
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

Sisälllys

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 Jyränki</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

2 Laki vapauden osatekijänä

Aristoteleen onnellinen kansalaisvaltio ja laki

Aristoteles (s. 384 e.Kr. Traakian Stageirassa, mikä vuoksi häneen joskus kirjallisuudessa viitataan epiteetillä ”stageiralainen”), Makedonian kuninkas Amyntaan lääkärin Nikomakhoksen poika, tuli 17-vuotiaana Platonin oppilaaksi Ateenaan, jonka koulussa hän pysyi opettajansa kuolemaan asti vuonna 347. Kun häntä ei valittu Platonin seuraajaksi koulun johtajana, hän lähti Ateenasta ja oleskeli mm. Lesboksella. Vuonna 343 Amyntaan poika Filippos kutsui Aristoteleen Makedoniaan 13-vuotiaan poikansa Aleksanterin opettajaksi. Vuonna 335 Aristoteles palasi Ateenaan perustaakseen oman sittemmin peripateettiseksi (”ympärikäveleväksi”) nimitetyn koulunsa Ateenan Lykeioniin (vrt. ”lyseo”). Aleksanteri kuoli vuonna 323, minkä jälkeen Aristoteles joutui ateenalaisten vihan kohteeksi ja pakeni Euboian Khalkiiseen, jossa hän kuoli vuonna 322.

Aristoteles lienee omana aikanaan ollut pääasiassa tunnettu julkiseen levitykseen tarkoitetuista ensimmäisen Ateenan-kauden aikaisista dialogimuotoisista kirjoituksistaan, jotka ilmeisesti muistuttivat muodoltaan Platonin dialogeja ja olivat sisällöltäänkin sangen uskollisia Platonille. Niitä tiedetään olleen parikymmentä, mutta niistä ei ole jäänyt jälkipolville kuin hajanaisia katkelmia. Muutaman sisältö on voitu rekonstruoida, ja kolmiosaisessa *Filosofiasta*-dialogissa voidaankin rekonstruktion perusteella nähdä Aristoteleen ensimmäinen irtiotto Platonin ideaopista.

Kadonneiden dialogien sijasta Aristoteleen nykyinen maine perustuu teoksiin, joiden on uskottu syntyneen hänen oppilaittensa sisäpiirin käyttöön. Strabonin kertomuksen mukaan ne siirtyivät yksityisestä kokoelmas- ta toiseen, kunnes Andronikos Rhodoslainen toimitti ensimmäiset kootut teokset 1. vuosisadan lopulla e.Kr. Aristoteleen *corpus* voidaan jakaa aihepiirin mukaan muutamaaan pääryhmään: Lähinnä logiikkaa ja analyttistä filosofiaa käsittelevät *Kategoriat*, *Tulkinnasta*, *Ensimmäinen analytiikka*, *Toinen analytiikka*, *Topiikka* ja *Sofistisia kumoamisia*, jotka tunnetaan myös yhteisellä nimellä *Organon*. Etupäässä fysiikan alaan kuuluvat *Fysiikka*,

Taivaasta, Syntymisestä ja häviämisestä sekä *Meteorologia*, joista viimeksi mainitun autenttisuus on myös kiistetty. Biologisia teoksia ovat *Sielusta, Eläinoppi, Eläinten osista, Eläinten liikkumisesta, Eläinten syntymisestä* sekä joukko lyhyitä kirjoituksia mm. aistien toiminnasta, muistamisesta, unesta ja valveillaolosta sekä vanhenemisesta. Vaikeasti luokiteltava on *Metafysiikka*, jota myös ”ensimmäiseksi filosofiaksi” kutsutaan. Eettisiä teoksia ovat *Eudemoksen etiikka*, osin samansisältöinen mutta myöhempi *Nikomakhoksen etiikka*, alkuperältään epäilyttävä *Suuri moraalioppi* sekä todennäköisesti pseudepigrafinen *Hyveistä ja paheista*. *Politiikka* on *Nikomakhoksen etiikan* jatkoksi laadittu etiikkaa politiikkaan soveltava teos. Aristoteles teetti koulussaan myös kokoelman kreikkalaisten kaupunkivaltioiden valtiosäännöistä, joista on säilynyt vain Ateenan valtiosääntö. Kreikkalaiseen tapaan ymmärretyn ”musiikin” alaan kuuluvat lopulta teokset *Retoriikka* ja *Runousoppi*, joka on säilynyt vain osaksi. Lisäksi on mainittava joukko muistiotyyppejä hajanaisista huomioista muodostuvia koosteita (esim. *Barbaarien tavoista*) sekä lähes yksimielisesti epäautenttisina pidettyjä opuksia (esim. *Kotitaloudesta, Aleksanterin retoriikka, Väreistä, Äänistä* ja *Kasveista*).

Koottujen teosten toimittamisen jälkeen Aristoteles sai antiikin ajalla joukon huomattavia kommentaattoreita. Läntisen kristikunnan keskuudessa Aristoteles joutui kuitenkin unholaan ja säilyi tiedossa lähinnä vain Boëtiuksen latinantamien loogisten kirjoitusten kautta. Lähes koko *corpus* kulkeutui kuitenkin arabialaisten filosofien käyttöön, joista merkittävin oli Averroës (Ibn Rušd): hänen kiistanalaiset Aristotelesta kommentoivat teoksensa herättivät suurta huomiota 1100-luvun Euroopassa, jonka filosofiaa oli siihen asti hallinnut augustinolainen platonismi. Aristoteles nousikin pian merkittävään asemaan erityisesti Albertus Magnuksen ja Tuomas Akvinolaisen ansiosta. Näin 1200-luvulla syntyi kristinopin ja aristotelismin synteesi, joka yhä on roomalaiskatolisen kirkon filosofisen ajattelun perusta. Mutta jo 1300-luvulla alkoi kehitys, joka mm. nominalismin, voluntarismin ja lopulta uuden luonnontieteen nimissä vähitellen johti aristoteelisen maailmankuvan hylkäämiseen viimeistään 1600-luvulla. Sen jälkeen aristotelismi on pysytellyt 1800-luvulla elpynyttä uustomismia lukuun ottamatta länsimaisen filosofian valtavirroista syrjässä, kunnes viime vuosikymmeninä mielenkiinto Aristotelesta kohtaan muutenkin kuin aatehistorian tutkimuskohteena on jälleen herännyt, kun on huomattu, ettei hänen filosofiansa soveltaminen välttämättä edellytä hänen virheellisiksi osoittautuneiden käsitystensä omaksumista.

Johdanto

Platonin oppilas Aristoteles aloitti opettajansa koulun jättäessään jo kolmatta tuhatta vuotta vaikuttavan filosofisen tradition, jota voidaan lyöhyästi kutsua aristoteeliseksi ajatusperinteeksi. Jacques Maritain oppilaineen on nimittänyt sitä ”monivuotiseksi filosofiaksi” (*philosophia perennis*), koska se on kautta aikojen välillä joutunut unohduksiin mutta aina uudestaan nousut pintaan ja muodostanut uuden kasvuston. Ensimmäinen unohdus tapahtui jo antiikin aikana kristinuskon vakiintuessa Euroopassa: Aristoteleen teokset katosivat yleiseurooppalaisesta tietoisuudesta säilyäkseen maanpaossa arabimaailman kirjastoissa ja ilmaantuakseen sieltä suurten arabifilosofien kommentaarien kautta skolastiikan kulta-ajan oppineitten käyttöön. Näistä merkittävimpiä olivat Pariisissa vaikuttanut Albertus Magnus ja hänen oppilaansa Tuomas Akvinolainen, jonka voidaan sanoa liittäneen aristoteelisen filosofian katolisen kirkon augustinolaisen – ja sitä kautta platonisvivahteisen – oppitradition yhteyteen. Siitä lähtien Aristoteles on vaikuttanut länsimaiseen ajatteluun paljolti siten kuin skolastikkojen latinannokset häntä tulkitsivat ja niiden lukuisat kommentaattorit niitä selittivät. Näin Aristoteleen ajatukset tahtuvat meidän nähtäviksemme vuosisataisen perinteen prisman läpi, jonka ytimen muodostaa Tuomas Akvinolaisen tulkitsemalle latinalaiselle Aristoteleelle rakentuva skolastinen oppitraditio. Roomalaiskatolisen kirkon helmassa aristotelismi on toiminut kautta säilyttänyt kiistattoman asemansa filosofiana *par excellence*. Sen vaikutuspiirin ulkopuolella uusi aika ja valistuksen projekti ovat saattaneet Aristoteleen opit jälleen paljolti unohduksiin. Viime aikoina monet filosofit ovat kuitenkin uudelleen kiinnostuneet Aristoteleesta mahdollisena valistuksen projektin ja modernin liberalismiin ylilyöntien kritiikin lähteenä. Myös Euroopan Yhteisön jäsenyyden myötä aristotelismi on tullut ajankohtaiseksi, sillä vuoropuhelu eteläisen Euroopan kansojen kanssa edellyttää sen ajatus-
tapojen tuntemusta.

