
Jarkko Tontti, Kaisa Mäkelä ja
Heta Gylling (toim.)

Filosofien oikeus I

Julkaisuvaliokunta

Raimo Lahti, puheenjohtaja

Markku Helin

Mika Hemmo

Risto Nuolimaa

Lea Purhonen, sihteeri

Tilausosoite

Suomalainen Lakimiesyhdistys

Kasarmikatu 23 A 17

00130 Helsinki

p. (09) 603 567, f. (09) 604 668

s-posti: sly@lakimies.org

www.lakimies.org

Kannen kuva: La Justice, B 5 rés., Bd II, fol. 20.

(julkaistu Bibliothèque Nationalel luvalla)

Kannen suunnittelu: Heikki Kalliomaa

© 2001 Suomalainen Lakimiesyhdistys ja kirjoittajat

ISSN 1458-0446

ISBN 951-855-188-X

Gummerus Kirjapaino Oy, Saarijärvi 2001

Sisällys

Esipuhe	7
1 Platon ja oikeudenmukaisuus vailla takeita	11
<i>Mikko Lahtinen</i>	
2 Laki vapauden osatekijänä. Aristoteleen onnellinen kansalaisvaltio ja laki	35
<i>Juha-Pekka Rentto</i>	
3 Stoalainen oikeus- ja yhteiskuntafilosofia	55
<i>Juha Sihvola</i>	
4 Laki hyveen toteuttajana. Tuomas Akvinolaisen oppi ihmisluonnosta ja laki ...	69
<i>Juha-Pekka Rentto</i>	
5 Valtio ja sen lait modernissa luonnonoikeusperinteessä	87
<i>Petter Korkman</i>	
6 Thomas Hobbes tämän päivän näkökulmasta	109
<i>Juha Tolonen</i>	
7 John Locke ja yksityinen omaisuus	123
<i>Matti Häyry</i>	
8 G. W. Leibnizin oikeusfilosofia	133
<i>Markku Roinila</i>	
9 Montesquieu: miksi lakeja ja mitä lakien takana	153
<i>Antero Jyräki</i>	
10 Immanuel Kant ja oikeuden moraaliset perusteet	169
<i>Jussi Kotkavirta</i>	
11 Jean-Jacques Rousseau yhteisöllisyyden korostajana	187
<i>Heta Gylling ja Marianna Raulo</i>	
12 Jeremy Bentham ja klassinen utilitarismi	203
<i>Matti Häyry</i>	
13 John Stuart Mill, vapaamielisyys ja yksilön autonomia	215
<i>Heta Gylling</i>	
14 Liberaalisia ja konservatiivisia piirteitä Hegelin oikeusfilosofiassa	225
<i>Markus Wahlberg</i>	
15 F. C. von Savigny ja ”historiallinen koulu”	249
<i>Kevät Nousiainen</i>	
16 Karl Marx’ kritiska rättssteori	273
<i>Lars D. Eriksson</i>	
17 Rudolf von Jhering – oikeus yhteiskunnan elinehtoja suojaamassa	285
<i>Kimmo Nuotio</i>	
18 Hans Kelsen – kriittinen esittely	313
<i>Hannu Tapani Klami</i>	
Kirjoittajat	325

3 Stoalainen oikeus- ja yhteiskuntafilosofia

Stoalaisen filosofian perustaja oli Zenon (333–261), Kyproksen Kitionista kotoisin ollut kauppiaan poika. Hän muutti Ateenaan vuonna 313 eKr. ja opiskeli siellä filosofiaa useiden eri opettajien johdolla. Hänen opettajiaan ja esikuviaan olivat kyynikot Diogenes ja Krates, megaralaiset loogikot Stilpon ja Diodoros Kronos sekä platonistisen Akatemian johtaja Polemon. Varhaisemmasta filosofiasta Zenon oli kiinnostunut Herakleitoksesta ja erityisesti Sokrateesta, jonka aloittamaa perinnettä stoalaiset myöhemminkin korostivat jatkavansa. Moninaisten vaikutteiden pohjalta Zenon hahmotti omaperäisen filosofisen järjestelmän, joka jakautui kolmeen osa-alueeseen logiikkaan, fysiikkaan ja etiikkaan. Vuonna 301 hän alkoi pitää säännöllisiä luentoja Ateenan agoran kirjavassa pylväshallissa (*stoa poikilē*), joka antoi nimen myös hänen koululleen.

Zenonin kuoltua koulun johtajaksi kohosi Kleanthes (310–232) uskonnollisuuteen taipuvainen runoilijafilosofi. Koulun piirissä alkoi esiintyä näkemyseroja, kun Zenonin oppilaista Ariston keskittyi etiikkaan ja Herillos puolestaan korosti tiedon olevan tärkeämpää kuin moraali. Kleantheen oppilas Khrysippos (280–205) palautti opillisen yhtenäisyyden. Hän kirjoitti yli 700 filosofista tutkielmaa, joiden tavoitteena oli esittää Zenonin ajatukset yhtenäisenä järjestelmänä ja esittää niiden puolesta argumentteja mutta samalla korjata niihin sisältyneitä virheitä. Stoalaisuuden kehitykseen vaikutti Akatemian ensimmäisen skeptisistisen johtajan Arkesilaoksen (315–241) esittämä kritiikki, jota vastaan Khrysippos joutui puolustautumaan. Khrysippoksen teoksista ja muista varhaisen stoalaisuuden lähteistä on säilynyt vain hajanaisia sitaattifragmentteja ja toisen käden selostuksia. Niissä puhutaan usein yleisesti stoalaisesta filosofiasta erottamatta sen eri edustajien ajattelua toisistaan. Tosin myös stoalaiset itse pyrkivät systemaattisuutta tavoitellessaan häivyttämään yksilöllisiä piirteitä ajattelustaan. Varsinkin yhteiskuntafilosofiassa on kuitenkin merkittäviä eroja Zenonin ja Khrysippoksen välillä.

