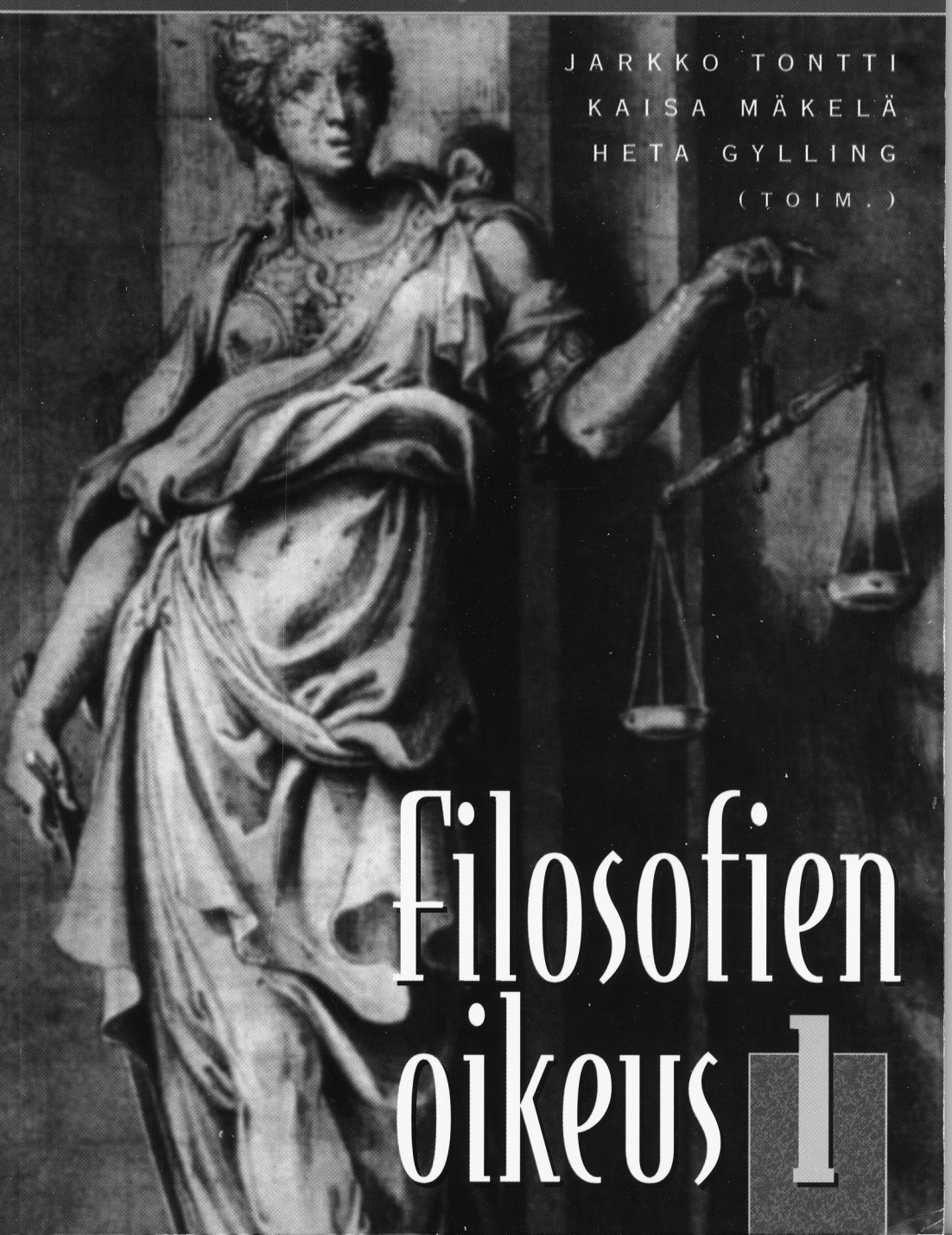


A black and white photograph of a classical statue of Lady Justice. She is a woman with curly hair, wearing a draped garment, holding a pair of scales in her left hand and a sword in her right hand. The background is dark and textured.

JARKKO TONTTI
KAISA MÄKELÄ
HETA GYLLING
(TOIM.)

Filosofien oikeus **1**

FILOSOFIEN OIKEUS I



SUOMALAISEN LAKIMIESYHDISTYKSEN JULKAISUJA, E-sarja N:o 2

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

Filosofien oikeus I

Julkaisuvaliokunta

Raimo Lahti, puheenjohtaja
Markku Helin
Mika Hemmo
Risto Nuolimaa
Lea Purhonen, sihteeri

Tilausosoite

Suomalainen Lakimiesyhdistys
Kasarmikatu 23 A 17
00130 Helsinki
p. (09) 603 567, f. (09) 604 668
s-posti: sly@lakimies.org
www.lakimies.org

Kannen kuva: La Justice, B 5 rés., Bd II, fol. 20.
(julkaistu Bibliothèque Nationalel luvalla)
Kannen suunnittelu: Heikki Kalliomaa

© 2001 Suomalainen Lakimiesyhdistys ja kirjoittajat
ISSN 1458-0446
ISBN 951-855-188-X
Gummerus Kirjapaino Oy, Saarijärvi 2001

Sisällys

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

Esipuhe

In memoriam
Jyrki Uusitalo

*Etenim, Quirites, exiguum nobis vitae curriculum
natura circumscipsit, immensum gloriae.*

*Luonto on antanut meille lyhyen elämän, mutta
hyvin käytetyn elämän muisto on ikuinen*

Cicero

Oikeusfilosofian ja -teorian yleisesityksissä länsimaisen oikeusfilosofian historiaa tarkastellaan usein ikään kuin johdantona nykyiseen oikeudelliseen ajatteluun. Antiikin, keskiajan ja varhaisen uuden ajan filosofiasta poimitaan esiin se, mikä näyttää jollakin tavalla liittyvän nykyajan oikeudellisen ajattelun teemoihin. Länsimainen modernisoituminen on monessa mielessä ollut eri elämänalueiden ja ajattelun eri osa-alueiden eriytymistä ja myös oikeudellisen ajattelun piirissä modernisoituminen katkaisi aikaisempia filosofian ja oikeuden välisiä siteitä.

Filosofien oikeus -luentosarjan, johon teospari *Filosofien oikeus I–II* alkuun perustuu, alkuperäisenä ideana oli yrittää lähestyä sitä, mitä filosofit ovat oikeudesta sanoneet – riippumatta siitä, minkälaista käyttöä heidän käsityksilleen on myöhemmässä oikeutta koskevassa ajattelussa annettu. Jyrki Uusitalo vertasi joskus modernista oikeustieteestä käsin määrittyvää filosofista kiinnostusta korkkiruuvien tekniikkaan, jonka tarkoituksena on irrottaa kokonaisuudesta juuri oikeudellisen nykyajattelun näkökulmasta tarkoituksenmukainen pala. Tällainen lähestymistapa ei tietenkään tee oikeutta sille, mitä antiikin tai keskiajan filosofit oikeudesta sanoivat. Puhuminen filosofien oikeudesta pikemminkin kuin oikeusfilosofiasta sisälsi pyrkimyksen antaa enemmän tilaa filosofian sellaisillekin oikeutta koskeville ajatuksenkuluille, jotka eivät pohjusta nykyistä käsitystämme oikeusfilosofiasta, oikeusteoriasta tai oikeudesta. Luentosarja laajeni sittemmin

nykyajan oikeudelliseen ajatteluun ja alkuperäinen luentosarjan ajatuskin muuttui. Lisäksi teoksiin on lisätty kirjoituksia, jotka eivät perustu luentosarjaan. Täten osa artikkeleista johdattaa lukijan jo väistämättä 'varsinaisesta' filosofiasta irtaantuneen oikeudellisen ajattelun maailmaan.

Teoksen ensimmäisen osan tavoitteena on esitellä länsimaisen oikeudellisen ajattelun aatehistoriaa. Vielä uuden ajan alussa sekä filosofia että yhteiskunnallinen ajattelu oli kokonaisvaltaista, eikä se ollut jakautunut nykyisenkaltaisiin oppialoihin, kuten juridiikkaan, valtio-oppiin ja moraali-filosofiaan. Moraalis-eettisten ja poliittisten kysymysten irtaantuminen oikeudellisista on osa oikeuden modernisoitumista. Myös 1800-luvun ja sen jälkeistä modernia oikeudellista ajattelua käsittelevät tekstit on teoksessa kuitenkin pyritty kirjoittamaan niin, että kutakin oikeusajattelijaa esitellään hänen oman ajattelunsa lähtökohdista. Oikeudellisen ajattelun tyylin siirtymä ja modernisoituminen ilmenee myös siinä, etteivät teoksen ensimmäisen osan viimeisimmät ajattelijat ole filosofeja alkupuolella käsiteltyjen filosofien mielessä. Usein tämä siirtymä liitetään Immanuel Kantin filosofian vaikutuksiin – Kant eriytti vahvasti teoreettisen tiedon, moraalin sekä esteettisen arvostelman pätevyys ehdot.

Oikeudellisten käytäntöjen tasolla filosofien oikeutta koskevalla ajattelulla ei välttämättä ollut esikantilaisessa (tai esikantilaisessa) maailmassakaan syvällistä tai ainakaan välitöntä vaikutusta. Modernissa maailmassa oikeuden pätevyys ehdot kuitenkin irtaantuivat filosofisessakin mielessä politiikan ja moraalin kysymyksistä. Niinpä Friedrich Carl von Savigny tarkasteli oikeutta ilmiönä, jonka pätevyys perustuu tiettyihin historiallisiin ehtoihin ja oikeudellisen materiaalin teoreettisen jäsentelytavan omaan logiikkaan pikemmin kuin eettisistä tai poliittisista ehdoista nouseviin vaatimuksiin. 1900-luvun uuskantilaisessa ajattelussa, kuten Hans Kelsenillä, oikeudella ei ole enää mitään välitöntä sidettä hyvää elämää tai moraalisia valintoja koskeviin kysymyksenasetteluihin. Nykyterminologialla ilmaistuna osa kirjan kirjoituksista voitaisiin siis luokitella kuuluviksi moraali- ja yhteiskuntafilosofiaan eikä moderni oikeusteoriaan tai oikeusfilosofiaan, jonka lähtökohdat ovat paljolti ankkuroituneet oikeuspositivistisen juridikan teoreettisiin perusteluyrityksiin.

Teoksen ensimmäisen osan suuri linja kulkee siis kohti vakaata käsitystä, että laillinen ja moraalinen ovat kaksi toisistaan olennaisesti riippumattonta kategoriaa. Laki on ihmisen asettama ja voi olla sisällöltään minkälainen tahansa. Yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden, moraalin tai etikan kysymykset ovat erillisiä ja tarpeettomia juridiikassa, jonka tehtävä

on tulkita ja systematisoida voimassa olevia lakeja. Tätä ajatusta, joka meille moderneille tuntuu liiankin selvältä, olisi ollut Platonin, Tuomas Akvino-laisen tai G. W. Leibnizin vaikea hyväksyä. Kehitys huipentuu kirjan vii-meisessä kirjoituksessa Hans Kelsenistä, vaikka hänen ajatustensa taustalla on jo pitkä traditio jatkuvasti voimistuvaa oikeuspositivistista ajattelua. Kun laki erotetaan oikeudenmukaisuudesta, muuttuu myös näiden välissä ole käsite *oikeus* vaikeasti määriteltäväksi. Mitä on oikeus? -kysymys väis-tyy ja kätkeytyy positiivisen oikeuden ja asetetun lain valtakaudella, joka samaistaa lain ja oikeuden.

Teoksen toisessa osassa käsitellään nykyajan oikeusfilosofiaa, ja siinä kehityskulku on milteipä vastakkainen. Kelsenin ja hänen seuraajiensa edustaman oikeuspositivismin kritiikki oli 1900-luvun merkittävin oikeu-den teoreettisen pohdinnan teema. Kun huomataan, että sitä, mitä kutsu-taan lailliseksi, ei voidakaan sulkea moraalisesta ja poliittisesta riippumat-tomaksi alueeksi – niin käytännössä kuin teoriassakaan – herää kysymys oikeudesta lain ja oikeudenmukaisuuden välissä uudelleen.

* * *

Filosofien oikeus I–II on siis omistettu Jyrki Uusitalon muistolle. Kirjat perustuvat Suomen oikeusfilosofisen yhdistyksen järjestämään luentosar-jaan, jonka puitteissa esiteltiin aatehistoriallisesti merkittävien ajattelijoi-den tuotantoa oikeusfilosofisesta näkökulmasta. Jyrki Uusitalo ideoi sekä luentosarjan että siinä pidettyjen esitysten toimittamisen kirjaksi. Hänen odottamaton poismenonsa keväällä 2000 koettiin suurena menetyksenä hä-nen ystäviensä ja kollegojensa piirissä. Jokainen ymmärsi, että hänen panos-taan ja läsnäoloaan on mahdotonta korvata. Jyrki ei saanut nähdä ideoimiaan teoksia valmiina, mutta voimme olla varmoja siitä, että oikeuden kysymyk-sen herääminen uudestaan filosofiana ja filosofiassa olisi tuottanut hänelle suurta mielihyvää.

Filosofien oikeus -kirjojen toimitustyöhön ovat allekirjoittaneiden li-säksi osallistuneet Suomen oikeusfilosofisen yhdistyksen puheenjohtaja Kimmo Nuotio ja varapuheenjohtaja Heta Gylling. Tahdomme kiittää läm-pimästi kaikkia, jotka ovat olleet osallisina tässä mittavassa hankkeessa, erityisesti lukuisia esitelmöitsijöitä ja kirjoittajia, olivat he sitten filosofeja tai juristeja taikka kenties jopa hiukan kumpaakin.

Jarkko Tontti Kevät Nousiainen Kaisa Mäkelä

1 Platon ja oikeudenmukaisuus vailla takeita

Ateenalaisen aristokraattisuvun jälkeläinen Platon (n. 428/427–347 e.a.a.), ”leveärintainen”, syntyi levottomaan aikaan. Ateenan ja Spartan välinen Peloponnesolaissota (431–403) verotti ateenalaisen demokratian voimavaroja ja kukoistava kulttuuri oli jäämässä sodankäynnin jalkoihin. Levottomissa oloissa ajattelijan oli pakko ottaa kantaa mullistaviin tapahtumiin. Runouteen ja valtiotaidon opintoihin keskittynyt nuori Platon järkyttyi ensin Ateenan antautumista seuranneesta ns. kolmenkymmenen tyrannin hirmuhallinnosta (404–403), sitten opettajansa Sokrateen saamasta kuolemantuomiosta (399), jonka valtaan palanneet demokraatit hänelle langettivat. Mikään valtiomuoto ei tuntunut toimivan, lupaavinkin politiikka näytti vievän turmioon.

Platon jätti Ateenan ja siirtyi yhdessä muiden ”sokraatikkojen” kanssa maanpakoon Megaraan. Pian Platon palasi kuitenkin kotiin ja ryhtyi niihin kirjallisiin töihin, jotka olivat tekevä hänestä länsimaisen filosofian varsinaisen perustajan. Ensimmäiset dialogit syntyivät 390-luvun kuluessa, viimeiset 350-luvulla, Platonin kaukomatkojen jälkeen. Näistä ensimmäisen hän teki vuonna 388 Syrakusaan (Sisiliaan), jossa hän ystäväystyi ja liittoutui tyranni Dionysios I:n sukulaisen ja neuvonantajan Dionin kanssa. Ateenaan palattuaan Platon perusti Dionin avustamana *Akatemian*, paikan, jossa hän oppilaineen saattoi keskittyä hengen ja ruumiin taitojen kehittämiseen. (Platoninen filosofia tuli elämään Akatemian puitteissa miltei 1000 vuotta.) Dionysios I kuoli vuonna 367, ja Platon palasi Dionin kutsusta Sisiliaan. He tahtoivat kasvattaa tyrannin pojasta Dionysios II:sta filosofihallitsijan. Tämä hanke epäonnistui surkeasti, mikä Platonin itsensä mukaan johtui oppilaan vastahakoisuudesta (ks. Seitsemäs kirje, *Teokset* 7). On arveltu, että kasvatusongelmien perimmäisenä syynä oli poliittinen vehkeily, johon Platonkin oli sekaantunut. Dion joutuikin lähtemään maanpakoon Kreikkaan, ja Platon matkasi Ateenaan, kunnes vielä kerran palasi Dionysios II:n vaatimuksesta takaisin Syrakusaan. Viimeinen yritys epäonnistui vielä edellistäkin pahemmin. Platon pelastautui vain vaivoin takaisin Ateenaan, Dion suoritti Syrakusassa vallankaappauksen, mutta kohtasi väkivaltaisen kuoleman vain vähän myöhemmin.

On perin kiistanalainen kysymys, miten Platonin elämä ja ajan tapahtumat näkyvät hänen teoksissaan. Epäilemättä esimerkiksi *Valtio*-dialogin näkemykset filosofihallitsijasta kielivät syvästä epäluottamuksesta kansanvaltaa kohtaan. Toisaalta niin ateenalainen kuin syrakusalainenkin tyrannia todistivat hänelle myös yksin- tai harvainvallan ongelmista. Ehkä *Valtiota* tai muita dialogeja tulisi lukea kysymyksinä hyvästä elämästä ja oikeudenmukaisesta yhteisöstä, eikä niinkään itsevarmoina vastauksina näihin inhimillisistä kysymyksistä kaikkein vaativimpiin. Platon ei silti aseta vaikeita kysymyksiään missä tahansa, vaan tietystä ajassa ja paikassa, jonka akuuteista ongelmista ja syvistä ristiriidoista hänellä oli omakohtaista tietoa ja tuntua. Filosoifeista suurimmastakin voi olla teräväkieliseksi poliitikoksi. Tämänkin Platonin filosofiasta voi oppia.

Aluksi

Platonista (427–347 e.a.a.) on vuosisatojen saatossa esitetty lukemattomia tulkintoja, ja niin *platonismi* kuin *uusplatonismikin* ovat omaksuneet monenkirjavia muotoja aina Platonin itsensä perustamasta Akatemiasta lähtien (n. 387 e.a.a.). Jo Aristoteles (384–322 e.a.a.) kommentoi entisen opettajansa opetuksia, keskiajalla Platonin filosofiaa sovitettiin Augustinuksen (354–430) johdolla kristinuskon opinkappaleisiin, renessanssissa tällaisia hybridejä rai-vattiin uusien ja kohdallisempien tulkintojen tieltä, ja lopulta uuden ajan tie-de siirsi syrjään suurimman osan platonisesta filosofiasta.¹ Nykyaikaisessa akateemisessa filosofiantutkimuksessa Platon on ollut laajamittaisen tutkimuksen ja referoinnin kohde, vaikka hän onkin vaikuttanut vain harvojen filosofiantutkijoiden maailmankatsomuksellisenä lähtökohtana.

Filosofian historian muiden suurklassikoiden tapaan Platoninkaan filosofiasta ei ole mielekäästä yrittää piirtää ”kokovartalokuvaa”, sillä tällainen jää välttämättä yksipuoliseksi, semminkin kun kysymys on tuotantonsa monipuolisuudessa varsin moniselitteisestä filosofista.² Platonin, kuten mui-

¹ Platonismin kehityksen kannalta olennainen merkitys oli renessanssihumanisti Marsilio Ficinolla (1433–99). Hän käänsi Cosimo de’ Medicin perustaman Firenzen ”uuden platonisen akatemian” (*Accademia platonica*) suojissa latinaksi Platonin (ja uusplatonisti Plotinoksen (204–270)) kaikki teokset. (Garin 1981, 105–112)

² Platonin kirjoitukset on usein tapana jakaa kolmeen ryhmään niiden todennäköisen synty-ajankohdan mukaan. Tällöin puhutaan varhaisista, keskikauden ja myöhäisistä teoksista. Kaikki hänen nimissään julkaistut tekstit eivät välttämättä ole hänen itsensä kirjoittamia. (Ks. esim. Annas 1991, 284, Kraut 1992, Thesleff 1989, ja Thesleff ja Sihvola 1994)

denkin antiikin ajattelijoiden kohdalla on myös muistettava, että ”heidän” ja ”meidän” välissä on liki 2500:n vuoden mittainen ajanjakso – ja yhtä mittava tulkintojen historia.³ Suuri ajallinen etäisyys takaa sen, että tulkinnassa voi olla kysymys vain lähtökohdaltaan ja näkökulmaltaan rajoittuneesta ”Platonin filosofian” tulkintaehdotuksesta, johon väijäämättä sekoittuu myöhempien aikakausien käsityksiä ”Platonista”.⁴ Se, joka sanoo tietävänsä ”mitä Platon todella sanoi”, liioittelee. Sellainen puolestaan, joka haluaa esittää oman rajallisen ehdotuksensa jonkin kohdan tulkinnaksi, on jo asettanut itselleen edellistä realistisemmän tehtävän.

Seuraavassa esityksessä avaan Platonin teoksia ennen muuta moraalin, politiikan ja oikeudenmukaisuuden (*dikaiosynē*) kysymysten kohdalta. Tavoitteenani ei ole näennäisen kokonaisvaltainen esitys Platonin ”moraalifilosofiasta”, ”poliittisesta filosofista” tai ”oikeusfilosofiasta”. Näistä, vasta Platonin jälkeen muodostuneista opinaloista lähtökohtansa hakevan tulkinnan sijasta pyrin tuomaan esille joitakin mielenkiintoisena pitämiäni Platonin teoksiin sisältyviä käsityksiä inhimillisen yhteiselämän niin sanotuista moraalisisistä, poliittisista ja oikeudenmukaisuutta koskevista kysymyksistä. Tällaiset filosofiset kysymykset liittyvät Platonilla olennaisilta osiltaan toisiinsa, eikä niiden erillistä tarkastelua siksi voisi pitää kohdettaan kunnioittavana ratkaisuna.

Keskeinen näkökohta, jota esityksessäni kehittelen, liittyy Platonin näkemyksiin oikeudenmukaisuudesta ja epäoikeudenmukaisuudesta sellaisina kuin ne esiintyvät hänen pääteoksessaan, *Valtio*-dialogissa (*Politeia*).⁵

³ Platonin filosofian moniselitteisyydestä, ks. Thesleff ja Sihvola 1994, 113–120.

⁴ Varsinkin 1900-luvun analyttistä filosofiantutkimusta on usein leimannut epähistoriallinen ja jälkiviisas tapa tulkita klassikoita. Tämä on ilmennyt esimerkiksi siten, että Platonin filosofiaa on analysoitu ja arvosteltu tulkitsijan omana aikana käytettyjen kategorioiden ja erottelujen lähtökohdista. Tuttua on puhe esimerkiksi Platonin ”tietoteoriasta”, ”estetiikasta” tai ”valtio-opista”. Anakronistinen tai näennäisen yleispätevä analyysi on ennemminkin peittänyt kuin paljastanut Platonin filosofisia pyrkimyksiä. Tällainen tulkinta ei olisi niin ongelmallinen, mikäli oman aikansa filosofiantutkimuksen kehittyneisyydestä vakuuttuneet tutkijat eivät antaisi ymmärtää niin suvereenisti tietävänsä, mistä esimerkiksi Platonin filosofiasa ”todella on kysymys” tai mikä näissä muinaisissa opeissa on elävää ja mikä kuollutta.

⁵ *Valtio*-dialogi sijoittuu suurimmalta osin Platonin keskikauden tuotantoon, jolloin kyselevän Sokrateen hahmolla ei enää ole niin dominoivaa asemaa kuin varhaisemmissa dialogeissa. (*Valtio*-dialogin kymmenen kirjan ajoituksesta, ks. Thesleff 1989, 185–186, ja Thesleff ja Sihvola 1994, 134.) *Valtion* vanhemman suomennoksen esipuheen laatijan, L. O. Th. Tudeerin mukaan ”’Valtio’ on kuin keskus, jonka ympärille muut dialogit voidaan ryhmittää”. (Tudeer 1972, ix)

Toisin kuin tämän laajan dialogin tulkinnoissa usein esitetään, ei täydellisenkään valtion hallitsija välttämättä ole kaikkea väärämielisyyttä vastaan rokotettu oikeamielinen (*to dikaios*). Ennemmin Platonin voidaan katsoa problematisoivan kiinnostavalla tavalla oikeudenmukaisen ja epäoikeudenmukaisen tai filosofian ja sofistikan välisiä suhteita. Teesini onkin, että jokainen oikeamielinen filosofi on sellainen ainoastaan ”vailla takuita”. Myös filosofin ja sofistin välinen raja osoittautuu häilyväiseksi kuin veteen piirretty viiva. Vaikka näiden välillä on periaatteellinen ero, ei sen tunnistaminen ole mitenkään helppo tehtävä. Teesini liittyy tulkintaani, jossa korostan Platonin *dynaamista* näkemystä ”politiikasta” ja ”filosofiasta”. Filosofian tai oikeudenmukaisuuden ”takuudettomuuteen” esille nostava tulkintani eroaa varsinkin sellaisista tulkinnoista, joissa Platonin käsitykset täydellisestä valtiosta ja sen filosofihallitsijasta ymmärretään staattiseksi ”utopiaksi” paratiisinomaisesta ajattomasta ideaalitulasta.⁶

Filosofi ja *polis*

Platonin teokset ovat muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta dialogeja, eivät monologisia tai -fonisia *traktaatteja*, *summia* tai *ajatuskokeita* (esseitä) kuten useimmat myöhemmät filosofian klassikot.⁷ Platonin vuoropuheluissa filosofiaa ei jaeta tiukasti eri osa-alueisiin, kuten tehdään varsinkin nykyaikaisessa akateemisessa filosofiantutkimuksessa. Filosofia on kokonaisvaltaista todellisuuden ymmärtämisen pyrkimystä. Dialektikoksi (filosofiksi) kelpaa ”se, joka pystyy kokonaisnäkemykseen, muut eivät”.⁸ Viisaus (*safia*) on kokonaisuus, jolla tulee olla totaalinen asema rakastajansa, *filosofin* elämässä ja kaupunkivaltion, *poliksen* yhteisöelämässä. Esimerkiksi seuraavan esityksen kannalta keskeisessä *Valtio*-dialogissa ”filosofisia” ja ”poliittisia

⁶ Platonismista vaikutteita ottaneen Tommaso Campanellan *La città del Sole* (”Aurinkovaltio”) (1602) on klassinen esimerkki ideaalisen valtion staattisesta kuvauksesta. Campanellan utopiasta puuttuu dynamiikka ja sen mukanaan tuoma jännite: filosofis-teokraattinen valta lepää *takuuvarmalla* perustalla, eikä minkäänlaiselle ”häiritsevälle” kontingenssille ole tilaa.

⁷ Poikkeuksia ovat *Apologia* ja *Kirjeet*. Jälkimmäiset tosin saattavat olla epäperäisiä.

⁸ *Valtio* 537d. Platonin mukaan ”sitä, joka on suoraa päätä halukas maistamaan kaikkia tiedonaloja, joka ryhtyy ilomielin oppimaan eikä koskaan saa kylläkseen, me täydellä syyllä nimitämme filosofiksi”. (*Valtio* 475c) Erikoistuminen ei tule kysymykseen filosofin elämässä, sillä Platonille filosofia merkitsee juuri eräänlaista ”yleissivistynyttä” kokonaisvaltaista todellisuuden ymmärtämisen pyrkimystä. Dialektikoksi (filosofiksi) kelpaa ”se, joka pystyy kokonaisnäkemykseen, muut eivät”. (*Valtio* 537d)

sia” kysymyksiä tarkastellaan yhden ja saman *polista* koskevan kysymyksenasettelun valossa. Platonin totaalinen lähestymistapa osoittaa hänen filosofisen ajattelunsa ytimeen: filosofiset (teoreettiset) kysymykset ovat myös ”poliittisia” (*polista* koskevia) kysymyksiä, ja poliittiset kysymykset ovat myös filosofisia kysymyksiä. Kummatkin puolestaan kytkeytyvät kasvatusta (*paideia*) koskevaan tarkasteluun.

Filosofialla ja ylipäätään tietämisellä on aina jokin *positio* kontekstissaan. Filosofiaa ei harjoiteta tyhjiössä, vaan filosofitkin elävät ja toimivat yhteisönsään vaikuttavien lakien ja tapojen vaikutuspiirissä. Saksalainen filosofi Hannah Arendt ei voisi osua enemmän harhaan, kun hän esittää, että *Valtioon* sisältyvän luolavertauksen (VII kirja) myötä ”*theorein* [filosofia] muuttuu yhteistoimintaan liittyvästä poliittisen draaman katselusta yksinäiseksi mietiskelyksi, joka tähtää ideoiden tosiolemuksen näkemiseen”.⁹ Tämä saattaa päteä eräiden myöhempien platonistien kohdalla, mutta itse Platonin suhteen väite kuulostaa perin oudolta.¹⁰ Länsimaisen filosofian historiasta on vaikea löytää toista teosta, jossa filosofian harjoittamisen ja poliittisen elämän vastavuoroista suhdetta korostettaisiin yhtä voimakkaasti kuin *Valtiossa*. Silloinkin kun puhe on filosofin syrjäänvetäytymisestä Platon tarjoaa selitykseksi ”ihmisten yleistä hulluutta” ja turmeltunutta yhteisöä, jossa filosofinen elämä on mahdotonta.¹¹

Valtiossa on esillä kaksi äärimmäistä tilannetta: toisaalta täysin turmeltunut yhteisö, jossa filosofi joutuu paaluun naulituksi ja ruoskituksi, toisaalta täydellinen polis, jossa valta on filosofihallitsijalla tai hallitsijafilosofilla.¹² Kummankin kohdalla filosofi kuvataan oikeamieliseksi hahmoksi, vaikka hänen asemansa on niissä aivan vastakkainen. Platonin kritiikki kohdistuuakin epätäydellisiin poliksiin, joissa filosofeja ei kunnioiteta eikä todelliselle filosofialle anneta sille kuuluvaa arvoa. Tällaisia valtiomuotoja ovat muun muassa tyrannia, oligarkia ja demokratia (*Valtio* 543a–).

⁹ Sit. Parvikko 1999, 45

¹⁰ Italialaisessa renessanssihumanismissa platonistinen käänne liittyi 1400-luvun jälkipuoliskolla tapahtuneisiin poliittisiin muutoksiin. Olojen käytyä aiempaa levottomammiksi kaupunkivaltioiden käytännöllisessä elämässä aktiivisesti vaikuttanut kansalaishumanismi sai tehdä tilaa esoteerisemmalle filosofiselle harrastukselle. (Garin 1981, 94–132)

¹¹ *Valtio* 496b–497b. Platon itsekin koki asemansa tukalaksi puoluekiistojen ja peloponnesolaissodan repimässä 400- ja 300-luvun vaihteen Ateenassa.

¹² Vaikka Platonin käsityksiä täydellisestä valtiosta voidaan luonnehtia ”utopiaksi”, niin itse sanan (eu-/ou-topos: ”hyvä paikka, joka ei ole missään”) sepitti vasta englantilainen Thomas More vuonna 1516 julkaistussa teoksessaan *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*.

Kelvottomassakin poliksessa ”oikeamielisyyttä” voidaan arvostaa hyveenä, mutta tällöin kysymys ei ole todellisesta oikeamielisyydestä, vaan vain sellaiselta vaikuttavasta oman edun ja maineen tavoittelusta (*Valtio* 363a). Väärämieliselle saattaa olla hyötyä siitä, että hän on oikeamielisen maineessa. Tällöin tämä hyve ei kuitenkaan ole toiminnan päämäärä sinänsä, vaan ”hyvää” tehdään hyvien seurausten toivossa.¹³ Kehnossa poliksessa filosofin maineessa ovat ”silmänkääntäjät”, kuten ovelat sofistit, kun taas hyvässä poliksessa puhujantaito on valjastettu filosofi-valtiomiehen oikeudenmukaisten tekojen palvelukseen (*Valtiomies* 304a–e). Platonin kohdalla onkin huomattava, ettei hän tuomitse puhe- ja väittelytaitoa (retoriikka ja eristiikka) sinänsä, vaan arvostelee niitä, jotka käyttävät näitä taitoja muihin kuin oikeuden mukaisiin tarkoituksiin.¹⁴ Ateenalaisetkin epäilivät, että Platonin dialogien myyttinen filosofisankari Sokrates (470–399 e.a.) yritti pettää heitä loistavalla puhetaidollaan, kun taas tämä itse väitti vain puolustaneensa oikeudenmukaisuutta.¹⁵ Platon korostaa filosofian ja puhetaidon kohdalla hierarkista järjestystä. Kuten jokainen kansalainen on oikeudenmukaisessa valtiossa ”luonnollisella” paikallaan ja hoitaa hänelle sopivia tehtäviä, samoin filosofia hallitsee siinä puhetaitoa (*Valtio* 433a–434e). Näin ei ole epätodellisissa valtioissa, koska niissä hallitsemistehtävissä eivät ole ne, joilla olisi siihen eniten luontaisia taipumuksia (*Valtio* 433a).

Oleminen ja näyttäminen

Platonin filosofiassa ”olemisen” ja ”näyttämisen” välisellä erotelulla on keskeinen asema. Oikeamielinen ei välttämättä näytä oikeamieliseltä, mutta on sellainen, väärämielinen voi näyttää oikeamieliseltä, vaikkei sellainen olekaan (*Valtio* 362a–364b). Huonot valtiot voivat olla hyvän valtion kuvajaisia tai jäljitelmiä, vaikka valtaa käyttävätkin omia etujaan ajavat ”puoluemiehet” (*Valtiomies* 303c–d).

¹³ Esim. *Valtio* 357b. Aristoteleen filosofiassa etiikka ja politiikka kohdistuvat *praksikseen*, toimintaan joka sisältää oman päämääränsä. Tämä eroaa *poiesiksesta*, jossa tekemistä määrää sille ulkoinen päämäärä, kuten puhetaidon kohdalla vaikutuksen aiheuttaminen kuulijakunnan keskuudessa.

¹⁴ Puhetaidon ja filosofian vastakkaisuus esitetään voimakkaammin sanankääntein *Gorgiaassa* kuin myöhemmässä *Valtiossa*. Ero johtunee myös siitä, että ensimmäinisessä Sokrates (Platon) haluaa arvostella tuolloin Ateenassa vaikutusvaltaisessa asemassa ollutta puhujaa ja puhetaidon opettajaa Gorgiasta.

¹⁵ *Apologia* 17a ja 33a–b. Platon tutustui Sokrateen 20-vuotiaana.

Koska kelvottomassa poliksessa todellinen oikeamielisyys ei kannata tai se on alistettu itsekkäiden pyrkimysten palvelukseen, ei tällainen yhteisö voi tarjota otollista maaperää filosofisen luonteen kehitykselle: Huono yhteisö on omiaan muokkaamaan kansalaistensa luonnetta kelvottomaan suuntaan. Filosofiaan taipuvaisen, tarkkanäköisen nuorukaisen on helpompi ryhtyä ”teeskentelijäksi” ja siten hankkia mainetta kuin olemalla hyveellinen.¹⁶

Platon ei anna yksiselitteistä vastausta siihen, miksi oikeamielinen filosofi tuhoutuu kelvottomassa poliksessa. Epäilemättä hän joutuu vaikeuksiin ainakin silloin kun rohkenee arvostella hallitsijoiden ”jesuiittamaisia” käytäntöjä, kuten Platonin mukaan teki Sokrates.¹⁷ Väärämielinen puolestaan menestyy, koska hän sovittaa sanansa ja tekonsa kelvottoman poliksen vaatimuksiin. Hän osaa toimia ja esiintyä niin, että hänen maailmallinen maineensa karttuu.¹⁸

Filosofin ja sofistin tai valtiomiehen ja puoluemiehen välisestä fundamentaalisesta erosta huolimatta Platon toteaa useaan otteeseen, kuinka vaikeaa on erottaa todella oikeamielinen filosofi sellaiselta vaikuttavasta ”silmänkääntäjästä”. Ulkoiseen vaikutelmaan ei voi luottaa, semminkin kun väärämieliset saavat mainetta ja menestyvät juuri siksi, että he näyttävät hyviltä ja heidän sanansa synnyttävät mielihyvää kuulijoiden keskuudessa. *Sofistissa* todetaankin, että ”sofistit ovat vaikeasti kiinnisaatava laji” (*Sofisti* 261a). Sofistin taidot täydellisesti hallitseva on ”suurin silmänkääntäjä”, jota on äärimmäisen vaikea erottaa todellisten valtiomiesten ja kuninkaiden joukosta (*Valtiomies* 291c). Sofistit kuuluvat niihin, ”jotka esiintyvät valtiomiehinä vaikeivāt sitä olekaan ja saavat monet vielä uskomaan itseensä” (*Valtiomies* 292d). He osaavat käyttää ihmisten suuren enemmistön tietämättömyyttä hyväkseen. Platonin mielestä vain ani harvalla on edellytyksiä erottaa sofistia filosofista, puolue miestä todellisesta valtiomiehestä. Suurelle joukolle filosofia on mahdotonta (*Valtio* 494a). *Sofistissa* käydäänkin pitkä ja monipolvinen keskustelu siitä, kuinka sofisti voitaisiin tunnistaa ja saada kiikkiin viisailta vaikuttavista sanoistaan. Selvää on, että vain

¹⁶ *Valtio* 496b–497a. Platon ei väitä *Valtiossa*, että oikeudenmukaisuus kannattaisi kelvottomassa valtiossa, mikäli kriteerinä on henkilökohtainen maailmallinen menestys. Oikeudenmukaisuuden ”kannattavuutta” ei tulekaan arvioida sen seurausten perusteella, vaan se tulee nähdä itseisarvollisena hyvyytenä, kuten jo *Gorgiaassa* todistellaan. (Vrt. Kraut 1992, 312. Kraut ei kuitenkaan riittävästi korosta eroa ”filosofisen” ja ”ei-filosofisen” menestyksen välillä.)

¹⁷ Ks. *Apologia*. (Teokset, osa 1)

¹⁸ *Gorgiaan* mukaan sofistinen puhetaito on eräs mielistelyn laji. (*Gorgias* 466a)

filosofiassa harjaantunut pystyy osoittamaan sofistin argumentaation filosofiset ongelmat.

Tarkkanäköisyys

Platonin käsitykset filosofista ja sofistista on usein tulkittu hyvän ja viisaan filosofin sekä kelvottoman ja typerän sofistin väliseksi vastakkainasetteluksi. Tällainen antagonistinen asetelma ei tee kuitenkaan oikeutta sen paremmin Platonin käsityksille filosofista kuin sofististakaan. Mikäli Platon olisi pitänyt sofisteja pelkkinä typeryksinä, hän tuskin olisi nähnyt niin paljon vai-vaa heidän arvostelemisekseen. Sofistien vaarallisuus piileekin siinä, että filosofien lailla myös ensimmäinitut ovat *tarkkanäköisiä*. Tämä harvinainen ominaisuus erottaa kummatkin kansalaisten enemmistöstä. Tästä näkö-kulmasta voidaankin kysyä, onko filosofin ja sofistin välinen ero sittenkään niin itsestäänselvä kuin pinnalta näyttää. ”Sofistin” voisi jopa ajatella olevan eräänlainen filosofin ”pimeä” puoli, jota filosofin täytyy pystyä itses-sään hallitsemaan.¹⁹

Tarkkanäköisyyden kriteeri ei riitäkään määrittelemään filosofin ja so-fistin välistä eroa, vaan tarvitaan jokin muu kriteeri. Tällainen on juuri oikea-mielisyys (Esim. *Valtio* 505b). Vain filosofi on oikeamielinen, kun sofisti vain näyttää sellaiselta. Kuten sanottu, todella oikeamielisen tunnistaminen siltä näyttävien joukosta on kuitenkin perin vaikeaa, varsinkin jos kysymys on ”täydellisestä väärämielisyysdestä”. Mikä lopulta takaa sen, ettei tapah-du virhearviointia?

Valtion toisessa kirjassa Glaukon ja Sokrates keskusteleivat täydellisestä väärämielisyysdestä seuraavaan tapaan:

”Alansa hallitseva perämies tai lääkäri tietää, mikä hänen ammatissaan on mahdotonta ja mikä mahdollista; hän ryhtyy jälkimmäiseen ja antaa edel-lisen olla, ja tehdessään virheen hän pystyy korjaamaan sen. Samoin on väärämielisen, joka ryhtyy oikealla tavalla harjoittamaan vääryyttä, on osattava välttää paljastuminen, jos hän haluaa olla todella väärämielinen. Kiinni joutunutta on pidettävä alallaan huonona, sillä vääryyden huippu on siinä, että näyttää oikeamieliseltä sitä olematta.” (*Valtio* 360e–361a)

¹⁹ Platonin mukaan yhdessä ja samassa ihmisessä asuu sekä ”alamainen” että ”hallitsi-ja”. Itsensä hallitseminen tarkoittaa sitä, että pystyy hallitsemaan – ei tukahduttamaan – halujaan. (*Valtio* 430e–431a) Kukaan ei voi täydellisesti vapauttaa sieluaan himoista ja haluista, mutta parhaimmat voivat oppia hallitsemaan niitä. Tällöin sielun eri puolet aset-tuvat oikeaan järjestykseen. (*Valtio* 443c–e)

Vaikka väitteen esittäjä onkin Glaukon, eikä Sokrates (Platon), ei jälkimmäinenkään tyrmää itse ajatusta. Seitsemännessä kirjassa pohditaan edelleen sitä, kenestä on *suureen* pahuuteen:

”Olet kai huomannut, miten on sellaisten ihmisten laita, joita pidetään älykkäinä mutta pahoina? Heidän sielullaan on tarkka näkö, se erottaa terävästi kaiken mihin päin se on kääntynyt; sen näkökyvyssä ei ole mitään vikaa, mutta koska sen itsensä on pakko palvella pahuutta, se saa aikaan sitä enemmän pahaa mitä terävämmin se näkee.” (*Valtio* 519a)

Pahantekijän ”suuruus” perustuu juuri hänen tarkkaan näkökykyynsä, so. huononäköisestä ja lahjattomasta ei ole suuriin vääryyksiin.²⁰

Tieto ja luulo

Oikea- ja väärämielisyyttä koskevien kysymysten syventämiseksi on syytä nostaa esille Platonin käsitys tiedosta (*episteme*) ja luulosta (*doksa*). Edellinen sitaatti nimittäin sisältyy *Valtion* erääseen ydinkohtaan, luolavertaukseen. Tässä filosofian historian ehkä tunnetuimmassa parabelissa kiteytyy Platonin ”keskivaiheen” käsitys tiedosta ja luulosta. Luolaan kahlehditut vangit luulevat luolan takaseinään heijastettuja varjoja ja ääniä itse todellisuudeksi, koska he eivät voi kääntää päätänsä takanaan olevaan valoon ja nähdä varjojen ja äänien todellista aiheuttajaa. Sama pätee poliksen kohdalla. Ihmisten enemmistö uskoo vaikutelmiin, elää luulojensa vallassa, eikä ymmärrä, miten nämä ovat syntyneet. He eivät arvioi asioita niiden ”oikeassa valossa”. Heillä ei ole oikeaa käsitystä siitä, miten valo synnyttää varjot ja antaa elämän kaikille olioille. He eivät myöskään osaa arvioida poliksen ”varjonäytelmiä” hyvän idean valossa (*Valtio* 508e–509b). He erehtyvät moraalisissa, poliittisissa ja oikeudellisissa arvioissaan, koska eivät tiedä, mistä tällaisten tapausten kohdalla todella on kysymys.

Luolavertauksessa tiedon ja luulon eron aiheuttaa tarkasteltavan kohteen luonne: vain itse olioista (esim. ruukku, aurinko tai hyvän idea) voi olla varsinaista tietoa, kun taas varjokuvaan rajoittuva tietäminen jää luuloksi ja uskomuksiksi. Luulolla ja tiedolla on siis eri kohde: toinen kohdistuu varjoon, toinen varjon aiheuttajaan.²¹ Toisaalta todellinen tieto sisältää myös ymmärryksen siitä, miten varjot ja niitä koskevat uskomukset ovat synty-

²⁰ *Valtio* 491e. Platon ei tarkoita, että ”täydellisen väärämielinen” toimisi aina ja kaikkialla väärämielisesti, vaan että hän on sellainen suurimpien asioiden kohdalla.

²¹ *Valtio* 516a–518a; vrt. 478a; ks. myös Brisson ja Pradeau 1998, 17–18

neet. Täten filosofia on ymmärrystä luulojen ja uskomusten alkuperästä, kuten tieto auringosta on tietoa olioiden ja esineiden sekä näiden varjojen alkusyystä. Selittäähän varjojen aiheuttajaa (aurinko, ruukku) koskeva tieto myös tiedon varjojen syntymekanismista (*Valtio* 516b–c).

Luolan vangit ovat kehittäneet monenlaisia teorioita luolan takaseinälle heijastetuista varjoista. Nämä teoriat eivät kuitenkaan ole todellista tietoa, koska niihin ei sisälly pätevää selitystä häilyväisten varjojen synnystä, eikä luolavertauksen kohdalla myöskään varjoteatteria pyörittävistä esiintyjistä (*Valtio* 514b). Samaan tapaan myös moraalisia, poliittisia tai oikeudellisia kysymyksiä on arvioitava hyvän idean valossa, ennen kuin kunkin tapauksen todellinen mieli ja merkitys voivat paljastua.²² Asetelma on osin samankaltainen kuin Marxin ja Engelsin *camera obscura* -vertauksessa. Heidän mukaansa ideologioiden kriittinen arvioiminen edellyttää, että analyysin kohteeksi otetaan itse asiat pääläelleen kääntävä *camera obscura*, so. ne yhteiskunnalliset suhteet ja ideologiset mahdit, joiden puitteissa ihmiset ”luulevat, puhuvat, kuvittelevat”.²³ Luuloista ja kuvitelmistä vapautuminen ei onnistu vain niitä itseään tutkimalla, vaan on tartuttava niiden ”puitteisiin, ehtoihin ja edellytyksiin”.²⁴

Platonin mukaan tietämättömyys on kyvyttömyyttä erottaa elämän vaihtelevissa tilanteissa oikea väärästä, hyvä pahasta. Oikean ja väärän tunnistaminen edellyttääkin ”yleisen” tai ”ykseyden” erottamista ”erityisten” moninaisuudesta:

”Ja sama koskee oikeaa ja väärää, hyvää ja pahaa ja kaikkia tällaisia ideoita: niistä kukin on itsessään yksi, mutta kun ne kaikkialla ilmenevät eri toimintojen, aineellisten esineiden ja toistensa yhteydessä, ne antavat kaikki moninaisen vaikutelman.”²⁵

²² ”Idean” kohdalla on syytä korostaa, ettei kysymys ole subjektin tietoisuudessa olevasta ideasta, mutta ei myöskään jostakin tuonpuoleisesta (transsendentista) oliosta (ks. Kraut 1992, 7). Châtelet’n mukaan Platonin ideaoppi ei ole modernia subjektikeskeistä humanismia eikä myöskään teologiaa (ks. Châtelet 1965, 190).

Käsittäessään näkyvässä todellisuudessa monenkirjavina ja erillisinä ilmenevien asioiden tai olioiden merkityksen ja keskinäisyhteyden filosofi ymmärtää niiden yleisemmän merkityksen. Hän on saanut otteen *todellisuuden* ideasta tai muodosta. (Vrt. Mancini 1996, 166) Platon ei esitä missään systemaattista teoriaa muodoista tai ideaopistaan, vaan käyttää idean tai muodon käsitettä varsin luovasti monenlaisiin tarkoituksiin. (Vrt. Annas 1991, 289)

²³ Marx ja Engels 1978, 78

²⁴ Emt., 77

²⁵ *Valtio* 476a. Usein tässä kohtaa on tapana käyttää geometrista (matemaattista) esimerkkiä. Geometristen kuvioden kohdalla idean ymmärtäminen tarkoittaa sitä, että vaikkapa

”Idea” ei välttämättä viittaa edellisessä sitaatissa johonkin transsendentin ”hyvän” mystiseen kirkastumisen hetkeen, vaan huomattavasti arkisemmin siihen, onnistuuko moninaisten vaikutelmien keskellä elävä ihminen ymmärtämään, mistä hänen sekavassa tilanteessaan todella on kysymys. Pystyykö hän esittämään kohdallisen arvion tilanteen luonteesta ja merkityksestä, siitä ”mitä tuo asia varsinaisesti on” (*Valtio* 507b)? Hallitsijan kohdalla tällainen tilanteen merkityksen oivaltaminen tarkoittaa kykyä pitää silmällä ja puolustaa yhteistä hyvää monenlaisten erityisetujen välisen kamppailun tuoksinassa. Toinen asia on, missä määrin Platoninkaan mielestä kukaan ihminen voisi aina ylittää näin oivallisiin arvostelmiin ja ratkaisuihin. (Palaan tähän kysymykseen kirjoitukseni loppupuolella.)

Kasvatus hyvään, lankeaminen pahaan

Luolavertauksen mukaan vain filosofi pystyy todella ymmärtämään poliiksessä esiintyvien sanojen ja asioiden todellisen merkityksen. Tarkkanäköisenä hän ei usko vaikutelmiin, vaan osaa erottaa luulon tiedosta, filosofian sofistiikasta ja väärämielisyyden oikeamielisyydestä. Palatkaamme nyt väärämielisen ongelmaan. Miten nimittäin on ”älykkäiden mutta pahojen” väärämielisten laita? Epäilemättä myös he osaavat erottaa esineet niiden varjoista, varmasti myös he tietävät, miten valo synnyttää esineiden varjot. He käyttävät kuitenkin tietämystään pahuuden palvelemiseen. He ovat kuin luolavertauksen temppujentekijät, joiden tuottamiin varjo- ja kaikinäytelmiin vangit sokeasti (sokeina) uskovat. Ratkaiseva ero filosofin ja ”älykkään mutta pahan” välillä onkin vain siinä, että ensimmäinen käyttää tarkkanäköisyyttään hyviin tekoihin, jälkimmäinen ei.

Miten sitten estää se, ettei tarkkanäköisistä nuorukaisista kehity pahan-tekijöitä tai ettei filosofihallitsija muutu sofistiksi tai puoluemieheksi? Platon hakee vastausta tähän kiperään ongelmaan kasvatukselta. On saatava aikaan polis, joka tarjoaisi otollisen maaperän oikeamielisten kehitykselle, sillä eihän oikeamielisyys kannata kelvottomassa poliiksessä. Platonin valtio-ideaali onkin keskeisiltä osiltaan myös kasvatusideaali. Kasvatuksen merkitys korostuu, koska lahjakkaita nuorukaisia täytyy alati valvoa ja koetella,

lukuisten yksittäisten kolmioiden kohdalla ajatus tavoittaa ne geometriset periaatteet, jotka pätevät kaikkiin kolmioihin (esim. että kolmion kulmien summa on aina 180 astetta). (Ks. esim. *Valtio* 533b–544a) Platonin ideaoppi koskee kuitenkin *Valtio*-dialogissa ennen muuta eettis-poliittista elämänpiiriä, kuten pyrin omassa esityksessäni painottamaan.

jottei heistä kehittyisi viekkaita pahantekijöitä, vaan hyveellisiä filosofi-hallitsijoita. Suurin riski piileekin näissä lahjakkaimmissa, sillä vain heistä on kaikkein suurimpaan pahuuteen: ”Et kai kuvittele, että suuret rikokset ja täydellinen pahuus voivat syntyä mitättömästä luonteesta”, kysyy Sokrates (*Valtio* 491e; vrt. 495b–c). Esimerkiksi dialektiikan makuun päässeet nuorukaiset käyttävät tätä filosofista taitoa kinasteluun. Taitavan mutta vielä arvostelukyvyyttömän lapsen käsissä dialektiikka muuttuukin irvikuvakseen (*Valtio* 234b–c ja 539b–d). Myös sofistit voivat turmella lahjakkaan nuoren miehen ja tämä ”alkaa pitää hyvänä ja häpeällisenä samaa kuin muutkin, hän alkaa harrastaa samaa ja muuttuu samanlaiseksi kuin hekin”.²⁶

Miten kasvattaa sellaiset filosofihallitsijat, jotka omistaisivat elämänsä vain ja ainoastaan kokonaisuuden hyvälle? Miten luoda sellainen polis, että se kannustaisi lahjakkaimpia hyvään, eikä houkuttelisi heitä pahaan? Miten välttää hairahdukset? Mikä takaa, että kasvattajat ovat kelvollisia ja todella kasvattavat kasvatettaviaan hyvään ja oikeudenmukaiseen?

Platonin mukaan lahjakkaimmat tulee valita ja ottaa jo sylilapsina mukaan poliksen systemaattiseen ”kasvatusohjelmaan”. Idealisessa poliksessa valinnasta huolehtii edellinen filosofipolvi (*Valtio* 540b). Kasvatusta vaille jääneistä, omin päin opiskelleista tai edes niistä ”joilla on parhaat luonnonlahjat”, ei sellaisinaan ole hyviksi hallitsijoiksi (*Valtio* 519b–c).

Jean-Jacques Rousseau’n Emilen lailla filosofihallitsijoiksi kasvatettavia on varjeltava kaikenlaisilta houkutuksilta ja paheilta (*Valtio* 496b). Esimerkiksi hyväksi tuomariksi on vain siitä, joka on elänyt nuoruutensa vailla tietoa tai kokemusta pahuudesta (*Valtio* 409a–e). Jos nuorukainen kohtaa pahuuden liian varhain hänestä ei ole sille vastukseksi. Pahuus tarttuu häneen. Vasta kun nuorukaisen luonne on kehittynyt voimakkaaksi ja identiteettinsä vahvaksi, hän voi katsoa pahuutta ja vääryyttä saamatta niistä taruntaa sieluunsa.

Filosofoilla ja muilla ideaalisen poliksen vartijoiksi kasvatettavilla ei saa olla mitään omaa, kuten perhettä tai omaisuutta, jotta heillä ei olisi myöskään omia tai sukulaistensa etuja ajettavanaan.²⁷ Heitä on alati koeteltava, jotta selviäisi, ”pysyvätkö he lujina vai horjuvatko, kun heitä heilutellaan

²⁶ *Valtio* 492c–d. Ciceron mukaan juuri kaikkein korkeimmalle tähtäävistä on suurimpiin vääryyden töihin, ellei moraalinen hyvä ohjaa heidän toimiaan (Cicero 1992, 126–7). Hän esittää Platoniin viitaten, kuinka ”sellaista tietoa, johon ei liity oikeamielisyys, on nimitettävä ennemminkin viekkaudeksi kuin viisaudeksi”. (Emt., 126)

²⁷ Machiavelli korostaa, että rikkailta on eniten omia etujaan ajettavaan ja siksi he ovat kaikkein häikäilemättöimpiä.

eri suuntiin” (*Valtio* 540a). Lopulta, viisikymmenvuotiaiden kandidaattien joukosta valitaan ne, joista tulee hallitsijoita:

”Sitten näiden viisikymmenvuotiaiden joukosta ne, jotka ovat selviytyneet onnellisesti koetuksista ja kaikin tavoin kunnostautuneet käytännön toimissa ja tiedon alalla, on vihdoin vietävä perille asti, ja heidät on pakotettava kohottamaan sielunsa katse ylös, niin että se kohtaa itsensä sen mikä antaa kaikelle valon. Kun he ovat näin nähneet hyvän sellaiseen, heidän on sitä esikuvanaan pitäen kunkin vuorollaan loppuelämänsä ajan ohjattava valtiota, yksityisiä kansalaisia ja itseään.” (*Valtio* 540a)

Hallitsemisessa ei saa olla mitään nautinnollista, vaan sen on tunnettava velvollisuudelta tai suoranaiselta pakolta. Platonin mukaan vain kelvottomat tahtovat hallitsijoiksi, kun taas parhaat on pakotettava tähän toimeen (*Valtio* 499b–d). Heillä ei ole enää vallantahtoa jäljellä, sillä onnistunut kasvatust on sen heistä vienyt.

Oikeudenmukaisuutta vailla takeita

Platon ei takaa sitä, että filosofien kasvatust onnistuisi tai että tarkkanäköinen filosofihallitsija välttämättä toimisi kaikessa oikeudenmukaisesti. *Valtiossa* ei väitetä, että kerran hyvä myös pysyisi sellaisena, saati että hän aina ja kaikkialla menetteli oikeudenmukaisesti. Tällaisessa ”oikeudenmukaisuudessa vailla takeita” -ajatuksessa voi nähdä Platonin filosofian ydinongelman, toisaalta sen välittämän tärkeän opetuksen.

Valtio-dialogia on kuitenkin usein luettu utopiana ideaalisesta kasvatuksesta ja täydellisestä poliksesta, jossa kasvatust onnistuu ja hyvät ja oikeudenmukaiset filosofit tekevät oikeudenmukaisia ratkaisuja.²⁸ Vaivatonta onkin luetella ne ylevät hyveelliset ominaisuudet, jotka Platon antaa filosofihallitsijalleen (viisas, urhea, järkevä, oikeudenmukainen).²⁹ Tämänäyttypistien ”staattisten” tulkintojen ongelmana on kuitenkin niiden ongelmattomuus: ideaalisen valtion filosofihallitsija esitetään luulosta ja pahasta täydellisesti vapautettuna *ideaalittyyppinä*, joka voi kaikessa rauhassa hallita polistaan.

Sellaiset *Valtion* ja eräiden muiden dialogien jaksot ovat puolestaan jääneet yleensä vaille suurempaa huomiota, joissa ”filosofin” ja ”sofistin” tai

²⁸ Esim. Pietarinen 1996, ja Nordin 1999

²⁹ *Valtio* 427e. Täydellisen valtion ”luonnollisessa” luokkajaossa vartijaluokan filosofijäsenten hallitseva hyve on oikeudenmukaisuus ja sotilasosan urheus, kun muiden kansalaisten tulee olla ennen muuta järkeviä toimissaan. Samanlaisen hyveiden hierarkian tulee vallita yksittäisen ihmisen sielussa. (*Valtio* 431e–432b)

”filosofian” ja ”sofistiikan” välinen rajanveto esitetään *vaativana ongelmana*. Jos tällaiset kohdat kuitenkin otetaan vakavasti, näkyville nousee ideaalisen poliksen todellinen ongelma: kysymys filosofihuijarista tai huijarifilosofista. Kysymys viittaa Platonin polis-filosofian ytimeen: Filosofihallitsija on *riskitekiä*, ja riski kasvaa sitä mukaa mitä nuhteettomammaksi filosofi maineeltaan käy. Vaikka koettelu ja kasvatuksen avulla voitaisiin jossakin tilanteessa varmistua siitä, että kyseessä todella on hyvä filosofi, niin mikä takaa, että hän on sellainen myös huomenna? Platonin mukaan filosofia täytyy jatkuvasti koetella. Mutta eikö vain ja ainoastaan filosofihallitsijoista itsestään ole tämänkaltaiseen vaativaan tutkintatyöhön? Kuka sitten tutkii tutkijat? Tavalliset kansalaisetko vai tutkijat itse? Eikö heistä silloin tule todistajia omassa asiassaan? Entä pitääkö tavallisten kansalaisten puolestaan ”sokeasti” (sokeina!) uskoa hallitsijoidensa omaan todistukseen? Onko kansalaisilla todellakin syytä luottaa siihen, että filosofiahallitsijoiden käsitys kunkin kansalaisen ”luonnollisesta” paikasta poliksen hierarkiassa todella on oikeudenmukainen, vaikka kansalaiset itse kokisivat tulleen kaltoin kohdelluiksi? Miten filosofian suhteen tietämättömät maallikot voivat varmistua siitä, etteivät heidän filosofihallitsijansa olekin silmänkääntäjiä ja koko koettelu pelkkää näytelmää?³⁰ Entä siinä tapauksessa, että kansalaiset joutuvat todistamaan filosofihallitsijoidensa välisiä repiviä kiistoja siitä, kuka todella on oikeamielinen filosofi, kuka vain väärämielinen silmänkääntäjä? Entä jos tällaista ”filosofipuolueiden” välistä kamppailua ei esiinny? Eikö juuri silloin ole syytä epäillä filosofihallitsijoiden muodostavan täydellisen väärämielisen tyrannian? Eikö tällaisessa hiljaisuudessa ole jotakin pahaenteistä kuin ”despotian hiljaisuudessa” (*tranquillité*) Montesquieuilla?³¹

Edellisen kaltaisia kysymyksiä voidaan esittää myös tietoa ja luuloa koskevien erottelujen kohdalla. Platonin ideaopin moderneissa tulkinnoissa tietäminen tai ideoiden tai muotojen näkeminen (hyvän idea) esitetään usein abstraktina tai universaalina ”tietoteorian”. Filosofinen ”tietäminen” viittaa stabiiliin olotilaan tai eräänlaiseen ”nirvanaan”, jossa filosofi alati viipyy sinne kerran päästyään. Luolavertauksessahan päivänvalon nähnyt ja totuuden valossa kylpenyt ei enää voi uskoa varjomaaailman käsityksiin. Kieltämättä luolavertauksen kuvaus hämärästä päivänvaloon siirtymisestä

³⁰ Kuten sanottu, ateenalaiset epäilivät, että Sokrates yritti pettää heitä loistavalla puhetaidollaan, kun tämä itse sanoi puolustaneensa oikeudenmukaisuutta. (*Apologia* 17a ja 33a–b)

³¹ Montesquieu 1979, V, 14

houkuttelee tulkitsemaan filosofiaan siirtymisen eräänlaiseksi mystiseksi ”valaistumiseksi” tai ”henkistymiseksi”, joka tuo mieleen kristittyjen kuvaukset ”uskoon tulemisesta”. Monissa muissa *Valtion* kohdissa Platon kuitenkin esittää filosofiksi kehittymisen edellistä selvästi hapuilevampana ja arkisempaan tapahtumakulkuna (voihan vasta 50-vuotiaasta olla filosofihallitsijaksi!). Varsinkin silloin kun esillä ovat kasvatuksen ja hallitsemisen käytännölliset ongelmat, asioiden filosofisen merkityksen tavoittaminen esitetään labiilina ja epävarmana momenttina, jonka pysyvyydestä ei ole takeita. Staattisen ”valaistuneisuuden tilan” syrjäyttää dynaaminen arvostelukyvyn problematiikka. Luolavertauksessakin pelkkä valon näkeminen tuottaa tuskaa, ja asioiden päivänvalossa arvioiminen vaatii totuttelua. *Faidroksessa* puolestaan ideoiden tai muotojen käsittäminen sekä filosofinen elämä ylipäättään kuvataan hankkeeksi, jolle täytyy yhä uudestaan vihiä. ³²

Valtiota aiemmin kirjoitetussa *Gorgiaassa* Platon esittää kuuluisan väitteensä, jonka mukaan kukaan ei tee tahallaan väärin. Vääritys johtuu tietämättömyydestä (*Gorgias* 460a–461a). *Valtiossa* tällaista käsitystä ei selkeästi formuloida. Siinä esitetty ”poliittisempi” käsitys luulosta ja tiedosta ei ole kuitenkaan välttämättä ristiriidassa *Gorgiaan* käsityksen kanssa. Ristiriita ainakin lievenee, mikäli tietäminen tai tietoisena oleminen tulkitaan juuri labiiliksi momentiksi. Tällöin tietämättömyys voi viitata siihen, kuinka jossakin tilanteessa filosofinkin arvostelukyky saattaa pettää, eikä tämä osaa arvioida oikein tekojensa seurauksia. Esimerkiksi hän voi tulla aiheuttaneeksi vahinkoa (tietoinen rankaiseminen on eri asia) jollekin, eikä enää olekaan oikeudenmukainen:

”SOKRATES: No niin, Polemarkhos, oikeudenmukaisuuden tehtävänä ei siis ole vahingoittaa, ei ystävää eikä ketään muutakaan. Se on hänen vastakohtansa, epäoikeudenmukaisen, asiana.”(*Valtio* 335d)

Vahingonteon hetkellä ”filosofi” ei enää vastaa määritelmäänsä – tarkkanäköinen ja oikeudenmukainen – kuten ei vastaa lääkäri omaansa tehdessään hoitovirheen (*Valtio* 340d–e). Samoin kuin Aristoteleen etiikassa, myös Plato-

³² *Faidros*, esim. 249a–e. Varton mukaan hyvän idean toteutumisen kohdalla on esillä ”kokonainen ihminen, ruumiineen päivineen, koko elämänsä kanssa, kaikessa moninaisuudessaan, arkipäiväisyydessään ja puutteellisuudessaan”. Platonin hyvän idea ei viittaa moderniin hengen filosofiaan, ”jossa idealistinen nero on kumonnut ruumiin tarpeet ja osoittanut, kuinka käsitteellinen, henkinen ja sielullinen ovat aina ylitse muun”. (Varto 1993, 49–50) Mancini puolestaan viittaa ideoiden *immanenttisuuteen*. Idea on näkyvän (muuttuvan) todellisuuden näkymätön (muuttumaton) ulottuvuus. (Mancini 1996, 166)

nilla vain itse *tekeminen* voi kertoa toimijan todellisen moraalisen laadun.

Platonin ”aristokraattinen” näkemys filosofista tai hallitsijasta ei vaikuta mitenkään ongelmattomalta, kun sitä arvioidaan poliiksen vallankäytön suhteen. Ongelmista huolimatta hänen käsityksiään filosofiasta ja hallitsemisesta voidaan lukea mielenkiintoisena esityksenä kaiken tietämisen ja hallitsemisen *riskipitoisuudesta*. Valtioon voidaan katsoa sisältyvän kiinnostava käsitys moraalisen, poliittisen tai oikeudellisen arvostelukyvyn epävarmasta luonteesta. Arvostelukyvyn harjoittajan näkökulmasta katsottuna kysymys on ”hyvän idean” mukaisen toiminnan ongelmasta. Arvostelukyvyn käyttöä arvioivasta ”katsojan” näkökulmasta esillä ovat moraalisen, poliittisen tai oikeudellisen toimijan tekojen oikeellisuuden kysymykset.

Filosofisen arvostelukyvyn ongelmiin viittaa esimerkiksi Platonin käsitys täydellisen poliiksen tuhoutumisesta:

”Koska kaikki syntyvä on myös häviävää, ei tällainenkaan rakennelma kestä ikuisesti vaan hajoaa aikanaan.” (*Valtio* 546a)

Paraskaan polis ei voi lopullisesti irrottautua hyvien ja huonojen valtiomuotojen kiertokulusta. *Valtion* kahdeksannessa kirjassa esillä ovat sellaiset mullistukset, jotka tuhoavat täydellisen valtion. Filosofihallitsijat nimittäin saattavat *erehtyä* jälkikasvunsa otollisen syntymähetken valinnassa. Niin arvostelukykyisiä kuin he ovatkin, he voivat valita väärin siittämiensä jälkeläisten syntymääjankohdan. Syntyvät kehnnot jälkeläiset vievät valtion perikatoon. Perimmäinen syy ei ole jälkeläisten, vaan heidän kelpo vanhempiansa, jotka ovat tulleet antaneiksi huonojen aineiden sekoittua valtioon. Seurauksena on riitoja ja eripuraisuutta (*Valtio* 546a–547d).

Astrologinen viittaus syntymän epäotolliseen ajankohtaan sisältää huomionarvoisen, Machiavellin sittemmin korostaman ajatuksen: parhainkaan inhimillinen luomus ei kestä ikuisesti, parhainkaan inhimillinen toimija ole täydellinen, eikä arvostelukykyisinkään filosofi ole erehtymätön.³³

Hallitsijoiden lukumäärä

Platonin käsitystä valtiosta ja hallitsemisesta on usein arvosteltu elitismistä tai nähty siinä jopa totalitaristisia piirteitä.³⁴ Varsinkin hänen demokraatti-

³³ Machiavelli 1918, 135 ja Machiavelli 1958, 310

³⁴ Tunnetuin esimerkki lienee Popperin esitys, jossa tämä leimaa Platonin 1900-luvun(!) totalitaaristen yhteiskuntien kantaisäksi. (Popper 1974)

seen valtiomuotoon suuntaamansa kritiikki on ollut arvostelijoiden maalitauluna. Platonin demokratiakriittisen valtiokäsityksen on katsottu ilmentävän peloponnesolaissodan myötä vaikutusvaltaansa menettäneen aristokraattisuvun vesan huolestuneisuutta alemmista kansalaisryhmistä tulevien ”demokraattien” noustessa keskeisille paikoille Ateenan kaupunkivaltiossa.³⁵ Epäilemättä sekä Platonin oma asema että levottomat olot vaikuttivat ylimääräisesti hänen filosofiansa ideologisiin lähtökohtiin.³⁶ Hän piti demokratiaa huonona tai heikkona valtiomuotona, jossa hallitusvalta oli tietämättömyyden enemmistöllä ja myös siksi luisumassa demagogisen tyrannin käsiin (*Valtio* 555a–). Toisaalta on syytä huomata, että hän kavahti myös ns. kolmenkymmenen tyrannin harvainvaltaa (404–401 e.a.), vaikka eräät näistä olivat hänen sukulaisiaan. Tyrannian jälkeen palautetun demokratian Platon tuomitsi lopullisesti sen langettaessa kuolemantuomion Sokrateelle (399 e.a.). Mikäli seitsemättä kirjettä on uskominen, hän oli aluksi osallistunut sen poliittiseen toimintaan, kuten aiemmin myös tyranniin vallanpitoon.³⁷

Valtiossa ja Valtiomiehessä olemassa olevat valtiomuodot erotetaan toisistaan sekä hallitsijoiden lukumäärään että heidän toimiansa kelvollisuuden perusteella. *Valtiomiehessä* jako tuottaa seitsemän erilaista valtiomuotoa, joista kolme on kelvottomia, kaksi hyviä, yksi edellisten väliltä ja yksi erinomainen. Kelvottomia valtiomuotoja ovat tyrannia, oligarkia ja demokratia. Niille ominaisia piirteitä ovat köyhyys, pakkovalta ja laittomuus. Lisäksi vallankäyttäjät toimivat niissä itsekkäästi vain omaa etuaan ajaen. Niistä vähiten huono on demokratia, suurten joukkojen valta. Se ei saa aikaan suurta hyvää tai

³⁵ Ks. esim. Thesleff ja Sihvola 1994, 116–117. Platonin elämän ja hänen poliittisten näkemystensä kehityksen kannalta on erityisen kiinnostava hänen ns. seitsemäs kirjeensä, vaikka sen aitoutta onkin epäilty. (*Teokset*, osa 7, 123–153)

³⁶ Ks. esim. Meiksins Wood ja Wood 1978, ja Thesleff 1989

³⁷ Platonin syntyessä Ateenan ja Spartan välistä peloponnesolaissotaa oli käyty jo muutama vuosi. Siten hänellä ei ollut henkilökohtaista kokemusta Ateenan kukoistuksen ajasta ja karismaattisen kansanjohtajan, Perikleen (n. 495–429 e.a.) valtakaudesta. *Seitsemännessä kirjeessä* Platon kuvaa pettymystään niin kolmenkymmenen tyrannin (oligarkin) valtaan kuin sen jälkeen palautettuun demokratiaankin. (*VII kirje* 324a–326b) Sokrateen kuolemantuomion jälkeen (399 e.a.) Platon lähti Ateenasta. Megarassa hän tutustui muun muassa Euklideehen ja tämän luonnonfilosofiaan. Platon matkasi elämänsä aikana myös Egyptissä ja Italiassa. Vuonna 388 e.a. hän vieraili Sisiliassa Syrakusassa ja ystävystyi sen hallitsijan Dionysios I:n nuoren langon Dionin kanssa. Platon yritti turhaan kasvattaa Dionysios I:n pojasta Dionysios II:sta filosofihallitsijaa Syrakusalle. Kysymys ei ollut puhtaasti ”kasvatuksellisesta” hankkeesta, vaan myös Syrakusan valtataisteluista, joihin Platon oli sekaantunut. Tämän jälkeen Platon palasi lopullisesti Ateenaan ja johti akatemiaansa aina kuolemaansa saakka.

pahaa, koska valta on jaettu monien kesken pieniin osiin. Tyydyttäviä tai hyviä valtiomuotoja ovat kuningasvalta (monarkia) ja aristokratia. Niitä luonnehtii rikkaus, lainmukaisuus ja hallitsijoiden tahdon vapaaehtoinen noudattaminen. Vallanpitäjät pyrkivät tomissaan kaikkien yhteiseen hyvään. Demokratian Platon lukee kuuluvaksi myös näihin kelvollisiin valtiomuotoihin, mutta se on niistä huonoin, koska hajanaisen luonteensa takia se ei saa aikaan suurtakaan hyvää. Kuningasvallan Platon jakaa edelleen kahtia tuoden esille seitsemännen, ideaalisen valtiomuodon. Sitäkin hän nimittää kuningasvallaksi. Erona tavalliseen kuningasvaltaan on se, että hallitsijana on täydellinen valtiomies, joka ei tarvitse ratkaisujensa tueksi kirjoitettuja lakeja tai yhteisönsä perinnäistapoja.³⁸

Täydellinen valtiomies on kuin tuomari, joka pelkästään oman harkintansa varassa päätyy oikeudenmukaiseen ratkaisuun. Platonin Ateenassa ei juuri ollut kirjoitettua lainsäädäntöä, vaan tapauksia ratkottiin perinnäistapojen pohjalta tai tuomarien tapauskohtaisen harkinnan mukaan. Siksi ajatus todellisen valtiomiehen lakeihin perustumattomasta vallankäytöstä ei ollut tuolloin mitenkään tavaton.³⁹

Kirjoitetut lait, joita Platon ei siis pitänyt täysin tarpeettomina, ovat eräänlainen apuväline, johon tulee turvautua silloin kun hallitsija ei osaa muuten tehdä oikeudenmukaisia ratkaisuja. Tällainen on tilanne tavallisessa monarkiassa ja aristokratiassa. Niiden kohdalla on hyvä, että kirjoitetut lait ohjaavat vallanpitäjien toimintaa. Lait antavat oikeamukaisuuden mallin, jota hallitsija(t) voi(vat) jäljitellä (*mimēsis*) päätyäkseen oikeudenmukaiseen ratkaisuun.⁴⁰ Jos epätäydellinen hallitsija kuitenkin poikkeaa lain kirjaimesta uskoen siten toimivansa paremmin, hän epäonnistuu. Laeista poikkeaminen edellyttääkin, että hallitsija todella ”omistaa tiedon” eli tietää milloin jokin

³⁸ Toisaalta Platon antaa ymmärtää *Valtiossa*, että filosofihallitsijat muodostavat eräänlaisen hallituskollektiivin. He noudattavat työnjakoa, jossa kukin hoitaa vuorollaan valtion asioita toisten paneutuessa teoreettisempiin tehtäviin. Vaikka Platon ei sitä ääneen lausukaan, voi ajatella, että useiden filosofien yhteisvalta tekee mahdolliseksi paitsi filosofien väliset ”sokraattiset” neuvottelut myös keskinäisen silmälläpidon.

³⁹ Aristoteleen mukaan ”on parempi, että laki hallitsee mieluummin kuin joku yksittäinen kansalainen”. Edelleen hän jatkaa, että ei ole hyvä antaa valtaa yhdelle, vaikka tämä olisikin muita erinomaisempi. Kun valta on useammissa käsissä, hallitsijat voivat kontrolloida toinen toistaan. (*Politiikka* 1287a) Aristoteleen näkemys on ilmeisen kriittisessä suhteessa Platonin täydellisen valtiomiehen ajatukseen *Valtiomiehessä*. Toisaalta *Valtiosta* selviää, että filosofihallitsijoitakin on useampia.

⁴⁰ *Valtiomies* 301a. Platonin mielessä oli ehkä jonkinlainen ”ennakkotapausten” luettelo, joka kasuistiikan tapaan antaisi oikean menettelytavan mallin kunkin uuden tapauksen kohdalla.

muu ratkaisu on oikeudenmukaisempi kuin lainmukainen (*Valtiomies* 300d). Huonoissa valtiomuodoissa vallanpitäjät puolestaan rikkovat jatkuvasti lakeja tai säättävät epäoikeudenmukaisia lakeja kelvottomia tekojaan oikeuttamaan.

Platon ja demokratia

Platonin demokratiakritiikin lähtökohtana on ajatus, että oikeudenmukaisuus tai yhteishyvä puolustava vallankäyttö edellyttää kehittyneitä arvostelukykyä. Tarkkanäköisen mutta pahan kohdalla moraalis-oikeudellisen arvostelukyvyn paikalla on moraaliton arviointikyky. Sellaisella varustettu juonittelija osaa arvioida tekojaan oman etunsa kannalta suotuisasti, kun taas ihmisten enemmistöltä tällainen tarkkanäköisyyttä vaativa taito puuttuu. Kuten sanottu, jälkimmäiset näyttävät joutuvan tarkkanäköisten välisissä kiistoissa sivustakatsojan asemaan.

Platonin provokatiivista näkemystä arvostelukyvyn harvinaisuudesta ei ole syytä muutta mutkitta torjua, sillä siinä arvostelukyvyn ongelma asetetaan keskeiseksi politiikan filosofian kysymykseksi. Platon luo perustaa niille myöhemmille arvostelukyvyn analyyseille, joista muun muassa Aristoteles ja Machiavelli ovat tunnettuja. Se, mikä taas todella erottaa Platonin eritoten useista uusimman ajan politiikan klassikoista on hänen hierarkkinen käsityksensä tiedosta ja vallasta. Vain filosofisen eliitin päätökset voivat olla oikeudenmukaisia, yhteishyvää edistäviä ja koko yhteisön edun mukaisia. Tällainen käsitys sisältää tietenkin oletuksen siitä, että ”oikeudenmukaisuus”, ”yhteishyvä” tai ”kaikkien paras” todella ovat olemassa ja tunnistettavissa, eivätkä ne ole vain lumetta tai pseudofilosofisia luomuksia, joihin vetoamalla viekkaat hallitsijat voivat edistää omien etujensa toteutumista.⁴¹

Platonin ihanteena oli harmoninen ja yksituumainen valtio, kun taas konfliktit ja ristiriidat saivat häneltä ankan tuomion – ellei niissä sitten ollut kysymys filosofien välisestä ns. sokraattisesta dialogista. Vallanjakoa ja erilaisten kansalaisryhmien osallistumista korostavissa myöhemmissä politiikan teorioissa on sen sijaan korostettu (säädellyn) konfliktin positiivista

⁴¹ Machiavelli kiinnittää huomiota siihen, miten viekas hallitsija osaa taitavasti vedota yhteiseen hyvään ajaessaan omaa etuaan. Toisaalta hän korostaa, että uuden ruhtinaan johdolla yhdistynyt Italia tulisi olemaan paljon parempi paikka elää kuin hänen aikansa hajanainen ja levoton Apenniinien niemimaa.

merkitystä yhteiskunnassa. Sellainen kertoo paitsi erilaisten ryhmien ja intressien olemassaolosta myös näiden mahdollisuudesta osallistua poliittiseen elämään.⁴² Tästä näkökulmasta katsottaessa aristokraattinen harvainvalta ei voi olla muuta kuin Montesquieun kuvaamaa ”despotian hiljaisuutta”, jossa muiden kuin valanpitäjien ääni on tylästi vaiennettu.

Platon ei myöskään oleta, että nimenomaan osallistuminen päätöksentekoon voisi kohentaa ja kehittää myös kansalaisten enemmistön arvostelukykyä ja vastuuntuntoa. Vaikka hän esittääkin, että filosofihallitsijaksi pääsemisen (joutumisen) ei tule olla syntyperästä tai edes sukupuolesta kiinni, niin hän ei usko, että muista kuin ani harvoista olisi tähän (*Valtio* 454d ja 540a–d). Suuren joukon valta – demokratia – on välttämättä luulojen ja mielipiteiden valtaa.

Kaikesta huolimatta Platonin korostama ero paremman ja huonomman politiikan, oikeudenmukaisemman ja epäoikeudenmukaisemman päätöksen tai yhteishyvällisemmän ja omahyväisemmän hallitsemisen välillä ansaitsee huomion. Tällaisten laadullisten erottelujen merkitystä ei tarvitse täydellisesti kieltää, vaikka kiistäisikin niiden absoluuttisuuden. Mikäli nimittäin kaikki poliittiset arvostelmat ymmärretään ”pelkäsi retoriikaksi”, yhdeksi ja samaksi oman edun tavoitteluksi, niin silloin joudutaan luopumaan länsimaisen poliittisen ajattelun keskeisimmästä sisällöstä. Klassikojen välisistä ratkaisevista eroista huolimatta useimmat heistä ovat allekirjoittaneet eräänlaisen ”edistyksen periaatteen”: Kaikki politiikka ei välttämättä ole samanlaista oman edun tavoittelua. Inhimillisessä yhteisöelämässä on mahdollista pyrkiä ja päästä ratkaisuihin, jotka ovat oikeudenmukaisempia ja yhteishyvällisempiä kuin jotkut toiset ratkaisut. Poliittisten kamppailujen kaikki osapuolet eivät ole yhtä hyvällä tai huonolla asialla, eivätkä kaikkien pyrkimykset ole yhtä oikeutettuja tai epäoikeutettuja.

Poliittisen konfliktin suuret klassikot, Machiavelli ja Marx, eivät hekään kiistä, etteikö yleisemmän ja erityisemmän edun välillä olisi eroa, vaikka he ovatkin opettaneet suhtautumaan kriittisesti kaikenlaisiin ”yhteishyvään” vetoaviin pyrkimyksiin – varsinkin hallitsijoiden kohdalla. Vaikka Marx arvosteli terävästi Hegelin ajatusta universaalialtruismia ilmentävästä valtiosta ja väitti tällaisen olevan porvariston luokkavallan ideologinen oikeut-

⁴² Rousseauin *Yhteiskuntasopimuksessa* esittämä käsitys yleistahdosta (*volonté générale*) on tässä yhteydessä huomionarvoinen. Se viittaa ”platonilaisittain” kaikkien kansalaisten yhteiseen hyvään, mutta ateenalaisesta edeltäjästään poiketen Rousseau edellytti, että jokaisen kansalaisen on voitava – ja hänellä on myös oltava edellytykset – osallistua yhteishyvän määrittelemiseen.

taja (yleisen intressin näennäisyys), ei Marx suinkaan pitänyt jokaista luokkayhteiskuntaa yhtä kelvottomana. Varsinkin hänen historiallisissa analyyseissään poliittisen arvostelukyvyyn kysymykset ovat keskeisessä asemassa. Kommunisminkaan kohdalla Marx ei painottanut työväenluokan erityisettuja, vaan *luokatonta* yhteiskuntaa, jossa jokainen voisi elää muiden kanssa tasavertaisena inhimillisenä olentona.

Machiavelli puolestaan on saanut kyseenalaisen kunnian olla ”machiavelistisen” reaalipolitiikan isä. *Ruhtinaan* tai *Discorsien* lukija ei voi kuitenkaan olla kiinnittämättä huomiota siihen tarmoon, jolla tämä ”kynnikko” puhuu Apenniinien niemimaan yhdistymisen puolesta tai jolla hän arvostelee aikansa eliittien häikäilemätöntä oman edun tavoittelua ”monien” kustannuksella. Hänen mielessään lienee ollut jonkinlainen ”porvarillinen” tasavalta tai perustuslaillinen monarkia. Joka tapauksessa kyse oli valtiosta, jossa tavallisten kansalaisten elämä olisi rauhallisempaa ja turvallisempaa kuin Machiavellin oman ajan levottomassa Italiassa.

Arvostelukyvyn ja poliittisten laatuerojen merkityksen korostaminen ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö ”filosofina” esiintyvään hallitsijaan olisi syytä suhtautua varoen. Päinvastoin, filosofihallitsijoiden kohdalla sitä vasta kansalaisilta arvostelukykyä vaaditaankin. Näin myös Platon – ehkä tarkoitamattaankin – meitä opettaa.

Kirjallisuutta

Platonin *Teokset* on ilmestynyt suomeksi seitsemässä osassa (Otava 1977–1990). Tästä laitoksesta on saatavilla myös taskukirjapainos (Otava 1999). Käytän kirjoituksessani *Teoksiin* sisältyviä suomennoksia. *Valtiosta* on olemassa myös vanhempi suomennos. Tämä O. E. Tudeerin kääntämä ja L. O. Th. Tudeerin toimittama nide (Otava 1933, 2. painos 1972) pärjää vertailussa Itkonen-Kailan *Teoksia* varten laatimalle käännökselle. Tutustumisen arvoinen on myös *Viisi tutkielmaa* (WSOY 1961). Kriittisistä laitoksista käytetyimmät ovat Burnetin *Platonis Opera* (Oxford U.P.), kreikkalais-ranskalainen 13-osainen ns. Budé-editio (Société d’Édition ‘Les Belles Lettres’) sekä Loeb Classical Libraryssa ilmestynyt 12-osainen kreikkalais-englantilainen laitos (Harvard U.P.).

Suppeasta suomalaisesta Platon-kirjallisuudesta voidaan mainita Pietarisen *Platonin harmonisen mielen etiikka* (Yliopistopaino 1996; toinen painos nimellä *Platonin filosofia*, Kirja-Aurora 2001), Pitkäsen *Platonin hyvän elämän filosofia* (Yliopistopaino 1996), Thesleffin *Platon* (Otava 1989) ja Varton *Merkintöjä Platonista ja Platonin filosofiasta* (Fitty 1993). Myös Thesleffin ja Sihvolan *Antiikin filosofia ja aatemaailma* (WSOY 1994) ja Tenkun *Vanhan- ja keskiajan moraalifilosofian historia* (Gaudeamus 1981) sisältävät luvut Platonista.

Muunkielisistä esityksistä käyvät esimerkkeinä F. Adornon *Introduzione a Platone* (Laterza 1998, 10. painos), Annasin *An Introduction to Plato's "Republic"* (Oxford U.P. 1981), Arendsin *Die Einheit der Polis: eine Studie über Platons Staat* (Brill 1988), Banfin *Platone. Lezioni 1937–38* (Unicopli 2000), Brissonin ja Pradeaun *Le vocabulaire de Platon* (Ellipses 1998), Châtelet'n *Platon* (Gallimard 1965), Gadamerin *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie* (Felix Meiner Verlag 1931), Haren *Plato* (Oxford U.P. 1982), Krautin (ed.) *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge U.P. 1992), Meiksins Woodin ja Woodin *Class ideology and ancient political theory: Socrates, Plato, and Aristotle in social context* (Blackwell 1978), Moravcsikin *Plato and Platonism* (Blackwell 2000), Pappasin *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and "The Republic"* (Routledge 1995), Pradeaun *Platon* (Ellipses 1999), Sløkin *At læse Platon* (Hæftet 1996), Vegettin *Guida alla lettura della 'Repubblica' di Platone* (Laterza 1999) ja Vlastosin monografiat, kuten *Plato. A Collection of Critical Essays I–II* (Anchor Books 1971) sekä *Studies in Greek philosophy II: Socrates, Plato, and their Tradition* (Princeton U.P. 1995).

* * *

- Annas, Julius: Classical Greek Philosophy. Teoksessa Boardman, John ym. (toim.): *The Oxford History of Greece and Hellenistic World*. Oxford U.P., Oxford 1991 (1986).
- Aristoteles: *Politiikka*. Suom. A. M. Anttila. Gaudeamus, Helsinki 1991.
- Brisson, Luc ja Pradeau, Jean-François: *Le vocabulaire de Platon*. Ellipses, Paris 1998.
- Châtelet, François: *Platon*. Éditions Gallimard, Paris 1965.
- Cicero, Marcus Tullius: *Vanhuudesta, ystävyyydestä, velvollisuuksista*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. WSOY, Helsinki 1992 (1965).
- Garin, Eugenio: *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel rinascimento*. Edizione Laterza, Roma-Bari 1981 (1952).
- Kraut, Richard (toim.): *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Machiavelli, Niccolò: *Ruhtinas*. Suom. O. E. Kallio. Karisto, Hämeenlinna 1918.
- Machiavelli, Niccolò: *Valtiollisia mietelmiä*. Suom. Kaarlo af Heurlin. WSOY, Porvoo 1958.
- Mancini, Bruno: 'Idea'. Teoksessa Rossi, Paolo ym. (toim.): *Dizionario di filosofia*. La Nuova Italia Editrice, Firenze 1996.
- Marx, Karl ja Engels, Friedrich: Feurbach. Materialistisen ja idealistisen katsantokannan vastakkaisuus (Saksalaisen ideologian I luku). Teoksessa Marx, Karl ja Engels, Friedrich: *Valitut teokset, 6 osaa, osa 2*. Kustannusliike Edistys, Moskova 1978.
- Meiksins Wood, Ellen ja Wood, Peter: *Class ideology and ancient political theory: Socrates, Plato, and Aristotle in social context*. Blackwell, Oxford 1978.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondant: *De l'esprit des lois I–II*. Garnier-Flammarion, Paris 1979 (1748).
- Nordin, Svante: *Filosofian historia. Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin*. Suom. Jukka Heiskanen. Pohjoinen, Oulu 1999.
- Parvikko, Tuija: Arvostelukyvyyn maanpako. *Filosofinen aikakauslehti niin&näin*, n. 23, 1999/4.

- Pietarinen, Juhani: *Platonin harmonisen mielen etiikka*. Yliopistopaino, Helsinki 1996.
- Platon: *Teokset*, I–VII. Otava, Helsinki 1977–1990.
- Platon: *Valtio*. Suom. O. E. Tudeer. Otava, Helsinki 1972 (1933).
- Popper, Karl Raymond: *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset*. Suom. Paavo Löppönen. Otava, Helsinki 1974.
- Thesleff, Holger: *Platon*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki 1989.
- Thesleff, Holger ja Sihvola, Juha: *Antiikin filosofia ja aatemaailma*. WSOY, Helsinki 1994.
- Tudeer, L. O. Th.: Johdanto. Teoksessa Platon: *Valtio*. Suom. O. E. Tudeer. Otava, Helsinki 1972 (1933).
- Varto, Juha: *Merkintöjä Platonista ja Platonin filosofiasta*. Fitty, Tampere 1993.

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 kolmi-osaisessa *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 kokoelmasta 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 löyhästi kutsua aristoteeliseksi ajatusperinteeksi. Jacques Maritain oppilaineen on nimittänyt sitä ”monivuotiseksi filosofiaksi” (*philosophia perennis*), koska se on kautta aikojen välillä joutunut unohtuiksi mutta aina uudestaan nousut pintaan ja muodostanut uuden kasvuston. Ensimmäinen unohtus 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 unohtuiksi. Viime aikoina monet filosofit ovat kuitenkin uudelleen kiinnostuneet Aristoteleesta mahdollisena valistuksen projektin ja modernin liberalismien 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 moraali- 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 moraalisissa 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, ystävyyydestä, retoriikasta tai politiikasta.

⁴ Merkittävimpänä 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 tavoitteleminen 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 Aristoteleesta 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 periaatti, johon se palautuu, ja kaikilla periaateilla on omat periaattinsa aina ensimmäisiin itsessään tunnettaviin ja todistamattomiin periaatteihin asti, joilla ei ole periaatteja.⁶ Toiminnan ensimmäinen periaatti on päämäärä: toimintaan ryhdytään aina päämäärän vuoksi, ja toimintaa voidaan kuvata käytännöllisellä 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 periaatti.

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 periaatti on oltava, sillä muuten jouduttaisiin loputtomaan loogiseen regressioon. Ja jos ensimmäistä liikuttavaa periaattia – 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 nautinonhalusta 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 itessään. 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 Aristoteleelle 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 tulkitsemana 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 syntyinlankeemuksessa turmeltuneesta tahdosta. Pahetta korostamalla oli mahdollista säilyttää Aristoteleen optimistinen kuva inhimillisen tahdon lajioimaisuudesta 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 elämänalueet 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 valtioyhteisön jäsenellä 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 toimeliaassa 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 orjamaisilta ihmisiltä, koska pitää näitä eri tavoin ja eri perusteilla toisista riippuvaisina: Orjamaiset ihmiset ovat taipuvaisia antautumaan järjettömien viettien, etenkin liiallisen nautinnonhalun, vietaviksi.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 liiaksi 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 Nykyykielellä 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 sijoituvaa 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 ystävyyys 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 hyvinvointinsa.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 järkipärisen 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 halutuin 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 rikkauten, 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.

3 Stoalainen oikeus- ja yhteiskuntafilosofia

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

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

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

Stoalaisten filosofinen järjestelmä

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

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

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

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

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

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

Zenonin Valtio

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ihmisluento ja altruismi

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

miutopian askeettisesta radikalismista ja alkoivat kehittää vallitseviin yhteiskuntiin soveltuva yhteiskuntafilosofiaa.

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

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

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

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

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

Stoalaiset ja oikeudenmukaisuus

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

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

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

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

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

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

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

menttiensa yksityiskohtia ei tunneta.

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

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

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

moraalisten sääntöjen järjestelmänä ilmaistavissa olevasta luonnollisesta moraalityylin.

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

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

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

Kirjallisuutta

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

4 Laki hyveen toteuttajana

Tuomas Akvinolaisen oppi ihmisluonnosta ja laki

Tuomas Akvinolainen, Pyhä Tuomas (*Divus Thomas Aquinas*), syntyi ylhäiseen italialaiseen sukuun Roccaseccassa Aquinon lähellä vuonna 1225. Liittyttyään Napolin yliopistossa dominikaaniveljistöön hän jatkoi opintojaan Roomassa, Pariisissa ja lopulta Kölnissä Albert Suuren (*Albertus Magnus*) johdolla ja kiinnostui Aristoteleen filosofiasta, joka oli juuri tullut tunnetuksi Euroopassa arabialaisten filosofien välityksellä. Tarpeelliset oppiartot saatuaan Tuomas opetti Anagnissa, Orvietossa, Roomassa, Viterbossa, Pariisissa ja Napolissa. Valtavassa kirjallisessa tuotannossaan hän otti ennen kaikkea tehtäväkseen yhtäältä katolisen kirkon normaaliteologin, kirkkoisä Augustinuksen, platonistissävyyisten ja tahdon asemaa järjen kustannuksella korostavien oppien ja toisaalta Aristoteleen järjen ylivaltaa korostavan filosofian yhteensovittamisen. Hän laati vuosina 1252–1273 mm. lukuisia selitysteoksia moniin Raamatun kirjoihin, Aristoteleen tärkeimpiin teoksiin sekä eräisiin Boëtiuksen ja (pseudo)Dionysios Areiopagitan teksteihin, sekä huomattavan joukon itsenäisiä teoksia, joista tärkeimpiä ovat summateokset: hieman keskeneräiseksi jäänyt pääteos *Summa theologiae* (1266–1273) ja varhaisempi *Summa contra gentiles* (1259–1264), sekä suuri nuoruudentyö: kommentaariteos Pietari Lombardialaisen *Libri sententiarum IV*-teokseen (1253–1255). Hänen kuollessaan vuonna 1274 hänen asemansa kirkon oppi-isänä ei vielä ollut vakiintunut, sillä monet pitivät pakanallisen filosofian harrastusta epäkristillisenä. Jo vuonna 1322 hänet kuitenkin kanonisoiitiin, ja hän on sittemmin tunnettu mm. kunnianimillä *doctor angelicus*, *doctor universalis* ja *doctor ecclesiae*. Vuonna 1879 paavi Leo XIII julisti hänet kirkon suurimmaksi opettajaksi, ja vielä vuonna 1923 Pius XI kunnioitti häntä arvonimellä *studiorum dux*.

Akvinolaisen asema filosofian piirissä alkoi kuitenkin horjua sangen pian hänen jälkeensä. Dominikaanien kannattamaa rationalistista tomismia vastustamaan asettuivat etenkin fransiskaanien keskuudessa voluntaristisempaa lähestymistapaa kannattavat skotistit (*Duns Scotuksen* seuraajat) sekä no-

minalistit, jotka kielsivät yleiskäsitteiden todellisuuden (esim. William Occamilainen). Renessanssin ajalla tomismi jäi skolastiikan rappion myötä taka-alalle kokeakseen uuden kukoistuksen 1500-luvun Espanjassa (mm. Francisco Suárez). Uusi luonnontiede kuitenkin kumosi aristoteelisen maailmankuvan fysiikassa, minkä vuoksi tomisminkin oli väistytävä filosofiasa uuden ajan valtavirtojen tieltä viimeistään Valistukseksi kutsutun aikakauden myötä. 1800-luvulla katolinen kirkko elvytti piirissään tomismin, ja syntyi ns. uustomismi, joka ei kuitenkaan saanut muilla filosofisilla foorumeilla tuulta alleen. 1900-luvulla monet merkittävät filosofit puhalsivat uutta henkeä jo kuolleeksi luultuun tomismiin: tärkeimpinä mainittakoon Jacques Maritain, Michel Villey, Georges Kalinowski, Alasdair MacIntyre sekä ns. ”uusi luonnonoikeuskoulu”, johon kuuluvat mm. Germain Grisez, John Finnis ja Joseph Boyle.

Akvinolaisen teoksista on mainittava seuraavat: *Summa theologiæ* on jättiläismäinen teos, joka pyrkii laatimaan täydellisen esityksen kaikesta. *Summa contra gentiles* on nimensä mukaan suunnattu kristillisten oppien puolustukseksi niistä poikkeavia pakanallisia käsityksiä vastaan. Suppeampia teoksia ovat *Quæstiones disputatæ*, mm. *de Veritate*, jonka teemana on tieto ja totuus; *de Potentia*, joka käsittelee Jumalan kykyjä; ja *de Malo*, joka tarkastelee pahaa ja pahuuden muotoja. *Quodlibeta* on kokoelma sekalaisia kysymyksiä vastauksineen. *Commentum in IV libros sententiarum* on yksityiskohtainen kommentaariteos Pietari Lombardialaisen ensyklopediaan, joka oli Tuomaan aikana auktoritatiivisessa asemassa. Tuomas laati kommentaarin mm. Aristoteleen teoksiin *Metafysiikka*, *Sielusta*, *Nikomakhoksen etiikka*, *Tulkinnasta*, *II analytiikka*, *Taivaasta*, *Syntymisestä ja häviämisestä*, *Meteorologia* ja *Fysiikka* sekä aloitti kesken jääneen kommentaarin teokseen *Politiikka*. Näiden lisäksi Tuomaan *corpukseseen* luetaan joukko pienempiä teoksia, joista monien autenttisuus on kyseenalainen. Näistä mainittakoon *de Regimine principum*, joka on epäautenttisenakin kiintoisa antiikin kirjaviisauden ja kristillisten oppien yhdistelmä valtion hyvästä hallinnosta.

Johdanto

Tuomas Akvinolaisen merkitys länsimaiselle valtio- ja oikeusajattelulle perustuu ennen kaikkea siihen, että hän välitti Euroopan lukeneistolle Aristoteleen filosofian ja antoi sille omalla tulkinnallaan kristilliseenoppiin soveltuvan muodon, joka jätti pysyvän jäljen historiaan myöhempien

ajatusvirtausten implisiittisenä lähtökohtana – suuntauksesta riippuen joko perustavana lähteenä tai kritiikin innoittajana. Tuomas oli skolastikko, ja hän eli skolastiikan kulta-aikana, kaukana ”pimeästä” keskiajasta. Joskus sanotaan skolastiikan kukoistuskauden alkaneen juuri hänestä. Ajalle tyyppillinen käsitys oli, että tieto oli löydettävissä siihen asti kumuloituneesta auktoritatiivisena pidetystä kirjallisuudesta. Näin ikivanhojenkin lähteiden käyttäminen tutkimustyössä uusimpien rinnalla oli luontevaa ja jokapäiväistä. Se, että tutkimus näennäisesti oli vanhojen lähteiden usein mielivaltaiseltakin vaikuttavaa hyväksikäyttöä, ei estänyt skolastikkoja tekemästä omaa ajatustyötä. Näin syntyi monia koulukuntia. Yleisimmällä tasolla ne on tapana erottaa yhtäältä sen mukaan, miten ne suhtautuivat yksittäisten olioiden ja yleisten käsitteiden olemassaoloon, ja toisaalta sen mukaan, miten ne suhtautuivat Jumalan asemaan suhteessa luomiseen ja universaaliin järkeen.

Platonisoivat realistit katsoivat, että yleiskäsitteiden todellisuus on ensisijainen verrattuna yksittäisiin olioihin, kun taas nominalistit pitivät yksittäisiä olioita todellisina ja yleiskäsitteitä pelkinä niille annettuina niminä. Tässä suhteessa Tuomas edusti välittävää kantaa, jota on kutsuttu ”maltilliseksi” tai ”klassiseksi” realismiksi: yksittäisten olioiden todellisuus on ensisijainen, mutta yleiskäsitteet ovat myös niiden kautta todellisia. – Nominalisteilla oli myös taipumus suhtautua Jumalan luomistyöhön ja voimaan voluntaristisesti: Jumala saattoi toimittaa mitä tahansa, mitä Hän ikinä tahtoikin. Myös skotistit korostivat uskon asioissa tahtoa enemmän kuin järkipäistä tietoa. Sen sijaan Tuomas omaksui rationalistisen kannan, jonka mukaan on mahdollista ajatella Jumalankin vaikutusvallan luonnon puitteissa olevan järjen evidenttien periaatteiden rajoittama. Vastaavasti hän korosti luonnollisen teologian merkitystä, ts. sitä, mitä Jumalasta voidaan tietää pelkällä järjellä ilman jumalallisen ilmoituksen apua. Jo tässä karkeassa luokittelussa näkyy selvästi Aristoteleen vaikutus Tuomaan ajatte-
luun.