Alasdair MacIntyre on ehdottanut jaottelua, jonka valossa on mahdollista jakaa kaikki historian aikana vaikuttaneet moraal- ja valtio-opilliset teoriat kahteen ryhmään.¹ Jaottelu kuvaa sangen hyvin sitä, miten Aristoteleen etiikka poikkeaa nykyajan moraalifilosofian valtavirrasta ja miksi esimerkiksi nykysuomalaisen voi olla vaikea sitä ymmärtää: Elämä ja sen tapahtumat

¹ Jaottelu on teoksen MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?* (Duckworth, London 1988) läpikäyvä viitekehys.

voidaan nähdä eräänlaisena kilvoitteluna, jossa on yhtäältä loistavia, keskinkertaisia ja kelvottomia osanottajia, mutta toisaalta voittajia ja häviäjiä. Lajissaan loistava ei aina saavuta voittoa, vaan epäonnistuu; eikä kelvoton aina häviä, vaan saavuttaa hyvän menestyksen. Syvällä kreikkalaisessa mielessä oli jo Aristoteleen aikana ajatus, että jokaisella on kosmisessa ja poliittisessa maailmassa jokin hänelle kuuluva rooli ja sen mukainen tehtävä ja että hyvä elämä merkitsee tuon tehtävän täyttämistä hyvin. Tällöin oli mahdollista ajatella, että hyvä elämä toteutuu joko siten, että asianomainen täyttää tehtävänsä oivallisesti toimien eli olemalla roolissaan loistava; tai siten, että asianomainen onnistuu tehtävässään menestyksekkäästi eli täyttää voitokkaasti roolinsa asettaman tulosodotuksen.

Ensin mainitun ajatuksen mukaisesti tärkeää on toiminnan oivallisuus itsessään: toiminta on itseisarvoista, ja hyvin toimiminen on päämäärä itsessään. Mallia voidaan kutsua loistomoraaliksi.² Viimeksi mainitun ajatuksen mukaisesti tärkeää on hyvän tuloksen tehokas saavuttaminen: toiminta on välineellistä, ja sen arvoa arvostellaan sen itsensä ulkopuolisten saavutusten valossa. Mallia voidaankin nimittää saavutus- tai tulosmoraaliksi. Kummankin ajattelutavan edustajia oli antiikin Kreikassakin, mutta Platon ja Aristoteles asettuivat yksiselitteisesti loistomallin kannalle.³ Niin yksilön kuin valtionkin elämässä he katsoivat tärkeimmäksi toiminnan oivallisuuden eli sen, että ihmisistä tulee niin yksilöinä kuin myös kansalaisina hyvin tietäviä ja toimivia. Tämä perusnäkökohta läpäisee heidän moraali- ja valtio-oppinsa alusta loppuun: niin moraalin kuin politiikankin päätehtävä on ihmisten jalostaminen. Tosin Platonin ja Aristoteleen ratkaisuehdotukset poikkeavat huomattavastikin toisistaan. Erityisesti Aristoteleen valtio-opin ymmärtämisen kannalta on tärkeätä tietää, miten se suhtautuu hänen erehdyksinä pitämiinsä oppi-isänsä Platonin ajatuksiin.

Useimmat modernit moraaliopit sijoittuvat saavutusmallin puitteisiin.⁴ Sen myötä niiden suositukset tapaavat sekä moraalissa että politiikassa pitää persoonallisuuden jalostamisen sijasta silmällä hyvien asioiden saavuttamista. Aristoteellisen moraaliajattelun mukaan hyvä syy toimia jollakin

² Usein puhutaan myös eudaimonistisesta moraalista. Näin esim. Marjaana Kopperi: *Right Actions and Good Persons. Controversies between Eudaimonistic and Deontic Moral Theories*. Ashgate, Saarijärvi 1998.

³ Tyypillinen ”juoni” useissa Platonin dialogeissa on, että hän panee niissä Sokrateen kumoamaan erilaisten saavutusmoraalin kannattajien käsityksiä esim. oikeudenmukaisuudesta, ystävydestä, retoriikasta tai politiikasta.

⁴ Merkittävimpana poikkeuksena pääsäännöstä on kantilainen velvollisuusetiikka.

tavalla on, että siten asianomainen toimii tehtävässään hyvin. Saavutuskeskeisten moraalimallien mukaan hyvä syy toimia jollakin tavalla on, että siten toimien asianomainen saavuttaa tarkoittamansa tavoitteen. Tämän vuoksi moderneille ajatustavoille on tyypillistä motiivin korostaminen: järkeväksi toiminnaksi mielletään konkreettisen tarpeen, halun tai mieliteon motivoima toiminta, jonka tavoitteena on tuloksen saavuttaminen tarpeen, halun tai mieliteon tyydyttymisen muodossa. Kuvaavaa onkin, että moderni moraalifilosofia näkee usein paljon vaivaa sen osoittamiseksi, miksi pitää olla toimissaan moraalinen. Moraalisuus, joka mielletään rajoitteeksi omien pyrintöjen tyydyttämiselle, ajatellaan jotenkin odotuksen vastaiseksi ja erityisperusteluja edellyttäväksi, koska motiivi ei ole ilmeinen. Aristoteelisessa maailmassa moraalisuus on sitä vastoin luonnollista: hillitessään pyyteitään ja pyrintöjään ihminen ei aseta itselleen järjettömiä rajoja, vaan päin vastoin toteuttaa järjellistä luontoaan: moraali mahdollistaa ihmisen luontaisen toiminnan eikä suinkaan rajoita sitä.

Vastaava modernin politiikkafilosofian piirre on taipumus pitää valtiota ja kansalaisia erillisinä yksikköinä, joiden toiminnalla ei ole yhteistä kokonaispäämäärää, vaan ainoastaan erityisiä eri osapuolten pyyteitä heijastelevia tavoitteita. Tällöin valtio on väline, jota osapuolet käyttävät hyväkseen kukin oman tyydytyksensä saavuttamiseksi. Ei Aristoteleskaan ollut sokea sille, että valtion muodostamisella tosiasiallisesti tavoitellaan erilaisia hyötyjä. Mutta sen lisäksi valtion muodostaminen on hänen mukaansa ihmiselle luonnollista, eräässä mielessä lähes yhtä luonnollista kuin perheen perustaminen, mutta toisessa mielessä vielä paljon luonnollisempaa. Valtio näet edustaa ihmisen luonnon parasta osaa, kun se järkipäätä kansalaisten yhteistoiminnan: siten ihmisen luonto täydellistyy, ja ihmiset tulevat parhaiten toimiviksi, s.o. hyviksi.⁵ Sen vuoksi valtiota hallitseva yhteinen hyvä on yhtä aikaa kaikkien kansalaisten yhteinen ja jokaisen kansalaisen erityinen moraalinen päämäärä, jota hänen on luonnostaan tavoittelemisen omista erillismotiiveista riippumattakin. Valtiollinen yhteistoiminta on tavallaan jokaisen päämäärä itsessään, koska se on ihmisen hyvää toimintaa parhaimmillaan. Kuten jäljempänä nähdään, ihmisen paras toiminta on myös vapaata toimintaa. Siten voisi lyhyesti tiivistää aristoteelisen valtion tarkoituksiksi kansalaisten vapauttamisen. Ajatus, jonka mukaan valtio on olemassa vapautta varten, onkin Aristoteeleesta lähtien ollut eurooppalaisen politiikkafilosofian kulmakivenä.