Khrysippoksen jälkeen stoalainen järjestelmä pysyi pitkään melko muuttumattomana, vaikka Akatemian skeptikot Karneadeen (214–129) johdolla sitä rajusti arvostelivatkin. Diogenes Babylonialainen (235–150) teki siihen yksityiskohtia koskevia muutoksia, mutta vasta Panaitioksesta (185–110) ja Poseidonioksesta (135–51) alkaa olennaisesti uusi kausi stoalaisuuden historiassa. He pehmensivät menestyksekkäästi radikaalin kompromissitonta filosofiaa roomalaisen sivistyneistön makuun sopivaksi. Samalla he lähenivät myös filosofisesti platonismia ja aristotelismia. Stoalaisuuden populaarista muodosta tuli tasavallan ajan lopulla ja keisariajalla roomalaisen yläluokan keskuudessa suosittu elämänfilosofia. Sen kirjallisia muotoilijoita olivat Seneca (5 eKr.–65 jKr.) Epiktetos (50–138 jKr.) ja Marcus Aurelius (121–180), mutta myös itseään akatemialaisena pitäneen Ciceron (106–43 eKr.) teoksista voi perehtyä roomalaisiin stoalaisuuden tulkintoihin.

Stoalaisten filosofinen järjestelmä

Stoalaisen filosofian lähestymistapa on holistinen: filosofinen järjestelmä koostuu logiikasta, fysiikasta ja etiikasta, mutta osa-alueista mikään ei ole toisiin nähden perustava vaan ne ovat ikään kuin kolme toisiaan täydentävää näkökulmaa yhteen ja samaan asiaan: järjen hallitsemaan maailmankaikkeuteen. Suositun vertauksen mukaan stoalainen filosofia on kuin elävä olento, jossa logiikka vastaa luita ja jänteitä, fysiikka aineelliseksi tulkittua sielua ja etiikkaa lihaksia ja muita pehmeitä kudoksia. Stoalaisuus oli yhtenäinen maailmankatsomus, jonka kaikki aspektit liittyivät toisiinsa ja jossa minkään yksittäisen piirteen merkitystä ei voi arvioida irrallaan kokonaisuudesta. Stoalaiset itse korostivat, että järjestelmä on joko hyväksyttävä sellaisenaan tai hylättävä kokonaan.

Stoalaiset sisällyttivät logiikkaan muodollisen logiikan. Sen alalla he saavuttivat merkittävää edistystä kehittämällä sitä aristoteelisesta syllogistii-kasta poikkeavaan lauseloogiseen suuntaan. Stoalainen logiikka ulottui kuitenkin paljon muodollisen logiikan ulkopuolelle, sillä siihen sisältyivät myös kielifilosofia, kielioppi, retoriikka ja tieto-oppi. Stoalainen tieto-oppi oli jyrkän empiristinen. Kaiken tiedon, jopa logiikan ja matematiikan totuuksien, perusta on aistien kautta välittynyt informaatio. Havainnossa kohteesta saapuva vaikutelma (*fantasia*) painaa havaitsijan sieluun jäljen, joka jo itsessään on käsitteellinen siten, että sielu voi sen ilmaista väitteen muodossa. Vaikutelmat jakautuvat epätosiin, tosiin ja välttämättä tosiin eli

kataleptisiin (*katalēptikē*). Ihmisen järkevällä sielulla on kyky hylätä tai hyväksyä vaikutelmia ja muodostaa niiden pohjalta totuusarvoltaan epätosia tai epävarmoja mielipiteitä (*doksa*), tosia käsityksiä (*katalēpsis*) ja lopulta myös tietoa (*epistēmē*), joka kohdistuu kaikkien välttämättä tosien vaikutelmien järjestettyyn kokonaisuuteen. Stoalaiset joutuivat Akatemian skeptikoiden kanssa filosofiseen kiistaan, joka koski kataleptisten vaikutelmien luonnetta ja tieto-opillista roolia. Skeptikot kysyivät, ovatko stoalaiset esittäneet mitään kriteeriä kataleptisen vaikutelman tunnistamiseksi, vaikka myönnettäisiinkin jotkut vaikutelmat todella sellaisiksi, että ne eivät synty-tapansa takia voi antaa väärää informaatiota alkuperästään.

Stoalaisen fysiikan mukaan koko todellisuus koostuu ulottuvaisista aineellisista kappaleista. Aine ei koostu jakamattomista osista vaan on kaikkialle ulottuvaa jatkuvuutta. Todellisuus muodostuu kahden periaatteen, aktiivisen aineellisen hengen (*pneuma*) ja passiivisen aineen (*hylē*) yhdistymisestä yhdistelmiksi, joissa hengen ja passiivisen aineen järjestys eli 'jännite' (*tonos*) on erilainen. Elottomissa olennoissa aine ja henki muodostavat rakenteen (*heksis*), kasveissa luonnon (*fysis*), eläimissä sielun (*psykhē*) ja ihmisissä järjen (*logos*). Näistä osista muodostunut aineellinen maailmanjärjestys toimii poikkeuksettomien kohtalonomaisten lakien ohjaamana niin, että kaikki tapahtuminen on määrättyä yksityiskohtia myöten. Stoalaiset olivat siten äärimmäisiä deterministejä. He joutuivat kiistaan epikurolaisten kanssa, joiden mukaan determinismi ei sopinut yhteen ihmisen vapauden ja moraalisen vastuun kanssa. Stoalaiset omaksuivat kiistassa kompatibilistisen kannan, jonka mukaan determinismi voidaan yhdistää vapautteen ja vastuuseen. Ihminen on vapaa ja vastuullinen juuri silloin, kun hänen toimintansa on itse aiheutettua, siis sielun sisäisten tekijöiden, ei ulkoisen maailman määräämää. Stoalaiseen determinismiin liittyy myös oppi maailmankaikkeuden syklisestä kehityksestä, joka huipentuu maailmanpalo-oon (*ekpyrōsis*) ja jossa täsmälleen samat tapahtumat toistuvat kussakin periodissa yhä uudelleen.