Sitäkin ilmeisemmin aristoteelinen lähtökohta erottuu, kun lähemme tarkastelemaan Tuomas Akvinolaisen oppia luonnonjärjestyksestä oikean toiminnan mittana. Vaikka se näet käyttäekin paljolti muista lähteistä ammennettua sanastoa, se kuitenkin pohjautuu viime kädessä Aristoteleen päämäärähakuiseen metafysiikkaan. Luonnollinen laki ei nimittäin ole Akvinolaiselle sellainen objektiivinen ja ylipositiivinen käskävä tai kieltävä säännöstö, jollaiseksi se nykyisin tavallisesti mielletään, vaan sitä voidaan paremmin luonnehtia nykyaikaisia luonnonlakeja muistuttavan luonnonvälttä-

mättömyyden kuvaukseksi tai ilmaukseksi. Siksi onkin johdonmukaisesti Tuomaan yhteydessä mieluummin puhuttava ”luonnollisesta laista” kuin ”luonnonoikeudesta”, sillä jälkimmäinen termi vie liian helposti ajatukset positiivisen oikeusjärjestyksen kaltaiseen säännöstöön. Lyhyesti sanoen luonnollinen laki on oliolajia koskeva määre, jonka kautta laji liittyy koko luomakuntaa ja maailmankaikkeutta hallitsevaan järjestykseen sen elimellisenä osana.

Järjestys ei kuitenkaan ole vain staattinen järjestys, vaan se on myös dynaaminen järjestymisperiaate: oliot eivät ole paikallaan, vaan ne liikkuvat kohti luontojensa mukaisia päämääriä. Näin järjestys toteutuu olioiden järjestyessä oikein lajiominaisiin päämääriinsä. Liikkeen tärkein syy ei siis olekaan lähin vaikuttava syy, vaan päämääräsyy, ja tärkein päämääräsyy on lajin lopullinen päämäärä, joka on siten myös lajin ensimmäinen periaate.¹ Luomisessa kukin laji on saanut omat luontaiset päämääränsä, ja niissä kiteytyy lajin luonto. Lajin edustaja toimii asemansa mukaisesti oikein, kun sen toiminta ojentuu sille luontaiseen päämäärään. – Useimmat lajit ovat sangen täydellisesti luontonsa määräämiä. Eläintenkin luonto määrää ne tavoittelemaan luontonsa mukaista hyvää ja välttämään luontonsa mukaista pahaa luonnon sysäyksestä ilman, että ne voivat tehdä varsinaisia valintoja: ne eivät liiku, vaan niitä liikutetaan. Ihminen on erityisasemassa, koska hänen luontonsa ei määrää häntä mihinkään konkreettiseen päämäärään: hän voi valita, tavoitteleeko hän havaitsemaansa erityistä hyvää ja välttääkö hän havaitsemaansa erityistä pahaa. Ihmisen luonto määrää hänet ehdoitta vain hyvään ylipäättänsä, ts. hyvään universaalisenä abstraktiona, ja jokaiseen erityiseen hyvään hänen on omin ratkaisuin määrättävä itsensä. Näin ihmisluonto ei ole kokonaan ihmislajin jäsenyyden kautta annettu, vaan ihmisyksilö osallistuu omaehtoisesti oman luontonsa määräämiseen: hän määrää sen, miten hänessä yksilönä toteutuu järjestäytyminen kohti inhimillistä hyvää. Oman vivahteensa ihmisluonnolle antaa vielä se, että se on luomisessa suunnattu yliluonnolliseen päämäärään: Jumalan kaltaisuuteen. Näin annettuun lajiluontoon ja yksilölliseen järjestäytymiseen suh-

¹ Vrt. edellä ”Laki vapauden osatekijänä”, s. 40.

² Ihmisen yliluonnollisesta kohtalosta ja siitä, millä apuvälineillä hän voi siihen päätyä, ks. erit. *Summa theologiae* Ia 93,1, jossa puhutaan luomisesta ”Jumalan kuvaksi”, Ia IIæ 91,4–5, jossa teemana on jumalallisen positiivisen lain tarpeellisuus, Ia IIæ 98,1, jossa käsitellään Mooseksen lain tarkoitusta, sekä Ia IIæ 106–114, jossa ensin puhutaan evankeliumin laista ja sitten armosta. Ia IIæ 54,1 ja 62 tarkastelevat vielä Jumalan ihmiseen istuttamia hyveitä ja Ia IIæ 68 Pyhän Hengen lahjoja.

teessa lajiluontoon liittyy mahdollisuus tulla osalliseksi vieraasta, ihmistä paremmasta luonnosta. Ihminen on siis luonnonjärjestyksen osa, mutta samalla siitä vapaa olento, jonka kohtaloksi on myös säädetty luonnon ylittäminen. Viimeksi mainitun aspektin jätämme tässä yhteydessä kuitenkin pelkän maininnan varaan.²

Ikuisen lain mukainen järjestys

Tuomaalle maailma on luotu järjestys, jonka päämäärä on ikuinen elämä Jumalan yhteydessä.³ Järjestys merkitsee täydellistä harmoniaa: Jumala itsekkään ei voi tehdä maailmaa paremmaksi kuin se on, koska muutoin ”rikkoutuisi järjestyksen sopusointu samoin kuin yliviritetty kieli rikkoo sitralla soitetun sävelmän”.⁴ Järjestyksen ydin on siis sopusointu eli luomakunnan osien oikeasuhtaisuus toisiinsa ja kokonaisuuteen. Tässä kokonaisuudessa jokainen olio edustaa omaa lajiaan, ja sen vuoksi sopusointu niiden välillä perustuukin lajien luontojen keskinäiseen sopusointuun. Luomisessa muodon aine eli materia sai kunkin lajin mukaisen muodon eli forman.⁵ Sen enempää muoto kuin ainekaan ei ole erikseen olemassa, vaan olemassaolevia ovat vain aineen ja muodon yhdelmät. Aine on itsessään pelkkä olemassaolemisen mahdollisuus, joka toteutuu, kun jokin määrätty muoto, so. jonkin lajin ymmärrettävä malli, yksilöi tietyn materian joksikin yksittäiseksi olioksi. Lajien muodot ovat alusta lähtien olleet Jumalan mielessä olioiden malleina ja ymmärrettävyyden perusteina:⁶ olio voi tulla olemassa-olevaksi vain mallin mukaan, ja jokin ymmärrys voi ymmärtää olion vain sen muodollisen ymmärrettävän olemuksen kautta. Näin mallit, joita myös prototyypeiksi voisi kutsua, ovat luomakunnan hallitsemisen väline. Ne palvelevat luomisen lopullista päämäärää, koko maailmankaikkeuden sopusointuista hyvää, josta Jumala huolehtii ”kuin sotapäällikkö joukkonsa järjestyksestä”.⁷ Järjestys toteutuu ikään kuin työnjakona, jossa kunkin olion tehtävänä on pyrkiä oman lajiolemuksensa mukaisiin päämääriin. Kun työnjako toteutuu oikein, järjestys on sopusoinnussa. Ajatusmalli muistuttaa läheisesti Platonin harmonista kosmosta, ja se välittyikin Tuomaalle Augus-

³ ST Ia 23,1, resp.

⁴ ST Ia 25,6, ad 3.

⁵ ST Ia 66–67.

⁶ Ia 15,3; ks. myös Ia IIæ 93,1.

⁷ Ia 15,2.

tinuksen kautta, joka oli hyödyntänyt platonilaista oppia itsenäisesti olevista ideoista ja sijoittanut ne Jumalan mieleen.⁸

Laji ei voi Tuomaan mukaan muuttua olemukseltaan ja siitä huolimatta pysyä samana lajina.⁹ Uusia lajeja voisi toki syntyä, mutta silloin maailmanjärjestyskin muuttuisi uudeksi järjestykseksi.¹⁰ Lajin edustajat voivat kuitenkin lajinsa puitteissa pysyen edustaa sitä vaihtelevin tavoin.¹¹ Oliot ovat näet muotonsa eri tavoin ja enemmän tai vähemmän toteutuneita ilmentymiä. Toiset ovat aktuaalisempia kuin toiset, koska niissä lajin muoto on täydellisemmin toteutunut. Näin pitääkin olla, koska maailma ei oikeastaan olisi täydellinen, jos siitä puuttuisivat täydellisuuden asteet.¹² Se, että olemassaolevat oliot edustavat lajejaan enemmän tai vähemmän täydellisesti, johtuu tavasta, jolla luomakuntaa hallitaan. Jumala on toki ensimmäinen liikuttaja, jota ilman mitään ei voisi tapahtua.¹³ Mutta vaikka mikään ei voikaan tapahtua vastoin Jumalan tahtoa,¹⁴ se ei silti tyhjentävästi määrää kaikkia tapahtumia, sillä on Jumalan tahto, että kaikki tapahtumat eivät ole välttämättömiä: toisia asioita Jumala hallitsee välttämättömyydellä, toisissa Hän sallii kontingenssin.¹⁵ Mekaanisen manipulaation asemesta maailman hallitsemisen menetelmä on kaitselmus,¹⁶ joka määrää maailmalle ja sen lajeille päämäärän ja suunnan, mutta ei välttämättä jokaista lajia edustaville olioille yksilökohtaista tapaa hakeutua päämääriinsä. Sellaisen lajin edustajia hallitsee lajikohtainen järjestäytymisperiaate, joka kyllä määrää niiden päämääräojoennuksen suunnan, mutta antaa yksilökohtaisen päämäärään hakeutumisen tapahtua ehdollisesti olosuhteiden mukaan yksilöllisesti vaihdellen.

Kaikkien lajien lopullinen päämäärä on Tuomaan mukaan ennalta määrätty: se on kunkin lajin oma täydellisyys. Täydellisyys on siis Aristotelesta mukaillen se, mitä kaikki tavoittelevat.¹⁷ Tuomaalle täydellisyys merkitsee

⁸ Platonille myös poliksen sopusointu merkitsi optimaalista työnjakoa, ks. *Valtio*, erit. 432B–435.

⁹ Ks. ST Ia 9,2.

¹⁰ Vrt. ST Ia 25,6 ad 3.

¹¹ Ia 9,2 ad 3.

¹² Ia 47,2.

¹³ Ia 2,3; vrt. myös Ia 19,4.

¹⁴ Ia 19,6.

¹⁵ Ia 19,9.

¹⁶ Ia 22.

¹⁷ Ks. edellä ”Laki vapauden osatekijänä”, s. 40.

myös Jumalan kaltaisuutta, joten lopullinen päämäärä on kaikille Jumalan hyvyys.¹⁸ Yliluonnollisena päämääränä se on kuitenkin mahdoton saavuttaa luontojen puitteissa. Sen vuoksi kullakin lajilla on omat luonnolliset päämääränsä, joihin se on mallinsa mukaan määrätty. Mallien yhdistelmä muodostaa maailmanhallituksen kokonaisuuden, jonka vallitessa kaikki luodut ottavat paikkansa kokonaisuudessa ja suhteuttavat toimintansa oikein sen mukaan.¹⁹ Tätä kokonaisjärjestystä kutsutaan ikuiseksi laiksi. Paitsi, että se sisältää kaikkien lajien mallit, se on myös kaikkien lakien malli, sillä siinä ilmenee täydellisenä lain olemuksellinen muoto:²⁰ se on täydellisen järjen (sen on laatinut olento, joka on täydellinen Järki) täydellinen järjestys (se järjestää jännöksettä kaiken) kaikkien kaikinpuoliseksi yhteiseksi hyväksi (se koskee kaikkia ja niiden kaikinpuolista täydellistymistä), jonka on antanut täydellinen auktoriteetti (kaikkien hyvästä täyden vastuun kantava taho), ja joka on täydellisesti julkistettu (se on kaikkien täydessä ”tiedossa”, koska kaikki ilman muuta aina toimivat sen mukaisesti).²¹ Sen ulkopuolella tai sitä vastaan ei yksikään luotu voi toimia.²² Mutta sen sisäpuolella ihminen voi toimia vapaasti tahtonsa mukaan ja siten osallistua oman kaitselmuksensa hallintoon.

Hyvä järjestysperiaatteena

Tuomaan aristoteelisen ontologian avainkäsitteitä ovat ”oleva” ja ”hyvä”.²³ Ne ovat ekstensionaalisesti sama asia, mutta intensionaalisesti eri asiat.²⁴ Hyvää on oleva sikäli kuin se on tavoiteltavaa. Tavoiteltavia taas ovat asiat,

¹⁸ Ia 44,4.

¹⁹ Ia 103 qq.; – Työnjaon merkitystä yhteisen päämäärän saavuttamiseksi Tuomas käsittelee enkelten hierarkiasta puhuessaan, ks. Ia 108.

²⁰ Määritellessään lain ”järjen järjestykseksi, jonka on antanut yhteisöstä vastaava taho yhteiseksi hyväksi, ja joka on julkistettu”, ks. Ia IIæ 90,1–4, Tuomas liittyy rationalistiseen perinteeseen, jonka mukaan laki on järjen, ei tahdon asia: hallitsijan tahtokin on laki vain, kun se on järjenmukainen; vrt. edellä ”Laki vapauden osatekijänä”, s. 48 ss.

²¹ Ikuisesta laista muiden lakien prototyypinä, ks. Ia IIæ 93.

²² Ia 103, 7–8; – Järjestyksen ulkopuolella ei ole mitään, eivätkä epänormaalit tapahtumat ole sen vastaisia, sillä se sisältää myös kaikki virheet ja poikkeukset; ks. Ia IIæ 93,3–6.

²³ Ks. Ia 5; – Kysymyksessä ovat olemisen transsendentaaliset määreet, joita ovat vielä ”tosi” (ks. Ia 16,3–4) ja ”yksi” (ks. Ia 30,3: *Nos autem dicimus*): *ens*, *bonum*, *verum* ja *unum* viittaavat kaikki samaan kohteeseen, mutta niillä on eri mieli.

²⁴ Ia 5,1.

jotka kuuluvat lajin täydellisyyteen siltä osin kuin se ei ole toteutunut. Olio on täydellinen siinä määrin kuin se on aktuaalinen, ja aktuaalinen on yhtä kuin olemassa oleva. Siksi kaikki on myös hyvää sikäli kuin se on olemassa. Vastaavasti kaikki hyvä on jotakin olemassaolevaa. Näin hyvä ja oleva viittaavat samaan kohteeseen, mutta hyvä merkitsee olevaa tavoiteltavana, kun taas oleva merkitsee olevaa todellisena.²⁵

Olemassaolon ensisijainen aspekti on ”oleva”: reaalisesti oleva on olemassa lisäämääreittä. ”Hyvä” on siihen nähden toissijainen siten, että hyvä, joka ei vielä ole toteutunut, ei ole lisäämääreittä oleva, vaan ainoastaan eräässä mielessä (siis tavoiteltavuudessaan) oleva. Vastaavasti oleva on toissijaisesti hyvä eräässä mielessä (se on nimittäin siinä mielessä hyvä, että koska se on oleva, se on tavoiteltava ja sen myötä hyvä verrattuna siihen, että se ei olisikaan oleva) kun taas ”hyvä” on hyvä lisäämääreittä.²⁶ ”Hyvän” ja ”olevan” suhde voidaan ilmaista myös niin, että hyvä on olemisen muodollinen puoli: olemassaolo on muodollisen päämäärän toteutumista aineessa. Yhdeltä puolen kunkin lajin hyvä on sen olemassaolon mahdollisuuksien täytyminen oliossa, toiselta puolen olion olemassaolo on näiden mahdollisuuksien toteutumista, eräänlaista liikettä, jossa hyvä muuttuu olevaksi.

Hyvä on olioiden järjestysperiaate, koska se on niiden liikkeen päämääräsy.²⁷ Liikkuessaan näet kukin olio pyrkii lajinnukaisiin päämääriinsä. Kaikki oliot on myös määrätty hyvään siten, että pahan tavoittelemisen pahana on niille mahdotonta: Paha ei näet ole mitään olevaksi tulevaa ja siten tavoittelemisen arvoista, vaan hyvän puuttumista.²⁸ Sen vuoksi paha ei ole mitään olevaakaan, joten on ilmeistä, ettei sitä ole sen itsensä vuoksi mahdollista tavoitella. Sen sijaan sitä voi kyllä tavoitella aksidentaalisesti.²⁹ tarkoittaessaan hyvää olio voi erehdyksessä tavoitella pahaa, jolloin päämääränä ei ole hyvä, vaan hyvältä näyttävä. Esimerkiksi haureuden harjoittaja tavoittelee paheellisella toiminnallaan sitä, mitä pitää hyvänä, so. nautintoa, eikä suinkaan sitä, mikä kyseisessä nautinnossa on pahaa.

²⁵ Ia 5,1 resp.

²⁶ Ia 5,1 ad 1.

²⁷ Ia 5,4.

²⁸ Ks. esim. Ia 5,3 ad 2.

²⁹ Ia 19,9.

Ihmislajin hyvä järjestäytymisen päämääränä

Ihmisluonto on ruumiin ja sielun yhdelmä,³⁰ jossa ymmärtävä sielu on ruumiin muoto.³¹ Tietty sielu on myös ruumiin akti³² eli ihmisen muodon toteutuminen tiettyssä yksilöidyssä ruumiissa. Sielulla on joukko kykyjä, jotka jakautuvat ymmärtäviin ja haluaviin kykyihin. Tärkein kyky³³ on ymmärrys, jonka avulla ihminen ymmärtää todellisuuden. Ymmärryksellä hän ymmärtää myös sen, mikä on hänelle luontonsa mukaan hyvää: siihen näet sisältyy synnynäinen taipumus, *synderesis*-niminen *habitus*, jonka avulla hän luonnostaan tuntee käytännöllisen järjen ylimmät periaatteet.³⁴

Pelkkä tietäminen ei kuitenkaan vie ihmistä eteenpäin. Toteuttaakseen mahdollisuutensa ihmisen on liikuttava eli toimittava. Se taas tarvitsee motivoivia yllykkeitä, joiden tuottamiseksi ihmissieluun kuuluu haluava osa eli halu. Ymmärryksen ottaessa vastaan ymmärrettäviä käsitteitä halu puolestaan liikuttaa kohti tavoiteltavia asioita.³⁵ Halu ei ihmisellä tahdottomasti noudattele aistien välittämiä luonnon sysäyksiä, vaan se jakautuu aistivaan haluun ja ymmärtävään haluun eli tahtoon,³⁶ joista ensin mainittu liikuttaa häntä aistien havaitsemiin yksittäisiin lähitavoitteisiin, kun taas viimeksi mainittu suuntaa hänen tekonsa ymmärryksen erityisistä päämääristä eristämään eli abstrahoidaan yleiseen hyvään eli hyvään yleensä.³⁷

Tahto ei ole täydellisen välttämättömyyden alainen. Sitä hallitsee kylläkin eräissä suhteissa asioiden sisäinen välttämättömyys eli asiain luonto siltä osin kuin se ei voi olla muuta kuin se on. Niin ikään sitä hallitsee käytännöllinen välttämättömyys, josta käsin määräytyy, mikä on välttämätön-

³⁰ Ks. Ia 75,4.

³¹ Ia 76,1.

³² Ia 75,1.

³³ Ks. esim. Ia 82,3; – Ymmärrys on kyvyistä korkein, koska sen kohteet, aineettomat muodot, ovat lähimpänä Jumalaa. Ymmärtäessään Jumalan mielessä olevia malleja ihminen osallistuu Jumalan luontoon. Haluavat kyvyt ovat taas sidoksissa konkreettisiin ja erityisiin asioihin ja siten kauempana puhtaasta ymmärryksestä.

³⁴ Ks. Ia 79,12.

³⁵ Ks. esim. Ia 81,1.

³⁶ Ia 80,2.

³⁷ Aistiva halu jakautuu vielä mielivään osaan, joka tuntee mielitekoa haluttavaa asiaa kohtaan, ja kiivaaseen osaan, joka on valmis kärsimään vaivaa saavuttaakseen haluttavan asian. Järkeä hallitsee myös aistillisia haluja, mutta ei täydellisesti niin kuin despootti, vaan epätäydellisesti niin kuin demokraattinen hallitus hallitsee kansalaisia, joilla on kyky ja taipumus ajoittain vastustella; ks. Ia 81,3.

tä päämäärän saavuttamiseksi. Mutta sitä ei voi ulkoa käsin pakottaa.³⁸ Ihminen itse ratkaisee, mitä hän tahtoo, eikä kukaan voi pakottaa häntä tahtomaan, mitä hän ei tahdo. Tätä vapautta ei rajoita se, että jäsenyys ihmislaajissa määrää ihmisen tahdon luonnonvälttämättömyydellä suuntautumaan kohti nimenomaan ihmisen lopullista päämäärää, joka on onnellisuus eli autuus, eivätkä liioin käytännöllisen välttämättömyyden asettamat ehdot.³⁹ Niiden puitteissa tahdon vapaus kattaa kaiken inhimillisen valitsemisen. Lopulliseen päämäärään vapaus ei kuitenkaan ulotu, sillä lopullinen päämäärä on ylimpänä päämääräsyynä jokaisen inhimillisen valinnan ontologinen edellytys, ensimmäinen prinssiippi ja implisiittinen tavoite, jota ilman ei olisi mitään syytä tehdä ensimmäistäkään valintaa.⁴⁰

Yhtäältä ihminen ei siis luontonsa mukaan voi tavoitella mitään muutoin kuin siinä määrin kuin se palvelee hänen lopullisen päämääränsä mukaista yleistä hyvää.⁴¹ Mutta yksilönä hän voi vapaasti valita, mitä erityisiä päämääriä tavoittelemalla hän pyrkii yleisen hyvänsä toteutumiseen. Tuomaan mukaan eräät asiat ovat kuitenkin luonnostaan sillä tavalla hyviä, että ilman niitä ihminen ei lainkaan voi tulla autuaaksi, joten niiden tavoittelemiseen hänet on määrätty välttämättömyydellä. Sen vuoksi jokainen esimerkiksi tavoittelee elämänsä jatkumista. Mutta asioihin, jotka eivät ole autuudelle välttämättömiä – kuten elämiseen jossakin paikassa – ketään ei ole ennalta määrätty.⁴² Tältä pohjalta voimme sanoa, että ihmislaajia koskeva luonnollinen laki muodostuu niistä hyvistä, joita ihminen luonnollisesta välttämättömyydestä tavoittelee. Sitä välttämättömyyttä ilmaisee käytännöllisen järjen ensimmäinen prinssiippi: ”hyvää on tehtävä ja tavoiteltava, ja pahaa on vältettävä.”⁴³ Tämän tahtoa ja praktistaärkeä hallitsevan evidentin eli itsessään tunnettavan periaatteen mukaan on mahdotonta tavoitella pahaa sen pahuuden vuoksi ja karttaa hyvää sen hyvyuden vuoksi. Jokainen ihminen on näet luontojaan varustettu luontaisella taipumuksella eräisiin ihmisluonnolle ominaisiin hyviin.⁴⁴ Yhdet näistä, eritoten oman olemassa-

³⁸ Välttämättömyydestä ja tahdonvaltaisuudesta ks. Ia 82,1.

³⁹ Vrt. *ibidem* ad 1.

⁴⁰ Vrt. *ibidem* ad 3.

⁴¹ Ia 82,2 ad 1.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ia IIæ 94,2 resp.

⁴⁴ *Ibidem*, – Tämä taipumus ei edellytä diskursiivista tietoutta, vaan toiminnallista tietoa: meidän ei tarvitse älyllisesti tietää, mikä on meille luontojaan hyvää, ilmentääksemme sitä toiminnallisilla taipumuksillamme.

olon jatkuminen, ovat yhteisiä koko luomakunnalle. Toiset, kuten suvun jatkaminen ja jälkeläisten kasvattaminen, ovat yhteisiä kaikille eläimille. Mutta kolmannet ovat ominaisia yksin ihmiselle hänen järjellisen luontonsa mukaisesti. Näitä ovat asiat, jotka liittyvät Jumalan tuntemiseen, yhteisössä elämiseen, tiedon kartuttamiseen sekä sopuisaan elämään ja muihin sellaisiin järjelliselle olennolle ominaisiin päämääriin.⁴⁵

Näin määritelty luonnollinen laki ei ole mikään sääntökokielma, vaan paremminkin inhimillisten mahdollisuuksien kartasto. Sellaisena se myös ”sitoo” ihmistä vain lajina. Yksittäinen ihminen ei ole vielä sen perusteella määrätynyt mihinkään yleisen inhimillisen hyvän erityiseen ilmentymään. Toisin kuin muiden eläinten teot, ihmisen toiminta perustuu järjelliseen harkintaan, johon sisältyy vaihtoehtojen punninta ja vapaa valitseminen niiden välillä.⁴⁶ Yksilön vapaassa harkinnassa on tällöin sekin, mitä erityisiä päämääriä tavoitellen hän pyrkii lajiluontonsa määräämään yleiseen inhimilliseen hyvään. Näin on hänen yksilöllisellä vastuullaan joka kerta itse ratkaista, miten hän järjestyy suhteessa luonnolliseen lakiin. Tämä luonnollinen laki on sangen väljä, ja siksi sanotaankin ihmisen olevan omilla teoillaan ja ratkaisullaan osallinen oman kaitselmukseensa, olevan oma kaitsijansa. Hän ei ainoastaan ole maailmanjärjestyksen alainen luonnonesine, vaan hän myös osallistuu maailman järjestämiseen ymmärryksestä osallisena olentona.

Yksilön järjestyminen inhimilliseen hyvään

Koska lajiluonto ei täysin määrää ihmisyksilön toimintaa, hän voi harkintansa mukaan toimia joko niin tai näin. Ihmiselämän lopullisen päämäärään saavuttaminen kuitenkin edellyttää suunnassa pysymistä: ollakseen hyviä yksilön valintojen tulee olla johdonmukaisesti lopullisen päämäärän suuntaisia. Yksilön teoista tulisi muodostua kokonaisuus, joka sopuosituisesti ojentuu inhimillisen potentiaalin kaikinpuoliseen toteutumiseen. Sitä varten hän tarvitsee sisäisen ohjaimen, joka suuntaa hänet kohti hänen oikeata luontoaan.⁴⁷ Se on *habitus* eli pysyvä sisäinen taipumus kohti hyvää ja pois pahasta, tai Aristoteleen ilmaisutapaa mukaillen ”taipumus suhtau-

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ks. Ia 83,1 resp.

⁴⁷ Ks. Ia IIæ 49,4.

tua toiseen tai itseensä hyvin tai huonosti”.⁴⁸ *Habitus* on siinä mielessä kyvyn kaltainen, että yksilöllä on sen myötä ikään kuin kyky tehdä juuri oman taipumuksensa mukaisia tekoja. Mutta *habitus* ei aktualisoidu pelkästään yksittäisissä teoissa, vaan kun teot toistuessaan muuttuvat tavoiksi ja tottumuksiksi, ne synnyttävät yksilössä enemmän tai vähemmän pysyviä ominaisuuksia: niin hänestä tulee luonteeltaan, ns. toiselta luonnoltaan, tekojensa mukainen. Tämä aikaisempien tekojen mukainen yksilöllinen luonto määrää sitten taas osaltaan, millaisia yksilön tulevat teot ovat.⁴⁹

Muodostaessaan *habituksen* yksilö antaa lajiluonnolleen yksilökohtaisen sisällön:⁵⁰ koska lajiluonto on väljä, se ilmenee eri ihmisissä eri tavoin henkilökohtaisten olosuhteiden ja taipumusten mukaan.⁵¹ *Habitusten* juuret ovat lajiluonnossa – ihmisellä on synnynnäinen taipumus muodostaa *habituksia* – mutta se, millaisiksi jonkun *habitukset* käytännössä muodostuvat, johtuu hänen teoistaan.⁵² Yksilöstä siis riippuu, ovatko hänen *habituksensa* hyveitä vai paheita. Ihminen voi ikään kuin harjoittaa itsensä hyveelliseksi niin, että hänen tekonsa ovat pysyvästi taipuvaisia oikean inhimillisen hyvän suuntaan, tai paheelliseksi niin, että hänen tekonsa tavanomaisesti poikkeavat lopullisen päämäärän suunnasta. Hyve merkitsee yksilöllisen luonnon lajiluonnon mukaisuutta eli järkipäisyyttä: hyveelliset teot ovat oikean järjen ohjauksen alaisia, kun taas paheelliset teot ovat oikean järjen ja siksi myös ihmisluonnon vastaisia.⁵³

Luonnollinen laki edellyttää siis ihmisiltä järkipäisistä oman toiminnan alistamista itse viljellylle ja harjoitetulle hyveelle. Luonnollinen laki suuntaa ihmislajin ystävyYTEEN, sopuun, tiedon hankintaan ja Jumalan tuntemiseen, mutta jokaisen yksilön omalla vastuulla on määrätä se henkilökohtainen tapa, jolla hän ymmärtää näiden yleisten hyvien käytännöllisen merkityksen omalle elämälleen ja miten hän toteuttaa niitä erityisissä toimitaan. Vaikka ihminen onkin lajina ennalta määrätty ja mitattu, hän on sa-

⁴⁸ Ia 49,1 resp.; – Aristoteleellehan po. taipumuksen nimi oli *hexis*. Käsité on vaikeasti käännettävä, mutta sitä voisi ehkä hyvin luonnehtia ”lajiluonnon pysyväluntoiseksi yksilölliseksi asuksi”; vrt. ”Laki vapauden osatekijänä”, s. 45.

⁴⁹ Ks. esim. Ia IIæ 49,3 ad 1.

⁵⁰ Samoin lainsäätäjät poliittisessa yhteisössä determinoi yleisen luonnollisen lain sisällön yksityiskohtaisesti asianomaisen yhteiskunnan oloihin soveltuvalle tavalla, ks. Ia IIæ 91,3.

⁵¹ Ia IIæ 51,1 resp.

⁵² Ia IIæ 51,2; – Ns. teologiset *habitukset* – usko, toivo ja rakkaus – eivät kuitenkaan seuraa ihmisen teoista, vaan Jumalan armosta. Ks. Ia IIæ 51,4 ja 62.

⁵³ Ks. Ia IIæ 54,3.

malla yksilönä itsensä mitta ja määrä. Ennalta määrätty mitta on inhimillinen järki Jumalan puhtaaseen intellektiin osallisena.⁵⁴ Tähän mittaan hyveellinen ihminen sovitaa vapaasta tahdostaan omansa. Aristoteleelta lainatun kielikuvan mukaan Jumala on ikään kuin arkkitehti, jonka suunnitelman toteuttamiseen ihminen osallistuu käsityöläisen tavoin omaa luontoansa muovaten.⁵⁵

Inhimillinen laki ihmisluonnon toteuttajana

Hyve ei synny itsestään, vaan vaatii kantajaltaan harjoitusta eli sitä, että vaikka hän ei olekaan vielä valmiiksi hyveellinen, hänen tulee toimia hyveen suuntaisesti tullakseen hyveelliseksi. Hyveen suuntaisen toiminnan taas voi estää tietämättömyys, aistillisen sielunliikutuksen valtaan joutuminen tai tahdon habituaalinen paheellisuus⁵⁶ eli se, että asianomaiselle on muodostunut tapa antautua välinpitämättömyyden tai irrationaalisten sielunliikutusten valtaan.⁵⁷ Vaikka kaikki tavallaan tuntevatkin itseään koskevan ikuisen lain, ei mikään luontokappale kykene sitä täysin käsittämään.⁵⁸ Ihmisellä on kuitenkin rationaalisena olentona kyky ymmärtää jotakin hänen lajiaan koskevista ikuisen lain säädöksistä, ja ihmistä koskeva luonnollinen laki onkin juuri se, mitä hänen ymmärryksensä siten tajuaa hänen säädetyistä päämääristään.⁵⁹ Koska ihmisen luonto on olla järjellinen, on ihmisen ymmärryksessä siis luonnostaan taipumus tuntea luonnollinen laki eli ne päämäärät, joihin hän on lajinsa mukaan luontojaan taipuvainen.⁶⁰ Ylimmät luonnollisen lain periaatteet ovat jopa evidenttejä eli itsessään tun-

⁵⁴ Ia IIæ 91,2 resp.

⁵⁵ IIa IIæ 47,12 resp.

⁵⁶ Ia 76-78.

⁵⁷ Tässä suhteessa Tuomas yhdistää Aristoteleen rationalistisen ja Augustinuksen voluntaristisen ajatustavan. Missä Aristoteles piti tahtoa järjelle luonnostaan alamaisena, Augustinus ajatteli syntiinlankeemuksen pilanneen tahdon niin, että se päin vastoin pyrki hallitsemaan järkeä omavaltaisilla pyrkimyksillään. Niinpä Aristoteleelle väärät teot johtuivat etupäässä erehdyksestä tai tiedon puutteesta, kun taas Augustinukselle tahdon lähes luonnollisesta pahuudesta. Tuomas sen sijaan esittää, että järki yleensä hallitsee tahtoa, mutta tahto kykenee vastustamaan järkeä, ja siksi ihminen voi totuttaa tahtonsa tottelemattomuuteen ja tulla siten yksilölliseltä tahdoltaan pahaksi, vaikka hänen luontainen suuntautumisensa syntiinlankeemuksesta huolimattakin on kohti hyvää.

⁵⁸ Ia IIæ 93,2 ad 2.

⁵⁹ Ia IIæ 91,2.

⁶⁰ Ia IIæ 94,2.

nettavia siten, että jokainen normaalin ymmärryksen omaava kykenee ne tuntemaan pelkästään niiden itsensä perusteella.⁶¹ Mutta vaikka jokainen tuntisikin ylimmät periaatteet, niiden olemuksellinen evidenssi ei kuitenkaan välttämättä johda niitä seuraavien päätelmien aktuaaliseen evidenssiin: mitä yksityiskohtaisempia, etäisempiä ja tilannesidonnaisempia päätelmiä ensimmäisistä periaatteista on tehtävä, sitä tavallisempaa on, että yksilöt voivat jostakin yllä mainitusta syystä soveltaa niitä väärin⁶² ja jopa totuttautua niiden rikkomiseen siinä määrin, että heiltä kokonaan häviää kyky tehdä oikeita päätelmiä ensimmäisistä periaatteista.⁶³ Näin onkin ilmeistä, että hyveen kehkeytyminen edellyttää jonkinlaista kasvattamista tai opettamista.⁶⁴ Monille riittää isällinen opettaminen, tapojen iskostaminen ja ystävällinen kehottaminen, mutta jotkut ovat yksilölliseltä luonteeltaan niin taipuvaisia paheeseen, että he tarvitsevat hyveessä pysymisensä tueksi vahvempaa kuria. Sen voikin järjestää valtio säätämällä sopivia lakeja ja varmistamalla niiden noudattamisen rangaistuksen uhalla.⁶⁵

Säädännäisen lain päämäärä on tehdä kansalaisista hyviä.⁶⁶ Se tapahtuu totuttamisen kautta: kun lain alamaiset tottuvat noudattamaan lakeja kenties muistakin kuin hyveellisistä syistä, he ajan myötä oppivat ymmärtämään lain määräykset järkeviksi ja pitämään niitä myös oman järkensä määräyksinä. Siten ulkoinen tottelevaisuus muuttuu sisäiseksi hyveeksi.⁶⁷ Ja jos joku on niin paatunut rikollinen, ettei opi lakienkaan avulla hyveelliseksi, ne voivat ainakin pelottaa häntä jatkamasta pahoja tekojaan ja siten taata lainkuuliaisille ihmisille rauhan.⁶⁸ Laeilla ei kuitenkaan tule kieltää kaikkia pahoja tekoja, sillä sellainen laki ei olisi tehoisa: lait pitää sovittaa

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ia IIæ 94,4.

⁶³ Ia IIæ 95,6; – Itse ensimmäiset periaatteet eivät kuitenkaan voi koskaan hävitä ihmisen sydäimestä.

⁶⁴ Ia II 95,1.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ia IIæ 92,1; – vrt. ”Laki vapauden osatekijänä”, s. 52.

⁶⁷ Ks. Ia IIæ 92,1 ad 1 ja 96,3 ad 2; – Näiden kohtien valossa Tuomas näyttäisi samaistavan tottelevaisuuden ja lainalaiselle ominaisen hyveellisyyden toisiinsa. On kuitenkin muistettava, että laki edustaa järkeä eikä tahtoa, minkä vuoksi tottelevaisuuskin on viime kädessä nimenomaan järjen tottelemista. Vrt. myös Ia IIæ 104, jossa Tuomas käsittelee tottelevaisuutta erityisenä oikeamielisyyden alahyveenä: siitä käy selvästi ilmi, että oikeaan tottelevaisuuteen sisältyy kyky erottaa, mitä määräyksiä on oikeudenmukaisina toteltava ja mitä ei.

⁶⁸ Ia IIæ 95,1.

yhteiselämän tärkeisiin tarpeisiin ja alamaisten moraaliseen kykyyn⁶⁹ niin, että vain sellaisia lakeja säädetään, jotka koskevat tärkeitä asioita ja joita enemmistön on mahdollista noudattaa. Liian suuret vaatimukset eivät kasvatata lainalaisia ja voivat johtaa lakien yleiseen halveksuntaan.⁷⁰ Koska laki säädetään yhteiseksi hyväksi,⁷¹ sen ei tule myöskään käskää kaikkia hyviä tekoja, vaan sen tulee koskea asioita ainoastaan siltä osin kuin niillä on suhde yhteiseen hyvään.⁷² Keskeinen lakien kasvatustehtävää palveleva ominaisuus on myös niiden pysyvyys. Sen vuoksi niitä ei saisi harkitsemattomasti muuttaa.⁷³ Jotta ne onnistuisivat tehtävässään, niiden tulee myös olla oikeudenmukaisia, maan tapojen mukaisia ja olosuhteisiin soveltuvia.⁷⁴ Nämä edellytykset täyttyessään laeilla on kyky tehdä alamaistaan hyviä eli saada heidät toteuttamaan lajiluontonsa hyvissä yksilöluonnon *habituksissa*. Näin kansalaisten toteutunut hyve on yhtä kuin se yhteinen hyvä, jota varren lait on säädetty.

Kaikki säädännäiset lait johtuvat Tuomaan mukaan luonnollisesta laista, mikä on toki luontevaa, koska laeille on ominaista, että ne säädetään järjellä⁷⁵ eli sillä kyvyllä, joka on luonnostaan taipuvainen toimimaan luonnollisen lain ensimmäisten periaatteiden mukaisesti. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että niiden johtaminen olisi aina loogista päättelyä: johtamistapoja on kaksi, päättelyminen ja luonnolliseen lakiin sisältyvien yleisten näkökohtien tarkempi määrittäminen eli determinaatio.⁷⁶ Viimeksi mainittu on myös lainsäätäjän tavallisimmin käyttämä menetelmä, sillä luonnollisen lain ensimmäiset periaatteet eivät korkean abstraktiotasonsa vuoksi salli kovin yksityiskohtaisten päätelmien tekemistä itsestään. Determinaatiota soveltaessaan lainsäätäjä käyttääkin vapaasti järkeään käsillä olevien olosuhteiden sanelemien tarpeiden mukaan, eikä siten syntyneiden lakien sitovuus-

⁶⁹ Moraalisen kyvyn merkitys tulee suoranaisesti esille myös tapaoikeudesta puhuttaessa: Tuomas sallii moraalisesti kyvykkään, so. vapaan (vrt. Aristoteles), kansan omalla tavamuodostuksellaan kumotakin säädännäisiä lakeja, kun taas moraalisesti kyvyttömällä kansalla ei ole sitä oikeutta, vaan se tarvitsee lainsäätäjän hyväksynnän; ks. Ia IIæ 97,3. – Vastaavasti *Uuden Testamentin* uusi laki kumosi Mooseksen vanhan lain, koska ihmiskunta on kehittynyt eikä tarvitse enää yhtä kasuistisia sääntöjä kuin ennen; ks. Ia IIæ 107,1.

⁷⁰ Ia IIæ 96,2.

⁷¹ Ia IIæ 90,2 ja 96,1.

⁷² Ia IIæ 96,3.

⁷³ Ia IIæ 97,1–2.

⁷⁴ Ia IIæ 95,3.

⁷⁵ Ia IIæ 90,1.

⁷⁶ Ia IIæ 95,2.

kaan perustu muuhun kuin siihen, että ne täyttävät inhimillisen lain olemukselliset kriteerit.⁷⁷ että ne on säätänyt ja julkistanut oikea auktoriteetti järkeään soveltaen yhteiseksi hyväksi. Jos näin on, ne ovat oikeudenmukaisia, ja niitä on yleinen velvollisuus noudattaa.⁷⁸ Lait voivat kuitenkin joskus olla yhteishyvän vastaisia ja siten epäoikeudenmukaisia, nimittäin jos ne ajavat jonkun yksityistä etua toisten kustannuksella, jos niiden säätäjältä puuttuu asianmukainen auktoriteettiasema, tai jos ne jakavat taakkoja tai etuuksia epäsuhtaisesti alamaisten kesken. Näissä tapauksissa kysymyksessä ei olekaan laki sanan varsinaisessa merkityksessä, vaan lain muotoon puettu mielivalta, minkä vuoksi sellaisia säädöksiä ei tarvitse totella, ellei se ole yhteiskuntamoraalin ja järjestyksen säilymisen kannalta välttämätöntä.⁷⁹ Toinen tilanne, jossa lakien määräyksistä tulee tarvittaessa poiketa, on tapaus, jossa sinänsä oikeudenmukaisen lain soveltaminen sellaisenaan yksittäistapaukseen johtaisi yhteisen hyvän vastaiseen eli epäoikeudenmukaisen tulokseen. Silloin tuomarın on sovellettava kohtuutta⁸⁰ eli yleistä sääntöä parempaa yksittäistapauksellisiin olosuhteisiin sopivaa tarkempaa oikeudenmukaisuutta, joka ei tuomitse sovellettavaa lakia epäoikeudenmukaiseksi, mutta ottaa huomioon käsillä olevan tapauksen kannalta olennaisia seikkoja, joita lainsäätäjä ei ole ennakolta ottanut huomioon.⁸¹

Siunatuksi lopuksi

Tuomaalle laki on yhtä kuin järjen ohjaava vaikutus ihmisen toimintaan, ja sen päämääränä on hyve, joka on yhtä kuin pysyvä taipumus toimia oman luonnon mukaisesti. Täydellistä järkeä ja järjestystä edustaa ikuinen laki, joka hallitsee ihmistä jäänöksettömästi niin kuin mitä tahansa luontokappaleita. Ikuisen lain täydellistä järjestystä heijastaa vapaan tahdon omaavan ihmisen elämään luonnollinen laki, joka muodostuu siitä, mitä ihmisjärki epätäydellisyydessään kykenee käsittämään omasta ikuisen lain mukaisesta luonnostaan. Sen mukainen järjestyskin on epätäydellinen, koska se

⁷⁷ Ibidem.

⁷⁸ Ks. Ia IIæ 96,4.

⁷⁹ Ibidem; – Vrt. Ila IIæ 60,5, jossa Tuomas toteaa, ettei positiivinen laki vaikuta siihen, mikä on luonnostaan oikein, vaan se voi ainoastaan vahvistaa sen. Sen vuoksi tuomarilla-kaan ei ole velvollisuutta noudattaa positiivisia säädöksiä, jos ne luonnollisesti oikean vastaisina eivät olekaan lakeja vaan lakien irvikuvia.

⁸⁰ Ia IIæ 96,6.

⁸¹ Ks. kohtuudesta myös Ila IIæ 120 ja 60,5 ad 2.

ei pysty yksityiskohtaisesti määrittämään ihmisten toimintaa. Se tarvitsee täydennykseksi säädännäisen lain, jonka tehtävä on auttaa ihmisiä haakeutumaan luonnollisen lain osoittamaan lopullisen päämäärän suuntaan eli tulemaan hyveellisiksi. Näin säädännäinen laki saa ontologisen tarkoituksen: sen on määrä olla väline, jonka avulla ihminen yhteisössä toimia saan toteuttaa lajiluonnolleen ominaisen täydellisyyden ja tulee itse itselleen laiksi, s.o. oman vapaan järjensä alamaiseksi.

Laki on siis Tuomaan edustaman aristoteelisen valtio-opin mukaisesti yhteistyöprojekti, joka tähtää kansalaisten moraalin kasvattamiseen. Siten sillä on myös aristoteelisen metafysiikan mukainen olemuksellinen päämäärä, joka antaa sille aristoteelisen etiikan mukaisen mielen: laki on mielekäs, koska se auttaa kansalaisia toteuttamaan itsessään luontonsa mukaisen täydellisyyden muotoa. Sellainen inhimillisen elämän loistoa tavoitteleva kuva laista poikkeaa olennaisesti nykyaikana tavallisesta liberalistisesta ajatustavasta, joka tuloshakuisena lähtee siitä, ettei yhteistä järjen osoittamaa sisäisen loiston päämäärää ole, vaan on vain yksittäisten kansalaisten toisistaan eriävien tahtojen sanelemia ulkoisia yksilöllisiä päämääriä, ja lain tehtävä on vain lievittää niiden yhteentörmäyksistä aiheutuvia konflikteja tai taata ulkoiset edellytykset mahdollisimman monen tahdon toteutumiselle. Siksi Tuomaan ajatukset ovatkin herättäneet viime aikoina uutta kiinnostusta, kun ne aikanaan hylännyt ns. valistuksen projekti on alkanut saada entistä enemmän kritiikkiä osakseen. Parhaita esimerkkejä yrityksistä nostaa Tuomaan esimoderni ajattelu muodikkaan jälkimodernismin kilpailijaksi ovat Alasdair MacIntyren ja ns. ”uuden luonnonoikeuskoulun” pyrkimykset kääntää Tuomaan opit nykyaikaan soveltuvalla kielellä.

Kirjallisuutta

Tuomaan teoksista on toistaiseksi suomennettu vain katkelmia. Pian ilmestyy *Summa theologiae* -teoksesta suomennosvalikoima, johon on otettu Tuomaan moraalii- ja oikeusfilosofian ymmärtämisen kannalta tärkeimmät kyseisen teoksen jaksot.

Auktoritatiivinen Tuomaan koottujen teosten laitos on ns. *Editio Leonina* (*Opera omnia, iussu imprensiue Leonis XIII edita, Romæ 1882–1948*), joka löytyy Helsingin Yliopiston kirjastosta. Toinen paljon käytetty laitos on ns. *Parman editio* (1852–1873), jonka New Yorkissa 1948 julkaistu jälkipainos on Helsingin Yliopiston kirjaston avokokoelmassa. Mainituissa kirjastossa on myös *Index thomisticus*, Stuttgart 1975–1980. *Summa theologiae* ja monet keskeiset Tuomaan teokset on käännetty lukuisille kielille.

Tuomaan moraalii-, politiikka- ja oikeusfilosofiasta kiinnostuneille suositeltavia teoksia ovat mm.:

- Bagnulo, Roberto: *Il concetto di Diritto Naturale in San Tommaso d'Aquino*. Dott. A Giuffrè Editore, Milano 1983.
- Bastit, Michel: Question et dialectique chez Saint Thomas et les nominalistes. *Archives de Philosophie du Droit*, Tôme 29, pp. 73–93.
- Brown, Oscar J.: *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1981.
- Bujo, Bénézet: *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin. Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare*. Schönningh, Paderborn 1979.
- The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy* (ed. Norman Kretzmann, Anthony Kenny & Jan Pinborg). Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- Chrout, Anton-Hermann: The Philosophy of Law of St. Thomas Aquinas: His Fundamental Ideas and Some of His Historical Precursors. *American Journal of Jurisprudence* 19 (1974), pp. 1–38.
- Crowe, Michael Bertram: *The Changing Profile of the Natural Law*. Martinus Nijhoff, The Hague 1977.
- Finnis, John: *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980.
- Finnis, John – Grisez, Germain – Boyle, Joseph: Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends. *American Journal of Jurisprudence* 1987 (32), pp. 99–151.
- Grisez, Germain: The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1–2, Question 94, Article 2. *Natural Law Forum* 10 (1965), pp. 168–201.
- Lex et Libertas. Freedom and Law According to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the fourth symposium on St. Thomas Aquinas' philosophy, Rolduc, November 8 and 9, 1986* (ed. L. J. Elders S.V.D. & K. Hedwig). Pontificia Accademia di S. Tommaso. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987. (Studi Tomistici 30).
- Lisska, Anthony: *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*. Clarendon Press, Oxford 1996.
- MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?* Duckworth, London 1988.
- Maritain, Jacques: *Nove lezioni sulla legge naturale*. Le edizioni universitarie Jaca, Milano 1985.
- Massini Correas, Carlos I.: *El derecho natural y sus dimensiones actuales*. Editorial Ábaco de Rodolfo Depalma, Buenos Aires 1998.
- O'Connor, D. J.: *Aquinas and Natural Law*. MacMillan, London 1967.
- Rentto, Juha-Pekka: *Match or Mismatch? A Study on Ontological Realism and Law*. Acta Societatis Fennicae Iuris Gentium C:1, Helsinki 1992.
- Simpson, Peter: Politics and Human Nature. *American Journal of Jurisprudence* 31 (1986), pp. 79–86.
- Tolonen, Hannu: *Luonto ja legitimaatio. Normatiivisten asiantilojen johtaminen aristotelisen luonnonoikeustradition mukaan*. Suomalainen lakimiesyhdistys, Vammala 1984.

Petter Korkman

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 ajattelijoita 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 filosofi- ja oikeusajattelun perustajat 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 katolisismista 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 viittekehys 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 täyttää 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 universaalia 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 määriteltä 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 elämäänsä 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 Hominis 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 yksinvaltiass hallitsee luonnontilaa 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, käänttänyt 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 käännökseksi 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 viekkouteen, 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 pakkokäännytyksiä 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 keskustelee 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 lainsäädäntöoikeus 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 skeptismin 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 skeptismin 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 ajattelijoita. 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.

6 Thomas Hobbes tämän päivän näkökulmasta

Thomas Hobbes syntyi Englannissa vuonna 1588. Hän oli vaatimatonta syntyperää, mutta saattoi kuitenkin ystäviensä avustuksella opiskella Oxfordin yliopistossa. Suoritettuaan loppututkinnon hän siirtyi erään aatelistperheen palvelukseen kotiopettajaksi ja sihteeriksi. Toimi tarjosi hänelle mahdollisuuden matkustella Ranskassa, missä hän oleskeli pitkähköä ajanjaksoja. Näillä matkoillaan hän tutustui tarkemmin Eukleideen geometriaan, josta hän sai valtioteoreettisille tutkimuksilleen deduktiivisen metodin, jonka vaikutus tulee hyvin selvästi ilmi hänen teoksissaan. Lisäksi hänellä oli mahdollisuus tutustua uuteen luonnontieteeseen. Hän tapasi Euroopan matkoillaan mm. Galilein. Hobbesin ideana oli kirjoittaa yleisesitykset paitsi valtioteoriasta, myös ihmisestä ja luonnosta. Hänen tunnetuimpia teoksiaan jäljempänä tarkemmin käsiteltävän *Leviathan*-teoksen (1651) ohella ovat *De cive* (1642), *De corpore* (1655). Viimeksi mainittu oli silloisen fysiikan yleisesitys.

Englannin kansalaissodassa Hobbes oli lähinnä Stuartien kannattaja. Hänen realistinen tapansa puolustaa kuninkaan yksinvaltaa oli kuitenkin sellainen, jota kuninkaan kannattajat eivät voineet hyväksyä. Hän joutui täten itse asiassa kansalaissodan molempien puolien inhoamaksi. Hengenvaaraa hänellä ei kuitenkaan ollut, sillä hän oleskeli kansalaissodan aikana Pariisissa ja palasi Englantiin vasta vuonna 1652. Tämän jälkeen hän jatkoi vielä kirjallista toimintaa ja julkaisi Englannin kansalaissotaa kuvanneen klassiseksi tulleen teoksen *Behemot* (1668). Hobbes kuoli vuonna 1679. Todettakoon vielä, että teosten *Leviathan* ja *Behemot* nimet ovat peräisin raamatusta Jobin kirjasta. Niiden valinta ei todellakaan ollut satunnainen, vaan Jobin kirjalla ja Hobbesin yhteiskuntateorialla on tietty sisäinen yhteys.

Aluksi

Thomas Hobbes kuuluu epäilemättä uuden ajan yhteiskuntafilosofian klassikoihin. Hän on merkityksellinen samalla tavalla kuin esim. Machiavelli Italiassa tai Jean Bodin Ranskassa. He kaikki kuuluvat uuden ajan alun yhteiskunnallisiin ajattelijoihin, joille kaikille oli ominaista keskiaikaisen aristoteelisen perinteen, jota Tuomas Akvinolainen tyypillisesti edusti, vastustus ja tarve määritellä yhteiskunta ja sen tapahtuminen voisi sanoa dialektisesti tätä perinnettä vastaan.

Yhteiskuntateorian klassikoita lähestyttäessä on ensinnäkin syytä muistaa, että yhteiskuntateoria oli vielä uuden ajan alussa hyvin kokonaisvaltainen. Se on yhtä hyvin valtioteorian, juridiikan, sosiologian tai taloustieteen aatehistoriaa. Tämän päivän spesialisoituneet tiedekategoriat eivät sovellu näihin oppeihin. Seuraavassa käytetään termiä ”yhteiskuntateoria”, koska se on terminä kattavin.

Yhteiskuntateorian klassikoita tutkittaessa on ensin huolellisesti harkittava sitä näkökulmaa, josta käsin tarkastelun kohteena olevaa ajattelijaa tarkastellaan. Meillä on periaatteessa käytettävissä kaksi eri perspektiiviä. Yhteiskuntatieteissä (valtio-oppi, sosiologia, taloustiede ja juridiikka) on nykyään vallitsevana kehityksen näkökulma: yhteiskunta ja yhteiskuntaa koskevat opit ja teoriat tämän ajattelun mukaan ovat ennen kaikkea ajassa kehittyviä. Tästä seuraa, että kunkin mainitun tieteenalan oppihistoria nähdään historiana ”pimeydestä valoon”. Nykyinen ajattelu on tämän mukaan aina parasta ja oppihistoria on lähinnä kuvausta puutteellisesta ajattelusta, jonka puutteet tieteen kehitys on vähitellen poistanut. Oppihistoria on tästä näkökulmasta eri asia kuin tänä päivänä harjoitettu tiede. Kuvattu kehitysperspektiivi, joka on vallalla kaikissa mainituissa yhteiskuntatieteissä, erottelee vastaavasti alan oppihistorian itse tieteestä sellaisena kuin sitä tällä hetkellä harjoitetaan.

Kehitysperspektiivi ei kuitenkaan ole yksinomainen näkökulma oppihistoriaan. Tietyillä aloilla, jotka kylläkin useimmin ovat yhteiskuntatieteiden ulkopuolella, asioita katsotaan toistuvuuden ja pysyvyyden näkökulmista. Tällöin ajatellaan, että tietyt ongelmat toistuvat ajassa ja niiden perusrakenne on pysyvä. Näin esimerkiksi on ymmärrettävää, että filosofiassa kreikkalainen ajattelu (Sokrates, Platon, Aristoteles jne.) on koko ajan ajankoh- taista ja siihen palataan filosofian tutkimuksessa yhä uudelleen. Aika kehityksen ulottuvuutena ei ole läsnä samalla tavalla kuin kehityksen perspektiivissä. Yhteiskuntatieteissäkin toistuvuuden näkökulma esiintyy, mutta

verrattain harvoin. Yhteiskuntateorian klassikkoja tutkittaessa tämä näkökulma on kuitenkin keskeinen, jos tarkoituksemme on ymmärtää, mitä klassikot ovat todella tarkoittaneet ja oppia jotain tämän päivän yhteiskuntatieteilijä, juridiikka mukaan luettuna, varten. Seuraavassa pyrimme tarkastelemaan Thomas Hobbesia jälkimmäisestä näkökulmasta. Esityksen tavoitteena on osoittaa, että Thomas Hobbes on jatkuvasti ajankohtainen. Hän tuo esille ongelmia, jotka vaativat vastausta nykyäänkin.

Kun tarkastellaan ajassa pysyviä ja alati toistuvia ongelmia ja niitä koskevia analyysejä eri aikoina, on tehtävänä löytää keskusteluyhteys menneisyyden esitysten ja niiden tekijöiden kanssa. Tämä edellyttää sitä, että ensin on rekonstruoitava se intellektuaalinen ja yhteiskunnallinen tilanne, jossa tutkimuksen kohteena oleva teos on syntynyt. Tässä aikakauden rekonstruktiossa on tietysti tärkeä tuntee ulkonaiset olosuhteet ja niissä tapahtuneet muutokset. Tätäkin keskeisempää on kuitenkin ymmärtää aikakauden ajattelun tapa ja sen sisältö. Vain tämän perusteella voimme ymmärtää tutkimuksen kohteena olevan klassikon argumentaatiota ja voimme arvioida sen yleistä pätevyyttä ja merkitystä tämän päivän kannalta. Thomas Hobbesin yhteiskuntateoria kuuluu aikakauteen uuden ajan alussa. Sen ajan valtioteoriaa kutsutaan yleisesti opiksi valtion tarkoituksesta (*reason of state, ratio status imperii*).

***Reason of state* -oppi**

Reason of state -opilla tarkoitetaan uuden ajan alun valtiollista ja yhteiskunnallista ajattelutapaa, jota voidaan luonnehtia nimenomaan aristoteelisen perinteen vastaiseksi. Sen tausta oli epäilemättä yhteiskuntien muutoksissa uuden ajan alussa ja niissä lukuisissa sodissa, joita kutsuttiin uskonsodiksi, mutta jotka itse asiassa olivat seurausta keskiaikaisen yhteiskunnallisen järjestelmän rappeutumisesta. Pyhän saksalais-roomalaisen valtakunnan tapahtumat ja rauhattomuudet ovat tästä valaiseva esimerkki kuten myös hugenottisodat Ranskassa ja kaupunkivaltiojärjestelmän sortuminen Italiassa. Thomas Hobbes itse eli Englannin kansalaissodan aikana, jonka lopputulos oli keskiaikaisen järjestyksen muutos kohti modernia englantilaista yhteiskuntaa. Keskiaikaisen yhteiskuntajärjestyksen rapautumisella oli tietysti omat syynsä, josta varmasti aivan keskeisin oli kaupunkien ja kaupallisten elinkeinojen laajentuminen ja syventyminen. Keskiajan feodaalinen yhteiskuntajärjestys oli ennen kaikkea maaseudun järjestystä, johon kaupunkimainen

elämänmuoto ei sopinut. Kaupunkien mahdin kasvu oli koko keskiajan tavallaan tapahtunut feodaalisen järjestelmän ulkopuolella kaupunkien erivapauksien turvin. Kaupunkilaisen elämänmuodon laajentuminen ja kaupunkien mahdin kasvu (raha liikkui kaupungeissa) mursi feodaalisen järjestelmän. Tämä ymmärtääkseni on uuden ajan alun muutosten sosiaalinen tausta. Tämän esityksen kannalta on kuitenkin tätä oleellisempaa kysyä, miten tämä murros toteutui ihmisten ajattelussa. Mikä muuttui ja miten?

Keskiaikaisen yhteiskuntajärjestelmän, sellaisena kuin se oli 1200-luvun viimeisistä vuosikymmenistä lähtien, keskeinen ajatuksellinen hahmotustapa (ehkä voitaisiin sanoa paradigma) oli aristoteelinen todellisuuden näkemys nimenomaan sellaisena kuin Tuomas Akvinolainen sen oli muotoillut. Tämän ajattelutavan mukaan todellisuus on järjestäytynyt kosmos, jossa kaikilla asioilla on oma paikkansa ja oma tarkoituksensa. Järjestelmän ylin käsite ja asia oli Jumala, joka oli samalla luomakunnan luoja. Eloton ja elollinen luonto, ihminen ja yhteiskunta jne. olivat tämän luomakunnan eri tasoja, joilla kullakin tasolla ja kyseisen tason asialla oli tarkoitus tässä kokonaisuudessa. Yhteiskunta ja sen eri laitokset olivat tämän hierarkkisen järjestyksen osia. Katolisen kirkon asema oli tässä järjestyksessä periaatteessa keskeinen: Sen kautta ihmiset saattoivat tavoitella viimekäteistä päämääräänsä, yhteyttä Jumalaan. Kirkolla oli luonnollisen ilmoituksen (järki) lisäksi tehtävänä tulkita Jumalan antamaa erityistä ilmoitusta (raamattua), joka oli syvimmän viisauden lähde.

Tämä järjestelmän vastustus lisääntyi keskiajalla aluksi erilaisten uskonnollisten virtausten toimesta, jotka kiistivät katolisen kirkon aseman uskon ainoana oikeana tulkitsijana ja välittäjänä ihmisen ja Jumalan välillä. Tärkein näistä vastustavista liikkeistä oli fransiskaanien kerjäläismunkkikunta. Kyseinen yhteisö joutui riitaan virallisen katolisen kirkon kanssa omistusoikeuden luonnetta koskevassa kysymyksessä. Oman luonteensa mukaisesti munkkikunta kieltäytyi omistamasta mitään perustellen sitä katsomuksella, jonka mukaan koko omistusoikeus on seurausta ihmisluonteen itsekkyydestä. Todelliset Kristuksen seuraajat eivät tarvitse omaisuutta. He elävät kirjaimellisesti laupeudesta. Tämä näkökanta oli jyrkässä ristiriidassa katolisen kirkon opin kanssa, jonka mukaan kunkin tuli elää säätynsä mukaisesti ja täyttää tehtävänsä omalla paikallaan. Fransiskaanit puolestaan katsovat, että hengen valtakunnan ja maallisen yhteiskunnan välillä on selvä ero. Todellisuus on toisaalta lainalaista. Jumala on asettanut luonnolait, jotka vaikuttavat ihmisissäkin. Toisaalta on Kristuksen todellisten seuraajien yhteisö, jossa maallisen yhteiskunnan lainalaisuudet eivät päde. Se

on tässä mielessä vapauden valtakunta.

Todellisuus tuli näin jaettava kahtia, ja se merkitsi ristiriitaa aristoteelisen ajattelutavan kanssa. Ensinnäkin luonnon osalta oli luovuttava aristoteelisista selityksistä, jonka mukaan kaikilla luonnon asioilla on joku tarkoitus todellisuuden kokonaisuudessa. Tarkoitukset kuuluvat ”hengen valtakuntaan”. Siis oli kehitettävä toinen perusparadigma luonnon ymmärtämiseksi. Luonto on lainalaista; Jumala on asettanut luonnonlait ja luonto toimii tämän mukaan. Tämä luonnonlaki käsitettiin kuitenkin uudella tavalla. Usein tuon ajan kirjoituksissa käytettiin usein vertausta luonnosta mekanismina. Luonto on kuin kello, ja Jumala on kuin kelloseppä, joka on luonut kellon ja pannut sen käyntiin. Luonto toimii sen jälkeen omien säännönmukaisuuksiensa mukaan. Galilein aurinkokunnan uusi selitys oli juuri tämän idean mukainen. Toisaalta todellisuuteen kuuluu myös ”kellosepän näkökulma”. Kelloseppä (siis Jumala) edustaa vapautta: hän ei ole luomuksensa lainalaisuusiensa alainen. Huomattavaa tässä ajattelutavassa on siis luoja ja luomakunnan välinen ero, kun sen sijaan keskiajalla korostettiin Luoja ja luomakunnan yhteyttä.

Tässä uudessa todellisuuden hahmotustavassa ihminen on tavallaan kahdessa ”valtakunnassa”. Toisaalta hän on luonnon osa, toisaalta ihminen voi kuulua ”vapauden valtakuntaan”. Tätä ajattelutapaa ilmentää hyvin selvästi mm. Lutherin ”kahden valtakunnan oppi” (*Zwei Regimenten Lehre*). Luonnon osana ihminen käyttäytyy (luonnon) lain alaisesti: Hän on, näin ajateltiin, intohimojensa vietävänä. Itsekkäät intohimot (halu saada valtaa, omaisuutta ja kunniaa) olivat ne voimat, jotka selittivät ihmisten toimintaa vähän siten kuin painovoima selittää mekaniikan tapahtumia. Ero oli vain siinä, että ihmisellä oli järki näitä tavoitteita toteuttamassa. Sen vuoksi hänen toimintaansa ei voitu laskea yhtä helposti kuin kappaleen liikettä mekaniikassa. Juuri tässä oli ero mekaniikan ja valtiotaidon välillä.

Toisaalta Ihminen saattoi kuulua ”hengen valtakuntaan” sikäli kun hänen toimintansa ei ole näin selitettävissä. Ihminen, ymmärtämällä luonnollisen yhteisön rajallisuuden saattoi tajuta, että luonnollisten intohimojen toteuttaminen ei ollut järkevää hänen oman lopullisen päämääränsä kannalta. Tämän oivaltaminen, niin ajateltiin, oli kristinuskon perussisältö. Ihmiset, jotka elivät tämän mukaan olivat jo täällä maan päällä Jumalan valtakunnan osallisia.

Maallinen yhteiskunta on pääasiassa ”luonnollisten” ihmisten muodostama yhteisö. Luonnollisena ihminen on *per definitionem* intohimojen vietävänä. Kun useat yhtä aikaa tavoittelevat valtaa, omaisuutta ja kunniaa, on

selvää, että tuloksena on ristiriita eri ihmisten tavoitteiden välillä. Jos yhdellä on tietty omaisuus, se ei voi olla toisella, jos yhdellä on valta, toiset ovat sen alaisia ja jos yhdellä on kunnia, toisilla sitä ei voi olla. Tästä seuraa uuden ajan *reason of state* -opin peruslähtökohta: Ihmisten välisen luonnollisen kanssakäymisen muoto on kaikkien sota kaikkia vastaan. Yhteiskunnassa ei ole mitään luonnollista harmoniaa, kuten keskiajalla ajateltiin, vaan harmonia (järjestys) on aina tehty (*artificial*). Se on julkisen vallan tarkoitus (*reason of state*). Tässä suhteessa Martin Luther kahden valtakunnan oppeineen Saksassa, Jean Bodin hugenottisotien aikaisessa Ranskassa ja Thomas Hobbes kansalaissodan Englannissa ajattelivat samalla tavalla. Se oli 1500–1600-lukujen valtioteoriassa yleinen ajatus.

Mainittua ajatusta havainnollistettiin usein analogialla: Mitä Jumala on suhteessa luontoon, sitä ruhtinas on suhteessa yhteiskuntaan. Jumala on asettanut mm. luonnonlait, jonka mukaan luonto toteuttaa tiettyä harmoniaa, kuten aurinkokunnan järjestelmä osoitti. Ruhtinaan on vastaavasti luotava harmonia yhteiskuntaan pääasiassa itsekkäiden ihmisten välille. Rauhahan luominen edellyttää valtaa, joka on ja jonka tulee olla periaatteessa rajaton. Muussa tapauksessa sodat ja väkivalta ihmisryhmien välillä jatkuvat. Tämän ajattelutavan realismi omana aikanaan tulee erittäin vakuuttavasti esille esimerkiksi Golo Mannin kirjasta *Wallenstein*, joka kuvaa 30-vuotisen sodan todellisuutta, jossa jokainen ruhtinas yritti tavoitella lisää valtaa ja asemaa. Uskonto oli siinä kamppailussa tosiasiasa sivuseikka.

Tämä on se ajan yleinen intellektuaalinen viitetausta, jossa Thomas Hobbes eli. Seuraavassa tarkastellaan lähemmin Hobbesin yhteiskuntateoriaa hänen pääteoksensa Leviathanin valossa.

Teoksen metodi

Nimi Leviathan viittaa Raamattuun, tarkemmin sanottuna Jobin kirjaan Vanhassa testamentissa (luvut 40–41). Leviathan oli raamatun ajan ihmisille pelottava ja mahtava eläin (todennäköisesti sillä tarkoitettiin krokotiilia). Jumala puhutellessaan Jobia käyttää sitä demonstraationa omasta vallastaan ja ihmisen pienuudesta ja siitä, miten ihminen ei voi ymmärtää Jumalan luomistyötä. Hobbes käyttää termiä, koska hän haluaa korostaa yhteiskunnan mahtavuutta suhteessa yksityiseen ihmiseen ja sitä, että yhteiskunnan välttämättömyys ei ole yksityisen ihmisen järkeä kumottavissa.

Teoksen esipuheessa tulee välittömästi näkyviin uuden ajan alun luonnontieteellinen ajattelutapa. Hobbes toteaa heti esipuheensa alussa, että Jumala

on luonut todellisuuden, jota ihminen pyrkii jäljittelemään omilla taidoillaan. Hän on luonut näin mm. koneet (*automata*). Ne ovat ikään kuin tehtyjä eläimiä, joilla on *artificial life*. Merkittävää tässä analogiassa on luonnon käsittäminen koneen (*automata*) kaltaisena. Sen jälkeen Hobbes jatkaa analogiaa. Hän toteaa, että ihminen on luonut myös yhteiskunnan, joka on *artificial man*, mutta fyysistä ihmistä suurempi ja mahtavampi. Siinä suvereeni on ikään kuin sielu, joka antaa elämän yhteiskunnalle, täytöntöön panevat virkamiehet yhteiskunnan niveliä. Palkinnot ja rangaistukset, joilla virkamiehet ja yhteiskunnan jäsenet pakotetaan toteuttamaan suvereenin tahtoa, täyttävät samaa tehtävää kuin hermot ruumiissa, lait (*equity and laws*) ovat yhteiskunnan luotu järki (*artificial reason*) jne. Toisin sanoen yhteiskunta on *artificial nature*. Jumala on luonut luonnon lait ja suvereeni luo vastaavasti yhteiskunnan lait aikaansaadakseen yhteiskuntaan samanlaisen harmonian kuin luonnossa on, esimerkiksi aurinkokunnan järjestelmässä.

Teoksen metodi on erittäin huolellisesti ajateltu: Yhteiskunta koostuu ihmisistä. Tutkittaessa yhteiskuntaa (*as a matter*), on ensin katsottava, kuinka yksityinen ihminen toimii, mitkä ovat häntä liikuttavat voimat, sen jälkeen ajateltava ihmisiä yhdessä ryhmänä rajoitetussa sosiaalisessa tilassa. Tulos voidaan saada "laskemalla", mitä tapahtuu, kun jokainen ihminen tässä tilassa toimii "luontonsa" mukaisesti. Tulos on kaikkien sota kaikkia vastaan. Tästä voidaan johtaa järjestäytyneen yhteiskunnan ehdot ja julkisen vallan (suvereenin) tehtävät.

Uuden ajan alun luonnontieteen (mm. Galilei ja Descartes) uutuus oli siinä, että havainnot tulivat keskeiseksi luonnontieteen tiedon lähteeksi. Sen ohella siinä oli kuitenkin myös eräs toinen elementti, joka ilmeni havainnoilla todennettavien hypoteesien laatimisessa. Kun Galilei suoritti mittauksiaan Pisan tuomiokirkon tornissa, hänellä oli jo tietty oletama siitä, mikä voisi olla havaintojen taustalla oleva struktuuri. Yleistäen voidaan sanoa, että uuden ajan alussa ajateltiin luonnon olevan näennäisesti monimuotoinen, mutta sitä tosiasiassa ohjaavat muutamat harvat lainalaisuudet. Ensin oli muodostettava perusoletuksien asioiden luonteesta, sen jälkeen oli deduktiivisesti pääteltävä, mitä seuraisi siitä, että kyseiset oletukset (aksiomat) ovat tosia. Saamme perusoletuksista seuraavat oletamat (hypoteesit), jotka ovat niin konkreettisia, että niiden paikkansa pitävyys voidaan empiirisin havainnoin todentaa (verifioida). Jos mainittujen perusolettamien seurannaispäättelmät osoittautuvat tosiksi, itse perusolettamien totuusarvo vahvistuu.

Mainitulla deduktiivisella päättelyllä oli klassinen esikuva: Eukleideen geometria. Sehän rakentuu ensinnäkin käsitemääritelmille ja toiseksi perusolettamille. Koulugeometriassa yksinkertaistettuna oli vain yksi perusolettama: yhdensuuntaiset suorat eivät leikkaa toisiaan. Siitä ja käsitemääritelmistä johdettiin ensimmäiset ns. teoreemat ja näistä edelleen uusia teoreemoja. Koska mainittu perusolettama on äärellisessä avaruudessa varsin realistinen, ja koska teoreemat ovat loogisesti oikein johdetut, seuraa siitä, että kukin teoreema on myös empiirisesti mitaten tosi. On esimerkiksi varmaa, että kehäkulman asteluku on puolet vastaavansäteisen keskuskulman asteluvusta (eräs Eukleideen geometrian teoreema). Jos mittaukset eivät näin osoita, emme epäile itse teoreeman paikkansapitävyyttä, vaan havaintojamme.

Tämä hypoteettis-deduktiivinen ajatus on Hobbesin *Leviathan*-teoksen pohjastruktuuri. Teoksessa viitataan valtioteorian luonteen osalta useassa paikassa geometriaan. Hobbes antaa ymmärtää, että yhteiskuntateoria tieteenä on analoginen päättelyn osalta mainitun matematiikan haaran kanssa. Tämän mukaisesti teoksessa lähdetään ajatuksesta, että ihmisyyhteisön luonne seuraa yksilöiden luonteesta. Sen vuoksi käsitellään sellaista abstraktia tilaa, josta Hobbes käyttää nimitystä ”luonnontila” (*state of nature*). Tämä on tila, jota ei ole koskaan esiintynyt puhtaana todellisuudessa, mutta jonka avulla voimme määritellä lähtökohtaolettamat, eli sen, mitä ihminen on alun perin, ”luonnostaan”. Sen jälkeen ajatellaan, mitä tapahtuu, kun tällaisia yksilöitä on useita rajallisessa tilassa. Tulos on kaikkien sota kaikkia vastaan. Siis yhteiskunnassa ei luonnostaan ole mitään ”harmoniaa”. Järjestys on tehtävä. Se on aina *artificial*. Se voidaan luoda, koska ihmiset järjellisinä olentoina voivat tajuta järjestyksen välttämättömyyden heidän omien tarpeittensa kannalta. Tässä vaiheessa Hobbesin päättely siirtyy tosiasiallisuuden maailmasta normatiiviseen: Jos olet järkevä, on hyväksyttävä tietyt yhteiselämän ehdot. Tästä johdetaan muut yhteiselämän ja yhteiskunnan perusnormit.

On syytä muistaa, että tähän päättelyyn sisältyy sama logiikka kuin Eukleideen geometriaan. Jos lähtökohdat (aksiomat) ovat realistiset ja jos päättely on johdonmukainen, on lopputuloskin empiirisesti tosi. Ero geometrian ja valtioteorian välillä on vain siinä, että valtioteorian väitteiden (teoreemat) totuuden havaitseminen on todellisuuden tapahtumisen monimuotoisuudessa vaikeampi kuin geometriassa. Hobbesin valtioteoria antaakin pikemminkin erään loogisesti perustellun näkökulman empiiristen valtiolisten ja yhteiskunnallisten asioiden tulkintaan. Näkökulma on äärimmäisen johdonmukaisesti kehitelty, mutta lopputulos on sellainen, että sen hy-

väksyminen oli ihmisille vaikeaa Hobbesin elinaikana. Englannin kansalaissodan molemmat osapuolet inhosivatkin Hobbesin oppeja. Seuraavassa tarkastelemme, kuinka Hobbesin päättely etenee.

***Leviathan*-teoksen keskeinen sisältö**

Teos alkaa, kuten jo totesimme, kuvauksella ihmisluonteesta. Sen jälkeen seuraa esitys ihmisistä luonnontilassa (*state of nature*). Tästä osasta käytäisin mielelläni termiä: ”oppi yhteiskunnallisesta mekaniikasta”.

Kun lähdetään asettamaan tiettyjä alkuolettamia (aksiomeja) ihmisestä luonnollisena oliona, on ilmeistä, että mitä vähemmän ja mitä yleisempiä olettamia ovat, sen parempi. Silloin nimittäin johtopäätöksetkin ovat yleisiä. Ne eivät koske vain englantilaista yhteiskuntaa 1600-luvun puolessa välissä, vaan yhteiskuntia yleensä.

Näin Hobbes on ilmeisesti ajatellutkin. Hänen alkulähtökohdissaan ei ole mitään joka viittaisi hänen elinaikansa eurooppalaisen yhteiskunnan erityispiirteisiin. Hänen näkökulmastaan ihmiset ovat pohjimmiltaan hyvin samanlaisia. Heillä kaikilla on itsesuojeluvaisto (*instinct of self-preservation*).

Tästä taas seuraa, että ihmiset pyrkivät turvaamaan oman olemassaolonsa. Sen toteuttamiseksi ihmisillä on tarve (*appetite*) hankkia valtaa olemassaolonsa varmistamiseen. Tämän ohella hänellä on muitakin itsekkäitä pyrkimyksiä. Hän tavoittelee mm. rikkautta ja kunniaa. Nämä tarpeet ovat kaikille ihmisille yhteisiä. Sen sijaan tarpeiden tyydytyksen kohteet vaihtelevat yksilöstä riippuen. Koska ollaan luonnontilassa ilman säädännäistä tai muuta oikeutta, jokaisella on yhtäläinen oikeus kaikkeen edellä mainittujen tarpeiden tyydyttämiseksi. Tämä on jokaisen ihmisen luonnollinen oikeus (*natural right*).

Tilanteessa jossa kaikki pyrkivät hankkimaan omaisuutta, valtaa ja kunniaa, tavoitteiden välille muodostuu välttämättä ristiriitaa. Jos omaisuus kuuluu yhdelle, se ei voi saman aikaisesti kuulua toiselle. Jos yhdellä on valtaa, toisilla ei sitä ole. Tästä seuraa johdonmukaisesti kilpailutilanne ihmisten välille, joka rikkoo ihmisten välistä rauhaa ja järjestystä. Pahimmillaan se kehittyy kaikkien sodaksi kaikkia vastaan. Tämä on ihmisten välisen suhteiden luonnollinen tila.

Järkensä avulla ihmiset tajuaavat, että heidän olemassaolonsa on mahdollisimman kehnolla tolalla. Jokainen joutuu pelkäämään omaisuutensa ja henkensä puolesta. Mikään ei ole turvassa. Järki sanoo tässä tilassa, että olisi syytä pyrkiä rauhaan muiden ihmisten kanssa jokaisen ihmisen pe-

rustarpeen, olemassaolon turvaamisen varmistamiseksi. Tätä järjen vaatimusta Hobbes kutsuu luonnon laiksi (*natural law*). Ongelma luonnontilassa on luonnon lain täytäntöönpano. Vaikka ihmiset haluaisivat rauhaa, he eivät voi luottaa, että muut tekevät samoin. Sen vuoksi heidän on turvaututtava pahimman varalle. Jos et itse uhkaa muiden omaisuutta tai henkeä, muut voivat kuitenkin olla uhkana. Siis on ehdittävä ensin. Tämä logiikka pitää ihmisten väliset suhteet entisellään. Luonnontilassa ei näin voi syntyä ihmisten välille mitään luottamusta, joka on rauhantilan ehdoton edellytys.

Tämä on ihmisen luonnollinen tila (*state of nature*). Kuten huomataan, sen perusluonne on johdettu lähtökohdistaan loogisella tavalla. Tästä tilasta ei ole muuta poispääsyä kuin siten, että jokainen ihminen luopuu jäänköksettä luonnollisista oikeuksistaan (*natural rights*). Tämä tapahtuu yhteiskuntasopimuksella. Tällä sopimuksella sopijapuolet luovuttavat kaikki oikeutensa suvereenille. Tämä suvereeni voi periaatteessa olla yksi ruhtinas (monarkia), joidenkin mahtavien ihmisten neuvosto (aristokratia) tai kaikkien yleinen kokous (demokratia). Jälkimmäisissä vaihtoehdoissa on se heikko puoli, että tämän kollektiivin jäsenten väliset suhteet ovat edelleenkin luonnollisten oikeuksien hallitsemat, josta seuraa sota kollektiivin jäsenten välillä. Sen vuoksi suvereenin on syytä olla yksi henkilö. Hän on siihen valittu, mutta hän ei ole itse yhteiskuntasopimuksen osapuoli. Hän ottaa suvereenin vallan vastaan, mutta hän ei voi rajoittaa tätä valtaansa. On nimittäin syytä huomata, että jokainen yritys sitoa suvereenin valtaa merkitsee *per definitionem*, että osa alamaisten luonnollisista oikeuksista jää näille. Silloin tältä osin valitsee luonnontila suvereenin ja vallanalaisten välillä. Se puolestaan edellä mainitun päättelyn perusteella johtaa sotaan. Rauha on ylläpidettävissä vain, jos suvereenilla on ehdoton valta. Tämä on valtion vallan peruste ja sen perusluonne.

Suvereenin vallan luonne ja alamaisten velvollisuudet

Suvereeni valta on ja sen tulee olla mainitun logiikan mukaisesti ehdoton. Suvereenin vallan rajoittaminen jollain periaatteilla tai sopimuksilla alamaisten kanssa on vastoin Hobbesin päättelyn mukaista järkeä. Aina, jos suvereenia valtaa on rajoitettu, seuraa ongelma: miten ratkaistaan rajoituksen todellinen sisältö, jos siitä syntyy erimielisyyttä suvereenin ja alamaisten välillä. Siihen ei ole mitään oikeudellista, moraalista tai muuta sääntöä; siis tilanne palautuu tältä osin luonnontilaan, joka johtaa yhteiskunnan hajoa-

miseen. Tämä on perustelu periaatteelle *princeps legibus solutus est* (ruhtinas on lain yläpuolella).

Suvereenin tehtävä määräytyy luonnon lain mukaan. Suvereeni valta on olemassa yhteiskunnan rauhan ylläpitämiseksi. Se on *reason of state* (valtion tarkoitus). Tästä seuraa sen sisältö. Suvereenin vallan tehtävänä on ensinnäkin määritellä yhteiskunnassa voimassa olevat säännökset mahdollisimman selkeästi ja todella tehokkaasti valvoa, että niitä noudatetaan. Tämä takaa yhteiskunnassa alamaishille oikeusvarmuuden ja se puolestaan synnyttää luottamusta (*bona fides*) yhteiskuntaan. Lain noudattaminen tässä käsitteellisessä järjestelmässä merkitsee nimenomaan suvereenin vallan tahdon noudattamista. Luvussa, jossa Hobbes käsittelee suvereenin asettaman tuomarin asemaa ja tehtäviä, hän nimenomaan korostaa, että mitkään ”ylipositiiviset” periaatteet (joita mm. sen ajan yliopistoissa opetettiin) eivät ole tulkinnassa päteviä ohjeita. Näissä yleensä aristoteelisen perinteen mukaisissa opeissa on periaatteita, joita pyrittiin asettamaan suvereenin vallankäytön yläpuolelle. Ne olivat sen vuoksi hylättäviä.

On selvää, että yksikään suvereeni valta ei voi stabilisoida valtaansa pelkän väkivaltakoneiston avulla. Sen vuoksi on vallankäytön kannalta erittäin oleellista, että suvereeni voi vaikuttaa ihmisten ajatuksiin ja nimenomaan käsityksiin oikeasta ja väärästä sekä todesta ja epätodesta.

Mitä nimenomaan moraaliseen tai juridiseen oikeuteen ja vääryyteen tulee, on se suvereenin määriteltävä. Ei nimittäin ole olemassa Hobbesin logiikan mukaan mitään materiaalisia ”luonnollisia oikeuksia”. Luonnon laki sanoo vain, että ihmisten on pyrittävä rauhaan. Se on myöskin moraalisesti pätevä periaate. Yhteiskuntasopimus ja sen luoma ehdoton suvereeni valta toteuttaa juuri tämän. Sen vuoksi suvereenin säätämien lakien noudattaminen on juridisesti ja moraalisesti oikein. Tämän asian selittäminen alamaishille on suvereenin tehtävä. Mitä sen sijaan tulee kysymyksiin, miten yhteiskunta on konkreettisesti järjestettävä ja miten omaisuus jaettava alamaisten välillä, siihen ei luonnon laki anna mitään vastausta. Näiden konkreettisten asioiden hoito on siis suvereenin vallan valinnassa. Jokainen omaisuuden jako yhteiskunnassa on aina ”mielivaltainen” (*arbitrary*). Jaon toteuttaminen on suvereenin vallan tehtävä yhteiskunnan kokonaisuuden etua silmällä pitäen. Alamaishen, joka on tyytymätön tähän, sopii muistaa, että ei ole muuta järjestystä kuin suvereenin säätämä järjestys. Se kaikesta huolimatta takaa järjestyksen, turvallisuuden ja luottamuksen yhteiskunnassa. Voimassa olevan järjestyksen vaihtoehto on luonnontila, joka on kaikille alamaishille vaihtoehtona järjestystä huonompi.

Hobbesin yhteiskuntateorian merkitys tämän päivän kannalta

Hobbesin deduktiivinen päättelymetodi, joka noudattaa Eukleideen geometrian päättelyihannetta, on tämänkin päivän näkökulmasta täysin pätevä. Lähtökohdat (ihmisen tarpeet luonnontilassa) eivät varmastikaan kuvaa kaikkea, mutta se mitä ne sanovat, on varsin realistista. Päättely lähtökohdista on johdonmukaista. Tässä mielessä lopputulostenkin on oltava jossain mielessä tosia ei ainoastaan Hobbesin aikana vaan yleensä. Oman käsitykseni mukaan ne avaavat erään ajattoman näkökulman tarkastella yhteiskuntaa, sen politiikkaa ja oikeutta. Tämä näkökulma on tänä päivänä yhtä ajankohdainen kuin 1600-luvulla.

Oleellista on tällöin yhteiskunnan järjestys ja sen perusta. Hobbesin kehittämän näkökulman mukaan järjestys on aina konventionaalinen. Me emme voi perustaa yhteiskunnan järjestystä joihinkin yleispäteviin periaatteisiin, vaan nämä periaatteet ovat aina poliittisen vallan tekemät ja niistä voidaan aina ajatella periaatteessa toisin. Järjestys edellyttää aina suvereenia valtaa, jolla on kyky määritellä voimassa olevan järjestyksen sisältö ja ylläpitää tätä järjestystä. Tätä ajattelutapaa kutsutaan nykyisin oikeuspositivismiksi. Sen mukaan siis oikeusjärjestys on yhtä kuin stabilisoitu valtajärjestys. Se sääntelee poliittisten päätösten tekojärjestyksen, yhteiskunnan hallinnon, tuomiovallan käytön ja kansalaisten oikeudet ja velvollisuudet. Tämä oikeuspositivistinen ajattelutapa on edelleenkin vallitseva perusparadigma oikeusjärjestyksen ymmärtämisessä.

Tämän oikeuspositivistisesti tulkitun järjestyksen keskeinen ongelma on suvereenin vallan ja sen luoman järjestyksen välinen suhde. Nykyinen oikeuspositivismi, joka lähtee siitä, että suvereeni valta kuuluu kansalle (demokratia), esittää, että tätä kansalaisten valtaa käytetään oikeusjärjestyksen edellyttämällä tavalla. Valtiosääntöoikeus määrittelee poliittisten päätöstenteon muodot. Toisin sanoen, kansa on suvereeni valtiosääntönsä osoittamalla tavalla. Tässä ajattelutavassa siis suvereenin vallan käyttö samaistuu vallan käytön tulokseen, oikeusjärjestykseen. Nykyisen oikeuspositivismin teoreettisesti johtava edustaja, Hans Kelsen, ajattelee juuri näin: Järjestäytyneessä yhteiskunnassa ei ole suvereenia valtaa järjestyksen ulkopuolella. Hobbesin näkemys taas on, että järjestäytynyt yhteiskunta voi säilyä vain, jos on olemassa suvereeni valta tämän järjestyksen ulkopuolella, joka ei ole luomansa järjestyksen sitoma. Tämä valta voi ryhtyä mihin toimenpiteisiin tahansa järjestyksen ylläpitämiseksi. Tämä näkemys ei ole vain semanttinen, vaan taustalla on erilainen perusajatus (oikeus)järjes-

tyksen ja yhteiskunnan välisistä suhteista. Kelsenin ajatuksen mukaan yhteiskuntajärjestys on itse itseään sääntelevä mekanismi, jossa järjestelmän muutokset ja järjestelmän suojele voidaan tehdä järjestelmän sisällä. Hobbesin näkemyksen mukaan taas yhteiskuntarauha (järjestys) on aina uhanalainen. Järjestys ei pysy pystyssä, ellei sillä ole järjestyksen kannalta ulkopuolista tukea. Kysymys on siis ns. oikeuden autonomiasta.

Luvussa, jossa Hobbes tarkastelee suvereenin oikeuksia, jotka ovat periaatteessa rajattomat, mutta joita sitoo oikeuksien tarkoitus, rauhantilan ylläpito yhteiskunnassa, tulee ilmi, mikä on tekijän mielestä yhteiskuntarauhaa häiritsevä tekijä, ja miten se voidaan eliminoida. Yhteiskuntarauhaa järkyttävät aina ”väärät” opit ja ajatukset. Kaikki sellaiset opit, jotka asettavat jonkun muun paitsi Jumalan suvereenin yläpuolelle, ovat vaarallisia. Sen lisäksi ne ovat Hobbesin mukaan vääriä, koska luonnonlain vaatimus siitä, että rauhaan on pyrittävä, on tosi (deduktiivisesti oikein johdettu). Opit, jotka aiheuttavat epäjärjestyksiä ovat tämän luonnonlain vastaisia ja siis vääriä. Suvereenin vallan ylläpito edellyttää siis sen seikan kontrollia, että ”oikeat” opit ovat yhteiskunnassa vallalla. Tämä suvereenin vallan funktio ei luonteensa vuoksi ole oikeudellisesti (normein) säädeltävissä, koska opeissa ei ole kysymys normeista. Hobbesille vääriä oppeja olivat ennen kaikkea katolisen kirkon teologia ja sen taustalla oleva Aristoteleen filosofia. Ne asettavat maallisen vallan ulkopuolelle ja yläpuolelle uskonnollisen oppijärjestelmän ja sen toteuttajan kirkon. Näitä oppeja hän analysoi *Leviathan*-teoksen lopussa luvussa, jolla on paljon puhuva otsikko ”Pimeyden valtakunnasta”. Tätä vastaan Hobbes asettaa tieteellisen (geometrisen) päättelyn, jota hän toteuttaa teoksessaan.

Yleistettynä Hobbesin ajatus merkitsee, että yhteiskunnan normatiivinen järjestys on aina riippuvainen ja sidoksissa yhteiskunnassa vallitseviin muihin oppeihin. Oikeusjärjestyksen ja yhteiskunnassa vallitsevien oppien pitää olla sopusoinnussa keskenään. Tämän harmonian ylläpito on suvereenin vallan tehtävä. Tehtävää ei voitu eikä voida säädellä oikeusnormein. Ainakin tässä suhteessa suvereenin vallan käyttö on oikeusjärjestyksen ulkopuolella.

Tämän päivän maailmassa, jos tarkastelemme sitä Hobbesin teorian valossa, on eräitä mielenkiintoisia piirteitä juuri ajateltaessa oikeusjärjestyksen ja vallitsevien oppien välisiä suhteita. Suvereeni valta, joka Euroopassa on muodollisesti osittain kansallisvaltioilla, osittain Euroopan unionilla, on abstrahoitunut niin, että sitä ei voida enää yhdistää joihinkin henkilöihin. Tässä mielessä Kelsenin näkemys siitä, että järjestelmä sinänsä on suveree-

ni, on perusteltu. Tässä ei ole mitään yllättävää. Mielenkiintoista on sen sijaan katsoa tämän päivän näkökulmasta vallitsevan järjestyksen (EU:n järjestyksen ja jäsenvaltioiden kansallisen järjestyksen) suhteita ”oikeisiin oppeihin”.

Ensinnäkin on ilmeistä, että ei ole olemassa mitään selvästi yksilöitävää ihmisryhmää, joka valvoisi, että yhteiskunnassa vallitsevat opit ovat sopu-soinnussa vallitsevan järjestyksen kanssa. Faktisesti kuitenkin voimassa olevan järjestelmän kannalta sopusoinnussa olevat tiedot ja näkemykset ovat myös yhteiskunnassa vallitsevia näkemyksiä. Tänä päivänä järjestys itse sosiaalipsykologisesti tuottaa tämän tuloksen tai sitten vallitsevat opit tuottavat voimassa olevan järjestyksen. Kumpi vaikuttaa toiseen ja miten, on avoin kysymys.

Georg Jellinek teoksessaan *Yleinen valtio-oppi (Allgemeine Staatslehre)* on eräs niitä harvoja, jotka ovat tätä asiaa koskettelleet. Kuten tunnettua Jellinek katsoo, että tosiasiallisella järjestyksellä on sosiaalipsykologisesti ns. normatiivinen voima: Ihmiset katsovat yleensä oikeaksi sen, mikä on vallitsevaa ja tulkitsevat todellisuuden sen mukaisesti (*die normative Kraft des Faktischen*).

Mainitun suhteen (*faktinen – normatiivinen* tai *voimassa olevat opit – voimassa oleva järjestys*) tutkiminen Hobbesin *Leviathan*-teoksessa esittämän käsitteistön valossa olisi mitä ajankohtaisin tehtävä sekä juridiikan että valtioteorian kannalta. Ilmeiseltä nimittäin näyttää, että valtiosääntö-oikeus väittäessään toisaalta ajattelun ja tiedottamisen olevan vapaata ja toisaalta päätösvallan olevan kansanedustuslaitoksen käsissä on etääntynyt yhteiskunnan todellisuudesta.

Kirjallisuutta

Hobbes, Thomas: *Leviathan eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*. Suomentanut Tuomo Aho. Vastapaino, Tampere 1999. Alkuteos *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, 1651. Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Edited by Macphersson, C. Harmondsworth, 1968. Macpherssonin esipuhe tähän laitokseen on alan klassikko. Schnur, R. (toim.): *Staatsräson*, Berliini 1975. Jellinek, Georg: *Allgemeine Staatslehre* 2. Auflage, Berliini 1905. Kelsen, Hans: *Der Soziologische und Juristische Staatsbegriff*, Neudruck von Auflage 1928, Aalen 1962. Schmitt, Carl: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hohenheim, Köln 1982 (1938).

7 John Locke ja yksityinen omaisuus

John Locke (1632–1704) oli englantilainen sopimusteoreetikko, joka kehitti ajatuksiaan Hobbesin, Grotiuksen ja Pufendorffin viitoittamiin suuntiin. Hänen poliittisen teoriansa tärkeimpiä uutuuksia olivat selvästi esitetty käsitys yksilöiden luonnollisista oikeuksista ja näkemys yksityisestä omistuksesta yhteiskuntaelämän perustana.

Vaikka Locke piti tiettyjä oikeuksia ”luonnollisina”, hänen käsityksensä niiden perustasta erosi jyrkästi edeltäneestä luonnonoikeusajattelusta. Locke uskoi, että tietoa maailmasta, mukaan lukien moraalista ja yhteiskunnan oikeasta järjestyksestä, voidaan saada vain kokemusten ja havainnoinnin kautta, ei minkään ”syynnäisten järjen totuuksien” valossa. Siksi luonnollisina voidaan pitää sellaisia oikeuksia, joiden suojaaminen lisää havaittavasti ihmisten itsensä kokemaa hyvinvointia tai mielihyvää.

Locke tutustui skolastiseen filosofiaan opiskellessaan Oxfordin yliopistossa, mutta ura yliopiston tai kirkon palveluksessa ei houkutellut häntä. Hän ryhtyikin harrastamaan lääketiedettä ja seurusteli monien aikansa merkittävien luonnontieteilijöiden kuten kemisti Robert Boylen ja fyysikko Isaac Newtonin kanssa. Hyvien poliittisten yhteyksiensä ansiosta hän pääsi toimimaan tärkeissä valtiollisissa viroissa, muun muassa Englannin meren-takaisten siirtokuntien valvojana. Hänen teoriansa luonnollisista oikeuksista ja yksityisestä omistuksesta teoksessa *Tutkielma valtiovallasta* (Two Treatises of Government, 1690) onkin helppo nähdä yritykseksi oikeuttaa brittiläinen siirtomaavaltia Amerikan mantereella.

Locken ajatukset yksilöiden oikeuksista löysivät seuraavalla vuosisadalla tiensä Yhdysvaltojen itsenäisyysjulistukseen ja monien maiden lainsäädäntöön. Myös sellaiset kansainväliset asiakirjat kuin Yhdistyneiden Kansakuntien Ihmisoikeuksien julistus kuuluvat samaan perinteeseen.

Tiedon havaintoperäisyys

Locken teoria yksilöiden oikeuksista nojautuu hänen käsitykseensä moraalien luonteesta – joka puolestaan perustuu hänen empiristiseen tieto-oppiinsa.

Filosofit jakaantuivat näkemyksissään tiedon luonteesta 1600- ja 1700-luvuilla empiristeihin ja rationalisteihin. Rationalistien mukaan inhimillinen tieto perustuu joihinkin synnynnäisiin ideoihin, jotka jokaisella ihmisellä on jo maailmaan tullessaan ja joiden varaan ainakin *varman* tiedon maailmasta on perustuttava. Ajatus sopii hyvin yhteen luonnollisen lain etiikan ja luonnonoikeusajattelun kanssa. Moraalisen tietomme on eettisen rationalismin mukaan perustuttava joihinkin luonnostaan meissä oleviin moraalialueisiin ideoihin, joiden perusteella erotamme luotettavasti hyvän pahasta ja oikean väärästä.

Empiristien vastaväite tieto-opissa oli se, että ihmisen mieli on hänen syntyessään kuin puhdas paperi tai tyhjä taulu (*tabula rasa*). Synnynnäisiä sisällöllisiä ideoita ei ole, vaan ideat muodostetaan kokemuksen kautta, joko ulkoisten aistien välityksellä tai sisäisesti introspektiolla. ”Muodostamisen” ajatus perustuu tässä siihen, että mielessä on kyllä synnynnäisiä, muodollisia *kykyjä* muodostaa ideoita, vaikkei valmiita ideoita olekaan. Etiikassa tämä voi tarkoittaa sitä, että ihmisellä on erityinen kyky havaita asioiden oikeellisuus, jonkinlainen moraalialue tai oikeustaju. Mutta ellei tällaista ylimääräistä aistia ole, on vain luotettava havaintoihin siitä, mikä on hyväksi tai pahaksi ihmisille.

Empiristinen oppi ideoista, niiden synnystä ja liittymisestä toisiinsa sai ensimmäisen tunnetun muotoilunsa Locken kirjassa *An Essay Concerning Human Understanding* (1690).¹ Lockeä pidetään ensimmäisenä todellisen uuden ajan empiristinä, ja hänen teoriansa ydin onkin edellä vain empirismin nimellä mainittu: kaikki mielen ideat ovat peräisin kokemuksesta, jota saadaan joko ulkomaailmasta välittömästi aisteilla tai mielen sisältä (esimerkiksi muistista) ajattelemalla.

Luonnolliset ideat ja väärät assosiaatiot

Ideat jakaantuvat Locken mukaan kahteen pääryhmään, *yksinkertaisiin* ja *kompleksisiin*. Ne vastaavat toisiaan siten, että pehmeys ja lämpö ovat yk-

¹ Locke, J.: *An Essay Concerning Human Understanding*. Lontoo: J.M. Dent & Sons Ltd., 1977.

sinkertaisia ideoita, jotka liittyvät vaikkapa vahan kosketuksen kompleksiseen ideaan, samoin kylmyys ja kovuus liittyvät jääpalan kosketukseen sekä liljan tuoksu ja valkaisuus sen monimutkaiseen aistimukseen. Lisäksi ideoita ovat muistot, tieto, usko tai arvostelma mistä tahansa näistä. Mielen kykyihin kuuluu se, että se pystyy yhdistämään mitkä tahansa tiedostamansa yksinkertaiset ideat uusiksi kompleksisiksi ideoiksi (kuten liljantuoksuinen vaha tai Pegasus, tarun hahmo, jossa yhdistyvät hevoseen ja lintuun liittyvät yksinkertaiset ideat).

Lähes kaikkiin ideoihin, olivat ne sitten yksinkertaisia tai kompleksisia, aistimalla tai reflektiolla aikaansaatuja, voivat mielessämme liittyä *mielihyvän* ja *tuskan* ideat. Jokaisella ihmisellä on synnynnäinen taipumus (joka ei ole idea, vaan toimintaa ohjaava periaate) pyrkiä onnellisuuteen (suurimpaan mielihyvään) ja välttää kurjuutta (suurinta tuskaa). Siten toimintaa ohjaavat käytännössä ne ideamme, joihin liittyy voimakkain ajatus mielihyvästä tai tuskasta tai niiden tuottamisesta.

