
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 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

5 Valtio ja sen lait modernissa luonnonoikeusperinteessä

Dramaattiset vaiheet vuonna 1583 syntyneen hollantilaisen Hugo Grotiuksen (hollanniksi Huig de Groot) elämässä kuvastavat hyvin sitä historiallista tilannetta, jossa hän kirjoitti molemmat pääteoksensa. Näistä tunnetumpi on luonnonoikeutta käsittelevä *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres* (Kolme kirjaa sodan ja rauhan oikeudesta), joka julkaistiin Pariisissa vuonna 1625. Yhtä tunnettu, ellei vielä tunnetumpi, oli hänen omana aikanaan myös *De Veritate Religionis Christianae* (Kristityn uskonnon totuudesta.) Jälkimmäinen teos ilmestyi ensin hollanniksi, ja oli tarkoitettu maailman merillä matkaaville hollantilaisille merimiehille käännytysoppaaksi. Grotius työsti molempia teoksia istuessaan Leuvensteinin linnan vankityrmässä, jonne hänet oli tuomittu kärsimään elinkautista vankeusrangaistusta osallisuudesta yritykseen taata arministeiksi kutsutulle vähemmistökalvinistiselle ryhmälle oikeus uskonnonvapauteen. Molemmissa teoksissa korostuu Grotiuksen huoli uskonnollisen suvaitsemattomuuden ja uskonsotien aiheuttamasta rauhattomuudesta. Koko Grotiuksen tuotannossa näkyy pyrkimys luoda teoreettinen pohja eri uskontokuntia edustavien ihmisten välisten konfliktien ratkaisemiselle. Grotiuksen luonnonoikeudellista pääteosta luettiin Euroopassa hartaasti, etenkin protestanttisissa maissa, aina 1700-luvun loppupuolelle saakka, ja se on säilyttänyt asemansa oikeusfilosofian historian keskeisenä virstanpylväänä meidän päiviimme saakka.

Samuel von Pufendorf syntyi 30-vuotisen sodan runtelemaan Saksaan vuonna 1632. Koska töitä ei Saksassa ollut juurikaan tarjolla, aloitti Pufendorf, monen aikalaisensa tavoin, varsin kansainvälisen uran jonka aikana hän palveli muun muassa Lundin yliopistossa luonnonoikeuden professorina. Myös Pufendorf muotoili ensimmäisen luonnonoikeudellisen teoksena *Elementorum Jurisprudentiae Universalis Libri Duo* (Kaksi kirjaa universaalin oikeusopin perusteista) ollessaan vangittuna: Pufendorf joutui vankilaan Tanskassa, Ruotsin ja Tanskan sodan aikana. Kaksi pääteostaan

Pufendorf julkaisi Lundissa. Laajemman pääteoksen *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo* (Kahdeksan kirjaa luonnon- ja kansainoikeudesta) ilmestyttyä vuonna 1672, joukko ruotsalaisia ja saksalaisia teologeja ja juristeja julkaisivat listan teoksen sisältämistä ”uutuuksista” eli harhaopeista. Lista ei saanut painatuslupaa, mutta ilmestyi seuraavana vuonna Saksassa. Listan laatimiseen osallistunut Nicolaus Beckman joutui maanpakoon Ruotsista. Hän haastoi myöhemmin Pufendorfin kaksintaisteluun (josta tämä kieltäytyi) ja vieläpä hänen väitetään pyytäneen Tanskan armeijassa palvelutta vävyään murhaamaan Pufendorfin perheineen tanskalaisten vallatessa Lundin. Grotiuksen ja Pufendorfin pääteokset saivat muutoin Ruotsin yliopistoissa – kuten myös muualla, etenkin protestanttisissa maissa – hyvän vastaanoton, ja niistä tuli kaikille tuttuja perusoppikirjoja. Etenkin Pufendorfin 1673 ilmestynyt *De Officio Hominis et Civis Libri Duo* (Kaksi kirjaa ihmisen ja kansalaisen velvollisuuksista) sai vankkumattoman aseman sekä käytännöllisen filosofian että oikeusopin opetuksessa. Myöhemmällä iällään Pufendorf (joka kuoli 1694) kirjoitti runsaasti Euroopan ja erinäisten kuningashuoneiden historiasta, mutta myös uskonnosta ja kristittyjen lahkojen uuden lähentymisen mahdollisuudesta ja mahdottomuudesta.

Johdanto

Luonnonoikeusteorioita on länsimaisen ajattelun historiaan mahtunut monenlaisia, ja nykyisin ”moderniksi” sanottu 1600-luvulla ja 1700-luvulla kukoistanut perinne tunnetaan eritoten kahden protestanttisen juristin, Hugo Grotiuksen (1583–1645) ja Samuel Pufendorfin (1632–1694), luomuksena. Moderniksi heidän ajatteluaan sanotaan yleensä siksi, että halutaan painottaa heidän käsitystensä poikkeavan perustavasti keskiaikaisten luonnonoikeusajattelijoiden opeista, jotka nykyään ovat varsin suosittuja etenkin katolisissa piireissä. Keskiaikaisen perinteen tärkein, tai ainakin nykyisin tunnetuin edustaja, oli Tuomas Akvinolainen. ”Moderniin” perinteeseen kuuluvat ajattelijat eivät yleensä käyttäneet määrettä ”moderni” itsestään: se on tutkimuskirjallisuudessa syntynyt termi. Sen sijaan varhaisen modernin aikakauden luonnonoikeusajattelijoita yhdisti Grotiuksen, Thomas Hobbesin (1588–1679) ja Pufendorfin teorioihin pohjaava teoreettinen viitekehys.

Modernia luonnonoikeusperinnettä pidetään usein 1700-luvun ihmisoikeusjulistusten aatehistoriallisena taustana, ja siinä mielessä se on luonteva nähdä liberaalin poliittisen perinnön keskeisenä osana. Tämä onkin aivan perusteltua, etenkin jos huomio keskitetään 1600-luvun lopulla ja 1700-lu-

vulla käytyihin luonnonoikeutta koskeviin keskusteluihin. Luonnonoikeusperinteen teoreettiset raamit luotiin kuitenkin 1600-luvulla etenkin Grotiuksen, Hobbesin ja Pufendorfin myötävaikutuksella, teorioissa jotka fokusoivat selvästi enemmän kansalaisen velvollisuuksiin kuin heidän oikeuksiinsa. Tässä artikkelissa tahdon tutustuttaa lukijan luonnonoikeusajattelun keskeisiin teemoihin, keskittyen etenkin valtion ja sen lainsäädännön tehtäviä koskeviin pohdintoihin. Samalla pyrin selittämään, miten erittäin vahvaa valtiollista valtaa korostavista teorioista siirryttiin pikku hiljaa, teoreettisen viitekehysten pysyessä suurin piirtein vakaana, pohtimaan valtiollisen vallan rajoja. Tämäkin muutos auttaa osaltaan näkemään, miten valtiota koskevat käsityksemme ja käytäntömme ovat muovautuneet historiallisen tilanteen mukana, vastauksina elämän asettamiin konkreettisiin haasteisiin.

Moderni luonnonoikeus filosofian historiassa

Modernin luonnonoikeusperinteen keskeiset teoreetikot (etenkin Grotius ja Pufendorf) ovat perinteisesti kuuluneet oikeustieteen klassikkoihin. Muissa yhteiskuntatieteellisissä aineissa, kuten myös humanistisissa tiedekunnissa, niin sanotusta ”modernista” luonnonoikeusajattelusta on aivan viime aikoihin saakka puhuttu sangen vähän. Tämä tilanne juontaa itse asiassa juurensa aina Kantin aikoihin asti, ja se vaatii lyhyen selityksen. Aatehistorian ja poliittisen teorian tutkijat ovat nimittäin viime vuosikymmeninä löytäneet modernit luonnonoikeusajattelijat uudelleen, ja havainneet heidän oppiensa kattavan huomattavan laajan alueen, kuuluen yhtä hyvin moraali-filosofian, yhteiskuntafilosofian, poliittisen teorian, kuin esimerkiksi kansantaloustieteen historiaan.¹

Tutkimuskirjallisuudessa moderniin luonnonoikeusperinteeseen laskeaan nykyisin varsin tuntemattomia ajattelijaita kuten Richard Cumberland,

¹ Erityisen keskeisiä ovat tämän ”keksimisen” kannalta olleet Richard Tuck ja Jerome Schneewind. Luonnonoikeusajattelun merkitystä talousteorian kehittymiselle on pohtinut muun muassa Cathérine Larrère, *L'Invention de l'Economie au XVIIIe siècle*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1992.) Pufendorf käsitteli laajemmassa pääteoksessaan *De Jure Naturae et Gentium* (kirja 5, luku 1) myös hinnan muodostusta ja kaupan lainsäädäntöä, sekä rahan arvon vaihtelua. Niinpä myöhemmin kansantaloustieteen erityiskysymyksiksi nousseet aihepiirit olivat 1600-luvulla normaalisti juuri luonnonoikeusteorian osa-alueita. Luonnonoikeusajattelusta skottilaisessa valistuksessa on kirjoittanut mm. Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996).

