum utile est . . . »¹⁵²

4.3. Determinaation pääte piste ja lopputulos

I^a II^{ae} De Legibus -osan alussa Tuomas kirjoittaa ihmisoikeudesta (positiivisesta oikeudesta) ensimmäisen kerran Quaest. 91.3 kohdalla, jossa hän selittää inhimillisen lain luonnetta seuraavasti:

». . . sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producantur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus, et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda; et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam dicuntur *leges humanae* . . . »¹⁵³

Tämän selvityksen ihmislaista saamme ennen varsinaista demonstraation ja determinaation erottelua, joka tapahtuu vasta kohdalla Quaest. 95.2. Havaitsemme, että siteeratun kohdan mukaisesti Tuomas ei aina (edes) *I^a II^{ae}* -osassa erota kahta eri johtamismuotoa toisistaan: ovathan lähtökohdat nyt esillä olevassa passuksessa *indemonstrabilia* ja tuloksia karakterisoidaan sanoin »aliqua magis particulariter disponenda». Osittain palaamme tähän ongelmaan seuraavassa luvussa.

Kuitenkin katsomme, että pääajatuksemme aristotelisen tradition ja Tuomas Akvinolaisen kahdesta, suhteellisesti itsenäisestä praktisen järjen toimintamuodosta on läpivietävissä. Toinen niistä on konkreettiseen tekoon, toinen taas toimintaohjeeseen johtava päätelmä eron esiintyessä edellä karakterisointuna toiminnallisena ja tiedollisena päätelmänä. Determinaatiota vastaavan toiminnallisen päätelmän lopputuloksen kannalta ajatuksemme merkitsee sitä, että tämä päätelmämuoto johtaa tekoon ja että sen tuloksena on ihmisoikeus (positiivinen oikeus), *lex humana* (*lex positiva*, *lex humanitus posita*). Mielestämme tälle ajatukselle on todella saatavissa tukea Akvinolaisen oikeutta koskevista pohdiskeluista. Näkökantamme puolesta on esitettävissä lähinnä kolmenlaisia argumentteja.^{153a}

¹⁵² *I^a II^{ae}*, 57.3. *ad Resp.* & *ad 2^{um}*; myös *Suppl.* 65.1.

¹⁵³ *I^a II^{ae}*, 91.3 *ad Resp.*

^{153a} Voimme johtamisen tulosta tai pääte pistettä koskevalta osalta nojautua osittain *Luscomben* (1982a, 712—713) esittämiin mielipiteisiin. *Luscombe* esittää (tosin vain Etiikkakommenttaariin nojautuen), että luonnonoikeudellisen johtamisen tulos voi olla ihmisoikeutta tai luon-

Ensiksi *De Legibus* -osan Quaest. 95. art. 2. ja art. 4. toteavat suhteellisen selväsanaisesti, että determinaatiolle ominainen päätelmämuoto johtaa juuri ihmisoikeuteen. Mainituissa kohdissa Akvinolainen pohtii roomalaisoikeudellista jaottelua *ius naturale/gentium/civile* ja toteaa Isidorukseen vedoten (»auctoritas Isidorii sufficiat») jaottelun sinänsä päteväksi. Tuomas sijoittaa ajatuksen omaan systeemiinsä siten, että hän selittää *ius gentium* -oikeuden olevan demonstraation, *ius civile* -tyyppisen oikeuden taas determinaation johtamismuodon tuote. Sinänsä molemman tyyppistä oikeutta sisältyy ihmis-oikeuteen, mutta edellisellä on positiiviseen oikeusjärjestykseen sisältyessäänkin luonnonoikeudellinen status, kun taas jälkimmäiselle on ominaista »ihmisoikeuden voima».

»Sed ea quae sunt secundi modi (= per modum determinationis, H.T.), ex sola lege humana vigorem habent.»¹⁵⁴

»Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommode determinat.»¹⁵⁵

Toinen näkökohtamme perustuu siihen, että tarkasteltavan aiheen kannalta keskeinen *I^a II^{ae}*, Quest. 95. todistaa ajatuksiltaan ja sanavalinnoiltaan Akvinolaisen yhdistävän determinaation johtamismuodon tässä luvussa karakterisoituun Aristoteleen tradition rationalistisen etiikan ajatukseen konkreettisesta teosta järjen prosessin pääte pisteenä. Tämä seikka yhdistää mielemme samalla selvästi Sentenssikommentaarin päätelmän *conclusio affectiva* ja *I^a II^{ae}* -osan determinaation molempien koskiessa konkreettista tehtävää tekoa. Sentenssikommentaarin ilmaisu: ». . . conclusio quaedam . . . *particularis* . . . *agendi* . . . »vastaa *De Legibus* -osassa» . . . *ad hanc* vel *illam* figuram . . . », ». . . quod *tali* poena vel *tali* puniatur . . . » Molemmissa tapauksissa ihmislaki edustaa konkreettista, lopullista ratkaisua (tekoa), ja tämä seikka erottaa sen demonstraatiosta.

Kolmanneksi havaitsemme Akvinolaisen useissa yhteyksissä luonnehtivan ihmislakia *hyötyyn perustuvana, erilaisista olosuhteista riippuvaisena* ja niihin perustuvana. Löydämme tässä suhteessa lukuisia erivivahteisia sanavalintoja: *utilis, ex utilitate ratione, secundum diversas conditiones, ad debitas circum-*

nonoikeutta edellisen vastatessa tapausta '*determinatio*' ja jälkimmäisen '*conclusio*'. Luscombe ei kuitenkaan yhdistä tähän ajatusta ihmisoikeudesta *teon tuotteena*. Ks. myös Aubert, erit. s. 107 ja *McGrade*, 1982, s. 752—753, joissa mainittu erottelu ei ole kuitenkaan yhtä selväpiirteinen.

¹⁵⁴ *I^a II^{ae}*, 95.2 *ad Resp.*

¹⁵⁵ *I^a II^{ae}*, 95.4 *ad Resp.*; myös *V Eth. lect. 12.*

*stantias, secundum diversas casus qui emergunt.*¹⁵⁶ Nämä karakterisoinnit, joiden olemme edellä havainneet liittyvän juuri determinaatiota vastaavaan päätelmämuotoon, omistetaan säännönmukaisesti juuri ihmislaillle. Tämä korostaa toisaalta vastakohtaisuutta demonstraation (päätelemällisen) ajatusprosessin kanssa, toisaalta taas ihmislakia teon tuotteena.

Olemme tulleet esityksessämme vaiheeseen, jossa voimme paremmin nähdä erään yksittäisen tärkeän osakysymyksen ratkaisun, joka liittyy ennen muuta *Laversinin* ja *Gagnérin* esityksiin. Tuomas Akvinolaisesta on välistä sanottu, että hän johtaa ihmislain luonnonoikeudesta (*Laversin*), toisinaan taas, että ihmisoikeus on hänellä tahdon tuote (*Gagnér*). Molemmat väitteet ovat mielestämme keskeisiltä osin yksipuolisia. Molempia näkemyksiä vastaan suuntautuu periaatteessa sama vastaväite. Tuomas johtaa ihmisoikeuden luonnonoikeudesta pääsääntöisesti toisella menetelmällä kuin sekundääriin luonnonoikeuden, nimittäin determinaatian ajatusoperaatiolla. Toisaalta Akvinolaisen ihmisoikeus ei ole tahdon, vaan *rationaalisen teon tuote*. Saamme ratkaisun ongelmaamme: fraasi

»... ex sola lege humana vigorem habent»,

jolla Tuomas karakterisoi ihmisoikeutta, ei kuvaa oikeutta tahdon tuotteena, vaan *johtamismuotoa* Aristoteleen rationalistisen etiikan tarkoittamassa mielessä.¹⁵⁷

Lopuksi on väitteeseemme, joka koskee determinaatiota vastaavan johtamismuodon tulosta, tehtävä eräitä varauksia ja rajoituksia. Ensinnäkin erityisesti Sentenssikommentaarin esityksessä *IV Sent., d.33, q.1.* kohdalla tulee suhteellisen selvästi esiin, että (determinaatiota vastaava) praktisen järjen päämääristä lähtevä päätelmämuoto ei aina ehdottomasti johda tekoon, vaan pikemmin toimintaohjeisiin, sekundääriin luonnonoikeuteen. Asia on meidän näkökulmastamme selitettävissä siten, että praktinen järki ei etenekään konkreettiseen tekoon asti, vaan eräässä mielessä »katkaisee» toimintansa intension tasolle. Jotta tällä tavalla tuloksena saatu sekundääri luonnonoikeus tulisi *lex humanan* osaksi, Tuomas edellyttää (inhimillistä tai jumalallista) vahvistusta tai promulgaatiota.

»Illa quae lex naturalis dictat, quasi ex primis principiis legis naturae derivata, non habent vim coactivam per modum praeepti absolute, nisi postquam lege divina vel humana sanctita sunt.»¹⁵⁸

¹⁵⁶ Usein hyöty ja riippuvuus olosuhteista esiintyvät rinnakkain. Ks. *I^a II^{ae}, 91.3, 94.3, 95.3, 95.4, 96.5 ja 97.1 ad 1^{um}.*

¹⁵⁷ Ks. erit. *I^a II^{ae}, 95.2 ja 4.*

¹⁵⁸ *IV Sent., d.33, q.1, a.1, ad 2^{um}.*

Toiseksi Tuomaan esitys demonstraatiota vastaavan praktisen järjen käytön yhteydessä ei aina yksiselitteisesti pitäydy ajatuksessa, että se johtaa luonnonoikeudellisen statuksen omaavaan toimintaohjeeseen. Tämä tulee esille sekundäärin luonnonoikeuden johdannaisesta, jota edellä olemme kutsuneet olosuhteiden mukaiseksi luonnonoikeudeksi. Ongelma esiintyy *I^a II^{ae}* -osan Quaest. 100 kohdalla. On suhteellisen selvää, että Tuomas ajattelee olosuhteiden mukaisen luonnonoikeuden olevan (sekundääristä luonnonoikeudesta) johdannaista luonnonoikeutta edellä kerrotussa mielessä. Kuitenkin tällaiset normit ovat vain viisaille tunnettuja, »manifesta solum sapientibus». ¹⁵⁹ Siitä syystä ne tulevat suhteellisen lähelle ihmislain käsitettä: erityisesti yhdistävänä tekijänä näyttää olevan, että ne vaativat auktoritatiivista vahvistusta, »editione indigent». ¹⁶⁰ Kuitenkin erottavaksi tekijäksi näyttää jäävän se, että ne — toisin kuin ihmislaki — säilyttävät tietyn luonnonoikeudellisen statuksensa. Quaest. 100 käsittelee sinänsä lähinnä jumalallista oikeutta: olosuhteiden mukainen luonnonoikeus on normeja *superaddita decalogo*. Mainittakoon vielä, että Quaest. 100 tuntee hierarkkisesti neljännen asteisen oikeuden, johon kuuluvat ns. judisiaaliset ja seremoniaaliset määräykset. Niistä Tuomas toteaa selvästi ja yksiselitteisesti: ». . . praecepta judicialia et caeremonialia ex sola institutione vim habent, quia ante quam instituerentur non videbatur referre utrum sic vel aliter fieret.» ¹⁶¹

5. DEMONSTRAATION JA DETERMINAATION KESKINÄIS-SUHTEEN TARKASTELUA

Tarkastelumme luvuissa 2., 3. ja 4. voidaan tiivistää ajatukseksi, että vastoin vallitsevaa näkemystä Tuomas Akvinolaisen oikeutta koskevassa teoriassa voidaan erottaa kaksi toisiinsa nähden suhteellisessa mielessä itsenäistä ja erillistä johtamisen muotoa. Näistä *demonstraatio* etenee evidenteistä periaatteista loogisesti sitovan tai edellä karakterisoidun sisällöllisen päätelmän kautta tuottaen tuloksena normatiivisen toimintaohjeen. Sen sijaan *determinatio* lähtee pikemmin olemiskategoriaan kuuluvista luonnollisista taipumuksista edetäkseen edellä luonnehditun keinoja ja päämääriä koskevan harjoituksen kautta viime kädessä lopulta konkreettiseen tekoon. Koska viimeksi

¹⁵⁹ *I^a II^{ae}*, 100.11 ad Resp.; myös: *ib.* 100.1 ja 3.

¹⁶⁰ *erit. ib.* 100.11 ad Resp.

¹⁶¹ *ib.*; ks. myös 100.1.

mainittu on erityisesti osassa *I^a II^{ae}* se tapa, jolla Tuomas hahmottaa ihmisoi-
keutta ja positiivista oikeutta, voidaan puhua kahdesta muodosta johtaa nor-
matiivisia asiantiloja. Mainittu kahden johtamismuodon ero ilmenee relevan-
tilla tavalla aina Sentenssikommentaarista lähtien, joskin se oikeutta koskevis-
sa tarkasteluissa esiintyy pikemmin implisiittisenä ennen Etiikkakommentaari-
n ja *I^a II^{ae}* -osan esityksiä. Kysymys on kuitenkin pikemmin käsitysten sel-
keämmästä ja perusteellisemmasta muotoilusta kuin uusien perusnäkemysten
esittämisestä.

Kuitenkin näyttää jonkin verran ongelmalliselta, mitä johtopäätöksiä tästä
perusajatuksesta on tehtävä. Onko Akvinolaisella kaksi erilaista ja erillistä
luonnonoikeudellista systeemiä? Mitä tarkoitamme useassa yhteydessä esiin-
tulleella ajatuksella kahdesta *suhteellisessa mielessä* itsenäisestä johtamisen
muodosta? Näitä kysymyksiä tarkastelemme lyhyesti tässä luvussa.

On melko selvää, että vastaus ensin mainittuun ongelmaan on jossain mie-
lessä kielteinen. Ei voida juuri ajatella Tuomaan tarkoittaneen kahta erillistä
luonnonoikeudellista järjestelmää, jotka voisivat esimerkiksi joutua ristiriit-
aan keskenään. Sen sijaan voimme kyllä mielestämme puhua kahdesta erilai-
sesta johtamisen muodosta. Ratkaisumme mainittuun ongelmaan on nimit-
tään se, että Akvinolaisella erottuu kaksi *rinnakkaista* luonnonoikeudellista
järjestelmää. Tämä on samalla vastauksemme toiseen yllä esitettyyn ongel-
maan: demonstraatio ja determinatio ovat juuri siinä mielessä vain suhteelli-
sesti itsenäisiä praktisen järjen toimintamuotoja, että ne ovat paralleelleja joh-
tamisen muotoja.

Ajatus kahdesta paralleelista luonnonoikeuden järjestyksestä ja praktisen
järjen toimintamuodosta saa Akvinolaisen tuotannossa hieman varioivia
muotoiluja. Emme pyri seuraavassa niiden täydelliseen kartoittamiseen, kos-
ka emme usko, että se toisi mitään olennaista uutta aspektia edellä jo esitet-
tyyn. Sen sijaan Tuomaan perusajatus on kannaltamme tärkeä. Seuraavassa
projisoimme sen hänen varhais- ja myöhäistuotantoonsa, Sentenssikommen-
taariin ja *Summa Theologica*n osaan *I^a II^{ae}*, jaksoon *De Legibus*.

Viimeksi mainitussa tekstissä tapaamme ajatuksen kahden johtamismuo-
don rinnakkaisuudesta useaan kertaan. Hyvin usein on kysymys ajatuksesta,
että ensimmäinen (evidentti) periaate samastetaan viimeiseen päämäärään tai
että ne esiintyvät rinnakkaisina.¹ Esityksen, jossa Tuomas mielestämme sel-
vimmin sekä rinnastaa että yhdistää nimenomaan johtamismuotojen lähtö-
kohdan, tapaamme kysymyksen *Utrum lex naturalis contineat plura praecep-
ta, vel unum tantum* kohdalla, Quaest. 94.2.

¹ Ks. *I^a II^{ae}*, esim. 91.2 ad 2^{um}; 91.3 ja 93.2.

Mainituissa kohdassa Tuomas kertoo meille, että *hyvä* on toimintaan suuntautuneen praktisen järjen ylin periaate («primum principium in ratione practica») vastaavasti kuin *oleminen* on teoreettisen ajattelun peruslähtökohta. Tästä syystä praktisen järjen *indemonstrabile* lähtökohtaperiaate («primum praeceptum legis») on *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*. Tämän — edellä karakterisoidun demonstraation lähtökohdan — Tuomas kääntää kuitenkin myös determinaation ylimmäksi lähtökohdaksi: koska *hyvällä* on *päämäärän* luonne, se, mikä luonnollisen taipumuksen mukaan on hyvää, on myös luonnonoikeutta. Tarkkaavainen lukija voi kuitenkin panna merkille, ettei tässäkin kohdassa luonnollisten taipumusten järjestelmä ole käsitteellisesti identtinen evidenttien periaatteiden järjestelmän kanssa: pikemmin ne ovat kaksi toisiaan seuraavaa, paralleelia järjestystä:

». . . et super hoc [*bonum faciendum* etc., H.T.] fundatur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae.»²

Tämä on havaintojemme mukaan Akvinolaisen tuotannossa molemmat johtamismuodot ehkä eksplisiittisimmin *samastava* passus. Kuitenkin se asiallisesti on lopultakin mielestämme ymmärrettävä niiden *rinnakkaisuuden* ilmaisuna. Luonnollisten taipumusten ja evidenttien periaatteiden eron Tuomas on todennut saman Quaestion alkupuolella todetessaan ihmisen luonnolliseen taipumukseen kuuluvan rationaalisuuden olevan evidenti vain *secundum se*, mutta ei *quoad nos*.³

Toinen näkökohta tulkintamme puolesta on se, että lopulta yleisempi johtamismuotojen (ja nimenomaan niiden lähtökohtien) suhteen formulointi on niiden rinnastaminen.⁴ Tämän esitystavan löydämme Sentenssikommentaarin meille keskeisessä kohdassa IV Sent. d.33, q.1, a.1, mainitun tekstin alkupuolella.

² *ib.* 94.2 ad Resp. 2. kpl. Vastaavasti *Summa Contra Gent.* III.123: »Leges autem positae oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humanae sunt; sicut etiam in scientiis demonstrativis omnis humana inventio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit.» Juuri *quaestion* 94.2 varaan rakentuu *Grisez*in ajatus yhdestä yhtenäisestä praktisen järjen toimintamuodosta. Ks. *Grisez*, 1965, s. 170 ss. ja 1969, s. 343 ss.

³ *ib.* ad Resp. 1 kpl vrr. 3. kpl *in fine*. Ks. ed. s. 112—114.

⁴ Ks. av. 1.

»Omnibus rebus naturaliter insunt principia quibus non solum operationes proprias efficere possunt, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant; . . . in his quae cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus; unde oportet quod in vi cognoscitiva sit naturalis conceptio, et in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi vel speciei reddatur competens fini.

Sed quia homo inter cetera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operis ad finem; ideo naturalis conceptio ei indita, qua dirigatur ad operandum convenienter, lex naturalis vel jus naturale dicitur.»

Johtamismuotojen selvään paralleelisuuteen vaikuttaa ensinnäkin niiden ajatusrakenteellinen yhtäläisyys. Kummallakin johtamismuodolla on lähtökohtansa, päätelmänsä ja lopputuloksensa. Rakenteellinen paralleellisuus ulottuu kuitenkin selvästi vielä pitemmälle. Lähtökohta edustaa kummassakin johtamismuodossa jotain *luonnollista* joko luonnollisen taipumuksen (*naturalis inclinatio*) tai luonnollisen tiedon (*naturaliter cognita*) merkityksessä. Päätelmä ja sen tulos esiintyvät taas rationaaliselle ihmisluonnolle ominaisena järjen käyttönä, »järjen ponnisteluna», »*per industriam rationis*». Viimeksi mainittua voidaan luonnehtia myös *ohjatuksi* järjeksi, so. toiminnaksi ja sen tulokseksi, joka ei johtamisen lähtökohdan tavoin ole ihmiselle luonnollinen. Koko esittämämme Tuomaan ajatusrakennelma voidaan siten nähdä hyvin perusteelliseksi ja yksityiskohtaiseksi klassisen käsiteparin *naturalis ratio/recta ratio* (luonnollinen järki/ohjattu järki) tulkinnaksi.⁵

Kuitenkin rakenteellinen paralleellisuus tulee kieltämättä usein lähelle kahden johtamismuodon samastamista, mihin viittaa myös viimeksi siteeratun Sentenssikommentaarin tekstin toinen kappale. Tähän seikkaan vaikuttaa osittain myös Tuomaalle ominainen skolastinen kielenkäyttö termeineen »sicut», »quasi», »tantum» jne. Tuomaan perusajatus on selvästi rinnastaa toisiinsa praktisen ja teoreettisen järjen käyttö: tämän mukaan praktisen järjen lähtökohtaiset prinssiipit ovat säännönmukaisesti *sicut principia in speculativis* ja päätelmät *quasi conclusiones in speculativis*. Ajatus on epäilemättä se, että rakenteellisesta samanlaisuudestaan huolimatta praktinen järki koskee muuttuvan aluetta eikä sillä ole teoreettisen tieteen totuuksien ehdotonta varmuutta. Tässä erityisessä kielenkäytössä löydämme tapauksia, joissa nimenomaan demonstraation johtamismuoto on »sicut conclusio», kun taas determinaatiota vastaava ajatusmuoto jää periaatteessa toisenlaiseksi praktisen järjen käyttötavaksi.⁶ Tässä tapauksessa Tuomas nimenomaan siis erottaa mainitut

⁵ II Sent. d.24, q.2 a 3 ja q.3 a 3 ad 2^{um}; III Sent. d.27, q.1, a 3; vrt. Lottin, III, s. 555 ja 567.

⁶ I^o II^{ae} 95.2; 95.4.

kaksi praktisen järjen toimintatapaa. Toisaalta tapaamme käyttöyhteyksiä, joissa determinaatian tekoon johtavaa päätelmämuotoa luonnehditaan sanoilla »sicut conclusio syllogismi operativi» ja päämääriä teoreettisen tiedon lähtökohtia vastaaviksi periaatteiksi.⁷ Edelleen löydämme vielä kohtia, joissa Tuomas enemmän tai vähemmän selvästi tarkoittaa rinnastaa molemmat praktisen järjen käyttötavat periaatteista eteneviksi päätelmiksi.⁸ Mainittu asianlaite on mielestämme se lopullinen ratkaisu, jonka voimme antaa kysymyksenasetteluumme sisältyvään Sentenssikommentaarin passukseen: ongelmallisessa kohdassa IV Sent. d.33, q.1, a.1 Akvinolainen *samastaa* kaksi eri johtamismuotoa ja praktisen järjen käyttötapaa (piirre, joka esiintyy myös *Summa Theologicassa*) *rinnastaakseen* ja *erottaakseen* ne muissa yhteyksissä (kuten *Summa Theologicassa*). Siksi emme voi *Overbeken* ja *Bertken* tavoin nähdä periaatteellista eroa Akvinolaisen varhais- ja myöhäistuotannon välillä.

Esitetyn jälkeen voimme mielestämme pitää myös selvitetynä, että vastoin kaikkia edellä esitettyjä Tuomas Akvinolaisen tulkitsijoita on perusteltua katsoa hänen oikeutta koskevan teoriansa rakentuvan jopa keskeisesti — joskin usein piilevästi — ajatukselle kahdesta rinnakkaisesta johtamismuodosta. Korostamme sitä, että tämä johtopäätös ei rakennu millekään erityiselle yksityiskohdalle — kaikissa edellä käsitellyissä yksityiskohdissa risteävät sekä toisaalta johtamismuotojen samastamisen että toisaalta niiden erottamisen ja rinnastamisen tendenssit — vaan kaikkien yksityiskohtien yhteisvaikutukselle. Niistä meille piirtyy kuva kahdesta erilaisesta praktisen järjen käyttötavasta, toisaalta tiedollisena erityisempiin toimintaohjeisiin johtavana, toisaalta toiminnallisena, olosuhteiden mukaan harkitsevana ja viime kädessä konkreettiseen tekoon johtavana. Nämä muodostavat kaksi paralleelia järjestystä.

Tuloksellamme on mielestämme tiettyä merkitystä erään nykyisen oikeusteorian tärkeän ongelman kannalta. Akvinolainen esittää nimittäin näkemyksemme mukaan itse asiassa ajatuksellisesti sangen johdonmukaisen teorian *normatiivisuuden ja teleologisuuden suhteesta*. Tietyt aikamme aristotelismin uusrenessanssiin viittaavat piirteet⁹ antavat meille aiheen suhtautua tietyllä vakavuudella Tuomaan perusnäkemykseen tästä oman aikamme sangen keskeisestä ja hyvin vaikeasti hahmotettavasta ongelmasta.¹⁰ Tuomas — käyttä-

⁷ Esim. I^a II^{ae} 13.3; De Ver. II.8.

⁸ Esim. I^a II^{ae} 90.2; 91.2 ad 2^{um}.

⁹ Vrt. edellä, s. 11–14.

¹⁰ Normatiivisen ja teleologisen ongelmaa ovat oikeusteoriassa käsitelleet mm. Aarnio, 1975, erit. s. 155 ss. Eriksson, 1979, s. 25 ss. ja 1980, s. 108 ss.; Klami, 1980, s. 308 ss.; MacCormick, erit. s. 129 ss.; Summers, s. 101 ss. Itse ongelman perusteet palautuvat klassisiin etiikan

mättä luonnollisestikaan suoranaisesti näitä meidän aikamme käsitteitä — esittää itse asiassa teorian normatiivisen ja teleologisen järjestyksen rinnakkaisuudesta. Niiden rinnakkaisuus tarkoittaa nimittäin juuri kahden johtamis-
muotomme paralleellisuutta. Ajatus on skemaattisesti tiivistettävissä esittä-
miemme *normatiivisten statusten* ja *teleologisten modaliteettien* rinnakkaisik-
si järjestyksiksi.

Kuvio 13

normatiivinen status:		teleologinen modaliteetti:
absolute	↔	finis principalis (finis ultimus)
ut in pluribus	↔	finis secundarius
ut in paucioribus (olosuhteiden mukainen)	↔	olosuhteiden mukainen

Akvinolaisen teoriaa oikeudesta sanotaan usein teleologiseksi.^{10a} (»Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae».) Voimme kuitenkin havaita, että mainittu väite on otettava tietyin varauksin. Tuomaalla oikeuden systeemi hahmottuu nimittäin myös normatiivisten periaatteiden järjestelmänä eli evidenttien periaatteiden ja niiden vähemmän varmojen seurannaisten periaatteiden järjestyksenä. Tämä järjestelmä on paralleelinen eriasteisten teleologisten modaliteettien eli luonnollisten taipumusten järjestelmän kanssa. Viimeksi mainitusta seikasta eräs selvä osoitus on se, että Tuomas rakensi dispensioppiinsa Sentenssikommentaarissa lähinnä jälkimmäisen järjestelmän mukaan, *Summa Theologica*n osassa I^a II^{ae} taas edellisen systeemin ajatuksiin nojautuen.¹¹

ongelmiin. Nykyisessä muodossa ongelman lähin historiallinen lähtökohta voidaan ehkä nähdä kantilaisen tahdon autonomian ja erinäisten utilitarististen teorioiden antagonismina. Ks. *Ewing*, s. 35 ss; *Uusitalo*, 1973, s. 31 ss.; v. *Wright*, 1972a, s. 19 ss.

^{10a} *Knuuttila*, 1981c, s. 228—231 ja 236; *Grisez*, 1965, s. 170 ss. erit. 187 ja 1969, s. 343 ss. erit. 367; *Klami*, 1980, s. 35; *Luscombe*, 1982a, s. 709.

¹¹ Ks. *IV Sent. d.33, q.1, a.2 vrr. I^a II^{ae}, 97.4 ad 3^{um}*; ks. myös *ib. 100.8 ja 104.4 ad 2^{um}*. Tuomaan melko mutkikkaan ja osin sisällöltään asiallisesti muuttuvan dispensiopin sisällön osalta tyydymme viittaamaan *Overbeken* ja *Lottinin* selkeisiin esityksiin. Ks. *Overbeke*, s. 482 ss.; *Lottin*, 1931, s. 90 ss.

Sen sijaan voimme toisesta ja syvemmästä katsannosta sanoa, että Akvinolaisen oikeuden systeemi on teleologisesti konstituoitu. Tällöin on kysymys siitä, minkä tulkinnan annamme normatiivisten statusten ja teleologisten modaliteettien *rinnakkaisuuden* ajatukselle. Tämä onkin Tuomas Akvinolaisen oikeutta koskevan teorian kannalta ehkä se aspekti, jonka merkitys nykyiselle oikeusteorialle on keskeisin. Se antaa meille nimittäin suhteellisen selvän ja havainnollisen esimerkin, miten kysymys normatiivisen ja teleologisen keskinäissuhteesta on sekä historiallisen tilanteen ehdollistama että yleisempiin tietoteoreettisiin asettamuksiin sitoutunut ongelma. Molemmat ovat seikkoja, jotka nykyään ehkä liian helposti tämän ongelman yhteydessä sivuutetaan.¹²

Akvinolaisen ajatusta normatiivisen ja teleologisen järjestyksen paralleellisuudesta sekä koko oikeudellisen systeemin viimekätisestä teleologisesta konstituutiosta voidaan tarkastella kolmesta erilaisesta merkityssisällöstä käsin. Ne ovat kaikki sellaisia keskeisiä asettamuksia, joista käsin Tuomaan teoria oikeudesta vasta tulee ymmärrettäväksi. Kutsumme niitä seuraavassa *aristoteliseksi merkitykseksi, yhteiskunnalliseksi merkitykseksi ja tomistiseksi merkitykseksi*.

Normatiivisen ja teleologisen paralleelisuuden aristotelisen merkityssisällön voimme paljolti koota edellä jo lausutusta. Oikeus normatiivisten periaatteiden järjestelmänä on evidenttien periaatteiden ja niistä johdettujen normien järjestelmä. Teleologisten modaliteettien järjestyksenä oikeus on taas luonnollisten taipumusten ontologinen järjestelmä. Aristoteleen mukaan päämäärät ja normatiiviset periaatteet eivät asettuneet vastakkain, vaan molemmat esiintyvät ihmistoiminnan periaatteina tai *teloksina*.¹³ Asialla on kuitenkin laajempi yhteytensä, joka koskee tiedon ja todellisuuden, epistemologisen ja ontologisen suhdetta. Tieto ja todellisuus eivät ole erillisiä, vaan paralleelleja järjestyksiä. Tieto ja tiedostaminen ovat osa todellisuutta ja sen yleisten kategorioiden alaisia. Tieto on edelleen todellisuuden oikeata tiedostamista.

Normien ja päämäärien rinnakkaisuuden ajatuksella on kuitenkin myös tärkeä yhteiskunnallinen merkitysyhteytensä. Tarkemmin sanottuna ajatus, että sosiaalisten normien järjestys heijastaa oikeiden päämäärien systeemiä, edellyttää tiettyä kuvaa reaalista yhteiskunnallisesta tilanteesta, jota voidaan luonnehtia näkemykseksi yhteiskunnallisesta harmonia- tai tasapainotilasta. Yhteiskunta ja valtio ovat tällöin yhteishyvän instituutioita, moraalisesti oikeita järjestyksiä, eivät individien tai sosiaalisten ryhmien intressikollisuuksia.

¹² Vrt. Eriksson, 1979 ja 1980; ks. ed. av. 10.

¹³ Ks. ed. s. 51 s.

Normit eivät turvaa yksilöitten tai ryhmien intressistatuksia vaan toteuttavat yhteistä hyvää, so. oikeita yhteiskunnallisia päämääriä.

»Sed contra . . . *lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta.*»¹⁴

»Et sic . . . potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam *quaedam rationis ordinatio ad bonum commune . . .*»¹⁵

Eri asia on se, miten realistinen Akvinolaisen yhteiskuntakuva oli. Yleisesti ottaen 1200-luvun feodaalista yhteiskuntaa voidaan kuitenkin pitää suhteellisen rauhan, stabiliteetin ja intressiryhmien harmonian kautena verrattuna niihin voimakkaisiin muutoksiin ja intressiryhmien taistelutilanteisiin, jotka alkoivat varhaiskapitalismin kaudella ja joiden klassisen esityksen tapaamme *Marxin Pääoman* ensimmäisen osan pääoman alkuperäistä kasautumista koskevassa luvussa.¹⁶ Tämä on mielestämme olennainen aspekti siksi, että yhteiskuntamuodostelmassa, jossa intressiristiriidat ovat suuret, on hyvin vaikea ajatella Akvinolaisen tapaan teleologisesti konstituotua normatiivista järjestelmää. Eräänlaista vahvistusta saamme tälle ajatuksellemme siitä uudesta perusnäkemyksestä, joka on leimallinen 1500- ja 1600-luvun oikeudelliselle ja yhteiskunnalliselle ajattelulle. Akvinolaisen teleologisesti konstituoidun harmonisen yhteiskuntakuvan tilalle astuvat näkemykset valtiosta yksilöiden ja ryhmien intressien sekä yhteiskuntarauhan turvaajana. Viimeksi mainittuja edustavat nimenomaan erilaiset yhteiskuntasopimusteoriat, joita voidaan pitää *normatiivisesti konstituoidun yhteiskuntamallin* tyypillisinä esimerkkeinä. Tällaisessa yhteiskuntamallissa ei ole enää yhteishyvää Akvinolaisen tarkoittamassa mielessä, vaan pelkästään yhteiskuntarauhan ja intressibalanssin merkityksessä.¹⁷

Kolmannen ja viimeisen normatiivisen ja teleologisen järjestelmän parallellisuutta formuloivan ajatuksen tapaamme vihdoin siinä Tuomaan käsityksessä, että molemmat mainitsemaamme järjestykset ovat osia laajemmasta kokonaisuudesta. Tätä normatiivisen ja teleologisen suhdetta hahmottavaa keskeistä ajatusta kutsumme tässä esityksessä mainitun suhteen tomistiseksi merkitykseksi. Tarkoitamme sillä yksinkertaisesti ajatuksen formulointia varhaiskristillisen tradition mukaisin käsittein. On nimittäin luonnollisesti muistettava, että Akvinolainen ei ole pelkästään aristotelisen ajattelutradition edustaja, vaan myös katolisen kirkon »enkelinen tohtori», joka (Aristoteleen

¹⁴ I^a II^{ae} 90.2 Sed. contra.

¹⁵ I^a II^{ae} 90.4. ad Resp.

¹⁶ Marx, Pääoma I, s. 640 ss.

¹⁷ Vrt. Villey, s. 131 ss. vrr. s. 635 ss.; Rawls, s. 11 ss. ja s. 54 ss.

ajatusten avulla) yrittää sovittaa ja harmonisoida varhaiskristillisen tradition, erityisesti *Augustinuksen* ja *Isidoruksen* ajatuksia.

Aidossa mielessä aristotelinen (so. alkuperäisen Aristoteleen mukainen) ratkaisu nyt esillä olevaan ongelmaan rakentuisi tiedon ja todellisuuden suhdetta hahmottavalle teorialle eli edellä kerrotulle ensimmäiselle merkitysyhteydelle. Ratkaisu ei Tuomaallekaan ole vieras, mutta hän yhdistää siihen lähinnä *Augustinukselta* peräisin olevan ajatuksen luonnonoikeudesta suuremman järjestelmän, nimittäin ikuisen luomisjärjestyksen, *lex aeternan* osana. *Lex naturalis* »osallistuu» *lex aeternan* ikuiseen järjestykseen Augustinuksen tarkoittamassa mielessä.

»Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, in quantum et ipsa fit providentiae participes Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem; et talis participatio legis aeternae rationali creatura *lex naturalis* dicitur». ¹⁸

Mielestämme kuitenkin näissä augustinolaisissa sanankäänteissä »osallisuus ikuiseen oikeuteen» erottuu milloin järjen luonnollisena valona, milloin luonnollisten päämäärien merkityksessä. Nämä aspektit näyttävät tulevan parallelleiksi sen ajatuksen välittämänä, että ihmiset »osallistuvat» ikuiseen luomisjärjestykseen juuri rationaalisen luontonsa mukaisesti.

»Cui quaestioni respondens, dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio luminis divini in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.» ¹⁹

»Respondeo dicendum quod duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, . . . uno modo in quantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum interioris principii motivi

Sed quia rationalis natura cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium, in quantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur, quia et notionem legis

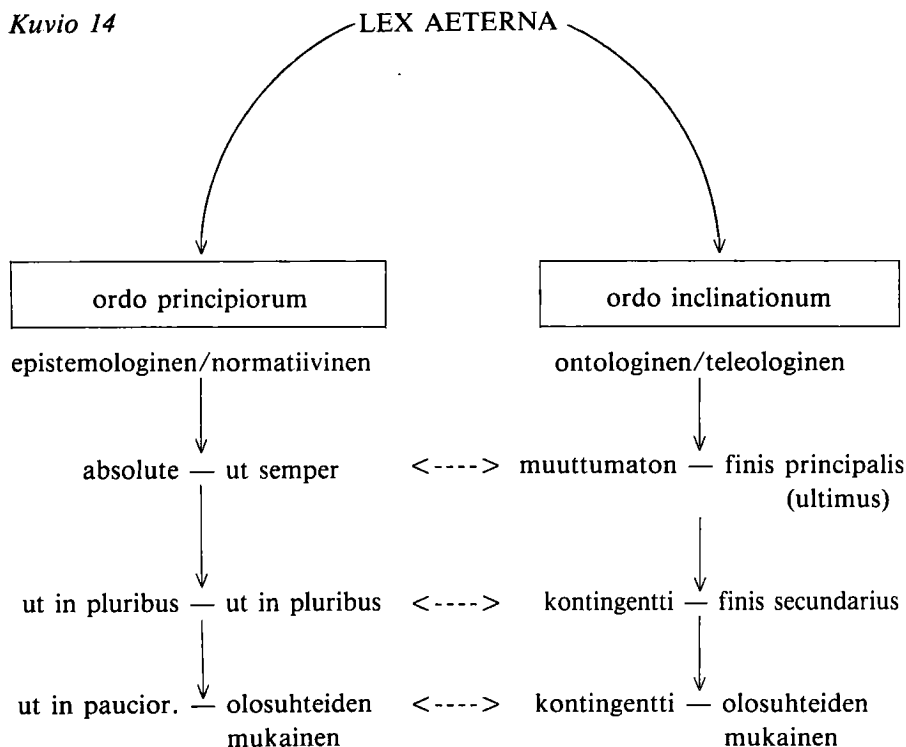
¹⁸ *I^a II^{ae}* 91.2. Ks. *Luscombe*, 1982a, s. 710–711; *Lottin*, II, s. 63–67. Ks. myös *Welzel*, s. 58–59; *Villey*, s. 124–127.

¹⁹ *ib.* Ks. myös *I^a II^{ae}*, 93.3: »Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege aeterna. Et propter hoc Augustinus dicit . . . quod in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverint». Ks. *Lottin* II, s. 66.

aeternae aliquo modo habet, . . . et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae.»²⁰

Edellä on viitattu seikkaan, että etenkin *Manser* ja *Bertke* ja osin myös *Overbeke* ja *Lottin*²¹ näkevät Tuomaan luonnonoikeudellisten johtamismuotojen sekä praktisen järjen käyttömuotojen samastuvan juuri *lex aeternan* konstitutiivisen merkityksen vuoksi. Esitetyt tekstit eivät mielestämme lopultakaan tue tätä ajatusta. Epäilemättä mielipide-eromme johtuu myös siitä, että jaamme lopulta vain osittain yhteisen tutkimusobjektin: tämän tutkimuksen kohteena ei ole uustomistien erehtymätön *Doctor angelicus* (le docteur angélique), vaan osin uusplatonismista vaikutteita saanut aristotelisen ajatus-tradition nerokas ja keskiaikaisissa oloissa ompaeräinen kehittäjä.

Voimme lopuksi skematisoida edellä käsitellyn paralleellisuuden merkityksisällöt seuraavaksi kuvioksi:



²⁰ *I^a II^{ae}* 93.6. Ks. *Lottin* II, s. 66—67.

²¹ *Manser*, s. 75 ss. ja 89 ss.; *Bertke*, s. 16 ss.; *Overbeke*, s. 57 ss. vrr. s. 451, 457—458 ja s. 469—470; *Lottin*, II, s. 51 ss.

6. JOHTAMINEN III: JOHTAMISEN ONGELMA ARISTOTELISEN POLITIIKKATIETEEN TRADITIOSSA

6.1. Kysymyksenasettelu

Oikeudellisen, yhteiskunnallisen ja poliittisen ajattelun historiassa on keskiaikaisessa ajattelussa erotettavissa itsenäiseksi ongelma-alueekseen kolmas johtamisen muoto, jonka vaikutus ulottuu ajallisesti vielä pitkälle uuden ajan puolelle. Tätä ajattelun muotoa kutsumme tässä esityksessä aristotelisen politiikkatieteen ajatusmetodiksi. Sitä on joskus kutsuttu mielestämme osuvasti *vanhaeurooppalaiseksi ajattelutavaksi* tai *vanhaeurooppalaiseksi yhteiskuntafilosofiaksi*.¹ Nämä nimitykset kuvastavat sitä, että olemme perustavanlaatuisen, laajamittaisen ja varioivia muotoja saavan aatehistorillisen ilmiön edessä. Se ylittää sekä yhteiskunnallisen merkityksensä että ajallisen keston puolesta edellä käsiteltyjen johtamismuotojen puitteet.

Vanhaeurooppalaisen ajattelutradition elinvoimaisuutta on vaikea lyhyesti selittää. Osittain siinä voidaan epäilemättä nähdä taloudellis-yhteiskunnallisen kehityksen heijastumia: ns. myöhäisfeodaalinen yhteiskunta hallitsi yhteiskuntataloudellisia suhteita aina 1800-luvulle asti. Tätä näkökohtaa tukee se, että vanhaeurooppalainen ajattelutapa oli uudella ajalla erityisesti saksalainen ilmiö ja että juuri saksalaisella alueella perusteiltaan feodaalinen yhteiskuntamuodostuma säilyi ajallisesti pisimmälle.² Asiassa on kuitenkin myös muita puolia: aristotelinen politiikan teoria oli suhteellisen kehittynyt, selkeä ja johdonmukainen — keskiajan oloissa monessa suhteessa myös edistyksellinen — oppi.³ Lisäksi se antoi johdonmukaisen vastauksen tai ainakin sen yleiset rakenneosat erääseen oikeudellisen ja yhteiskunnallisen ajattelun kanalta keskeiseen kysymykseen, nimittäin ongelmaan siitä, mikä on valtiomuodostelma ja mikä on sen suhde muihin ihmisyhteisöihin. Kolmantena seikkana voidaan lopulta mainita aristotelisen valtioteorian suhteellisen suuri joustavuus, eräissä suhteissa jopa monimielisyys: teoriana se sisälsi pikemmin tiettyjä peruskäsitteitä kuin varsinaista lopullista valmista teoriaa. Tämä peruskäsitteistö jätti käyttäjälleen suhteellisen suuren liikkuma-ajan ja erilaisia variaatiomahdollisuuksia. Niinpä tapaamme vielä 1800-luvun alkupuolen historialli-

¹ Riedel, 1975, s. 39; Patoluoto, s. 88–89.

² Ks. Allgemeine Theorie, s. 135 ss; Brunner, 1974, s. 87 ss; Bloch, s. 125 ss; Eifler, s. 275 ss; Mittels, s. 342 ss; Tolonen, 1982, s. 116.

³ Ks. tuonnempana jaksot 6.4. ja 6.5.

seen koulukuntaan liittyvästä orgaanisesta valtioteoriasta⁴ ja Hegelin valtiofilosofiasta⁵ selviä aristotelisen tradition värittämiä piirteitä. Kuitenkin nämä ajatusvirtaukset olivat monessa suhteessa aristotelisen tradition ylittämistä ainakin siinä muodossa, minkä aristotelismi sai keskiajan feodaaliyh-teiskuntaan liittyvänä teoriana. Voimme erottaa oikeudellisen ja yhteiskunnallisen ajattelun historiassa kaksi suurta valtavirtausta, joita yleisesti kutsutaan *mekaaniseksi* ja *orgaaniseksi* valtioteoriaksi⁶. Vanhaeurooppalaista ja aristotelista katsomusta hallitsevat tuonnempana tarkemmin eriteltävät orgaanisen valtioteorian piirteet. Sen sijaan lähinnä uuden ajan alusta peräisin olevia mekaanisia valtioteorioita dominoivat ajatusteemat oikeuden ja moraalin erottamisesta⁷, valtiosuvereniteetista⁸ ja yhteiskuntasopimuksesta.⁹ Näiden kahden erilaisen ajattelutavan syntyhistoriassa on edelleen merkittävää se, että myös mekaanisen valtioteorian ensimmäiset ilmenemismuodot tapaamme alunperin monessa suhteessa aristoteliseksi luonnehdittavan ajattelutavan yhteydessä.¹⁰

Nikomakhoksen etiikan VI kirjan 8. luvussa Aristoteles sanoo:

»Poliittinen ja käytännöllinen järkevyyt ovat sama valmius, mutta niiden määritelmä ei ole sama.»¹¹

Politiikkatieteen alueen tieto on epäilemättä käytännöllistä tietoa eli toimintatietoa. Aristoteles sanoo, että se suuntautuu yksittäisiin asioihin ja että se liittyy toimintaan ja harkintaan. Vastaavasti Tuomas Akvinolainen toteaa,

⁴ Tolonen, 1982, s. 123 ss. Lähinnä yhtäläisyys muodostuu siitä, että valtio historiallisen koulun orgaanisen valtioteorian mukaan on yksityisten suhteiden ja yhteisöjen yläpuolelle nouseva, korkein, eräänlainen siveellinen elämänpiiri.

⁵ Ks. Marcuse, s. 40–42, 121–122 ja 166–168; Patoluoto, s. 89–94. Patoluoto vertaa lähinnä Aristoteleen kehityskaavaa perhe — kylä — valtio Hegelin jaotteluun perhe — kansalaisyhteiskunta — valtio.

⁶ Oertzen, s. 75, s. 91–92; Tolonen, 1982, s. 123–127; Below, erit. s. 9 ss. ja s. 168 ss; Habermas, 1969, s. 32 ss; vrt. Marcuse, s. 3 ss. ja s. 360 ss.

⁷ Ullman, s. 269 ss; Habermas, 1969, s. 27 ss.

⁸ Tolonen, 1979, s. 87 ss.

⁹ Röd, s. 42 ss., s. 74–76 ja s. 98; Tolonen, ib. s. 87 ss.

¹⁰ Marsilius Padovaista voidaan pitää ensimmäisenä teoreetikkona, jolla ilmeni selvä tendenssi oikeuden ja moraalin erottamiseen, yhteiskuntasopimusteoriaan ja radikaaliin kansansuvereniteettioppiin sikäli, että hän käsitti kaiken vallan kansan luovuttamana valtana. Kuitenkaan hän ei kehittänyt näitä ajatuksia nojautuen ajatukseen individuaalisesta ihmisluonnosta, kuten myöhemmin mm. Hobbes ja Pufendorf menettelivät, vaan olennaisesti aristotelisen valtioajattelun ja valtiomuoto-opin kontekstissa. Ks. tuonnempana jakso 6.4.

¹¹ Eth. Nich. VI.8, 1141b 23–24.

että politiikkatieteen kohde on »... recta ratio rerum agibilium...»¹² Toisaalta aristotelinen politiikkatiede sisältää selvästi myös tietyn teoreettisen tarkastelutavan kohdealueestaan. Viimeksi mainitussa tapauksessa kohtaamme eri muodoissa erään tärkeän yksittäisen käsitteen. Tämä on *luonto*, *fysis*, *natura*. Aristoteles ja Tuomas Akvinolainen toteavat esimerkiksi, että jotkut ihmiset ovat *luonnostaan* orjia ja että valtio on *luonnollisin* yhteisö.¹³

Aristoteles ei Politiikka-teoksessaan varsinaisesti aseta käsitettä *luonto*, *fysis*, temattisen tarkastelun kohteeksi, vaan pikemmin käyttää sitä: löydämme useita mainintoja, miten jokin instituutio tai sosiaalisten suhteiden järjestely on »luonnollinen», »luonnollisin», »luonnostaan» jonkinlainen. Sitävastoin Nikomakhoksen etiikassa tapaamme politiikkatieteen tutkimuskohteeseen elimellisellä tavalla liittyvän esityksen, joka koskee *luonnon oikeutta* ja »positiivista oikeutta». On huomattava, että positiivinen oikeus tarkoittaa tässä sekä tapaoikeutta että säädännäistä oikeutta¹⁴ eli suurin piirtein samaa kuin glossaattorien tarkoittama »kullekin kansalle ominainen oikeus»¹⁵. Kysymys on toisin sanoen Aristoteleen kuuluisasta erottelusta *fysis/nomos*.¹⁶

Etiikan V kirjan 7. luvussa Aristoteles selittää, että luonnollinen oikeus tai oikeudenmukaisuus on kaikkialla sama ja omaa saman pätevyyden ilman, että eri mielipiteet oikeudesta tai oikeudenmukaisuudesta vaikuttaisivat siihen. *Nomoi dikaoi* ovat taas oikeutta, jossa »ei ole mitään alkuperäistä syytä, miksi se esiintyisi yhdessä muodossa pikemmin kuin toisessa». Edelleen Aristoteles selittää, että eräiden mielipiteiden mukaan oikeus ja oikeudenmukaisuus on kaikilta osin konventionaalinen asia, »... sillä kun luonnon mukainen on muuttumaton... oikeudenmukaisten asioiden nähdään vaihtelevan». Aristoteles ei ota lopullista ja ehdotonta kantaa viimeksi mainittuun ajatukseen. Hän sanoo, että »kaikki on tosin muutoksenalaista, mutta silti erottelu luontoon perustuvan ja luontoon perustumattoman välillä on pätevä». Seuraa tärkeä analogia, jonka mukaan Aristoteles esittää, että ihmisen oikea käsi on *luonnostaan* (kata fysin) taitavampi, mutta että ihminen voi harjoittaa kummatkin kätensä yhtä taitaviksi. Tämän analogian merkitys ei ole täysin selvä.