Ideoiden liittyminen toisiinsa voi kuitenkin tapahtua kahdella eri tavalla, joiden ero on eettiseltä kannalta merkittävä. Ensinnäkin:

Joidenkin ideoidemme välillä vallitsee luonnollinen vastaavuus ja yhteys; järkeimme tehtävä ja loistavin kyky on löytää nämä ideat ja pitää mielessämme niiden olemukselliset vastaavuudet ja yhteydet.²

Tällainen luonnollinen vastaavuus vallitsee esimerkiksi kohtuullisen syömis- ja mielihyvän välillä. Mutta:

Tämän lisäksi ideat voivat kuitenkin yhdistyä toisiinsa täysin sattumanvaraisesti tai vallitsevan tavan mukaan: näin ideat, joilla ei ole mitään luonnollista yhteyttä keskenään, voivat joidenkin ihmisten mielissä yhdistyä niin, että niitä on vaikea erottaa toisistaan; toisen ilmestyessä ymmärryksemme valoon ilmestyy aina toinenkin.³

Locken esimerkit ideoiden jälkimmäisestä yhdistymistavasta, *assosiaatiosta* (jota hän nimittää myös ”hulluudeksi”) ovat seuraavanlaisia. Henkilö, joka on lapsena saanut kerran liikaa hunajaa, kuvittelee hunajaan kohdistuvan vastenmielisyytensä olevan luonnollista, vaikka kyseessä onkin pelkkä satunnainen assosiaatio. Kun lapsille kerrotaan, että pimeässä on mörköjä, he saattavat koko iäkseen jäädä pelkäämään pimeää olemattomien mutta aina valojen sammuesssa mieleen nousevien pelkojen takia. Paikka tai huone,

² Locke 1977, 199.

³ Locke 1977, 199.

jossa ystävä tai lähisukulainen on kuollut, voi myöhemmin aina assosioitua kuolemantapaukseen liittyneeseen suruun ja tuskaan, niin että henkilö pyrkii välttämään paikkaa tai huonetta, vaikka siihen ei järkevästi ajatellen liity mitään vaaraa.

Assosiaatiot, ideat ja moraalin perusta

Locken mukaan järjettömät ja luonnottomat ideoiden assosiaatiot hallitsevat suurinta osaa sympatioistamme ja antipatioistamme. Ne kasvavat suurimmaksi osaksi ihmiseen jo lapsena ja nuorena, ja vaikka ne voidaan osittain ennaltaehkäistä huolellisella kasvatuksella, niitä on lähes mahdotonta poistaa järjen argumentein (yhtä mahdotonta kuin on järjen perusteluin lohductaa lapsensa menettänyttä äitiä tai venytyspenkissä kidutettavaa vankia). Ideoiden assosiaatiot muodostavat Locken mielestä useimpien filosofisten ja uskonnollisten koulukuntaerimielisyyksien perustan ja ne ovat vastuussa suurimmasta osasta typeryyttä, järjettömyyttä ja moraalittomuutta maailmassa.

Locken käsityksiä ihmismielestä, ja erityisesti teoriaa assosiaatioista, voidaan käyttää kritiikkinä kaikkia intuitionistisia moraalioppeja, mukaan lukien luonnonoikeusteoriaa, vastaan. Näiden perustaksi oletetut intuitiot tai ”järjen totuudet” ovat Locken ajatusten valossa vain satunnaisesti yhteenliittyneitä yksinkertaisten ideoiden yhdistelmiä, jotka kasvatus tai tapa ovat luoneet ihmisten mieliin. Moraaliteorian perustaminen tai lakien säätäminen niiden varaan ei näytä kovin järkevältä. Ja mikäli ne on hylättävä, etiikan ja lain periaatteita olisi ehkä etsittävä mieluummin suoraviivaisemmista psykologisista ilmiöistä.

Ideaopin valossa on selvintä yhdistää ”moraalinen hyvä” siihen, mikä koetaan luonnollisesti hyväksi eli miellyttäväksi. Silloin on moraalisesti oikein edistää mielihyvää, kunhan se ei perustu väärille assosiaatioille, ja ehkäistä mielihyvää, tuskaa ja kärsimystä.

Luonnontila ja luonnolliset oikeudet

Juuri mielipahan, tuskan ja kärsimyksen ehkäisyyyn voidaan perustaa Locken käsitys yksilöiden luonnollisista oikeuksista.

Locke oli sopimusteoreetikko kuten Hobbeskin, mutta hänen mukaansa luonnontila ei välttämättä ole niin kaoottinen ja pelottava ilmiö kuin Hobbes antoi ymmärtää. Ilman poliittisia instituutioitakin kaikki ovat periaatteessa

vapaita ja tasa-arvoisia, eikä kukaan ole luonnostaan toisen hallitsija tai alamainen. Luonnontilassakin vallitsee kristinuskon kultaiseen sääntöön vertautuva luonnonlaki, joka kieltää ihmisiä vahingoittamasta itseään ja muita. Tämän perustana näyttää teoksessa *Two Treatises of Government* (1690)⁴ olevan käsitys siitä, että ihmiset ovat Jumalan omaisuutta, jota ei saa tarpeettomasti vahingoittaa.

Luontevampaa olisi kuitenkin Locken tieto-opin valossa sanoa, että ihmiset eivät saa vahingoittaa toisiaan, koska se olisi epämiellyttävää ja tuskallista. Käsitykset Jumalan olemassaolosta ja hänen käskyistään voivat perustua assosiaatioille yhtä hyvin kuin aidolle ideoiden yhteyksillekin, eikä niitä missään tapauksessa voida tukea havaintoperäisesti. Siksi luonnonlain oikea, empiirinen perusta voisi ennemmin olla tieto ihmisten koetusta hyvinvoinnista.

Oli tulkinta mikä tahansa, luonnonlaki antaa Locken teoriassa yksilöille *luonnollisia oikeuksia*. Tärkeimmät näistä ovat:

- Oikeus elämään.
- Oikeus terveyteen.
- Oikeus vapauteen.
- Oikeus ruumiilliseen koskemattomuuteen.
- Oikeus omaisuuteen.
- Oikeus rangaista sitä, joka loukkaa muiden oikeuksia.

Viimeksi mainittu oikeus, joka on keskeinen Locken poliittiselle ajattelulle, ei näytä ehkä yhtä itsestään selvältä kuin muut, ihmisen omaan hyvinvointiin liittyvät oikeudet. Se perustuu kahdelle seikalle. Ensinnäkin pahantekijä vahingoittaa muita loukkaamalla heidän luonnollisia oikeuksiaan, ja tämä vahinko on korvattava. Toiseksi rikkomalla luonnonlakia hän tekee tiettäväksi, että hän ei tunnusta kaikkien järjenmukaista tasa-arvoa. Hänet on saatava rangaistuksella katumaan tekoaan ja tunnustamaan oikeuksien yhtäläisyys, koska muuten hän muodostaa tulevaisuudessakin uhan muille.

Sotatila ja yhteiskuntasopimus

Mutta rangaistus-oikeus johtaisi ilman lakeja ja hallintomekanismia ylilyönteihin ja mahdollisesti sotaan. Ongelmallinen tilanne syntyy, kun yksi ih-

⁴ Locke, J.: *Tutkielma valtiovallasta: Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta*. Suom. M. Yrjönsuuri. Gaudeamus, Helsinki 1995.

minen puuttuu syystä tai toisesta toisen ihmisen elämään, terveyteen, vapauteen tai omaisuuteen. Luonnonlain mukaan tämä oikeuttaa sen, että loukkauksen kohteena oleva yksilö voi ryhtyä itse asiallisiksi katsomiinsa vastatoimiin.

Koska luonnonlaki ei selvästi määrittele, kuinka oikeuksien loukkaajia olisi kussakin tilanteessa ojennettava, kustotoimenpiteistä voi helposti tulla ylimitoitettuja: esimerkiksi omaisuusrikos saattaa johtaa kuolemantuomioon. Surmatun omaiset voivat silloin pitää liiallista rangaistusta uutena oikeudenloukkauksena ja ryhtyä toimenpiteisiin ojentajia vastaan. Ilman muiden yläpuolelle asetettua hallitsijaa tällaiselle koston kierteelle ei ole selvää päätepistettä, ja silloin joudutaan sotatilaan, josta ei ole paluuta alkuperäiseen tilanteeseen.

Sotatilan tai sen uhan vuoksi vapaat miehet tekevät sopimuksen, jolla he perustavat yksimielisesti luonnollisten oikeuksiensa suojaksi valtion, ”poliittisen yhteisön”. Poliittinen yhteisö nimeää perustamisensa jälkeen lakeja säättävän hallituksen ja niitä toimeenpanevan hallitsijan, joka voi olla yksilö tai ryhmä. Nimitykseen riittää läsnäolijoiden enemmistö, sillä vaikka yksimielisyys ei aina ole mahdollista, sotatila tai sen uhka tekee johtajavalinnan välttämättömäksi. Hallitsijoille annetaan valta tehdä päätöksiä ja heidän tehtäväkseen asetetaan suojata kansalaisten luonnollisten oikeuksien toteutumista. Suojan piiriin kuuluvat nekin valtion alueella asuvat, jotka eivät ole olleet läsnä poliittista yhteisöä perustettaessa, ja hallitsijoita on toteltava niin heidän kuin niidenkin, jotka olivat eri mieltä siitä kenen pitäisi hallita.

Koska hallitsijoiden tehtävä ja vallan perusta on tässä mallissa oikeuksien turvaaminen, heidät voidaan panna viralta, mikäli he eivät täytä tehtäviään. Jos vallanpitäjät ovat heikkoja, he eivät pysty suojelemaan kansalaisia, jolloin poliittinen yhteisö ja sen johto ajautuvat keskenään sotatilaan. Jos hallitsijat taas ovat pahansuopia, he loukkaavat itse systemaattisesti muiden oikeuksia. Kummassakin tapauksessa heidät voidaan syöstä vallasta ja tilalle asettaa uusi hallinto.

Oikeus omaisuuden suojaan

Yksi tärkeimmistä käytännön syistä valtion luomiselle on Locken mallissa yksityisen omaisuuden turvaaminen. Omistuksen perusta on hänen mukaansa siinä, että *jokaisella ihmisellä on luovuttamaton oikeus omaan persoonaansa, so. kehoonsa ja mieleensä, sekä niiden tekemään työhön*. Teoksen

Two Treatises of Government tulkinnan mukaan tämä oikeus on Jumalan antama, eikä sitä voi eikä saa yksikään ihminen riistää toiselta. Empiristisemmin ajateltuna omaisuus on ihmisille tärkeä hyvinvoinnin ja mielihyvän lähde.

Yhtä kaikki, tästä lähtökohdasta ja loogisista intuitioistaan Locke päätteli, että:

Jokaisella on myös oikeus

- (a) kaikkeen siihen, mikä ei ole kenenkään muun omaisuutta
- (b) ja mihin hän on sekoittanut omaa työtään;
- (c) edellyttäen, että hän voi itse käyttää sen
- (d) ja että muille jää samaa asiaa yhtä paljon ja yhtä hyvää.

Tämän mallin mukaan esimerkiksi luonnontilassa puusta poimitut omenat ovat poimijansa omaisuutta, kunhan

- (a) kukaan toinen ei ole hoitanut puuta,
- (b) poimija tekee työtä poimiessaan hedelmät,
- (c) hedelmiä ei ole niin paljon, että ne mätänisivät ennen käyttöä,
- (d) ja samanlaisia hedelmiä jää yhtä paljon muillekin.

Teoriallaan Locke hylkäsi, ainakin periaatteessa, ajatukset työhön liittymättömän aseman tai ansioiden merkityksestä omaisuuden oikeuttajina. Nämä olivat olleet suosittuja varhaisemmilla filosofeilla.

Maanomistus

Locken erityinen huolenaihe oli oikeus omistaa maata. Vallinneen ajattelutavan mukaan maa on Jumalan lahja kaikille ihmisille yhteisesti, eikä se siten voi olla ”luonnollisesti” kenenkään yksityistä omaisuutta. (Locken edeltäjistä ainakin Grotiuksen mukaan tosin maa kuuluu eräänlaisen hiljaisen sopimuksen kautta sille, joka pystyy ottamaan sen haltuunsa ja pitämään siitä kiinni.) Locke sen sijaan väitti, että sekoittamalla maahan työtään yksilö voi saada omistusoikeuden siihen – olettaen tietenkin, kohtien (c) ja (d) mukaisesti, että omistaja voi hyödyntää sitä riittävästi ja että muille jää käytettäväksi yhtä paljon ja yhtä hyvää maata.

Hänen perustelunsa tälle oikeudelle oli se, että vaikka Jumala antoi maan yhteisesti kaikille ihmisille, hän antoi sen hyötykäyttöä, ei laiskottelua varten. Siten se, joka muokkaa maata, saa sen omistukseensa, kunhan hyötyy siitä ja jättää muille saman verran ja yhtä hyvää.

Locken mielestä ainakin hänen aikanaan maata oli ehdon (d) mukaisesti

jokaiselle riittävästi jäljellä Pohjois-Amerikassa, jossa alkuperäisasukkaat ("villit") hoitivat maata tehottomasti. Hänen arvionsa mukaan maa-alue, joka näiden käsissä oli tuskin pennyn arvoinen, olisi voinut englantilaisilla viljelymenetelmillä tuottaa viisikin puntaa vuodessa. Tämä oikeutti tietenkin Britannian merentakaisen siirtomaavallan.

Raha omaisuuden muotona

Entä sitten niin suuren maa-alueen omistaminen, ettei yksilö itse voi saada siitä konkreettista hyötyä esimerkiksi asumisen tai ravinnonsaannin muodossa? Eikö se loukkaa selvästi ehtoa (c) vastaan? Locken näkemyksen mukaan ei, koska ylimääräinen omaisuus voidaan tarvittaessa muuttaa *rahaksi*.

Viljelijä, joka tuottaa vaikkapa luumuja, voi oikeutetusti syödä ne itse tai vaihtaa ne naapurin pähkinöihin, joita hän haluaa syödä mieluummin. Mitään ei näin mene hukkaan. Sama pätee tilanteeseen, jossa hän vaihtaa tämän viljelykauden luumunsa naapurin ensi vuoden pähkinäsatoon, edellyttäen että naapurille on niille käyttöä. Mutta ellei naapuri ole varma ensi vuoden satonsa onnistumisesta, hän voi sopia jonkun muun kanssa pähkinöiden toimittamisesta luumunviljelijälle sopivaa palvelusta vastaan. Kun tällaisia sopimuksia on syntynyt riittävästi, raha, kauppavaihdon abstrakti väline, on syntynyt.

Koska rahan käyttö on sopimuksenvarainen asia ja kuitenkin kaikki käyttävät sitä, voidaan päätellä, että vaihtojärjestelmällä on kaikkien hyväksyntä. Ja koska on yleisesti hyväksyttyä vaihtaa rahaksi ne maan tuotokset, jotka eivät tule omaan käyttöön, kaikki näyttävät hiljaisesti hyväksyvän myös maan epätasaisen yksityisen omistuksen – silloinkin, kun omistaja ei itse käytä maan hedelmiä välittömien tarpeidensa tyydyttämiseen.

Locke uskoi myös, että maan omistajalle kuuluvat hänen perheensä ja palvelijoidensa työn tulokset. Tämä perustuu siihen, että he eivät olisi voineet tuottaa mitään ilman omistajan maata.

Locken kapitalismin voittokulku

Locken ajatukset valtiovallan rajoittamisesta, yksilöiden luonnollisista oikeuksista ja yksityisomistuksen rajattomuudesta ovat pitäneet hänen työnsä ajankohtaisena nykypäivään asti. Oppi valtion roolista yksilöiden ja heidän oikeuksiensa turvaajana vaikutti merkittävästi Pohjois-Amerikan Yh-

dysvaltojen itsenäisyysjulistukseen ja perustuslakiin, jotka ovat edelleen maan poliittisen elämän ja lainsäädännön perusta. Valtioiden taloudellisen roolin kaventuessa 1900-luvun lopusta lukien hänen teorioitaan on käytetty oikeuttamaan omaisuuden keskittyminen yksityisten monikansallisten yritysten haltuun.

Locken kritiikkiä

Varsinkin 1800-luvun poliittisissa teorioissa Locken mallia arvosteltiin voimakkaasti. Kritiikki liittyi erityisesti siihen, miten hän tulkitsee työtä omaisuuden perustana.

Locken mukaan suurinkin maanomistaja on ansainnut omaisuutensa työllä, joten kaikki omaisuuden lisätuotto kuuluu samoin hänelle. Tätä vastaan on huomautettu, että palvelija, joka muokkaa hänen maitaan tai tuottaa hyödykkeitä hänen raaka-aineistaan, sekoittaa niihin myös omaa työtään, joissakin tapauksissa enemmän kuin omistaja. Eikö silloin tuotto Locken omankin teorian mukaan kuulu myös hänelle? Ainakin Marx väitti myöhemmin, että omistaja itse asiassa riistää palkollisiltaan osan heidän työnsä arvosta.

Toinen mahdollinen kritiikin kohde Locken mallissa on se, että ottamalla mukaan rahan vaihdon välineenä hän vesittää koko sen työhön ja sen arvoon liittyvän perustan, joka tekee teoriasta niin välittömästi vetoavan niillekin, joilla ei satu olemaan perinnöllistä omaisuutta. On yksi asia sanoa, että omaisuutta voi hankkia tekemällä ruumiillista työtä kunhan käyttää itse työnsä tulokset eikä estä muita samanlaisen omaisuuden hankinnasta, ja kokonaan toinen asia sanoa, että omistus perustuukin siihen kun ka paljon rahaa joku muu on sattunut keräämään muiden kustannuksella. Mutta kun teorialaaditaan olevien olojen oikeutukseksi, niihin voi jäädä tällaisia pulmallisuuksia.

8 G. W. Leibnizin oikeusfilosofia

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) kiinnostui jo varhain filosofiasta, kun hänelle annettiin lupa käyttää edesmenneen professori-isänsä skolas-tikkojen ja kirkkoisien teoksia sisältävää kirjastoa. 15-vuotiaana Leibniz kirjoittautui Leipzigin yliopistoon, jossa hän opiskeli oikeustiedettä, filo-sofiaa ja matematiikkaa. Hylättyään tarjouksen akateemisesta urasta Leibniz päätyi diplomaattisiin tehtäviin Pariisiin vuonna 1672, jossa pääsi koske-tuksiin ajan johtavien tiedemiesten ja filosofien, kuten Arnauldin, Male-branchen, Huyguensin ja Mariotten kanssa. Vuonna 1676 Leibniz sai nimi-tyksen Hannoveriin Braunschweig-Lüneburgin ruhtinassuvun hoviin, jos-sa filosofi vietti loppuelämänsä toimien mm. historiankirjoittajana, kirjaston-hoitajana ja oikeudellisena asiantuntijana. Leibniz matkusteli paljon ja suo-ritti myös lukuisia diplomaattisia tehtäviä tavaten mm. Pietari Suuren. Oma-na aikanaan Leibniz tuli tunnetuksi sekä kirjoituksistaan erilaisiin tieteelli-siin aikakausilehtiin että valtavan kirjeenvaihdon (n. 15 000 kirjettä) kaut-ta. Ainoa elinaikana julkaistu teos on *Theodicée* (1705), josta tuli muoti-teos hovipiireissä. Nykyään luetuimmat teokset ovat lyhyet Leibnizin meta-fysiikan esittelyt *La Monadologie* (1714) ja *Discours de la metaphysique* (1685–1686), jotka syntyivät kirjeenvaihdon (edellinen oli laadittu prinssi Eugen Savojilaiselle ja jälkimmäinen Antoine Arnauldille) ohessa sekä *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704), joka on dialogimuotoon laadittu kommentaari John Locken *an Essay Concerning Human Under-standing* -teoksesta.

Aluksi

Saksalaista filosofia G. W. Leibnizia ei yleensä pidetä oikeushistorian kannalta merkittävänä ajattelijana.¹ Traditionaalisessa katsannossa hän sijoittuu protestanttiseen ja aristoteeliseen luonnonoikeudelliseen traditioon ja erityisesti sen kristilliseen siipeen, johon kuuluvat muun muassa sellaiset teoreetikot kuin Boecler, Rachel, Zentgrav ja Prasch.² Viime vuosina hänen oikeudellisesta ja moraalifilosofisesta ajattelustaan on kuitenkin kiinnostuttu uudelleen. Tämä johtuu osittain myös siitä, että Leibnizin ajattelun kokonaisuutena on pyritty luomaan hänen omasta historiallisesta kontekstistaan käsin.³

Leibnizin ajattelussa on havaittavissa yhtenäinen linja, jonka voidaan katsoa periytyvän hänen oikeustieteellisestä koulutuksestaan. Verratessaan Leibnizia Spinozaan Jaime de Salas Ortueta luonnehtii Leibnizia henkilöksi, joka hallitsee, kun taas Spinoza on kiinnostuneempi siitä, miten yksilö voi säilyttää vapautensa auktoriteetin edessä.⁴ Leibnizin oikeusfilosofialla on kuitenkin annettavaa muillekin kuin filosofista kiinnostuneille – se on sanalla sanoen omaperäinen.

Oikeuden luonne

Leibniz määrittelee oikeuden varsin yksinkertaisesti: se on *caritas sapientis* eli viisaiden harjoittamaa hyväntekeväisyyttä tai rakkautta.⁵ Toisessa yhteydessä Leibniz määrittelee oikeuden olevan halua toimia mahdollisuuksien rajoissa niin, ettei kukaan voi valittaa toimistamme, mikäli emme itse valitaisi vastaavanlaisista teoista vastaavassa tilanteessa.⁶ Toisin sanoen oikeus

¹ Esimerkiksi Hermann Conradin *Deutsche Rechtsgeschichte* sen enempää kuin Hans Hattenhauerin *Europäische Rechtsgeschichte* eivät mainitse Leibnizia kuin sivulauseessa. Teoksessa Erik Anners: *Den europeiska rättens historia* Leibniz luetaan, ehkä hiukan harhaanjohtavasti, luonnonoikeudellisen tradition jatkajaksi Grotiuksen ja Pufendorfin jälkeen.

² Schneider: *Justitia universalis*, s. 486.

³ Kts. esim. Rutherford: *Leibniz and the rational order of nature* ja Patrick Riley: *Leibniz's universal jurisprudence*.

⁴ Ortueta: *Ethics and politics in Spinoza and Leibniz*, s. 202.

⁵ *Codex Iuris Gentiumin* esipuhe. Leibniz määrittelee oikeuden usein myös sanomalla sen olevan rakastamisen tapa niin kauan kuin se on sopusoinnussa viisauden kanssa. Leibnizin oikeuden määrittely on Mulvaneyn mukaan ainutlaatuinen länsimaisen etiikan historiassa. Mulvaney: *The early development of Leibniz's concept of justice*, s. 53.

on rationaalista *toimintaa* yhteiseksi hyväksi. Kuten Leibnizin ajattelussa yleensä, näennäisesti yksinkertaiseen määrittelyyn on kuitenkin punoutunut valtava määrä erilaisia aspekteja, joista tarkastelen seuraavassa eettisiä, tietoteoreettisia ja metafysisiä näkökohtia.

Erityisen läheisessä suhteessa Leibnizin ajattelussa ovat oikeusfilosofia ja moraalifilosofia. Voidaan sanoa, että Leibnizilla oikeus on eettistä toimintaa logiikan toimiessa työkaluna.⁷ Tämä johtuu paitsi Leibnizin koulutuksesta ja hänen rakkaudestaan matemaattiseen järjestykseen,⁸ myös Saksan poliittisesta tilanteesta 1600-luvun loppupuolella.⁹ Hän vaikuttaa olleen kiinnostunut eräänlaisesta valistuneesta itsevaltiudesta ja oli tässä suhteessa valistuksen edelläkävijä.¹⁰ Oikeus ja moraalit ovat kiinteässä vuorovaikutussuhteessa – viisas ruhtinas ymmärtää näiden peruspiirteet. Leibnizille ihmisten yleinen hyvinvointi on kuitenkin väline yleisen maailman täydellistymisen lisäämiseen, ei päämäärä sinänsä.

Tästä huolimatta Leibniz voidaan sijoittaa traditioon, joka näkee oikeuden tapana toteuttaa yhteistä etua tai hyvää. Toisin sanoen oikeus antaa jokaiselle ihmiselle parhaan mahdollisuuden saavuttaa sen hyvän, jonka hän voi järkevästi olettaa saavuttavansa, olettaen, että muut pyrkivät samanaikaisesti saavuttamaan hänen tärkeäksi katsomiaan etuja. Leibniz liittyy näin Platonin Thrasymakhoksen (*Valtio*) ja Hobbesin (*Leviathan*) seuraan siitä huolimatta, että hän jatkuvasti kritisoi näitä järjen korvaamisesta tahdolla eli voluntarismista, joka jättää vain vähän mahdollisuuksia ymmärtää Jumalan toimintaa.¹¹

⁶ Kirjoituksessa ”Mietelmiä oikeuden yleisestä käsitteestä”, Leibniz: *Political writings*, s. 56–57.

⁷ Leibniz: *Philosophical papers and letters*, s. 6.

⁸ Rescher: *Philosophy of Leibniz*, s. 138.

⁹ On ehkä syytä huomauttaa, että Saksa koostui Westfalenin rauhan (1648) jälkeen noin kolmesta sadasta ruhtinaskunnasta, joita hallitsivat joko maalliset tai kirkolliset ruhtinaat. Kaikilla näillä ruhtinailla oli oma ulkopoliittikkansa, valuuttansa, tullinsa jne.

¹⁰ Ernst Cassirer menee tässä suhteessa niin pitkälle, että näkee Leibnizin oikeuskäsityksen Kantin varhaisen kategorisen imperatiivin edeltäjänä. Tämä tuntuu minusta hiukan liioitellulta näkemykseltä – Kantin tavoitteena oli autonominen, itseään hallitseva ihminen, kun taas Leibnizin tavoitteena oli yleinen hyvä ja Jumalan kunnian edistäminen. Cassirer: *Leibniz' System in seinem wissenschaftlichen Grundlagen*.

¹¹ Hakusana Justice, §4, *Routledge encyclopedia of philosophy*, Leibniz: *Political writings*, s. 5–6.

Jumalan oikeus

Leibniz erottaa toisistaan luonnonoikeuden ja universaalien positiivisen oikeuden. Luonnonoikeuden periaatteet ovat voimassa kaikissa mahdollisissa maailmoissa – myös Jumala on niiden alainen. Ideaalina on sovittaa yhteen traditionaaliset oikeuden asteet (rikos)oikeus (*neminem laedere*) yhdenmukaisuuteen (*suum cuique tribuere*) ja nämä hurskauteen (*honeste vivere*).¹² Hurskaus tai moraalisuus johtaa universaaliin oikeuteen, joka löytyy pyhistä kirjoituksista ja koskee Jumalan positiivista oikeutta ja jonka pitäisi Leibnizin mukaan koskea myös ihmistä. Jumalan luonto (täydellinen hyvä) suostuttelee Hänet harjoittamaan universaalia oikeutta, joka tähtää täydellistymiseen.

Jumala hallitsee armon valtakuntaa (tai augustiinolaisittain Jumalan kaupunkia), jonka alamaisina ovat kaikki rationaaliset olennot. Universaalia oikeutta käyttää Jumala, joka harjoittaa hyväntekeväisyyttä (*benevolentia*) kaikkia eläviä olentoja kohtaan. Leibniz näkee Jumalan ylimpänä tuomarina, joka edustaa oikeudenmukaisuuden ideaalia – niinpä hänen kirjoituksissaan puhutaan jatkuvasti Jumalan oikeudesta, ei esimerkiksi jumalallisesta myötätunnosta.¹³ Jumalan oikeudesta puhutaan eräänlaisen universalisoituna maallisenä oikeutena:

”Ne, jotka eivät ole tyytyväisiä siihen, mitä Hän tekee, näyttävät minusta kuin tyytymättömiltä alamaisilta, joiden aikomukset eivät juurikaan eroa kapinallisista.”¹⁴

Koska kaikki perustuu viime kädessä Jumalan harjoittamaan tuomiovaltaan ja jumalalliseen lainsäädäntöön, voidaan Leibnizin metafysiikasta (”oikeusmetafysiikka”) ja moraalifilosofiasta (”oikeusetiikka”) puhua Leibnizin oikeusfilosofiana, kuten muun muassa Gaston Grua, Hans Schneider ja Patrick Riley ovat tehneet.¹⁵ Tämä kaikenkattava Jumalan oikeus tapahtuu koko ihmiskunnan parhaaksi ja on siten tiiviissä yhteydessä Leibnizin etiikassa ja metafysiikassa keskeiseen täydellistymisen periaatteeseen sekä teodikean ongelmaan.

¹² Belaval: *Études Leibniziennes*, s. 42.

¹³ Saw: *Leibniz*, s. 176.

¹⁴ ”En effect ceux qui ne sont pas satisfaits de ce qu’il fait, me paraissent semblables à des sujets mécontents dont l’intention n’est pas fort différente de celle des rebelles.” (*Discours de métaphysique*). Leibniz: *Philosophische Schriften und Briefe*, s. 429.

¹⁵ Katso tarkemmin Grua: *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Schneider: *Justitia universalis* ja Riley: *Leibniz’s universal jurisprudence*.

Täydellistymisen periaate lyö leimansa myös Leibnizin arvoteoriaan. Maailma on jatkuvassa kehityksen tilassa, se täydellistyy henkisesti. Täydellistymisen prosessi on kuitenkin ihmisen varassa – Jumala on säätänyt maailman henkiset substanssit ennalta asetettuun harmoniaan ja on näin ikään kuin maailman ulkopuolella. Ihmisen malli täydellistymisen edistämiseen on Jumala, joka ilmenee luonnossa. Täydellistymisen prosessin edistäminen eli Jumalalle otollinen toiminta yleistä hyvää edistämällä tuo mielihyvää teon tekijälle. Mitä pontevammin toimii täydellistymisen hyväksi, sitä suurempaa mielihyvää siitä saa. Psykologinen egoismi yhdistyy Leibnizin moraalifilosofiassa altruismin mahdollisuuteen. Jumalahan ei varsinaisesti tarvitse alamaisiaan – he palvelevat Jumalaa omaksi tyydytykseksensä.

”Kaikki mielihyvä on jonkin täydellisyyden tunnetta: kohdetta rakastetaan siinä määrin kuin sen täydellisyys tunnetaan ja mikään ei ylitä jumalallista täydellisyyttä. Tästä seuraa, että hyväntekeväisyys ja rakkaus Jumalaan antavat suurinta kuviteltavissa olevaa mielihyvää siinä määrin kuin tuo tunne täyttää ihmisen, mikä ei ole tavallista, sillä ihmiset ovat kiireisiä ja intohimojensa pauloissa.”¹⁶

Leibnizin lakimiesmentaliteetti näkyy myös hänen käsityksessään maailman luomisesta. Jumala ei näet luo maailmaa, vaan valitsee sen lukemattomien mahdollisten maailmojen joukosta. Leibnizin Jumala on kuin tuomari, joka valitsee oikean vaihtoehdon tiettyjen kriteerien perusteella. Nämä kriteerit ovat toisaalta kyseessä olevan maailman lakien mahdollisimman suuri yksinkertaisuus ja toisaalta sen ilmiöiden mahdollisimman suuri rikkaus. Tällainen maailma eli siis se, jossa me elämme, on paras mahdollisista maailmoista. Miksi? Siksi, että se pysyy parhaiten koossa loogisesti ja siksi, että siinä on mahdollisimman paljon ilmiöitä.¹⁷ Toisin sanoen se on harmoninen kokonaisuus ja siinä toteutuvat myös maksimaalisesti kauneus ja onnellisuus.

Leibnizin pääteos *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1705) on sattuvasti kokonaisuus Jumalallisuudesta, jonka tarkoituksena oli todistella, että vaikka tässä maailmassa on paljon puutteita, se on silti paras mahdollinen – muut mahdolliset vaihtoehdot olisivat kokonaisuutena ottaen vielä huonompia maailmoja eikä

¹⁶ (*Theodicée*), §278, *Theodicy*, s. 297.

¹⁷ Anglosaksiset kommentaattorit käyttävät termiä *compossible*, joka on yhdistelmä sanoista *possible* ja *compatible* – Jumalan valitsema maailma on siis loogisesti yhteensopiva ja mahdollinen.

Jumala olisi voinut luoda joka suhteessa täydellistä maailmaa luonnonlakien asettamien rajoitusten vuoksi (ns. teodikean ongelma). Leibniz todistelee myös sen puolesta, että Jumalan valinta on täysin vapaa – Jumalan luonto johdattaa valinnan parhaaseen mahdolliseen lopputulokseen sitomatta silti Jumalan tahtoa. Edelleen esillä on Jumalan universaali oikeus, joka antaa mallin myös maallisille oikeuslaitoksille ja lainsäätäjille.

Maallinen oikeus

Oikeuden harjoittaminen on tyypillistä niin Jumalalle kuin ihmisellekin. Näiden kahden välillä on vain aste-ero. Mitä viisaampi ihminen on ja mitä paremmin hän harjoittaa oikeutta, sitä lähemmäksi Jumalallista oikeutta hän tulee koskaan sitä täysin saavuttamatta. Leibniz ei voi hyväksyä Descartesin voluntaristista käsitystä, jonka mukaan moraaliset totuudet ovat riippuvaisia Jumalan tahdosta – tällainen käsitys antaa aseet käsiin vapaa-ajatteliijoille, jotka saattoivat väittää Jumalan hallitsevan ihmisiä sattumanvaraisesti oikkujensa mukaan; lisäksi Leibnizin mukaan ihmiset ja Jumala kuuluvat samaan moraalisen yhteisöön.¹⁸ Leibniz mainitseekin usein esikuvakseen Hugo Grotiuksen.

Kun Jumala näkee kaikki tapahtumat niiden täydessä moninaisuudessaan, ihminen pystyy ymmärtämään syitä ja seuraamuksia vain rajoitetusti. Leibnizin platonistissävyytteinen näkemys tulee korostetusti esiin hänen etiikkassaan, joka on luonteeltaan konsekventialista ja edustaa eräänlaista esiuutilitarismia, vaikkei Leibnizista voikaan puhua demokraattina samassa mielessä kuin Benthamista tai Millistä. Leibniz edustaa pikemminkin 1600-luvun hovimiestyyppejä (*l'honnête homme*), joka vaikuttaa asioihin vain ruhtinaansa kautta.

Luonnonoikeus eli maallinen oikeus pätee siis rationaalisten olentojen eettiseen käytökseen. Luonnonoikeuden säännökset ovat luonteeltaan formaalisia eivätkä määrää mitään konkreettisia päätöksiä yksittäisessä tapauksessa. Leibnizin luonnonoikeuden periaatteet perustuvat roomalaiseen oikeuteen, jonka hän ajatteli olevan myös Jumalan oikeusperiaatteiden standardi.¹⁹ Periaatteita voidaan kuvata seuraavalla kaaviolla,²⁰ jossa motiivit ovat Leibnizilta,

¹⁸ Schneewind: *The invention of autonomy*, s. 239.

¹⁹ Mulvaney: *Divine Justice in Leibniz's Discourse in Metaphysics*. Teoksessa G. W. Leibniz: *Critical Assessments IV*, toim. R. S. Woolhouse), s. 415.

²⁰ Hostler: *Leibniz's moral philosophy*, s. 56; (*Codex iuris gentium diplomaticus*), Leibniz: *Philosophical papers and letters*, s. 422–.

muu roomalaisesta oikeudesta, Justinianuksen Instituutioiden alusta (I.1.10):

OIKEUDEN ASTE	OHJE	MOTIIVI
1. Henkilökohtainen oikeus (<i>ius strictum</i>) (kommutatiivinen oikeus)	Älä vahingoita ketään (<i>neminem ledere</i>)	Itsesäilytys
2. Sosiaalinen oikeus (distributiivinen oikeus)	Anna kaikille hänen omansa (<i>suum cuique tribuere</i>)	Ihmisyys
3. Spirituaalinen oikeus (universaalinen oikeus)	Elä oikein (<i>honeste vivere</i>)	Uskonto

Ensimmäinen motiivi on egoistisesta luonteestaan huolimatta säädyllyinen. Siinä viitataan Leibnizin omaperäiseen rakkauden filosofiaan, jossa henkilö saa mielihyvää tehdessään hyvää muille. Rakkaus ei siis ole oikeuden vastakohta, vaan pikemminkin täydentää sitä.²¹ Onnellisuuden tunnistaminen toisessa ihmisessä tuottaa onnellisuutta ja systemaattinen hyväntekeväisyys tai rakkaus lähimmäistä kohtaan tuottaa pysyvän onnellisuuden. Leibnizin mukaan toimijan on harjoitettava hyväntekeväisyyttä aktiivisesti, joten pelkkä pidättäytyminen väkivallasta muita kohtaan ei sinällään riitä. Väkivaltaiset teot vahingoittavat omaa onnellisuuttamme pitkällä tähtäimellä ja ovat siksi lyhytnäköisiä; sen sijaan aktiivinen hyvän tekeminen takaa onnellisuutemme. Kuten edellä näimme, viisauden käsite yhdistyneenä rakkauden tai hyväntekeväisyyden käsitteeseen tuottaa oikeuden käsitteen. Tämä oikeuden ensimmäinen aste (aristotelinen kommutatiivinen oikeus) on myös sama kaikkia kohtaan.

Toinen ohje ”Anna jokaiselle hänen omansa” viittaa enemmän kunniaan kuin omaisuuteen.²² Sitä jaetaan kullekin oman ansionsa mukaan.²³ Yhteisöllistä omaisuutta voidaan jakaa maltillisesti toisen oikeusasteen (distributiivinen)

²¹ Schneewind: *The Invention of autonomy*, s. 248.

²² Hostler: *Leibniz's moral philosophy*, s. 58.

²³ Leibnizin käsitys yksityisomaisuudesta on muuten kiinnostava. Hän tunnustaa oikeuden yksityisomaisuuteen, mutta lisää, että täydellisimmässä yhteiskunnassa kaikki omaisuus on yhteistä. Koska luotettavaa ja oikeudenmukaista omaisuuden jakoa on hyvin vaikea toteuttaa, yksityisomaisuutta on suojeltava lailla eli siihen pätee oikeuden toinen aste. Leibniz: *Political writings*, s. 20.

butiivinen oikeus) periaatteiden mukaan. Kahdessa ensimmäisessä oikeuden asteessa Leibniz seuraa siis Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* viidennessä kirjassa esitettyä jaottelua kommutatiivisen ja distributiivisen oikeuden välillä (1131a3),²⁴ jossa kyse on tosin pikemminkin omaisuuden tasa-
puolisesta jaosta kuin kunnia.

Kolmas motiivi, uskonto, on sen sijaan omaperäinen. Se tarkoittaa Leibnizille tietoa Jumalasta ja tätä kautta täydellisyydestä. Oikeuden kaksi ensimmäistä astetta (asteiden välillä ei ole jyrkkiä rajoja – toisin kuin luonnon-oikeusteoreetikot, Leibniz näkee vain aste-eron täydellisten ja epätäydellisten velvollisuuksien välillä) eivät monessa tapauksessa riitä rikosten ehkäisyyn. Leibnizin täytyy ottaa avuksi kaksi tekijää, jotka sisältyvät oikeuden kolmanteen asteeseen: sielun kuolemattomuus ja Jumalan olemassaolo.

”Jumalan olemassaolo varmistaa sen, että jokainen hyvä teko osoittautuu hyödylliseksi ja paha teko haitalliseksi sen tekijälle. Niinpä edes miestä, joka kestää kidutuksen ja kuoleman yhteisen hyvän vuoksi, ei voida sanoa idiootiksi.”²⁵

Armon valtakunnan hallitsijana²⁶ Jumala ylläpitää harmoniaa ja jos tämä harmonia rikkoutuu, rangaistus on määrättävä hyvityksen saamiseksi.²⁷ Leibniz pyrkii siis poistamaan vaaran ”iloisesta syntisestä” jumalallisella kostolla. Ratkaisu tuntuu nykypäivän näkökulmasta liian helpolta ja siihen liittyy lukuisia käytännön ongelmia. Miten ymmärryskyvyltään rajallisella ihmisellä voi olla ymmärrystä Jumalan täydellisyydestä ja tämän ylläpitämästä harmoniasta? Kuinka yksilö voi päästä niin korkealle tiedostuksen tasolle, että hän voi ymmärtää tekojensa seuraukset metafysisessä katsannossa? Ja miten tiedetään, onko jokin teko lähimmäistä kohtaan varmasti hyväksi?

Näistä syistä Leibnizin doktriini jumalallisen koston uhasta ei tunnu erityisen vakuuttavalta. On ilmeistä, että vaikka Leibniz edisti yleisen koulutuksen parantamista ja kansansivistystä, hänen oikeusfilosofinen mallinsa perustuu eliittiin, joka pystyy ymmärtämään hänen moraalifilosofiaansa ja

²⁴ Katso Aristoteles: *Nikomakhoksen etiikka*, s. 89–.

²⁵ Siteerattu teoksessa Hostler: *Leibniz's moral philosophy*, s. 59.

²⁶ Leibniz erottaa toisistaan luonnon ja armon valtakunnat. Edellinen koostuu hierarkiasa alempana olevista monadeista ja jälkimmäinen hengistä eli korkeammanasteisista monadeista, joilla on ymmärrystä järjen totuuksista.

²⁷ Tästä syystä J. B. Schneewind pitää Leibnizia jopa kommunitaristina. Schneewind: *The Invention of autonomy*, s. 250.

seuraamaan sitä. Leibniz tarvitsisi ilmeisesti jonkinlaisen uuden katekismuksen, jota voitaisiin saarnata kirkossa rahvaalle (aivan kuten Hobbes halusi kristillisen kultaisen säännön saarnoihin). Leibnizin oikeuskäsityksellä on silti ansionsa. Se on johdonmukainen yritys systematisoida moraalaisuutta analysoimalla se muutamien peruseräiteisiin ja määrittämällä sen olemus oikeuden määritelmällä.²⁸

Leibnizilaiset oikeudenharjoittajat elävät, edellä esitettyyn kaavioon palatakseni, hyveellistä ja järjen määräämää elämää. Tällaisen elämän tarkoituksena on maailman täydellistymisen edistäminen ja käytännöllisenä keinona eräänlainen sosiaalipolitiikka, jossa pyritään huolehtimaan terveydenhuollosta ja ravinnon saatavuudesta parantamalla maanviljelysmenetelmiä. Tässä yhteydessä on hyvä muistaa, että teoksessaan *Nouveaux essais sur l'entendement humain* eli Uusia esseitä inhimillisestä ymmärryksestä Leibniz määrittelee mielihyvän täydellistymisen tunteeksi ja tuskan epätäydellisyden tunteeksi.²⁹ Joistakin katkelmista käy selväksi, että Leibniz ajatteli täydellistymisen edistämisen suoranaiseksi velvollisuudeksi – henkilön teoista on aihetta valittaa silloinkin, kun hän jättää tilaisuuden hyvän teolle käyttämättä eikä teosta ole huomattavaa haittaa hänelle itselleen. Täydellistyminen on onnellisuuden lailla prosessi:

”Siten onnellisuutemme ei milloinkaan koostu, eikä sen pidäkään koostua, täydellistä ilosta, joka ei jätä mitään jäljelle ja joka tylsyttää mielemme, vaan jatkuvasta edistyksestä kohti uusia iloja ja uusia täydellisyyksiä.”³⁰

Leibniz seuraa näkemyksessään oppimestariaan Hugo Grotiusta, joka ajatteli halun yhteisöön (*appetitus societatis*) voittavan ihmisten lyhyen aikavälin mielihalut. Johdonmukaisesti Leibniz hyökkääkin monissa kirjoituksissaan Hobbesia vastaan ja kiistää tämän doktriinin luonnontilasta, joka on ristiriidassa hänen oman ennalta asetettu harmonia-oppinsa kanssa.³¹ Leibnizin poliittinen teoria korostaakin enemmän sosiaalisia siteitä (tai

²⁸ Hostler: *Leibniz's moral philosophy*, s. 62.

²⁹ Leibniz: *New Essays on Human Understanding*, s. 194.

³⁰ ”Ainsi noter bonheur ne consistera jamais, et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y auroit plus rien à désirer, et qui rendroit notre esprit stupide, mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections.” Leibniz: *Philosophischen Schriften und Briefe VI*, s. 606.

³¹ Leibnizilla oli muutakin sanottavaa Hobbesista. Esimerkiksi kirjoituksessaan *De Schismate* hän sanoo Hobbesin ja Spinozan oppien olevan pahempia kuin harhaopit. Riley: *”New” political writings of Leibniz*, s. 154.

leibnizilaisittain: rakkautta) kuin valtasuhteita Hobbesin tai Locken lailla. Ajatus yhteiskuntasopimuksesta on täysin vieras Leibnizille, jonka oppien mukaan Jumala on säättänyt substanssit ja niin myös yhteisöt järjestyksen jo ennalta (ennalta-asetettu harmonia). Leibniz hyökkää Hobbesia vastaan usein silloinkin, kun ei varsinaisesti käsittele häntä, kuten kuuluisassa kritiikissään Pufendorfin *De officio Hominis et Civis* -teoksesta.³²

Vaikka Leibniz toisaalta puhuu ankarasta tuomarista (Jumala) ja pahoista teoista välttämättä seuraavista rangaistuksista, hän pyrkii esittämään moraalifilosofiansa positiivisessa ja kannustavassa muodossa, kuten seuraavasta katkelmasta käy ilmi:

”Hän, jolla on viisautta, rakastaa kaikkia. Hän, jolla on viisautta, etsii kaikkien hyötyä. Hän, jolla on viisautta, saa paljon. Hän, jolla on viisautta, on Jumalan ystävä. Jumalan ystävällä on onnellisuutta. Samalla tavoin viisaimmat ovat onnellisia. Hän, jolla on viisautta, on oikeamielinen. Hän, joka on oikeamielinen, on onnellinen.”³³

Kansainvälinen oikeus

Edellä näimme, että maalliseen oikeuteen liittyy monia käytännön vaikeuksia. Pääongelma liittyy siihen, että yhteiskunnan jäseniä on vaikea motivoida seuraamaan hyvettä ja edistämään maailman täydellistymistä. Lupaukset tuonpuoleisesta elämästä ja hyväntekeväisyydestä eivät riitä kovinkaan pitkälle, jos nälkä painaa päälle ja sota jyllää kotiseudulla.

Leibniz ei tietenkään ole sokea näille ongelmille, vaikka pysyikin optimistisessa kannassaan.³⁴ Hänen pyrkimyksensä on ennen kaikkea vaikuttaa ruhtinaiisiin ja hallitsijoihin, jotta nämä ymmärtäisivät omien etujensa ja yhteisen edun olevan yksi ja sama asia. Lisäksi on kehitettävä uusi universaalinen lainsäädäntö, joka paitsi heijastelee Jumalan universaalia oikeutta, myös edistää rauhan saavuttamista. Kun rauha on saavutettu, ponnistelut yhteisen hyvän (lopullisena tavoitteena on oikeastaan, ei sen vähempää kuin

³² Pufendorf-kritiikistä katso tarkemmin Saastamoinen: *The Morality of the fallen man*, s. 95– ja Korkman: *After the political turn*, s. 123–136.

³³ ”Wer die Weisheit hat, liebet alle. Wer Weisheit hat, sucht aller nuzen. Wer Weisheit hat, nuzet vielen. Wer Weisheit hat, ist ein Freund Gottes. Ein Freund Gottes ist glücklich. ... Wer Weisheit hat, ist gerecht. Wer gerecht ist, ist glücklich.” (*Initia et specimina sciaentia novae generalis*). Leibniz: *Philosophischen Schriften und Briefe VII*, s. 77.

³⁴ Gaston Grua luonnehtii Leibnizia loppujen lopuksi suuremmaksi juristiksi kuin mystikoksi. Grua: *La justice humain selon Leibniz*, s. 403.

kaikkien ihmisten onnellisuus) eteen helpottuvat huomattavasti (toinen Leibnizin keskeinen tavoite on uskontunnustusten yhdistäminen, joka palvelee samaa päämäärää). Eri lait (ilmeisesti Leibniz tarkoittaa roomalaista oikeutta ja joitakin luonnonlain versioita) olisi analysoitava pienimpiin osiinsa yleisen tieteellisen metodin avulla (kolmas Leibnizin keskeinen tavoite). Näistä lähtökohdista sitten koostetaan universaali kansainvälinen lainsäädäntö edellä kuvattujen periaatteiden mukaisesti. Tässä universaalissa (rationaalisessa) lainsäädännössä positiivinen oikeus (Jumalan oikeus) ja luonnonoikeus ovat yhdistyneenä.³⁵

Universaalilaki koskee sekä ihmistä että Jumalaa, sillä jos meillä on rationaalinen käsitys oikeudesta, sen on koskettava myös Jumalaa – ajatus, jonka mukaan Jumala on rationalististen periaatteiden, kuten loogisten totuuksien yläpuolella, on Leibnizista naurettava. Universaalin lain laadinta vaatii toisin sanoen tietoa Jumalasta eli luonnosta.³⁶ Tämän vuoksi on perustettava tieteellisiä akatemioita, joissa tiedemiehet yhteistuumin tutkivat luontoa ja pyrkivät edellä kuvattuihin tavoitteisiin.

Kansainvälisen oikeuden periaatteet kiteytyvät universaaloikeuden keskeisissä aksioomissa, joita ovat ensinnäkin aste-ero ihmisen ja Jumalan välillä sekä hyväntekeväisyyden vaativa luonne. Pelkkä voima tai käskyt eivät riitä, jolloin hobbesilainen valtapolitiikka jää kyydistä. Hyväntekeväisyydelle ei myöskään riitä pelkkä rikoslaki (kaavio ensimmäinen aste), vaan se vaatii aktiivista hyväntekeväisyyttä – todellinen hyväntekeväisyys ylittää myös doktriinit ja valtaintressit.³⁷

Leibniz laati pitkin uraansa erilaisia kirjoitelmia, joissa hän ehdotti lainsäädännön uudistamista. Näistä ensimmäinen merkittävä oli hänen väitöskirjansa *De arte combinatoria*, jossa käsiteltiin kombinatorista metodologiaa, jota voitaisiin myös soveltaa epäselviin oikeustapauksiin.³⁸ Epäselviä oikeustapauksia käsitteli myös Leibnizin toinen, varsinainen väitöskirja *De casibus perplexis in jure*, joka jätettiin Altdorfin yliopistoon vuonna 1666. *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiaessa* (1667) Leibniz luettelee hänen mielestään hienoimmat esimerkit siihenastisesta oikeus-

³⁵ Grua: *La justice humaine selon Leibniz*, s. 401.

³⁶ *De arte combinatoria*ssa Leibniz viittaa hyväksyvästi Platonin *Valtioon*, jossa Thrasymakhos sanoo Jumalan olevan selvästi kaiken lain mitta.

³⁷ Leibniz: *Political writings*, s. 4.

³⁸ Ko. väitöskirja on myös tärkeä todennäköisyysajattelun historiassa – Leibniz ja muut lakimiehet olivat keskeisiä todennäköisyyden teoreetikkoja osaksi juuri oikeustapausten tulkinnan aiheuttamien käytännön vaateiden takia.

filosofiasta ja pyrkii yhteensovittamaan Grotiuksen ja Hobbesin kantoja.³⁹

Keskeisenä tavoitteena oli Althusiuksen innoittamana etsiä loogisempaa ja yhtenäisempää lakijärjestelmää kuin roomalainen *Corpus juris*.⁴⁰ Tähän aikaan Leibniz työskenteli Mainzissa Herman Lasserin kanssa yrittäen yksinkertaistaa lakia ja saattaa sen rationaaliselle pohjalle Lasserin keskittyessä varsinaiseen käytännölliseen puoleen. Vaikka projekti kaatuikin tukijan, arkkipiispa Schönbornin kuolemaan, Leibniz ehti miettiä näkemyksiään laista, jotka myöhemmin kiteytyivät kirjoitukseen *Elementa juris naturalis*. Kirjoituksessa Leibniz analysoi lain käsitettä ja pyrkii erilaisilla kombinatorisilla metodeilla vakiinnuttamaan yleispäteviä määritelmiä.⁴¹

”Todellinen ja täydellinen oikeuden määritelmä on siten tapa rakastaa muita tai löytää tilaisuuden tullen iloa muille koituvan hyvän odotuksesta... On epäoikeudenmukaista olla iloitsematta muiden puolesta tilaisuuden tullen, kun he kokevat jotakin hyvää... Oikeus on kyky tehdä sitä, mikä on oikeudenmukaista.”⁴²

Pian Leibnizin mielenkiinto kuitenkin suuntautui muualle. Grotiuksen laila hän uskoi lainsäädännön uudistamisen auttavan rauhan saavuttamista Euroopassa – Leibniz keskittyi luomaan periaatteita, joiden mukaan oppineet voisivat koota uuden, universaalin lainsäädännön.

Varsinaisen oikeuden määritelmän (*caritas sapientis*) hän esitti kuitenkin vasta 1693 *Codex iuris gentium diplomaticuksen* esipuheessa, vaikka olikin muotoillut sen lähes parikymmentä vuotta aikaisemmin.⁴³ Samassa kirjoituksessa tulevat esille jo aiemmin esitellyt oikeuden kolme astetta ja viisauden määritelmä, jonka Leibniz katsoi olevan onnellisuuden tiedettä – viisaus tuo siis oikein harjoitettuna onnellisuutta.

1700-luvun alkuvuosina kirjoitettu fragmentti, jota kutsutaan yleisesti nimellä ”Mietelmiä oikeuden yhteisestä käsitteestä” ilmaisee huolen kansainvälisistä suhteista, joihin Leibniz edelleen toivoi helpotusta yhtäpitävän lainsäädännön turvin:

”Useimmat oikeuden kysymykset, erityisesti ruhtinaiden ja kansakuntien oikeudet, ovat sekavia koska ei voida olla yhtä mieltä yhteisestä oikeuden kä-

³⁹ Katso Mulvaney: *The Early development of Leibniz's concept of justice*, s. 240–.

⁴⁰ Leibniz: *Philosophical papers and letters*, s. 6.

⁴¹ Katso Leibniz: *Philosophical papers and letters*, s. 131–.

⁴² Leibniz: *Philosophical papers and letters*, s. 137.

⁴³ Mulvaney: *Divine justice in Leibniz's discourse in metaphysics*. Teoksessa Woolhouse, R. S. (toim.): *Critical Assessments IV*, s. 416.

sitteestä, sillä seurauksella että emme ymmärrä samalla sanalla samaa asiaa ja tämä antaa mahdollisuuden loputtomalle väittelylle. Ehkä kaikki voisivat olla yhtä mieltä siitä nominaalisesta määritelmästä, että oikeus on jatkuvaa halua toimia sillä tavoin, ettei kenelläkään ole syytä valittaa meistä.”⁴⁴

Tällä tavalla Leibniz pyrki siis voittamaan konfliktin kansallisten ruhtinain ja kansainvälisen lain kesken. Jos ruhtinas ymmärtää etunsa, hän huomaa kansainvälisen lain ja kansallisen edun olevan yksi ja sama asia eikä ristiiriitaa synny. Näin konfliktit kansojen kesken voidaan välttää. Lisäksi Leibniz korostaa kansainvälisten sopimusten tärkeyttä⁴⁵ sekä yhdenmukaisuutta lain edessä. Jo aiemmin, *Codex iuris gentiumissa*, Leibniz myöntyi vanhan verivihollisensa Hobbesin kantaan kansainvälisistä suhteista ja katsoi tämän lailla niiden olevan jatkuvan sodan tila.⁴⁶

Leibniz pyrki siis vaikuttamaan asioihin ruhtinain kautta. Hän kirjoitti lukuisan määrän erilaisia muistioita, joita hän esitti paitsi omille työnantajilleen, Hannoverin ruhtinaille, myös muun muassa Ludvig XIV:lle, Pietari Suurelle ja Eugen Savojilaiselle. Kokeneena poliitikkona Leibnizilla ei kuitenkaan ollut harhakuvitelmia ruhtinain luonteenlaadusta – eräässä kirjoituksessaan hän sanoi ruhtinain usein olevan kiinnostuneempia kortinpeluusta kuin valtakunnan tilasta. Kunnollisen ruhtinaan pitäisi ymmärtää universaali-oikeuden periaatteet, sillä ”täydellisimmän yhteiskunnan tarkoitus on universaali ja suurin onnellisuus”⁴⁷:

”Jos valta on suurempi kuin järki, hän joka omaa sen on joko lammas, joka ei osaa käyttää sitä lainkaan tai susi ja tyranni, joka ei osaa käyttää sitä hyvin.”⁴⁸

Tämän vuoksi Leibnizin mukaan ruhtinain olisi palkattava neuvonantajia, joilla on kykyä erinomaiseen poliittiseen ja moraalin järjestykseen, mutta joilla ei ole valtaa toteuttaa johtopäätöksiään. Tällaiseksi Leibniz ajatteli tietenkin myös itsensä. Muutamana elämänsä hetkenä hän pääsikin vaikuttamaan politiikkaan, ehkä näkyvimmin ajaessaan onnistuneesti Hannoverin herttuan George Ludwigin (Yrjö I) asiaa Englannin valtaistuimelle.

⁴⁴ Leibniz: *Philosophical papers and letters*, s. 566.

⁴⁵ (*Codex iuris gentium*) Leibniz: *Political writings*, s. 165–66.

⁴⁶ Leibniz: *Political writings*, s. 32.

⁴⁷ Leibniz: *Philosophical papers and letters*, s. 428.

⁴⁸ (Grundriss eines Bedenkungen von Aufrichtung einer Societät in Deutschland) ”Ist die macht grösser als der Verstand, so ist der sie hat entweder ein einfältig schaf, wo er sie nicht weis zu brauchen, oder ein Wolf und Tyrann, wo er sie nicht weis wohl zu brauchen.” Leibniz: *Oeuvres VII*, s. 31.

Leibnizin ponnistelut rauhan hyväksi eivät varsinaisesti tuottaneet tuloksia, mutta oikeustieteen historialle sille on merkityksensä. Leibniz katsoikin ajamansa kansainvälisen oikeuden toteutuvan pitkän aikavälin kuluessa ja uskoi, että kaikki (myös hänen omansa) ponnistelut sen hyväksi tuottavat ennen pitkää hedelmää.⁴⁹ Näin voidaankin ehkä katsoa tapahtuneen – onhan YK ja nykyinen EU melko helposti palautettavissa Leibnizin ideoihin.

Yksilön oikeus

Kuten edellä nähtiin, yksilö voi toimia oikeudenmukaisesti tekemällä hyvää lähimmäisilleen (eikä vain perheelleen ja ystävilleen, vaan koko ihmis-kunnalle), jolloin maailma täydellistyy ja tekijä saa itselleen onnellisuutta. Edistääkseen täydellistymistä parhaalla mahdollisella tavalla yksilöllä on oltava tietoa Jumalasta ja täydellistymisen metafyyysisestä prosessista. Tätä tietoa saadaan parhaiten tieteen kautta, sillä Jumalan olemus voidaan selvittää tutkimalla luontoa. Tämä johtu siitä, että ihmisen rajallinen käsityskyky ei voi ymmärtää luonnon ilmiöitä samalla tavoin kuin Jumalan ääretön mieli, joka ymmärtää luonnon lait täydellisesti.

Luonnon tutkiminen kattaa kaikki tieteet, mutta tietenkin tärkeimmät ovat ”puhtaat tieteet” eli tieteet, joita voidaan tutkia kokemuksesta riippumatta, *a priori*. Näille tieteille (matematiikka, geometria, metafysiikka) perustuvat muut tieteet.

”Ymmärtämällä jumalallisen keksinnön lait tai mekanismit me täydellistämme itseämme paljon enemmän kuin vain seuraamalla ihmisten keksimiä rakennelmia. Sillä miten voimme löytää suuremman mestarin kuin Jumalan, maailmankaikkeuden luojan?”⁵⁰

Yksilön on myös pyrittävä kehittämään omaa ajatteluaan mahdollisimman korkealle tasolle. Mitä korkeatasoisempaa yksilön tieto on, sitä varmemmin hän pystyy näkemään tekojensa seuraukset ja niiden suhteen yleiseen etuun. Hänellä on myös suurempi tahdonvapaus, sillä ajatusten sekavuus aiheuttaa intohimomme ja hämärtää tavoitteemme.

Leibnizin tietoteoria on monimutkainen rakennelma eikä tässä yhteydessä ole mahdollista syventyä siihen,⁵¹ mutta jotta voidaan katsoa Leibnizin

⁴⁹ Schrecker: *Leibniz's principles of international justice*, s. 497.

⁵⁰ (*Elementa physicae*), Leibniz: *Philosophical papers and letters*, s. 280.

⁵¹ Katso tarkemmin artikkeliani G. W. Leibnizin tiedon portaat, *niin & näin*, 2/99, s. 3–.

rationaalista päätöksenteon teoriaa (jota voidaan soveltaa epäselviin oikeustapauksiin), on kuitenkin syytä olla selvillä sen peruspiirteistä. Leibnizin teoriaan tiedosta kuuluu perceptio eli havainto, jota on monenasteista ja apperceptio eli itsetietoisuus, jonka kautta yksilöstä tulee moraalinen persoona, joka on vastuullinen teoistaan. Kun nämä yhdistetään, saadaan ajattelu, joka on perceptio yhdistyneenä tietoisuuteen ja välttämättömiin totuuksiin.⁵² Ajattelu taas avaa oven täydellisyysyden ymmärtämiselle.

Meidän on siis pyrittävä adekvaatimpaan tietoon ja ajatteluun. Päätöksentekoamme nimittäin sekoittaa Leibnizin teoriassa paitsi riittämätön tieto syistä ja seurauksista, myös pienet perceptiot eli hetkittäiset havainnot (nämä edeltävät jossakin määrin Freudin tiedostamattomia havaintoja), jotka johtavat tahtoaamme eri suuntiin. Kirjassaan *Nouveaux essais sur le entendement humain* Leibniz yrittää todistella, että ihminen pystyy kehittämään arvostelukykyään. Ensimmäinen askel tähän on Leibnizin mukaan koulutus. Ihmisen olisi tehtävä itselleen lakeja ja sääntöjä tulevaisuutta varten ja noudatettava niitä tiukasti ja vältettävä tilanteita, jotka mahdollisesti korruptoivat häntä. Hyödyllisinä aktiviteetteina filosofi suosittelee maanviljelystä, puutarhanhoitoa, luonnon erikoisuuksien keräilyä, kokeiden ja tutkimusten tekoa, keskustelua tai lukemista. Joutilaisuutta tulisi välttää.⁵³

Määrätietoisien harjoituksen kautta pääsemme yhä korkeammalla tiedon tasossa ja lopulta ehkä jopa adekvaattiin tietoon, jolloin ”jokainen tarkkaan käsitteeseen sisältyvä tunnusmerkki tiedetään tarkasti tai kun analyysi on suoritettu loppuun asti.”⁵⁴ Joskus harvoin ihminen voi pystyä intuitiiviseen tietoon, jolloin hän voi pystyä ajattelemaan moniosaisen käsitteen osatekijöitä yhtäaikaaisesti. Leibnizin anti-voluntarismi sisältää oletuksen, että voimme saada todellista tietoa maailmasta muutenkin kuin matematiikan tai moraalin kautta. Leibniz pitää kuitenkin todennäköistä tietoa tärkeänä varman tiedon ohella ja valittaa monesti kunnollisen todennäköisyyslogiikan puutetta – kritiikin kärki on kohdistettu teologiseen kasuistiikkaan ja auktoriteettiin vetoamiseen yleensä.⁵⁵ Leibniz suosittelee Tuomas Akvinalaisen tavoin, että jos toimijalla ei ole varmaa tietoa, hänen on seurattava enemmistön tai asiantuntijan mielipidettä eikä tehtävä omin päin hätäisiä

⁵² Leibnizin logiikan ja metafysiikan kannalta on keskeinen erottelu välttämättömien totuuksien ja tosiasiatotuuksien välillä. Edelliset ovat luonteeltaan loogisia totuuksia ja jälkimmäiset kontingenteja totuuksia, joiden vastakohta on epätosi.

⁵³ (*Nouveaux essais*) Leibniz: *Philosophische Schriften und Briefe* V, s. 173.

⁵⁴ (Mietiskelyjä tiedosta, totuudesta ja ideoista) *niin & näin* 2/99, s. 6.

⁵⁵ (*Nouveaux essais*) Leibniz: *Philosophische Schriften und Briefe* V, s. 353.

todennäköisyyttä koskevia päätelmiä. Esimerkkinä Leibniz mainitsee oikeuskäytännön.⁵⁶

Leibnizin etiikassa rajallinen ymmärryksemme on huonojen päätösten taustalla. Hyvät arvostelmat ja hyvät päätökset saavutetaan itseään täydellistämällä, lisäämällä tietoa maailmasta ja sen luojasta ja oppimalla erottamaan todet päämäärät tilapäisistä. Mitä suurempaan määrään adekvaattia ajattelua toimija pystyy, sitä enemmän vapautta (valittavia vaihtoehtoja) hänen tahdollaan on ja sitä enemmän onnellisuutta hän saa. Toimijan olisi punnittava hyviä ja pahoja haluja (appetitioita) ja tehtävä johtopäätös, joka tuntuu aina olevan kompromissi tarjolla olevista vaihtoehdoista. Leibnizin malli muistuttaa hänen luonnonfilosofiassa käyttämiään malleja, joilla havainnollistettiin voimien käyttäytymistä. Eri halut edustavat voimia, jotka suuntautuvat eri kohteisiin.

Tämä näkemys on suhteessa keskiaikaisiin keskusteluihin moraalisesta todennäköisyydestä, mutta ei perustu auktoriteettiin kuten keskiaikaisilla ajattelijoiden, jotka käyttivät standardeina kirkon dogmeja. Päinvastoin, Leibnizin malli perustuu toimijan rajalliseen ymmärrykseen. Leibnizin mallissa toiminta on seurausta kompromissista, jonka osatekijöinä on lukuisa määrä vektorityyppisiä voimia, jotka raastavat toimijaa eri suuntiin ja päämääriin.⁵⁷ Toimija pohtii eri vaihtoehtoja ja antaa niille erilaisia arvoarvostelmia, jotka asetetaan ”lukuarvoiksi” tilanteen ”koordinaatistolle”. Viisas toimija saa valinnastaan onnellisuutta, mutta aiemmin esitetyt epäilykset lyövät varjonsa tähänkin teoriaan – toimiiko onnellisuus riittävän porkkanana hyvälle teolle? Useimmiten ei. Leibnizin on siis luotettava myös Jumalan rangaistuksiin ja kadotuksen pelottavuuteen.

Leibnizin vektorimallilla eli rationaalisen päätöksenteon mallilla on myös merkitystä oikeuspraktikalle. Fragmentissa *Ad Stateram juris de gradibus probationum et probabilitatum Godefridi Veranii Lublinensis* Leibniz keskustelee (salanimellä Gottfried Totuudellinen Lublinista) oikeuskäytännön metodeista ja sanoo: ”kuten matemaatikot ovat kunnostautuneet logiikan harjoittamisessa eli järjen taidossa välttämättömissä asioissa, juristit ovat harjoittaneet sitä paremmin kuin kukaan muu kontingenteissa” (asioissa). Samantapainen tendenssi on nähtävissä myös Leibnizin toisessa väitöskirjassa *De casibus perplexis in jure*, joka jätettiin Altdorfin yliopistoon vuonna 1666.

⁵⁶ (*Nouveaux essais*) Leibniz: *Philosophische Schriften und Briefe V*, s. 440.

⁵⁷ Hintikka: *Was Leibniz's Deity an Akrates?* Teoksessa *Modern Modalities* (ed. Simo Knuuttila), s. 99.

Käytännöllinen oikeustutkinta noudattelee Leibnizilla yleisiä loogisia periaatteita eikä tekniseltä muodoltaan eroa esimerkiksi kielen tutkimisesta. Oikeustapaus tutkitaan analysoimalla se kriittisesti pienimpiin mahdollisiin osiinsa ja sitten pyritään koostamaan niistä totuus konstruomalla synteesi eli oikeustutkinnassa löytämään riittävä syy päätöksen määräämiselle. Tutkinnassa käytetään siis hyväksi analyysin ja synteessin menetelmää sekä Leibnizin yleisiä rationalistisia periaatteita, kuten Leibnizin lakia, jonka mukaan jos kahdella eri oliolla on samat ominaisuudet, se on sama olio sekä riittävän syyn periaatetta, jonka mukaan on olemassa syy, minkä takia joku määrätty asia on siten kuin se on eikä jotenkin muulla tavalla. Samaa riittävän syyn periaatetta käyntelee Jumala valitessaan juuri tämän maailman lukemattomien mahdollisten joukosta. Lisäksi pyritään hyödyntämään reaaliääritelmiä nominaaliääritelmien sijasta. Leibniz kehitteli koko elämänsä ajan yleistä tieteen metodologiaa (kalkyyliä) saamatta sitä koskaan päätökseen. Hänellä oli taipumus kuvitella oikeuden periaatteet reaaliääritelmiksi eli hänen kielenkäytössään järjen totuuksiksi samalla tavoin kuin esimerkiksi $A=A$ tai $2+2=4$.⁵⁸

”Koska oikeus koostuu tietynlaisesta harmoniasta ja mittasuhteista, sen merkitys on riippumaton siitä, onko kukaan todella oikeamielinen toista kohtaan ja, vastaavasti, onko häntä kohdeltu oikeudenmukaisesti.”⁵⁹

Havaitakseen kyseessä olevan tapauksen olennaiset piirteet eli nähdäkseen niin sanoakseni metsän puilta oikeutta käyttävältä henkilöltä vaaditaan siis paljon. Hänen on oltava selvillä maailman rakenteesta ja kehityssuunnasta eli luonnon eli Jumalan olemuksesta, pystyttävä ”sulkeistamaan” omat in-tohimonsa ja pyrkimään yleistä hyvää kohti ja nähtävä päätöksestä koituvat seuraamukset pitkällä tähtäimellä. Hänen on myös pystyttävä adekvaattiin tietoon, jotta hänen päätöksensä perustuisi todellisiin eikä luuloteltuihin tekijöihin eli hänen on pystyttävä mahdollisimman korkeatasoiseen analyysiin. Toisin sanoen, mitä lähempänä Jumalan ääretöntä mieltä tuomari on, sen parempi. Jos voimme ajatella vahvan uskonnollisesti tai aatteellisesti latautuneen Nero Wolfen ilman apulaisiaan pelkkien kirjallisten todisteiden varassa, pääsemme ehkä lähelle Leibnizin visioimaa oikeudenjakajaa. Leibnizin käsitys käytännön oikeuskäytännöstä poikkeaa siis varsin paljon esimerkiksi amerikkalaisesta oikeuskäytännöstä, jossa ennakkotapauksilla

⁵⁸ Leibniz: *Political writings*, s. 5.

⁵⁹ (*Juris et aequi elementa*). Teoksessa Leibniz: *Selections*, s. 1.

on tärkeä rooli.⁶⁰

Leibniz ei keskustele siitä, onko esimerkiksi kuolemantuomio sallittava tai onko valtiolla oikeus hyökkäyssotaan. Kutakin päätöstä on pohdittava yleisten oikeusperiaatteiden pohjalta siten, että kaikki asian relevantit tekijät on otettava huomioon. Monista hänen poliittisista kirjoituksistaan on kuitenkin luettavissa, että rauha Euroopassa, tieteen edistäminen, uskontojen yhdistäminen, yhteisen tieteen kielen kehittäminen ja lopulta eräänlainen maailmanlaajuinen kristillinen liittovaltio, jossa harjoitetaan tiedettä luonnon ja Jumalan tuntemiseksi ja ylistämiseksi olivat niitä tavoitteita, joihin valtioviisas filosofimme halusi samaistua, yleisestä onnellisuudesta puhumattakaan.⁶¹

⁶⁰ Ehkä on syytä mainita tässä yhteydessä, että Leibnizin seuraaja ja hänen oppiensa popularisoija Christian Wolff (1679–1754) seurasi mestariaan omassa oikeusfilosofiassaan vain muutamassa kohdassa. Wolffilla hyvän kriteeri on myös täydellisyys, mutta hän määrittelee oikeuden siveelliseksi toimintakyvyksi (*facultas moralis agendi*) eli oikeus perustuu velvollisuuteen. Tämä näkemys on jo aivan toisenlainen kuin Leibnizin vapaaehtoiseen hyväntekeväisyyteen perustava oikeusfilosofia. Wolff onkin paljon lähempänä perinteistä saksalaista luonnonoikeusajattelua kuin Leibniz – Wolffin, Pufendorfin ja Thomasiuksen opit loivat pohjan saksalaiselle oikeuspraktiikalle. Klami: *Länsimaisen oikeusfilosofian historia*, s. 94–97.

⁶¹ Tässä yhteydessä ei ole mahdollista käsitellä tarkemmin Leibnizin utopistista käytännöllistä ohjelmaa. Siitä kiinnostuneita kehotan silmäilemään Manuel & Manuelin teosta *Utopian Thought in the Western World*, Leroy Loemkerin erinomaista esipuhetta teoksessa Leibniz: *Philosophical papers and letters* ja omaa tutkielmaani G. W. Leibniz's *Philosophy and Practical Projects*.

Kirjallisuutta

Yleiskuvan Leibnizin ajattelusta saa ehkä näppärimmin lukemalla Jyrki Siukosen ansiokkaan suomennoksen *Monadologia* (1995) ja sen lisäksi uudehkon artikkelikokoelman *The Cambridge Companion to Leibniz* (toim. Jolley, Cambridge 1995) ja Donald Rutherfordin kokonaisesityksen *Leibniz and the Rational Order of Nature*, joka tarkastelee Leibnizin ajattelua teodikean näkökulmasta. Leibnizin kirjoituksia oikeudesta on kattavimmin koottu teokseen *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens Ungedruckten Schriften*, (toim. G. Mollat, Leipzig 1885). Englanninkielisistä käännösvalikoimista suositeltavin on Patrick Rileyn toimittama *Political Writings* (2nd ed.). Kommentaarikirjallisuudesta mainittakoon Rileyn erinomainen johdanto äsken mainitussa teoksessa sekä hänen laajempi esityksensä *Leibniz's Universal Jurisprudence*. Alan klassisia esityksiä ovat Gaston Gruan teokset *La justice humain selon Leibniz* sekä *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*. Gruan työn jatkajia ovat viljalti tunnustusta saaneet Sève ja Robinet: *Leibniz. Le droit de la raison* (1994) ja *G. W. Leibniz: Le meilleur des mondes par la balance de l'Europe* (1994). Leibnizin suhdetta luonnonoikeudelliseen traditioon on ansiokkaasti kartoittanut Hans-Peter Schneider teoksessaan *Justitia Universalis*.

* * *

- Anners, Erik: *Den europeiska rättsens historia 2*. Awe/Gebbers, Stockholm 1980.
- Aristoteles: *Nikomakhoksen etiikka*. Gaudeamus, Helsinki 1989.
- Belaval, Yvon: *Études Leibniziennes*. Gallimard, Paris 1976.
- Cassirer, Ernst: *Leibniz' System in seinem wissenschaftlichen Grundlagen*. 2. Aufl. Olms, Hildesheim 1962 (1902).
- Conrad, Hermann: *Deutsche Rechtsgeschichte, Band II*. Müller, Karlsruhe, 1966.
- Grua, Gaston: *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*. Presses universitaires de France, Paris 1953.
- Grua, Gaston: *La justice humaine selon Leibniz*. Presses Universitaires de France, Paris 1956.
- Hattenhauser, Hans: *Europäische Rechtsgeschichte*, 3. erweiterte Auflage. Müller, Heidelberg, 1999.
- Hostler, John: *Leibniz's Moral Philosophy*. Duckworth, London, 1975.
- Klami, Hannu Tapani: *Länsimaisen oikeusfilosofian historia*. Turun yliopiston yksityisoikeuden laitoksen julkaisuja A: 21, Turku 1980.
- Knuuttila, Simo (toim.): *Modern Modalities. Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism*. Kluwer, Dordrecht, 1987.
- Korkman, Petter: *After the Political Turn. Jean Barbeyrac and Natural Law in the Early 18th Century*. Lisensiaatintutkielma, Helsingin yliopisto, 1999.
- Leibniz, G. W.: Mietiskelyjä tiedosta, totuudesta ja ideoista. Kääntäneet Jyrki Siukonen ja Markku Roinila. *niin & näin* 6 (1999): 2.
- Leibniz, G. W.: *New Essays on Human Understanding*. Toim. Peter Remnant ja Jonathan Bennett. Cambridge University Press, Cambridge 1997 (1996).
- Leibniz, G. W.: *Oeuvres*. (Toim. Foucher de Careil). Olms, Hildesheim 1969 (1859–1875).
- Leibniz, G. W.: *Philosophical papers and letters*. Toim. Leroy Loemker. Reidel, Dordrecht 1969 (1956).

- Leibniz, G. W.: *Philosophischen schriften I–VIII*. Toim. C. I. Gerhardt. Olms, Hildesheim 1960 (1875–1890).
- Leibniz, G. W.: *Political Writings*. Toim. Patrick Riley. Cambridge University Press, Cambridge 1988 (1972).
- Leibniz, G.W.: *Selections*. Toim. Philip P. Wiener. Schribner, New York, 1951.
- Leibniz, G. W.: *Theodicy. Essays on the Goodness of God the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Toim. Austin Farrer, käänt. E. M. Huggard. Open Court, La Salle, 1996.
- Manuel, Frank E. & Manuel, Fritzie P.: *Utopian Thought in the Western World*. Oxford University Press, Oxford 1979.
- Mulvaney, Robert J.: The Early Development of Leibniz's Concept of Justice. *Journal of the History of Ideas* vol. 29 (1968): 1, s. 53–72.
- Ortueta, Jaime de Salas: Ethics and Politics in Spinoza and Leibniz. *Studia Spinozana* Volume 6 (1990): Spinoza and Leibniz.
- Rescher, Nicholas: *The Philosophy of Leibniz*. Prentice-Hall, New Jersey 1967.
- Riley, Patrick: *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the charity of the wise*. Harvard University Press, 1996.
- Riley, Patrick: "New" Political Writings of Leibniz. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 55, o. 1 Jan. 1994.
- Roinila, Markku: G. Leibniz's Philosophy and Practical Projects. *Lisensiaatintutkielma*, Helsinki, 1998.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy* (cd-rom versio). Routledge, London 1998.
- Rutherford, Donald: *Leibniz and the rational order of nature*. Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Saastamoinen: *The Morality of the Fallen Man*. Samuel Pufendorf on Natural Law. Suomen historiallinen seura, Helsinki 1995.
- Saw, Ruth Lydia: *Leibniz*. Penguin, Hammondsworth 1954.
- Schneewind: *The Invention of Autonomy. A history of Modern Moral Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Schneider, Hans-Peter: *Justitia Universalis. Quellenstudien zur Geschichte des "Christliches Naturrechts" bei Gottfried Wilhelm Leibniz*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1967.
- Schrecker, Leibniz's Principles of International Justice. *Journal of the History of Ideas* 7 (1946): 4, s. 484–498.
- Woolhouse, R. S. (Toim.): *Gottfried Wilhelm Leibniz: Critical Assessments I–IV*. Routledge, London 1994.

9 Montesquieu: miksi lakeja ja mitä lakien takana

Charles-Louis de Secondat, paroni de la Brède et de Montesquieu (1689–1755), jonka jälkimaailma parhaiten tuntee pelkällä Montesquieun nimellä, kuului Voltairen ja Rousseau'n ohella valistuksen aikakauden suuriin ajattelijoihin Ranskassa. Oppihistoriallisissa esityksissä Montesquieu on usein mukana vain valtiovaltaan kuuluvien valtuuksien kolmijakoa koskevan mallinsa ansiosta ja osalta. Tällainen pelkistys ei tee oikeutta hänen monipuolisille tieteellisille avauksilleen. Sitä paitsi kolmijakomallikin usein selostetaan liian suppeasti. Todellisuudessa Montesquieu laski teoreettista perustaa nykyaikaiselle oikeusvaltioperiaatteelle ja konstitutionalismille; häntä pidetään myös yhtenä modernin valtio-opin ja sosiologian edelläkävijöistä.

Montesquieu oli koulutukseltaan juristi ja toimikin opintonsa päätettyään aluksi tuomioistuinlaitoksessa. Sukunsa varallisuuden turvin hän nelissäkymmenissä irrottautui lakimiestehtävistä ja käytti elämänsä jälkipuoliskon kokonaan kirjalliseen toimintaan ja sen valmisteluun matkustelemalla Euroopassa ja tutustumalla sekä oman aikansa että antiikin kirjallisuuteen. Englannissa hän oleskeli kahden vuoden ajan¹ ja katsoi puoltamansa vallanjakomallin toteutetun juuri tässä maassa. Tosin hän ei perehtynyt eikä halunnutkaan perehtyä Englannin poliittiseen todellisuuteen, vaan hänelle riitti se, mitä säädöksissä oli vallankäytön järjestelyistä sanottu.²

¹ Goldschmidt, Victor: Introduction s. 7–8. Teoksessa *Montesquieu, De l'esprit des lois*. Garnier-Flammarion, Paris 1979 (1748); Zippelius, Reinhold: *Geschichte der Staatsideen*. 4., verb. Aufl. Verlag C. H. Beck, München 1980, s. 114.

² Kirjassaan Montesquieu – viitaten vallanjakomalliinsa – toteaa: ”Minulle ei kuulu sen tutkiminen, nauttivatko englantilaiset tosiasiaa tätä vapautta vai eivät. Minulle riittää, kun sanon, että tämä vapaus on perustettu heidän laeillaan, enkä yritä muuta.” (XI 6).

Kirjallisuutta

Pääteostaan *De l'esprit des lois* (Lakien hengestä; 1748) Montesquieu valmisti parikymmentä vuotta. Sen esitöinä ilmestyivät mm. *Lettres persanes* (Persialaisia kirjeitä) vuonna 1721 ja *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et leur décadence* (Mietteitä roomalaisten suuruuden ja rappion syistä) vuonna 1734. Persialaiskirjeiden henkilöasetelma (ulkomaalainen raportoi Ranskasta toiselle ulkomaalaiselle!) antoi tekijälle tilaisuuden kotimaansa valtiollisten olojen arvosteluun, mutta siinä myös kehiteltiin jo ideoita ilmastoon, maaperään, uskonnon ja tapojen vaikutuksesta lainsäädäntöön samoin kuin vallanjakomallia. *Considérations* taas nimensä mukaan sisälsi pohdintaa niistä yleisistä syistä, jotka saavat valtion tuhoutumaan.

Pääteoksen keskeinen idea rajoitetusta hallitustavasta (*gouvernement modéré*)³ ilmensi reaktiota sitä mielivaltaisuutta kohtaan, mikä oli ollut tyypillistä erityisesti Ludvig XIV:n hallituskauden (1643–1715) aikaisen absoluuttisen monarkian vallankäytölle. Sen tuotti – Jean-Jacques Chevallier kirjoittaa – ”aristokratiasta lähtenyt liberaali unelma” yhteiskunnasta, josta tuollaisen mielivallan ”musta hirviö” olisi karkoitettu.⁴ Teos sai ilmestyesään aikalaisilta ylistävän vastaanoton. Se käännettiin välittömästi kaikille Euroopan pääkielille. Siitä innostuivat sekä sellaiset valistuneet yksinvaltiaat kuin Preussin Fredrik II ja Venäjän Katariina II että silloisen oikeustieteen huippunimet, kuten rikosoikeuden uudistaja Cesare Bonesano Beccaria (1738–1784) Italiassa ja aikakautensa merkittävimmäksi lakimieheksi luonnehdittu Sir William Blackstone (1723–1780) Englannissa.⁵

Paikka tieteen historiassa

Montesquieu luetaan yleensä rationaalisen luonnonoikeuden kouluun. Hän oli monessa suhteessa englantilaisten James Harringtonin (1611–1677) ja John Locken (1632–1704) seuraaja ja heidän ajatustensa edelleen kehittäjä. Erinäisissä tärkeissä kohdin hän kuitenkin onnistui irtautumaan luonnonoikeudellisesta ajattelusta ja tuli antaneeksi virikkeitä sen lopulliseen syr-

³ *Modérer*-käsitteestä ks. tark. jälj. s. 156.

⁴ Chevallier, Jean-Jacques: *Histoire de la pensée politique. Tome 2 – L'État-nation monarchique: vers le déclin*. Payot, Paris 1979, s. 71.

⁵ Chevallier, Jean-Jacques: *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours*. Armand Colin, Paris 1970, s. 106–108.

jäyttämiseen. Hänen lähtökohtanaan oli yhteiskunnaton luonnontila, mihin nähden hän *De l'esprit des lois* -teoksessa hylkäsi ajatukset esivaltioillisista laeista: laki syntyy vasta valtiossa. Teoksessa esitettiin kylläkin siellä täällä luonnonoikeudellisia näkökohtia; niitä käytettiin enimmäkseen positiivisen oikeuden, kuten orjuutta koskevien sääntöjen, arvosteluun.

Politiikan teoriansa Montesquieu rakensi sille pohjalle, jonka Aristoteles oli muodostanut ja italialainen Nicolo Machiavelli (1480–1527) edelleen kehitellyt. On sanottu, että vasta Montesquieun mukana aristoteelinen empirismi sai taas paikan valtiotieteellisessä tutkimuksessa – historian myöhemmän kulun avaamine laajentuneine näkymineen. Tosin niin Jean Bodin (1529–1596) kuin Johannes Althusius (1577–1638) ja Hugo Grotius (1583–1645) olivat jossain määrin perustaneet valtio-oikeudelliset konstruktionsa historiallisille esimerkeille, mutta heidän jälkeensä luonnonoikeudellinen teoretisointi oli ollut laadultaan puhtaasti abstraktia.⁶ Montesquieun johtavia ajatuksia oli, ettei yksikään ainoa valtiomuodon tai hallitustavan ideaalityyppi ole sovelias kaikille kansoille ja kaikissa ympäristöissä ja ettei yhden kansan lakeja pidä yrittää istuttaa toisen kansan noudatettavaksi. Tätä avausta on pidetty ensimmäisenä suurena edistysaskeleena yhteiskunnan tutkimisessa Aristoteleen jälkeen.⁷ Karl Loewenstein sanoo Montesquieun neron näkyvän ajan mittaan aina vain loistokkaampana juuri siinä, että hän ymmärsi hallitusinstituutioiden toimivan organisatorisina kehyksinä kussakin yhteiskunnassa kehittyville ja vaikuttamaan purkautuville sosiaalisille voimille.⁸ Montesquieun metodinen etäisyys edeltäjiinsä oli Louis Althusserin mukaan yhtä pitkä kuin matka Descartesin spekulatiivisesta luonnontieteestä Newtonin kokeelliseen luonnontieteeseen.⁹

René Descartesin (1596–1650) luonnonfilosofian pohjalta ja psykologisiin termein, kuten siihen asti oli tehty, ei voinut selittää yhteiskuntien välillä eri aikoina vallinneita eroja. Kun ihmisluonto on sama kaikkina aikoina, oli selitystä yhteiskunnan ja oikeusjärjestyksen historiallisiin muutoksiin etsittävä *ulkoisista* tekijöistä ja niiden muutoksesta: ympäristöstä, ilmastosta, eri yhteiskunnallisten tekijöiden vuorovaikutuksesta. Tämä lähestymistapa näkyi kirkkaana Montesquieulla. Hänen mukaansa yhteiskuntaelä-

⁶ Boëthius, S. J.: *Om statslivet*. R.A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm 1916, s. 177.

⁷ Hawgood, John: *Modern Constitutions Since 1787*. D. Van Nostrand Company, New York 1939, s. 2.

⁸ Loewenstein, Karl: *Verfassungslehre*. 2. Aufl. J.C.B. Mohr, Tübingen 1969, s. 22.

⁹ Althusser, L.: *Montesquieu, La politique et l'histoire*. P.U.F., Paris 1969, s. 9.

män lainalaisuudet olivat samantapaiset kuin luonnossa ilmenevät. Montesquieun esiintyminen oli osa 1700-luvulla tapahtunutta materialistisen historiakäsityksen läpimurtoa.¹⁰

Lait ympäristönsä tuotteina

Kaikilla olioilla on lakinsa, aineellisella maailmalla on, eläimillä ja ihmisillä on, Montesquieu kirjoitti antiikin stoalaisten tapaan, mutta toi tähän ajatteluun uuden aineksen selittämällä lakien sisältöä ”asiain luonnolla”. Olisi järjetöntä väittää, hän sanoi, että sokea kohtalo olisi tuottanut kaiken, minkä näemme maailmassa. On olemassa alkuperäinen järki, ja lait sanan kaikkein laajimmassa mielessä ovat asioiden luonnosta johtuvia välttämättömiä suhteita (*des rapports necessaires qui derivent de la nature des choses*), suhteita jotka vallitsevat alkuperäisen järjen ja eri olioiden välillä ja olioiden kesken (I 1).¹¹

Kun ihmiset elävät yhteiskunnassa, he menettävät heikkouden tunteensa ja heidän välisensä alkuperäinen yhdenvertaisuus häviää, alkaa sotatila yhteiskuntien kesken ja yhteiskunnassa yksityisten kesken. Nämä molemmat sotatilan lajit johtavat lakien luomiseen, niin kansainvälisen oikeuden kuin valtionsisäisen oikeuden syntyyn.

Valtion luonnonmukaisin hallitustapa¹² on se, jonka erityisluonne vastaa parhaiten asianomaisen kansan luonnetta. Yleisesti ottaen laki kuvastaa ihmimillistä järkeä; jokaisen kansan lait ovat tämän järjen yksittäisiä sovellustapauksia. Lait täytyy sovittaa niin tarkoin sille kansalle, jota varten ne säädetään, että olisi suuri sattuma jos ne soveltuisivat jollekin toiselle kansalle (I 3). Ne tulee mukauttaa jo olemassa olevaan tai vasta järjestettävään hallitustapaan; sillä on ratkaiseva vaikutus niiden sisältöön. Lakien tulee

¹⁰ Ambjörnsson, Ronny & Elzinga, Aant: *Tradition och Revolution. Huvuddrag i det europeiska tänkandets historia. Del 1. Andra uppl.* Bo Cavefors Bokförlag, Stockholm 1969, s. 351.

¹¹ Suluissa olevilla numeroilla viitataan tässä ja jälj. *De l'esprit des lois* -teoksen osastoihin (*livres*) ja lukuihin (*chapitres*). Tekijä on käyttänyt teoksesta Garnier-Flammarionin (Paris) kokoelmassa *Euvres de Montesquieu* v. 1979 julkaisemaa laitosta.

¹² Montesquieun käyttämä termi *le Gouvernement* voidaan kääntää nykysuomeen monella tavalla. Tavallisin käännös näyttää olleen *valtiomuoto*. Tässä kirjoituksessa olen päättänyt käyttämään käännöksenä – asiayhteydestä riippuen mutta kummallakin samaa tarkoittaen – joko modernimmalta tuntuva ja Weberin käsitteistöön viittaavaa termiä *valtiotyyppi* tai vanhahtavampaa, perinteistä ruotsalaista 1700-luvun kielenkäyttöä seuraavaa ilmaisua *hallitustapa*.

sen ohella vastata maan luontoa, ilmastoa, maapohjan laatua, sijaintia ja kokoa (fyysiset syyt) sekä kansan elämäntapaa, uskontoa, taipumuksia, vaurauden astetta, väestön lukumäärää, tapoja jne (moraaliset syyt). Kaikki nämä tekijät muodostavat yhdessä ”lakien hengen”. (I 3). Tästä yhdistelmästä Montesquieu käyttää myös nimitystä yleinen henki (*l'esprit général*) tai kansakunnan henki (*l'esprit de nation*) (XIX 4–5). Samassa mielessä voitaisiin meidän aikanamme ehkä puhua yhteiskunnassa vallitsevasta yleisestä arvojärjestelmästä.¹³ Lakien hengen tutkiminen on Montesquieun pääteoksen varsinainen tarkoitus: mitä ja miten se vaikuttaa lakien sisältöön eri maissa ja eri aikoina.

Jos samassa ympäristössä elää ryhmä ihmisiä samanlaiselle ulkoiselle vaikutukselle alttiina, heillä on taipumus eri tilanteissa esiintyä samalla tavalla ja omaksua yhtäläisiä käsityksiä. Lailla muutetaan se, mikä on saatu aikaan lailla, mutta kansakunnan tapoja ei pitäisi yrittää lailla muuttaa, vaan on saatava ihmiset itse muuttamaan niitä. On kahdenlaista tyranniaa, toinen ilmenee hallitustavan väkivaltaisuutena, toinen siinä, että hallitsevat tekevät ratkaisuja, jotka järkyttävät kansakunnan ajatustapaa (XIX 14, 27).

Valtiotyypit ja niiden periaatteet

Aristoteles oli vastannut valtiotyyppien klassisesta jaottelusta vallanhaltijoiden luvun mukaan *monarkiaan*, *aristokratiaan* ja *demokratiaan*. Hän oli tosin ottanut huomioon, että valtiotyyppi voi huonontua luonteeltaan siinä tapauksessa, että vallanhaltijat käyvät etsimään omaa etuaan yleisen edun sijasta: silloin oli puhuttava monarkian sijasta tyranniasta, aristokratian sijasta oligarkiasta ja demokratian sijasta oklokratiasta.

Machiavelli omaksui tämän erottelun tyypistetyssä muodossa: *monarkiasa* suvereenisuus kuuluu yhdelle ainoalle henkilölle, *tasavallassa* taas kansan enemmistölle tai tietyille henkilöryhmälle. Hän ei tunnustanut aristokratiaa erityiseksi kategoriaksi, vaan luki tasavallan tyyppiin niin aristokratian kuin demokratian.¹⁴ Tästä lähti liikkeelle Montesquieu, joka uudisti perinteistä jaottelua kahdella tavalla, liittämällä kuhunkin valtiotyyppiin erityisen tarkoituksen (periaatteen) ja ottamalla lainmukaisuuden uudeksi jaottelukriteeriksi.

¹³ Friedrich, Carl Joachim: *The Philosophy of Law in Historical Perspective*. 2nd ed. The University of Chicago Press, Chicago & London 1963, s. 107–108.

¹⁴ Ks. Loewensteinin arviointia m.t. s. 19–21.

Lakien hengessä Montesquieu jaotteli valtiotyypit – tai niin kuin myös voisimme sanoa: hallitustavat – osittain toisin kuin Aristoteles tai Machiavelli. Hänelle perustyytit olivat *tasavalta*, *monarkia* ja *despotia* (II). Siihen sisältyi se tärkeä innovaatio, ettei jaottelua enää suoritettu yksinomaan sen mukaan, kuuluuko suvereenisuus yhdelle, monille vai periaatteessa kaikille. Nyt tuli toiseksi olennaiseksi kriteeriksi *laillisuusperiaatteen* noudattaminen – ja tässä kohtaa Montesquieu erosi kaikista edeltäjistään. Hän korosti, että tasavaltaa ja monarkiaa hallitaan lakien mukaan, mutta despotiassa hallitsee yksi tahtonsa ja oikkujensa mukaan, ilman lakeja ja sääntöjä. Despotiassa on enintään hallitsemista koskevia tapoja. Tässä vastaamme tulee siis historiallisesti katsoen uusi kahtiajako: lain sitoma eli rajoitettu (*modéré*) hallitustapa ja sen vastakohtana väkivaltainen (*violent*) hallitustapa, josta pääesimerkkinä on despotia.

Montesquieun valtiotyypit ovat – Max Weberin tarkoittamassa mielessä – *ideaalityyppejä*. Hän ei väittänyt, ettei maailmassa olisi muunlaisia hallitustapoja, eikä liioin, että olisi valtioita, jotka ehdottomasti ja ainoastaan olisivat luettavissa kuuluviksi johonkin näistä tyypeistä.¹⁵

Tasavalta oli Montesquieuille – Machiavellin tapaan – demokraattinen tai aristokraattinen. Tasavallassa toisin sanoen joko kansa yhteisönä (*en corps*) tai vain osa kansaa, tietyt perheet, pitää hallussaan suvereenia valtaa. Demokratiassa kansa tosin käyttää suvereenia valtaa vain edustajiaan valitessaan, muuten se on vallankäytön kohde. Kun suurissa valtioissa kansan välitön vallankäyttö on mahdotonta ja pienissäkin hyvin hankalaa, edustusjärjestelmä on demokratiassa välttämätön. Tasavallan alatyypinä Montesquieu tunsi myös federatiivisen tasavallan, jolla hän katsoi sisäpolitiikan hoitamisessa olevan yhtäläiset edut kuin tasavallalla ja ulkopoliittikan alalla samat edut kuin monarkialla. Esimerkkinsä hän haki Saksan, Hollannin ja Sveitsin federaatioista (IX 2–3).

Monarkiassa yksi ainoa henkilö hallitsee, hän on kaiken vallan lähde. Mutta päinvastoin kuin despotiassa on laita, monarkki hallitsee lakien asettamisissa rajoissa. Sitä paitsi lainmukainen yksinvalta monarkiassa edellyttää välittäviä voimaryhmiä (*pouvoirs intermédiaires*), välityskanavia joiden kautta monarkin valtaa käytetään (II 4) ja joita ovat aatelisto, papisto ja kaupungit privilegioineen, mutta aivan erityisesti aatelisto.

Jokaiseen valtiotyyppiin Montesquieu liitti erityisen moraalisen periaatteen tai sosiaalisen idean. *Periaate* tässä erityisessä mielessä on keskeinen

¹⁵ Goldschmitt m.k. 26.

käsite *Lakien hengessä*. Kun löysin periaatteeni, Montesquieu kirjoittaa teoksen esipuheessa, sain kaiken sen mitä olin etsimässä. Demokraattisella tasavallalla tällainen periaate oli hyve, aristokraattisella tasavallalla itsehillintä, monarkialla kunnia ja despotialla pelko.

Hallitustavan luonne määräytyy sen periaatteesta ja tämän johdannaisista. Lait, jotka välittömästi johtuvat tästä periaatteesta ja toteuttavat sitä, ovat fundamentaalilakeja (*lois fondamentales; II 4*). Tämän ilmaisun kanssa rinnakkain Montesquieu käyttää myös termejä *droit politique* ja *constitution fondamentale du gouvernement*. Tällaiset lait Montesquieu luonnehtii ”pysyviksi ja vakiintuneiksi”.

Vanhan sisältöisenä *lex fundamentalis* -käsite palautui antiikkiin ja keskiaikaiseen kielenkäyttöön. Uudenaikaista sisältöä se alkoi saada Englannin vallankumouksesta lähtien (1647–1649). John Locke operoi ensimmäisellä positiivisella fundamentaalilaila, jolla lainsäädäntövalta perustettiin, syventymättä kuitenkaan siihen, miten tällainen lainsäädäntötoimi toteutettaisiin ja mikä sen suhde olisi muuhun lainsäädäntöön.¹⁶ Montesquieu kehitti jonkin verran eteenpäin fundamentaalilain uudenaikaista käsitettä, mutta sen varsinaisen kehittely jäi muille niin ennen vallankumouskautta (de Vattel, Rousseau) kuin tällä kaudellakin (Paine, Adams, Jefferson, Sieyès).

Minkä sisältöisiä lakeja kukin periaate sitten edellyttää? Demokraattisessa tasavallassa hyve merkitsee demokratian rakastamista, mikä on samaa kuin *yhdenvertaisuuden* rakastaminen. Jotta yhdenvertaisuutta voisi rakastaa, siitä täytyy päästä osalliseksi; tulee siis hyväksyä lakeja, jotka toteuttavat yhdenvertaisuutta ja soveltaa niitä käytäntöön (V 2–4). Siten demokratiassa fundamentaalilaila esimerkiksi järjestetään vaalioikeus, määrätään edustuselimen koosta ja ministerien valitsemisesta (II.2) Aristokraattisessa tasavallassa hallitsevan luokan *itsehillintä* vallankäytössä tulee yhdenvertaisuuden tilalle. Se vaatii välttämään sellaisten lakien säätämistä, jotka luovat liian suurta eriarvoisuutta – erityisesti verotuksessa – hallitsevien ja hallittujen kesken tai hallitsevien omassa keskuudessa. Kunnia monarkian periaatteena taas tarkoittaa jokaisen toimijan *henkilökohtaista kunnianhimoa*: jokainen uskoo toimivansa henkilökohtaisten etujensa hyväksi, mutta toimii itse asiassa yhteiseksi hyväksi. Monarkiassa on lainsäädännöllä pidettävä huolta siitä, että aatelin etuoikeudet säilyvät perinnöllisinä,

¹⁶ Fundamentaalin käsitteen kehityksestä ennen Montesquieuta ks. Jyränki, Antero: *Lakien laki. Perustuslaki ja sen sitovuus eurooppalaisessa ja pohjoisamerikkalaisessa oikeusajattelussa suurten vallankumousten kaudelta toiseen maailmansotaan*. Lakimiesliiton Kustannus, Helsinki 1989, s. 26–48.

mikä yhdistää monarkin ja aatelin sidettä, ja että kauppaa suositaan, jotta monarkin ja hovin kasvavat tarpeet voidaan verotuksella tyydyttää.