⁵ Valtion luonnollisuudesta ks. erit. *Politiikka* I,2, erit. 1252b28–1253a39

Ontologiasta etiikkaan ja politiikkaan

Aristoteleen tapa hahmottaa todellisuus perustuu käsitykseen, että jokaisella asialla on lähtökohta eli periaate, johon se palautuu, ja kaikilla periaateilla on omat periaateensa aina ensimmäisiin itsessään tunnettaviin ja todistamattomiin periaateihin asti, joilla ei ole periaatteja.⁶ Toiminnan ensimmäinen periaate on päämäärä: toimintaan ryhdytään aina päämäärän vuoksi, ja toimintaa voidaan kuvata praktisella syllogismilla, jossa yläpremissinä on tarkoitettava päämäärä, alapremissinä sopivat päämäärään johtavat keinot, ja päätelmänä näiden keinojen käyttäminen päämäärään pääsemiseksi. Eri toimilla ja liikkeillä on omat erityiset päämääränsä, mutta jokaisella asialla on myös sille lajina luonteenomainen päämäärä, joka on sen kaikkien toimien päämäärien päämäärä eli lopullinen päämäärä. Se on kaikille lajeille intensionaalisesti sama, nimittäin täydellistyminen eli oman lajiominaisen potentiaalin täysi toteutuminen yksilön toiminnassa, mutta se täyttyy eri lajien yksilöillä eri tavoin aina sen mukaan, mikä on niille lajiominainen täydellisyyden sisältö ja toimintatapa. Täydellinen lajissaan on siis yksilö, joka toimii täydellisesti niin kuin lajin luonto edellyttää, ja jokaisen lajin jokaisen yksilön luontainen päämäärä on tulla sillä tavalla täydelliseksi, ja kaikki toimet tähtäävät ainakin implisiittisesti siihen kuin lopulliseen päämäärään, joka on vastaavasti kyseisten toimien ensimmäinen periaate.

Ihmislajin luonto ja täydellisyyden sisältö ilmenee ihmisen määritelmästä, joka Aristoteleen mukaan on ”järjellinen eläin”. Järjellisyys erottaa ihmisen omaksi lajikseen muista eläimistä, joiden kanssa hänellä on yhteistä sielu ja ruumis.⁷ Järki on jumalten luontoa lähimpänä olevana ihmisluonnon paras osa, ja siten sen tehtävä on määrätä muita osia. Se myös määrää ihmisen muodollisen potentiaalin: jäsenyys sukuun perustuu yhteiseen aineeseen, kun taas lajin erottava tekijä on sen spesifinen (s.o. lajin määrittelevä) muoto. Ihmisen parasta toimintaa on siis järjen käyttäminen, ja hänen lajiominainen luontonsa toteutuu täydellisimmin siten, että hän toteuttaa aineessaan muotonsa eli järkeistää toimintansa. Täydellisimmillään järkeistyminen on *teoreettista elämää*, joka on omistautumista pelkälle totuuden

⁶ Ensimmäinen periaate on oltava, sillä muuten jouduttaisiin loputtomaan loogiseen regressioon. Ja jos ensimmäistä liikkuttavaa periaatteita – joka siis itse on liikkumaton – ei olisi, ei voisi olla mitään liikettäkään. Ks. *Toinen analyytiikka* I,3; *Fysiikka* III,1 ja II,7; *Metafysiikka* II,1–2.

⁷ Eläimen ja ihmisen erosta ks. *Nikomakhoksen etiikka*, 1170a14–b14.

tarkastelemiselle sen itsensä tähden.⁸ Silloin ihmisen toiminta on puhtaimmin järjellistä ja siten täydellisintä. Silloin ihminen on myös onnellinen, sillä onnellinen on se, joka ei kaipaakaan mitään lisäksi,⁹ eikä täydelliseltä puuttakaan, mitä hän voisi kaivata.

Tavallisesti ihminen ei kuitenkaan voi omistautua teoreettiselle elämälle, vaan hänen on muun muassa toimeentulonsa turvatakseen vietettävä *toimeliasta elämää*. Silloin onnellisuus toteutuu vaatimattomammalla tavalla: järkeistyminen ei ole puhdasta, vaan sekoittunutta. Tässä arkisessa mielessä onnellinen on ihminen, joka järkeistää käytännöllisen elämänsä eli saattaa kaikki järkeä tottelemaan pystyvät kykynsä järjen johdonmukaiseen ohjaukseen. Kun ihmisen tahto, mieliteot, tunteet ja toimet ojentuvat järjen mukaan, ihmisen järjellinen luonto toteutuu hänen toiminnassaan. Hän on siten onnellinen ja myös vapaa vapautuessaan orjamaisista ja eläimellisistä ihmisistä hallitsevista järjenvastaisista ulkoisten ärsykkeiden vaikutuksista, kuten eksyttävistä sielunliikutuksista yleensä ja liiallisesta nautinnonhalusta erityisesti.¹⁰

Toimiessaan järkevästi ihminen toimii sekä oivallisesti että luontonsa mukaisesti. Niin luonnon mukainen toiminta on määritelmän mukaan hyvää eli *hyveellistä* toimintaa, ja järkeistyessään ihminen tulee hyveelliseksi. Hyve ei kuitenkaan kehkeydy järjestä itsestään, vaan se vaatii harjoittelua eli hyveen harjoittamista toiminnassa. Samoin kuin huilua soittamalla oppii soittamaan huilua, hyveelliseksi oppii toimimalla hyveellisesti.¹¹ Näin hyve on sekä päämäärä (hyve onnellisuutena) että keino (hyve toiminnan prinssiippinä). Harjoittelemalla eli tekemällä harkittuja tekoja ihminen totuttaa itsensä tiettyyn toimintatapaan ja tulee siten pysyvästi taipuvaiseksi tekemään toimissaan määrätynlaisia valintoja: kehkeytyy yksilön ”toinen luonto” eli *habitus*, jossa ihmisen lajiluonto toteutuu yksilöllisellä tavalla. Näin hänestä tulee totumuksen kautta tekojensa kaltainen.¹²

Hyviä tekoja tekevästä ihmisestä tulee hyveellinen. Kaikki eivät kuitenkaan siihen kykene. Monet ovat näet tahdoltaan heikkoja eli heikkoluon-

⁸ Teoreettisesta elämästä ks. *Nikomakhoksen etiikka* X,7.

⁹ Totuuden tarkasteleminen sen itsensä vuoksi on näet itseisarvoisinta toimintaa siinä mielessä, että se ei johda mihinkään itsensä ulkopuoliseen päämäärään, vaan on päämäärä itsessään. Siten se eroaa kaikesta muusta toiminnasta, joka on tavoitteellista. Tavoitteet ovat siis kaikkea muuta toimintaa parempia, ja niin teoreettinen toiminta on toiminnoista paras.

¹⁰ Toimeliaan elämän onnellisuudesta ks. *Nikomakhoksen etiikka* X,8.

¹¹ Hyveestä ja harjoituksesta ks. *Nikomakhoksen etiikka*, 1099b17–25 ja 1103b7–25.

¹² Ks. *Nikomakhoksen etiikka* II,1

teisia, minkä johdosta he kyllä ehkä tietävät, mitä hyve heiltä edellyttäisi, mutta eivät kuitenkaan – jonkin irrationaalisen vaikutuksenalaisuuden ansiosta – tule toimineeksi sen mukaisesti.¹³ Ja mikä vielä pahempaa, joku voi tekojensa ansiosta tottua pysyvästi taipuaiseksi myös huonoihin valintoihin eli tulla paheelliseksi.¹⁴ Tämä johtuu tiedon puutteesta, huonosta kasvatuksesta tai siitä, että aistilliset mieliteot ja sielunliikutukset pääsevät vaikuttamaan tahtoon, joka sen vuoksi erehtyy kapinoimaan järkeä vastaan. Tällaisten erehdyksen välttämiseksi hyvä kasvatusta on välttämätön. Kasvatuksen ansiosta ihmisestä tulee kykenevä harjoittamaan hyveitä ja pystyvä kasvattamaan itseään ja vastaamaan oman persoonallisuutensa muodostumisesta. Kun hän oppii pysyttelemään kaikissa tomissaan järjen osoittamalla hyveen keskitiellä, hän toteuttaa elämässään inhimillisen potentiaalin ja tulee olojensa ja taipumustensa mukaisella tavalla täydelliseksi.