¹² »Dicit (Aristoteles, H.T.) ergo primo quod politica et prudentia sunt idem habitus secundum substantiam, quia utraque est recta ratio rerum agibilium circa bona vel mala...» VI Eth. lect. 7, Leon. 23—28. Ks. myös In lib. pol. Proemium, 2. Aristoteleen osalta ks. ib. 24—28.

¹³ Pol. I.4, 1254a 14—15; I.5, 1254b 18; In lib.pol.I.1, 13 ja 19; I.3, 56; ks. *Patoluoto*, s. 84 ss; *Lachance*, s. 296; *Fortenbaugh*, s. 135—137. Valtion osalta: Pol. I.2, 1252b 30—32; In lib.pol.I.1, 31—34; *Fritz & Knapp*, s. 124; *Luscombe*, 1982b, s. 759—760; *McGrade*, 1982, s. 739.

¹⁴ *Ritter*, s. 8; *Verdross*, s. 532—533.

¹⁵ *Weigand*, s. 107—108; Inst. I.2.1; Dig. I.1.9.

¹⁶ *Fritz & Kapp*, s. 117; *Fortenbaugh*, s. 135.

Se näyttäisi sisältävän toisaalta ajatuksen, ettei ole olemassa mitään ehdottomasti muuttumatonta luontoa ja että kaikki oikeus on lopulta vain ihmistekoista ja suhteellista. Toisaalta Aristoteles kuitenkin selittää, että aina voidaan tehdä ero luonnollisen ja konventionaalisen, ihmistekoisen oikeuden välillä. Aristoteles vielä lisää ajatustensa moniselitteisyyttä sanomalla, ettei ole aina selvää, missä raja kahden mainitun oikeuden välillä kulkee.¹⁷

Onko aristotelinen politiikkatiede teoreettinen vai käytännöllinen tiede? Onko politiikkatieteen ytimenä kohdealueensa teoreettinen tarkastelu vai toiminnallisten ja tilannekohtaisten ohjeiden antaminen? Eräs meidän kannaltamme relevantti tapa formuloida mainittu ongelma tarkemmin on pukea se seuraavan kysymyksen muotoon: Onko aristotelisen politiikkatieteen luonnonoikeuden konseptio hahmotettava *fysi*ksen vai *praxi*ksen käsitteiden kautta eli onko se käsitettävä luontona vai inhimillisenä käytäntönä? Jos tästä katsannosta tutkimme erityisesti Aristoteleen Politiikkaa koskevaa kirjallisuutta voimme hieman ideaalityypitellen erottaa kaksi eri mielipidettä riippuen siitä, kumpaa käsitettä korostetaan. Praxista korostavan mielipiteen tapaamme *Joachim Ritterin* esityksessä. Hän yhdistää aristotelisen politiikkatieteen välittömästi praktisen tiedon ja ihmiskäytännön teemaan ja kokoa aristotelisen luonnonoikeudellisen piirteen seuraavaksi perusajatuksiksi: *ihmisluonnon toteuttaminen praxi*ksen kautta.¹⁸ Tämän kanssa elimellisessä yhteydessä näyttää olevan se, että Ritter katsoo muuttumattoman luonnonoikeuden olevan aristoteliselle konseptiolle vieras. Johtamiskysymyksen kannalta Ritter näkee kyseisen opin edustavan ytimeltään toimintaohjeiden johtamista kulloisestakin ihmisyyhteisön konkreettisesta tilanteesta ja sen erityisistä olosuhteista.¹⁹ Ritter hakee kannalleen tukea erityisesti niistä Aristoteleen lausumista, joiden mukaan sosiaaliset järjestelmät eivät synny itsestään kuten luonnonprosessi, vaan ihmisyyhteisössä kaikki näyttää olevan ihmisteon tuotetta, *praxista*. Tässä mielessä luonnonoikeus olisi aristotelisen politiikkatieteen perusnäkömyksen mukaan lopulta kokonaisuudessaan relatiivista ja muuttuvaa. Periaatteessa samanlaista kantaa edustaa *M. Riedel*. Hän selittää, että aristotelisen käsityksen mukaan politiikka ja siihen liittyvät ilmiöt ovat ihmistoiminnan asia.²⁰

¹⁷ Eth. Nich. V.7, 1134b 18—1135a 15; V Eth.lect. 12.

¹⁸ Ritter tuo sikäli tarkasteluun mukaan praxi

¹⁹ Ritter, s. 25—26.

²⁰ Riedel, 1975, s. 94—95.

Ihmistoiminta kuuluu puolestaan kontingenssin ja muuttuvan alueeseen: se on todellisuuden piiri, jossa asiantilat voivat olla toisin kuin ne reaalisesti ovat.

Mielestämme perustavanlaatuisella tavalla toisenlainen näkemys aristotelisestä politiikkatieteestä on niillä, jotka näkevät käsitteen »luonto», *fysis*, tämän ajattelutradition keskeisimmäksi periaateksi. Tämä perusajatus saattaa esiintyä kahdessa eri muodossa, joista ensimmäistä voidaan kutsua *prosessipainotteiseksi lähestymistavaksi*. Sen mukaan tuonnempana tarkemmin eriteltäväksi tuleva ns. luonnollisen kehityksen ajatusteema on Aristoteleen Poliitiikan keskeisin ja perustavanlaatuinen ajatuselementti. Tapaamme tämän ajattelutavan piirteet selvinä esim. A. Verdrossin tuotannossa.²¹ Toista muotoa voidaan kutsua taas *essentiapainotteiseksi tarkastelutavaksi*. Tällöin politiikkatieteen alueen yhteisöjen luonnollisuus tarkoittaa muuttumattomien ja essentiaalisten olemusten realisoitumista. R. G. Mulgan kirjoittaa seuraavasti:

»All phenomena are [Aristoteleen mukaan, H.T.] to be defined in terms of their 'essence' or essential characteristics which determine both what they really are and what they ought to be. Thus if 'aiming at good' is an essential characteristic of a *koinonia*, this tells us something both about the definition of a *koinonia* and about what a *koinonia* ought to be like».²²

Tämän mukaisesti »luonnon järjestys» sisältää myös arvostavia ja normatiivisia elementtejä.

Mistä on kysymys toisaalta luontoa, toisaalta käytäntöä painottavien mielipiteiden erilaisuudessa? Mielestämme asiassa erottuu kaksi eri ulottuvuutta, jotka koskevat tiedon *normatiivisuutta* ja sen *universaalisuutta* ja jotka yleispiirteissään vastaavat tämän esityksen alkupuolella esitettyä erottelua tiedon tarkoituksen ja sen kohdealueen välillä. Normatiivisuuden ongelman kannalta molemmat mielipiteet jakavat ajatukset, että aristotelinen politiikkatiede ei ole pelkästään tutkimuskohteensa teoreettista tarkastelua vaan siihen liittyy olennaisesti myös toimintaa ohjaava elementti. (Vrt. Mulgan: »... determine both what they . . . are and what they ought to be.») Erottavana tekijänä on sen sijaan tiedon universaalisuutta koskeva kysymys. *Fysistä* korostava ajattelutapa hakee universaaleja, muuttumattomia ja yleispäteviä toimintaohjeita. *Praxista* painottava tulkinta taas näkee politiikkatieteen tehtävänä ennen muuta kontingentteihin ja varioiviin olosuhteisiin liittyvien toimintaohjeiden ja normien tuottamisen.

²¹ Verdross, s. 528—530. Ks. myös: Ullmann, s. 244; Ritter, s. 14—15.

²² Mulgan, s. 14; ks. myös s. 18—19.

Miten mainittua mielipide-eroa on arvioitava? Ajattelempa, että *fysis/praxis* esiintyy aristotelisessä politiikkatieteessä olennaisesti sekä/että- eikä joko/tai-asetelmana. Eräässä muodossa tämä peruslähtökohta sisältyy myös Ritterin näkemukseen ihmisluontoa toteuttavasta praxiksesta. Yritämme perustella näkemystämme kuitenkin Ritterin kannasta poikkeavalla tavalla. Ensiksikin yritämme todistella, että *fysis* esiintyy aristotelisessä politiikkatieteessä, ei niinkään ihmisluontoa, kuin erilaisten yhteisöjen luonnetta koskevana kysymyksenä. Toiseksi pyrimme osoittamaan *fysi*ksen ja *praxi*ksen yhteenkuuluvuuden tietynlaisen Aristoteleen Poliitiikan rekonstruktion avulla. Tämän rakenteellisen erittelyn kautta yritämme vastata nimenomaisesti kahteen kysymykseen: Miten aristotelinen politiikkatiede antaa toimintaa yleisesti ohjaavia normeja? Miten praktinen järki toimii politiikkatieteen alueella?

Mielestämme aristotelinen politiikkatiede muodostuu rakenteellisesti neljäntasoisista väitteistä. Ne ovat:

1. ontologiset peruskäsitteet,
2. metodiset perusväittämät
3. sisällölliset perusväitteet sekä
4. konkreettiset väittämät eli praktiset toimintaohjeet.

Näistä kolme ensin mainittua liittyvät käsitteeseen *fysis* ja neljäs puolestaan käsitteeseen *praxis*. Ajatuksemme on edelleen, että kaksi ensin mainittua määrittävät politiikkatieteen näkökulman ja sille ominaisen tarkastelutavan. Sisällölliset perusväittämät ovat taas lauseita, jotka koskevat ihmisyyhteisöjen yleispäteviä ja universaaleja tuntomerkkejä. Samalla ne määrittävät politiikan alueella toimintaa yleisesti ohjaavia normeja. Kuitenkin vasta neljäs väitetaso sisältää erityisiä, konkreettista toimintatilannetta koskevia normeja. Perusajatuksemme on seuraava: kolme ensin mainittua tasoa *perustelevat* neljännän.

Voimme tiivistää näkökulmamme kolmeksi kohdaksi. Poliitiikkatieteen johtamismuoto (praktisen järjen toimintamuoto) saa ominaiset piirteensä seuraavien seikkojen nojalla, jotka erottavat sen demonstraatiosta ja determinaatista:

1. Ensinnäkin sille on ominaista tietty *kohdealue*. Poliitiikkatieteen johtamismuoto käsittelee nimenomaan *ihmisyyhteisöjä*, joista puolestaan tärkein on *valtio*.²³

2. Aristotelinen politiikkatiede hahmottaa kohteensa teoreettisesti tietyllä tavalla, joka kertoo millaisia yhteisöt *ovat* ja millaisia niiden *pitää olla*; se kuvaa kohdealueensa tavalla, joka sisältää välittömästi sekä deskriptiivisen että normatiivisen (evaluatiivisen) elementin.

²³ Eth. Nich. VI.8, 1141b 24—33; VI Eth.lect. 7, ed. Leon. 27—34.

3. Kolmanneksi se sisältää tietyn praktisen järjen käyttömuodon, jota alustavasti ja yleisesti voidaan luonnehtia *tilanteenmukaisen ja toimintakontekstiin sidotun*, rationaalisen toiminnan perusajatuksiksi.

Alussa esitetyn ongelmatopologian mukaisesti politiikkatieteen johtamis-malli sisältää sille ominaisen vastauksen kysymyksiin (1), (2) ja (3).²⁴

Aristotelinen politiikkatiede ei ole suoranainen ja eksplisiittinen teoria praktisesta järjestä ja toimintaohjeiden johtamisesta. Se on pikemmin tällaisen teorian sovellutus politiikkatieteen alueella. Se antaa ennen muuta *sisällöllisen* vastauksen kysymyksiin, millaisia ihmisyyhteisöt ovat ja miten niiden yhteydessä on toimittava. Seuraavassa yritämme rekonstruoida praktisen järjen rakenteen politiikan alueella perusajatuksena mainittu erottelu neljäntasosiin väitteisiin. Tarkastelumme koskee Aristoteleen Politiikan ohella erästä keskiajan aristotelisen politiikkatieteen keskeisintä teosta, nimittäin Tuomas Akvinolaisen ns. Politiikkakommentaaria, *In libros politicorum Aristotelis expositio*, joka on kirjoitettu vuosina 1270–1272. Mainittu kommentaari päättyy III kirjan 7. lukuun ja sitä täydensi myöhemmin *Petrus Alvernus*. Tämän ohella teemme joitakin, lähinnä vertailunomaisia viittauksia Tuomas Akvinolaisen varhaisempaan teokseen *De regno, ad regem Cypri*. Mainittakoon, että Aristoteleen Politiikka ilmestyi latinan kielellä ensimmäisen kerran vuonna 1260 *W. Moerbeken* kääntämänä. Keskiajan aristotelismi tuntee useita Aristoteleen Politiikkaa kommentoivia teoksia. Niiden tekijöitä olivat Tuomas Akvinolaisen ohella mm. *Albertus Magnus*, *Petrus Alvernus*, *Siger Brabant* sekä mahdollisesti *Aegidius Romanus*.²⁵

6.2. Ns. metodiset perusväittämät

Sekä Aristoteleen Politiikassa että Tuomas Akvinolaisen Politiikkakommentaariassa on havaittavissa kahdentasoisia väitteitä, joiden ero on suhteellinen, mutta aiheemme kannalta merkittävä. Toisaalta aristotelisessä politiikkatieteessä näyttää esiintyvän tutkimuskohteesta tiettyjä *sisällöllisiä väitteitä*, jotka edellä lausutun mukaisesti käsittelevät ihmisyyhteisöjä sekä yhteisössä elävää ihmistä. Toisaalta taas monet keskeiset väitteet näyttävät pikemmin

²⁴ Ks. edellä s. 11.

²⁵ Ks. *Grabmann*, 1941, s. 8 ss; *Dunbabin*, 1982, s. 723 ss; *Dod*, 1982, s. 75 ss. 1956, s. 54–55; *Lerner-Mahdi*, s. 297–298. Käytämme seuraavassa esityksessämme *Spiazzin* toimittamaa latinankielistä versiota vuodelta 1951. Mainittakoon, että Tuomas Akvinolaisen kirjoittamaksi usein mainittu *De regimine principum* on todennäköisesti hänen oppilaansa *Tolemeo Lucan* kirjoittama. Ks. *Escmann*, Introd., IX.

koskevan oikeata näkökulmaa tarkastella tätä tutkimusobjektia. Viimeksi mainittuja kutsumme *metodisiksi perusväittämiksi*. Erottelu on suhteellinen, koska metodiset perusväitteet koskevat välillisesti kysymystä ihmisyyhteisöjen »luonteesta».

Aristoteleen ja aristotelisen tradition politiikkatiede sisältää ennen muuta neljä tärkeitä metodista perusväittämää. Löydämme ne kaikki Aristoteleen Poliitiikan ensimmäisestä kirjasta — ehkä eniten vaikuttaneesta yksittäisestä teoksen jaksosta, minkä politiikkatieteen historia tuntee.

(a.1.) Ensimmäinen metodinen perusväite sisältää ajatuksen, että jokainen yhteisö tähtää johonkin *tarkoitukseen* tai *hyvään*. Ajatus on politiikkatieteen alueella samassa asemassa kuin Nikomakhoksen etiikan alussa oleva perusväite, että jokainen yksilön toiminta tähtää päämäärään tai hyvään. Aristoteleen Poliitiikka alkaa tunnetuilla sanoilla: »Jokainen valtio on jonkinlainen yhteisö (*koinonia*), ja jokainen yhteisö on perustettu jonkin hyvän vuoksi; sillä ihmiset toimivat aina saavuttaakseen sen, mitä he pitävät hyvänä.»²⁶

Etiikassa toiminnan päämäärät järjestyvät hierarkkisesti sen mukaan, missä määrin niitä tavoitellaan niiden itsensä vuoksi tai suhteessa ylempään päämäärään. Poliitiikan alueella yhteisöt järjestyvät vastaavan kriteerin mukaan. Tähän sisältyy olennaisesti ajatus, että on olemassa yhteisömuoto, jonka päämääränä on *korkein hyvä*; se sisällyttää itseensä muiden yhteisöjen tavoitteet.

»Mutta jos kaikki yhteisöt tähtäävät johonkin hyvään, niin valtio eli poliittinen yhteisö (*koinonia politike*), joka on ylin kaikista ja sulkee sisäänsä kaikki muut, pyrkii hyvään suuremmassa määrin kuin muut ja korkeimpaan hyvään.»²⁷

(a.2.) Toinen metodinen perusväite koskee asiaa, jota voidaan kutsua *analyttiseksi* tai *resolutiiviseksi metodiksi* aristotelisessä mielessä.

»Kuten muilla tieteen alueilla myös politiikassa yhdistetty on jaettava yksinkertaisiin elementteihin tai kokonaisuuden pienimpiin osasiin. Meidän tulee siksi tarkastella elementtejä, joista valtio muodostuu . . . »²⁸

²⁶ Pol. I.1, 1252a 1—3; Textus Aristotelis (*Bekker*, 1252a—1253a, 1.): »Quoniam omnem civitatem videmus communitate quamdam existentem, et omnem communitatem boni aliquius institutam; eius enim quod videtur boni gratia, omnia operantur omnes: manifestum quod omnis bonum aliquod coniecuratur.» Vastaavasti: *Tuomas Akvinolainen*, In lib.pol. I.1, 9 ja 10; De Regno I.1. 3.—4.

²⁷ Pol. I.1, 1252a 3—6; Textus Aristotelis (*Bekker*, 1252a—1253a, 2.): »Maxime autem principalissimum omnium maxime principalis, et omnes alias circumplectens. Haec autem est quae vocatur civitas, et communicatio politica.» Ks. *Fritz & Kapp*, s. 124; *Defourny*, s. 195; *McGrade*, 1982, s. 739; *Luscombe*, 1982b, s. 760.

²⁸ Pol. I.1, 1252a 20—23; vastaavasti: In lib.pol. Proemium, 3 ja I.1, 16.

Tätä ajatusta voidaan eräässä mielessä pitää aristotelisen sosiaalisia suhdetojärjestelmiä koskevan tarkastelutavan ja metodin ytimenä. Sen mukaan sosiaaliset suhdetojärjestelmät, erityisesti niiden korkein muoto eli valtio, ovat *kokonaisuuksia* tai *yksinkertaisempien suhteiden yhdistelmiä*. Oikea tarkastelutapa on Aristoteleen mielestä se, että nämä kokonaisuudet ja yhdistelmät jaetaan yksinkertais(emp)iin elementteihin. Ajatus vastaa olennaisilta piirteiltään sitä *Analytiikassa*, *Topiikassa*, *Fysiikassa* ja *Metafysiikassa* esiintyvää tietopillista perusajatusta, jonka mukaan tiedon tulee edetä yksinkertaisesta yhdistettyyn ja tunnetusta tuntemattomaan. Aristotelisessa politiikkatieteessä periaatteella kokonaisuuden jakamisesta elementteihin on aivan erityinen, juuri tälle ajattelutraditiolle leimallinen käyttötapansa. Toisaalta ylempien yhteisömuotojen, ennen muuta valtion, elementtien nähdään muodostuvan »alemmista» ja »epätäydellisemmistä» sosiaalisista suhdetojärjestelmistä. Toisaalta yhteisömuodostelmaa saatetaan lähteä analysoimaan sen jäsenistä käsin. Tämän metodin tärkeän käyttötavan kohtaamme Poliitiikan III kirjassa, jossa Aristoteles erittelee keskeistä *valtiomuoto-opin* problematiikkaa lähtien kysymyksestä, mitä tarkoittaa *valtion jäsen* eli *kansalainen*.²⁹

Kohtaamme uuden ajan alussa yhteiskunnallisten ja oikeudellisten teorioiden perustelu- ja tutkimistavassa ns. *resoluution ja komposition menetelmän* eli *resolutiivis-kompositiivisen metodin* mm. *Hobbesilla* ja *Pufendorfilla*.³⁰ Myös Hobbesilla ja Pufendorfilla kyseinen menetelmä tarkoittaa sitä, että mutkikkaammat sosiaaliset suhdetojärjestelmät, ennen muuta valtio, palauteetaan yksinkertaisiin ja tunnetumpiin elementteihin (*resolutio*), joista tutkittava monimutkaisempi ilmiö »pannaan kokoon», »johdetaan» (*compositio*). Tämä ajattelumalli oli uuden ajan alun tarkoittamassa muodossa syntynyt luonnontieteiden piirissä lähinnä galileisen ja esigalileisen fysiikan tutkimusmenetelmänä Italiassa.³¹ Sieltä se näyttää levinneen 1500- ja 1600-lukujen uuden, luonnontieteellisesti orientoituneen ajattelun yleiseksi piirteeksi esiintyen mm. Descartesilla.³² Yhteiskunnallisissa ja oikeudellisissa teorioissa resolutiivis-kompositiivinen metodi merkitsi kaksivaiheista menetelmää. Sosiaa-

²⁹ Pol. III.1, 1274b 28–40; vastaavasti: In lib.pol. III.1, 348–350.

³⁰ *Hobbes*, De Corp. I.6, EW I s. 65 ss.; De Cive, EW II, Introd., XIV–XV; *Leviathan*, EW III, Introd., IX–XII; *Pufendorf*, De Statu Hominum Naturali, § 1. Ks. *Medick*, s. 38–42; *MacPherson*, s. 10 ss.; *Röd*, s. 31 ss.

³¹ *Randall*, 1961, s. 16 läht.; *Watkins*, s. 32–34; *Galilei*, Dialogues concerning Two New Sciences, mm. s. 215 ja 276.

³² *Descartes*, Principes de la Philosophie II.32; Discours de la Methode, II. 14–8; IV. 7–8; VI.6; Regulae, XII. 1–31; *Leibnitz*, De arte comb., Gerh. IV, s. 58 ss. Ks. *Mittelstrass*, s. 425 ss.

liset muodostelmat, useimmin valtio, analysoitiin yksinkertaisempiin elementteihin, joita olivat yksityiset individuaaliset ihmiset, heidän halunsa, tarverkenteensa ja pyrkimyksensä. Viimeksi mainittu selitettiin usein erityismuodoksi luonnon yleisistä liikelaeista. Näistä elementeistä valtion (sosiaalisen yhteisön) katsottiin muodostuvan yhteiskuntasopimuksen (sopimuksen) kautta. Nämä kaksi vaihetta muodostivat yhdessä resoluution ja komposition menetelmän.

Aristotelinen elementteihin jakaminen poikkesi uuden ajan alun resoluution ja komposition menetelmästä sekä metodisesti että asiallisesti huolimatta terminologisesta samankaltaisuudesta. Tuomas Akvinolainen nimittäin yhdistää Aristoteleelle ominaisen elementteihin jakamisen resoluution ja komposition käsitteisiin käyttäen politiikkatieteen alueella³³ tiettävästi ensimmäisenä näistä myöhemmin toisen merkityssisällön saaneita termejä. Tuomas kommentoi esitettyä Aristoteles-passusta seuraavasti: »In his autem verbis Philosophi considerandum est quod ad cognitionem compositorum primo opus est *via resolutionis*, ut scilicet dividamus compositum usque ad individua. Postquam vero necessaria est *via compositionis*, ut ex principiis indivisibilibus iam notis diiudicemus de rebus quae ex principiis causantur».³⁴

Ensinnäkin uuden ajan alun resoluution menetelmä tarkoittaa *absoluuttiin* ja *muuttumattomiin* elementteihin jakamista. Aristotelisessa traditiossa nämä elementit ovat pikemminkin suhteellisia ja muistuttavat edellä mainittua läheisimmällä syyllä selittämisen ajatusskeemaa: korkeampi yhteisömuoto selitetään lähinnä alemmantasoisella. Asian yksi ilmentymä on se, että aristotelinen traditio operoi tässä yhteydessä usein materian ja forman käsiteparilla, johon palataan hieman tuonnempana. Toinen perusero on luonteeltaan asiallinen ja sisällöllinen: ne elementit, joiden koostumana sosiaalisia yhteisöjä joko selitetään tai legitimoidaan, ovat periaatteessa erilaisia. Uuden ajan alun ajattelu näki siinä viimeisenä elementtinä ei-yhteisöllisen, individuaalisen ihmisluonnon, jota se usein kutsui luonnontilassa olevaksi ihmisluonnoksi. Tähän se pääsi sulkeistamalla ajatuksellisesti tutkimuksen kohteen, sosiaalisissa muodostelmissa elävän ihmisen ulkopuolelle sosiaaliset siteet, suhteet ja normit. Aristotelisessa traditiossa taas lähtökohtaiset elementit ovat periaatteessa sosiaalisessa tilassa eläviä, yhteisössä jo olevia ihmisiä tai (jo olevia) sosiaalisia suhdejärjestelmiä. Vanhaeurooppalaisessa ajattelutavassa politiikkatieteen

³³ Wieland, 1981, s. 74 ja 120. Vrt. I Eth. lect. 3, ed. Leon. 54—63.

³⁴ In lib.pol. I. 1, 16.

viimeinen elementti on yhteisöllinen ihminen, Aristoteleen *zoon politikon*, Tuomas Akvinolaisen *animal politicum*, *animal civile*.³⁵

Kolmantena peruserona näiden kahden erilaisen ajattelutavan välillä voidaan nähdä kysymys siitä, miten ajatuksellisesti jaetuista elementeistä johdetaan komposition avulla kompleksinen tutkimusobjekti. Uuden ajan alun resolutiivis-kompositiiviseen metodiin liittyvän yhteiskunnallisen ajattelun ydin voidaan nähdä siinä, että elementeistä johtaminen on *konstruointia*. Siinä yhtyvät sekä *ihmistekoisuuden* että (usein matemaattisävyisen) *laskennallisuuden* ajatukset. Konstruktion tärkein muoto yhteiskuntaa ja oikeutta koskevalla alueella on epäilemättä *sopimus* ja sen tärkein muoto puolestaan *yhteiskuntasopimus*. Tässä suhteessa Aristoteles on päinvastaisella kannalla. Ihmisyhteisöt eivät ole konstruktion tulosta ihmistekoisuuden, laskennallisuuden tai »hyödyn» merkityksessä.³⁶ Inhimilliset yhteisöt ovat *luonnollisen prosessin tuotteita* (vrt. peruslause a.4.).

(a.3.) Käsitettä *koinonia*³⁷ pidetään usein Aristoteleen Poliitiikan yhtenä keskeisimmistä käsitteistä. Se tarkoittaa yhteyttä, yhteisöä ja sosiaalista järjestelmää. Myös kahden ihmisen suhde on yhteisö *koinonia*-käsitteen mielessä, kuten miehen ja naisen tai herran ja orjan välinen suhde. Keskiajan aristotelismi ei löytänyt tälle käsitteelle aivan täsmällistä vastinetta. Tuomaan Poliitiikkakommentaarin metodisessa jaksossa I.1. havaitsemme yhteisöä tarkoitavana yleiskäsitteenä esiintyvän termin *communitas*, joskus *communicatio*.³⁸

Käsitteet *koinonia*, *communitas* (*communicatio*) esiintyvät Poliitiikan ja Poliitiikkakommentaarin metodisina yläkäsitteinä. Poliitiikan alun *Textus Aristotelis* esittää seuraavaa:

»Haec autem est quae vocatur civitas, et communicatio politica.

Quicumque igitur quidem existimant politicum et regalem et oeconomicum et despoticum, idem non bene dicunt.

Multitudine enim et paucitate putant differre, sed non specie, horum unumquodque: puta, siquidem paucorum, patrem familias; si autem plurium oeconomum Si autem adhuc plurium, politicum aut regale: tamquam nihil differentem magnam domum et parvam civitatem. Et politicum et regale, quandoquidem ipse praeest, regale; quando autem

³⁵ Pol. I.1, 1253a 3 ja 8; In lib.pol. I.1, 34; I^a Pars 96.4; vrt. I^a II^{ae} 94.2 ja 95.1. Ks. *Haermas*, s. 18 ss.; *Gagnér*, s. 201 ss.; *Lachanche*, s. 74 ja 187; *Fritz & Kapp*, s. 123; *Luscombe*, 1982b, s. 759.

³⁶ Ks. erit. Pol. III.9, 1280a 25—b12, jossa Aristoteles nimenomaan torjuu ajatuksen, että valtio voisi perustua hyötyyn tai sopimukseen.

³⁷ Pol. I.1, 1252a 1—6.

³⁸ In lib.pol. I.1, 9, 10, 13. *Textus Aristotelis*, *Bekker*, 1252a, 1253a, 2.—4. ja 13.

secundum rationem disciplinae talis secundum partem principans et subiectus, politicum.

Haec autem non sunt vera. Manifestum autem erit, quod dicitur, intendentibus secundum subiectam methodum.»³⁹

Käsite *koinon* (vast. *communis*) tarkoittaa yhteistä, sitä mikä on kahdelle tai useammalle henkilölle tai asialle yhteinen. Se esiintyy valtioyhteisöä karakterisoivana tuntomerkinä jo Platonin dialogeissa.⁴⁰ Aristoteles antaa tälle käsitteelle kuitenkin selväpiirteisen yhteisöjen tarkastelua koskevan metodisen merkityksen. Se nimittäin strukturoi ja hahmottaa Aristoteleen Poliitiikan keskeisen valtion luonnetta koskevan ongelman suhteessa kahteen muuhun kysymykseen. Näistä ensimmäinen koskee valtioyhteisöä verrattuna muihin yhteisöihin, lähinnä perheeseen ja kyläyhteisöön. Ensin mainittu puolestaan muodostuu lähinnä kolmesta sosiaalisesta suhdejärjestelmästä, nimittäin mies — vaimo, herra — orja, vanhemmat — lapsi.⁴¹ Aristoteles toteaa, että sanotut yhteisöt poikkeavat toisistaan laadullisesti eivätkä pelkästään jäsentensä lukumäärän puolesta. Käsite *koinonia* antaa tietynlaisen avaimen, mitä tämä kvalitatiivinen erilaisuus asiallisesti on. Toiseksi käsite *koinonia* antaa tietyn perspektiivin aristoteliselle ajattelulle tärkeään *valtiomuotoproblematiikkaan*.⁴²

Metodisena peruskäsitteenä *koinonia* toimii aristoteliselle traditiolle leimallisella tavalla *per genus et differentiam*. *Koinonia* on kaikkien ihmisyyteisyöjen yhteinen ja sellaisena myös valtiota yhteisönä jäsentävä käsite. Sen sijaan valtio taas poikkeaa kaikista muista yhteisöistä sen erottavan tuntomerkin perusteella, että se on *poliittinen* yhteisö, jota vastaavat termit *koinonia POLITIKE*, *communitas (communicatio) POLITICA*.

(a.4.) Tulemme viimeiseen metodiseen perusväitteeseen, joka täydentää olennaisesti etenkin edellisiä väitteitä a.2. ja a.3. Löydämme Poliitiikan I kirjasta seuraavan ajatuksen:

»Se, joka tarkastelee asioita tällä tavalla niiden kasvun ja alkuperän mukaisesti, olipa sitten kyseessä valtio tai jokin muu, saavuttaa niistä selvimmän kuvan.»⁴³

³⁹ Bekker, 1252a—1253a, 2.—5.; In lib.pol. I.1, erit. 10 ja 13.

⁴⁰ Platon, Politeia 369c, 462b; Nomoi 875a; myös Kriton 50a; Protagoras 319d—e.

⁴¹ Pol. I.3, 1253a 39 läht.; vastaavasti In lib.pol. I.1, 13 ja 17 läht.; vrt. De Regno, I.1.14. Ks. Lachance, s. 186—188; Mulgan, s. 38 ss.

⁴² Pol. erit. III kirja; In lib.pol. III kirja; VII Eth. lect. 10; De Regno, I.1.11—12.

⁴³ Pol. I.2, 1252a 24—26; vrt. In lib.pol. Proemium, 3; I.1.16. Textus Aristotelis (Bekker, 1252a—1253a, 5.): »Si quis enim ex principio res nascentes viderit, quemadmodum et in aliis, et in iis optime utique contemplabitur.»

Ajatus voidaan formuloida metodiseksi perusväitteeksi, jonka mukaan ihmisyyhteisöt syntyvät *luonnollisen kasvun* tai *luonnollisen kehityksen* kautta. Kreikankielisen kasvamista tarkoittavan sanan filologinen kanta on *fy(ein)*; kohtaamme tässä ensimmäisen viittauksen keskeiseen käsitteeseen *fysis*, luonto. Samanlaisen etymologisen johdon tapaamme Tuomas Akvinolaisen käyttämässä luontoa tarkoittavassa latinankielisessä sanassa *natura*, joka on johdannainen sanasta *nasci*, syntyä.⁴⁴ Minkälaisen metodisen perusajatuksen sisältää ohje »katsoa asioiden luonnollista kasvua niiden lähtökohdasta käsin»? Rajoitumme tässä yhteydessä viittaamaan siihen, että Aristoteleella ja aristotelisessä ajattelussa esiintyy säännönmukaisesti ajatus, että kehitys on aina kasvua *yksinkertaisesta monimuotoisempaan*. Tämä puolestaan samastuu tietynlaiseen hierarkian ajatusteemaan: kehitys on aina muutosta *epätäydellisestä täydellisempään*, alemmasta muodosta ylempään. Säännönmukaisesti tähän yhteyteen kuuluu vielä ajatus siitä, että ylempi ja täydellisempi muoto »sisältää» alemmat ja epätäydellisemmät muodot.

Aristoteles ei tee politiikkatieteen metodologiaa temaattiseksi tutkimuskohteeksi. Tuomas Akvinolainen on tässä suhteessa esityksessään jonkin verran monisanaisempi.⁴⁵ Peruspiirre on kuitenkin molemmilla sama: politiikkatieteen metodologiaa pikemmin *käytetään* erilaisissa yhteyksissä kuin tutkitaan. Seikka on epäilemättä yhteydessä sen kanssa, että aristotelinen traditio ei absolutisoi mitään ehdotonta, kohteestaan riippumatonta »metodia». Tarkastelu suuntautuu pikemminkin tutkittavan asian erityislaadun mukaisesti.

6.3. Ns. ontologisten peruskäsitteiden taso aristotelisessä politiikkatieteessä

Aristotelinen politiikkatiede tutkii komplisoituja ilmiöitä, kuten perhettä, valtiota ja muita sosiaalisia suhdejärjestelmiä. Sen vuoksi sen metodin olennainen puoli on johtaa selitettävät ilmiöt *yksinkertaisista tai yksinkertaisemmista elementeistä*. Perusajatus on selittää monimuotoinen ja yhdistetty yksinkertaisen tai — kuten aristotelinen tieto-oppi esittää — tuntematon tunnetun avulla. Tässä katsannossa keskeisimpänä metodisena perusväitteenä voidaan pitää ajatusta, joka koskee »elementteihin jakamista». Tämä elementteihin jakaminen ei kuitenkaan ole pelkkä yleisluontoinen metodinen ohje, vaan

⁴⁴ »... nomen naturae a nascendo est dictum vel sumptum: unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullatio dicitur, ut dicatur natura, quasi nascitura . . . » Summa Theol. III^a Pars, 2.1.

⁴⁵ Ks. erit. In lib.pol., Proemium ja I.1; De Regno, I.1.

siihen sisältyvät itse asiassa koko aristotelisen maailmankuvan peruspiirteet. Sen vuoksi meidän tulee nimenomaan mainitun metodisen peruslauseen kannalta olettaa sitä selittävä, vielä yleisempi käsitetaso, jota tässä esityksessä kutsutaan *ontologisten peruskäsitteiden tasoksi*. Tällöin on kysymys käsitetastosta, jota Aristoteles käyttää erityisesti Metafysiikassaan ja Fysiikassaan ja jolla hän hahmottaa todellisuuden yleistä rakennetta ja luonnontapahtumisen struktuuria. Juuri metodisten perusväitteiden välityksellä politiikkatiede näyttäytyy aristotelisen todellisuuskäsitteen erityislaatuisena sovellutuksena. Tässä suhteessa tärkeimpänä käsiteparina voidaan pitää käsitteitä *forma/materia* eli *eidos/hyle*. Tämän mukaisesti aristotelisessä ajattelutavassa on keskeistä se, miten sosiaaliset suhdejärjestelmät jaetaan formaalisiin ja materiaalsiin elementteihin.

Toinen yleisluontoinen näkökohta on seuraava. Se tapa ja menetelmä, jolla aristotelinen politiikkatiede jakaa ilmiöt osiin tai selittää ne elementtensä avulla, sisältää esityksen siitä, minkälaisia ilmiöt *ovat* sekä siitä, minkälaisia niiden *pitää olla*. Juuri tämä seikka on keskeistä sille todellisuuskäsitteelle, joka metodisten perusväitteiden välityksellä siirtyy politiikkatieteen ilmiökentän peruspiirteiksi. Tämä ilmiöitten jäsentämisen metodi kertoo meille, mikä aristotelisessä katsannossa on niissä toisaalta *olennaista*, toisaalta *arvonmukaista*. Tässä suhteessa perustavanlaatuisin yleisluontoisin käsite on epäilemättä *luonto*, *fysis*, *natura* erilaisine johdannaisineen. Havaitsemme, että erityisesti Aristoteleen Poliitiikan verraten keskeisen ajatuksen mukaan toiset ihmiset ovat luonnostaan (*kata fysin*) orjia. Vastaavasti väitteeseen, että perhe on *luonnollinen* ja valtio *luonnollisin* yhteisömuoto, sisältyy jotakin olennaista ja tunnusomaista aristoteliselle politiikkatieteelle.⁴⁶

Miten kaksi mainittua aspektia liittyvät toisiinsa? Miten elementteihin jakaminen voi samalla sisältää tavan esittää ilmiöt arvonmukaisina tai arvonvastaisina? Miten kuvaus voi sisältää samalla yleisiä toimintaohjeita?

Mielestämme aristotelisen politiikkatieteen monimielinen käsite *luonto* esiintyy kahdessa erilaisessa merkitysyhteydessä, joita voidaan kutsua *staatiksi* ja *dynaamisiksi*. Niiden välinen suhde voidaan esittää kaavamaisesti seuraavassa muodossa:

— — — — — →	<i>staatinen</i> : FORMA/MATERIA
FYSIS, NATURA	
— — — — — →	<i>dynaaminen</i> : (LUONNOLLINEN) KEHITYS, GENESIS)

⁴⁶ Ks. edellä av. 13.

Sosiaaliset suhdejärjestelmät ja erityisesti valtio on molemmissa merkityksissä osistaan muodostuva kokonaisuus. »Luonto» staattisessa merkityksessä tarkoittaa selitettävän sosiaalisen suhdejärjestelmän olennaisia ja muuttumattomia elementtejä esitettynä materian ja forman muodostamana kokonaisuutena. »Luonto» dynaamisessa merkityksessä tarkoittaa taas tiettyä kehitysjärjestystä, jota voidaan karakterisoida *luonnollisen kehityksen* perusajatuksiksi. Viimeksi mainittu on nähtävissä erityistapaukseksi yleistä aristotelista *kehityksen ja muutoksen* peruskonseptiota.⁴⁷ Kehityksen ja muutoksen ongelma-piirissä yhtyy ja kietoutuu toisiinsa kaksi erilaista aspektia, nimittäin *ajallinen kehitysjärjestys* ja *täydellistymisjärjestys*: piirre voidaan yhdistää aristotelisille ominaiseen teleologis-hierarkkiseen selitystapaan, jossa ilmiö selitetään »täydellisestä muodostaan» tai »päätepiisteestään» käsin.

Forman ja materian käsitepari muodostaa aristotelisessa politiikkatieteessä hyvin elastisen, joskus jopa moniselitteisen käsitteistön. Sisällöllisellä tasolla sen eräänlaisena perussovellutuksena voidaan pitää Poliitiikan kolmannen kirjan alusta lähtevää ajatusta, jonka mukaan valtio on osistaan muodostuva kokonaisuus (materiaalisina) elementteinään *kansalaiset*.⁴⁸ Ainakin kaksi erilaista merkitysyhteyttä näyttää hahmottavan ontologista peruskäsitteistöä forma/materia politiikkatieteen alueella. Niistä ensimmäinen on *kokonaisuuden ja osan* välinen suhde, jossa *forma* edustaa kokonaisuutta ja *materia* kokonaisuuden osia. Metafyysikassa Aristoteles selittää hieman erilaisissa yhteyksissä, miten forma on primaari materiaan verrattuna.⁴⁹ Vastaavalla tavalla politiikkatieteen alueella yhteisö tai sosiaalinen suhdejärjestelmä on *kokonaisuus*, ei pelkästään ihmisten satunnainen aggregaatti tai kasautuma.⁵⁰ Toinen forman ja materian merkityssisältö on *konstituoidun prinssiin ja konstituoidun substraatin* välinen suhde. Jokaiselle yhteisömuodolle ja sosiaaliselle suhdejärjestelmälle on ominaista tietty prinssiippi. Se on se tapa, jolla yhteisön jäsenet, sen »elementit», »materia» ovat liittyneet yhteen. Tämä konstituoii yhteisön ykseyden, jolle perustuu myös valtioyhteisön identiteetti.⁵¹

⁴⁷ Randall, 1960, s. 163 ss.

⁴⁸ Pol. III.1, 1274b 38—40; In lib.pol. III.1, 350.

⁴⁹ Ks. Met. VII.4.—8. Tuomas käyttää Aristotelesta eksplisiittisemmin nimenomaan käsitteitä osa — kokonaisuus: »Totum est praeter partes» (Comm. Fys. IV lect. 4). »Omnis pars naturaliter est propter totum» (II^a II^{ae} 64.2). Ks. myös: Comm. Phys. II lect. 5, 8 ja 9; ib. IV lect. 3 ja 4. Ks. Lachance, s. 196 ss.

⁵⁰ Textus Aristotelis (Becker 1252a—1253a, 21.): »Et prius itaque civitas quam domus et unusquisque nostrum est: totum enim prius necessarium esse per se.» Pol. I.2, 1253a 19—20; In lib.pol. I.1, 38: Necesse est totum esse prius parte, ordine scilicet naturae et perfectionis.»

⁵¹ Pol. III.3, erit. 1276b 10—13.

». . . ostendit [Aristoteles, H.T.] *veram rationem unitatis civitatis*. Et dicit quod propter praedictam successionem hominum unius generis potest aliquo modo dici eadem multitudo hominum; non tamen potest dici eadem civitas, si mutetur ordo politicae». ⁵²

Koko traditionaalinen, vanhaeurooppalaisen politiikkatieteen ehkä tunnetuin teoreettinen ajatusrakennelma, nimittäin aristotelinen *valtiomuoto-oppi* on perusteiltaan oppia valtion *muodoista* forma/materia-käsitteekategorian puitteissa. Nykyinen valtio-opillisen ajattelun historia kadottaa tämän ajatuksen ehkä juuri siksi, että se esittää valtiomuodot (monarkia, aristokratia, poliiteja jne.) erilaisina vallan jakautumisen järjestelminä. Aristoteleella ja Tuomas Akvinolaisella valtion tai valtiomuodon konstituoivat kuitenkin *forma*, *prinsiippi*, joka tuonempana esitettävällä tavalla on luonteeltaan tietty *oikeudenmukaisuusprinsiippi*. ⁵³

Valtio on aristotelisen ajattelutavan mukaan kuitenkin keskeisesti myös dynaamisessa katsannossa osistaan muodostuva kokonaisuus. Tällöin *fysis* ja *natura* merkitsevät asiaa, jota voidaan kutsua *luonnolliseksi kehitykseksi*: »elementteihin jakaminen» merkitsee tässä ajatusyhteydessä *luonnollisen kehityksen rekonstruointia*. Tällöin valtion selitetään muodostuvan alemmista yhteisömuodoista ⁵⁴ tai erilaisista yhteiskunnallisista funktioista ja tehtävistä. ⁵⁵ Valtion elementit esiintyvät Aristoteleella ja Tuomas Akvinolaisella sen »luonnollisen kasvun» ajatuksena. Tämä ajatus oli historiallisesti merkittävä esiintyen eräissä muodossa vielä Hegelin ajattelussa. ⁵⁶

PERHE — — — — — ➔ KYLÄ — — — — — ➔ VALTIO

Aristotelisen politiikkatieteen ajattelutavan mukaan ylempi yhteisö »muodostuu», »syntyy» alemmista. Tässä mielessä valtio muodostuu useammasta kylästä, viimeksi mainittu taas useammasta perheestä. Perheen elementteinä on taas useampia sosiaalisia suhdejärjestelmiä: mies/vaimo, herra/orja, vanhemmat/lapset, jotka yhdessä muodostavat aristotelisessä mielessä »per-

⁵² In lib.pol. III.2, 364.

⁵³ McGrade, 1982, s. 379. Vrt. myös Riedel, 1975, s. 69.

⁵⁴ Pol. I.2, 1252b 9—19; I.3, 1253a 41—b14; In lib. pol. I.1, 17, 19—21 ja 25—29.

⁵⁵ On huomattava, että tässä tapauksessa valtion »elementit» muodostuvat *joko* elinkeinorakenteen mukaisesti työnjaollisesta yhteiskunnasta *tai* erilaisista valtiollisista funktioista. Ks. tuonempana s. 259. Ks. Pol. VI.3, 1289b 26 läht.; IV.4, 1290b 22 läht.; VII.8, 1328a 33 läht. In lib.pol. III.3, 336.

⁵⁶ Ks. edellä av 5. Kehityksestä perhe-kylä-valtio ks. Fritz & Kapp, s. 124; Luscombe, 1982b, s. 759—760.

heen», *oikoksen*. Itse aristotellinen syntymisen ja kehittymisen ajatusteema sisältää kahden eri järjestyksen yhteyden. Ne ovat *ajallinen syntyjärjestys* ja *kehityshierarkkinen täydellisyysjärjestys*. Tästä näkökulmasta erottuvat *genesiksen*, *korkeamman muodon* ja *priorisuuden* aristoteliset ajatusteemat. Tämän käsitteistön puitteissa Aristoteles ja Tuomas formuloivat ajatuksen, miten valtio syntyy muista yhteisömuodoista ja miten valtio on täydellisempi ja korkeampi niihin verrattuna. Tällöin asettamus, että valtio on kokonaisuus tai konstituiva periaate, johon nähden alemmat yhteisöt ovat konstituoidun substraatin tai elementin asemassa,⁵⁷ saa erityisen ja aristoteliselle ajattelutavalle keskeisen merkityssisällön.

Politiikkakommentaarin I kirjan alussa Tuomas kirjoittaa seuraavasti:

»Si omnis communitas ordinatur ad bonum, necesse est quod illa communitas quae est maxime principalis, maxime sit coniectrix boni quod est inter omnia humana bona principalissimum. Oportet enim quod proportio eorum quae sunt ad finem, sit secundum proportionem finium.

Quae autem communitas sit maxime principalis, manifestat per hoc quod addit. »Et omnes alias circumplectens». Est enim communitas quoddam totum: in omnibus autem totis, talis ordo invenitur quod illud totum quod in se includit aliud totum sit principalius: sicut paries est quoddam totum: et quia includitur in hoc toto quod est domus, manifestum est quod domus est principalius totum: et similiter communitas quae includit alias communitates est principalior. Manifestum est autem quod civitas includit omnes alias communitates. Nam et domus et vici sub civitate comprehenduntur; et sic ipsa communitas politica est communitas principalissima. Est ergo coniectrix principalissimi boni inter omnia bona humana: intendit enim bonum commune quod est melius et divinius quam bonum unius, ut dicitur in principio *Ethicorum*.»⁵⁸

Dynaamisesta aspektista valtio on yhteisönä osistaan muodostuva kokonaisuus siten, että se on muita *korkeampi* ja *priorisempi*. Yhteisöt asettuvat tiettyyn hierarkkiseen järjestykseen, joka samalla on niiden *kehitysjärjestys*. Jokainen yhteisö pyrkii sille ominaiseen *hyvään* ja *tarkoitukseen*. Nämä tarkoitukset ovat hierarkkisessa suhteessa siten, että toiset niistä ovat korkeampia. Tarkoitus on hierarkkisesti korkeampi, kun se sisältää alemman (ja jotain muuta). Valtio on »korkein yhteisö» juuri siksi, että sen tarkoitus on »kaikkein korkein inhimillinen hyvä», joka sulkee sisäänsä kaikki muut tarkoituk-

⁵⁷ Vrt. *Lachance*, s. 201–205; *Riedel*, 1975, s. 69. »Totum et perfectio sunt penitus idem.» *Comm. Phys. III lect. 11*.