Poliittinen vapaus ja rajoitettu hallitustapa

Montesquieun vapaus-pohdiskelujen lähtökohtana on, että kaikki vapaus on lainalaista vapautta. Kansalaisen poliittinen vapaus on mielenrauhaa, joka kasvaa luottamuksen tunteesta siihen, että jokaisella on turvallisuutensa. Jotta tämä vapaus saavutettaisiin, hallituksen täytyy olla niin järjestetty, ettei kansalaisen tarvitse pelätä toista kansalaista (XI 6). Lainalaiseen vapauteen kuuluu oikeus tehdä kaikkea minkä lait sallivat ja vapaus olla tekemättä mitä ne eivät käske. Poliittinen vapaus ei ole siinä, että tehdään mitä tahdotaan, vaan siinä että tehdään, mitä tulee tahtoa. – Tämä käsitys vapaudesta muistuttaa Hobbesin ajatuksia, mutta niistä sen erottaa kohta puheeksi tuleva *modération*-idea.

Monivivahteinen *modérer* käsite hallitsi itse asiassa Montesquieun koko ajattelua. Kuinka kääntäisimme tämän keskeisen ilmaisun suomeksi *Lakien hengen* kontekstissa? Sanakirja antaa *modérer*-verbille seuraavanlaisia merkityksiä: hillitä, pidättää, vähentää, rajoittaa, hiljentää, lieventää, lauhduttaa, rauhoittaa, tasoittaa, pitää aisoissa, tasoitella, sovitella.

Lakien hengessä Montesquieu kirjoitti, että hän oikeastaan oli laatinut koko teoksen vain todistaakseen, että sovittelun hengen (*l'esprit de modération*) täytyy olla koko lainsäädännön henki: hyvä politiikka kuten hyvä moraalikin on aina kahden äärimmäisyyden (*limites*) välissä (XXIX). Hyvä politiikka on äärimmäisyyksien välttämistä.

Demokraattinen tasavalta ja aristokraattinen tasavalta eivät ole vapaita valtioita luonnostaan. Ne voivat olla lainalaisesti hallittuja, mutta sekään ei riitä, jos valtaa väärinkäytetään. Yhdenvertaisuuskin tarvitsee rajoituksia vallan väärinkäyttöä vastaan. Maksimaalisen poliittisen vapauden takaa *gouvernement modéré* (XI 4).

Montesquieun tekstissä ilmaisulla *gouvernement modéré* on niin vallankäytön muotoihin kuin sisältöön viittaavia merkityksiä. Jos muotoja painotetaan, käännöksenä voisi olla *rajoitettu hallitustapa*, jos taas vallankäytön sisältöä, voisimme ehkä kääntää termin *sovittelevaksi hallitustavaksi*. Tässä kirjoituksessa käytetään enimmäkseen edellistä käännöstä.

Itse asiassa Montesquieu todistelee, että suurin vapaus vallitsee *rajoitetussa monarkiassa*. Tämä tosin näyttää edellyttävän, että täysi suvereenisuus kuuluu monarkille vain muodollisesti, ja että vallanjaon kautta muutkin sosi-

aaliset voimaryhmät pääsevät monarkin ohella osalliseksi valtiollisen vallan käytöstä. Lainalaisuus ei riitä, ellei valtion perusvaltuuksia ole jaettu eri tahoille ja ellei valtiossa ole välittäviä yhteiskuntavoimia, ennen muuta aatelia välittäjänä, tasoittajana ja hillitsijänä monarkin ja kansan (= porvariston) välillä. Ilman tuollaisia pidäkkeitä lakiin perustuva valtiojärjestys ei pysty toimimaan, koska sellaisesta puuttuva tehokkuus on korvattava toiminnan virheettömyydellä ja yleisellä varovuudella. Tätä näkökohtaa Carl Joachim Friedrich pitää ratkaisevana konstitutionalismin vallanjakofilosofiassa.¹⁷

Modération käsitteenä on *Lakien hengen* kokonaisuudessa ja sen tekijän ajattelussa ilman muuta keskeisellä sijalla, vaikka jälkimaailma on valtiosääntötietoisuuden teknistyessä tälle sijalle nostonutkin teoksen yhden yksityiskohdan ja rajoitetun hallitustavan yhden osatekijän, nimittäin vallanjakomallin. Tarkastelemme tätä mallia seuraavassa.

Vallanjakomalli

Vapautta ei Montesquieun mukaan, niin kuin tuli jo esille, täysin taata julkisen toiminnan lainalaisuudella. Valta turmelee aina haltijaansa ja vaarantaa kansalaisten vapauden. Kohtalokkainta vapaudelle on kaiken vallan keskittyminen yhdelle. Vapauden perusehtona on, ettei valta keskity, keskittyminen kun johtaa vallan väärinkäyttöön. Valtiovaltaan kuuluvia valtuuksia tuleekin jakaa eri tahojen käytettäväksi, eri valtionelimille ja niiden kautta yhteiskunnan eri voimaryhmille. ”*Le pouvoir arrête le pouvoir.*”¹⁸ Yhden tahon valtuus tasapainottaa toisen valtuutta. Tai: yhden voimaryhmän vaikutus tasapainottaa toisen vaikutusta. Parhaiten vapaus taataan sillä, ettei hallitusvalta ole absoluuttinen vaan että välittäjäryhmä pystyy valvontatoimillaan tekemään tyhjiksi niin monarkin kuin kansan mahdolliset tyrannimaiset pyrkimykset.

Vallanjakoa käsitellessään Montesquieu lähtee liikkeelle Englannin valtiojärjestyksestä, vaikkakin selittää, että englantilaiset olivat saaneet esikuvansa germaanisten kuningaskuntien dualismista (XI 6).¹⁹ Teoreettisella tasolla vallanjako-ongelman Montesquieuta aikaisempia kehittelijöitä olivat James Harrington ja John Locke. Harrington luonnosteli erikseen lainsä-

¹⁷ Friedrich m.t. s.108–109.

¹⁸ Sananmukaisesti: valta pysäyttää vallan. – *Pouvoir*-termiä Montesquieu käyttää tarkoittaen niin valtaa (tai valtiovaltaa) yleensä kuin yksittäisiä valtiollisia toimivaltuuksia. Tekstissä olevassa lauseessa ollaan lähempänä jälkimmäistä merkitystä.

¹⁹ Ks. myös Boëthius m.t. s. 90, 166, 181.

däntövallan, tuomiovallan ja hallintovallan.²⁰ Locke taas oli puoltanut lainsäädäntövallan, toimeenpanovallan ja ulkoasiainvallan erottamista toisistaan ja niiden antamista eri käsiin. Lainkäyttövaltaa ei Locke ollut erotellut erikseen; se oli hänen doktriinissaan ollut osa toimeenpanovaltaa.

Montesquieu erottaa toisistaan kolme valtiollista perusvaltuutta (*pouvoirs*): lainsäädäntövallan, toimeenpanovallan suhteessa kansainvälisestä oikeudesta riippuviin asioihin ja toimeenpanovallan suhteessa valtionsisäisestä oikeudesta²¹ riippuviin asioihin. Viimeksi mainittua Montesquieu nimittää tuomiovallaksi. Lähtökohtaisesti hän torjuu perusvaltuuksien yhdistämisen yhden henkilön tai yhden korporaation käsiin. Vapaus menetetään, jos lainsäädäntövalta ja toimeenpanovalta osoitetaan samalle taholle. Tämä koskee myös lainsäädäntövallan ja tuomiovallan yhdistämistä: jos tuomari on samalla lainsäätävä tai lainsäätävä tuomari, hän käyttää valtaansa mielivaltaisesti ja hänestä tulee sortaja. Lainsäädäntökunta toimii paremmin monijäsenisenä, toimeenpanovalta taas tehokkaammin, jos se on yhden, siis monarkin, käsissä. Vallanjakoa voidaan koettaa toteuttaa myös tasavallassa, mutta jos hallitusta hoitamaan valitaan ryhmä jäseniä lainsäädäntökunnasta, lainsäädäntö- ja toimeenpanovalta yhdistyvät, mikä tuhoaa vapauden.

Kysymys ei Montesquieulla oikeastaan ollut valtiollisten perustehtävien kategorisesta erottelusta eri valtionelimille, vaan keskittymisen välttämisestä ja samalla monenkeskisen kontrolli- ja tasapainojärjestelmän rakentamisesta, jossa eri perustoiminnoista vastuulliset valtionelimet varsinaisen tehtävänsä ohella pystyisivät estämis- tai valvontatarkoituksessa vaikuttamaan myös toistensa toimintaan. Montesquieu ei itse missään kohtaa käytä termiä *séparation des pouvoirs* vaan kattava ilmaisu hänellä on pikemminkin *distribution des pouvoirs* (XI 7), mikä tarkoittaa valtuuksien jakamista niin, että niitä osoitetaan eri tahoille. Suomeksi meidän kaiketi pitäisi puhua *erillisten valtuuksien osoittamisesta* (eri tahoille). Tässä kirjoituksessa tyydytään kuitenkin sitä yleisemmin puhumaan *vallanjaosta*.

Ihmisten tulisi oikeastaan alistua tottelemaan vain niitä lakeja, joita itse ovat säätäneet, Montesquieu kirjoitti. Mutta tämä on käytännössä mahdotonta, siksi on hyväksyttävä edustusjärjestelmä. Lainsäädäntöelin on jaettava kahteen kamariin, toinen edustaisi kansaa, toinen aatelistoa. Jos aatellisilla olisi vain yksi ääni kuten muillakin kansalaisilla, niin muiden vapaus olisi heille orjuutta, eikä heillä olisi kiinnostusta puolustaa päätöksiä, jotka enim-

²⁰ Harrington, James: *A System of Politics* (1661), Chs. VII–IX. Teoksessa Harrington: *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Cambridge University Press 1992.

²¹ Ilmaisu *droit civil* on tässä käännettävä valtionsisäiseksi oikeudeksi.

mäkseen olisivat heitä vastaan. Siksi heidän osuutensa lainsäädäntövaltaan täytyy suhteuttaa niihin erityisetiuihin, joita he valtiossa nauttivat. Näin on laita, jos aatelistet saavat asettaa edustuslaitoksen kamareista (korporaatioista) toisen ja muut kansalaiset toisen ja jos kumpikin kamareista voi estää toisen päätökset. Siten päästään yhteisymmärrykseen lainsäädännässä. Monarkille ei kuulu antaa osallisuutta lainsäädäntövaltaan positiivisessa mielessä (*faculté de statuer*) mutta kylläkin valta estää se, että edustuslaitoksen hyväksymä laki tulee voimaan ja noudatettavaksi (*faculté d'empêcher*) eli veto-oikeus. Jälkimmäinen valtuus on välttämätönkin, jottei lainsäätäjällä voisi anastaa itselleen monarkille kuuluvia valtuuksia. Samasta syystä monarkkia ei saa asettaa syyteeseen hallitustoimistaan, vaan oikeudellinen vastuu niistä on siirrettävä hänen ministereilleen. Vastaavasti lainsäätäjällä tulee olla valta valvoa hallituksen toimia sen toimeenpannessa lainsäädäntöä, valta ohjata sen toimintaa hyväksymällä vuosittain valtion budjetti ja mahdollisesti myös valta päättää ministerisyyteistä.

Lainkäyttövaltaa ei saa yhdistää mihinkään muuhun valtuuteen eikä sitä saa uskoa millekään pysyvälle tuomioistuimelle vaan kansan on lain määräämässä järjestyksessä valittava keskuudestaan tuomiovallan käyttäjät. Nämä muodostavat tuomioistuimen, joka on koossa niin kauan kuin välttämätöntä on. Siten tuomiovalta irrotetaan kaikista siteistään johonkin säätyyn tai ammattiin ja se tulee niin sanoaksemme ”näkyttömäksi ja olemattomaksi” (*invisible et nulle*). Toisaalta tuomioiden on aina tarkoin seurattava lain kirjainta (*qu'ils ne soient jamais qu'un texte précis de la loi*). Jos ne sisältäisivät tuomarien erityisiä mielipiteitä, elettäisiin yhteiskunnassa, jossa ei täsmälleen tunneta siihen kuuluvia velvoitteita. Äärimmilleen viedyn syllogismi-ajattelunsa Montesquieu tiivistä kuuluisaan maksimiin: tuomarit ovat vain suu joka lausuu lain sanat (*ne sont que la bouche qui prononce les paroles de la loi*) (XI 6).

Jos oikeudellisen ratkaisun premissit ovat siten annettuja, kuin juuri kuvattiin, tuomarin ei voi katsoa käyttävän omaa päätösvaltaa. Kun tuomioistuimet halutaan tehdä riippumattomiksi, se ei tapahdu siksi että niille samalla sallittaisiin jonkinlaista vallankäyttöä, vaan jotta tuomiovaltaa ei suoraan tai välillisesti annettaisi lainsäätäjälle tai toimeenpanovallan käyttäjälle.²² Ja kun lainkäyttöön ei sisälly mitään vallankäyttöä, lainsäädäntö- tai toimeenpanovallan haltijoille ei tarvitse antaa tasapainottavia väliintulo-

²² Ks. myös Troper, Michel: *La séparation des pouvoirs et le pouvoir judiciaire au debut de la Révolution française*. Teoksessa *1791 la première Constitution française, Acte du colloque de Dijon 26 et 27 septembre 1991*, Collection droit public positif. Economica, Paris 1993, s. 357.

valtuuksia lainkäyttöön nähden.²³

Oliko pelättävissä että keskinäinen valvonta johtaisi valtiokoneiston halvaustilaan, missä mikään ei liikkuisi? Montesquieun vastaus oli optimistisempi: asioiden välttämätön liike kyllä pakottaisi lainsäädäntö- ja toimeenpanovallan käyttäjät etenemään mutta tekemään sen yhdessä (*en concert*).

Montesquieun vallanjakomallia on myöhemmin tulkittu monin tavoin. On sanottu, että hänen tavoitteenaan oli yhteiskunnallinen ja poliittinen muutos Ranskassa. On myös väitetty, että hän tosiasiaassa pyrki varmistamaan aatelin hegemoniaa ja joka tapauksessa antamaan aatelille mallissaan suuremmat vaikutusmahdollisuudet, kuin tämän säädyn lukumäärä ja taloudellinen merkitys edellyttivät.²⁴ Hänen on myös katsottu viime kädessä vaatineen eri yhteiskuntaryhmien yhteistoimintaa ja vallankäyttöön osallistumisen oikeudellista sääntelyä.²⁵

Montesquieun vaikutuksesta myöhempään käytäntöön ja teoriaan

Montesquieu ei onnistunut luomaan kattavaa teoriaa yhteiskuntakehityksestä, hänen oppinsa nojalla kun oli helpompi kuvata jossain yhteiskunnassa vallitsevaa tilaa kuin sitä edeltäneitä muutoksia. Joka tapauksessa hän suuntasi yhteiskuntatieteilijöiden kiinnostuksen luonnontieteisiin. Niistä omaksuttu kehitysoppi johti yleisen yhteiskuntakeskustelun 1800-luvulla historiallisiin kysymyksenasetteluihin ja yllytti tutkimaan yhteiskuntaa luonnontieteellisellä metodilla. Tällaisia ideoita omaksuivat 1800-luvun jälkipuoliskolla ja 1900-luvun alussa uudet ihmistieteet, kuten sosiologia ja antropologia.²⁶

Oikeussosiologian ja oikeusfilosofian alalle Montesquieu jätti pysyvästi sen havainnon, että lainsäädäntö ja oikeuskulttuuri palautuvat suuressa määrin ulko-oikeudellisiin realiteetteihin. Immanuel Kant (1724–1804) oli tosin Montesquieun jälkeen jo 1700-luvun viime vuosina kiinnittävä huomion siihen, ettei oikeudenmukaisuusongelma ollut ratkaistavissa yksin realiteeteista käsin.²⁷

²³ Miaille, Michel: *L'État du droit. Introduction à une critique du droit constitutionnel*. Presses Universitaires de Grenoble/François Maspero, Grenoble 1980, s. 215–216.

²⁴ Miaille m.t. 1980, s. 216–219.

²⁵ Karsch, Frierun Ch.: *Demokratie und Gewaltenteilung*. Köln 1973, s. 30.

²⁶ Ambjörnsson ym. m.t. s. 352–372.

²⁷ Zippelius m.t., s. 117–118.

Toisaalta on hyvä Alf Rossin mukana todeta, ettei historiallisen koulun *Volksgeist*-illa ollut mitään tekemistä empiiris-luonnontieteellisten syy-seuraus-ketjujen kanssa vaan *Volksgeist* oli pikemminkin henkinen absoluuttinen suure, joka kehittyy ja tulee näkyville kansallisessa elämässä, myös oikeuselämässä. Rationalistisen 1700-luvun Ranskan maailmanmies Montesquieu tuskin olisikaan voinut langeta 1800-luvun herder-savignylaiseen mystiikkaan.²⁸

Karl Loewenstein, joka kiittää Montesquieun nerokkuutta yleisen yhteiskuntateorian alalla (ks. ed.), arvostelee kuitenkin kovin sanoin hänen valtiotyypijaotteluaan. Tuskin mikään muu poliittinen doktriini, hän kirjoittaa, on osoittautunut todellisuudelle niin ”järkähtämättömän vieraaksi” kuin Machiavellin ja Montesquieun valtiotyyppien luokittelut. Ne jättivät hänen käsityksensä mukaan valtaprosessin varsinaisen dynamiikan huomiotta, ja ovat meidän aikanamme täysin arvottomia eivätkä mahdollisesti syntyäkään vastanneet todellisuutta. Montesquieun valtiotyypeille valitsemat perusarvot (periaatteet) eivät sopineet noihin tyypeihin, eikä hänen esittämänsä historiallinen materiaali vahvistanut näitä periaatteita.

Silti Montesquieun ansioksi jää Loewensteinin mielestä despotian erottelu monarkiasta erityiseksi laittoman ja mielivaltaisen vallankäytön muodoksi. Siinä on diktatuuri oikeusvaltiota vastassa, erottelu, jonka 1900-luvun kokemus on vahvistanut.²⁹

Montesquieun oikeusvaltioajatteluun ei liittynyt kansansuvereenisuus-periaatetta eikä selkeää vaatimusta yksilön valtiolta suojatusta vapauspiiristä (perusoikeudet/ihmisoikeudet). Sellaisenaan Montesquieun ajattelu enintään tulee lähelle saksalaisen lakipositivismin 1800-luvulla omaksumaa muodollista oikeusvaltiokäsitettä eikä tavoita enää käsitteen uusia kehittäjiä toisen maailmansodan jälkeisenä aikana. Silti Montesquieulle voidaan antaa arvosija – jo ennen näissä yhteyksissä tavanomaisesti mainittua Immanuel Kantia esiintyneenä – *oikeusvaltioidean varhaisena kehittäjänä*.

Hieman toisenlainen kohtalo on ollut Montesquieun *vallanjakoajattelulla*. Sen läpimurto vallankumouskauden alussa oli näyttävä. Vallanjakomallia sovellettiin – tosin kohtalaisesti muunneltuna – Pohjois-Amerikassa ensi kerran Massachusettsin vuoden 1780 perustuslaissa (John Adams), USA:n liittovaltion vuoden 1787 perustuslaissa (Thomas Jefferson, Alexander Ha-

²⁸ Ross, Alf: *Theorie der Rechtsquellen. Ein Beitrag zur Theorie des positiven Rechts auf Grundlage dogmenhistorischer Untersuchungen*. Franz Deuticke, Leipzig u. Wien 1929, s. 156.

²⁹ Loewenstein m.t. s. 21.

milton) ja Ranskassa vuoden 1791 perustuslaissa (Emmanuel Siéyès). Ranska tosin lakkautti Montesquieun suosiman aatelin erioikeudet vuonna 1789, mutta oli tälle uskollisempi kuin Pohjois-Amerikan siirtokunnat siinä, että se vielä 1791 säilytti monarkian, rakensi vallankumouksellista yhtenäisvaltiota ja yhteiskuntaa positiivisen oikeuden varaan ja pyrki järjestämään lainkäyttöä Montesquieun alkuperäisen mekanistisen mallin mukaan. Lainopin puolella tällaisen sääntelyn rinnakkaisilmiönä oli samaa alkuperäistä mallia seuraileva ns. eksegeettinen koulu.³⁰ Vuodesta 1795 lukien Ranskan valtiosääntö muuttui nopeaan tahtiin kauaksi Montesquieun mallista.

Pohjois-Amerikassa siirrettiin vallanjakomonarkian idea tasavaltaan. Maassa ei ollut perinteistä aatelia, syntyessä oli kuitenkin uusi raha-aristokratia, joka astui aatelin sijalle. John Adams ja James Madison toteuttivat ideoillaan luovalla tavalla Montesquieun tasapainoideologiaa niin valtiojärjestyksen kuin yhteiskuntaryhmien voimasuhteiden osalta. Liittovaltion järjestysmuoto luotiin sellaiseksi, että orgaanien henkilökokoonpanon täydellinen uudistaminen samalla kertaa kävi mahdottomaksi.³¹ Tuomioistuinten, erityisesti *Supreme Courtin* pian vahvistuva asema kolmantena valtiomahtina tuli kuitenkin olemaan hyvin kaukana siitä, mitä Montesquieu oli luonnehtinut ilmaisulla ”*invisible et nulle*”.

1900-luvun alkupuolella parlamentarismi koki läpimurtonsa Euroopassa. Silti useimpien valtiosääntöjen alkulukuun kirjoitettiin ja kirjoitetaan edelleen Montesquieun opin mukainen vallanjakokaava, niin myös Suomen 1919 hallitusmuotoon ja vuoden 2000 perustuslakiin. Yli tämän kaavan on kuitenkin vaikea jäljittää, palautuiko esimerkiksi Suomen vuoden 1919 puolipresidiaalinen järjestelmä kokonaisuudessaan lähinnä Montesquieun oppeihin vallan tasapainottamisesta vai saksalaisen Hegelin kannattamaan monarkkiseen periaatteeseen sen tasavaltaisena sovellutuksena.

Parlamentarisissa ja puoliparlamentarisissakin valtioissa vallanjoon kirjaaminen perustuslain alkupykäliin ei vastaa valtiollista todellisuutta, usein ei valtiosäännön oikeudellistakaan sisältöä. Toimeenpanovallan ja lainsäädäntövallan tosiasiallinen fuusioituminen on vienyt pohjan kolmijaolta, mitä valtiosääntöasiakirjat sitten sanovatkaan. Mutta todellisuus on toisenlainen myös niissä presidenttijärjestelmän valtioissa, joiden kirjoitettu val-

³⁰ Chevallier, Jacques: La séparation des pouvoirs. Teoksessa: *La continuité constitutionnelle en France de 1789 à 1989. Journées d'études des 16–17 mars 1989*. Série: Travaux de l'Association française des constitutionnalistes. Presses universitaires d'Aix-Marseille/Economica, Aix-en-Provence/Paris 1990, s. 121–129.

³¹ Ks. tark. Jyränki m.t., erit. s. 104–109.

tiosääntö *checks and balances* -järjestelyin näyttäisi mukailevan Montesquieun vallanjakomallia. Niissäkin tämä malli on tyhjentynyt lähes käyttämättömyyteen saakka.³² Valtiosääntöinen järjestelmä sallii käytännössä, myös Etelä-Amerikan maissa,³³ presidentin tunkeutuvan muiden valtion-elinten toimipiiriin.

Joku tutkija saattaa korostaa, että Montesquieun vaatima valtasapaino on kyllä nykyajan valtioissa olemassa, mutta aatelin sijasta siitä huolehtivat sellaiset elementit kuin keskushallinnon virkamiehistö, parlamentaarinen oppositio, valtiossa toimivat sosiaaliset voimat (ammattiliitot, työnantajajärjestöt jne).³⁴

Montesquieun vallanjakomallista taas todellisuudessa näyttäisi sekä oikeudellisesti että tosiasiallisesti jääneen jäljelle vaatimus niin lainkäytön varaamisesta yksinomaan tuomioistuimiksi järjestetyille viranomaisille kuin tuomioistuinten riippumattomuudesta. Tosin myös tässä kohtaa doktriini on – haaroittuneenakin – eronnut Montesquieusta: riippumattomuuden ehdottomana esteenä ei pidetä sitä, että tuomioistuimet ratkaisujensa välityksellä harjoittavat oikeuspolitiikkaa, ”kehittävät oikeusjärjestystä” tai ainakin korkeimmassa oikeusasteessa tekevät muuta oikeuslaitosta juridisesti tai tosiasiallisesti sitovia ennakkopäätöksiä.

³² Vrt. Loewensteinin arviointia m.t. s. 422–423.

³³ Viadel, Antonio Colomer: La valeur du fait constitutionnel dans les Etats ibéro-américains. Teoksessa Starck, Christian et al. (éd.): *La Suprématie de la Constitution*, Vol. 1, Les Editions Toubkai. Casablanca 1987, s. 274.

³⁴ Zippelius m.t. 115–116.

Kirjallisuus

- Althusser, L.: *Montesquieu, La politique et l'histoire*. P.U.F, Paris 1959.
- Ambjörnsson, Ronny & Elzinga, Aant: *Tradition och Revolution. Huvuddrag i det europeiska tänkandets historia. Del 1. Andra uppl.* Bo Cavefors Bokförlag, Stockholm 1969.
- Aron, Raymond: *Les Étapes de la pensée sociologique*. P.U.F., Paris 1967.
- Boëthius, S. J.: *Om statslivet*. R.A. Norstedt & Söners Förlag, Stockholm 1916.
- Chevallier, Jacques: La séparation des pouvoirs. Teoksessa: *La continuité constitutionnelle en France de 1789 à 1989. Journées d'études des 16–17 mars 1989*. Série: Travaux de l'Association française des constitutionnalistes. Presses universitaires d'Aix-Marseille/Economica, Aix-en-Provence/Paris 1990, s. 113–146.
- Chevallier, Jean-Jacques: *Histoire de la pensée politique. Tome 2 – L'État-nation monarchique: vers le déclin*. Payot, Paris 1979.
- Chevallier, Jean-Jacques: *Les grandes œuvres politiques de Machiavel à nos jours*. Armand Colin, Paris 1970.
- Friedrich, Carl Joachim: *The Philosophy of Law in Historical Perspective*. 2nd ed. The University of Chicago Press, Chicago & London 1963.
- Goyard-Fabre, S.: *La Philosophie du droit de Montesquieu*. Klincksieck, Paris 1973.
- Goldschmidt, Victor: Introduction. Teoksessa Montesquieu, *De l'esprit des lois* I. Garnier-Flammarion, Paris 1979 (1748), s. 11–57.
- Harrington, James: *A System of Politics (1661)*. Teoksessa Harrington: *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. Cambridge University Press 1992.
- Hawgood, John: *Modern Constitutions Since 1787*. D. Van Nostrand Company, New York 1939.
- Karsch, Friederun Ch.: *Demokratie und Gewaltenteilung*. Köln 1973.
- Loewenstein, Karl: *Verfassungslehre*. 2. Aufl. J.C.B. Mohr, Tübingen 1969.
- Miaille, Michel: *L'État du droit. Introduction à une critique du droit constitutionnel*. Presses Universitaires de Grenoble/François Maspero, Grenoble 1980.
- Ross, Alf: *Theorie der Rechtsquellen. Ein Beitrag zur Theorie des positiven Rechts auf Grundlage dogmenhistorischer Untersuchungen*. Franz Deuticke, Leipzig u. Wien 1929.
- Schackleton, R.: *Montesquieu, A Critical Biography*. Oxford University Press, 1961.
- Troper, Michel: La séparation des pouvoirs et le pouvoir judiciaire au debut de la Révolution française. Teoksessa *1791 la première Constitution française, Acte du colloque de Dijon 26 et 27 septembre 1991*, Collection droit public positif. Economica, Paris 1993, s. 355–367.
- Vernière, P.: *Montesquieu et L'Esprit des lois ou la raison impure*. Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, Paris 1977.
- Viadel, Antonio Colomer: La valeur du fait constitutionnel dans les Etats ibéro-américains. Teoksessa Starck, Christian et al. (éd.): *La Suprématie de la Constitution, Vol. 1*, Les Editions Toubkai. Casablanca 1987, s. 225–325.
- Vile, M. J. C.: *Constitutionalism and the Separation of Powers*. Oxford 1967.
- Zippelius, Reinhold: *Geschichte der Staatsideen*. 4., verb. Aufl. Verlag C. H. Beck, München 1980.

10 Immanuel Kant ja oikeuden moraaliset perusteet

Immanuel Kant (1724–1804) on tunnettu kriittisestä filosofiastaan, jota on tapana lukea kontinentaalisen rationalismin ja brittiläisen empirismin käänteentekeväenä synteessä. Kolmella kritiikillään Kant loi uudenlaisen perustan modernille epistemologialle, ontologialle, mielenfilosofialle, etiikalle samoin kuin estetiikalle. Hän kirjoitti myös protestanttista teologiaa olennaisesti muovanneen teoksen uskonnosta. Lukuisissa pienemmissä kirjoituksissaan hän on pohtinut merkittäväällä tavalla muun muassa valistuksen periaatteita, historian käsitettä, ikuisen rauhan mahdollisuuksia. Kantin vaikutus filosofiassa on ollut valtaisa. Ilman häntä ei Fichten, Schellingin ja Hegelin idealismi olisi ollut mahdollista, mutta myös Schopenhauerin, Nietzschen ja Kierkegaardin, samoin kuin Wittgensteinin ja Heideggerin ajattelu on paljossa velkaa hänelle. Useimmat filosofiset liikkeet 1900-luvulla joko perustuvat Kantin kriittiseen filosofiaan tai ovat reaktiota sitä ja sen tulkintoja vastaan. Voidaan sanoa, että ilman Kantia moderni filosofia ja luultavasti paljon yleisemmin moderni intellektuaalinen kulttuuri olisi erilaista kuin se nykyään on. Kantin vaikutus oikeusfilosofiaan ja oikeusteoriaan on myös erittäin huomattava, mutta pikemminkin kuin hänen omaan oikeusoppiinsa vaikutus hänen etiikkaansa ja hänen rationaalista autonomiaa korostaan kriittiseen filosofiaan yleensä. Kiinnostus Kantin oikeusoppia kohtaan on kuitenkin viime aikoina voimistunut selvästi.

Oikeusoppi ja kriittinen filosofia

Immanuel Kantin oikeusoppia on usein pidetty hänen toisarvoisena vanhuudentyönään, jonka väitettyä filosofista ja oikeustieteellistä epämääräisyyttä on selitetty myös tekijänsä korkealla iällä.¹ Teosta on pidetty tarpeettoman vaikeaselkoisena metafysisenä rakennelmana, joka ei sovi yhteen Kantin oman kriittisen filosofian eikä minkään modernin oikeusfilosofisen näkemysten kanssa.² Tämä pitkään vallinnut kuva Kantin oikeusopista on kuitenkin viimeisten parin vuosikymmenen vuoden aikana muuttunut. Uudempi tutkimus on kyennyt osoittamaan oikeusopille aiempaa täsmällisemmän ja myös tärkeämmän paikan Kantin kriittisen filosofian kokonaisuudessa. On käynyt ilmi, miten johdonmukaisesti Kantin oikeutta koskevat käsitykset kehittyivät 1760-luvulta vuoteen 1797, jolloin hän viimein julkaisi oikeusoppinsa, ja miten tämä kehitys liittyy koko hänen kriittisen filosofiansa rakentumiseen. Samalla on aiempaa selkeämmin voitu paikantaa niitä ongelmia, joiden ratkaiseminen viivytti vuosikausia odotetun teoksen valmistumista.

Kant luennoi luonnonoikeudesta ensimmäisen kerran jo kesällä 1767. Silloisen tavan mukaan hän tarkoitti luonnonoikeudella järkeen perustuvaa käytännöllisen metafysiikan aluetta, joka samalla on positiivisen oikeustieteen propedeutiikkaa eli alustavaa tieteellistä opetusta. Keskeinen kysymys, jonka ratkaisemiseksi hän työskenteli kaksi vuosikymmentä kunnes vihdoin julkaisi *Kritik der reinen Vernunftin* vuonna 1781, koski sitä, mitä itse asiassa tarkoittaa ”järkeen perustuminen”. Tunnetusti Kantin transsendentaalis-idealistinen vastaus oli, että metafysiikan periaatteet ovat *apriorisia* eli kokemusta edeltäviä ja samalla myös *synteettisiä* eli maailmaa koskevaa kokemuksellista informaatiota lisääviä. Jo tämä ensimmäinen kritiikki, joka ensisijaisesti käsittelee kokemuksellisen tiedon perusteita sekä rajoja, sisältää myös Kantin etiikan keskeisimmät ajatukset. Nämä hän kirjoitti auki teoksessaan *Tapojen metafysiikan perustus* (1785) sekä oikeutti ne teoksessaan *Käytännöllisen järjen kritiikki* (1787).³ Kantin kolmas kritiik-

¹ Näin jo Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 4. Buch, § 62 (alunp. 1818). Perusteellisemmin Kantin oikeusopista ks. Schopenhauer: *Metaphysik der Sitten. Vorlesung von 1820*. Hrsg. von V. Spierling. München, Zürich 1985.

² Ks. Gerd-Walter Küsters: *Kants Rechtsphilosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, 14–18.

³ Molemmat teoksessa Kant: *Siveysopilliset pääteokset*. Suom. J. E. Salomaa. WSOY, Porvoo 1931.

ki *Kritik der Urteilstkraft* ilmestyi vuonna 1790 ja se käsittelee esteettisten ilmiöiden sekä orgaanisen luonnon jäsentämisen periaatteita. Kantin kriittinen filosofia muodostaa kokonaisuuden, jossa ylimpänä olevaa moraalisuuden ideaa muut osat kannattelevat.

Silloinkin kun Kant kirjoittaa muista kuin oikeuteen liittyvistä kysymyksistä, hänen tapansa hahmottaa kriittistä filosofiaansa on nimenomaan juridinen. Hänen keskeinen metaforansa ja ajatuskuvionsa on järjen kriittinen tuomioistuin, jonka perinpohjaisen istunnon kulloinkin tarkasteltavien ajatuskulkujen tulisi läpäistä.⁴ Kaikissa Kantin kritiikeissä keskeisessä asemassa oleva käsitteiden transsendentaalinen deduktio tarkoittaa esitetyn teorian oikeuttamista sentapaisessa merkityksessä, joka oli ajan luonnonoikeuteen perustuvasta juridisesta argumentaatiosta tuttu.⁵ Erityisesti kritiikkien transsendentaalinen dialektiikka teesien ja antiteesien kamppailuna muistuttaa oikeudellista riitaa ja sitä koskevaa istuntoa.⁶ Esiin tulee kuitenkin myös sellaisia riitatapauksia, joissa kantajan ja vastaajan vaatimukset ovat lähtökohdistaan yhteismitattomia ja joita ei ole mahdollista ratkaista kummankaan hyväksi.⁷ Myös kritiikkien ulkopuolella, esimerkiksi keskeisessä historianfilosofisessa kirjoituksessaan *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), Kant hahmottaa ihmiskunnan edistymistä usein oikeudellisin käsittein.

Varsinaisista oikeusfilosofisista kysymyksistä Kant tekee huomioita kuitenkin vasta teoksessa *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*

⁴ Tätä korostaa tulkinnessaan erityisesti Friedrich Stenzler: *Die Verfassung der Vernunft*. Publica, Berlin 1984.

⁵ Ks. esim. Stenzler 1984, s. 133–154 sekä Rüdiger Bubner: Selbstbezuglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente. Teoksessa Wolfgang Kuhlmann, Dietrich Böhler (Hg.): *Kommunikation und Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982, s. 304–322.

⁶ Kantin järjen käsitteen ja sitä soveltavan transsendentaalisen dialektiikan juridista luonnetta on erityisesti korostanut monissa kirjoituksissaan Friedrich Kaulbach; ks. erit. hänen *Studien zu späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1982.

⁷ Jean-Francois Lyotard tarkastelee teoksessaan *Le Différend*, Minuit, Paris 1983, ”aitoja riitatapauksia”, joille ei ole mahdollista löytää oikeudellista ratkaisua, ja rakentaa kielen eri tasoilla yleistä riidan ontologiaa. Johdannon lisäksi Lyotard tarkastelee Kantia ja riitaa kolmessa laajassa ekskurssissa. – Kirjoituksissaan Kantin poliittisesta filosofiasta Lyotard on – Hannah Arendtin tapaan – katsonut, että lähtökohdaksi tulee oikeusopin sijasta ottaa *Kritik der Urteilstkraft* sekä hänen pienimuotoisemmat esseensä. Kantin poliittisesta filosofiasta ja sen erilaisista tulkinnoista ks. kirjoitustani Immanuel Kant, teoksessa Kanerva, Jukka (toim.): *Platonista Bakuniniin. Poliittikan teorian klassikoita*. Yliopistopaino, Helsinki 1992, s. 136–159. Lyotardin teoksesta ks. kirjoitustani Merkityksen hajoaminen, teoksessa Sara Heinämaa (toim.), *Merkitys*. Fitty, Tampere 1994, s. 191–210.

sekä esseessä *Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*⁸ (molemmat vuodelta 1793). Kaksi vuotta myöhemmin ilmestyneessä kirjoituksessaan *Ikuiseen rauhaan* hän jatkoi julkisoikeuden ja erityisesti kansainvälisen oikeuden kysymysten pohdiskelua.⁹ Yksityisoikeuden perusperiaatteet hän esitti ensi kerran vasta *Rechtslehressä*, joka ilmestyi tamikuussa 1797. *Tugendlehre* eli hyveoppi, joka muodostaa ”tapojen metafysiikan” toisen osan, ilmestyi saman vuoden elokuussa. Kantin elinaikana ne eivät kuitenkin ilmestyneet samassa niteessä, teoksena *Metaphysik der Sitten*, jollaisena se on tullut tunnetuksi Kantin myöhemmin toimitetuissa teoksissa.¹⁰ Hän kuitenkin laati yhteisen johdannon niiden muodostamaan kokonaisuuteen.

Kantin oikeusajattelun yleisiä periaatteita

Kantin oikeudellinen ajattelu kuuluu osittain Preussin kuninkaan Fredrik Suuren (1740–1786) hallituskauteen, joka oli valistuksellisen absolutismin ja monenlaisten yhteiskunnallisten uudistusten aikaa. Samalla kun hallitsijan asema pysyi vahvana ja aatelisto sekä papisto saivat pitää monet erioikeutensa, oikeusvaltiollisia periaatteita otettiin käyttöön. Valtakunnassa harjoitettiin myös yleiseen hyvinvointiin tähtäävää merkantilistista talouspolitiikkaa. Seuraavan kuninkaan Fredrik Wilhelm II:n (1786–1797) aikana oikeusjärjestelmän uudistusta jatkettiin ja erityisesti uskonnonvapautta kehitettiin.

Kuten kirjoitus *Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?* osoittaa, Kant arvosti Fredrik Suuren suvaitsevaisuutta mutta kritisoi aateliston erioikeuksia, papiston valtaa sekä maaorjuutta.¹¹ Kansallisella tasolla Kant arvosteli kirkon ja valtion liittoa; kansainvälisellä tasolla hän tuomitsi sota- ja varus-
telupolitiikan, kolonialismin sekä orjuuden. Lähinnä hänen poliittisia ihan-

⁸ Sisältyy osittain teokseen Koivisto, Juha, Mäki, Markku ja Uusitupa, Timo (toim.): *Mitä on valistus*. Vastapaino, Tampere 1995, s. 87–105.

⁹ Ks. Kant: *Ikuiseen rauhaan. Valtio-oikeudellinen tutkielma*. Suom. Jaakko Tuomikoski. Karisto, Hämeenlinna 1989 (3. painos). Tätä teosta koskevista uudemmissa tulkinnoista ks. esim. Matthias Lutz-Bachmann, James Bohman (Hg.): *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*. Suhrkamp, Frankfurt 1996.

¹⁰ *Hyveoppi* ilmestyi erillisenä niteenä kesäkuussa 1797. Seuraavana vuonna ilmestyi oikeusopin toinen, vähän korjattu laitos ja vuonna 1803 kolmas, joka sisältää enemmän muutoksia. Seuraavassa MS ja sivunumero viittaa Preussische Akademie der Wissenschaften julkaiseman teoslaitoksen osaan VI, joka sisältää myös Kantin tekemät muutokset.

¹¹ Kant, *Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?* Teoksessa Koivisto, Juha, Mäki, Markku ja Uusitupa, Timo (toim.): *Mitä on valistus?* Vastapaino, Tampere 1995, s. 76–86.

teitaan oli Ranskan republikaanistinen perustuslaki (ks. MS 340*). Hän tuomitsi jakobinistien terrorin ja ylipäättään kansan oikeuden kapinaan hallitsijaa ja poliittista valtaa käyttäviä vastaan. Kant korosti, että kansa empiirisessä mielessä on eri asia kuin kansan yhteinen tahto, jolla yksin on lakiasäättävä valta (ks. MS 313, 320).¹² Kant puolusti voimakkaasti julkisen mielipiteen ja julkisen kritiikin suurta merkitystä ihmisoikeuksien takaajana ja poliittisen järjestelmän kontrolloijana.¹³

Oikeusajattelussaan Kant työskenteli valistuksen perinteessä ja rakensi omaa näkemystään Pufendorfin, Grotiuksen, Hobbesin, Locken, Thomasiuksen, Wolffin, Humen, Rousseau'n kirjoitusten pohjalta. Myös tällä alueella hän kuitenkin muotoili käsitteensä siinä määrin radikaalisti, että lopputulos oli käänteentekevä koko ajatusperinteen kannalta. Kantin yleinen strategia on erottaa eri tyyppiset argumentit aiempaa selkeämmin toisistaan ja perustaa myös oikeusfilosofia puhtaan käytännöllisen järjen apiorisille periaatteille. Aiempaa selkeämmin ja ehdottomammin hän erottaa toisistaan myös oikeudelliset ja moraaliset velvollisuudet ja rajaa valtion tehtävät nimenomaan oikeuden alueelle – voidakseen toisaalta osoittaa, missä mielessä oikeusjärjestelmän tulee ja miten se voi toteuttaa moraalisia päämääriä.

Kant arvostelee myös oikeusfilosofiassaan erityisesti Hobbesin, Locken ja Humen empirismää, joka koettaa perustella oikeudelliset normit ja instituutiot ihmisten kokemuksista ja empiirisen maailman ilmiöistä käsin. Hänen mukaansa kokemus on liian muuttuvainen ja hajanainen sekä myös hyvin kiistanalainen lähtökohta oikeudelle. Kantin rationalistisen ja deontologisen eli velvollisuuksista lähtevän näkemyksen mukaan oikeuden periaatteiden johtaminen kokemukseen, onnellisuuteen, hyvinvointiin ja vallitseviin konventioihin liittyvistä seikoista merkitsee väistämättä naturalismia, jonka puitteissa on mahdotonta käsittää, miksi oikeudelliset normit ovat velvoittavia. Kun etiikan ensisijainen tehtävä on selvittää ja oikeuttaa yksilöiden keskinäisten moraalisten normien velvoittavuus, ja hyveopin tehtävä selvittää itse kunkin velvollisuudet itseä kohtaan, oikeusopin tehtävä on osoittaa oikeuden pätevyyden perusta. Kaikilla kolmella alueella ratkaisu voi Kantin mukaan löytyä ainoastaan kokemusta edeltävistä seikoista eli käytännöllisestä järjestä.

* MS = Metaphysik der Sitten, sivunumero Akademieausgabe, ks. kirjallisuusluettelo.

¹² Ks. myös Kotkavirta 1992 ja siinä annettu kirjallisuus.

¹³ Ks. erityisesti *Ikuiseen rahaan*, politiikan ja moraalin suhdetta koskevat liitteet I ja II, s. 47–73.

Oikeuden tulee Kantin mukaan viime kädessä perustua kategoriselle eli ehdottomalle oikeusperiaatteelle eikä millekään pragmaattisille, utilitaristisille tai muille kokemuksellisille lähtökohdille. Apriorisille (kokemusta edeltävälle) perusperiaatteille rakentuvan oikeusopin puitteissa Kant haluaa puolustaa yksilöllisen autonomian takaavaa poliittista liberalismia sekä oikeusvaltiota sanan laajassa merkityksessä. Hän vastustaa Pufendorfin ja Christian Wolffin samoin kuin utilitaristien yhteisen hyvän periaatetta valtion toiminnan lähtökohtana, alistaen valtion hyvinvointitehtävät sitoville oikeusvaltiollisille periaatteille. Kansainvälisen oikeuden alalla hän vastustaa kolonialismia kaikissa muodoissa ja ylipäätään korostaa valtiollista suvereenisuutta.¹⁴

Kehittäessään oikeuden yleisen periaatteen Kant soveltaa moraalifilosofiassaan eksplikoiduista kategorista imperatiivista, jonka mukaan meidän tulee toimia vain sellaisten subjektiivisten periaatteiden eli maksiimien mukaan, joiden voimme tahtoa muodostuvan yleiseksi laiksi.¹⁵ Viime kädessä tämän periaatteen pohjalle hän rakentaa normatiivisen teorian oikeudesta sekä valtiosta, jossa ihmis- ja kansalaisoikeuksien sekä itse kunkin persoonallisen autonomia turvaaminen on avainasemassa. On itse asiassa yllättävää, että Kantin oikeusopin on väitetty olevan hänen moraalifilosofiansa tavoin tyhjää formalismia, sillä se on edeltäjiään ja myös monia seuraajiaan huomattavasti rikkaampi sisällöltään. Sen lisäksi, että Kant erottaa oikeusfilosofian aiempaa selkeämmin poliittisesta filosofiasta, hän esittää yhtenäisen teorian niin yksityis- ja julkisoikeuden kuin kansainvälisenkin oikeuden perusperiaatteista.

Kantin oikeusoppi on osa hänen ”tapojen metafysiikkaansa” ja nimensä mukaisesti yksikäsitteisesti metafysiinen eli kokemuksen rajat ylittävä teoria (ks. erit. MS 216). Kant katsoi filosofisen elämäntyönsä jakautuvan kaikkiaan kahteen osaan, nimittäin transsendentaaliseen järjen kritiikkiin – siis kolmeen kritiikkiin – sekä tälle pohjautuvaan uudenalaiseen metafysiikkaan. Suomennetussa *Prolegomena*-teoksessaan Kant luonnostelee uudenaista teoreettista metafysiikkaansa, joka tulisi luoda *Kritik der reinen Vernunftin* pohjalle.¹⁶ Oikeusoppi yhdessä hyveopin kanssa muodostavat hä-

¹⁴ Ottfried Höffe, Einführung. Teoksessa Höffe (Hg.): *Klassiker Auslegen. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Akademie Verlag, Berlin 1999, s. 8–9. Teos sisältää koko *Oikeusopin* kommentaarin ja myös kattavan bibliografian sitä koskevasta tutkimuksesta.

¹⁵ Ks. Kant, Tapojen metafysiikan perustus. Teoksessa Kant: *Siveysopilliset pääteokset*, s. 109–133.

¹⁶ Ks. *Prolegomena eli johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käy tieteestä*. Gaudeamus, Helsinki 1997.

nen käytännöllisen metafysiikkansa ytimen. Juuri tätä metafyyssisyyttä on sittemmin ollut vaikea ymmärtää ja ottaa käytännössä vakavasti.¹⁷

Paitsi aihepiirinsä vuoksi, oikeusoppi on ”käytännöllistä” filosofiaa myös siksi, että oikeus on ”käytäntöön asetettu (kokemuksessa esiintyviin tapauksiin soveltuva) käsite” (MS 205). Tämä tarkoittaa, että oikeusopin on myös otettava huomioon ne käytännölliset olosuhteet ja tapaukset, joihin sitä sovelletaan. Voidaan myös sanoa, että oikeusoppi sekä sitä seuraava hyveoppi käsittelevät kumpikin moraalin kannalta olennaisia materiaalisia kysymyksiä, eivätkä enää itse moraalin moraalisuuden periaatteellisia kysymyksiä. Toisaalta filosofinen oikeusoppi on tapojen metafysiikkaa eli se perustuu viime kädessä yksinomaan apriorisiin, kokemusta edeltäviin periaatteisiin. Tästä seuraa, että filosofinen oikeusoppi ei voi muodostaa oikeuden koko järjestelmää, vaan ainoastaan sen ”metafyyssiset alkuperusteet” (MS 205). Oikeusopissa Kant siis esittää oikeuden normatiiviset perusperiaatteet ja jättää oikeusjärjestelmän ja poliittisen järjestelmän tehtäväksi niiden konkretisoimisen kulloistenkin empiiristen ehtojen ja tehtävien mukaiseksi lainsäädännöksi.

Kantin oikeusoppi sisältää kolme osaa: johdannon, yksityisoikeuden ja julkisoikeuden. Yksityisoikeuden alue jakautuu vielä kahtia, ”minulle ja sinulle” sisäisesti sekä ulkoisesti kuuluvaan osaan, ts. osaan joka käsittelee synnynnäisiä ja muuttumattomia ihmisoikeuksia, sekä osaan joka käsittelee hankittuja oikeuksia. Kantin mukaan ei itse asiassa ole olemassa kuin yksi synnynnäinen ihmisoikeus, nimittäin kaikille yhtäläinen oikeus vapauteen. Tämän hän esittelee jo teoksensa johdannossa (ks. MS 237), mistä johtuen teoksen yksityisoikeudellinen osa käsittelee vain sitä, mikä on ”ulkoisesti minun ja sinun”.¹⁸ Seuraavassa keskityn oikeuden yleistä luonnetta ja perusperiaatetta koskeviin kysymyksiin. Oikeuden yksittäisistä osa-alueista tuon vain ohimennen esiin joitakin erityisen huomionarvoisia seikkoja.¹⁹

Oikeuden perusperiaate

Kant hahmottaa oikeuden käsitettä täsmentämällä oikeuden sovellutusalaa kolmessa vaiheessa. (1) Oikeus koskee ensinnäkin ”ainoastaan persoonan ulkoista ja nimenomaan praktista suhdetta toiseen, sikäli kuin heidän toimin-

¹⁷ Ks. Küsters 1988, s. 6–13.

¹⁸ Vrt. Höffe 1999, s. 10–11.

¹⁹ Oikeuden eri alueiden osalta ks. Höffe (Hg.) 1999 ja siinä annettu kirjallisuus.

nallaan faktoina voi olla (välittömästi tai välillisesti) vaikutusta toisiinsa” (MS 230). Kyse on siis persoonien eli syyntakeellisten subjektien välisestä käytännöllisestä suhteesta. Termillä ”fakta” Kant viittaa siihen, että kyse on vapaasta ja itse aiheutetusta eikä pakotetusta toiminnasta tai joistakin täysin ennakoimattomista seurauksista.²⁰ (2) Oikeuden käsite ei koske ”valitsevan tahdon (*Willkür*) suhdetta toisen toiveeseen (eikä siis myöskään tarpeeseen), kuten toiminnan hyväntahtoisuus tai kovasydämyisyys, vaan ainoastaan suhdetta valitsevaan tahtoon” (MS 230). Toisin kuin valitseva tahto, toiveet, tarpeet, halut, tunteet ja vastaavat toiminnan luonnolliset ja subjektiiviset motiivit ovat oikeuden kannalta merkityksettömiä. Oikeus ei myöskään koske itse tahtoa (*Wille*) ja sen vapautta sinänsä, vaan ainoastaan valitsevaa tahtoa (*Willkür*), joka käytännössä ohjaa yksilöiden harkintaa, valintoja ja toimintaa tavalla, johon periaatteessa voi kohdistua myös oikeudellisia vaateita.²¹ Rajatessaan toiveet, tarpeet ja niiden tyydyttämisen oikeuden piiristä Kant ilmaisee jo peruskäsitteissä erimielisyytensä utilitarististen oikeusteorioiden kanssa. (3) ”Kolmanneksi tässä valitsevien tahtojen suhteessa ei lainkaan tule esiin sen materiaali, itse kunkin tavoittelema päämäärä, esimerkiksi jonkun ostamalleen tavaralle suunnittelema käyttötarkoitus, vaan ainoastaan valitsevien tahtojen välinen suhde” (MS 230). Ainoa oikeuden kannalta merkityksellinen asia on osapuolten vapaaehtoinen vaihtosuhte. Sillä, miksi ja mitä he kulloinkin ostavat ja myyvät, ei ole oikeuden käsitteen kannalta merkitystä.²²

Oikeudessa on perimmältään kyse yksilön toiminnan suhteesta toisten yksilöiden toiminnan vapauteen. Oikeuden tehtävä on taata kaikille yhtäläinen käytännöllinen vapaus sekä autonomia. ”Oikeus on niiden ehtojen keskeinen sisältö, joiden puitteissa yhden valitseva tahto on mahdollista

²⁰ Kantin mukaan oikeuden kannalta on myös tärkeää, että persoonat elävät yhdessä rajallisella maa-alueella, samoin kuin että persoonat ovat ruumiillisia olentoja intresseineen; vrt. Höffe: *Der kategorische Rechtsimperativ*. Teoksessa Höffe (Hg.) 1999, s. 41–62, tässä s. 50.

²¹ ”Tahto haluamiskykynä ei siis ole samalla suhteessa toimintaan (kuten valitseva tahto), vaan pikemminkin määrittämisperustaan jolta tahto valitsee toiminnan. Tahdolla itsellään ei oikeastaan ole määrittämisperustaa, vaan sikäli kuin se voi määrittää valitsevaa tahtoa se on itse käytännöllinen järki” (MS 213). Ks. Allen W. Wood: *Kant’s Doctrine of Right: Introduction*. Teoksessa Höffe (Hg.) 1999, s. 19–39. Tahdon ja valitsevan tahdon välisen erottelun muodostumisesta Kantilla ks. Henry Allison: *Kant’s Theory of Freedom*. Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 129–136.

²² Vrt. Höffe 1999, 49–52 sekä Wolfgang Kersting: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. De Gruytere, Berlin, New York 1984, s. 3–6.

sovittaa yhteen toisten valitsevan tahdon kanssa yleisten vapauden lakien puitteissa” (MS 230). Oikeus on siis yksilön toiminnallisen vapauden harjoittamisen rajoittamista sikäli kuin velvoitteiden yleisyys, yhdenveroisuus ja vastavuoroisuus tätä edellyttävät. Kant kiteyttää oikeuden perusajatuksen seuraavaan perusperiaatteeseen: ”Mikä tahansa toiminta on oikein jos se tai sen mukainen maksiimi sopii yhteen jokaisen muun valitsevan tahdon vapauden kanssa yleisen lain puitteissa” (MS 230).

Kantin formaalisen oikeusperiaatteen on väitetty olevan tyhjä ja oikeuden sisällöllisten kysymysten kannalta vailla merkitystä. Samaan tapaan on arvosteltu hänen huomattavasti paremmin tunnettua moraalifilosofian perusperiaatetta, kategorista imperatiivia, jonka mukaan itse kunkin tulisi toimia vain sellaisen maksiimin mukaisesti, jonka voi samalla tahtoa muodostuvan yleiseksi laiksi. On totta, että niin moraalisuuden kuin oikeudenkin perusteperiaatteet ovat puhtaasti muodollisia, vailla mitään materiaalista sisältöä. Näin on välttämättä koska niiden on tarkoitus olla ehdottoman yleispäteviä. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että periaatteet olisivat tyhjiä, siis vailla mitään sisältöä. Oikeuden periaate koskee koko oikeusjärjestyksen moraalista oikeellisuutta, joten sillä on sisältö vaikkei siitä voikaan suoraan johtaa positiivista oikeutta. Vastaavasti kategorinen imperatiivi koskee subjektiivisten toimintaperiaatteiden eli maksiimien yleistettävyyttä, eli sekin on epäsuorasti sisällöllinen vaikkei siitä voikaan suoraan johtaa moraalisia velvollisuuksia.

Toiminta on oikeudellisessa mielessä oikeaa kun se sopii yhteen muiden käytännöllisen vapauden ja autonomian kanssa yleisen lain puitteissa ja väärää kun se ei täytä tätä ehtoa. Toisin kuin moraalisuus, joka vaatii kunnioitusta, oikeus ei edellytä että toimitaan oikein sen itsensä tähden: riittää kun toimitaan oikein. Vaikka Kant esittää oikeudelle eettisen perustelun, hän ei sekoita oikeutta ja moraaliala toisiinsa. Lakia noudatetaan koska sen rikkomiseen liittyy oikeudellisia seuraamuksia, ja nämä seuraamukset ovat oikeutettuja koska laki turvaa kaikille yhtäläisen valinnan vapauden.

Oikeusperiaatteeseen liittyy siis käsitteellisesti pakottaminen lain mukaiseen toimintaan, minkä Kant ilmaisee toteamalla, että laki voidaan mieltää ”kattavaksi vastavuoroiseksi pakoksi, joka on sovitettavissa yhteen itse kunkin vapauden kanssa yleisten lakien puitteissa” (MS 232). Lain mukaiseen toimintaan ei välttämättä liity mitään moraalista, vaikka suotavaa olisikin, että ihmiset noudattaisivat lakia myös tietoisesti harkiten ja nähden oikeusjärjestelmän oikeutuksen, eivät toteuttaisi sitä yksinomaan sanktioiden pelossa. Oikeuden keskeinen oikeuttava periaate on yhdenveroisuus. Oikeus

määrittää itse kunkin ulkoiset vapaudet suhteessa kaikkien muiden yhtäläisiin vapauksiin ja takaa ne vastavuoroisen pakon kautta. Lain muodossa oikeus määrittää toiminnallisen tilan, jonka itse kukin saattaa täyttää toteuttaessaan itseään ja jota hänellä on lupa puolustaa loukkauksia vastaan lain sallimissa rajoissa.

Oikeus ja moraalii

Jos oikeuden peruseriaate määritellään Kantin tavoin, niin mikä on sen suhde moraalisuuden peruseriaatteisiin? Moraalisuudessa on Kantin mukaan kyse siitä, että yksilö ei toimi yksinomaan luonnollisista motiiveista, vaan kykenee myös muotoilemaan itselleen ”toisen asteen” subjektiivisia perusteita eli maksiimeja, joilla hän oikeuttaa toimintaansa. Muodostaessaan maksiimeja ja arvioidessaan niiden yleistettävyyttä yksilö harjoittaa moraalista vapauttaan. Miten oikeuden edellyttämä pakko liittyy moraaliseen vapauteen? Onko Hermann Cohen oikeassa todetessaan, että oikeus merkitsee ”niin loogisesti kuin eettisestikin järjen loppua”? On ilmeistä, että tämä uuskantilaisten teesi oikeuden ja moraalien riippumattomuudesta ei vastaa Kantin omaa näkemystä.²³ Mutta miten Kant liittää ne toisiinsa – erotettuaan ne ensin edeltäjiään selkeämmin toisistaan?

Yhtäältä on niin, että oikeus koskee valitsevaa tahtoa ainoastaan sikäli kuin tämä ilmenee itse toiminnassa. Toimijan sisäiset perusteet, joihin moraalisuus kiteytyy, pannaan oikeudellisessa harkinnassa sivuun. Toisaalta Kantilla on monia huomautuksia siitä, miten oikeus on olennainen osa niiden järjestelyjen kokonaisuutta, joiden avulla ihminen pyrkii irtautumaan luonnontilasta ja muodostamaan moraalisuuden periaatteita seuraavan oikeudellis-poliittisen tilan. Myös oikeus, eikä vain moraalisuus, edellyttää ihmisiltä käytännöllistä itsetietoisuutta ja samalla vapautta yleisessä merkityksessä. Kant pohti näitä itsetietoisuuden ja vapauden keskinäisiä suhteita ja tasoja koskevia peruskysymyksiä hyvin rohkeasti myöhäiselle iälle saakka, ja tapojen metafysiikan viivästymisen johtui ilmeisesti pitkälle juuri siitä, että tahtoa ja valitsevaa tahtoa koskevat peruskysymykset pysyivät eräiltä osin auki varsin pitkään.²⁴

²³ Oikeuden ja moraalisuuden yhteyksistä Kantilla ks. myös Robert Pippin: *On the Moral Foundations of Kant's Rechtslehre*. Teoksessa Pippin: *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*. Cambridge University Press 1997, s. 56–91.

²⁴ Ks. Allison 1990 sekä Wood 1999.

Kant vakuuttui siitä, että kategorinen imperatiivi moraalisuuden perusperiaatteena ei itse asiassa ole todistettavissa, koska se on ehdottoman varma ja ilmeinen käytännöllisen järjen tosiasia, jossa kiteytyy järjen vaatimus määrittää tahtoa moraalisen tahdon muodossa.²⁵ Kantilla etiikan keskeiset käsitteet kuten hyvä tahto, käytännöllinen järki, tahdon vapaus ja järjen autonomia viittaavat kaikki toisiinsa – lopulta yhteen ja samaan kohtaan, jossa järki tulee käytännölliseksi kun toimija muodostaa itselleen maksiimin ja arvioi sitä kategorista imperatiivia vasten.²⁶

Miten sitten oikeus ja sen perusperiaate suhteutuvat tähän? Kantin mukaan oikeus on ”laki, joka on minun kannaltani sitova, vaikka siihen ei sisällykään odotusta tai vielä vähemmän edellytystä, että minun tulisi itse rajoittaa omaa vapauttani tämän sitovuuden tähden” (MS 230). Oikeus yksinkertaisesti edellyttää, että kunnioitan toiminnassani toisten vapautta lain määrittämässä puitteissa, eikä se ole kiinnostunut tähän liittyvistä sisäisistä motiiveistani. Toisin kuin kategorinen imperatiivi, oikeuden perusperiaate ei ole käytännöllisen järjen itsessään ilmeinen tosiasia. Tämä tarkoittaa myös, että oikeusperiaate tarvitsee tuekseen todistuksen tai oikeutuksen, joka viime kädessä tukeutuu moraalisuuden periaatteeseen käytännöllisen järjen perusperiaatteena.²⁷

Mutta miten moraalisuuden periaate voi oikeuttaa oikeusperiaatteen, joka nimenomaan sivuuttaa toimintaan liittyvät sisäiset motiivit, ovat nämä moraalisia tai eivät? Vaikka periaatteiden välillä ei olekaan mitään suoraa yhteyttä, niin oikeusperiaate edellyttää moraalisuuden periaatetta erityisesti siksi, että oikeuteen välttämättä liittyvälle pakolle tai voimankäytölle tulee esittää oikeutus. Kantin mukaan on pyrittävä määrittelemään aiheellisen ja hyväksyttävän pakottamisen ehtoja, mikä välttämättä edellyttää myös vetoamista moraalisuuden periaatteisiin. Joka tapauksessa pakottamisen on perustuttava yleiseen ja kaikille yhtäläiseen lakiin, mikä kuitenkin ei vielä riitä pakon syvemmäksi oikeutukseksi, jollainen Kantin mukaan tulisi esittää. Hänen perusajatuksensa on, että analogisesti sen kanssa, miten katego-

²⁵ Ks. Tapojen metafysiikan perustus, s. 150–161.

²⁶ Ks. Tapojen metafysiikan perustus, Kolmas luku.

²⁷ Kant toteaa myös, että oikeuden periaate on ”analyttinen”, toisin kuin kategorinen imperatiivi, joka on apriorinen mutta synteettinen (MS 396). Tämän voisi ajatella tarkoittavan, että kaksi periaatetta ovat toisistaan riippumattomia. Oikeusperiaatteen analyttisyys tarkoittaa kuitenkin sitä, kuten Wood 1999, s. 36 toteaa, että ”periaate eksplikoi, mitä tarkoittaa toiminnan oikeellisuus juridisessa mielessä”. Se tarvitsee lisäksi oikeutuksen, joka voi olla vain moraalinen.

rinen imperatiivi sulkee pois sellaisia maksiimeja, joiden ei ole mahdollista tahtoa muodostuvan yleiseksi laiksi, myös oikeus sulkee sellaisia yksilöllisen vapauden toteutuksia, joita ei ole mahdollista sovittaa yhteen kaikkien muiden vastaavan oikeudellisen vapauden kanssa lakien puitteissa. Itse asiassa on niin, että muiden oikeudellisen vapauden kanssa yhteen sopi-mattomien tekojen sulkeminen pois lain rajoissa pakkoa käyttämällä on epäsuora moraalinen velvollisuus. Tässä mielessä puhdas käytännöllinen järki on paitsi moraalisesti, myös oikeudellisesti lakiasäättävä (MS 218–219).

Edellä on luonnosteltu lähtökohtia tulkinnalle, jonka mukaan oikeus on yhtäältä itsenäinen normijärjestelmä, joka kuitenkin toisaalta saa epäsuorasti oikeutuksensa moraalilaista ja sen avulla oikeutettavista moraalisista normeista. Vaikka oikeus on toiminnan motiivien suhteen ulkoista ja pakottavaa, oikeuden avulla estetään tekoja, jotka ovat myös moraalisesti tuomittavia.²⁸ Tällainen tulkinta on eräänlainen keskitie kahden äärinäkemyksen välillä. Yhtäällä nimittäin on uskantilainen tulkinta, jonka on kiteyttänyt Julius Ebbinghaus tunnettuun toteamaansa: ”tahdonvapauden ongelma alkaa vasta oikeusopin tuolla puolen.” Tämän mukaan Kant on oikeusopissaan perustellut oikeuksien negatiivisten vapauksien järjestelmän, jonka pätevyys ei ole mitenkään riippuvainen moraalisesta autonomiasta.²⁹ Toisaalla on olemassa moraaliteologinen näkemys, jonka mukaan oikeus on olennainen ja välttämätön osa sitä normien kokonaisuutta, jonka avulla moraalila toteutetaan tässä maailmassa.³⁰

Ebbinghausin tulkintaan voidaan huomauttaa ensinnäkin, että se sivuuttaa täysin ne monet tekstikohdat, joissa Kant liittää oikeuden moraaliseen vapauteen ja persoonuuteen. Toiseksi tulkinnan olisi selitettävä, miten Kant saattaa perustella oikeudellisen sitovuuden pelkästään negatiivis-empiiriseen vapauteen eikä lainkaan moraaliseen vapauteen tukeutuen. Ebbinghausin mukaan riittää, että itse kullakin on intressi toteuttaa omia tavoitteitaan ja samalla intressi tämän mahdollistavaan ulkoiseen vapauteen. Kun tahdomme jotakin, tahdomme samalla sen saavuttamisen ehtoja. Oikeusjärjestelmä ei voi perustua minkään tiettyjen tavoitteiden toteuttamisen mahdollistamiseen, vaan se takaa yhdellä kertaa kaikille maksimaaliset ja yhtä-

²⁸ Tämä vastaa suurin piirtein Kerstingin 1984 samoin kuin Höffen 1999 näkemystä. Tällaista tulkintalinjaa on myös arvosteltu; ks. erit. Küsters 1988, s. 61–112.

²⁹ Ks. Kersting 1984, s. 37–42 sekä Küsters 1988, s. 19–26.

³⁰ Ks. Kersting 1984, s. 42–50.

läiset yhteen sovittavissa olevat toteuttamisen edellytykset. Vaikka tällainen näkemys tavoittaa paljon olennaista Kantin oikeusfilosofiasta, se si-vuuttaa sen olennaisen asian, että Kantin mukaan oikeuden pakottavuus on oikeutettava moraalisesti, eikä pelkästään itsetoteutukseen liittyvien mak-siimien perusteella.³¹

Moraaliteologisen näkemyksen mukaan oikeusjärjestelmä ei takaa mitä hyvänsä yleistä intressien toteuttamisen yleistä järjestelmää, vaan sen teh-tävä on taata transsendentaalisen vapauden edellytyksiä empiirisessä maa-ilmassa. Tässä oikeudesta tehdään moraalisesti korrektin tai jopa ansiok-kaan toiminnan suoja. Oikeuden idea olisi edistää toimintaa, joka tapahtuu kunnioituksesta moraalisia normeja kohtaa. Vaikka tällainen tulkinta ta-voittaa joitakin puolia Kantin näkemyksestä, se antaa lainsäätäjän ja lakia soveltavan juristin ammatista kovin ylevä ja moralistisen kuvan. Loppuun saakka ajateltuna se nimittäin johtaisi näkemykseen, että kaikilta sellaisilta teoilta, jotka ovat pelkästään normien mukaisia mutta eivät ole tehty niiden itsensä vuoksi, putoaisi oikeudellinen suoja. Tässä oikeus sekoittuu moraali-suuteen vaarallisella tavalla.

Kantin mukaan kategorinen imperatiivi on formaalinen periaate, jonka idea on sulkea pois sellaiset teot, joiden maksiimeja ei ole mahdollista tah-toa yleiseksi laiksi. Käytännössä valtaosa teoista ei ole moraalisesti kiellet-tyjä mutta ei myöskään moraalisia velvollisuuksia. Tämä moraalisuuden kannalta olennainen tekojen kolmiarvoisuus katoaisi, jos moraalisen vel-voitteen ja oikeudellisen velvoitteen välillä olisi suora vastaavuus, jälkim-mäisen toteuttaessa edellistä empiirisessä maailmassa. Jos oikeuden tehtä-vä olisi suoraan edistää moraalisesti hyveellistä toimintaa, eikä pelkästään sulkea pois kiellettyjä tekoja ja siten turvata toiminnan hyväksyttävyys, tuloksena olisi erityisesti joistakin uskonnollisista diktatuureista tuttu ti-lanne, jossa oikeudellisia normeja johdetaan ja perustellaan suoraan moraa-lisista normeista. On ilmeistä, että tällaisen tulkinnan lähtökohdat eivät ole Kantin oikeusfilosofiassa, vaan pikemminkin esimerkiksi Ch. Wolffin ra-tionalistisessa luonnonoikeudessa, jonka ylin sisällöllinen periaate on kaik-kien yhtäläinen oikeus itsetoteutukseen.

Kantin oikeusfilosofia on osa hänen liberalismiaan, jonka mukaan jokai-sella persoonalla ja ryhmällä on oikeus elämäntapaansa kunhan se kun-nioittaa muiden vastaavaa oikeutta. Kant ei siis täysin erota oikeutta ja mo-raalia toisistaan, kuten Ebbinghaus väittää, mutta ei myöskään aseta niitä

³¹ Ks. Höffe 1999, s. 55–58.

väline–päämäärä–suhteeseen, kuten moraaliteleologinen tulkinta väittää. Oikeus ja moraalit edustavat kumpikin puhdasta käytännöllistä järkeä, mutta ne perustuvat kahteen erilaiseen lainsäädäntöön sekä niitä vastaaviin motiiveihin. ”Sellainen lainsäädäntö, joka tekee toiminnasta velvoitteen ja siitä edelleen vaikuttimen (*Triebfeder*), on eettistä. Sitä vastoin sellainen lainsäädäntö, joka ei sisällytä vaikuttimia lakeihin ja sallii näin ollen myös muita vaikuttimia kuin velvollisuuden, on juridista” (MS 218). Käytännöllisen järjen moraalista lainsäädännöstä seuraa, että joihinkin tekoihin on moraalista syistä välttämätöntä liittää myös oikeudellisia sanktioita.

Oikeuden peruseriaate, joka kategorisen imperatiivin tavoin on formaalinen ja ennen muuta negatiivinen periaate, ilmaisee juuri tämän yhteyden. Periaatteen mukaan oikeita ovat teot, jotka eivät riko sen negatiivista ehtoa, eli ne eivät tuota sellaisia ratkaisuja, joiden seurauksena yhden valintoja ei ole mahdollista sovittaa lain puitteissa yhteen toisten vastaavien valintojen kanssa. Oikeudellisesti hyväksyttävät teot eivät ole velvollisuuksia, vaan niiden välttämättömyys perustuu siihen, että niiden vastakohta on lailla kielletty ja myös moraalisesti tuomittava. Moraalinen laki perustuu subjektien sisäisiin velvoitteisiin ja niiden kunnioittamiseen, kun taas juridinen laki perustuu ihmisten välisiin velvoitteisiin ja niiden kunnioittamiseen käytännössä. Kun moraalista velvoitetta arvioidessaan yksilö kohtaan itsensä järkiolentona, niin juridista velvoitetta arvioidessaan hän kohtaan itsensä toisten asettamien velvoitteiden kautta. Oikeussubjektina ja moraalisenä persoonana yksilö tematisoi itsensä ja asettuu suhteeseen toisten kanssa eri tasoilla.³²

Moraalisen velvoitteen ala on huomattavasti laajempi kuin juridisen velvoitteen, joka koskee itse tekoja. Tämä johtuu siitä, että jälkimmäisen soveltaminen edellyttää toiminnan yksikäsitteistä kuvausta, johon voidaan liittää sanktioita perusteluineen. Toiminta, jota ei ole mahdollista identifioida siten, että siihen voidaan liittää pakkoa, ei voi tulla oikeuden piiriin. Sen sijaan lähes mikä hyvänsä teko – ja myös tekemättä jättäminen, joka moraalisuuden näkökulmasta on myös teko – voidaan siihen liittyvien motiivien arvioinnin eli maksimien tasolla ottaa eettisen lainsäädännön piiriin. Toisaalta juridinen lainsäädäntö on laajempi siinä mielessä, että voimme

³² Hegel eksplikoi näiden tasojen eron *Oikeusfilosofiassa*. Yksi tapa, jolla Kant hahmottaa tätä eroa, on lain tekijän (*autor*) ja säätäjän (*legislator*) välinen erottelu. Lain tekijä perustelee sen sisältämät velvoitteet, kun taas lainsäätäjä käskää lain avulla ja rankaisee lain rikkojia. Valtion puitteissa säädettyjen juridisten lakien kohdalla tekijä ja säätäjä ovat sama, mutta moraalisten lakien tapauksessa ne voivat poiketa toisistaan, esimerkiksi jos kirkon jäsen pitää Jumalaa moraalilain säätäjänä. Ks. MS 227 sekä Wood 1999, 37.

sen puitteissa toimia korrektisti, vaikka toimintamme ei olisikaan moraalisesti hyväksyttävää.

Kantin oikeusopin ajankohtaisuudesta

Tunnetusti John Rawlsin *Oikeudenmukaisuusteorian*³³ käynnistämät keskustelut poliittisen liberalismien normatiivisista perusteista ovat paljossa velkaa Kantille. Rawlsin itsensä samoin kuin Ronald Dworkinin, Bruce Ackermanin, Jürgen Habermasin sekä muiden proseduralististen liberalistien esittämä kommunitarismien ja hyvinvointiutilitarismin kritiikki on analogista Kantin teleologisia ja naturalistisia teorioita kohtaan muotoileman kritiikin kanssa. Niin ikään heidän oikeusfilosofiset teoriansa tukeutuvat vahvasti Kantiin, joskin viittaukset itse oikeusoppiin ovat melko harvassa. Kantiin vetoaa nykyään nimenomaan yksilöllistä vapautta autonomiana sekä oikeudenmukaisuutta reiluutena puolustava poliittinen liberalismi, jonka vastustajat puolestaan vetoavat Aristoteleen tai utilitaristien teleologisiin teorioihin. Hegeliä voidaan lukea sekä liberalistina että kommunitaristina.

Se, että Kantin linjavetoja puolustavat teoreetikot kuitenkin suhteellisen harvoin tukeutuvat hänen oikeusoppiinsa, liittyy pitkälle metafysiikkaa koskeviin kysymyksiin. Kant oli itse vakuuttunut siitä, että sekä moraalisuus että epäsuorasti myös oikeus tulee perustaa kokemusta edeltäviin periaatteisiin metafysisesti, kun taas Rawls ja häntä seuraten useimmat muut proseduralistit ovat nimenomaan pyrkineet eroon metafysisistä perusteista ja oikeuttaneet periaatteensa modernin demokratian poliittisista instituutioista käsin *modus vivendi*.³⁴ Kant itse ei luultavasti pitäisi riittävänä varsinkaan Rawlsin uudempaa teoriaa oikeudenmukaisuudesta, jossa keskeisten periaatteiden filosofisesta oikeuttamisesta pitkälle luovutaan, vaan tulkitseisi sen lähinnä vallitsevan tilanteen jonkinlaiseksi idealisoivaksi kuvaukseksi vailla riittävän selkeitä normatiivisia perusperiaatteita.³⁵ Kantin mukaan periaatteiden tulisi tuoda selkeästi esiin se, että omien intressien ajamisen lisäksi kansalaisten on alistuttava myös moraalisoikeudellisille

³³ Ks. Rawls: *Oikeudenmukaisuusteoria*. WSOY, Juva 1988.

³⁴ Ks. esim. Rawls: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*. Teoksessa Rawls: *Collected Papers*. Harvard University Press: Cambridge, London 1999, s. 388–414 (alun perin 1985).

³⁵ Rawls: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York 1993. Tätä koskevasta keskustelusta ks. esim. Victoria Davion, Clark Wolff (ed.): *The Idea of a Political Liberalism. Essays on Rawls*. Rowman & Littlefield, Oxford 2000.

normeille, jotka takaavat itse kullekin moraalisen ja oikeudellisen persoonana yhtäläisen arvon ja autonomian. Kant luultavasti olisi sillä kannalla, että edes Rawlsin varhemmän teorian idea reflektiivisestä tasapainosta ja puolueettomasta alkuasetelmasta käsin tapahtuvasta prudentiaalisesta harkinnasta ei riitä näiden perusperiaatteiden perusteluun, vaan tarvitaan vahvempia kokemukset rajat ylittäviä argumentteja.

Metafyysiikka ei oikeusopissa rajoitu vain perusperiaatteisiin, vaan koko teos on tarkoitettu positiivisen oikeuden metafyysiseksi perustaksi, jonka pätevyyden Kant väittää olevan riippumaton historiallisista tai kulttuurisista olosuhteista. Esimerkiksi yksityisoikeuden alueella eivät ainoastaan synnynnäiset ihmisoikeudet, vaan myös omistamisen oikeuttavat periaatteet tulee Kantin mukaan perustella käsitteellisesti eikä vain empiirisesti. Hänen mukaansa on synteettisesti apriori totta, että jokaisen täytyy voida hankkia ja pitää hallussaan omaisuutta, mistä seuraa, että jokaisella on velvollisuus kunnioittaa toisten omaisuutta (ks. MS 249, 380–381). Vasta tällaisista perusteista voidaan sitten johtaa yksityisoikeuden konkreettisempia normijärjestelmiä (MS 273). Myös julkisoikeuden perusperiaatteet, jotka takaavat republikaanisen ja oikeusvaltiollisen järjestelmän, ovat apriorisia. Edelleen kun Kant torjuu kansalaisten oikeuden ryhtyä vastarintaan poliittista valtaa käyttäviä vastaan, hän ei viime kädessä puhu kansalaisista ja kansasta empiirisessä vaan noumenaalisessa eli periaatteellisessa mielessä (MS 338).³⁶ Kyse on siitä, että poliittisen järjestelmän tulisi uudistaa itseään jatkuvasti periaatteiden mukaisesti, mikä sulkee pois kumouksellisen toiminnan tarpeen ja oikeutuksen. Hän kyllä suhtautui hyvin varauksellisesti hyökkäysiin legitiimiä poliittista auktoriteettia vastaan myös empiirisellä tasolla, mutta tätä koskevia perusteita on arvioitava erikseen.

Kantin käytännöllinen filosofia kokonaisuudessaan hänen oikeusoppinsa mukaan lukien on viime kädessä metafyysinen teoria vapaudesta. Vapaus on autonomia eli järjen kykyä määrittää toiminnan motiiveja. Kun ihmiset toimivat yhdessä, heidän on sitouduttava yhteisiin normeihin voidakseen itse kukin toteuttaa omia intressejään. ”Jokaisella ihmisellä on ihmisyyteensä pohjautuva oikeus” toimia vapaasti yhteisten ja yhtäläisten normien puitteissa (ks. MS 237). Kantin näkemyksen liberaalisuus näkyy siinä, että tämä itse kullekin kuuluva ihmisoikeus on valtiota perustavampi. Vaikka oikeutta ei käytännössä voi olla ilman valtiota, oikeus periaatteessa edeltää sitä Kantin mukaan. Kantin liberalismi ja antipatalismi näkyy myös siinä, että yksityisoikeus edeltää hänellä

³⁶ Ks. myös Kotkavirta 1992 ja siinä annettu kirjallisuus.

julkisoikeutta. Kant ei pidä tarpeellisena esittää mitään ihmisoikeuksien katalogia, mutta koko hänen oikeusoppinsa pyrkii osaltaan turvaamaan itse kunkin myötäsytntyisen oikeuden vapauteen, sikäli kuin tämä on sovittavissa yhteen toisten vapauden kanssa yleisen lain puitteissa.

Kirjallisuutta

Kantin koottujen täydellisin laitos on *Kants Schriften*. Ausgabe der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. De Gruytere, Berlin 1902–. *Rechtslehre* on ilmestynyt Paul Natorpin toimittamana vuonna 1907 osana 6. Yleisimmin käytössä on W. Weischedelin toimittama *Kants Werke*. Insel, Wiesbaden 1956, josta on lukuisia painoksia eri kustantajilla (mm. Suhrkamp, WBG). *Rechtslehre* sisältyy tämän laitoksen osaan 4. *Metaphysik der Sitten* ja sen osana *Rechtslehre* on käännetty englanniksi viimeksi Mary Gregorin toimesta ja ilmestynyt nimellä *The Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press, Cambridge 1991 (toinen, korjattu painos 1996). Suomeksi Kantin teksteistä ovat ilmestyneet: *Siveysopilliset pääteokset*. Suomentanut J. E. Salomaa. WSOY, Porvoo 1990 (1931). *Prolegomena eli johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydyä tieteestä*. Suomentanut Vesa Oittinen, Gaudeamus, Helsinki 1997. *Ikuiseen rauhaan. Valtio-oikeudellinen tutkielma*. Suomentanut Jaakko Tuomikoski. Karisto Oy, Hämeenlinna 1989. Kirjoitukset Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus? sekä Mitä on suunnistautuminen ajattelussa? sekä Edistyykö ihmissuku jatkuvasti kohti parempaa? ovat ilmestyneet teoksessa Koivisto, Juha & Mäki, Markku & Uusitupa Timo (toim.): *Mitä on valistus?* Vastapaino, Tampere 1995, s. 76–86, 87–105, 106–124. Kantin kirjoituksesta *Tiedekuntien riitely* on ilmestynyt osa Filosofisen tiedekunnan riitely Teologisen tiedekunnan kanssa Heikki Kirjavaisen suomentamana. Helsingin yliopiston Systemaattisen teologian laitoksen julkaisuja XIV. Luther-Argicola Seura, Helsinki 1998. Kantin oikeusfilosofiaa käsittelevästä kirjallisuudesta voidaan mainita Höffe, Ottfried (toim.): *Klassiker Auslegen. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Akademie Verlag, Berlin 1999 (sisältää kattavan bibliografian). Kaulbach, Friedrich: *Studien zu spätem Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1982. Kersting, Wolfgang: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. De Gruytere, Berlin, New York 1984. Küsters, Gerd-Walter: *Kants Rechtsphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988. Ludwig, Berndt, *Kants Rechtslehre*. Felix Meiner, Hamburg 1988. Gregor, Mary, *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*. Blackwell, Oxford 1963. Murphy, Jeffrie G., *Kant: The Philosophy of Right*. Rowman & Littlefield, Totowa 1970. Mulholland, Leslie Arthur, *Kant's System of Rights*. Columbia University Press, New York 1989. Hyödyllinen on *The Cambridge Companion to Kant*. Ed. Paul Guyer. Cambridge University Press, Cambridge 1992 (sisältää bibliografian). Kantin poliittisesta ja oikeudellisesta ajattelusta suomeksi Kotkavirta, Jussi: *Immanuel Kant*. Teoksessa Kanerva, Jukka (toim.): *Platonista Bakuniniin. Poliitiikan teorian klassikoita*. Yliopistopaino, Helsinki 1992, s. 136–159.

- Allison, Henry: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Bubner, Rüdiger: Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente. Teoksessa Kuhlmann, Wolfgang & Böhler, Dietrich (toim.): *Kommunikation und Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982, s. 304–322.
- Höffe, Ottfried: Der kategorische Rechtsimperativ. Teoksessa Höffe, Ottfried (toim.): *Klassiker Auslegen. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Akademie Verlag, Berlin 1999, s. 41–62.
- Höffe, Ottfried: Einführung. Teoksessa Höffe, Ottfried (toim.): *Klassiker Auslegen. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Akademie Verlag, Berlin 1999, s. 8–9.
- Kant, Immanuel: *Ikuseen rauhaan. Valtio-oikeudellinen tutkielma*. Suom. Jaakko Tuomikoski. Karisto, Hämeenlinna 1989 (3. painos).
- Kant, Immanuel: *Prolegomena eli johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käy tieteestä*. Gaudeamus, Helsinki 1997.
- Kant, Immanuel: *Siveysopilliset pääteokset*. Suom. J. E. Salomaa. WSOY, Porvoo 1931.
- Kant, Immanuel: Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus? Teoksessa Koivisto, Juha & Mäki, Markku & Uusitupa, Timo (toim.): *Mitä on valistus?* Vastapaino, Tampere 1995, s. 76–86.
- Kaulbach, Friedrich: *Studien zu späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*. Königshausen & Neumann, Würzburg 1982.
- Kersting, Wolfgang: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. De Gruytere, Berlin, New York 1984.
- Kotkavirta, Jussi: Immanuel Kant, teoksessa Kanerva, Jukka (toim.): *Platonista Bakuniniin. Poliittikan teorian klassikoita*. Yliopistopaino, Helsinki 1992, s. 136–159.
- Küsters, Gerd-Walter: *Kants Rechtsphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1988.
- Lyotard, Jean-Francois: *Le Différend*. Minuit, Paris 1983.
- Rawls, John: Justice as Fairness: Political not Metaphysical. Teoksessa Rawls, John: *Collected Papers*. Harward University Press, Cambridge, London 1999 (1985), s. 388–414.
- Rawls, John: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York 1993.
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 4. Buch, § 62.
- Stenzler, Friedrich: *Die Verfassung der Vernunft*. Publica, Berlin 1984.
- Wood, Allen, W.: Kant's Doctrine of Right: Introduction. Teoksessa Höffe, Ottfried (toim.): *Klassiker Auslegen. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Akademie Verlag, Berlin 1999, s. 19–39.

11 Jean-Jacques Rousseau yhteisöllisyyden korostajana

Jokaisesta ajattelijasta voi varmasti sanoa, että hänen ymmärtämisekseen täytyy tietää edes jotain siitä ajasta, kulttuurista ja perinnöstä jossa hän on kasvanut ja jossa oman ajattelunsa alkuun päässyt. Rousseau kohdalla edes tämä ei riitä vaan – kuten olemme valmiita väittämään – hänen kokonaisuutena hyvinkin epäjohdonmukaisen ajattelunsa hahmottamiseksi hänet täytyy jatkuvasti heijastaa aikaansa, paikkaansa ja aikalaisiinsa omalaa-tuisena kapinallisena, jolla ei ollut tarvetta sulautua vallitsevaan filosofi-seen kulttuuriin. Rousseau hylkäsi valistuksen ja johdatti osaltaan romantiikkaan aikana, jolloin monet valistuksen tunnetuimmista teoksista eivät olleet vielä edes ilmestyneet.

Tämä vääräaikaisuus onkin johtanut kiistelyihin siitä, pitäisikö hänet lop-pujen lopuksi luokitella valistuksen vai romantiikan edustajaksi tai joksi-kin siltä väliltä. Kiinnittääkö enemmän huomiota aikakauden henkeen kuin kirjoitusten sisältöön vai toisin päin? Rousseau oli luomassa eurooppalais-ta romantiikkaa vaikuttaen niin Chateaubriandiin, Goethen ja Schilleriin kuin Herderiin ja Tolstoihinkin. Toisaalta hän innoitti saksalaisen valistuk-sen edustajaa, Kantia niin voimallisesti että sai etuoikeuden esiintyä ainoa-na muotokuvana Kantin työhuoneessa. Hänen kasvatustilafilosofinen teoksen-sa *Émile* puolestaan järkytti Kantin päivittäiset rutiinit ja sai hänet unohta-maan päiväkävelynsä. Yhteiskuntafilosofiassa ja poliittisessa filosofiassa Rousseau vaikutti niin Hegeliin kuin Marxiinkin ja nykyaikana jäljet löyty-vät esimerkiksi Charles Taylorista, joka on itse todennut saaneensa suurim-mat vaikutuksensa Rousseaulta ja Herderiltä.

Kuka hän oli ja mistä kaikki alkoi?

Rousseausta on välttämätöntä mainita että hän syntyi Genevessä sillä Ge-neve ei koskaan kadonnut Rousseau mielestä, vaikka hän nuoruudessaan hylkäsin kaupunkinsa ja lähti seikkailemaan kohti Ranskaa. Tarinan mu-

kaan päätös syntyi eräänä sunnuntai-iltana kun hän kävelyltä tultuaan huomasi jääneensä kaupungin muurien ulkopuolelle. Vuosiin 1728–1732 ajoituneiden värikkäiden nuoruusvuosien jälkeen hän ryhtyi jatkamaan niin musiikin kuin kirjallisuudenkin opintojaan, alkaen vähitellen olla valmis ensimmäiseen ajattelunsa ja oppiensä kehittelyn kauteen joka yleensä ajoitetaan vuosiin 1749–1762.

Rousseau saapui kolmikymmenvuotiaana Pariisiin, jossa hyväksi onnekseen tapasi *Encyklopedian* päätoimittajan Denis Diderot'n, ja heidän ympärilleen alkoivat Pariisin intellektuellit vähitellen kerääntyä. Musiikin opinnot eivät suinkaan olleet menneet hukkaan, sillä tuona aikana Rousseau myöskin sävelsi ja olisi hyvin voinut elättää itsensä suosittuna oopperan tekijänä. Mutta jokin hänen minässään – kenties Geneven kalvinistinen tausta – sai hänet luopumaan taiteellisesta puolestaan ja jopa kokemaan jonkinmoisen herätyksen. Kesällä 1749, mentyään tapaamaan epäkristillisistä kirjoituksistaan¹ Vincennes'n vankilaan joutunutta ystävänsä Diderot'ta, hän yhtäkkiä, kuin suurena välähdyksenä², oivalsi kehityksen turmiollisuuden ihmiskunnalle. Tunnustuksissaan Rousseau kuvaa miten hurmioituneessa visiossaan hän näki ihmiskunnan luonnollisen hyvyyden jonka tieteet ja taiteet ovat olemassaolollaan ja kehityksellään turmelleet. Rousseau oli löytänyt vastauksensa Dijonin Akatemian järjestämän kirjoituskilpailun kysymykseen ”ovatko tieteet ja taiteet puhdistaneet ihmiskunnan tapoja?”. Kirjoitus ”*Discours sur les Sciences et les Arts*” ilmestyi vuonna 1750.

Rousseauun tuomio erityisesti Ranskalle oli selkeä. Renessanssista asti hiottu ranskalainen yhteiskunta – samoin kuin Egypti, Kreikka ja Roomakin – oli kadottanut vanhat hyveensä ja menneen kunniansa kuvitellen kehittyvänsä ja kehittävänsä itseään taiteiden ja tieteiden, sivistykseksi kutsumansa väärän houkutuksen keinoin. Sivistyneiksi itseään kutsuvat yhteiskunnat ovat vieraantuneet todellisesta hyvästään samalla kun primitiivisistä tietämättömyydestä erkaantumattomat kansat – kuten geneveläiset ja Amerikan villit – olivat pystyneet paremmin säilyttämään hyveensä ja onnellisuutensa. Rousseauun mukaan ryhdikkään pehmentymätön Sparta antoi hyvän esimerkin siitä miten kulttuurin pehmentävää vaikutusta voi vastustaa, yhteiskunnan hyviä piirteitä suojaten.

Eivät vain taiteet olleet Rousseauun silmissä moraalisesti arveluttavia vaan sama päti myös tieteisiin. Tiede ja tieteellinen tieto on epäilyttävää, sillä se

¹ Diderot: *Lettre sur les Aveugles*.

² Rousseau: *Confessions*

tyyydyttää paheitamme ja inhimillistä ylpeyttämme. Tieteelliset metodit ja tulokset ovat epävarmoja ja ylläpitävät laiskuutta, hävittävät sotilaalliset hyveet ja moraaliset ominaisuudet. Ylistetty kirjapainotaitokin on tuottanut ihmiskunnalle suurta vahinkoa, sillä sen avulla Hobbesin ja Spinozan kaltaisten filosofien vaaralliset ajatukset ovat säilyneet jälkipolville.

Tällä voitokkaalla kilpakirjoituksellaan Rousseau asettui aikansa valistuksen henkeä ja erityisesti Voltairea vastaan. Valistus, joka voltairelaisen pessimistisessäkin hengessä uskoi taiteiden ja erityisesti tieteiden siunaukselliseen vaikutukseen ainakin oppineiden keskuudessa, löysi keskuudestaan kapinallisen josta oli vain vihamieheksi ja ivallisten huomautusten kohteeksi.³ Rousseauin erilaisuuden ymmärtämistä ei edesauta edes se, että hänen näkemyksensä kulttuurin kehityksestä oli kaikkea muuta kuin selkeä. Onko kulttuurin kehittyminen aiheuttanut ihmiskunnan moraalisen rappeutumisen vai onko kulttuuri rappeutumisen tuotosta? Kuvatessaan kirjoituksessaan kulttuurin ja tiedon tavoittelun mukanaan tuomia kauheuksia, Rousseau samanaikaisesti väittää tieteiden ja taiteiden olevan paheistamme lähtöisin. Onko tämä osoitus hänen päättämättömyydestään vai meidän ymmärtämättömyydestämme?⁴ Tähän ongelmaan on tarjottu kolmattakin ratkaisua, joka on vähiten imarteleva Rousseaulle. Kirjoitus on selvästikin syntynyt koosteena paljosta siitä mitä antiikista Rousseauhon mennessä oli kirjoitettu ja jota hän itse kirjoituksessaan vapaasti lainaili ja sovelsi.⁵

Kahdeksan vuotta myöhemmin Rousseau palasi taiteen kritiikkiin. D'Alembert oli kirjoittanut *Encyklopedian* Genevää käsittelevään artikkeliin johdatuksen, jossa hän kritisoi kaupungin asettamaa teatterin kieltoa. Rousseau vastusti ajatusta teatterin tuomisesta Geneveen, sillä teatterin päämääränä ei hänen mielestään ollut suinkaan moraalinen hyöty vaan silkkä mielihyvä. Sellaisena teatteri sopi vain jo paheellisiksi muuttuneisiin kaupunkeihin, toisin kuin Geneveen jossa Rousseauin uskomuksen mukaan tavat olivat vielä jokseenkin puhtaita. Vaihtoehtoisesti hän tarjosikin tilalle mm. sotilasparaateja ja tanssiaisia joissa naimisiinmenoiässä olevat voisivat tavata toisiaan. Nämä näkemykset luonnollisestikin vain syvensivät kuilua valistukseen.

³ Hyvänä esimerkkinä ivallisista huomautuksista voi pitää kirjettä jonka Voltaire kirjoitti Rousseaulle 30.8.1755.

⁴ Wokler, Robert: *Rousseau*. Oxford University Press, 1995.

⁵ Jo 1766 ilmestyi Dom Joseph Cajot'n teos Rousseauin plagiarismeista.

Näkemys ihmiskunnan kehityksestä täsmentyy

Vuonna 1755 ilmestyneessä kirjoituksessaan *Discours sur l'Origine de l'inégalité* Rousseau keskeinen argumentti koski luonnollisen ja sosiaalisen epätasa-arvon luonteiden ymmärtämistä. Luonnollinen eli fysikaalinen epätasa-arvo on luonnon luomaa iän, terveyden, ruumiin voimien ja mielen kykyjen erilaisuutta. Sen sijaan moraalinen tai sosiaalinen (tai poliittinen) epätasa-arvo, jonka alkuperä voidaan löytää, on ihmisten itsensä omaksumaa. Rousseau ei hyväksynyt Hobbesin helvetin kaltaista luonnontilaa vaan antoi ihannoivan kuvan ihmisen alkuperäisestä olotilasta, kuvauksen luonnosta jossa onnelliset ja terveet ihmiset kuljeskelivat maan päällä, saaden ruokansa luonnosta, nukkuen mukavasti missä halusivat – eläen tyystin toisin kuin hobbesilaiset sodan uhatta eläjät. Rousseau alkuperäinen ihminen oli selviytyjä joka lapsuudestaan asti oli tottunut ilmaston vaatimuksiin, oppinut suojautumaan ja puolustautumaan vaarallisilta pedoilta. Hän oli tyystin toisenlainen kuin avuton, kaikkiin apuvälineihinsä tottunut nykyihminen.

Alkujaan yksin kulkeneet ihmiset kuitenkin vähitellen liittyivät muiden kanssa yhteen pieniksi joukoiksi, muodostaen vähitellen eri maissa yhden kansan jota yhdistivät tavat, samanlainen ruoka ja ilmasto – eivät vielä kuitenkaan lait ja säännöt. Ihmiset kesytyntyivät, kiintyivät toisiinsa eivätkä enää osanneet elää ilman toisiaan. Maatalouden keksiminen kuitenkin mullisti olemisen. Se johti työnjakoon ja maanomistukseen ja sitä kautta ihmiskunta joutui vallanhalun valtaan, pyrkien asettamaan toisiaan arvojärjestyksiin. Se, joka osasi parhaiten tanssia tai laulaa sai siitä kunnioitusta, samoin vahvin, kaunein, taitavin tai kaunopuheisin. Tämä oli Rousseau mukaan ensimmäinen askel kohti epätasa-arvoa ja samalla kohti paheita. Turhamaisuus, halveksunta, kateus ja häpeä ilmaantuivat ihmisten elämään.

Yhteiskunnan varsinainen perustaja oli kuitenkin se, joka ensimmäisenä otti käteensä multaa ja ilmoitti muille, tämä on minun, muiden ollessa riittävän yksinkertaisia uskoakseen häntä. Ihmiskunta olisi välttynyt rikoksilta, sodilta ja murhilta jos joku olisi tuolloin huutanut muille: ”älkää kuunnello tuota huijaria, sillä te olette hukassa jos unohdatte että maa kuuluu kaikille ja ei kellekään!”. Maan viljeleminen johti maan jakamiseen ja se erimielisyyksiin oikeudenmukaisuudesta. Rikkaat vahvistivat asemaansa ja ruokkivat turhamaisuuttaan hallitsevana joukkona. Kaikki oli toisin kuin luonnontilassa, jossa alkuperäinen, villi, luonnollinen ihminen halusi vain sitä mitä hän fyysisesti tarvitsi.

Säilyäkseen ja selvitäkseen ihmisten oli luotava jonkinlainen yhteiskunta. Mutta miten? Millä ehdoilla ihmiset olisivat valmiita luopumaan omasta vapaudestaan? Rousseau'n mukaan oli löydettävä yhteenliittymismuoto joka puolustaisi ja suojelisi jokaisen jäsenen henkeä ja omaisuutta siten, että jokainen antautuu, antaa itsensä, täydellisesti yhteisölleen. Kun jokainen tekee näin, olosuhteet ovat kaikille samat ja kaikkien asema on sama. Ja koska tilanne on samanlainen kaikille, kukaan ei hyödy tilanteen tekemisestä hankalaksi muille. Ja koska antautuminen on täydellistä, liittokin on niin täydellinen kuin mahdollista eikä kellekään ole mitään vaadittavaa: toisaalta yksilöt antaessaan itsensä täydellisesti yhteisölle eivät toisaalta anna itseään kenellekään. Ei ole ketään johon heillä ei olisi samoja oikeuksia kuin muilla on heihin itseensä – kaikesta minkä menettää saa saman takaisin.

Kun jokainen antaa itsensä yleistahdon johdettavaksi, jokaisesta tulee osa jakamatonta, eheää kokonaisuutta. Tämä uusi julkinen persoona on nimeltään tasavalta, jota sen jäsenet kutsuvat valtioksi silloin kun se on passiivinen, suvereeniksi kun se on aktiivinen, ja vallaksi (tai voimaksi) silloin kun sitä verrataan muihin samanlaisiin. Sen jäsenet ovat kansalaisia silloin kun he ovat osa suvereenia auktoriteettia ja alamaisia silloin kun he ovat valtion lakien alaisia. Tässä yhtenäisessä kokonaisuudessa vahinko jota aiheutetaan yhdelle jäsenelle, kohdistuu samalla aina kokonaisuuteen. Koska kokonaisuutta ei voi vahingoittaa jäsenen huomaamatta on kaikkien edun mukaista auttaa toisia aina kun se vain on tarpeen. Ja koska suvereeni koostuu yksinomaan yksilöistä jotka sen tekivät, suvereenin etu ei voi koskaan olla vastakkainen yksilön edun kanssa. Tästä syystä suvereenin ei tarvitse antaa mitään takeita toiminnastaan.