Moraali on siis etiikkaa, *ethoksen* muodostamista. Moraalisia kysymyksiä ovat Aristotelelle ne, jotka koskevat ihmisen itsemuodostusta eli tuleamista yksilönä ihmisen muotoiseksi. Tärkeintä on, millaiseksi ihminen tekojensa ansiosta tulee – eli tuleeko hän ”onnelliseksi”, s.o. hyvin järjen mukaan toimivaksi, ja elääkö hän siten hyvää elämää – eikä niinkään se, miten hänen tekonsa vaikuttavat toisten ihmisten aineelliseen hyvinvointiin. Kuitenkaan ihminen ei voi täysin toteuttaa muotoaan ilman inhimillistä kanssakäymistä. Ihminen on näet määritelmänsä mukaan paitsi järjellinen myös sosiaalinen eläin¹⁵: ”rationaalisuus” ja ”sosiaalisuus” ovat kumpikin sen *logoksen* eli ”sanan” aspekteja, joka määrittää ihmisen olemusta: ulkoisesti sanelevana eli puhuvana ihminen on sosiaalinen, sisäisesti sanelevana eli ajattelevana järjellinen. Koska siis ihmisen järjellinen luonto on samalla yhteisöllinen, hän voi tulla toiminnassaan täydelliseksi vain yhteistoiminnassa. Se taas on mahdollista ihmisen muodostamisessa yhteisöissä, kuten kotitaloudessa, sukuyhteisössä, kyläyhteisössä ja erilaisissa ystävyys-

¹³ Tahdon heikkoudesta eli akrasiasta, ks. *Nikomakhoksen etiikka* VII,1–10.

¹⁴ Hyveettömistä ihmisistä puhuttaessa painopiste näyttää Aristoteleella olevan heikkoluonteisuuden eikä niinkään varsinaisen paheen puolella. Tällä lieenee yhteys hänen sangen optimistiseen ihmiskuvaansa. Keskiajan latinalainen Aristoteles muuttui kuitenkin skolastikkojen tulkitsena hyveen ja paheen filosofian oppi-isäksi ja tahdon heikkous jäi taka-alalle, koska oli tarpeen sopeuttaa hänen ajatuksensa Augustinuksen oppeihin vahvasta järkeä vastaan kapinoivasta ja syntiinlankeemuksessa turmeltuneesta tahdosta. Pahetta korostamalla oli mahdollista säilyttää Aristoteleen optimistinen kuva inhimillisen tahdon lajioimaisesta hyvyydestä ja samalla selittää, miksi jonkun ihmisen yksilöllinen tahto voi siitä huolimatta olla paha.

¹⁵ Ks. *Nikomakhoksen etiikka*, 1097b10–11 ja *Politiikka*, 1253a7–17.

teissa, jotka voivat perustua hyötyyn, huviin tai varsinaiseen ystävyYTEEN. Mainitut yhteisöt ovat kuitenkin epätYdellisiä, koska kukin niistä kattaa vain osan ihmiselämästä. Sen vuoksi niiden puitteissa toimien ihminen voi täydellistyäkin vain osittain. Täysi täydellisyys voidaan saavuttaa vain yhteisössä, joka on itseriittäinen eli autarkkinen ja joka käsittää kaikkien jäsentensä kaikki elämänaalueet ja pyrinnot kaikilta kannoilta kaikkina aikoina ja kaikissa tilanteissa, toisin sanoen yhteisössä, joka pitää silmällä jäsenistönsä hyvää *kokonaisuutena* eikä vain joiltakin osin. Tällainen täydellinen yhteisö¹⁶ on valtioyhteisö, jollaista Aristoteleelle edusti kreikkalainen *polis* eli kaupunkivaltio. Valtion kansalaisuus on siis välttämätön edellytys ihmisen täydellistymiselle: vain kansalaisena ihminen kykenee toimimaan täysin oivallisesti. Siksi valtio on olemukseltaan eettinen instituutio: sen on määrä muovata kansalaisten ethosta tekemällä heistä hyviä.¹⁷

Valtio vapautta varten

Vaikka kansalainen onkin valtioyhteisön osa ja siinä ominaisuudessa sille alisteinen niin kuin mikä tahansa osa on omalle kokonaisuudelleen alisteinen, kansalaisuus ei silti merkitse Aristoteleelle alamaisuutta ja vallanalaaisuutta, vaan *vapautta* ja *autonomi*aa: kansalaisia voivat ainoastaan olla itselliset ja toisistaan riippumattomat vapaat yksilöt.¹⁸ He vastaavat itse elämästään sekä taloudellisesti että moraalisesti ja kykenevät hallitsemaan järjellä sekä moraalisessa mielessä itseään että poliittisessa mielessä toisiaan. Vain sellaiset henkilöt ovat toisistaan siten riippumattomia,¹⁹ että he voivat muodostaa täysin vapaan ja tasaveroisen yhteisön, jollainen valtioyhteisö on. Platon oli toisaalta painottanut omissa valtio-opillisissa opetuksissaan yksimielisyyden välttämättömyyttä valtioyhteisön onnellisuudelle, mikä hänellä oli johtanut radikaalin kommunismin omaksumiseen: epäterveen kilpailun, ahneuden, erimielisyyden ja eturistiriitojen ehkäisemiseksi olisi parasta, että yksityisomaisuutta ja yksityisiä perhe- ja sukusiteitä ei olisi.

¹⁶ Täydellisestä yhteisöstä ks. *Politiikka*, 1252a1–7 ja 1252b28–1253a1.

¹⁷ Ks. *Politiikka*, 1253a32–37 ja 1333a11–16 sekä *Nikomakhoksen etiikka* I,13 ja X,9.

¹⁸ Ks. esim. *Politiikka*, 1255b18–20.

¹⁹ Riippumattomuus ei silti merkitse itseriittäisyyttä: kukaan ei ole yksin niin täydellinen, että hänen elämänsä ei olisi parempaa valtioyhteisössä epätYdellisempienkin ihmisten kanssa. Yksilön mahdollisuudet ovat aina rajalliset, ja vain valtioyhteisössä voivat toteutua inhimillisen täydellisuuden kaikki puolet. Jos kaikki olisivatkin niin täydellisiä, että valtiota ei tarvittaisi, heidän elämänsä olisi sen vuoksi huonompaa; ks. *Politiikka* II, 2&5.

Kun kaikki olisi siten kaikille yhteistä, ei erimielisyyksille syntyisi aihetta, ja kaikki voisivat vapaasti omistautua valtion palvelemiselle.²⁰ Tällaista kommunismia Aristoteles arvosteleo oman Politiikka-teoksensa alussa.²¹ Hänen mukaansa on erheellistä kuvitella, että kaiken yhteisyys vahvistaisi kansalaisten yhtenäisyyttä ja motivoisi heitä keskinäisten kiistojen sijasta edistämään valtion päämääriä. Päin vastoin on syytä olettaa, että yhteisömis-tus tekisi kansalaiset välinpitämättömiksi yhteisestä omaisuudesta ja että perhe- ja sukusiteiden puuttuminen johtaisi myös kansalaisten välisissä suhteissa välinpitämättömyyteen ja puolivillaisuuteen. Luja ja päämääräänsä kohti menestyksekkäästi etenevä valtio edellyttää kansalaisilta keskinäistä riippumattomuutta: ainoastaan, jos jokaisella valtioryhteisön jäsenenellä on oma, itsenäinen panos annettavana yhteisölle, se voi perustua vastavuoroisuuteen, ja ainoastaan vastavuoroisuus voi synnyttää todellisen päämäärien yhteyteen perustuvan valtiota kannattelevan yhteisen motivaation.