Stoalaisen etiikan pohjana olivat näkemykset, että hyve on onnellisuuden välttämätön ja riittävä ehto, että hyvettä lukuun ottamatta mikään ei ole varsinaisesti hyvää ja että tunteet ovat aina pahasta. Stoalaisen psykologian mukaisesti tunteet (*pathē*) muodostuvat virheellisistä uskomuksista, että jokin tosiasiallisesti onnellisuuden ja hyveen kannalta samantekevä (*adiaphoron*) asia on hyvä tai huono, ja näiden uskomusten pohjalta muodostuvista liiallisuuteen ja kontrolloimattomuuteen taipuvaisista toiminnallisista impulsseista. Koska todella hyvää on vain sielun sisäiseksi tilaksi ymmärretty

hyve ja todella huonoa vain sen puute, tunteista on kysymys silloin, kun joku pitää hyvänä tai huonona jotakin ulkoiseen maailmaan kuuluvaa asiaa. Stoaalaisen etiikan ihanneihminen, hyveellinen viisas, on täysin vailla tunteita ja kaikissa tilanteissa itsensä täydellisesti hallitseva. Vaikka stoalainen viisas pitää ulkoista maailmaa oman onnellisuutensa kannalta samantekevänä, hän ei ole sen suhteen passiivinen. Viisas toimii maailmassa tarmokkaasti tavoitellen hyveellisesti tavoittelemisen arvoista ja välttämällä välttävää, vaikkakin niiden lopullinen saavuttaminen ja välttäminen onkin moraalisesti loppujen lopuksi samantekevää.

Zenonin Valtio

Stoalainen yhteiskuntafilosofia rakentui suurelta osin platonistiselle pohjalle. Zenonin teos *Valtio* (*Politeia*) kehitteli edelleen ja monissa piirteissä jopa kärjisti niitä ihanneyhteiskuntaan liittyviä ajatuksia, joita Platon oli esittänyt samannimisessä kuuluisassa dialogissaan. Itse tutkielma on kadonnut, mutta filosofielämäkertojen kirjoittaja Diogenes Laertios (VII 32–34) esittää sen sisällöstä kiinnostavia huomautuksia. Hänen mukaansa Zenonin teos herätti laajaa vastustusta ja muun muassa skeptikko Kassios seuraajineen kritisoi useita sen ajatuksia. Näitä olivat näkemys, että yleinen kasvatus on hyödytöntä ja väite, että vain hyvät ihmiset voivat olla varsinaisesti kansalaisia, vapaita sekä keskenään ystäviä ja sukulaisia, kun taas kaikki muut ovat keskenään henkilökohtaisia ja julkisia vihollisia. Kassioksen kannattajien mukaan tämä olisi absurdia, koska vihollisiksi tulisivat jopa vanhemmat ja lapset, koska lapset eivät – vielä – voi olla hyviä. Kritiikkiä Zenonin *Valtiossa* herätti myös oppi, että naisia olisi pidettävä yhteisinä, kanta, että kaupunkeihin ei tulisi rakentaa temppeleitä, oikeusistuimia eikä gymnasioneja, näkemys, että rahaa ei tarvittaisi sen enempää vaihtoa kuin ulkomaanmatkojakaan varten sekä vaatimus, että ”miesten ja naisten tulisi pukeutua samalla tavoin siten, että mikään ruumiinosa ei olisi piilotettuna” – toisin sanoen olla alastomina.

Kaikilla Zenonin yhteiskuntafilosofian kritiikkiä herättäneillä piirteillä on vastineensa myös Platonin *Valtiossa*. Kumpikin filosofi oli valmis poistamaan perheen ja yksityisomaisuuden ihannevaltiostaan. Zenonin perhetä ja kasvatusta koskevat näkemykset olivat kuitenkin radikaalimmat kuin edeltäjänsä. Platon suositti, että ihannevaltion intellektuaalisesti kyvykäs ja hallitsemaan sopiva vartijaluokka luopuisi tavanomaisesta perheestä ja

omaisuudesta. Vartijoiden tuli elää kollektiivissa, jotta he voisivat yksityisistä intresseistä vapaana omistautua valtion yhteisen hyvän toteuttamiselle. Hallitsevan luokan jäsenten sukupuolielämä olisi kuitenkin tarkoin säädeltyä muun muassa siksi, että eräänlaisin rotua jalostavien toimien kautta ajateltiin voitavan tuottaa mahdollisimman lahjakkaita jälkeläisiä. Platonin ihannevaltiossa oli myös monimutkainen kasvatusjärjestelmä, joka ohjasi hallitsevan luokan jäseniä viisauteen ja muita parempien hallittaviksi sopeutumiseen. Tavoite oli yhteiskuntarauha ja luokkien välinen sopusointu.

Zenon sen sijaan katsoi, että muut kuin hyveelliset eivät lainkaan kyenneet muodostamaan onnistuneita yhteisöllisiä suhteita. Siksi ei kannattanut panostaa hyveeseen kykenemättömien kasvatukseen sen enempää kuin luokkasuhteita sääteleviin yhteiskunnallisiin rakenteisiin. Stoalaisen etiikan periaatteiden mukaisesti ainoa ihmisen elämän onnistumiseen vaikuttava seikka oli moraalinen hyve. Hyvän yhteiskunnan kriteeri on siten hyvin yksinkertainen: se, että hyveen voivat oppia ne, joilla on siihen edellytyksiä. Millään muilla toimilla yhteiskuntaa ei voi parantaa, ja kun hyveelliset taas muodostavat yhteiskunnan, ei sen toimintaa ole tarpeen mitenkään säädellä. Kun Platon siis oli kiinnittänyt suuren huomion hyvän yhteiskunnan laitoksiin ja rakenteisiin, Zenonia kiinnosti lähinnä vain yksittäisen ihmisen moraalinen täydellistyminen eli hyve ja sen saavuttaminen.

Platonin ja Zenonin *Valtio*-teokset liittyivät kreikkalaiseen kommunismitopioiden perinteeseen, jonka enemmän tai vähemmän itsensä vakavasti ottavia edustajia ovat historioitsija Herodotoksen kuvaukset Agathrysoi-kansasta, eräät Aristofaneen komediat ja kyynikko Diogeneen opit. Kaikille näille esityksille oli ominaista sukupuolisuhteiden ja sukupuolielämän mullistava uudelleen organisointi. Myös Zenonin *Valtiossa* rakkautta ja seksiä koskevilla ehdotuksilla oli tärkeä sija ja jälleen hän radikalisoi Platonin näkemyksiä. Hänen ihannevaltiossaan ei ollut minkäänlaista sukupuolielämän säännöstelyä. Zenon kehotti: rakastele kenen tahansa kohtaa-masi naisen kanssa, ota kumppaniksi kuka tahansa nuori poika tai neito riippumatta siitä, oletko kiintynyt tähän henkilöönä. Jopa inesttiä koskeva tabu oli zenonilaisessa utopiassa purettu (Diogenes Laertios VII 131; Sextus Empiricus, *Pyrrhonilaisuuden pääpiirteet* III 245; *Oppineita vastaan* XI 190).