Jokaisella yksilöllä on kuitenkin oma tahtonsa joka eroaa yleistahdosta joka hänellä on kansalaisena. Tämä tarkoittaa sitä, että hänen henkilökohmainen intressinsä voi olla hyvinkin kaukana yleisestä intressistä. Saattaa käydä jopa niin että hän vain haluaisi nauttia kaikista valtion tuomista eduista, iloisesti unohtaen velvollisuutensa alamaisena – vaarantaen tai jopa tuhoten koko systeemin. Jotta kokonaisuus toimisi, sopimuksessa onkin oltava implisiittisesti mukana sääntö, joka sanoo että se joka kieltäytyy tottelemasta yleistahtoa, voidaan pakottaa tottelemaan, hänet voidaan ”pakottaa olemaan vapaa”. Tämä ehto – uskoi Rousseau – takaa poliittisen systeemin toiminnan, samalla ollen ainoa asia joka tekee sopimuksen legitiimiksi.

Tällainen siirtyminen luonnontilasta kansalaisyhteiskuntaan on mullistava ihmiselle, koska siinä oikeudenmukaisuus korvaa vaistonvaraisen käyttäyty-

misen ja ihmisten teot muuttuvat moraalisiksi. Vasta kun velvollisuuden ääni voittaa fyysiset impulssit, ihmiset joutuvat toimimaan taipumusten sijasta järjen periaatteiden mukaan. Mutta vaikka ihminen joutuukin luopumaan monista eduista joita hänellä oli luonnontilassa, hän saa suurempia tilalle:

”hänen kykynsä kehittyvät, ajatuksensa laajenevat, tunteensa jalostuvat, hänen koko sielunsa nousee sellaisiin korkeuksiin, että elleivät erilaiset uuden tilanteen väärinkäytökset niin usein alentaisi häntä jättämänsä tason alapuolelle, hänen tulisi jatkuvasti siunata sitä onnellista hetkeä jolloin hän pääsi entisestä pois, ikuisiksi ajoiksi; hetkeä joka muutti hänet tyhmästä, rajoittuneesta eläimestä intelligentiksi olennoiksi ja ihmiseksi”.

Yhteiskuntasopimuksen sisällöstä ja päämääristä

Rousseau kirjoitti samanaikaisesti teoksiaan *Emile* ja *Yhteiskuntasopimuksesta* ja ne molemmat ilmestyivät vuonna 1762. Teosten teemat lomittuvat toistensa kanssa. Näkemys yhteiskunnan olemuksesta ilmenee *Emilessä* seuraavasti:

”Parhaita yhteiskunnallisia instituutioita ovat sellaiset, jotka tietävät parhaiten, miten ihmiseltä tulee riistää heidän luonnolliset ominaisuutensa, ottaa häneltä pois hänen absoluuttinen olemassaolonsa ja antaa tilalle suhteellinen ja kuinka siirtää Minä sellaiseen yhteiseen yksikköön, jossa kukaan yksittäinen yksilö ei usko olevansa yksi vaan yksikön osa ja vain sellaisena ymmärrettävissä”⁶

Tässä Rousseau, samalla kun hän esittää näkemyksensä kasvatuksensa tavoitteesta, myös luo pohjan yleistahdon ajatukselle. Kasvatuksen tavoitteena on luoda ihminen, joka osaa elää oikeudenmukaisessa yhteiskunnassa ja jonka sydämeen on kirjoitettu lait niin, että niiden omaksumiseen ei tarvita pakkoa. Ihmisen olemassaolo hänen siirryttyään yhteisön jäseneksi ei enää ole absoluuttista, ei-yhteistä-sisältävää, vaan suhteellista. Silti on olemassa vaara, että paheena häntä seuraa hänen yhteiskuntaan siirtymisensä jälkeenkin jotain, joka estää hänen parhaimpien ominaisuuksiensa kehittymistä.⁷ Tämän estämiseksi tarvitaan oikeanlaista kasvatusta ja lakeja.

Koska Rousseau uskoi, että ihmisellä on enemmän hyötyä yhteiskuntaan

⁶ Jean-Jacques Rousseau: Oeuvres Complètes. *Emile*, IV, 249. Toim. B. Gagnebin ja M. Raymond. Paris: Gallimard, 1959.

⁷ Oeuvres complètes II, s. 283.

liittymisestä kuin ulkopuolelle jäännistä hän ryhtyi *Yhteiskuntasopimuksessa* tutkimaan mahdollisuutta löytää sellainen hallitsemissääntö, joka

”ottaa ihmiset sellaisina kuin he ovat ja lait sellaisina kuin ne saattavat olla”.⁸

Rousseau’n lähtökohtina olivat kaikkien ihmisten vapaus ja tasa-arvo. Hän ei pitänyt vaikeana niiden yhdistämistä vaan katsoi, että ne kuuluvat erottamattomasti yhteen. Ihminen luopuu vapaudestaan vain, jos siitä on hänelle hyötyä ja siksi vain sopimus, johon hän ryhtyy täysin vapaaehtoisesti, on pätevä. Yhteiskuntasopimus on tällainen sopimus ja vain ne, jotka siihen vapaaehtoisesti liittyvät, ovat yhteiskunnan jäseniä. Tästä seuraa, että Rousseau’n näkemyksen mukaan ihminen itse asiassa säilyttää vapautensa, koska hän tottelee todellisuudessa vain itseään tottelemalla yleistähtoa, jossa kaikki tasa-arvoisesti ovat osallisina.⁹

Yleistähtoa muodostettaessa Rousseau’n ajattelu on, kuten Tracy B. Strongkin huomauttaa, samansuuntaista kuin John Rawlsin ”tietämättömyyden verhon” ajatuksessa.

”Ellei silloin kun kansa tarpeellisilla tiedoilla varustettuna tekee päätöksiään, kansalaisilla olisi mitään yhteyttä keskenään, olisi pienten eroitusten suuren luvusta aina tuloksena yleistähto, ja päätös olisi aina hyvä.”¹⁰

Rousseau’n päättelee, että jos kommunikaatio estetään, jokainen ajattelee itseään toisena ja päätyy näin oikeudenmukaiseen tulokseen eli yhteiseen hyvään. Yleistähto kuitenkin ilmenee vain yleisesti. Se voi esimerkiksi päätyä siihen, että veroja pitää maksaa, mutta ei siihen kuka niitä maksaa ja kuinka paljon. Lait ovat yleistahdon toimintaa ja niillä

”ei luontonsa mukaisesti voi olla partikulaarista ja yksilöllistä objektia”¹¹

Rousseau’n näkemys laeista on omintakeinen:

”Ne ovat yhteiskunnallisen liittoutumisen ehtoja... vapaus ja oikeudenmukaisuus taataan vain laeilla... ilman lakia valtio on vain ruumis ilman sielua, sillä ei riitä, että jokainen alistuu yleistahdolle; se on tunnettava, jota sitä voisi seurata.”¹²

⁸ *Yhteiskuntasopimuksesta*. Suomentanut J. V. Lehtonen. Hämeenlinna: Karisto, 1918. s. 37.

⁹ YS 1 s. 52.

¹⁰ YS 2 s. 70.

¹¹ *Lettres écrites de la montagne*.

¹² OC III s. 310.

Yhteiskuntasopimuksen myöhemmässä versiossa hän täsmentää lain määritelmän seuraavasti:

” Milloin koko kansa tekee säädöksiä koko kansaan nähden, ottaa se huomioon vain itsensä; ja jos silloin muodostuu suhde, niin muodostuu se koko esineen välille yhdessä katsannossa ja koko esineen välille toisessa katsannossa, lainkaan jakamatta kokonaisuutta. Silloin on asia, josta säädös tehdään yleinen, samoin kuin tahtokin joka säädöksen tekee. Ja juuri tätä tahdon ilmaisua sanon minä laiksi.”¹³

Tästä määritelmästä seuraa, että kansa eli suvereeni säätää lait. Laeista on erotettava käskyt, jotka tulevat kyseeseen silloin, kun ylin valtiovalta määrää yksityisestä esineestä ja tämä kuuluu hallitusvallan toimiin.

Rousseau oli sitä mieltä, että lakijärjestelmän yleiset päämäärät voivat vaihdella maan olosuhteiden mukaan. Tällaisia olosuhteita ovat paikallinen tilanne ja asukkaiden luonne. Hänen mielestään olosuhteiden huomioonottaminen on tärkeämpää kuin se, että lakijärjestelmä oli sinänsä paras itsessään. Järjestelmän lähtökohtina tulee kuitenkin olla vapaus ja tasa-arvo, mutta Rousseau uskoi, että ”kullakin kansalla on itsessään joku syy, joka pakottaa soveltamaan niitä aivan erikoisella tavalla”.¹⁴ Rousseau, toisin kuin nykyajan teoreetikot, ei pitänyt ”kansan” määritelmää mitenkään ongelmallisena.

Rousseau jakaa lait neljään ryhmään: perustuslait, yksityisoikeudelliset lait, rikoslait ja neljäntenä ja tärkeimpänä ne lait, jotka ”on piirretty ihmisten sydämiin”. Ensimmäisten suhteen on olennaista, että kansa aina pystyy ne muuttamaan. Yksityisoikeudellisia lakeja tarvitaan, jotta kansalaiset olisivat mahdollisimman riippumattomia toisistaan ja mahdollisimman riippuvaisia valtiosta. Jälkimmäinen siitä syystä, että vain valtion ollessa vahva sen jäsenten vapaus on taattu. Neljänteen ryhmään perustuu koko valtion olemassaolo. Kyse on ihmisten tavoista, luontumuksista ja erityisesti yleisestä mielipiteestä, josta huolehtiminen on lainlaatijan tehtävä, mutta joka hänen on suoritettava vaivihkaa, kun hänen näkyvä toimintansa koskee yksityisiä säännöksiä.¹⁵

Rousseau kirjoittaa yleisen mielipiteen, tapojen ja lakien yhteydestä, että sekä lainsäädäntö että yleinen mielipide ohjaavat tapoja ja siksi yleinen mielipide on lainomainen. Vaikka lait eivät sinänsä määrääkään tapoja, ne

¹³ YS 2 s. 81.

¹⁴ YS s. 102–103.

¹⁵ YS s. 104–106.

synnyttävät niitä. Siksi jos laki heikkenee, tavatkin turmeltuvat. Niinpä Rousseau suosittelee valittaviksi sensoreita, joiden tehtävänä on estää yleistä mielipidettä turmeltumasta ja täten säilyttää tapoja jopa antamalla niille määrättyt muodot.¹⁶ Korostamalla yleistä mielipidettä ja tapoja Rousseau on siis ennemminkin konservatiivinen ja siten vaikeasti luettavissa liberalistisiin teoreetikoihin, joihin hänet usein yhdistetään. Hän arvostaa yleistä mielipidettä, jota John Stuart Mill piti erityisen vaarallisena yksilön vapaudelle ja sen kehitykselle.

Mutta vaikka lainsäätäjä on selvillä, sen lisäksi tarvitaan lainlaatiija sillä kuten Rousseau toteaa

”yhteisö tahtoo hyvää, mutta ei näe sitä, mikä se on”.¹⁷

Yleistahto on aina olemassa ja se on aina oikea, mutta arvostelukyky joka sitä ohjaa, ei aina ole valistunut. Siksi sen jäseniä täytyy opettaa pääsemään selville siitä, mitä se tahtoo eli mikä on se yleistahto, joka tähtää kaikkien yhteiseen hyvään. Lainlaatiijan asemaa onkin verrattu opettajan asemaan *Emile*ssä.¹⁸ Molempien toiminta on huomattavassa määrin kontrolloivaa, sillä lainlaatiijan tulee mm. tuntea ihmisluonto ja tuntea voivansa muuttaa sitä niin, että jokaisesta yksilöstä tulee osa suurempaa kokonaisuutta. Rousseau kuitenkin pitää lainlaatijaa yhteisön ulkopuolisena tarkkailijana ja jonkinlaisena yli-ihmisenä ja hänen toimintaansa

”erikoisena ja korkeampana, jolla ei ole mitään tekemistä inhimillisen vallankäytön kanssa.”¹⁹

Tästä huolimatta lainlaatiija, olipa hän kuinka näkymätön superolio tahansa, pyrkii lait muotoilemalla vaikuttamaan siihen, että kansasta tulisi hyveellisempi ja kypsempi. Tässä lainlaatiija, kuten Rousseau itsekin myöntää, käyttää valtaa vaikka se ei olisikaan voimankäyttöä eikä todistelua. Tämä tarkoittaa kuitenkin käytännössä, että kansaa on yksinkertaisesti manipuloitava, koska

”se ei ole ennen lakeja se, miksi sen on tultava lakien kautta.”²⁰

¹⁶ YS s. 206.

¹⁷ YS s. 84.

¹⁸ Jean Starobinski, Jean-Jacques Rousseau: *Transparency and Obstruction*, trans Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

¹⁹ YS s. 86.

²⁰ YS s. 88.

Rousseauun lainlaatijan idea on askarruttanut tutkijoita. Tarkoittaako hän jonkinlaista filosofikuningasta vai onko hän itse tämä lainlaatija? Vai onko hänen tarkoituksensa kiinnittää huomiota siihen, ettei meidän tule purematta niellä kaikkea, mitä kaikkittietäviksi julistautuvat lainlaatijat meille määräävät?²¹ Yhtä kaikki lainlaatijan asema Rousseauun teoriassa on keskeinen ja liittyy yleistahdon, jos sellaista on, löytymisen problemaattisuuteen.

Rousseau vastusti ajatusta siitä, että kansalaista voisi joku edustaa, millä hän pyrki murtamaan säätyjen ja puolueiden vallan sekä epätasa-arvoisuuden kansalaisten kesken eikä siksi hyväksynyt mitään välittäviä ryhmiä yhteisön ja valtion välillä. Välittävät ryhmät aiheuttavat sen, että äänestystuloksesta tulee vähemmän yleinen.²² Rousseau kannattikin suoraa demokratiaa kreikkalaisten kaupunkivaltioiden malliin ja hänen ajattelunsa on vaikuttanut muihin suoran demokratian kannattajiin kuten Marxiin. Rousseau perusteli edustamisen mahdottomuutta ensinnäkin sillä, että yleistähto toimii vain nykyisyydessä,

”eilisen lait eivät velvoita tänään”.²³

Rousseau vastustaa edustuksellisuutta myös samasta syystä kun hän vie-roksuu teatteria: se ei edistä yhteisten tavoitteiden syntymistä. Teatteri on kyllä kaikkien kokemus, mutta se ei ole yhteinen, sillä representaatio tekee yhteisyydestä mahdottoman, koska yleisöltä ei vaadita mitään yhteisiä päätöksiä. Representaation ongelma on, paitsi että se tekee yleisöstä passiivisen myös se, että tiettyjä inhimillisiä ominaisuuksia, ehkä juuri niitä, jotka tekevät meistä inhimillisiä, ei voi representoida.²⁴ Ja ennen kaikkea, koska yleistahdossa on kyse nimenomaan tahdosta ja

”vallan voi kyllä siirtää toiselle, mutta ei tahtoa”.²⁵

Toimeenpaneva valta eli hallitus voi kuitenkin olla Rousseauinkin mielestä edustuksellinen, sikäli että siihen valitaan tietyt henkilöt. Rousseau myöntää, että tarvitaan jokin elin panemaan kansan tahto toimeen, kertomaan

²¹ Starobinski mt; John Chapman, ”Rawls’ Theory of Justice”, *American Political Science Review* 69 (2) June 1975; Tracy B. Strong: *Jean-Jacques Rousseau: The Politics of the Ordinary* (Thousand Oaks, Cal.: Sage Publications, 1995)

²² YS s. 70.

²³ YS s. 153.

²⁴ Tracy B. Strong: *The Idea of Political Theory*, kpl 2. (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990)

²⁵ YS s. 65.

mitä tehdään ja milloin. Hallitus on kansan palvelija ja sen ”toimimies”, mutta ei edustaja, jonka suhde alamaisiin on yhtä kuin suvereenin suhde hallitukseen. Hallitus on siis alamaisten ja suvereenin välissä siinä mielessä, että se tekee suvereenin tahdon erityiseksi, sillä suvereenin säätämät lait ovat yleisiä.²⁶

Rousseau oli myös enemmistövallan kannattaja, vaikkei enemmistön mielipide hänen mielestään sinänsä takaa kansan todellisen tahdon sisältöä. Silti ainoastaan yhteiskuntasopimus edellyttää yksimielisyyttä ja tämän sopimuksen seurauksena muissa äänestyksellä tapahtuvissa päätöksissä enemmistön ääni ratkaisee sen, onko tehtävä päätös yleistahdon ilmaisemien yleisten periaatteiden mukainen vai ei. Niinpä jos jonkun yksittäisen henkilön oman mielipiteen vastainen mielipide voittaa, se vain osoittaa, että kyseinen henkilö on ollut väärässä. Rousseau tarkentaa tätä ajatustaan sanomalla, että mitä tärkeämmästä asiasta on kyse, sitä suurempaa yksimielisyyttä tarvitaan. Samoin mitä suurempaa nopeutta käsitelty asia vaatii, sitä enemmän tulee supistaa äänen jakautumisessa sallittua erotusta ja mikäli päätös on tehtävä heti, jo yhden äänen enemmistö riittää.²⁷ Koska enemmistö ilmeisesti päättää siitä, mitkä asiat ovat tärkeitä ja mitkä vähemmän tärkeitä, Rousseau ei siis tarvinnut olla huolissaan vähemmistöjen asemasta valtiossaan, koska nämä yksinkertaisesti ovat väärässä. Rousseau korostaa, että yleistahdon alaisuuteen kuuluvat vain ne asiat, jotka koskettavat kaikkien yhteistä hyötyä, ja hänen tavoitteenaan onkin valtio, jossa yksityisten asioiden merkitys vähenee vähenemistään.

Uskonnon ja muiden käsitysten suhteen, jotka eivät koske kaikkia, Rousseau korostaa suvaitsevaisuutta, mikäli nämä ajatukset eivät johda kansalaisvelvollisuuksien laiminlyömiseen. Hän tuo esiin ajatuksen erityisestä kansalaisuskonnosta, joka ilmenee yhteistunteeseen kohdistuvina ajattelutapoina, joita ilman on mahdotonta olla hyvä kansalainen ja uskollinen alamainen. Joka ei näihin usko, voidaan karkottaa epäyhteiskunnallisena ihmisenä.²⁸

²⁶ YS s. 108–109, 161.

²⁷ YS s. 176–179.

²⁸ YS s. 222–225.

Rousseauin vaikutuksesta

Rousseau vaikutti aikaansa myös tuomalla esille uudenlaisen minän käsitteen. Vaikka esimerkiksi Descartes oli korostanut subjektiivista minää, kyse oli ensisijaisesti loogisesti ajattelevasta minästä. Rousseau sen sijaan painotti tunnetta ja hyveellisyyttä avaimena minuuteen, ei ensisijaisesti järkeä, ja tätä ”persoonallista” minää hän korostaakin kaikissa kirjoituksissaan:

”I am unlike anyone I have ever met; I will even venture to say that I am like no one in the whole world” (Confessions)

Rousseauin vapauden käsitys on kuitenkin se, joka lukijoita on eniten askarruttanut – oli sitten kyseessä yhteiskuntasopimuksen vapauteen pakottaminen tai hänen *Tunnustuksissa* esittämänsä huomautus siitä, etteivät Bastiljin muuritkaan voi hänen vapauttaan rajoittaa.

Mutta mitä Rousseau loppujen lopuksi tarkoittaa vapaudella? Ensisijainen merkitys lienee ”vapaus muista ihmisistä”. Kyse ei kuitenkaan ole vain oikeudesta itsemääräämiseen vaan todellakin epäluottamuksesta muihin ihmisiin, uskoa ihmisten ja siten koko yhteiskunnan turmeltuneisuuteen. Toisaalta sisimmässään ihmiset ovat puhtaita ja sen takia voivat tehdä yhteiskuntasopimuksen, muuttua yhdeksi yhtenäiseksi yhteiskunnalliseksi kokonaisuudeksi, jota ei voi enää rikkoa osiinsa. Tämä ristiriitaisuus onkin saanut monet huomauttamaan, että harva filosofi on käynyt samanlaista kamppailua individualismin ja kommunitarismin välillä.²⁹

Tämä juuri tekee vaikeaksi arvioida mitä Rousseau todella tarkoittaa vapaudesta puhuessaan. Vain se lienee selvää, että hänen vapausnäkemyksensä on äärimmäisen kaukana milliläisestä liberalistisesta yksilönvapaudesta. Kantilainen autonomia puolestaan sisältää samat elementit, ts. näkemys vapaudesta tiettyjen mm. moraalisten rajoitusten olemassaolona, ei niiden puutteena. Tämän vapauden tulkinnan ongelmana on kuitenkin se, että kaikki eivät välttämättä ymmärrä vapauden rajoja tai mitä ylipäättään todellinen vapaus on – jolloin muiden on se heille kerrottava. Toisin sanoen oletuksena on, että jotkut sattuvat tietämään, mitä Todellinen Vapaus on. Mutta mistä tiedämme, että juuri Heillä on totuus hallussaan?³⁰

²⁹ Solomon, Robert C.: *Continental Philosophy since 1750. The Rise and Fall of the the Self*. Oxford University Press 1988.

³⁰ Vrt. Taylor, 'What is wrong with negative liberty?'. Teoksessa Stewart, R. M.: *Readings in Social and Political Philosophy*. Oxford University Press, 1986.

Kuten jo kirjoituksen alkupuolella totesimme, Rousseauin analysoinnin ongelmana on se, että hänen romanttinen reaktionsa eli järjen korvaaminen tunteella tapahtui varhain, jo ennen kuin suurimmat valistuksen teoksista oli kirjoitettu. Niinpä on ymmärrettävää, että Rousseauista on sanottu – kuten Goethen Wertheristä ja Schillerin rosvoista – että lukija joka ei kykene tuntemaan teosta (tuntemaan tunteena) ei voi toivoa ymmärtävänsä sitä.

Rousseauin kielenkäyttökään ei ole omiaan helpottamaan hänen ymmärtämistään. Esimerkiksi *Nouvelle Héloïse*ssa Rousseau toisaalta toteaa, että nimienomaan tunne kertoo mikä on oikeaa mutta toisaalta huomauttaa miten ”Jumala on antanut meille järjen hyvän tuntemiseksi”, ”omatunto paljastaa meille oikean toiminnan”, ”minkä tunnen olevan oikein, on oikein”. Toisaalta taas hän on valmis toteamaan, että vaikka järkeen ei olekaan luottamista,

”sydämemme pettää meidät tuhansin tavoin ja sen toiminnan motiivit ovat aina epäilyttäviä kun taas järki tavoittelee vain sitä mikä on hyvää ja sen säännöt ovat varmoja, selkeitä ja helppoja toteuttaa”.

Rousseauin kohdalla lieenee perusteltua ihmetellä, miten ja missä roolissa hän niin tunteen kuin järjenkin näki. Osittain nämä epäselvyydet saattavat johtua siitä, että Rousseau tutki minuutta oikean elämän mallin löytämiseksi ja on vaikea tietää mitä silloin etsitään. Etsitäänkö järkeä vai tunnetta vai vielä jotain muuta kun päämääränä on ”sisäisen valon konsultointi” tai ”itseensä meneminen” (*”rentrer en soi-même”*).

Patriotismi, joka seuraa sosiaalisen hyvän asettamisesta yksilöiden yläpuolelle johti Rousseauilla kuten Helvetiuksellakin julkisiin sotilaallisiin seremonioihin ja sukupuolten segregatioon. Samoin menneisyyden ihailu ja muuttumattomuuden tarve olivat selkeitä ei-valistuksellisia elementtejä: kirjeessään d’Alembertille hän huomautti miten pienessä Genevessä ”kaikki uudistukset ovat vaarallisia” ja *Emile*ssä pojalle selitetään, että ”tyyty-mättömyys osaansa kohtaan on toivomista että asiat olisivat toisin ja se on pahan ja epäjärjestyksen toivomista”.

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778)

- 1712 Syntyy Genevessä.
- 1728–1729 Jättää Geneven, oleilee Mme de Warensin luona, kääntyy katolilaisuuteen.
- 1730–1731 Toimii musiikinopettajana Lausannessa ja Neuchâtelissa, seuralaisena ja palvelijana.
- 1732–1737 Mme Warensin rakastaja ja uskottu, matkustelee paljon.
- 1740 *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie*. Toimii kotiopettajana, mihin mainittu kirjoitus liittyy.
- 1742 *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique*, jonka esittelee Pariisissa Akatemialle.
- 1744 *Dissertation sur la musique moderne*. Ystävystyy Diderot'n kanssa, työskentelee Venetsiassa lähetystössä.
- 1745 *Muses galantes* (ooppera). Muuttaa asumaan Thérèse Lavasseurin kanssa, jonka kanssa saa viisi lasta jotka kaikki hylkää heti heidän syntymänsä jälkeen.
- 1748 Kirjoittaa artikkeleita *Encyclopédie*hin.
- 1750 *Discours sur les Science et les Arts* syntyy kun hän käy tapaamassa Diderot'ta Vincennes'n vankilassa.
- 1752 *Le Devin du village* (ooppera).
- 1754 *Lettre sur la Musique française*. Matkustaa Geneveen ja kääntyy takaisin protestantiksi.
- 1755 *Discours sur l'inégalité, Economie politique* (*Encyclopédie*).
- 1756 *Lettre sur la Providence*.
- 1758 *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*.
- 1760 *La Nouvelle Héloïse, ou Entretien sur les romans*.
- 1762 *Emile ou sur l'éducation* painetaan Pariisissa, parlamentti tuomitsee kirjan poltettavaksi ja kirjailijan pidätettäväksi. *Contrat Social* painetaan Hollannissa ja kielletään Ranskassa. Rousseau pakenee Sveitsiin. Kirjat tuomitaan myös Genevessä.
- 1763 *Lettre à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris*. *Emilen* puolustuspuhe.
- 1764 *Lettres écrites de la Montagne*. (*Emilen* ja *Contrat Socialin* puolustuspuheita.)
- 1765 *La Profession de foi du vicaire savoyard*.
- 1766 Lähtee Humen kanssa Englantiin. Joutuu tämänkin kanssa huonoihin väleihin.
- 1767 Palaa Ranskaan. *Dictionnaire de Musique*.
- 1778 Kuolee Marquis de Girardinin puistossa Ermenonvillessä.
- 1780 *Rousseau juge de Jean-Jacques*.
- 1782 *Les Rêveries du promeneur solitaire*.
- 1782–1789 *Les Confessions*.

Kirjallisuus

- Cassirer, Ernst: *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. Käänt. ja toim. Peter Gay, New York, 1954.
- Chapman, John W.: *Rousseau: Totalitarian or Liberal?* New York, 1956.
- Charvet, John: *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*. Cambridge University Press, Cambridge 1974.
- Cranston, Maurice: *Rousseau on Equality*. Teoksessa Frankel, Ellen, Miller Jr., Fred D., Paul, Jeffrey (toim.): *Liberty and Equality*. Blackwell, London 1985.
- Derathé, Robert: *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Presse Universitaires de France, Paris 1948.
- Derathé, Robert: *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Presses universitaire de France, Paris 1950.
- Duchet, Michèle: *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*. Paris, 1971.
- Ellrich, Robert: *Rousseau and His Reader: The Rhetorical Situation in the Major Works*. University of South Carolina Press, Chancel Mill 1969.
- Foucault, Michel: *Présentation de Rousseau jyye de Jean-Jacques*. Armand Colin, Paris 1963.
- Gildin, Hilail: *Rousseau's Social Contract. The Design of the Argument*. University of Chicago Press, Chicago 1983.
- Kelly, Christopher: *Rousseau's Exemplary Life: The Confessions as Political Philosophy*. Cornell University Press, Ithaca 1987.
- Masters, Roger D.: *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton University Press, Princeton 1958.
- Meek, Ronald L.: *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge University Press, Cambridge 1976.
- Riley, Patrick: *The General Will Before and After Rousseau*. Princeton University Press, Princeton 1986.
- Shklar, Judith: *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- Still, Judith: *Justice and Difference in the Works of Rousseau*. Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Trousson, Raymond: *Jean-Jacques Rousseau: Le deuil éclatant du bonheur*. Paris 1989.

12 Jeremy Bentham ja klassinen utilitarismi

Jeremy Bentham (1748–1832) syntyi varakkaaseen keskiluokkaiseen perheeseen ja opiskeli Oxfordin yliopistossa tullakseen asianajajaksi. Juristin ura ei kuitenkaan kiinnostanut häntä, koska hän piti englantilaista ennakkotapauksiin perustuvaa lainkäyttöä sekavana ja epäoikeudenmukaisena. Bentham itse kannatti lain kodifiointia ja rikollisten rankaisemista ennemmin muiden kansalaisten varoittamiseksi kuin kostoksi moraalittomuudesta tai auktoriteettien vastaisuudesta. Hänen innoittajiaan olivat italialainen Cesare Beccaria, joka vastusti salaisia oikeudenkäyntejä, kidutusta ja kuolemanrangaistusta, ja Claude-Adrien Helvétius, joka puolusti hedonistista arvooppia ja yhteiskunnallisia reformeja ihmisten suuremman hyvinvoinnin nimissä. Benthamin pääteos, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, painettiin ensimmäisen kerran jo vuonna 1780, mutta tunnetumpi on kirjan toinen, 1789 ilmestynyt, laitos, joka levisi maailmalle muun muassa lyhennetyn ranskalaisen käännöksen kautta. Teoreettisen työssä ohella Bentham oli käytännön reformisti, joka ystävineen ja oppilaineen sai aikaan monia lainsäädännön ja poliittisen elämän uudistuksia Englannissa, sekä keksijä, joka suunnitteli uusia vankilamalleja (”panopticon”, jossa vangit ovat jatkuvan tarkkailun alaisia), seteleitä joita olisi ollut silloisia vaikeampi väärentää ja keskusteluputkia ministeriöiden eri toimistojen välille kommunikaation nopeuttamiseksi.

Benthamia pidetään yleisesti ”utilitarismina” tunnetun moraaliopin keksijänä. Tämä uskomus on sikäli virheellinen, että brittiläisessä traditiossa oli jo ennen häntä yli sadan vuoden ajan kehitetty ajatuksia suurimmasta onnellisuudesta kaiken toiminnan päämääränä. Mutta Bentham itse lietsoi käsitystä edelläkävijän asemastaan tunnustamalla edeltäjikseen vain ranskalaisen Helvétiuksen ja italialaisen Beccarian.

Helvétius kannatti kirjassaan *De l'esprit* (”Hengestä”) materialismia ja hedonismia, ja hyökkäsi kaikkia uskontoon perustuvia moraalioppeja vas-

taan. Hänen mukaansa kasvatuksella ja lainsäädännöllä voidaan muuttaa ihmiset ja yhteiskunta kokonaan toisenlaisiksi ja saavuttaa näin enemmän yleistä mielihyvää kuin silloisilla kasvatus- ja lainsäädäntömalleilla. Beccaria taas vastusti kirjassaan *Dei delitti e delle pene* ("Rikoksista ja rangaistuksista") oikeudenkäytön 1700-luvun umpimähkäisyyttä – oikeusviranomaisien oikullisuutta, puolueellisuutta ja lahjottavuutta sekä kuolemantuomiota ja muita ihmisarvoa alentavia rangaistuksia. Beccarian oma teoria perustui utilitaristiseen periaatteeseen, jonka mukaan lainsäädännön, sosiaalipoliitiikan ja hallinnon tulisi tähdätä mahdollisimman monen mahdollisimman suureen onnellisuuteen.

Sekä Helvétiuskin että Beccarian näkemykset voidaan palauttaa brittiläiseen traditioon. Helvétius jatkoi melko selvästi Locken empirismiä Ranskassa, ja Beccaria sai vaikutteensa lockelaiselta Étienne Bonnot de Condillacilta, Helvétiuskin maanmieheltä ja aikalaiselta. Yhtä kaikki lakia – mutta ei filosofiaa – opiskellut Bentham sattui lukemaan juuri näiden reformistien kirjoitukset ja piti niitä esikuvinaan pyrkiessään luomaan pohjan lakien uudistamiselle. Tämän tavoitteen motiivina puolestaan oli Benthamin vakaumus siitä, että Englannin *common law* -järjestelmä oli "tekniisten porsaanreikien ja oikeudellisten fiktioiden täyttämä, selittämätön ja sekava ennakkotapausten ja käsittelytapojen kokoelma, käsittämätön kaikille muille paitsi juristien etuoikeutetulle ammattikunnalle".¹

Utilitarismin päämäärä ja "todistus"

Benthamin ehdottomasti tärkein teos oli *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*,² jonka alkuperäinen tarkoitus oli toimia uuden, kodifioitun rikoslain johdanto-osana. Suunniteltu kokonaisuus – jota ei koskaan syntynyt – olisi ollut 10–20-osainen kaikenkattava Englannin laki, joka olisi korvannut vallitsevan tapauspohjaisen lain. Kaikki oikeusjärjestelmän osat – lait, asetukset, oikeudenkäyntiprosessi ja rangaistusjärjestelmä – olisivat uudessa laissa perustuneet utilitarismin periaatteille. Tavallisia ihmisiä varten olisi valmistettu lain kansanpainos, joka olisi kertonut heille mikä on laillista ja mikä laitonta, lainsäädännön peruseriaatteet, kuinka oikeudenkäynti tapahtuu ja mitä rangaistuksia mistäkin rikkomuksesta seuraa.

¹ Dinwiddy, J.: *Bentham*. Oxford University Press, Oxford 1989, 2.

² Bentham, J.: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Toim. J. H. Burns ja H.L.A. Hart. Methuen, Lontoo 1982 (1789).

Bentham puhui kirjassaan, sen otsikosta huolimatta, moraalista ja etiekasta oikeastaan vain epäsuorasti, ja kyse onkin ensisijaisesti lainsäädännön ja sosiaalipolitiikan perusteista.

Kirjan psykologinen perusta on hedonistinen, kuten kirjan alkusanoista käy ilmi:

Luonto on asettanut ihmiskunnalle kaksi suvereenia valtiasta: *tuskan* ja *mielihyvän*. Ne yksin määräävät, mitä meidän pitäisi tehdä, ja sen, mitä me teemme. Toisaalta oikean ja väärän kriteeri, toisaalta syiden ja seurausten ketju on kiinnitetty niiden valtaistuimeen.³

Ihminen toimii aina joko saavuttaakseen mielihyvää tai välttääkseen tuskaa, ja tälle psykologiselle premissille rakentuu Benthamin teoriassa lain (kuten myös järjen, moraalin ja uskonnon) motivoiva ja ehkäisevä voima. Hänen hedonisminsa ei välttämättä kuitenkaan ole yksinomaan egoistista – yksilön mielihyvä *voi* hyvin liittyä muidenkin hyvään.

Kirjan normatiivinen perusta on universalistinen hedonismi, kuten katkelman sanat ”mitä meidän *pitäisi* tehdä” osoittavat. Egoismia vastaan ja universalistin näkökulman puolesta Bentham esitti teoksensa alkuperäislaitoksessa vuodelta 1789 seuraavan käsitteellisen argumentin. Lause ”teko pitäisi tehdä” tarkoittaa moraalisisessa kielenkäytössä (jos se tarkoittaa mitään) sitä, että ”teko on hyötyperiaatteen mukainen”. Tämä taas tarkoittaa Benthamin määritelmän mukaan sitä, että ”teko lisää vaikutuspiiriinsä kuuluvien yksilöiden onnellisuutta paremminkin kuin vähentää sitä”. Ja koska lainsäädännön ja sosiaalipolitiikan vallankäyttäjien teot ovat sellaisia, että niiden vaikutuspiiriin kuuluu koko kansa, heidän *pitäisi* toimia kaikkien kansalaistensa onnellisuuden lisäämiseksi.

Vuonna 1823 ilmestyneessä toisessa laitoksessa Bentham täsmensi sanomaansa alaviitteessä, jossa hän halusi antaa hyötyperiaatteelleen uuden nimen *onnellisuusperiaate* (tai suurimman onnellisuuden periaate):

Ainoa oikea, sovelias ja yleisesti toivottava inhimillisen toiminnan päämäärä – ja erityisesti hallitsevassa asemassa olevien toiminnan päämäärä – on kaikkien toiminnan vaikutuspiiriin kuuluvien suurin onnellisuus.⁴

Ongelmaksi näiden huomautusten jälkeen kuitenkin jää, miten ne, jotka ovat eri mieltä sanojen ”pitää” ja ”onnellisuus” oikeista käyttötavoista, voidaan vakuuttaa siitä, että kaikkien onnellisuus olisi ainoa toivottava pää-

³ Bentham 1982, 11.

⁴ Bentham 1982, 11–12, 11 viite a.

määrä inhimilliselle toiminnalle. Bentham vastasi tähän kysymykseen kahdella eri tavalla.⁵ Ensinnäkin:

Sitä periaatetta, jota käytetään kaikkien muiden periaatteiden todistamiseen, ei itseään voi todistaa.

Ja toiseksi:

Ne perustelut, joita käytetään hyötyperiaatteen kumoamiseksi, ovat lopulta aina peräisin hyötyperiaatteesta itsestään. Ne eivät siten kyseenalaista hyötyperiaatteen pätevyyttä vaan korkeintaan tavan, jolla sitä on sovellettu.

Benthamin ensimmäistä huomautusta voidaan käyttää minkä tahansa eettisen perusmaksimin puolustamiseen, joten hänen omaa käsitystään jää tukemaan vain toinen. Sen logiikka on seuraava. Miksi esimerkiksi kantilaisittain olisi kunnioitettava ihmisyyttä? Oletettavasti siksi, että se on paras tapa varmistaa mahdollisimman monen onnellisuus. Entä miksi ihmisten tulisi toimia jonkin uskonnollisen moraalin, esimerkiksi *Raamatun* käskyjen, mukaisesti? Luultavasti, koska sen oletetaan lisäävän inhimillistä onnellisuutta, joko tämän- tai tuonpuoleista.

Tällaisella ”todistuksella” on voimansa, mutta se ei suinkaan ole aukoton. Deontologisen etiikan puolestapuhuja voi kiistää hyötyperiaatteen ja kieltäytyä käyttämästä oman etiikkansa perustelussa ihmisten onnellisuutta – ainakin sellaista onnellisuutta, joka muodostuu yksilön kokemien mielihyvien ja tuskien summana. Kysymys utilitarismin todistuksesta tai perimmäisestä oikeutuksesta onkin palannut yhä uudelleen filosofiseen keskusteluun.

Hedonistinen kalkyyli

Bentham halusi tieteellistää moraalin perustan, ja esitti ajatuksen *hedonistisesta kalkyylistä*, jossa lasketaan yhteen erilaisten toimintavaihtoehtojen tuottamat kokemukset näiden vaihtoehtojen vertailua ja arviointia varten. Teko (tai laki tai sosiaalipolitiikka), joka tuottaa eniten mielihyvää tai vähiten tuskaa, on paras, ja se on valittava.

Benthamin näkemyksen mukaan kaikki mielihyvät ja tuskat (sekä muutkin hyvät ja pahat asiat, onnellisuus ja kärsimys, edun saaminen ja sen menettäminen) ovat laadullisesti samanlaisia. Toimintavaihtoehtojen arvoa laskettaessa on otettava huomioon vain tuotettujen mielihyvien ja tuskien määrälliset ominaisuudet, joita ovat kokemuksen *voimakkuus* (*intensity*),

⁵ Bentham 1982, 113–116.

kesto (duration), *varmuus* tai *epävarmuus* arvioituna laskentahetkellä (*certainity or uncertainty*), *ajallinen läheisyys* tai *kaukaisuus* laskentahetkestä (*propinquity or remoteness*), *hedelmällisyys (fecundity)* ja *puhtaus (purity)* sekä kokijoiden *määrä (extent)*.⁶

Näistä ensimmäiset kolme edustavat kokemuksen ”sisäisiä” ominaisuuksia, kun taas seuraavat kaksi liittyvät kokemuksen kausaaliseen voimaan tuottaa lisäkokemuksia. ”Hedelmällisyys” tarkoittaa kokemuksen kykyä tuottaa uusia samanlaisia kokemuksia. Esimerkiksi miellyttävän laulun kuuleminen voi tuottaa vielä itse kokemuksen jälkeen mieluisia muistikuva. ”Puhtaus” tarkoittaa kokemuksen kykyä olla tuottamatta vastakkaisia kokemuksia. Ylenmääräisen alkoholin käytön tuottamat mielihyvät ovat tässä mielessä epäpuhtaita, mikäli niitä seuraavat myöhemmin päänsäryn ja pahanholon tuntemukset.

Kokemuksen ”läheisyyttä ja kaukaisuutta” on myöhemmässä ajattelussa yleensä pidetty merkityksettömänä. Tulevan kokemuksen ja laskentahetken välinen aika voi tosin vaikuttaa kokemuksen varmuuteen, mutta ellei se tee niin, sillä ei pitäisi olla vaikutusta. Ja vaikka olisikin, tulevaisuudessa kauempana oleva mielihyvä voi olla parempi, koska tuskia seuraavat mielihyvät näyttävät usein ikään kuin huuhtovan aikaisemmat pahat kokemukset unohduksiin. Bentham ajatteli kuitenkin, että kokemus on sitä parempi, mitä lähempänä tulevaisuudessa se on.

Kalkyylin suurimmaksi käytännön ongelmaksi on nähty eri ulottuvuuksien keskinäinen vertailu, jonka tekee vaikeaksi yhteismitallisuuden puute. Esimerkiksi kolmiulotteisen kappaleen tilavuus voidaan laskea sen pituuden, leveyden ja korkeuden perusteella. Mutta näillä tilavuuden osatekijöillä on yhteinen mitta, kun taas mielihyvän ”ulottuvuuksilla” ei tällaista ole. Miten verrataan keskenään kokemuksia, jotka eroavat toisistaan voimakkuuden ja keston suhteen? Bentham itse ei näyttänyt pitävän tätä ongelmallisena – joka voi osoittaa, että hän ei tarkoittanut kalkyyliä kirjaimelliseksi malliksi. Hän kirjoittikin:

[Mielihyvän ja tuskan tasapainoa] ei suinkaan aina tarvitse tarkasti arvioida ennen jokaista moraaliarvostelmaa tai ennen jokaista lainsäädännöllistä tai oikeudenkäytöllistä tointa. [Oikeat laskentaperiaatteet] voidaan kuitenkin aina pitää mielessä, ja mitä lähemmin todellinen päätöksenteon prosessi vastaa [hedonistista kalkyyliä], sitä täsmällisempänä sitä voidaan pitää.⁷

⁶ Bentham 1982, 38–39.

⁷ Bentham 1982, 40.

1900-luvun moraalifilosofit ymmärsivät joka tapauksessa kalkyylin kirjaimellisesti ja kannattivat tai vastustivat Benthamia sen mukaisesti.

Tietynlaisen kuvan siitä, millaiseen käyttöön Bentham kalkyylinsa ajatteli, saa tarkastelemalla hänen omaa esimerkkiään, jossa sitä hänen mukaansa jo peitetysti sovelletaan, nimittäin maaomaisuuden arvon mittausta. Kun mietitään, minkä arvoinen jokin tietty maapalsta on nykyiselle tai tulevalle omistajalleen, arvion kohteena ovat ainakin omistukseen tulon ja omistuksessa pysymisen *varmuus*, omistukseen tulon *läheisyys* tai *kaukaisuus* nykyhetkestä ja omistusoikeuden *kesto aika*. Kuten Bentham totesi, maaomistuksesta saadun mielihyvän voimakkuus, jatkuvuus ja puhtaus ovat mahdottomia arvioida ennen kuin analyysi on ulotettu yksityiskohtaisesti omistuksesta seuraavien kokemusten arvoon. Mutta nähtävästi hän ajatteli hyötylaskelmaa käytettäväksi ainakin tämantapaisissa yhteyksissä.

Utilitaristinen rangaistusteoria

Benthamin ”klassisen utilitarismin” sovelluksista ehkä tärkein liittyy lain toimeenpanoon, teoriaan rangaistuksista. Kysymykseen siitä, miten lainrikkokojia tulisi kohdella, on aikojen kuluessa esitetty kolme päävastausta. Retributiivinen rangaistusteoria, joka vallitsi Benthamin aikana, perustui sille ajatukselle, että lainrikkokojia oli väärintekijä, jolle oli kostettava hänen aiheuttamansa vahinko. Myöhemmän terapeuttisen teorian mukaan taas rikollisuus on joko yksilön sairautta tai yhteiskunnan kyvyttömyyttä järjestää ihmisille kunnollisia elinolosuhteita.

Utilitaristinen eli ehkäisevä rangaistusteoria, jonka Bentham muotoili Beccarian perusajatuksia seuraten, ei sen paremmin vaadi kosta kuin oletta rikollisia sairaiksikaan. Sen lähtökohta on, että rangaistus on julkisen vallan yksilölle aiheuttamaa tuskaa, joka on kussakin tapauksessa oikeutettava erikseen onnellisuusperiaatetta noudattaen. Suuremman tuskan on tultava ehkäistykseksi tai eliminoiduksi rangaistuksen myötä.

Onnellisuusperiaatteen mukaisia perusteita rangaistukselle on Benthamin mukaan neljä. Ensimmäinen on varoittavan esimerkin antaminen kaikille niille, jotka saattaisivat tulevaisuudessa harkita samaa rikosta – rikosten ennaltaehkäisy pelotusvaikutuksen kautta. Koska esimerkin vaikutuspiiri on laaja, Bentham piti tätä rangaistuksen tärkeimpänä tehtävänä ja oikeutuksena. Toinen, jo vähemmän tärkeä (ja kyseenalainen) peruste on rikoksen tekijän ojentaminen – rikosten ennaltaehkäisy vankilaelämän parantavan vaikutuksen kautta. Kolmas rangaistuksen oikeutus on rikollisen tekemi-

nen kyvyttömäksi lisärötöksiin – rikosten estäminen vapaudenriiston avulla. Ajatuksena tässä on se, että kun rikollinen on vankilassa, hän ei pääse uusimaan rikostaan. Ilmeisen vastaesimerkin tarjoavat nykyään – vaikka eivät ehkä Benthamin aikana – tuomiotaan kärsivät järjestäytyneen rikollisuuden johtajat, jotka jatkavat toimiaan vankilasta käsin. Neljäs, harvoin ehkäisevässä teoriassa tunnustettu mutta silti yhtä aito motiivi rangaistukselle on rikoksen uhrin ja muidenkin ihmisten kostonhalun tyydyttäminen. Benthamkin korosti, ettei rangaistusta saa koskaan säätää pelkästään tällä perusteella, mutta totesi, että sitä voidaan käyttää valinnan perusteena muiden kohtien vastatessa toisiaan kahdessa rangaistusvaihtoehdossa.

Milloin rankaiseminen ei ole oikein?

Kysymys rangaistuksen oikeutuksesta on Benthamin teoriassa aina empirinen, havaittavaan todellisuuteen sidottu. Hän itse ajatteli, että laillista rangaistusta ei pitäisi käyttää tapauksissa, joissa se on *perusteeton, tehoton, tappiollinen* tai *tarpeeton*.

Rangaistus on hänen mukaansa perusteeton, mikäli todellista vahinkoa ei ole tapahtunut (esimerkiksi jos vahinko on aiheutettu kärsineen osapuolen vapaalla suostumuksella) tai aiheutettu vahinko oli välttämätön väline suuremman hyvän saavuttamiselle (kuten murtautuminen toisen taloon turvaan lumimyrskyltä).

Rangaistuksen tehottomuudelle Bentham esitti koko joukon riittäviä ehtoja. Teko on voinut tulla rangaistavaksi vasta sen tekemisen jälkeen. Tämä on itse asiassa hyvinkin tavallista *common law* -järjestelmässä, jota vastaan Bentham hyökkäsi. Tuomari päättää vasta oikeudessa analogisten ennakkotapausten perusteella, oliko syytetyn teko rangaistuksen arvoinen. Tällaisella lainkäytöllä ei tietenkään voi olla yleistä ennaltaehkäisevää vaikutusta niihin tekoihin, joita halutaan estää. Rangaistus on tehoton myös, kun lakia ja rangaistusuuhkaa ei ole saatettu niiden ihmisten tietoon (tai ulottuville), joita se koskee. Tilanne on sama, jos tieto rangaistuksen uhasta ei muuta rikoksenteijän mieltä (hän voi olla pikkulapsi, mielenvikainen tai juovuksissa – viimekesimainittu ei tosin vapauta käytännössä tekijää rangaistuksesta, koska syyllisyys voidaan siirtää humalan tietoiseen hankintaan ja rangaista siitä) *tai* se ei estä henkilöä tekemästä tekoa (teko on tahaton, tietämättömyydestä tehty tai tiedolliseen erehdykseen perustuva) *tai* se ei vaikuta henkilöön, koska hänellä on rangaistuksen pelkoa suurempi motiivi (oletettu fyysinen uhka, uhka maineelle tms.) tehdä rikollinen teko (tä-

mäkään ei vapauta käytännössä, koska sen olemassaoloa ei voida todistaa yksittäisissä tapauksissa). Rangaistus on tehoton myös, mikäli tieto rangaistuksen uhasta muuttaa kyllä henkilön aikeita, mutta hänen tahdollaan ei ole vaikutusta siihen, mitä hän (tai hänen kehonsa) tekee (sidottuna ei voi tehdä mitä tahtoi, tönäistynä voi ”tehdä” tahtomattaan jotain kiellettyä).

Rangaistuksen tappiollisuudelle Bentham löytää seuraavat syyt. Rangaistus tuottaa enemmän kärsimystä kuin rikoksen salliminen. (Tällä perusteella voisi vastustaa vuoden vankeustuomioita katujen roskaamisesta.) Rikokseen osallisten suuri määrä lisää tietyssä yksittäistapauksessa rangaistuksen tuskia suhteettomasti. (Ehkä muun muassa tällä perusteella kokonaista kansakuntaa – sen jokaista kansalaista – ei yleensä haluta rangaista sotarikoksista.) Yhteisö voi myös tarvita rikoksentekijän palveluita kipeämmin kuin saavutettavaa pelotusvaikutusta. (Tämä ajatus on ymmärrettävä esimerkiksi poliisin ilmiantajan kohdalla, mutta pitäisikö se ulottaa talousrikollisiin, jotka uhkaavat tuomittuina siirtää liiketoimintansa muihin maihin?) Rangaistus on myös tappiollinen, jos moni yhteisön jäsen pitää sitä vääränä, ja se aiheuttaa näin heille mielipahaa. Sama tarkastelu voidaan ulottaa myös muiden maiden hallitsijoihin ja kansalaisiin – jos he pitävät rangaistusta vääränä, aiheutuva mielipaha voi tehdä sen tappiolliseksi.

Rangaistuksen tarpeettomuuden kriteeriksi Bentham asettaa sen, että tuomiolle asetettu päämäärä voitaisiin yhtä hyvin saavuttaa muilla keinoilla, esimerkiksi opetuksella tai kasvatuksella. Tämä poikkeus oikeuttaa Benthamin mallissa laajan ilmaisunvapauden poliittisissa, moraalisisissa ja uskonnollisissa asioissa. Mielipiteiden tukahduttaminen rangaistuksilla on huomattavasti epävarmempi keino vähentää niiden suosiota kuin avoin julkinen keskustelu. (Kaikki eivät tietenkään jaa tätä utilitaristien suosimaa oletusta.)

Utilitaristisen rangaistusteorian kritiikkiä

Myöhemmin on esitetty, etteivät Benthamin utilitaristisen rangaistusteorian ehdot toteudu (niissäkään tapauksissa, jotka eivät hänen kriteeriensä mukaan ole perusteettomia, tehotomia, tappiollisia tai tarpeettomia) ainakaan nykyisellä vankeus- ja sakkojärjestelmällä. Vankilassa oleminen ei estä rikoksia sen paremmin ulkopuolella (mafiajohtajat) kuin sisäpuolellakaan (pahoinpitelyt ja henkirikokset vankien kesken). Vankila ei myöskään aina reformoi rikoksentekijää, vaan voi paremminkin kasvattaa hänet ammattirikolliseksi. Eikä rangaistuksen uhka ehkäise rikoksia tehokkaasti – kuten

voidaan huomata siitä, että lakeja rikotaan jatkuvasti sanktioista huolimatta.

Näitä vastaan voidaan Benthamin puolustukseksi sanoa, että rikoksentekijän tekeminen kyvyttömäksi rötöksiin tuomion aikana ja yhteiskuntakelpoiseksi sen myötä ovat vain rangaistuksen toissijaisia tehtäviä. Epäonnistuminen niissä ei ole ratkaisevaa, koska rangaistusten ensisijainen oikeutus on sen yleisessä pelotusvaikutuksessa. Ja voidaan väittää, että se puuttuu vain tapauksissa, joissa rangaistusta ei utilitaristisen teorian mukaan olisi pitänyt alunpitäenkään säätää (koska se on ”perusteeton”, ”tehoton”, ”tappiollinen” tai ”tarpeeton”). Tällainen väite olisi tietenkin jollakin tavalla todistettava, ennen kuin voitaisiin Benthamin tavoin luottaa rangaistusten ehkäisevään vaikutukseen.

Useimmin esitetty vastaväite utilitaristiselle rangaistusteorialle on se, että onnellisuuden maksimointi voi vaatia vallanpitäjiä ”rankaisemaan” myös viattomia. Vaikka sellainen rangaistus olisi ”perusteeton” ja ”tehoton”, se voisi olla yleisesti *hyödyllinen*. H. J. McCloskeyn kuuluisassa esimerkissä pikkukaupungin sheriffin pitäisi hirttää viaton ohikulkija ratkaisemattomasta rikoksesta tuomittuna ankarien rotumellakoiden välttämiseksi.⁸ Utilitaristinen teoria näyttäisi kannattavan viattoman uhraamista.

C. L. Ten puolestaan on todennut, että syyllisen lähisukulaisten rankaiseminen rikoksista olisi usein tehokkain tapa pelottaa rikoksentekoa harkitsevia.⁹ Mikä Benthamin teoriassa voisi oikeuttaa tehottomuuden?

Erilaiset utilitaristit vastaavat näihin kysymyksiin hieman eri tavoin. Suoraviivaisimmat opin kannattajat yksinkertaisesti hyväksyvät uhraukset. Mikäli hyötyperiaate huolellisen tarkastelun jälkeen todella vaatii viranomaisia rankaisemaan syyttömiä, niin on heidän mielestään tehtävä. Kaikki muu olisi moraalitonta siinä mielessä, että yhden henkilön etuoikeuksien takia uhrattaisiin useamman etu. Moraalisesti optimistiset utilitaristit taas vetoavat tilanteen mahdottomuuteen. Kun kaikki seuraukset otetaan huomioon, ei heidän käsityksensä mukaan ole mahdollista, että syyttömien rankaiseminen tuottaisi todellisessa elämässä suurimman onnellisuuden. Eikä pelkästään mielikuvitukseen perustuvia esimerkkejä tarvitse heidän mielestään ottaa huomioon, koska utilitarismi puhuu toiminnasta *tässä* maailmassa, ei joissakin muissa loogisesti mahdollisissa maailmoissa. Sääntöutilitaristit taas turvautuvat laillisten periaatteiden yhteiskuntaa koossapitävään

⁸ McCloskey, H. J.: ”A note on utilitarian punishment”. *Mind* 72 (1963): 599.

⁹ Ten, C. L.: *Crime, Guilt, and Punishment*. Clarendon Press, Oxford 1987.

vaikutukseen. Vaikka syyttömien rankaiseminen yksittäisessä tapauksessa voisi tuottaa suurimman odotettavissa olevan onnellisuuden, sen korottaminen yleiseksi säännöksi, he väittävät, tuottaisi lopulta kärsimystä enemmän kuin onnellisuutta. Ihmiset elävät paremmin valtiossa, joka ei loukkaa heidän oikeustajuaan. Eklektisemmät utilitaristit voivat ehdottaa ongelman unohtamista. Syyttömien rankaisemisen voi postuloida teorian ulkopuolelle sanomalla, että rangaistus liittyy aina käsitteellisesti syyllisyyteen. Eri asia on, kuinka monta tällaista terminologista oletusta teoriaan voi lisätä menettämättä sen utilitaristisuutta.

Benthamin radikalismi

Onnellisuusperiaatteen soveltaminen käytännön kiistoihin teki Benthamin monissa asioissa edistykselliseksi, joissakin asioissa monille jopa sietämättömän radikaaliksi, etenkin omana aikanaan. Hän kannatti edustuksellista demokratiaa ja periaatteessa myös äänioikeutta ja poliittisia virkoja naisille. Käytännössä hän tosin pelkäsi (tai ainakin väitti pelkäävänsä), että naisasian ottaminen esiin silloisessa mielipideilmastossa olisi jarruttanut aatelettomien miesten äänioikeuden saamista. Hän piti sotaa järjettömänä tapana ratkoa kansainvälisiä asioita ja kannatti kansainvälistä lainsäädäntöä ja kiistojen syihin puuttumista – esimerkiksi siirtomaiden vapauttamista. Hän vastusti lakeja, jotka kriminalisoivat homoseksuaalisuuden (Benthamin aikana homoseksuaalisuus oli kielletty kuolemanrangaistuksen uhalla, sen lievempi rangaistavuus poistui Englannin laista vasta 1960-luvulla). Rangaistuksen perustana ei Benthamin mielestä ollut todellisen vahingon ehkäiseminen vaan pelkkä uskonnollisperäinen inho homoseksuaalisia suhteita kohtaan. Ainoaksi järkeväksi argumentiksi Bentham näki sen, että väestö saattaisi homoseksuaalisuuden laillistamisen myötä vaarallisesti vähetä – mutta ei kuitenkaan itse pitänyt tätä realistisena mahdollisuutena.

Toisaalta Benthamin teoria sai hänet hyväksymään myös vähemmän humaaneja toimia. Hän oli esimerkiksi valmis sallimaan kidutuksen erityisissä olosuhteissa tarkasti määriteltyjen ehtojen vallitessa. Lähinnä kysymys oli informaation saamisesta, kun henkilöllä tiedetään olevan tietoa, joka on välttämätöntä yleisen edun turvaamiseksi eikä kyseistä tietoa muuten millään voida saada riittävän ajoissa. Kanta on ehdottomasti vastoin ajatuksia ihmisoikeuksien loukkaamattomuudesta, mutta sille löytyy kyllä ainakin populaarikulttuurin kuvastosta intuitiivista tukeakin. Dirty Harry lyö terroristin päätä seinään saadakseen tietää, minne tämä on asettanut

aikapommin, joka tappaisi ja vammauttaisi satoja lapsia – ja useimmat katsojat pitävät hänen toimiaan juuri tässä tilanteessa oikeina. Yleisin Benthamin vastainen argumentti liittyykin useimmiten vain hänen kantansa sovelukseen. Mikäli kidutus sallitaan virallisesti edes tällaisissa tilanteissa, sitä voi olla mahdotonta rajoittaa vain niihin. Siksi on parempi kieltää kidutus laissa (ja jättää vaikeat tilanteet Harry Callahanin hoidettaviksi).

Bentham ymmärsi ja oli valmis hyväksymään (joskaan ei välttämättä laillisesti) sen, että vaikeassa tilanteessa olevat naimattomat naiset menestyvät vastasyntyneet lapsensa. Hänen mielestään murhassa ei ole pahinta uhrin kuolema, vaan muiden (vastaavassa asemassa olevien) ihmisten kauhu. Koska vastasyntyneet eivät osaa pelästyä muiden vastasyntyneiden kuolemasta, suurin osa rangaistuksen tarpeesta on poissa. Rangaistuksen (joka 1800-luvun alun Englannissa oli kuolemanrangaistus) motiivina olikin Benthamin käsityksen mukaan lähinnä suvaitsemattomuus ja antipatia, jotka perustuivat ajan stigmatisoiville käsityksille avioliiton ulkopuolisista suhteista ja lapsista. Lapsensa epätoivoissaan tappavat naiset olisivat hänen mielestään ansainneet muilta ihmisiltä ymmärrystä ennemmin kuin kuolemantuomion.

Yksityinen ja julkinen Benthamilla

Benthamin käsitys yksityisen ja julkisen moraalien suhteesta on aika ajoin herättänyt keskustelua. Tavallisimman tulkinnan mukaan onnellisuusperiaate sitoo samalla tavoin sekä vallanpitäjiä lainsäädännössä (ja sosiaalipoliitikassa) että yksilöä hänen moraalisisissa valinnoissaan. Tulkinnan ongelma on kuitenkin Benthamin oma kielenkäyttö. Teoksensa *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* ensiriveistä alkaen hän näytti sanovan, että yksityistä kansalaista ohjaavat vain hänen omat mielihyvänsä ja tuskansa – ja että asian pitääkin olla juuri näin.

Amerikkalaisfilosofi David Lyons on tätä huomiota hyväksi käyttäen väittänyt, että Benthamin ihmiskuva on eettisesti epäilyttävällä tavalla kaksinainen.¹⁰ Koska jokaisen agentin on huolehdittava niistä ja vain niistä, joita hän hallitsee, poliittisten vallankäyttäjien tulee toiminnassaan ottaa huomioon kaikkien kansalaistensa edut ja yksilöiden vain oma etunsa. Tämä tarkoittaisi kuitenkin sitä, että Benthamin mallissa ihmiset jakaantuvat jyrkästi kahtia – eliittiin, joka pystyy laatimaan sääntöjä yleisen onnellisuu-

¹⁰ Lyons, D.: *Forms and Limits of Utilitarianism*. Clarendon Press, Oxford 1965.

den saavuttamiseksi, ja rahvaaseen, joka seuraa mekaanisesti sille asetettu- ja säädöksiä.

Englantilainen H. L. A. Hart – Benthamin teorioiden suuri uudelleenlämmittäjä – on kannattanut tässä asiassa seuraavanlaista tulkintaa.¹¹ Vallanpitäjien tehtävä on tavoitella kaikkien parasta (ei vain hallittaviensa), sillä heidän tekojensa vaikutuspiiriin kuuluvat kaikki ihmiset. Yksilön ”spontaaniin” moraalisuuteen taas kuuluu kaksi asiaa, nimittäin omasta itsestään ja omista eduistaan huolehtiminen siten, että muiden edut eivät samalla kärsi, ja muidenkin hyödyttäminen silloin, kuin se ei ole itselle liian epämukavaa. Mitään luonnollista oman edun ja muiden etujen välistä harmoniaa ei kuitenkaan ole, ja vaikeissa tapauksissa yksilö saattaa spontaanisti toimia enemmän itsensä kuin muiden puolesta. Siksi tarvitaan lakeja – takaamaan, että yksilö vaikeissakin tilanteissa toimii kaikkien edun mukaisesti.

Hartin versiota voidaan ehkä tukea viittaamalla joihinkin Benthamin ajatuksiin. Hän näyttää uskoneen, että vallanpitäjien tulee tavoitella kaikkien hyvää sekä pyrkimällä suojaamaan heitä kärsimyksiltä että pyrkimällä lisäämään heidän mielihyväänsä. Yksilön moraali yksilönä kuitenkin vaatii häntä vain suojaamaan itseään ja kanssaeläjiään kärsimyksiltä (tässä laki kieltoineen ja käskyineen tukee häntä), ei välttämättä aktiivisesti edistämään heidän mielihyväänsä.

Kirjallisuutta

Häyry, Heta ja Häyry, Matti: Klassinen ja liberaali utilitarismi. *Ajatus* 47 (1990): 96–123.
Häyry, Matti: *Mahdollisimman monen onnellisuus*. WSOY, Helsinki 2001.

¹¹ Hart, H. L. A.: ”Between utility and rights”. *Columbia Law Review* 79 (1979): 828–846.

Heta Gylling

13 John Stuart Mill, vapaamielisyys ja yksilön autonomia

John Stuart Millin nimi on monien tieteenalojen edustajille tuttu. Hänet tunnetaan joko yhteydestään Jeremy Benthamiin, oudosta opiskelun täyteisestä lapsuudestaan ja sitä seuranneesta hermoromahduksesta, naisten äänioikeuden ajamisesta, kokeellisen tieteen menetelmistään tai yhteiskunta-ajattelustaan. Jälkimmäinen näistä on valitettavasti monille tuttu vain jossakin enemmän tai vähemmän väärin ymmärretyssä muodossa. Mill oli utilitarismi, mutta toisin kuin moni luulee, hänen utilitarisminsa oli mahdollisimman kaukana lyhytnäköisestä ja egoistisesta taloudellisen hyödyn tai silkan oman edun tavoittelusta. Mill oli myös liberalisti, mutta ei suinkaan jakanut nykyisten uusliberalistien kuvitelmaa toisistaan riippumattomista yksilöistä vailla positiivisia velvollisuuksia toisiaan kohtaan. Niinpä Milliä onkin syytetty samaan aikaan niin mekanistisesta ihmisarvoa ja inhimillistä yhteisyyttä väheksyvistä hyötyajattelusta – kuin siitäkkin, että omissioiden samastaminen akteihin laajentaa velvollisuuksiemme kirjon sietämättömäksi.

Millin nuoruudessa kokema mentaalinen kriisi oli monien hänen ajatteluaan tutkineiden mielestä merkittävä käännekohta.¹ Hänen ajattelunsa alkoi irtaantua isän, James Millin ja heidän pitkäaikaisen ystävänsä Jeremy Benthamin liian suoraviivaisista näkemyksistä. Mill alkoi innokkaasti lukea runoutta, erityisesti Wordsworthia ja tutustui syvällisesti mm. Thomas Carlylen, Auguste Comten, Alexis de Tocquevillen ja saksalaisten romantikkojen kirjoituksiin. Mill oli itse kuitenkin aristotelismin kannattaja ja uskoi niin järjen kykyihin kuin filosofisen analyysin merkitykseenkin valitukellisessa hengessä, unohtamatta kuitenkaan kulttuurin arvoa ja tunteiden voimaa.² Tämä on nähtävissä mm. siinä miten Mill piti Benthamia

¹ Esim. R. Crisp: *Mill on Utilitarianism*. London: Routledge, 1997.

² Crisp, s. 3.

lapsena jolla on lapsen mielikuvitus ja joka ei kykene näkemään taiteiden ja kulttuurin suuruutta.³

Sekä rajoitusten puutetta että yksilöiden kykyä päättää itse omista asioistaan on liberalismiin perinteessä pidetty niin itsessään kuin välineenäkin arvokkaina asioina. Tätä vapauden arvoa voidaan parhaiten arvostella jakamalla tarkastelu kahdelle tasolle. Ensinnäkin, toiminnan- ja valinnanvapauden arvo on ensisijaisesti välineellistä ja perustuu siihen, että vaihtoehtojen tietynasteinen rajoittamattomuus on yksilöiden autonomian välttämättömä edellytys. Toiseksi, yksilöiden autonomia on itsessään arvokasta, koska se on yksi inhimillisen onnellisuuden ja hyvän elämän perustekijöistä. Juuri näihin kysymyksiin liittyikin Millin *On Liberty* -teoksessa esittämä tunnettu huomautus vapauden ja muiden arvojen suhteesta:

Ainoa oikeutus voimankäytölle sivistyneen yhteisön jäsentä kohtaan vastoin hänen omaa tahtoaan on muille ihmisille aiheutuvan vahingon estäminen. Hänen oma hyvänsä, sen paremmin fyysinen kuin moraaliinenaan, ei riitä pakon perusteeksi. Häntä ei saa pakottaa tekemään jotakin tai jättämään jotakin tekemättä vain siksi, että se olisi hänen omaksi hyväkseen tai että se olisi muiden mielestä järkevää tai oikein. Nämä ovat hyviä syitä varoittaa häntä, yrittää järkisyillä saada hänet muuttamaan mieltään, suostutella häntä tai pyytää vakavasti häntä luopumaan päätöksistään, mutta ne eivät tarjoa riittäviä perusteita hänen pakottamiselleen eivätkä hän rankaisemiselleen. Pakkovallan ja rangaistuksen oikeutus edellyttää sitä, että ehkäistäväksi haluttu toiminta tuottaisi todennäköisesti pahaa jollekulle muulle. Ainoa osa yksilön käyttäytymistä, josta hänen on vastattava yhteiskunnalle, on se osa, joka koskee muita. Siinä käyttäytymisen osassa, joka koskee vain yksilöä itseään, hänen riippumattomuutensa on, synnyinoikeutena, ehdoton. Itsensä suhteen, oman ruumiinsa ja sielunsa suhteen, yksilö on suvereeni.⁴

Tämä katkelma sisältää kokonaisen joukon eettisiä periaatteita, jotka muodostavat niin Millin kuin hänen seuraajiensaakin utilitaristisen liberalismin ytimen.

Millin näkemyksen mukaan ainoa riittävä peruste pysyville vapauden rajoituksille voimakeinoin tai rangaistuksen uhalla on muille aiheutettu vahinko. Vaikka vapauden ja autonomian loukkaukset vahingoittavat yksilöä eivätkä siten ole ilman muuta hyväksyttävissä, ne voidaan silti usein oikeuttaa vetoamalla siihen suurempaan vahinkoon, joka aiheutuisi liialli-

³ Crisp, s. 12.

⁴ J. S. Mill: *Three Essays: On Liberty, Representative Government, The Subjection of Women*, toim. Richard Wollheim (Oxford: OUP 1975), s. 14–15.

sesta vapauden kunnioituksesta. Millin tarkoittama muille aiheutettu vahinko voi olla luonteeltaan fyysisistä tai psyykkistä, se voidaan aiheuttaa suoraan tai epäsuorasti, ja se voi vaikuttaa uhriensa elämäntilanteeseen äkillisesti tai vähitellen. Millin kuten muidenkin utilitarismin kannattajien mukaan on sinänsä yhdentekevää aiheutetaanko vahinko tekemällä jotakin pahaa vai jättämällä jotakin hyvää tekemättä – kummassakin tapauksessa toisille yksilöille tuotetut kärsimykset ja onnettomuudet ovat tuomittavia. Eri asia on, kuinka hyvin ihmisiä saadaan pakotetuksi muita hyödyttävään toimintaan laillisin sanktioin tai yleisen mielipiteen painostuksella. Koska tämä on usein ongelmallisempaa kuin vahingollisen toiminnan estäminen, ainakin lainsäädännössä tekemisten säätely on luontevampaa kuin tekemättä jättämisten.

Mill oikeutti yksilöiden vapauden rajoitukset vahingon perusteella vedoten siihen, että niin yksilöillä kuin yhteisöilläkin on lupa puolustaa itseään ulkoisia ja sisäisiä uhkatekijöitä vastaan.⁵ Hän ei väittänyt kuten monet jyrkemmät liberalistit ennen häntä ja hänen jälkeensä, että jokaisella yksilöllä ja yhteisöllä on kaikissa olosuhteissa oltava ehdoton ja luovuttamaton oikeus puolustaa itseään, olivatpa muihin kohdistuvat seuraukset mitkä tahansa. Millin mukaan kaikki moraaliset arvostelmat on viime kädessä palautettava hyötylaskelmiin, joissa ihmisten jaloimmat pyrkimykset ja niihin liittyvät tavoittelun kohteet yritetään ottaa mahdollisimman tarkasti huomioon.⁶ Mutta näitä laskelmia tehtäessä on muistettava, että sellaisetkin vapauden rajoitukset, jotka vähentävät pakotettujen onnellisuutta ja pienentävät heidän todennäköisyyttään elää hyvää elämää, voivat olla sallittuja muiden yksilöiden onnellisuuden ja hyvän elämän suojaamiseksi.

Moraalisia laskelmia tehtäessä ja erilaisista toimintavaihtoehtoista aiheutuvia vahinkoja arvioitaessa jokaisen yksilön tarpeet ja intressit on Millin mukaan otettava yhtäläisesti huomioon.⁷ Jotkut eetikot ovat ajatelleet, että tämä oikeudenmukaisuuden tai puolueettomuuden periaate yhdistettynä utilitarismin muihin periaatteisiin velvoittaa julkiset päätöksentekijät uhraamaan yksilöt ja vähemmistöt enemmistön edun nimissä. Mikäli jokaisen ihmisen mielihyvä on otettava laskelmissa huomioon samalla tavalla ja samalla painolla kuin jokaisen ihmisen henki ja terveys, riittävän suuren

⁵ Mill 1975, s. 15.

⁶ Mill 1975, s. 16.

⁷ Mill puolusti tätä Jeremy Benthamin nimiin laittamaansa periaatetta utilitarismia koskevassa esseessään vuodelta 1861. J. S. Mill ja J. Bentham: *Utilitarianism and Other Essays*, toim. A. Ryan, Harmondsworth: Penguin 1987, s. 335–338.

ihmisjoukon vähäinenkin mielihyvä näyttää monissa tilanteissa oikeuttavan riittävästi pienemmän ihmisjoukon kärsimykset tai jopa hengenmenetyksen.

Mutta Millin utilitaristisen liberalismien mukaan tällainen hyötyjen ja haittojen suoraviivainen yhteenlasku ei ole järkevää eikä sallittua. Jokaisen ihmisen etujen ottaminen yhtäläisesti huomioon ei suinkaan tarkoita sitä, että suuremman ihmisjoukon ohimeneville haluilla annetaan sama paino kuin pienemmän ihmisjoukon perustaville tarpeille. Periaatteen sanoma on pikemminkin se, että kaikkien tuntevien olioiden tärkeimmät intressit on otettava yhtäläisesti huomioon ennen kuin yhdenkään olion vähäisempiä toiveita päästetään laskelman osaksi. Jos esimerkiksi ihmisten terveyttä pidetään tärkeämpänä asiana kuin heidän esteettisten tarpeidensa tyydyttämistä, ne hallitsijat, jotka ovat rakennuttaneet viemäriverkostoja suurkaupunkeihin, ovat toimineet moraalisesti hyväksyttävämmiin kuin ne yksinvaltiaat, jotka ovat pystyttäneet itselleen linnoja ja muita arkkitehtonisia ja taiteellisia muistomerkkejä.

Mikäli asioista perillä oleva, täysi-ikäinen, täysivaltainen, itsenäiseen päätöksentekoon kykenevä yksilö haluaa toimia tavalla, josta aiheutuu vahinkoa vain hänelle itselleen, hänen toimintaansa ei Millin teorian puitteissa saa voimankäytöllä tai uhkauksin puuttua. Häntä saa varoituksin ja suostuttelemalla yrittää saada muuttamaan mieltään, mutta hänen estämisekseen ei saa turvautua voimakeinoihin, koska yksilön autonomisiin valintoihin puuttuminen loukkaa hänen moraalista oikeuttaan päättää itse omasta toiminnastaan ja oman elämänsä suunnasta. Vapaasti valintansa tekevä yksilö voi tietenkin teoillaan vahingoittaa itseään vakavasti, jopa niin vakavasti, että hän jälkikäteen pitää saamiaan varoituksia oikeutettuina. Mutta koska milliläisen liberalismien ydinajatuksiin kuuluu se, että täysivaltaiset ihmiset saavat itse päättää omista asioistaan, mahdollinen katumuskaan ei oikeuta heidän toimiinsa puuttumista estein tai uhkauksin.

Periaatteeseen, jonka mukaan itselle aiheutettu vahinko ei pyhitä pakottamista tai rangaistuksia, on olemassa joitakin poikkeuksia. Ensinnäkin tilapäinen voimankäyttö on usein oikeutettua tilanteissa, joissa yksilö on äkillisen tunnekuohun vallassa tai todennäköisesti tietämätön joistakin tekoihinsa liittyvistä vaaratekijöistä. Toiseksi, vaikka asioista perillä olevia, itsenäiseen päätöksentekoon kykeneviä aikuisia ei pitäisi estää vahingoittamasta itseään, on olemassa sellaisiakin yksilöitä tai ryhmiä, joiden suojeleminen heidän omilta päätöksiltään on eettisesti hyväksyttävää. Pienet lapset, seniilit vanhukset ja vakavasti mielisairaavat eivät kaikissa asioissa pysty tekemään autonomisia päätöksiä eikä heidän valintojaan näissä asioissa aina tarvitse

kunnioittaa. Heidän toimintaansa kohdistuvat vapauden rajoitukset voidaan oikeuttaa arvioimalla mahdollisimman tarkasti, mitä he itse haluaisivat tehdä mikäli pystyisivät autonomiseen päätöksentekoon.

Samaa sääntöä voidaan soveltaa myös sellaisiin asioista perillä oleviin, autonomiaan kykeneviin yksilöihin, jotka joutuvat tekemään päätöksiä kohtuuttoman taloudellisen tai sosiaalisen paineen alaisina. Mikäli yksilö päättää myydä munuaisensa lääketieteelle selvittääkseen taloudellisista huolistaan, päätöstä ei välttämättä tarvitse hyväksyä vain sillä perusteella, että kyseessä oleva yksilö on täysi-ikäinen, täysijärkinen ja selvillä valintansa seurauksista. Huolellisessa eettisessä analyysissä olisi myös selvitettävä, onko päätöksen perustana oleva taloudellinen pakko aitoa ja spontaanisti syntynyttä vai johtuuko se joidenkin toisten yksilöiden ja ryhmien välinpitämättömyydestä tai pahantahtoisuudesta. Jos kysymyksessä on esimerkiksi kiristyksestä tai koronkiskonnasta aiheutuva rahapula, munuaiskaupan sallimista ei voida yksiselitteisesti oikeuttaa sillä perusteella, että ratkaisu kunnioittaisi yksilön vapautta. Päätös, jonka yksilö tekee epäoikeudenmukaisen olosuhteiden pakottamana, ei aina ole itsenäinen milliläisen opin edellyttämässä mielessä.

Jokaiselle niin milliläisesti utilitaristisesta liberalismista kuin liberalismista yleensäkin käytyä keskustelua seuranneelle on selvää, että keskeisin kritiikki kohdistuu opin yksilöiden asemaa ja merkitystä korostavaan ytimeen. Ihmisten näkeminen valintoja tekevinä yksilöllisinä agentteina nostattaa yhteisökeskeisen ajattelijan vastustuksen ja saa hänet tuomitsemaan koko tradition. Liberalismin kritikko haluaa nähdä ihmiset yhteisöidensä ja traditioidensa luomuksina, ihmisinä joilla on oma muista riippuvainen historiansa. Tätä historiaa, yhteisöllisyyden ja tradition merkitystä ei hänen mukaansa liberalismiin edustaja kykene näkemään. Mikäli maailmaa katsotaan vain autonomisten, valintoja tekevien yksilöiden näkökulmasta, ihminen menettää ominaisuutensa, muuttuen mekaaniseksi agentiksi. Kysymykset hyvästä elämästä menettävät merkityksensä muuttuessaan subjektiivisiksi arvostuksiksi. Mutta vaikka yksilön korostaminen ja universalismi ovat milliläisenkin ajattelun perusperiaatteita, on perusteltua kysyä voidaanko häntä syyttää yksilöiden irrottamisesta todellisuudesta.

Kantilaisiin deontologisiin periaatteisiin nojaavat liberalistiset opit ovat kaukana siitä liberalismista, joka perustuu John Stuart Millin ajatuksille. Siinä missä deontologinen liberalismi jättää – ja joutuukin jättämään yksilön ominaisuudettomaksi valitsijaksi, milliläinen utilitaristinen liberalismi joutuu väistämättä huomioimaan yksilöt todellisina ominaisuuksellisia

olentoina. Milliläisessä perinteessä tilanne on erilainen, sillä utilitarismin kaksitasoisuudesta johtuen yhteys konkreettiseen todellisuuteen on suurempi. Kun autonomian, vapauden ja onnellisuuden arvosta ja tavoiteltavuudesta on päästy yksimielisyyteen, on siirryttävä toiselle, hyvin käytännölliselle tasolle ja pyrittävä selvittämään mitkä ovat niitä konkreettisia hyviä joiden avulla ihmiset voivat lisätä autonomiaansa, hyvinvointiaan ja onnellisuuttaan.

Mill – kuten Bentham häntä ennen – oli kiinnostunut tietämään mikä liikuttaa yksittäistä ihmistä, mikä motivoi häntä toimimaan. Onko ihmisiä tarkastelemalla mahdollista löytää jotain joka yleisenä sääntönä tai periaatteena näyttäisi ohjaavan yksilöiden käyttäytymistä. Onko tuntevassa ja aistivassa ihmisolennossa jotain, joka ohjaa hänet haluamaan tai olemaan haluamatta jotakin? Vaikkei Bentham vielä Millin tavoin ymmärtänytkaan laatuajattelun merkitystä, hän kuitenkin oivalsi mielihyvän tavoittelun ja tuskan välttelyn olevan useimmille ihmisille yhteistä. Keskeistä on kuitenkin se, että kummankin vastaus tiivistyi onnellisuuden tavoittelun merkitykseen. Kumpikaan ei kuitenkaan kuvitellut, että kaikki ne tekijät jotka mahdollistavat onnellisuuden tavoittelun ja jopa sen saavuttamisen, olisivat jokaiselle yksilölle samoja. Onnellisuus ei voi olla objektiivisesti määriteltävissä oleva, yksilön arvoista, arvostuksista, elinympäristöstä, tiedoista ja taidoista riippumaton kausaalisesti tuotettavissa oleva hyödyke. Vaikka ihmisiä yhdistävätkin ihmisenä elämiseen liittyvät tarpeet, vain yksilö itse voi asettaa ne oikeisiin suhteisiin ja tietää mitä muuta tarvitaan.

Se, että J. S. Mill puhuu yksilöistä ominaisuudet kantavina olentoina tulee hyvin kaikista hänen kirjoituksistaan esille. Siinä missä yksilöiden vapaus ja heidän autonomiansa rajat ovat selvästi sidoksissa heidän kykyihinsä, vapauden ja autonomian tarpeellisuus ja arvo kytkeytyvät yksilöiden erilaisuuden arvostukseen. Mikäli ihmisten omilla haluilla ja toiveilla ei olisi merkitystä valintoja tehtäessä, autonomiasta ei tarvitsisi puhua mitään. Riittävän valistunut ja sivistynyt itsevaltiain lainsäätäjän voisi tehdä lopuille kansalaisista tiettäväksi mitkä elämänvalinnat parhaiten tuovan onnellisuuden mukanaan. Tosin hänkin saattaisi myöntää, etteivät onnellisuus ja sen tavoittelu ole objektiivisesti mitattavissa olevia tieteellisen tiedon asioita. Tieto auttaa meitä näkemään asioiden yhteyksiä ja kertoo millä keinoin voimme parhaiten edistää tavoitteidemme saavuttamista ja mitkä konkreettiset askeleet edistävät tai ainakin näyttäisivät edistävän niin omaa kuin kaikkien muidenkin hyvää.

Jos utilitaristisen tradition vaatimus yksilön onnellisuuden merkitykses-

tä otetaan vakavasti, voidaan perustellusti kysyä puhuvatko utilitarismista moraalioppinsa löytäneet liberalismiin puolustajat yksilöstä neutraalina kaikkina ominaisuutensa ja ominaispiirteensä menettäneenä ei-historiallisena olentona. Syytös joka on kohdistettu liberalismiin ja sen riisuttuihin, vailla identiteettiä oleviin universaaleihin yksilöihin on jo Rawlsia lukemalla helppo nähdä Milliin soveltumattomaksi. Utilitaristinen kaksitasoinen maailma on kaukana ensisijaisesti proseduraaliseen reiluuteen perustuvasta ajattelusta. Vaikka onnellisuus nähdäänkin tavoiteltavana olotilana, ei ole olemassa mitään automaattisia yleisperiaatteita jotka voisivat taata onnellisuuden saavuttamisen. Kyse on ensisijaisesti siitä, että yhteiskunnan tulisi pyrkiä luomaan jäsenilleen olosuhteet, joissa heidän olisi mahdollista tavoitella sitä. Milliläinen yhteiskunta ei voi sallia sitä, että yksilöt tietoisesti vahingoittavat toisiaan joko aktiivisella toiminnallaan tai intentionaalisella toimimattomuudellaan, sillä silloin se asettaisi vahingon kohteiden onnellisuuden tavoittelulle pienemmän painoarvon.

Siinä missä deontologisen liberalismiin agentteja voisi pitää laillisten oikeuksiensa etsijöinä, liberaaleja utilitaristeja voi pitää yksilöiden erilaisuuden ymmärtävinä, toimintansa vapauksien ja velvoitteiden etsijöinä. Yksilöt nähdään universaaleina ihmisinä vain pyrkimyksessään välttää tuskaa ja tavoitella mielihyvää ja hyvinvointia. Onnellisuuden tavoittelussaan yksilöitä ei voi kuoria identiteetistään, sillä identiteetti on se tekijä, joka luo välttämättömän yhteyden onnellisuuden elementteihin. Abstraktit yksilöt saattavat tavoitella mielihyvää ja välttää tuskaa. Onnellisuutta sen sijaan tavoittelevat olemassaolevat todelliset ihmiset joiden on opittava hyväksymään toistensa esteettisten, poliittisten, uskonnollisten jne. arvojen kirjo samalla pyrkien selvittämään aidon vahingoittamisen ja moraalisen närkästyksen välistä rajaa.

Kuten jo edellä totesin, Mill ei ollut valmis hyväksymään Benthamin suoraviivaista ja yksinkertaistettua hedonismia onnellisuuden tavoittelun perustaksi vaan uskoi mielihyvän lajien olevan ratkaisevia. *Utilitarismitoeksessaan* Mill toteaa:

On hyötyperiaatteen kanssa täysin yhteensopivaa tunnustaa se tosiasia, että jotkut mielihyvän lajit ovat toivottavampia ja arvokkaampia kuin jotkut toiset. Olisi mieletöntä olettaa että juuri mielihyvää arvioitaessa, toisin kuin missä tahansa muussa arvioinnissa, laatu tulisi unohtaa ja vain määrä ottaa huomioon.⁸

⁸ Mill 1861, s. 279.

Mill toteaa edelleen selvennykseksi, että mielihyvä jonka lähes kaikki kokevat olennot asettaisivat toisten mielihyvien yläpuolelle on hänen tarkoittamassaan mielessä muita korkeampi ja tulee laskelmia laadittaessa korottaa yli määrältään suurempienkin positiivisten kokemusten.⁹

Valitettavasti kuitenkin Mill jatkoi analyysiään väittämällä itsestäänselvyytenä, että kaikki riittävästi erilaisia elämyksiä kokeneet oliot asettavat valintatilanteessa korkeimmalle sellaiset mielihyvät jotka edellyttävät olion monimutkaisimpien kykyjen käyttöä.¹⁰ Väitteen turvin hän eteni kuuluisaan vertaukseensa ihmisistä ja sioista, Sokrateesta ja narrista:

On parempi olla ihminen jonka tavoitteet ovat vielä tyydyttämättä kuin tyytyväisinkään sika; on parempi olla Sokrates joka ei ole saavuttanut kaikkea tavoittelevaansa kuin tyytyväinen narri. Ja vaikka narri tai sika voivatkin olla asiasta eri mieltä, se johtuu siitä että he tuntevat vain oman puolensa asiasta, kun taas toinen osapuoli tuntee ne molemmat.¹¹

Ongelmana tässä Millin näkemyksessä on se, miten pystymme arvioimaan mielihyvän erilaisia tasoja ja lajeja sortumatta perinteisen ja konventionaaliiseen ajatteluun, jossa mielihyvien hyvyys saattaa määräytyä ennakkoluo- loisten ja harkitsemattomien reaktioiden kautta. Vetoaminen ”luonnollisiin” tai ”oikeisiin, aitoihin” mielihyviin voi nopeasti johtaa yleisen mielipiteen diktatuuriin ja vahvaan moralismiin lainsäädännössä ja sosiaalipolitiikassa. Ihmisten välinen tasa-arvo ja oikeudenmukaisuus eivät toteudu jos enemmistölle annetaan vapaus rajoittaa yksilöiden valintoja ja toimintaa vetoamalla moraaliseen närkästykseen tai arkimoraalin intuitioihin joidenkin mielihyvän lajien erinomaisuudesta suhteessa muihin.

Mutta miksi sitten utilitarismi pitäisi omaksua lainsäädännön ja sosiaalipolitiikan perustaksi? Mikä sen oikeuttaisi tai todistaisi oikeaksi? Niin Mill kuin häntä ennen Benthamkin kielsivät kirjoituksissaan jyrkästi sen mahdollisuuden, että utilitarismi voitaisiin sitovasti ”todistaa oikeaksi”. Molempien käsityksen mukaan onnellisuusperiaate täsmennyksineen kuuluu sellaisten ensimmäisten periaatteiden luokkaan, joita tukemaan ei enää voi löytää yleisempiä sääntöjä.¹² Mutta molemmat olivat myös sitä mieltä, että järkevillä ihmisillä on joukoittain hyviä, joskin epäsuoria, perusteita

⁹ Mill 1861, s. 279–280.

¹⁰ Mill 1861, s. 280.

¹¹ Mill 1861, s. 281. Huomattakoon, että vastoin usein esiintyvää muotoilua ja käsitystä Mill ei vertaa toisiinsa Sokratesta ja sikaa.

¹² Mill ja Bentham: *Utilitarianism*, s. 307–314.

utilitarismin hyväksymiselle. Tärkeimmät näistä voidaan tiivistää kolmeen huomautukseen. Ensinnäkin, yhteiskunnallisen säätelyn pitäisi mieluummin perustua joillekin perusteille kuin toimia päättäjien oikkujen mukaan. Toiseksi, kun periaatteiden tarve on myönnetty, on myös huomattava, että useimmat utilitarismin kilpailijat joutuvat omissa perusteluissaan vetoamaan onnellisuuseriaatteeseen. Siten ne itse asiassa tukevat utilitarismia enemmän kuin tarjoavat todellista vaihtoehtoa. Ja kolmanneksi, vaikka jotkut välttävätkin viittauksilta onnellisuuseriaatteeseen, ne puolestaan osoittautuvat yleensä joko despoottisiksi tai anarkistisiksi, koska niissä ei oteta kaikkien ihmisten onnellisuutta yhtäläisesti huomioon. Utilitarismin perustelu onkin siis teorian klassikoiden mukaan siinä, että järjkeillä ihmisillä on hyviä perusteita hyväksyä se omassa yhteiskunnassaan vallitsevan säätelyn pohjaksi.

John Stuart Mill (1806–1873)

- 1832–1833 Lukuisia esseitä *Tait's Magazine*, *The Jurist*, *The Monthly Repository*.
- 1835 *The London Review* perustettiin, Mill tuli lehden toimittajaksi.
- 1843 *A System of Logic*.
- 1844 *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*.
- 1848–1852 *Principles of Political Economy*.
- 1851 Avioitui pitkäaikaisen ystävänsä Harriet Taylorin kanssa.
Työskenteli intensiivisesti Itä-Intian kauppakomppaniassa koko seitsenvuotisen avioliittonsa ajan.
- 1859 *On Liberty*.
Thoughts on Parliamentary Reform.
- 1861 *Considerations on Representative Government*.
- 1861 (1863) *Utilitarianism*.
- 1865 *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*.
Auguste Comte and Positivism.
- 1869 *The Subjection of Women* (kirjoitettu 1861).
- 1874 Millin kuoleman jälkeen ilmestyivät *Autobiography* ja *Three Essays on Religion*.

Kirjallisuutta

- Annas, J.: Mill on the subjection of women. *Philosophy* 52 (1977).
- Arneson, R.: Mill versus Paternalism. *Ethics* 90 (1980).
- Bain, A.: *John Stuart Mill* (1882).

- Berger, F.: *Happiness, Justice, and Freedom*. Berkeley 1984.
- Britton, K.: *John Stuart Mill*. Harmondsworth, 1953.
- Brown, A.: *Modern Political Philosophy: Theories of the Just Society*. Harmondsworth, 1986.
- Cambridge Companion to Mill*. Toim. J. Skorupski. Cambridge: CUP, 1997.
- Cohen, S.: Proof and sanction in Mill's utilitarianism. *History of Philosophy Quarterly* 7 (1990).
- Crisp, R.: Mill on virtue as a part of happiness. *British Journal for the History of Philosophy* 4 (1996).
- Crisp, R.: *Mill on Utilitarianism*. Lontoo: Routledge, 1997.
- Donner, W.: John Stuart Mill's liberal feminism. *Philosophical Studies* 69 (1993).
- Gray, J.: *Mill on Liberty: A Defence*. London: 1983.
- Long, R.: Mill's higher pleasures and the choice of character. *Utilitas* 4 (1992).
- Lyons, D.: *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*. Oxford: OUP, 1994.
- McCloskey, H. J.: *John Stuart Mill: A Critical Study*. London: 1971.
- Mill, J. S.: *Collected Works*, 33 vols. Toim. J. Robson. Toronto: 1961–1991.
- Ryan, A.: Mill and the naturalistic fallacy. *Mind* 75 (1966).
- Ryan, A.: *The Philosophy of John Stuart Mill*. London: 1970.
- Ryan, A.: *J. S. Mill*. London: 1974.
- Skorupski, J.: *John Stuart Mill*. London: 1989.
- Ten, C. L.: *Mill on Liberty*. Oxford: OUP, 1980.

14 Liberaalisia ja konservatiivisia piirteitä Hegelin oikeusfilosofiassa

Georg Wilhelm Friedrich Hegelin elämä (1770–1831) osui Euroopan myrs-
kyisään murrosvaiheeseen, josta moderni maailma syntyi. Hegel oli kotoi-
sin Württembergiin kuuluvasta Stuttgartista, jossa hänen isänsä toimi tuon
pikkuvallion hovin finanssihallinnon *Expeditionsrathina* eli toimitusneuvok-
sena. Käytyään paikallisen klassisen kymnaasin Hegel luki filosofiaa ja
teologiaa Tübingenin yliopistossa. Papiksi hän valmistui vuonna 1793,
mutta papin virkaa hän ei koskaan hoitanut. Varhaiskasvatuksesta lähtien
hän oli omaksunut aikansa *Ehrbarkeitin* eli ylemmän keskiluokan sivistys-
porvaristolliset perusarvot ja ihanteet, joille hän antoi sittemmin tuotan-
nossaan idealistisesti systematisoidun ”käsitteen muodon”.¹

Valmistuttuaan Hegel toimi kotiopettajana Bernissä ja Frankfurtissa.
Vuonna 1801 hän muutti Jenaan, jossa hän luennoi aluksi yksityisdosenttina
muun muassa luonnonoikeutta. Jenassa hän sai myös päätökseen käsikirjoi-
tuksensa filosofianhistorian ehkä ihmeellisimpään teokseen nimeltä Hen-
gen Fenomenologia, kertomatiedon mukaan Napoleonin joukkojen juuri
nujertaessa Preussin armeijan Jenan taistelussa. Hegel joutui lähtemään leh-
dentoimittajaksi Bambergiin, josta hän siirtyi Nürnbergiin kymnaasin rehto-
riksi. Vuosina 1808–1815 hän opetti kymnaasissa muun muassa oikeus- ja
velvollisuusoppia, ja myös hänen filosofinen pääteoksensa Logiikan tiede
ilmestyi tällöin vuosina 1812–1816. Vuonna 1816 Hegel sai nimityksen
Heidelbergin yliopiston filosofian professoriksi. Heidelbergissa ilmestyi
vuonna 1817 hänen kypsän kautensa filosofinen kokonaisjärjestelmä, jon-

¹ *Ehrbarkeitista* ja sen sivistysihanteista ks. Toews, John Edward: *Hegelianism*. Cambridge University Press 1985, s. 13–29. Myös Hegelin *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnon-
oikeuden ja valtiotieteen perusteet* -teos on mitä suurimmassa määrin ihanteellista norma-
tiivista etiikkaa, vaikka tämä helposti kätkeytyy Hegelin kuvailevan esitystavan ”taakse”.

ka yhden tarkemmin kehitellyn osan Oikeusfilosofia-teos muodostaa. Seuraavana vuonna Preussin vapaamielinen ja sivistynyt opetusministeri Karl von Altenstein kutsui Hegelin Berliiniin, jonka teki houkuttelevaksi Preussin taloudellinen, poliittinen ja hallinnollinen uudistuskausi. Se oli pian uhanalaistuva, mutta tätä Hegel ei voinut ennakoida hyväksyessään tarjouksen ja siirtyessään syksyllä 1818 Berliinin vasta perustetun modernin yliopiston filosofian professoriksi. Berliinissä Hegelin maine nousi korkeimmilleen ja painettu Oikeusfilosofia-teos ilmestyi lokakuussa 1820, vaikka kansilehdelle on painettu vuosiluku 1821. Hegelin elämäntyö katkesi koleraan vuonna 1831, mutta hänen oppilaansa toimittivat hänen luentojaan perusteella hänen filosofisen kokonaisjärjestelmänsä muut laajennetut ja tarkennetut osa. Niihin kuuluu muun muassa historianfilosofia, joka esittää Hegelin termin ihmiskunnan ”objektiivisen hengen” eli ”vapaudentietoisuuden edistyksen” itämaisten despotioiden synnystä aina Hegelin aikaan saakka – huipennuksena tietenkin Hegelin oma oikeusfilosofia.

Hegelin oikeusfilosofinen pääteos *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* julkaistiin vuoden 1820 lokakuussa.² Tämä alkujaan yliopistolliseksi oppikirjaksi tarkoitettu klassikko on käännetty yli kymmenelle kielelle, ja se on Hobbesin *Leviathanin* ja Rousseauin *Yhteiskuntasopimuksen* ohella vaikutuksiltaan laaja-alaisiin ja samalla kiistellyin uuden ajan yhteiskuntafilosofian teos.

Kirjoitukseni otsikosta huolimatta en lähde erilaisten liberalismien ja konservatismien setvimiseen, koska näin emme pääsisi puusta pitkään.³ Käytän esityksessäni runsaasti suoraa tai kommentoitua sitaattia, mutta pyrin

² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Suomentanut Markus Wahlberg. Kustannus Pohjoinen, Oulu 1994. – Seuraavassa OF, mikä lyhennys tarkoittaa vuoden 1820 lokakuussa ilmestynyttä ensipainosta ja siitä myöhemmin laadittuja laitoksia. Hegelin oikeusfilosofisista käsikirjoituksista, kuulijamuistiinpanoista ja luentotoiminnasta ks. OF:n johdantokirjoitustamme, erit. s. 34–45. Sen jälkeen on löydetty ja julkaistu kaksi kuulijamuistiinpanoa Hegel, G. W. F.: *Philosophie des Rechts. Nachschrift der Vorlesungen von 1822/23 von Karl Wilhelm Ludwig Heyse*. Hrsg. von Erich Schilbach. Frankfurt/M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Wien 1999 ja *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*. Berlin 1819/1820. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier. Hrsg. von E. Angehrn, M. Bondeli und H. N. Seelman. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2000.

³ Konservatismiin käsitettä ja tutkimusta poliittisena aatteena ja elämänsenteena luonnehtii Suvanto, Pekka: *Konservatismi Ranskan vallankumouksesta 1990-luvulle*. SHS, Tampere 1994, s. 13–18. Hegelin valistuksen ja saksalaisen idealismin ”liberaaliseen” oikeusteoriaan kohdistaman kritiikin tiivistää Smith, Steven B.: *Hegel's Critique of Liberalism*. The University of Chicago Press, Chicago and London 1989, s. 57–97.

samalla välttämään argumentaation liiallista raskauttamista hegeliläisellä filosofis-teknisellä terminologialla. Esittelen lyhyesti Hegelin oikeusvaltion ja sosiaalivaltion teoreettikkona sekä yhteiskuntakriittikkona. Asetan hänen käsitteistöään ja kannanottojaan myös konkreettis-historialliseen kontekstiinsa, ja lopussa teen yhteenvedon Hegelin oikeusteorian luonteesta ja hänen poliittisesta positiostaan tuon ajan Preussissa ja lausun lyhyesti oman käsitykseni tämän kiitetyn ja parjatun teoksen merkityksestä.

OF:ssa valtio kattavimmassa merkityksessä ”siveellisen idean todellisuutena” (OF 257 §.) ilmenee Absoluutin järjen eli Maailmanhengen ”kulkuna maailmassa”⁴. Hegel uskoo hyvin omaperäisellä tavalla historialliseen kaitselemusajatukseen, mitä ilmaisee OF:n Esipuheen kuuluisa metafora järjestä ruusuna nykyisyyden ristissä (OF, s. 64). Siten Hegel katsoo saavuttaneensa filosofisen järjen sovituksen OF:ssa kehittelemiensä ihannetodellisten instituutioiden ja periaatteiden suhteessa aikansa ”mätään olemassa-oloon” (W 12, s. 53) eli vallitsevaan empiriseen oikeustodellisuuteen ja perinteisiin käytäntöihin.