Christian Thomasius, Jean Barbeyrac, Jean-Jacques Burlamaqui, ja Emmerich de Vattel, mutta myös monille entuudestaan tuttuja filosofeja kuten Hobbes, G. W. Leibniz, John Locke ja Christian Wolff. Luonnonoikeusajatteluun perustuvat myös monet Jean-Jacques Rousseau, Montesquieu ja esimerkiksi fysiokraattista talousteoriaa luoneen Quesnayn ajatuksista. Grotius ja etenkin Pufendorf ovat kuitenkin modernin luonnonoikeudellisen ajattelun keskeisimmät edustajat, ja siksi artikkelini keskittyy etenkin heidän teorioihinsa. 1700-luvun moraali- ja yhteiskuntafilosofian historioissa nämä kaksi (toisinaan myös Locken asemaa korostettiin) näyttäytyivät yhdessä Jeesuksen kanssa koko länsimaisen moraalin historian virstanpylväinä. Itse asiassa nämä historiankirjoitukset voivat auttaa ymmärtämään, mikä oli modernin luonnonoikeusteorian kulttuurillinen ”paikka” 1600- ja 1700-luvulla.

Pufendorf ja Grotius (sekä toisinaan Locke) olivat 1700-luvun protestanttisissa moraalihistorioissa jopa Jumalan ja kaitselmuksen lahja. Heidän tuoreen tieteellisen lähestymistapansa uskottiin vihdoin ulottavan uskonpuhdistuksen myös moraalielämän alueelle. 1700-luvulla kirjoitetuissa moraalihistorioissa Grotius kuvataan aamunkoiton (morgonröte) tuojaksi, joka ensimmäisenä kykeni huomaamaan suuren pimeyden jossa ihmiskunta eli.² Keskiajan pimeys huipentuu 1700-luvun luonnonoikeudellisissa (protestanttisissa) moraalihistorioissa papismiin ja (katolisen) papiston harrastamaan intellektuaaliseen hirmuvaltaan. Tämän hirmuvallan perusta oli propagandististen historiikkien mukaan siinä, että kansalaiset opetetaan luottamaan vain papiston käsityksiin ja että heidät saadaan lopettamaan kaikki oma-kohtaiseen järjestykseen perustuva moraalinen ajattelu.³

Myöhemmin 1700-luvulla muun muassa Ranskan valistusfilosofit kääntyivät voimakkaasti (mm. Voltaire on tunnettu suorasukaisuudestaan) papistoa vastaan, ja vielä Kantin valistushenkinen motto *sapere aude!* (uskalla ajatella itse) muistuttaa siitä miten valistuksen kuva edistyksestä kohti

² Thomasius, ”Paulo Plenior Historia Juris Naturale” löytyy otsikolla ”Vorrede von der Historie des Rechts der Natur,” teoksesta Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, (Tübingen 1950), s. 25–6; Barbeyracin mukaan Pufendorfin moraalifilosofian historiaa koskevaan keskusteluun tuoma Bacon oli kaiketi ainoa Grotiuksen lisäksi, joka kykeni näkemään aikakauden pimeyden; Barbeyrac, ”Préface du Traducteur,” teoksessa Grotius, *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, (Amsterdam: Pierre De Coup, 1724), s. 5.

³ Antikatolista ja varsin rempseää propagandaa löytyy Hobbesin ja Pufendorfin teoksista, mutta se saa erityisen muodon, ja nivoutuu luonnonoikeuden voittokulkua ylistävään yleiseen moraalihistoriaan tarkemmin Barbeyracilla ja Thomasiuksella (ks. edellinen viite.)

itsenäistä ja auktoriteeteista vapaata ajattelua on myöhempää toisintoa uskonpuhdistuksen keskeisistä katolisismin vastaisista iskulauseista. Niinpä moderni itseymmärrys on alusta pitäen ohjelmallinen, mutta myös uskonnollista perua. Sen taustalla on protestanttien tarkoitushakuisen mytologisoiva kuva keskiajasta. Modernia itseymmärrystä ei kenties olisi voinut syntyäkään ilman keskiaikaisen kulttuurin groteskia mustamaalausta. Itsenäisen järjenkäytön korostamisella voi olla merkitystä vain jos se kontrastoidaan vihollisleirin (tässä tapauksessa verbaaliakrobatiaksi mielletty skolaastiikka ja tietoisien sumuttamisen mestareiksi luonnehdittu keskiaikainen papisto) vastaaviin paheisiin. Näin syntyy myös pikku hiljaa kuva kulttuurisesta edistyksestä, matkasta pimeydestä valoon, matkanjohtajana järki.

Kantin myötä mullistui filosofia ja samalla myös filosofian historia. Kun Pufendorf oli korostanut luonnonoikeuden itsenäisyyttä suhteessa teologiaan, halusi Kant erottaa filosofian sekä teologiasta että käytännön politiikkaan ja lainsäädäntöön liittyvästä oikeustieteestä. Filosofian oikeus esittää yhteiskuntaa ja moraalialueita koskevia pohdintoja perustui Kantin mukaan sen teoreettisuuteen. Filosofia ei spekulatiivisen luonteensa vuoksi voi olla vaaraksi yhteiskunnalle, eikä sitä sen tähden (toisin kuin oikeusoppia) tarvinnut ohjata ylhäältäpäin. Niinpä Kant tekeekin selvän pesäeron yhtäältä filosofian ja toisaalta oikeusoppiin kuuluvan luonnonoikeuden välille, siirtäen viimeksi mainitun filosofian marginaaliin tai siitä kokonaan ulos. Kantin jälkeen filosofian historian yleisesitykset ovat yleensä omaksuneet saman asenteen: vasta viime vuosikymmeninä on huomattu (edes tutkimuskirjallisuudessa) katsoa Kantin ”taakse” ja oikaista kantilaisen vallankumouksen aiheuttama näkökulman muutos.⁴ Kantin päiviin saakka Pufendorf ja Grotius eivät ainoastaan kuuluneet käytännöllisen filosofian historiaan: heidän filosofiansa käsittely muodosti filosofian historian yleisesitysten pääsisällön.

1600-luvulla ja 1700-luvulla luonnonoikeus oli kaikkea muuta kuin kapea-alainen oikeusfilosofinen aihe; se oli laajin yhteiskuntafilosofisen ja moraalisen pohdinnan foorumi, ja oppiaine joka suunnattiin periaatteessa kaikille julkisiin virkoihin pyrkiville. Ruotsissakin luonnonoikeuden virat olivat milloin käytännöllisen filosofian, milloin oikeustieteellisen tiedekunnan hallussa, jopa niin että tiedekunnat aktiivisesti kiistelivät siitä, kum-

⁴ Richard Tuckin urauurtavan työn jatkajana hänen oppilaansa Tim J. Hochstrasser käy tuoreessa kirjassaan erittäin tarkasti läpi tämän fakultätsstreitin historiaa, ks. Hochstrasser, *Natural Law in the Early Enlightenment*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000.)

paan tieteenalaan luonnonoikeus paremmin kuului.⁵ Rousseau ja Locken kasvatukseen liittyvissä kommenteissa dokumentoituu myös se, miten luonnonoikeuden perusteet (eli nimenomaan Grotiuksen ja Pufendorfin teokset) olivat heidän aikanaan selkeästi osa sivistyneen herrasmiehen kasvatusta.⁶ Muun muassa Ruotsissa Pufendorfin teokset muodostivat myös perustan etiikan (varsin moralistiselle) opetukselle, jolla pyrittiin pitämään opiskelijat pois juottoloista ja ilotaloista. Tämä tausta selittää, miksi ryytynyt opiskelija Carl-Michael Bellmanin todennäköisesti 1760-luvulla kirjoittamassa juomalaulussa heittää juuri Pufendorfin ja Grotiuksensa seinään lähtiessään ryypäämään.⁷ Bellmanin ei tarvinnut aikalaisilleen sen kummemmin selittää miksi juuri nämä, kenties protestanttisen yliopistomaailman silloin tunnetuimmat, luetuimmat ja kommentoiduimmat perusoppikirjat, saivat kyytiä.

Uskonto ja väkivalta

1600-luvun poliittinen ja etenkin uskonnollinen tilanne asetti runsaasti uudentyypisiä haasteita moraali- ja poliittiselle filosofialle. Protestanttien kirkkojen irtaannuttua ensin katolisesta kirkosta ja sen jälkeen toisistaan Euroopassa syntyi jännitteinen tilanne. Jännitteitä muodostui paitsi eri uskonlahkoihin kuuluvien valtioiden välille myös uusien valtioiden sisällä, niissä elävien uskonnollisten ryhmien välille. Jos edellä mainitut jännitteet tarjosivat syyn muun muassa kolmikymmenvuotiselle sodalle, aiheuttivat uskonnolliset kiistat valtioiden sisällä vähintään saman verran ongelmia. Monet modernien luonnonoikeusteoreetikoiden keskeiset teemat on ymmärrettävä tätä taustaa vasten.