⁵⁸ In lib. pol. I.1, 11; myös: *Proemium*, 3. ja 4. Vrt. *Fritz & Kapp*, s. 125; *MacGrade*, 1982, s. 739.

set. Tuomas Akvinolainen yhdistää tämän välittömästi keskiajan valtioajattelua yleisemminkin hallinneeseen ajatukseen *yhteishyvästä (bonum commune)*.⁵⁹

Miten Aristoteleen *fysis* ja Tuomas Akvinolaisen *natura* dynaamisessa katsannossa suhtautuvat päämäärää ilmaiseviin käsitteisiin *telos* ja *finis*? Löydämme useita tekstikohtia, jotka tuntuvat tukevan ajatusta, että *luonto* on välittömästi identtinen kehityksen *lopullisen tilan* kanssa, joka samalla ilmaisee asioitten *täydellistä tilaa*. Niinpä Tuomas Akvinolainen kirjoittaa

»Finis rerum naturalium est natura ipsarum . . .

Illud dicimus esse naturam uniuscuiusque rei, quod convenit ei quando est eius generatio perfecta.»⁶⁰

Tämä vastaa olennaisesti Aristoteleen ajatusta, että valtio — jonka luonnollisuutta Tuomaskin todistelee mainitussa kohdassa — on *täydellisesti luonnollinen* tai *luonnollisin yhteisö*. Mutta mitä tarkoittavat sekä Aristoteleella että Tuomaalla esiintyvät ajatukset, että myös alemmat yhteisömuodot, kuten perhe tai herran ja orjan suhdejärjestelmä, ovat *luonnollisia*?⁶¹ Tähän kysymykseen on haettava vastausta juuri aristotelisestä muutoksen, kehityksen ja tulemisen käsitteistä. Luonto, *fysis*, on lopultakin kaikkein tärkeimmässä merkitysyhteydessään luonnollinen kehittymisen *prosessi*.⁶²

Jos tarkastelemme hieman yleistäen aristotelista yhteisöjen kehittymisen ajatusta, voimme esittää sen seuraavana skemaattisena kaaviona, jossa eri yhteisömuodot ja niiden luonnolliset tarkoitukset on esitetty kahtena rinnakkaisena sarjana (ks. kuvio 15).

Sekä Aristoteleen että Tuomas Akvinolaisen mukaan jokaista sosiaalista yhteisöä vastaa sille ominainen tarkoitus. Niinpä miehen ja naisen yhteisölle on ominaista nimenomaan suvun jatkaminen,⁶³ orja/herra -suhteelle taas tarviden tuottaminen ja säilyttäminen.⁶⁴ Kyläyhteisön tarkoituksena on puo-

⁵⁹ Käsitteistä *bonum commune* ja *utilitas publica*, ks. *Post*, s. 163 ss.; *Mager*, s. 409 ss.; *Tolonen*, 1982, s. 117–120. Ks. myös *McGrade*, 1982, s. 739.

⁶⁰ In lib.pol. I.1, 32; vrt. *De Regno* I.1, 14.

»Ja siksi, jos varhaisemmat yhteisömuodot ovat luonnollisia, niin on valtiokin, sillä se on niiden päämäärä ja jonkin asian luonto on sen päämäärä. Sillä sitä, mitä kukin asia on täysin kehittyneenä, me kutsumme sen luonnoksi.» *Pol.* I.2, 1252b 30–33.

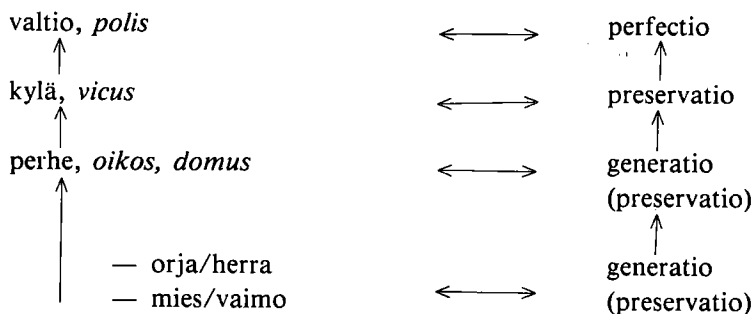
⁶¹ *Pol.* I.2, 1252a 24 läht.; In lib.pol. I.1, 13 & seq. vrt. *Lachance*, s. 201–202.

⁶² Tämä ajatus ei yleisessä muodossa ole uusi. Uutta on pikemminkin lähinnä seuraava ajatuksen eksplikointi. Vrt. *Riedel*, 1975, erit. s. 73 ss; *Verdross*, s. 528 ss; *Fritz & Kapp*, s. 123–125.

⁶³ *Pol.* I.2, 1252a 26–30; In lib.pol. I.1, 17–18.

⁶⁴ *Pol.* I.2, 1252a 31–67; I.3, 1252a 38 läht.; In lib.pol. I.1, 19.

Kuvio 15



lestaan turvallisuus⁶⁵ sekä päivittäin uusiutuvien tarpeiden tyydyttäminen.⁶⁶ Kuviomme tarkoitus on pelkistää perusasia: on olemassa eriasteisten yhteisöjen ja niitä vastaavien tarkoitusten hierarkkinen järjestys.

Perusidea tässä selityksessä on ajatus, että se, mikä syntymisjärjestyksen mukaan on lopputulos ja »myöhempi», on »luonnon mukaan varhaisempi». Asia voi toisin sanoen olla kahdessa mielessä primaari: se voi olla synnyltään aikaisempi (*genesei proteron*) tai luonnostaan aikaisempi (*fysei proteron*). Aristoteles selittää, että valtio on syntymisjärjestyksessä viimeinen, mutta »luonnon järjestyksessä» ensimmäinen.⁶⁷ Tämä tarkoittaa sitä, että valtio on muihin yhteisöihin nähden täydellisempi. Kohtaamme tässä saman ajatuspiirteen dynaamisen aspektin kannalta kuin aiemmin staattisen näkökulman yhteydessä: kokonaisuus on primaarimpi kuin sen osat, täydellinen primaarimpi kuin epätäydellinen. Tuomas Akvinolainen selittää oppi-isänsä ajatuksia seuraavasti:

»*Ostendit (Aristoteles, H.T.) ex praemissis, quod civitas sit prior secundum naturam quam domus, vel quam unus homo singularis, tali ratione. Necesse est totum esse prius parte, ordine scilicet naturae et perfectionis.*»⁶⁸

Luonnollisessa prosessissa, »kasvuprosessissa», yhtyy kaksi eri puolta, jotka ovat komplementaarisessa suhteessa vastaavalla tavalla kuin *forman* ja

⁶⁵ Tällöin kyseessä on ulkoinen (= ihmisiä vastaan suuntautunut) turvallisuus. ib. 27 & seq.

⁶⁶ Tällöin suojan tarve kohdistuu pikemmin fyysistä luontoa vastaan. Tarkoitus on turvata päivittäin toistuvat tarpeet, kuten »syöminen, lämmön säilyttäminen ja muu sen kaltainen». ib. 25. Vrt. *Düring* s. 489 ss.

⁶⁷ Pol. I.2, 1253a 18–19 ja a 25–26.

⁶⁸ In lib.pol. I.1, 38. Samoin ib. 39.

materian yleiset kategoriat. Luonnollisessa prosessissa yhtyvät toisalta *ajassa tapahtuva geneettinen* järjestys ja toisalta Tuomas Akvinolaisen mainitsema *täydellisyysjärjestys*: muutoksessa yhdistyy toisalta *ordo generationis* ja *ordo perfectionis*.

Dynaamisesta katsannosta valtio on siten elementtiensä kokonaisuus siinä erityisessä merkityksessä, että se on muodostunut niistä luonnollisen kehityksen myötä. Tämä on mielestämme ydin siinä aristotelisen politiikkatieteen ajatuksessa, että tietyt yhteisöt (esim. perhe) ovat *luonnollisia*, orja on *luonnostaan* herran vallan alainen ja valtio on *luonnollisin* yhteisö. Tähän aristoteliseen *fysis-* ja *natura-* käsitteeseen pelkistyy keskeisesti se sosiaalisten suhdejärjestelmien jäsentämisen metodi, joka kertoo meille, mikä yhteisöissä on *arvonmukaista* ja minkälaisia yhteisöt *ovat* tai *voivat olla*. Aristotelinen *fysis* ja *natura* ei lopultakaan vetoa tosiasialisiin ja naturaalsiin seikkoihin, kuten suunnitelmallisuuden, ravinnon ja suojan välttämättömyyteen ihmislajin säilymisen kannalta. Pikemmin ajattelutapa tekee niistä yhteisöllisyyden momenteja ja edellytyksiä sekä tarkastelee kutakin yhteisöllisyyden tilaa verrattuna sitä välittömästi edeltävään sosiaaliseen suhdejärjestelmään. Tällöin yhteisön luonnollisuus tarkoittaa sekä sen mahdollisuutta kehittyä hierarkkisesti korkeammaksi yhteisöksi että sen relatiivista paremmuutta verrattuna sitä edeltävään sosiaaliseen suhdejärjestelmään.

Luonnollisen kehityksen ajatusmotiivia voidaan käänteisistä näkökulmista luonnehtia toisalta yhteisömuodostelman *puutetilan voittamiseksi*, toisalta *kehityshierarkkiseksi täydellistymiseksi*. »Luonto» ei ole puhtaasti empiirinen eikä puhtaasti ideaalinen tila, vaan molemmat puolet yhdistyvät siinä kokonaisuudeksi. *Kehityksen* ajatus politiikkatieteessä vastaa *muutoksen* yleisempää käsitettä aristotelisessä fysiikassa ja metafysiikassa. Fysiikassaan Aristoteles sanoo, että muutos muodostuu kolmesta momentista, jotka ovat *forma*, *materia* ja *steresis*. Prosessi, jossa oppimattomasta ihmisestä tulee oppinut ihminen, merkitsee *käsitteelliseksi* sitä, että steresikseen yhdistynyt materia »tulee» formaan yhdistyneeksi materiaksi. *Forma* ja *steresis* ovat saman asian eri muotoja kehitysaspektin kannalta katsottuna: *steresis* on *forman* mahdollisuus, ei toteutunut *forma*.⁶⁹

Tapaamme aristotelisessä politiikkatieteessä erään yksittäisen käsitteen, joka keskeisellä tavalla selventää, mitä yhteisön »täydellisyys» tarkoittaa. Tä-

⁶⁹ Phys. I.7, 190a 30—191a 23; I.9, 191b 35—192a 40; ks. Charlton, s. 70—79 ja 81—87; Randall, 1960, s. 178—181.

mä on käsite *autarkia* (*autarkheia*, »itseriittoisuus«).⁷⁰ Sitä vastaa Metafysiikan tasolla käsite *substantssi* (*ousia*). Samalla se on ehkä selvin yksittäinen käsite, jonka merkitys ulottuu *ontologisten peruskäsitteiden* tasolta *metodisiin perusväitteisiin* (ajatus elementteihin jakautuvasta kokonaisuudesta, ajatus toiminnan eriasteisista tarkoituksista, vrt. edellä lauseet a.1. ja a.2.) ja siitä edelleen *sisällöllisten perusväitteiden* tasolle.

Jonkin yhteisön tai sosiaalisen suhdejärjestelmän luonnehtiminen autarkiseksi sisältää hyvin monella tavalla positiivisen arvovaruksen. Mainittu käsite on nimittäin vivahteiltaan monimerkityksinen. Käsitteen yleisluontoisen merkityksen löydämme esim. Poliitiikan VIII kirjan 5. luvusta: autarkia on »omata kaikki itse eikä tarvita mitään muuta«.⁷¹ Tämän yleisen merkityksen ohella voimme erottaa kolme hieman erilaista merkitysisältöä.

Ensinnäkin tapaamme Aristoteleen Poliitikassa yhteyksiä, joissa »autarkinen» tarkoittaa asiaa, joka on saavuttanut täydellisen tilan, realisoinut oman olemuksensa. *Autarkeia* vastaa tällöin käsitettä *teleion*, täydellinen, ja sen vastakohta tarkoittaa jonkin puuttumista.⁷² Toisessa merkityksessään mainittu käsite sisältää ajatuksen sellaisesta toiminnasta, joka sisältää itse oman tarkoituksensa. Nikomakhoksen etiikka sisältää erottelun *praxis/poiesis* (toimiminen/valmistaminen): teot joko sisältävät oman päämääränsä tai niiden päämäärä on tekemisaktiviteettiin nähden ulkopuolinen.⁷³ Vastaavalla tavalla Poliitikka alkaa edellä kerrotun mukaisesti ajatuksella, että jokainen toiminta tähtää hyvään, mutta on olemassa sellaista hyvää, joka sisältää itse oman tarkoituksensa. Tällainen hyvä, jota tavoitellaan itsetarkoituksellisesti eikä suhteessa korkeampaan päämäärään, saa luonnehdinnan *autarkheia*.⁷⁴

Kolmas merkitysvivahde on edellisiä eräissä mielessä konkreettisempi. Tällöin »autarkinen» tarkoittaa »itsessään toimeentulevaa», »ei kenenkään muun avun varassa olevaa», »itseriittoista yhteisöä» (so. yhteisöä, joka pystyy tyydyttämään jäsentensä olennaiset tarpeet). Tässä yhteydessä ajatukseen yhteisön autarkisuudesta liittyy suoranaistemmin käytännöllinen ja sisällöllinen merkitys: se viittaa tiettyyn eettiseen ja poliittiseen ideaaliin, joka — uuden ajan alun ajattelusta peräisin olevan vaihtoon perustuvan ja vaihtoa varten or-

⁷⁰ Englanninkielisenä käännöksenä tapaamme yleensä termin »self-sufficiency». Tuomas Akvinolaisen käyttämä termi oli »(per se sibi) sufficiens».

⁷¹ Pol. VII.5, 1326b 29—30. Riedel, 1975, s. 80 ss.; Gigon, s. 39 ss.

⁷² Pol. I.2, 1253a 28; VII.8, 1328b 15—17. Vrt. Eth. Nich. I.5, 1097b 14—20. Ks. myös Met. V.16, 1021b 12—1022a 3.

⁷³ Eth. Nich. I.1, 1094a 4—6 ja VI.4, 1140a 1—18; ks. Knuuttila, 1981, s. 137.

⁷⁴ Pol. I.1, 1252a 5 vrr. I.2, 1252b 27—30; ks. Riedel, 1975, s. 82.

ganisoidun yhteiskuntamallin asemasta⁷⁵ — tarjoaa aineellis-taloudellisesti omavaraisen ja sosiaalisilta toiminnoiltaan itseriittoisen yhteisöihanteen. Tällöin olemme jo itse asiassa siirtymässä seuraavan jakson aiheeseen eli kysymykseen, mitä *sisällöllisesti* tarkoittaa valtioyhteisön karakterisointi yhteisöjen »korkeimmaksi päämääräksi». Jatkossa oleva esityksemme rakentuu ajatukselle, että aristotelisessa traditiossa valtio on kahdessa erilaisessa, osin jopa vastakkaisessa mielessä itseriittoinen yhteisö tai osistaan muodostuva kokonaisuus.

6.4. Sisällölliset perusväittämät aristotelisessa politiikkatieteessä

Perusajatuksemme mukaan ontologiset ja metodiset peruskäsitteet ja -väittämät luovat politiikkatieteen tarkastelutavan puitteet ja näkökulman. Sen sijaan sisällölliset perusväittämät antavat vastauksen siihen, minkälaisia politiikkatieteen kohdealueen ilmiöt ovat asiallisesti ja sisällöllisesti. Samalla ne antavat yleisluontoisen vastauksen kysymykseen, mitkä ilmiöt ovat arvonnukaisia, toisin sanoen ne antavat *yleisiä toimintaohjeita*.

Voimme konstruoida aristotelisen politiikkatieteen pohjalta useita sisällöllisiä perusväittämiä. Epäilemättä ajatus ihmisestä yhteisöllisenä oliona (Aristoteleen *zoon politikon*, Tuomas Akvinolaisen *animal politicum et sociale*)⁷⁶ on eräs niistä. Seuraava esityksemme lähtee siitä, että aristotelinen politiikkatiede on ennen muuta teoriaa valtioyhteisöstä. Tämän ajatuksen mukaisesti konstruoimme valtioyhteisön luonteesta kaksi keskeistä väittämää, jotka mielestämme sekä Aristoteleen että Tuomaan mukaan ovat suuntaa antavan ohjeen asemassa harkittaessa valtiollista elämää koskevia ratkaisuja. Asialla on merkitystä kahdessa suhteessa.

Ensinnäkin tähänastinen Aristoteleen Poliitiikkaa koskeva tutkimus on jättänyt huomiota vaille seikan, että Aristoteles, samoin kuin Tuomas Akvinolainen, tarkastelee valtiota kahdesta, toisistaan merkittävässä määrin poikkeavasta näkökulmasta. Ne antavat kaksi erilaista vastausta valtioyhteisön ja sen jäsenyyden luonnetta koskevaan peruskysymykseen. Näiden kahden tarkastelutavan ero muistuttaa Hegelin suorittamaa jaottelua *valtio/kansalaisyhteiskunta*.⁷⁷ Viimeksi mainitulla on kuitenkin myös monia erityispiirteitä, joita emme tapaa aristotelisessä traditiossa.

Toinen näkökohtamme perustuu siihen, että Aristoteleen Poliitiikkaa ja

⁷⁵ Ks. esim. MacPherson, s. 46–60.

⁷⁶ Ks. edellä av. 35.

⁷⁷ Patoluoto on kiinnittänyt huomiota Aristoteleen ja Hegelin ajatusten samansukuisuu-

aristotelista politiikkatiedettä on sisällöllisesti arvioitu huomattavan ristiriitaisella tavalla. Niitä on luonnehdittu välistä yhteiskunnallisen eriarvoisuuden ja ns. orgaanisen valtioteorian edustajiksi.⁷⁸ Toisinaan taas Aristoteles on nähty liberaalis-demokraattisen vapauden ja tasa-arvon puolustajana⁷⁹ ja Tuomas Akvinolaisen ajatukset edistyksellisenä oppina valtiosta ihmisten luonnollisia tarpeita tyydyttävänä yhteisönä.⁸⁰ Molemmat mielipiteet ovat mielestämme yksipuolisia. Se, että aristotelinen politiikkatiede tarkastelee valtiota kahdesta erilaisesta aspektista, auttaa meitä näkemään, miten mainitun ajattelutavan mukaan sellaiset yleiset sisällölliset arvot kuten *vapaus*, *tasa-arvo* ja *oikeudenmukaisuus* hahmottuvat nykyiseen ajattelutapaan nähden ratkaisevasti eri tavalla. Aristotelinen politiikkatiede näkee mainitut asiat ennen muuta *yhteisön ja yhteisöllisen tilan ominaisuuksina*: niiden sisältö riippuu siitä, minkälaisesta ja minkätasoisesta yhteisöstä on kysymys.

Perusajatuksemme mukaan aristotelinen politiikkatiede tarkastelee valtiota kahdenlaisena »elementeistään» muodostuvana kokonaisuutena. Toisaalta valtio nähdään *eri sosiaalisten toimintojen, yhteiskunnallisten funktioiden tai alempien yhteisömuotojen* muodostamana kokonaisuutena, jonka »osia» nämä toiminnot, funktiot tai yhteisöt ovat. Toisaalta taas valtioyhteisöä tarkastellaan *poliittisena organisaationa*, kokonaisuutena, jonka »osia» ovat *kansalaiset*. Nämä kaksi näkökulmaa eivät ole täysin riippumattomia toisistaan: *kansalaisen käsite*, jolle perustuu valtiota poliittisena organisaationa koskeva tarkastelu, liittyy toisaalta muiden yhteisöjen ja sosiaalisten funktioiden konstituimaan ihmiseen. Aristoteles ja vanhaeurooppalainen ajattelutapa eivät tunne sosiaalisista suhteista riippumatonta (so. luonnontilassa olevaa) abstraktia yksilöä valtiota perustavana ainesosana.

Ensimmäinen sisällöllinen peruslauseemme tarkastelee valtiota alempien yhteisöjen ja erilaisten sosiaalisten tehtävien muodostamana kokonaisuutena. Sen keskeinen formulointi vanhaeurooppalaisessa traditiossa on seuraava:

teen, kuitenkin toisenlaisessa kuin nyt esillä olevassa asiayhteydessä. Ks. *Patoluoto*, s. 89–90. Valtion ja kansalaisyhteiskunnan erottamisesta ks. *Hegel*, § 188 läht.; ks. siitä *Avineri*, s. 132 ss; *Paloheimo*, s. 17 ss; *Riedel*, 1969, s. 135 ss.

⁷⁸ Yhteiskunnallinen eriarvoisuus ilmenee selvimmin ns. luonnollisen orjuuden ajatuksena. Ks. erit. Pol. I.6, 1255a 2–b15; *Fortenbaugh*, s. 136–137. Aristotelesta orgaanisen valtioteorian edustajana on käsitelty eritellyllä tavalla *Mulgan*. Ks. *Mulgan*, s. 34–35.

⁷⁹ *Verdross*, s. 534.

⁸⁰ *Ullmann*, s. 248 ss; *Luscombe*, 1982b, s. 760–761; *Patoluoto*, s. 88; *Post*, s. 494–497; *Gilby*, s. 8.

(a.1.) Valtio on täydellinen yhteiskunta.⁸¹

Kuten muutkin alemmat yhteisöt, valtio on »luonnollinen yhteisö». Käsitteen merkityssisältö rakentuu ajatukselle luonnonmukaisesta kehityksestä ja sen mukaan valtio on erityisasemassa verrattuna muihin luonnollisiin yhteisöihin. Aristoteles sanoo, että valtio on »täydellisesti luonnollinen» yhteisö. Tämä tarkoittaa juuri samaa kuin, että valtio on »täydellinen yhteisö», *communitas perfecta* t. *perfectissima*. Mutta mitä ajatus valtion täydellisyydestä asiallisesti tarkoittaa? Aristoteleen ja Tuomas Akvinolaisen tekstistä piirtyy esiin selvästi autarkia-käsitteen *itseriitaisuuden* merkitys. Tuomas kirjoittaa:

». . . dicit [Aristoteles, H.T.], quod civitas est communitas perfecta: quod ex hoc probat, quia cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam: talis autem communitas et civitas. Est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse. Et propter hoc componitur ex pluribus vicis, in quorum uno exercetur ars fabrilis, in alio ars textoria et sic de aliis. Unde manifestum est, quod civitas est communitas perfecta.»⁸²

Ajatus valtiosta täydellisenä ja autarkisena yhteisönä viittaa niihin perinperin, joiden mukaan aristotelinen traditio käsittelee yhteiskunnallisen työnjaon kysymystä. Valtio täydellisenä yhteisönä on keskeisesti organisoitumistaso, joka muodostuu sekä *erilaisista* että *eriarvoisista* sosiaalisista tehtävistä. Ajatuksella on aivan erityinen merkityssisältö. Valtio täydellisenä yhteisönä toisaalta edellyttää muita sosiaalisia suhdejärjestelmiä omana »materianaan», toisaalta taas jäsentää valtion suhteen muihin sosiaalisen kanssakäymisen muotoihin. Voidaan sanoa, että nyt esillä olevasta aspektista valtiolla on muihin yhteisömuodostumiin nähden kolmenlainen tehtävä, nimittäin *säilyttävä*, *yhdistävä* ja *ylittävä*.

Tuomas Akvinolainen toistaa mainitussa passuksessa uskollisesti ja hie-man dogmaattisestikin esikuvansa perusajatuksen, että valtion »lähimpänä materiana» ovat kyläyhteisöt. Hän esittää ajatuksen asiallisesti siten, että valtio muodostuu erilaisista, sen tarpeiden kannalta välttämättömistä ja riittävästä ammatillisista funktioista, sepistä, kehrääjistä jne. Sosiaalisten suhteiden eriarvoisuus on aristotelisessä traditiossa epäilyksetöntä: ». . . valtio ei koostu

⁸¹ Pol. I.2, 1252b 28—35; III.9, 1280b 40—1281a 1; Fritz & Kapp, s. 124; Defourny, s. 195. In lib. pol. Proemium, 3; I.1,31; De Regno I.1,14; Ullmann, s. 249.

⁸² In lib.pol. I.1, 31. Ks. myös *De Regno* I.1,14.

vain monista ihmisistä vaan erilaisista ihmisistä, sillä samanlaiset eivät voi muodostaa valtiota.»⁸³

Toiseksi ajatus valtiosta täydellisenä yhteisönä sisältää sen, että valtio yhdistää nämä erilaiset ja eriarvoiset sosiaaliset funktiot yhdeksi kokonaisuudeksi, tasapainotilaksi.

»Kuten olen todennut *Etiikassani*, valtion olemassaolon säilyttää juuri sen osien välinen tasapaino. Tämä tasapaino eri osien välillä on keskeistä . . . »⁸⁴

⁸³ Pol. II.2, 1261a 23—25; vastaavasti In lib.pol. II.1, 180: ». . . quod civitas non solum debet esse ex pluribus hominibus, sed etiam oportet esse ex differentibus specie, idest ex hominibus diversarum conditionum. Non enim fit civitas ex hominibus qui sunt totaliter similes secundum conditiones. Vrt. Pol. III.4, 1276a 39—b10; In lib.pol. III.3, 366 (». . . diversi cives habentes dissimilia officia, et status dissimiles per quos exercent *proprias* operationes . . . »)

Mainittakoon, että kreikkalaisessa kaupunkivaltiossa muodollisesti epävapaiden orjien ja vapaiden kansalaisten välillä oli tiettyjä muita sosiaalisia ryhmiä. Näistä tärkein ryhmä oli vailla kansalaisuusasemaa olevat metokit, *metoikoi*. Halpoihin ja vähäarvoisiin ruumillisiin tehtäviin käytettyjä kansalaisia kutsuttiin nimellä *bausanoi*. Ks. *Tarkiainen*, s. 71—81. Ks. orjien asemasta ja merkityksestä: *Singlair*, s. 15 ss; *Barker*, s. XVI ss; *Glötz*, s. 226 ss. Perhe ja oikos muodostuu aristotelisen ajattelutradition mukaan olennaisesti erilaisia yhteiskunnallisia tehtäviä suorittavista ja eriarvoisuudelle perustuvista sosiaalisista suhdejärjestelmistä: orja/herra, mies/nainen, isä/lapsi. Näitä suhdejärjestelmiä hallitsevat erilaiset (eriarvoisuuteen perustuvat) *periaatteet* tai *säännöt*. Aristoteles erottaa milloin kaksijaon puitteissa absoluuttisen ja konstitutionaalisen (poliittisen) säännön (Pol. I.3, 1252a 39—b14; I.5, 1254a 23—b20), milloin taas kolmijaon mukaan despoottisen, monarkkisen ja poliittisen säännön (Pol. I.7, 1255b 15—31; I.12, 1259a 37—b4). Huolimatta siitä, että Aristoteles karakterisoi mies/nainen ja isä/lapsi -suhdejärjestelmiä itse asiassa samalla poliittisen tai konstitutionaalisen säännön mukaisella periaatteella, jonka tuonnempana havaitsemme olevan lähtökohtana, kun valtiota tarkastellaan vapaiden ja tasa-arvoisten kansalaisten organisaationa ei hänen esitystään voida tulkita kuin yhdellä tavalla: mies/vaimo, isä/lapsi edustavat erilaisia sosiaalisia asemia ja tehtäviä ja molemmat rakentuvat tietynlaiselle alistussuhteelle, jossa mies on dominoiva. Ks. erit. Pol. I.12; In lib. pol. I.1,13; Eth. Nich. V.6, erit. 1134b 8—18; V Eth. lect. 11. *Lachance*, s. 289; *Fortenbaugh* s. 137—139; *Tarkiainen*, s. 59—61. Voimme panna merkille, että Aristoteles tässä yhteydessä — samoin kuin perustellessaan luonnollista orjuutta — argumentoi ikäänkuin kahdella näkökohdalla: toisaalta ihmisyhteisössä on luontaisesti tiettyjä erilaisia funktioita ja statuksia, toisaalta taas on luontaisesti erilaisia ihmisiä. Viimeksi mainittu viittaa keskeisesti näiden ihmisryhmien henkisiin kykyihin, erityisesti sielun »harkitsevaan», rationaaliseen osaan: ». . . kaikki asiat hallitsevat ja niitä hallitaan luonnon mukaan. Mutta eri tavalla: vapaa hallitsee orjaa toisella tavalla kuin mies hallitsee vaimoa tai lasta; vaikka kaikilla on sielussaan samat osat, ne esiintyvät kuitenkin eriasteisina. Sillä orjalla ei ole harkitsevaa kykyä lainkaan, naisella on, mutta se on vailla toimeenpanevaa auktoriteettia ja lapsella on, mutta se ei ole kehittynyt.» (Pol. I.13, 1260a 7—13). Ks. argumentaation yksityiskohdista *Fortenbaugh*, s. 135 ss; *Patoluoto*, s. 83 ss; *Lachance*, s. 289.

⁸⁴ Pol. I.2, 1261a 30—32.

Kolmanneksi valtio täydellisenä yhteisönä ylittää alemmat ja erityisemmät sosiaaliset yhteisöt. Yhdistettynä valtioyhteisöksi alemmat yhteisöt ja erilliset sosiaaliset funktiot saavat ikäänkuin uuden perspektiivin. Ne muodostavat nimittäin yhdessä *yhteisen edun* tai *yhteisen intressin* tähdättyään aikaisemmin (so. ennen valtion syntyä) pelkästään erilaisiin partiaalisiin etuihin. Valtiossa ne tulevat osiksi »täydellistä yhteisöä» oltuaan ennen »rajoitettuja yhteisöjä». Erityisen aristotelisen käsitteenmuodostuksen mukaan valtio edustaa täydellisenä yhteisönä primaaristi koko yhteisöllisyyden käsitettä.

»Näyttää ilmeiseltä, että kaikki nämä yhteisöt [so. osittaiset, rajoitetut yhteisöt, H.T.] ovat osia suuresta yhteenliittymästä, joka on poliittinen yhteisö. Nämä osittaiset eli rajoitetut yhteisöt ovat vastaavia ilmiöitä kuin sekundäärinen ystävyys, josta puhuin aiemmin.»⁸⁵

Ajatus valtiosta täydellisenä yhteisönä voidaan asialliselta sisällöltään nähdä epäilemättä tietynlaisen yhteiskunnallisen eriarvoisuuden perusteluna. Valtio yhdistää osiensa, so. alempien yhteisöjen, eriarvoiset sosiaaliset asemat ja tehtävät säilyttämällä niiden eriarvoisuuden ja yhdistämällä ne kokonaisuudeksi. Aristotelinen yhteiskuntamalli edustaa käsitystä, jonka mukaan valtio on muodollisesti eriarvoisten osiensa kokonaisuus tai harmonia.⁸⁶ Erityisestä autoritaarisesta piirteestä ei ole kuitenkaan aiheellista puhua: aristotelinen yhteiskuntakuva on pikemmin eräs yleinen malli teorialle ja käytännön toiminnalle antiikin ja feodaalisen yhteiskunnan tuotannollisissa ja sosiaalisissa oloissa. Aristotelismin kilpailijana esiintyivät nimittäin lähinnä ns. ideaalivaltion eli »parhaan valtion» teorit, joita erityisesti platoninen traditio edusti. Niissä avioliitto, lasten kasvatusta, omistus ym. esiintyivät *välittömästi* valtion funktioina ja tehtävinä ilman alempien yhteisöjen tai sosiaalisten suhdejärjestelmien välitystä.⁸⁷ Aristotelisen ajattelutavan mukaan ne sen sijaan esiintyvät valtion »materiana» tai »osina» säilyttäen itsenäisen asemansa. Kohtaamme tässä *laskevan* ja *nousevan yhteiskuntamallin* perusideaalien ääriviivat.⁸⁸ Tässä asetelmassa aristotelinen politiikkatiede esiintyi nimenomaan keskiajalla autoritarismin kriittikkona. Keskiajalla laskevan ja nousevan yhteiskuntamallin perusajatukset samastuivat nimittäin *teokraattisen* ja *luonnollisen* val-

⁸⁵ Eth. Nich. VIII.9, 1160a 27—30; myös Pol. II.2, 1261b 6—15; In lib.pol. I.1, 11. Ajatus on sama, joka esiintyy Eth. Nich. VIII.2. läht. täydellisen ja epätäydellisen ystävyuden käsitteellisessä suhteessa. Ks. viimeksi mainitusta *Routila*, 1969, s. 89—92.

⁸⁶ Vrt. *Cerroni*, Marx über das moderne Recht, s. 94 ss; *Kerimov*, Recht, Freiheit und Gesellschaft, s. 185 ss.

⁸⁷ Ks. *Platon*, Valtio, II kirja 376c läht. ja V kirja 449a läht. Vrt. Pol. II kirja, luvut 2. ja 3.

⁸⁸ *Ullmann*, s. 257; *Luscombe*, 1982b, s. 763.

tion vastakohtaiseen asetelmaan. Käytännössä voimistuva, kirkon kahleista irti pyrkivä, omaan suvereenisuuteen pyrkivä maallinen valta turvautui usein aristoteliseen argumentaatioon valtiosta luonnollisen kehityksen tuotteena ja ihmisen luonnollisia tarpeita turvaavana organisaationa.⁸⁹

Tulemme toiseen sisällölliseen perusväittämään:

(a.2.) Valtio on vapaiden ja tasa-arvoisten kansalaisten yhteisö, jonka tarkoituksena on yhteinen hyvä.

Tämä on se tapa, jolla Aristoteles mielestämme hahmottaa valtion Poliitikka-teoksen kirjoissa III—VI. Niissä valtiota tarkastellaan lähinnä *poliittisena organisaationa*. Tässä suhteessa on myös Tuomaan osalta mielestämme kuvaavaa se, että Poliittikkakommentaarin I ja II kirjojen termi *civitas* (*communitas, communicatio politica*) vaihtuu III kirjassa käsitteiksi *politia* (esim. *species politiae*) tai *principatus* (*civilis, politica*).⁹⁰ III kirjan *Textus Aristotelis* avaa tämän uuden aspektin seuraavin sanoin:

⁸⁹ Ks. Ullmann, s. 243 ss; vrt. Litzen, s. 126 ss; MacGrade, 1982, s. 738 ss; Luscombe, 1982b, s. 757 ss. Ks. Tuomas Akvinolainen, II Sent., d.44, jossa hän esittää tietynlaisen kompromissin maallisen ja hengellisen vallan toimialasta, jossa kummankin tehtäväpiiri esiintyy rinnakkaisena sille ominaisen tehtävän ja funktion mukaan. Akvinolaisen oppi sisältää kuitenkin samassa kohdassa yleisen muotoilun hengellisen vallan primaatista. Radikaalin opin maallisesta vallasta ehdottomasti primaarina valtana esitti Marsilius Padovalainen 1300-luvun alussa. Ks. *Defensor Pacis*, I.2.15. läht. Marsiliuksen oppi on selvästi aristotelismin leimaamaa (mm. oppi valtion tarkoituksesta ja luonnollisesta kehityksestä). Aristotelismin vaikutus ei kuitenkaan ole aivan yksisuuntainen. Tuomaksen oppilas Aegidius Romanus esitti 1200-luvun lopulla aristotelismin perusperiaatteista lähtien hengellisen vallan primaatin legitimoinnin. Ks. *De Ecclesiastica Potestate*, I.1. läht. Ks. siitä Lerner-Mahdi, s. 391—393; Sabine, s. 260 ss. Maallisen ja hengellisen vallan suhteesta glossaattoreilla ja kanonisteilla, ks. Carlyle-Carlyle, II. s. 76—91 ja 198—249. Aegidiuksen ja Marsiliuksen teoreettinen erimielisyys koski juuri kysymystä siitä, mikä on *täydellinen yhteisö* (*civitas, congregatio perfecta*).

⁹⁰ Oma mielenkiintonsa on Tuomaan valtiosuhteisää kuvaavan terminologian runsaudessa ja tietynlaisessa häilyvyydessä, jonka voidaan ehkä katsoa heijastelevan feodaaliseen yhteiskuntamuodostelmaan liittyvää asiallista vaikeutta käsitteellistää valtiosuhteisää. Vrt. Mager, s. 401 ss; Tolonen, 1982, s. 116—123. Voimme poimia seuraavan, melko kirjavan valtiota tarkoittavan terminologian: (1) *civitas* (valtion yleismerkitys) (2) *communitas, communicatio politica* (valtio poliittisena yhteisönä) (3) *regimen regale/regimen politicum* (In lib.pol. I.1, 11; valtion hallitsemistapa) (4) *politia, species politiae* (ib. III kirja: valtiomuodon yleiskäsite) (5) *principatus, principatus civilis, politica* (ib. III, 375 ja 389 läht. valtiomuodon hallitsemistapa) (6) *respublica* («... nihil aliud est quam ordinatio civitatis quantum ad omnes principatus...» ib. III.5, 385) (7) *societas* (ib. III.5), *societas civitatis* (ib. III.2, 357) *societas civilis* (ib. III.6, otsake).

Vastaavasti Tuomaalla ei esiinny yhtenäistä kansakuntaa tarkoittavaa käsitettä *natio*, vaan termit *gens, inhabitantes, populus* jne. Ks. Ullman, s. 262; Szücs, s. 274 ss. ja s. 306 ss.

»Quoniam autem civitas est compositorum, sicut aliud aliquod totorum quidem et constantium ex multis partibus, palam quod prius civis est inquirendus: civitas enim civium quaedam multitudo est».⁹¹

Ontologinen ja metodinen peruskäsitteistö muodostavat myös tämän perusväittämän osalta tarkastelutavan puitteet. Valtio on elementeistään, »osis-taan» (»materiastaan») muodostuva kokonaisuus. Nämä elementit ovat *kansalaisia*. Tämä on tunnetun ja ajatushistoriallisesti laajalti vaikuttaneen aristotelisen valtiomuoto-opin lähtökohta. Praktisella ja normatiivisella tasolla ongelman keskiön muodostaa kysymys oikeasta valtiomuodosta. Valtiomuotooppiin liittyy sekä Aristoteleella että Tuomas Akvinolaisella hyvin monimuotoisia ja yksityiskohdissaan usein vaikeasti tulkittavia ajatuksia. Tässä yhteydessä tyydymme yleisluontoiseen ja itse ajatusrakennetta koskevaan eritteilyyn. Mielestämme aristotelinen valtiomuoto-oppi kulkee ajatuksellisesti seuraavien päävaiheiden kautta.

1. Ensimmäinen ja samalla lähtökohtainen kysymys muodostuu ongelmasta, *ketkä* ovat kansalaisia. Kansalaisen käsite on lähtökohtana Poliitiikan (vast. Poliitiikkakommentaarin) III kirjassa. Sekä Aristoteles että Tuomas määrittävät sen samalla tavalla implisiittisenä lähtökohtanaan vapaan ja itse-tarkoituksellisen kansalaisen ideaali. Kansalainen on se, joka osallistuu valtion harkitsevaan toimintaan, auktoriteettiin, jolla valtion asiat ratkaistaan ja päätetään: »mielestäni seikka, joka todella erottaa kansalaisen kaikista muista, on hänen osallistumisensa päätöksentekoon, mikä tarkoittaa oikeudellista, poliittista ja hallinnollista viranomaistoimintaa.»⁹²

Määritelmä, joka vaikuttaa yksinkertaiselta, osoittautuu lopulta verraten mutkikkaaksi, jopa moniselitteiseksi. Tämä piirre kuvastaa kuitenkin aristoteliselle ajattelutavalle tunnusomaista, systemaattista ja samalla huomionarvoista seikkaa. Perussyynä kansalaisen käsitelmäärittelyssä ilmeneviin vaikeuksiin ja tulkinnanvaraisuuteen voidaan nähdä mainitulle ajattelutavalle tunnusomainen, toisaalta kontekstuaalinen, toisaalta realistinen piirre: (valtiota koskevalla) selityksellä ei ole ehdotonta alkupistettä tai viimekätistä selitettävää elementtiä platonisen ainoan parhaan valtiomuodon tai uuden ajan alun abstraktin ihmisluonnon tarkoittamassa mielessä. Pikemminkin aristotelinen politiikkatiede lähtee ajatuksesta, että ihmiset ovat erilaisissa olosuhteissa tehneet erilaisia valtiollisia järjestelyjä koskevia ratkaisuja. Siksi kansalaisen käsitteen määrittelyssä on otettava huomioon valtiomuotojen erilaisuus ja muutuvuus. Eli: koska on olemassa erilaisia ja vaihtelevia valtiollisen järjestyksen

⁹¹ Pol. (Bekker, 1272b 32—1275b 34, 224); In lib.pol. III.1, 350.

⁹² Pol. III.1, 1275a 22—24. In lib.pol. III.1, 353. Ks. *Mulgan*, s. 54; *Vile*, s. 22.

muotoja, myös kansalaisen käsite on muuttuva ja varioiva: ». . . cum enim sint plures politiae specie differentes, et civis dicatur in ordine ad politiam . . . necesse est etiam, quod civis habeat plures species.»⁹³

Kansalaisen käsitelmäärittelyssä ensimmäinen vaikeus näyttää aiheutuvan kysymyksestä, mitä tarkoittaa osallisuus viranomaistoimintaan. Aristoteleen käyttämä viranomaista tarkoittava termi on *arkhe*. Tuomaalla vastaava käsite on *principatus*. Molempiin käsitteisiin sisältyy tiettyä monimerkityksellisyttä.⁹⁴ Erilaisissa valtiollisissa oloissa viranomaisten toimintaa koskeva järjestely saattaa olla huomattavan erilainen. Aristoteles ja Tuomas näkevät erään olennaisen kysymyksen koskevan sitä, onko viranomainen määräaikainen ja valittu vai onko sen kokoonpano näistä seikoista riippumaton. Viimeksi mainittua tyyppiä edustavat kansankokoukset ja kansalaistuomioistuimet. Aristoteles ja Tuomas suorittavat kansalaisen käsitelmäärittelyn viimeksi mainitun perusteella. He selittävät, että kansalaisuus tarkoittaa osallisuutta määräämättömäksi ajaksi toimivaan viranomaiseen. Saatu määritelmä on kuitenkin suoranaisesti sovellettavissa vain demokraattiseen valtiomuotoon, ei sen sijaan muihin valtiollisiin järjestelmiin. Määritelmä on siksi modifioitava vastaamaan myös sellaisia valtiomuotoja, joissa vain määräaikaiset viranomaiset hoitavat valtion asioita (kuten Aristoteleen mielestä Spartassa ja Karthagossa).⁹⁵ Tässä yhteydessä Akvinolainen esittää korjatun määritelmän jonkin verran Aristotelesta selvemmin ja yksiselitteisemmin: kansalainen on se, joka *voi tulla valituksi* viranomaisorgaaniin; sen sijaan hän ei välttämättä ole aktuaalisesti viranomaisorgaanin jäsen. »Et ex hoc potest esse manifestum quid sit civis: non enim ille qui participat iudicio et concione, sed ille qui potest constitui in principatu consiliativo vel iudicativo.»⁹⁶ Ajattelempa Tuomaan tässä yhteydessä tulkitsevan Aristotelesta oikein.⁹⁷

⁹³ In lib. pol. III.4, 381; myös III.1, 354; vastaavasti Pol. III.1, 1275b 4–6 ja III.4, 1278a 15–16.

⁹⁴ *Mulgan*, s. 54. In lib.pol. III.1, 355.

⁹⁵ Pol. III.1, 1275a 23–b18; In lib.pol. III.1, 353 läht.

⁹⁶ In lib. pol. III.1, 355. Vrt. *Tarkiainen*, s. 58 ss.

⁹⁷ Toisenlaisen kannan on omaksunut *Mulgan* (ks. *Mulgan*, s. 54), jonka mukaan Aristoteles tarkoittaa kansalaisen käsitteen tarkennetulla määritelmällä sitä, että vain ne, jotka aktuaalisesti ovat oikeudellisen tai deliberatiivisen vallan käyttäjiä, ovat kansalaisia. Mulgan saa tiettyä tukea kannalleen sanamuodosta Pol. 1275b 14–18, jossa Aristoteles korvaa ilman aikarajoitusta toimivan viranomaisen käsitteellä »virallisesti määrätty». Kuitenkin Mulganin kanta johtaa erityisesti systemaattisissa yhteyksissä kestäättömiin tuloksiin. Ensinnäkin hyvin tärkeä *yhteisedun* regulatiivinen periaate menettäisi oikeastaan merkityksensä: yhteinen etu tarkoittaa kaikkien kansalaisten etua ja tämän mukaan erotetaan toisistaan mm. aristokratia ja oligarkia, monarkia ja tyrannia. Mutta miten oligarkinen tai tyranniaan perustuva hallitustapa voi rikkoa yhteisen

Toiseksi asialla on tietty syvempi perustansa. Jos nimittäin kysymme, kuka voi olla valtion asioista päättävän orgaanin jäsen, havaitsemme, että Aristoteleen ja Tuomaan esityksestä ei löydy täysin ehdotonta ja yksiselitteistä vastausta. Toisaalta yhtä selvästi voimme todeta, ettei heidän mukaansa kuitenkaan kuka tahansa voi olla kansalainen. Se peruskriteeri ja ideaali, jonka mukaan kansalaisominaisuus määräytyy on periaatteessa selvä: kansalaisia ovat vapaat ihmiset, tasa-arvoiset ihmiset, ihmiset, jotka pystyvät päättämään omista asioistaan, taloudellisesti omavaraiset («autarkiset») ihmiset.⁹⁸ Näyttää siltä, että Aristoteles ja Tuomas ajattelevat mainitun peruskriteerin saavan erilaisissa olosuhteissa valtiollisesta järjestelmästä riippuen erilaisia sovellutuksia. Niinpä emme tapaa kansalaisen yleiskäsitettä *per genus et differentiam*. Sen sijaan Aristoteles ja Tuomas puhuvat *täydellisistä ja epätäydellisistä* kansalaisista:

»Verum est enim quod non omnes sunt cives, qui sunt necessarij ad complementum civitatis, sine quibus civitas esse non potest; quia non solum de servis, sed etiam de pueris videmus, quod non sunt perfecti cives sicut et viri. Viri enim sunt simpliciter cives, quasi potentes operari ea quae sunt civium: sed pueri sunt cives ex suppositione, idest cum aliqua determinatione diminuenta. Sunt enim cives imperfecti: et sicut servi et pueri sunt quidem aliquid cives, sed non perfecte, ita etiam est et de artificibus.»⁹⁹

Kaikki valtion alueella asuvat tai sen toimeentulon kannalta välttämättömät ihmiset eivät suinkaan ole kansalaisia aristotelisen politiikkatieteen mukaan. Mainitun käsitteen ulkopuolelle sulkeutuvat ensinnäkin toisista riippuvaiset, epävapaat eli orjat sekä alaikäiset. Sitävastoin muissa suhteissa ei oikeastaan ole ehdotonta sääntöä: erinäisten väestöryhmien kansalaisuusominaisuus saattaa vaihdella valtiomuodosta riippuen. Ehkä tärkein erityistapaus

edun regulatiivista periaatteita? Heidän oma etunsa olisi kaikkien kansalaisten etu. Toiseksi — kuten tuonnempana tulee esiin — ainakin keskeiseen *poliittisen säännön* käsitteeseen tuntuu sisältyvän ajatus, että kaikki kansalaiset eivät hallitse yhtäaikaan, vaan vain tietty osa kansalaisista on aktuaalisen poliittisen vallan käyttäjä (ns. vuorottain hallitsemisen periaate). Kolmanneksi koko Aristoteleen kansalaisen käsitteen täsmennys joutuisi outoon valoon: Miksi Aristoteles käyttää demokraattisen valtiomuodon jäsentä määritelmänsä lähtökohtana eikä yksinkertaisesti määrittele kansalaisia (määrätyn tai määräämättömän) viranomaisorganin jäseneksi? Neljänneksi itse lopullisen määritelmän sanamuoto antaa tukea myös tässä omaksutulle tulkinnalle: »Hän, jolla on oikeus ottaa osaa jonkin valtion oikeudelliseen tai deliberatiiviseen toimintaan . . .» Pol. I.1, 1275b 18—19.

⁹⁸ In lib. pol. III.4, 380; Pol. III.4, 1278a 1—15.