Rakenteellisesti Hegel jäsentää OF:n niin, että hän erottaa teoksessaan kolme pääosaa: Abstraktisen oikeuden, Moraalin ja Siveellisuuden. Kaksi ensin mainittua kehittelevät modernin autonomisen subjektin luonnonoikeudellisen ja yksilömoraalisen vapauden, oikeuden, hyvinvoinnin, hyvän sekä omantunnon ja pahan abstraktiset käsitelmärytykset. Ne sisältävät kypsälle Hegelille ominaiseen tapaan myös modernin luonnonoikeuden ja saksalaisen idealismin pääedustajien peruskatsomusten kritiikin; tai osoittavat sen, että eipä ole ihmisen hyvä olla ”abstraktisesti” yksin ja yksinomaan luonnonoikeudellisessa ja sisäismoraalisessa maailmanmuodossaan sosiaalisia suhteita vailla.

Hegel vaikuttaa toisinaan äärimmäisen kriittiseltä esimerkiksi Rousseauin tai Kantin suhteen, mikä ei tietenkään merkitse sitä, että hän jättäisi omaksuttamatta järjestelmäänsä mitä suurimmassa määrin edeltäjiensä ajatuksia, kuten hän sanoo: kumottuina⁵. Välienselvittelyt modernin enemmän tai vähemmän liberaalisen luonnonoikeustradition ja moraalifilosofian kanssa on sijoitettu varsinaisten pykäliden Huomautuksiin. Samalla Hegel kohdistaa

⁴ OF 258 § Zusatz. Teoksessa Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel (Ed.): *G. W. F. Hegel, Werke Bd. 7*, Frankfurt am Main 1986, s. 403. – Tästä lähtien: Werke = W.

⁵ Saksan verbi *aufheben* merkitsee ’kumoamista’ monimielisellä tavalla, jota Hegel käyttää spekulatiivis-dialektisiin tarkoituksiinsa. ’Kumoamisessa’ on kyse kolminaisesta merkityksestä, jolloin jokin asia, käsite tai näkökanta kumotaan sen epäolennaisesta, huonot yms. piirteet ’kieltämällä’ mutta samalla siihen sisältyvä olennainen uudella tavalla käsitettynä ’säilyttämällä’, vieläpä niin, että lähtökohta samalla muodostuu johonkin uuteen kehitysvaiheeseen ’ylittäväksi’.

kritiikkinsä myös vanhaeurooppalaisen valtiofilosofian, historiallisen oikeuskoulun ja muiden ajassaan enemmän tai vähemmän konservatiivisten kirjoittajien teorioihin ja näkökantoihin. Omat kumoamis-metodin mukaiset luonnonoikeuden ja moraalin käsitelmäärityksenä Hegel esittää teoksensa varsinaisissa pykälissä. Aivan yleisesti voi todeta, että sekä Abstraktisen oikeuden että Moraalin luonne on moderniin luonnonoikeustraditioon ja moraalifilosofiaan perustuen täysin ”liberaalinen”, vaikka Hegel pyrkii kritiikeissään juuri osoittamaan puutteet ja rajat, joiden ylittäminen johtaa OF:n kolmanteen – Siveellisyudeksi nimitettyyn – pääosaan.

Siveellisyys jakautuu Perheen, Kansalaisyhteiskunnan ja Valtion ideoihin. OF:n 185 §:ssä Hegel kirjoittaa sivistysvaltion integroivan ”siveellisen idean” voimasta:

”Tämä voima on yksinomaan siinä ykseydessä, joka antaa järjen vastakohtaan irtautua koko vahvuutensa ja joka näin voittaa tämän vastakohtaan säilyttäen siinä itsensä ja yhdistäen sen itseensä.”

Kyseessä on modernin autonomisen yksilösubjektin erityishalujen vastakohta substantiaalisiin yhteisöarvoihin, vastakohta, joka pysyy modernissa perheessä vielä välittömänä eli sinänsä olevana mahdollisuutena. Mutta laajentuva ja modernisoituva porvarillinen yhteiskunta

”repäisee yksilön tästä sidoksesta, vieroittaa perheenjäsenet toisistaan ja tunnustaa heidät itsenäisiksi persooniksi... Näin yksilöstä on tullut kansalaisyhteiskunnan poika, porvarillisen yhteiskunnan, jolla on yhtä paljon vaatimuksia hänen suhteensa kuin hänellä on oikeuksia sitä kohtaan.” (OF 238 §)

Nykyään pitää puhua myös porvarillisen kansalaisyhteiskunnan tytöistä. Mutta Hegelin kanta on se, että modernissa kansalaisyhteiskunnassa yksilöiden reflektiivinen itsetajunta tekee mainitusta vastakohtasta aktuaalisen siten, että yksilö tiedostuu ja perheestä irrottautuen aluksi kehittyy jopa täydellisen egoistiseksi yksilösubjektiksi – voisi sanoa: totaali-liberaaliseksi individiksi ja edunkähmijäksi. Joten jos nyt jonkinlaisesta ”siveellisestä” tai hyvästä elämästä halutaan puhua, tarvitaan välittäviä työn ja sivistyksen käsitteitä ja kansalaisia oikeudellisesti ja eettisesti yhdistäviä instituutioita.

OF:ssa erilaisten vastakkaisuuksien yhdistäminen ja ylittäminen toteutuu sinänsä eli objektiivisesti ja itselleen eli subjektiivisesti olevana järjellisyys, joka ilmenee viime kädessä idealistisen kulttuurifilosofisesti jäsenneyssä sivistysvaltiossa. OF:n valtio on ”vahva”, mutta sen vahvuus muodostuu myös yksilöiden ”subjektiivisten” oikeuksien vahvana oikeusvaltiollisena ja jopa

sosiaalivaltiollisena puolustuksena: ”Näin yleinen ei ole voimassa eikä täyty ilman erityistä intressiä, tietämistä ja tahtomista, eivätkä yksilöt elä yksityishenkilöinä pelkästään erityisen intressinsä vuoksi tahtomatta samalla yleistä yleisen kannalta ja toimimatta tietoisesti tämän yleisen päämäärän puolesta”. Idealistisen tulevaisuususkosisesti Hegel pääättelee:

”Modernien valtioiden periaate on mitä vahvin ja syvin, koska siinä subjektiivisuuden periaatteen annetaan täydellistyyä persoonallisen erityisyyden itsenäiseksi äärimmäisyydeksi, joka samalla palautetaan substantiaaliseen ykseyteen, ja näin tämä ykseys pidetään yllä subjektiivisuuden periaatteessa itsessään.” (OF 260 §)

I Bertrand Russell kirjoittaa:

”[Hegelin] metafysiikasta seuraa, että tosi vapaus on kuuliaisuutta mielivaltaiselle esivallalle, että sananvapaus on pahasta, että absoluuttinen monarkia on hyvä, että Preussin valtio oli paras olemassa oleva hänen kirjoittamisaikanaan... Hän ihaili...järjestystä, järjestelmää, sääntelyä ja voimakasta keskushallinnollista kontrollia.”⁶

Viime vuosikymmeninä tehdystä yksityiskohtaisesta ja huolellisesta tutkimuksesta ja Hegelin pitkään arkistojen kätköissä tomuttuneen kirjallisen perinnön toimittamisesta ja julkaisemisesta huolimatta tällaiset luonnehdinnat seuraavat kuin kirous varsinkin Hegelin oikeusfilosofian populaarisempia esityksiä ja keskusteluja. Siksi on syytä vastata Russellin kaikkiin syytöksiin. Tarkoitukseni on lähinnä lyhyin oikeusfilosofisin ja historiallisin argumentein tukea jo asiansa tuntevien tutkijoiden piirissä vallitsevaa kantaa, jonka mukaan Hegel ei ollut mikään Preussin restauraatioajan kuninkaallinen valtiofilosofi saati sitten ”suursaksalainen nationalisti” tai jopa ”totalitaristi”. Lopussa lausun lyhyesti siitä, mitä suuntaa hän oikeus- ja valtioteoriassaan ja myös poliittisissa näkemyksissään edusti.

Russell siis väitti Hegelin metafysiikasta seuraavan, että vapaus on kuuliaisuutta mielivaltaiselle esivallalle. Aloitan vastaukseni selvittelemällä OF:n Esipuheen pahan jälkimaineen saanutta kaksoislausetta. ”Mikä on järjestellistä, on todellista; ja mikä on todellista, on järjestellistä.”⁷

⁶ Russell, Bertrand: *Unpopular Essays*, London 1950, s. 22.

⁷ OF:n Esipuheesta on kirjoitettu 140-sivuinen kommentaari Peperzak, Adriaan Th.: *Philosophy and Politics. A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1987. Kaksoislausetta metafysisistä implikaatioista ks. Yovel, Jeremiahu: *Hegel's Dictum that the Rational is Actual and the Actual is Rational*. Teoksessa v. Becker, W. und Essler, W.K. (Hrsg.): *Konzepte der Dialektik*. Frankfurt/M. 1981, s. 111–127.

Hegel oli mitä syvällisin metafyyssikko, siis olevaisen perimmäisen olemuksen tai Absoluuttisen idean pohdiskelija. Mutta oikeusfilosofisesti hänen metafysiikastaan seuraakin juuri sen vastakohta, mitä Russell siitä väittää seuraavan. Hegel näet hyvin monimutkaisella tavalla määrittää ja asettaa todellisuudelle kriteerejä siinä mielessä, että aito todellisuus on järjestistä ja hyvää eli vastaa filosofisen tietokyvyn rakennetta. Viime kädessä kyse on absoluuttisen järjen oman itsensä tietämisen rakenteesta, jonka Hegel uskoo esittäneensä metafyyssisen pääteoksensa Logiikan tieteen kategorioilla. Mutta olkoonpa tällainen uskomus kuinka megalomaaninen tahnassa, niin joka tapauksessa Hegelin totuuskäsite ja todellisuuskäsitys ovat perustaltaan idealistisen normatiivisia.

Otetaan protofilosofinen esimerkki: ”Tämä pöytä on sellainen ja sellainen”. Totta kai Hegelkin hyväksyy omalla tavallaan niin sanotun totuuden korrespondenssiteorian, jonka mukaan totuus on yksilön mielikuvan ja ulkoisen todellisuuden välistä vastaavuutta. Mutta tällaista yksilön mielikuvan ja havaittavissa olevan reaalisuuden tai maailmanosan läsnäolon vastaavuussuhdetta Hegel kutsuu ”paikkansa pitävyydeksi”.⁸ Oikeuden osalta siinä voi sanoa olevan kysymys reaalisesti empiirisen, kussakin historiallisessa ajassa ja paikassa toteutuvan valtion positiivisen oikeuden toiminnallisesta ”oikeellisuudesta”. Se on alimmanasteista totuutta Hegelin Oikeusfilosofian kannalta. Absoluuttisena idealistina Hegel jätti tällaisen totuuden ja todellisuuden setvimisen positiivisen oikeustieteen, historian ja muun aikansa ”empiirisen” tieteen asiaksi. OF:n 3 §:n Huomautuksessa Hegel kirjoittaa:

”Oikeusmääräysten ajassa ilmenevän kehkeytymisen ja kehittymisen tarkastelu on puhtaasti historian tehtävä. Tällä, samoin kuin oikeusmääräysten ymmärrykseen perustuvia seurauksia koskevalla tiedolla, joka selkenee vertaamalla näitä määräyksiä jo vallitseviin oikeussuhteisiin, on ansionsa ja arvonsa omalla alueellaan. Sillä ei ole suhdetta filosofiseen tarkasteluun sikäli kuin historiallisista syistä tapahtuvaa kehitystä itseään ei sekoiteta käsitteen perusteella toteutuvaan kehittelyyn, eikä historiallista selittämistä ja perustelua laajenneta merkitsemään sinänsä ja itselleen pätevää oikeutusta.”

”Historia” merkitsee tässä myös dogmaattista oikeustiedettä ja historiallista oikeuskoulua, jonka johtohahmoa Friedrich Karl von Savignyta, todellista aikansa arkkikonservatiivia, Hegel suorastaan pilkkasi hänen taantu-

⁸ Saksaksi: *die Richtigkeit*.

muksellisuutensa vuoksi.⁹ Hegel nimenomaan erottaakin oman ”järjellisen”¹⁰ oikeusfilosofiansa kaikenlaisesta vain ”ymmärryksellisestä”¹¹ tietees-
tä ja jatkaa mainitussa kohtaa:

”Tämä ero, joka on erittäin tärkeä ja johon on tiukasti pitäydyttävä, on samalla hyvin valaiseva. Oikeusmääräyksen voi osoittaa olosuhteiden ja vallitsevien oikeusinstituutioiden pohjalta täysin perustelluksi ja johdonmukaiseksi, ja kuitenkin se voi olla sinänsä ja itselleen epäoikeudenmukainen ja järjenvastainen.”

Toisin sanoen Hegelille aito todellisuus on sitä, että ideaalisen normatiivinen eli siveellinen oikeustodellisuus vastaa viime kädessä Absoluuttista ideaa, järkeä ja hyvyttä. Totta ja tosiolevaista on ajattelulla saavutettava ideamaailma, joka kyllä ”todellistuessaan astuu myös ulkoisen olemassaolon piiriin, näyttäytyy äärettömänä muotojen, ilmiöiden ja muodostumien rikkautena ja ympäröi ytimensä kirjavalla kuorella, jossa tietoisuus on alun alkaen kotonaan, kuorella, jonka käsite vasta lävistää löytääkseen sisäisen sykkeen ja tunteakseen sen vielä sykehtivän ulkoisissa muodostumissakin”. Mutta Hegel ei tunnusta tosiolevaksi näitä empiirisesti äärettömän moninaisia suhteita, jotka muodostuvat maailman ja ihmistoiminnan ulkonaisuudessa ”olemuksen siinä näyttäytyessä”. Siksi ”tämä loputon aines ja sen sääntely, ei...ole filosofian kohde”. (OF, s. 63)

Näin ollen OF:n Esipuheen kaksoislauseen alkuosa ”mikä on järjestä, on todellista” merkitsee, että teoreettinen tiedostus voi osoittaa ”modernien” länsimaisten valtioiden ”periaatteet” todelliselta olemukseltaan järjestäiksi. Yksikään empiirinen valtio ei ole ollut, ei ole eikä tule koskaan olemaan järjen todellistumaa sellaisenaan; eikä yksikään valtio ole edes lähentyvästi vastannut OF:n olemukseltaan metafysisen kolminaista järki-valtion käsitettä.¹² Ergo: Russellin väite, että Hegelin metafysiikasta seuraisi alistuminen mielivaltaiselle esivallalle on mieletön. Samoin perustetta vailla on jo filosofiselta kannalta tarkasteltuna Russellin väite, että tuonaikainen Preussin valtiokoneisto olisi ollut Hegelin mukaan ”paras” OF:n valtion käsitettä lähentyvässä merkityksessä.

⁹ Ks. esim. OF 211 § H ja 216 § H.

¹⁰ Kantasanana saksaksi: *die Vernunft*.

¹¹ Kantasanana saksaksi: *der Verstand*.

¹² Ks. myös Manninen, Juha: Erilaiset ’valtion’ käsitteet Hegelillä. Teoksessa Manninen, Juha: *Dialektiikan ydin*. Kustannus Pohjoinen, Oulu 1987, s. 71–79.

II OF:n piti ilmestyä viimeistään syksyllä 1819, mutta Hegelin sitä viimeistellessä Saksan liiton alueella ja erityisesti Preussissa saatettiin voimaan mitä tiukin sensuuri. Ylipäätäänkin niin sanotun ”kiihottajajahdin” nimellä tunnetut säädökset ja toimenpiteet sisälsivät muun muassa kaikkien ylioppilasjärjestöjen eli *Burschenschaftien* lakkauttamisen, yliopistojen ja professorien opetuksen ja henkilökohtaisen elämän tiukennetun valvonnan ja urkkimisjärjestelmän tehostamisen, yhteissaksalaisen syyttäjälimen perustamisen jne.¹³

Pääosa pidätetyistä ja jopa vuosiksi vangituista ”kiihottajista” oli *Burschenschaftlereita* ja heidän hengenheimolaisiaan, joita on myöhemmin kutsuttu ”kansallisliberaaleiksi”, koska he vaativat vapaampia yliopistoloja ja ”porvarillisesti” laajennettua edustusjärjestelmää. Monien kansallisromanttisena päämääränä väikkyi myös saksalainen yhtenäisvaltio. Preussissa ja useissa Saksan pikkuvaltioissa oli erilaisia provinssi- ja piirisäätypäiviä, maapäiviä jne., mutta aateliset privilegioineen olivat niissä edelleen täysin hallitsevassa asemassa. Muutoinkin valtion asiat hoidettiin monarkin ja huipultaan valtaosin aatelisten virkamiehistön toimesta.

Tähän asiaintilaan ”kansallisliberaalit” tahtoivat muutoksen enemmän tai vähemmän vapaamielisillä vaatimuksillaan. Moni näistä ”liberaaleista” oli kuitenkin myös kiihkosaksalainen intoilija, ja heidän tärkein filosofinen johtajansa, Hegelin ikuinen kiistakumppani Jacob Friedrich Fries, oli äärimmäinen kansalliskiihkoilija, teutonisti ja jopa karkea antisemiitti, joka kirjoitti vuonna 1816 kirjasen ”Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden” eli ”Kuinka juutalaiset vaarantavat saksalaisten hyvinvoinnin ja luonteenlaadun”.

Hegel puolestaan vastusti eri näkökannoilta ”nostettua meteliä” juutalaisia vastaan, sillä noilta metelöitsijöiltä oli yhtä kaikki jäänyt huomioon ottamatta, että juutalaiset ovat ”kaikkein ensisijaisesti ihmisiä ja ettei ihmisyyks ole vain pintapuolinen, abstraktinen kvaliteetti”. Hegel jatkaa:

”Ihmisyyteen kuuluu päinvastoin se, että myönnettyjen kansalaisoikeuksien vuoksi yksilössä syntyy pätevä itsetunto kansalaisyhteiskunnan oikeustoimikelpoisena persoonana. Tähän äärettömään, kaikesta muusta vapaaseen lähtökohtaan perustuen saadaan aikaan toisaalta ajattelutavan ja toisaalta mielenlaadun sovittuminen”. (OF 270 § H, alav. 3)

Oman eettisesti tolerantin ihmisoikeusajattelunsa Hegel perustelee lyhyesti toteamalla, että kuuluu sivistykseen eli ajatteluun yksilön tietoisuutena

¹³ Ks. tark. OF:n johdantokirjoitustamme, s. 34–40.

yleisyyden muodossa, että ”minä” käsitetään yleiseksi persoonaksi, jona kaikki ovat identtisiä. Siten ”[i]hmisellä on...arvo ihmisyytensä vuoksi, ei siksi, että hän on juutalainen, katolilainen, protestantti, saksalainen, italialainen jne.” (OF 209 § H)

Hegelin läheisin ja lahjakkain oppilas hänen Berliinin vuosinaan oli juutalaissyntyinen Eduard Gans, joka muun muassa toimitti Hegelin kuoltua tämän Koottujen teosten 1. laitoksen Oikeusfilosofia-osan. Mutta juutalaispogromien ohella myös monet Hegelin puhtaasti saksalaissyntyiset oppilaat jouduivat ”kiihottajajahdin” yhteydessä pidätetyiksi ja vangituiksi. Hegel näki paljon vaivaa heidän vapauttamisekseen takuilla ja yhteydenotoilla päättäviin viranomaisiin – oman uransa äärimmäisen ahdistavissa oloissa vaarantaen. Eräät kiinniotetut saivat kuitenkin istua tutkintavankeudessa vuosikautsia ilman laillista tuomiota. Hegel sen sijaan esittää OF:n 223–228 §:ssä oikeuspoliittisesti liberaalisen ja eettisesti oikeusvaltiollisen käsitteenkehittelyn ja vaatimussarjan vapausoikeuksien toteuttamiseksi oikeudenhoidossa.

Luonnehdin seuraavassa paria lähinnä siviiliprosessuaalista instituutiota. OF:n 223 §:ssä Hegel kehittää ideaalis-normatiivisen instituution nimestä ”sovinto-oikeus”. Hän puhuu siitä, miten prosessuaaliset toimenpiteet jakautuvat ”rajattomasti yksilöidyksi menettelyiksi ja vastaaviksi oikeuksiksi” ja ”oikeudenkäynnistä, joka on sinänsä vain keino, tulee...päämäärälleen vieras”. Hegel esittääkin empiirisesti yleistetyn johtopäätöksen ja oikeusvaltiollisesti perustellun muutosvaatimuksen:

”Osapuolille on tarjolla käydä läpi tällainen laaja formalismi heidän oikeutenaan, ja tämän kaavamaisuuden voi myös muuttaa pahaksi ja jopa vääryyden välikappaleeksi. Siksi tuomioistuimen on asetettava osapuolten velvollisuudeksi alistua yksinkertaiseen lainkäyttöön – sovinto-oikeuteen – ja sovitteluyritykseen ennen varsinaista oikeudenkäyntiä. Näin osapuolia ja oikeutta itseään substantiaalisena asiana suojellaan oikeudenkäynniltä ja sen väärinkäytöltä.”

Herra Russellille voisi näin jälkikäteen huomauttaa, että tämä ideaalinen instituutioluonnostelma on yhtä etäällä Preussin voimassa olleesta oikeudesta kuin maa on taivaasta.¹⁴ Mutta lisäksi Hegel luonnostelee nimenomaan heikomman osapuolen suojelemiseksi tarkoitetun, ”kohtuutuomioistuimeksi” nimittämänsä instituution, joka

¹⁴ Vertailun vuoksi: Suomessa saatiin vasta vuonna 1993 aikaan uusi riitaprosessi, joka mahdollistaa tuomarille sovinnon edellytysten selvittämisen ja asianosaisten pyynnöstä vahvistamisen. Vuonna 1999 joka viides riitajuttu päättyi sovintoon.

”pitäytyy yksittäistapaukseen eikä sovellla oikeudenkäyntimenettelyn mahdollisuuksia eikä nimenomaan niitä objektiivisia todistukeinoja, joita lain kirjain saattaa vaatia. Samalla kohtuutuuomioistuin ratkaisee yksittäisen jutun tämän yhden asian intressin mukaan, ei yleiseksi muodostuvaa laillista ennakkotapausta silmällä pitäen.” (OF 223 § H)

Herra Russellin on täytynyt olla sokea tai sitten kuuro omantuntonsa äänelle, jos hän on nähnyt tässä ja muissa vastaavanlaisissa kohdissa ”kuuliaisuutta mielivaltaiselle esivallalle”!

Hämmästyttävän ajankohtaisia kehittäjiä löytyy myös muualta kuin Kansalaisyhteiskuntaan sisältyvän Oikeudenhoidon jaksosta. Modernin porvarillisen Kansalaisyhteiskunnan esityksessä Hegel on kuitenkin kehittyissään ja katsomuksissaan ”liberaalisempi” kuin klassisessa mielessä ”konservatiivisemmin” konstruoidussa varsinaisen Valtion jaksossa. Esittelen seuraavassa vielä pari kohtaa Kansalaisyhteiskunnan jaksosta ja lausun muutaman sanan Valtiosta vasta esitykseni loppupuolella.

III Hegelin oikeuden ”käsitteenkehittelyt” ja dialektisen idealismin mukaiset instituutiokonstruktiot liittyvät usein OF:n pykälien Huomautuksissa esitettyihin muiden kirjoittajien katsomusten sekä historiallisen ja positiivisen oikeuden kritiikkeihin. Tämä merkitsee samalla suoraa tai epäsuoraa kritiikkiä Preussissa voimassa olleita oikeussääntöjä kohtaan. Teoksen oppikirjaluonteen vuoksi Hegel on kriittisimmillään juuri Huomautuksissa. Poliittisen suhdanteen takia hän joutuu toisinaan laimistamaan idealisointejaan ja arvostelujaan. Silti esimerkiksi oikeusvaltiokonstruktionsa modernia lailisuusperiaatetta määrittävässä 212 §:ssä hän kirjoittaa:

”sinänsä olemisen ja asetettuna olemisen identtisyydessä vain laki on oikeudellisesti sitova. Asetettuna oleminen muodostaa läsnäolon puolen, johon saattaa liittyä myös omapäisyyden ja muun erityisyyden aikaansaamia sattumia. Siksi laki voi yhä erota sisällöltään sinänsä oikeasta.”

”Sinänsä oikea” on Hegelin filosofis-teknisesti ja ideologis-taktisesti käytämä ilmaus, joka tässä tarkoittaa modernin oikeusvaltioperiaatteen sisällöllistä reformatiivista potentiaa. Hegelin mukaan oikeussääntöjen lainsäädännöllä yleisesti kaikkia kansalaisia sitovaksi saattamisen tulee tapahtua lainsäädäntöprosessissa julkisen mielipiteen välityksellä ja ”järjellisen” reformipoliittisesti toimien. Näin ”sinänsä oikea” tulee ”oikeudeksi itselleen” eli lainsäätäjälle ja viime kädessä kansalle itselleen. Hegel tarkentaa:

”Vasta kun oikeus tulee laiksi, se saa yleisyytensä muodon lisäksi myös totuudellisen määreisyytensä. Siksi lainsäädännön esityksessä ei ole tarkasteltava pelkästään sitä momenttia, että lain säätämällä ilmaistaan jokin kaikille pätevä käyttäytymissääntö. Tätä tärkeämpi sisäisesti olenainen momentti on tieto sisällöstä määritetyssä yleisyydessään.” (OF 211 § H)

Tämä oikeusvaltiollinen ja yleisen mielipiteen merkitystä lainsäädäntötyössä korostava eettinen ja poliittinen ideaali on avoin hyökkäys arkkikonservatiivisen historiallisen oikeuskoulun edustajien korostamaa ja valtaapitävien eduksi tulkitsemaa perinteistä lainsäädäntöä ja tapaoikeutta vastaan. Myös OF:n 211 §:n Huomautuksen lakoninen toteamus, että ainoastaan eläimillä on lakinsa niiden ihmiseen tapaan vertautuvana vaistona, ja perinteisen tapaoikeuden vastainen huomautus, että ”nykyään puhutaan eniten elämästä ja elämään siirtymisestä juuri sen osalta, minkä hyvin tiedetään olevan kuolleinta ainesta ja hengettömintä ajatusta”, puhuvat puolestaan. Lisäksi Hegel ironista analogiaa käyttäen mainitsee, että muinainen tyranni Dionysios ripusti lait niin korkealle, ettei yksikään kansalainen kyennyt niitä lukemaan. Historiallista koulua ja vallinnutta tapaoikeutta kritisoiden hän jatkaa:

”Yhtä väärin on niiden kätkeminen vaikeaselkoisten kirjojen, poikkeavia tuomioita ja mielipiteitä sisältävien päätöskokoelmien, tapaoikeuksien ja vastaavien laajaan aparaattiin, vieläpä vieraskielisinä siten, että tieto voimassa olevasta oikeudesta on saatavilla vain niille, jotka ovat siihen oppineesti perehtyneet.” (OF 215 § H)

Tavallisen kansan etuja silmällä pitäen Hegel vaatii painokkaasti myös oikeudenkäytön julkisuutta, mikä oli Preussissa OF:n julkaisemisajankohtana rohkea kannanotto. Samassa OF:n 224 §:ssä hän ensin uudestaan korostaa, että lakien julkisen tunnetuksi tekemisen vaatimus (215 §) kuuluu modernin valtion kansalaisten ”subjektiivisen tietoisuuden oikeuksiin”. Vastaaavasti niihin kuuluu myös mahdollisuus varmistua lain oikeudenmukaisesta toteutumisesta yksittäistapauksessa, siis mahdollisuus tuntea prosessin ”ulkonaisten menettelyjen, oikeusperusteiden jne. kulku”. Hegelin mukaan tämä on

”sinänsä yleispätevä tapahtumasarja, ja vaikka juttu erityisen sisältönsä mukaan koskee vain osapuolten etua, niin sen yleinen sisältö, eli oikeus siinä ja tämän oikeuden ratkaisu, kuuluu kaikkien intressiin – oikeudenhoidon julkisuuteen.”

Tähän liittyy myös Hegelin vaatimus jury-tuomioistuinten perustamisesta ja asian dialektinen perustelu. Edellä ilmaus ”subjektiivisen tietoisuuden oikeus” sisältää kantilaisen autonomisten oikeussubjektien yhdenvertaisuusperiaatteen. Nyt tuomioistuimen asemaa määrittäessään Hegel ”kumoo” eli kieltää sen pelkkänä ideaalina ja ”liberaalisena” muotovaatimuksena, mutta samalla säilyttävästi asiaan kuuluvaa objektiivista ulottuvuutta kehittellen ”ylittää” sen yleisen valamiesoikeuden vaatimukseksi.

OF 228 §:n Huomautuksen mukaan ”itsetajunnan oikeutta” eli kansalaisten ”subjektiivisen vapauden momenttia” on pidettävä substantiaalisena näkökohtana tarkasteltaessa julkisen oikeudenhoidon ja valamiestuuomioistuinten välttämättömyyttä. Muilta näkökannoilta ja muista perusteista niiden eduista ja haitoista voi kiistellä miten tahansa, sillä tällaiset pelkästään utilitaristiset perustelut ovat Hegelin mukaan ”muiden järkeilyyn liittyvien perusteiden tavoin toissijaisia”. Siten esimerkiksi ammattipätevyyteen kuuluvat tehokkuusvaatimukset ja vastaavat seikat on kyllä otettava huomioon tuomioistuinten kokoonpanoja harkittaessa. Mutta viime kädesä ”subjektiivisen itsetajunnan oikeuteen”, joka ei koe vaatimuksiaan ”tyydytetyiksi ilman myötävaikutustaan”, palautuu ”se olennainen, mikä voidaan esittää näiden instituutioiden hyödyllisyyden muodon osalta”.

Luonteenomaisella tavalla eri näkökantoja dialektisesti kritisoiden ja yhdistäen Hegel omaksuu Kantilta subjektiivisen itsetajunnan yhdenvertaisuusperiaatteen ”sinänsä olevaksi” lähtökohdaksi, määrittää sitä edelleen eli kieltää sen pelkästään muodollisena ”itselleen olemisena”, mutta säilyttää sen olemukseltaan ”substantiaalisena näkökohtana”. Samalla mainitun §:n Huomautuksessa esitettyjen utilitarististen valamiesprosessin kalleus- ja muiden vastaavien väitteiden toisen kieltämisen kautta toteutuu yhdistävä ylittäminen, jossa ”itsetajunnan oikeus” juuri kohoo ”substantiaalisesti” ratkaisevaksi perusteluksi modernin kansalaisyhteiskunnan jäsenten oikeudenkäyttöön osallistumiselle.¹⁵

Talouselämän teoreetikkona Hegel puolestaan oli vankka liberalistiselle porvaristolle niin tärkeän elinkeinovapauden kannattaja.¹⁶ Herra Russellille

¹⁵ Esimerkistä näemme Hegelin dialektisen argumentaatiotavan joustavuuden. Kriitikki tahtuu varsinaisiin pykäliin liitetyissä Huomautuksissa, joiden Hegel toteaa viittaavan hänelle läheisiin tai hänen näkemyksistään poikkeaviin käsityksiin, tarkempiin seurauksiin jne. (OF, s. 55). Luennoillaan hän selvitteli kantojaan ja lähteitään vieläkin yksityiskohtaisemmin.

¹⁶ OF 236 ja 254 §. – Koko Kansalaisyhteiskunnan Johdanto-jaksoa (182–187 §) ja jaksoa A. Tarpeiden järjestelmä (189–207 §) voi lukea myös dialektisen yhteiskuntakriittisenä ylistyslauluna kehittyvälle ja ”liberalisoituvalle” kapitalismille. Porvarillisen yksityisomaisuuden ja sopimusvapauden ”luonnonoikeudellisen” teoriansa Hegel esittää jo Abstraktisen oikeuden jaksossa.

voisi tältäkin kannalta huomauttaa, että Preussissa elinkeinovapaus oli tietystä reformeista huolimatta sangen rajoitettua. Mutta Hegel kannattaa myös vapaata ammatinvalintaa, jopa virkamiehistön huipulle asti, joka Preussissa oli aateliston privilegioin täysin miehittämä. (OF 206 ja 291 §)

Poliittisen taloustieteen klassikkonsa lukeneena ja valtaisan päivätiedon omaksumiskykynsä ansiosta Hegel kuitenkin kykeni tiedostamaan niin sanotun vapaan markkinatalouden mukanaan tuoman yhteiskunnallisen polarisaation. Hänen mukaansa esteettömässä toiminnassaan taloudellisesti modernisoituva kansalaisyhteiskunta edistyy sisäisesti väestöltään ja teollisuudeltaan. Mutta markkinatalouden vallitessa

”[t]oisaalla rikkaudet kasaantuvat yhä enemmän, kun ihmisten välinen yhteys yleistyy heidän tarpeidensa ja niitä varten hankittavien välineiden tuottamistavan ansiosta. Tästä kaksinkertaisesta yleisyydestä näet saadaa suurin voitto. Toisaalla lisääntyy erityisen työn erillistyminen ja rajoittuneisuus ja siten tähän työhön sidotun luokan riippuvuus ja hätä, mihin liittyy kyvyttömyys tuntea ja nauttia kansalaisyhteiskunnan yleisiä vapauksia ja erityisesti henkisiä etuisuuksia.” (OF 243 §)

Hegel on talouselämänkin suhteen periaatteellinen liberalisti ja vapaan markkinatalouden kannattaja, mutta pelkkä omaisuuden kasaaminen ja mukavuudentavoittelu ilman sitä oikeuttavaa intellektuaalista ja eettistä sivistymistä ja heikompien olojen parantamispyrkimystä, oli hänestä halveksittavaa. Asia käy monin paikoin ilmi Oikeusfilosofiasta, hänen poliittisista ja yhteiskuntakriittisistä kirjoituksistaan puhumattakaan. Lisäksi päinvastoin kuin aikansa – ja myöhempien aikojen – yltiöliberalistit Hegel kannatti tavallisen kansan perustoimeentulon ja hyvinvoinnin varmistamiseksi mahdollisimman tehokkaita ja kuitenkin vähän puuttuvia suoria kontrollikeinoja esimerkiksi tavallisimpien elintarvikkeiden hinnanmäärittelyssä. Perusteluna hän esittää ytimekkäästi, että

”asetettaessa tavaroita julkisesti kaupan yleiseen ja päivittäiseen käyttöön niitä ei tarjota niinkään yksilölle sellaisenaan, vaan hänelle yleisenä eli yleisölle. Siksi julkinen valta voi puolustaa yleisön oikeutta olla tulematta petetyksi ja huolehtia tavaroiden valvonnasta yhteisenä tehtävänä.”¹⁷

Isommat kapitalistit, suurkauppiaat ja vastaavat, Preussissakin jo melko-moiset, eivät saa Hegeliltä täysliberalistista markkina-armoa:

¹⁷ OF 235 ja 236 §. – Lienee paikallaan muistuttaa, että Suomessa moderni kuluttajan-suojalainsäädäntö asianmukaisine viranomaisineen saatiin aikaan vasta vuonna 1978.

"Etupäässä kuitenkin laajojen teollisuudenhaarojen riippuvuus ulkomaiden olosuhteista ja etäisistä yhteyksistä, joista näille aloille omistautuneet ja sidotut yksilöt eivät kykene luomaan yhtenäistä yleiskuvaa, tekee yleisen valvonnan ja johtamisen välttämättömäksi".

Hegel ei Adam Smithin ja kumppaneiden tai nykyisten uusliberalistien tapaan usko markkinamekanismin näkymättömään käteen sellaisenaan. Tarvitaan taloudellisen harmonisoivaa interventiolainsäädäntöä:

"Erityinen intressi vetoaa vapauteen ylemmältä taholta tulevaa sääntelyä vastaan mutta tarvitsee sitä enemmän tätä sääntelyä mitä enemmän on sokeasti vajonnut itsekkäisiin päämääriin. Vain näin erityinen intressi voidaan palauttaa yleiseksi, lieventää vaarallisia mullistuksia ja lyhentää sen välitilan kestoa, jossa kollisioiden oletetaan tasoituvan tietoisuutta vailla olevan välttämättömyyden tietä." (OF 236 § H)

Siten taloudellisen liberalismien peruslähtökohtien hyväksymisestäään huolimatta näemme Hegelin tässä voimakkain kuvin ja argumentein puolustavan tilanteen mukaan vahvaakin valtiollista interventiota suurkapitalistien ja vastaavien "sokeasti itsekkäiden" erityisintressien ohjaamiseksi ja laannuttamiseksi "yleisen" intressin nimessä.

OF:ssa Hegel kehittää oikeusvaltiollisia ideaalisia instituutiota lähinnä aikansa ja tulevaa keskiluokkaa varten. Markkinaliberalistin tapaan hän ei kuitenkaan jätä kapitalismin kehittymisen myötä välttämättä muodostuvaa köyhälistöä oman onnensa huomaa, sillä – voi sanoa – sosiaalivaltiollinen

"julkinen valta omaksuu köyhiä kohtaan perheen aseman suhteessa heidän välittömään puutteeseensa samoin kuin suhteessa heidän työtä vieroksuvaan asenteeseensa, pahantapaisuuteensa ja muihin paheisiin, jotka ovat lähtöisin tuosta tilasta ja heidän tuntemastaan vääryydestä." (OF 241 §)

Näin on meneteltävä, koska

"ylenmääräisessä rikkaudessaankaan porvarillinen kansalaisyhteiskunta ei ole kyllin rikas, siis ei omista tarpeeksi itselleen kuuluvaa varallisuutta, jotta kykenisi ehkäisemään köyhyyden lisääntymisen ja alhaisen sikiämisen." (OF 245 §)

Tässäpä olemme armon vuonna 2000 eli 180 ajastaikaa OF:n ilmestymisestä. Miten sitten julkisen vallan tulisi Hegelin mukaan toimia? Asia on liian monimutkainen lyhyessä tilassa hahmotettavaksi. Hegelin perusratkaisu on kuitenkin aidon sosiaalivaltiollinen, sillä hänen mukaansa "yhteiskunta pyrkii löytämään puutteenalaisuuden syyt, järjestämään yleiset

tukikeinot ja tekemään [yksityisen] avustamisen vähemmän tarpeelliseksi.”¹⁸ Hegel tarkoittaa tässä ”avustamisella” pelkkää yksityistä hyväntekeväisyyttä kantilaisena epätäydellisenä velvollisuutena, mihin tavallisesti liittyy hyötyperusteista omanarvontunnon kohottamista ja pahimmassa tapauksessa myös ”rikkaissa avunantajissa mahdollisesti heräävää kopeutta ja muissa ehkä syntyvää kateutta”. (OF 253 § H) Muun muassa tämän vuoksi Hegel lausuu kuin modernia sosiaalivaltiolista näkökantaa ennakoiden, ettei ”hyvänsuovien ihmisten” tule kokea itseään ”loukatuiksi ja nöyryytetyiksi” yleisesti velvoittavan sosiaalilainsäädännön vuoksi. Kaikesta huolimatta porvarillisessa yhteiskunnassa ”[l]ähimmäisenrakkaudelle itselleen jää vielä kylliksi tehtävää”. Ja Hegel päättää argumenttinsa:

”Yleistä tilaa on päinvastoin pidettävä sitä täydellisempänä mitä vähemmän yksilölle itselleen jää jäljelle tehtävää erityisen mielipiteensä mukaan verrattuna siihen, mitä on järjestetty yleisellä tavalla.” (OF 242 § H)

Hegelin terminologian mukaan on ”moraalista”, että yksilöt harjoittavat yksityistä hyväntekeväisyyttä joko sellaisenaan tai erilaisten yksityisten yhteisöjen kautta. Mutta tämä on vain ”liberaalista” joko kantilaista tai utilitaristista yksilömoraalia – *die Moralität* – kun sen sijaan aito ”siveellisyys” ihmisten hyvän elämän ideaalisena mahdollistajana – *die Sittlichkeit* – edellyttää muun muassa ideaalista sosiaalivaltiota oikeudellisesti taattuine julkisine sosiaalihuoltoineen jne.

Hegel lausui edellä, että ”julkinen valta” ottaa ”perheen” aseman köyhiä kohtaan. Tässä ilmenee tietty ”konservatiivinen” tai ”paternalistinen” vivahde, joka kaikessa ihanteellisuudessaan karakterisoi myös OF:n koko Perhejakson käsitelmäriityksiä ja instituutioita. Samoin Kansalaisyhteiskunnan Korporaatio-oikeuden jaksoon, OF 250–256 §, sisältyy monia piirteitä ja yksityiskohtia, jotka ”liberalistinen” lukija on valmis oikopäätä leimaamaan ”konservatiiviseksi”, yrittäjyyden vastaisiksi ja holhoaviksi. Tässä voi enää vain lyhyesti todeta, että OF:n idealisoidussa Korporaatio-jaksossa ei ole kysymys mistään vanhakantaisesta, ”luutuneesta [ja] oloutuneesta, surkeaksi ammattikuntalaitokseksi vajonneesta” (W 7, s. 397) instituutiosta. Päinvastoin Korporaatio-oikeudessa hahmottuu kansalaisyhteiskuntaan ja valtioon ihanteellisesti integroituvien siveellisten ja patrioottisten kansa-

¹⁸ Korostan termin ’sosiaalivaltio’ käytöllä sitä, että OF:n idealisoinnissa ei ole kyse paternalistisesta ja konservatiivisesta ’holhousvaltiosta’. Köyhillä ja muilla osattomilla on oikeus vaatia kohtuullista elantoa, terveydenhoitoa ja jopa ”kansalaisyhteiskunnan yleisiä vapauksia ja...henkisiä etuuksia”. OF 242 ja 243 §.

laisten vapaaehtoisesti perustamien yhteisyritysten ja yhdistysten ideaalinen normatiivisuus, vaikka Hegel lähinnä ”liberalisoituvan” porvariluokan omistushimon ja välinerationaalisen päätöksenteon ”siveellistämiseksi” korporaatioita suosittelee. Siten ja loppupäätelmänä:

”korporaatiolla on yleisesti ottaen oikeus muodostua jäsenilleen kuin toiseksi perheeksi, kun taas kansalaisyhteiskunta jää yleisluonteisempana yksilöille ja heidän erityisille elämäntarpeilleen tässä suhteessa etäisemmäksi.” (OF 252 §)

Tämän vuoksi Hegel tähdentää korporaatoiden välitystehtävää pyrittäessä integroimaan porvarillisen kansalaisyhteiskunnan egoistiset yksilöatomit valtiolliseen toimintaan: ”Perheen ohella korporatio muodostaa toisen eli kansalaisyhteiskuntaan perustuvan siveellisen juuren valtiolle”. (OF 255 §) Mutta valtiolliseen toimintaan ”siveellisesti juurtumiseen” ja oikeuden legitimaatioon kansalaisten kannalta tarvitaan myös yleistä mielipidettä ja julkista sananvapautta, mistä seuraavassa.

IV Russellin toinen väite kuului, että Hegelin mukaan sananvapaus on pahasta. Väite on sellaisenaan järjetön. Esitän seuraavassa pääkohdat siitä, mitä Hegel ahdistavissa sensuurioloissa kirjoitetussa teoksessaan yleisestä mielipiteestä ja julkisesta sananvapaudesta todella lausuu, sillä asiaan liittyvän kansanedustuksen ”siveellisesti” organisatorisen idealismin kuvaukseen ei tässä ole mahdollisuuksia. Peruslähtökohta on se, että osallistuesaan ”yleisten asioiden tietämiseen, käsittelyyn ja päättämiseen” kansalaisten – lähinnä miespuolisten ammatti-, sivistys- ja virkamiesporvarien – ”edustama muodollisen vapauden momentti saisi oikeutensa kansalaisyhteiskunnan sellaisten jäsenten puolesta, joilla ei ole osaa hallituksessa”. Siten Englannin mallin mukaan idealisoidun kaksikamarisen parlamentin ”säätökäsittelyn julkisuus lähinnä laajentaa yleisen tiedon momenttia.”¹⁹

Hegel puhuu ”muodollisen vapauden momentista” siksi, että vasta pitkän sivistysprosessin kuluessa ”liberaalisen” porvariston intressien kyllästämän yleisen mielipiteen voi olettaa päätyvän poliittisesti ja eettisesti rationaaliin ”ajatuksiin ja näkemykseen valtion käsitteestä, tilasta ja asioista ja pystyvän siten arvostelemaan niitä järkevämmin” (OF 315 §). Tämä johtuu siitä, että yleinen mielipide kyllä

¹⁹ OF 314 §. Ks. myös Tenkku, Jussi: Englannin parlamenttia ihannoiva Hegel. *Ajatus* 32 (1970), s. 245–260.

”sisältää terveen arkijärjen muodossa oikeudenmukaisuuden ikuiset substantiaaliset periaatteet, koko valtiojärjestyksen, lainsäädännön ja yleensäkin yleisen tilan totuudellisen sisällön ja tuloksen...”

Mutta kun

”tämä sisäinen tulee tietoisuuteen ja esitetään yleisissä lauseissa toisaalta itselleen ja toisaalta tarkoitettuna tapahtumien, järjestelyjen, valtion olojen ja tunnettujen tarpeiden konkreettiseen pohdiskeluun, niin siinä käy samalla esiin mielipiteiden kaikkinaisen satunnaisuus, niiden tietämättömyys, vääristyneisyys, virheellinen tuntemus ja arvostelu”. (OF 317 §)

Siksi Hegel päättelee dialektisesti, että ”yleinen mielipide ansaitsee sekä kunnioitusta että halveksuntaa” – halveksuntaa se ansaitsee konkreettisen tietoisuutensa ja ilmauksensa, kunnioitusta olennaisen eli substantiaalisien perustansa osalta, joka Hegelin mukaan ”vain enemmän tai vähemmän sameasti näyttäytyy konkreettisesti puolesta”. (OF 318 §)

Kuvaillessaan OF:ssa idealisoidun kansanedustuslaitoksen debatteja Hegel korosti, että totuus tulee esille vasta ankaran ja monipuolisen mielipiteenvaihdon ja polemiikin myötä. Tämä merkitsee sitä, että yleisen mielipiteen koostuma kulloisessakin asiassa ei ole mitenkään pyhää eikä sen merkitystä voi typistää mihinkään yksioikoiseen iskulauseeseen, kuten *Vox populi – vox dei*²⁰. Shlomo Avineri toteaa, että vain harva 1800-luvun ajattelija oli yhtä tietoinen kuin Hegel moderniin tiedonvälitykseen erottamattomasti sisältyvästä monimielisyydestä ja ristiriitaisuudesta ”olennaisen” ja ”vääristyneen” välillä. Hegel kuitenkin pyrki osoittamaan tien ulos yleisen mielipiteen kakofonisilta umpikujilta. Hänen mukaansa todelliseen poliittiseen johtajuuteen kuuluu kyky erottaa yleiseen mielipiteeseen sisältyvän olennaisen ja vääristyneen suhde ja ero. Poliittisella päätöksentekijällä on ambivalentti suhde yleiseen mielipiteeseen: hänen on toisaalta kyettävä ilmaisemaan tätä mielipidettä, toisaalta taas ohjaamaan ja johtamaan sitä.²¹

Hegel ei tarjoa OF:ssa tarkempia kriteerejä sen erottamiseksi, mikä yleisessä mielipiteessä on substantiaalista ja mikä epäolennaista ja ohimenevää. Ratkaisu riippuu luonnollisesti käsiteltävän asian luonteesta ja konkreettisista olosuhteista. Hegel kuitenkin katsoo, ettei yleisellä mielipiteellä ole erottavaa mitta eikä kykyä kohottaa substantiaalista itsessään määritetyksi

²⁰ Kansan ääni – Jumalan ääni. Ks. tark. OF 317 § H.

²¹ Avineri, Shlomo: *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge University Press, Cambridge 1972, s. 174.

tiedoksi. Siksi ”riippumattomuus tästä mielipiteestä on ensimmäinen muodollinen edellytys jonkin suuren ja järjellisen aikaansaamiseksi (sekä todellisuudessa että tieteessä)”. Tällainen saavutus voi Hegelin mukaan puolestaan olla varma ”siitä, että yleinen mielipide myöhemmin hyväksyy ja tunnustaa sen ja muodostaa siitä erään ennakkokäsityksistään.” (OF 318 §)

Hegeliltä voimme oppia, että yleisen mielipiteen muodostus ei ole mikään hetkellinen – ”gallupdemokraattinen” – tila, vaan pitkälinen keskustelu- ja sivistysprosessi. Samalla tietynlaista ”elitististä” tai ”konservatiivista” sävyä asiaan tuo Hegelin puhe ”niin sanotusta kansasta” (OF 310 § H) tai tapa korostaa yleisessä mielipiteen- ja tahdonmuodostuksessa kansalaisyhteiskunnan jäsenten ”koulittua ja koeteltua esimiesaseman ymmärrystä ja valtiotajua” jne. (OF 310 §) Joka tapauksessa on otettava huomioon aika, paikka ja ne ahdistavat sensuuri- ja muut olosuhteet, joissa tämä tulevalle saksalaiselle virka- ja sivistyseliitille tarkoitettu oppikirja julkaistiin. Lisäksi herra Russellille voisi huomauttaa, että sananvapauden ohella Preussista tietenkin puuttui Hegelin englantilaisen kaksikamarisen edustuslaitoksen esikuvan mukaan ideaalisesti kehittelemä parlamentti ja tyystin kirjoitettu perustuslakikin. Mistään yleisestä yhteiskunnallisesta ja poliittisesta mielipiteenmuodostuksesta ei voinut puhuakaan!

Näissä oloissa Hegel kolmen sivun mittaisessa OF:n 319 §:ssä julistautuu modernin länsimaisen oikeusvaltiollisesti säännellyn sananvapauden kannattajaksi, siis sensuurin avoimeksi vastustajaksi. §:n Huomautuksessa hän lisäksi sensoreiden suhteen monisuuntaista ”järjen viekkautta” osoittaen ilmaisee ironista toleranssia ”kansallisliberaalisia” teutoneja ja muita aikansa kiihkoilijoita kohtaan.

Sananvapaus ei voi tietenkään merkitä vapautta puhua ja kirjoittaa mitä vain. Laeilla ja asetuksilla säänneltyjen rikosten – julkisen herjauksen, kapinaan kiihottamisen jne. – rankaisemisen rinnalle jää kuitenkin tietynlainen harmaa vyöhyke, johon kuuluva loukkaus voi Hegelin mukaan ”tulla hyväksytyksi tai ainakin suvaituksi halveksunnassa, jonka se on saanut aikaan”. Kyse on ”nemesiksestä” eli kostosta, jonka harjoittamiseen pilkkaajan sisäisen voimattomuuden on pakko ryhtyä hänen tuntiessaan itsensä toisten ylivoimaisten kykyjen ja hyveiden lannistamaksi. Pyrkimyksenä on ”tulla jälleen tuota ylivoimaa vastaan omaksi itseksi ja palauttaa omalle mitätömyydelleen itsetietoisuus”. Mutta tällaiselta

”kehnolta ja sapekkaalta kostonharjoitukselta riistetään tehokkuus sitä halveksimalla, ja näin se, kuten sellaisen puuhailun ympärille muodostuva jonkinlainen yleisöpiirikin, rajoitetaan merkityksettömäksi vahingoniloksi

ja siksi omakohtaiseksi kiroukseksi, joka siihen sisältyy.” (OF 319 § H)

Vähemmän sapekkeana 'kostonharjoituksena' päätän tämän jakson toteamalla, että herra Russellin väite Hegelistä sananvapauden vastustajana on täysin paikkansa pitämätön. Hän ei ollut lukenut OF:n 319 §:ää lainkaan tai sitten ei ymmärtänyt lukemastaan yhtään mitään. Myös nykyliberalistinen keskustelu yleisestä mielipiteen- ja tahdonmuodostuksesta ja oikeuden legitimaatiosta saattaa tuntua OF:n vastaavia kohtia lukiessa suoraan sanoen laimealta.

V Russellin kolmas väite kuului, että Hegelin mielestä absoluuttinen monarkia on hyvä. Edellä olen jo välillisesti osoittanut sen, että asia on täsmälleen päinvastoin. Löydettyjen luentojen perusteella nykytutkimus on myös vakuuttavasti todistanut, että Eduard Gansin OF:n 280 §:n Zusatzin maininta monarkin symbolisesta asemasta pisteen i:n päälle asettajana ja jo tehtyjen päätösten muodollisena vahvistajana on Hegelin aito kanta.²² Preussin yksinvaltaisen hallitsijan Friedrich Wilhelm III:n kerrotaankin kuultuaan, että Hegel esittää luennoillaan tällaista, kysynee: mitä professori Hegel tekisi, jos monarkki ei sitä pistettä i:n päälle kirjoittaisi? Mutta tämä on jo toinen tarina, ja lainaan enää vain varmimmaksi vakuudeksi muutaman kohdan Hegelin murskaavasta kritiikistä, jonka hän kohdisti ääritaanumuksellisen valtio-oppineen Carl Ludvig von Hallerin absoluuttisen monarkian ja vahvemman oikeuden puolusteluyrityksiin.

Von Haller, täydellinen Ranskan vallankumousta edeltäneelle ajalle hainkailija, julkaisi vuosina 1816–1834 moniosaisen teoksen *Restauration der Staatswissenschaft*, josta koko restauraatio eli vanhan vallan palautuspyrkimykset sai nimensä. Hegel sijoitti painetun OF:n 258 §:n Huomautukseen pitkän alaviitteen, jossa hän hauskuttaa lukijoitaan sarkastisilla kommenteil- la von Hallerin teokseen. Otan pääargumentin esiin.

Hegel lainaa ensin suoraan von Halleria: ”nimittäin samalla tavalla kuin elottomassa suurempi syrjäyttää pienemmän, voimakas heikon jne. niin myös eläinten ja sitten ihmisten keskuudessa sama laki uusiutuu jalommissa hahmoissa, ja että siis on ikuinen muuttumaton Jumalan järjestys, että mah- tavampi hallitsee, sen täytyy hallita ja se tulee aina hallitsemaan.”

Kolmisivuisen murskaavan kritiikin jälkeen von Hallerin ”luonnonoikeus- periaatteista” Hegel puolestaan päättää arvostelunsa:

²² W 7, s. 451. Ks. tark. Pulkkinen, Tuija: Hegel ja monarkin mysteeri. Teoksessa Pulkki- nen, Tuija: *Valtio ja vapaus*. Tutkijaliitto. Jyväskylä 1989, s. 86–95.

”Herra von Hallerin olisi...pitänyt itkeä tätä uskonnollisuuttaan Jumalan ankarimpana rangaistustuomiona. Kovinta näet mitä ihminen voi kokea, on ekSYä niin kauas ajattelusta ja järjellisydestä, lakien kunnioittamisesta ja sen tietämisestä, kuinka äärettömän tärkeää, jumalallista on, että valtion velvollisuudet ja kansalaisten oikeudet samoin kuin valtion oikeudet ja kansalaisten velvollisuudet on määrätty laillisesti – ekSYä tästä niin etäälle, että tolkkottomuus vääristyy hänelle Jumalan sanaksi.”

Von Haller-kritiikin ohella Hegel esittää tässä modernin perustuslaillisen oikeusvaltioperiaatteen suorastaan ’jumalallisen’ ylistyslaulun. Monen muun vastaavan kohdan tavoin tämä kolmisivuinen alaviite on ollut kaikkien luettavissa heti Oikeusfilosofia-teoksen tultua julkaistuksi lokakuussa 1820. Valtaisa on täytynyt sen tietämättömyyden, kateuden ja pahansuopuuden olla, kun jälkimaailma on tehnyt Hegelistä preussilaisen restauraatioajan valtionpalvojan ja myöhemmin suursaksalaisen kiihkonationalismin ja totalitarismin valtiofilosofin.

Mitä siis tarkoittaa aiemmin lainaamani OF:n Esipuheen kuuluisa kaksoislause juuri Esipuheeseen sijoitettuna? Lyhyesti sanottuna kaksoislause ja Esipuheen monet konkreettis-poliittisesti latautuneet kohdat on kirjoitettu tarkoituksena naamioida oma aito näkemys. Samoin teoksen muutamat valtioteorian kohdat on mukailtu monarkki Friedrich Wilhelm III:n ja restauraatioon pyrkineen sivistys- ja virkamieseliitin samoin kuin tiukan sensuurin hämäämiseksi. Esipuheessa ja myös itse teoksessa Hegel hyökkää äärimmäisen kovasanaisesti friesiläisiä teutonisteja ja kansallisliberaaleja vastaan; ja vaikka Hegel myös aidosti inhosi näiden teutomaniaa, vetoamista epämääräiseen ”kansan pyhän ystävyysketjuun” uudistusvaatimusten perusteluna jne., hänen välistä raivoisa kritiikkinsä oli myös veruke teoksen ideaalisten instituutioiden ja oikeusperiaatteiden esittämiselle aikana, jolloin niistä Hegelin esittämässä muodossa ei voitu Preussissa puhuaakaan.

Kaksoislauseen jälkiosalla ”mikä on todellista, on järjellistä” Hegel viekkaasti viestittää restauraatioon pyrkineelle eliitin osalle ja sensuuriviranomaisille, että hän muka hyväksyisi Preussin olevat olot *Burschenschaftlereiden* vangitsemisineen kaikkineen. Kaksoislauseen alkuosalla ”mikä on järjellistä on todellista” hän taas pitää kunniakkaasti kiinni luottamuksestaan järjen mahtiin muuttaa ideaalisesti jäsennetyn todellisuuden kautta myös ”lännäolevaa” empiiristä reaalisuutta. Itse asiassa kaksoislause suuntautuikin kaikkia pelkkien olevien olojen tai restauraatiopyrkimysten perusteluja vastaan, minkä nykyisin suoraan todistaa sen muotoilu vuoden 1819/1820

oikeusfilosofian luentosarjassa. Tässä Dieter Henrichin löytämässä ja vuonna 1983 julkaisemassa luentosarjassa kaksoislause kuuluu: ”Mikä on järjestellistä, tulee todelliseksi, ja todellinen tulee järjestelliseksi.”²³ – Jatkuva tuleminen ja kehitys!

Hegelin Oikeusfilosofia-teos, jota täydentävät siihen johtaneet ja sen jälkeiset, 1970-luvulta lähtien julkaistut luentosarjat, sisältää runsaasti täysin moderneja oikeus- ja sosiaalivaltiollisia instituutioita ja oikeusperiaatteita. Eri asia on se, että ne usein ikään kuin piilevät Hegelin vaikeaselkoisen filosofis-teknisen terminologian ja Oikeusfilosofian spekulatiivis-dialektisen esitystavan kätköissä. Enemmän valtiosääntöhistorialliselta kannalta taas tunnettu Hegel-tutkija ja oikeusfilosofisten luentomuistiinpanojen julkaisija Karl-Heinz Ilting luonnehtii Hegeliä lounaissaksalaisen varhaiskonsitutionaalisen koulukunnan merkittävimmäksi edustajaksi.²⁴ Tämä koulukunta näki valistuksen valtio- ja oikeuskäsityksissä ja yhteiskuntasopimusperusteluissa pikemminkin vastustajansa kuin esikuvansa. Hegelin tapaan se puhui ”siveellisestä järjestyksestä” kaiken oikeudellisen toiminnan perustana. Se edusti saksalaisen, vielä sangen heikon porvariston poliittisia tavoitteita, jotka kiteytyivät yhtenäisyyden ja vapauden vaatimuksissa. Yhtenäisyys tarkoitti yhtenäisen saksalaisen valtion luomista, vapaus taas mieltävaltaisilta valtiollisilta puuttumisilta turvatun yksityisautonomian takaamista – liberaalista oikeusvaltiota.²⁵

Jälkimmäinen vaatimus käy OF:ssä esille myös siitä rakenteellisesta ratkaisusta, että Hegel käsittelee ja sijoittaa perinteisen valtiovallan kolmijako-opin sijasta lainsäädännön ja tuomioistuinlaitoksen oikeusvaltiolliset perusmääritykset jo Kansalaisyhteiskunta-jaksoon eikä vasta varsinaiseen valtioteorian osaan. Samoin hän esittää esim. rikosoikeudellisen laillisuusperiaatteen määritykset jo Kansalaisyhteiskunnan Oikeudenhoito-jaksossa jne.

Yhtenäistä ”saksalaista valtiota” Hegel puolestaan tavoitteli vuonna 1801 käsikirjoitukseksi jääneessä, sittemmin 1890-luvulla julkaistussa tutkielmassa *Die Verfassung Deutschlands*. Käsikirjoituksessa (W 1, s. 451–610)

²³ *Hegels Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Hrsg. von Dieter Henrich. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, s. 51.

²⁴ Ks. tark. Karl-Heinz Iltingin Johdantoa hänen toimittamaansa teokseen *Hegel, G.W.F.: Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*. Klett-Cotta, Stuttgart 1983, s. 17–34.

²⁵ Ks. Tuori, Kaarlo: *Oikeus, valta ja demokratia*. Lakimiesliiton Kustannus. Helsinki 1990, s. 119–121.

hän haaveilee yli kolmeksisadaksi pikkuvaltioksi pirstoutuneen Saksalais-roomalaisen keisarikunnan lopullisesta tuhosta ja uudesta Theseuksesta, joka pakolla loisi vähitellen moderniksi oikeusvaltioksi muodostuvan saksalaisen yhtenäisvaltion. Historian järjen viekkaudeksi Hegel jälkikäteen tulkitsee tuon Theseuksen inkarnaation eli Napoleonin ilmestymisen, tämän voittoisat sodat, saksalaisten valtioiden yhteenliittämiset sekä oikeudelliset, taloudelliset ja hallinnolliset reformit. Näiden johdosta hän koki voivansa myös Preussin empiirisesti monella tapaa ”mätään olemassaoloon” periaatteessa sovittua. Siksi hän asetti valtaisan ajattelukykynsä ja kokemuksensa Preussin palvelukseen – ei restauratiomiesten, ei näennäisliberaalien teutoonien, vaan hallitusta johtaneen vapaaherra von Hardenbergin rationaalista ja suhteellisen liberaalista virkamieskuntaa reformitoiminnassa hyväksi käyttävän linjan palvelukseen.

Erityinen tukija Preussin hallituksessa Hegelillä oli Wilhelm von Humboldtin oppilas, sivistynyt ja aidosti liberaalinen vapaaherra, opetusministeri von Altenstein, jonka kutsusta Hegel oli Preussiin Heidelbergista siirtynyt. Lisäksi Hegelin monipuolinen tukija kamppailussa varsinkin vanhan vallan sivistyneistösiipeä, von Savignytä ja muita vastaan oli opetusministeriön kansliapäällikkö Johannes Schulze, joka sattumoisin asui Hegelin naapurissa ja kävi korkeasta asemastaan huolimatta uskollisesti kuuntelemassa kaikki Hegelin ensimmäisen kolmen vuoden filosofian luennot. Näiden liberaalisten ja sivistyneiden miesten oikeusvaltiollisia ja rationaalisia taloudellisia, hallinnollisia ja sivistyksellisiä uudistuksia ajaneeseen uudistuslinjaan Hegel konkreettis-poliittisesti samastui ja sitä hän tuki. Eri asia on se, että Hegelin kuoltua ja kruunupäisen romantikon Friedrich Wilhelm IV:n noustua sittemmin vuonna 1840 valtaistuimelle, Hegelistä paljolti myös OF:n Esipuheen ja teoksen muiden monimielisten polemiikkien pohjalta väärennettiin restauratiivinen ja konservatiivinen Preussin valtionpalvoja.

Hegelin Oikeusfilosofian myöhempiä tulkinnallisia kohtaloita enää mainitsematta päätän esitykseni toteamalla, että hänen oikeusfilosofinen päätöksensä on monin kohdin aikansa ”mädän olemassaolon” mitä voimakasta kritiikkiä. Oikeus- ja valtioteoreettisen dialektisen systematisoinnin lisäksi teokseen sisältyy aimo annos ihanteellista normatiivista etiikkaa. Nämä paljolti klassiset arvot ja ihanteet ovat toki meidän kannaltamme ”konservatiivisia” maailmanhengen perusteluineen kaikkineen. Kysehän on 1800-luvun alkupuoliskon ylemmän keskiluokan idealistisesta hyve-etiikasta henkisenä kokonaisnäemyksenä ja pyrkimyksenä klassisen länsimaisen kulttuuriperinnön säilyttämiseen: *conservare*.

Valtio- ja oikeusteoreettisesti Hegeliltä taas löytyy edelleen ajattelemisen aihetta antavia moderneja oikeusvaltiollisia ja muita kehittelyjä, jotka vain OF:n kokonaisuuteen paneutuva systemaattis-kriittinen tutkimus voi selvittää. Niitä vasten kysymys Hegelin varsinaisten poliittisten näkökantojen ”liberaalisuudesta” tai ”konservatiivisuudesta” on toissijainen ja sen tutkimuksen tulisi ainakin tapahtua erittelemällä kutakin sisältöongelmaa suhteessa aikaansa sekä Oikeusfilosofian systemaattiseen kontekstiin. Päivänselvää on se, ettei Hegel ollut mikään Preussin restauraatiota tukeva kuninkaallinen valtionpalvoja, myöhempien aikojen ”suursaksalais”-leimoista ja ”totalitarismi”-syytöksistä puhumattakaan.

Kirjallisuutta

Hegelin kootut teokset *Werke* ilmestyivät ensimmäisen kerran Berliinissä 1832–1845 P. Marheineken, J. Schulzen, E. Gansin, L. von Henningin, H. G. Hothon, K.L. Michelet’n ja F. Försterin toimittamana 21 nidettä käsittäneenä laitoksena. Alkuperäinen laitos ilmestyi jonkin verran täydennettynä ja kielellisesti modernisoituna taskukirjapainoksena *Werke in zwanzig Bänden* Suhrkamp Verlagin kustantamana Frankfurt am Mainissa 1970 toimittajinaan E. Moldenhauer ja K. M. Michel. Tämä laitos on edelleen saatavilla. Oikeusfilosofia-teoksen suomennoksessa (s. 297–307) on kattava luettelo sekä Hegelin teosten tieteellisistä editioista että kansainvälisestä tutkimuskirjallisuudesta.

Kotimaisesta Hegel-kirjallisuudesta mainittakoon Eriksson, Lars, D.: Hegel och rättsfilosofins förnyelse. *Tidskrift utgiven av Juridiska Föreningen i Finland* 1975, s. 51–78. Manninen, Juha: Erilaiset ’valtion’ käsitteet Hegelillä. Teoksessa Manninen, Juha: *Dialektiikan ydin*. Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, Oulu 1987, s. 71–79. Pulkkinen, Tuija: Hegel ja monarkin mysteeri. Teoksessa Pulkkinen, Tuija: Valtio ja vapaus. Tutkijaliitto. Jyväskylä 1989, s. 86–95. Pulkkinen, Tuija: Hegelin Oikeusfilosofia. Teoksessa Tuori, Kaarlo ja Matikainen Jaana (toim.): *Yhteiskuntasopimuksesta yhteisöön*. Helsingin yliopiston julkisoikeuden laitoksen julkaisuja 10, Helsinki 1990, s. 165–199. Kotkavirta, Jussi (toim.): *Right, Morality, Ethical Life. Studies in G.W.F. Hegel's Philosophy of Right*. SoPhi 12, Jyväskylä 1997. Sonninen, Matti: Valtio ja perusoikeudet Hegelillä. Tampereen yliopisto, Julkisoikeuden laitos 1997. Tontti, Jarkko: Kansalaisyhteiskunta Hegelin Oikeusfilosofiassa. *Lakimies* 2/2000, s. 196–205.

* * *

Avineri, Shlomo: *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge University Press, Cambridge 1972.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. *Werke. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*, (Ed.) Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 7. Frankfurt am Main 1986 (1820).

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Suomentanut Markus Wahlberg. Kustannus Pohjoinen, Oulu 1994 (1820). (OF)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*. (Hrsg.) von Karl-Heinz Ilting. Klett-Cotta, Stuttgart 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Philosophie des Rechts. Nachschrift der Vorlesungen von 1822/23 von Karl Wilhelm Ludwig Heyse*. (Hrsg.) von Erich Schilbach. Frankfurt/M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Wien 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Die Verfassung Deutschlands (1800–1802)*. Werke. *Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*, (Ed.) Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 1. Frankfurt am Main 1986, s. 451–610.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke. *Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*, (Ed.) Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Bd. 12. Frankfurt am Main 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*. Berlin 1819/1820. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier. Hrsg. von E. Angehrn, M. Bondeli und H. N. Seelman. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2000.
- Hegels Philosophie des Rechts. *Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. (Hrsg.) von Dieter Henrich. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.
- Manninen, Juha: Erilaiset 'valtion' käsitteet Hegelillä. Teoksessa Manninen, Juha: *Dialektiikan ydin*. Kustannus Pohjoinen, Oulu 1987, s. 71–79.
- Peperzak, Adriaan Th.: *Philosophy and Politics. A Commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right*. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1987.
- Pulkkinen, Tuija: Hegel ja monarkin mysteeri. Teoksessa Pulkkinen, Tuija: *Valtio ja vapaus*. Tutkijaliitto. Jyväskylä 1989, s. 86–95.
- Russell, Bertrand: *Unpopular Essays*, London 1950.
- Smith, Stewen B.: *Hegel's Critique of Liberalism*. The University of Chicago Press, Chicago and London 1989.
- Suvanto, Pekka: *Konservatismi Ranskan vallankumouksesta 1990-luvulle*. SHS, Tampere 1994.
- Tenkku, Jussi: Englannin parlamenttia ihannoiva Hegel. *Ajatus* 32 (1970), s. 245–260.
- Toews, John Edward: *Hegelianism. The path toward dialectical humanism, 1805–1841*. Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Tuori, Kaarlo: *Oikeus, valta ja demokratia*. Lakimiesliiton Kustannus. Helsinki 1990.
- Yovel, Yermiahu: Hegel's Dictum that the Rational is Actual and the Actual is Rational. Teoksessa v. Becker, W. und Essler, W.K. (Hrsg.): *Konzepte der Dialektik*. Frankfurt/M. 1981.

15 F. C. von Savigny ja ”historiallinen koulu”

Savigny, Friedrich Carl von (1779–1861). Savigny syntyi virka-aateliseen perheeseen Frankfurt am Mainissa. Nuorena orvoksi jääneen pojan holhooja oli juristi, ja hän opiskeli itse oikeustiedettä Marburgissa ja Göttingenissä. Savigny teki useita opintomatkoja Saksan yliopistoihin, ja hänen häämatkansakin oli opintomatka Pariisiin. Savignyn puoliso Gunda Brentano kuului saksalaisen romantiikan vaikutuspiiriin. Savigny itse ihaili Goethea, ja halusi liittää tieteen runouteen ja taiteeseen. Taloudellisesti riippumaton Savigny kieltäytyi joistakin professuureista, mutta otti vastaan ensin roomalaisen siviilioikeuden professuurin Landshutin yliopistossa ja vuonna 1810 Wilhelm von Humboldtin kutsumana professuurin vastaperustetussa Berliinin yliopistossa. Savigny toimi Berliinissä opettajana ja erilaisissa Preussin valtion korkeissa hallinto- ja tuomarintehtävissä kolmen vuosikymmenen ajan. Thibautin kanssa käydyssä kiistassa Savigny määritteli oikeuden orgaaniseksi, sisäisen välttämättömyyden kautta kehittyväksi asiaksi. Hän rinnasti myöhemmin oikeuden kieleen ja taiteeseen. Lainsäätäjän tahto ei ollut Savignylle todellinen oikeuden lähde. *Geschichte des heutigen Römischen Rechts im Mittelalter* (1815–1831) kuvasi roomalaisen oikeuden säilymistä Rooman valtion romahduksen jälkeen. Savigny työsti keskiaikaisia lähteitä samaan tapaan kuin hän teki myöhemmissä oman aikansa saksalais-roomalaista oikeutta koskevassa teoksessaan *System des heutigen Römischen Rechts* (1840–1849) ja keskeneräiseksi jääneessä *Das Obligationenrecht als Theil des heutigen Römischen Rechts* (1851–1853). Jälkimmäisissä teoksissa Savigny pelkisti yksityisoikeuden ja prosessioikeuden yleiset opit monimutkaisen säännösaineiston pohjalta.

Friedrich Carl von Savigny tunnetaan oikeustieteen ns. historiallisen koulun perustajana. Historiallinen koulu oli oikeustieteen koulukunta, jolla oli 1800-luvulla laaja kannatus eri puolilla Eurooppaa, mm. Pohjoismaissa. Kapeassa mielessä ”koulu” perustettiin vuonna 1814 Berliinissä juristin, historioitsijoiden ja kielifilosofien vapaaksi yhdistykseksi, joka toimitti

omaa lehteä. Savignyn tieteellistä työtä ei voi pitää ”filosofin oikeutena”, sillä kyseessä ei ole filosofi vaan merkittävä oikeustieteilijä. Savigny itse kuvasi suhdettaan filosofiaan niin, ettei hän aktiivisesti harjoittanut filosofiaa, mutta ei sitä karttanutkaan. Hän kuitenkin mielellään näki, että osa hänen kirjoituksistaan katsottaisiin luonteeltaan filosofisiksi. Savignyn työssä ilmenevät monet valistuksen jälkeiselle ajalle ominaiset piirteet. Savigny työskenteli 1800-luvun alussa sekä professorina että virkamiehenä. Tärkeimmän uransa hän teki Berliinissä. Hänen omaperäisin teoreettinen innovaationsa oli yhdistää oikeuden tarkasteluun keskeisiä ideoita kielitieteen tuolloisesta uusimmasta virtauksesta, historiallisesta kielitieteestä. Savigny ja saksalaistan historiallista koulua käsittelevän artikkelini tarkoituksena onkin käsitellä etenkin kahta kysymystä: modernisoitumiseen liittyvää oikeuden eriytymistä yhteiskuntafilosofisista kysymyksistä sekä oikeuden ja kielen suhdetta.

Valistusajan loppu merkitsee monille tutkijoille varsinaisen modernin ajan alkua. Valistuksen vastaisuus vahvistui 1780-luvulla ja etenkin Ranskan vallankumouksellisen terrorin sekä Napoleonin valloitusotien jälkeen. Antivalistus merkitsi myös moderniksi ajatellun edustuksellisen demokration vastustamista. Poliittisen historian näkökulmasta Napoleonin sotien jälkeinen ns. restauraation aika ei tässä mielessä näytä ensi katsannolla modernin ajan avautumiselle otolliselta aikakaudelta. Restauraatian aikana 1700-luvulla taiteessa ja tieteessä alkunsa saanut romantiikka entisestään vahvistui. Romantiikka oli monivivahteinen aatesuuntaus. Siihen sisältyi kaipuuta luontoon ja luonnolliseksi ajateltuun elämäntapaan, historian merkityksen kasvua, tunteiden korostamista sekä etenkin kirjallisuudessa ja musiikissa myös ironista etäisyyden ottamista oman aikakauden ilmiöihin ja jopa omiin tunnetiloihinkin. Tunteet asetetaan romantiikan ajan taiteessa usein valistuksen kylmänä pidettyä rationalismia vastaan, ja historian aikakausista renessanssin jälkeisenä aikana ”pimeäksi” luonnehditulla keskiajalla on romantikkojen piirissä monia ihailijoita. Tämä näyttää pikemminkin paluulta valistusta edeltävään aikaan kuin modernin alulta. Savigny ei suoranaisesti liittynyt aikansa saksalaisen romantiikan edustajiin, vaikka hänellä oli tähän joukkoon paljon yhteyksiä. Romantiikkaan häntä yhdisti ainakin se, että hän epäili syvästi rationalismia ajattelun perustana.

Oikeustieteen historiallinen koulukin on myöhemmässä kirjallisuudessa usein tulkittu poliittisen taantumuksen ilmentymäksi. Esimerkiksi Karl Marxin arvio historiallisesta koulusta on hyvin kielteinen: Marxille historiallinen koulu on taantumusilmiö (tästä enemmän Lars D. Erikssonin Karl Mar-

xia käsittelevässä kirjoituksessa). Koska Marxin kannanotto tunnetaan oikeustieteen ulkopuolella varmasti paremmin kuin historiallisen koulun edustajien omat tekstit, käsitys historiallisen koulun poliittisesta taantumuksellisuudesta on varsinkin yhteiskuntatieteilijöiden piirissä yleinen. Kuva on kuitenkin osin harhainen. Historiallisen koulun germanistit olivat poliittisesti liberaaleja, mutta koulun romanistisiipi johon Savigny itse lukeutui oli konservatiivisempi. Savignyn historiallinen lähestymistapa on monella tapaa teoreettisesti kiinnostava, eikä sekään poliittisen historian näkökulmasta edusta yksiselitteisesti taantumusta. Ainakin voi sanoa, että aikalaisperspektiivistä tarkastellen Savigny pyrki tiettyihin yhteiskunnallisiin reformeihin laillisuusstrategian pohjalta. Konservatiivista valtioteoriaa edustavat ajan teoreetikot suosivat pidäkkeetöntä ruhtinaan suvereniteettia ja vaativat rahvasta kunnioittamaan esivallan ”siveellistä” auktoriteettia. Konservatiivinen teoria ei tunnustanut mitään kansalaisen oikeuksia, kansalaisten yhdenvertaisuutta tai luonnollisia oikeuksia. Historialliseen perinteesseen nojautuva Savignyn teoria ei ole tällainen aikalaisten näkökulmasta konservatiivinen oppi.

Historiallisen koulun perusidean omaksuneet juristit jakaantuivat 1840-luvulla kahteen ryhmään: romanisteihin ja germanisteihin. Suuntauksen nimityksissä ilmenee niiden suosimien oikeudellisten aineistojen ero. Romanistit keskittyivät roomalaisen oikeuden pohjalta kehittyneen saksalais-roomalaisen oikeuden perinteesseen, kun taas germanistit etsiytyivät germaanisen oikeuden lähteille. Historiallisen koulun jakaantuminen aiheutui kuitenkin myös poliittisista näkemyseroista. Keskiaikainen germaaninen oikeus oli germanisteille tärkeä kahdesta syystä. Germaanisen oikeuden korostus ruokki kasvavaa nationalistista intoa, kansallisaatteen nousua. Lisäksi germanistit pyrkivät keskiaikaisen oikeuden avulla löytämään yhteisöön palautuvan tavan tulkita oikeutta. Romanisteille ominaisen yksilön tahdonvapausopin sijasta he kiinnittivät huomiota instituutioiden yhteisölliseen luonteeseen ja näkivät mm. keskiajan rituaalien sitovan luonteen juuri tästä näkökulmasta. Historiallisen koulun germanistien liberaali suuntautuminen ilmeni myös siinä, että monet heistä osallistuivat aktiivisesti vuoden 1848 kumouksellisiin tapahtumiin. Savigny taas pysyi hyvin kylmänä kaikenlaiselle vallankumouksellisuudelle.

Koska vuoden 1848 kumous ei johtanut tavoiteltuun päämäärään, kaikki saksalaiset valtiot kattavaan perustuslailliseen kansallisvaltioon, tätä tavoitetta ajaneen germanismin voima heikkeni. Tämän jälkeen tavoitteeksi nousi yhteissaksalainen lakikodifikaatio. Kodifikaatiohanke eteni historiallisen

koulun periaatteiden mukaisesti niin, että lainvalmistelijat työstivät alueellisten lakien pohjalta yhtenäistä, systemaattista kokonaisuutta. Työssä korostui yksilön oikeuksia korostava roomalaisen oikeuden tulkita – 1850-luvulta alkaen roomalaista oikeutta tulkittiin porvarillisia yksilön oikeuksia vahvistavaan suuntaan. Tätä puolestaan germanistit arvostelivat, vuosisadan loppua kohden usein samantapaisilla argumenteilla kuin sosialistit. Itse asiassa edellä mainitun Karl Marxin historiallisen koulun oikeuskäsitystä koskevan kritiikinkin voi nähdä kumpuavan pitkälti samalta pohjalta kuin germanistien romanisteihin kohdistuva arvostelu. Hegel, jonka ajattelun Marx tavallaan käänsi pääläelleen pyrki hankin etsimään porvarillisen, yksilökeskeisen oikeuksien järjestelmän ohelle yhteisön eettiseen olemiseen liittyvän filosofian lähtökohtia germanisteille ominaiseen tapaan.

Edellä esitetty saksalaisen yhteiskunnan ja oikeustieteen kuvaus ei silti varsinaisesti näyttäisi oikeuttavan väitettä, että historiallinen koulu on oikeuden ja oikeustieteen modernisoitumiseen liittyvä ilmiö. Oikeuden modernisoitumiseen liittyy kuitenkin käsitykseni mukaan mm. oikeustieteen ja filosofian teiden erkaantuminen. Savigny on siis oikeustieteilijä ja oikeusteoreetikko, ei filosofi. Tavallaan juuri oikeuden modernisoitumisesta juontuu se, ettei oikeustiedettä harjoittava tutkija ollut 1800-luvun alussa enää luonnehdittavissa filosofiksi. Aikaisempien parin vuosisadan rationaalisen luonnonoikeuden oppien pohjalta argumentoivat yhteiskuntafilosofit yleensä myös tunsivat oikeudellisia kysymyksiä tai olivat itsekin myös käytännön juristeja. Valistusajattelulle oli myös ominaista pyrkimys kirjoittaa valistuneelle yleisölle, ts. ajan sivistyneistölle, mikä vaati kirjoittajaa pitäytymään suhteellisen yleisesti tunnetuissa seikoissa. Valistusfilosofit kirjoittivat tavalla, jonka käytännön juristitkin saattoivat ymmärtää. Vasta valistuksen jälkeisenä aikana filosofia ammatillistuu niin, ettei filosofinen esitys aukea vaivatta filosofista sivistystä vailla oleville.

Yhteiskuntatieteitä nykyisessä merkityksessä ei ollut olemassa 1800-luvun alussa (etenkin sosiologiaa voi pitää teollistuneiden yhteiskuntien tieteenä *par excellence*). Oikeustiede oli ajan yhteiskunnalliseen ajatteluun liittyvä tiede. Kun oikeustieteen ja ”varsinaisten” yhteiskuntatieteiden välistä erottelua ei vielä ollut, ei yhteiskunnallisen ja oikeudellisen ajattelun katkoskaan ollut yhtä syvä kuin nykyisin. Yhteiskuntafilosofian kysymykset kuitenkin tavallaan eristettiin oikeudellisesta ajattelusta sisällyttämällä niihin perustuvat oletukset oikeudellisen systeemin keskeisiin periaatteisiin.

Oikeustieteen itsenäistyminen tai eriytyminen muista tieteistä ei toteutu-

nut yhdellä iskulla, mutta 1800-luvun alku oli tässä eriytymisessä hyppäysenomaisen muutoksen aikaa. Eriytymistä edisti ainakin kaksi seikkaa. Ensimmäkin rationaalille luonnonoikeudelle ja valistusajattelulle ominainen luonnonoikeus hylättiin, ja kaiken oikeuden edellytettiin olevan voimassa positiivisena l. asetettuna oikeutena. Oikeustieteen piti keskittyä asetetun oikeuden tutkimiseen sen sijaan, että luonnon omista periaatteista johdetaisiin oikeudellisesti merkityksellisiä normeja. Tässä suhteessa Savigny asettuu eräänlaiselle vedenjakajalle luonnonoikeuden ja positiivisen oikeuden väliin: hän hyväksyy Immanuel Kantin filosofian ja oikeusopin mukaisia luonnonoikeudellisia lähtökohtia, mutta pyrkii rajaamaan oikeudessa sallitut argumentit oikeuslähdeopin avulla ja siten, että rakentaa oikeudellisen systematiikkansa Kantin oikeusopin mukaiseksi. Savignyn mielestä oli hylättävä luonnonoikeuden metodi, mutta ei sen tavoitetta. Oikeuden ykseys oli säilytettävä oikeudellisten peruslauseiden muodossa. Oikeustiede oli tehtävä kulttuuritieteeksi, ja sen käsitteet määriteltävä sekä historiallisesti että systemaattisesti. Savignyn oppilaat kuuluvat jo selvästi oikeudellisen positivismiin piiriin. Heidän näkökulmastaan oikeusjärjestyksen olemassaoloa ei ole tarpeen eikä sallittuakaan perustella luonnonoikeudellisin argumentein. Oikeudesta oli tullut historiallinen ilmiö.

Toiseksi etenkin mannermaiseen oikeudelliseen ajatteluun vaikutti vahvasti pyrkimys luoda epätieteelliseksi leimatun lainopin sijaan tieteellinen oikeustiede, ja tässä Savigny oli tärkeä tiennäyttävä. Savigny myös siirtyi käyttämään tieteenalastaan nimitystä *Rechtswissenschaft* aikaisemman lainoppiin viittaavaan nimityksen sijasta. Aina uuden ajan kokeellisen luonnontieteen synnystä alkaen yhteiskunnallisen ajattelun tieteellisyys oli näyttänyt epäilyttävältä. Tiedon systematisoimisesta etsittiin tukea oikeudellisen tiedon tieteellisyydelle. Rationaalisen luonnonoikeuden yhteydessä vahvistunut pyrkimys systemaattiseen voimassa olevan oikeuden esitykseen korostui Kantin filosofian vaikutuksesta. Mannermaista oikeusajattelua leimaakin 1700-luvun lopulta alkaen vahva pyrkimys systematisoida oikeutta. Nykyisinkin oikeustieteen ainoaksi tai pääasialliseksi tehtäväksi usein esitetään systematisoida ja tulkita voimassa olevaa oikeutta. Tämä oikeustieteen luonnehdinta on ollut luonteenomainen juuri historiallisen koulun jälkeiselle saksalaiselle oikeustieteelle, josta pohjoismainen oikeusajattelu on saanut paljon vaikutteita. Savignyn oikeusajattelun yhteydessä onkin syytä käsitellä ainakin kysymystä modernisoitumisesta positiivisen oikeuden idean vahvistumisen mielessä sekä toiseksi oikeuden systematisoimisesta.

Kolmas Savignyn yhteydessä välttämättä käsiteltävä asia on hänen ta-

pansa ymmärtää kielen ja oikeuden suhde edeltäjistään poikkeavalla tavalla. Juuri tässä on Savignyn teoreettinen innovaatio, jonka yhteydessä myös oikeuden historiallisuus nousee vahvasti esiin. Kieltä koskeva tulkinta erottaa Savignyn jyrkästi rationaalisen luonnonoikeuden ja valistuksen ajan ajattelijoista. Valistusfilosofitkin tosin esittivät spekulatiivisia teorioita kielen tai kielten synnystä. Silti kieltä ei varsinaisesti tutkittu historiallisena ilmiönä. Savignylle on kuitenkin ominaista se, että hän omaksuu samaan aikaan kehittyvän historiallisen kielitieteen mukaisen käsityksen kielestä ja rakentaa sen varassa olettamuksen oikeudellisten instituutioiden sosiaalis-historiallisen luonteen ja kielen vastaavan luonteen välisestä yhteydestä. Tämä merkitsee historiallisuuden merkityksen korostumista sellaisella tavalla, joka muutenkin on ominainen juuri modernin ajan murrokselle. Voi tosin väittää, että Savigny viime kädessä esitti oikeuksien järjestelmänsä olevan historiallisen kehityksen tulos lähinnä legitimoidakseen esittämänsä oikeuden systeemiä. Savignyn ideat syntyivät erikoisessa historiallisessa tilanteessa: vanha saksalais-roomalainen keisarikunta lakkasi olemasta vuonna 1806, eikä Savignyn suosimaa keisarikunnan oikeusperintöä ollut mahdollista tämän jälkeen oikeuttaa vetoamalla suvereeniin lainsäätäjään.

Sijoitan modernin ajan alun juuri 1700-luvun ja 1800-luvun taitteeseen pitkälti samoilla perusteilla, jotka saivat Michel Foucault'n väittämään, että 1600- ja 1700-luvun "klassisen epistemen" ja modernin ajan välillä vallitsee episteeminen katkos. Saksalaisen oikeuden asetetun luonteen korostuminen luonnonoikeudesta etsittävien perusteiden sijasta ei ole tässä mielessä episteemisen murroksen tai katkoksen ilmaus, sillä ruhtinaan tai valtion suvereenia valtaa puolustaneet yhteiskuntafilosofit olivat yleensä myös vaatineet valtiollisen oikeuden ensisijaisuutta – tosin vedoten luonnonoikeuteen suvereniteettioppia perustellessaan. Pyrkimys tieteellisen tiedon systematisoimiseen syntyi sekin jo paljon ennen Savignyn aikaa, niin että Savignyn ja hänen aikalaistensa oikeuden systematisointi merkitsee aikaisemmin alkaneen kehityksen huipennusta. Sen sijaan Savignyn kielen ja oikeuden historiallisuutta koskeva oletama poikkeaa selvästi 1600- ja 1700-luvulla esitetyistä oikeutta ja kieltä sekä niiden keskinäissuhdetta koskevista ideoista. Historiallisuuden korostuksessa ilmenee ajan murros ja katkos suhteessa valistusfilosofiaan.

Positiivinen oikeus – saksalainen lain- säätäjä, oikeudenkäyttö ja oikeustiede

Uudella ajalla poliittiseen elämään alkoi vakiintua käsitys tiettyä aluetta hallitsevasta suvereenista valtiovallasta. Suvereniteetilla viitataan sellaiseen ehdottomaan valtaan, joka ei omalla alueellaan salli kilpailevia poliittisen vallan muotoja. Ehdottoman ruhtinaanvallan abstrahoiminen suvereeniksi valtiovallaksi oli uuden ajan poliittisen filosofian tärkeitä teemoja. Moni nykyisistä kansallisvaltioista muotoutui suvereeniksi valtioksi kolmekymmenvuotisen sodan jälkeen. Vaikka näiden valtioiden alue on sittemmin voinut siirtyä, supistua tai laajentua, niiden valtiollinen identiteetti on säilynyt noilta 1600-luvun ajoilta alkaen.

Saksalla on kuitenkin hyvin katkoksellinen valtiollinen identiteetti. Nykyisen Saksan liittotasavallan alueella hallitsi uuden ajan alkupuolella Saksalais-roomalainen keisarikunta, johon ei kehittynyt kansallisvaltiolle ominaista keskusvaltaa tai edes tehokkaasti keskitettyä oikeudenhoitoa. Saksalais-roomalaisen keisarikunnan oikeusjärjestys perustui roomalaisen oikeuden perinteeseen, *gemeines Recht* -traditioon, joka siis oli koko saksalaista aluetta yhdistävä oikeuden perinne. Siinä vanhat roomalaisen oikeuden periaatteet elivät monella tapaa muuntuneina tai saksalaistuneina omaa elämäänsä. Keisarikunta oli 1700-luvulla heikko, ja siihen kuuluvat ruhtinasvaltiot olivat keskenään hyvinkin erilaisia. Ruhtinaiden hallitsemien valtioiden tai ruhtinaskuntien ohella esimerkiksi saksalaisilla kaupungeilla ja kirkollisilla ruhtinailla oli poliittista valtaa. Eri ruhtinaskuntien uudistusmieliset tavoittelivat modernille valtiolle ominaisia rakenteita, kuten selaista perustuslakia, joka rajoittaisi ruhtinaan ehdotonta valtaa.

Preussin vuoden 1794 yleinen maanlaki ALR (*Allgemeine Landrecht für die Preussischen Staaten*), yksi valistusajalle tyypillisistä lakikodifikaatioista, oli vahvistanut Preussin valtion alueella tiettyjä oikeusvaltiolle ominaisia oikeuden piirteitä, kuten tuomarin velvollisuutta noudattaa lakikirjan mukaista oikeutta. Preussin luonnonoikeuden edustajien (Samuel von Pufendorf, Christian Thomasius, Carl Gottlieb Svarez) tavoitteena oli juridinen ja kansallinen oikeustiede, joka ei niinkään suuntautunut valtion valankäyttöä vastaan kuin toimi valtiovallan vahvistumisen puolesta. Svarez oli laatinut maanlakia varten 1780-luvulla ehdotuksen, jonka Ranskan valankumous saattoi uuteen valoon. Etenkin ”vapaus” ja ”yhdenvertaisuus”, vanhat valistuksen suosikkikäsitteet, kuulostivat Ranskan tapahtumien jälkeen vallankumouksellisilta. Ehdotus joutui ankaran revision alaiseksi. Jopa

lakikirjan nimi muutettiin: ”yleisestä lakikirjasta” tuli ”maanlaki”. Yleisen maanlain mukainen siviilioikeus perustui pääosin oikeuksien yhtäläisyyteen, mutta esimerkiksi kaupankäyntisäännökset perustuivat porvariston säätyerioikeuksiin ja työlainsäädäntö palkollisten alistamiseen. Oikeusyhtäläisyys edusti oikeusvaltion ja valistusajattelun perintöä, privilegit ja palkollissääntö taas sääty-yhteiskunnan sääntelyn perinnettä. Preussin yliopistoissa, esimerkiksi Hallessa ja Göttingenissä, koulutettiin virkamiehiä, annettiin ruhtinasvaltion lainsäädäntöön keskittyvää opetusta ja suositettiin kodifikaatioita.

Yhtenäisen saksalaisen kansallisvaltion syntyä saksalaisia valtioita vahvistavat pyrinnot hidastivat. Valtioiden vahvistuessa keisarikunta heikkeni, mutta se hajosi kuitenkin vasta Ranskan vallankumouksen ja Napoleonin valloituspolitiikan seurauksena, kun eteläiset saksalaiset valtiot erosivat siitä vuonna 1806 Reinin liitoksi. Itävalta ja Preussi jäivät tämän liiton ulkopuolelle. Preussissa ranskalaismiehityksen aikana toteutettiin yhteiskunnallisia reformeja, ja vapautuminen ranskalaismiehityksestä edisti sekin uudistuspolitiikkaa. Maaorjuus ja säätylaitos poistettiin, mutta monia feodaalisia rajoituksia jäi jäljelle. Liberaalis-perustuslaillinen liike Saksan eri valtiossa keskittyi valtiosääntökiistoihin. Tässä tilanteessa voitiin joko säätää kodifikaatioita ”puhtaalta pöydältä” tai voitiin vedota keisarikunnan yhteiseen oikeudelliseen perintöön.

1780-luvulta alkaen valistuksen vastainen mieliala oli ilmennyt lainopin piirissä siinä, että roomalaisen oikeuden ja vanhan keisarikunnan keskiaikaisesta ja renessanssiajan perinteestä pikemmin kuin lainsäädännöstä ja kodifikaatiohankkeista etsittiin ratkaisuja oman ajan ongelmiin. Keisarioikeudesta ja *gemeines Rechtistä* etsittiin kuitenkin myös vastapainoa ruhtinaiden vallankäytölle. Savignyn keskiajan oikeuteen kohdistuvien tutkimusten tarkoitus oli osoittaa, että roomalainen oikeus oli säilynyt Saksassa ja muuttunut osaksi saksalaista kulttuuriperintöä. Näin hän saattoi väittää roomalaisen oikeuden olevan saksalaisen kansallisen perinteen olennainen osa. Nuoruudessaan Savigny suhtautui vastentahtoiseksi Preussin yleiseen maanlakiin, ja vanhana miehenä hän paheksui vuoden 1848 vallankumouksellisia vaatimuksia. Hänen suhtautumisensa vuoden 1806 tilanteeseen heijastaa siis hyvin periaatteellista vastenmielisyyttä modernille oikeudelle omista lainsäädäntöprosessia kohtaan.

Napoleonin sotien jälkeisenä restauraatioaikana saksalaisten valtioiden reformit pysähtyivät. Monilla valtioilla oli valtiosääntö, mutta yleensä valtiosäännöt käsitettiin ruhtinaan armosta annetuiksi, ei luonnonoikeuden

mukaisten ihmisoikeuksien vuoksi olemassa oleviksi rajoituksiksi ruhtinaan vallankäytölle. Ruhtinaan valtaa rajoitettiin niissä yleensä antamalla kansanedustuslaitokselle oikeus osallistua lainsäädäntötyöhön ja julistamalla oikeudenkäyttö ruhtinaasta riippumattomaksi Montesquieun vallan kolmijakopin mukaisella tavalla. Kuten Ranskan vuoden 1814 perustuslaissa, ymmärrettiin saksalaisissakin perustuslaeissa vapausoikeudet valtiovallan asettamiksi oikeuksiksi, ei ihmisen luonnollisesta vapaudesta johtuviksi luonnonoikeuden ilmentymiksi. Ruhtinaalla katsottiin olevan valta myös peruuttaa valtiosäännön mukaiset valtansa rajoitukset.

Lainsäädäntö, myös perustuslain mukaiset oikeudet ajateltiin näin positiivisen oikeuden käsitteen mukaisesti. Tärkeä opillinen kiista 1800-luvun alussa koski sitä, miten oikeusvaltion kehitystä voitaisiin parhaiten edistää. Tässä kiistassa Berliinissä opettava preussilainen Savigny ja eteläisemmissä Saksan valtioissa suosittu oikeustieteilijä A. F. Thibaut olivat eri kannoilla. Thibaut vaati lainsäädäntöiteitse toteutettavia uudistuksia Ranskan *Code civilen* mielessä – ranskalainen kodifikaatio tuli voimaan joissakin saksalaisissa valtioissa ranskalaismiehityksen yhteydessä. Läntiselle Euroopalle ominaiset valtiolliset ja oikeudelliset laitokset oli Thibautin mielestä omaksuttava lainsäädännön kautta osaksi saksalaista oikeusjärjestystä. Savignyn käsitys oli toinen. Lainsäädännön sijasta oli pyrittävä nojautumaan oikeusperinteeseen, etenkin juuri saksalais-roomalaisen oikeuden *gemeines Recht* -perinteeseen. Savigny näki oikeustieteessä oikeudellisen kehityksen parhaan tuen.

Oikeustieteen ensisijaisuutta lainsäädäntöön nähden puoltaa ehkä tunnetuin Savignyn kirjoituksista, vuonna 1814 julkaistu *Vom Berufen unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (Aikamme kutsumuksesta lainsäädäntöön ja oikeustieteeseen). Savignyn ratkaisu antoi oikeustieteelle vahvan sijan oikeuden kehittämisessä. Sekä Savigny että hänen kiistakumppaninsa Thibaut pitivät kuitenkin tärkeänä sitä, että lain tulkinta voitaisiin tulkintasääntöjen avulla saada varmaksi ja ennustettavaksi. Thibaut korosti 1700- ja 1800-luvun vaihteessa julkaistussa loogisen tulkinnan teoriassaan, että lain oikeata tulkintaa piti etsiä lainsäätäjän tarkoitusperistä, siitä, mitä lainsäätäjä oli pyrkinyt sanoillaan ilmaisemaan, ja niistä perusteista, joihin hänen määräyksensä perustuivat (*ratio legis*). Savigny mainitussa ohjelma-kirjoituksessaan piti samoin tieteellisen oikeudellisen tulkintaopin kehittämistä tärkeänä. Tieteellisen tulkintaopin avulla tuli selvittää normin tarkoitus systemaattisten, historiallisten ja muiden asiaan kuuluvien argumenttien avulla. Savigny pyrki vahvistamaan vanhastaan keisarikunnan oikeu-

dessa noudatettua oikeudellisten tiedekuntien oikeutta ottaa osaa tuomioistuimien ratkaisutoimintaan. Tuomioistuinteitse syntyvä yhtenäisyys oli keisarikunnan hajottuakin tärkeä oikeuden kehitykselle. Thibaut puolestaan korosti lainsäätäjän ensisijaisuutta oikeuden synnyssä.

Jälkikäteisarviossa Thibautin kannattama suuntaus on yleensä tulkittu edistyskelliseksi muutosvoimaksi, Savignyn kannattama suuntaus taas poliittisen taantumuksen tavoitteiden mukaiseksi demokratianvastaisuudeksi. Savigny vastustikin elämänsä eri vaiheissa kansansuvereniteettioppia, ja myös valistukselle ominaiset kodifikaatiot olivat Savignylle vastenmielisiä. Hänen historiallinen oikeustieteensä käsitti teorian, jonka avulla oikeus voitiin erottaa demokraattisesta syntyperusteestaan. Tässä mielessä Savigny epäilemättä oli demokraattiseen lainsäädäntöprosessiin perustuvan positiivisen oikeuden vastustaja.