Grotius kirjoitti luonnonoikeudellista pääteostaan *De Jure Belli ac Pacis*

⁵ Hyödyllinen katsaus luonnonoikeuden opetuksen kehittymiseen Pohjoismaisissa sekä joissain saksalaisissa yliopistoissa sisältyy Bo Lindbergin kirjaan *Naturrätten i Uppsala 1655–1720*, (Uppsala: Acta Universitatis Uppsalaensis, 1976.)

⁶ Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, (Oxford: Oxford University Press 1989), s. 239–40.

⁷ Tämän (varsin hyvän!) juomalaulun otsikko on ”Tre Remmare,” ja kappale on todennäköisesti kirjoitettu 1770-luvulla, jolloin Bellman perusti seuran Bacchiin orden. Näihin aikoihin ilmestyi Bellmanin suosittu hahmo Fredman juomalauluihin eli ”epistoloihin.” Tässä lyhyt ote Bellmanin laulusta: ”Där satt han som misantrop men röder som en Vallmo; Vid sin stånka och sitt stop och konjugera Amo; Hur han drack, ölet stack, kärlek hjärnan brydde; Movitz tog sitt pick och pack och lärdomssätet flydde. / Med en vredgad min han tog båd’ Puffendorff och Grotius; Och dem bus i väggen slog, så bister som Stygotius; Sjöng hurra, skrek Werda, och åt krögarn panta; Lexicon, colloquia och Zopfens variant.”

(Sodan ja rauhan oikeus) kärsiessään elinkautista vankeusrangaistusta Leuvensteinin linnassa Hollannissa. Hän oli osallistunut yritykseen taata valtion toimesta uskonnonvapaus niin sanotulle arministiselle kalvinistivähemmistölle. Yritys epäonnistui ja hankkeen toinen puuhamies mestattiin. Grotius kärsi rangaistuksestaan vain puolitoista vuotta, jonka jälkeen hänet pelasti kekseliäs Madame Regersberg, hänen vaimonsa. Pari vuotta myöhemmin (1625) Grotius julkaisi luonnonoikeudellisen pääteoksensa Pariisissa. Esipuheessaan ja omistuskirjoituksessaan Ludvig XIII:lle hän pahoittelee kristikuntaa koettelevia turhia (uskon-)sotia, ja toivoo kirjansa periaatteiden tuovan valtiaan tekojen välityksellä rauhaa ja oikeudenmukaisuutta Eurooppaan.

Vaikka Hobbesin ja Pufendorfin luonnonoikeusteoriat keskittyvät pääosin valtion sisällä syntyviin jännitteisiin, loi kristityn kirkon pirstaloituminen runsaasti jännitteitä myös kansainväliselle oikeudelle. Kaupankäynti (ja ryöstely) uudessa maailmassa johti kilpailuun ja usein kiistelyyn eri lahkoihin kuuluvien kristittyjen välillä kaupankäynnin oikeuksista kansainvälisillä vesillä. Uudessa tilanteessa kirkon puoleen ei luonnollisestikaan voitu kääntyä tarvittaessa välittävää osapuolta kiistakumppanien välille. Grotiuksen pääteos sisältää keskustelua kansainvälisen oikeuden kysymyksistä, ja siitä tulikin luonteva viitekehys näitä ongelmia ratkottaessa.⁸ Pufendorfilla ja Hobbesilla on teoksissaan selvästi vähemmän sanottavaa valtioiden välisistä suhteista. Sen sijaan he ovat hyvin huolissaan valtion sisäisistä valtasuhteista.

Grotius oli kirjassaan korostanut, ettei valtiossa voi olla oikeutta sodan tai rangaistusten määräämiseen kenelläkään muulla (eritoten ei kirkolla) kuin maallisilla hallitsijoilla. Uskonolliset syyt eivät myöskään hänen mukaansa voi oikeuttaa sotaa.⁹ Muutenkin Grotius korosti maallisen vallan absoluuttista asemaa suhteessa muihin yhteiskunnallisiin instansseihin. Hänen laillaan myös Hobbes ja Pufendorf uskoivat vahvan maallisen auktoriteetin voivan taata yhteiskuntarauhan säilymisen. Vallan on valtiossa välttämättä oltava yksissä käsissä, muutoin yhteiskunnassa syntyy jännitteitä ja valtakamppailua eri instanssien (maallisen hallitsijan ja uskonollisten auktoriteettien) välillä. Hobbes tarjosi teoksessaan *Leviathan* komean vertauksen tällaisen kaksipäisen valtion ongelmista. Hobbesin vertauksessa tällainen valtio on altis epileptiselle kohtaaukselle, jota muinaiset Juutalaiset kuvasivat sielun kamppailuksi pahaa henkeä vastaan. Hobbesilla sielu on maallisen valtiovallan vertauskuva. Kun

⁸ Katso Schneewindin hyödyllinen esittely ”Grotiuslaisesta problematiikasta,” Schneewind, *The Invention of Autonomy*, (Cambridge: Cambridge University Press 1998) s. 66–73.

⁹ Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, II.20 §44.

paha mörkö (eli kirkko) pyrkii saaman vallan (valtio)ruumiissa, pelotellen sen jäseniä kuolemanjälkeisillä sanktioilla, aikaansaa se epileptisen kohtauksen. Jäseniä liikuttaa vuoroin mörön pelotteet, vuoroin uhkakuva valtiovallan tarjoamista maallisista rangaistuksista. Pahimmassa tapauksessa koko valtiotuumis kaatuu sätkyen maahan ja kuolee.¹⁰

Grotiuksen *Sodan ja Rauhan Oikeudesta* lähtien olivat nimenomaan sota ja sosiaalinen konflikti luonnonoikeusteorian ydinteema. Hobbes esittääkin kuvauksessaan luonnontilasta, että ihmisten taipumukset johtaisivat heidät luonnostaan riitoihin ja jopa yleiseen sotaan keskenään, ellei heidän kanssakäymistään hallittaisi ylhäältä käsin. Koska kaikki ihmiset, mitä muuta he sitten elämältään toivovatkaan, ainakin pyrkivät luonnostaan säilymään hengissä, ymmärtävät he myös että luonnontilasta on päästävä hinnalla millä hyvänsä. Niinpä he päättävät, kuvitteellisessa luonnontilassa, solmia sopimuksen jonka myötä he jokainen luovuttavat kaikki oikeutensa suvereenille (ylimmälle) valtiaalle, jonka tehtäväksi tulee lakien säätäminen ja niiden rikkomisesta rankaiseminen. Suvereenin vallan hallitsijan tehtäväksi tulee rauhan ylläpitäminen valtiossa.¹¹

Hobbesin kuvassa luonnontilan sotaisuus on empiirisestikin todennettavissa oleva ongelma (uskonsodat epäilemättä antoivat luontevaa tukea tälle väittämälle), ja luonnonoikeus on tavallaan se metodi, jonka avulla ongelman ratkaisu löydetään. Tämä ratkaisu on vahva suvereeni valta. Kuvaus soveltuu myös Pufendorfin teoriaan, joka joltain olennaisilta osiltaan poikkeaa Hobbesin teoriasta. Luonnonlait käskivät ihmistä pyrkimään rauhaan, ja valtio on pidemmän päälle ainoa tähän tarkoitukseen soveltuva instituutio. Kun ihmiset ovat perustaneet valtion ja sitoutuneet tottelemaan sen lakeja, heitä sitoo luonnonlain velvollisuus pitää lupauksensa ja sitoumuksensa. Niinpä luonnonoikeus perustelee kansalaisen ehdottoman velvollisuuden totella suvereenia valtiasta ja noudattaa hänen säätämiään lakeja. Myös luonnontilan ajatusta, kuten Pufendorf korostaa, voi pitää pelottelutarkoituksessa esitettyä esimerkkinä siitä, miten huonosti asiat olisivat ilman valtiota. Ihmiset perustavat valtion suojautuakseen toisiltaan.¹²

¹⁰ Tämä vertaus on *Leviathanin* luvussa 29, joka käsittelee ”asioita jotka heikentävät yhteiskuntaa tai edistävät sen hajoamista.” Hobbesin ajatteluun voi tutustua Tuomo Ahon erinomaisen käännöksen avulla: Hobbes, *Leviathan, eli Kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*, (Tampere: Vastapaino, 1999).

¹¹ Hobbes, *Leviathan*, katso eritoten lukuja 13–15.

¹² Keskustelu valtion välttämättömyydestä löytyy kirjan VII luvusta 1 (etenkin pykälät 7–11.) Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, (Berlin: Akademie Verlag, 1998).

Luonnonoikeusteoriaa voi siis pitää keskeisiltä osiltaan modernina valtioteorianana, jonka tarkoituksena oli perustella miksi vallan on valtiossa oltava yhden suvereenin valtiaan käsissä sellaisella tavalla, ettei kirkko tai mikään muu yhteiskunnallinen instituutio voi sitä häneltä anastaa. Jossain mielessä tämä on varsin sekulaari eli maallinen kuva valtion vallan perusteista ja kirkon asemasta valtiossa. Toisaalta ei sovi unohtaa miten hyvin tämä kuva valtiosta ja kirkon asemasta on sopusoinnussa protestanttisten ja ehkä etenkin luterilaisten (Pufendorf oli vakaumuksellinen luterilainen) oppien kanssa. Luonnonoikeusteoria esitettiin kuitenkin laajemmalle eurooppalaiselle yleisölle, ja sen tarkoituksena oli olla universaali teoria. Siksi sen piti ainakin periaatteessa olla riippumaton uskonnollisista eroavaisuuksista. Moraaliset luonnonlait piti johtaa lähteistä jotka ovat riippumattomia siitä, minälaisia ilmoitettuja totuuksia ihminen on uskontonsa pohjaksi omaksunut.