⁹⁹ In lib. pol. III.4, 379; Pol. III.5, 1277b 33—1278a 39. Vrt. Tarkiainen, s. 47—50; Sinclair, s. 15 ss.

ovat ruumiillisen työn tekijät ja palkkatyöläiset, *bausanoi*. Aristotelesta seuraten Tuomas selittää, että palkkatyöläiset (*artifices, mercenarii*) ovat kansalaisia demokratioissa mutta eivät muissa valtiomuodoissa. »... in populari statu, in qua quaeritur solum libertas, mercenarii sunt cives.»¹⁰⁰ Tämä johtuu siitä, että mainittua valtiomuotoa hallitsee tuonnempana esitettävällä tavalla vapauden periaate aristotelisessä mielessä.

2. Jos kansalaisen käsite on kerrotussa mielessä relatiivinen, so. valtiomuodosta riippuva asia, herää kysymys, mikä lopulta perustaa valtion poliittisena organisaationa. Vastauksen näyttää tarjoavan se, että valtio on POLIITTINEN yhteisö, *koinonia POLITIKE, communicatio POLITICA*. Yleisesti voidaan ehkä todeta, että aristotelista politiikkatiedettä käsittelevässä kirjallisuudessa erilaisten valtiomuotojen, niiden kriteerien ja variaatioiden käsittely usein ikäänkuin peittää alleen toisen perustavanlaatuisen kysymyksen: Mikä on valtio *ylipäänsä* poliittisena organisaationa? Viimeksi mainitulla kysymyksellä on mielestämme tärkeä merkitys siksi, että kaikki erilaiset ja varioivat valtiomuodot voidaan ymmärtää tämän yleisen käsitteen erilaisiksi realisoitumiksi. Poliitikassa ja Poliittikkakommentaarissa kysymystä käsitellään ongelmana, mitä tarkoittaa *poliittinen sääntö* (vast. poliittinen hallitsemistapa, *principatus politicus*). Nikomakhoksen etiikassa se saa käsittelyn kysymyksenä, mitä on *poliittinen oikeudenmukaisuus*.

Poliittinen sääntö (vast. *poliittinen hallitsemistapa*) on Aristoteleen politiikassa (vast. Tuomas Akvinolaisen Poliittikkakommentaarissa) valtiota poliitti-

¹⁰⁰ In lib. pol. III.4, 381; Pol. III.5, 1278a 16—19.

Mulganin mielestä (*Mulgan*, s. 54 ss.) Aristoteleen kansalaisen käsite on arvoneutraali ja deskriptiivinen käsite: se viittaisi Mulganin mukaan Aristoteleen Poliitiikan realistisiin piirteisiin sikäli, että Aristoteles ei ota kantaa kysymykseen, kenen tulee olla kansalainen: »... Aristotle clearly distinguishes the question of who is a citizen from the question of who ought to be citizen» (*Mulgan*, s. 54). Mulgan tulkitsee mielestämme kuitenkin olennaisen yksipuolisesti Aristoteleen ajattelun realistisen piirteen latistamalla sen puhtaaksi deskriptioksi. Siitä, että Aristoteles näkee kansalaisen käsitteen (valtiomuodon mukaan) muuttuvaksi, ei voitane tehdä johtopäätöstä, että hän käyttäisi puhdasta deskriptiivistä kriteeriä. Pikemmin Aristoteles haluaa sanoa, että kansalaisen käsite ei ole absoluuttinen, mutta itse se ideaali, jonka mukaan joku on kansalainen, on muuttumaton: tämä ideaali voi saada kuitenkin erilaisia muotoja erilaisissa valtioissa. Kohtaamme tässä aristotelisen tavan yhdistää reaalinen ja ideaalinen. Tämän mukaan kansalaisen käsite on mielestämme selvästi tyypillinen aristotelinen »arvoladattu» käsite, jonka taustalla on vapaan ja tasa-arvoisen kansalaisen ideaali *autarkian* mielessä: itsenäinen (taloudellisessa mielessä), itsemääräävä ja omatarkoituksellinen kansalainen. Ymmärtääksemme vain lausutun perusteella on mahdollista tulkita erityisesti Akvinolaisen käsite täydellisestä/epätäydellisestä kansalaisesta sekä aristotelismin keskeinen periaate, että orjat eivät koskaan ole kansalaisia ja ruumiillista työtä tekevät vain tietyissä valtiomuodoissa (Pol. III.5 ja In lib.pol. III.4).

sena organisaationa yleisesti konstituiva periaate. Eri yhteisömuotoja karakterisoivat aristotelisen ajattelutavan mukaan erilaiset säännöt. *Oikos*-yhteisö (perhe) muodostuu useammasta periaatteesta. Herran/orjan suhdejärjestelmää Aristoteles ja Tuomas kutsuvat despoottiseksi säännöksi. Isän ja lapsen suhdejärjestelmää hallitsee monarkkinen sääntö, miehen ja vaimon taas Aristoteleella (tässä suhteessa terminologia on ambivalentti) monarkkinen sääntö¹⁰¹ ja Tuomaalla »oikonominen» periaate (». . . duplex est regimen domus: scilicet *oeconomicum* et *despoticum*»¹⁰²). Kaikista näistä valtio kuitenkin poikkeaa sille ominaisen organisoitumisperiaatteen mukaan. Aristoteles kirjoittaa mm. seuraavaa:

»Ja vastaavalla tavalla on asianlaita poliittiseen yhteisöön nähden: kun valtio rakentuu yhdenvertaisuuden ja samanlaisuuden periaatteelle, kansalaiset pitävät oikeutenaan osallistua vuorotellen hallitsemiseen . . . Siten näyttää ilmeiseltä, että valtiomuoto, joka tähtää yhteiseen hyvään perustuu varsinaiselle oikeudenmukaisuudelle; kun taas ne, joiden tähtäimessä on vain hallitsijoiden etu ovat poikkeamia oikeasta säännöstä ja ne perustuvat samaan periaatteeseen kuin herran valta orjaan, jossa edellisen etu on tärkein. Mutta valtio on vapaiden ihmisten yhteisö.»¹⁰³

Valtiota dominoivat ja sen muista yhteisöistä erottavat tuntomerkit näyttävät verraten selviltä ja yksiselitteisiltä. Valtiota poliittisena organisaationa karakterisoivat *tasa-arvo*, *vapaus* ja *yhteisetu*. Valtio on vapaiden ihmisten välinen yhteisö, ». . . principatus qui est supra liberos . . . »¹⁰⁴ Se on perustettu tasa-arvolle ja yhtäläisyydelle, ». . . fuerint instituti secundum aequalitatem et similitudinem civium.»¹⁰⁵ Vapaiden ja tasa-arvoisten ihmisten yhteisön tuntomerkki on lopulta se, että vallankäyttö tapahtuu kaikkien eduksi. Toisaalta voidaan sanoa, että valtion jäsenet konstituoituvat vapaiksi ja tasa-arvoisiksi juuri sen kautta, että heillä on »osuus» yhteiseen etuun.¹⁰⁶ Yhteinen etu on *kaikkien* kansalaisten etu ja sen ulkopuolelle jäävät eivät ole kansalaisia. Muitten yhteisöjen organisoitumismuodot ovat juuri vailla tätä prinssiippiä. Orja/herra-järjestelmässä valtaa harjoitetaan vain herran eduksi.

¹⁰¹ Pol. I.12, 1259a 37—b1; vrt. III.6. 1278b 37—1279a 8; vrt. edellä av. 83.

¹⁰² In lib.pol. I.1,13. Poliitiikkakommentaarissa esiintyvät myös termit »principatus politicus» (I.10, 152) ja »principatus ad liberos» (III.5,388).

¹⁰³ Pol. III.6, 1279a 3—22; myös I.7, 1255b 19—20; III.4, 1277b 7—10. In lib.pol. III.5, 389—390.

¹⁰⁴ In lib.pol. III.5, 389; III.3, 374.

¹⁰⁵ ib.

¹⁰⁶ Pol. III.7, 1279a 31—33. In lib. pol. III.6, 392.

Perheessä (sen osajärjestelmissä mies/vaimo ja isä/poika) Aristoteleen ja Tuomaan mukaan valtaa harjoitetaan alemmassa asemassa olevan (vaimon ja lapsen), muttei yhteiseksi eduksi. Satunnaisesti, muttei essentiaalisesti, saattaa näissä yhteisöissä esiintyä yhteisetu: ». . . voimistelutaidossa harjoittaja hakee harjoitettavan etua . . .» ja vain satunnaisesti ». . . hän, joka harjoittaa poikaa, harjoittaa itseään».¹⁰⁷

Löydämme rakenteellisesti poliittista sääntöä ja hallitsemistapaa vastaavan käsitteen Nikomakhoksen etiikan *poliittisen oikeudenmukaisuuden* perusajatuksessa:

»Jälkimmäinen [= oikeudenmukaisuus valtiossa, poliittinen oikeudenmukaisuus, H.T.] koskee vapaiden ja verrannollisesti tai aritmeettisesti samanarvoisten ihmisten elämää yhteisössä, jonka päämääränä on itseriittoisuus.»¹⁰⁸

Valtiota poliittisena organisaationa konstituiva poliittinen oikeudenmukaisuus on sekä oikeudenmukaisuuden että yhteisöllisyyden korkein muoto. Ihmiset, jotka eivät ole »vapaita ja tasa-arvoisia», eivät voi muodostaa varsinaiselle oikeudenmukaisuudelle perustuvaa yhteisöä. Alemmat yhteisömuodot (orja/herra, mies/vaimo, isä/poika) rakentuvat alemmille oikeudenmukaisuuden muodoille, jotka »muistuttavat oikeudenmukaisuutta», ovat sen »analogisia muotoja».¹⁰⁹

3. Sisällöllinen perusväite a.2. saa merkityksensä käsitteistä (kansalaisten) *vapaus, tasa-arvo, yhteisetu* ja (poliittista yhteisöä konstituiva) *oikeudenmukaisuus*. Ne näyttävät edellä lausutun nojalla yleispäteviltä tuntomerkeiltä, jotka *aina* karakterisoivat valtioyhteisöä. Tämän mukaisesti ne edustaisivat myös yleispäteviä normatiivisia toimintaohjeita, jotka sellaisina pitävät aina paikkansa. Nämä näkökohdat kohtaavat kuitenkin aristotelisen politiikkatieteen traditiossa huomattavan ja periaatteellisen rajoituksen. *Teoreettisen väitteen tasolla* perusväitteemme a.2. (sitä täsmentävine käsitteineen) edustaa kyllä muuttumatonta totuutta mutta vain abstraktissa mielessä. Sen tehtävänä on lopultakin osoittaa se aspekti, joka yhdistää sen realisoitumia: erilaisia ja varioivia valtiomuotoja. *Normatiivisen toimintaohjeen tasolla* kohtaamme vas-

¹⁰⁷ In lib.pol. III.5, 388; myös ib. III.6, 392; Pol. III.6, 1278b 30—1279a 7.

¹⁰⁸ Eth. Nich. V.6, 1134a 26—27, *Knuuttilan* suomennoksessa esiintyy termi »oikeudenmukaisuus valtiossa». *Rossin* ja *Thomsonin* englanninkielisissä laitoksissa esiintyy termi »political justice». Ks. *Ross*, ib. ja *Thomson*, s. 156.

¹⁰⁹ Eth. Nich. ib. a27—b18; V Eth. lect. 11. Tuomas sanoo, että poliittinen oikeudenmukaisuus on varsinaista oikeudenmukaisuutta (»iustum simpliciter»), muiden yhteisöjen vain relatiivista ja analogista (»secundum similitudinem», »habet aliquam similitudinem cum eis»). Ed. Leon. 162, 170, 174—6 ja 187. Ks. erilaisista yhteisöperiaatteista: *Lachance*, s. 288—297.

taavan rajoituksen: ennen kuin voimme antaa yhtään varsinaista konkreettista toimintaohjetta, meillä täytyy olla tietoa (myös) mainittujen abstraktien käsitteiden realisoitumista ja niiden erilaisista, vaihtelevista muodoista. Kuitenkaan nämä seikat eivät tee tyhjäksi perusväittämän a.2. periaatteellista merkitystä. Pikemminkin kyseessä on aristoteliselle ajattelutavalle tunnusomainen piirre, joka ei johda arvoja ja toimintaohjeita ideaalisesta (yleisestä) eikä reaalisesta (erityisestä) vaan pyrkii yhdistämään nämä kaksi puolta.

Kohtaamme itse asiassa vastaavan rajoituksen kuin edellä kansalaisen käsitteen yhteydessä. On olemassa *erilaisia valtiomuotoja*. Siksi kysymys, kuka on kansalainen, ei voi saada ehdotonta ja yleispätevää vastausta. Vastaavalla tavalla on olemassa *erilaisia* vapauden, tasa-arvon ja yhteisedun muotoja ja realisoitumia.

Asiaan liittyy kaksi olennaista ajatusta. Ensinnäkin kaikista peruslauset-
tamme a.2. täsmentävistä käsitteistä *tasa-arvo* on perustavanlaatuisin. Nikomakhoksen etiikassa Aristoteles nimittäin selittää, että oikeudenmukaisuus on aina perusluonteeltaan tasa-arvoa. Kreikankielinen käsite *isos* (yhtäläinen, tasapuolinen)¹¹⁰ merkitsee Nikomakhoksen etiikassa *suhdetta*, joka vallitsee toisaalta ihmisten (heidän arvonsa) ja heille tulevien suoritusten, etujen yms. välillä.¹¹¹ Tasa-arvo on aristotelisessä ajattelussa *suhteellista eli proportionaalista yhdenvertaisuutta*: vain ne, jotka ovat samanarvoisia, ovat oikeutetuja yhdenvertaiseen kohteluun tai samanlaisiin etuihin. Jos sitävastoin ihmiset ovat eriarvoisia, on oikeudenmukaista ja tasa-arvon periaatteen mukaista kohdella heitä eriarvoisesti. »Täten ajatellaan, että oikeudenmukaisuus on tasa-arvoa ja sitä se on, mutta ei kaikille, vaan ainoastaan samanarvoisille. Eriarvoisuus näyttää myös oikeudenmukaiselta ja sellaista se on, mutta ei kaikille, vaan vain eriarvoisille.»¹¹² Ehdoton (aritmeettinen) etujen kaikkien kesken jakaminen edustaa vain erästä ja sellaisena relatiivista tasa-arvon ja oikeudenmukaisuuden muotoa. Sellaisena se on pikemmin poikkeama oikeasta valtiomuodosta, ». . . koska niiden, jotka ovat tasa-arvoisia yhdessä suhteessa ei tarvitse olla sitä kaikissa, eivätkä ne, jotka ovat epätasa-arvoisia yhdessä

¹¹⁰ Tarkkiainen, s. 32—33 ja 138; Sinclair, Pol. s. 127; Joachim, s. 142—143.

¹¹¹ E.N. V. luvut 2.—5, 1130b 30 läht. Viittaukset mainittuun kohtaan: Pol. III.9, 1280a 17 ja III.12, 1282b 20. Nikomakhoksen etiikassa Aristoteles erottaa aritmeettisen ja geometrisen sekä toisaalta korrektiivisen ja distributiivisen oikeudenmukaisuuden. Viimeksi mainittu jaottelu sai keskiajan aristotelismissä muodon *iustitia commutativa/iustitia distributiva* (Ks. esim. Summa Theol. II^a II^{ae}, 61.2 ad 2^{um}, 61.1, 67.1 ja 77.1; I^a Pars, 21.1) Ks. Finley, s. 142—143; Joachim, s. 140 ss; Dirlmeier, s. 404 ss.

¹¹² Pol. III.9, 1280a 11—14; myös: III.12, 1282b 18—22; Lachance, s. 274 ss.

suhteessa, ole välttämättä sitä kaikissa . . . »¹¹³ Mutta *ketkä* lopulta ovat tasa-arvoisia? Kysymykseen ei aristotelisen ajattelutavan mukaan ole ehdotonta vastausta, vaan se on ratkaistava kulloinkin vallitsevan valtiomuodon mukaan.

Asiaa täydentää toinen keskeinen aspekti. Aristoteles ja Tuomas Akvino-lainen erottavat *absoluuttisen ja relatiivisen* oikeudenmukaisuuden. Jälkimäinen sisältää jonkin »osan oikeudenmukaisuutta» tai on »oikeudenmukaisuutta rajoitetussa tai osittaisessa merkityksessä».¹¹⁴ Ne valtiomuodot, jotka tähtäävät kaikkien kansalaisten yhteisyyteen ovat absoluuttisen oikeudenmukaisuuden dominoimia.¹¹⁵ Muut valtiolliset järjestelmät ovat taas poikkeamia eli degeneroituneita valtiomuotoja. Voimme esittää valtiomuotojen pääjaotellun kriteereinä hallitsijoiden lukumäärä ja yhteisyyden seuraavasti: ¹¹⁶

cui bono: yhteiseksi eduksi omaksi eduksi *lukumäärä:*

monarkia	tyrannia	yksi, <i>unus</i>
aristokratia	oligarkia	harvat, <i>pauci</i>
politeia (timokratia)	demokratia	monet, <i>multi</i>

Kuitenkin kaikki valtiollisen järjestelyn muodot toteuttavat aristotelisen politiikkatieteen mukaan *jotain päämäärää*. Aristoteleen mukaan valtiomuodon (*politeia* sanan yleismerkityksessä) yleinen määritelmä on seuraava:

». . . järjestelmä, jonka valtiot hyväksyvät, kun ne jakavat valtaa käyttävät virat, määrittävät ylimmän vallankäytön sekä sen päämäärän, johon koko sosiaalinen järjestelmä pyrkii . . . »¹¹⁷

Myös degeneroituneet valtiomuodot toteuttavat relatiivisessa mielessä jotain oikeudenmukaisuuden periaatteita. Kaikki valtioyhteisöt toteuttavat ni-

¹¹³ III.13, 1283a 26–28; III.9, erit. 1280a 25–31.

¹¹⁴ Pol. III.6, 1279a 17–22; III.9, 1280a 20–25; vrt. *MacIntyre*, s. 79.

¹¹⁵ Pol. III.6, 1279a 17–22; In lib.pol. III.6, 391–393.

¹¹⁶ *Riedel*, 1975, s. 46; vrt. *Mulgan*, s. 54 ss; *Düring*, s. 496–499; Pol. III.12, 1282b 15 & seq.; In lib.pol. III.6, 391 & seq.

¹¹⁷ IV.1, 1289a 15–17.

mittäin *jotain distributiivisen oikeudenmukaisuuden muotoa*. Distributiivinen oikeudenmukaisuus tarkoittaa sitä periaatteita, jonka mukaan yhteisön vallankäyttö, edut, haitat ja rasitukset jaetaan.

Tämä seikka on mielestämme aristotelisen politiikkatieteen ajattelutavassa perustavanlaatuinen. Aristotelismi osoittaa erityisesti oman aikansa ajatusta vasten tarkasteltuna hyvin pitkälle menevää ymmärtämystä sellaista ajatusta kohtaan, että valtiolliset ja sosiaaliset levottomuudet johtuvat erilaisen väestöryhmien vallantavoittelusta sekä epätasaisesti jakaantuneesta varallisuudesta ja muista yhteiskunnallisista eduista.¹¹⁸ Tämä ajattelutapa ei näe mainituissa ilmiöissä kuitenkaan sosiaalisten ryhmien vallantavoitteluun perustuvaa ristiriitaa vaan erilaisten *yhteiskuntamoraalisten periaatteiden konfliktin*. Nämä periaatteet edustavat juuri erilaisia näkemyksiä siitä, miten yhteiskunnan edut ja haitat on jaettava. Erilaisia sosio-ekonomisia ryhmiä vastaavat niille ominaiset periaatteet. Seuraavat yhteiskuntamoraaliset periaatteet esiintyvät valtiomuotojen perimmäisinä kriteereinä.

— *Varallisuus*. Kun kysymyksessä on harvojen valta omaksi edukseen eli *oligarkia*, Aristoteles katsoo, että sen sosiaalisina kantajina ovat varakkaat, ja se edustaa periaatetta, jonka mukaan yhteiskunnan edut on jaettava varallisuutta kriteerinä käyttäen.¹¹⁹

— *Vapaus*. Kun enemmistö hallitsee omaksi edukseen, se edustaa köyhien valtaa. Täten demokratia on köyhien valtaa ja sen dominoiva moraalinen periaate on vapaus. Distributiivisen oikeudenmukaisuuden periaatteena vapauden merkityssisältö ei ole aivan yksiselitteinen. Se samastuu usein vapaan miehen statukseen (yhteiskunnassa, jossa on myös orjia).¹²⁰ Moraalisena jakoperusteena se näyttää taas sisältävän ajatuksen, että virat, privilegiot ja muut yhteiskunnalliset edut ovat »avoimia kaikille»,¹²¹ jolloin »yhtäläillä oikeutettujen» konfliktien ratkaisu jää yksityiskohdissaan luonnollisesti jonkin verran epämääräiseksi. Vielä vapaus näyttää esiintyvän jonkinlaisena yleisenä yhteiskunnallisena ideaalina, jossa jokaisella on »vapaus tehdä mitä tahdot». ¹²² Näitä koskevat yksityiskohdat jäävät esityksemme ulkopuolelle.

— *Hyve*. Kaikkien »oikeudenmukaisten valtiomuotojen» periaatteina on hyve. Meille riittää tässä yhteydessä hyveen yleisluontoinen karakterisointi: se

¹¹⁸ Asiaa käsitellään IV kirjassa erit. luvuissa 4, 11 ja 12 sekä V kirjassa. Ks. *Wheeler*, s. 163 ss.

¹¹⁹ Pol. III.8, 1279b 17—1280a 7; IV.4, 1290a 30—b20. In lib. pol. III.6, 398.

¹²⁰ Pol. III.8, 1280a 1—6. In lib. pol. III.6, 398.

¹²¹ Pol. IV.4, 1290a 30—b20; IV.6, 1292b 23—1293a 34; VI.4, 1318b 27—42.

¹²² Pol. V.9, 1310a 30—34; VI.2, 1317b 11—13.

on jossain mielessä muihin verrattuna suhteellisesti suurempaa moraalista arvoa ansioiden, luonteenlaadun, viisauden tms. muodossa.¹²³ Tästä on kuitenkin tehtävä eräs poikkeus, joka osoittaa Aristoteleen varauksellisen asenteen kansan enemmistön moraalisia kykyjä kohtaan: politeiassa (eli enemmistön vallassa yhteiseksi hyväksi) hyve liittyy sotilaalliseen kuntoisuuteen ja kykyihin. Tällöin se on distributiivinen oikeudenmukaisuusperiaate.¹²⁴

Näihin periaatteisiin liittyy erityisesti konkreettisten valtiomuotojen analyysin yhteydessä yksityiskohtia, joita emme tässä käsittele. Asian ydin on meidän kannaltamme seuraava: vallan jakaminen yhden/harvojen/enemmistön kesken ei sellaisenaan edusta distributiivisen oikeudenmukaisuuden muotoa esimerkiksi »yksinvallan periaatteen», »vähemmistövallan periaatteen» tai »enemmistövallan periaatteen» muodossa. Sekä Aristoteles että Tuomas edellyttävät selvästi, että ennen kuin vallanjaosta voi tulla distributiivisen oikeudenmukaisuuden muoto, sen täytyy jollain tavalla liittyä yhteiskunnan ja valtion sosiaaliin toimintoihin ja tehtäviin. Juuri sosiaalinen toiminta tai funktio tulee edustetuksi tai saa dominanssin enemmistövallan/vähemmistövallan puitteissa. Erikoisella tavalla he toteavat, että yleensä yhteiskunnissa on enemmistö, joka edustaa varattomia, ja vähemmistö, joka edustaa varakkaita. Se on kuitenkin vain sattumasta riippuva tosiasia. Yhteiskunnassa voidaan köyhän vähemmistön tai rikkaan enemmistön ajatella hallitsevan. Siksi, kun näitä yhteiskuntia tarkastellaan distributiivisen oikeudenmukaisuuden realisoitumina, saa dominoivan ryhmän sosiaalinen luonne ja sen mukainen oikeudenmukaisuusprinsiippi ylimmän kriteerin aseman. Demokratia on syvimmältä luonteeltaan yhteisö, jossa köyhät — olivatpa he enemmistönä tai vähemmistönä — dominoivat vapauden periaatteen mukaan. Oligarkia on taas valtiomuoto, jossa distributiivinen periaate on varallisuus — olipa hallitseva varakas väestönosa sitten enemmistönä tai vähemmistönä.¹²⁵

4. Mutta miten voimme suhteuttaa toisiinsa ajatukset absoluuttisesta ja relatiivisesta oikeudenmukaisuudesta? Periaatteellinen vastaus on epäilemättä se, että niiden suhde on samanlainen kuin asioiden *täydellisten* ja *epätäydellisten* muotojen, kuten Aristoteles toisaalla erittelee ystävyyden käsitettä. Tämä

¹²³ Pol. III.7 ja III.18, 1287b 37 & seq.

¹²⁴ Pol. III.17, 1228a 7—15. In lib.pol. III.6, 393.

¹²⁵ Pol. III.8, 1279b 17—1280a 7. In lib.pol. III.6, 396. On huomattava, että mainitut prinssiipit esiintyvät ylimpinä valtiomuotojen kriteereinä vain Poliitiikkateoksen III kirjassa. IV kirjassa esiintyvät varallisuus — vähemmistö sekä vapaus — enemmistö taas rinnakkaisina kriteereinä. Eron syynä lienee pidettävä sitä, että III kirjassa valtiomuodot hahmotetaan oikeudenmukaisuuden, so. erilaisten distributiivisten prinssiippien näkökulmasta. Ks. Pol. IV.4, 1290b 7—20; *Mulgan*, s. 63—65; vrt. *Riedel*, 1975, s. 50—51; *Düring*, s. 501—502; vrt. *Wheeler*, s. 163—166.

periaate ratkaisee teoreettisella tasolla kysymyksen, miten *erilaiset* valtiomuodot ovat *valtiomuotoja*. Se antaa puitteet myös ongelmalle, mitä muuttumattomasta ja mitä muuttuvaa inhimillisissä valtiomuodostelmissa on. Sitävastoin se ei vielä ratkaise kysymystä, *miten meidän pitää toimia*. Pitääkö meidän pyrkiä ihanteellisesti parhaan valtiomuodon perustamiseen (ja mikä se on), johonkin suhteellista arvoa omaavaan valtiolliseen järjestelmään vaiko minkä tahansa valtiomuodon säilyttämiseen? Saamme ongelmaan osittaisen vastauksen Poliitiikan IV kirjan alussa.

»Siksi on selvästi totta, että politiikka on sellaisen tieteen kohde, jonka tehtävä on tutkia, mikä valtiomuoto on paras ja millainen se on, jos se voitaisiin perustaa tavoitteittemme mukaisesti ilman minkäänlaisia ulkopuolisia esteitä. Mutta sen on harkittava myös, mikä valtiojärjestelmä on sopiva millekin valtiolle. Sillä parasta on usein mahdotonta saavuttaa, ja siksi todellisen lainsäätäjän ja valtiomiehen on perehdyttävä yleisesti (absoluuttisesti) parhaaseen sekä siihen, mikä on olosuhteet huomioon ottaen paras . . . Sillä meidän on otettava huomioon, ei vain sitä, mikä on parasta, vaan myös se, mikä on mahdollista . . . »¹²⁶

Antiikin ja keskiajan valtio-opillisen ajattelun keskeiseen ongelmaan ns. *parhaasta valtiomuodosta* aristotelisen politiikkatieteen vastaus on sekä omailemainen että omaperäinen. Aristotelismin periaatteellisen kannan mukaan mainitulle ongelmalle ei ole yleispätevää ja ehdotonta ratkaisua, vaan se riippuu kulloisistakin olosuhteista. Kanta ei kuitenkaan edusta arvorelativismia sanan tavanomaisessa merkityksessä. Pikemmin siinä on nähtävissä aristoteliselle ajattelutavalle leimallinen piirre yhdistää reaalinen ja ideaalinen. Aristotelisessä valtiomuoto-opissa yhdistyvät nimittäin kahdensuuntaiset ajatukset. Toisaalta se sisältää voimakkaan realistisen piirteen: tämän mukaisesti johtamiskysymys painottuu valtiomuoto-opissa *olosuhteiden mukaisen valtiomuodon* problematiikkaan. Toisaalta ajattelutapa sisältää selvän ideaalisen tendenssin. Tämän mukaan johtamiskysymys painottuu taas selvästi ihanteen mahdollisimman suuren arvonmukaisuuden toteuttamiseen: tätä johtamiskysymyksen aspektia voidaan sanoa *parhaan valtiomuodon problematiikaksi*. Ideaalista ja reaalista yhdistävä ajatuspiirre näyttää siteeratun kohdan mukaisesti toteutuvan yleisellä tasolla suhteellisen selväpiirteisellä tavalla: meidän tulee politiikkatieteen alueella tuntea *sekä* arvot *että* tosiasiat, koska politiikkatiede toiminnallisena tietona yhdistää molemmat ja edellyttää molempia.

¹²⁶ Pol. IV.1, 1288b 22—27 ja 37—38. Aristoteles erottaa vielä kaksi muuta valtio-opin tehtävää. Valtio-opin tulee tutkia »valtion alkuperäistä tilaa ja kuinka se kerran sai alkunsa ja miten se voisi säilyä kauimmin». Vielä valtio-opin tulee tutkia sitä, »mikä valtiosääntö sopii kaikille tai melkein kaikille valtioille». ib. b34—37; ks. *Düring*, s. 499—501.

Löydämme ajatuksen myös konkreettisten kysymysten käsittelyn yhteydessä mm. seuraavan ajatuskehityksen muodossa:

»Mutta sanotun mukaisesti on selvää, että tasa-arvoisten ja samanlaisten keskuudessa ei ole oikein eikä tarkoituksenmukaista, että yksi ihminen hallitsee muita, . . . olipa sitten kyseessä hyviä ihmisiä hallitseva hyvä ihminen tai huono, joka hallitsee huonoja, eikä vaikka hän olisi hyveeltään ja kyvyiltään muihin nähden ylivoimainen, *paitsi tietyissä olosuhteissa*.» [Harv. H.T.]¹²⁷

Asialla on mielestämme myös merkittävää vaikutusta aristotelisen politiikkatieteen sisällön kannalta. On nimittäin havaittavissa, että ne sisällölliset suositukset, joita aristotelinen politiikkatiede antaa, lähtevät kahdenlaisista premisseistä tai perustavoitteista, joko ideaalisen eli parhaan valtiomuodon toteuttamisesta tai olosuhteiden mukaisen yhteiskunnallisen järjestelmän luomisesta ja säilyttämisestä. Edellisessä suhteessa lähtökohta on *hyve*: kyseessä on ns. parhaiden ihmisten sääntö ja sitä vastaavat valtiomuodot ovat aristokratia ja monarkia.¹²⁸ Jälkimmäisessä katsannossa taas lähtökohtana on *tasapainotilan saavuttaminen* erilaista varallisuustasoa edustavien ja erilaisia intressejä ajavien väestöryhmien kesken. Tässä tapauksessa myös *valtiomuodon säilyttäminen* saa tärkeän premissin aseman. Näiden lähtökohtien erilaisuus lankeaa yhteen erottamamme ideaalisen ja reaalisen aspektin (absoluuttisen ja relatiivisen oikeudenmukaisuuden) kanssa: toinen edustaa absoluuttisesti parasta, toinen relatiivista, olosuhteisiin nähden parasta. Tietyin varauksin voidaan puhua *elitistisesti orientoituneesta* ja *demokraattiseen suuntaan orientoituneesta* Aristoteleesta. »Elitistinen Aristoteles» näkee hyveen ja kyvyn oikeana distribuutioperusteena ja suhtautuu tässä katsannossa epäillen kansan enemmistön mahdollisuuksiin sekä näkee sotilaskuntoisuuden ainoana perusteluna absoluuttisesti oikealle enemmistövallalle, so. politeialle valtiomuotona, jossa enemmistö hallitsee yhteiseksi hyväksi. »Demokraattinen Aristoteles» näyttäytyy meille eri valossa. Hänellä ajatus valtioyhteisöstä vapaiden ja tasa-arvoisten kansalaisten yhteenliittymänä saa todellisempaa merkitystä. Tapaamme tämän piirteen ajatuksena kansan enemmistön kollektiivisesta

¹²⁷ Pol. III.17, 1287b 40—1288a 3; harv. H.T.

¹²⁸ *Mulgan*, (, s. 78) on todennut osuvasti, että parhaan valtiomuodon ajatus (»the rule of the best men») perustuu kahteen näkökohtaan: »first, that only the best men will be capable of governing the city in the best possible manner; second, that, quite apart from the good consequences of their rule, the best men deserve the honour of ruling». Jälkimmäinen vastaa edellä esitettyä oikeaa distribuutioperiaatetta.

viisaudesta,¹²⁹ esityksestä, jonka mukaan hyve on lopulta vain yksi relatiivinen oikeudenmukaisuusprinsiippi¹³⁰ ja käsityksestä, jonka mukaan kansan enemmistön etu on otettava aina huomioon yhteisetuna.¹³¹

Sisällöllinen perusväittämämme valtiosta vapaiden ja tasa-arvoisten kansalaisten yhteisönä liittyy mielestämme tärkeällä tavalla eräisiin myöhäiskeskiajan ajatusilmiöihin. Se edustaa politiikkatieteen periaateoppia, jolla on tärkeä suuntaa antava merkitys erinäisten kysymysten ratkaisun kannalta. Tällaisia kysymyksiä on mielestämme ainakin kolme.

Ensinnäkin keskiajan tutkimuksessa on mielestämme aivan oikein korostettu, että varhaisempaa keskiaikaa hallitsi kaksi yhteiskunnallisen järjestyksen ideaa, nimittäin *teokraattinen* kuninkuus ja *feodaalinen* kuninkuus. Molemmat olivat epäilemättä moraalisten tarkoitusten sitomaa kuninkuutta, mutta feodaalinen kuninkuus oli feodaalisten siteiden sitomana *rajallista kuninkuutta*, jonka vastakohtana teokraattinen kuninkuus esiintyi *absoluuttisena kuninkuutena*.¹³² Aristotelismin noususta lähtien 1200-luvun keskivaiheilla valtioajattelun keskiöön nousee toisenlainen jaottelu: sen erityinen ambivalentti luonne on mielestämme selitettävissä teorianhistoriallisesti alkuperäisen Aristoteleen valtiomuoto-opin kahdensuuntaisilla ajatuksilla. Yhteiskunnallisesti ilmiö kytkeytyy taas epäilemättä uusien sosiaalisten ryhmien vaikutusmahdollisuuksien lisääntymiseen.

Tuomas Akvinolainen esittää Poliitiikkakommentaarissaan, että on olemassa kahdenlaista valtiollista ja poliittista järjestystä. Näitä hän kutsuu tärkeillä nimillä *regimen regale/regimen politicum*. Uusi käsite on koko Aristoteleen valtiomuoto-opin keskeisiä ideoita mukanaan kantava käsite *regimen politicum*. *Regimen regale* yhtyy nimittäin suurin piirtein teokraattisen kuninkuuden perusajatuksen: se on järjestelmä, jossa hallitsijalla on »täysi valta», *plenaria potestas*. Se edustaa kuninkuutta, joka ei ole lakien sitoma, vaan on itse lakien lähde. Sitä vastoin *regimen politicum* määritetään ensi käden kriteerinä rajallinen valta yhteisön lakien puitteissa:

¹²⁹ Pol. III.11, 1281a 39—b25.

¹³⁰ Pol. III.13, 1283a 35—b35.

¹³¹ ib. b30—34; harv. H.T. Ks. enemmistön edun ja kollektiivisen viisauden eräistä keskiaikaisista tulkinnoista. *Dunbabin*, 1982, s. 723 ss.

¹³² *Ullmann*, s. 117 ss. ja s. 150 ss. Ks. myös *McGrade*, 1982, s. 738—740; *Luscombe*, 1982b, s. 757—758. On aiheellista korostaa, että esitetyssä epäproblemaattisessa muodossa jaottelu ei luonnollisestikaan tee oikeutta monille yksityiskohdille ja muille ajatuksille. Jo 1100-luku näyttää olleen vireän ja uusia ideoita muotoavan valtioajattelun kautta. Ks. *Post*, s. 27 ss. ja s. 499 ss.; *Mager*, s. 400 ss; *Litzen*, s. 139 ss; *Vile*, s. 26.

»*Politicum* autem regimen est quando ille qui praeest habet potestatem coarctatam secundum aliquas leges civitatis.»¹³³

Se, että *regimen politicum* samastuu valtioon väestön poliittisen organisaation mielessä, tulee esiin Poliitiikkakommentaarin kolmannesta kirjasta, jossa Aristotelesta seuraten poliittisen hallintojärjestelmän käsite määritetään vapaiden ja tasa-arvoisten väliseksi järjestykseksi, »secundum aequalitatem et similitudinem civium». Poliitiikkakommentaarin I kirjan terminologian asemasta Tuomas käyttää käsitettä *principatus*: poliittinen järjestelmä on *principatus politicus* tai *civilis principatus*.¹³⁴ Se on vapaiden järjestelmä (»*principatus ad liberos*»), jonka vastakohta on epävapaihin kohdistuva *dominatio*.¹³⁵ Samalla syntyy käsitteellisellä tasolla ambivalentti asetelma: Eikö *regimen regale* ja kuninkaan absoluuttinen valta ole myös väestön poliittinen organisaatio, jossa valtaa käytetään kaikkien yhteiseksi eduksi? Miten Poliitiikkakommentaarin ensimmäisen kirjan jyrkkä jaottelu *regimen regale/politicum* suhtautuu kolmannen kirjan käsitteeseen *principatus politicus*, jossa kuninkuus myös absoluuttisessa muodossaan näyttäisi olevan eräs sen alalaji. Täsmälleen samassa muodossa löydämme epäselvyyden Aristoteleen Poliitikassa kysymyksenä, onko absoluuttinen monarkia poliittisen säännön eräs alalaji eli miten suhtautuvat toisiinsa *monarkkinen sääntö* ja *poliittinen sääntö*. Käsitteellinen kaksisuuntaisuus heijastuu merkittävästi myös asiallisella tasolla: Tuomas jättää vastaamatta siihen peruskysymykseen, onko valta peräisin ruhtinaasta vai väestön laajemmista kerroksista, esittäen yksinkertaisesti, että se voi olla peräisin *joko* ruhtinaasta *tai* kansasta.¹³⁶

Sisällöllisen perusväittämämme a.2 ensimmäiseen periaatteelliseen vaikutukseen näyttää siten sisältyvän tietty käsitteellinen kaksijakoisuus alemmista väestönkerroksista määräytyvän ja ylhäältäpäin yksinvaltaisesta ruhtinaasta peräisin olevan vallan välillä, jotka molemmat selitetään legitiimeiksi yhteiskunnallisen järjestyksen muodoiksi. Hieman toisenlainen peruslauseeseen a.2 liittyvä yleinen piirre on havaittavissa aristotelisessä traditiossa seuraavan näkökohdan mukaan: jos lähdemme siitä, että valtio ylipäänsä on vapaiden ja

¹³³ In lib.pol. I.1, 13. Ks. myös: De Reg. Princ. I.8—9, III.11 ja IV.1. Ks. *Luscombe*, 1982b, s. 765—766; *Carlyle-Carlyle* V, s. 71 ss.

¹³⁴ In lib.pol. III.5, 389 ja III.3, 374.

¹³⁵ In lib.pol. III.5, 388; III.3, 375 (»scilicet non est dominativo, qui est servorum, sed politico, qui est liberorum»). Ks. myös V Eth. lect. 11, ed Leon. 55—194.

¹³⁶ Summa Theol. I^a II^{ae} 105.1; myös: ib. 90.3. »Et ideo condere legem vel partinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quae totius multitudinis curam habet . . . » Ks. *Luscombe*, 1982b, s. 761 ja 766.

tasa-arvoisten ihmisten yhteisö, vaatii pikemmin *regimen regale* kuin *regimen politicum* erityistä perustelua.¹³⁷ Aristoteleen mielestä absoluuttinen valta on perusteltavissa vain sellaisissa erityisissä ja poikkeuksellisissa olosuhteissa, joissa hallitsija on kyvyiltään muita ylivoimaisesti parempi: hän on »kuten jumala ihmisten keskuudessa». Mielenkiintoisella tavalla tilanne esiintyy ikäänkuin marginaalisena poliittista yhteisöä konstituoivan distributiivisen oikeudenmukaisuuden kannalta. Toisaalta tällaiselle hallitsijalle kuuluu distributiivisen oikeudenmukaisuuden mukaan kykyjään vastaava, ylivoimainen osa yhteisön vallasta ja privilegioista. Toisaalta tilanne taas ei oikeastaan lainkaan ole distributiivisen oikeudenmukaisuuden tapaus, koska tällainen periaatteen edellyttää *tasa-arvoisia kansalaisia* ainakin siinä mielessä, että heidän arvonsa on verrattavissa toisiinsa.¹³⁸ Siksi kyvyiltään ylivoimainen ei kuulu oikeastaan tällaisen suhteellisuuden ja verrattavuuden piiriin ja yhteisön tasa-arvoa sekä vallankäyttöä konstituivat lait eivät sido häntä.

». . . sellaisia ihmisiä emme ajattele lainkaan valtion osiksi. Heidän arvioimisensa tasa-arvon periaatteen mukaan muiden kanssa tekisi heille vääryyttä, koska he ovat niin paljon muita parempia hyveiltään ja poliittisilta kyvyiltään. Sellaisia ihmisiä voidaan todella pitää jumalina ihmisten keskuudessa. Tässä tapauksessa lainsäädäntö . . . ei tule kysymykseen, koska lainsäädäntö edellyttää ihmisiä, jotka ovat yhdenvertaisia kyvyiltään ja syntyperältään, eikä ole lakia, joka hallitsisi tällaisia poikkeuksellisia ihmisiä. He ovat itse laki.»¹³⁹

Tuomas Akvinolaisella emme eksplisiittisesti löydä tätä erityistä, absoluuttisen vallan tietynlaista poikkeuksellisuutta heijastelevaa argumenttia. Sen sijaan voimme havaita, että myöhäiskeskiajan aristotelisessä ajattelussa yleisesti voimistuu näkemys ajatella poliittista valtaa *kansasta johdettavana asiana* jopa tavalla, joka eräissä suhteissa ylittää selvästi Aristoteleen ajatusedellytykset. Tässä suhteessa Aristoteleen alkuperäinen ajatus valtiosta tasa-arvoisten ja vapaiden ihmisten poliittisena organisaationa on epäilyksittä näytellyt ajatuksellisen lähtökohdan osaa ja Tuomas Akvinolainen toiminut sen keskeisenä välittäjänä. Nyt esillä olevassa katsannossa olemme nimittäin erään perustavanlaatuisen doktriinin, *kansansuvereniteettipin* synnyn äärellä.

Paitsi yleistä periaatteellista lähtökohtaa valtioyhteisöstä vapaiden ja tasa-

¹³⁷ Tämä Aristoteleen Poliitiikan ajatus esiintyi eräässä mielessä uudessa muodossa myöhempien yhteiskuntasopimusteorioiden yhteydessä.

¹³⁸ *Mulgan*, s. 86.

¹³⁹ Pol. III.13, 1284a 6—14. Ajatus on itse asiassa hyvin pitkälle asiallisesti Hobbesin keskeistä ajatussisältöä vastaava, mutta Hobbesilla se on ajatuksen lähtökohta ja Aristoteleella reuna-ilmio.

arvoisten kansalaisten yhteenliittymänä, jota kaikesta sen moniselitteisyydestä huolimatta olemme taipuvaisia pitämään kansansuvereniteettiopin yleisenä teoreettisena lähtökohtana, on Tuomas Akvinolaisen aristotelismissä kiinnitettävä huomiota kahteen seikkaan. Ne koskevat kysymyksiä, mitä tarkoittaa *kansa* ja mitä tarkoittaa *kansanvalta*. Vähemmän on yleensä kiinnitetty huomiota käsitteen *kansa* perustavaan merkitykseen kansansuvereniteettiopin kannalta.¹⁴⁰ Kansa voidaan ajatella hyvin eri tavoin:¹⁴¹ kaikkina tietyllä alueella asuvina ihmisinä, tietyn omaisuuskriteerin täyttävinä ihmisinä, tietyllä tavalla institutionaalisesti järjestäytyneinä ihmisinä jne. Ylipäänsä Tuomas Akvinolaisen edustaman aristotelismin päämerkityksen voidaan tässä suhteessa nähdä kulminoituvan käsitteeseen *kansalainen*: aristotelisella teorialla on taipumus katsoa jokainen autarkinen, so. taloudellisesti omavarainen, ihmisen valtion jäseneksi ja kansalaiseksi. Toisaalta Tuomaan edustama aristotelinen teoria ei kuitenkaan tunne käsitettä *kansa* kansansuvereniteettiopin edellyttämässä mielessä: kansalaiset muodostavat kokonaisuuden vasta kulloisenkin valtiollisen järjestyksen puitteissa eikä ole olemassa ehdotonta ja yleispätevää kansalaisen määritelmää. Tässä suhteessa ratkaisevan askeleen otti vasta *Marsilius Padovalainen*. Hänen ajattelunsa edustaa uudenlaista radikaalia aristotelismia¹⁴², joka jo ylittää ja kumoaa Aristoteleen Poliitiikan puitteet. Tulkitsemme Marsiliuksen perusajatuksen siten, että *kansa esiintyy hänellä sellaisenaan tietyssä orgaanimuinaisuudessaan*.¹⁴³ Kansa edustaa nimittäin riippumatta valtiollisesta järjestysmuodosta ja ennen valtiollista järjestystä valtiota perustavaa valtaa (*potestas legislativa*).¹⁴⁴ Tätä orgaanimuinaisuudessa esiintyvää kansaa Marsilius kutsuu nimellä *universitas civium*.¹⁴⁵ Eräs hy-

¹⁴⁰ Esim. Ullmann, s. 254 ss; Mager, s. 439.

¹⁴¹ Käsite *natio* esiintyy kaikkia tietyllä valtioalueella asuvia ihmisiä kuvaavana käsitteenä vasta Dantella. Ks. Ullmann, s. 261—262. Se korvasi entisen neutraalin ja moniselitteisen sanan *gens*.

¹⁴² Ks. Grabman, 1934, II, s. 55 ss. Aristotelismia Marsiliuksen ajattelussa edustaa mm. ajatus ihmisen yhteisöllisyydestä, valtiosta täydellisenä yhteisönä, causa prima/secunda -jaottelu jne. Ks. mm. Defensor Pacis, I.4.5; I.3, 4 ja 5; I.12.7; I.15.4. Ks. Ullmann, s. 268 ss. Sabine, s. 287 ss.

¹⁴³ Tämä ratkaiseva ero jää Ullmannilta havaitsematta, kun hän esittää, että Tuomas Akvinolaisella esiintyy jo tietty edustuksen käsite: mm. »eius (scil. populi) personam gerit». Ullmann, s. 255. Se, mikä Ullmannilta jää huomaamatta, on se, että varsinaisen aristotelismin mukaan hallitsija ei koskaan edusta kansaa (koska kansalta sellaisenaan puuttuu orgaaniluonne), vaan *moraalisen järjestyksen konstituomaa valtiota*. Ks. myös Luscombe, 1982b, s. 767; McGrade, 1982, s. 741. Vrt. Carlyle-Carlyle, s. 57—75 ja 143—152; Post, s. 27 ss.

¹⁴⁴ Defensor Pacis, I.15.4. Ks. Vile, s. 27.

¹⁴⁵ ib. I.4.5.; I.15.2. Kansalaisten yhteisö, *universitas civium*, konstituoivat valtion eikä —

vin kouriintuntuva seuraus tästä näkemyksestä on se, että oppi oikeudenmukaisesti määräytyneestä valtion muodosta eli varsinaisen aristotelismin valtiomuoto-oppi tulee toisarvoiseksi tai menettää merkityksensä. Sillä ei ole enää luonnollista perustaa ja siitä tulee kansan tahdon määräämä asia.¹⁴⁶ Tämä todistaa toisaalta sitä perustavaa eroa, mikä on Tuomas Akvinolaisen ja Marsiliuksen välillä.¹⁴⁷

Toinen katsanto, jossa varsinainen aristotelismi näyttäytyy tietynlaisena välivaiheena kansansuvereniteettioppiin nähden, on *kansanvaltaa* koskeva asia. Tässä kysymyksessä aristotelisen politiikkatieteen suhde kansansuvereniteettioppiin on suhteellisen yksiselitteinen.¹⁴⁸ Demokraattinen valtiomuoto, aristotelismin *status popularis* on kansanvaltaa, *potestas populi*, seuraavassa mielessä:

». . . ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum.»¹⁴⁹

Status popularis ei varsinaisen aristotelismin mukaan ole poliittisen yhteisön yleisperiaate, vaan sen *erityismuoto*. Poliittinen yhteisö konstituoituu poliittisesta oikeudenmukaisuudesta, ja *status popularis* on valtiomuotona erityistapaus sekä toteuttaa *erästä* relatiivista oikeudenmukaisuusperiaatetta, *erästä* vapauden ja tasa-arvon prinssiippiä aristotelisessä mielessä. Sitävastoin Marsiliuksen kansansuvereniteettioppi ei enää lähde ajatuksesta, että kansanvalta on erityinen (ja erityisissä olosuhteissa perustettavissa oleva) oikeudenmukaisuusprinssiippi, vaan yleinen, aina ja kaikkialla valtiota karakterisoiva ja konstituoiva periaate. Marsiliuksen oppi on nimittäin *suvereniteettioppi*: valtiossa on aina ja kaikkialla *alkuperäisen* ja *ylimmän* vallan haltija.¹⁵⁰ Toisaalta se on *kansansuvereniteettioppi*: tämä alkuperäinen ja ylin valta kuuluu kansalle (käsitettynä orgaanina tai lakia säätävänä valtana). Ainoa todellinen ja samalla universaali sekä muuttumaton oikeudenmukaisuusperiaate on se, että valtaa käytetään kansan suostumuksen tai vallan luovuttamisen perusteel-

kuten varsinaisessa aristotelismissä — päinvastoin. Ks. *Luscombe*, 1982b, s. 767—768. Ks. myös *Vile*, s. 27—29.