Näin Aristoteleelle valtion välttämätön edellytys onkin vapaus siinä mielessä, että kansalaisten on oltava valtion jäseniksi tullessaan taloudellisesti ja moraalisesti riippumattomia. Toisaalta vapaus on valtion päämäärä siinä mielessä, että valtion tarkoitus on tehdä kansalaisista kykeneviä hallitsemaan vapaalla järjellään sekä itseään että toisiaan. Päämäärän näkökulmasta valtio on täyden kansalaisuuden statuksen saavuttaneiden riippumattomien ja oivallisesti toimivien ihmisten täydellinen ihanneyhteisö. Mutta vapaus on myös valtion menetelmä päämäärän saavuttamiseksi: vain vapautta harjoittamalla voi oppia vapaaksi. Tästä näkökulmasta valtio on vielä täyttävä riippumattomuutta ja vapautta saavuttamattomien epätäydellisten kansalaisten koulu ja harjoittelupaikka. Sen vuoksi Aristoteleen mielestä valtion kenties tärkein tehtävä onkin nuorisokasvatuksen järjestäminen: valtion on ennen muuta huolehdittava oman tulevan jäsenistönsä kansalaistaitojen opetuksesta. Se ei ole tarpeen vain valtiota varten, vaan myös koulutettavia itseään varten: heistähän ei voi tulla täydellisiä muuten kuin kansalaisina.²²

²⁰ Ks. Platon: *Valtio*, erit. V kirja; – Tarkkaan ottaen Platon puhuu *Valtio*-dialogissaan vain valtiota hallitsevasta vartijaluokasta, kun taas Aristoteles pitää silmällä kaikkia kansalaisia. He kuitenkin tarkoittanevat jokseenkin samaa, sillä Aristoteles lukee kansalaisiksi vain ne valtion asukkaat, jotka osallistuvat sen hallitsemiseen. Monarkiassa sellaisia on yksi, aristokratiassa vähän ja kansalaisvaltiossa kohtalaisen paljon.

²¹ Ks. *Politiikka* II,1–6.

²² Ks. *Politiikka* VIII, erit. 3. luku, josta voidaan päätellä Aristoteleen pitäneen koulussa opetettavia taitoja itseisarvoisina, koska ne mahdollistivat vapaan miehen jalostumisen. Hyödyllisten taitojen opettaminen oli sitä vastoin orjille sopivaa koulutusta, olihan heidän elämänsä lähtökohtaisesti välinearvoinen.

Päämääränä valtio on ihmisluonnon täyttymys toimeliassa elämässä. Keinona se opettaa jäsenensä pystyviksi antamaan itselleen ihmisen muodon ja toimimaan sen mukaisesti hyvin, mikä tekee mahdolliseksi valtion varsinaisen kehkeytymisen. Taustalla on käsitys kaksitasoisesta inhimillisestä vapaudesta: ensinnäkin ihmisellä on vapaus valita tai olla valitsematta mikä hyvänsä hyvänä pitämänsä asia (ns. *liberum arbitrium*),²³ mutta hän on vapaa myös siten, että hänen valinnoistaan riippuu, millaiseksi hän tulee yksilölliseltä ”toiselta” luonnoltaan, kunnes *habituksen* pysyvyys on vahvistunut.²⁴ Sen jälkeen pysyvän taipumuksen mukaisuus toiminnassa on lähes automaattista ja huomaamatonta, ja juurtunen hyveen tai paheen muuttaminen lopulta sangen vaikeaa. Kukaan ei myöskään voi tehdä toisesta ihmisestä hyveellistä eikä paheelista: hyveellinen tai paheelinen luonne kehittyy vain itse harjoittelemalla, ja sen vuoksi vain itse kukin voi muovata oman ethoksensa ja vain sen eikä kenenkään muun. Eettinen vapaus merkitsee tällöin asianomaisen riippumatonta omavastuuta henkilökohtaisista luonteenpiirteistään. Valtion tehtävä on kasvatuksella ohjata nuoret tulevat kansalaiset tähän vastuullisuuteen totuttamalla heitä hyveiden harjoittamiseen ja ohjaamalla viettämään riippumatonta elämää jalolla tavalla.

Monen huomio on uusimmalla ajalla kiinnittynyt siihen, että Aristoteles edellyttäessään kansalaisilta jo lähtökohtaisesti riippumattomuutta tulee kieltäneeksi kansalaisuuden lasten lisäksi orjilta, naisilta, barbaareilta, ruumiillisen ja yleensäkin palkkatyön tekijöiltä sekä mieleltään nuorukaisilta ja luonteeltaan orjamaaisilta ihmisiltä, koska pitää näitä eri tavoin ja eri perusteilla toisista riippuvaisina: Orjamaiset ihmiset ovat taipuvaisia antautumaan järjettömien viettien, etenkin liiallisen nautinnonhalun, vieta-
viksi.²⁵ Orjat, vaikka eivät olisikaan luonteeltaan orjamaisia,²⁶ ovat joka

²³ Tällä kohdin on huomattava, ettei valinnan vapauteen sisälly mahdollisuus valita paha, se on näet mahdotonta, koska jokainen ihmisen valinta tavoittelee jo määritelmän mukaan jotakin hyvää. Tämä voi tosin olla vain näennäinen hyvä – eli todellisuudessa paha – mutta silloinkin pätee, ettei kukaan tavoittele sitä sen vuoksi, että se on paha, vaan sen vuoksi, että se siitä huolimatta näyttää asianomaiselle hyvältä. Paha on näet hyvän puuttumista ja siten jotakin ei-olevaa, minkä vuoksi se ei myöskään voi olla mitään haluttavaa. – Se, että vain hyvää on mahdollista tavoitella, sisältyy jo *Nikomakhoksen etiikan* ensi riveihin, ks. 1094a1–3; vrt. myös Fysiikka, 195a25–26.

²⁴ Ks. *Nikomakhoksen etiikka* VII,10, erit. 1152a30–33.

²⁵ Ks. *Nikomakhoksen etiikka* III,11, erit. 1118b15–28, sekä *Politiikka* I,5–6 ja 13.

²⁶ Orjathan voivat olla luonnollisia orjia, jolloin orjuus on heidän luontaisia kykyjään vastaava elämänosa, tai konventionaalisia orjia, jolloin joku on joutunut faktisesti orjaksi siitä huolimatta, olisiko hän kyvykäs vapaaseen elämään; ks. *Politiikka* I,6.

tapauksessa taloudellisesti isännästään riippuvaisia, samoin kuin palkkatyön tekijät työnantajastaan. Mieleltään nuorukaiset ovat ailahtelevaisia ja pysyvään hyveeseen kykenemättömiä.²⁷ Naiset ovat kylläkin jonkinasteiseen vapauteen ja vastuullisuuteen pystyviä, mutta kuitenkin luonteeltaan herkästi vastoin järjen ohjausta toimivia²⁸ ja useimmiten myös isästään tai miehestään taloudellisesti riippuvaisia. Nämä kategoriat eivät nähdäkseni kuitenkaan ole ehdottomia eikä jäsenyys niissä perustu ulkoisten tunnusmerkkien täyttymiseen: olennainen kriteeri on riippuvaisuus eli itsemääräämiskyvyn puuttuminen. Se puuttuu syntymässä jokaiselta ihmiseltä, eikä ole *periaatteellista* estettä sille, että nainen, palkkatyön tekijä ja barbaarikin voi sopivalla kasvatuksella ja sopivissa harjoitteluolosuhteissa tulla vapaaksi ja riippumattomaksi siinä kuin aikuistuva nuorukainenkin.²⁹

Huomion arvoista olisi sen sijaan se, että riippumattomuuden vaatimus asettaa valtioyhteisön kansalaisia kasvattaville toimille käytännöllisen edellytyksen, jonka täytyminen on ehdottoman välttämätöntä, jotta todellisten kansalaisten täydellinen yhteisö voisi toteutua: vaikka jonkin konkreettisen valtioyhteisön jäsenet, konkreettiset kansalaiset, eivät tosiasiaassa heti olekaan riippumattomia oman elämänsä herroja eli ihannekansalaisia, heitä on mahdollisimman pitkälle kohdeltava ikään kuin he olisivat oman elämänsä herroja, sillä ainoastaan saamalla harjoittaa riippumattomuutta he voivat tulla riippumattomiksi. Jotta kansalaisista tulisi vapaita, on niiden, jotka eivät vielä ole vapaita mutta voivat tulla vapaiksi, saatava riittävissä määrin toimia vapaasti omalla vastuullaan. Vain siten he voivat harjoitella välttämätöntä kansalaistaitoa. Valtio ei voi tehdä kansalaisistaan täydellisiä muuten kuin heidän oman toimintansa kautta, so. edistämällä epätäydellisiä-

²⁷ Minkä vuoksi politiikkakin on heille sopimaton harrastus; ks. *Nikomakhoksen etiikka* 1095a2–10.

²⁸ Aristoteleen käsityksen mukaan naisella on kyllä sama järki kuin miehelläkin, mutta sillä ei ole sama auktoriteetti; ks. *Politiikka*, 1260a9–13.