Luonnonlakien universalisuus

Kristityn kirkon pirstaloitumisen jälkeen vaikutti yleisesti siltä, etteivät kaikki ihmiset (kun eivät kristitytkään) ehkä edes periaatteessa voi saavuttaa täyttä yksimielisyyttä siitä, mikä on hyvän elämän sisältö ja luonne. Protestantit ja katoliset olivat vuorotellen käyttäneet Renessanssin uudelleen muotiin tuomia antiikin skeptikkoja (mm. Sextus Empiricusta) todistaakseen, ettei vastapuolen universalisuusvaateille ollut katetta. Mille universalialia moraaliakaan tässä tilanteessa voi perustaa? Onko ihmisillä yleensä mitään yhteisiä taipumuksia? Modernien luonnonoikeusajattelijoiden mukaan on, ja kuten Grotius korostaa, nämä taipumukset ovat myös skeptikolle tuttuja. Keskeinen kaikille ihmisille yhteinen taipumus on monien modernien luonnonoikeusajattelijoiden mukaan pyrkimys säilyä hengissä.¹³

Hobbesin teoriassa luonnonlait johdetaan suoraan ihmisen luonnollisesta pyrkimyksestä säilyä hengissä. Koska jokainen vähänkin järkevä ihminen ymmärtää, että rauha takaa hänelle paremmat edellytykset säilyä hengissä kuin sota, hän omaksuu myös perusperiaatteen pyrkimyksen rau-

¹³ Ks. Grotiuksen esipuhe (etenkin §§15–18) *De Jure Belli*. Etenkin Richard Tuck korostaa keskeisten luonnonoikeusteemojen liittyvän taisteluun moraalifilosofista skeptisismiä vastaan sellaisena kuin se näyttäytyy esimerkiksi Montaignella; Tuck, "The 'Modern' Theory of Natural Law," in *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. Anthony Pagden (Cambridge: Cambridge University Press, 1991.) Klassinen teos skeptismin leviämisestä varhaismodernilla aikakaudella on Richard Popkinin hieno *The history of scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen: Van Gorcum, 1960.).

haan milloin tämä vain on mahdollista. Hobbesin yhdeksäntoista luonnonlain listan mukaan rauha edellyttää muun muassa, että ihmiset pitävät lupauksensa. Kuten jokainen Hobbesin mukaan tietää, on maailma kuitenkin täynnä kaikenlaisia hulluja. Ennen valtion perustamista ei ole mitään instanssia joka voisi estää satunnaista roistoa rikastumasta minun hyväuskoisuudestani, eikä mitään muuta keinoa kuin oman käden oikeus vaatia hyvitystä. Kun valtio on perustettu tämä ongelma katoaa, ja silloin voin yleensä luottaa siihen, että roistonkin yleensä kannattaa noudattaa lakia. Luonnontilassa tällainen luottamus on Hobbesin mukaan mahdotonta, ja siksi luonnonlain velvollisuus pitää lupaukset ei voi olla varsinaisesti voimassa luonnontilan vallitessa. Luonnonlait tulevat laeiksi varsinaisesti vasta valtiossa, jossa niiden noudattamista sanktioi selkeästi määritelty käskijä, eli suvereeni.¹⁴

Pufendorfin teoriassa luonnonlait ovat ainakin periaatteessa voimassa myös luonnontilassa. Kuten Grotius, ja kuten useimmat heidän aikalaisensa, Pufendorf piti ateismia epäluonnollisena. Normaalisti ihmiset tulevat kasvatuksen ja kokemuksen perusteella uskomaan ainakin, että on olemassa jonkinlainen jumaluus, ja että tämä välittää ihmisten tekemisistä.¹⁵ Nämä niin sanotun *credo minimum* uskomukset riittävätkin takaamaan, että ihmiset pitävät luonnonlakia Jumalan heille säätämänä lakina. Tämä oli monille moderneille luonnonoikeusajattelijoille erittäin keskeinen käsitys. Vaikka ihmiset Pufendorfin mukaan luonnostaan haluavatkin säilyä hengissä, ja vaikka he toisinaan järkevästi näkevätkin että luonnonlakien noudattaminen (ja sen myötä myös valtiollisen lainsäädännön kunnioittaminen) on paras keino tähän, ei luonnonlaki kuitenkaan varsinaisesti perustu tälle havainnolle. Luonnonlain perusta on sen sijaan havainnossa, että Jumala on luonut ihmisen olioksi joka ei riitaisuutensa vuoksi kykene elämään yhdessä kaltaistensa kanssa, ellei säätele elämänsä laein. Niinpä ihminen ymmärtää Jumalan vaativan häntä edistämään sosiaalisuutta, eli rauhanomaisesta yhteiselo, jotta ihmiskunta voisi säilyä Jumalan tarkoittamalla tavalla. Luonnonlain perusperiaate on siis kuitenkin Pufendorfilla ja Hobbesilla, kuten myös Grotiuksella, sama; se vain johdetaan ja sen velvoittavuus

¹⁴ Hobbes, *Leviathan*, luvun 15 lopussa.

¹⁵ Grotiuksen muotoilu on vieläkin väljempi, sillä hänen mukaansa silläkään ei ole merkitystä, uskotaanko jumalia olevan yksi vai useampia. Katso Korkman, ”Pyhä ja Praksis Hugo Grotiuksen uskonnonfilosofiassa,” teoksessa *Filosofisia tienviittoja, Heikki Kaniston 50-vuotispäivän kunniaksi*. Toimittaneet Sami Pihlström, Martti Kuokkanen, Gabriel Sandu (Helsinki: Helsingin Yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja, 1995).

perustellaan eri tavoin.¹⁶

Sekä Grotiuksella että Pufendorfilla keskustelu Jumalasta ja uskonnosta on keskeisellä sijalla luonnonoikeusteoriassa. Tämä onkin luonnollista: heidän aikansa Euroopassa ei juuri kukaan olisi ollut kiinnostunut sen enempää kuulemaan kuin esittämäänäkään moraaliteoriaa ateisteille, joiden oletettiin muodostavan pienen ja omituisen (joskin vaarallisen) vähemmistön. Pufendorfille ja Grotiukselle oli selviö, että moraaliliittyy uskontoon. Samalla he yrittivät luoda universaaliamoraaliteoriaa joka olisi pätevä kaikille kristityille ja ei-kristityille uskontoon ja kulttuuriin katsomatta. Esipuheessaan lyhyempään pääteokseensa *De Officio Homini et Civis*, Pufendorf korostaa luonnonoikeuden itsenäisyyttä suhteessa teologiaan. Kristityn ihmisen etiikka perustuu monelta osin ilmoitettuun totuuteen, jota moraaliteologia tutkii. Luonnonoikeus puolestaan sisältää vain moraalin universaaliosan, joka on sama kaikille ihmisille uskontoon katsomatta.

Tasa-arvo

Vaikka Pufendorf, toisin kuin Hobbes, katsoi että luonnonlait ovat voimassa jo ennen valtion perustamista, hän kuitenkin arveli, ettei luonnonlakien johdonmukaisesta noudattamisesta tulisi luonnontilassa pidemmän päälle mitään. Luonnonlait tarvitsevat tuekseen näkyviä sanktioita, ja tämä edellyttää valtion perustamista ja valtuuttamista käyttämään sellaisia. Jos luonnontila siis Pufendorfin mukaan onkin periaatteessa rauhan eikä sodan tila, on tämä rauha kuitenkin hyvin hauras.¹⁷ Lisäksi luonnontila on, kuten Hobbes oli osoittanut, kutakuinkin yhtä vaarallinen kaikille ihmisille kokoon ja fyysisiin voimiin katsomatta. Joukkovoimalla tai viekkaudella voi heikoimman viha koitua vahvimman tuhoksi. Ihmiset ovat tasa-arvoisesti toistensa armoilla, ja siksi valtion perustaminen myös palvelee (periaatteessa) tasa-arvoisesti heidän kaikkien intressejä. Niinpä kaikki ihmiset tarvitsevat valtiota yhtä epätoivoisesti, ja ovat kaikki yhtäläillä valmiilla luovuttamaan

¹⁶ Luonnonlain johtaminen ja sen velvoittavuuden perusteleminen ovat keskeisiä teemoja tutkimuskirjallisuudessa. Eräs keskeisimmistä kontribuutioista tutkimuskirjallisuudessa on Pufendorfin luonnonoikeusteorian perusteisiin pureutuva Kari Saastamoisen *The Morality of the Fallen Man – Samuel Pufendorf on Natural Law* (Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 1995).

