
Jarkko Tontti ja Kaisa Mäkelä
(toim.)

Filosofien oikeus II

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 Nationalen luvalla)

Kannen suunnittelu: Heikki Kalliomaa

© 2001 Suomalainen Lakimiesyhdistys ja kirjoittajat

ISSN 1458-0446

ISBN 951-855-189-8

Gummerus Kirjapaino Oy, Saarijärvi 2001

Sisällys

Esipuhe	7
1 Martin Heidegger – oleminen ja oikeus	9
<i>Ari Hirvonen</i>	
2 Oikeuden fenomenologia Adolf Reinachin mukaan	71
<i>Juha Pöyhönen</i>	
3 Carl Schmitt: päätöksestä <i>nomokseen</i>	89
<i>Mika Ojakangas</i>	
4 H. L. A. Hart oikeusfilosofina	131
<i>Raimo Siltala</i>	
5 Hannah Arendt ja oikeuden poliittinen perusta	147
<i>Susanna Snell</i>	
6 Rakkaus ja panttivankeus Emmanuel Levinas oikeudenmukaisuuden perustasta	161
<i>Marke Europaeus</i>	
7 John Rawls ja yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus reiluna pelinä	183
<i>Sirkku Hellsten</i>	
8 Martha Nussbaum – hyvän elämän filosofi	205
<i>Marjaana Kopperi</i>	
9 Hans-Georg Gadamer – oikeus, traditio ja tulkinta	219
<i>Jarkko Tontti</i>	
10 Paul Ricœur ja oikeuden kehät	239
<i>Jussi Kotkavirta</i>	
11 Michel Foucault ja tuottavan vallan järjestys	257
<i>Markku Koivusalo</i>	
12 Ronald Dworkin	295
<i>Eerik Lagerspetz</i>	
13 Laki käytännöllisen järjen instituutiona Uudet aristoteelikot ja ”uusi luonnonoikeuskoulu”	315
<i>Juha-Pekka Rentto</i>	
14 Jürgen Habermas – oikeuden kommunikatiivinen rationaalisuus	339
<i>Kaarlo Tuori</i>	
15 Gianni Vattimo – filosofinen perustelu postmodernille oikeudelle? ...	361
<i>Jussi Vähämäki</i>	
16 Derrida ja oikeus	393
<i>Jari Kauppinen</i>	
Kirjoittajat	415

10 Paul Ricœur ja oikeuden kehät

Paul Ricœur on syntynyt Valencessa 1913. Hänen isänsä kaatui sodassa seuraavana vuonna ja myös äiti kuoli melko pian. Kouluvuodet olivat kansallisen itsetunnon nostatuksen aikaa, mutta Ricœur osallistui jo nuorena kristillisten sosialistien liikkeeseen ja oli taipuvainen pasifismiin. Hän otti kuitenkin osaa Espanjan sotaan, samoin Anschlussin vastaiseen liikkeeseen, joutuen pohtimaan uudelleen keinoja parhaiten vastustaa vääryyttä ja väkivaltaa. 1939 Ricœur lähti sotaan Saksaa vastaan ja joutui melko pian sotavangiksi. Seuraavat neljä ja puoli vuotta hän vietti saksalaisella vankileirillä suhteellisen hyvissä olosuhteissa lähellä Ranskan rajaa, opiskellen, kääntäen Husserlia ja tutkien erityisesti Jaspersin ajattelua.¹ Vuodesta 1948 Ricœur opetti filosofiaa Strasbourgin yliopistossa, kunnes hänet vuonna 1956 kutsuttiin Sorbonneen Pariisiin. Vuonna 1967 Ricœur siirtyi västärustettuun Nanterren yliopistoon Pariisissa, missä opiskelijalevottomuuksien aikaan toimi myös yliopiston hallinnossa. Ricœur jäi eläkkeelle vuonna 1970, minkä jälkeen hän opettanut erityisesti Chicagon yliopistossa, jonka kustantamo on myös julkaissut useimmat hänen teostensa englanninkset.