Seksuaalinen radikalismi oli mitä ilmeisimmin perintöä Zenonin varhaiselta opettajalta, kyynikkofilosofi Krateelta ja muilta kyynikoilta, kuten Diogeneelta. Kyynikot olivat erityisesti 300-luvun jälkipuoliskolla eKr. vaikuttaneita kulttuurikriitikoita, jotka pilkkasivat paikallisia sovinnaitapoja

pukeutumalla oudosti ja rikkomalla sukupuolitabuja. Filosofipariskunta Kraateen ja Hipparkheian esimerkiksi kerrottiin herättäneen pahennusta virtsaamalla, ulostamalla, parittelemalla ja masturboimalla ihmisten nähden. Jo aikalaiset tulkitsivat Zenonin *Valtion* kyynikoiden perinnettä jatkavaksi teokseksi: siihen viittaa Diogenes Laertioksen huomautus, että se oli kirjoitetutkin ”koiran hännällä” (Diogenes Laertios VII 4). Sana kyynikko tarkoittaa näet sananmukaisesti koiran kaltaista filosofia (kr. *kyōn*, koira).

Stoalaisia lukuun ottamatta muut filosofikoulut kritisoivat ja paheksuivat kyynikoita, ja myös Zenonin *Valtio* joutui kyynikkoyhteytensä takia arvostelun kohteeksi. Myöhemmät stoalaiset joutuivat selittelemään Zenonin yhteiskuntafilosofian hävyttöminä pidettyjä piirteitä. Jotkut väittivät, että *Valtio* oli keskeneräinen ja puutteellinen nuoruudentyö, toiset taas, että kysymyksessä oli tosin Zenonin kirjoittama esitys mutta muut stoalaiset pitivät itseään sokraatikkoina eivätkä Zenonin seuraajina. Kolmannet puolestaan katsoivat, että Zenonin ajattelu ei ollut ainakaan kyynikoilta lainattua, koska Diogenes ei ollut tosiasiassa kirjoittanut *Valtio*-nimistä teosta, jota Zenonin oli sanottu siteeranneen. Zenon sai myös puolustajia, joiden mukaan *Valtiossa* esitetyt ajatukset ovat moraalisesti nuhteettomia, vaikka sukupuolielämää koskevat säädökset tai pikemminkin niiden puuttuminen vaativatkin selitystä. Viimeksi mainittuun ryhmään kuului ainakin Khrysispos, joka kirjoitti myös teokseen *Valtiosta*. Teoksen sisällöstä ei kovin paljon tiedetä, mutta Khrysispos puolusti jopa Zenonin ajatusta inestinin sallittavuudesta ja jatkoi siten kyynistä suuntausta.

Kyynikoiden ja varhaisten stoalaisten radikaali seksuaalietiikka tulee ymmärrettäväksi, jos se asetetaan kummankin suuntauksen kannattaman itseriittoisuusihanteen yhteyteen. Kyynikkojen mukaan ihminen saattoi ponnistellen ja vaivaa näkemällä kehittää itsensä siten riippumattomaksi ulkomaailmasta, etteivät sen tapahtumat mitenkään vaikuttaneet hänen onnellisuuteensa. Itseriittoinen ihminen ei yksinkertaisesti tarvinnut sovinnaisnähtöjä, koska kykeni hallitsemaan elämänsä muutenkin. Vastaavasti Zenon katsoi, että onnellisuuden kannalta ainoa merkittävä asia ja ainoa varsinaisesti hyvä asia oli hyve eli sielun sisäinen tietoisuus todellisuuden luonteesta ja sen järkkymätön hyväksyminen, kun taas kaikki ulkoinen on onnellisuuden kannalta samantekevää. Hyveellinen ihminen ei tarvitse sukupuolielämän säännöstelyä, koska on sekin loppujen lopuksi onnellisuuden kannalta samantekevää, kuka kenenkin kanssa seksiä harjoittaa. Tästäkin käy selkeästi ilmi platonismin ja stoalaisuuden ero: Platon kiinnitti suuren huomion sukupuolielämän säännöstelyyn lakien ja instituutioiden avulla,

mutta Zenon katsoi, että hyvän elämän toteutumiseksi ainoa ratkaiseva asia on kasvaminen yksilönä hyveelliseksi; kaikki muu on viime kädessä samantekevää.

Stoalainen yhteiskuntafilosofia ei kuitenkaan pelkästään toistanut kyynikoiden ajatuksia. Kyynikoista poiketen Zenon korosti ystävyyttä ja yksimielisyyttä poliittisina ihanteina. Ystävyys ja yksimielisyys ovat kuitenkin siteitä, jotka syntyvät vain hyveellisten ja hyveellisyyteen taipuvaisten ja sitä kohti opiskelevien välille. Zenonin sanottiin esimerkiksi sanoneen, että viisas eli hyveellinen ihminen rakastaa sellaisia nuoria henkilöitä, joiden toiminnasta käy ilmi luontainen taipumus hyveellisyyteen (Diogenes Laertios VII 129). Zenon kohotti Rakkauden jopa jumalaksi, joka tuotti ystävyyttä, vapautta ja sopusointua ja siten edisti yhteiskunnan turvallisuutta (Athenaios 561c). Hän näytti tulkinneen rakkauden hieman samaan tapaan kuin Platon oli tehnyt dialogeissaan *Pidot* ja *Faidros*: hyveellisen aikuisen intohimoksi nuorta henkilöä kohtaan siten, että ensisijaisena tavoitteena oli nuoren moraalisen kehityksen edistäminen, ei seksuaalinen tyydytys. Tällainen suhde vallitsi kreikkalaisessa kulttuurissa tyypillisesti vanhemman miehen ja teini-ikäisen pojan välillä. Koska Zenon kuitenkin katsoi, että mies ja nainen voivat olla samassa mielessä hyveellisiä (Diogenes Laertios VII 175), suhde voidaan hyvin tulkita myös heteroseksuaaliseksi. Zenonin omintakeinen ajatus oli, että onnistuneet rakkaussuhteet eivät vain edistä yksilön moraalista kehitystä vaan ovat ratkaisevia myös yleisen yhteiskuntasovun kannalta. Onnistuessaan rakkaus tekee kohteestaan hyveellisen ja luo pysyvän ystävyuden rakastajan ja rakastetun välille. Kun tällaisia suhteita on yhteiskunnassa paljon, voidaan ajatella, että yhteiskunta kokonaisuutena on hyvässä tilassa. Olennaista on kuitenkin on, että onnistuneisiin ystävyys-suhteisiin kykenevät vain hyveelliset ihmiset ja että vain hyveellisten keskenään solmimat ystävyysuhteet luovat hyvän yhteiskunnan, eivät rakenteelliset järjestelyt.