²⁹ Tosin naisten suhteen Aristoteles näyttää kieltävän oppimisen mahdollisuuden, kun hän esimerkiksi rinnastaa aviopuolisoiden välisen suhteen kansalaisten väliseen suhteeseen, mutta huomauttaa samalla, että vaikka valtiossa hallitsija ja hallittu vaihtavatkin vastavuoroisesti paikkoja, miehen ja vaimon suhde pysyy aina samana; ks. *Politiikka*, 1259a40–b11. – Viime kädessä jää kuitenkin epäselväksi, mihin naisen oppimiskyvyttömyys voisi perustua. Itse olen tullut pitämään todennäköisenä vaikuttimena Aristoteleen ”naisvihamielisyydelle” sitä, että naisten vapauttaminen politiikkaan edellyttäisi käytännössä hänen hylkäämänsä platonilaisen perhekommunismin perustamista, mikä taas johtaisi sen kansalaisriippumattomuuden menettämiseen, joka on Aristotelelle valtion ensimmäinen edellytys.

ten kansalaisten mahdollisuuksia vapaasti harjoitella täydelliselle kansalaiselle kuuluvia toimia.

Koska valtioyhteisön jäsenten hyvä yhteistoiminta on väistämättä jäsenten oman harjoittelun tulosta, onnellisuus ei kehkeydy valtion toimesta, vaan siitä, että kansalaiset oppivat toimimaan jalosti. Valtio ei näin muodoin saa tehdä kansalaisten puolesta ratkaisuja, jotka estäisivät heitä harjoittelemasta niitäkin asioita, joita he eivät vielä ehkä aivan osaa, vaan kansalaisten on itse saatava tehdä ethostaan rakentavat henkilökohtaiset ratkaisut virheiden ja epäonnistumisten uhallakin. Muuten ihmisluonto ei voi toteutua heissä.³⁰ Valtion tehtävä on todellakin tehdä kansalaisista hyviä, mutta se voi täyttää tämän tehtävänsä ainoastaan saamalla kansalaiset itse tekemään itsestään hyviä. Siihen se voi myötävaikuttaa kasvattamalla ja kouluttamalla nuorisoa kansalaiskelpoisiksi, järjestämällä yhteisön jäsenten elinolosuhteita heidän oikeasuuntaisen kasvunsa helpottamiseksi (esim. huolehtimalla tarpeellisesta sosiaaliturvasta), ja ohjaamalla suunnasta liiksi eksyneitä takaisin oikeille poluille (esim. rikoksista rankaisemalla). Mutta välitön ensisijainen vastuu kansalaisen elämästä, valinnoista ja tulevaisuudesta on kansalaisella itsellään, ja valtion rooli on asiain luonnon johdosta välillinen ja toissijaisesti kansalaisten omaa toimintaa tukeva.³¹

Problematiikalla on kiintoisa yhtymäkohta demokratiaan. Aristoteles asettaa eri yhteyksissä erilaiset valtiomuodot etusijalle, eikä näytä yksiselitteisesti asettuvan esimerkiksi demokratian kannalle. Tulkintatraditio on tavannut päätyä ”sekoitetun valtiomuodon” oppiin: paras valtiomuoto on asianomaisen yhteisön olosuhteisiin parhaiten sopiva yhdistelmä politeiasta eli ”kansalaisvallasta” (joka on kansanvallan hyvä muoto), aristokratiasta (ansioikkaiden vallasta, joka on harvainvallan hyvä muoto) ja mo-

³⁰ Esim. orjat eivät voi muodostaa valtioyhteisöä, koska he eivät voi tulla osallisiksi onnellisuudesta eivätkä itse valitusta elämäntavasta, ks. *Politiikka*, 1280a31–34.

³¹ Nykysielellä kysymys on ns. subsidiariteetti- eli toissijaisuusperiaatteesta, jota olen käsitellyt laajahkosti toisaalla, ks. Rentto: *Toissijainen valtio. Kirjoituksia kansalaisvastuun ensisijaisuudesta subsidiariteettiperiaatteen mukaisessa valtioajattelussa*. Turun yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisuja, julkisoikeuden sarja A:30, Turku 1995. – Periaate sai nimen roomalaiskatolisen kirkon muotoillessa liberalististen ja sosialististen äärisuuntausten välimaastoon sijoittuvaa aristoteeliseen ajatteluun perustuvaa yhteiskuntaoppia, joka perustelisi sekä yksilön että yhteisön yhtäläisen tärkeyden ja keskinäisen riippuvuuden yhteiskuntaelämässä, ja sen sanotaan saaneen eksplisiittisen muodon ensi kerran Pius IX vuonna 1931 lähettämässä ensyklikassa ”*Quadragesimo anno*” (Acta Apostolicæ Sedis 23, 15.V.1931).

narkiasta (joka on yksinvallan hyvä muoto).³² Toisaalta edellä sanotun valossa näyttää ilmeiseltä, että eräässä mielessä – nimittäin vapaiden, vertaisten ja riippumattomien kansalaisten itsehallintona – demokratia on ihanteellinen valtiomuoto ja lähes yhtäpitävä asia toimeliaassa elämässä saavutettavan onnellisuuden kanssa. Näin meidän onkin erotettava toisistaan demokratia päämääränä eli ihannevaltion oivallisena yhteiselämänä ja demokratia välineenä eli konkreettisen valtion keinona saavuttaa ihanne. Tältä kanalta ajatellen parasta käytännön demokratiaa ei välttämättä edustakaan se, että kansalaiset päättävät itse kaikista asioista, vaan se, että kansalaisille annostellaan itsehallintoa sen olosuhteisiin ja moraalis-poliittiseen kehitystasoon nähden sopiva määrä niin, että se sitä harjoittamalla pystyy kehittämään itsehallinta- ja itsehallintokykyään entistä paremmaksi. Tärkeintä ei ole varata kansalaisille tosiasiallinen tilaisuus osallistua päätöksentekoon, vaan huolehtia siitä, että heillä on riittävä kyky, taito ja kansalaiskunto hallita itseään ja toisiaan ja viettää jaloa, riippumatonta elämää.³³

Laki kansalaisten hallitsemisen välineenä

Aristotelesta voidaan pitää myös oikeusfilosofian isänä, vaikka hän ei systemaattista teoriaa laista esittänytkään. Hänen ohimennen tekemästään erottelusta ”luonnollisesti” ja ”konventionaalisesti” oikean välillä³⁴ kehkeytyi Ciceron, Ulpianuksen ja Paavalin sivustatuella kestävä luonnonoikeus-traditio, jonka sittemmin saattoi täydelliseen muotoonsa Tuomas Akvinolainen ja joka yhä elää mm. uustomistisen luonnonoikeuskoulun opeissa.³⁵ – Hänen Retoriikastaan on myöhempinä aikoina tullut esikuva ns. ”uuden retoriikan” (*la nouvelle Rhétorique*) koulukunnalle (esim. Chaïm Perelman), jota on seurannut ”diskursiivinen” oppisuunta (Jürgen Habermas, Robert Alexy, Aulis Aarnio). – Hän aloitti valtiosääntötutkimuksen antamalla oppilaittensa laatia kokoelman Kreikan kaupunkivaltioiden valtiosääntöjä. –

³² Näin Aristoteleskin joskus sanoo, ks. esim. *Politiikka*, 1266a4–5.

³³ Huomion arvoista on, että Aristoteles erottaa hyveelliset kansalaiset esim. syntyperän perusteella kansalaisista ”enemmän valtiosta osallisina”, koska valtio ei ole vain yhdessä elämistä vaan jaloa yhteistoimintaa varten, ks. *Politiikka* 1281a1–10.

³⁴ Ks. *Nikomakhoksen etiikka* V,7.

³⁵ Akvinolaista käsittelevän artikkelin yhteydessä tarkastellaan lähemmin hänen laatimaansa versiota aristoteelisesta luonnonoikeusopista. Tämän kokoelman toiseen osaan sisältyy vielä artikkeli, jossa käsitellään opin uusimpia versioita, etenkin Germain Grisez’n ja John Finnisin johtamaa niin sanottua ”uutta luonnonoikeuskoulua”.

Länsimainen tapa ymmärtää oikeudenmukaisuus ja kohtuus pohjautuu Aristoteleen erittelyihin.³⁶ – Tässä yhteydessä poimimme Aristoteleen lakia koskevista teemoista käsiteltäväksi eurooppalaisen sivistyksen kehityksen kannalta kenties tärkeimmäksi osoittautuneen teeman, nimittäin sen, että kansalaisia on lailla hallittava.