¹⁷ Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, II.2: Pufendorf esittää vastalauseensa Hobbesille pykälissä 6–8, mutta toteaa luvun viimeisessä pykälässä (§11) ettei luonnontilan rauhaan ole luottamista.

oikeuksien hallinnan täydellisesti sopimuksessa perustettavalle suvereenille.¹⁸

Ihmisten luonnollinen tasa-arvo ei ole moderneissa luonnonoikeusteorioissa pelkästään yhdenvertaisiin fyysisiin kykyihin perustuva asia. Se on myös ja ennen kaikkea moraalinen periaate.¹⁹ Vaikka ajatus kaikkien ihmisten yhdenvertaisuudesta Jumalan silmissä onkin Raamatusta tuttu, kytkeytyy tämän ajatuksen moderni historia moderniin luonnonoikeusteoriaan. Toisinaan kontrasti keskiaikaisen Aristotelisen etiikan ja Hobbesin tai Rousseau'n edustaman varhaisen modernin ajattelumallin välillä esitetäänkin juuri viittaamalla tasa-arvon periaatteeseen. Kun Aristoteles katsoi joidenkin ihmisten olevan syntyjään soveltuvia lähinnä orjan osaan, katsoivat Hobbes ja Pufendorf että ihmisillä on luonnostaan yhtäläiset oikeudet: he ovat luonnostaan tasa-arvoisia. Pufendorfilla ja Hobbesilla tämä teesi ei kuitenkaan ensisijaisesti liittynyt orjuuden vastustamiseen. Itse asiassa orjuus on useimpien modernien luonnonoikeusajattelijoiden mukaan perusteltu instituutio. Se ei kuitenkaan nojaa niinkään luonnolliselle epätasa-arvolle, vaan sopimukselle. Orjuus on syntynyt kun heikot yksilöt ovat pyytäneet itseään vauraammilta apua, ja myyneet vastineeksi oman työnsä ja oikeutensa. Kaikilla ihmisillä on siis luonnostaan samat oikeudet, mutta he voivat myös myydä tai vieraannuttaa (*alienare*) nämä oikeutensa vapaasti. Jos maailmassa on orjia, voidaan heidän tilaansa siis pitää jollei luonnollisena niin ainakin legitiiminä, sillä heidän voidaan ajatella synnyttäneen nykyisen vapaudettoman tilansa omalla päätöksellään ja sopimuksen kautta.

Yhteiskuntasopimus on Grotiuksen, Hobbesin ja Pufendorfin mukaan suurin piirtein verrannollinen orjuuden synnyttävään sopimukseen. Se on ennen kaikkea ajatuskoe, jolla voidaan osoittaa että kansalaisilla on täysi velvollisuus noudattaa vallitsevia lakeja ja hallitsijan käskyjä. Ajatuskokeen mukaan luonnontilan kauhuja pakenevat ihmiset sopivat yhdessä luovuttavansa kaikki oikeutensa yhdelle instanssille (yksilölle monarkiassa tai ryhmälle ihmisiä aristokratiassa ja demokratiassa), josta tämän sopimuksen myötä tulee suvereeni hallitsija.²⁰ Hallitsija päättää tämän jälkeen, miten yhteiskuntaa hoidetaan. Sopimuksessa siis kaikki oikeudet vaikuttavat siirtyvän hallitsijalle, ellei erikseen toisin mainita. Etenkään Hobbesin teorias-

¹⁸ Hobbes, *Leviathan*, luku 13.

¹⁹ Katso esimerkiksi Pufendorfin kritiikki Hobbesin tasa-arvoa koskevia huomautuksia vastaan, Pufendorf, *De Jure Naturae et Gentium*, III.2 §2.

²⁰ Yhteiskuntasopimusteorioiden historiaan johdattelee Kari Saastamoisen artikkeli "Yhteiskuntasopimusteoria" teoksessa Petter Korkman ja Mikko Yrjönsuuri (toim.) *Filosofian historian kehityslinjoja*, (Helsinki: Gaudeamus, 1998).

sa kansalaisella ei voi olla mitään oikeuksia suhteessa suvereeniin. Kun Hobbes, ja sama pätee Pufendorfiin, puhui tasavertaisuuden puolesta, hän ei suinkaan pyrkinyt puolustamaan pienten ihmisen yhtäläisiä oikeuksia hirmuvaltaa vastaan. Asia on pikemminkin juuri päinvastoin. Kun ihmiset solmivat yhteiskuntasopimuksen, kukaan heistä ei ole sellaisella tavalla erityisessä asemassa, että voisi vaatia erioikeuksia valtiossa. Kaikki yhteiskunnan jäsenet ovat yhtäläisen täydellisesti suvereenin alamaisia, ja suvereenilla on vastaavasti täysi vapaus määritellä yhteiskunnalliset valtahierarkiat. Kenelläkään alamaisella ei voi olla (esimerkiksi sukuhistoriaan vedoten) oikeutta vaatia erityiskohtelua. Tasa-arvon ajatus ei näin ollen rymistellyt modernin Euroopan aatehistoriaan pyrkimyksenä turvata pienen ihmisen oikeudet. Sillä haluttiin päin vastoin korostaa suuren suvereenin oikeutta suhteessa kaikkiin alamaisiinsa ilman poikkeuksia.

Luonnonoikeuskeskustelun toinen vaihe

Ranskalaisen vallankumouksen iskulauseesta löytyy tasa-arvon lisäksi toinen olennaisesti varhaisen modernin luonnonoikeuden teemoihin nivoutuva käsite: vapaus. Itse asiassa tämä käsite valistusmiesten tarkoittamassa mielessä puuttuu kuitenkin keskeisiltä 1600-luvun luonnonoikeusteoreetikoilta. Se nousi keskeiseksi aivan 1600-luvun viimeisinä vuosina sekä 1700-luvulla, jolloin myös keskustelu uskonnollisten vähemmistöjen oikeudesta tulla suvaituiksi kävi kiivaammaksi. Keskeisiä ajattelijoina tässä modernin luonnonoikeuskeskustelun toisessa vaiheessa olivat Jean Barbeyrac ja etenkin John Locke. Modernin liberalismiin isäksi mainittu Locke syntyi samana vuonna kuin Pufendorf, mutta aloitti akateemisen julkaisemisen vasta selvästi myöhemmin (1689), vaiheessa jolloin hän oli omaksunut Pufendorfin teoriasta selvästi poikkeavia suvaitsevaisuuteen liittyviä näkemyksiä.²¹

Locken kirjoittaessa Eurooppaa ei enää hallinnut kolmekymmenvuotisen sodan ilmapiiri, eikä uskonnollinen väkivalta useimmissa tapauksissa enää ollut valtioiden välistä kahakointia tai sisällissotaa. Sen sijaan 1600-luvun viimeisellä vuosikymmenellä keskusteltiin kiivaasti uskonnollisten

²¹ Nuorempana kirjoittamissaan (mutta vasta hänen kuolemansa jälkeen julkaistuissa) teoksissa Locke oli varsin pitkälti Pufendorfin linjoilla. Myös Locken kypsän vaiheen kirjoituksensa perustuvat usein lähtöoletuksiltaan moderniin luonnonoikeusteoriaan. Nuoruudenteos, jossa Locke on erityisen selkeästi samoilla linjoilla kuin Pufendorf on postuumisti ilmestynyt *Essays on the Law of Nature*. Katso Locke, *Political Writings*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) s. 79–133.

vähemmistöjen asemasta valtion sisällä. Suvaitsevaiseen Hollantiin, jonne myös Locke pakeni jouduttuaan ongelmiin Englannissa, saapui muun muassa Ranskasta kalvinistiseen vähemmistöön kuuluneita hugenotteja, jotka pakenivat kotimaansa yhä suvaitsemattomampaa ilmapiiriä. Vuonna 1685 ”aurinkokuningas” Ludvig XIV lopulta perui niin sanotun Nantesin ediktin, jonka nojalla hugenotteja oli suurin piirtein siedetty Ranskassa. Locke kirjoitti *Epistola de Tolerantian* (Kirje suvaitsevaisuudesta) näihin aikoihin.²²

Eräs tunnetuimmista Hollantiin paenneista hugenoteista oli Pierre Bayle (1647–1706), jonka kärkevät hyökkäykset pakkokäännytyksiä vastaan olivat monessa suhteessa edistyksellisempiä kuin Locken.²³ Baylen kirjoitukset eivät kuitenkaan suoranaisesti kuulu modernin luonnonoikeusajattelun piiriin. Sen sijaan häntä nuorempi Jean Barbeyrac (1674–1744) tunnettiin paitsi suvaitsevaisuuden puolustajana myös modernien luonnonoikeusteosten kääntäjänä ja luonnonoikeuden professorina.²⁴ Barbeyrac käänsi Pufendorfin, Grotiuksen ja Cumberlandin pääteokset ranskaksi ja höysti käännöksensä runsaalla viiteapparaatilla, jossa korjaili näiden näkemyksiä. Barbeyrac vetosi usein Lockeen kritisoidessaan Pufendorfin liian suvaitsemattomia ajatuksia. Juuri Barbeyracin ja Locken tekstit (Christian Thomasius kuuluu myös samaan joukkoon) tarjoavatkin mielestäni parhaat esimerkit modernin luonnonoikeusteorian toisesta vaiheesta, joka vaikutti erittäin voimakkaasti varsinaisen valistuksen poliittiseen ajatteluun Ranskassa (eritoten Voltaire ja Rousseau.) Keskeisimpiä teemoja luonnonoikeuskeskustelun toisessa vaiheessa olivat kysymykset valtiollisen vallankäytön rajoista, ja uskonnollisten vähemmistöjen asemasta.