Ranskassa lainsäädännön kodifiointi oli kuitenkin edennyt pitkälti juuri siihen tapaan, jota Savigny suosi. Kun 1700-luvun Ranskassa ei ollut poliittista perustaa yhtenäisen oikeuden kodifioimiselle, monet lainoppineet harjoittivat käytännössä historiallista metodia vastaavaa menettelytapaa. Vallankumousta edeltävän ”vanhan hallinnon” vallitessa Ranskassakaan ei kyetty saamaan aikaan kansallista yhtenäistä oikeutta, ja juuri oikeustieteilijät kokosivat ja yhdistelivät paikallisten oikeussääntöjen kokonaisuudesta sittemmin Ranskan vallankumouksen yhteydessä koko valtion alueella käyttöön otetun siviililakikirjan periaatteita. Tässä mielessä Savignyn lähestymistavalla epäilemättä oli edeltäjiä Ranskan vallankumousta edeltäneenä aikana. On luultavasti harhaista pitää lainsäädäntöiteitse toteutettuja ja oikeustieteen piirissä toteutettuja uudistuksia toistensa täydellisinä vastakohtina. Modernin ajan alun oikeusjärjestysten taustalla vaikutti vahvasti oikeustieteellinen systematisointi, olipa sitten kyseessä säädetty laki kuten Ranskan *Code Civile* tai oikeuskäytännön kautta vakiintunut oikeus, joka oli tärkeä saksalaista kulttuuripiiriä yhdistävä tekijä koko 1800-luvun – siis ennen saksalaisen oikeuden yhdistäneen *Bürgerliches Gesetzbuchin* syntyä vuosisadan lopulla.

Savigny katsoi, että kulttuurin alennustilan vallitessa juristit voivat toimia kansan oikeudellisen tietoisuuden kantajina. Juristioikeus kuitenkin ”virtasi” hänen mukaansa tavanomaisesta oikeudesta, joka taas ilmensi kansan oikeusvakaumusta. Positiivisen oikeuden olemassaolon, *Daseinin*, subjekti oli Savignylle kansa (*System des heutigen Römischen Rechts I, § 7*). Kansa ei kuitenkaan tarkoittanut hänelle kansalaisten enemmistöä, vaan kansan henkistä olemista tai olemusta. Kun modernin ajan oikeustieteilijät

vetoavat oikeuskulttuuriin, on ehkä yleisemminkin syytä kysyä, onko oikeuskulttuuri nähtävissä ainakin jossakin mielessä demokraattisen oikeuden syntyvän vastapooliksi.

Oikeus systeeminä

Englantilaisen *common law* -oikeuden alkuperäisen lähtökohdan mukaista oli noudattaa sitä roomalaisen oikeuden perinnettä, jossa oikeus ja kanne liittyvät tiukasti yhteen. Roomalaiselle oikeudellehan oli alun perin ominaista se, ettei oikeutta ajateltu olevan olemassa, jos ei ollut olemassa kannetyyppeä, jonka avulla oikeus voitiin toteuttaa. Mannermainen oikeus oli kuitenkin uudella ajalla ottanut etäisyyttä roomalaisen oikeuden perintöön tässä mielessä. Oikeus perustui enenevästi lakitekstien soveltamiseen. Saksalainen 1700-luvun oikeudellinen ajattelu erotti ”teoreettisen” ja ”käytännöllisen” lainopin toisistaan. Erottelun perustana oli ajatus, että oikeuksia ja velvollisuuksia koskeva oppi on luonteeltaan teoreettinen, kun taas kysymys siitä miten oikeuksia käytetään on luonteeltaan käytännöllinen. Käytännöllinen lainoppi käsitti siten nykyajan terminologian mukaan prosessi-oikeuden ja oikeustoimien tekemistä koskevat opit. 1790-luvulta alkaen tätä jakoa arvosteltiin. Esimerkiksi Thibaut vastusti jakoa, koska koko oikeustiede oli ymmärrettävä käytännölliseksi tieteeksi. Oikeustiede kokonaisuudessaan oli muodostettava yhdeksi tieteelliseksi järjestelmäksi. Tässä mielessä Savignyn ja hänen aikalaistensa tapa ymmärtää ”koko” oikeustiede oikeuden systematiikan kautta poikkesi aikaisemmasta.

Termi ”systeemi” oli kuitenkin syntynyt jo uuden ajan tieteellisen mullistuksen yhteydessä, ensiksi kosmologisia kuten kopernikaanista esitystä koskevana maailmanjärjestelmän nimityksenä. Rationaalisen luonnonoikeuden edustajat kuten Christian von Wolff ja G. W. Leibniz määrittelivät systemaattisen esityksen kokonaisuudeksi, joka syntyy periaatteiden tai loogisen yhteyden kautta. Wolff esitti systeemin kompilaation vastakohtaksi. Kompilaatioita olivat sellaiset oikeudelliset esitykset, jotka toistavat muiden esittämiä väitteitä perustelematta niitä. Vanhemmat roomalaisen oikeuden systematisoinnit määriteltiin näin kritiikittömiksi perinteen toistamiseksi. Euklidinen geometria taas on tarkoitettussa mielessä systeemi *par excellence*, koska siinä kaikki väitteet perustellaan ja uudet väitteet esitetään aikaisempien pohjalta. Matemaattisen todistelun ihanne oli tärkeä myös oikeustieteessä. Etienne de Condillacin systeemeitä koskeva teos edellytti tieteen eriosien järjestämistä systeemeissä niin, että ne tukevat toisiaan. Jäljempänä

seuraavat osat selitetään varhaisempien avulla. Periaatteet ovat Condillacin mukaan systeemin perusosia. Tämän filosofisen lähtökohdan Savigny ja hänen aikalaisensa oikeustieteessä omaksuivat.

Systeemi voitiin ajatella kartesiolaisen filosofian pohjalta introspektiivisen, mielen omia prosesseja mukailevan tiedon menetelmän mukaiseksi. Matemaattiset kaavat ovat ihmismielen omaan varmuuteen perustuvaa tietoa. Rationaalisen luonnonoikeuden edustajien mukaan aistihavainnot voitiin korvata matemaattisilla yhtälöillä, ja todellisuussuhteet muuntaa loogiseksi symbolisuuhteiksi. Tämä liittyy läheisesti rationaalisen luonnonoikeuden tapaan ymmärtää kieli representaation välineenä. Tässä suhteessa Savigny kuitenkin edustaa katkosta rationaalisen luonnonoikeuden traditioon – tähän palataan kuitenkin jäljempänä. Tässä yhteydessä on tärkeätä se, että systemaattisesta, periaatteiden pohjalta perustellusta tavasta ymmärtää oikeus oli 1700-luvun oikeustieteilijöille tullut heidän edustamansa tiedon tieteellisyyden tae. Tähän tieteellisyyteen liittyvään systematisointivaatimukseen kantilainen filosofia toi uusia ulottuvuuksia, joilla oli huomattava merkitys Savignyn tavalle systematisoida oikeutta.

Kantilaisessa filosofiassa ihmisen ymmärrys järjestää empiiristä tietoa, mutta periaatteita muotoilee järki. Järki on ymmärrystä yleisempi inhimillinen kyky, joka liittää ihmisen eettis-metafyysiseen maailmaan. Järki määrittää inhimillisen ymmärryksen suuntaa niin, että inhimillisen tiedon systeemi on mahdollinen. Teoreettisen järjen tehtävä on systematisoida ymmärryksen tuottamaa empiiristä tietoa luonnonlakien sääntelyperiaatteiden mukaisesti. Käytännöllinen järki puolestaan jäsentää luonnon lakien sijasta ihmistä itseään koskevia lakeja. Ihminen ei ole luonnon kausaalilakien vaan moraalisen vapauden lain alainen, mikä ilmenee ihmisen autonomisuutena eli omalakisuuutena.

Tämä ilmenee myös oikeusopissa. Kantin oikeusoppi perustuu rationaaliiseen, yleistettävään toimintamaksiimiin. Vapaa tahto ilmentää ihmisen moraalista vapautta, ja sen kautta ihminen hallitsee omaa elämellisiin vietteihin perustuvaa tahdonvaltaansa. Oikeudelliset vapauden lait koskevat ihmisen ulkoista toimintaa, jota koskeva lainsäädäntö on todellista positiivista oikeutta. Oikeustiede puolestaan on luonnonoikeuden systemaattista tuntemusta, ja myös positiivisen lainsäädännön periaatteet on muotoiltava tältä systemaattiselta pohjalta. Oikeusjärjestys lakien koosteena sen sijaan on poliittisen toiminnan tulosta, eikä sellaisenaan moraalisen vapauden periaatteen mukainen systeemi. Poliitiikka ei Kantin mukaan ole moraalista, sillä sitä määrittää oman edun tavoittelu. Omanakin aikanam-

me yleinen käsitys oikeusjärjestyksen ja oikeussysteemin perustavanlaatuisesta erosta palautuu tähän erittelyyn, joskin saksalaisen idealismin mukaisesti oikeussysteemin ideaan liittyvä kytkös ihmisen eettiseen ja metafyysiseen olemiseen on hämärtynyt tai katkennut.

Savignyn historiallinen oikeustiede on nimenomaan systematisoinnin tiedettä. Savigny esittää varhaisessa metodiopissaan (*Juristische Methodenlehre*), joka perustuu Marburgissa vuosina 1802–1803 pidettyihin ja Jacob Grimmin muistiin kirjaamiin luentoihin, että systeemillä tulee olla looginen muoto ja käsitteet, jotka ovat toisiinsa loogisessa suhteessa. Oikeustieteen systemaattinen työstäminen merkitsee oikeuden sisäisen ykseyden tuottamista. Oikeustieteellisen systematisoinnin kautta historiallisesti syntynyt lainsäädäntö esitetään sisäisesti määrittyneenä tieteellisenä systeiminä. Myös Savignyn vuodesta 1840 alkaen ilmestynyt moniosainen pääteos *System des heutigen Römischen Rechts* (Nykyajan roomalaisen oikeuden systeemi) toistaa nuoruuden metodioppia siinä mielessä, että kysymyksessä on positiivisen oikeuden systematisointi.

Pääteoksensa alussa von Savigny esittää oikeuslähteoppiin liittyviä huomautuksia. Oikeuslähteistä puhutaan erityisesti saksalaisessa oikeustieteessä voimassa olevan oikeuden hyväksyttävien syntytapojen tai oikeudellisessa argumentaatiossa hyväksyttävien argumenttien nimityksenä. Juuri oikeuden ymmärtäminen positiiviseksi oikeudeksi pakottaa luettelemaan tarkasti voimassaolevan oikeuden sallitut ”lähteet” ja sulkemaan oikeuden ulkopuolelle muunlaiset normit. Luonnonoikeudellisen ajattelutavan pohjalta ei ollut tarvetta rajata sallittuja argumentteja tiettyjen ”lähteiden” pohjalta. Savignyn oikeuslähteitä koskeva esitys liittyy läheisesti hänen historialliseen metodiinsa, jossa viimekätiseksi oikeuslähteeksi esitetään kansan oikeustajunta.

Savignyn oikeudellinen systematisointi on kuitenkin luonteeltaan monessa suhteessa kantilainen. Kantin Puhtaan järjen idean ihanteiden mukaisesti hän pyrkii teoreettiseen esitykseen, joka on kantavien periaatteiden pohjalle rakennettu systeemi. Savigny esittää teoksensa alussa kaksi tärkeää käsitettä, oikeussuhteen ja oikeusinstituutin käsitteet. Oikeussuhde on hänen mukaansa useiden henkilöiden säännelty yhteiselämä. Jokaisen henkilön jokaista oikeutta määrittää oikeudellinen sääntö. Jokainen oikeussuhde puolestaan liittyy oikeusinstituuttiin, joka on syntynyt historiallisesti. Oikeussuhteet liittyvät lähinnä subjektiivisiin oikeuksiin, oikeusinstituutit taas objektiivisesti olemassa oleviin järjestelyihin.

Oikeustieteen tehtävä on käsitteellistää oikeus systeeminä. Tämän tieteel-

lisen tehtävän Savigny toteuttaa esittäessään pääteoksensa toisessa osassa siviilioikeuden systematisoinnin. Myös tässä suhteessa Savigny perustaa esityksensä Kantin kirjoituksiin, tässä Kantin oikeusoppiin. Hän rakentaa esityksensä henkilön, vapauden ja tahdon käsiteille. Ihmistä määrittää vapaus toimia eettisesti. Oikeus perustuu ihmisten yhtäläiseen siveelliseen arvoon ja vapauteen ja määrittää sen rajan, jonka sisällä ihminen voi toimia. Oikeus sallii näin jokaisen yksittäisen tahdon vapaan kehityksen. Kuitenkaan lainsäätäjällä ei ole valtaa pakottaa ihmisiä siveelliseen vapauteen. Oikeuden tavoite on vain tuottaa sellaiset ehdot, joiden vallitessa yhden henkilön tahdonvalta voi yhdistyä toisen tahdonvaltaan vapauden lain mukaisesti. Oikeus asettaa näin vain henkilön toiminnan rajat, mutta sillä ei voi olla ”sisällöllisiä” tavoitteita sen suhteen, miten henkilö käyttää autonomiaansa.

Henkilön käsite Savignyn järjestelmässä on myös ilmeisen kantilainen. Yksityisoikeudelliset oikeussuhteet ovat Savignylle yksilötahdon herruuden aluetta. Henkilöllä on Savignyn mukaan alkuperäinen oikeus omaan itseensä. Toiseen henkilöön kohdistuva oikeus alistaa tämän mielivaltaiselle tahdonvallalle, ja absoluuttisena sellainen oikeus riistää ihmiseltä henkilön ominaisuuden. Ihmisestä tulee esineen kaltainen, mikä on epäeettistä. Oikeussuhteet eivät voi siten olla minkälaisia tahansa – niiden tulee jättää ihmiselle henkilönä kuuluva tahdonvapaus jäljelle. Siksi velvoitteita koskevat oikeussuhteet eivät saa olla sellaisia, että ne tuhoaisivat jonkun velvoittautuvan henkilön kantilaisittain ymmärretyn vapauden. Savignylle kuten Kantillekin vapaa tahto on asia, joka on oletettava apriorisesti, jotta ihmisen eettinen olemassaolo olisi mahdollinen.

Tahdonvaltaansa henkilöt käyttävät synnyttämään ja lakkauttamaan oikeussuhteita. Tahdonilmaisullaan henkilö voi luoda oikeussuhteita ja saavuttaa subjektiivisia oikeuksia. Myös sopimuksen Savigny määrittelee Kantin tapaan useampien liittymiseksi yksimieliseen tahdonilmaisuuksiin – Kantille sopimus on kahden henkilön yhdistyneen tahdonvallan akti. Savignyn sopimusoikeuden opin mukaan sillä tavoitteella, johon sopimuksella pyritään ei ole merkitystä. Oikeuden näkökulmasta on yhdentekevää, mihin ostaja tai myyjä kaupan yhteydessä pyrkivät. Edullinen tai epäedullinen sopimus ovat oikeudellisesti yhtä päteviä. Sopimuksen pätevyyttä, tai pätevän sopimuksen syntymistä ajatellen tärkeitä on vain se, että sopijapuoli on vapaasti muodostanut tahtonsa. Tahdonvallan määrittymisperusta on näin hyvin muodollinen, ja niin pitää ollakin, koska sopimuksen tai muiden oikeussuhteiden tehtävä on palvella ihmisen tahdonvaltaa ja vapauden la-

kia. Muuten tahdonvallan perustaksi asetettaisiin jokin ihmiselle ulkoinen laki, heteronominen laki autonomisen lain sijasta. Tämä olisi epäsiiveellistä, sillä edes lainsäätäjä ei saa pakottaa ihmisiä omaksumaan itselleen ulkoisia tavoitteita.

Tällainen tapa ajatella sopimuksista poikkesi selvästi vanhemmasta sopimusdoktriinista. Sopimuksia oli aikaisemmin arvioitu niiden oikeudenmukaisuuden näkökulmasta, niin että esimerkiksi kauppasopimuksen pätevyyttä arvioitiin ”oikean hinnan” (*justum pretium*) näkökulmasta. Käytännössä oppi ”oikeasta hinnasta” merkitsi sitä, että tuomioistuimet voivat arvioida sopijapuolten suoritusten keskinäissuhdetta ja -arvoa. Sekä mannermaisessa että *common law* -oikeudessa modernia aikaa edeltävän ajan sopimusoikeudellisessa ajattelussa osapuolten ilmaisema tahto oli saanut väistyä tällaisen vastasuoritusten oikeasuhtaisuutta koskevan arvion tieltä. Historiallisen koulun germanistit korostivat puolestaan arkaaiselle germaaniselle sopimusoikeudelle ominaista rituaalisuutta. Itse sopimuksen tekemisen akti oli tässäkin teoriassa tärkeämpi kuin osapuolten tahdonilmaisut.

Myöhemmässä eurooppalaisessa sopimusoikeudessa Savignyn muodolliset sopimuksen pätevyys ehdot omaksuttiin monella taholla. Osaksi tämä epäilemättä perustuu siihen, että tahto-oppi sopimuksen pätevyuden kriteerinä soveltuu hyvin liberaaliin yhteiskuntapolitiikkaan, jonka mukaista on pitää valtion ja myös valtiollisten tuomioistuinten puuttuminen kansalaisten keskinäisiin oikeussuhteisiin minimissään. Myös englantilaisessa sopimusoikeutta koskevassa oikeuskirjallisuudessa viitattiin vielä 1800-luvun lopulla toisinaan Savignyn sopimusoikeudellisiin oppeihin. Vaikka muodollisesti määrittyvät sopimuksen pätevyys ehdot siis soveltuivat hyvin poliittisen liberalismiin mukaiseen ajattelutapaan, niin piittaamattomuus muista seikoista kuin osapuolten tahdonmuodostuksen muodollisesta pätevydestä saattoi johtaa taloudellisen liberalismiin näkökulmasta ongelmalliseen elinkeinovapauden kaventumiseen. Muodollista tahdonmuodostusta korostava oppi salli monopolisoituvalle talouselämän ominaiset sopimus suhteet, esimerkiksi kartellisopimukset. Nämä taas kavensivat elinkeinon harjoittamisen mahdollisuuksia. Savignyn tapaan perustellun sopimuksen pätevyyttä koskevan opin kautta ei juuri ole mahdollista puuttua sopimusten tarkoittamien suoritusten epätasapainon aiheuttamiin ongelmiin.

Savigny itse suhtautui epäilevästi kaikkiin poliittisia tai valtiontaloudellisia tavoitteita sisältäviin lakeihin. Hänen ajattelunsa mukaan yksilön autonomia toteutuu yksityisoikeudelle ominaisten vapaiden tahdonilmaisujen

kautta, ja kantilaisen perinteen mukaisesti on tärkeätä että näin voi tapahtua. Yksityisoikeuden järjestyksen avulla ihminen voi Savignyn samoin kuin aikaisempien rationaalisen luonnonoikeuden edustajien käsityksen mukaan myös laajentaa luontoon kohdistuvaa herruuttaan. Savigny rakensi siviilioikeuden systeeminsä roomalaisen oikeuden perinteen mukaisesti henkilön ja esineen erotteluun. Tämä erottelu käsittää henkilöiden oikeuden käyttää esineitä hyväkseen, ja siten ihmisen luontoon kohdistuvan määräysvalan.

Savignylle myös avioliitto on sopimus, mutta sellaisena ongelmallinen. Avioliitto instituutiona sisältää eettisiä tavoitteita, eikä avioliittosopimus siten voi olla hänen sopimusoikeudellisen ihanteensa mukainen. Perheoikeus onkin Savignylle anomalia: oikeastaan perhe on muuta kuin oikeudellinen sopimus tai edes instituutio. Savignyn aikalaisiin kuulunut G. F. W. Hegel ajatteli ehkä vieläkin tiukemmin avioliiton ja perheen olevan siveellinen laitos eikä osapuolten välinen sopimus. Valistusajattelussakin yhtäläisten oikeuksien oletus oli varsin järjestelmällisesti sivuutettu perheen sisäistä suhteista puhuttaessa. Eräät valistuksen ajan saksalaiset oikeudelliset vaikuttajat tosin puolustivat esimerkiksi vaimon oikeutta hallita omaisuuttaan. Valistusajan kodifikaatiohankkeiden yhteydessä saksalaisen oikeuden vaimon oikeustoimikelpoisuuden rajoituksia oli jossakin määrin purettu, mutta tämä kehitys katkesi 1800-luvun alussa. Moraalisilla tunteilla oli 1700-luvun ajattelussa ollut vahva sija. Ranskan vallankumouksen jälkeisenä aikana tunteet ja epäitsekkyys yhdistettiin vahvasti perheeseen. Vallitsevan kannan mukaista oli ajatella vaimo ja muut perheenjäsenet perheenisän alaisuuteen kuuluviksi olennoiksi. Koska perheen väitettiin valistusfilosofiassa usein olevan ihmisten luonnollinen, kaikkia muita yhteenliittymiä kuten valtiota edeltävä yhteisö, ei valtiolla pitänyt olla oikeutta puuttua perheen sisäisiin luonnollisiin ja luonnon lakien mukaisesti eriarvoisiin suhteisiin. Yksityisoikeutta hallitseva henkilöahmo on myös Savignyn systeemissä lähinnä perheenisä, joka on isäntä kodissaan. Myöhemmät 1800-luvun saksalaiset oikeustieteilijät noudattivat hyvin johdonmukaisesti Savignyn suositamaa ajattelutapaa. Näin avioliiton ja perheen eettis-moraalista luonnetta korostava kanta esti puolisoloiden tai yleensä perheenjäsenten yhdenvertaisuutta koskevat vaatimukset.

Kielen ja oikeuden historiallisuus

Michel Foucault erottaa *Les Mots et les choses* -teoksessaan klassiselle ajalle (Foucault'lle ”klassinen aika” viittaa 1600- ja 1700-lukujen eurooppalaiseen ajatteluun) ominaisen tietämisen tavan modernille ominaisesta. Foucault'lle Kantin filosofia edustaa siirtymää tässä suhteessa, koska se tarjoaa mahdollisuuden olettaa tiedolle oma historia. Foucault'n esityksessä on tässä yhteydessä kiinnostavaa etenkin se, mitä hän väittää tiedon perustana olevista olettamuksista ja niiden muuttumisesta. Tiedon perustana on Foucault'n mukaan klassisena aikana representaatiota koskeva teoria. Kieltä koskevan ajattelun yhteydessä tämä ilmenee selvästi. Valistusajan merkittävimmät filosofit esittivät yleensä eksplisiittisesti kieltä koskevan teoriansa. Esimerkiksi John Locke, G. W. Leibniz ja Condillacin johtama ranskalaisen filosofian ns. *Ideologues*-ryhmä esittivät kaikki kielen koostuvan elementeistä, merkeistä, jotka liittyvät empiiriset aistihavainnot ajatteluun. Esimerkiksi Locke olettaa, että ulkoiset esineet ovat ihmisen mielessä ideoita, joilla on suhde luonnon esineiden fysikaalisiin ominaisuuksiin. Sanat ovat merkkejä, joiden avulla nämä mielen ideat yhdistyvät kieleen. Locken ja hänen aikalaistensa mukaan kaikki kielet toimivat samaan tapaan merkkeinä. Tosin on sopimuksenvarainen asia, mitkä nimenomaiset sanat mielen kuviin liitetään. Ulkoinen maailma, mielen ideat ja niitä representoivat sanat ovat epistemologisesti yhteydessä toisiinsa niin, että kieltä voi pitää perimmältään yleispätevänä, universaalina asiana. Ihanteellisin kieli olisi luonteeltaan pelkistynyt täysin universaaleiksi, symbolin luonteisiksi merkeiksi, joilla on kyky viitata ideoihin ja niiden kautta ulkomaailmaan yksiselitteisellä tavalla – universaalikieli, jonka ymmärtämistä kulttuuriset ja yksilölliset erot tai tulkinnan monimerkityksisyys eivät estäisi. Tästäkin näkökulmasta on myös ymmärrettävää, että oikeudellisen systematisoinnin ihanne oli monien filosofiaa harrastavien juristien mielestä matemaattisiin symboleihin palautuva systeemi. Luonnollisen kielen ajateltiin perimmältään toimivan logiikkaa vastaavalla tavalla. Näin ollen on myös ymmärrettävää, että ”loogisen tulkinnan” ajateltiin olevan myös oikeudellisissa kysymyksissä sekä suositeltavaa että mahdollista.

Kysymys kielen alkuperästä kiehtoi monia 1700-luvun filosofeja, kuten Jean-Jacques Rousseaut. Kieli yhdistettiin ihmisten sosiaaliseen yhteiselmään, koska sen avulla voitiin mm. ilmaista tarpeita sosiaalisesti ymmärrettävällä tavalla. Siksi kielen alkuperän oletettiin liittyvän ihmisyhteisöjen syntyyn. Koska rationaalisen luonnonoikeuden edustajat useimmiten olet-

tivat ihmisen ”luonnontilassa” elävän yksin, ilman sosiaalisten yhteisöjen tukea, heidän oletuksensa mukaan kieli kehittyi yhteisöllisyyden myötä. Tosin useat filosofit olettivat perheen olleen ainakin jonkinlainen yhteisö, ja esimerkiksi Rousseau erottaa toisistaan inhimilliseen itseilmaisuuun ja omien tunteiden välittämiseen soveltuvan kielen ja tarpeiden tyydyttämistä palvelevan sosiaalisen merkkikielen. Rousseau nostaa näin esiin sivilisaation myötä heikentyvän kyvyn käyttää kieltä ekspressiivisellä tavalla. Tavallaan tämä kielen ei-representoiva ulottuvuus nousee 1800-luvun taiteessa tärkeäksi. Foucault ei käsittele tätä muutosta, mutta sen sijaan esimerkiksi Julia Kristeva on eri yhteyksissä nostanut esiin poeettisen kielen juuri sellaisena kielen ulottuvuutena, joka jää sosiaalisen kanssakäymisen sääntöjen palveluksessa olevan kielen tavoittamattomiin.

Savignyn yhteydessä on kuitenkin kyse kieltä koskevan ajattelun toisesta siirtymästä, johon Foucault nimenomaisesti viittaa: kielille oletetaan historia. Historia nousee muutenkin tärkeäksi ajattelun kategoriaksi. Esimerkiksi tiedon systemaattisuutta koskevaan olettamaan tämä vaikuttaa siten, ettei tutkittavan kokonaisuuden muotoileminen periaatteista loogisen päätelyn sääntöjen pohjalta riitä. On myös nähtävä tutkittava kokonaisuus historiallisen muutoksen mukaisina sarjoina. Historia oli Savignyn aikalaisille muuta kuin aiempien sukupolvien historiikit, hallitsijakronikat ja kertomukset – se oli inhimillisen elämän muotoja jäsentävä tiede. Usein historiallisen muutoksen suunnan ajateltiin evoluutioajatuksen mukaisesti olevan nouseva, ylempiin muotoihin tähtäävä. Evoluution idean mukaista on olettaa ihmisen historian olevan kehitystä, ei vain muutosta. Evoluutioajatusta edustaa saksalaisessa 1700-luvun ajattelussa etenkin J. G. Herder, jonka ihmisen historia keskittyy nimenomaan ihmisen kehityshistoriaan. Luonnonoikeuden piirissä moni ajattelija oli esittänyt arveluita siitä, minkälainen ihmiskunnan varhaishistoria on ollut. Alkuperäinen luonnontila oli kuitenkin luonnonoikeuden edustajille fiktio. Ihmiskunnan kehitystä koskevia oletuksia käytettiin perustelemaan yhteiskuntaa koskevia väitteitä ja vaatimuksia. Herderin ihmisen historia taas keskittyi juuri historiaan. Historiallisesti esiintyvät vallan ja yhteiskunnan muodot merkitsevät Herderille ihmiskunnan edistystä, niin että jokainen ihmiskunnan vaihe johtaa entistä korkeampaan elämän muotoon. Tällainen käsitystä nimitetään usein historismiksi. Historismi oli 1800-luvun ajattelussa tärkeä suuntaus. Esimerkiksi Hegeliä voi pitää historismin edustajana.

Historiallisuuden esiinnousu ei toisaalta sisältänyt mitään itsestään selvää varmuutta ihmiskunnan edistymisestä. Ranskan vallankumous koettiin

hyvin monimerkityksiseksi tapahtumaksi, kuten esimerkiksi Kantin asiaa koskevat pohdinnat osoittavat. Vallankumouksen ja Napoleonin sotien yhteydessä usko rationaaliseen ihmiseen järkkyy vähän samaan tapaan kuin tapahtui 1900-luvun maailmansotien yhteydessä. Irrationalismin suosio kasvoi 1700-luvun lopulta alkaen. Mullistavien historiallisten tapahtumien jälkeen tutkijat kokivat tarpeelliseksi miettiä niitä historiallisia ehtoja, joita ihmiskunnan edistymisen tiellä ilmeisesti oli. Savigny omaksui mm. Herderiltä tämän historiakäsitteen. Sen sijaan poliittisen historian alueella hänen lähin esikuvansa oli Justus Möser. Kuten Möser, myös Savigny käsiteli poliittisen ja oikeushistorian toimijoina henkilöitä, korporatioita ja kansaa yhdenvertaisten kansalaisten sijasta. Poliittinen ilmeni hänelle ”todellisena” juuri historiallisesti muodostuneen kansakunnan kautta.

Kiinnostus evoluutioon ei liittynyt vain ihmistieteisiin, vaan se ilmeni myös luonnontieteissä. Ihmisyhteisöjen evoluutio ja kielen evoluutio rinnastettiin myös toisiinsa. Saksalaisen romantiikan ja idealismin valtavirran ajattelussa kielen alkuperä ja kehitys, sen genealogia, liittyy ihmisen mielen genealogiaan. 1700- ja 1800-luvun taitteen kielitieteilijät pyrkivät konstruoi-
maan kielten historiallisen kehityksen yhteisestä alkukielestä. Itsessään tämä pyrkimys oli sovitettavissa yhteen universaalikielen mahdollisuutta koskevan olettamuksen kanssa – jos eri kielille voi olettaa yhteisen alkuperän, voi myös ajatella niiden olevan palautettavissa yhteiseen merkkijärjestelmään. Romantiikan ajan kielitieteilijät kuitenkin katsoivat, etteivät loogiset kategoriat riitä kielen ymmärtämiseen. Kielitiede pyrki jäljittelemään organismien tutkimista. Myös yhteisöt ja yhteiskunnat rinnastettiin organismeihin. Yhteiskunnat instituutioineen oli käsiteltävä historiallisen kehityksen tuotteiksi, joita on mahdotonta ymmärtää tai selittää minkään ennalta oletettujen peruskäsitteiden tai aprioristen periaatteiden kautta. Vaikka olemassa oleville kielille edelleen oletettiin yhteinen alkukieli (yleensä sanskriitti oletettiin sellaiseksi), niin kielten oletettiin erikoistuneen ja muuttuneen evoluutioprosessin kulussa. Evoluution ajateltiin tuottavan rikkautta ja moninaisuutta. Evoluution kautta ihmiseen potentiaalisesti tai virtuaalisesti sisältyvä kehitysmahdollisuus tuottaa toisistaan poikkeavia muotoja. Tämä ilmenee myös kielten eriytymisessä ja rikastumisessa.

Tällainen kieltä koskeva käsitys saattoi toimia kansallisuusaatteen tukipisteinä. 1800-luvulla valtio ja kansallisuus alettiin yleisesti kytkeä yhteen: valtion ajateltiin edellyttävän yhtenäistä kansallisuutta, ja jokaisen kansallisuuden vaativan oman valtion. Kansallisvaltion idea ei välttämättä vetoa kansan yhteiseen kieleen – esimerkiksi kansan yhtenäinen kulttuuri tai his-

toriallinen perinne voivat toimia ideologisesti kansallisen kielen tapaan. Kansakunnalle usein projisoitiin yhtenäinen historia, jonka avulla voitiin esittää kansakunnan samastuminen tiettyyn valtioon. Historiallisella kielitieteellä on läheinen yhteys kielen, kansan ja valtion yhteenkuuluvuutta korostavaan ideologiaan. Esimerkiksi Suomessa historiallisen kielitieteen perinteen pohjalta tutkittiin suomen sukulaiskieliä pitkälti juuri suomalaissuusiideologian innoituksesta. Suomalaisten kieleen liittyvien kansallisten pyrintöjen vahvuudesta puhuu sekin, että suomen kielen tutkimuksessa historiallisen kielitieteen ideoista alkunsa saanut suomensukuisten kielten suhteiden tutkimus jatkui vielä pitkään sen jälkeen, kun vastaava historiallisen evoluution tutkimus oli muualla syrjäytynyt. Eurooppalaisessa kielitieteessä kiinnostus historialliseen evoluutioon väistyi jo 1900-luvun alussa mm. strukturalistisen kielitieteen tieltä, mutta Suomessa sukulaiskielten tutkimisella oli vankka asema vielä 1900-luvun puolivälissä.

Valistuksen jälkeisessä tilanteessa inhimillisistä kulttuureista puhuttiin siis evoluution tuloksena, ja kulttuurien katsottiin kehityksessään muistut-tavan eläviä organismeja. Oikeuden kansallisia ilmenemismuotoja vertailemalla oikeudesta voitiin lausua jotakin yleistä, kuten aikaisemmin oli pyritty lausumaan luonnonoikeuden piirissä yleistettävissä olevien ihmisen piirteiden varassa. Savignyn edeltäjistä Gustav Hugo oli jo korostanut oikeusvertailun merkitystä, mutta historiallinen koulu kehitti oikeusvertailua metodisesti vertailevan kielitieteen tapaisena tieteenä.

Tämä ei merkinnyt valistusajattelun täydellistä hylkäämistä. Kuitenkin esimerkiksi Kantin filosofiassa keskeinen moraalisesti vapaa, itseään määräävä ja itsestään tietoinen toimija oli sovitettava osaksi orgaanista, yhteisöllistä kehitystä. Saksalaisessa 1700-luvun lopun ja 1800-luvun alun ajattelussa suosittu termi sivistys (*Bildung*) on eräs niistä käsitteistä, joiden avulla pyrittiin yhdistämään valistusajattelussa tärkeä autonominen yksilö ja orgaaninen yhteisön kehitys. *Bildung*-käsitteeseen sisältyy ajatus, että ihmissuvun kehityksen on kuljettava yksilön kokemusten kautta, mutta ilman yhteisön historiallista kasvua yksilön sivilisoituminen on mahdotonta. Sivistyksen ihanne oli keskeinen Wilhelm von Humboldtin ajattelussa. Vaikka Humboldtin Berliiniin kutsuma Savigny oli monessa asiassa eri mieltä tämän kanssa, heidän käsityksensä yksilön ja yhteisön toisiaan rikastavasta suhteesta oli samantapainen.

Tällainen ajatuksenkulku ilmenee myös siinä, miten Savigny rinnastaa kielen ja oikeuden historiallisen kehityksen. Historiallinen kielitiede tutki ensisijaisesti kielen muuntumista ja kielten eriytymistä. Historiallisen kieli-

tieteen keskeisiin hahmoihin kuului Jacob Grimm, joka yhdessä veljensä kanssa myös keräsi vieläkin melko hyvin tunnetun satukokoelman (Grimmin veljesten kauneimmat sadut, jotka henkilökohtaisten muistikuvieni mukaan voitaisiin niiden sisältämään *hard core* -väkivallan näkökulmasta paremmin nimetä Grymmin veljesten kauheimmiksi saduiksi). Jacob Grimm opiskeli aluksi juridiikkaa Savignyn oppilaana, ja hän mm. kirjoitti muistiin Savignyn edellä mainitut Marburgin luennot. Sitten Grimmi kuitenkin siirtyi kielitieteen pariin. Hänen kiinnostuksensa oikeudellisiin ilmiöihin jatkui alan vaihdosta huolimatta, ja hän mm. kokosi keskiaikaista saksalaista oikeutta esittelevän kokoelman nimeltä *Deutsche Rechtsaltertümer* (Saksalaisia oikeuden muinaismuistoja). Myös Savigny oli kiinnostunut keskiaikaisesta oikeudesta. Grimm kuitenkin oli kiinnostunut etenkin germaanisesta oikeusperinnöstä, jota roomalaisen oikeuden omaksuminen oli turmellut; Savignyn näkökulmasta taas roomalaisen oikeuden perintö *gemeines Rechtin* muodossa oli tärkeä osa saksalaista oikeutta. Savignyn keskiaikaista oikeutta käsittelevä teos onkin luonteeltaan *Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter* (Roomalaisen keskiaikaisen oikeuden historia). Savignyn laaja teos ilmestyi vuosien 1815–1831 välisenä aikana. Siitä etsivät innoitusta historiallisen koulun romanistit, kun taas Grimmin teos toimi historiallisen koulun pesäeron yhteydessä germanistien esikuvana. Grimmin suhde Savignyyn rikkoutui tai ainakin viileni poliittisten tapahtumien kautta. Savigny kieltäytyi tukemasta Grimmin veljeksiä ja eräitä muita liberaaleina tunnettuja henkilöitä kiistassa, jonka lopputuloksena Grimm tuli karkotetuksi kotipaikaltaan.

Sekä Grimm että Savigny ajattelivat kuitenkin molemmat sekä kielen että oikeuden syntyvän samaan tapaan, historiallisesti ja orgaanisesti. Sekä kielen että oikeuden perusta on tapa. Germanistien käsityksen mukaan oikeuden pätevyys tai sitova luonne voitiin suoraan johtaa tavasta, ja tässä toiminta ja esimerkiksi keskiaikaisen oikeuden rituaaliset muodot olivat tärkeitä. Romanistit taas korostivat tapaan perustuvan vakaumuksen merkitystä. Kun tavan ajateltiin ilmenevän vakaumuksena, niin sen voi väittää myös edellyttävän henkilökohtaista vakaumusta. Kansan oikeusvakaumus on Savignylle oikeuden perustavanlaatuinen lähde. Kuten tietyn kansan keskuudessa puhuttu kieli myös kansan noudattama oikeustapa kumpuaa orgaanisesta kansasta tai Savignyn keskeisen käsitteen mukaan kansanhengestä (itse käsitteen ”kansanhenki” esitti tosin ensimmäisenä Georg Friedrich Puchta). Kansanhenki viittaa kansan oikeusvakaumukseen, joka syntyy sisäisestä välttämättömyydestä ja toiminnan ulkoisesta jatkuvuudesta.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että kansanhenkeen sisältyvä oikeus olisi yhtä kuin yleinen tai enemmistön käsitys oikeudesta. Tämä ilmenee selvästi siinä, miten Savigny suhteuttaa oikeuden orgaanista syntyperustaa koskevan teoriansa oikeuden systematisointiin, jota on jo edellä kuvattu. Savignyn *System des heutigen Römischen Rechts* -teoksen systematiikkahan perustui Kantin oikeusopin mukaisiin käsitteisiin, joilla ei kantilaisessa filosofiassa ole mitään suoraa yhteyttä kansan oikeusvakaumukseen tai sak-salaiseen kansanhenkeen. Savignyn esityksessä oikeusinstituutit muodostavat orgaanisen oikeussysteemin. Oikeus elää Savignyn mukaan kansan tietoisuudessa juuri käsityksenä oikeusinstituutioista ja niiden suhteista. Savignyn järjestelmässä oikeusinstituutit määritellään historiallisesti, oikeuden syntyteorian näkökulmasta. Tässä mielessä ”sisäinen” oikeussysteemi vastaa kansan oikeudellista vakaumusta ja kansanhenkeä. Lisäksi oikeussysteemin käsittämät instituutiot kuitenkin on työstetty teoreettisesti (tai juri-dis-dogmaattisesti), koska oikeustieteen tehtävä on löytää ”sisäistä” instituutioiden järjestelmää vastaava ulkoinen muoto tai esitysjärjestys. Luonnollista, historiallista ja orgaanisesti kehittyvää systeemiä ilmaisemaan tarvitaan positiivisen oikeuden muodossa ilmaistu, keinohekoinen ja teoreettinen systematisointi. Historiallisen koulun ajattelussa oikeudellisen systeemin itsenäisyys korostui, koska dogmaattis-systemaattisen esityksen aikaansaaminen oli joka tapauksessa oikeuden ammatillisten harjoittajien tehtävä. Tässä suhteessa romanisteilla ja germanisteilla ei ollut käsityseroja. Ero ilmeni pikemminkin siinä, että romanistien kuten Savignyn mielestä oikeustiede oli keskeinen oikeudellista systeemiä muotoava voima, kun taas germanistit antoivat tämän tehtävän tuomioistuimille. Historiallisen koulun käsitys vakiintui myöhemmän käsitelainopin piirissä. Tyypillistä tälle kehittelylle oli se, että aiemmin itsenäisenä oikeuslähteenä tarkasteltu ”tavanomainen oikeus” alkoi merkitä tuomioistuimen noudattamaa oikeuskäytäntöä.

Savignyn systematisointiin sisältyy näin pyrkimys esittää oikeus sekä historiallis-sosiaalisissa yhteyksissään että teoreettisesti systemaattisessa muodossa. Samanaikaisesti Berliinissä vaikuttanut Hegel pyrki oikeusfilosofiassaan jokseenkin samaan tavoitteeseen. Savignyllä historiallinen ja sosiaalinen oikeuden ulottuvuus tosin ilmestyy näkyviin vain hyvin abstraktissa muodossa ja sivuutetaan nopeasti. Tavallaan kuitenkin Savignyn lähestymistapaa voi pitää kiinnostavana siitäkin syystä, että hän korostaa oikeuden sosiaalisia pikemmin kuin poliittisia kiinnekohtia. Kyseessä ei tosin ole nykyisessä mielessä oikeussosiologinen tapa ymmärtää oikeuden

oleminen. On kuitenkin modernille ominainen piirre, että oikeuden yhtäältä edellytetään olevan jotakin tavanomaista, kansan käytännöissä ilmenevää – ja että oikeuden täsmällisempi määrittäminen osoitetaan oikeustieteen, tuomioistuimien tai ylipäänsä juridisen ammatillisen käytännön edustajien tehtäväksi.

Voi kysyä, onko Savignyn tapa käsittää oikeus kulttuurin tuotteeksi, kansan oikeustapojen kautta syntyväksi ja juristien oikeusperiaatteiksi tiivistämäksi ilmiöksi jotakin hyvin samantapaista kuin Euroopan nykyoikeustieteessä. Viime vuosikymmeninä on korostettu taas oikeuden syntytapojen monikeskisyyttä ja kulttuurisia kiinnekohtia. Omana aikanamme oikeuden olemisen (*Dasein*) esitetään usein samanaikaisesti sekä perustuvan yhteisölliseen tapaan että kumpuavan yksilön tahdonilmauksista. Kansainvälisen, kansallisen ja paikallisen sääntelyn yhteisvaikutusta on vaikeata tavoittaa yksinomaan suvereeniin lainsäätäjään kiinnittyvällä opilla. Senkin vuoksi oikeuskulttuuri saa oikeudellisessa ajattelussa vahvan sijan.

Savignyn tärkeimmät teokset

Savigny, Friedrich Carl von: *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. (1814). Teoksessa *Hattenhauer, Hans: Thibaut und Savigny. Ihre programmatischen Schriften*. München 1973, s. 95–192.

Savigny, Friedrich Carl von: *Geschichte des heutigen Römischen Rechts im Mittelalter* (1815–1831).

Savigny, Friedrich Carl von: *System des heutigen Römischen Rechts*. Berlin (1840–1849).

Savigny, Friedrich Carl von: *Vorlesungen über juristische Methodologie 1802–1842*. Frankfurt am Main 1993.

Kirjallisuutta

Rückert, J.: *Idealismus, Jurisprudenz und Politik bei F. C. von Savigny*. 1984.

Jakobs, H. H.: *Die Begründung der geschichtlichen Rechtswissenschaft*. 1992.

Lisää tähän artikkeliin liittyvää sekundaarikirjallisuutta on mainittu teoksessa:

Nousiainen, Kevät: *Prosessin herruus. Länsimaisen oikeudenkäytön ”modernille” ominaisten piirteiden tarkastelua ja alueellista vertailua*. Jyväskylä 1993, s. 93–118, 135–188.

Lars D. Eriksson

16 Karl Marx' kritiska rättsteori

Motto:

Av var och en efter hans förmåga.

Åt var och en efter hans behov.

Gothaprogrammet

Den som väntar sig finna nya svar på de frågor som den förhärskande rättsteorin (de förhärskande rättsteorierna) ställer kommer att bli djupt besviken, om han eller hon tror att vi kan finna svaren i Marx' skrifter. Marx ställde nämligen helt andra frågor än de som 1800- och 1900-talens rätts-teoretiker har ställt. Därför är också hans svar andra. Marx var till exempel inte intresserad av frågor om rättens giltighet, om rättskällorna, om den juridiska argumentationens särdrag, om förhållandet mellan rättsregler och rättsprinciper osv.

Han formulerade aldrig heller någon egen "rättsteori", men däremot finner vi i hans skrifter mängder av uttalanden om bland annat rättens funktioner och rättens roll i historien. Den kritiska rättsteori som bär Marx' namn är därför av nödvändighet en rekonstruktion. Det finns emellertid en mängd problem som ansluter sig rekonstruktionsförsöken. I Marxforskningen brukar man skilja mellan den "unge" Marx och den "mogne" Marx. Starkt förenklat kan man säga, att medan den unge Marx ägnade sig åt att utveckla ideologikritiken, ägnade sig den mogne Marx åt att utveckla det historiematerialistiska forskningsprojektet. Detta projekt skiljer sig från ideologikritiken genom en rätt starkt accentuerad historisk determinism: historiens gång styrs av lagbundenheter (tendenser) som det är ytterst svårt att påverka. Ideologikritikern Marx hade en större tilltro till det medvetna mänskliga handlandets betydelse för samhällsutvecklingen än historiematerialisten Marx.

Denna dubbelhet i det marxiska arvet resulterade under 1900-talet i en tudelning av den marxistiska rättsteorin. Den marxistiskt-leninistiska rätts-

teorin tog fasta på Marx' historiematerialism, som den i verkligheten diskrediterade genom att vulgarisera den, medan den s.k. kritiska teorin, främst utvecklad i Tyskland, tog fasta på den marxiska ideologikritiken.

Själv kommer jag att i denna text anlägga ett ideologikritiskt perspektiv, eftersom jag anser att det är just denna del av det marxiska arvet som visat sig mest fruktbart för dem som vill finna ett alternativ till de idag paradigmatiska uppfattningarna om rätten. Det betyder att för mig Marx' ungdomsskrifter är viktigare än hans senare skrifter. Men detta får naturligtvis inte förstås så, att t.ex. *Grundrisse* eller *Das Kapital*, två av de mest lästa verken av Marx, skulle sakna relevans för den kritiska teorin.

Marx ställde som bekant Hegel på huvudet. Marx säger att samhällsvetenskaperna bör förankra sina analyser i de materiella levnadsförhållandena, och han avvisar därför den objektiva idealismen hos t.ex. Hegel, som menade att samhället och rätten bör studeras utifrån framförallt förnuftets och frihetens idéer. Därför måste också rätten, som är ett samhälligt fenomen, studeras utifrån de materiella levnadsförhållanden som den är en effekt av. Rätten kan bara förstås utifrån det totala samhälleliga sammanhang som den utgör en del av. Den kan inte studeras såsom en autonom inkarnation av rättsliga värden, principer, idéer eller föreställningar.

Det är därför han i *Den tyska ideologin* kan säga att "rätten har ingen historia". Men med detta avser han ingalunda att rätten skulle vara historielös. Det han avser är att rätten aldrig kan studeras lösryckt från sitt totala historiska sammanhang. Rättens form och innehåll bestäms tvärtom av de ekonomiska, politiska, religiösa, etiska och ideologiska samhälleliga förhållanden inom vilka den verkar. Rätten har med andra ord ingen egen historia.

Med påståendet att rätten inte har någon historia ville Marx uppenbarligen också ställa Carl von Savigny, grundaren av den historiska rättsskolan, på huvudet. Han studerade nämligen juridik både i Bonn och Berlin och ville egentligen bli professor i juridik. Under två terminer gick han till och med på von Savignys föreläsningar i Berlin.

För Savigny skulle rättshistorien syssla med kulturell tradition och lärdomshistoria. Rättshistorien är intresserad av den juridiska bildningens och de juridiska begreppens och dogmernas historia. Den är med andra ord en handskrifternas och böckernas historia. Det var mot detta Marx reagerade. Savigny sysslar enligt honom med "historisk relikjtjänst" och han är en "älskare av källor". Marx tog avstånd från denna historiskt-hermeneutiska rättsvetenskap och ville i stället ha en realistisk rättsvetenskap som syss-

lade med det historiskt-samhälleliga, dvs. med rättens avhängighet av de konkreta samhälleliga levnadsförhållandena.

Också Savigny kallade – på samma sätt som Marx – sin metod kritisk, men han inlade i begreppet något helt annat än Marx. Enligt Savigny innebar kritiken en strävan ”att följa varje givet ämne till dess kärna”, dvs. man bör sträva till att ”rena” den och att systematiskt ”bearbeta” den och därefter ”konstruera” den efter ”organiska principer” som kunde härledas ur källmaterialet. I praktiken leder detta enligt Marx till en legitimering av den rättssats, rättsdogm eller rättsprincip man lyckats konstruera via denna metod.

Denna ”kritiska” metod betyder enligt Marx ingenting annat än att man gör det historiskt givna till måttstock för den positiva rätten. De facto är metoden alltså okritisk i och med att den reducerar rätten till historiska erfarenhetsfakta eller till juridiska traditioner. Det är en metod som legitimerar ”dagens gemenheter med gårdagens”.

Vi ställs här inför den delikata frågan vilken betydelse Marx själv egentligen inlade i begreppet ”kritik”. Om den frågan har det skrivits hyllmeter, och det finns inte några som helst förutsättningar att här gå in på den i detalj. Men det kan ändå vara på sin plats att i detta sammanhang påpeka att den unge Marx’ utpräglat humanistiska samhällsuppfattning hos den mogne Marx kom att träda tillbaka för en historisk determinism, som resulterade i att också hans kritikbegrepp ändrade karaktär.

För den unge Marx fungerade individens självbestämmande och självförverkligande som ett slags etiska postulat vid sidan av idén om individens rätt till fri och allsidig utveckling. Dessa etiska grundövertygelser kan bäst ses som uttryck för de emacipatoriska intressen Marx i alla sina skrifter gjorde sig till tolk för. Det är inte helt klart varifrån han härledde dessa postulat, men det ligger nära till hands att anta att de baserade sig på hans antropologiskt färgade uppfattning om det mänskliga väsendet, som enligt honom kännetecknas av subjektivitet, medvetande och en möjlig frihet.

Då Marx säger att samhällsvetenskaperna bör vara kritiska, säger han samtidigt något om det kunskapsintresse som bör styra den samhällsvetenskapliga forskningen och teoribildningen. Samhällsvetenskaperna bör bidra till människans frigörelse och till en förändring av de samhällsförhållanden som står i vägen för denna frigörelse. Kunskapsintresset är därför med nödvändighet även praktiskt. Marx har ingen förståelse för kunskap för kunskapens skull, lika litet som han har någon förståelse för den kunskap som bara utgör ett bidrag till att det bestående förblir bestående. Det måste alltid existera en nära förbindelse mellan teori och praxis.

Denna syn på samhällsvetenskaperna (och humanvetenskaperna) har givetvis viktiga implikationer för valet av forskningsmetoder. Det räcker inte bara med beskriva och förklara verkligheten såsom de positivistiska vetenskaperna gör. Det räcker inte heller med att endast begränsa sig till en förståelse av verkligheten såsom de hermeneutiskt orienterade riktningarna gör. Det viktiga är i stället att avslöja dolda maktförhållanden och strukturer och att visa de vägar som kan leda till en förändring.

Aforismatiskt formulerar Marx samhällsvetenskapernas kritiskt-praktiska uppgift i den elfte tesen om Feuerbach på följande sätt:

Filosoferna har bara tolkat världen på en rad olika sätt, men det gäller att förändra den. Filosofen likaväl som samhällsvetaren får inte nöja sig med att vara åskådare; han/hon bör också vara deltagare.

Men hur skall vi då gå till väga, om vi som kritiska jurister tar Marx' vetenskapssyn på allvar? Det bästa sättet att finna ett svar på den frågan är naturligtvis att se hur Marx själv tacklade de problem han försökte lösa. Vi kan göra det på flera olika sätt: vi kan för det första undersöka hur han analyserade det begrepp som utgör den egentliga kärnan i den marxistiska rätts-teorin, nämligen utbytesförhållandet, och vi kan för det andra undersöka hur han analyserade olika konkreta lagstiftningsprojekt.

a) Jag börjar med utbytesförhållandet som Marx grundligast penetrerar i *Das Kapital*, som ju utgör höjdpunkten i den mogna Marx' produktion. Det centrala förhållandet i det borgerliga samhället utgörs av förhållandet mellan två särskilda ägare, löntagaren som äger sin arbetskraft och kapitalisten som äger produktionsmedlen. Det är nämligen i utvecklandet av detta specifika utbytesförhållande som den borgerliga rätten gjort sin egentliga historiska insats. I detta utbytesförhållande skiljs i den borgerliga rätten arbetare och arbete både från arbetsmedlen och arbetsmaterialet. Arbetaren befrias å ena sidan från sina naturliga och samhälleligt alstrade produktionsinstrument och å andra sidan från en naturlig social gemenskap. Arbetaren blir blott och bart en löntagare. Samtidigt uppstår en klar åtskillnad mellan egendom och arbete.

Juridiskt formuleras förhållandet mellan arbetare och kapitalist som ett utbytesförhållande, där värdet av det som utbyts dem emellan är ekvivalent. De facto skapar likväl arbetaren ett mervärde som automatiskt tillfaller kapitalisten. Arbetaren utför inte enbart nödvändigt arbete (betalt arbete), utan han utför också det som Marx kallar merarbete (obetalt arbete),

men det oaktat framträder även det obetalda arbetet som betalt.

Den rättsliga regleringen av detta utbytesförhållande döljer alltså det verkliga innehållet i detta. Utbytesförhållandet är i praktiken illusoriskt. Det faktiska förhållandet mellan arbetare och kapitalist är ett ekonomiskt (och samhälleligt) exploateringsförhållande, men exploateringen framträder i sin rättsliga form såsom ett äkta ekvivalensförhållande. Rättens uppgift är här å ena sidan att dölja detta och å andra sidan att legitimera existerande ekonomiska maktförhållanden.

Marx' analys av utbytesförhållandet är i första hand en ekonomisk (men också sociologisk) analys, som likväl samtidigt visar vilken specifik roll rätten har som fördunklingsinstrument. Hans analys visar förhoppningsvis också att en rent rättslig undersökning av löneförhållandet nödvändigtvis blir steril och intetsägande. Den slutsats vi kan dra av detta är att en rättskritik som enbart nöjer sig med s.k. rättsimmanent kritik åtminstone inte kan betraktas som kritik i den mening Marx avsåg. Rättskritiken måste – för att göra skäl för namnet – gå utöver rättens gränser, dvs. undersöka de faktiska, ekonomiska, samhälleliga eller politiska intressekonflikter och motsättningar som ligger till grund för de rättsliga regleringarna, som på grund av den borgerliga rättens rättsform alltid framträder som abstrakta och neutrala.

Det finns en inneboende spänning mellan rättsform och rättsinnehåll. Rättsinnehållet hotar alltid spränga rättsformen beroende på att den ekonomiska utvecklingen (Marx skulle säga utvecklingen av produktionsförhållandena) tvingar fram ny lagstiftning som inte alltid så lätt går att passa in i den rådande rättsformen. Rättens inre logik, framförallt koherenskravet, resulterar därför i att rätten ofrånkomligen alltid släpar efter, dvs. bidrar till att bland annat vidmakthålla förlegade makt- och egendomsförhållanden. (Parentetiskt kan det här konstateras att den postindustriella rättens alltmer ökade fragmentering ur det marxiska perspektivet är att betrakta som en effekt av de allt snabbare ekonomiska förändringsprocesserna, vilka helt enkelt inte mer gör det möjligt att anpassa lagstiftningen till ett koherent och logiskt sammanhängande system. Den nu rådande rättsformens tröja är för trång. Vi kan därför på sikt se fram mot uppkomsten av en kvalitativt ny rättsform.)

Det finns därför ingen rätt som är före sin tid. Rätten är mera en broms än en gaspedal. Någon tilltro till rättens förmåga att förändra samhället finner vi därför inte hos Marx.

b) Det är kanske inte i och för sig så märkligt att Marx just i sina ungdomsskrifter skrev de texter som kommit att utgöra utgångspunkten för den marxistiska kritiska rättsteorin.

Han var då ännu genuint intresserad av juridiken och rättsfilosofin. Det har sagts att hans tre artiklar "Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz", som publicerades i Rheinischen Zeitung år 1842, utgör själva hörnstenen i den kritiska rättsteorin. Vid sidan av dessa tre artiklar bör likväl även nämnas artiklarna "Zur Judenfrage" från 1843 samt "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" från 1844.

Jag skall här koncentrera mig på den lagstiftningskritik som Marx utvecklade i artiklarna om lagen om virkesstölder, som den Rhenska lantdagen behandlat 1841. I lagen kriminaliseras inte endast virkesstölder utan även samlande av plock- och brännved i de rhenska skogarna. Samlandet av plockved var en gammal sedvanerättslig rättighet som framförallt för den fattiga befolkningen i området var ett livsvillkor. Förutom att lagen kriminaliserade sådant som tidigare utgjort en rättighet stadgade den att straffet skulle utmätas på basen av värdet av det virke (den plockved) som bortförts. Detta värde skulle bestämmas av skogsvaktaren och alltså inte av domstolen. Skogsägaren hade dessutom rätt till skadestånd och, om den dömde ej kunde betala detta, rätt att förplikta den dömde till att via personligt arbete gottgöra skadan.

Det som intresserar oss här är inte så mycket de konkreta argument Marx utvecklar i sin kritik av lagen utan i stället den metod han använder sig av i sin kritik. Hans första steg är att granska, huruvida lagen överensstämmer med de principer som gäller inom straffrätten och rättsordningen generellt, och som lagstiftaren (dvs. lantdagen) officiellt erkänner såsom bindande, även i praktiken efterföljs i praxis, dvs. i den nu aktuella virkesstödlagen. Han finner att lagen strider mot en mängd fundamentala rättsprinciper. Den principiellt mest intressanta invändningen mot lagen är att det inte kan vara i överensstämmelse med rätten att kriminalisera något som egentligen är en sedvanerättslig rättighet.

Efter att ha funnit att teori och praxis i detta fall står i motsättning till varandra tar Marx i tu med uppgiften att undersöka de motiv som ligger bakom lagen. Det är i detta sammanhang som han upptäcker intressebegreppet, som härefter kom att bli nyckelbegreppet i hela hans samhällsvetenskapliga och -filosofiska forskningsprojekt. Fastän lagstiftaren formulerar lagarna såsom uttryck för allmänna och universella principer, är det de facto (egendomsägarnas) särintressen som bestämmer lagarnas innehåll.

Dessa särintressen kan alltså inte direkt utläsas ur lagtexten, utan de kan endast avslöjas genom att undersöka de faktiska ekonomiskt-politiska förhållanden som utgör själva utgångspunkten för de enskilda lagarna.

Den rättsimmanenta kritiken upphör att vara äkta kritik just därför att den utelämnar intresseanalysen; därför att den inte frågar efter vad som ligger bakom lagstiftningen. Den rättsimmanenta kritikens ensidighet och svaghet ligger i att den inte inser att rättens innehåll bestäms av faktiska samhällseliga maktförhållanden och särintressen. Den rättsimmanenta kritiken uppfyller inte det krav på realism som Marx uppställer för filosofin, samhälls- och humanvetenskaperna. Den rättsimmanenta kritiken förblir på idealismens nivå.

Enligt Marx är lagstiftaren likväl inte nödvändigtvis medveten om sina verkliga motiv och sina särintressen. Lagstiftaren tror sig ofta handla på basen av helt oegennyttiga skäl. Detta beror på att även lagstiftaren är alienerad från den samhällseliga verkligheten och i den meningen bär på ett falskt medvetande. Egendomsrätten framträder ju som en naturlig och självklar utgångspunkt för den borgerliga rätten, och de enskilda egendomsägarna har därför svårt att se att de driver sina egna särintressen, då de stiftar lagar av det innehåll som t.ex. virkesstöldlagen har. Lagstiftarna vet helt enkelt inte vad de gör!

Intresseanalysen utmynnar således i ideologikritik. Det första steget i ideologikritiken är att förklara lagstiftarnas politiska argument och motiv ur deras samhällseliga situation och med de materiella intressen som hänger samman med den. Det resultat Marx når vid sin ideologikritiska undersökning av virkesstöldlagen är att det är "egennyttans logik" som styr lagstiftningen och att föreställningarna om rätten som uttryck för sedligheten och allmännyttan endast är en illusion.

Ideologikritiken har likväl också en annan, minst lika viktig, dimension. För kritikern gäller det att redogöra för de premisser utifrån vilka han bedriver sin kritik. Det gäller att redovisa för de emancipatoriska intressen som är själva kritikens syfte. Jag hänvisar här till det jag tidigare sagt om den marxiska kritikens etiska postulat: vi bör eftersträva ett icke-alienerat samhälle, där de enskilda individerna kan förverkliga sig själva i full frihet och i gemenskap med varandra. Ett sådant icke-alienerat samhälle är möjligt endast om särintressena träder tillbaka för de mänskliga intressena. Det är särintressenas herravälde i det borgerliga samhället som lett till orättvisorna och exploateringen. Det borgerliga samhället är å ena sidan ett samhälle med antagonistiska klassintressen, ett samhälle byggt på fiendskap

mellan klasserna och inte på gemenskap mellan individerna, och å andra sidan ett samhälle som för att överleva måste maskera särintressena i det som ögonskenligen ser ut som allmänintressen. Det är framförallt rätten som fullgör denna maskeringsuppgift: den formulerar ekonomiska och samhällseliga exploateringsförhållanden i abstrakta och neutrala rättsbegrepp. (Den rollen spelades i tidigare skeden företrädesvis av religionen.)

Det är mot denna bakgrund naturligt att Marx i sin kritik av lagen om virkestölder tog parti för den fattiga befolkningen i Rhenprovinsen. Han menade, som jag tidigare sagt, att deras livsvillkor var beroende av att de fick behålla sin på sedvanerätt grundade rättighet till bränn- och plockved i skogarna. De fattigas intresse av att få bibehålla denna rättighet var inte ett särintresse, för det utgjorde en elementär livsbetingelse för dem. Deras intresse var ett allmänt mänskligt intresse. Av den orsaken var den även ett sådant allmänt intresse som rättsordningen officiellt och i enlighet med sina uttalade principer (falskeligen) påstod sig företräda, men som det visat sig att den i praxis inte respekterade.

Begreppet "mänskliga intressen" är naturligtvis ett högst problematiskt begrepp, som Marx i "Debatten über das Holzdiebsthalgesetz" lämnade opreciserat. I senare skrifter utvecklade han tanken att det är proletariatet som representerar dessa intressen. Proletariatet är berövat alla rättigheter och all egendom och har av den anledningen inte några särintressen att försvara. I dess intresse ligger därför blott försvaret av allmänna mänskliga intressen. (Vi bör notera att Hegel tidigare hade sett byråkratin som den främsta representanten för allmänna intressen.) – Litet efterklokt kan vi idag konstatera att Marx' identifiering av mänskliga intressen med proletariatets intressen under 1900-talet hade rätt ödesdigra politiska följder. I våra dagar har framförallt Habermas och Rawls försökt ge begreppet ett mer filosofiskt motiverat innehåll.

Det sista steget i ideologikritiken består i att för det första faställa de möjliga alternativ för ett emanciperat samhälle som i den givna situationen föreligger, att alltså peka på i vilken riktning förändring kan och bör ske. För det andra gäller det att utarbeta de handlingsalternativ via vilka de fastslagna målen kan realiseras i praxis. Hela den marxiska analysen börjar med en analys av praxis och utmynnar alltså i praktiska förslag till möjliga åtgärder för att åstadkomma förändring.

Det är i detta sammanhang vi stöter på det ytterst centrala begreppet "reell möjlighet". Samhällsutvecklingen är aldrig låst, utan den styrs av bestämda utvecklingstendenser som inom bestämda gränser ger utrymme

för en mängd olika handlingsalternativ. Denna öppenhet för förändring är väsentligen en effekt av de interna motsättningar och konflikter som tills vidare präglar alla samhällsformer. För ideologikritikern gäller det därför att formulera de emancipatoriska handlingsalternativ som i den föreliggande situationen är reellt möjliga. Eftersom ideologikritiken inte får förfalla till utopism, gäller det med andra ord att formulera alternativen så att de även i praktiken är möjliga att förverkliga. Detta förutsätter å sin sida att kritikern har kännedom om de samhälleliga totalsammanhangen.

För juristerna räcker det exempelvis inte med att enbart utarbeta alternativa lagförslag; lika viktigt är att undersöka i vilken mån förslagen kan komma att ha de eftersträlvade effekterna. Det finns ingen juridisk kunskap utan sociologisk kunskap, lika litet som det finns någon rättsteori utan filosofisk och samhällsvetenskaplig kunskap. Ideologikritiken är inte att hänföra till något specifikt vetenskapligt fack. Den är tvärvetenskaplig.

Men vi får ändå inte glömma att Marx även levererade en fundamentalkritik mot rätten. Den kritiska rättsteorin kan spela en roll endast i det borgerliga samhället; ideologikritiken är därför en kritik av den borgerliga rättsordningen, som har sin grund i ekonomiska och samhälleliga förhållanden baserade på ojämlikt utbyte och på ett ofritt och förtingligat arbete som omöjliggjort en samhällsgemenskap av fria och förenade producenter. Rätten är på grund av själva rättsformen till sitt innehåll ojämlik. Den tillämpar samma måttstock på alla individer oberoende av att dessa är olika till sin prestationsförmåga, sin samhälleliga situation och sina individuella behov. Rättens abstrakta karaktär leder till att den betraktar individerna utifrån allmänna, formella kriterier som inte tillåter att deras konkreta levnads-sammanhang beaktas.

Först då rätten upphävs kommer individerna att framträda som verkliga individer och inte enbart som människor mätta med generella måttstockar. Marx säger i Gothaprogrammet att:

”– när individernas förslavande underordnande under arbetsdelningen försvunnit och därmed också motsättningen mellan andligt och kroppsligt arbete, när arbetet blivit inte blott ett medel för livsuppehälle utan rentav det viktigaste livsbehovet, när jämsides med individernas allsidiga utveckling också produktivkrafterna vuxit och den kooperativa rikedomens källor flödar ymningare – först då kan man helt överskrida den borgerliga rättens trånga horisont och samhället skriva på sina fanor: Av var och en efter hans förmåga, åt var och en efter hans behov!”

I detta (utopiska?) samhälle av fria och samverkande producenter finns det

inte mera något behov av rätten, eftersom varje individ kan förverkliga sig själv enligt sina egna förutsättningar och behov. Rätten är historiskt nödvändig enbart i samhällen som bygger på en exploatering som både måste döljas och legitimeras. Rättens funktion har tillsvidare varit just denna: att dölja och att legitimera. Då det inte mera finns något att dölja och då makten inte mera behöver legitimeras, eftersom den tillkommer envar, behövs rätten inte mera. Den dör bort.

Jag skall sammanfatta huvudpunkterna i Marx' kritiska rättsteori i några teser och lämnar härvid fundamentalkritiken åt sidan:

1. Rätten måste i sista hand studeras utifrån de materiella levnadsförhållanden som den är ett speciellt uttryck för. Rätten kan ej studeras som ett slutet, autonomt system.
2. Kritiken av rätten bör omfatta:
 - i) en rättsimmanent kritik,
 - ii) en analys av de intressen som de facto ligger bakom lagstiftningen (och rättstillämpningen),
 - iii) en redogörelse för de emancipatoriska intressen och de normativa premisser som ligger till grund för själva kritiken,
 - iv) ett utarbetande av handlingsalternativ som kan leda till den eftersträvade förändringen.
3. Rätten är inte enbart en tvångsordning utan framförallt ett ideologiskt fenomen. Rättskritikens uppgift är därför både att avslöja rättsideologin och att visa på vägar ut ur den ideologiska återvändsgränd.

Bibliografisk not

Jag har här utelämnat alla detaljerade nothänvisningar. Det enda sättet att få en uppfattning om Marx' sätt att tänka är att bekanta sig med de relevanta texterna i sin helhet. Jag nämner här endast de texter av den unge Marx som är av den största betydelse för förståelsen av den kritiska rättsteorin.

Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz, 1842. Ingår i *Marx-Engels-Werke Bd.1*. Berlin 1956.

Zur Judenfrage, 1843. En engelsk översättning av artikeln med titeln "On the Jewish Question" ingår i Colletti, Lucio (ed.): *Karl Marx. Early Writings*. Penguin Books, London 1975. s. 211-241.

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1844. Ingår i *Marx-Engels-Werke Bd.1*, s. 378-391.

Die deutsche Ideologie, 1845/46. Ingår i *Marx-Engels-Werke Bd. 3*.

Kritik des Gothaer Programms, 1875, som alltså författades av den mogna Marx, ingår i *Marx-Engels-Werke Bd. 19*.

Ett utmärkt urval av den unge Marx' texter ingår i Easton, Loyd D. (ed.): *Writings of the young Marx on Philosophy and Society*. Doubleday & Company, New York, 1967. I den ingår bl.a. artikeln "The Philosophical Manifesto of the Historical School of Law", s. 96–105.

Av den mogna Marx' viktigaste verk nämner jag här endast två:

Das Kapital, vars första band utkom 1867. De två återstående banden, *Das Kapital II* och *III*, utkom först efter Marx' död, år 1885 respektive år 1894. De färdigställdes och redigerades av Friedrich Engels.

Grundrisse, som egentligen består av anteckningar Marx gjorde under vintern 1857–1858 såsom ett förarbete till *Das Kapital*, publicerades på tyska för första gången 1953. Anteckningarna var under en lång tid försvunna och på okända vägar. *Grundrisse* har under senare delen av 1900-talet kommit att bli en central källa för förståelsen av Marx' politiska ekonomi vid sidan av *Das Kapital*.

Sekundärlitteratur

Det finns en omfattande litteratur om den kritiska rättsteorin och jag nämner här endast de texter som enligt min uppfattning är de intressantaste.

Avineri, Schlomo: *The Social & Political Thought of Karl Marx*. Cambridge University Press. Cambridge, 1968.

Bloch, Ernst: *Naturrecht und menschliche Würde*. Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1972.

Böhler, Dietrich: *Metakritik der marxischen Ideologiekritik*. Frankfurt, 1971.

Cerroni, Umberto: *Marx e il diritto moderno*. Rod, 1962.

Eriksson, Lars D.: *Marxistiskt teori och rättsvetenskap I–II*. Juridica. Helsingfors, 1980.

Reich, Norbert: *(Hg) Marxistische und sozialistische Rechtstheorie*. Frankfurt, 1972.

Rottleuthner, Hubert: *(Hg) Probleme der marxistischen Rechtstheorie*. Frankfurt am Main, 1975.

Paul, Wolff: *Marxistische Rechtstheorie als Kritik des Rechts*. Athenäum Verlag. Frankfurt am Main, 1974.

Wagner, Heinz: *Recht als Widerspiegelung und Handlungsinstrument*. Pahl-Rugenstein Verlag. Köln, 1976.

17 Rudolf von Jhering – oikeus yhteiskunnan elinehtoja suojaamassa

Rudolf von Jhering¹ syntyi 1818 Aurichissa tunnettuun juristisukuun. Hän esitti habilitaatioväitöskirjansa Berliinissä 1843, ja sai ensimmäisen kutsunsa professuuriin Baseliin 1845, minkä jälkeen hän toimi professorina Rostockissa, Kielissä ja Giessenissä. Vuonna 1868, saatuaan jo nimeä, hän siirtyi Wieniin, minkä jälkeen, vuodesta 1872 kuolemaansa 1892 saakka, hän vaikutti Göttingenissä. Henkilönä Jheringia on kuvattu elinvoimaiseksi ja nautinnonhaluiseksikin.²

Usein etenkin murroskauden oikeusajattelijat heijastelevat tuotannossaan aikansa suuria kysymyksiä. Erityisen hyvin tämä pätee saksalaiseen Rudolf von Jheringiin. 1800-luvun loppupuolen polttavat aiheet, ennen muuta lisääntyneet vaatimukset irtautua idealismin perinteestä ja tarkastella oikeutta käytännöllisesti, yhteiskunnallisten tehtäviensä valossa, tulevat hänen tuotannossaan esille havainnollisesti ja poleemisestikin. Häntä voi pitää yhtenä aikansa vaikutusvaltaisimmista oikeusajattelun uudistajista siitäkkin huolimatta, ettei hänen oikeusajattelunsa sittenkään muodostanut vastaavanlaista kestävää ja yhtenäistä järjestelmää kuin monet hänen kritisoimansa suuntaukset.

Omalla tavallaan hän oli konservatiivi, joka pyrki palauttamaan oikeudelle ja oikeustieteelle keskeisen tehtävän yhteiskunnan vakauden takaajana. Hän havaitsi kuitenkin tarkkanäköisesti ajan uudet haasteet ja ymmärsi oikeusajattelun muutostarpeet. Maininnan ansaitsee hänen kiinnostuksensa pieniä, lä-

¹ Sukunimen kirjoitusasu vaihtelee, toisinaan käytetään muotoa von Ihering. Ongelma johtuu siitä, että fraktuuratekstissä I ja J merkittiin yhdellä ja samalla merkillä. Nykyisissä saksalaisissa lähteissä muotoa von Jhering voi pitää vallitsevana. Myös etunimen kirjoitusasu vaihtelee, vanhemmissa teoksissaan tekijä käyttää itse muotoa Rudolph, mutta myöhemmissä se esiintyy nykysaksaakin paremmin vastaavassa muodossa Rudolf. Kirjallisuusluettelossa esiintyy tekijän nimi, edellä kerrotuin varauksin, siinä muodossa kuin se on teoksessa ilmoitettu.

² Wieacker 1967, s. 450.

hes huomaamattomia arkielämän hyviä tapoja ja niihin kytkeytyviä oikeudellisia velvoitteita kohtaan, mikä ilmeni yhtä hyvin *juomarahaa* käsitellessä monografiassa³ kuin edelleenkin viehätysvoimaisessa *arkielämän pienten ilmiöiden lainoppia* koskeneessa työssä⁴. Tavanomaisesta poikkeavaa oli myös pyrkimys viedä oikeusoppia elitistisen juristisäädyn ulkopuolelle. Jhering sekä tavoitteli että sai kirjoilleen tätä laajemman lukijakunnan.

Jhering ja kriittinen ajan henki

Germaaninen oikeus oli jo 1400-luvulta lähtien, reseptioiden kautta, saanut sisältönsä monin osin roomalaisesta oikeudesta juontuvista lähteistä. Moni historiallinen oikeuslähde oli pitkään suorastaan voimassaolevaa oikeutta saksalaisissa maissa. 1800-luvun alkupuolella roomalaiseen oikeuteen virisi uudentyypistä, tieteellisempää kiinnostusta, kun se periaatteineen ja käsitteineen toimi mallina yleistävälle oikeusajattelulle ylimalkaan, ja niinpä sen pohjalta saatettiin käsitellä myös oman ajan ajankohtaisia kysymyksiä. Saksalaisen idealismin edustajien, kuten *Immanuel Kantin* ja *G. W. F. Hegelin*, tuotannossa abstraktit teoreettiset kysymykset olivat pääosassa heidän selvitellessään modernin kriittisen ajattelun yleisiä perusteita ja rakenteita. Oikeudenkin kysymyksiä käsiteltiin juuri tässä yhteydessä. Hegelin oikeusfilosofiassa valtiosta erotetulla kansalaisyhteiskunnalla talouksineen, tarpeineen ja siveellisine järjestyksineen oli tosin jo oma paikkansa, mutta silti oikeutta tarkasteltiin vielä selvästi osana laajaa filosofista kokonaisjärjestelmää ja puitteissa, jotka viime kädessä tulivat suorastaan osaksi tulkin-taa maailmanhistoriasta.

Roomalaisen oikeuden tutkimuksen myötä juridiikkaa voitiin lähentää konkreettisiin yhteiskunnan ilmiöihin. Samoin kuin valistuksen idealismi, roomalainen oikeuskin antoi mahdollisuuksia kehittää yksilölähtöistä oikeusajattelua, jossa keskeistä olivat paitsi erityiset oikeudelliset käsitteet ja periaatteet, myös yksilön, kansalaisen subjektiiviset oikeudet. Rationalistisen valistuksen taipuessa romantiikaksi yhteisönäkökulma tuli jälleen voimakkaammin esille, mikä näkyi ennen kaikkea edellä esitellyn *Friedrich Karl von Savignyn* historiallisen koulun korostuksissa. Roomalainen oikeus oli sellainen runsaudensarvi, josta voitiin ammentaa hyvin monen-tyyppisiä aineksia ja istuttaa niitä kulloinkin sopiviin yhteyksiin. Vielä var-

³ Jhering 1889.

⁴ Jhering 1903.

sinaisen historiallisen koulun huippukauden jälkeenkin saksalaisessa oikeustieteessä säilyi vuosisadan loppupuolelle saakka tapa tarkastella oikeudellisia instituutioita ja ilmiöitä niiden historiallisten kehityspiirteiden kautta, mikä pakotti usein laajoihin ja perusteellisiin tutkimuksiin.

Jheringin varhaistuotannossa roomalaisen oikeuden kysymykset ovat vahvasti esillä. Roomalainen oikeus antoi tietyllä tapaa oikeudellisen ajattelun mallin, josta voitiin ammentaa monenlaista oppia. Jheringille tärkeintä roomalaisessa oikeudessa lienee ollut sen perustavanlaatuinen yhteisöllinen luonne. Yhteiskunnan intressit saivat luontevasti suojaa sen oikeusinstituutioiden maailmassa. Tästä teemasta tuli asteittain hänelle yhä tärkeämpi.

Jheringin tuotanto ei muodosta yhtä, selkeälinjaista kokonaisuutta, vaan siinä tapahtuu siirtymiä niin aiheiden kuin lähestymistapojen suhteen. Massiivinen, konstruktioita kehittävä tutkimus roomalaisen oikeuden hengestä *Geist des römischen Rechts* edusti vielä perinnettä ja oli lähellä historiallisen koulun ja käsitelainopin ajatuksia. Omaksuttua metodia, joka pohjasi eräänlaiseen oikeusmetafysiikkaan, kutsuttiin luonnonhistorialliseksi⁵. Vaikka *Geist des römischen Rechts* -teossarjaa sinänsä vielä hallitsi käsitelainopin konstruktivismi, voi siinäkin jo nähdä merkkejä tulevasta. Jhering halusi esimerkiksi irrottaa *subjektiivisen oikeuden* käsitteen perinteisestä yhteydestään *tahtoon* ja perustaa sen realistisemmin *intressin* käsitteeseen.

Vähitellen 1850-luvun loppupuolelta lähtien Jheringistä kehittyi kuitenkin yksi käsitelainopin terävimmistä kriitikoista. 1860-luvun alkupuolen nimettömänä julkaisemissaan ilkkurisisä esseissä, joita aikanaan laajasti seurattiin, hän teki pilkkaa monista aikansa oppineista, itsestäänkin, kohdistuen huomionsa mm. siihen, että tieteellisen esitystavan muodot ja muodit suosivat milloin minkäkinlaisia merkkillisyyksiä, kuten konstruktioiden muodostamista.⁶

Varttunut Jhering pyrki eroon saksalaisen idealismin raskaista metafyyksistä oletuksista ja tahtoi päästä käsittelemään oikeuden yhteiskunnallisia tehtäviä ilman, että oikeus ensin tuli oikeuttaa yleispätevästi täysin abstrakteina konstruktioina. Hän ei vastustanut filosofista kysymyksenasettelua sinänsä, mutta esimerkiksi aikansa suosituksessa hegeliläisessä oikeusfilosofiassa perimmäiset filosofiset kysymykset saivat hänen mukaansa liiallisen ylivalan. Tämä johti siihen, että oikeus todellisenä, vaikuttavana instituutiona jäi sivummalle. Pilvilinnoista tuli päästä tekoihin, se oli ajan henki.⁷

⁵ Ks. Larenz 1960, s. 22–25.

⁶ Ks. Jhering: *Scherz und Ernst* 1892, s. 1–117.

⁷ Wieacker 1967, s. 451.

Jheringin tuotanto sopi ajan henkeen, ja hän sai selvästi itsekin vaikutteita aikansa yleisestä akateemisesta ilmapiiristä. Hänen oikeuskäsitystään voi kutsua, ehkä anakronistisesti, sillä tapaa hyvinvointivaltiolliseksi, että hän katsoi oikeuden viimekätisten tarkoituserien liittyvän yhtä hyvin yksilöiden kuin niiden muodostaman kollektiivin, yhteiskunnan, hyvinvointiin.

Jheringin oikeuskäsityksessä, kuten roomalaisessa oikeudessakin, siviilioikeudella oli suurempi merkitys kuin julkisoikeudella tai rikosoikeudella. Yhteiskunnan kannalta erilaisten tarpeiden välittymisen ja tyydyttymisen katsottiin edellyttävän vaihdannan ja talouden kukoistamista, mitä ilman mikään rankaisumahti maailmassa ei saisi ihmisiä ymmärtämään intressiensä tiettyä yhdensuuntaisuutta. Hänen lainopillisilla kehitelmillään olikin eniten vaikutusta tällä suunnalla. Vahingonkorvausoikeudesta voidaan mainita syyllisyydestä erillisen oikeudenvastaisuuskäsitteen kehittäminen. Tällä oli merkitystä tosin myös rikosoikeudessa. Lisäksi mm. oikeushyvän käsitteen kehittälyllä on ollut pysyvämpää merkitystä.

Jheringillä ei liene ollut suoranaisia seuraajia. Häntä itseään ei vielä lue- ta varsinaisesti ns. intressilainopin edustajaksi, vaikka hänen intressejä ja oikeuden tarkoituseriä koskevat tutkimuksensa epäilemättä olivat tärkeää pohjatyötä mm. *Philipp Heckin* edelleen kehittelemälle siviilioikeudelliselle suuntaukselle. Intressilainopissa painottui tavoitteellisen lainsoveltamisen teorian luominen, minkä vuoksi se kaventui oikeusfilosofiasta lähinnä oikeusteorian suuntaukseksi.⁸ Jheringin ajattelu oli kuitenkin tärkeänä mallina monille pragmatistista ja yhteiskunnallisemmin painottuvaa oikeus- näkemystä tavoittelevalle. Tällaisia pyrkimyksiä oli monilla yhtä hyvin vanhalla mantereella kuin erityisesti Yhdysvalloissa, missä pragmatismi oli suorastaan valtavirtauksena sekä filosofiassa että oikeustieteessä. Eurooppalaisina esimerkkeinä voi mainita sosiologisen rikosoikeuskoulun ja *défense social* -liikkeen.

Tarkoitus oikeuden luoja

Jheringin vaikutusvaltaisimpana voi pitää kaksiosaista teosta *Der Zweck im Recht*, jonka ensimmäinen osa julkaistiin 1877. Tuossa filosofisesti joskus ”diletanttimaiseksi torsoksikin”⁹ nimitellyssä teoksessaan hän suuntaa kiinnostuksensa lopullisesti oikeusjärjestyksen yleisiin kysymyksiin. Siinä

⁸ Wieacker 1967, s. 574–578 ja Heck 1914, passim.

⁹ Wieacker 1967, s. 451–452.

tiivistyy hyvin hänen oikeuskäsityksensä perusviesti: *tarkoitus (Zweck) on kaiken oikeuden luoja*. Vielä käsitelainopissa oikeutta oli pidetty itsetarkoituksena, mutta nyt tästä pyrittiin eroon. Oikeuden käytännölliseksi tehtäväksi tuli *suojata yhteiskunnan elinehtoja*. Jhering katsoi, että näin on todellisuudessa ollut asianlaita kautta aikojen, mutta asiasta on vasta nyttemmin tultu selvemmin tietoisiksi. Oikeudessa on kyse jostakin *suhteellisesta*, eikä ehdottomista totuuksista, arvoista tai periaatteista. Oikeuden tehtävänä on ylläpitää vallitsevissa oloissa yhteisön elinehtoja, joita on yhtä hyvin aineellisia kuin henkisiä. Kyse ei siten ole yksinomaan ulkonaisesta järjestyksen ja turvallisuuden tarpeesta, vaan sen ohella myös yhteisön perusarvojen suojasta hieman samaan tapaan kuin mistä Hegel puhui kansalaisyhteiskunnan siveellisyytenä.

Jhering ammensi ajassa liikkuvista ajatuksista kriittisen oikeusajattelun ohjelman aineksia. Oikeus oli hänen mukaansa inhimillistä alkuperää, mistä syystä se myös palveli inhimillisiä tarkoituspäitä ja intressejä. Koko laila samantyyppistä ajattelua oli edustettuna Bismarckin ajan Saksassa muutenkin, olihan tuolloin yhteiskuntapoliittinen keskustelu ja teorianmuodostus heräämässä esimerkiksi kuulun *Verein für Sozialpolitik* -seuran piirissä. Oikeus ymmärrettiin yhteiskuntapoliitiikan välineeksi, joka piti sovittaa vastaamaan yhteiskunnan oikeudelle asettamiin vaatimuksiin. Tällaisen ajattelun voimistuminen puolestaan oli yhteydessä positivistisen sosiologian syntyyn, koska empiiristä yhteiskuntatiedettä tarvittiin kuvaamaan yhteiskuntaa, tarkastelemaan sen toiminnan lainalaisuuksia sekä käsittelemään yhteiskunnallisten ongelmien luonnetta ja mittakaavaa. *August von Comten* ja *Charles Darwinin* opit lienevät vaikuttaneet Jheringin käsitysten muotoutumisen taustana. Radikaalit marxilaiset opit pelottavine visioineen työn ja pääoman ristiriidan ratkaisemisesta vallankumouksella edistivät osaltaan sosiaalireformistisen ajattelun ja politiikan kehitystä. Jhering ei ottanut poliittisesti kantaa, mutta selvää on, ettei hän ollut mikään kumouksellinen.

Jhering eteni sosiologiaa kohden, mutta kuitenkin omista lähtökohdistaan.¹⁰ Hän pyrki kehittämään itse sellaista naturalistista ja käytännöllistä oikeus- ja moraalifilosofiaa, jossa oikeuden käytännölliset tehtävät tulkittaisiin vastaukseksi yhteiskunnan luonnostaan tarvitsemaan suojaan ja tukeen. Siinä missä sosiaalipoliittikot pohtivat lainuudistuksia ja yhteiskun-

¹⁰ Larenz 1960, s. 46–47, tulkitsee Jheringin näkemyksen olleen, että oikeusnormin ymmärtääkseen tulee tukeutua loogisen tai psykologisen analyysin sijasta nimenomaan *sosiologiseen* analyysiin.

nan modernisointia, Jheringille oli tärkeämpää sellainen yhteiskunnallisuus, joka oikeuteen oli jo ehtinyt vuosisataisen ja -tuhantisen historiansa kuluessa kasvaa ja kerrostua. Hänen eettinen ja oikeusfilosofinen näkemyksensä on yhtä aikaa *relativistinen*, oikeuden ja yhteiskunnan historiallisuuden tiedostava että *naturalistinen*, oikeuden vastatessa luonnostaan yhteisön perustarpeisiin.

Luonnonhistoriallisesta metodista eräänlaisena jäänteenä lieenee vaikuttamassa tietty peruspyrkimys antaa selityksiä, mitä kiinnostus tarkoituksiinkin osaltaan ilmentää. Oikeuden kehityksen luonnollisuus ei silti tarkoita, että tuo kehitys olisi väritöntä ja ”orgaanista”, kuten historiallinen koulu oli opettanut. Teema taistelusta kaiken oikeuden muutoksen taustana on kuitenkin erikseen selvemmin esillä toisessa teoksessa, nimeltään *Taistelu oikeudesta* (1. painos 1872), josta tarkemmin tuonnempana.

Jhering on yhteiskunnallisena ajattelijanakin läpikotaisin juristi, joka havainnoi asioita ja niiden muutoksia pitkälti juridiikan kautta. Hän on perustavalla tavalla relativistisen sosiaalivaltion oikeuden ensimmäisiä teoreetikoita, ja hän nostikin yhtenä ensimmäisistä esille sellaisia kysymyksiä oikeuden tehtävistä yhteiskunnassa, joista on pakko keskustella, kun oikeutta tarkastellaan oikeuspoliittiselta kannalta, yhteiskunnallisen sääntelyn välineenä. Jhering on leimallisesti myös oikeuspositivisti, eli hän katsoo oikeutta säädännäisenä ja muutettavissa olevana normijärjestelmänä, vaikka se toisaalta käsitteistöltään ja periaatteiltaan epäilemättä on suhteellisen vakiintunut. Jheringin oikeuspositivismi on relatiivisuudessaan perustavalla tavalla historiallista hieman samaan tapaan kuin esimerkiksi hänen aikalaisellaan, rikoslainoppineella *Karl Bindingillä*. Molemmat tukeutuvat roomalaiseen oikeuteen ja oikeushistoriaan laajemminkin tarkoituksenaan arvioida aikansa oikeuden tilaa ja kehityssuuntia, joskin Binding viljelee oikeuspositivisminsa selvästi pidemmälle. Yhteiskunnan omaan historiaan on kummankin mukaan kasautunut arvokasta kokemusta, joka ilmenee erilaisissa instituutioissa ja käytännöissä.¹¹ Siinä, missä tiukat oikeuspositivistit, kuten Binding, päätyivät oikeastaan erottamaan oikeustieteen kohteensa perusteella yhteiskuntatieteistä, Jheringin omintakeinen ajatus oikeuden tarkoituksiperistä merkitsi uutta mahdollisuutta lähestyä yhteiskuntatieteitä. Tässä mielessä Jheringin rikosoikeutta sivuavat käsitykset sijoittu-

¹¹ Wieacker (1967, s. 451) luonnehtii Jheringin kehitystä siten, että tämä kiinnostui yhä enemmän (roomalaisen) oikeuden sosiologisista edellytyksistä. Bindingistä ks. esim. Backman 1976, s. 107–116.

vat kiinnostavasti sellaiseen taitekohtaan, jossa yhteiskunnallisempi ajattelu on murtautumassa esiin. Rikosoikeudessa eritoten Franz von Lisztin henkilöitynyt sosiologinen koulukunta muotoili tämänsuuntaista kriittistä ohjelmaa, jota leimasivat oikeuden tavoitteellinen käyttö, kriminaalitieteiden (kriminologian, kriminaalipolitiikan ja rikosoikeuden) yhteyden korostaminen sekä tähän liittyen utilitaristinen käsitys rangaistuksen tarkoituksesta.¹²

1800-luvun loppupuolen tieteellisessä ajattelussa oli näkyvästi esillä eräänlainen ”biologismi”. Ihmisenkin toimintaa jäsennettiin usein varsin ”eläimellisen” psykologian pohjalta, ja puhuttiin korostuneesti ihmisenkin toiminnan vietti- ja vaistotaustoista. Tämä heijastuu myös Jheringin käsityksissä. Ihmisen toiminta ymmärrettiin tavoitteelliseksi ja päämääräsuuntautuneeksi, mutta toisaalta se kumpusi erilaisista ihmisen sisäisistä pyrkimyksistä, eikä se siten ole yksinomaan järjen hallitsemaa. Kaikella toiminnalla on kuitenkin tarkoituksensa (*Zweck*). Näillä tarkoituksilla voi vieläpä olla erilaisia subjekteja, jopa kollektiivisubjekteja.

Nykylukijan näkökulmasta tarkoitukset tuovat mieleen jo Aristoteleeseen palautuvat keskustelut inhimillisen toiminnan intentionaalisuudesta ja finaalisuudesta, mikä erottaisi sen muusta värittömästä luonnontapahtumisesta. Inhimillisessä toiminnassa tavoitteellisuus ja tarkoituksellisuus ovat toki paljon olennaisempaa kuin toiminnan sokea ja mekaaninen kausaalisuus. Jhering kuitenkin kehittää oppiaan tarkoituksista olennaisesti tätä yleisemmäksi, mikä on yhteydessä hänen naturalismiinsa. Tässä mielessä hän luo jo melkoista uutta metafysiikkaa oletuksineen maailmassa risteilevistä tarkoituksista.

Jhering katsoo tekojen kuvastavan tekijänsä luonnetta ja saavan siitä syntynsä, mutta teot määräytyvät osaksi myös ulkonaisista seikoista, vaikkakin välillisesti ja motivaation välityksin. Toiminnan tavoitteellisuus edustaa siten oikeastaan vain uutta näkökulmaa kausaalisuuteen ja edellyttää ulkomaailman olevan myös kausaalilakien alainen. Ihmisen itsensä näkökulmasta tavoitteellisuus on kuitenkin ensisijaista. Jhering tuntuu pitävän tavoitteellisuutta jonkinlaisena psykologian lakina. Hän ei kuitenkaan ole mikään deterministi, joka kokonaan kiistäisi tahdon vapauden, vaan vähintäänkin katsoo tahdon, samoin kuin tarkoitusten, jäävän kausaalilakien vaikutuksen ulottumattomiin.

¹² Liszt 1905 (1882), s. 126–179. – Liszt itse mainitsi esitelmässään sellaisina kriminaalitieteenä, joiden olisi tuettava toisiaan, kriminaaliantropologian, kriminaalipsykologian sekä kriminaalistatistiikan.

Moraalifilosofiassaan Jhering piti intressin käsitettä keskeisenä. Kantia hän kritisoi siitä, ettei täysin abstrakti moraalilaki, *kategorinen imperatiivi*, voi olla koko totuus asiasta, koska siinä jäädään käsitteen tasolle. Tahto on kuitenkin myös reaalinen ilmiö, ja tahto kykenee esimerkiksi suuntautumaan käytännöllisesti. Juuri tästä taas Jhering on itse kiinnostunut. Jheringilläkin tahdon käsitteessä on selvästi tietty luova elementti, joka ilmenee tahdon reagoidessa erilaisiin ulkoisiin tarpeisiin. Tahto on kuitenkin omalla, arvoituksellisella tavallaan sekin tarkoituksen määräämä.

Elämässä on Jheringin mukaan kyse ”omavoimaisesta eksistenssistä” eli siitä, että ulkomaailma asetetaan käytännölliseen tarkoituksesuhteeseen omaan olemiseen nähden. Jheringin positivismissa on todellakin kyse aivan toisenlaisesta positivismita kuin kantilaisilla oikeuspositivisteilla, esimerkiksi *Hans Kelsenillä*. Positivismi on Jheringille oikeuden todellisuutta, sitä että itse elämä vaikuttaa oikeuden reaaliseen olemassaoloon ja kehittymiseen paitsi abstrakteina normeina, myös ulkonaisina elämäkäytäntöinä.

Toiminta perustuu usein tietoiseen päätökseen, jolloin se valitaan eri vaihtoehtojen joukosta. Lähtökohtana on mielle jostakin tavoitteesta ja keinoista siihen pääsemiseksi. Tällaisessa harkinnassa punnitaan eri toimintaperusteiden välillä. Se toimintamalli, jonka puolesta on painavimmat perusteet, valitaan. Jheringin mukaan *luontokin*, samalla kun se ohjaa ihmistä, toteuttaa itse tarkoituksiaan. Tähän tarkoitusten kollektiivisuuteen epäilemättä kytkeytyy tämännäköisen eettisen naturalismin suurimmat ongelmat.

Jheringin toimintateoria on ajalleen tyypilliseen tapaan tavoiterationaalisten näkökohtien hallitsema. Hän kuitenkin käyttää tarkoituksen käsitettä, mikä siirtää painotusta tavoitteen toteutuksesta yleisempään sosiaalisen toiminnan merkityksenannon suuntaan. Jheringin voi katsoa kehitelleen osaksi itsenäisestikin ”sosiologista” toiminnan teoriaa, joka olisi hyödynnettävissä oikeuden yhteiskunnallisia tehtäviä koskevissa tarkasteluissa. Jheringin kehitelmät ovat kuitenkin jossakin mielessä sekamuotoisia, filosofisesti ehkä dylentanttimaisia, ja vastaavasti myöhempään sosiologiseen teoriaan, kuten *Max Weberin* luomaan, verrattuna ylyksinkertaistavia.

Jheringin tavassa käsitellä tarkoituksiperiä oikeuden perimmäisenä selityksenä yhdistyy, sinänsä ongelmallisestikin, vaikutteita eri suunnista. Tarkoituksiperät ovat kiinteässä yhteydessä intresseihin. Intressin käsite taas oli aiemmin ollut korostuneesti esillä utilitaristisessa ja taloustieteellisessä keskustelussa, missä sitä käytettiin usein sen vuoksi, että näin voitiin välttää ”metafyysisesti” epäilyttävä oikeuksista ja velvollisuuksista puhuminen. Esimerkiksi englantilaisen *Jeremy Benthamin* utilitaristisessa moraa-

li- ja oikeusfilosofiassa intressin käsitteellä oli vastaavantyyppinen sisältö. Jhering, joka sinänsä tunsii anglosaksista keskustelua, ei kuitenkaan ollut mieltynyt englantilaisen valistuksen utilitarismin yksilökorostukseen, vaan pyrki hahmottamaan sen vaihtoehdoksi *yhteisöllistä* utilitarismia.

Intressin käsitteeseen liittyy myös tietty perustavanlaatuinen yhteys intressien ja tarpeiden välillä. Intressit ovat eräässä mielessä luonnollisesti ja itsestään määräytyviä tarpeita, joiden sisältöä ei tarvitse esimerkiksi poliittisiin prosesseihin pyrkiä selvittämään, mikä johtaisikin helposti takaisin teorioihin poliittisesta tahdonmuodostuksesta. Yhteisön elinehtojen suojaaminen oikeuden perimmäisenä tehtävänä merkitsi yhteisön intressien tunnustamista ja artikuloimista muulla tavoin. Yhteisöllisyydessä ylitetään yksilöintressien näennäinen erisuuntaisuus. Edes ihmisten taipumus toimia egoistisista motiiveista ei johda intressien perustavanlaatuisen vastakkaisuuteen. Jhering tuntuukin yhteisöllisyydellään ilmaisevan oikeuden ja moraalien alalla sille rinnasteisen ajatuksen, mikä poliittisessa taloustieteessä oli tunnettu ns. ”näkymättömän käden” (*Adam Smith*) vaikutuksena: yhteiskunnan kokonaishyöty heijastuu takaisin yksilölle.

Jhering piti oikeutta perimmältään sellaisena välineenä, joka yhteiskunnalla on käytössään ja jolla se reagoi havaitsemiinsa ongelmiin pyrkien jonkinlaiseen tasapainotilaan ja jatkuvuutensa turvaamiseen. Tältä kannalta katsoen tieteellisen juridiikan tulkitseminen ja kehittäminen käsitteistöä sekä välttämätön juristin asiantuntijakulttuuri ovat ikään kuin vain sivuasiana oikeuden todellisten tehtävien kannalta. Aivan ilmeisesti Jhering katsoi roomalaisessa oikeudessa ja sen tulkinnoissa tällaisten säilyttävien yhteisöllisten aineiden olleen näkyvillä paremmin kuin oman aikansa oikeustieteessä, minkä vuoksi edellinen tarjosi merkittäviä välineitä kehitellä realistisempaa oikeusoppia.

Jos on valittava oikeuden tai elämän väliltä, kuten jossakin vakavassa valtiollisessa kriisissä, ei Jhering epärii siinä, että on valittava elämä. Valtan ja oikeuden sidoks on yksinkertaisesti sellainen, että toisinaan ei oikeuteen ole mahdollisuutta. Jo roomalaisilla oli keinonsa poistaa kansalaisoikeudet kriisitilassa ja keskittää valta yhteiskunnan puolustamiseksi. Kun aikanaan olot uudelleen vakiintuivat ja tomu laskeutui, voitiin tuo oikeudesta tinkiminen havaita oikeaksi. Oikeudella on siten *ulkoiset ehtonsa*, jotka toisinaan voivat jäädä täyttymättä.

Oikeuden ja vallan välillä vallitsee erityislaatuinen suhde kummankin ollessa viime kädessä toisesta riippuvainen, mikä Jheringillä osaltaan ilmentää yleistä relativismia. Oikeuteen kuuluukin vaatimus jonkinasteisesta tehokkuu-

desta, sen takana vaikuttavasta toiminnan voimasta (*Tatkraft*), mitä ilman oikeudella ei olisi yhteiskunnalle arvoa. Oikeus on intressien taistelua, ja kriisitilassa on itse kunkin puolustettava itseään ja omaansa toimillaan, kuten vaikkapa hätävarjelussa tai pakkotilassa tapahtuu. Oikeus ei siten ole pelkkä rauhallinen tiedon asia, vaan ankaran mittelön ja tahdon aluetta.¹³

Vahingonkorvausoikeudessa Jheringiä pidetään yhtenä syyllisyydestä erotetun *oikeudenvastaisuus*-käsitteen kehittelijöistä, kuten jo mainittiin. Tällä erottelulla tuli olemaan merkitystä myös rikoslainopin kannalta. Aihe tuli ajankohtaiseksi mm. siitä syystä, että teollistumisen myötä tuli yhä välttämättömämmäksi suhteuttaa oikeudellinen vastuu toiminnan sosiaaliin hyödyllisyyteen. Tämä ilmeni esimerkiksi keskusteluna välttämättömästä ja sallitusta riskinotosta erotuksena kielletystä ja oikeudenvastaisesta toiminnasta. Yhteiskunnan kannalta oikean ja väärän erostakin tuli suhteellinen, eikä syyllisyys ollut oikeudellisen vastuun ainoa elementti. Aseen valmistajaa ei tullut saattaa vastuuseen sillä tehdystä murhasta, mutta rautatieyhtiö tuli voida saattaa vahingonkorvausvastuuseen, jos höyryveturista lentänyt kipinä sytytti tuleen maanviljelijän vehnäpellon.