¹⁴⁶ ib. I.9.5 ja 10; I.10.1; I.11.6; I.15.2; I.15.7. Ks. *McGrade*, 1982, s. 755—756.

¹⁴⁷ Vrt. *Gewirth*, I, s. 173; *Gagnér*, s. 121 ss.

¹⁴⁸ Ks. myös *Ullmann* (s. 255), jonka esitys yleispiirteissään vastaa seuraavaa.

¹⁴⁹ Summa Theol. I^a II^{ae}, 105.1; Ks. siitä *Luscombe*, 1982b, s. 766. Vrt. In lib.pol. III.6, 393.

¹⁵⁰ Ks. *McGrade*, 1982, s. 755; *Luscombe*, 1982b, s. 767—768. Vrt. *Tolonen*, 1978, II, s. 87 ss. Tässä emme ryhdy vertaamaan Marsiliuksen oppia uudenajan alun vastaavien doktriinien samankaltaisiin piirteisiin. Vaikuttaa toisaalta nimittäin siltä, että Marsiliuksen suvereeni valta ei aivan samalla tavalla ole *rajaton* kuin esim. Hobbesilla.

la. Vain kansan valinta takaa legitiimin auktoriteetin.¹⁵¹ Vasta Marsiliuksella ruhtinas varsinaisesti *edustaa* kansaa eikä vain käytä moraalisen oikeudenmukaisuusperiaattein konstituoiman järjestelmän mukaista valtaa.

Kolmas yleinen ja periaatteellinen ajatuslinja, jolle aristotelismin oppi valtiosta vapaiden ja tasa-arvoisten ihmisten yhteisönä antoi erityisen tulkinnan, oli oppi *kansan vastarintaoikeudesta*. Sinänsä tämä ajatus ei yleisesti ollut aristotelismin synnyttämä. Keskiajalla esitettiin nimittäin yleisemminkin ajatus legitiimistä vastarinnasta epäoikeudenmukaisesta hallitsijasta vastaan. Aristotelismin merkitys on siinä, että se tarkemmin määritteli oikeutetun vastarinnan tapaukset soveltaen tässä yhteydessä väljässä mielessä Aristoteleen Poliitiikan ajatuksia. On huomattava, että Aristoteleella ei ole varsinaisesti vastarintaoppia, vaan epäoikeudenmukaiset valtiomuodot (erityisesti tyrannia) ovat korjattavissa modifioimalla ja »hillitsemällä» sen epäoikeudenmukaisia piirteitä.¹⁵²

Keskiajan vastarintaopit jakavat tiettyjä yhteisiä piirteitä, mm. ajatuksen, että epäoikeudenmukainen hallitsija on tyranni, joka käyttää valtaa lakien ja feodaalisten sopimusten rajoista piittaamatta omaksi hyödykseen, sekä usein myös ajatuksen, että maallinen valta on selviä väärinkäyttötapauksia lukuunottamatta aina lähtöisin Jumalasta. Nämä edellytykset näkyvät selvinä Tuomas Akvinolaisen varhaisemmassa Sentenssikommentaarisissa. Näiden yleisten ajatusten ohessa Tuomas pyrkii luokittelemaan — tällöin vielä lähinnä Ciceroon vedoten — vallan väärinkäytön tapaukset. Tuomas Akvinolainen jakaa ne kahteen pääryhmään: toinen niistä koskee vallan legitiimisyyden perustetta (hallitsijan persoonaa ja oikeutusta valtaan), toinen taas vallan harjoittamisen tapaa.¹⁵³ Ensimmäinen ryhmä jakautuu kahteen tapaukseen: joko hallitsija ei omaa hallitsijalle kuuluvaa hyvettä ja arvoa, jolloin vastarinta ei ilman tiettyjä lisämääreitä ole oikeutettua, tai sitten hän on hankkinut vallan väkivalloin ja ilman perustetta, jolloin taas kuka tahansa on oikeutettu vastarintaan. Toinen ryhmä käsittää tapaukset, joissa hallitsija toimii »vastoin sitä päämäärää, johon esivalta on asetettu, so. toimimaan kasvattajana ja hyveen säilyttäjänä», tai joissa hallitsija »ylittää hänelle kuuluvat oikeutensa». Molemmissa tapauksissa on oikeus, edellisessä jopa velvollisuus, olla tottelematta.¹⁵⁴

Systemaattisen vastarintaoikeuden tapausten erittelyn löydämme kuitenkin

¹⁵¹ Defensor Pacis, I.15.1 ja 2.

¹⁵² Pol. V.11, 1313a 34 läht.

¹⁵³ II Sent, d. 44, q.2 a. 2. Ks. siitä *Luscombe*, 1982b, s. 769. Vrt. *Cicero*, De Officiis, I.8.26; vrt. *Aristoteles*, Pol. III.13.

¹⁵⁴ ib. Ks. keskiajan vastarintaopeista yleisesti: *Brunner*, 1934, s. 156 ss; *Luscombe*, 1982b,

kin vasta teoksesta *Summa Theologica*. Siinä jaetaan epäoikeudenmukainen vallankäyttö kolmen periaatteen mukaan. Ensimmäinen koskee vallankäytön *päämäärää (finis)*, joka sisältää sen aristotelisen politiikkatieteen periaatteen, että vallankäytön tulee tapahtua *yhteiseksi hyödyksi (bonum commune, utilitas publica)*. Toinen epäoikeudenmukainen vallankäyttö koskee vallanhaltijan *auctoriteettia (auctoritas)*: se viittaa ajatukseen, että valtioyhteisössä eri väestöryhmien tasapainotila on stabilisoitu yhteisön laeissa, joiden ylittäminen on vääran ja epäoikeudenmukaisen hallitsijan tuntomerkki. Viimeisenä hallitsijan epäoikeudenmukaisuus voi näyttäytyä valtion *muodon eli forman* suhteen: tällöin yhteisön haitat ja rasitukset jaetaan epäoikeudenmukaisella ja epäsuhtaisella tavalla eli proportionaalista oikeudenmukaisuutta noudattamatta. Ajatuksen taustana on nähtävissä käsitys, että jokaisella valtioyhteisöllä on sille ominainen oikeudenmukaisuusperiaate tai niiden yhdistelmä, joiden mukaan yhteisön edut ja haitat on jaettava oikeassa suhteessa.¹⁵⁵

6.5. Konkreettisten eli praktisten väitteiden taso eri aristotelisessä politiikkatieteessä. Yhteenvetoa.

a. *Ascending thesis*

Tulemme aristotelisen politiikkatieteen viimeiselle ja praktisen tiedon kanalta ratkaisevalle tasolle, jota kutsumme *konkreettisten tai praktisten väitteiden* tasoksi. Olemme havainneet, että sisällölliset perusväittämät kuvaavat valtioyhteisön *universaaleja* ja *muuttumattomia* tuntomerkkejä. Valtio on *aina* edellä kerrotussa mielessä täydellinen yhteisö ja kansalaisten muodostama kokonaisuus, koska muuten kyseinen yhteisö ei ole valtio. Vastaavasti sisällöllisten väitteiden taso käsittää politiikkatieteen alueella *toimintaa yleisesti ohjaavia normeja*. Sen sijaan niihin ei sisälly *konkreettisia toimintaohjeita tässä ja nyt*. Tähän liittyvä perussyy on tullut esille: on olemassa erilaisia toiminnallisia tilanteita (toimintakonteksteja), ja on olemassa erilaisia valtiomuotoja sekä niihin liittyviä erityisiä olosuhteita.

Kuitenkin juuri praktisten sekä konkreettisten TÄSSÄ JA NYT -toimintaperiaatteiden (»neuvojen», *consilia*) antaminen on leimallista aristotelisen politiikkatieteen traditiolle. Poliitiikan VII kirjassa Aristoteles pohtii, miten kauaksi meren rannasta valtio pitää tai on tarkoituksenmukaista perustaa ja

s. 768–770. Vastarintaopit muistuttavat ajatusrakenteellisesti dokriineja ns. oikeudenmukaisesta sadasta. Ks. niistä *Barnes*, 1982, s. 771 ss.

¹⁵⁵ »... ex forma, puta cum inaequaliter onera multitudini dispensantur, etiamsi ordinantur ad bonum commune». I^a II^{ae}, 96.4. Ks. myös 104.6. ja 42.2. Ks. *Luscombe*, 1982b, s. 769.

ottaa kantaa Platonin ohjeeseen, jonka mukaan valtion pitää olla tietyn etäisyyden päässä meren rannasta ja sen tuomasta satamapaikasta.¹⁵⁶ Poliitiikan V kirjassa löydämme punnintoja siitä, miten on meneteltävä, jos käytössä olevan rahan määrä lisääntyy ja — kuten Aristoteles ajattelee — järkyttää vallitsevia omistusoitoja ja varallisuuseroja.¹⁵⁷ Samassa kirjassa tapaamme edelleen pohdintoja siitä, miten (huonoin kaikista valtiomuodoista) tyrannia on säilytettävissä ja mitä eri toimintaohjeita on olemassa tällaisessa tilanteessa.¹⁵⁸ Toisaalta Aristoteleen Poliitiikka ja sen keskiaikaiset vastineet sisältävät tietyn *yleisen teorian* politiikan ilmiöistä ja ennen muuta valtioyhteisöstä. Näiden kahden ainesosan välinen suhde on aristotelisessä politiikkatieteessä keskeinen kysymys, jota pyrimme käsittelemään tässä luvussa.

Olemme edellä sivunneet platonisen ja aristotelisen valtioajattelun erilaisuutta ja luonnehtineet niitä *nousevan ja laskevan yhteiskuntamallin* erilaisiksi perusajatuksiksi. Mainittu karakterisointi on peräisin lähinnä *Ullmannin* tuotannosta, jossa nimenomaan Tuomas Akvinolaisen edustaman aristotelismin eräitä keskeisiä ajatuspiirteitä kutsutaan epiteetillä »nouseva teesi», *ascending thesis*.¹⁵⁹ Nousevan ja laskevan yhteiskuntamallin taustalla voidaan epäilemättä nähdä yleisempi platonisen ja aristotelisen maailmankuvan ja tieto-opin erilaisuus. Viimeksi mainittu ilmeni mm. kysymyksenä ideoitten erillisestä olemassaolosta empiirisiin ja reaalisiin ilmiöihin nähden.

Voimme koota yhteen edellä lausuttua sekä Ullmannin esitystä täsmentäen eritellä, mitä nouseva yhteiskuntamalli tarkoittaa. Mielestämme sillä on kolme erilaista merkityssisältöä.

(1) Ensinnäkin nouseva teesi merkitsee ajatusta, että valtio on luonnollisen prosessin tuote. Jumalallisen yhteiskuntamallin rinnalle ja tilalle astuu käsitys valtiosta ihmisten luonnollisia tarpeita turvaavana yhteisömuotona. Tätä mielestämme asiallisesti merkitsee aristotelisen ja vanhaeurooppalaisen tradition ajatus valtiosta täydellisenä yhteisönä, joka säilyttää ja ylittää alemmat yhteisömuodostelmat.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Pol. VII.6, 1327a 11—b19. Vrt. *Platon*, *Nomoi*, IV, 704D—705B.

¹⁵⁷ Pol. V.8, 1308a 35—b9.

¹⁵⁸ Pol. V.11, 1313a 34—1315b 11. On huomattava, että Aristoteles huomattavasti keskiaikaisia oppilaitaan selvemmin näki itseisarvoisena minkä tahansa valtiomuodon säilyttämisen ja stabilisoinnin.

¹⁵⁹ *Ullmann*, s. 249; myös: 191—192. Samoin *Luscombe*, 1982b, s. 763 ja ss. Vrt. *Brunner*, 1942, s. 142 ss.

¹⁶⁰ Lähinnä tällä tavalla Ullmann käsittää nousevan teesin. *Ullmann*, s. 249—250. Ks. myös *Luscombe*, 1982b, s. 760—761; *McGrade*, 1982, s. 753. Vrt. *Post*, s. 494 ss.; *Lagarde*, II, s. 185—187.

(2) Toiseksi nouseva yhteiskuntamalli pelkistyy ajatukseksi valtiosta kaikkien (vapaiden) kansalaisten poliittisena organisaationa sisällöllisen peruslauseemme a.2 edellyttämällä tavalla. Olemme tosin havainneet tämän merkitysisällön sekä Aristoteleella että aristotelisessä traditiossa jonkin verran epämääräiseksi. Peruslauseemme poliittisesta oikeudenmukaisuudesta »vapaiden ja tasa-arvoisten» kansalaisten valtio-organisaatiota konstituivana periaatteenä saa aristotelismissä joka tapauksessa merkityksen yhteisestä edusta kaikkien kansalaisten etuna. Tämän ohella ajatuksena on usein tietty suoranaisempi osallistumisoikeus valtiollisen vallan käyttöön, alkuperäisellä Aristoteleella esimerkiksi vuorottain hallitsemisen periaatteen muodossa, Akvinolaisella ehkä keskeisimmin käsitteen *regimen politicum* sisältämän yleisen periaatteen muokausena. Näine rajoituksineen kysymys on kuitenkin selvä ja olennainen nousevan teesin erityistapaus: valtaa on käytettävä koko kansan toimesta ja puolesta joko suoranaisen osallistumisen tai kaikkien yhteisen edun muodossa. Yhteinen etu ei määräydy samastamalla hallitsijan etu kaikkien etuun eikä johtamalla hallitsijan valta absoluuttisista jumalallisista arvoista.¹⁶¹

(3) Kolmas nousevan teesin tapaus on vihdoin se, mitä edellä olemme käsitelleet *olosuhteista johtamisen* ajatuksena. Olosuhteista johtaminen näyttää puolestaan olevan suhteellisen selvästi sekä nousevan teesin että aristotelisen tieto-opin erityistapaus. Aristoteliselle ontologialle ja epistemologialle leimallisella käsityksellä, ettei ole absoluuttista, erillistä ja yksittäisilmiöistä riippumatonta ideoitten maailmaa, on tärkeä taustatehtävänsä politiikkatieteen toiminnallisen tiedon alueella: ei ole olemassa mitään ehdottomassa mielessä absoluuttisia arvoja eikä normatiivisia toimintaohjeita, jotka olisivat täysin riippumattomia niitä koskevista erityisistä sekä varioivista sovellutustilanteista.

Näin määritettynä praktisten ja konkreettisten väitteiden ongelma näyttää sitoutuvan nimenomaan erääseen nousevan teesin muotoon, nimittäin olosuhteista johtamisen problematiikkaan. Kuitenkin — seikka, mikä vaikuttaa ehkä aluksi yllättävältä — näyttää siltä, että myös muut edellä esitetyt nousevan teesin muodot esittävät tiettyä osaa siinä ajatusrakenteessa, jossa konkreettiset ja praktiset väitteet määräytyvät. Osittain kysymys on siitä, että muut nousevan teesin muodot ovat politiikkatieteen periaatteita ja yleisiä lähtökohtia (sisällöllisinä peruslauseina a.1 ja a.2), joilla sellaisina on tietty, hieman tuonnempana tarkemmin esitettävä merkitys praktisten väitteiden kannalta. Osittain niiden merkitys voidaan tulkita siten, että kaikki nousevan teesin erityis-

¹⁶¹ Lähinnä tällä tavalla Luscombe ymmärtää nousevan teesin. Ks. Luscombe, 1982b, s. 763 ss. Vrt. *Carlyle-Carlyle*, II, s. 56—75 ja s. 143—152; *Mager*, s. 416—445.

muodot ovat itse asiassa erityisiä ajatuksellisia haarautumia aristotelisestä tieto-opista ja maailmankuvasta.

b. Ns. ideaalinen ja reaalinen toimintatilanne praktisten väitteiden yhteydessä

Aristoteleen Poliitiikka on jaettavissa eri lukujen mukaan aiheemme kannalta kahden eri kriteerin perusteella. Edellä olemme käsitelleet kysymystä, miten mainitun teoksen ensimmäinen ja toinen kirja yhtäältä sekä kolmas, neljäs, viides ja kuudes kirja toisaalta erottuvat toisistaan sen näkemyksen mukaan, mikä niihin sisältyy valtioyhteisöstä (täydellisenä yhteiskuntana tai poliittisena organisaationa). Tämä erottelu on tuonnempana esitettävällä tavalla keskeinen myös praktisten lauseitten kannalta.¹⁶² Aivan toisenlaisen kriteerin mukaan Aristoteleen Poliitiikka jakautuu sisäisesti toisaalta neljanteen, viidenteen ja kuudenteen, toisaalta taas seitsemänteen ja kahdeksanteen kirjaan. Tämä ero palautuu neljännen kirjan alun politiikkatieteen kaksinaiseen tehtävään ja ohjelmaan: politiikkatieteen on tutkittava ja esitettävä toisaalta, mikä valtiojärjestys ja mitkä yhteisölliset järjestelyt ovat absoluuttisesti ja ehdottomasti parhaita, toisaalta taas, mitkä ovat vallitsevien olosuhteiden mukaisia. Tämä erottelu on praktisten ja konkreettisten väitteiden tason kannalta relevantti, vaikka nämä kaksi aspektia eivät aivan ehdottomasti noudatakaan esitettyä Poliitiikan kirjojen mukaista jakoa.

Antaessaan politiikkatieteelle ominaisia »neuvoja», so. praktisia toimintaohjeita, Aristoteles implisiittisesti lähtee tietyistä olettamista, jotka koskevat praktisen neuvon sovellutustilannetta. Yleensä Aristoteleen nykyiset tulkinnat kiinnittävät yksipuolisesti huomionsa siihen, että käytännöllisen tiedon keskeisin tai ainoa ongelma on tavoitteiden ja keinojen välinen suhde. Tämä näkemys on kuitenkin erityisen yksipuolinen aristoteliseen politiikkatieteeseen sovellettuna: aristotelisen politiikkatieteen keskeinen ajatussisältö on pikemmin eritellä sitä, mikä on *tavoiteltava hyvä erilaisissa olosuhteissa*.

Praktisena tietona politiikkatiede on aina joihinkin olosuhteisiin sidottua

¹⁶² Ks. ed. s. 227.

Toisaalta on huomattava, että erottelu Poliitiikan kirjojen mukaan esitetyllä tavalla ei ole täysin ehdoton. Kysymys on siitä, että Poliitiikan neljännessä kirjasta lähtien kehitetään ajatusta valtiosta poliittisena organisaationa myös soveltaen siihen aspektia valtiosta täydellisenä yhteisönä.

¹⁶³ Oikeastaan ainoan todella selvän keino/päämäärä -erittelyn nykyisessä mielessä löydämme luvusta VII.13, 1331b 24 läht. Sen sijaan löydämme useita hyvin keskeisiä kohtia, jotka kieltämättä rakentuvat ajatukselle ylin hyvä/alempi (alisteinen) hyvä. Ks. esim. Pol. I.1, 1252a 1 & seq.; I.8, 1256a 1 & seq.

ja niiden perusteelta lähtevää tietoa. Aristotelismin heuristinen oivallus on mielestämme se, että *moraalinen ja yhteiskuntamoraalinen argumentaatio on praktisena tietona aina jossain mielessä kontekstisidonnaista*. Tämä seikka pitää näkemyksemme mukaan paikkansa edelleenkin yhteiskuntamoraalisen ja poliittisen argumentaation suhteen.¹⁶⁴ Oikeassa ja järkevässä toiminnassa kietoutuu aina toisiinsa kaksi aspektia, nimittäin se, mikä on *arvonmukaista* ja se, mikä on *tilanteenmukaista*. Tämä on mielestämme aristotelisen ajattelun kontekstualismin eräs piirre. Aristotelisen praktisen tiedon idean kannalta voimme sanoa, että erilaisissa toiminnallisissa tilanteissa arvot ovat aina jossain mielessä kontekstisidonnaisia. Ajatusta voidaan kuvata *toimintatilanteen* ideana. *Tämä idea on politiikkatieteen alueella olosuhteista johtamisen ajatuksen ydin*.¹⁶⁵

Koko olosuhteista johtamisen ajatuksen keskiön muodostaa lopulta se, miten *abstrahoiimme* tai *idealisoimme* toimintatilannetta. Olosuhteista johtamisen kysymys edellyttää nimittäin sitä, että muodostamme kuvan toimintatilanteesta: katsomme sen jotkut piirteet relevanteiksi, korostamme eräitä toisten kustannuksella ja jätämme lopulta eräät yksinkertaisesti huomioonottamatta. Tällainen ajatusoperaatio palvelee toimintatilanteen pelkistykseen tehtävää, jonka avulla voimme formuloida (aina periaatteessa kontekstisidonnaiset) arvot ja päämäärät. Tämä käsitteellinen tekniikka on aristotelisessä politiikkatieteessä aivan keskeisessä asemassa.

Voidaan sanoa, että sekä Aristoteleen että Tuomas Akvinolaisen politiikkatiede operoi metodisesti kahdella eri toimintatilanteen käsitteellä formuloidessaan politiikkatieteen alueelle kuuluvia arvoja ja ennen muuta vastatessaan kysymykseen: mikä on paras valtiomuoto? Vastaus on aristotelisessä traditiossa olennaisesti riippuvainen siitä, minkälaisiin olosuhteisiin nämä arvot projisoidaan. Tämän mukaisesti voimme erottaa kaksi eri toiminnallista tilannetta, jotka ovat *ideaalinen toimintatilanne* ja *reaalinen toimintatilanne*. Tämä erottelu vastaa absoluuttisen ja relatiivisen oikeudenmukaisuuden jaottelea, mutta hieman erilaisesta aspektista. Voidaan nimittäin sanoa, että toiminnalliseen tilanteeseen projisoituna kysymys: mikä *todella* on paras valtiomuoto?

¹⁶⁴ Tämä on eräs olennainen aspekti ns. naturalistisen virhepäätelmän ajatuksessa, jonka Moore esittämässään muodossa (Princ. Eth. s. 9 ss.) formuloi teesiksi *hyvän määrittelemättömyydestä*. Mielestämme periaatteessa samansuuntaisesti Nikomakhoksen etiikka esittää käsityksen siitä, ettei lopultakaan ole yhtä *hyvän ideaa*. Ks. Eth. Nich. I luvut 6–13, 1096a 12 & seq.

¹⁶⁵ On syytä mainita, että tämä ajatus — usein enemmän tai vähemmän praktiseen (toiminnalliseen) tietoon liittyneenä — on yleisessä muodossa tärkeässä asemassa myös eräissä keskeisissä oman aikamme ajatuksissa.

to? saa aina periaatteessa vastauksen: se riippuu olosuhteista. Absoluuttisesti paras valtiomuotoakaan ei nimittäin *toiminnallisesta perspektiivistä* ole paras muuten kuin tiettyjen olosuhteiden vallitessa.

Ideaalinen toimintatilanne:

Ideaalinen toimintatilanne lähtee kysymyksestä, mikä on *absoluuttisesti* paras valtio ja minkälaisia olosuhteita se edellyttää. Absoluuttisesti parhaan valtiomuodon ongelma on pääasiallinen tutkimuskohde Poliitiikan seitsemännessä ja kahdeksannessa kirjassa. Poliitiikan seitsemäs kirja alkaa ajatuksella, että absoluuttisesti paras valtiomuoto on se, joka toteuttaa jäsentensä mahdollisimman hyvää elämää.

»Jos haluamme pohtia parasta valtiota sellaisena kuin se todella on, meidän täytyy ensin ratkaista kysymys toivottavimmasta elämästä. Sillä ellemme tiedä viimeksi mainittua, myös paras valtiomuoto katoaa näkyvistämme.»¹⁶⁶

Toinen hyvin selväpiirteinen lähtökohtainen ajatus on se, että *hyve* on tällaista valtiomuotoa dominoiva prinssiippi. Hyve on sosiaalisen distribuution prinssiippi, ja näyttää siltä, että myös kansalaisuusominaisuus rajoittuu ihmisiin, jotka voivat harjoittaa ja toteuttaa hyvettä.

»Mutta koska esillä oleva tutkimuksemme on suuntautunut parhaaseen valtiomuotoon eli siihen milloin jokin valtio on mahdollisimman onnellinen ja koska onnea ei voi olla ilman hyvettä, vaikuttaa ilmeiseltä, että parhaassa valtiomuodossa, jossa ihmiset ovat absoluuttisesti eivätkä vain relatiivisesti . . . oikeudenmukaisia, kansalaiset eivät saa elää palkkatyöläisinä tai kauppiaina.»¹⁶⁷

Nyt ei ole niinkään kiintoisaa, mitkä lopulta sisällöllisesti aristotelisen ajattelun mukaan ovat yksilöllisesti katsoen ihmisen korkeimmat moraaliset hyveet — vastaus tähän ei epäilemättä ole täysin yksiselitteinen, ei ehkä ristiriidatonkaan.¹⁶⁸ Pikemmin meitä kiinnostaa, milloin tavoiteltava valtiomuoto on *mahdollinen*, so. milloin se voi olla järkevän toiminnan päämääränä. Eikö meidän aina ole järkevää pyrkiä (absoluuttisesti) parhaaseen valtio-

¹⁶⁶ Pol. VII.1, 1323a 14—17.

¹⁶⁷ Pol. VII.9, 1328b 33—41. Ks. *Defourny*, s. 196; *Düring*, s. 502.

¹⁶⁸ Epäilemättä jonkinlainen perusvastaus tähän on ihmiskuva, jossa materiaaliset hyödykkeet ovat alisteisia rationaalisesti itseään ohjaavan ihmisen järjen hyveiden alaisuudessa. Toisaalta ristiriitaisuutta on nähty Aristoteleen suhtautumisessa kontemplatiiviseen ja aktiiviseen elämänmuotoon. Ks. *Knuuttila*, 1981, s. 25—26 ja *Hardie*, 1965, s. 277—295. Ks. myös: *MacIntyre*, s. 81—83.

muotoon? Näin ei suinkaan ole asianlaita, vaan tämä tavoite on rationaalinen vain tietyntyyppisessä toimintatilanteessa. Toiminnallisella tasolla arvot ovat aina kontekstisidonnaisia, ja itse asiassa Aristoteles kertoo meille absoluuttisesti parhaasta valtiomuodosta Poliitiikan seitsemännessä ja kahdeksannessa kirjassa olennaisesti selittämällä, millaisissa olosuhteissa se on toteutettavissa. *Hän toisin sanoen muodostaa ideaalisen toimintatilanteen*, jossa absoluuttisesti oikeat valtiolliset järjestelyt ovat mahdollisia. Jos nimittäin vertaamme Poliitiikan kirjoja VII—VIII sen III—VI kirjoihin, voimme havaita, että Aristoteles edellyttää tiettyjä erityislaatuista olosuhteita absoluuttisesti parhaan valtiomuodon rationaaliselle toteuttamiselle. Aristoteles joutuu kirjoissa IV—VI toteamaan näiden olosuhteiden useimmiten puuttuvan oman aikansa oloissa. Aristoteles ei tässä suhteessa aina ole kovin eksplisiittinen, mutta voimme havaita, että hän ideaalisen toimintatilanteen formuloinnissa kiinnittää huomion lähinnä kolmeen seikkaan.

1. Ensimmäisen ideaalisen toimintatilanteen tuntomerkin muodostavat sellaiset »ulkonaiset» tai »materiaaliset» seikat kuten valtion *koko*¹⁶⁹ (so. väestön lukumäärä), *sijainti*¹⁷⁰, *rodullinen kokoonpano*¹⁷¹, *varallisuus*¹⁷² jne. (»Mitkä ovat sellaisen valtion perusvaatimukset, joka on rakennettava aivan sen mukaan kuin halutaan, sellaisen valtion, jolla on kaikki aineelliset edellytykset, joita ilman se ei voisi olla paras valtio. Meidän tulee siksi olettaa kaikki kuten haluaisimme muistaen kuitenkin, että mikään ei saa olla mahdollisuuksien ulkopuolella.»)¹⁷³ Näissä suhteissa ideaalinen toimintatilanne edellyttää, että »... valtiomiehellä tai lainsäätäjällä on sopiva materiaali ja että sitä on riittävästi».¹⁷⁴

2. Toinen ja ehkä lopulta keskeisin ideaalisen toimintatilanteen edellytys on itse valtion jäsenten, kansalaisten ominaislaatu ja sille asetettavat edellytykset. Tämä edellytys merkitsee yksinkertaisesti sitä, että on riittävä määrä »hyveellisiä kansalaisia» (kreik. *arete*) eli moraalisesti ja intellektuaalisesti kyvykkäitä *politeian* (yleismerkityksessä) jäseniä: »... jotkut asiat täytyy olla alusta lähtien... Toisaalta se, että valtio on hyvä perustuu kansalaisiin, jotka muodostavat valtiomuodon hyvyyden.»¹⁷⁵ Tätä seikkaa voidaan luonneh-

¹⁶⁹ Pol. VII.4, 1326a 5—b25.

¹⁷⁰ ib. VII.5, 1326b 26—1327a 10; VII.6, 1327a 11—b18.

¹⁷¹ ib. VII.7, 1327b 19—1328a 21.

¹⁷² ib. VII.8, 1328a 21—b23.

¹⁷³ Pol. VII.4, 1325b 35—39.

¹⁷⁴ ib. 1326a 2—4.

¹⁷⁵ Pol. VII.13, 1332a 27 & seq. Asia näyttää liittyvän erikoisella tavalla Aristoteleen aja-

tia keskeisimmäksi sillä perusteella, että Poliitiikan ns. realistisessa osassa¹⁷⁶, kirjoissa III—VI, viitataan useimmin tähän edellytykseen ja sen puuttumiseen perusteltaessa sitä, *miksi emme* ole ideaalisessa toimintatilanteessa, so. toimintatilanteessa, jossa voidaan pyrkiä absoluuttisesti parhaaseen valtiomuotoon.¹⁷⁷

3. Kolmas ideaalisen toimintatilanteen piirre liittyy osin edelliseen, mutta ansaitsee erityisluonteensa vuoksi oman kohtansa. Kun vertaamme Poliitiikan mainittuja osioita keskenään, voimme nimittäin mielestämme perustellusti sanoa, että Aristoteles edellyttää ideaaliselta toimintatilanteelta vielä erästä hyvin keskeistä piirrettä. Tämä piirre voidaan karakterisoida seuraavasti: ideaalisessa toimintatilanteessa *ei esiinny yhteiskunnallisia ristiriitoja*, ristiriitoja, jotka Poliitiikan »realistisen osan», erityisesti viidennen kirjan mukaan, johtuvat ihmisten erilaisesta näkemyksestä siitä, mikä on oikeudenmukaista¹⁷⁸ sekä varallisuutta¹⁷⁹ ja yhteiskunnallista statusta¹⁸⁰ koskevista eroista. Kuitenkaan absoluuttisesti parhaassa valtiossa eivät yhteiskunnalliset edut tai edes kansalaisominaisuus ole kaikille yhtäläisesti kuuluvia: kuten yleensäkin, myös absoluuttisesti paras valtio muodostuu erilaisista taloudellisista, sosiaalisista ja valtiollisista »funktioista» ja tehtävistä, joista vain osalle kuuluu valtion täysivaltainen kansalaisominaisuus.¹⁸¹ Valtiomuodon säilymistä koskeva problematiikka, joka on huomattavassa asemassa Poliitiikan »realistisessa osassa», ei samassa mielessä esiinny ideaalisessa toimintatilanteessa.¹⁸²

Rationaalinen toiminta ideaalisessa toimintatilanteessa merkitsee toimintaa ja yhteiskuntapolitiittisten arvojen toteuttamista vailla edellä kerrottuja rajoituksia. Ideaalisessa toimintatilanteessa absoluuttisesti parhaan ratkaisun tavoittelemineen on rationaalista. Poliitiikan seitsemäs ja kahdeksas kirja kertovat useita yksityiskohtia siitä, mikä tämä paras ratkaisu on. Monessa suhteessa nämä perusratkaisut ovat selvästi todella (edellä sisällöllisten peruslauseiden tasolla karakterisoidun) valtioyhteisön yleisen luonteen toteuttamista projisoituna juuri ideaalisen toimintatilanteen mukaisiin olosuhteisiin. Esi-merkkinä voidaan mainita valtioyhteisön koko eli *poliksen* asukkaiden ja jä-

tukseen kasvatuksesta. Aristoteles sanoo ihmisen hyveen (kyvykkyyden) riippuvan kolmesta seikasta: *luonnosta, kasvatuksesta ja järjestä*.

¹⁷⁶ Vrt. *Mulgan*, s. 78 ss.

¹⁷⁷ Viittaukset ovat luvuissa: Pol. III.17, Pol. IV.11 ja Pol. V.10.

¹⁷⁸ Pol. V.1, 1301a 25 & seq.

¹⁷⁹ Pol. V.1, 1301b 25—1302a 17; V.2, 1302a 23—b44; V.3, 1302b 34—1303a 13.

¹⁸⁰ Pol. ib.

¹⁸¹ Pol. VII.8 ja 9, 1328a 21 & seq.

¹⁸² Pol. V kirja.

senten lukumäärä. Edellyttäen, että voimme olosuhteiden rajoittamatta vapaasti määrätä asukkaiden lukumäärän — seikka, millä kreikkalaisessa maailmassa oli käytännöllisempääkin merkitystä uusien siirtokuntien perustamisen yhteydessä — näyttää kysymystä määräävän kaksi valtioyhteisön luonnetta koskevaa periaattia.¹⁸³ Toisaalta valtioyhteisö ei saa olla liian pieni asukasmäärältään, koska valtion tulee olla itseriittäinen, kaikki jäsentensä tarpeet tyydyttävä yhteisö. Toisaalta valtioyhteisö ei saa olla liian suuri, koska muuten valtiota ei voida hallita hyvin. Viimeksi mainittu vaatimus on keskeisesti ymmärrettävissä periaatteeksi, joka on lähtöisin valtiosta poliittisena organisaationa: valtio on jäsentensä yhteiselle oikeudenmukaisuuskäsitykselle rakentuva organisaatio.¹⁸⁴ Aristoteles kokoa yhteen nämä kaksi näkökohtaa ja sanoo, että valtion koolle täytyy olla sille ominainen sääntö: niinpä venekin lakkaa olemasta vene, jos se on vain muutaman tuuman tai monia kilometrejä pitkä.¹⁸⁵

Mikä on Aristoteleen perusratkaisu itse valtiomuodon kysymykseen ideaalisessa toimintatilanteessa? Kuten mainitsimme, se on perusteiltaan valtiomuoto, jota hallitsee *hyve, kunto, arete, virtus*. Aristotelismin keskeisen formuloinnin mukaan se on valtiollinen järjestely, jossa hyvä ihminen ja hyvä kansalainen ovat sama asia:¹⁸⁶ se on »parhaiden ihmisten valtiomuoto».¹⁸⁷ On suhteellisen selvää, että Aristoteleella on mielessään lähinnä aristokratia ja monarkia.¹⁸⁸ Ensin mainittu saa karakterisoinnin hyveellisten ihmisten valtiollisena järjestyksenä,¹⁸⁹ jossa ihmisiä hallitsee (aristotelinen) tasa-arvon periaate¹⁹⁰, joka puolestaan esiintyy osin vuorottain hallitsemisen periaatteena. Sitävastoin ne yhteisöön kuuluvat, jotka Aristoteleen mielestä eivät jaa hyveen periaatetta (lähinnä luonnehdittuna »alemmiksi luokiksi», ruumiillisen työn tekijöiksi, *bausanoi*), eivät kuulu valtion kansalaisiin.¹⁹¹ Aristoteleen esitystä on ehkä aiheetta kritisoitu epäselväksi. Niinpä on kiinnitetty huomiota siihen, että Aristoteles Poliitiikan kolmannessa kirjassa hyvin selväsa-

¹⁸³ Tarkiainen, s. 75—78.

¹⁸⁴ Pol. VII.4, 1326a 5—33.

¹⁸⁵ Pol. VII.4, 1326a 40—b1. Ongelma valtion »harmonisesta» koosta askarrutti myös muita antiikin ajattelijoita, mm. Platonia. Ks. *Platon*, *Nomoi*, 737—738.

¹⁸⁶ Pol. VII.14, 1333a 11—16.

¹⁸⁷ *Mulgan*, s. 78 ss. Vrt. *Dunabin*, 1982, s. 724—727, 731—733 ja 735—737; *McGrade*, 1982, s. 746—751.

¹⁸⁸ Näyttää kuitenkin siltä, että myös politeia karakterisoituna sotilaallisen hyveen perusteella voisi tulla kysymykseen. Ks. Pol. III.17, 1288a 8—15.

¹⁸⁹ Pol. VII.3, 1325a 15 & seq.; VII.9, erit. 1328b 29—41.

¹⁹⁰ Pol. VII.3, 1325a 33—b13; VII.14, 1332b 12—1333a 16. Vrt. *Dunabin*, 1982, ib.

¹⁹¹ Pol. VII.9, 1328b 33 & seq.

naisesti ilmaisee käsityksensä, että valtioyhteisön piiristä ei löydy riittävästi kelpoisia ihmisiä todellisen aristokratian pystyttämiseksi, kun taas Poliitiikan seitsemännessä ja kahdeksannessa kirjassa hän näyttää suhtautuvan asiaan juuri päinvastaisella tavalla.¹⁹² Edelleen on kiinnitetty huomiota siihen, että kolmannessa kirjassa Aristoteles näyttää pikemmin edellyttävän pysyvää valanjakoa hallitsijoihin ja hallittaviin, kun taas seitsemännessä kirjassa todellinen aristokratia näyttäytyy pikemmin vuorottain hallitsemisen periaatteen valossa.¹⁹³ Nämä ristiriidat ovat kuitenkin omaksumamme tulkinnan mukaan ratkaistavissa olennaisesti siitä ajatuksesta lähtien, että mainitut käytännölliset neuvot perustuvat erilaisiin toimintatilanteisiin. Vielä on kiinnitetty huomiota siihen ambivalenssiin, jonka mukaan absoluuttisesti paras valtiomuoto näyttäytyy sekä absoluuttisena (so. lakeihin sitomattomana) yksinvaltana että vapaiden ja tasa-arvoisten »parhaiden ihmisten» lakiin perustuvana aristokratiana.¹⁹⁴ Mielestämme Poliitiikan seitsemännessä kirjassa todella esiintyy kaksi absoluuttisesti parasta valtiomuotoa.¹⁹⁵ Toisaalta voimme mielestämme perustellusti väittää Aristoteleen olevan taipuvainen Poliitiikan seitsemännessä kirjassa preferoimaan ideaalista aristokratiaa verrattuna absoluuttiseen yksinvaltaan.¹⁹⁶ Syy tähän on mielestämme siinä, että ajatusta valtiosta vapaiden ja tasa-arvoisten kansalaisten organisaationa on lopulta vaikea sovittaa yhteen absoluuttisen säännön kanssa.¹⁹⁷ Aristoteles ratkaisee lopulta mainittujen valtiomuotojen preferenssin myös ideaalisessa toimintatilanteessa rajoittamalla absoluuttisen säännön siihen ehkä lähinnä marginaaliseksi luonnehdittavaan tilanteeseen, jossa yksi ihminen on kyvyiltään ja hyveiltään absoluuttisesti ylivoimainen verrattuna muihin.¹⁹⁸ Tässä suhteessa keskiajan aristotelismi ei kovin tarkoin seurannut esikuvansa ajatuksia.¹⁹⁹

Sitävastoin Aristoteleen absoluuttisesti parhaan valtiomuodon käsitettä

¹⁹² *Mulgan*, s. 100–101.

¹⁹³ *Mulgan*, s. 100–101.

¹⁹⁴ *Mulgan*, s. 82–83.

¹⁹⁵ Mainittakoon, että Aristoteleen ideaalinen aristokratia vastaa suurin piirtein *Platonin Lakien* »toiseksi parasta» valtiomuotoa: hyveellisten ihmisten hallintoa lakien mukaan. Platon katsoo selvästi todellisen valtiomiehen, »filosofikuninkaan» absoluuttisen säännön olevan absoluuttisesti paras valtiomuoto. Aristoteles näyttää taas yleisesti olevan taipuvainen asettamaan lakien mukaan tapahtuvan hallitsemistavan yleisesti absoluuttista sääntöä paremmaksi, joskaan hän ei lopulta tämän perusteella ratkaise aristokratian ja absoluuttisen monarkian preferenssijärjestyksestä. Ks. *Pol.* VII.3, 1325a 27 & seq.; VII.4, 1332b 13 & seq.; III.17, 1287b 36 & seq.; IV.2, 1289a 26 & seq.; *Rhet.* I.1, 1354a 34–b11.

¹⁹⁶ Ks. myös *Pol.* III.17, 1287b 40–1288a 8.

¹⁹⁷ Ks. *erit.* VII.3, 1325a 32–b13 ja VII.4, 1332 b 13–41.

¹⁹⁸ Ks. *av.* 196 ja 197.

¹⁹⁹ Ks. tuonempana *av.* 227.

voidaan perustellusti kritisoida ensinnäkin siitä, että se jättää jonkun verran hämäräksi itse valtiollisiin toimintoihin osallistumisen vuorottain hallitsemisen periaatteen mukaan. Aristoteles näyttää lukevan ihannevaltion kansalaisiin — poislukien ensin maanviljelystyöläiset, ammattimiehet ja palkkatyöläiset — lähinnä ne, jotka suorittavat deliberatiivisia ja sotilaallisia tehtäviä. Jälkimmäisten osalta vuorottain hallitsemisen periaate jää kuitenkin epäselväksi, koska he näyttävät toisaalta sulkeutuvan varsinaisen vallankäytön ulkopuolelle.²⁰⁰ Toinen ja periaatteessa tärkeämpi kriittinen huomautus on kuitenkin kohdistettava niihin rajauksiin, jotka tekevät ideaalisen toimintatilanteen luonteeltaan monessa suhteessa utopistiseksi. Tämä koskee erityisesti ideaalisen toimintatilanteen rajoittavia ehtoja 2. ja 3. verrattuna siihen, että absoluuttisesti parhaassa valtiossa — jopa selvemmin kuin esim. demokratiasa ja politeiassa — valtio muodostuu eriarvoisista osista ja kansalaisominaisuus rajoittuu tiukasti hyveen ja kunnon omaaviin ihmisiin.

Reaalinen toimintatilanne:

Praktinen tieto esiintyy politiikkatieteen alueella ennen kaikkea olosuhteiden mukaisena toimintana. Se, mihin poliittisen toiminnan yhteydessä pyrimme, on riippuvainen pikemmin olosuhteista kuin arvojen absoluuttisesta hierarkiasta. Tämän olemme tulkinneet ajatukseksi arvojen kontekstisidonnaisuudesta: yhteiskuntapoliittisia tavoitteita ja arvoja vastaa niille ominainen toimintatilanne ja toimintatilanne puolestaan ratkaisee arvojen preferenssin. Poliitiikan kirjoissa IV—VI (pääasiassa myös kolmannessa kirjassa) politiikan alueen rationaalinen agentti toimii erilaisessa maailmassa kuin yllä kerrotussa ideaalisessa toimintatilanteessa. Sanalla sanoen hän toimii siinä maailmassa, jonka Aristoteles näkee vallitsevan oman aikansa (kreikkalaisessa) kulttuuri-*piirissä*. Reaalisessa toimintatilanteessa rationaalinen agentti pyrkii erilaisiin tavoitteisiin kuin ideaalisessa. Tulemme havaitsemaan myös, miten valtion luonnetta yleisesti luonnehtivien sisällöllisten peruslauseiden käyttö on erilais-*ta* reaalisessa kuin ideaalisessa toimintatilanteessa.

Poliitiikan neljännessä kirjassa Aristoteles lähtee siitä keskeisestä asettamuksesta, että aina ei ole edellytyksiä pyrkiä absoluuttisesti parhaaseen valtiomuotoon: sen sijaan tulee pyrkiä parhaaseen *mahdolliseen* valtiomuotoon. Reaalisessa toimintatilanteessa parhaan valtiomuodon ongelma saa rationaalisen toiminnan päämääränä siten ratkaisevasti toisenlaisen suunnan kuin ideaalisessa: Mikä valtiollinen järjestelmä (*politeia* yleismerkityksessä) on paras

²⁰⁰ Ks. Pol. erit. VII.9, 1328b 32—1329a 39.

kulloisissakin olosuhteissa?²⁰¹ Mikä on se valtiollinen järjestelmä, joka olematta ideaalisesti täydellinen on sellainen, että mahdollisimman moni voi siihen liittyä ja jonka valtioiden enemmistö voi omaksua?²⁰² Poliitiikan viidennessä kirjassa Aristoteles avaa vielä erään olennaisen reaalista toimintatilannetta koskevan aspektin: millä tavalla (kukin) valtiomuoto on parhaiten säilytettävissä sellaisessa tilanteessa, jossa ihmisten riitelevät oikeudenmukaisuuskäsitykset, kunnian ja hyödyn tavoittelu uhkaavat sen tuho. ²⁰³

On huomattava, että käsite reaalinen toimintatilanne ei merkitse sitä, että *todellisuus sellaisenaan* siirtyy jollain mekaanisella tavalla osaksi arvojen järjestelmää (osoittamalla rationaalisesti toimivan agentin päämäärien ja arvojen ehdot). Pikemmin reaalinen toimintatilanne liittyy tiettyyn *käsitykseen todellisuudesta*, jossa abstrahoidaan todellisuuden toiminnalliselta kannalta relevantit piirteet. Toisaalta reaalisen toimintatilanteen ajatus sisältää argumentatiivisella tasolla *vetoamisen todellisuuteen*: koska nämä olosuhteet todella vallitsevat, on meidän järkevää pyrkiä näihin päämääriin. Tämä ajatusedellytys hallitsee mielestämme keskeisesti Poliitiikan neljättä, viidettä ja kuudetta kirjaa. Ne poliittisen toiminnan kannalta relevantit piirteet, jotka Aristoteles katsoo oman aikansa yhteiskuntia hallitseviksi, voidaan pääpiirtein jakaa kolmeen ryhmään.

1. Ensimmäinen ryhmä näistä reaalista toimintatilannetta karakterisoivista piirteistä liittyy erinäisiin valtioyhteisön jäsenten psykologisiin ja moraalisiin piirteisiin. Aristoteles käsittelee niitä Poliitiikan viidennessä kirjassa valtiomuotojen hajoamisen problematiikan yhteydessä ja katsoo ne keskeisiksi valtiomuotoa ja yhteiskunnallista järjestystä hajoittaviksi tekijöiksi. Tällaisia piirteitä ovat *voitonhimo*, *kunnianhimo*, ns. *hybris*,²⁰⁴ *pelko* ja *halveksunta*.²⁰⁵ Nyt on huomattava, että Aristoteles ei näe näissä piirteissä mitään ihmisluonnon universaalia karakteristiiikkaa — seikka, mikä erottaa hänet selvästi uuden ajan alun hobbesilaisista ajatusvirtauksista.²⁰⁶ Lopulta vain ihmisluonnon yhteisöllisyys on sen ainoa universaalinen olemustuntomerkki aristotelisessä teoriassa. Kuitenkin nämä piirteet määrittävät reaalista toimin-

²⁰¹ Pol. IV.1, 1288b 25—37.

²⁰² Pol. IV.11, 1295a 25—31.

²⁰³ Pol. V kirja, erit. V.1, 1301a 19—1302a 16; *Wheeler*, s. 161—162.

²⁰⁴ *Hybris* käännetään yleisesti sanalla »insolence». Se tarkoittaa väkivaltaisuutta, piittaa-mattomuutta sosiaalisesta järjestyksestä, kanssaihmisten oikeuksien halveksuntaa.

²⁰⁵ Pol. V kirja, erit. V.3, 1302b 5—33; *Wheeler*, s. 162.

²⁰⁶ On huomattava, että Hobbesilla mainitut ihmisluonnon piirteet (erityisesti desire, aversion) saavat tiettyssä mielessä ontologisen perustelun: ne ovat ihmisluonnon universaaleja piirteitä ja ne johdetaan lopulta *liikkeen* käsitteestä. Ks. *Watkins*, s. 22 ss.

tatilannetta yksinkertaisesti siksi, että Aristoteles katsoo niiden esiintyvän yleisesti oman aikansa valtioyhteisöissä.