Ihmisluento ja altruismi

Zenonin jälkeen stoalainen yhteiskuntafilosofia sai uusia painotuksia, vaikka Khrysippos omassa *Valtiosta*-teoksessaan pitikin kiinni monista edeltäjänsä ajatuksista. Myös Khrysippoksen oppia universaalisesta valtiosta voidaan pitää Zenonin viisaiden ja hyveellisten yhteiskunnan ajatuksen kehittämänä. Khrysippoksen jälkeiset stoalaiset luopuivat Zenonin kommunis-

miutopian askeettisesta radikalismista ja alkoivat kehittää vallitseviin yhteiskuntiin soveltuva yhteiskuntafilosofiaa.

Jo Khrysispos laajensi kysymyksenasettelujaan Zenonia laajemmalle. Hänen merkittävin panoksensa stoalaisen yhteiskuntafilosofian kehitykseen ovat lakia ja oikeudenmukaisuutta käsittelevät tutkielmat. Niiden lähtökohdiana on vaikeasti käännettävä käsite *oikeiōsis*, 'yhteen kuuluminen'. Tällä stoalaiset tarkoittivat sitä, että ihmisen toimintaa ei motivoi vain yksilöllisen oman edun tavoittelu vaan jokaisella on luonnostaan taipumus identifioida itsensä toisten ihmisten kanssa yhteen kuuluvaksi. Ihminen havaitsee toiset ihmiset suhteessa itseensä ja sen pohjalta kantaa huolta myös toisten hyvästä. Cicero kuvaa teoksessaan *De Finibus* (III 62–63) Khrysisposen argumentteja tämän näkemyksen puolesta. Koska kaikki yhteisöissä asuvat eläimet, kuten muurahaiset, mehiläiset ja haikarat, käyttäytyvät altruistisesti lajitovereitaan kohtaan ja koska ihmisen on eläimistä monipuolisimmin yhteisöllinen, altruistisen käyttäytymisen täytyy olla ihmiselle luonnostaan kuuluvaa. Siten on ihmisluonnon mukaista, että ihmiset täyttävät valtiolliset velvollisuutensa sekä avioituvat ja hankkivat lapsia (*De Finibus* III 68). Ihmisluontoon kuuluva altruismi perustelee siis stoalaisen viisaan yhteiskunnallista aktiivisuutta. Jos stoalainen viisas elää valtiossa, jossa on edes jonkin verran hyviä piirteitä ja edellytyksiä kehittyä hyvettä edistäväksi ihannevaltioksi, hän osallistuu sen toimintaan. Viisas on myös motivoitunut kirjoittamaan sellaisia kirjoituksia, jotka voivat edistää niiden lukijoiden kehitystä kohti hyveellisyttä. Altruistisuuttaan viisas solmii yhtenä yhteiskunnallisena velvoitteenaan avioliiton ja hankkii lapsia sekä on valmis kestämaan vaikeuksia ja jopa kuolemaan valtionsa takia.

Khrysispos osallistui teoksellaan *Elämäntavoista* Aristoteleen aloittamaan keskusteluun siitä, onko parempi elää aktiivista vai vetäytyvää elämää. Hän erotti kolme rationaaliselle ihmiselle sopivaa elämänuraa: elämä kuninkaana tai kuninkaan neuvonantajana, poliittinen elämä ja tiedolle omistettu elämä. Vastaavasti hän erotti kolme tapaa hankkia toimeentulo: kuninkaana tai kuninkaan seurueen jäsenenä, valtiomiehenä tai vaikutusvaltaisten miesten ystävänä ja opettajana. Vetäytyvää ja joutilasta elämää Khrysispos halveksi: hänen mielestään sellaisen tavoite oli viime kädessä nautinto, joka taas ei sopinut järkevän ihmisen elämänpäämääräksi. Epikurolaiset olivat sentään kyllin rehellisiä myöntääkseen nautinnon päämääräkseen, mutta aristoteelikoita Khrysispos arvosteli siitä, että nämä eivät edes huomanneet joutilaan elämän ja nautinnontavoittelun yhteyttä. Aristoteelikot olivat väärässä myös yhdistäessään vetäytyvän ja filosofisen elämäntavan.

Khrysippoksen mukaan filosofian aito harjoittaminen on yksi aktiivisen elämän muoto. Aktiivinen ja mietiskelevä elämäntapa eivät ole toistensa vastakohtia, vaan viisas ihminen toimii yhteisöllisen luontonsa mukaisesti: filosofisen kirjoittamisen ja opettamisen tavoite on edistää toisten ihmisten moraalista kehitystä.

Khrysippos ei tyytynyt olettamaan ihmisten altruistista taipumusta luonnollisena tosiseikkana vaan perusteli sitä luonnon tarkoituksenmukaisuuden periaatteella: luonto ei olisi antanut eläimille lisääntymiskykyä mutta jättänyt nämä samalla vaille mielenkiintoa jälkeläisten hoivaamista ja hyvinvointia kohtaan (*De Finibus* III 62). Argumentti ei kuitenkaan ole kovin selkeä eikä vakuuttava: kaikki eläimet eivät hoida samalla lailla jälkeläisiään, ja miksi siitä, että ihminen luonnostaan hoitaisi lapsiaan, välttämättä seuraisi, että ihminen on altruistinen ja yhteisöllinen myös laajemmassa mielessä?