Taustaa

Kokemukset poliittisista tapahtumista 1930-luvulla sekä sotavankeus jättivät Ricœurin ajatteluun ainakin kaksi pysyvää jälkeä, jotka kumpikin ovat tärkeitä myös hänen oikeutta koskevien näkemystensä kannalta. Ensimmäinen on käsitys pahan radikaalisuudesta, joka ei palaudu yksittäisiin synteihin tai rikkeisiin vaan on paljon yleisemmin ominaista ihmisten elämälle. Pahuuden tuottamat tuskan, vääryyden ja kärsimyksen kokemukset

¹ Tästä ajasta ks. erit. Reagan 1996, 8–14.

ovat lähtökohta useissa Ricœurin teoksissa, myös hänen oikeusfilosofisessa kokoelmassaan *Le Juste*.² Toinen teema on tapahtumakulkujen, ajan ja ylipäätään ongelmien syvä ambivalenttisuus sekä mahdollisten ratkaisujen traagisuus, epätäydellisyys ja keskeneräisyys.³

Teoksessa *Finitude et Culpabilité* nämä teemat kietoutuvat toisiinsa tavalla, joka muodostaa lähtökohdan Ricœurin myöhemmälle oikeudelliselle ajattelulle. Siinä hän tutkii erehdysten ja häpeän symboliikkaa sekä erilaisia syyllisyyttä ilmaisevia myyttejä. Kyse on eräänlaisesta rikoksen ja rangaistuksen genealogiasta. Paha antaa mielen oikeudellisille säännöille, kielloille, instituutioille, oikeudenmukaisuudelle, joiden tehtävä on pitää pahaa loitolla. Paha on Ricœurille jotakin mitä ei voi määritellä, eksplikoida tai edes suoraan ajatella. Se on kuin aika, jota sekin on tavoitettavissa vain kertomusten ja myyttien muodossa. Pahaa koskevat kertomukset rakentavat osaltaan subjektia, joka kykenee tuntemaan, ottamaan vastuuta ja vastustamaan sitä toiminnassaan. Paha on kuitenkin jotakin, joka ylittää ihmisen tahdon ja toiminnan piirin, ja ihminen on sen edessä äärellinen sekä erehtyväinen.⁴ Tämän Ricœur tuo esiin usein kirjoittamalla antiikin tragedioista, erityisesti *Antigonesta*, Vanhan Testamentin Jobin kirjasta sekä Freudin näkemyksistä. Oma ja toisten äärellisyys sekä keskenään sovittamattomien vaatimusten samanaikainen läsnäolo tuottavat traagisuutta, joka on Ricœurin mukaan lyönyt leimansa kulttuuriin ja yhteiskunnallisiin instituutioihin. Mikään ei ole harmonista, yksikäsitteistä, pelkästään yhdestä näkökulmasta ymmärrettävissä; samaten ihmisten pyrkimykset hyvään ja oikeaan ovat hauraita.

”Kolmannen ongelma”, se ettei ristiriitaan yleensä ole puolueetonta ja tyhjentävää kolmatta näkökulmaa, koskettaa olennaisesti myös oikeudellisia instituutioita ja tuomarin työtä. Jokainen tulkinta ja arvostelma tuo tilanteeseen uuden näkökulman, joka on myös jollakin tapaa erityinen. Ku-

² Ricœur kirjoittaa: ”Eikö ensimmäinen kosketuksemme laillisuuden alueen kanssa liitykin huutoon: ”tämä ei ole reilua?” Se on *inhon* huuto, jonka terävyys on joskus hämentävää kun sitä arvioidaan niitä aikuisen epäilyksiä vasten, jotka tulevat esiin kun meitä haastetaan tuomaan positiivisin termein esiin jonkin oikeudenmukaisuus tai reiluus. Inho epäoikeudenmukaisuuden edessä tulee paljon ennen kuin se mitä John Rawls kutsuu ”punnitukseksi vakaumuksiksi”, joiden yhteentörmäystä mikään oikeudenmukaisuusteoria ei voi kiistää tai kieltäytyä käsittelemästä.” *Le Juste*, 10.

³ Ks. erit. *Soi-même comme un autre*, IX.