²² Locken *Epistola* on ilmestynyt sitä kommentoivien artikkelien kanssa Susan Mendusin ja John Hortonin toimittamassa kirjassa *Locke, Essay on Toleration in Focus*, (Routledge, London, 1991).

²³ Lockeä lukiessa toleraatio tuntuu usein todellakin merkitsevän sietämistä, kun taas Bayle on hieman lähempänä myöhempien liberalististen suvaitsevaisuusteoreetikkojen kuten Millin ajatuksia; ks. Sally Jenkinson, ”Two Concepts of Tolerance: or why Bayle is not Locke,” *The Journal of Political Philosophy*, vol. 4 (1996.) Bayle on tunnettu monumentaalaisesta filosofisesta tai ehkä pikemminkin humanistisesta sanakirjastaan *Dictionnaire Historique et Critique*. Hänen suvaitsevaisuutta koskevat näkemyksensä ovat näkyvillä kaikissa hänen teoksissaan, ehkä parhaiten teoksessa joka tunnetaan nimellä *Commentaire Philosophique*; Bayle, *De la Tolérance, Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrains-les-d'entrer"*, toimittanut Jean-Michel Gros, (Paris: Agora, 1992).

²⁴ Barbeyracin Pufendorf-käännöksiä voi lukea hyvinvarustetuissa kirjastoissa, tai faksimileina. Kokoelma Barbeyracin itsenäisiä kirjoituksia ilmestyi 1996 Simone Goyard-Fabren toimittamana otsikolla Barbeyrac, *Ecrits de Droit et de Morale* (Paris: Duchemin).

Vähemmistöt ja suvaitsevaisuus

Alaviitteessä käännökseensä Pufendorfin pääteoksesta *De Jure Naturae et Gentium* Barbeyrac ottaa etäisyyttä tämän kovin hobbeslaisesta luonnontiläkäsityksestä. Barbeyracin mukaan valtio on tosin instituutiona kykeneväinen tuottamaan paremman ja turvallisemman tilanteen kuin luonnontila, mutta elämä valtiossa voi myös olla huomattavasti turvattomampaa, kuten hugenottien kohtalo Ranskassa oli elävästi (ja tappavasti) osoittanut. Korjatakseen Pufendorfin teoriaa Barbeyrac vetoaa Lockeen. Yhteiskuntasopimuksen kautta ihmiset haluavat perustaa valtion turvaamaan mahdollisuutensa säilyä hengissä ja nauttia mahdollisimman suuresta osasta luonnollista vapauttaan. Kun valtio perustetaan ihminen luonnollisestikin luopuu monista oikeuksistaan, ja vieraannuttaa ne suvereenille hallitsijalle. Jos ihmiset luovuttaisivat kaikki oikeutensa, kuten Hobbes ja Pufendorf ajattelivat, suvereenilla hallitsijalla olisi absoluuttinen valta. Pufendorf korostaa, ettei tällaiseen ajatukseen sisälly minkäänlaista ristiriitaa. Vaikka hän henkilökohtaisesti pitää perustuslailla rajoitettua monarkiaa parhaana valtiomuotona, ovat ihmiset hänen mukaansa luonnontilassa vapaita solmimaan minkälaisen sopimuksen vain tahtovat. Niinpä absoluuttinen yksinvaltiias hallitsee luonnontilain ja sopimusteorian mukaan, ellei tällainen absoluuttinen valta ole ristiriidassa voimassa olevan perustuslain kanssa. Locken ja Barbeyracin mukaan taas sopimuksen ajatuksella ei voi milloinkaan perustella absolutismia. Luonnontilan ihmisillä ei olisi riittäviä perusteita luovuttaa kaikki oikeutensa suvereenille, sillä silloin he asettaisivat itsensä vaarallisempaan asemaan kuin luonnontilassa. Itse asiassa ihmisillä ei edes voisi olla *oikeutta* luopua luonnollisesta vapaudestaan täysin varauksettomasti. Tämä väite liittyy ajatukseen niin sanotuista luovuttamattomista oikeuksista.²⁵

²⁵ Barbeyrac vastaa pufendorfilais-hobbeslaiseen luonnontila-analyysiin kymmenen alaviitteen sarjassa, Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens*, toimittanut, kääntänyt ja kommentoinut Jean Barbeyrac, II.2 §2 nn. 7–17. Barbeyrac ottaa tuekseen Locken, ja viittaa erityisesti tämän toiseen tutkielmaan hallitusvallasta, pykäliin 13 ja 225. Teos on ilmestynyt Mikko Yrjönsuuren käännöksenä Locke, *Turkielma hallitusvallasta: Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta*, (Helsinki: Gaudeamus, 1995.) Barbeyracin mukaan luonnontilaa käsiteltäessä ei ole kiinnitetty kylliksi huomiota siihen, miten alkukantainen olento ihminen ennen kulttuurin kehittymistä oli. Ei sellainen olio kykene suureen strategiseen viekkauteen, eikä se ole niin monen himon ja kieroutuneen motiivin orja kuin moderni ihminen on. Nämä seikat vaikuttavat vahvasti siihen, miksi ihminen luonnontilassa ei suinkaan ole niin sotaisa ja onneton kuin Pufendorf ja Hobbes antoivat ymmärtää. Barbeyracin ihmiskunnan historiaa koskevat huomiot, joita hän toisinaan höysti Pufendorfin käyttämällä stoalais-sitaateilla, vaikuttivat voimakkaasti Rousseauhon, joka pureutui luonnontilan historisoivaan analyysiin esseessään *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris: Flammarion, 1992).

Barbeyracin mukaan oikeuksia on kahdenlaisia. Jotkut oikeudet ovat luonnostaan sellaisia, että niistä voi luopua tai että ne voi myydä. Toiset oikeudet puolestaan, kuten ihmisen oikeus puolustaa henkeään, ovat luovuttamattomia. Locken ja Barbeyracin mukaan hengissä säilyminen ei ole pelkästään oikeus, vaan myös velvollisuus. Jumala on luonut meidät jotta edistäisimme ihmiskunnan säilymistä, eikä meidän velvollisuutemme siksi salli meidän luopua hengestämme syyttä suotta.²⁶ Ihmisellä on aina velvollisuus puolustautua epäoikeudenmukaisin perustein tai perusteetta hänen kimppuunsa käyvää hyökkääjää vastaan.²⁷ Tätä oikeutta kukaan ei voi antaa pois eikä saada toiselta.

Toinen, vielä keskeisempi vieraannuttamaton velvollisuus, on Barbeyracin mukaan ihmisen velvollisuus noudattaa rauhanomaisesti omantuntonsa käskyjä uskonnollisissa asioissa. Tämä on myös velvollisuus, josta ihmisellä ei ole oikeutta luopua. Velvollisuus noudattaa omantunnon rauhanomaisia käskyjä uskonasioissa on myös perusta luonnolliselle oikeudelle omantunnon vapauteen. Koska ihmisellä ei ole oikeutta luovuttaa toiselle määräämisvaltaa suhteessa uskonnolliseen elämäänsä, tämä määräämisvalta säilyy välttämättä hänellä itsellään. Valtion valtion perustava yhteiskuntasopimus ei siis voi, toisin kuin Pufendorf ja Hobbes olivat väittäneet, siirtää yksilöiden kaikkia oikeuksia suvereenille.²⁸ Niinpä valtio, joka yrittää lainsäädännön tai väkivallan keinoin pakottamaan rauhanomaisen vähemmistön omaksumaan valtaväestön uskonnon, rikkoo yhteiskuntasopimusta vastaan. Barbeyracin ja Locken mukaan tästä seuraa jo itsessään sotatila. Jokaisella ihmisellä on oikeus puolustautua sellaista valtiota vastaan, joka ei kunnioita hänen vieraannuttamattomia oikeuksiaan. Tämä ajattelutapa, joka ehkä saa kirkkaamman muodon Barbeyracin kuin Locken teksteissä,

²⁶ Vastaavanlaisia argumentteja voi tietysti käyttää itsemurhaa vastaan vetoamalla: emme elä jokainen vain itsemme vaan myös ja ehkä etenkin meihin uskovien tai meitä tukevien ihmisten tähden.

²⁷ Kuten Barbeyrac huomauttaa, on velvollisuus puolustaa henkeään epäoikeudenmukaista hyökkäystä vastaan pohjimmiltaan sama asia kuin kielto tehdä itsemurha. Barbeyrac, in Pufendorf, *Le Droit de La Nature et des Gens*, II.5 §2 n. 5.