Stoalaisia kiinnosti myös kysymys siitä, miksi ihmiset eivät kuitenkaan kovin usein ja johdonmukaisesti toimi toisten hyväksi, jos he kerran ovat luonnostaan altruistisia? Syynä epäonnistumiseen he pitivät ihmisluonnon turmeltumista epäsuotuisten yhteiskunnallisten tekijöiden takia (Diogenes Laertios VII 89). Kanta johtaa vaikeuksiin, koska siitä seuraa luonnon käsitteen muuttuminen vahvasti normatiiviseksi. Se määrittää ihmisten tulisi tehdä ja mitä ihmiset voivat tehdä otollisten olosuhteiden vallitessa. Toisaalta stoalaiset vetoavat luontoon myös altruismista puhuessaan ihmislajia koskevana tosiseikkana, jonka pätevyys ei ole riippuvainen kulttuurista eikä ulkoisesta sattumasta. Monien muiden antiikin filosofien tapaan myös stoalaisilla näyttävät sekoittuvan luontokäsitteen deskriptiivinen ja preskriptiivinen merkitys ilman, että he olivat siitä tietoisia.

Stoalaiset ja oikeudenmukaisuus

Stoalaisten mukaan ihmisen luontaisesta yhteisöllisyydestä ja kyvystä identifioitua toisten hyvään syntyy myös ajatus oikeudenmukaisuudesta. Myöhemmät stoalaiset tekstit esittävät oikeudenmukaisuuden alkuperästä kuitenkin hieman erisuuntaisia huomautuksia. Se viittaa siihen, että Zenon ja Khrysippos eivät kenties käsitelleet aihetta kovin yksityiskohtaisesti. Diogenes Babylonialaisen oppilaan Antipatros Tarsoslaisen (100-luvun loppu eKr.) mukaan vaatimus, että ihminen ei saa toimia epäoikeudenmukaisesti toista ihmistä kohtaan, on tulkittava vaatimukseksi pidettyä väkivallasta

toista kohtaan. Väkivallattomuusperiaate seuraa ihmisten luontaisesta yhteenkuuluvuudesta: jos luonto määrää, että ihmisen tulee suhtautua kenen tahansa toisen ihmisen intresseihin kuin ominaan vain, koska tämä toinen on ihminen, on myös pidättyvä toisen intressien väkivaltaisesta loukkauksesta (Cicero *De Officiis* III 28). Panaitios taas katsoi, että yhteenkuuluvuuteen liittyvän oikeudenmukaisuuden hyveen tavoite on ihmisten keskinäisten yhteisöllisten siteiden suojeleminen. Oikeudenmukaisuusperiaate tulkittuna joko huolehtimiseksi siitä, että kukin saa oman osuutensa, tai pidättymiseksi toisen vahingoittamisesta on siten sovellus yleisemmästä periaatteesta, joka vaatii ylläpitämään yhteiskunnallista järjestystä.

Oikeudenmukaisuusteorian kehittäjä innosti kritiikki, jota Karneades oli kohdistanut stoalaisiin. Vuonna 156 eKr. hän oli osallistunut Diogenes Babylonialaisen ja aristoteelikko Kritolaoksen kanssa Ateenasta Roomaan lähetettyyn filosofivaltuuskuntaan. Roomalaista yleisöä hämmästyttivät suuresti hänen kaksi tämän matkan yhteydessä peräkkäisinä päivinä pitämäänsä esitelmää: ensin stoalaisen oikeudenmukaisuuskäsityksen puolesta ja sitten sitä vastaan. Karneades nosti esiin ongelman viisauden ja oikeudenmukaisuuden mahdollisesta ristiriidasta. Ongelmalla oli poliittinenkin kärkensä: ilmeisesti filosofivaltuuskunta kokonaisuutenakin halusi kiinnittää huomiota siihen, että imperialistinen Rooma tavoitteli valloituksien kautta omaa etuaan piittaamatta toimiensa oikeudenmukaisuudesta. Antiikin filosofiasa oman edun ja oikeudenmukaisuuden välisen konfliktin ongelma oli sinänsä vanhaa perua: sen tunnetuin esitys on Sokrateen keskustelu Glaukonin ja Adeimantoksen kanssa Platonin *Valtiossa*, mutta ongelma esiintyy jo aikaisemmin esimerkiksi 400-luvun sofistilla Antifonilla.

Karneades esitti muun muassa seuraavan esimerkin: Jos viisaan miehen orjista osa on karannut ja jos hänen epäsiisti kotinsa levittää tarttuvia tauteja, kertooko hän nämä seikat ostajalle omaisuutta myydessään? Jos hän kertoo, häntä epäilemättä pidetään hyvänä ihmisenä, koska hän ei ole petollinen. Eikö hän samalla kuitenkin ole hullu, koska joutuu tyytymään hyvin alhaiseen hintaan, jos ylipäänsä saa tavaransa kaupaksi? Jos myyjä taas salaa epäkohdat, häntä pidetään epäilemättä viisaana, koska hän osaa ajaa taitavasti etujaan, mutta samalla pahana, koska hän on petollinen (Lactantius, *Institutiones* V 16).

Toisessa esimerkissä kysytään, miten toimii veden varaan joutunut haaksirikkoinen stoalaisten oppien mukaan, jos hänen olisi pelastuakseen sysättävä mereen kiikkerän tukin varaan tarrautunut kumppaninsa? Toimiiko hän epäoikeudenmukaisesti ja väkivalloin syöksee kumppanin hukkumiskuole-

maan, vai onko hän hullu, joka uhraa oman elämänsä toisen elämän säästämiseksi? Papyruksena säilynyt tuntemattoman tekijän kommentaari Platonin *Theaitetos*-dialogiin (ks. A. A. Long & D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* 57H) viittaa samaan esimerkkiin ja toteaa akatemialaisten muotoilleen sen pohjalta stoalaista yhteenkuuluvuuden käsitettä koskevan dilemman. Jos yhteenkuuluvuuden tunne johtaa pitämään kenen tahansa toisen intressejä yhtä voimakkaina kuin omiakin, voidaan ymmärtää, että oikeudenmukainen ratkaisu on mahdollinen äärimmäisessäkin tilanteessa. Kanta tuntuu kuitenkin johtavan psykologisesti epäuskottaviin seurauksiin. Toisaalta voi ajatella, että toisten ihmisten intresseihin sitoudutaan heikommin kuin omiin. Merihätä-esimerkissä minään identifioituminen joutuu ristiriitaan toisten kanssa identifioitumisen kanssa ja vie voiton valintatilanteessa. Heikko identifioituminen toisten intresseihin voi saada aikaan vain ystävällistä suhtautumista toisiin ihmisiin (*filanthrōpia*), ei varsinaista ja paljon vaativampaa oikeudenmukaisuutta. Tämän kannan ongelma on puolestaan se, että oikeudenmukainen toiminta kaikissa tilanteissa näyttää tulevan mahdottomaksi ihmisistä hyveellisimmällekkin.