⁴ Ks. Ricœur, *L'homme faillible*. Aubier, Paris 1960. Engl. *The Fallible Man*. Fordham University Press, New York 1960.

kaan ei voi olla tulkitsema, kohota tulkintojen yläpuolelle. Tämä tilannetta Ricœur kutsuu ”hermeneuttiseksi”. Hän korostaa kuitenkin toisaalta, että vaikka askel historian, kulttuurin ja tulkinnallisen kontekstin ulkopuolelle ei olekaan mahdollinen, tulkinnoissa tulee pyrkiä puolueettomuuteen sekä tukeutua mahdollisimman vahvoihin perusteisiin ja kehittyneisiin menetelmiin. Tämän vuoksi hän kutsuu omaa ajatteluaan ”kriittiseksi hermeneutiikaksi”. Ricœurin hermeneutiikalle on luonteenomaista, että hän suhtautuu uteliaasti kaikkiin mahdollisiin lähestymistapoihin ja hyödyntää eri tieteiden menetelmiä ja tuloksia omassa filosofisessa työssään.

Myös oikeus on monin tavoin juurtunut siihen yhteiskuntaan ja kulttuuriin, sen maailmankuvaan ja arvostuksiin, jossa sitä sovelletaan. Riidan osapuolten täytyy omista lähtökohdistaan ymmärtää oikeuden näkökulma ja periaatteessa myös hyväksyä se. Oikeuden ratkaisun tulee ottaa mahdollisimman hyvin huomioon kulloisenkin tilanteen ainutkertaisuus ja sen mahdolliset seuraukset. Toisaalta voidakseen toimia oikeuden täytyy luoda kriittinen etäisyys asianosaisten näkemyksiin ja tehdä mahdollisimman puolueeton ja hyvin perusteltu ratkaisu, joka korjaa kantajan kokeman vääryyden ja estää häntä ottamasta oikeutta omiin käsiinsä kostamalla. Lain soveltaminen perustuu aina tekstien tilannekohtaiseen tulkintaan, jossa yleensä on useampia aitoja mahdollisuuksia. Tuomarin on koetettava muodostaa arvostelma, joka sisältää mahdollisimman vahvat yleiset perustelut ja ottaa samalla mahdollisimman hyvin huomioon tilanteen singulaarisuuden. Lain soveltaminen on tulkinnan ja argumentaation dialektista vuorovetoa.⁵

Tämä ristiriitaisten vaatimusten samanaikaisuus luonnehtii Ricœurin tapaa asettaa kysymyksensä. Miten olisi käsitettävä subjekti, joka on sekä kykenevä että hauras, toimiva ja kärsivä? Miten yksilö voi olla vastuullinen? Miten paha tulisi ymmärtää kun kärsitty onnettomuus ylittää aiheutetun? Miten yhdistää toisiinsa rakkaus ja oikeudenmukaisuus, vastavuoroisuuden logiikka palkitsemisessa ja kaiken palkitsemisen ylittävä lahjan logiikka? Mitä on sanottava tahdosta jos hyvä tahto voi johtaa pahimpaan lopputulokseen? Missä on merkitys jos subjekti on vieras itselleen tai poissa itsestään eikä ymmärrä omia liikkeitään? Mitä on sanottava subjektin identiteetistä kun se on hajautunut olemassaolon vaihteluihin ja erilaisiin toisiin sekä kolmansiin? Mitä aika on yksilölle ja yhteisölle kun niiden

⁵ Ks. *Interprétation et/ou argumentation. Le Juste*, 163–184, missä Ricœur keskustelee kriittisesti Robert Dworkinin sekä Robert Alexyn ja Jürgen Habermasin töistä ja pyrkii kytkemään niitä toisiinsa.

identiteetti ja historia sekoittuvat moninaisuuteen? Miten uuden luominen ja itsen säilyttäminen itsenä keskellä toiseutta voivat tapahtua yhdessä?