²⁸ John Simmons on esittänyt tähän kiinnostavan varauksen. Locken teoriassa ihmisellä on vieraannuttamaton velvollisuus noudattaa rauhanomaisesti omantuntonsa ääntä uskonasioissa, mutta hänellä ei tiettyssä mielessä ole mitään oikeutta (eikä edes kykyä) määrätä uskomuksistaan: minulla ei suinkaan ole mitään oikeutta uskoa mitä haluan. Minulla on vain vieraannuttamaton velvollisuus, mutta ei vieraannuttamatonta – tai muunkaanlaista – oikeutta. Simmons, *On the Edge of Anarchy* (Princeton, Princeton University Press, 1993), s. 135.

muodostaa keskeisen taustan 1700-luvun lopun ihmisoikeusjulistuksille. Niissä ihmisen vieraannuttamatonta oikeutta uskonnonvapauteen ja suvaitsevaisuuteen pidettiin perustelemattakin selvänä ihmisoikeutena. Nämä julistukset perustuvat samaan vakaumukseen jonka Ranskan pakkokäännetyksiä ajatteleva Barbeyrac myös ilmaisee: kun valtiovalta selvästi rikkoo ihmisoikeuksia ja epää kansalaisilta heille luonnostaan ja luovuttamattomasti kuuluvia oikeuksia, ymmärtää jokainen kenenkään sitä erikseen kertomatta, että tässä tapahtuu vääryys. Vaikka omassakin lähihistoriassamme on esimerkkejä joihin tämä väite epäilemättä sopii, jää ongelma ihmisen ja kansalaisen vieraannuttamattomia oikeuksia koskevasta tiedosta myös Barbeyracilla ja muilla hänen aikalaisillaan epäselväksi.

Suvaitsevaisuuden rajat

Locken ja Barbeyracin teorioissa valtio ei ole ongelmaton ratkaisu uskonnollisen väkivallan haasteeseen. Valtaväestön ja vähemmistöjen väliset, toisinaan väkivaltaan johtavat jännitteet, eivät katoa, kuten Hobbes ja Pufendorf ehkä uskoivat, pelkästään vahvan valtion avulla. Valtion instituutiot tarjoavat päin vastoin äärimmäisen vahvoja keinoja suvaitsemattomuuden ilmaisemiseen. Niinpä on syytä pohtia valtion tehtävien rajoja, ja katsoa mihin elämän osa-alueisiin valtio voi perustellusti puuttua, mihin ei. Näin päättelivät Locke ja Barbeyrac. Molemmat korostavat, että valtiolla on selkeästi rajattu ja itse asiassa hyvinkin rajallinen tehtävä.

Valtion tehtävänä on taata kansalaisten ulkoinen turvallisuus, eli varmistaa että he voivat rauhassa nauttia niistä oikeuksista joita heillä on erilaisten yhteiskunnallisten rooliensa myötä, tai jo pelkän ihmisyytensä ansiosta. Mitä tämän näennäisesti hyvin rajatun tehtävän ulkopuolelle sitten jää? Barbeyracin ja Locken suvaitsevaisuutta korostavan ajattelumallin mukaan oikeastaan vain yksi asia. Valtiolla ei ole oikeutta puuttua ihmisen uskonnolliseen elämään, sillä uskonto (etenkin uskomukset) ei(vät) sinällään ole koskaan haitaksi yhteiskuntarauhalle. Joskus uskonnolliseen liikkeeseen voi sisältyä poliittisia päämääriä jotka ovat ristiriidassa yhteiskunnan lainsäädännön ja kenties myös luonnonlakien kanssa. Rangaistaessa tällaisia vaarallisia uskomuksia puolustavia henkilöitä, Barbeyrac korostaa, heitä ei kuitenkaan rankaista vääristä uskonnollisista uskomuksista, vaan vaarallisen poliittisen opin puolustamisesta.

Perustellessaan uskonnonvapautta ja omantunnon oikeuksia, keskeinen osa Locken ja Barbeyracin argumenttia oli oletus ja väite, että uskonto itsessään on

ulkoisen rauhan kannalta vaaraton asia. Tätä argumenttia epäilemättä auttoi tyypillinen kalvinistinen ja jossain määrin yleisemminkin protestanttien omaksuma näkökulma uskontoon nimenomaan sisäisenä suhteena yksilön ja Jumalan välillä. Jos kaikki uskonnolle olennainen on sisäistä, ja jos ulkoiset rituaalit ja tapakulttuuri ovat toissijaisia, vaatii omantunnon totteleminen uskonasioissa yleensä uskovaiselta vain uskoa ja luottamusta Luojaan, eikä juuri potentiaalisesti hankalampia tilanteita aiheuttavia tekoja. Vastaavasti voidaan ajatella että protestanttinen näkökulma uskontoon teki luontevaksi esittää, kuten Locke ja Barbeyrac esittivät, että ihmisen uskonnollinen elämä kuuluu hänen yksityiseen sfääriinsä. Yhteiskunnassa ei säädetä lakeja joilla kiellettäisiin ihmisiä laiskottelemasta, huomauttaa Locke, eikä vastaavasti pitäisi myöskään muihin ihmisen yksityisiin eettisiin valintoihin puuttua lainsäädäntöteitse. Etenkin uskonasiat kuuluvat vain yksilölle itselleen. Ja koska uskonnolliseen vakaukseen liittyvät pukeutumiskoodit ja tapakulttuurit ovat yhdentekeviä yhteiskuntarauhan kannalta, ei ole perusteltua kieltää niitä. Yhteiskuntarauhalle vaarallisia eivät tietenkään ole intohimoisia ja väkivaltaisia purkauksia enemmistössä aiheuttavat vähemmistöt itse, saati näiden mahdollisesti ärtymystä aiheuttava tapakulttuuri, vaan vähemmistöä sortavat yksilöt. Tässä mielessä Locke ja Barbeyrac ovat Rousseauin kanssa samoilla linjoilla: kaikkia ajatus tapoja pitää suvaita, paitsi suvaitsemattomuutta.²⁹ Näin siis periaatteessa.

Suvaitsevaisuutta ja ihmisten yhtäläisiä oikeuksia painottavien periaatteiden soveltaminen paljastaa usein enemmän ajattelijan todellisista näkemyksistä kuin periaatteet sellaisinaan. Locke, Barbeyrac ja Pufendorf olivat vakaumuksellisina protestanteina sitä mieltä, että katolisten olisi ehdottomasti sallittava protestanteille yhtäläiset oikeudet maissaan. Samalla he kaikki katsoivat, ettei protestanttisessa valtiossa pidä ulottaa suvaitsevaisuutta katolisiin. Miten tämä käy yksiin suvaitsevaisuusperiaatteen kanssa? Modernien luonnonoikeusajattelijoiden mielestä tässä ei ole mitään ristiriitaa. Katoliset katsovat (näin protestantit halusivat asian nähdä) että jokainen heidän kirkkoonsa kuuluva on ensisijaisesti paavin, ja vasta toissijaisesti maansa hallitsijan alamainen. Niinpä jokainen katolinen on kuin vieraan ja potentiaalisesti vihamielisesti suhtautuvan valtion edustaja ja vihollinen. Näin ollen katolisia ei voi suvaita johtuen heidän poliittisista näkemyksistään. Vastaavasti ateismi on, kuten jo edellä kävi ilmi, täysin ristiriidassa luonnonoikeuden perustan kanssa, eikä ihminen ilman uskontoa voi

²⁹ Rousseau keskustelelee uskonnosta ja suvaitsevaisuudesta teoksensa *Du Contrat Social* (Yhteiskuntasopimuksesta) neljännessä kirjassa, luvussa VIII. Lehtosen käännös vuodelta 1918 on monilta osin pulmallinen.

olla muuta kuin ihminen ilman moraalia. Siksi myöskään ateisteja ei pidä valtiossa sietää. Tässäkään tapauksessa valtio ei siis puutu kansalaisten sielunelämään sellaisenaan: valtiolla on tehtävänsä mukaisesti valtaa vain tekoihin joita voi perustella suoraan ulkoisen rauhan tai kansalaisten muodollisten oikeuksien turvaamisella.

Valtion tehtävät

Locken ja Barbeyracin kaltaisten ajattelijoiden näkemykset valtion ja sen lainsäädännön roolista kontrastoituvat heidän omassa ajassaan ainakin kahteen vastakkaista näkemystä edustavaan virtaukseen. Monet heidän aikalaisistaan eivät suinkaan pitäneet väärin uskovien sietämistä hyvänä ajatuksena. Itse asiassa sana toleraatio ymmärrettiin vielä 1600-luvulla laajalti haukkumasanaksi. Locken kritikoista monet katsoivat vielä vuosisadan taitteessa, että valtio joka suvaitsee vääräuskoisuutta väistelee vastuutaan. Valtiolle oli heidän mukaansa vastuu paitsi kansalaisten materiaalisesta turvallisuudesta myös heidän henkisestä hyvinvoinnistaan. Valtio, joka ei toisissaan pyrkinyt edesauttamaan kansalaistensa edistymistä hyvinä kristittyinä, ja sen myötä heidän mahdollisuuksiaan tulla pelastetuiksi, karttoi vastuutaan. Valtiolle kuuluu, kuten myös antiikin filosofit (etenkin Platon ja Aristoteles) olivat korostaneet, kasvatuksellisia tehtäviä.