Stoalaisten keskuudessa esiintyi erilaisia näkemyksiä siitä, miten akatemialaiseen kritiikkiin tuli vastata. Cicero esittää teoksessaan *De Officiis* Diogenes Babylonialaisen ja Antipatros Tarsoslaisen keskustelun aiheesta (III 51–57). Tavoitteena oli osoittaa, että väitetty ristiriita oikeudenmukaisuuden ja oman edun välillä oli näennäinen. Diogenes katsoi, että omaisuutensa myyjä ei toimi epäoikeudenmukaisesti, jos hän ei kerro talonsa puutteista ja orjiensa paosta. Hän teki moraalisen eron aktion ja omission välille ja huomautti, että on eri asia aktiivisesti salata asioita ja pelkästään pysyä hiljaa. Hiljaa pysyminen on salaamista vain, jos on myyjän vastuulla on varmistuminen siitä, että ostaja tietää kaiken, mikä on hänen etunsa mukaista tietää. Vapaana toimijana tämän vastuun voi kuitenkin ajatella kuuluvan ostajalle. Toisen edun huomioon ottava oikeudenmukaisuus tarkoittaa Diogeneen kannan mukaisesti vain sitä, että ei aktiivisin toimin loukkaa toisen intressejä. Antipatros sen sijaan katsoi, että oikeudenmukaisuus vaatii enemmän ja että esimerkissään myyjän tulisi avoimesti myöntää tavaransa epäkohdat. Oikein ymmärretty oma etu ja oikeudenmukaisuus eivät kuitenkaan hänen mukaansa voineet joutua pohjimmiltaan ristiriitaan. Ei ole selvää, miten hän olisi selittänyt myytävän tavaran puutteiden paljastamisen myös myyjän edun mukaiseksi. Diogeneen ja Antipatrosen jälkeen stoalaisista oman edun ja oikeudenmukaisuuden ongelmaa käsitelivät ainakin Panaitios, Poseidonios ja Hekaton, mutta heidän argu-

menttiensa yksityiskohtia ei tunneta.

Stoalaiset keskustelivat myös yksityisomaisuuden oikeutuksesta. Edellä mainitussa Ciceron kuvaamassa keskustelussa Diogenes kritisoi Antipatrosen näkemystä oman edun ja oikeudenmukaisuuden yhteensopivuudesta (*De Officiis* III 57). Jos kaikkien intressit yhtyvät, voidaanko enää puhua siitä, että kukin saa oman osuutensa, onko mikään enää kenenkään omaa vai onko kaikki pikemminkin yhteistä? Eikö oikeudenmukaisuudesta samoin kuin ostamisesta ja myymisestä tule tyhjiä käsitteitä? Cicero viittaa siihen, että ongelma voidaan ratkaista erottamalla toisistaan varsinainen omistaminen ja hallussapito-oikeus (*De Officiis* III 68) Esimerkiksi teatteri on yhteistä omaisuutta, mutta silti voidaan sanoa, että kullakin on siellä oma paikkansa. Vastaavasti maailmankaikkeus on kaikille yhteinen siten, että kosmisesta perspektiivistä kaikkien intressit yhtyvät. Silti tavallisessa elämässä voidaan katsoa, että on oikeudenmukaista, että kukin saa asianmukaisen osuutensa. Ilmeisesti Panaitioksen pohjalta Cicero huomauttaa, että asiat eivät ole luonnostaan yksityisiä vaan yhteisiä mutta että niistä silti voi tulla jonkun omaa esimerkiksi pitkään jatkuneen hallussapidon, valloituksen, sopimuksen tai arvannon perusteella. Sen takia toisen oman riistäminen on loukkaus ihmisyhteisössä vallitsevaa oikeudenmukaisuutta vastaan (*De Officiis* I 21).

Stoalaisten mukaan oikeudenmukaisuus perustui luontoon. He eivät tarkoittaneet vain, että ihmislajin luonnollisiin ominaisuuksiin kuului oikeudenmukaisuutta koskevien käsitysten muodostaminen. Stoalaiset katsoivat, että oikeudenmukaisuus perustui luonnon eli koko maailmankaikkeuden ikuiseen järjestykseen. Se, mikä on oikeudenmukaista, voitiin ratkaista objektiivisesti riippumatta minkään yksittäisten valtioiden ja yhteiskuntien lainsäädännöstä tai ylipäänsä mistään inhimillisistä päätöksistä ja käsityksistä. Universaali järki yhdisti objektiivisen oikeudenmukaisuuden luonnon pysyvään järjestykseen. Järkiolentona ihmisellä on edellytykset ymmärtää luonnon järjestys ja toimia sen vaatimusten mukaisesti.

Khrysippos myös esitti, että sen, mikä oli oikeudenmukaista ja mikä epäoikeudenmukaista, määräsi luonnollinen laki (kr. *nomos*, lat. *lex*). Tässä hän näyttää sanovan enemmän kuin esimerkiksi jo Platonin ja Aristoteleen edustama antiikin filosofinen perinne. Siinähan myös ajateltiin, että on olemassa luonnollista oikeudenmukaisuutta, joka on määrää, mikä on oikein ja väärin kaikkialla, erotuksena sopimuksenvaraisesta, säädettyyn lakiin perustuvasta oikeudenmukaisuudesta. Yleisen tulkinnan mukaan stoalaiset Khrysippoksesta alkaen olivat ensimmäisiä, jotka esittivät teorian

moraalisten sääntöjen järjestelmänä ilmaistavissa olevasta luonnollisesta moraalitylaista.