2. Toinen reaalista toimintatilannetta karakterisoiva piirre on se, että siinä esiintyy erilaisia oikeudenmukaisuusperiaatteita sekä ihmisten välistä erimielisyyttä siitä, mikä on oikea oikeudenmukaisuusperiaate.²⁰⁷ Tämän mielipiteiden erilaisuuden Aristoteles katsoo lopulta ehkä keskeisimmäksi valtion säilymistä vaarantavaksi tekijäksi.²⁰⁸

3. Kolmanneksi Aristoteles näkee oman aikansa valtioyhteisöjen muodostuvan erilaisia sosiaalisia tehtäviä suorittavista ja varallisuudeltaan eritasoisista ihmisistä, joiden kesken esiintyy näiden seikkojen perusteella *intressien konflikteja*.²⁰⁹ Tämän piirteen Aristoteles kytkee usein hyvin selvästi edelliseen: ihmisillä on erilaisia näkemyksiä oikeudenmukaisuudesta, koska he edustavat erilaisia varallisuustasoja ja erilaisia sosiaalisia tehtäviä.

Viimeksi mainittu valtioyhteisöjen yleisluontoinen karakteristiiikka on keskeinen aristotelisessä traditiossa olosuhteisiin nähden parhaan valtiomuodon ongelman kannalta. Aristoteles lähtee selvittämään tätä ongelmaa kysymällä: Miksi on olemassa *erilaisia* valtiomuotoja? Vastaus on: koska valtiolla on *erilaisia osia*. Nämä osat (*meroi*) saavat seuraavan selvityksen:

»Syy moniin valtiomuotoihin on siinä, että valtio muodostuu useista osista. Havaitsemme ensiksi, että kaikki valtiot muodostuvat useista perheistä ja toiseksi että väestöstä jotkut ovat rikkaita, toiset köyhiä, jotkut kohtuullisesti toimeentulevia. Sitäpaitsi rikkaat ja köyhät ovat vastaavalla tavalla aseistautuneita ja aseistautumattomia. Me havaitsemme myös, että väestö on jakaantunut elinkeinon harjoittamisen mukaan kolmeen eri luokkaan, maanviljelijöihin, kauppiaihin ja käsityöläisiin. Ylempien luokkien keskuudessa on myös muita eroja varallisuuden ja omaisuuden määrän suhteen . . . »²¹⁰

Toisaalla Aristoteles jakaa valtioyhteisön viiden sosiaalisen tehtävän ja funktion mukaan. Nämä vastaavat seuraavia väestönosia: maanviljelijät, ruumiillisen työn tekijät (*bausanoi*), kauppiaat, palkkatyöläiset, sotilaat.²¹¹

Havaitsemme, että valton osat, *meroi*, lankeavat yhteen erään toisen jo käsittelemämme asian kanssa. Valtion osat nyt esillä olevassa mielessä ovat ni-

²⁰⁷ Pol. V.1, 1301a 26–29.

²⁰⁸ Pol. V.1, 1301a 26–31; V.2, 1302a 23–31; vrt. *Wheeler*, s. 168–169.

²⁰⁹ On merkille pantavaa, että myös ideaalisessa toimintatilanteessa valtio muodostuu erilaisista sosiaalisista asemista ja funktioista, mutta siinä ei esiinny intressien konflikteja. Pol. V.1, 1301b 25–28; V.3, 1302b 34–1303a 13; VI.3, 1318a 11–27 vrr. VII.8 ja 9, 1328a 22–1329a 39.

²¹⁰ Pol. IV.3, 1289b 26–36.

²¹¹ IV.4, 1290b 40–1291a 23.

mittain asiallisesti yhtenevät *täydelliseksi yhteisöksi karakterisoidun valtion osien kanssa*. Molemmissa on kysymys tietyistä yhteisön tehtävistä, joita tarvitaan, jotta valtio voisi olla itseriittoinen eli autarkinen yhteisö. Nämä tehtävät ovat osin taloudellisia, osin nykyisessä mielessä »hallinnollisia» tai »julki-
sia», kuten sotilaallinen, uskonnollinen ja »deliberatiivinen».

Lopulta koko olosuhteisiin nähden parhaan valtiomuodon johtamisen ytimeksi osoittautuu edellä käsitellyn kahden eri valtioaspektin yhdistäminen. Valtiot (karakterisoituna kansalaisten poliittiseksi organisaatioksi) poikkeavat toisistaan, koska niillä on »erilaiset osat» eli koska ne ovat erilaisten sosiaalisten tehtävien (erilaisia) koostumia. Sen vuoksi olosuhteisiin nähden paras valtiomuoto on riippuvainen ja johdettavissa siitä, minkälaisia »osia» faktisesti valtioyhteisöön kuuluu.

Sosiaalinen tehtävä on tässä yhteydessä ymmärrettävä suhteellisen laueasti: se sisällyttää itseensä *varallisuuteen ja statukseen perustuvan yhteiskunnallisen luokkajaon*. Aristoteles rinnastaa useissa kohdin erityisesti varallisuuden perusteella tapahtuvan yhteiskunnan luokkajaon valtion »osiin».²¹² Tällä seikalla on epäilemättä aivan reaalinen taustansa kreikkalaisessa valtioyhteisössä: vapaiden kansalaisten varallisuuden perusteella tapahtuva luokkajako, jonka puitteet olivat syntyneet yli 200 vuotta ennen Aristotelesta, oli mm. sotilaallisen organisaation ja siihen liittyvien oikeuksien ja velvollisuuksien perusta.²¹³

Ajatus valtiollisen järjestyksen ja ihmisten varallisuuden perusteella tapahtuvan luokkakajakautuman yhteenkuuluvuudesta näyttää olleen kreikkalaiselle ajattelumaailmalle yleisemminkin tunnettu piirre. Mm. Platon puhuu »köyhien poliksesta» ja »rikkaiden poliksesta» kahtena toisilleen vihamielisenä valtioyhteisön osana ja käsittää esimerkiksi demokratian juuri köyhien valtiomuotona. Aristotelisessa politiikan teoriassa tämä yleinen ajatus saa huomattavasti selvemmän ja täsmällisemmän muodon. Aristoteles esittää, että kaikki yhteiskunnan tehtävät ja funktiot ovat usein liikkuvia ja muuttuvia: samat ihmiset voivat olla maanviljelijöitä, sotilaita, tuomareita jne. Tähän nähden varallisuuden perusteella tapahtuva jakautuminen esiintyy yhteisön »osien» primäärinä perusteena.

»Mutta samat ihmiset eivät voi olla sekä rikkaita että köyhiä, ja juuri siksi valtiossa esiintyvien osien välinen ensisijainen ero on rikkaiden ja köyhien välillä. Edelleen johtuen siitä tosiasiasta, että toinen luokka on enimmäkseen määrällisesti pieni, toinen taas suuri, ne esiintyvät vas-

²¹² Esim. Pol. IV.4, 1290a 30 läht. erit. 1291b 6—13; IV.11, erit. 1295b 1—3.

²¹³ Tarkainen, s. 75 ss., s. 85 ss., s. 123 ss. ja s. 261—278.

takohtaisina luokkina. Siten valtiomuoto kuvastaa jommankumman hallitsevaa asemaa, ja kaksi valtiomuotoa saa alkunsa — demokratia ja oligarkia.»²¹⁴

Aristoteleen ajatus on tuskin tulkittavissa ihmisyyhteisön universaaliseksi ominaisuudeksi. Suhteellisen selvästi se pikemmin edustaa sitä reaalista lähtökohtatilannetta, minkä Aristoteles näkee faktisesti vallitsevan oman aikansa kreikkalaisessa kulttuuripiirissä, jossa varallisuus todella usein näytti olevan syntyperäistä statusta tärkeämpi kriteeri oikeuksien, velvollisuuksien ja etujen yhteiskunnallisessa jakautumisessa²¹⁵ ja jossa käytännössä demokratia ja oligarkia olivat poliittisen organisoitumisen päämuodot.²¹⁶

Aristoteleen perusratkaisu olosuhteisiin nähden parhaan valtiomuodon ongelmaan on *sekamuotoinen valtiojärjestys, politeia mese*. Erityisesti Poliitiikan neljännestä ja viidennestä kirjasta on pääteltävissä, että Aristoteles näkee tämän suhteellisen yleispätevänä ratkaisuna kaikissa sellaisissa tapauksissa, jotka jakavat edellä karakterisoidun reaalisen toimintatilanteen lähtökohtaedellytykset. Kreikkalaisessa ajattelussa käsite *politeia mese* esiintyi tiettävästi ensi kertaa jo 500-luvulla²¹⁷ ja ilmensi yleistä kreikkalaista ajatusta siitä, että valtio on jossain mielessä osiensa harmoninen suhde.²¹⁸ Aristotelisen politiikan teorian erityinen ja täsmällisempi kehitemä tästä ajatuksesta voidaan pukea seuraavaan muotoon: *valtiomuodon poliittisena organisaationa tulee vastata tasasuhteisella tavalla valtion osia (käsitettynä edellä kerrotussa mielessä sosiaalisiksi funktioiksi).*

Aristoteles näkee oman aikansa kreikkalaisissa valtioyhteisöissä varallisuuden jakautumisen kaikkein keskeisimmäksi »valtion osia» karakterisovaksi piirteeksi. Ajatus ilmenee erityisesti siinä, että hän selittää erään sekalaisen valtiomuodon mainituissa olosuhteissa soveltuvaksi suurimpaan osaan valtioyhteisöistä. Tämä valtiomuoto on *politeia* (sanan erityismerkityksessä) ymmärrettynä demokratian ja oligarkian sekamuotoiseksi valtiojärjestykseksi.²¹⁹ Demokratia on »köyhien valtiomuoto», jossa lähinnä vapaa syntyperä on sosiaalisen distribuution periaate. Oligarkia on taas »varakkaiden valtio-

²¹⁴ Pol. IV.4, 1291b 6—13; vrt. Platon, Valtio 422E—423A.

²¹⁵ Tarkiainen, 98—168 ja 261—278.

²¹⁶ Tarkiainen, s. 171—257.

²¹⁷ Tarkiainen, s. 117 ja 233.

²¹⁸ Tämä osien harmonia ilmeni esim. *isonomian* käsitteessä, joka merkitsi »tasasuhtaisuutta», »oikeasuhtaisuutta». Ks. Tarkiainen, s. 138—139.

²¹⁹ On merkille pantavaa, että »niin kutsuttu aristokratia» vapauden ja varallisuuden sekatyypisenä valtiomuotona ei saa samaa asemaa. Pol. IV.7, 1293a 35 & seq. vrr. IV.11, 1295a 25 & seq. Vrt. Mulgan, s. 70—71.

muoto», jossa vastaava periaate on varallisuus. Politeia on näiden kahden välinen tasapainotila, joka — erilaisissa muodoissa²²⁰ — yhdistää nämä kaksi periaatetta. Aristoteles sanoo, että politeia on oikea standardi hänen aikansa valtioyhteisölle. Loittoneminen siitä merkitsee valtioyhteisön negatiivisten piirteiden lisääntymistä.²²¹

Aristoteles näkee *politeian* toisaalta eri väestöryhmien ja luokkien balanssitilana, toisaalta eri oikeudenmukaisuusperiaatteiden kompromissina. Hän argumentoi *politeian* puolesta yhtäältä lähtien teoreettisista ja periaatteellisista näkökohdista (jotka vastaavat sisällöllisten peruslauseittemme tasoa), toisaalta taas suhteellisen käytännöllisvoittoisin argumentein.

Edellisessä suhteessa Aristoteles näkee, että reaalisessa toimintatilanteessa mainittu sekatyypinen valtiomuoto toteuttaa olosuhteisiin nähden parhaalla tavalla oikeudenmukaisuuden ja tasa-arvon (aristotelisessä merkityksessä) vaatimuksen: vapaa syntyperä (aritmeettinen tasa-arvo, enemmistöperiaate) ja varallisuus ovat vain relatiivisia oikeudenmukaisuusprinsippejä, ja optimaalinen tulos on saavutettavissa yhdistämällä ne keskenään.²²² Käytännöllisempää näkökulmaa edustaa ajatus sekamuotoisesta valtiojärjestyksestä valtion stabiileutta turvaavana tekijänä mm. siitä lähtökohdasta, että yhteiskunnan säilymistä haluavan väestönosan tulee olla suurempi kuin muutosta haluavien.²²³ Tässä yhteydessä Aristoteles antaa keskeisen merkityksen *keskiluokalle*, sosiaaliselle kerrostumalle rikkaiden ja köyhien välissä.²²⁴

Aristoteleen oppi olosuhteiden mukaan johdettavasta parhaasta valtiomuodosta, jota olemme pyrkineet tulkitsemaan ideaalisen ja reaalisen toimintatilanteen käsitteistä lähtien, saa tiettyä merkitystä myös keskiajan aristotelisessä ajattelussa. Toisaalta on kiiruhdettava toteamaan, että *tässä kysymyksessä* katkos Aristoteleen ja aristotelismin välillä on melkoinen: useimmat Aristoteleen vivahteikkaat, monisyiset ja syvälliset ajatukset katoavat — erityisesti Poliitiikan neljännessä kirjasta lähtien. Tässä suhteessa on selvä merkitys sillä taloudellisten, sosiaalisten ja poliittisten olojen erilaisuudella, joka vallitsi antiikin kaupunkivaltion ja feodaalisen yhteiskunnan välillä.^{224a}

Jotain kuitenkin Aristoteleen olosuhteisiin nähden parhaan valtiomuodon ajatuksesta jäi jäljelle. Löydämme Tuomas Akvinolaiselta ajatuksen erilaisis-

²²⁰ Aristoteles kuvaa näitä muotoja lopulta hyvin monenlaisten kriteerien mukaan. Ks. Pol. IV. 14–16.

²²¹ Pol. IV.11, 1296b 3–12.

²²² Pol. IV.9, 1294a 30–b42 verr. IV.3, 1289b 26–1290a 29 ja IV.11–12, 1295a 25–1297a 13.

²²³ Pol. IV.12, 1296b 12–17; V.4, 1304a 40–b3.

²²⁴ Pol. IV.11 ja 12, 1295a 25–1297a 13; V.4, 1304a 40–b3.

^{224a} Vrt. *Dunbabin*, 1982a, s. 723 ss.

ta ja muuttuvista valtiomuodoista. Samoin näiden valtiomuotojen luonnehdinta noudattaa Aristoteleen Poliitiikan kolmatta kirjaa: huomionarvoista on, että enemmistön valta (*status popularis*) merkitsee köyhien dominanssia ja harvojen valta taas tilannetta, jossa varakkaat hallitsevat.²²⁵

Sen sijaan ideaalista ja reaalista toimintatilannetta vastaavan parhaan valtiomuodon ajatus saa Tuomaalla Aristoteleesta aika paljon poikkeavan ja läheisemmin feodaalisen yhteiskunnan rakenteita heijastavan muodon. Aiemmin totesimme, miten Akvinolaisen keskeinen ongelma liittyi käsitteisiin *regimen regale* absoluuttista kuninkuutta edustavana hallitusmuotona ja *regimen politicum* laajempia väestöryhmiä edustavana poliittisena organisaationa.²²⁶ Epäilemättä Tuomaalla *kuninkuus* edustaa ideaalista valtiomuotoa:²²⁷ varhaisemmassa teoksessa *De Regno* kuninkuus saa hieman platonissävyyisen legitimoinnin »luomisjärjestyksen mukaisena» hallitustapana²²⁸ ja kautta koko tuotantonsa Tuomas näkee kuninkuuden perustelun hyvettä ja kuntoa, mutta myös yhteisetua vaalivana hallitsemistapana.²²⁹ Toisaalta kuninkuusideaalin sovittaminen yhteen sen ajatuksen kanssa, että valtio on kuitenkin (laajojen väestöryhmien) poliittinen organisaatio, näyttää sekä *Politiikkakommentaarissa* että *Summa Theologicassa* keskeiseltä. Tuloksena on erityinen *sekamuotoisen valtion ja valtiojärjestyksen konseptio, politia bene commixta (regimen bene commixtum)*.²³⁰ Siinä nouseva teesi ilmenee sekä alhaaltapäin tulevan vallankäytön että olosuhteiden mukaisen valtiomuodon mielessä, kuitenkin Aristoteleen ajatuksista poikkeavalla ja feodaalisen yhteiskunnan rakenteita vastaavalla tavalla. Tuomas sanoo, että valtiollisessa järjestyksessä on otettava huomioon kaksi näkökohtaa. Toinen on se, että »kaikilla on jokin osuus hallitsemisessa», sillä tällainen valtiojärjestys (*politia*) takaa rauhan ihmisten välillä. Toinen on taas se, että on erilaisia hallitsemistapoja eli erilaisia valtiollisen järjestäytymisen muotoja. Näkökohtien yhteensovittamisen Tuomas suorittaa seuraavasti:

²²⁵ In lib.pol. III.6, 394—398.

²²⁶ Ks. ed. s. 240 s.

²²⁷ Mainittakoon, että *Petrus Alvernuksen* kirjoittamassa *Politiikkakommentaarin* osassa suoranaisesti edellytetään, että Aristoteles tarkoittaa ideaalisella valtiomuodolla kuninkuutta: »Postquam Philosophus determinat politia optima, puta de regno, . . . » In lib.pol. IV.1, 530. Toisaalta myös Alvernuksen esityksestä käy selvästi ilmi ajatus olosuhteiden mukaan parhaasta valtiomuodosta: . . . cum multae sint species rerum publicarum, omnes omnibus non convenire . . . ib. IV.1, otsake ja 531—533. *Dunbabin*, 1982, s. 726. Ks. myös *Daly*, s. 42 ss.

²²⁸ *De Regno*, I.II, 19; myös: *De Reg. Princ.* I.12. Ks. myös: *Lachance*, s. 172—173.

²²⁹ ib.; In lib.pol. III.6, 393. Myös *De Regno* I.I, 13.

²³⁰ Ks. *Luscombe*, 1982b, s. 765—767; *McGrade*, 1982, s. 740; *Vile*, s. 23 ss. erit. s. 37.

»Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate, vel regno, in quo unus praeficitur secundum virtutem, qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia bene commixta ex regno, in quantum unus praeest, ex *aristocratia*, in quantum multi principantur secundum virtutem, et ex *democratia*, id est, potestate populi, in quantum ex popularibus possunt eligi principas, et ad populum pertinet electio principum». ²³¹

c. Yhteenvetoa; *fysis* vai *praxis*?

Havaitsemme, että aristotelisen politiikkatieteen alueella muodostuu sekä demonstraatiosta että determinaatiosta useissa kohdin selvästi poikkeava, profiililtaan erityislaatuinen johtamismuoto ja praktisen järjen käyttötapa. Tämä pitää mielestämme paikkansa huolimatta erityisesti determinaation kanssa muodostuvista monista yhteisistä yleisluontoisista ajatusedellytyksistä: näitä ovat ennen muita käsitteet ja ajatukset *luonnosta*, *ihmisluonnosta* ja *praktisesta tiedosta*. Kun kuitenkin tutkimme tarkemmin näiden käsitteiden sisällöllistä puolta, havaitsemme politiikkatieteen johtamismuodon merkittävässä määrin poikkeavan determinaatiosta. Luonto (*fysis*, *natura*) esiintyy politiikkatieteen alueella keskeisesti dynaamisessa merkityksessä. Ihmisluonto rajoittuu ihmisluonnon yhteisöllisyyteen (verrattuna determinaation yhteydessä esiintyvään ajatukseen ihmisluonnon kolmitasaisuudesta) ja esiintyy samalla kerrotulla tavalla eri yhteisöjen (erityisesti valtioyhteisön) komplementaari-käsitteenä. Praktinen tieto esiintyy politiikkatieteen alueella keskeisesti edellä luonnehdittuna olosuhteista johtamisena eikä pelkästään asetelmana ylempi/alempi päämäärä, päämäärä/keino. Eräs yleisluontoinen politiikkatieteen johtamismuodolle profiilia antava piirre on epäilemättä se, ettei se varsinaisesti ole mikään *eksplisiittinen* johtamismuoto: aristotelinen politiikkatiede on sisällöllinen teoria kohdealueestaan, ja se pikemmin *käyttää* ominaista johtamismuotoaan kuin *teoretisoi*, mitä johtaminen on.

Viimeksi mainittu seikka on asetettavissa yhteyteen sen kanssa, että politiikkatieteen johtamismuoto epäilemättä ylittää merkitykseltään demonstraation ja determinaation ajattelumallit sekä vaikutuksen ajallisen keston että asiallisen painoarvon suhteen. Toinen seikka, joka liittyy politiikkatieteen johtamismuodon implisiittiseen luonteeseen, on se, että politiikkatieteen tapa

²³¹ Summa Theol. I^a II^{ae}, 105.1; myös: ib., 95.4 ad 3^{um}. Ensin mainitussa kohdassa viittaukset Aristoteleen Politiikkaan: 2 Polit. cap. 1 ja 3 Polit. cap. 5. Ks. *Luscombe*, 1982b, s. 66; *McGrade*, 1982, s. 740. Ks. myös *De Reg. Pinc.* I. 2., 3. ja 6.

johtaa normatiivisia asiantiloja tai toimintasuosituksia on demonstraatiota ja determinaatiota monimuotoisempi: se esiintyy viimeksi mainittuja olennaisesti rikkaampana ja monitahoisempana. Toisaalta on myös sanottava, että tähän seikkaan liittyy myös tietty moniselitteisyyden ja epämääräisyyden viivahde.

Omasta puolestamme olemme yrittäneet eritellä mainittua johtamisen ajatuksellista rakennetta politiikkatieteen eri tasojen ongelmana. Niiden suhteet ovat näkemyksemme mukaan lopulta politiikkatieteen johtamismuodon ydinkysymys. Tämä seikka on kuitenkin suhteutettava erääseen toiseen: koko johtamiskysymys näyttää nimittäin jakautuvan erilaisiksi osaongelmiksi. Voimme koota nämä osaongelmat edellä olevasta esityksestämme kolmeksi ryhmäksi.

1. Asetelma *faktisuus/normatiivisuus* muodostaa ensimmäisen ongelma-ryhmän. Kysymys siitä, miten aristotelinen ajatustraditio siirtyy faktisesta normatiiviseen, liittyy edellä kerrotun mukaisesti olennaisesti tiettyyn erityiseen peruskäsitteistöön, jota olemme kutsuneet *ontologiseksi peruskäsitteistöksi*, ja tätä käsitteistöä politiikkatieteen alueeseen soveltaviin *metodisiin perusväittämiin*.

2. *Kehityksen ja eri täydellisyysasteiden* ongelma tulee lähelle edellistä: aristotelinen traditio sisältää erityisen, tiettyjä institutionaalisia tiloja legitiimoivan kehityksen käsitteen, joka hahmottaa kehityksen eriasteisina täydellistymisen tiloina.

3. Itsenäisen osaongelman muodostaa edellä kerrottu *olosuhteista johtamisen* ongelma. Sen yhteydessä saamme normatiivisen ohjeen konkreettisessa toimintatilanteessa. Sen ytimen muodostaa praktisen tiedon käsite ideaalisessa ja reaalisessa toimintatilanteessa.

Voimme koota nämä eri osakysymykset luvun alussa asettamamme ongelman suuntaisiksi. Kaksi ensin mainittua ongelmaa koskee nimittäin keskeisesti peruskäsitettä *fysis* (*natura* staattisessa tai dynaamisessa merkityksessä), viimeksi mainittu liittyy taas peruskäsitteeseen *praxis*. Voimme esittää nyt kaksi kysymystä, jotka näkemyksemme mukaan keskeisesti täydentävät ja täsmen-tävät toisiaan. Onko aristotelinen luonnonoikeus politiikkatieteen alueella luonteeltaan *fysis* vai *praxis*? Miten esitetyt kolme osaongelmaa liittyvät toisiinsa, vai ovatko ne lopulta toisistaan erillisiä? Perusnäkemyksemme on, että osaongelmat liittyvät elimellisesti toisiinsa ja että politiikkatieteen johtamismuodon kannalta aristoteliseen luonnonoikeuteen kuuluu *sekä fysis että praxis*. Nämä käsitteet edellyttävät toisiaan.

Mainittujen ongelmien tarkemman erittelyn kannalta on politiikkatieteen

eri tasojen erottaminen keskeistä. Mielestämme koko politiikkatieteen johtamismuoto kulminoituu lopulta kaikkein keskeisimmin *sisällöllisten peruslauseiden tasolle*. Sisällöllisille peruslauseille on keskeistä eräs tuntomerkki, nimittäin näiden lauseiden *universaalisuus, yleispätevyys*. Kun aristotelinen traditio esittää tai edellyttää, että valtio on täydellinen yhteisö tai ihminen on yhteisöllinen olio, on kysymys sekä valtion että ihmisen universaalisesta olemustuntomerkistä: se pätee aina ja kaikkialla. Nyt voimme kysyä: Mitä universaalit lauseet tekevät politiikkatieteen alueella? Eikö politiikkatiede ole praktista tietoa, joka on perusluonteeltaan epävarmaa tietoa kohdealueenaan kontingenssin piiri?

Tämä kysymys on mielestämme koko aristotelisen politiikkatieteen ajatusrakennelman tietynlainen tihentymispiste. Juuri tässä kohdassa nimittäin edellä kerrotut johtamisen osaongelmat liittyvät yhdeksi kokonaisuudeksi ja *fysis* sekä *praxis* tulevat toisiaan edellyttäviksi käsitteiksi. Toisaalta aristotelisessä politiikkatieteessä siirtyminen faktisesta normatiiviseen, tosiasioista arvoihin tapahtuu keskeisesti juuri sisällöllisten perusväittämien tasolla: ne kertovat meille, miten asiat *ovat* ja miten niiden *pitää olla* (lähtien ontologisten käsitteiden ja metodisten perusväitteiden tasolta). Toisaalta taas sisällölliset perusväitteet toimivat praktisten ja konkreettisten väitteiden edellytyksenä ja lähtökohtana: sisällölliset perusväitteet voivat nimittäin tavoittaa valtion ja muiden yhteisöjen luonteen ja olennaiset tuntomerkit vain *yleisellä tasolla*. Tämän ohella jokainen valtio ja muut yhteisöt ovat näiden yleisten piirteiden *erityinen, so. erityisissä olosuhteissa esiintyvä* realisoituma. Eli: *praxis* edellyttää *fysistä*, sisällölliset peruslauseet perustelevat konkreettisia väittämiä.

Tämä aristotelisen politiikkatieteen perusrakenne määrittää itse praktisen tiedon politiikkatieteen alueella tiettyä riippuvuussuhteena luontoon, *fysikseen, naturaan*. Tämä praksiksen ja fysiksen keskinäinen yhteenkuuluvuus ilmenee kahdesta eri aspektista, nimittäin *epistemologisena* ja *ontologisena* kysymyksenä.

(a) *Epistemologisena kysymyksenä* praksiksen ja fysiksen yhteenkuuluvuus ilmenee siten, että sisällölliset perusväittämät esiintyvät praktisen ja konkreettisen tason väittämiä perustelevina lauseina. Politiikkatieteen ominaisluonnetta epistemologisesta näkökulmasta on lähestytty yleensä pelkäämään siitä asettamuksesta, että praktisena tietona politiikkatiede on *epävarmaa* tietoa²³², joka on voimassa vain enintään suurimmassa osassa tapauksista. Jos pitäydymme *pelkäämään* tässä näkökohdassa, jää näkemyksemme aristotelisestä politiikkatieteestä olennaisesti yksipuoliseksi. Politiikkatieteen prakti-

²³² Mulgan, s. 7–8; Patoluoto, s. 81–82.

set ja konkreettiset väitteet ovat keskeisesti perusteltuja lauseita eli johdettuja lauseita, joilla on lähtökohtansa sisällöllisten perusväittämien universaalisissa lauseissa. Poliittikattieellä — kuten praktisella tiedolla yleensäkin — tulee olla *lähtökohta*. Muuten sen *tietoluonne* näyttää joutuvan kyseenalaiseksi, koska aristotelisen käsityksen mukaan tietoa voi olla vain jonkin lähtökohdan, periaatteen suhteen. Tämä periaate edustaa epistemologiselta statukseltaan (suurempaa) varmuutta ja universaalisuutta tiedollisen prosessin lopputulokseen verrattuna.

Fysis esiintyy siten *praxista* perustelemina lauseina. Praktisella tiedolla on myös tässä tapauksessa periaatteen. Tämä on keskeinen ajatus Tuomas Akvinolaisen opissa *ars naturam imitans*.²³³

»Sicut Philosophus [= Aristoteles, H.T.] docet in secundo *Physicorum*, ars imitatur naturam. . . .

Sed natura quidem non perficit ea quae sunt artis, sed solum quaedam principia praeparat, et exemplar operandi quodam modo artificibus praebet.»²³⁴

(b) *Ontologisesta aspektista* poliittikattieen praktiset ja konkreettiset lauseet esiintyvät *kontingenssin alueena*: poliittikattieen praktisella ja konkreettisella tasolla (kaikki) asiantilat ovat sellaisia, että ne voisivat olla toisin. Aristotelisen metafysiikan *mahdollisuuden* yleinen käsite esiintyy poliittikattieen alueella *toimintamahdollisuuksina*: poliittikattieen praktinen ja konkreettinen taso ilmaisee asioita, joita politiikan alueella toimivan on mahdollista tehdä. Toisaalta *praxis* tästä ontologisesta aspektista rajautuu *fysikseen*, joka ilmaisee näiden toimintamahdollisuuksien rajat. Fysis esiintyy sisällöllisten peruslauseiden muodossa tästä aspektista mahdollisuuksia rajoittavina *välttämättömyyksinä*: se esiintyy asiantiloina, jotka eivät voi olla toisin. *Praxiksen* ja *fysiksen* suhde esiintyy *muuttuvan* ja *muuttumattoman*, *ilmiön* ja *olemus* suhteena: muutosta ja erilaisuutta voi olla vain suhteessa muuttumattomaan ja jokainen konkreettinen ilmiö, ilmiö, on lopulta aristotelisessä mielessä ikuisen olemusalan realisoituma.

²³³ Vrt. *Post*, s. 518 ss.; *Lachance*, s. 173.

²³⁴ In *lib.pol.* Proemium, 1.; Ks. myös: *Lachance*, s. 173.

IV

ERÄS ILLUSTRATIO: OMISTUSOIKEUS

»Ius naturale tantum excludit dominium, set non usum. Deus enim nobis concessit usum, sibi retinens dominium; unde sumus quasi domini . . .»

Summa Monacensis

a. Kysymyksenasettelu

Keskiajan omistusoikeusdoktriineilla oli omat luonnolliset yhteiskunnalliset edellytyksensä, jotka liittyivät ihmisten keskeisiin sosiaalisiin järjestelmiin ja niiden tuotannolliseen tasoon. Tässä ei ole tilaisuutta asiaa koskeviin laajempiin erittelyihin¹ ja rajoitumme viittamaan kahteen yleisluontoiseen piirteeseen. Ensinnäkin feodalismien taloudellinen järjestelmä rakentui olennaisesti erään tuotannon tekijän, nimittäin *maan* varaan. Maa oli samalla keskeisesti yhteiskunnallisen ja sosiaalisen organisoitumisen perusta: yhteiskunnan ja yhteisöjen sosiaalisen hierarkian mukaan maahan ja samaan maa-alueeseen kohdistui monia ja rinnakkaisia oikeuksia. Ne eivät olleet vapaasti luovutettavissa ja vaihdettavissa, vaan ilmaisivat pikemmin pysyviä, statukseen perustuvia valta- ja alistussuhteita. Nämä piirteet hallitsivat feodaalista keskiaikaa sen ehkä tärkeimmän sosiaalisen instituution, läänitysjärjestelmän muodossa. Toinen yleinen, feodaalista aikaa karakterisoiva piirre oli *luontoperäinen talous* tai suhteellisesti kehittymätön vaihto. Tavarointa ei pääsääntöisesti tuotettu vaihtoa varten. Se vaihdon vilkastuminen, mikä Euroopassa on havaittavissa aina 1200- ja 1300-luvulta lähtien, kohdistui yleensä tiettyihin erityistarvikkeisiin, kuten sota- ja ylellisyystavaroihin. Nämä seikat asettivat keskiaikaisen ihmisen pääsääntöisesti hyvin selväpiirteisellä tavalla riippuvaiseksi ns. primaareista yhteisöistä eli lähiyhteisöistä, perheestä, suvusta ja kylästä erilaisten tuotantoa suorittavien ja työnjaollisten järjestelyjen puitteissa.

Tässä luvussa yritämme tarkastella omistuksen käsitettä eri johtamismuotojen valossa. Esimerkki ei ehkä ole johtamismuotojen ajatuksellisen rakenteen illustraationa paras mahdollinen. Yleensäkin on vaikea löytää esimerkkiä, joka valaisisi täysin kattavalla tavalla *kaikkia* kolmea johtamismuotoa: asia on nähdäksemme yksinkertaisesti niin, että eri johtamismuodoilla on perusteltu, »johdettu» erilaisia normeja ja yhteiskunnallisia instituutioita. Sen sijaan omistusoikeudella on esimerkkinä toisenlainen vahva puoli. Se on siihen liittyvien ongelmien kiistämätön yhteiskunnallinen relevanssi.² Toinen jäljempänä seuraavaa erittelyämme motivoiva seikka on se, että tarkasteltaes-

¹ Ks. feodalismista taloudellisena järjestelmänä: *Brunner*, 1974, s. 87 ss.; *Bloch*, 1974, s. 125 ss.; *Eifler*, s. 275 ss.; *Allgemeine Theorie*, s. 125 ss.; *Heckscher*, 1931. Ks. feodalismien hallinnollis-poliittisesta järjestelmästä: *Mitteis*, s. 23 ss.; *H. Brunner*, 1887, s. 27 ss. ja s. 187 ss.; *Schröder*, s. 384 ss.; *Hermann*, s. 164 ss.; *O. Brunner*, 1942, s. 124 ss. 1974, s. 87 ss.; *Ganshof*, s. 14 ss.; *Hinze*, 1929; *Bloch*, 1939–1940.

² Mainittakoon, että omistusoikeuden käsitteellä on keskiajan yhteiskunnallisissa ja oikeudellisissa ajattelussa monia muita tärkeitä ja mielenkiintoisia ulottuvuuksia. Eräs keskeinen on glossaattorien tradition opit jaetusta omistusoikeudesta. Niiden suhde alkuperäiseen roomalai-

sa omistuksen käsitettä ja sen eri ulottuvuuksia juuri eri johtamismuotojen kannalta, on mahdollista lisätä eräitä mielestämme relevantteja näkökohtia niihin tutkimuksiin, jotka käsittelevät kysymystä: Miten omistus ymmärrettiin ja perusteltiin ennen uuden ajan alkua varsinaisen roomalaisoikeudellisen tradition ulkopuolella?³ Roomalaisoikeudellinen eli glossaattorien traditio kehitti pääasiassa omistuksen *juridisia* ulottuvuuksia. Siihen nähden voidaan kanonistien, filosofien ja teologien tradition katsoa pikemmin käsitelleen sen *yhteiskunnallista* legitimointia. Ero on luonnollisesti suhteellinen, kuten seuraavasta esityksestä tulemme näkemään.

Keskeinen seikka, joka tekee ennen uuden ajan alkua esiintyneen omistusoikeuden käsitehistoriaan kohdistuneet tutkimukset ongelmallisiksi, liittyy mielestämme itse *yhteisomistuksen ja yksityisomistuksen* peruskäsitteisiin ja niiden sisältöön. Tässä suhteessa mainituissa tutkimuksissa esiintyy mielestämme kahdensuuntaisella tavalla yksipuolisia korostuksia. Ensinnäkin yksityisomistuksen ja yhteisomistuksen peruseroa saatetaan ylikorostaa siten, että ne nähdään osittain epähistoriallisella tavalla toisensa ehdottomasti poissulkevinä ja kilpailevinä doktriineina. Tällaisesta ajattelutavasta näemme piirteitä esimerkiksi *Schlatterin* esityksessä.⁴ Tässä suhteessa ajattelemme, että oppihistoriallisesti tärkeässä erossa yksityisen ja yhteisen omistuksen välillä ilmenee sangen lukuisa joukko erilaisia vivahteita. Joskus ne esiintyvät toisilleen vastakkaisina, toisinaan taas pikemmin rinnakkaisina doktriineina. Mm. tästä syystä yksityisen ja yhteisen peruskäsitteiden yksiselitteisyys ja ehdottomuus häviävät, ja ne näyttäytyvät yhteiskuntasidonnaisina ja relatiivisinä käsitteinä. Toisensuuntaisen yksipuolisen korostuksen tapaamme sellaisissa esityksissä, joissa kysymys hajoaa irrallisiksi osaongelmiksi ja erilaisten doktriinien perusluonne yksityistä tai yhteistä omistusta legitimoivana teoriana häviää näköpiiriin ulkopuolelle. Tällaisia painotuksia tapaamme taas esimerkiksi *Weigandin* monessa suhteessa ansiokkaassa ja erittelevässä, kanonistista omistuskoktriinia koskevassa tutkimuksessa.⁵ Tässä suhteessa pidämme tärkeänä ja seen oikeuteen muodostaa taas oman erityisongelmansa. Aina *Thibautin* klassisesta esityksestä lähtien on ollut tavanomaista väittää glossaattorien ymmärtäneen väärin roomalaista oikeutta. Ks. *Thibaut*, Versuche, 2. Bd., 3. Abt. s. 67—99.

³ Rajanveto roomalaisoikeudellisen ja muiden traditioiden välillä on suhteellinen. Ensinnäkin roomalaisoikeudellisella ajattelulla on selviä vaikutuksia jopa Tuomas Akvinolaiseen. Ks. ed. s. 166. Toiseksi kanonistien ja glossaattorien välillä on selvää pysyvää ajatusten vuorovaikutusta 1100-luvulta lähtien. Kuitenkin erottelu on tässä yhteydessä tarkoituksenmukainen lähinnä erilaisen auktoriteetti- ja traditiopohjan kannalta.

⁴ *Schlatter*, s. 11 ss.

⁵ *Weigand* tarkastelee esityksessään kanonistien käsityksiä, jotka tuonnempana esitettävällä tavalla sivuavat myös aristotelisen tradition näkemyksiä. Ks. *Weigand*, s. 307—360.

keskeisenä kokonaiskuvaa. Tarvitsemme mielestämme sellaista käsitteellistä kehikkoa, joka selventää yhteisen ja yksityisen peruskäsitteitä ja jonka valossa on mahdollista tarkastella erilaisia omistuskoktriinin vivahteita ja yksityiskohtia. Ehdotelmamme on, että aristotelisen ajattelutavan johtamismuodot tarjoavat erään tällaisen kehikon. Ajattelemme, että johtamismuotojen perusstrukturi yksityiskohtineen sanoo jotain olennaista eräistä keskiaikaisen ihmisen omistuskoktriinin perusteista ja yksityiskohdista. Samalla kiirehdimme rajaamaan lausumamme merkitystä. Kehikkomme asettaa kokonaisuudeksi vain osan omistuskoktriinin piirteistä. Monet keskiajan omistuskoktriineihin kuuluvat keskeiset seikat, kuten fransiskaaniin 1200-luvun lopulla ja 1300-luvun alussa edustama radikaali oppi ns. apostolisesta köyhyydestä ja sen suhde dominikaanisen tradition edustamaan maltillisempaan teoriaan, jäävät tämän esityksen ulkopuolelle.^{5a}

Schlatterin esityksestä ilmenee tietty tendenssi tarkastella omistusoikeuden historiaa kahden abstraktin opin, yhteisomistuskoktriinin ja yksityisomistuskoktriinin välisenä kamppailuna. Tämä ilmenee hänen taipumuksestaan nähdä mainittu abstrakti asetelma ensimmäistä kertaa antiikin Kreikan filosofiassa ajattelussa. Laajemminkin on tavanomaista palauttaa mainittujen oppien perusero Platonin ja Aristoteleen omistusoikeusteorioihin. Platon näyttää todella erityisesti dialogissaan *Valtio* esittävän äärimmäisen yhteisomistuskoktriinin, jossa yksityisomistuksen ohella myös perhesuhteet lakkaavat omaisuuden ja vaimojen ollessa yhteisiä.⁶ Vastaavasti Aristoteles esittää *Politiikan* II kirjan alussa todella eräitä yksityistä omistusta tukevia näkökohtia, mm. klassisen argumentin, jonka mukaan omaisuus tulee hoidetuksi ja käytetyksi parhaiten yksityisissä käsissä.⁷ *Schlatter* ei mielestämme lopultakaan riittävästi korosta sitä, että Platonilla ja Aristoteleella on eräs tärkeä yhteinen lähtökohta. Molemmilla omistus on selvästi yhteisöllinen funktio ja kysymys on pikemmin kahden yhteiskuntamallin erosta kuin kahdesta absoluuttisesti erilaisesta omistusoikeusteoriasta. Tämä seikka on meidän kannaltamme tärkeä erityisesti siksi, että Aristoteleella esiintyy hyvin selviä sellaisia omistuksen yhteisöllisestä luonteesta aiheutuvia rajoituksia, jotka ovat vieraita nykyiselle individualistiselle yksityisomistukselle.⁸

Schlatterin ajatus joutuu vielä oudompaan valoon, jos yritämme suhteuttaa sitä keskiajan aristotelismiin. Yleisesti ja epäproblemaattisesti voidaan to-

^{5a} Ks. *Gagnér*, 1974, erit. s. 297, 299, 309, 310 ja 320–323; *Leff*, s. 51 ss; *Tuck*, s. 20–24.

⁶ Ks. *Valtio*, II ja V kirja.

⁷ Ks. erit. *Pol.* II.3, 1261 b16 & seq; II.5, 1262 b38 & seq.

⁸ Vrt. *Schlatter*, erit. s. 12.

deta, että feodaalinen keskiaika *jossain mielessä* on yhteisomistUSDoktriinien kukoistusaikaa. Tämän seikan Schlatterkin toteaa.⁹ Mutta miten tämän kanssa on sovittavissa yhteen aristotelismin tärkeä merkitys keskiajan henkissä elämässä? Aristoteleshan — Schlatterin mukaan — rakentaa yksityisomistuksen doktriinille, ja toisaalta edellä olemme muissa yhteyksissä todenneet Aristoteleen ajatusten ensiarvoisen merkityksen Tuomas Akvinolaiselle.

Hieman toisenlaisen, mielestämme yksipuolisen näkemyksen tapaamme nimenomaan Tuomas Akvinolaisen omistusoikeusdoktriinia tulkitsevilla esityksillä. Edellä esitetyn perusajatuksen mukaisesta aspektista haluamme kritioida niistä kolmea, nimittäin *Manserin*, *Laversinin* ja *MacLarenin*. Kaksi ensin mainittua tutkimusta joutuvat mielestämme historiallisesta perspektiivistä ongelmalliseen valoon uustomistisesti orientoituneen apologeettisen asenteensa vuoksi: ne ovat pikemmin yrityksiä perustella nykyistä (individuaalista) omistusoikeutta kuin systemaattisia tutkimuksia siitä, mitä Tuomas todella ajatteli omistuksen luonteesta.¹⁰ Erityisesti Manser käy Tuomaan ajatukset aseinaan »kommunismin ja bolsevismin» kimppuun tavalla, joka tuskin tekee oikeutta kummallekaan.¹¹ Myös *Mac Larenin* monessa suhteessa selkeää esitystä vaivaa lopulta hieman samanlainen piirre. Hän näkee omistuksen ongelman Akvinolaisen ajattelutavassa paljolti olosuhteista riippumattomana moraalisenä kysymyksenä.¹² Mielestämme Tuomaan perusajatus on juuri päinvastainen: omistus on hänellä ajasta ja olosuhteista riippuvainen, yhteiskunnallinen tarkoituksenmukaisuuden kysymys.

Tuomaan oppi omistusoikeudesta on nähtävä systemaattisessa ja historiallisessa yhteydessä. Näkemyksemme mukaan keskiajalla ei kanonistien, filosofien ja teologien traditiossa esiintynyt mitään vallitsevaa ajatusvirtausta, joka olisi rakentanut individualistisen yksityisomistUSDoktriinin eli yksityisomistuksen käsitteen nykyisessä mielessä. Ensimmäiset merkit tällaisista ajatuksista tapaamme vasta 1300-luvulla mm. Johannes Pariisilaisen ajattelussa ja vallitsevan ajatusvirtauksen asemaan ne pääsivät vasta uuden ajan alussa.¹³ Sii-

⁹ Schlatter, s. 47 ss.

¹⁰ Manser, s. 72 ss.; Laversin, s. 200 ss.

¹¹ Manser, s. 74—75 ja 89—90. Ks. myös: Mac Laren, s. 23.

¹² Mac Laren esittää mm. argumentin, että Tuomas käyttää käsitettä *possessio* (II^a II^{ae} 66.1), toisin kuin roomalaisoikeudellinen ajattelu, moraalisisessa eikä faktisessa mielessä. Mac Laren, s. 17.

¹³ Ks. Johannes Pariisilainen, De Potestate Regia et Papali. Vrt. Tolonen, 1979, I, s. 19 ss. Tuck ei esityksessään käsittele Johannes Pariisilaista vaan sijoittaa pikemmin varsinaisten yksityisomistUSDoktriinien synnyn erinäisten nominalististen ajatusvirtausten yhteyteen. Ks. s. 24 ss. Toisaalta Tuckin näkökulma ja kriteerit poikkeavat omastamme. Eräissä kysymyksissä katsoi-

hen asti omistusoikeusteorioilla — ainakin varsinaisen roomalaisoikeudellisen tradition ulkopuolella — on aina pääsääntöisesti *jonkin asteisia* yhteisomistusteorian piirteitä. Silti näiden teorioiden ulottuvuus ja sisältö vaihteli huomattavasti. Ne saattoivat toisaalta esiintyä hyvin eksplisiittisinä esimerkiksi *omnia sunt communia omnibus*-periaatteen hieman vaihtelevina tulkintoina. Toisaalta yhteisomistuksen ajatus saattoi esiintyä pikemmin implisiittisenä ja monessa suhteessa jonkin sisältöisen yksityisomistuksen modifioimana teoriaa. Aristoteles ja aristotelismi edustaa tässä suhteessa selvästi pikemmin viimeksi mainittua.

Lausuttua voidaan kuitenkin vielä täsmentää olennaisesti juuri eri johtamismuotojen näkökulmasta. Näyttää nimittäin siltä, että ne sangen monilukuiset aspektit ja vivahteet, joita esiintyi kanonistien, filosofien ja teologien omistusoikeusteorioissa, voidaan jakaa kahteen suurempaan ongelmaryhmään. Tämän erottelun avulla mainittujen teorioiden ominaisuuksia voidaan eritellä aspektia yhteisomistus/yksityisomistus silmällä pitäen. Nämä ongelmaryhmät ovat toisaalta yhteisomistuksen/yksityisomistuksen *hierarkkinen status* ja sen *sisältö*. Ne vastaavat eri johtamismuotoja seuraavasti.

(a) *Hierarkkinen status* vastaa aristotelisessä traditiossa olennaisesti *demonstraatio* ja *determinaatio* johtamismuotoja. Olemme havainneet, että kaikissa johtamismuodoissa, mutta erityisesti mainituissa, on tyypillistä hierarkkinen asetelma muuttumaton/muuttuva (olosuhteiden mukainen) luonnonoikeus, johtamisen lähtökohta/johtamisen lopputulos, primaari/sekundääri periaate. Yhteisomistuksen ja yksityisomistuksen »painoarvoa» voidaan eritellä tämän hierarkkisen statuksen mukaan.

(b) *Omistuksen sisältö* on taas toinen kysymys. Se kokoaa nimenomaan keskiaikaisia doktriineja ajatellen yhteen kysymykset, missä eri suhteissa yhteisomistuksen doktriini vallitsee. Aristotelisessa ajattelutavassa omistuksen sisältöä koskeva kysymys liittyy läheisesti eräisiin *politiikkatieteen johtamismuodon* piirteisiin, erityisesti sosiaalisten yhteisömuodostelmien ja valtion luonnetta koskeviin sisällöllisiin ongelmiin.