Kansalaiset ovat luonnostaan sopivia lailla säädeltäviksi. Laki on näet yleispätevä sääntö, jonka luonteeseen kuuluu sen alaisten keskinäinen samanveroisuus suhteessa siihen. Ja kansalaisethan ovat kansalaisina toisistaan riippumattomia ja keskenään samanveroisia. Sen vuoksi heidän välisensä asiat – sikäli kuin he ovat kansalaisia – eivät ole sidonnaisia kulloistenkin asianosaisten välillä vallitsevan persoonallisen suhteen erityiseen roolijakoon, kuten muissa ihmissuhteissa on asian laita, vaan ne ovat yleispätevin tapauksesta toiseen siirrettävin kriteerein arvioitavissa. Siten kansalaisten suhteet ovat universaalin valtioyhteisön ”julkisia” suhteita, joilla on objektiivinen mittapuu. Sen vuoksi laki, joka on objektiivinen ja yleispätevä normi, on luonteva tapa mitata ja määrätä juuri kansalaisten välillä olevia asioita. Samalla tavalla myös varsinainen oikeudenmukaisuus ja ystävyys ovat mahdollisia vain toisistaan riippumattomien tasa-veroisten henkilöiden välillä.³⁷ Laki onkin Aristoteleelle väline, jolla valtio tavoittelee ystävyyttä muistuttavaa kansalaisten välistä suhdetta: ns. poliittista ystävyyttä, jonka vallitessa kansalaiset kohtelevat toisiaan kuin ystävät, vaikka eivät olekaan varsinaisia ystäviä.³⁸

Ystävyyden, oikeudenmukaisuuden ja kansalaisuuden kolmiyhteyden kautta Aristoteles myös rinnastaa lainmukaisuuden oikeudenmukaisuuteen. Hän ei kuitenkaan tarkoita lainmukaisen ja oikeudenmukaisen olevan identtinen asia, vaan että lailla ja oikeudenmukaisella on käsitteellinen yhteys siten, että lain päämäärä on kaikkien yhteinen hyvä, joka taas on yhtä kuin oikeudenmukaisuus sen yleisessä merkityksessä eli sikäli kuin se koskee mitä tahansa hyveellisyttä suhteessa muihin ja koko poliittiseen yhteisöön.³⁹ Luonnostaan laki on siis oikeudenmukainen, koska se järkeen perus-

³⁶ Ks. näistä *Nikomakhoksen etiikka* V.

³⁷ Oikeudenmukaisuudella on myös ulkoinen mittapuu toisin kuin muilla hyveillä, kuten esim. maltillisuudella, koska sitä ei arvioida pelkästään asianomaisen sisäisen elämän, vaan myös ja nimenomaan hänen suhteittensa oikeasuhtaisuuden kannalta; ks. *Nikomakhoksen etiikka*, 1129b35–1130a5.

³⁸ Poliittisesta ystävyydestä ks. *Nikomakhoksen etiikka*, 1155a23–29; vrt. myös *Nikomakhoksen etiikka* VIII,1 ja 9–11 sekä IX,5–6.

³⁹ Ks. *Nikomakhoksen etiikka* V,1, erit. 1129b11–19 ja 1130a3–14.

tuvana tavoittelee yhteistä hyvää. Jos laki järjen ohjauksesta poikkeamisen johdosta ei olisi oikeudenmukainen, se ei oikeastaan olisi laki ollenkaan, vaan mielivaltaa lain ulkoasussa.⁴⁰ Tästä yksinkertaisesta huomiosta kehkeytyi ajan myötä yhä jatkuva keskustelu koskien sitä, onko epäoikeudenmukainen laki sitova. Se, että tämä kysymys on muodostunut symboliksi oikeuspositivisteiksi ja luonnonoikeuden kannattajiksi itseään tai toisiaan kutsuvien erimielisyydelle, perustuu tietenkin siihen, että jo Aristoteles määritteli luonnonmukaisen ihmisten kohdalla järjenmukaiseksi.

Laki on myös ainoa hyväksyttävä tapa säännellä kansalaisten toimintaa. Laki on näet universaalinen ohjenuora, ja sellaisena se antaa vain abstrakteja ohjeita kansalaisten noudatettaviksi eikä pakota kansalaisia mihinkään *heteronomisin* määräyksiin: laki luottaa kansalaisten *autonomiaan* eli siihen, että he ymmärtävät lain yhteishyvän mukaiset päämäärät oikein ja hyväksyvät ne ja sen takia itse asettavat lait itselleen noudatettaviksi ohjeiksi. Siten laki ohjaa alaisiaan kuin vapaita ihmisiä, joilla on oma riippumattomuus ja jotka pystyvät sen vuoksi itse vastaamaan toimistaan ja myös lain noudattamisesta. Se olettaa, että näillä on oma vapaasti toimiva järki, jolla he pystyvät arvioimaan niin yhteisiä asioita lainsäätäjän tavoin: siihen kansalaisten kuuluu kyetä, sillä heidän tehtävänsä on osallistua valtion hallitsemiseen.⁴¹ Niin laki vetoaa heidän järkeensä ja pyytää ymmärtämään sen tarkoituksen ja toimimaan sen vuoksi lain mukaisesti. Vastakohtana tällaiselle ohjailulle on isännän orjiinsa kohdistama ohjaus: Orjilla ei näet ole omaa riippumattomuutta,⁴² joten he eivät kykene itse vastaamaan toimistaan, vaan heidän toimensa ovat isännän toimia. Isäntä käyttää järkeä heidän puolestaan ja käyttää heitä ratkaisujensa toteuttamiseen kuin mitä tahansa järjettömiä välineitä. Tämä sopii orjille, jotka ovat isännästään riippuvaisia. Mutta kansalaisille se muodostaisi tyrannian, epävaltion, jonka päämääränä ei ole heidän hyvyytensä.⁴³

Lain merkitys poliittiselle yhteisölle perustuu siis oletukseen kansalaisten kyvystä *sisäistää* säännöt omikseen, kun taas vastakkaisessa vaihtoehdossa sääntelyn tehokkuus perustuu siihen, miten hyvin esivalta pystyy

⁴⁰ Ks. *Politiikka*, 1280b7–13.

⁴¹ Ks. *Politiikka* III,1 ja 4, erit. 1277a25–b16.

⁴² Ks. *Politiikka*, 1280a31–34, jossa Aristoteles toteaa, etteivät orjat voi olla osallisia varsinaiseen onnellisuuteen (eivätkä siten valtioonkaan), koska heillä ei ole itse valittua elämäntapaa.

⁴³ Ks. *Politiikka*, 1255b5–15.

käsitlemään alamaisiaan.⁴⁴ Kysymys valinnasta näiden vaihtoehtojen välillä on nykyaikana polttava, sillä rahan aseman vahvistuminen on tehnyt entistä helpommaksi ihmisten ohjailun kepein ja porkkanoin: Esivalta olettaa, ettei ihmisillä ole niin paljon järkeä, että he kykenisivät asianmukaisin perustein yhtymään esivallan järkeviin ratkaisuihin. Saadakseen heidät toimimaan halutulla tavalla esivalta liittää eri toimintavaihtoehtoihin kylkiäisiksi taloudellisia liikuttajia, joilla on vain aksidentaalinen yhteys säädeltävään asiaan tai sääntelyn päämäärään. Edunmenetyksillä uhaten tai uusilla eduilla houkutellen esivalta saa ihmiset ulkoisesti tekemään, mitä se haluaa, vaikka he eivät ymmärtäisikään sääntelyn noudattamisen järkevyyttä. Aristoteelisessa maailmassa tällainen sääntely olisi sopimatonta, sillä se suhtautuisi kansalaisiin kuin orjamaisiin ihmisiin, jotka ovat pyyteittensä ja nautintojensa orjia eivätkä oman elämänsä herroja.