Lähteet eivät kuitenkaan anna yksiselitteistä tukea ajatukselle, että stoalaisten luonnollinen moraalitylaki olisi sääntöjen järjestelmä. Stoalaiset kylä tulkitsevat ihmisen velvollisuudet (*kathēkonta*) eräänlaiseksi järjestelmäksi mutta eivät tässä yhteydessä viittaa luonnolliseen lakiin. Ehkä Khrysippoksen luonnollisen lain käsitteessä luontoon viitataan, jotta tehtäisiin ero sopimuksenvaraisiin lakeihin, ja laista puhuminen taas korostaa, että kysymys on samasta toimintaa ohjaavasta tehtävästä kuin positiivisilla laeil-lakin ajatellaan olevan. Luonnollinen laki olisi siten luontoon sisältyvä moraalitylaisia määräyksiä antava järkiperiaate, joka ihmisissä näyttäytyy käytännöllisenä järkevyytenä, joka kaikissa tilanteissa löytää parhaiten luonnon järkiperaisiä tarkoituksia toteuttavan toimintaohjelman. Oikeudenmukaisuuden voidaan sanoa stoalaisessa järjestelmässä perustuvan lakiin siinä mielessä, että se, mikä on oikein ja väärin, voidaan johtaa todellisuuden pysyvään järjestykseen sisältyvistä järkiperaisistä tavoitteista (ks. Cicero, *De Legibus* I 18–19).

Stoalainen teoria yhteenkuulumisesta selittää, miksi pyrkimys oikeudenmukaisuuteen motivoi ihmisen toimintaa. Vetoaminen universaaliin luontoon selittää, mikä on moraalitylaisen vaatimusten asema todellisuuden järjestyksessä. Selityksen antaa teoria sallimuksesta, jonka mukaan maailman-kaikkeus on suunniteltu jumalten ja ihmisten yhteiseksi kodiksi. Ainoina järkiolentoina jumalat ja ihmiset voivat tunnistaa universaalin järjen määräämän luonnollisen lain. Oikean järjen tunnistajina heitä myös sitoo yhteinen oikeudenmukaisuus ja he yhdessä he muodostavat universaalin valtion (Cicero, *De Legibus* I 23). Khrysippoksen kosminen valtio muistuttaa monissa piirteissä Zenonin ihannevaltiota Viittauksista rakkauteen ja sukupuolisuuteen on nyt luovuttu mutta myös Khrysippoksen valtiossa vallitsevat Zenonin korostamat viisaiden välinen ystävyys ja sopusointu. Yhteisön ainoana jäsenyySkriteereinä ovat samalla lailla hyveeksi ja viisaudeksi jalostunut järki. Järkiolentojen valtio on viime kädessä ainoa todellinen valtio, jonka luonnollinen laki määrittää ihmisen moraalitylaiset sitoumukset. Kysymyksessä oli universaali yhteisö, jonka jäsenet olivat 'kaikkeuden kansalaisia', *kosmopolitai*. Rooman keisariajan johtavat stoalaiset Seneca, Epiktetos ja Marcus Aurelius ymmärsivät maailmankansalaisuuden ihan-teen niin, että universaalin valtion luonnollinen järkeen perustuva laki oli kriteeri, jonka pohjalta oli kriittisesti arvioitava kaikkia sitoumuksia tavan-omaisten valtioiden positiivisiin lakeihin. Kosmopoliittinen laki oli poliitti-

sen reformiohjelman lähtökohta. Alun perin stoalaisen valtioideaalin tavoitteena ei kuitenkaan ollut suosittaa maailmanvaltion perustamista eikä edes esittää tavanomaista politiikkaa koskevia normeja. Sen universaalisuus viittasi vain siihen, että jäseniä ovat kaikki järkiolennot eli jumalat ja viisaat, jotka muodostivat aivan erilaisen yhteisön kuin mitkään tavanomaisen elämän valtiot.

Kirjallisuutta

- Annas, Julia (1993) *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press.
- DeFilippo, Joseph G. & Mitsis, Phillip (1994) "Socrates and Stoic Natural Law", teoksessa Paul Vander Wardt (ed.) *The Socratic Movement*, Ithaca NY: Cornell University Press, 252–271.
- Engberg-Pedersen, Troels (1990) *The Stoic Theory of Oikeiosis*, Aarhus: Aarhus University Press.
- Erskine, Andrew (1990) *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*, London: Duckworth.
- Mitsis, Phillip (1994) "Natural Law and Natural Right in Post-Aristotelian Philosophy: The Stoics and Their Critics", teoksessa Wolfgang Haase (hrsg.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 36.7, Berlin und New York: Walter de Gruyter, s. 4812–4850.
- Nussbaum, Martha C. (1994) *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press.
- Schofield, Malcolm (1991) *The Stoic Idea of the City*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schofield, Malcolm (2000) "Social and Political Thought", teoksessa Keimpe Algra & Jonathan Barnes & Jaap Mansfeld & Malcolm Schofield (eds.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 739–770.
- Sihvola, Juha (1998) "Hellenistinen filosofia", teoksessa Petter Korkman & Mikko Yrjönsuuri (toim.) *Filosofian historian kehityslinjoja*, Helsinki: Gaudeamus, s. 77–110.
- Sihvola, Juha & Engberg-Pedersen, Troels (eds.) (1998) *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht: Kluwer.
- Striker, Gisela (1996) "Origins of the Concept of Natural Law", teoksessa *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 209–220.
- Thesleff, Holger & Sihvola Juha (1994) *Antiikin filosofia ja aatemaailma*, Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY.
- Vander Waerdt, Paul (1994) "Philosophical Influence on Roman Jurisprudence? The Case of Stoicism and Natural Law", teoksessa Wolfgang Haase (hrsg.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 36.7, Berlin und New York: Walter de Gruyter, s. 4851–4900.
- Vander Waerdt, Paul (1994) "Zeno's Republic and the Origins of Natural Law", teoksessa Paul Vander Wardt (ed.) *The Socratic Movement*, Ithaca NY: Cornell University Press, 272–308.