Näiden kahden aspektin perusteella on mahdollista muodostaa eräänlainen skaala sen kysymyksen arvioimiseksi, minkä asteinen tai miten pitkälle menevä yhteisomistuskokiriini vallitsee. Seuraavassa yritämme suorittaa lä-

simme Tuckin tekävän yksipuolisia korostuksia. Niinpä Tuck yhdistää Tuomaan käsitteet *usus* ja *naturale dominium* kohdassa II^a II^o, 66.1 käsitteeksi »idea of natural *dominium utile*» ja katsoo sen jonkinlaiseksi välivaiheeksi kohti yksityisomistusteorioita. Ks. s. 19—20. Tämä kysymys ei kuitenkaan kuulu tarkastelukulmamme asioihin ja haluamme palata siihen toisessa yhteydessä.

hinnä pääpiirteisen erittelyn Aristoteleen ja Tuomas Akvinolaisen osalta. Laajemmin haluamme palata aiheeseen toisessa yhteydessä.

b. Yhteisen/yksityisen omistuksen periaatteen hierarkkinen status

Toistaiseksi jätämme kysymyksenasettelumme mukaisesti syrjään ongelman yhteisen/yksityisen omistuksen periaatteiden tarkemmasta sisällöstä ja käsittelemme niitä vain yleisen ja epämääräisen periaatteen mukaan: yhteisomistus on kyseessä silloin, kun ei ole ehdottomasti ja yksiselitteisesti rajattua omistajaa ja omistajien joukkoa, joka voisi sulkea muiden käytön pois, kun taas yksityisomistuksen periaatteen mukaan tilanne on päinvastainen. Nyt kysymme näiden periaatteiden hierarkkista statusta luonnonoikeudellisen ajattelun mukaan.

Tuomas Akvinolaista edeltävä ajattelu kanonistien ja filosofien piirissä ei ollut täysin yksiselitteinen eikä yksimielinen yhteisomistuksen ja yksityisomistuksen keskinäisestä hierarkiasta. Jos yritämme luoda tähän kirjavaan aineistoon¹⁴ jonkinlaisen yleissilmäyksen, voimme ainakin sanoa, ettei yksityisomistuksella ollut koskaan primaaria asemaa verrattuna yhteisomistuksen periaatteeseen. Yksityisen omistuksen tapaukset ovat yleensä enemmän tai vähemmän »poikkeuksia» yhteisomistuksen pääsäännöstä. Eräs tärkeä poikkeusryhmä olivat *luonnonoikeudelliset saannot*, joiden kohdalla dekretistit tulevat usein suhteellisen lähelle glossaattorien ajatuksia.¹⁵ Sisältäväthän jo Gratianuksen dekreetit mm. seuraavan Isidorukseen palautuvan ajatuksen:

(D.1.c.7) »v. adquisitio eorum quae in nullius bonis sunt. Quod enim nullius in bonis est, id *naturali ratione* occupanti conceditur.»¹⁶

Kuitenkin sangen usein yksityisomistuksen perustavien saantojen luonnonoikeudellinen luonne kielletään.¹⁷ Mitä tulee yhteisomistusperiaatteen hierarkkiseen statukseen, näyttää pääero glossaattorien ja kanonistien välillä lopulta olevan se, että kanonistit huomattavasti selvemmin ja yksiselitteisemmin korostavat yhteisomistusperiaatteen ensisijaisuutta, sen luonnonoikeudellista perustetta. *Ex iure naturae omnia sunt omnibus communia*: luonnonoikeuden mukaan kaikki on kaikille yhteistä, kun taas yksityinen omistus voi perustua vain ihmisoikeuteen. Huolimatta kaikista myöhemmistä, erilaisista vivahteita

¹⁴ Weigand, s. 307 ss.; Carlyle—Carlyle, II, s. 136 ss.

¹⁵ Weigand, s. 352 ss.; Carlyle—Carlyle, s. 138.

¹⁶ Schulte, Geschichte u. Quellen, s. 10. Harv. H.T. Ks. Weigand, s. 252.

¹⁷ Esim. Stephan Tournai. Ks. Weigand, s. 349—352; Tuck, s. 18; Luscombe, 1982b, s. 760.

sisältävistä tulkinnoista voidaan katsoa, että Gratianuksen dekreettien Platonin ja kirkkoisien ajatuksia yhdistelevä kohta jää voimakkaaksi pääsäännöksi.

»Differt etiam ius naturae a consuetudine et constitutione. Nam iure naturae sunt omnia communia omnibus, quod non solum inter eos seruatum creditur, de quibus legitur: »Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una etc.«, uerum etiam ex precedenti tempore a philophis traditum inuenitur. Unde apud Platonem illa civitas iustissime ordinata traditur, in qua quisque proprios nescit affectus. Iure vero consuetudinis uel constitutionis hoc meum est, illud uero alterius».¹⁸

Glossaattoreita selvemmin¹⁹ kanonisteilla yhteisomistuksen luonnonoikeudellinen status merkitsee asioiden oikeudenmukaista järjestystä ja ideaalista tilaa eikä niinkään asioiden alkuperäistä järjestystä, joka tulee kumottavaksi kehityksen mukana.²⁰ Tämä tulee esiin etenkin kahdesta melko usein esiintyvistä yhteydestä. Toisaalta esiintyy ajatus siitä, että yksityisomistus on ihmisen alkusynnin ja syntiinlankeemuksen seuraus eli ajatus »quia peccatum». Toisaalta esitetään, että yksityisomistus on alkuperäisen luonnollisen kohtuuden (*equitas*) vastainen: »naturali equitati contrarium». Löydämme molemmat näkökohdat *Huguggion* esittäminä.

Edellisessä suhteessa *Huguggio* kirjoittaa:

»Vel iure naturali, id est iudicio rationis approbante omnia sunt, id est essent communia nisi esset peccatum; nam propter peccatum inflic-tum est homini in penam ut cum de hoc possit dicere: hoc est meum . . . »²¹

Jälkimmäisessä katsannossa taas *Huguggio* esittää:

»v. Iure humano: . . . Vel per iniquitatem, id est per ius gentium vel civile quod est iniquitas, id est inequitas, id est naturali equitati contrarium in hoc.»²²

¹⁸ *Decretii Gratianii*, D. 8. osa 1.

¹⁹ Vrt. *Weigand*, s. 85 ss.; *Carlyle-Carlyle*, s. 41 ss.

²⁰ Ehkä selväpiirteisinkin keskiaikainen esimerkki yhteisomistuksesta ideaalisena tilana on fransiskaani keskkuudessa esiintynyt oppi ns. apostolisesta köyhyydestä. Sen tarkasteluun ei tässä ole tilaisuutta. Ks. siitä edellä av. 5a. Ks. myös *Luscombe*, 1982b, s. 760; *McGrade*, 1982, s. 742–744.

Vrt. toisaalta esim. *Summa Monacensis* (Lottin App. III): »Ius naturale commune omnium. Summi autem pontifices per canones et constitutiones sanxerunt hoc meum esse, illud tuum; hoc etiam hodie tenet ecclesia. Videtur ergo iuri naturali derogatum per ius positium». *Summa Mon.* ratkaisee tämän normien konfliktin lopulta sisällöllisesti.

²¹ *Huguggio* (Lottin App. V), Clm 10247. Ks. myös *Luscombe*, 1982b, s. 760; *Tuck*, s. 18; *Weigand*, s. 343 ss.

²² (D.8:c.1) Clm 10247 (*Weigand*, s. 340).

Kuitenkin kanonistien mainittuihin ajatuksiin liittyy selviä monimielisyyksiä ja ristiriidan siemeniä: luonnonoikeudellisen yhteisomistusperiaatteen ja ihmisoikeuteen perustuvan yksityisomistusperiaatteen ristiriitaa yritettiin hahmottaa erilaisissa tilanteissa (erityisesti omaisuuden saantoa koskevissa kysymyksissä) hieman eri tavoin ilman että oltaisiin kyetty formuloimaan selkeätä ja yhtenäistä periaatetta. Näitä ratkaisutapoja emme tässä tarkemmin käsittele. Osittain kysymys pyrittiin ratkaisemaan omistuksen sisältöä koskevana kysymyksenä. Tältä osin viittaamme seuraavaan jaksoon c.

Eräs yleinen ratkaisuyritys ansaitsee kuitenkin lähempää huomiota, koska sillä on ollut ilmeistä merkitystä Tuomas Akvinolaisen omistusteorialle. Tämä on ensimmäisenä luultavasti *Rufinuksen*²³ esittämä ajattelutapa, joka jakaa luonnonoikeuden normit kolmeen osaan: käskyihin, kieltoihin ja luonnon suosituksiin, *praecepta, prohibitiones/demonstrationes*. Viimeksi mainittu ei ole ehdotonta ja poikkeuksetonta luonnonoikeutta, vaan:

»... in demonstrationibus, que scilicet natura non uetat, non precipit, set bona esse ostendit...»²⁴

Tätä ajatusta hyvin monet kanonistit sovelsivat yhteisomistuksen problematiikkaan.²⁵ Tällöin oli epäilemättä helpompi sovittaa yhteisomistuksen luonnonoikeudellinen status yhteen siitä tehtävien poikkeusten kanssa. Toisaalta ajatuksessa esiintyy myös vivahde, jonka mukaan omistusolojen järjestäminen tulee lähemmäksi jonkinlaista yhteiskunnallista tarkoituksenmukaisuuskysymystä kuin absoluuttista ja poikkeuksetonta luonnonoikeuden periaatetta. Esim. *Huguccio* esittää seuraavasti:

»... demonstrat quod conuenit et expedit, scilicet ut omnia esse communia...»²⁶

Yhteisomistus ja yksityisomistus ovat *Huguccio*n mukaan molemmat luonnonoikeuteen perustuvia, eivät kuitenkaan absoluuttiseen luonnonoikeuden käskyyn tai kieltoon, vaan pikemmin molemmat ovat »luonnonoikeuden sallimia». Ne voidaan nähdä myös (olosuhteista riippuvina) tarkoituksenmukaisuuskysymyksinä. Tämä on myös Tuomasta teologisessa traditiossa melko välittömästi edeltävän *Vilhelm Auxerrilaisen* näkemys. Vilhelmkin lähtee siinänsä maksimista »naturalis ratio dictat quod omnia debent esse communia».

²³ *Rufinus*, ed. *Singer* 7. Ks. *Weigand*, s. 316 ss; *Luscombe*, 1982b, s. 760—761.

²⁴ Ks. *Weigand*, s. 146, 226 ja 316; *Carlyle-Carlyle*, s. 138.

²⁵ Ks. *Weigand*in yksityiskohtaista esitystä: *Weigand*, s. 316 ss. Ks. myös esim. *Simon de Bisignano* (Lottin App. II): »Quod enim omnium communis possessio esset... non precipeabat ius naturale nec prohibeat, sed tantum demonstrabat bonum esse».

²⁶ *Huguccio*, App. V.

Se on ideaalinen tila, mutta toisaalta tämä luonnon ideaali on toteutettavissa vain alkuperäisessä viattomuuden tilassa. Oman aikansa yhteiskunnallisessa tilanteessa Vilhelm näkee mainitun luonnon käskyn ainakin osittain lakanneen, koska täydellinen yhteisomistus synnyttäisi jatkuvia riitoja ihmisten välillä. Yksityisomistuksesta tulee luonnon sallima tila, Vilhelmin mielestä ilmeisesti eräänlainen välttämätön paha.

»Naturalis ratio dictat quod omnia debent esse communia et ualde appetit et amplectitur omnia esse communia; ita enim erit in statu ad quem tendimus, scilicet in statu beatitudinis. Sed aliqua esse propria dictat ratio naturalis quasi coacta. Scit enim quod secundum statum nature que modo est, utilius est esse aliqua propria quam omnia esse communia . . . Vnde aliqua esse propria est de iure naturali quasi ex permissione nature; sed omnia esse communia est de iure naturali, quasi ex beneplacito nature.»²⁷

Olemme tulleet asiallisesti suhteellisen lähelle Tuomas Akvinolaisen käsityksiä. Voimme tiivistää edellä lausutun kahteen yleispiirteeseen näkökohtaan. Toisaalta omistuskysymys nähdään aina ja poikkeuksetta jossain muodossa luonnonoikeuden legitimoimaksi kysymykseksi, vaikkapa sitten vain »luonnon neuvon» tai »luonnon hyväksymisen» muodossa. Toisaalta varhaisemman keskiajan ehdottomampi yhteisomistuksen periaate näyttää heikkenevän ja vallitsevaksi tulee sekä yhteisen että yksityisen omistuksen periaatteiden rinnakkainen soveltaminen. Tämä on se tausta ja lähtökohta, josta Tuomas mielestämme yritti muodostaa oman teoriansa keskeisesti juuri demonstraation ja erityisesti determinaatian ajatusoperaatioiden idean valossa.

On kiirehdittävä toteamaan, että Tuomaan esitys omistusinstituution hierarkkisesta statuksesta ei ole täysin yksiselitteinen eikä myöskään se tapa, millä hän soveltaa niihin demonstraation ja determinaatian ajatusoperaatioita. Hän käsittelee kysymystä melko lyhyesti kolmessa teoksen *Summa Theologica* kohdassa, jotka ovat: *I^a II^{ae} 94.5*, *II^a II^{ae} 57.3* ja *II^a II^{ae} 66.2*. Tietystä moniselitteisyydestä huolimatta voidaan mainittujen kohtien sanoa perustuvan kahteen näkökohtaan.

— Ensinnäkin Tuomas katsoo selvästi, että omistusinstituutiolla on luonnonoikeudellinen status. Tämä status ei ole kuitenkaan absoluuttinen ja ehdoton. Tuomaan mielipide lähestyy monien 1100-luvun lopun ja 1200-luvun alun auktoriteettien, mm. edellä esitettyjen *Huguggion* ja *Vilhelm Auxerrilaisen* näkemystä, jonka mukaan luonto ei absoluuttisella ja yksiselitteisellä tavalla vaadi yhteis- tai yksityisomistuksen periaatteen toteuttamista. Tässä suhteessa hän näyttää omaksuneen sen edeltäjiensä perusnäemyksen, että omis-

²⁷ Summa Aurea, fol. 153^{va} ja 153^{vb}.

tusinstituutio on luonnonoikeuden *demonstratio* (Vilhelmin ja Huguggion tarkoittamassa merkityksessä), *consilium* jne. Tuomaan käsitteistössä — mikä mielestämme on edeltäjiään selkeämpää — se merkitsee, että omistusinstituutio on sekundääriä luonnonoikeutta tai ihmisoikeutta.

— Tuomas asettuu edeltäjiään selkeämmin pikemmin yksityisomistuksen periaatteen kannalle. Tässä on epäilemättä nähtävissä Aristoteleen *Politiikan* vaikutusta. Kuitenkaan tämäkään piirre ei ole ehdoton ja yksiselitteinen. Tuomas haluaa nimittäin sovittaa ajatuksensa yhteen erityisesti *Isidoruksen* periaatteen *communis omnium possessio* kanssa.²⁸ Tämä on kuitenkin nähtävä lähinnä Akvinolaisen synteisiin pyrkivän ja ristiriitoja sovittavan tutkimusotteen ilmenemismuodoksi: varhaisempia auktoriteetteja, tässä tapauksessa lähinnä Aristoteleen ajattelua ja varhaiskristillistä traditiota, yritetään pikemmin sopeuttaa toisiinsa kuin vetää esiin niiden välisiä ilmeisiäkin ristiriitoja. Tuomas ei sano, että varhaiskeskiajan yhteisomistuskäsitteet olisivat vääriä. Sen sijaan hän toteaa, ettei poikkeaminen *communitas rerum* -periaatteesta ole luonnonoikeuden vastaista.

». . . dicendum quod communitas rerum attribuitur juri naturali, non quia jus naturale dictet omnia esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanam conductum, quod pertinet ad jus positivum . . . Unde proprietates possessionum non est contra jus naturale, sed juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae.»²⁹

Mainitut kaksi näkökohtaa itse asiassa täydentävät ja tukevat toisiaan. Se, että omistusinstituutiolla on matala hierarkkinen status, tukee itse asiassa ajatuksellisesti sitä argumenttia, ettei yksityisellä enempää kuin yhteiselläkään omistuksella ole ehdotonta ja primaaria merkitystä ihmisten yhteiselämän kannalta ja ettei lopulta kumpaakaan ole syytä kehittää ehdottomaan muotoonsa. Omistuskysymys on asiallisesti Tuomaalle viime kädessä tietyllä tavalla tarkoituksenmukaisuuskysymys, eikä hän missään käytä termiä »*proprietates privatae*», vaan »*proprietates possessionum*».³⁰ Tällä seikalla on melkoinen asiallinen merkitys, johon palaamme seuraavassa jaksossa c.

²⁸ I^a II^{ae}, 94.5 ad 3^{um}; vrt. *Isidorus*, Etym. V.4.

²⁹ II^a II^{ae}, 66.2 ad 1^{um}. Samoin: I^a II^{ae}, 94.5 ad 3^{um}. Ks. myös II^a II^{ae}, 57.3, 66.1,1 ja ad 1^{um}. Ks. *Tuck*, s. 19; *Luscombe*, 1982b, s. 761; *McGrade*, 1982, s. 739.

³⁰ Vrt. *Mac Laren*, s. 16—17. Tuomaan omistusta kuvaava käsite »*proprietates possessionum*» saa luonnehinnan »*distinctio possessionum*» kohdissa I^a II^{ae} 94.5 ad 3^{um} ja 66.2 ad 1^{um}. Tuonempana esitettävällä tavalla myös viimeksi mainittu termi poikkeaa ratkaisevasti individuaalisesta ja absoluuttisesta omistusoikeudesta.

Mainittuun kahteen seikkaan palautuu myös kahden ensimmäisen johtamismuotomme *demonstraatio*n ja *determinaatio*n merkitys omistuskysymyksen yhteydessä. Se, että omistusoikeusinstituutio on sekundääriä luonnonoikeutta tai ihmisoikeutta, merkitsee juuri, että se on *johdannaisista luonnonoikeutta*. Tässä yhteydessä tulee näkemyksemme mukaan esille eräs johtamismuotojen yleisluontoinen ominaisuus: johdettu (luonnon)oikeus on jotain hierarkkisesti alemmaa kuin luonnonoikeuden »ensimmäiset periaatteet» ja niihin läheisesti liittyvät periaatteet. Toisaalta johdannaisen (luonnon)oikeuden tulisi kuitenkin *jossain mielessä* olla primaarista luonnonoikeudesta *johdettua*. Tuomas ratkaisee tämän sisäisen jännitteen omistusinstituution osalta sekä erikoisella että hieman tulkinnanvaraisella tavalla. Viimeksi mainittu piirre on mielestämme olennaisesti peräisin siitä, että demonstraatio ja determinatio ovat toisaalta erillisiä, mutta toisaalta paralleelleja johtamisen muotoja.

*Summa Theologica*n kohdassa *I^a II^{ae}, 94.5* Tuomas käsittelee omistusperiaatetta demonstraation ajatusoperaation kannalta. Kysymys koskee sitä, voiko luonnonoikeus muuttua. Asetelma on demonstraatiolle ominainen: toisaalta ovat luonnonoikeuden »ensimmäiset periaatteet» (»prima principia legis naturae»), toisaalta niistä tehtävät välittömät johtopäätökset (»secunda praecepta, . . . quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis»). Mikään ei viittaa siihen, että omistusinstituutio kuuluisi edellä käsiteltyihin »luonnonoikeuden kaukaisiin päätelmiin». Mutta mitä tämä merkitsee? Asian ydin on mielestämme siinä, että Akvinolainen käsitteleeekin tässä yhteydessä Isidoruksen yhteisomistusperiaatetta, »communis omnium possessio»: itse asiassa demonstraation ajatusoperaatio merkitsee omistusinstituution kannalta Tuomalle asiallisesti tapaa — mielipiteitä sovittavan ja ristiriitoja välttävän metodinsa mukaisesti — esittää, ettei Isidorus suinkaan ollut väärässä, mutta ettei yhteisomistusperiaatelle voida *demonstratiivisesti* antaa luonnonoikeudellista statusta enempää kuin muillekaan omistusinstituution järjestelyille.³¹ Demonstraatio merkitsee omistusinstituution legitimoinnin kannalta jää lopulta lähinnä varkauden kiellon (»non est furandum») johtamiseen luonnonoikeuden ensimmäisistä periaatteista.³²

Sen sijaan omistusinstituutio saa tietynlaisen luonnonoikeudellisen statuksen *determinaatio*n ajatusmuodon kautta. Tuomas kytkee omistusinstituution, *proprietas possessionum*³³, osassa *II^a II^{ae}* temaattisesti roomalaisoikeudellisesta ajattelusta peräisin olevaan *ius gentium*- oikeuteen. Toisaalta *ius*

³¹ *I^a II^{ae}, 94.5, 3 ja ad 3^{um}.*

³² *I^a II^{ae}, 94.4; ib. 100.1, 4 ja 11; V Eth. lect. 12.*

³³ *II^a II^{ae}, 57.3 ad Resp.; ib. 67.2 ad 1^{um}.*

gentium tulee osassa II^a II^{ae} käsitteellisesti lähelle ihmisoikeutta: »*proprietas possessionum*» on ihmisen luonnollisen järjen olosuhteiden mukainen sovelutus.³⁴

». . . ea quae sunt juris gentium . . . non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit . . .»³⁵

Tämä ajatus näyttäytyy kuitenkin kohdassa II^a II^{ae}, 57.3 selvästi determinaatoin ajatusmuotona. Omistusinstituutio on *keino* tietyn *päämäärän* toteuttamiseksi. Viimeksi mainittu voidaan epäilemättä tulkita ihmislajin säilymiseksi.^{35a} »*Proprietas possessionum*» ei ole ainoa, mutta kuitenkin optimaalinen ratkaisu: Tuomaan terminologiassa se olisi keinona *utilis*, muttei *necessaria* (*secundum absolutam sui considerationem*).³⁶ Yhteiskunnan kannalta on hyödyllistä, että omistus on selvästi jaettu ihmisten kesken. Omaisuus tulee parhaalla tavalla hoidetuksi ja ihmisten keskeiset, yhteisomistuksesta aiheutuvat riitaisuudet vältetään, argumentteja, jotka keskeisesti ovat peräisin Aristoteleelta.³⁷

Huolimatta siitä, että demonstraation ja determinaatoin johtamismuodot merkitsevät eittämättä kaavamaisista perustelua omistuskysymyksen selvittelyssä, on niillä Akvinolaisen teoriassa kuitenkin myös selvää asiallista sisältöä: ero yksityisen ja yhteisen omistuksen välillä lievenee, koska molemmat ovat (enintään) sekundääriä luonnonoikeutta. Niitä koskevat kysymykset voidaan

³⁴ Tällöin Tuomas viittaa nimenomaisesti Ulpianukseen. Ks. II^a II^{ae}, 57.3 obj. 1. Ks. myös Lottin, 1931, s. 66–67. Vrt. Dig. 1.1.1. 2–4 (»*Ius gentium est quo gentes humanae utuntur. quod a naturali recedere facile intelligere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit*»). Toisaalta Tuomas vetoaa myös Isidorukseen. Viimeksi mainitulla *ius gentium* on oikeutta, jota »omnes fere gentes utuntur» (Etym. V.4, 1.2).

Kuitenkaan Tuomas ei täysin samasta osassa II^a II^{ae} ihmisoikeutta ja *ius gentium*-oikeutta. Ks. II^a II^{ae}, 57.3 vrr. 57.2. Pikemmin voidaan sanoa, että II^a II^{ae}-osan *ius gentium* samastuu osan I^a II^{ae} ihmisoikeuteen. Toisaalta nimenomaisen samastuksen tapaamme kohdalla II^a II^{ae}, 66.2 ad 1^{um}: ». . . sed magis secundum humanam conductum, quod pertinet ad *jus positivum*, ut *supra dictum est, quaest. 57, art. 2 et 3*» (harv. H.T.). Tässä tapauksessa *jus positivum* esiintyy yläkäsitteenä joka sitoo yhteen (Aristoteleen) käsitteen *ius legale* (*lex positum*) ja (Ulpianuksen) sekä Isidoruksen) termin *ius gentium*.

³⁵ II^a II^{ae}, 57.3 ad 3^{um}. Myös: ». . . secundum aliquam utilitatem consequentem, in quantum utile est . . .» (ib. ad 2^{um}); ». . . proprietas possessionum non est contra *jus naturale*, sed *jure naturali* superadditur per *adinventionem rationis humanae* (ib. 66.2 ad 3^{um}); ». . . sed per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae . . .» (I^a II^{ae}, 95.4 ad 3^{um}).

^{35a} ». . . ad corporalem hominis sustentationem . . .» (II^a II^{ae} 66.2 ad 1^{um}) ». . . necessariam ad humanam vitam . . .» (ib. 66.2 ad Resp.).

³⁶ II^a II^{ae}, 57.3 ad Resp.

³⁷ ib. ja II^a II^{ae}, 66.2. Vrt. Aristoteles, Pol. II.3 ja II.5.

järjestää yhteiskunnallisen tarkoituksenmukaisuuden valossa olosuhteiden mukaisesti. Juuri tämä tekee Tuomaalle mahdolliseksi ajatella, että hänen periaatteensa »*proprietas possessionum*» ei ole ainakaan sovittamattomassa ristiriidassa Isidoruksen yhteisomistuksen periaateen »*communis omnium possessio*» kanssa. Tässä suhteessa voimme siten sanoa, että ero uuden ajan alun absoluuttisiin ja individuaalisiin omistuskäsityksiin on periaatteellinen. Saman eron kohtaamme vielä selvempänä, kun seuraavassa käymme tarkastelemaan itse omistuskäsitteen sisältöä eli ongelmaa: Mitä asiallisesti tarkoittaa Tuomaan periaate »*proprietas possessionum*»?

c. Omistuksen sisältö Tuomas Akvinolaisella

Näkemyksemme mukaan yksityisomistuksen käsite ymmärrettynä sisällöltään absoluuttisena ja eksklusiivisena oikeutena³⁸ syntyi selvänä ja yksiselitteisenä vasta uuden ajan alun oloissa. Sitä varhaisemmat yksityistä omistusta tukevat ajatukset (kuten Tuomaan ja Aristoteleen) eivät koskaan tarkoita absoluuttista ja eksklusiivista omistusta: ne hahmottavat omistusta *yhteisöllisenä funktiona*, niihin liittyy lukuisia omistuksen *luonnollisia rajoituksia*, ja ne lähestyvät monessa suhteessa pikemmin *omaisuuden käyttöä* kuin omistusta nykyisessä mielessä.

Tuomaan omistusta tarkoittavan käsitteen »*proprietas possessionum*» sisältö on palautettavissa kahteen lähteeseen: toisaalta varhaisempaan keskiaikaiseen traditioon, toisaalta suoraan Aristoteleen Poliitiikkaan. Molempien merkitys on hyvin keskeinen eikä näiden lähteiden keskinäinen yhteensovittaminen lopultakaan osoittaudu Tuomaan harmonisoivalle ja sovittellevalle tutkimusotteelle erityisen vaikeaksi. Tämä seikka johtuu osaltaan mielestämme juuri siitä, että Aristoteleen omistusoikeusdoktriini sisältää eräitä keskeisiä keskiajalle ominaisen yhteisomistusdoktriinin piirteitä. Käsittelemme lyhyesti näitä kahta taustatekijää mainitussa järjestyksessä.

Hyvin stereotyyppinen ajatus keskiaikaisissa omistusoikeusdoktriineissa — olivatpa ne sitten painottuneita yksityisomistuksen tai yhteisomistuksen suuntaan — oli selittää yhteisomistus ja yksityisomistus eri oikeuden »lähteisiin» perustuviksi: yhteisomistus perustuu luonnonoikeuteen (*ius naturae*); yksityisomistus on taas *ihmisoikeuden* (tai *ius gentium* -oikeuden) perustama. Hyvin yleisluontoisessa merkityksessä tämä yhdistää muuten niinkin erilaisia ajattelutapoja kuin roomalaisoikeudellista traditiota toisaalta ja *Augustinusta*

³⁸ Tolonen, 1979, s. 18 ss; Tuck, s. 24 ss.

toisaalta.³⁹ Tästä yhteisomistuksen ja yksityisomistuksen *oikeushierarkkista* asetelmasta on ollut puhetta edellisessä jaksossa b. Hyvin usein tähän näyttää kuitenkin liittyvän yhteisomistuksen ja yksityisomistuksen *sisällöllinen* yhteensovittaminen. Tämä sisällöllinen yhteensovittaminen tapahtuu ajatuksellisesti siten, että (luonnonoikeuden mukaisen) yhteisomistuksen katsotaan jäävän *jossain suhteissa* voimaan (ihmisoikeuteen perustuvan) yksityisomistuksen voimaansaattamisen jälkeenkin. Eli: yksityisomistus onkin oikeutta vain jossain rajallisessa suhteessa ja se onkin toisesta aspektista katsoen yhteisomistusta. Tämä on epäilemättä se primaari ajatuksellinen perusta, jonka vuoksi keskiajan omistusteorioissa on aina jossain muodossa, enemmän tai vähemmän piilevästi, mukana yhteisomistusteorian piirteitä.

Mainitulla ilmiöllä on selvästi useampia ulottuvuuksia. Voidaan sanoa, että kerrotun ajatuksen *yleinen muoto* on se, että (yksityinen) omistus tarkoittaa lopulta jossain muodossa vain omistusobjektin käyttöä: tällöin omistus on luonteeltaan yhteisomistusta tai sisältää enemmän tai vähemmän selviä yhteisomistusteorian piirteitä. Tapaamme ajatuksen klassisen ja keskiajalla hyvin tunnetun muotoilun seuraavassa *Cicero*-passuksessa.

»Sunt autem privata nulla natura, sed aut vetere occupatione . . . aut victoria . . . Ex quo, quia suum cuiusque fit eorum, quae natura fuerant communia, quod cuique obtigit, id quisque teneat».⁴⁰

Mainittuun kohtaan vetoaa mm. *Ambrosius*.⁴¹ Omaisuuden käyttö jää — eri rajoituksin tai variaatioin — kaikkien yhteiseksi. *Pseudoisidorus* toteaa mm.:

»Communis enim usus omnium quae sunt in hoc mundo omnibus esse hominibus debuit . . . »⁴²

Summa Monacensis toteaa:

»Ius naturale . . . excludit dominium, set non usum»⁴³.

Kuitenkin tällaiset lausumat »luonnonoikeudellisen omistuksen» rajoittamisesta vain käyttöä koskevaksi näyttävät sangen usein olevan sovitettavissa yhteen sen ajatuksen kanssa, että mainittu asioiden luonnollinen tila voidaan kumota »ihmisoikeudella» (ja sen perustamalla yksityisomistuksella). Tämä merkitsee meidän kannaltamme lähinnä sitä, että ennen kuin voimme aidossa

³⁹ Ks. esim. *Accursius*, *Digestum Vetus*, I.1.5.; *Augustinus*, Joh. Evangelium Tractatus 6.25. Vrt. *Carlyle-Carlyle*, s. 41—49; *Weigand*, s. 307 ss; *Tuck*, s. 17 ss.

⁴⁰ De off. 1.7.21.

⁴¹ De off. min. 1.28.

⁴² *Pseudoisidorus*, C.82; ks. *Weigand*, s. 310.

⁴³ App. III. Vrt. *Tuck*, s. 17—18.

mielessä puhua yhteisomistusteorian piirteestä, vaaditaan jokin erityinen peruste, so. sen seikan teoreettinen kehittäminen, *missä suhteessa* vallitsee omistusesineiden yhteinen käyttö: vasta tällöin näyttää pääsääntöisesti kysymyksessä olevan kannanotto *omistuksen luonnonoikeudellisesta rajoituksesta, jota ei voida ihmisoikeuden kautta kumota*. Omistus jää silloin *tietyssä suhteessa* aina yhteisomistuksen periaateksi. Tällaisia erityisiä perusteita näyttää esiaristotelisessä keskiaikaisessa ajattelussa esiintyvän ainakin kolme. Niihin kuuluu ensinnäkin ajatus, että *pakottavissa olosuhteissa, hätätilassa* tms. yhteisomistuksen periaateksi syrjäyttää muuten vallitsevan yksityisomistuksen. Toiseksi esiintyy erinäisiä kehitelmiä siitä, että yksityisomistus on voimassa vain siihen rajaan saakka, kuin se edustaa kantajalleen *hyödyllisiä käyttöarvoja*: ns. ylijäämä (*superfluum*) kuuluu yhteiseen omistukseen. Vihdoin esiintyy erityiseen teologiseen muotoon puettu ajatus Jumalan yliomistuksesta, joka epämääräisyydessäänkin näyttää olevan tärkeä ajatusperuste yhteisomistuksen puolesta. Kaikki nämä piirteet koskevat omistuksen sisältöä, so. sen käsitteellisiä ominaisuuksia. Ne edustavat luonnollista yhteisomistusta siinä erityisessä mielessä, ettei ihmisoikeus voi niitä kumota.

Pakottavissa olosuhteissa ja hätätilassa vallitseva yhteisomistus näyttää saaneen ainakin *Huguggiosta* lähtien eräänlaisen vallitsevan doktriinin aseman kanonistisessa traditiossa. Aiemmin siihen oli esitetty tiettyjä varauksia ja rajoituksia.⁴⁴ Perusajatus — eksaktiin formulointiin emme pyri tässä yhteydessä — on se, että poikkeuksellisissa olosuhteissa omaisuus on tarvitsevien yhteisessä käytössä eli vallitsevan fraasin mukaisesti: *tempore necessitatis communicanda*. *Huguggion* alkuperäiset sanat ansaitsevat tulla mainituksi:

»Vel potius cum dicitur iure naturali omnia sunt communia, non excluditur proprium, nec dicitur commune contra proprium, set huiusmodi est sensus: iure naturali, id est iudicio rationis approbante, omnia sunt communia, id est *tempore necessitatis indigentibus communicanda*».⁴⁵

Yhteisomistuksen ja yksityisomistuksen yhteensovittaminen tapahtuu siten todella omistusoikeuden sisällöllä koskevalla tasolla: periaate »tempore necessitatis communicanda» jää aina rajoittamaan yksityistä omistusta. *Huguggiota* näyttävät kanonistisessa traditiossa tässä kohden seuranneen mm. *Alanus*, *Laurentinus* ja *Johannes Teutonicus*.⁴⁶

Toista omistuksen käsitteen sisältöä määrittävää luonnonoikeudellista rajoitusta voimme karakterisoida eräänlaiseksi *luonnollisen hyödyn* rajoituk-

⁴⁴ Weigand, s. 329 ss. Harv. H.T.

⁴⁵ App. V. Harv. H.T.

⁴⁶ Weigand, s. 330 ss.

seksi. Se merkitsee käytännössä, että sellaisia omaisuusesineitä, jotka eivät enää edusta omistajansa kädessä perusteltavissa olevaa ja hyödyllistä käyttöarvoa, on taipumus pitää yhteisenä omaisuutena. Osin kysymys liittyy aristoteliseen problematiikkaan ns. luonnollisesta arvosta yksityisomistusta rajoittavana tekijänä, johon tulemme seuraavassa jaksossa. Osin se kuitenkin puetaan yksinkertaisen luonnonoikeudellisen maksiimin muotoon: *superflua pauperum sunt*, ylijäämä kuuluu köyhille.

Vilhelm Auxerrilainen, Tuomaan edeltäjä teologis-filosofisessa traditiossa kirjoittaa seuraavasti:

»Dicimus quod iustitia est . . . ad proximum per modum cuiusdam equalitatis. In hoc enim est quedam equalitatis quod de superabundantia nostra releuamus pauperum indigentiam, . . . quod conferimus eis temporalia que equaliter eorum sunt sicut nostra, saltem secundum conditionem nature.»⁴⁷

Usein mainitut kaksi yhteisomistuksen piirrettä tukevat toisiaan. Näin on eräässä kohden myös Huguggiolla⁴⁸. *Albertus Magnus*, Tuomaan välitön oppi-isä, kirjoittaa:

»Illud quod exhibemus miseris et nostrum est et suum est: nostrum per dominium; et suum per rationem debiti iuris naturalis quod in necessitate communicat bona; quia secundum ius naturale in necessitate omnia sunt communia»⁴⁹.

Havaitsemme jälleen: *nostrum* ja *suum*, *dominium* ja *communiam*, soviteetaan sisällöllisesti yhteen siten, että tietyssä tilanteessa yhteisomistus astuu voimaan: in necessitate omnia sunt communia. Toisaalta omistus kuuluu — yleisesti muotoiltuna — sekä »meille että köyhille».

Kolmas, edellisiin nähden hieman eritasoinen, omistuksen käsitettä sisällöllisesti yhteisomistuksen suuntaan muovaava periaate on ajatus Jumalan eräänlaisesta yllimistuksesta. Teologiselle ajatukselle on tässä tapauksessa epäilemättä helppo antaa yhteiskunnallinen merkitys: koska olemme kaikki luomakunnan jäseniä, olemme kaikki suuremman järjestelmän osia, emmekä voi asettua omine absoluuttisine ja isoituine oikeuksinemme tätä järjestystä vastaan; olemme kaikki lopulta vain »omistajan kaltaisia» (*quasi domini*). Ajatuksella on oma emotionaalinen sävy ns. esimerkiksi Huguggiolla: »Sillä

⁴⁷ Summa Aurea fol. 178^{rb}.

⁴⁸ App. V.

⁴⁹ Tämän hyvin selväpiirteisen formuloinnin tapaamme *Petrus Lombardusta* koskevassa sentenssikommentaarissa (ed. Borgnet 28, 611). In III Sent. d.33, a.3, sol.1. Ks. myös: Summa de bono, V, a.3, sol. 6.

koska näen, että yksi on kaiken auktori ja yksi kaikille yhteinen maa ja yksi kaikille yhteinen taivas ja yksi kaikille yhteinen kuu sekä aurinko sekä maanpiiri . . . »⁵⁰ Ajatuksella on silti suhteellisen selvä yksityisomistusta rajoittava käsitteellinenkin sisältö:

»Ius naturale tantum excludit dominium, set non usum. Deus enim nobis concessit usum sibi retinens dominium; unde sumus quasi domini; seruus enim quasi dominus est peculii quantum ad usum.»⁵¹

Perusajatuksemme mukaan mainitut yhteisomistuksen piirteet esittävät myös Tuomas Akvinolaisella keskeistä osaa. Tuomas mainitsee *Isidoruksen*, *Augustinuksen*, *Ambrosiuksen* ja *Basiliuksen* omistusta koskevan esityksensä yhteydessä. Sen sijaan suoranaista vaikutusyhteyttä ajallisesti läheisempiin auktoireihin ei Tuomaan tekstin perusteella ole osoitettavissa. Toisaalta Akvinolaisen omistusteorian kehittelyn toinen lähde on Aristoteleen Poliitiikka. Tämä tulee esiin toistuvista viittauksista Aristoteleen Poliitiikkaan.⁵² Toinen väitteemme on, että Tuomas sulauttaa nämä lähteet tietyksi sisällölliseksi kokonaisuudeksi: tämä kokonaisuus on ollut saavutettavissa juuri sen kautta, että Aristoteleen Poliitikassa esitetty oppi omistuksesta sisältää eräitä keskeisiä yhteisomistusteorian piirteitä. *Schlatterin* esitys Aristoteleen omistusoikeusdoktriinista on mielestämme puutteellinen juuri siksi, ettei hän näe sen yhteyttä Aristoteleen politiikkatieteen koko kohdealueeseen. Mainittu seikka johdattaa meidät käsittelemään kysymystä, mikä yhteys vallitsee Aristoteleen omistusteorian ja sen ajattelutavan välillä, jota olemme kutsuneet politiikkatieteen johtamismuodoksi.

Poliitiikan II kirjan 5. luvun alussa Aristoteles esittää mainitun ongelman kannalta keskeisen kysymyksen:

»Mikä on paras tapa hoitaa omistusta koskevat asiat, jos valtio on järjestetty niin hyvin kuin mahdollista?»⁵³

Aristotelesta voidaan todella pitää *Schlatterin* tapaan puhtaana yksityisomistusteorian kannattajana, jos katsomme pelkästään eräitä käytännöllisväritteisiä näkökohtia, joita Aristoteles esittää yksityisomistuksen puolesta mm. omaisuuden hoidon ja keskinäisten riitojen välttämisen kannalta.⁵⁴ Toisaalta sitaatista käy esiin perustavanlaatuinen ero verrattuna nykyisiin yksityisomistusteorioihin: Aristoteles lähtee selvästi tarkastelemaan omistusta yhteisöllise-

⁵⁰ Käännetty tekstistä D.8c.1. v. *divinum ius*. Weigand, s. 325.

⁵¹ Summa Monacensis, App. III.

⁵² I^a II^{ae} 105.2; II^a II^{ae} 66.1, 57.3; myös ib. 66.2.

⁵³ Pol. II.5, 1262b 38–40.

⁵⁴ Erit. Pol. II.3, 1261b 16 & seq.

nä funktiona (nykyisin termein: yhteiskunnallisena funktiona). Omaisuusjärjestelmä on johdettava jollain tavoin kokonaisuuden, yhteisön tehtävistä. Mitä nämä kaksi näkökohtaa voidaan sovittaa yhteen? Erityisesti Poliitiikan toisen kirjan alussa esitetyt argumentit omaisuuden luonteesta ja sitä koskevista järjestelyistä näyttävät jakautuvan kahteen osaan, jotka vastaavat edellä esittämäämme jaottelua politiikkatieteen eri tasoihin. Löydämme tiettyjä käytännöllisiä väitteitä, jotka vastaavat edellä esittämäämme praktisten ja konkreettisten väitteiden tasoa. Toisaalta löydämme argumentteja, joita voidaan luonnehtia lähtökohtaväitteiksi tai periaateväitteiksi: ne vastaavat edellä esitettyä sisällöllisten perusväitteiden tasoa.

Poliittikatieteen yleinen ajatusrakenne ei heijastu pelkästään siinä, että kysymys omistusoikeuden muodosta (»praktisena kysymyksenä») on johdannainen fundamentaalisemmasta kysymyksestä ihmisen yhteisöllisyydestä ja sen muodoista (»periaatekysymyksenä»). Voimme nimittäin havaita, että Aristoteleen »periaateargumentit» todella myös vastaavat sisällöllisiä perusväitteitämme. Kaikkein keskeisin lähtökohtakysymys Aristoteleen omistusoikeusdoktriinissa koskee lopulta ongelmia: Mikä on valtio? Mikä on oikein järjestetty valtio? Itse asiassa Aristoteleen ja Platonin näkemysero omistusoikeudesta palautuu lopulta näihin peruskysymyksiin.

Poliitiikan toisen kirjan alussa Aristoteles kehittää omistusoikeusdoktriininsa periaateargumentteja polarisoiden mielipiteensä Platonin ajatuksiin. Näemme taustalla sen valtiota koskevan periaatteen, jota edellä olemme luonnehtineet aristotelismin traditiolle ominaiseksi ajatukseksi *valtiosta täydellisenä yhteisönä*. Valtio on autarkinen yhteisö.⁵⁵ Valtio on ykseys ja kokonaisuus.⁵⁶ Mutta Platon ymmärsi väärin tämän ykseyden yrittämällä tehdä sen osat samanlaisiksi: valtio muodostuu erilaisista osista, »... valtiota ei voi tehdä ihmisistä, jotka ovat kaikki samanlaisia»⁵⁷. Valtio on erilaisten osiensä tasapainotila.⁵⁸

Paitsi mainittua yhteisöllisyyden periaatteen perustavaa asemaa Aristoteles lopulta esittää käytännöllisen ratkaisun. Se ei suinkaan ole puhtaasti yksityisomistusoikeusdoktriinin mukainen, vaan sisältää myös ajatuksen yhteisestä omistuksesta. Periaatteellisella lähtökohdalla on tässä mielessä selvää merkityssisältöä myös käytännöllisellä tasolla:

⁵⁵ II.2, 1261a 15 & seq., erit. 1261b 11–15.

⁵⁶ II.1, 1260b 37–1261a 7; II.3, 1261b 16 & seq.

⁵⁷ II.2, 1261a 24–25.

⁵⁸ II.2, 1261a 30–32.

»On selvästi parempi, että omaisuus olisi yksityistä, mutta että sen käyttö olisi yhteistä.»⁵⁹

Tuomas Akvinolaisen omistusoikeusteoriassa havaitsemme aristotelisen ja kanonistisen tradition piirteiden yhdistyvän. Tuomaan voidaan sanoa jakavan Aristoteleen kanssa yhteisen perusnäkemysten omistuksen sisällön yhteisöllisestä perusluonteesta. Tähän on suhteellisen luontevasti liitettävissä kanonistisen tradition yhteisomistuskäsitteiden ajatuksia.

Tuomaan varhaisemmista kirjoituksista löydämme sekä yhteiseen että yksityiseen omistukseen viittaavia piirteitä; korostukset riippuvat hieman näkökulmasta. Niinpä teos *Summa Contra Gentiles* näyttää sisältävän piirteitä kaikkien ihmisten yhteisomistuksesta, *communitas possessionum*: siinä on näkökulmana ihminen luomakunnan jäsenenä.⁶⁰ Teoksessa *Quodlibet*, VI, art. 12. Tuomas taas sanoo, että omistaja on *vere dominus*, jonka omistuksen kohde on *patrimonialia*.⁶¹ Lopullisen kehitelmän omistuksen sisältöä koskevasta kysymyksestä löydämme teoksen *Summa Theologica* osan I^a II^{ae} kohdalla Quaest. 105 art. 2. sekä osan II^a II^{ae} kohdalla Quaest. 66 art. 1 ja 2. Ensin mainittu kohta on jäänyt yleensä havaitsematta Tuomaan omistusteorioita käsittelevässä kirjallisuudessa.⁶²

Viimeksi mainitussa kohdassa Akvinolainen puhuu selvästi pikemmin omaisuuden »käytöstä» ja »hoidosta» kuin omistuksesta nykyisessä mielessä: »... quantum ad usum ipsius rei, et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum...»⁶³, »... potestas procurandi et dispensandi et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat»⁶⁴. Ensin mainitussa kohdassa Tuomas taas esittää Aristotelesta seuraten omaisuuden yhteisöllisen perusluonteen seuraavasti:

»Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit Philosophus in 2 Polit., cap. 3, quod possessiones sint distinctae, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur».⁶⁵

⁵⁹ Ks. II.5, 1163a 37–38.

⁶⁰ *Summa Contra Gent.* III.135. Vrt. *Mac Laren*, s. 5.

⁶¹ *Quodlibet* VI.12. Vrt. *Mac Laren*, s. 21.

⁶² Vrt. kuit. *Laversin*, s. 202 ja *McGrade*, 1982, s. 739 av. 10.

⁶³ II^a II^{ae} 66.1. *McGrade*, 1982, s. 739. Juuri tähän tekstiin nojautuen Tuck esittää, että Tuomas käyttää asiallisesti ensimmäisenä ajatusta *naturale dominium utile*. Ks. Tuck, s. 19. Ks. edellä av. 13.

⁶⁴ ib. 66.2. Eräs olennainen asiaan liittyvä seikka olisi epäilemättä termien *ius*, *usus*, *possessio*, *dominium*, *proprietas* merkityssisällön erittely yhdistettynä niiden aiempaan käsittehistoriaan. Vrt. Tuck, s. 5–31. Tätä koskeva esitys ei kuitenkaan kuulu eri johtamismuotojen muodostamaan aspektiin.

⁶⁵ I^a II^{ae} 105.2; In lib.pol. II.4, 200: »Oportet enim possessiones simpliciter quidam esse

Omistuksen yhteisöllistä luonnetta korostaa lisäksi Tuomaan ajatus omaisuuden suhteellisesti ottaen tasaisesta jakautumisesta. Esittääpä Tuomas vielä ajatuksen, että omaisuutta ei voitaisi absoluuttisesti (»ikuisiksi ajoiksi») lainkaan luovuttaa.⁶⁶

Selitykset Tuomas Akvinolaisesta individuaalisen omistusoikeuden puoltajana joutuvat kuitenkin vielä omituisempaan valoon, kun tutkimme niitä edellä esitettyjen kanonistisessa traditiossa esiintyneiden yhteisomistuksen kolmen kriteerin valossa. Löydämme nimittäin kaikille Tuomaan ajattelussa selvät vastineet. Periaate *superflua pauperum sunt* saa Tuomaalla seuraavan ilmaisen:

»... quantum ad pauperes vero specialiter, ut eis relinquerentur manipuli obliti, et fructus, et racemi remanentes...»⁶⁷

Periaatteen *necessitas temporis* tapaamme taas seuraavassa muodossa:

»... quantum ad hoc [i.e. usus, H.T.] non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum».⁶⁸

Eikä ajatus Jumalan yliomistuksestakaan ole Akvinolaiselle vieras:

»... Deus habet principale dominium omnium rerum; et ipse secundum suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem; et propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad potestatem utendi ipsis».⁶⁹

Akvinolaisen omistusteorialla on siten kanonistisen tradition kanssa hyvin pitkälle samat peruslähtökohdat: omistus on aina periaatteessa yhteisömorallisten periaatteiden rajoittamaa.

d. Omistuksen rajoitukset luonnollisen käytön ja taloudellisen arvon valossa; *justum pretium*

Olemme todenneet jaksossa c, että aristotelisen politiikkatieteen johtamis-
muodolla on relevanttia merkitystä omistusteorian kannalta: ennen kaikkea omistuksen johtaminen yhteisöllisenä (yhteiskunnallisena) »funktiona» antaa tulkintamme mukaan aristoteliselle omistusoikeuden konseptiolle perimmäl-

proprias quantum ad proprietatem dominii, sed secundum aliquem modum communes.» Yleisesti ottaen samanlainen ajatus tulee esiin kohdissa II^a II^{ae}, 66.1 ja 66.2. Viimeksi mainitut sisältävät tämän ohella kuitenkin joukon erityisiä kysymyksiä, jotka ylittävät tässä tarkoitettua tarkastelutavan puitteet. Ks. edellä av. 64. Vrt. myös *Luscombe*, 1982b, s. 762.