Valtion kasvatuksellista tehtävää painottivat Locken aikana myös muut kuin suvaitsemattomuuden puolustajat. Esimerkiksi saksalainen rationalisti G. W. Leibniz (1646–1716) katsoi, että valtion tehtävät liittyvät ensisijaisesti hyveen opettamiseen, ja vasta toissijaisesti ulkoisen turvallisuuden takaamiseen. Leibnizilta vaikutteita saanut filosofi Christian Wolff (1679–1754), joka tuli tunnetuksi muun muassa luonnonoikeutta käsittelevästä teoksestaan *Jus gentium methodo scientifica pertractatum* (1754), katsoi myös että valtio voi pakottaa kansalaiset omaksumaan parempia eettisiä ja viime kädessä myös uskonnollisia katsomuksia. Valtio voi pakottaa ihmisiä elämään hyvää ja onnellista elämää.³⁰ Vastaavasti sveitsiläinen luonnonoikeusajattelija Jean-Jac-

³⁰ Frank Grunert osoittaa kiinnostavasti artikkelissaan ”Absolutism: Necessary Ambivalences in the Political Theory of Christian Wolff” (ilmestyy Tim Hochstrasserin ja Peter Schröderin toimittamassa *Early Modern Natural Law Theories: Contexts and Strategies in the Early Enlightenment*) miten Wolffin usko filosofian (etenkin hänen oman filosofiansa) kykyyn ruotia esille se ainoa oikea onnellisen elämän malli johti hänet puolustamaan absolutismiin viittaavia poliittisia kantoja. Myös Wolff katsoi, että valtio voi (ja sen tulee) auttaa kansalaisia edistymään henkisesti, jopa pakottaen heitä, jos he ovat liian typeriä tajutakseen tarpeensa itse.

ques Burlamaqui suhtautui kriittisesti Barbeyracin väitteeseen, että valtion lainsäädännön ainoa tehtävä on estää kansalaisia tuottamasta toisilleen vahinkoa. Burlamaquin mukaan valtiollisen lainsäädännön tehtävänä on pikemminkin auttaa ihmisiä elämään hyvää ja ihmisarvoista elämää, heidän vastustuksestaan huolimattakin. Jos kansalaiset eivät itse ymmärrä, miten onnelliseksi tullaan, voi valtio viisaiden johdolla auttaa heitä siinä – ja jos se ei muuten onnistu, niin pakolla sitten.³¹ Itse asiassa Locken ja Barbeyracin ilmaisemat näkemykset valtiollisen vallankäytön rajoista ovat kaikessa liberaalissa kauneudessaan ongelmallisen tiukat. Pohjoismaisessa hyvinvointiyhteiskunnassa muun muassa oppivelvollisuus edustaa jossain mielessä ”holhoavaa” kuvaa valtion roolista. Vaikka ajateltaisiinkin, että valtion tulee jättää kansalaisille tilaa löytää omat arvonsa ja elämänratkaisunsa ilman ylhäältäpäin tulevaa painostusta, on valtiolla ehkä kuitenkin oltava vastuuta muustakin kuin pelkästään ulkoisen järjestyksen vaalimisesta.

Barbeyracin ja Locken esityksissä valtion tehtävät määritellään tietoisien niukasti. Tavallaan tämä onkin linjassa Pufendorfilaisen luonnonoikeuskäsityksen kanssa. Pufendorfin mukaanhan moraaliset luonnonlait ovat universaaleja juuri siksi, että ne koskevat ihmisten ulkoista käytöstä ja ulkoisen rauhan ehtoja. Sielunelämä jää siksi pääosin sellaisen etiikan piiriin, joka on riippuvaista yksilön omista uskonnollisista ja eettisistä vakaumuksista. Barbeyrac ja Locke käyttävät ajatusta moraalisesta luonnonlaista kriteerinsille, mihin asioihin valtiolla on lainsäädäntöteitse oikeus puuttua. Luonnonoikeus on heilläkin teoria joka osoittaa, miksi valtiota tarvitaan ja miksi sen vallankäyttö näin ollen on oikeutettu. Toisin kuin ensimmäisen vaiheen luonnonoikeusteoreetikot, Barbeyrac ja Locke kuitenkin tekevät luonnonoikeudesta myös teorian siitä, milloin valtion legitiimin vallankäytön rajat ylittyvät, ja milloin kansalaisilla on oikeus passiiviseen tai aktiiviseen vastarintaan. Heidän ajatuksensa luovat teoreettista pohjaa yksilön universaaleihin ja vieraannuttamattomiin oikeuksiin keskittyvälle poliittiselle filosofialle, joka on muodostanut erittäin keskeisen piirteen niin modernissa filosofisessa keskustelussa vallasta ja valtiosta kuin niissä oikeudellisissa käytännöissäänkin, joille moderni valtio perustuu. Heidän käsittelemänsä kysymykset, sen enempiä kuin heidän vastaustensa sisältämät ongelmat, eivät millään muotoa ole vanhentuneet.

³¹ Jean-Jacques Burlamaqui, *Les Principes du Droit Naturel*, I.10 §3.

Kirjallisuutta

Varhaismodernin aikakauden luonnonoikeutta käsittelevästä kirjallisuudesta on viimevuosikymmenten aikana ilmestynyt runsaasti tutkimuksia. Brittiläisen historioitsijan Richard Tuckin tuotanto on hänen 1979 julkaiseman *Natural Rights Theories* (Cambridge, Cambridge University Press) ilmestymisen jälkeen muodostaneet keskeisen, vaikkakin myös kiistellyn viitekehyksen. Myöhemmissä teoksissaan, Tuck on korostanut etenkin renessanssin skeptisismien merkitystä Grotiuksen ja Hobbesin luonnonoikeusajattelulle sekä koko modernille luonnonoikeudelliselle perinteelle. Erityisen painokas esitys Tuckin teesistä löytyy artikkelista "The 'Modern' Theory of Natural Law," teoksessa *The languages of political theory in early-modern Europe* (toim. Anthony Pagden, Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Huomionarvoisia ovat myös artikkelit "Grotius, Carneades, and Hobbes," *Grotiana (new series)* 4/-83 sekä "Opticks and Scepticks: the philosophical foundations of Hobbes's political thought" teoksessa *Conscience and casuistry in early modern Europe* (toim. Edmund Leites, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.) Tuck käsittelee myös skeptisismien ja stoalaisuuden vaikutusta uuden ajan alun luonnonoikeusajattelussa kirjassaan *Philosophy and government 1572-1651* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993). Tuckia kritisoivista teoksista nostaisin esille etenkin Kari Saastamoisen väitöskirjan *The Morality of the Fallen Man - Samuel Pufendorf on Natural Law* (Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 1995.) Saastamoisen kirja tarkentaa kuvaa Pufendorfin luonnonoikeusteorian perustavista teemoista oleellisesti. Laajemman näkökulman varhaismoderniin moraali- ja filosofiaan sekä luonnonoikeusopin asemaan siinä tarjoaa puolestaan Jerome Schneewindin laaja *The Invention of Autonomy - A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press 1998.) Teos kattaa Grotiuksen ja Pufendorfin lisäksi valtaisan joukon nykyisin vähemmälle huomiolle jääneitä ajattelijoina. Näiden teosten lisäksi haluan mainita Tim Hochstrasserin tuoreen kirjan *Natural Law in the Early Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press 2000), joka tarjoaa huolellisen historiallisen kontekstualisoinnin varhaismoderneille keskusteluille luonnonoikeudesta. Lukuisia keskeisiä artikkeleita on myös julkaistu Knud Haakonssenin toimittamassa kätevässä kokoelmassa *Grotius, Pufendorf and modern natural law*, (Ashgate Dartmouth: Aldershot 1999.) Grotiuksen ja Pufendorfin luonnonoikeudelliset pääteokset ovat kohtuullisen helposti saatavilla joko Carnegie Endowment for Peace -sarjan editioina ja englanninnoksina, tai Pufendorfin osalta uudessa Akademie Verlagin toimittamassa kriittisessä editiossa. Jean Barbeyracin kirjoituksia on puolestaan (jo aiemmin 1980-luvulla ilmestyneiden Ranskalaisten faksimilien lisäksi) ilmestynyt Simone Goyard-Fabren toimittamassa teoksessa *Jean Barbeyrac, Ecrits de Droit et de Morale* (Paris: Duchemin, 1996.) Nämä, kuten myös lukuisat uudet käännökset ja faksimilet todistavat uudesta kiinnostuksesta modernin luonnonoikeuden klassikkoja kohtaan. Vaihtoehtoisesti näitä klassikkoja voi tietysti edelleen lukea nahalta ja tuohelta tuoksuvista niteistä hyvin varustettujen kirjastojen vanhojen kirjojen osastoilla.