Nämä ovat kysymyksiä, jotka ylläpitävät ja suuntaavat myös Ricœurin oikeudellista ajattelua. Tarkastelen seuraavassa kolmea keskeistä kysymysten aluetta, jotka suunnilleen kattavat kirjoituskokoelman *Le Juste* aihepiirit. Kuka on oikeuden subjekti ja mitä on oikeudellinen vastuu? Mitä merkitsee oikeudellinen velvoite ja mihin se perustuu? Mitä on oikeudellinen harkinta ja sen edellyttämä käytännöllinen viisaus? Ennen kuin paneudun näihin kysymyksiin, tarkastelen lyhyesti Ricœurin teoksessa *Soi-même comme un autre* luonnostelemaa ”pientä etiikkaa”, joka muodostaa oikeudellisten kysymysten ymmärtämisen kannalta välttämättömät puitteet, niiden ”filosofisen paikan”.⁶ Kirjoitukseni lopussa otan oikeuteen ja oikeudenmukaisuuteen uuden näkökulman selvittäessäni tapaa jolla Ricœur asettaa ne vastakkain rakkauden kanssa.

Oikeuden eettiset ja moraaliset kontekstit

Ricœur erottaa toisistaan (a) eettisen, (b) moraalisen sekä (c) käytännöllisen viisauden tasot, joilla kaikilla on omat roolinsa ihmisten ”eettisessä intentiossa” eli ”suuntautumisessa kohti ’hyvää elämää’ yhdessä toisten kanssa ja heidän hyväkseen oikeudenmukaisten instituutioiden puitteissa”.⁷

(a) Eettisellä tasolla yksilöiden välisiä suhteita eivät määritä juridiset tai moraaliset normit, vaan lähinnä toiveet, suositukset, vetoamukset. Ricœur erottaa kolme eettisen intention osatekijää tai ulottuvuutta. Ensimmäinen on ihmisten pyrkimys elää hyvin ja hahmottaa hyvää elämänkokonaisuutta, mitä Ricœur hahmottaa tulkitsemalla Aristoteleen etiikan teleologisia ideoita hermeneuttisesti. Alasdair MacIntyren tavoin hän ajattelee elämän olevan viime kädessä narratiivinen kokonaisuus, ja Charles Tayloria seuraten hän hahmottaa ihmistä ”itseään tulkitsevana eläimenä”, joka suhteissaan toisiin ihmisiin rakentaa omia itsesuhteitaan, valmiuksiaan elää hyvin sekä arvostaa itseään. Martha Nussbaumin tavoin Ricœur korostaa ihmisen toiminnan hyvyyden fragiilisuutta, haurautta.⁸

⁶ Ks. *Le Juste*, Avant-propos, 11–12.

⁷ *Oneself as Another*, 172.

⁸ *Oneself as Another*, 172–80. Narratiivisen identiteetin käsitteestä Ricœurilla ks. Kaunis-maa, Laitinen 1998; Kotkavirta 2000.

Itsen arvostus, johon eettinen intentio kaikkiaan tähtää, edellyttää myös ”huolta toisesta” (*sollicitude*), jota selvittäessään Ricœur pohtii ihmisten luontaista pyrkimystä tasa-arvoon, samoin kuin solidaarisuutta, hyvántahtoisuutta ja sympatiaa. Hän tarkastelee myös Aristoteleen ajatuksia ystävyystyöstä eräänlaisena välittömänä oikeudenmukaisuutena, joka ei kuitenkaan yksin riitä kannattelemaan yhteiskunnallisia pyrkimyksiä oikeudenmukaisuuteen. Hän arvostelee Aristoteleen ajatuksia liiasta intellektuaalisuudesta ja pitää tässä yhteydessä olennaisena Levinasin ajatusta ”spontaanisti hyvántahtoisesta suhteesta toiseen”, joka ei edellytä vastavuoroisuutta vaan perustuu antamiselle, ”lahjan logiikalle”. Tässä kiteytyy tavallaan Ricœurin oma näkemys, jonka mukaan eettinen pyrkimys hyvään on ensisijainen moraaliseen nähden, vaikka se ei voikaan toteutua ilman vastavuoroisia suhteita toisten moraalisten subjektien kanssa.⁹

Kolmas eettisen intention osatekijä on oikeudenmukaisuuden taju, jota julkinen toiminta instituutioiden puitteissa edellyttää ja ylläpitää. Oikeudenmukaisuus viittaa Ricœurin mukaan kahteen suuntaan: yhtäältä yksilölliseen hyvään ja välittömien ihmissuhteiden hyveiden levittämiseen instituutioihin, toisaalta toiminnan legaaliseen ja institutionaalisen säätelyyn lakien avulla.¹⁰ Niin jakoon kuin rankaisemiseen liittyen oikeudenmukaisuuden ja sen tajun keskeinen sisältö on ajatus tasa-arvoisuudesta, joka merkitsee kaikkien yhtäläisten oikeuksien sekä ilmaisuvapauden tunnustamista.