Rikosoikeudessa Jheringin pohdinnat oikeuden tarkoituksista myötävaikuttivat sittemmin merkitykseltään vakiintuneen ja kotimaiseenkin oikeuteen ehtineen *oikeushyvän* käsitteen kehittymiseen. Oikeushyvä tuli merkitsemään oikeudellisesti suojatun intressin tunnustamista johonkin. Oikeushyvän käsite tarvittiin selittämään erityisesti sellaisia tilanteita, joissa rikos ei kohdistunut suoraan jonkin henkilön suojattuun subjektiiviseen oikeuteen, vaan esimerkiksi yhteisön toimintaan yleisemmin, kuten vaihdantaan, tai suorastaan valtioon. Intressin ja oikeushyvän käsite antoivat materiaallisen, ulkoisen referenssin oikeusnormeille, ja tätä viittaussuhdetta voitiin luonnollisesti käyttää hyväksi myös oikeutta tulkittaessa ja sovellettaessa. Rikosoikeudessa teleologista laintulkintaa on tähän ajatukseen perustuen kehitelty Jheringin, ja erityisesti häneltä vaikutteita saaneen Franz von Lisztin ajoista lähtien. Lainsoveltajan on tulkittava kriminalisointeja niillä suojeltavien oikeushyvien taustaa vasten.

Jheringin keskittyä oikeuden tarkasteluun eritoten kansalaisyhteiskunnan tasolla. Oikeus on välittömästi yhteydessä yksilöiden ja yhteisön tarpeisiin. Tarpeet ja tarkoitusperät sitovat ihmiset toisiinsa ja yhteiskuntaankin näkyvämmällä sidoksella. *Tarve on sidos, jolla luonto vetää ihmisen yhteiskuntaan.* Jheringin ajattelussa voi nähdä jopa jälleen moraalifilosofiassa keskus-

¹³ Jhering: *Der Zweck im Recht I*, s. 186–200.

teluun nousseen kommunitarismien piirteitä. Ihmisten tarpeiden yhteisyyttä ei tarkastella pelkästään taloudellisen toiminnan, erityisesti vaihdannan, kannalta, mikä oli poliittisessa taloustieteessä olennaista, vaan pikemminkin osallisuutena hyvästä ja arvokkaasta elämäntäytännöstä. Jheringille yhteisön siveellisillä arvoilla on selvästikin merkitystä, ja siveellisyys muodostaa, yhdes- sä oikeuden kanssa, keskeiset puitteet sille, että yksilön elämä on mielekäs.

Lainsäätäjä on tässäkin mallissa kuitenkin lain yläpuolella, ja mitä tahansa lainsäätäjä säätää lakina voimaan, on oikeudellisessa mielessä päte- vää. Lainsäätäjän on silti velvollinen käyttämään valtaansa yhteiskunnan intressissä. Lainsäätäjän tahdonvalta, *Willkür*, on tällaisen siveellisyyden sitomaa, ja vastaavasti siveellisyys on lainsäädännön ainoa sisällöllinen rajoitin.

Oikeuden tehtävänä on turvata elämä ja omaisuus. Kun sanotaan, että jollakulla on oikeus, sillä tarkoitetaan, että jokin on olemassa meitä varten ja että valtiolta tunnustaa tämän ja antaa sille suojaa. Jheringin oikeus- filosofiassa persoonan asema maailmassa määrittyy kolmen suhteen varas- sa. Nämä suhteet pätevät yhtä hyvin oikeusjärjestykseen kuin *siveelliseenkin* maailmanjärjestykseen¹⁴:

- 1) Olen itseäni varten.
- 2) Maailma on minua varten.
- 3) Olen maailmaa varten.

Näistä kaksi ensimmäistä antavat perustan oikeudelle, kolmas vastaavasti velvollisuudelle.

Jheringille oikeus ei tyhjenny pelkästään oikeusnormeihin tai edes nii- den muodostamaan järjestelmään, vaan oikeus on elävää käytäntöä, yhe- teiskunnassa välittömästi vaikuttava voima, joka viime kädessä kuitenkin on valtion pakkovaltaa. Valtio ylläpitää oikeusnormein sellaista pakko- järjestystä, jolla yhteisön elinehdot ja siveellinen järjestys turvataan. Oikeusnormeilla on siten kaksi puolta. Sisällöltään oikeusnormi on ajatus, oikeuslause, praktinen lause, toimintaohje tai sääntö. Ulkoiselta puoleltaan oikeus on pakkoa. Maksiimeista normit eroavat siinä, että normit ovat sito- via. Normi on abstrakti, inhimillistä toimintaa koskeva imperatiivi.

Siveellisenä järjestyksenä oikeus on paljon enemmän kuin vain normijär- jestys. Tällaisena oikeus ”antaa oikeuden miehelle olemassaolonsa peruspila- rin”, suorastaan osan itseään. Oikeuden myötä ihmiseloon kuuluvat pelko ja

¹⁴ Jhering: *Zweck I*, s. 50.

kauhu ovat korvautuneet lujalla, horjumattomalla turvallisuudentunteella. Kun oikeuden tehtävänä on turvata yhteiskunnan elinehdot, tuo tehtävä kattaa myös tämän oikeuteen liittyvän erityisen turvallisuudentunteen suojaamisen.

Elämä, *Dasein* ja *Wohlsein*

Kun elinehtojen suojaaminen tulee oikeuden keskeiseksi tehtäväksi, on kiinnostavaa eritellä tarkemmin sitä, mistä elinehdot oikeastaan Jheringin mukaan koostuvat. Elämän erilaiset piirteet otetaan lukuun relatiiviseksi ymmärretyllä yhteiskunnan elinehtojen käsitteellä. Ihmisen olemiseen (*Dasein*) kuuluu, että huolehditaan tietyistä fyysisistä perustarpeista, kuten ruoasta ja juomasta, vaatetuksesta ja asumisesta. Elämään kuuluu kuitenkin pelkän olemisen lisäksi hyvinvointi (*Wohlsein*). Hyvinvointi taas on käsitys, mittapuun, jonka varassa ihminen arvioi tosiasiallisia elinolojaan. Elinehtoja tässä laajemmassa ja perustavammassa mielessä ovat paitsi aineelliset, myös monet aineettomat hyvät ja nautinnot. Hyvinvoinnin mittapuista on eri aikoina ajateltu eri tavoin.

Yhteiskunnan elinehtojen turvaamisesta on kyse esimerkiksi, kun säädetään kolikoista, mitoista ja painoista, teiden rakennuksesta ja ylläpidosta tai veroista. Itse elämä, kun huomioon otetaan myös hyvinvointi, edellyttää, että tällaisiakin hyviä suojataan. Oikeus taas on keskeinen keino toteuttaa näiden hyvien suojaa ja edistää niitä. Nykytermein puhuttaisiin yhteiskuntapoliittisten tavoitteiden lainsäädännöllisestä edistämisestä, talouden ja kansalaisyhteiskunnan toiminnan puitteiden sääntelystä. Kun tällainen hyvinvoinnin takaaminen yhteiskunnan elinehdoista huolehtimalla ja yhteiskuntapoliittisia tavoitteita edistämällä otetaan lainsäädännön ja valtiotavallan tehtäväksi, tullaan kuin itsestään modernin hyvinvointivaltion oikeuden keskeisiin peruskysymyksiin. Viittaus elämään ja hyvinvointiin oikeuden ulkoisena referenssinä ei toki ollut kokonaan uutta, olihan jo luonnon-oikeusteorioissa keskusteltu ihmisen sosiaalisuudesta ja perusteltu oikeuden velvoittavuutta perustavilla inhimillisillä ja yhteisöllisillä tarpeilla.

Hyvinvoinnin määrittely suoraan itse *elämän* edellyttämistä tarpeista lähtien edustaa tyypillistä aikansa biologismia ja ekonomismia, jossa erityyppiset elämänalueet liittyvät toisiinsa eikä niitä ole tarpeen erikseen perustella. Jheringin oikeusajattelu on naturalismissaan lähellä sellaista ihmistieteellistä käsitystä, jossa naturalismin alle peittyvät, *Michel Foucault'n* termein, monet erilaiset ”regionaaliset” ontologiat. Toisaalta Jhering sijoittuisi Foucault'n luokittelussa suhteellisen varhaisiin elämän tieteellistäjiin,

sillä Jheringille *kielen* tarkastelu ei vielä ole erityisen tunnusomaista.¹⁵

Jheringin ajatukset valtion tehtävistä hyvinvoinnin takaamisessa eivät, kuten sanottua, ole historiallisesti ajatellen suinkaan erityisen uutta. Luonnonoikeusteorioiden lisäksi jo uuden ajan alun itsevaltiuden yhteydessä katsottiin ruhtinaalle kuuluvan pitkälle meneviä, enemmän moraalisia kuin oikeudellisia velvollisuuksia huolehtia hallitsemastaan yhteiskunnasta. Tuon ajan *politiaaoikeudellisilla* sääntelyillä oli perustansa käsityksellä *raison d'état*'sta eli valtiossa elämiseen kuuluvasta tarkoituksesta. Yksilöllä ei alkuaan ollut subjektiivisia oikeuksia vedota näihin hallitsijan velvollisuuksiin, koska tämän velvollisuutta huolenpitoon ei ollut oikeudellistettu. Hallitsija, jos oli hyveellinen, pyrki kuitenkin huolehtimaan yhteiskuntansa hyvinvoinnista.

Politiaopit painuivat osin unholaan tai ainakin vaipuivat taka-alalle oikeusvaltion teoreetikoiden rekonstruoidessa 1800-luvun alkupuolella oikeutta pääasiassa yksilön vapauden ja subjektiivisen oikeuden käsitteiden varassa. Jhering tahtookin muistuttaa tähän liittyvistä rajoituksista: elämällä on edellytyksensä, jotka eivät kokonaan palaudu vain vapauteen tai oikeuksiin. Vasta myöhemmässä sosiaaioikeuden ja hyvinvointivaltion teoriassa valtion uudet tehtävät ovat jälleen heijastuneet siten, että oikeudellisen ala laajenee selvemmin kattamaan myös politiaan kuuluvat tehtävät, ja samanaikaisesti näistäkin tarpeista muotoillaan yksilölle oikeudellisia vaateita.

Jheringin käsitys valtion ja oikeuden tehtävistä muistuttaakin enemmän varhaisia politiaaoikeudellisia käsityksiä kuin myöhempiä hyvinvointivaltion teorioita, sillä oikeus versoo yhteiskunnallisena käytäntönä aivan kuin organisesti yhteiskunnassa tunnistetuista tarpeista ja muotoaa yhteiskunnan erilaisia siveellisiä elämäkäytäntöjä. Siveellisyttä palveleva lainsäätäjä vain on tullut hyveellisen ruhtinashallitsijan tilalle.

Yksilö, yhteiskunta ja yhdistys

Yksilön toiminnan vaikutukset ulottuvat yhteiskuntaan, mistä syystä on luonnollista, että yhteiskunnan intressissä on pyrkiä niitä sääntelemään. Jhering ei selvästikään ole erityisen huolissaan siitä, että valtion pakkovalan käyttö voisi olla haitaksi yksilön vapauksille ja oikeuksille, koska hän mieltää nuo vapaudet ja oikeudet jo alkuaan yhteisöllisiksi. Hän pitä-

¹⁵ Ks. yleisesti Foucault 1991, esim. s. 344–367.

nee väärin asetettuna sellaista kysymystä, että valtion toimenpiteet uhkaisivat yksilön oikeuksia. Yksilöllä on ”luonnostaan” vain intressejä, joita taas oikeuden keinoin suojataan.

Jheringin ajattelulle on, kuten jo mainittiin, leimallista tietty biologismi. Yhteiskuntakin käsitetään jonkinlaiseksi organisaatioksi, joka jo itsessään organisoi elämää¹⁶. Oletus yhteiskuntasopimuksesta on tarpeeton, sillä elämä on tosiasiaa aina jo organisoitunut yhteiskunnassa, koska yhteiskunta on itsessään elämän organisoinnin muoto. Ihminenkin on siten läpikotaisin yhteiskunnallinen olento. Toisaalta myös vietit, joiden perusta on luonnossa, suureksi osaksi määräävät ihmisen käyttäytymistä. Keskeisiä viettejä ovat itsesäilytysvietti, sukupuolivietti ja työnteon vietti. Vietit ovat jonkinlaisia yhteiskunnan ”peruslakeja”, jotka eivät kuitenkaan vielä ehdottomasti määrää toimintaa. Vietit liittyvät yhteiskunnan säilymisen neljän perusedellytyksen toteutumiseen. Näitä ovat itsesäilytys, lisääntyminen, työ ja vaihdanta. Oikeudellekin jää tietty rooli yhteiskunnan säilymisen perusedellytysten turvaamisessa, sillä oikeudellisilla sääntelyillä vältetään keskinäisten intressien vastakkaisuus ihmisten välillä ja siihen liittyvä yhteiskuntaelämän muodostuminen kaoottiseksi. Oikeudella on tässä mielessä taustatukenaan yhteiskunnan yhteinen intressi.

Oikeus siten yhdensuuntaistaa yksilöiden intressejä ja tuottaa sitä kautta yhteistä hyvää. Jheringin käsitys siitä, millaisin mekanismein yhteisön hyvästä huolehditaan, ei kuitenkaan niinkään pohjannut aikansa taloustieteen tai kehittyvään sosiologiaan, vaan pikemminkin roomalaisen oikeuden kautta avautuvaan käsitykseen yhteisöstä. Tuon roomalaisen oikeuden hiljaisesti oletaman tai ilmentämänkin yhteisön *eetoksessa* maineella, kunnialla, henkisellä työllä ja yhteisön uskollisella palvelemisella oli mitä keskeisin merkitys, mikä oikeutetusti heijastui myös erilaisiin vaalittaviin oikeusinstituutioihin.

Jheringin näkemykseen roomalaisen oikeuden tärkeys tuo tietynlaisen poliittisen konservatismiin sävyn. Voi aiheellisesti kysyä, oliko mielekästä haikailla yksilön vastaavaa uskollisuutta yhteisölleen enää 1800-luvulla, yksilöiden vaatiessa entistä selvemmin itsenäisyyttä ja turvattua oikeusasemaa juuri suhteessa julkiseen valtaan? Yhteisön eetoksen korostaminen kertoo toisaalta myös Jheringin oikeusajattelun aidosti humanistisesta perusvireestä, missä suhteessa hän poikkesi monesta aikalaisestaan.

¹⁶ Jhering: *Zweck I*, s. 66.

Vaikka Jhering oli naturalisti, se ei estänyt häntä esittämästä oikeudenmukaisuudelle mitta ja määritelmää. Tuo mitta, joka päti yhtä hyvin rikos- kuin siviilioikeuteen, oli kuitenkin suhteellinen ja yhteiskunnan edun määrittämä¹⁷:

Oikeudenmukaisuuden idea on yhteiskunnan edun vaatima ja tämän mukaan mitattava teon ja sen tekijälleen olevien seurausten vastaavuus, so. pahan teon ja rangaistuksen sekä hyvän teon ja palkan.

Idealistinen filosofia oli osaksi peittänyt näkyvistä oikeuden tehtävän vastata käytännöllisiin tarpeisiin, mistä oli seurannut se, ettei oikeus ollut parhaalla mahdollisella tavalla toteuttanut olennaisia tehtäviään. Jheringin oikeusajattelussa siviilioikeuden merkitys painottuu, mikä johtunee siitä, että juuri *vaihdannan* ymmärrettiin edustavan yhteiskunnan tapojen ja kulttuurin olennaista perustaa. Vastaavasti myös yhteisöillä, erityisesti *yhdistyksillä*, on siinä suuri merkitys, ja hän tulkitseekin yhtä hyvin valtion kuin kirkonkin yhdistyksenkaltaisiksi yhteenliittymiksi.

Oikeus ja valtiovalta

Valtio ja oikeus muodostavat Jheringille yhdessä sen, mitä myös voi kutsua ”pakon sosiaalisiksi organisoinniksi”. Valtio on yhteiskunta säännellyn ja kurinalaisen pakkovallan haltijana. Valtio on se yhteiskunta, joka pakkovaltaa käyttää. Tuota pakkovaltaa puolestaan pitää kurissa nimenomaan oikeus. Valtion ylimpänä tarkoituksena on oikeus (*Rechtsweg*), hahmottaa ja varmistaa oikeus, huolehtia oikeudesta. Tuo huolehtiminen, *oikeudenhoito* tässä yleisessä merkityksessä, on valtion tehtävistä elintärkeitä.¹⁸

Valtiovallan keskeisimpiä tuntomerkkejä puolestaan on korkeimman vallan hallinta valtion alueella. Valtiovallan, siten samalla myös sosiaalisen pakkovallan, ja oikeuden välillä vallitsee läheinen yhteys, koska ne edellyttävät toinen toisensa. Oikeuden toteutumista varmistava pakkovalta on valtion ehdoton yksinoikeus, joten valtio on sosiaalisen pakkovallan ainoa haltija. Valtio on myös samalla ainoa oikeuden lähde. *Yhdistyksenäkin* valtio on erityislaatuinen, koska sillä on oikeus ja kyky luoda oikeuslauseita. Siten ne muut yhdistykset, jotka tahtovat suhteissaan jäseniinsä turvautua pakkovallan käyttöön, joutuvat tukeutumaan valtion oikeuteen. Oikeus taas kattaa kaikki valtiossa voimassaolevat pakkonormit, joiden yksinomainen lähde on valtio itse.

¹⁷ Jhering: *Zweck I*, s. 179.

¹⁸ Jhering: *Zweck I*, s. 239–241.

Oikeusnormi on oikeuden sisäinen, pakko vastaavasti sen ulkoinen puoli. Nämä molemmat kuuluvat oikeusnormin *muotoon*, mutta eivät vielä ilmaise sen sisältöä. Oikeusnormin Jhering puolestaan määrittelee, kuten useat aikalaisensa, inhimillistä toimintaa koskevaksi abstraktiksi imperatiiviksi, kielloksi tai käskyksi. Modernin oikeusteorian näkökulmasta määrittely on suppea, koska esimerkiksi erilaiset toimivaltanormit eivät suoraan mahdu sen alaan. Imperatiivikorostus liittyy kysymykseen pakon käytöstä ja sen yhteydestä oikeuden laajempiin tarkoituseriin. Oikeuteen kuuluu näin erottamattomasti sen toteuttaminen ja täytäntöönpano tuomioistuimessa ja muussa viranomaisessa. Tästä näkökulmasta niin toimivaltanormit kuin esimerkiksi legaaliset määritelmätkin, joita hän kutsuu käsitteenkehittelyksi oikeuslauseessa, voidaan mahdollistaa yleismääritelmän alaisuuteen. Jheringin mukaan oikeusnormien adressaattina on ennen muuta viranomaiskoneisto, ei niinkään kansa sellaisenaan.

Oikeusnormin *sisältö* taas riippuu sen säätämisessä olleesta tarkoituksesta. Nämä tarkoitukset ovat suhteellisia aivan samoin kuin yleensäkin tarpeet yhteiskunnassa. Oikeuden sisällössä ei voida tukeutua ehdottomiin totuuksiin, vaan yhteiskunta sovittaa oikeutensa omiin etuihinsa, suuntaa sen turvaamaan elinehtojensa pysyvyyden.

"Kaikki oikeus on tarkoituksen eloon herättämää ja olemassa tarkoituksensa vuoksi, eikä oikeus ole muuta kuin yksittäinen tarkoitukseluomus."

Oikeustieteen tehtävänä on osoittaa nuo toisinaan jo unohdetutkin tarkoitukset ja rekonstruoida siten samalla oikeuden todellinen historiallisuus. Esimerkiksi lapsenmurhan kriminalisoinnilla ei toteuteta teologista päämäärää eikä kyse ole pelkästään lapsen suojaamisesta sinänsä, vaan maallisesta yhteiskunnan edun määräämästä toimenpiteestä.

Positiivinen oikeus

Jheringille oikeus on nimenomaan valtion luomaa positiivista oikeutta. Positiivisuudella hän viittaa siihen, että asetettu oikeus, erityisesti laki (*Gesetz*), sananmukaisesti päättää liikkeen, etsinnän ja epävarmuuden, ja saa sen asettumaan. Positiivista oikeutta taas ovat oikeusnormit, joiden ajatussisältö ilmenee oikeuslauseessa. Ajattelu, asettaminen, ja lause (*Satz*) liittyvät täten yhteen.¹⁹

¹⁹ Ks. oikeuden terminologian osin etymologistakin tarkastelua Jhering: *Zweck I*, s. 270–272.

Jheringin antamassa määritelmässä valtion pakkovallasta tulee oikeutta määrittävä kriteeri, ja juuri tuo kriteeri varmistaa oikeuden rajat, oikeuspositivismin. Tällä kriteerillä voidaan siis erottaa oikeus muista tapasäännöistä, siveellisyydestä ja moraalista. Tuollainen oikeuden määrittely sulkee pois sen, että voisi olla muunlaista velvoittavaa oikeutta siihen tapaan kuin esimerkiksi keskiajalla kanonista oikeutta oli pidetty oikeuslähteenä.

Positiivinen oikeus ei kuitenkaan yksin ollut koko totuus järjestyksestä ja oikeudenmukaisuudesta yhteiskunnassa, vaan viime kädessä oikeudenmukaisuus määrittyy yhteiskunnan kokonaisedun kannalta. Jhering selvittää tätäkin kysymystä roomalaisten oikeuskäsitysten varassa. Se yhdenvertaisuus ja tasa-arvo, johon yhteistä hyvää jaettaessa on pyrittävä, ei ole ulkoista, ehdotonta ja aritmeettista, vaan määrittyy sisäisesti, suhteellisesti ja geometrisesti, eli olennaisesti samaan tapaan kuin mistä aristoteelisessa perinteessä oli lähdetty. Kunkin on saatava se, mitä hänelle kuuluu, oli sitten kyse ansioista tai pahoista teoista koituvista seuraamuksista.

Oikeudenmukaisuus on vaikeasti määriteltävissä olevaa vastaavuutta ja tasapainoa, jossa yhteiskunnan kiinteyttä uhkaavat epäyhdenvertaisuudet on torjuttu. On kuitenkin sekä yksilön että yhteiskunnan etu, että oikeus hallitsee ja että valtiovalta on alistettu oikeudelle. Jhering sanookin oikeuden olevan oikeastaan *vallan politiikkaa*, ei kuitenkaan mitään hetkellistä ja lyhytnäköistä, vaan kaukonäköistä ja tulevaisuuteen katsovaa.²⁰

Rangaistusuhka elinehtojen suojana

Valtiovaltaan kuuluvaa pakkoa, joka voi ilmetä eri tavoin, tarvitaan oikeuden tehokkuuden varmistamiseksi. Rangaistukset kuuluvat tähän valtion sanktiointikeinojen valikoimaan. Valtiollisen rikosoikeudenhoidon kehittyminen oli Jheringin mukaan ollut suuri edistysaskel verrattuna siihen, että oikeudenhoito olisi jäänyt kansan käsiin. Järjestelmä saattoi näin myös lieventyä, mikä koitui rikoksenteikijän eduksi. Jhering katsoo kuitenkin tähän suuntaan edetyn jo liiankin pitkälle. Valtion ja rikoksenteikijän suhteen painotuksesta johtuu, ettei yhteiskunnan suojan tarpeisiin kiinnitetä riittävä huomiota.²¹ Tämä tulikin sittemmin olemaan se erityisteema, jota sosiologinen rikosoikeuskoulu Franz von Lisztin sekä *défense social* -liike belgialaisen *Adolphe Prins*en johdolla kehittivät eteenpäin.

²⁰ Jhering: *Zweck I*, s. 278–294.

²¹ Jhering: *Zweck I*, s. 359.

Jheringin mielestä hänen aikansa rikosoikeudessa, kun pohdittiin yleisesti ja filosofiaan tukeutuen rangaistuksen oikeutusta, ei ymmärretty olennaisimmaksi sitä kysymystä, missä määrin rikosoikeus selvisi tehtävässään yhteiskunnan elinehtojen turvaajana. Rikoslainsäädännössä tulikin lähteä siitä, ettei johtavana aiheena ole *rikosentekijän subjektiivisen tarkoituksen siveettömyys*, vaan *rikoskein objektiivinen ja yleinen vaarallisuus*. Rikosoikeudelle asetettiin siten aivan sama tehtävä kuin muillekin oikeuden lohkoille. Rikosoikeus ei ollut luonteensa puolesta yhtään sen vähempää yhteiskunnallisesti merkittävä ja sosiaalinen kuin muutkaan oikeuden alat. Rikosoikeuden erotti muista oikeudenaloista vain se erityinen tapa, rangaistukset, joiden avulla yhteiskunnan elinolojen turvaamiseen siinä pyrittiin.

Siinä missä rikosoikeusoppineet perinteisesti olivat keskittyneet rikosvastuun yleisten oppien selvittämiseen, yhteiskuntapolitiista näkemystä edustavat tulivat kiinnittäneiksi enemmän huomiota rikoslainsäädännön alaan ja suhteeseen toisiin oikeudenaloihin. Jheringin mukaan sen ratkaiseminen, mitä on tarpeen säätää rangaistavaksi, kuuluu puhtaasti yhteiskuntapolitiikan alaan. Rangaistavuuden alan määrittely ymmärrettiin suhteelliseksi ja rajattavaksi sillä perusteella, mitä yhteiskunnan elinehtojen suojaamiseksi oli välttämätöntä. Yhteiskuntapolitiikan käsitteelle Jhering ei antanut erityisen teknistä merkitystä, vaan ymmärsi sillä historiallisen kokemuksen sanelemaa kansan elinolojen ja siveellisyyden ajan- ja asianmukaista soveltamista konkreettisissa kysymyksissä.

”Rikos on lainsäädännössä todettu, ainoastaan rangaistuksilla torjuttavissa oleva yhteiskunnan elinehtojen vaarantuminen.”²² Elinehtojen laajasta määrittelystä puolestaan johtui, että rikosoikeudellista sanktiointia saatettiin periaatteessa tarvita missä tahansa yhteydessä. Jheringin käsitys oli aikaansa edellä siinä mielessä, että se heijastelee yksityis- ja julkisoikeuden rajan hälventymistä. Esimerkiksi vaihdannan suojaksi voitiin tarvita kriminalisointeja siitä huolimatta, ettei siviilioikeudellisissa suhteissa kriminalisoinneilla voi olla keskeinen merkitys. Myös kriminalisointien alaa rajoittava *ultima ratio* -näkökohta tuli ottaa esille, kun harkittiin kriminalisointien tarpeellisuutta. Koska yhteiskunta joutuu itse kärsimään, jos rangaistuksia tuomitaan tarpeettomasti, on vastuutonta reagoida asiaan kriminalisoinneilla, mikäli muut keinot ovat riittäviä.

Kriminalisoinnissa katsottiin olennaisimmaksi teon vaarallisen luonteen tiivistäminen rikostunnusmerkistön teonkuvaukseen. Kriminalisoinnin tasolla ei ollut niinkään olennaista jonkin yksittäisen teon konkreettinen vaaralli-

²² Jhering: *Zweck I*, s. 382.

suus, vaan kokonaisen tekojen kategorian abstrakti vaarallisuus. Yksittäisen rangaistuksen tuomitseminen vain oli välttämätön keino taata kriminalisoinnin yleinen vaikutus ja siinä mielessä rangaistusuhkan asettamisen seurausilmiö.

Mitä tärkeämpään hyvään rikoksen vaarallisuus kohdistui, sitä suurempi oli vastaavasti suojan tarve. Rangaistusten *tariffi*, rangaistusten porrastaminen rikoksen laadun mukaan, osoitti sosiaalisten hyvien arvon. Rangaistus on siten rikosoikeudessa samaa kuin mitä hinta on vaihdannassa.²³ Rikostaista voidaan näin tulkita sitä, mitä intressejä ja missä suhteessa yhteiskunta kulloinkin on määritellyt suojaamisen arvoisiksi. Germaanisessa oikeudessa vammantuottamuksissa tariffi määräytyi sen mukaan, mihin ruumiinosaan rikos kohdistui. Modernissa rikosoikeudessa rikosten jaottele sen sijaan tapahtuu sillä perustella, mihin hyvään sen katsotaan kohdistuvan. Yhteiskunta määrittelee siten rikosoikeuden kautta intressejään, joten rikosoikeus on tässä mielessä läpikotaisin yhteiskunnallinen ilmiö.

Jheringin oppi rikosoikeuden suojattavista hyvistä poikkesi myöhemmistä oikeushyväoikeuksista siinä, että hän pyrki erottelemaan eri tason hyvät paitsi suojeltavan hyvän, myös sen *tarkoituks-subjektin* mukaan, jonka intressistä oli kysymys. Yksilöön kohdistuvissa rikoksissa tällaisena subjektina, jonka intressejä teko loukkaa, on yksilö itse. Yhteiskuntaan kohdistuvissa rikoksissa loukattuna subjektina on yhteiskunta. Myös valtio voidaan ajatella tietyissä rikoksissa loukatuksi subjektiksi.

Olenneista Jheringille ei ollut niinkään se, että olisi yleisesti hyväksytty hänen kolmijakonsa rikosoikeuden suojattavista hyvistä tiettyjen subjektitasojen kannalta. Sen sijaan hän piti keskeisimpänä sen ymmärtämistä, että rikos voi todella kohdistua myös yhteiskuntaan eikä vain yksilöön tai valtiioon (ja sen oikeusjärjestykseen). Toisaalta hyvääkään ei suojata sellaiseen, vaan ainoastaan tietyn subjektin hyvänä, mistä hän arvosteli kehittyviä rikosoikeuden oikeushyväoikeuksia.²⁴

Yhteiskuntaan kohdistuvia rikoksia olivat hänelle esimerkiksi yleisvaaralliset rikokset. Kun Jhering hahmottelee yhteiskunnan asemaa oikeuden suojattavana subjektina, hän tukeutuu olennaisesti roomalaiseen oikeuteen, jossa määrättyt virkamiehet, kuten *ediili*, huolehtivat yhteiskunnan intressissä erilaisista ”elinehdoista”, jotka saattoivat olla niin fyysisiä (vesihuolto, teiden kunnostus), taloudellisia (kauppa, mitat ja painot) kuin ideaali-asiakin (siveellisyys, julkinen kunnollisuus).

²³ Jhering: *Zweck I*, s. 384.

²⁴ Jhering: *Zweck I*, s. 386, *) alaviite.

Liberalismi ja siveellisyys

Jhering näki aikansa oikeuden olevan todellisuudessaakin merkittävästi yhteiskunnallistumassa, kun valtiiovallan tehtävät laajenivat ja kansalaiset jouduivat kustantamaan verovaroin armeijan ylläpitoa, tienrakennusta, koulujen ja yliopistojen toimintaa jne. Kansalaiset olivat velvollisia hyväksymään nämä uudet tehtävät ja toiminaan itsekkin niiden hyväksi. Jhering ei selvästikään nähnyt kehityksessä mitään olennaista ongelmaa, koska hänen näkemyksensä mukaan oikeudessa on tosiasiaassa aina ennenkin ollut kyse vastaamisesta konkreettisiin yhteiskunnallisiin tarpeisiin. Oikeustieteellinen ja filosofinen ajattelu ovat toisinaan sivuuttaneet nämä olennaisimmat kysymykset, eivätkä ole silloin olleet todellisten ilmiöiden tasalla.

Ennen kaikkea liioiteltu yksilölähtöinen liberalismi oli eristänyt yksilön oikeuksineen yhteiskunnasta ja luonut illuusion, että esimerkiksi omaisuus, perhe ja työ olisivat yksityisasioita, jotka eivät koske koko yhteiskuntaa. Sosiologisen ajattelun voimistuminen 1800-luvun loppupuolella osoitti havainnollisesti, että mitä yksilökohtaisimmat asiat sittenkin koskevat myös yhteiskuntaa. Yhtenä esimerkkinä voi mainita *Émile Durkheimin* kuulun tutkimuksen itsemurhasta. Jhering itse polemisoi Wilhelm von Humboldtin ja John Stuart Millin oppeja vastaan. Hän ei uskonut, että liberalistisen teorian pohjalta voitaisiin löytää mitään sellaista yksiselitteistä mittapuuta, jolla voitaisiin mitata yksilönvapauden ja lainsäädännön yhteiskunnallisten velvoitteiden oikeaa tasapainoa, vaan tuo tasapaino voitiin löytää ainoastaan tarkastelemalla kutakin asiaa suhteessa käytännöllisiin tarpeisiin.

Yhteiskuntapolitiikkaa, kuten politiikkaa yleensäkin, vaikeuttaa Jheringin mukaan se, että ihmiset eivät lainkaan aina ymmärrä omaa etuaan. Erityisesti pitkän aikavälin intressit peittyvät usein lyhytnäköisempien tavoitteenasetteluiden alle. Todellisen politiikan tulisikin aina perustua pitkän aikavälin tavoitteisiin. Olennaisempaa kuin yksilöiden utilitaristiset hyötylaskelmat ovat arviot yhteiskunnan hyödystä. Jhering kutsuikin toisinaan näkemystään *yhteiskuntautilitarismiksi* yksilöutilitarismin, kuten benthamilaisen, vaihtoehtona.

Siitä, että ihmiset eivät aina tunnista omaa etuaan, on myös haittoja. Tämän vuoksi on välttämätöntä tukea oikeusjärjestystä valtion pakkovallalla. Jheringin käsitys politiikan perimmäisistä tehtävistä yhteiskunnan pitkän tähtäimen intressien tunnistajana ja oikeudesta keinona näitä intressejä suojata ja toteuttaa on yhtäältä moderni, mutta toisaalta vanhakantainen.

Modernia siinä on se dynaamisuus, jolla politiikka ja sen myötä myös

oikeus seuraavat aikaansa ja kehittyvän yhteiskunnan muuttuvia tarpeita. Vanhakantaista siinä on puolestaan ajatus, että yhteiskunnan omissa vakiintuneissa elämäntäytännöissä, siveellisyydessä olisi jo lähes valmiina sellainen arvoperusta, jonka varassa erilaiset politiikan arvokysymykset voidaan ”yhteiskuntautilitaristisesti” ratkaista. Jhering pitänee yksilölähtöistä, yksilön oikeuksiin painottuvaa tarkastelukulmaa oikeuteen virheellisenä, koska näin peitetään oikeuden todellinen luonne ja katkaistaan yhteys sen muodon ja sisällön välillä. Jheringin käsitys onkin radikaali, joskin on vaikea lopullisesti ottaa kantaa siihen, päädytäänkö tällaisella oikeuden yhteisö-tulkinnalla välttämättä konservatismiin vai jääkö tilaa sentyyppiselle yhteiskuntapoliittisesti realistisesti sävyttyneelle reformismille, jota yhteiskuntapoliittisen näkökulman omaksuminen oikeuteen on usein merkinnyt. Esi-merkkinä viime mainitusta voi rikosoikeuden alalla mainita sata vuotta myöhemmin Suomessa toimineen rikosoikeuskomitean, joka pyrki rationalisoimaan rikosoikeutta juuri yhteiskuntapoliittiselta kannalta.²⁵

Jheringin kuva oikeudesta ja yhteiskunnasta on joka tapauksessa niin joustava, että sen pohjalta vähintäänkin voitiin aikaisempaa realistisemmin käsittää, mitä oikeus on ja miksi se edelleenkin on niin tärkeää, vaikka valistuksen idealismin tai liberalisminkaan opit eivät olleetkaan sinänsä päteviä. Näissä uusissa puitteissa oli tästä lähin käsiteltävä kysymystä oikeuden suuntaamisesta yhteiskunnan elinehtojen turvaamiseen. Luultavasti Jhering ei itsekään ajatellut, että tutkija voisi asiasta sen tarkemmin sanoakaan tai että tutkija voisi tällä auktoriteetillaan ottaa poliittista kantaa konkreettisissa poliittisissa kysymyksissä. Tutkija itse oli vain yksi ihminen muiden joukossa, mutta artikuloidessaan siveellisyyden vaatimuksia yhteiskuntahistorian tuntemuksen pohjalta hän saattoi valistaa yhteiskuntaa ja sen jäseniä siitä, millaisia arvoja yhteisön omissa käytännöissä jo oli kehittyntä ja vakiintunut.

Edellä viitattiinkin jo siihen, että kun Jhering määrittelee oikeuden tehtäväksi hyvinvoinnin turvaamisen, tuollaisella näkemyksellä oli juurensa siinä, että aikanaan hallitsijan tehtäviin kuului velvollisuus huolehtia hallitsemansa yhteisön hyvinvoinnista politiamääräyksen. Nuo politiamääräykset eivät niinkään olleet oikeuden ydinaluetta, vaan liittyivät usein enemmänkin hallinnon ohjaamiseen ja järjestämiseen. 1700-luvulle tultaessa politian ala supistui, velvoitteet edistää aktiivisesti yleistä hyvinvointia rajautuivat käsitteen ulkopuolelle, ja politialla ryhdyttiin tarkoittamaan lähinnä valtiovallan oikeutta ja

²⁵ Rikosoikeuskomitean mietintö 1976:72.

velvollisuutta antaa määräyksiä yleisen järjestyksen ja turvallisuuden ylläpitämiseksi. Politiaoikeuden asema oli 1800-luvulla jo problemaattinen, koska oikeusvaltioideologiassa sitä pidettiin kyseenalaisena jäänteinä kansanedustuslaitoksen kontrollin ulkopuolelle jäävästä, mutta kansalaisten oikeuksiin vaikuttavasta hallintovallasta.

Erilaiset vähäiset lainrikkomukset, joissa oli kyse tällaisten politiatyypisten määräysten rikkomisesta, rajautuivat saksalaisessa keskustelussa pääosin varsinaisen rikosoikeuden ulkopuolella. Jhering ei kuulunut niihin, jotka näkivät tällaisen ”hallintorikosoikeuden” synnyn ongelmaksi, vaan katsoi, että rikosoikeus ja politiaoikeus täydentävät toisiaan. Vahingollinen toiminta säädetään rikosoikeudessa rangaistusuhkan alaiseksi, mikäli tarvetta siihen on, kun taas politiamääräyksiin kielletään sellainen toiminta, josta ei ehkä vielä ole mitään vahinkoa syntynyt. Tuhopoltto kielletään rikosoikeuden normilla, avotulen vieminen heinälatoon taas poliisijärjestyksiin. Vaarantamisen kiellot kuuluvat olennaisesti yhteisöelämän siveelliseen järjestykseen, ja tuo järjestyksin kieltää vaarallisia tekoja juuri sen vuoksi, jotta vahinkoja ei sattuisi. Politiaoikeuden normit ovat rikosoikeuden normeja yleisempiä, ja ne on kohdistettu kaikille, ”yhtä hyvin huolellisille kuin huolimattomille”.

Jheringille siveellisyys onkin tärkeä oikeuden liitännäinen, koska yhteiskunnan toiminta pääasiassa kuitenkin perustuu oikeuden sijasta tapoihin ja vakaumuksiin. Oikeusjärjestys olisi mahdottomassa tilanteessa, jolleivät nämä jo tuottaisi yhteiskunnan edun mukaista käyttäytymistä, vaan jos jokainen ihminen kussakin tilanteessa laskelmoisi lainnoudattamisesta ja sen rikkomisesta seuraavat yksilölliset hyödyt ja kustannukset. *Zweck im Recht* -teoksen toisessa osassa keskitytäänkin pitkälle tämä ilmiön tutkimiseen. Jhering ei selvästikään ollut tyytyväinen siihen, mitä siveellisyydestä ja moraalista oli moraalifilosofiassa esitetty, ja aivan ilmeisesti hän piti tässäkin puutteena liiallisia yksilökorostuksia. Siveellisyyden yhteisöllinen puoli ohitettiin. Tämä oli toisesta suunnasta ongelmana myös hänen aikansa sosiologiassa, jossa vastaavasti mekanistiset käsitykset yhteiskunnan toiminnasta, ja yleensäkin ”sosiaalisen fysiikan” tutkimus liian helposti sivuutti sen tason, johon oikeudenkin mahdollinen menestys tehtävässään välttämättä perustui. Osallisuus yhteisön omaan historiaan sen tapojen ja siveellisyyden kautta oli hänen mukaansa olennaista ihmisten välisen sosiaalisen sidoksen ymmärtämiseksi.

Taistelu oikeudesta

Poleeminen ja laajalle levinnyt pamfletti *Taistelu oikeudesta* valaisee olenaisesti kirjoittajansa ajattelua. Oikeuden tarkoituksia edellä käsitellyt tutkimus antoi Jheringistä ehkä liikaakin sen kuvan, että hän olisi pitänyt oikeutta yksinkertaisesti modernin yhteiskunnan välttämättömään perusrakenteeseen kuuluvana osana, jonka merkitys lähinnä oikeuden teorian ja oppihistorian avulla tehdään ymmärrettäväksi. Näin rauhaisa ei Jheringin tulkinta oikeuden kehitysvoimista kuitenkaan ole.

Taistelussa oikeudesta Jhering halusi nimenomaisesti tehdä pesäeroa historialliseen kouluun ja käsitelainoppiin. Hän kritisoi painokkaasti näiden omaksumaa naivia ymmärrystä historian muutosvoimista, kun oikeudenkin katsottiin kehittyvän kuin itsestään, ilman konflikteja, samaan tapaan kuin kielen säännöt kehittyvät kansallisessa kulttuurissa.²⁶ Jhering sitävastoin korosti sitä, että oikeusinstituutiot usein pikemminkin ovat tulosta armoittomasta valtakamppailusta, joka on ratkennut tunnustamalla päteväksi jokin uusi, aiemmin vähäpätöiseksi katsottu intressi. Intressit ovat sitä substanssia, jota oikeudella suojataan, mutta jonka *suojattavaksi saaminen* on voinut olla valtaisan kamppailun takana. Tästä syystä intressit muodostavat oikeuden kehityksessä myös tärkeän vastavoiman. Ne intressit, jotka oikeusjärjestyksessä on tunnustettu, ovat jatkuvasti tärkeitä ja puolustusvalmiudessa. Uuden intressin nostaminen edellisten rinnalle merkitsee intressikamppailun käynnistymistä uudelleen.

Jhering katsoi oikeudella olevan kahdet kasvot. Yhtäältä kyse on oikeusjärjestyksestä objektiivisena oikeutena, toisaalta taas oikeudesta subjektiivisina yksilön oikeuksina. Kun oikeusjärjestyksessä jokin intressi tunnustetaan, merkitsee se samalla myös vastaavan subjektiivisen oikeuden tunnustamista. Objektiivisen oikeuden pysyvyys ja kehitys edellyttää, että subjektiivisen oikeuden haltijat ovat valmiita vaatimaan toisiltaan samoin kuin valtiovallaltakin oikeutensa kunnioittamista. Oikeuden merkitys leppää Jheringin käsityksen mukaan vahvasti siinä *tunteessa*, joka kytkee subjektiivisen oikeuden haltijaansa. Oikeuksien subjektiivinen merkitys lisäksi määräytyy suorastaan säätySIDonnaisesti. Talonpojalle tärkeintä on maaomaisuus, upseerille kunnia, kun taas kauppiaille on tärkeintä se maine, että hän hoitaa moitteettomasti taloudelliset velvoitteensa. Yhteiskunnassa tehtävät eriytyvät työnjakoa vastaten, ja erityyppisissä tehtävissä myös erilaiset intressit nähdään oikeuden keskeiseksi alueeksi. Yhdessä

²⁶ Jhering 1900, s. 9–13; sama 1948, s. 16–19.

nuo intressit kuitenkin muodostavat yhteiskunnan elinehtojen keskeisen sisällön.

Jhering näkee oikeudella olevan merkitystä sellaisena kanavana, johon oikeudentuntoon liittyvät tunteet kohdentuvat. Oikeus elää, koska oikeuden haltijat antavat oikeuksilleen elämässään keskeisen merkityksen ja koska heidän henkiset ja fyysiset elinolonsa saavat suojan oikeuden avulla. Oikeutensa puolustaminen sen loukkaajaa vastaan on Jheringin käsityksen mukaan mitä olennaisin keino oikeuden toteutumisessa ylimalkaan. Nousussa hyökkääjää vastaan ei niinkään ole kyse oikeusjutun voiton ja tappion todennäköisyyden laskelmoinnista kuin periaatteesta, moraalisen tuskan ilmaisusta oikeudentunnon loukkauksen vuoksi. Loukkaus kohdistuu siten henkilön konkreettisen subjektiivisen oikeuden ohella myös hänen persoonaansa. Ellei yhteisön jäsen ole valmis taistelemaan oikeudestaan lakituvassa, hän todellisuudessa luopuu tuosta oikeudestaan, eikä vain siitä, vaan samalla niistä edellytyksistään, joita hänellä on tehtävänsä yhteiskunnassa hoitaa. Siten hän tulee toimineensa velvollisuuksiaan vastaan ja menettelyllään vahingoittaneeksi koko yhteiskuntaa. Oikeuttaan puolustaessaan hän vastaavasti puolustaa yhtä aikaa sekä itseään että yhteiskuntaansa, sekä omaa oikeuttaan että oikeusjärjestystä.

Jhering lähti siitä, tunne on oikeudessa olennaisempaa kuin pelkkä ymmärrys. Oikeudentuntoon, jota hän piti tunteena, suorastaan liittyi valmius ja voima toimia loukkauksen torjumiseksi. Terve oikeudentunto oli merkki kansan herkkyydestä ja valmiudesta puolustaa omaansa. Jollei subjektiivisia oikeuksia aktiivisesti puolustettu, uhkasi laki menettää pian yleisemminkin merkityksensä. Konkreettisen subjektiivisen oikeuden ja objektiivisen oikeuden välillä vallitsi siten kohtalonyhteys.

Ajatuksellaan yhteisön jäsenten oikeudentunnon kannattamasta oikeusyhteisöstä Jhering tulkitsi vastaavaa ilmiötä kuin *Montesquieu* kuulussa tutkimuksessaan *Lakien hengestä*. Lakien henki ja niiden suojaamat intressit olivat suhteellisia, vaihtelivat eri maissa, ja näistä vaihteluista voitiin lukea se, mitä kussakin yhteiskunnassa pidettiin tärkeimpinä arvoina. Jheringin tulkinta oikeudesta tulee myös varsin lähelle sitä, mitä puolestaan *Émile Durkheim* hieman myöhemmässä teoksessaan *Sosiaalisesta työnjaosta* (1893) tarkoitti kollektiivisella yhteistajunnalla, joka sekin ilmensi yhteisössä omaksuttua vakaumusta yhteisistä perusarvoista. Durkheimin mukaan rangaistuksen todellinen funktio ei ollut ojentaa syyllistä tai pelottaa mahdollisia jäljittelijöitä, vaan ”turvata yhteiskunnan kiinteys loukkaamattomana antamalla yhteiselle tajunnalle koko elinvoimansa”. Rangaistuksen tarkoituksena olikin siten vaikuttaa ennen muuta kunnon ihmisiin eikä lain-

rikkojiin.²⁷

Jheringin kuvaama oikeustaistelu ei ollut yksinomaan harvinainen teoreettinen mahdollisuus, vaan myös todellisuutta. Joskus siihen yhdistyi yleisessä tietoisuudessa ilmennyt tyytymättömyys oikeusoloihin, erityisesti kun julkisuudessa toisinaan voitiin havaita oikeustaistelijoiden jääneen vaille halajamaansa oikeutta. Kirjallisena esimerkkinä tunnetuin lienee *Heinrich von Kleistin* tarina *Michael Kohlhaasista*, miehestä joka halusi oikeutta, mutta joka omatta syyttään, suorastaan äärimmäisestä oikeudentunnonstaan huolimatta, joutui traagisesti perikatoon. Jhering pitäne tarinaa hyvänä esimerkkinä ja kuvituksena siitä aiheesta, jota hän itse tarkastelee pamflettissaan systemaattisemmin. Kohlhaasin tragedia oli siinä, että hän joutui mestauslavalle, vaikka hän toteutti Jheringin määrittämää, oikeudentuntoonsa perustuvaa velvollisuuttaan kenties ankarammin kuin kukaan toinen. Itse hän ei saanut oikeutta, mutta yhteiskunnalle hän ja hänen tarinansa osoittivat oikeuden merkityksen. Jhering piti oikeudentuntoa tärkeänä yhteiskunnallisen voiman lähteenä, jota kuitenkin nakertaa väärin lakien ja huonon lainkäytön turmiollinen vaikutus. Aineellinen oikeus ja lainkäyttö olisikin hänen mukaansa saatava sellaiselle tasolle, että valtio voi aidosti tukea voimansa kansalaistensa kehittyneeseen oikeudentuntoon.

Jheringin, kuten monien muidenkin, käsitys maallikoista koostuvista valamiesoikeuksista, joita Saksaan oli ankarien kiistojen jälkeen perustettu, oli vahvasti kriittinen. Hänen näkemyksensä mukaisesti tuomarintoimi edellytti sellaista pitkäaikaista harjaantumista ja ammatin henkisten vaatimusten sisäistämistä, tuomarisäädyn siveellisten käytäntöjen tuntemista, mistä nykyisin puhuttaisiin tuomarin *habituksen* ja ammattietiikan termein. Maallikotuomarit eivät etenkaan yksittäisiä oikeusjuttuja varten erikseen kootuissa valamieskokoonpanoissa voineet päästä tällaisesta säätyetiikasta osallisiksi, mistä syystä hän piti koko tuollaista instituutiota oikeutta vahingoittavana. Oikeuden voima ei siinä mielessä saanut toimia primitiivisesti, vaan vaati kunnollisen, siveellisyyden edellyttämän välittymisen tuomarintoimeen.²⁸

Jheringin sosiologis-sävytteinen tulkinta oikeuden henkisestä perustasta kansalaisten oikeudentunnonssa johti kaikkiaan omintakeiseen yhteisölliseen oikeusvaltioajatteluun. Valtion on oman etunsa nimissään voitava kanavoida kansalaisten oikeuteen kohdistuvat tunteet siten, että ne suuntautuvat yhteiseksi hyväksi. Tämä edellyttää oikeusvaltiollisina pidettyjen arvojen

²⁷ Durkheim 1990, s. 108–109 (109).

²⁸ Jhering: *Zweck I*, s. 318–327.

kunnioittamista. Toisaalta Jhering oli myös tietoinen siitä, että oikeuteen kohdistuvat odotukset pohjaavat yhteisön työnjakoon ja erilaisiin yhteisöllisiin käytäntöihin. Siinä mielessä jonkinlainen sosiaalivaltiollinenkin sävy on ajattelussa mukana, joskin vain hyvin vaimeasti.

Jheringin tunnepainotuksessa on kiintoisaa tietty jälkiromanttinen vivahde. Hänen oikeuspositivisminsa sai siitä aivan omintakeisen luonteen. Oikeus ei elä niinkään erillistä elämäänsä normeina ja viranomaiskäytäntöinä, vaan oikeuksiensa tunteminen ja puolustaminen on keskeinen yhteisön jäsenyyttä ja yhteiskunnan vahvuutta mittaava ominaisuus. Jheringin moraali-filosofiassa onkin sanottu olevan yhteyttä esimerkiksi *Nietzscheen*, joka arvo-filosofiassaan oli niinikään relativisti. Tätä yhteyttä ei kuitenkaan voi pitää erityisen läheisenä. Ajatus oikeudesta ja moraalista tunteiden alueena oli keskeinen myös esimerkiksi *Edvard Westermarckille*.

Taistelu oikeudesta on käännetty useimmille kielille, ja kulloisetkin lukijat ovat tulkinneet sitä oman yhteisönsä oikeusoloja vasten. Jheringin kuvaamalla taistelulla oikeudesta lieene suomalaisessa yhteiskunnassa ollut suurin ”esikuvallinen” merkitys, kun juristit puolustivat Suomen oikeuden itsenäisyyttä autonomian ajan lopulla. Myös esimerkiksi torpparikysymyksen ratkaisua olisi ainakin voitu tarkastella sanotunlaisen oikeustaistelun mallin pohjalta.

Kirjallisuutta

von Jheringin keskeistä tuotantoa: *Der Besitzwille*. 1889. *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*. Drei Theile, vier Bände. Vierte Auflage. Leipzig 1878–1888 (1. painos 1852–). *Die Jurisprudenz des täglichen Lebens*. Jena 1903. *Der Kampf um's Recht*. Vierzehnte Auflage. Wien 1900. (1. painos 1872.). *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz. Eine Weihnachtsgabe für das juristische Publikum*. Sechste Auflage. Leipzig 1892. *Taistelu oikeudesta*. Lyhennetty suomennos. Suom. V. Merikoski O. Talaksen aikaisemman suomennoksen pohjalta. Porvoo, Helsinki 1948. *Das Trinkgeld*. Dritte vermehrte Auflage. Braunschweig 1889. *Der Zweck im Recht*. Bände I–II. Vierte Auflage. Leipzig 1904–1905 (1. painos 1877–1884).

* * *

Backman, Eero: *Rikoslaki ja yhteiskunta I*. Vammala 1976.
 Durkheim, Émile: *Sosiaalisesta työnjaosta*. Suom. Seppo Randell. Helsinki 1990 (1893).
 Foucault, Michel: *The Order of Things*. An Archaeology of the Human Sciences. Bristol 1991.
 Heck, Philipp: *Gesetzesauslegung und Interessenjurisprudenz*. Tübingen 1914.
 von Ihering, Rudolf: *Der Kampf um's Recht*. Vierzehnte Auflage. Wien 1900. (1872.).
 von Jhering, Rudolph: *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner*

- Entwicklung. Drei Theile, vier Bände. Vierte Auflage. Leipzig 1878–1888 (1852–).*
 von Jhering, Rudolph: *Der Besitzwille*. 1889.
 von Jhering, Rudolf: *Das Trinkgeld*. Dritte, vermehrte Auflage. Braunschweig 1889.
 von Jhering, Rudolf: *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz*. Eine Weihnachtsgabe für das juristische Publikum. Sechste Auflage. Leipzig 1892.
 von Jhering, Rudolf: *Die Jurisprudenz des täglichen Lebens*. Jena 1903.
 von Jhering, Rudolph: *Der Zweck im Recht*. Bände I–II. Vierte Auflage. Leipzig 1904–1905 (1877–1884).
 von Ihering, Rudolph: *Taistelu oikeudesta*. Lyhennetty suomennos. Suom. V. Merikoski O. Talaksen aikaisemman suomennoksen pohjalta. Porvoo, Helsinki 1948.
 Kleist, Heinrich von: *Michael Kohlhaas. Aus einer alten Chronik*. Stuttgart 1969.
 Larenz, Karl: *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1960.
 Liszt, Franz von: *Der Zweckgedanke im Strafrecht (Marburger Universitätsprogramm 1882)*, teoksessa *Von Liszt, Strafrechtliche Aufsätze und Vorträge I*. Berlin 1905, s. 126–179.
 Montesquieu, Charles: *De l'Esprit des Lois*. Saint-Amand 1970.
Rikosoikeuskomitean mietintö 1976:72. Helsinki 1977.
 Wieacker, Franz: *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*. 2., neubearbeitete Auflage. Göttingen 1967.

18 Hans Kelsen – kriittinen esittely

Hans Kelsen (1881–1973) syntyi Prahassa, mutta suoritti opintonsa Wienissä. Siellä hän sai dosentin pätevyyden 1911 (pätevyyden näyttönä *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, 1910), ylimääräisen professuurin 1917 ja varsinaisen professuurin 1919. Hän oli alkujaan lähinnä valtio-oikeuden edustaja; tuolloinhan Itävalta-Unkarissa (johon niin myöhempi Tšekkoslovakia, Unkari kuin Itävaltakin kuuluivat) ei ollut erillisiä oppituoletta oikeusteoriaa tai -filosofiaa varten. Saksassa oikeusteoria on vieläkin liitettyä yleensä rikosoikeuteen – historiallisista syistä.

Kelsen osallistui myös politiikkaan edustaen sosiaaliliberaalista katsantokantaa. Hän oli juutalaista syntyperää, mikä esti – uskonnollisen skeptisyyden ohella – häntä osallistumasta Itävallan kristillis-demokraattien toimintaan, vaikka hän kääntyi muodollisesti kristinuskoon. Politiikassa hän oli kuitenkin lähinnä vain vaikutusvaltainen taustahahmo. Hän osallistui asiantuntijana oikeusministeriön palveluksessa Itävallan vuoden 1920 valtiosääntön laadintaan, vaikuttaen siihen merkittävästi. Hänen ajatuksiaan lienee ollut erityisen valtiosääntötuomioistuimen perustaminen tutkimaan lakien perustuslainmukaisuutta, ja hänestä tulikin tuon tuomioistuimen ensimmäisen kokoonpanon jäsen aina vuoteen 1930 asti, jolloin oikeistotuulien alkaessa puhaltaa hän joutui väistymään. Ehkä tästä katkeroituneena hän otti viran Saksassa, Kölnissä samana vuonna, mutta ilo ei kestänyt kauan, sillä Hitler tuli demokraattista tietä valtaan, ja pian alkoi juutalaisten vainoaminen myös ja ehkä eritoten akateemisessa maailmassa. Kelsen joutuikin jo 1933 jättämään virkansa. Seurasi muutamia maanpakolaisuuden vuosia, jolloin Kelsen opetti Genevessä ja lyhyen aikaa myös Prahan saksalaisessa yliopistossa, mutta 1940 hän siirtyi Euroopassa leviävän natsismin tieltä Yhdysvaltoihin, Kalifornian Berkeleyyn, jossa hän opetti ja omistautui tieteelle ja myös kuoli.

On kuvaavaa, että Kelsenin oppilas Rudolf Métall kirjoitti Kelsenistä elämäkerran *HK: Leben und Werk* jo Kelsenin eläessä, vaikka tärkeä käännekohta tieteellisessä suhteessa vielä oli vasta tulossa. Yhtä harhaanjohtava on Walterin elämäkertakirjan otsikko *HK: Ein Leben im Dienste der Wissen-*

schaft. Sillä Kelsenä ei voi täysin ymmärtää ilman hänen poliittista osallistumistaan, ja toisaalta myös tieteenharjoittajana Kelsen esiintyi jyrkkänä kommunismin vastustajana, millä oli hänen mainettaan lisäävä merkitys Yhdysvalloissa, jossa MacCarthyn vainoharhaiset kommunismin ja Neuvostoliiton vastaiset ideat 1940-1950-luvun taitteessa johtivat puhdistuksiin ja vainoihin – samaan tapaan kuin Natsi-Saksassa ja Neuvostoliitossa, joskin vähäisemmässä määrin.

Kuten jo sanottu, Kelsenille suotiin pitkä ja hyvin tuottelias elämä; tosin hänen laajassa tuotannossaan on päällekkäisyyksiä ja täsmennyksiä, joiden arviointi on vaikeata. *Allgemeine Theorie der Normen* ansaitsee oman tarinansa. Kirjoittaessaan sitä 90-vuotiaana Kelsen huomasi muistinsa alkavan pettää mm. nootteja laadittaessa. Siitä Kelsen päätteli, että hänen järkensäkin saattoi olla taantumassa, ja lopetti tieteellisen työskentelynsä. Hän ”testamenttasi” käsikirjoituksensa mahdollista julkaisemista varten pääoppilaalleen R. A. Métallille, joka kuitenkin kuoli äkillisesti ennen kuin oli ehtinyt saada työn valmiiksi. Julkaiseminen tapahtui siis muiden toimesta. Vielä 1985 ilmestyi postuumi kokoelma Kelsenin kirjoituksia (lähinnä Platonin) oikeudenmukaisuudesta, jota hän koko elämänsä ajan kriittisesti pohti olleen lähinnä sillä kannalla, että useimmat oikeudenmukaisuusteoriat ovat omiaan luomaan oikeudenmukaisuuden illuusion.

Aluksi

Mikä oli Hans Kelsenin oikeusteoria? Puhtaan oikeusopin luoja Kelsenä pidetään yleisesti juuri päättäneen vuosisadan tärkeimpänä oikeusteoreetikkona, ehkä oikeustieteen harjoittajana yleensä. Mutta pitkän elämänsä aikana hän muutti monia keskeisiä ajatuksiaan, eikä vain elämänsä aikana, vaan myös sen päätyttyä. Nimittäin postuumina ilmestyneessä kirjassaan *Allgemeine Theorie der Normen* (1979) Kelsen otti takaisin eräitä aikaisempia keskeis-ajatuksiaan, ennen muuta sen, että oikeusjärjestys on välttämättä sisäisesti ristiriidaton ristiriitojen ratkaisusääntöjen sisältyessä siihen. Tässä teoksessaan Kelsen myönsi ristiriitojen mahdollisuuden ja tarkisti muitakin ajatuksiaan.

Kelsenin tieteellinen työ kesti yli 60 vuotta ja sisälsi paljon oikeustieteen, sosiologian ja politiikan aloilta. Tällaisessa katsauksessa ei ole mahdollista kuin viitata kriittisesti eräisiin Kelsenin keskeisajatuksiin ja kehoittaa lukemaan sen, mitä Kelsen on itse kirjoittanut. Todettakoon, että Olli Nikkolan 1968 ilmestynyt *Puhtaan oikeusopin* 2. painoksen suomennos ei ole onnistunut; joka haluaa Kelsenin ajatuksista tarkemman kuvan, joutuu

näkemään vaivaa lukiessaan joko *Reine Rechtslehren* (1960) saksaksi tai ainakin sen englanninkielisen version *Pure Theory of Law* (1989) *General Theory of Law and State* (ensi kertaa nimellä *The General Theory of the Law and the State*, 1946, uud.p.1961). Myös P. Riekkisen toimittamaan Turun yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisemaan *Pääsykokekirjaan* 1/1995 sisältyy Kelsenin oma lyhennelmä oikeusteoriastaan, sellaisena kuin se 1930-luvun alussa oli, ja tämä suomennos on erittäin hyvä.

Tieteellinen tausta

Kelsen oli *uuskantilainen*, mutta sai myöhemmässä elämänsä vaiheessa vaikutteita *loogiselta empirismiltä*, joka sai eräässä mielessä alkunsa juuri hänen pitkäaikaisessa kotikaupungissaan: puhutaan ”Wienin piiriistä”. Näitä vaikutteita ei kuitenkaan sovi liioitella.

Kant oli erottanut toisistaan – Humeen tapaan – *olemisen ja pitämisen* (*Sein* vs. *Sollen*) kahdeksi eri kategoriaksi, joiden kesken kategoriahyp-päyksiä ei voinut sallia. Tällä kannalla oli myös Kelsen niin johdonmukai-sesti kuin kykeni. Täysin hän ei tähän pystynyt, kuten jäljempänä selvitän.

Kelsen oli alkujaan valtio-oikeuden tutkija. Tässä suhteessa hän sai vai-kutteita Georg Jellinekiltä ja eräiltä muilta lähinnä saksalaisella alueella vaikuttaneilta tutkijoilta, jotka olivat halunneet häivyttää julkisoikeudesta poliittiset elementit ja tehdä eron julkisoikeusteorian ja politiikan tutki-muksen kesken; tämä heijastui myös näkemyksissä valtioon, joka julkis-oikeudessa oli *Sollen*-ilmiö, politiikassa *Sein*-ilmiö.

Sekä uuskantilaisuudelle että loogiselle empirismille oli ominaista *jyrk-kä non-kognitivismi*: arvoja koskevista asioista ei voi esittää kuin analyyseja – joilla ehkä paljastetaan niiden ristiriidat – ja mielipiteitä, jotka taas eivät ole tieteellisiä lauseita.

Huomattava on, että vaikka Kelsen suhtautuikin kriittisesti arvoihin, val-tio-oppiin ja politiikkaan, haluten sulkea empiiriset ja arvostukselliset ky-symykset oikeusteorian piiristä, tämä ei estänyt häntä liikkumasta pätevästi valtio-opin, sosiologian ja oikeudenmukaisuusteorioiden alueella, missä yhteydessä hän ei myöskään salannut omia käsityksiään, joissa analyysi ja arvopohjainen – liberalistinen – kritiikki kietoutuivat yhteen. Olisi kuiten-kin väärin luulla, että Kelsen olisi ollut sokea ympärillään havaitsemansa amerikkalaisenkin ns. demokratian puutteilta. Demokratian ongelmia hän oli käsitellyt jo aikaisemmin, vielä Itävallan-vuosinaan, kutsuen itseään ”so-siaalidemokraatiksi”.

Puhtaan oikeusopin keskeisajatukset

Ennen kuin menen yksityiskohtiin, esitän hyvin tiivistetyssä muodossa Kelsenin *Puhtaan oikeusopin* perusajatukset. Sivukohtaisia viittauksia en esitä, koska toivon, että tekstini palvelisi lukijaa hänen itse tutustuessaan Kelsenin töihin; jo roomalaisen oikeuden ajoista lähtien kokemukset toisten tekstien ”tarkasta” ja autenttisuudesta kertovasta toisintamisesta lyhennelmien muodossa ovat huonoja. Kaltaiseni historioitsija vaatii: *Ad fontes* – lähteille! Minun päälähteenäni on ollut *Reine Rechtslehren* 1960 ilmestynyt 2. painos.

(i) Oikeusteoria on *autonominen* samaten kuin oikeustiede: sen kohteena on *oikeus*, joka niinikään muodostaa *autonomisen järjestelmän* eikä kaipa tuekseen moraalialia, uskontoa, politiikkaa tms. *Sein*-maailmaan kuuluvia seikkoja eikä myöskään sellaisia *Sollen*-maailman asioita, jotka saattavat *de facto* edeltää oikeusjärjestystä (kuten moraalii, poliittiset arvostukset, uskonto), mutta jotka sulkeutuvat pois, kun oikeus syntyy; se taas, noudatetaanko oikeutta tosiasiallisesti, on moraalinen kysymys eikä arvoasiana kuulu tieteen piiriin.

(ii) Oikeus koostuu voimassaolevista *normeista* ja vain niistä; esimerkiksi puhtaan oikeudellisessa tarkastelussa valtio on vain kimppu oikeusnormeja. Mitä muuta valtio saattaa jossakin muussa tarkastelussa merkitä, ei kuulu oikeudelliseen asiayhteyteen.

(iii) Oikeusnormit ovat *hierarkkisessa suhteessa* toisiinsa siten, että alemman normin tulee, ollakseen voimassa, perustua ylempään: tätä Kelsen kutsuu oikeuden *staattiseksi* puoleksi – voisi puhua rakenteesta. Tukeutuen Merklin ajatuksiin Kelsen esitti *Puhtaan oikeusopin* 2. painoksessa *Stufenbau*-opin, joka lyhyesti sanoen tarkoittaa eräänlaista normipyramidia: jotta tavallinen laki olisi voimassa, sen tulee nojata perustuslakiin, asetuksen lakiin jne. – kunnes tullaan tuomioistuinten tai muiden hallintoviranomaisten päätöksiin ja niiden toimeenpanoratkaisuihin (ulosotto tms.), jotka Kelsen niin ikään katsoo oikeusjärjestyksen rakenteeseen kuuluviksi.

(iv) *Dynaamisessa suhteessa* – kun kysymys on oikeusnormien luomisesta, muuttamisesta tai kumoamisesta – oikeus on staattisessa suhteessa määritellyllä tavalla syntyneen *norminantotahdon tuote* – siis ei riippuvainen mistään moraalisisista tai luonnonoikeudellisista seikoista, jotka kylläkin ovat saattaneet vaikuttaa tuohon tahdonmuodostuksen, mutta tahdon tuote tavallaan erkanee taustalla olleesta motivaatiosta (Kant ja uskantilaiset erottelivat selittämisen ja ymmärtämisen).

(v) Mikä tahansa tahdonilmaisuus ei ole oikeusnormi, vaikka ilmaisun antaja tarkoittaisikin sen faktisesti velvoittavaksi ja vaikka ilmaisun vastaanottaja sen sellaiseksi kokisikin; tällä Kelsen tarkoittaa sitä, että toisin kuin esim. rosvojoukossa johtajan tahdonilmaisuus voidaan taustalla olevan pakon johdosta kokea tosiasiallisesti hyvinkin velvoittavaksi, se on vain *subjektiivinen*: objektiiviseksi norminantotahdon ilmaisun tekee sen perustuminen toiseen, ylempään oikeusnormiin.

(vi) Perustuslain tekee objektiiviseksi perusnormi (*Grundnorm*), joka Kelsenin mukaan on *ensimmäiseen valtiosääntöön* liittyvä *transsendentaaliloginen edellyttämys*, että perustuslakia säättävä kansalaiskokous tms. on nimenomaan asettamassa valtiosääntöä ja on myös *de facto* siihen tosiasiallisesti kykenevä; tästä seuraa perustuslain velvoittavuus normina, ja myös muuttaa perustuslakia siinä järjestyksessä kuin perustuslaki omasta muuttamisestaan määrää. Kelsenin kanta voidaan tiivistää tulkitsemalla *Grundnormin* sisältö seuraavasti: ”Noudata suurin piirtein tehokasta perustuslakia.” Kelsen oli nähnyt niin monta vallankumousta, että hän saattoi hyvin kuvitella *perusnormin* ”kaatuvan” *oikeudellisen kontinuiteetin* myötä. Juuri sellaisessa tilanteessahan Kelsen itse oli laatiessaan Itävallalle uutta valtiosääntöä samoihin aikoihin, kun hän kehitteli *Reine Rechtslehren* perusajatuksia. Itävalta-Unkarin monarkia oli hajonnut ja kontinuiteetti perustuslain osalta katkennut: oltiin säätämässä ”uuden” Itävallan ensimmäistä valtiosääntöä.

Seuraavassa käsittelen lyhyesti em. järjestyksessä Kelsenin oikeusteoriaa nimenomaan siltä kannalta, missä määrin hän pystyi pysymään uskollisena ja johdonmukaisena keskeisajatustensa läpiviemisessä. Kysymys on siis *oikeuspositivismin normativistisesta versiosta*. Se on saanut – arvokielteisyytensä suhteen – vaikutteita filosofiselta positivismilta, mutta näitä kahta asiaa ei ole sekoitettava toisiinsa. Kun positivismiin lähtökohtana on olemisen maailma ja sitä koskeva havainnointi, Kelsen liikkuu – kylläkin analogisella tavalla – pitämisen maailmassa, jossa positivismiin vaatimalle havainnoimiselle ei ole sijaa.

Oikeuden ja oikeustieteen autonomia

Yritykset puolustaa oikeuden autonomiaa ja oikeustieteellisen tarkastelun itsenäisyyttä ovat eräänlainen vastaus jo roomalaisten juristien ajoilta peräisin oleviin – muualta kuin juristitalolta tuleviin – väitteisiin oikeustie-

teen epätieteellisyydestä ja siitä, että oikeustiede tarvitsee muiden tieteiden tukea ollakseen todella tieteellinen. Kyseessä on myös eräänlainen vastaus *luonnontieteellistyyppisen positivismin Sollen-tieteille* asettamaan haasteeseen. Samalla Kelsen on myös pyrkinyt osoittamaan, että looginen empirismi ei sellaisenaan soveltunut oikeustieteeseen.

Kelsenin mukaan normissa on kysymys suhteesta

Pitää: oikeustosisiikka —> oikeusseuraus.

Tätä suhdetta Kelsen ei pidä kausaalisuhteena, toisin kuin positivismin mukaan tieteelliset suhteet asioiden välillä ovat, vaan käytti ilmaisua ”*Zurechnung*”, englanniksi ”*imputation*”. Suomentaminen yhdellä sanalla (esim. ”syyksilukeminen”, jota saksan kielessä ”*Zurechnung*” myös tarkoittaa, on suomen kielessä vain rikosoikeuden alaan kuuluva asia) voi olla vaikeaa, mutta selittäminen ei niinkään: suhde oikeustosisiikaston ja oikeusvaikutuksen välillä ei ole *Sein*-maailmaan kuuluvan kausaalilain alainen, vaan normin määrittämä pitämissuhde. Oikeustosisiikastossa reaali maailman tosiseikat ”muuntuvat” pitämismaailman kuvauksiksi. Vallitseeko tuo pitämissuhde myös tosiasioiden taholla – ts. onko oikeusnormi tässä mielessä tehokas – on toinen asia (Kelsen kirjoitti, sivumennen sanoen, myös kausaliteetista varsin hienoa tekstiä). Voisi ehkä sanoa, että kausaalisuhteeseen liittyvän ”luonnonlain” sijassa on oikeudessa kyse sen kanssa *analoguesta* pitämissuhteesta.

Oikeus ei siis tarvitse tuekseen tosiasioita – paitsi tietyltä osin, nimitäin:

(a) on oikeusnormeja, jotka määrittävät, että oikeusnormi muuttuu tai kumoutuu käytännön seurauksena (*consuetudo contra legem, desuetudo*); Kelsenin normihierarkiassa tämä kysymys jää mielestäni vaille tyydyttävää vastausta, sillä perustuslakikin voi muuttua tavanomaisen oikeuden myötä

(b) ollakseen velvoittava perusnormin on oltava tiettyyn minimimäärään asti myös tosiasiallisesti tehokas.

Palaamme näihin ongelmiin jatkossa.

Oikeus koostuu vain normeista

Kelseniläisen normihierarkian kannalta ajatus on hyväksyttävissä, mutta eräitä hyvinkin keskeisiä asioita jää avoimiksi:

(a) On sangen helppoa todeta, onko tietyn lain tietty § muodollisesti voimassa, säädetty oikein vai onko se kumottu. Toinen asia on, onko voimassa teksti vaiko sen merkitys, ts. onko ”normi” tahdon kielellinen ilmaus vaiko se tapa, jolla jotkut – tuomarit, kansalaiset – sen käsittävät. Erilaiset tulkinnat voivat näet olla mahdollisia, ja oikeusjärestyksessä on erilaisia tulkintasääntöjä (metanormeja), jotka koskevat säännösten tulkintaa. Nämä *metanormit* voivat olla kirjoitettuja, mutta useimmiten ne ovat kirjoittamattomia ja epäselviäkin (analogiakielto, suppean ja laajan tulkinnan rajat jne.).

(b) Kelseniläisessä voimassaoloideassa juuri metanormien asema jää epäselväksi; myös perustuslaki on eräiden metanormien avulla tapahtuvan tulkinnan määrittämää.

(c) Myös *oikeusperiaatteiden* status – joka on korostunut viime vuosina mm. kansainvälisten tuomioistuinten praksiksessa – jää Kelsenillä liian avoimeksi. Nämä oikeusperiaatteet voidaan käsittää jopa perustuslain tasoisiksi, olipa ne kirjattu perustus- tai muihin lakeihin vai ei.

Normihierarkia

Metanormien ja oikeusperiaatteiden status staattisessa normien hierarkiasa jää siten melko avoimeksi. Vaikeuksia tuottaa myös se tosiasia, että normit voivat olla ristiriitaisia. Kelsen oli vielä *Puhtaan oikeusopin* 2. painoksessa sitä mieltä, että kaksi ristiriitaista normia ei voi olla samanaikaisesti voimassa, koska jompikumpi viimeistään oikeudellisen ratkaisun tasolla kumoaa toisen, kun oikeusjärjestykseen sisältyy lisäksi sääntöjä siitä, että ylempi normi syrjäyttää alemman, myöhempi aikaisemman ym. vastaavia metanormeja. Syynä siihen, että Kelsen joutui postuumissa yleistä normiteoriaa koskevassa laajassa teoksessa tarkistamaan kantaansa ja myöntämään ristiriitojen mahdollisuuden, lieenee se, että Kelsen ei koskaan kyennyt – tuskin siihen edes pyrki – luomaan *oikeudellisen ratkaisun* teoriaa, joka olisi tyydyttänyt hänen asettamansa johdonmukaisuusvaatimukset. Kun normativistiselta pohjalta on tällaisia teorioita yritetty kehittää (Aarnio, Alexy, Peczenik jne.), on mukaan jouduttu ottamaan tulkinnassa käytettäviä arvovalintoja tulkinta-argumenttien ja oikeusperiaatteiden kohdalla, minkä ohella on kehitetty ”heikkojen” sääntöjen idea ja erottelu *prima facie* —> *All Things Considered* -ratkaisujen kesken. Kelsen kylläkin myönsi, että oikeudelliseen ratkaisutoimintaan sisältyy monenlaisia harkinnallisia aineksia, mutta ei pyrkinyt niitä systemaattisesti kehittämään.

Dynaaminen aspekti

Tässä yhteydessä riittänee viittaus aikaisemmin sanottuun. Oikeus ei näet muutu vain *tietoisien norminantotahdon*, vaan myös yksittäistapauksellisten – kenties yleistyvien – *tulkintojen* kautta. Olkoonkin, että tuomioistuinten ja/tai muiden viranomaisten tulkinnat ovat normihierarkiaan perustuvia ja hierarkkisella tasolla alempia kuin tulkittavat normit, ei voi kiistää sitä, että etenkin ylimpien tuomioistuinten tekemät ennakkotapaukset voivat *luoda voimassaolevia tulkintoja*. Kelsenin dilemma oli nimittäin siinä, että hän ei tahtonut myöntää Ehrlichin voimassaolevasta oikeudesta erottamalle ”elävälle oikeudelle” (joka saattoi Ehrlichin mukaan olla joko juristioikeutta tai kansalaiskäytäntöä) suoraan oikeusnormin asemaa, lukuun ottamatta selkeää tavanomaista oikeutta, jonka syntymisen tai muuttumisen täsmällisiä kriteerejä ei ole juurikaan mahdollista lyödä lukkoon millään normeilla, eikä siihen kyennyt myöskään Kelsen. Melkoisessa suhteessa kelseniläinen suuri italialainen oikeusteoreetikko Norberto Bobbio hylkäsi tavanomaiselle oikeudelle yleisesti asetetun ”velvoittavuuskokemuksen” (*opinio necessitatis*)-vaatimuksen kehäpäätelmänä, ja Bobbio katsoi myös, että kirjoitettuaan lakiin sisältyvät tavanomaisen oikeuden kiellot voivat kumoutua nekin, nimittäin tavanomaisen oikeuden kautta!

Objektiivinen ja subjektiivinen norminantotahto

Kelsen kylläkin myönsi, että kun kollektiivi – esim. parlamentti – säätää lakeja, taustalla on erilaisia yksilöllisiä, subjektiivisia tahtoja. Mutta esim. äänestysessä ne yhtyvät, *objektivoituvat*, kun *perustuslaki legitimoii* näin syntyvän tahdonilmaisun normiksi. Lainsäädäntöprosessiin osallistuvat *tietävät ja tahtovat* asettaa normin, tarkemmin sanoen juuri oikeusnormin, sillä valtuudella, jonka toiset normit heille antavat. Tässä suhteessa oikeusnormi erottuu pelkkään pakkoon nojautuvasta sosiaalisesta käskystä.

Sille kritiikille, että kollektiivinen tahdonilmaisuus ei ehkä ole kenenkään individuaalinen tahto, vaan oikeus on ”vapaa imperatiivi” (*Olivecrona*), Kelsen ei suurtakaan merkitystä antanut: kyse on *tuloksesta*, ei *sitä edeltävästä prosessista*, kun puhumme oikeusnormista. Realismin vastaus tähän on se, että prosessi ei suinkaan lopu normin asettamiseen, vaan jatkuu normin soveltamistoiminnassa yhteiskunnassa, eikä tällöin oikeudellisia ratkaisuja tehtäessä voi nojautua kenenkään yksilöitävissä olevan henkilön tahtoon: tämä olisi pelkkä fiktio.

Perusnormi

Kelsenin oikeusteorian haavoittuvimpana kohtana on yleisesti pidetty perusnormin käsitettä. Kelsen itsekin myönsi, että

(i) perustuslain objektiivisesti voimassaolevaksi tekevällä perusnormilla ei ole säätäjää, *eikä* se ole kenenkään henkilön tai henkilökollektiivin *tahdon tuote*, vaan

(ii) *transsendentaalis-looginen edellyttämys*, joka on välttämätön, jotta oikeus tulisi autonomiseksi ja perustuslain säätämistahto objektivoituisi.

Mitä perusnormi sitten on? Monien vastaus on ollut, että se on pelkkä fiktio. Miten fiktio voisi erottaa toisistaan esimerkiksi kilpailevat valtiosäännöt sisällissodan alaisessa maassa? Miten fiktio voisi perustella mitään?

Kelsenin vastaukset tähän kritiikkiin jäivät pakostakin hieman epämiellyttäviksi. Hän viittaili mm. Vaihingerin ajatuksiin, jotka filosofisella tasolla puolsivat fiktioihin turvautumista hedelmällisenä; hän viittasi myös siihen, että esim. teologiassa Jumalan olemassaolo oli oletettava tavallaan Pyhästä Sanasta ulkopuolisena ja viime kädessä todistamattomana asiana, jotta mistään teologiasta ylipäänsä olisi ollut mahdollista puhua. No, olkoonkin, että eräät tieteen lainalaisuudet ovat ymmärrettävissä vain, jos oletetaan tiettyjä asioita irrelevanteiksi, Kelsenin vastaus jää epätydyttäväksi, ja onkin sanottu, että itse asiassa koko Kelsenin teoria olisi vietävissä lävitse täysin ilman perusnormiolettamaakin.

Minun mielestäni perusnormi on ymmärrettävissä seuraavaa taustaa vasten. Georg Jellinek esitti, että *Sollen on velvoittavuuden tunne*, joka syntyy siitä, että tietyt asiat suhteellisen pitkän ajan kuluessa toistuvat samanlaisissa tilanteissa. Kelsen halusi normativismillaan ottaa etäisyyttä tähän kantaan, joka itse asiassa pohjimmiltaan onkin oikeusrealismin kanssa melko hyvin sopusoinnussa, jos varsinkin otetaan huomioon se, että tämä Jellinekin "*Normativität des Faktischen*" saa merkittävää lisätukea normatiiviselta legitimitteiltä, joka taas pohjautuu siihen, että tosiasiallinen toistuminen perustuu säädännäiseen oikeuteen.

Toisaalta Kelsen ei voinut täysin irtautua Georg Jellinekin ajatuksista.

(a) Vielä *Reine Rechtslehren* 2. painoksen esipuheessa hän selitti, että voimassaolo on "erikoislaatuista olemassaoloa" (*spezifische Existenz*).

(b) Kelsen oli aivan liian hyvin perillä tosiasioista voidakseen rauhassa istuutua tiedemiehen norsunluutorniin ja kuvitella oikeudellisen jatkuvuuden olevan jotain ikuista ja tosiasioista riippumatonta. Onnistuneen vallankumouksen myötä perusnormi menettää velvoittavuutensa; tätä tar-

koittaa se, että velvollisuus noudattaa valtiosääntöä on voimassa vain sillä edellytyksellä, että valtiosääntö on tiettyyn vähimmäismäärään asti tosiasiallisestikin tehokas ja toimiva. Tästä näkökulmasta katsoen perusnormi ei olekaan mikään transsendentaalis-looginen edellyttämys tai fiktio, vaan yksinkertaisesti ylin normi, joka asettaa perustuslain voimassaololle tietyn *minimitehokkuuden vaatimuksen*. Vallankumouksellisessa tilanteessa tuo vaatimus saattaa jäädä täyttymättä. Tätä kautta puhtaan normativistiseen kelseniläiseen oikeusoppiin istutetaan terve realistinen taimi, jolloin ei ehkä ole kovin suurta eroa Kelsenin ja Hartin kesken: jälkimmäisen ”*rule of recognition*” on oikeusjärjestyskohtainen normi, jonka avulla tunnistetaan ne normit, jotka kuuluvat oikeusjärjestykseen legitiimillä tavalla. (Tosin paljon siitä kritiikistä, joka edellä on esitetty Kelsenin vastaan, sopii myöskin Hartin normativismiin, esim. kysymys normista ennen tai jälkeen tulokinnan, metanormiongelman jne.; myös Hartin teoria kantaisi, kuten MacCormick on huomauttanut, ilman tunnistamisääntöäkin.)

Johtopäätöksiä

Kelsen eli niin vanhaksi, että hän ei enää jaksanut todella perinpohjin uudistaa oikeusteoriaansa *Puhtaan oikeusopin* toisen painoksen jälkeen. Hän oli kansainväliseen oikeuteen nähden sillä kannalla, että valtiosisäisestä perusnormista riippui, miten kansainvälisen oikeuden säännöt mahdollisesti tulivat osaksi kansallista oikeusjärjestystä. Hän oli kansainvälisen oikeuden suhteen yleisemminkin lähinnä skeptikko: Kansainliiton epäonnistuminen ja hajoaminen sekä YK:n tehottomuus eivät olleet omiaan tätä skeptisyyttä horjuttamaan. Kelsenin päättäessä tieteellisen toimintansa kansainvälinen *integraatio* oli vielä alkuvaiheissaan, eikä hän ehtinyt ottaa huomioon sitä oikeuskehitystä, joka Euroopan Yhteisön piirissä jo oli enää nähtävänä tapahtua.

Kelsenin oppineisuus oli suunnaton, samaten kuin hänen perehtymisensä myös muihin kuin sanan varsinaisessa mielessä oikeusteoreettisiin kysymyksiin. Kuitenkin hänen laajasta tuotannostaan tiedehistoriallisessa katsannossa on jäänyt jäljelle lähinnä puhdas oikeusoppi, joka on vaikuttanut ja vastavaikuttanut erittäin moniin tutkijoihin ympäri maailman. Esimerkkinä voidaan mainita vaikkapa Alf Ross. Hän kirjoitti Kelsenin ohjauksessa väitöskirjaansa (jota ei hyväksytty Tanskassa), mutta myöhemmässä tuotannossaan hän tietoisesti pyrki yhdistämään nuoruusvuosiensa opettajan normativismin ja skandinaavisen realismin. Puhuessani vastavaikutuksesta

tarkoitin lähinnä sitä, että Kelsen on pakottanut myös epämääräisen realistisesti asennoituneet tutkijat pohtimaan lähtökohtiaan ja ennen kaikkea siihen, että asianmukaista *käsiteanalyysia* ei laiminlyödä. Tässä suhteessa Kelsen näyttäytyykin saksalaisen *Begriffsjurisprudenz*'in eräänlaisena 1900-luvun huipentumana.

On myönnettävä, että myöhempi oikeudellisen ratkaisun teoriaa pohtiva keskustelu on ohittanut Kelsenin, jolla ei ollut paljoakaan sanottavaa argumentaatioteorian kysymyksiin. Mutta teoriolla, jonka lähtökohdat olivat niin vankasti normativistiset kuin Kelsenin kohdalla oli asianlaita, ei itse asiassa voinutkaan olla paljoa sanottavaa sellaiseen argumentaatioanalyysiin, jossa on otettava myös arvot mukaan. Argumenteillahan voi olla suurempi tai pienempi paino, ja se riippuu ainakin minun mielestäni viime kädessä arvostuksellisista seikoista, joita ei voi palauttaa pelkkään sääntöjen seuraamiseen. Tälläkin rajoituksella Kelsenin teoria on edelleen ajan-kohtainen, jos tutkitaan niitä kysymyksiä, joiden vastaamiseen hän puhtaalla oikeusopillaan pyrki, ts. oikeusjärjestyksen sisäistä logiikkaa ja rakennetta.

Kirjallisuutta

Kelsen itse kirjoitti suunnattoman paljon, ja hän oli hanakka vastaamaan häntä vastaan eri suunnilta esitettyyn kritiikkiin sekä kirjoissaan että erikielisisissä artikkeleissaan. Seuraavassa on ainoastaan hyvin rajoittunut valikoima Kelsen-kirjallisuutta.

Kelsenin omia töitä: *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatz*, Mohr, Tübingen 1910. *Reine Rechtslehre*, 1. p. 1934, 2. p. Springer, Wien 1960, jälkimmäisen suomentanut Olli Nikkola nimellä *Puhdas oikeusoppi*, WSOY, Porvoo 1968. Engl. julk. M. Knight, Peter Smith, Gloucester, Mass. 1989. *General Theory of the Law and the State*, Clarendon, Cambridge 1946 (engl. A. Wedberg), uud. p. 1961. *Sozialismus und Staat*, 2. p. Mohr, Tübingen 1923. *Allgemeine Staatslehre*, Mohr, Berlin 1925. *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Mohr, Tübingen 1928, uusintap. Scientia, Aalen 1982. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 2. p. 1929. *The Law of the United Nations*, Holt, Rinehart, Winston, New York 1951. *The Communist Theory of Law*, Holt, Rinehart, Winston, New York 1955, uusintap. Scientia, Aalen 1981. *What is Justice?*, Clarendon, Cambridge, Mass. 1957. *Principles of International Law*, 2. p. Holt, Rinehart, Winston, New York 1966. *Essays in Legal and Moral Philosophy*, 1973 (valinnut O. Weinberger). *Allgemeine Theorie der Normen*, Manz, Wien 1979 (julk. A. Ringhofer & R. Walter). *Vergeltung und Kausalität*, uud. julk. ja esipuheella varustanut E. Topitsch, Böhlau, Wien 1982. *Die Illusion der Gerechtigkeit* (jäämistöstä julk. R. Walter), Manz, Wien 1985. *Aufsätze zur Ideologienkritik*, julk. A. Ringhofer & R. Walter, Scientia, Neuwied, 1964, myös engl., 1991.

Biografioita: Métall, Rudolf A.: *Hans Kelsen – Leben und Werk*, Springer, Wien 1969.
Walter, Robert: *Hans Kelsen – Ein Leben im Dienste der Wissenschaft*, Manz, Wien 1985.

Suomalaisia kommentteja: Husa, Jaakko: *Julkisoikeudellinen tutkimus*, Finnpublishers, Tampere, 1993. Jansson, Jan-Magnus: *Hans Kelsens statsteori mot bakgrunden av hans rättsfilosofiska åskådning*, Finska vetenskapssocietetet, Helsingfors 1950. Kastari, Paavo: *Eräitä Hans Kelsenin oikeusteoriaa koskevia näkökohtia*, LM 1936 s. 80 ss. Kastari, Paavo: *Hans Kelsenin valtiokäsitys*, Lakimies 1937 s. 1 ss. Klami, Hannu Tapani: *Sanningen om rätten*, Iustus, Uppsala, 1990. Laakso, Seppo: *Puhtaan oikeusopin problematiikkaa*, ilm. kirjana sekä vuosikirjassa *Oikeustiede–Jurisprudentia XIII/1980* s. 93–183 (kirjoitettu tosin ilman *Allgemeine Theorie der Normen* -kirjaa). Laakso, Seppo: *Oikeuden systeeminykseys puhtaassa oikeusopissa*, Tampereen yliopisto, Hallintotieteiden laitos, julkisoikeus 1/1980, Tampere 1980.

Tolonen, Hannu: *Oikeus ja ajatus: oikeudelliset ajattelutraditiot ja nykyiset muodot*. Turun yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan pääsykoekirja 4/1996 (Erkit. s. 42 ss.). J. Tolonen: *Stat och rätt*, Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi Forskningsinstitut nr. 111, Åbo 1980 (erit. s. 100 ss).

Kirjoittajat

Eriksson, Lars D.

Lars D. Eriksson (OTT, MCL Columbia University) on Helsingin yliopiston ruotsinkielinen julkisoikeuden professori. Hän on julkaissut mm. kirjat: *Marxistisk teori och rättsvetenskap* (1980), *Kritik, moral och rätt* (1992) ja *Maktdelning, intressen och social förändring* (1998). Eriksson harrastaa filosofiaa ja punaviiniä ja pitää edelleen marxilaista teoriaa elinvoimaisena projektina.

Gylling, Heta

Heta Gylling (VTT, FM) on käytännöllisen filosofian dosentti Helsingin yliopistossa, oikeusfilosofian dosentti Lapin yliopistossa ja Suomen Akatemian tutkimusprojektin *Development ethics* johtaja. Hänen keskeiset tutkimusaiheensa ovat yhteiskuntafilosofia ja soveltava etiikka.

Häyry, Matti

Matti Häyry (VTT, FK) on Kuopion yliopiston filosofian professori ja dosentti Helsingin, Turun ja Tampereen yliopistoissa. Hänen keskeisiä tutkimusalojaan ovat teoreettinen ja soveltava etiikka sekä yhteiskuntafilosofia, joista hänen tuoreimmat teoksensa ovat *Ihannevaltio* (2000), *Mahdollisimman monen onnellisuus* (2001) ja *Playing God* (2001). Vuodesta 2001 lukien hänet on nimitetty University of Central Lancashire Centre for Professional Ethics -keskuksen johtajaksi ja moraalifilosofian professoriksi.

Jyränki, Antero

Antero Jyränki on oikeustieteen tohtori ja Turun yliopiston valtiosääntö- ja kansainvälisen oikeuden professori (emer.), *International Association of Constitutional Law* hallituksen jäsen ja vuonna 2000 toteutuneen perustuslain kokonaisuudistushankkeen keskeisiä hahmoja. Hän on julkaissut lukuisia tieteellisiä teoksia, jotka käsittelevät mm. valtiosääntöoikeuden yleisiä oppeja, historiallista oikeusvertailua ja presidentti-instituutiota.

Klami, Hannu Tapani

Hannu Tapani Klami (s. 1945) OTK, OTL (Turku) 1964, HuK 1967 (Turku), väit. 1969 (Helsinki), OTT 1970. Hoitanut eri alojen professuureja Turussa, yleisen oikeustieteen ja kansainvälisen yksityisoikeuden professori 1975, dekaani 1975–1981, II vararehtori 1981–1987, Upsalan yliopiston yleisen oikeustieteen professori 1987–1992, Minneapolisin yliopiston todistus-oikeuden professori 1990. Helsingin yliopiston yleisen oikeustieteen ja kansainvälisen yksityisoikeuden professori 1988–. Suuri määrä omia ja ohjattuja tutkimuksia.

Korkman, Petter

FL Petter Korkman toimii assistenttina Åbo Akademin filosofian laitoksella. Hän viimeistelee väitöskirjaa Pufendorfilaisen luonnonoikeusperinteen vaiheista 1700-luvun alkupuolella, tarkastellen eritoten Jean Barbeyracin tuotantoa.

Kotkavirta, Jussi

Jussi Kotkavirta (FT, VTM) on filosofian lehtori Jyväskylän yliopistossa ja filosofian dosentti Joensuun yliopistossa. Hänen keskeiset tutkimusaiheensa ovat: Kant ja saksalainen idealismi, moraalinen realismi, filosofinen estetiikka ja kulttuurin filosofia, teknikan filosofia, persoonuuden filosofia.

Lahtinen, Mikko

Mikko Lahtinen (YTT, FL) on Suomen Akatemian tutkijatohtori sekä valtio-opin dosentti Tampereen yliopistossa. Lisäksi hän on Filosofinen aikakauslehti *niin&näin:n* päätoimittaja.

Nousiainen, Kevät

Kevät Nousiainen (OTT) on määrääaikainen naisoikeuden ja oikeusteorian professori Helsingin yliopistossa, virkavapaa oikeusvertailun ja yleisen oikeustieteen professuurista Turun yliopistossa. Hän johtaa parhaillaan Suomen Akatemian syrjinnänvastaiseen lainsäädäntöön liittyvää tutkimushanketta Including Difference in Legal Subjecthood.

Nuotio, Kimmo

Kimmo Nuotio on oikeustieteen tohtori ja Helsingin yliopiston oikeustieteen professori. Hän on toiminut Helsingin yliopistossa erilaisissa opetus- ja tutkimustehtävissä 1980-luvun loppupuolelta lähtien, vuodesta 1996 lähtien hän on vastannut Helsingin yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan toiminnasta Vaasassa. Hänellä on julkaisuja kotimaassa ja ulkomailla pääasiassa rikosoikeuden ja oikeusteorian aloilta. Nuotio on toiminut pitkään Oikeus-lehden ja Retfaerd-julkaisun toimituksissa. Hän on Suomen oikeusfilosofisen yhdistyksen puheenjohtaja ja Oikeus- ja yhteiskuntatieteellisen yhdistyksen hallituksen jäsen. Tätä nykyä hän on kiinnostunut mm. oikeuden kansainvälistymisestä ja eurooppalaistumisesta ja johtaa Helsingin yliopiston rahoittamaa tutkimusprojektia aiheen tiimoilta.

Raulo, Marianna

Marianna Raulo (VTL) toimii tutkijana Helsingin yliopistossa, Heta Gyllingin johtamassa Suomen Akatemian projektissa *Development ethics*. Raulo valmistelee väitöskirjaa moraalikasvatuksesta.

Rentto, Juha-Pekka

Juha-Pekka Rentto on oikeusfilosofian dosentti Turun ja Helsingin yliopistoissa. Hänen erikoisalansa ovat laki moraalisenä instituutiona, Tuomas Akvinolaisen käytännöllinen filosofia sekä bioetiikka poliittisine ja juridisine sovellutuksineen.

Roinila, Markku

Markku Roinila on tutkija Helsingin yliopiston filosofian laitoksella. Valmisteilla olevan väitöskirjan ”G. W. Leibniz’s Theory of Rational Decision-Making” tarkoituksena on esitellä Leibnizin käsitystä rationaalisesta päätöksenteosta epävarmuuden vallitessa ja teorian eräitä eettisiä, poliittisia ja ekumeenisiä sovellutuksia.

Sihvola, Juha

Juha Sihvola on yleisen historian professori Jyväskylän yliopistossa ja filosofian historian dosentti Helsingin yliopistossa. Hän on tutkinut erityisesti antiikin filosofiaan ja sen jälkivaikutukseen liittyviä kysymyksiä. Hänen teoksiaan ovat *Decay, progress, the good life?* (1989), *Hyvän elämän politiikka* (1994), *Antiikin filosofia ja aatemaailma* (yhdessä Holger Thesleffin kanssa 1994), *The Emotions in Hellenistic Philosophy* (toim. Troels Engberg-Pedersenin kanssa, 1998), *Toivon vuosituhat* (1998), *Ancient scepticism and the sceptical tradition* (toim. 2000), *Yksilönä yhteisössä* (2000) ja *The Night of Reason* (toim. Martha Nussbaumin kanssa, 2001). Hän on myös suomentanut Aristoteleen teoksia ja kirjoittanut niihin kommentaareja.

Tolonen, Juha

Juha Tolonen on kauppaoikeuden professori Vaasan yliopistossa, kansainvälisen kauppaoikeuden dosentti Turun yliopiston oikeustieteellisessä tiedekunnassa ja Tampereen yliopiston taloudellis-hallinnollisessa tiedekunnassa. Erikoisaloina ovat vertaileva oikeustiede, kansainvälisen kaupan juridiset kysymykset sekä oikeudellisten ja yhteiskunnallisten aatteiden historia (niin sanottu ”intellektuaalinen historia”)

Wahlberg, Markus

Markus Wahlberg (OTL, FK) toimii tutkijana Helsingin yliopiston rikos- ja prosessioikeuden sekä oikeuden yleistieteiden laitoksella. Hän on suomentanut G. W. F. Hegelin teoksen *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet* (1994). Wahlbergin erityisenä tutkimusintressinä on Suomen 1800-luvun hegeliläinen rikosoikeusteoria. Projektista on ilmestynyt teos *Karl Gustaf Ehrström: Föreläsningar över straffrättens allmänna läror* (1994) ja vuoden 2001 aikana ilmestyy: *Ehrström och den finska straffrättsvetenskapens födelse*.

Kaksiosaisen *Filosofien oikeus* -teoksen ensimmäisessä osassa esitellään sekä länsimaisen filosofian historian keskeisten ajattelijoiden oikeutta koskevia käsityksiä että modernin oikeuden perustaa pohtineiden juristien ajatuksia. Aatehistoriallisessa katsannossa modernille oikeudelle ominainen tapa käsittää lain, oikeuden ja oikeudenmukaisuuden väliset suhteet näyttäytyy vain yhtenä historiallisena mahdollisuutena, jonka kehittymistä ja ongelmakohtia kirjan artikkelit selventävät.



Suomalainen Lakimiesyhdistys
Kasarmikatu 23 A 17
00130 Helsinki
P. (09) 603 567, f. (09) 604 668
Sähköposti: sly@lakimies.org
www.lakimies.org

ISSN 1458-0446
ISBN 951-855-188-X