⁶⁶ ib. ad Resp.

⁶⁷ ib. ad Resp.

⁶⁸ II^a II^{ae} 66.2. Ks. *Luscombe*, 1982b, s. 761–762.

⁶⁹ II^a II^{ae} 66.1 ad I^{um}.

tään yhteisomistusteorian luonteen. Toisaalta omistuksen johtaminen *tietyntyyppisen* valtioideaan johdannaisena (esim. valtio on *erilaisten* osien kokonaisuus) antaa tälle ajattelutavalle yksityisomistuksen piirteitä. Tuomas Akvino-laisella tähän teoriaan sulautuu varhemman keskiajan yhteisomistuskokteiliin piirteitä.

Aristotelisessa omistusoikeuskokteiliinissa on kuitenkin vielä eräs sangen olennainen osa-alue, nimittäin omistuksen ja varallisuuden luonnolliseen käyttöön kohdistuva ongelma. Se koskee itse asiassa samaa kysymystä kuin edellä käsitelty maksimi *superflua pauperum sunt*. Se käsittelee tätä kysymystä kuitenkin yleisemmältä kannalta eikä ole puettavissa aivan yksiselitteisiksi toimintaohjeiksi. Kysymys on pikemmin omistuksen käytön yleisistä päämääristä ja siihen liittyvistä rajoituksista. Asiaan liittyy edelleen keskeisesti yhteiskunnallisen *hyödyn* ja taloudellisen *arvon* problematiikka. Tarkemmin eritellen voidaan sanoa, että kysymyksessä punoutuu yhteen kolme hieman erilaista aspektia:

- (1) mitkä tehtävät ja (yhteiskunnalliset) toiminnot ovat luonnollisia,
- (2) miten omaisuutta, varallisuutta ja hyödykkeitä voi luonnollisesti käyttää ja
- (3) mikä on jonkin omaisuuden ja hyödykkeen luonnollinen arvo tai luonnollinen hinta?

Aristoteleen teoriaa voi epäilemättä pitää eräänä ensimmäisistä teorioista taloudellisen ajattelun kardinaalikysymyksestä, joka koskee taloudellisen arvon ongelmaa.⁷⁰

Luonnollisen, arvokkaan, hyödyllisen jne. toiminnan karakterisointi saa puolestaan usein välittömän ilmaisuuden, minkälainen toiminta on sallittua tai kiellettyä. Selvin ja kouriintuntuvin esimerkki on ehkä *koronottamiskielto*, joka vallitsi aina myöhäiskeskiaikaan asti.

Omaisuuden luonnollisen arvon ja luonnollisen käytön ongelmakentän kehittämisessä on aristotelisessä traditiossa politiikkatieteen johtamismuodolla keskeinen asema. Yleisessä muodossa on kysymys samanlaisesta asetelmasta kuin edellä omaisuuden sisällön yhteydessä on ollut puhetta: omistus on yhteisöllinen funktio ja yhteisöllisyyden periaattein johdannainen. Luonnollisen käytön ja taloudellisen arvon ongelmien valossa saamme kuitenkin eksplisiittisemmän vastauksen siihen, *minkälainen* yhteisöllinen funktio omistus on. Tässä kysymyksessä politiikkatieteen johtamisfiguurin eräillä sisällöllisillä periaatteilla, erityisesti *autarkian* käsitteellä on keskeinen asema. Lisäksi tulemme havaitse-

⁷⁰ Ks. Schumpeter, s. 60 ss.; Haney, s. 63 ss.

maan, että omaisuuden luonnonmukaisessa käytössä toteutuu edellä karakterisoitu yleinen asetelma *praxiksen* ja *fysiksen* keskinäissuhteesta.

Aristoteles käsittelee *Politiikan* ensimmäisen kirjan 8.—11. luvuissa omaisuuden luonnollista käyttöä ja arvoa kahdessa erilaisessa yhteydessä. Toinen käsittelee tarpeiden välitöntä tyydyttämistä ja sellaista omaisuuden käyttöä — mm. varastojen keräämistä — joka on välttämätöntä ja hyödyllistä tällaisten tarpeiden tyydyttämisen kannalta.⁷¹ Toinen taas koskee varallisuuden hankintaa, vaihtoa ja rahataloutta. Edellinen samastuu käsitteeseen *oikonomike*, jälkimmäistä taas vastaa termi *khrematistike*; viimeksi mainitun tavanomaisen käännös on »money-making». Tämä erottelu ei ole ongelmaton ja selvärajainen. Esitettyään, että on sellaista omaisuuden käyttöä ja hankintaa, joka tähtää elatuksen turvaamiseen, Aristoteles aloittaa 9. luvun: »Mutta on olemassa myös toisenlainen omaisuuden hankkimisen muoto, johon käytetään rahatalouden termiä . . .», jonka jälkeen Aristoteles alkaa eritellä vaihtoon liittyviä ilmiöitä.^{71a} Kulutukseen tähtäävää omaisuuden käyttöä ja vaihtoon liittyviä ilmiöitä näyttävät vastaavan osin erilaiset yhteisömuodot. Edellinen liittyy lähinnä perheen, *oikoksen*, talouteen, jossa hyödykkeiden kulutus tapahtuu. Jälkimmäinen taas näyttää edellyttävän laajempaa yhteisöä, jonka piirissä suoritusten, hyödykkeiden ja omaisuusarvojen vaihtaminen tapahtuu: eräissä yhteyksissä se näyttää samaistuvan koko *poliksen* talouteen.⁷² Eräin varauksin sitä voidaan kuvata myöhemmin kehittyneellä termillä *poliittinen ekonomia*. Voidaan sanoa, että edellä karakterisoidun käytön ja vaihdon, perheen talouden ja poliksen talouden, keskinäinen suhteuttaminen on lopulta omaisuuden luonnollisen käytön ja arvon ongelman ydin.

Aristoteles aloittaa erittelynsä *oikoksen* taloudesta ja edellä luonnehditusta käyttötarkoituksesta. Erittely on yksinkertainen, mutta tietystä mielessä perustavanlaatuinen jatkoa silmällä pitäen. Peruskysymys on siinä, onko kaikki omaisuuden käyttö ja hankinta luonnollista. Eräät ovat Aristoteleen mukaan esittäneet, ettei omaisuuden käytölle ja varallisuuden keräämiselle ole olemassa mitään rajoituksia. Aristoteles on toista mieltä:

»Mutta on olemassa raja: varallisuus on käyttöväline ja sen käytölle on rajat kuten minkä tahansa työkalun käytölle. Sekä koon että lukumäärän puolesta on olemassa hyödyn mukaiset rajat.»⁷³

⁷¹ Pol. I.8, 1256a 1 läht.

^{71a} Ks. *Finley*, s. 150 ss.

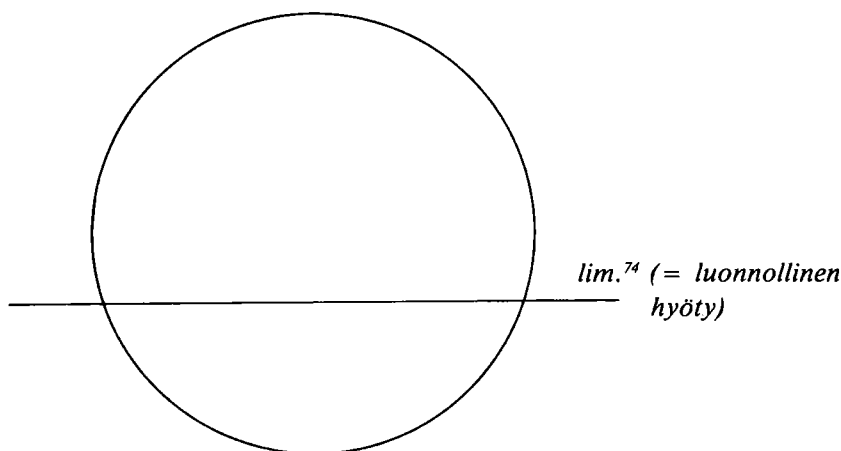
⁷² Pol. I.8 ja 9 vrr. I.10. Toisaalta raja oikoksen talous/poliksen talous ei aina kulje käytö- ja vaihtotalouden mukaan. Ks. I.8, 1256b 37—39; I.10, 1258a 18—20.

⁷³ Pol. I.8, 1256b 34—37; ks. myös In lib.pol. I.6, 108—109. Ks. *Finley*, s. 152 ja 156.

Ajatuksena on, että omaisuuden hankinnalla on »luonnollinen rajansa». Tämän luonnollisen käytön kriteerinä on *omistusesineen hyöty*, so. sen hyöty kuluttajan ja käyttäjän kannalta, käyttöön ja kulutukseen liittyvä utiliteetti. Voimme esittää asian myös kääntäen: mikäli omaisuusesineellä ei ole kulutukseen perustuvaa hyötyä, se esiintyy omaisuuden *ei-luonnollisena käyttönä*. Tässä mielessä voimme sanoa, että *autarkheia*, itseriittoisuus, esiintyy omaisuuden luonnollisen käytön kriteerinä.

Voimme esittää ajatuksen skemaattisesti seuraavassa yksinkertaisessa muodossa:

Kuvio 16: »luonnollinen talous» (oikos-talous)



Tilanne mutkistuu kuitenkin huomattavasti, kun siirrymme *vaihtotalouden* piiriin ja ilmiökenttään, jota kuvataan termillä *khrematistike*. Aristoteles avaa ensimmäisen kirjan 9. luvun sanoilla, jotka näyttävät esittävän koko vaihtotalouden omaisuuden ei-luonnollisena käyttönä:

»Mutta ne [käyttötalous ja vaihtotalous, H.T.] eivät ole samoja, joskaan eivät varmasti aivan eri asioitakaan. Toinen on luonnollinen ja toi-

⁷⁴ »... . dicit in suo poemate, quod nullus *terminus* divitiarum potest praeфинiri Quod autem divitiae quae consistunt ex rebus necessariis ad vitam, sint finitiae Nullius actus instrumentum est infinitum in multitudine, neque magnitudine». In lib.pol. I.6, 108—109. Harv. H.T.

nen ei. Viimeksi mainittu ei tule ihmisille luonnostaan. Hänen on hankittava se *praxiksen* kautta.»⁷⁵

Vaihtotalous, rahatalous, *khrematistike*,⁷⁶ ovat inhimillisen käytännön, *praxiksen* tuottama asia. Mutta kuten edellä on todettu, *praxis* ja *fysis* eivät ole aristotelisen tradition mukaan toisiaan poissulkevia, vaan pikemmin toisiaan edellyttäviä asioita. Juuri tällä tavalla sekä Aristoteles että Akvinolainen ajattelevat omaisuuden luonnollisen käytön ja luonnollisen arvon ongelmien yhteydessä.

Aristotelinen traditio tekee (tietävästi ensimmäisenä) eron, jota voidaan pitää ituna klassisen kansantaloustieteen sittemmin suorittamaan jaotteluun *vaihtoarvo/käyttöarvo*. On kuitenkin huomattava, että Aristoteles hahmottaa vastaavalla erottelulla pikemmin *luonnollisen käytön* kuin *arvon* problematiikkaa.⁷⁷ Aristoteles sanoo, että esineillä voi olla kahdenlaista käyttöä: toisessa kenkää käytetään jalkineena, toisessa taas vaihdon välineenä. Tuomas selittää hänen ajatuksiaan seuraavasti:

»... est enim uniuscuiusque rei duplex usus: et conveniunt in hoc quod uterque est secundum se et non per accidens: differunt autem in hoc quod unus eorum est proprius usus rei, alius autem non est proprius sed communis.»⁷⁸

Myös vaihtoon perustuva omaisuuden käyttö saattaa olla »varsinaista», »luonnollista» (»secundum se») käyttöä. Mikä on sitten se kriteeri, joka erottaa luonnonmukaisen ja luonnonvastaisen vaihdon? Aristoteles selittää, että sellainen vaihto on luonnollista, jonka tarkoitus on

»... palauttaa luonnon oma itseriittoisuuden tasapainotila.»⁷⁹

Tämä muodostaa aristotelisen tradition keskeisen ajatuksen, kun siirrytään »luonnollisesta taloudesta» vaihtotalouteen, *oikosautarkiasta polisautarkiaan*. Vaihtotalouden päämääränä on yhteisön kaikkien jäsenten tarpeiden tyydyttäminen. Sen ylittävä omaisuuden kerääminen on luonnon vastaista (»praeter naturam») käytäntöä. Edellä esitettyä kuviota on täydennettävä seuraavaan muotoon:

⁷⁵ Pol. I.8, 1257a 1–4. Tämä on se keskeinen kohta, jossa luonnollisen käytön ja luonnollisen arvon yhteydessä esiintyy käsite *praxis*. Tuomas kommentoi mainittua kohtaa seuraavasti: »Denarii enim non sunt adinventi a natura, sed per quamdam experientiam et *artem* (harv. H.T.) sunt introducti». In lib.pol. I.7, 111.

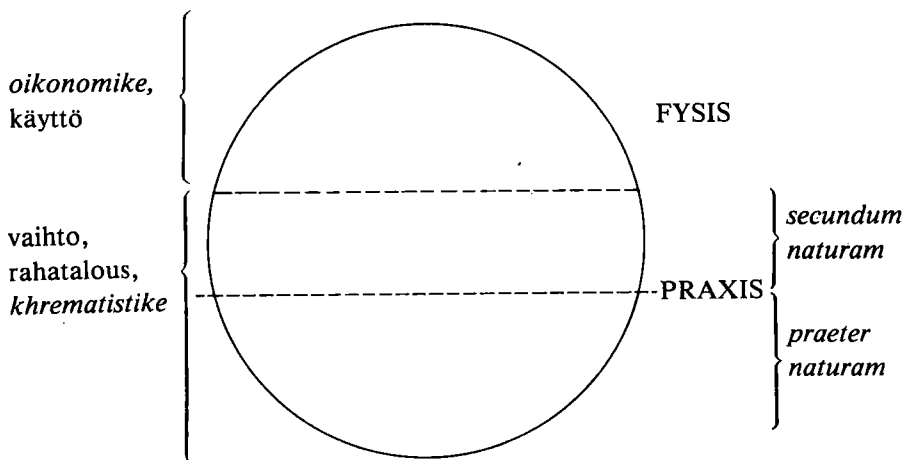
⁷⁶ Tuomaan termi on *possessio pecuniativa*. Ks. esim. In lib.pol. III.7, 111.

⁷⁷ Vrt. *Schumpeter*, s. 90–95.

⁷⁸ In lib.pol. I.7, 112; Pol. I.9, 1257a 6–29.

⁷⁹ Pol. I.9, 1257a 28–30. In lib.pol. I.7, 113: »et intantum fiebat commutatio, quousque unusquisque habebat quod sibi sufficiebat.

Kuvio 17: vaihtotalous



Esitetty ajatus on perustana kahdelle muulle, nimittäin kysymykselle rahataloudesta (jota termi *khrematistike* lähinnä vastaa) ja ns. oikeudenmukaisen arvon, *justum pretium*, ongelmalle. Molemmissa tapauksissa luonto, *fysis*, antaa tietyt periaatteet ja rajat (*termini*) luonnonmukaiselle käytännölle. Molemmissa suhteissa aristotelismin talousopillista ajattelua voidaan pitää eräänlaisena yhteisöllisten käyttöarvojen teoriana.

Rahataloutta aristotelinen ajattelu katsoo välineellisenä oikean ja luonnonmukaisen vaihdon toteutumisen kannalta, so. sellaisen vaihdon, joka tähtää edellä kerrottuun yhteisöautarkiaan. Tämän tarkoituksen ylittävä rahan-kerääminen on luonnonvastaista.⁸⁰ Erään tärkeän erityistapauksen tästä muodostaa ajatus, että raha itsessään ei voi tuottaa arvoa. Siksi *korko (usura)* esiintyy »kaikista varallisuuden hankkimisen tavoista luonnonvastaisimpana.»⁸¹ Tapaamme koronotokiellon ehdottomana maksimina vielä 1300- ja

⁸⁰ Pol. I.9, 1257a 17 & seq.; In lib.pol. I.7, 116 & seq.

⁸¹ Pol. I.10, 1258b 7–8; In lib.pol. I.8, 127 ja 134; II^a II^{ae} 78.1 Rahan luonnetta koskevaa keskeistä kysymystä ei ole tilaisuutta tarkastella tässä yhteydessä. Olemme viimeksi mainittua *Quaestiot* lähtökohtana pitäen esittäneet kysymyksestä alustavan erittelyn (ks. Tolonen, 1983). Perusajatuksemme mukaan kysymys on siitä, että raha ei omaa tavaraluonnetta vaihdettavan hyödykkeen merkityksessä. Siksi *aika* ei rahaluoton yhteydessä edusta legitiimiä taloudellista arvoa (ns. *dilitatio temporis*). Ks. myös ib. 78.2 ad Resp. ja ad 7^{um}; *Endeman* II, s. 6 ss. Kysymyk-

1400-luvuilla.⁸² Toisaalta on huomattava, että voiton saamista ei sinänsä katsota luonnonvastaiseksi. Niinpä erityisesti Tuomas perustelee sellaisia tapauksia, joissa ostaminen halvemmalla ja myyminen kalliimmalla on perusteltua. Näitä tapauksia, joita ovat mm. paikalliset olosuhteet (*secundum diversitatem loci*), korvaus tehdystä työstä (*stipendium laboris*) ja riskinotto (*propter periculum*), voidaan kaikkia tarkastella yhteisöautarkian näkökulmasta.⁸³

Ajatus *luonnollisesta* tai *oikeudenmukaisesta hinnasta* (*justum pretium, quantitas valoris*) muodostaa suhteellisen laajan ja jonkin verran moniselitteisen problematiikan,⁸⁴ jota tässä yhteydessä on tilaisuus käsitellä vain muutamalla huomautuksella. Tähän ongelmaryhmään kytkeytyy nimittäin ajatus vaihtosuhteesta esiintyvistä oikeudenmukaisuudesta, ns. *justitia commutativa*. Aristoteles esittää Nikomakhoksen etiikassa, että hyödykkeillä on luonnollinen arvonsa, joka vaihtosuhteissa ilmenee molemminpuolisten suoritus-ten tasapainotilana. Aristoteles katsoo, että vaihtosuhde ja sopimussuhde perustuu aina *vaihtoyhteisöön*.⁸⁵ Sekä Aristoteleella että Tuomaalla tässä vaihtoyhteisössä yleisesti esiintyvä arvonmuodostus ilmentää *justitia commutativan* mukaista oikeudenmukaisuusperiaatetta: »... justum pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam aestimatione consistit.»⁸⁶ Aristoteleen mielestä tämän oikeudenmukaisuusperiaatteen ydin on siinä, että se ilmentää vaihtoyhteisön osapuolten yhteiskunnallista arvoa: »Kun tuotteet on jyvitetty, vastavuoroisuus toteutuu siten, että suutarin tuotteet suhtautuvat maanviljelijän tuotteisiin kuten maanviljelijä suutariin.»⁸⁷

Aristoteleen ja Tuomaan omaisuusesineiden arvonmuodostuksen (»oikean arvon») kysymyksen tekee myöhemmän kansantaloustieteen näkökulmasta ongelmalliseksi se, että heillä ei ole sellaista yleistä arvonmittaa, jollaisena klassisessa kansantaloustieteessä esiintyi työ tai marxilaisessa ajattelussa yleinen yhteiskunnallinen työ. Aristoteleella ja Tuomaalla ajatusrakenteellisesti vastaavassa asemassa esiintyy (oikea) tarve, hyöty.⁸⁸ Sellainen yhteiskunnalli-

sen reaalin merkitys palautuu puolestaan feodaalisen yhteisön perusrakenteeseen, jonka luonnetta olemme yrittäneet valaista »käyttöyhteisönä» MacPhersonin ajatuksia kehitellen.

⁸² Haney, s. 101; Schumpeter, s. 93–94. Asiaan liittyvistä yksityiskohdista ks. Endemann II, s. 161 ss.

⁸³ II^a II^{ac}, 77.4; Opuscula de usuris XVI.VII. Ks. Tolonen, 1983, s. 9–10; Garnier, s. 61–64.

⁸⁴ Ks. Garnier, erit. s. 50 ss; Endemann, I, erit. s. 14 ss; II, erit. s. 243 ss. Ks. myös Tolonen, 1983, s. 7–9.

⁸⁵ Eth. Nich. V.5, 1133a 22–25.

⁸⁶ II^a II^{ac} 77.1 ad 1^{um}. Ks. Garnier, s. 57–61; Tolonen, 1983, s. 9.

⁸⁷ ib. 1133a 32–35.

⁸⁸ Vrt. Knuuttila, 1981, s. 152–153; Hardie, 1968, s. 198.

nen toiminta on *arvokasta* (sekä taloudellisessa että moraalisisessa merkityksessä), joka tähtää yhteisössä esiintyvien perusteltujen tarpeiden tyydyttämiseen (vrt. periaate *sibi sufficienter*). Vaihtoyhteisöt eivät tähtää markkina-arvojen luomiseen tai voiton maksimointiin, vaan oikeiden yhteiskunnallisten arvojen luomiseen. Vaihtosuhte on tähän päämäärään nähden välineellinen ja Tuomas saattaa todeta: »negotiatio secundum se considerata quamdam turpitudinem habet».⁸⁹

Toisaalta *justitia commutativa* eli vaihdossa toteutuva oikeudenmukaisuus määrää tuottajansa yhteiskuntahierarkkisen aseman. »Yleensä on niin, että vaihtoyhteisö toteutuu erilaisten eikä samanarvoisten vaihtajien välillä ja silloin heidän arvonsa on jyvitetävä. . . . Kenkien tulee suhtautua taloon samalla tavalla kuin rakentaja suhtautuu suutariin.»⁹⁰

Oikeudenmukaisen arvon problematiikka on monimuotoinen ja moniselitteinen. Tiettyä ajankohtaisuutta sille antaa se seikka, että *Marxin* arvomuotojen erittely Pääoman I osassa näyttää osin samansuuntaiselta kuin Aristoteleen vaihtosuhteen erittely.⁹¹ Tässä yhteydessä meitä kuitenkin kiinnostaa näitä ajattelijoita perustavalla tavalla erottava tekijä: *justitia commutativa* ilmentää yhteisömallia, joka ei ole vaihtoyhteisö, vaan käyttöyhteisö, ja jossa tuotetaan oikeita yhteiskunnallisia käyttöarvoja. Tämä esiintyy samalla *fysistä* vastaavana regulatiivisena periaatteena, jota ihmisten *praxis* (eri muodoissa) toteuttaa. Tässä mielessä sekä omaisuuden luonnollinen käyttö että oikea arvo kuvastavat kummatkin ihmisyyhteisöjen universaalista karakteristiikkaa.

⁸⁹ II^a II^{ae} 77.4. Ks. *Garnier*, s. 68.

⁹⁰ *Eth. Nich.* V.5, 1133a 17–18. Aristoteles tai Tuomas tuskin ajattelivat tätä ainoaksi tai perimmäiseksi perustaksi yhteiskunnallisten statusten muodostumiselle. Pikemmin se lienee nähtävä *erääksi* legitimoitiperusteeksi antiikkiselle tai feodaaliselle »statusyhteiskunnalle», jossa vallitsee ns. säädynmukainen kulutus. Ks. *MacPherson*, s. 46 ss.

⁹¹ *Marx*, Pääoma I, s. 45–88; *Knuuttila*, 1981, s. 152–153.

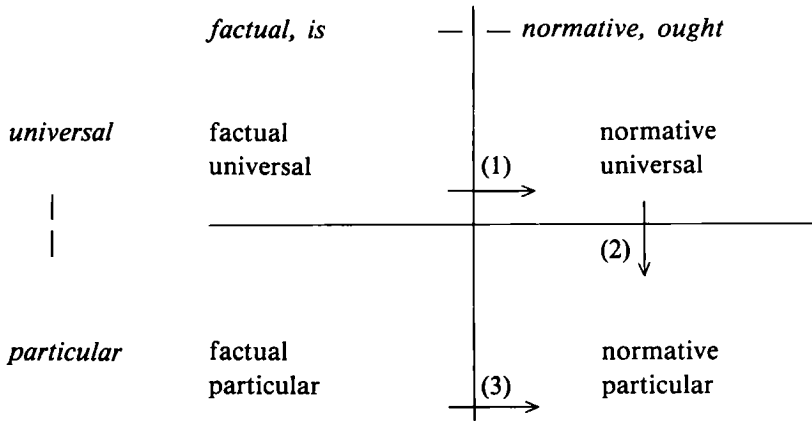
SUMMARY

In his book, *Treatise on Human Nature*, II, III,1, David Hume introduces the important and well-known theory which we have learnt to know as 'Hume's Guillotine' or 'Hume's Fallacy'. According to its basic idea, values cannot be derived from facts, *is* cannot be derived from *ought*. This idea has undoubtedly become one of the most important and fundamental conditions of moral and legal theories especially in our century. *G. E. Moore's* 'naturalistic fallacy' in ethics, and *Hans Kelsen's* concept of pure law in legal theory, are its prominent, and nowadays even classic variations. However, Hume's original notion and its later application seem to leave the moral, sociopolitical and legal argumentation outside the scientific rationality: *ought* and *is*, values and facts, belong to different categories. Furthermore our sociopolitical and moral intuition tells us that values and norms, *in some sense*, are dependent on the reality and facts. For these reasons to overcome Hume's fallacy has been the central task as theories are constructed in ethics, politics, and law. Such theories are among others the various reductionistic models in ethical and legal theories.

The aspect and purpose of this study differ from these above mentioned resolutions. It is my aim to construct a model of thinking whose essential theme is to surpass Hume's fallacy. The model is included in the classical Aristotelian theory. My purpose is to reconstruct that part of the Aristotelian view which is concerned with the *is/ought* question today. Bearing this purpose in mind I shall put the problem which has been the subject of my study in a graphic form (fig. 1).

According to the Aristotelian theory *nature*, *physis*, *natura* consists of two categories of facts. Some of these are invariable and necessary, whereas the others are variable and contingent. This distinction plays an important part in Aristotle's *Metaphysica*, *Physica*, and other works on natural science. From my point of view the distinction is important especially, because its relevant

Figure 1.



manifestations can be found also in human action and values and norms belonging to it. Also in human action *movement*, *change*, and *process* imply the invariable, eternal, and static.

The idea of the *knowledge of action* is characteristic to the Aristotelian theory. This feature is important for the question of *is* and *ought*, facts and values. In this study I will employ a technical term, *mode of derivation* (*modi derivandi*), when speaking of the reasoning which enables us to justify and derive instructions or norms from the facts belonging to the *is* category. In Aristotelian theory this mode of derivation is always an active form of practical reason. On the other hand the instructions of practical reason can be of two different types: universal (applicable always and in all circumstances) or particular (depending on the circumstances). This distinction corresponds to the relationships *necessary/contingent (possible)* and *invariable/variable* according to the so called statistical theory of the modal concepts. This is relevant to the knowledge of action because the transition from *is* to *ought* or deriving the norms of action in Aristotelian theory takes place on three different dimensions: the universal norms are derived from universal facts (arrow (1) in the figure), the particular instructions and those depending on the circumstances are derived from universal norms (arrow (2) in the figure), and the particular instructions are justified by particular instructions depending on the circumstances (arrow (3) in the figure).

According to my basic idea there are three different modes of derivation

in the Aristotelian tradition even if this distinction is only a relative one. They are *demonstratio*, *determinatio* and the mode of derivation of the Aristotelian *Politica*. The first of them corresponds to points (1) and (2) in figure 1 and the second and the third to points (1), (2), and (3). The last-mentioned mode of derivation can be found in Aristotle's *Politica* and in a commentary on it, called *In libros politicorum Aristotelis expositio*, by Thomas Aquinas. In addition to these two, some thoughts relevant to these theories can be found in another book on political science, *De regno ad regem Cypri*, also by Thomas Aquinas. In my opinion the modes of derivation *demonstratio* and *determinatio* appear in most of his works on law, especially in the early *Commentarium sententiarum Petri Lombardi*, *Quaestiones disputatae de veritate*, *Summa contra gentiles*, *In decem libros ethicorum*, and particularly in *Summa theologica*. The starting point of this study has been *Summa theologica*, I^a II^{ae}, the *De legibus* section. Particularly in *Quaest.* 95.2 we can, in my opinion, find two different modes of derivation or active forms of practical reason: » . . . a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur.»

The legal theories of both Aristotle and Thomas Aquinas, observed from the point of view of the different modes derivation, are intertwined with the whole Aristotelian theory, especially with its epistemological and ontological aspects. The most important phenomenon to the different models of derivation is Aristotle's doctrine of practical knowledge and practical syllogism introduced in *Ethica Nicomachea*. Therefore I have in section II presented some observations concerning the ideal of the demonstrative or apodictic knowledge. According to this ideal, knowledge originates from certain and evident premisses. A parallel phenomenon, viewed from the ontological aspect, is the statistical theory of modal concepts with its idea of invariable and necessary as the basis of variable and contingent. Aristotle's 'practical syllogism' (*sylogismo ton praktikon*, *Eth. Nich.* 1144a 32—33) which has, as we know, been an important issue in methodological discussion, seems essential for distinguishing the different modes of derivation. I think that in Aristotle's theory practical reason, while acting in a syllogistic manner, has two manifestations. On one hand it (necessarily) leads to action, on the other hand it only produces a certain instruction or a norm. Aristotle seems to think that the premisses of practical syllogism can either include or not include a premiss leading to immediate action. With this aspect in mind I have differentiated *the preceding parti-*

cular premiss from the *last particular premiss*. Also Aristotle uses this terminology in connection with *teleutaia protasis* and *eskhatos horos* in Eth. Nich. 1147b 14, 1147b 9, and 1143a 36. By combining and modifying examples in Eth. Nich. 1141b 18–21 and 1147a 5–7 we can construct a basic pattern of practical syllogism leading to action.

UNIVERSAL PREMISS	{	Light food is good for every man.
PARTICULAR PREMISS	{	PRECEDING PARTICULAR PREMISS { I am a man. Chicken is light food.
	{	LAST PARTICULAR PREMISS { <i>This</i> meat is chicken.
		ACTION { I will eat <i>this</i> meat.

In the same way we can construct a basic example of a practical conclusion which does not lead to action, according to chapters VI.7, VI.8, and VII.3 in Eth. Nich.

UNIVERSAL PREMISS	{	Light food is good for every man.
	{	PRECEDING PARTICULAR PREMISS { I am a man. Chicken is light meat.
CONCLUSION	{	Chicken is good for me. (I ought to eat chicken.)

The main section III gives a detailed account of the three different modes of derivation in the Aristotelian tradition of natural law. Of those three the modes of derivation *demonstratio* and *determinatio* form their own coherent theme (chapters III.2–III.5). I have wanted to draw a parallel between this theme and the mode of derivation of the Aristotelian politics (chapter III.6). It seems to me that the latter is parallel to the first two as an action of practical reason in its characteristic context (i.e. Aristotelian politics).

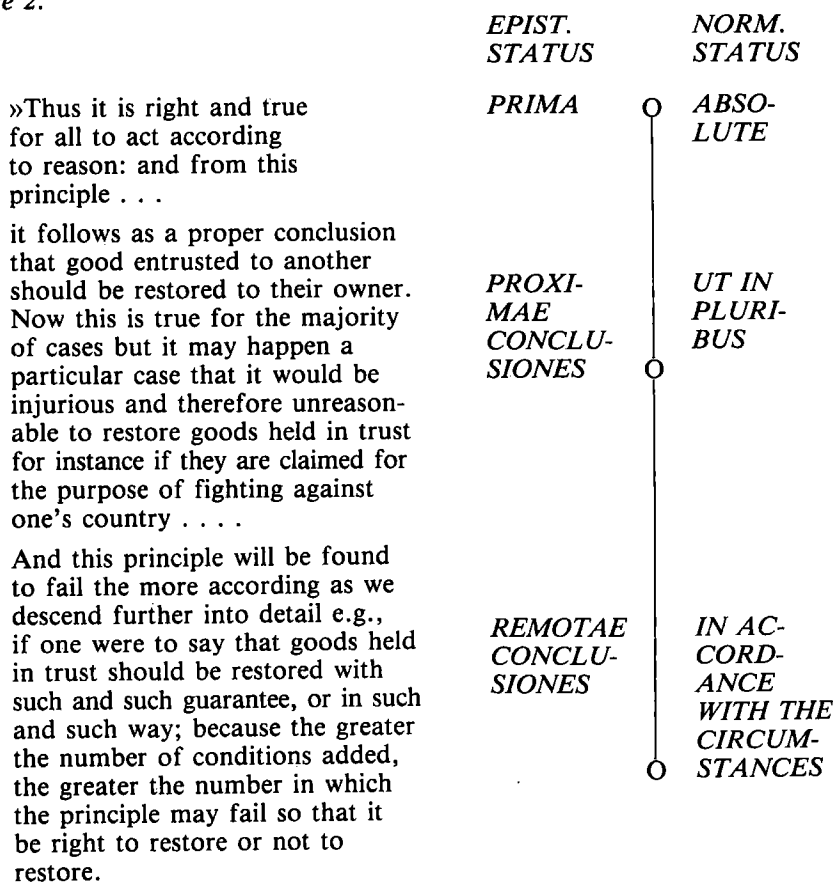
Research on Aquinas' legal theory, has not systematically distinguished between the modes of derivation *demonstratio* and *determinatio* despite the very words of Thomas's: » . . . dupliciter potest aliquid derivari . . . » (95.2 and Resp.; also: V Eth. lect. 12, ed. Leon. 104—119). This is due to two, basically different reasons. Firstly: the legal theory of Thomas Aquinas has been considered to include the first distinct features of legal positivism. Especially the mode of derivation *per modum determinations* has been interpreted as a voluntary act of will (*Gagnér* and *Armstrong*). Secondly: Thomas's idea has been interpreted as a unitarian model of thinking in natural law. Despite Aquinas' own words, the modes of derivation *demonstratio* and *determinatio* have been interpreted as basically identical (*Lottin*, *Grisez*, *Overbeke*, *Bertke*, *Sertillanges*, *Manser* and *Farrel*). Both theories are one-sided and leave some central aspects without explanation, especially Aquinas' idea of rational will, i.e. desire directed by reason.

In this study I want to show that both the above mentioned modes of derivation can be distinguished by three different criteria. Both modes of derivation, *demonstratio* and *determinatio* have their own characteristic (a) starting points or premisses (sections 3.1 and 4.1). (b) forms of inference (sections 3.2 and 4.2), and (c) results or consequences (sections 3.3 and 4.3). These distinctions can be found already in Thomas's early works and quite explicitly since *Commentary on the Ethics* (1266).

Demonstratio is an operation of thought dominated by the epistemological aspect, introduced by Aristotle in his *Analytica Priora* and *Posteriora*. The certain and evident principles of moral consciousness form the basis of this mode of derivation. In Aquinas' early works they are usually identified with *synderesis*, a concept of neo-Platonic origin. It appears for the first time in St. Jerome's *Commentary on Ezekiel*. *Synderesis* is concerned with that part of the human mind which cannot err or be extinguished. Throughout Aquinas' later works the increasing influence of Aristotle's thoughts is clearly perceptible. The principles of natural law are called *prima* and *indemonstrabilia*: exactly in the same manner Aristotle thought that apodictic knowledge started from something which is self-evident (An. Post. II.19). In his early works Thomas identifies the inference of *demonstratio* with an act performed by conscience: it is *actus conscientiae*, which by nature is *conclusio conscientiae*. This is also, in a modern sense, a logically valid conclusion. According to it *synderesis* produces the *major* premiss and *ratio* the *minor* premiss which lead to the *conclusio* of conscience: *omne malum est vitandum — adulterium est malum — adulterium est vitandum* (II Sent. d.24, q.2, a.4). Later Aquinas developed

in connection with his theory of natural law, an inference which I would call substantial reasoning or inference. This inference has no *minor* premiss: it is derivation of epistemological certainty for the conclusion (I^a II^{ae}, 94, 95 and 100). In this form of inference *the normative universality* and *the epistemological certainty* become parallel: the more certain a principle is, the more universally it is applicable in different situations, the more invariable and unexceptional it is. We can illustrate this thought by the following figure 2 in which *Overbeke* and *Armstrong's* »method of dividing text« has been transformed into a vertical »method of forming a hierarchy«. The quoted text can be found in I^a II^{ae}, 94.4.

Figure 2.



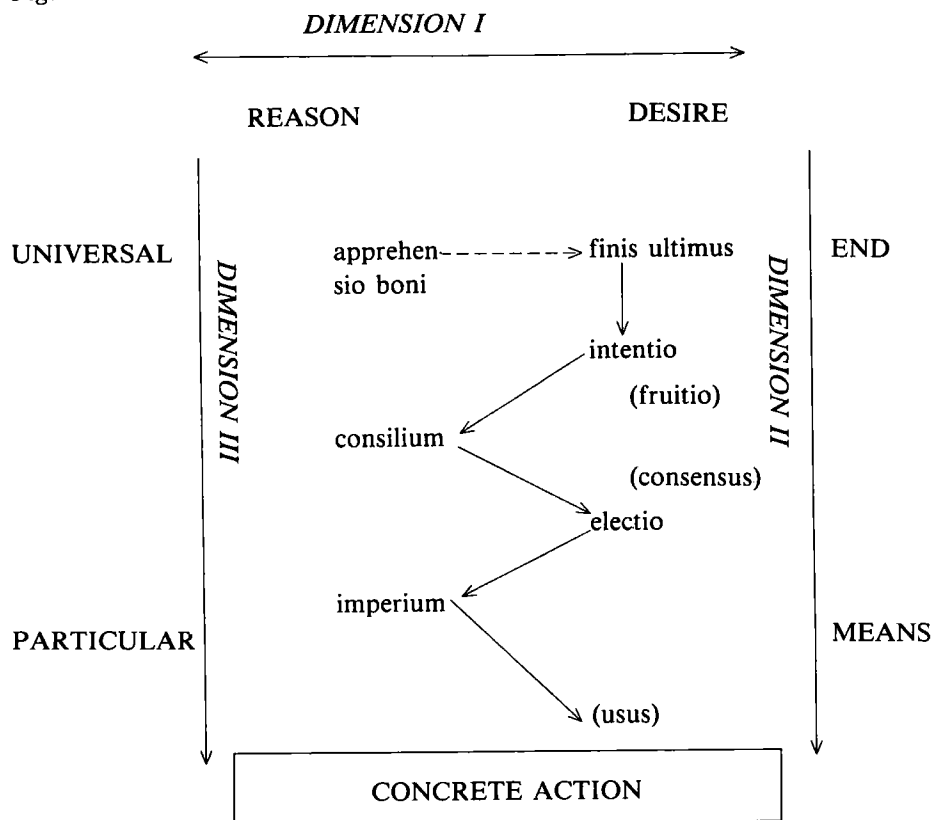
And finally the result or the *demonstratio* is natural law and it always possesses the force of natural law, » . . . aliquid vigoris ex lege naturali» (ib. 95.2). It is secondary natural law, *secunda (secundaria) praecepta* (ib. 94.5 and 6), which Aquinas identifies with *ius gentium* in Roman law (ib. 95.4): it is justice whose validity does not depend on the will of the legislator.

Determinatio as a type of derivation has a different notion in Aquinas' works. It is dominated by the ontological aspect of the Aristotelian theory. As an action of practical reason it is basically desire, directed by reason, in Thomas's terminology *appetitus intellectivus* or *intellectus appetitivus* (I^a Pars 83.3; *orektikos nous*, *orexis dianoetike*, Eth. Nich. 1139b 4—5). Its basic concept in this respect is choice, *electio* (I^a Pars, ib. and I^a II^{ae}, Quaest. 13), which corresponds to the concept *prohairesis* in the *Nicomachean Ethics* (Eth. Nich. III, 3, 1111b 4 & seq.; 1139a 31). The basis of this mode of derivation (section 4.1) is *inclinatio naturalis* which belongs to the *is* category. In human nature it appears as a hierarchic system of ends. At the top of the hierarchy there is *finis ultimus*. It has been given to man through natural necessity and it is the starting-point of inferences *per modum determinationis*. In my opinion Aquinas takes the basis of every action to be an end which in those particular circumstances cannot be a matter of choice: unde finis, in quantum est huiusmodi, non cabit sub electione (I^a II^{ae}, 13.3). The higher we get in the hierarchy of ends, the closer we get to the absolute natural necessity: sed finis ultimus nullo modo sub electione cadit (ib.) Hence we can distinguish between an absolute and a relative aspect of necessity. This is also relevant to the contemporary theory of practical syllogism. The starting point of this derivation should be interpreted accordingly » . . . sicut determinationes aliquorum communium».

Determinatio has also its own characteristic mode of inference (section 4.2). The basic concepts of this inference are choice, *electio (prohairesis)*, and counsel of reason, *consilium(bouleusis)*. This kind of inference can be characterized as the way practical reason acts and operates with means and ends. It can be seen as one compound conclusion of several component acts. It is also essentially what Aquinas means by *action*, *actus humanus*, in the sense of a rational action. In my opinion there are three dimensions in this concept: (I) the reciprocal process of reason and will, (II) the relationship between end and means, and (III) the relationship between universal and particular. The last two dimensions seem to be parallel. An action in the Aristotelian sense is a process in which the movement between reason and will means also proceeding to the particular, and from ends to means accomplishing them, and

finally to the concrete action. Furthermore I think that this interpretation makes commensurable the passage in *Commentary on the Sentences* IV Sent. d.33, q.1, a.1 which operates with means and ends with the mode of derivation *per modum determinationis*, ». . . formae communes determinantur ad aliquid speciale» (I^a II^{ae} 95.2). According to the terminology used in *Summa theologica*, *actus humanus* can be presented in a graphic form in the following way (fig. 3).

Figure 3.



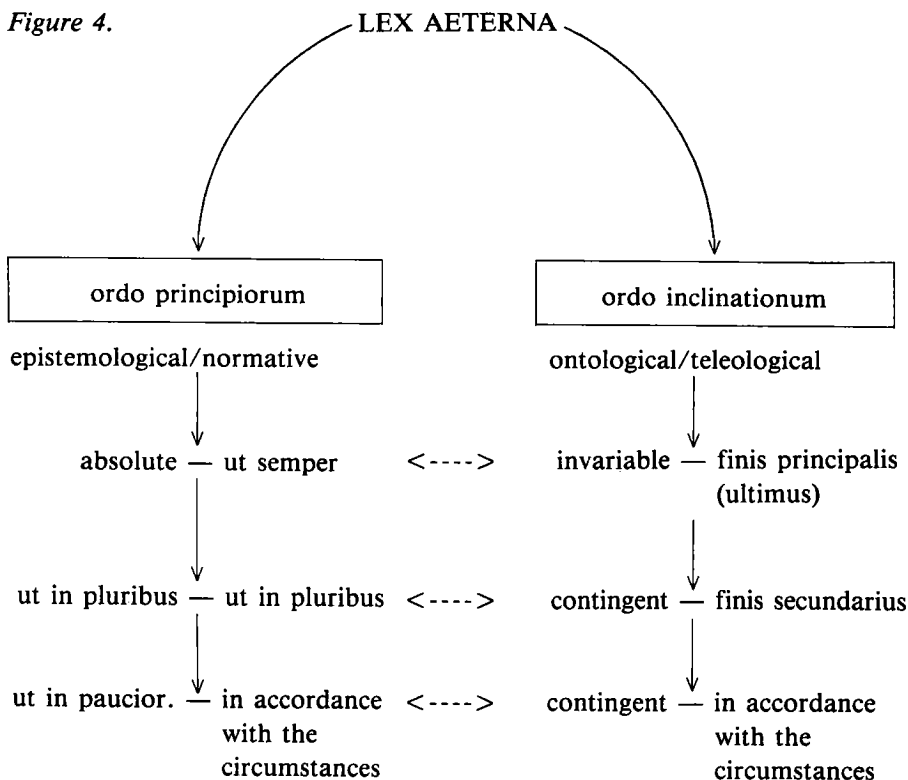
Finally I think that the product or consequence of the derivation *per modum determinationis* is human law (*lex humanitus posita*, a ae, 95.2) in the sense of positive law, characteristic to each nation (*ius civile*, ib. 95.4). How-

ever, this does not mean that such law would be a product of the legislator's will in the sense that legal positivism gives it. In Aquinas' theory positive law is also derived from the principles of natural law but it is not secondary natural law. The passage: »... ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent«, means that human law is a product of will according to the basic idea of the Aristotelian theory of rational action.

In section III.5 I have argued that it is not possible to think that Aquinas' conception implies two totally independent systems of natural law. In my interpretation the two modes of derivation form two parallel systems of natural law. This view gives a novel aspect to the common teleological interpretations of Aquinas' legal theory. This theory is also manifested in more or less evident, normative principles.

Hence it is possible to distinguish between the Aristotelian, Thomistic, and

Figure 4.



social contents of natural law. The first, upon which my study mainly focuses, implies that normative statuses and teleological modalities are parallel. A corresponding parallelism between the ontological and epistemological aspects is also a central idea in the scientific system of Aristotle. On the other hand one should bear in mind that Aquinas is the *Doctor angelicus* of the Catholic Church and the Thomists, and that in this theory the two above mentioned systems of natural law are components and consequences of the eternal order of creation and St. Augustine's *lex aeterna* in particular. However, I think that this fact has been over-emphasized: therefore it has been difficult to see the Aristotelian core of Aquinas' legal theory and its two different models of derivation. Furthermore the parallelism of the types of derivation can be viewed in its social content: the thought of Aquinas' harmonious view of society. Social (just) ends correspond to norms and all justice and law is *ad bonum commune* (ib. 90.2 and 90.4) All this is a contribution to the crucial and difficult problem concerning normativity and teleology. This — and indeed the basic idea of my enquiry — can be presented in the form of the figure 4.

HENKILÖHAKEMISTO

- Aarnio, A. 17, 45
 Albertus Magnus 56, 100, 102—104, 116, 178—181, 283
 Ando, T. 42
 Anscombe, E. 17—18
 Aristoteles 13, 18—55, 134—135, 146—7, 168—170, 182, 186, 197, 202—266, 270, 284—6
 Armstrong, R. 91, 93, 122—123, 137 s., 173—4
 Augustinus 68—69, 120, 180, 199, 284
 Bertke, S. 91, 93, 167, 174, 195, 200
 Bonaventura, 101—102
 Cicero 281
 Gagnér, S. 90—91, 133—134, 137, 173, 190
 Gratianus 71, 73—74, 96, 273
 Descartes, R. 16, 209
 Dionysius 68
 Ehrlich, E. 6
 Hardie, W. 42—43, 58
 Hegel, G. W. F. 16, 202, 222
 Hieronimus 98—100
 Hobbes, T. 4, 16, 209, 257
 Hintikka, J. 33—34
 Huguccio Perrare 75, 274—5, 282—4
 Hume, D. 2—13
 Isidorus Sevilla 71, 134—135, 199, 277—280, 284
 Joachim, H. 42
 Johannes Damascenus
 Johannes Teutonicus 72—73
 Kant, I. 4, 7
 Kelsen, H. 5
 Kenny, A. 42—44, 58
 Knuuttila, S. 34—36, 45, 233
 Laversin, M. 91, 93, 173—4, 190, 271
 Lottin, O. 91—92, 122, 152, 155, 167, 200
 Luscombe, D. 93—94, 247—248
 MacLaren, D. 271
 Manser, G. 89, 200, 271
 Marsilius Padovaalainen 202, 227, 243—5
 Marx, K. 198, 294
 Moore, G. E. 4, 250
 Nemesisius, 178, 179
 Mulgan, R. 205, 229—230, 231, 239, 255
 Overbeke, van O. 91—93, 122—123, 173, 195, 200
 Petrus Lombardus 77—78, 100, 120
 Platon 13, 98—99, 247, 259, 270, 274, 285
 Potts, T. 98—99
 Pufendorf, S. 209—210
 Ritter, J. 204—205
 Ross, A. 7
 Rufinus 74—75, 275
 Schlatter, R. 269—271
 Searle, J. R. 8
 Stephan Tournai 69, 75, 273
 Summa Lipsiensis 71, 75
 Summa Monacensis 69, 75, 284
 Tuomas Akvinolainen 21, 23, 36—39, 55—65, 80—200, 202—294
 Ullmann, W. 247—248
 Ulpianus 134—135
 Uusitalo, P. 161—162
 Weber, M. 6
 Verdross, A. 205
 Wieland, G. 55—56
 Vilhelm Auxerrilainen 56, 78—80, 100—101, 275—6, 283
 Wittgenstein, L. 161
 Wright, von, G. H. 17—18, 45, 169