Näiden ajatusten valossa onkin ymmärrettävä sananparreksi muodostunut Aristoteleen toteamus, että hyvässä valtiossa hallitsee laki eivätkä ihmiset.⁴⁵ Tavallisesti ajatus liitetään mielivaltaan: on parempi hallita valtiota pysyvällä järjellä, jonka vaatimuksiin hallitsijatkin alistuvat, kuin hallita sitä hallitsijain alati vaihtuvalla tahdolla, joka palvelee hallitsijain itsekkäitä pyyteitä. Tällöin ei ole ainoastaan kysymys esivallan suhteesta lakiin, vaan myös järjen ja tahdon suhteesta yleensä: esivallan on annettava järkevien periaatteiden ja normien hallita yhteisöä, eikä antaa sen ajelehtia esimiesten ailahtelevien pyyteiden ja tarpeiden mukaan mielivaltaisesti suunnasta toiseen vastoin yhteistä hyvää.⁴⁶ Hyvässä monarkiassa valtiota hallitsee se järkiperäinen oivallisuus, jonka perusteella yksinvaltiase nousee ylitse muiden, eikä yksinvaltiaan tahto. Hyvässä aristokratiassa hallitsee vastaavasti se ansionmukaisuuden järkevä periaate, joka velvoittaa kansan parhaimmiston ottamaan valtion ohjat käsiinsä, eikä minkään kansan vähemmistön harvainvaltainen ja erityisetuja puolustava tahto. Ja hyvässä kansalaisvallassa hallitsee kansalaisten vapauden ja riippumattomuuden pohjalle rakentuva laillisen yhdenvertaisuuden periaate eikä niinkään kan-

⁴⁴ Aristoteleskin antaa tyrannille ohjeita siitä, miten tyrannia voidaan manipuloimalla säilyttää pitkäikäisenä, ks. *Politiikka* V,11. Tunnetuin manipuloivan hallituksen puolustaja lienee Machiavelli.

⁴⁵ *Politiikka*, 1287a19–20.

⁴⁶ Myöhemmässä aristoteelisessa traditiossa tämä näkökohta liittyy kysymykseen laista järkeen eikä niinkään tahtoon perustuvana asiana. Sellaisena sitä voidaan pitää alkuna rationalistiselle lakikäsitteelle, joka on eri aikoina vaihtelevin painotuksin joutunut puolustamaan asemiaan voluntaristista käsitystä vastaan, jonka mukaan *lex est quod principi placuit*.

san köyhän enemmistön valistumaton tahto. Pysyvät ja vakaat järjestelyt ovat valtiolle parhaaksi, ja niitä edustaa yliyksilöllinen järki paremmin kuin yksilölliset pyyteet ja pyrkimykset.⁴⁷

Toisesta näkökulmasta katsoen ajatus viittaa esivallan tapaan soveltaa järkeä alamaisiinsa: yhteisöä hallitaan lailla vain, kun laki ei ainoastaan hallitse hallitsijoita vaan myös kansalaisia siten että nämä itse hallitsevat itseään sisäistämälläään lailla. Tärkeintä ei siis ole se, että kansalaiset saadaan toimimaan halutuvin tavoin, vaan se että he ymmärtävät, miksi tulee toimia lain edustaman järjen mukaisesti. Nykyaikainen esivalta kuitenkin usein turvautuu ”keppi ja porkkana” -menetelmään, jossa epätoivottuun toimintaan liitetään jokin epämiellyttävä kylkiäinen (esim. vero), joka saa kansalaiset karttamaan sitä, ja vastaavasti toivottuun toimintaan jokin miellyttävä kylkiäinen (esim. verohelpotus), joka saa kansalaiset toimimaan niin kuin toivotaan. Näin lietsotaan ristiriitaa kansalaisten itsekkäiden pyyteiden välillä siinä toivossa, että manipuloinnin tuloksena saavutettaisiin tuloksena jokin tilastollisesti merkittävä muutos käyttäytymisessä. Tärkeätä ei ole se, että kansalaiset ymmärtävät, miksi muutos on tärkeä, ja siten itse omasta valistuneesta tahdostaan toimivat niin kuin pitää, vaan että haluttu muutos vain tapahtuu. Siinä tarkoituksessa käytetään hyväksi kansalaisten omanvoitonpyyntiä välittämättä siitä, jääkö sääntelyn päämäärä kansalaisille vieraaksi vai omaksuvatko he sen omakseen. Silloin hallitsemisen päämäärä ei ole loisto: itseään hallitseviksi oletettujen kansalaisten hyväksi kasvattaminen, vaan tulos: hillittömiksi oletettujen alamaisten paimentaminen tilastojen parantamiseksi.

Aristoteelisen valtion tarkoitus on kansalaisten yhteiselämän jalostaminen tasolle, joka on mahdollista saavuttaa vain valtioyhteisössä. Tämän jalostumisen edellytys ja myös sisältö on, että jokainen kansalainen omalta osaltaan tulee oivallisesti toimivaksi ja siten onnelliseksi. Se taas on mahdollista vain, jos valtioyhteisö tarjoaa hänelle kunnollisen kasvatuksen ja takaa riittävät mahdollisuudet harjoitella toiminnan järkeistämistä. Tämän toimintatilan määrittää parhaiten taitavasti säädetty laki, joka antaa kansalaisille tilaisuuden käyttää järkeään ja kantaa vastuuta sopivasti enemmän kuin he jo ennestään kykenevät. Siten he voivat kasvaa vapaiksi oman elämänsä herroiksi ja tulla loistaviksi ja siten onnellisiksi siten kuin se toimeliaassa elämässä on mahdollista. Tämä lieneekin Aristoteleen politiikkafilosofian kestävin vaikutus eurooppalaiseen ajatteluun: valtio on ole-

⁴⁷ Ks. *Politiikka*, 1281a11–36 ja 1287a19–b7.

massa kansalaisten vapautta varten, eikä sitä varten, että se mahdollistaa alamaisten hyväksikäyttämisen rikkauden, maineen tai vaikutusvallan kartuttamiseksi. Tämä on sen ”Euroopan idean” ydin, joka tänäkin aikana mainitaan valtiomiesten juhlapuheissa. Mutta kun manipuloiva esivalta tosiasiassa yhä useammin kääntää katseensa pois kansalaisten vapauden edistämisestä ja kiinnittää ensisijaisen huomionsa toimintansa laskennallisten tulosten paranteluun, katkeaa Aristoteleen edellyttämä olennainen ontologinen yhteys kansalaisen ja valtion välillä: valtion päämäärä erkaneekin kansalaisten päämääristä, ja syntyy moderni tyrannia, jossa mielivalta ei ehkä hallitse esivaltaa, mutta esivalta hallitsee alamaisia heidän omalla mielivallallaan. Siten jalostetaan mieleltään orjiksi sopivia ihmisiä, joiden nykyaikainen nimi on *homo oeconomicus* – ihmisiä, joilla järki ei ole alhaisten pyyteiden hallitsija, vaan niiden laskelmoiva renki.

Kirjallisuutta

Aristoteleen omia teoksia käännetään paraikaa suomeksi: *Kategoriat*, *Tulkinnasta*, *Ensimmäinen ja Toinen analytiikka*, *Fysiikka*, *Metafysiikka*, *Nikomakhoksen Eetiikka*, *Politiikka*, *Retoriikka* ja *Runousopin* fragmentti ovat jo ehtineet ilmestyä Gaudeamus-kirjan kustantamassa sarjassa. Niiden selitysosat ovat oiva apuväline lukijalle, ja niihin on liitetty myös lyhyet luettelot relevantista tutkimuskirjallisuudesta, joita ei tässä ole tarpeen toistaa.

Aristoteleen koottujen teosten peruslaitos on Berliinin akatemian *Aristotelis Opera*, Berliini 1831–70. Myöhemmissä laitoksissa on tullut tavaksi käyttää sivun laidassa kulkevaa juoksevaa numerointia, joka rivin tarkkuudella ilmaisee, missä kyseinen kohta Berliinin laitoksessa sijaitsee. Tätä numerointia on käytetty käsillä olevan kirjoituksenkin alaviitteissä silloin, kun ne kohdistuvat lukua pienempään jaksoon alkutekstissä. Esim. *Politiikka* 1280a31–34 viittaa Berliinin laitoksen sivulle 1280, palstaan (a), riveille 31–34.

Hyviä aatehistorian yleisesityksiä, joihin aloittelevan varsinkin etiikasta ja oikeusfilosofiasta kiinnostuneen aristoteelikon kannattaa tutustua, ovat Alasdair MacIntyre: *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, Lontoo 1988, ja Michael Bertram Crowe: *The Changing Profile of the Natural Law*, Martinus Nijhoff, Haag 1977.