(b) Moraalin tasolla toimintaa säätelevät normit, velvollisuudet ja imperatiivit, joiden tulisi olla yleispäteviä. Eettisen intention kolmea momenttia vastaavat tässä itsen kunnioitus, kultaisen säännön ja moraalilain kunnioitus sekä oikeudenmukaisuuden periaatteet. Moraalisten normien ja periaatteiden tarkoitus on suojella eettisiä pyrkimyksiä niihin kohdistuvilta uhkilta ja esteiltä, mistä johtuen normit usein puetaan kielteiseen muotoon. Normit eivät koskaan ole itsetarkoitus, mutta eettinen pyrkimys ei yleensä voi toteutua ilman normeja.

Ricœur pyrki osoittamaan, että Aristoteleen teleologisen ja eudaimonistisen etiikan sekä Kantin deontologisen moraalifilosofian välinen vastakohtaisuus ei ole aivan niin ehdoton kuin yleensä ajatellaan. Hän löytää Aristoteleelta motiiveja ja ajatuksia, jotka ennakoivat Kantin näkemyksiä.

⁹ *Oneself as Another*, 189.

¹⁰ *Oneself as Another*, 197.

Yksi tällainen on kaikkien hyveiden kohdalla toistuva ajatus äärimmäisyyksien välillä kulkevasta oikeasta keskitiestä. Niin ikään Aristoteleen rationaalinen halu vastaa monessa suhteessa Kantin tahdon käsitettä, joskin myös olennaisia eroja on. Ennen kaikkea Kantilla minä tai itseys on jakautunut irratoriaaliseen haluun ja moraalis-ratoriaaliseen tahtoon, heteronomiaan ja autonomiaan, kun taas Aristoteles hahmottaa ne yhden ja saman kokonaisuuden osina.

Vastaavasti hän löytää Kantilta motiiveja ja ajatuksia, jotka viittaavat teleologiseen perinteeseen. Erityisesti tällainen on kategorisen imperatiivin muotoilu, joka edellyttää kohtelevaan toisia aina myös päämäärinä sinänsä eikä pelkästään välineenä. Moraalinen subjekti on myös passiivinen, eikä vain autonomisesti tahtova. Tämä tulee esiin esimerkiksi kunnioituksen tunteessa, jota subjekti osoittaa moraalilakia kohtaan. Niin ikään Kantin näkemys pahan eli epämoraalisen itsekkyyden radikaalisuudesta, samoin kuin se miten hänen mukaansa uskonto tukee moraalisuuden toteutumista, sisältävät viitteitä teologiseen perinteeseen. Ricœurin mukaan Kant kuitenkin antaa näille motiiveille liian vähän tilaa ja tahtoo pitäytyä rigoristisessa ajatusmallissa, mikä johtaa ainakin kahteen heikkouteen: epäluuloisuuteen tunteita kohtaan sekä taipumukseen evakuoida passiivisuus, assimiloida toiseus itseYTEEN.¹¹

Samaan tapaan Ricœur haluaa osoittaa, että Rawlsin teoria ei ole puhtaasti proseduraalinen, vaan taustalla on subjektien yhteinen tahto ja tarve elää yhdessä: ainoastaan tämä tahto antaa syvemmän mielen niille instituutioille, joiden perusrakenteen reiluutta tietämättömyyden verhon takana arvioidaan. Hyvien jakoa koskevat oikeudenmukaisuuskysymykset edellyttävät nekin sekä deontologista että teleologista näkökulmaa. ”Jakaa” tarkoittaa sekä ”ottaa osaa” että ”osittaa”; kommunitaristit lähtevät edellisestä, liberalistit jälkimmäisestä. Ricœurin mielestä toista ei voi olla ilman toista. Proportionaalista tasaveroisuutta ei ole mahdollista ajatella johdonmukaisesti vetoamatta myös teleologiseen näkökulmaan.¹²

(c) Yleisten ja formaalisten moraalinormien tilannekohtainen soveltaminen tapahtuu kolmannella tasolla, joka kiteytyy käytännölliseen viisauteen. Tämän malli on aristoteelinen *fronesis*, joka samanaikaisesti arvioi sekä periaatteita että tapausta. Soveltaminen ei Ricœurin mukaan tapahdu kitkatta,

¹¹ *Oneself as Another*, 217–228.

¹² *Oneself as Another*, 228–237.

ja hän viittaakin tässä yhteydessä antiikin tragedioihin, Hegelin oikeusfilosofiaan sekä Michael Walzerin muotoilemaan Rawls-kritiikkiin, joka painottaa oikeuden kontekstien pluraalisuutta.¹³ Antigoneen ja Kreonin näkökulmien ristiriita on sovittamaton, ja vastaavasti itse kunkin on moraalisis- sa konflikteissa tyytyminen epätäydelliseen vaikkakin parhaaseen mahdolliseen ratkaisuun. Ricœur vastustaa yhtäältä ”alustumista ratkaisemattomuuteen” samoin mielivaltaisuutta kannattavaa situationismia. Niin ikään hän vastustaa Hegeliä, joka hänen mukaansa katsoo voivansa löytää ratkaisun konflikteihin valtiollisen elämän puitteissa. Ricœur tarkastelee konflikteja institutionaalisella, relationaalisella sekä identiteetin tasolla.

Ensimmäisellä tasolla erityisesti kolme konfliktia ovat oikeudenmukaisuuden kannalta keskeisiä: yksilöllisten intressien ja yhteisöllisen tasa-arvon vaatimusten välinen ristiriita, osallistumisen ja osittamisen välinen ristiriita sekä erilaisten hyvien tai arvojen välinen ristiriita. Walzer on osoittanut, että esimerkiksi tulot, omaisuus, sosiaaliset etuisuudet ja asemat muodostavat omia ”oikeudenmukaisuuden piirejä”, joita ei ole mahdollista hallita yksillä ja samoilla periaatteilla ja normeilla. Rawls ei ole kyllin huomioinut tätä omassa hahmotuksessaan, ja Hegel – joka sinänsä tunnistaa eri piirejä – on väärässä hahmottaessaan suurta dialektista ratkaisua. Ricœurin mukaan ei ole muuta mahdollisuutta kuin vedota kansalaisten moraaliseen omaantuntoon sekä tahtoon elää yhdessä. Tämä tapahtuu demokratian muodossa, joka on Aristoteleen fronesiksen moderni hahmo: ”Demokratia ei merkitse poliittista järjestelmää vailla konflikteja vaan järjestelmää, jossa konfliktit ovat avoimia ja neuvoteltavissa tunnustettujen sovittelun sääntöjen mukaisesti. Yhteiskunnassa, joka on yhä kompleksisempi, konfliktien määrä ja syvyys ei vähene vaan lisääntyy. Samasta syystä mielipiteiden moneuden vapaa ilmaisumahdollisuus ei ole sattuma, sairaus tai onnettomuus; se on ilmaus tosiasiaista, että julkista hyvää ei voida päättää tieteellisesti tai dogmaattisesti”.¹⁴

Yksilöiden välisten konfliktien osalta Ricœur tuo toistuvasti esiin Kantin universalistisen etiikan tärkeyden ja samalla sen riittämättömyyden. Jälkimmäinen liittyy erityisesti siihen, että se sivuuttaa liian kevyesti toisen singulaarisuuden. Lupauksen pettäminen ei ole vain rikkomus moraal-

¹³ Ks. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Basic Books, New York 1983; ks. myös Ricœurin tutkielma *La pluralité des instances de justice, Le Juste*, 121–142.

¹⁴ *Oneself as Another*, 258.

periaatteita vaan myös konkreettisesti toista vastaan. Ricœur demonstroi myös, miten tärkeä tämä puoli on esimerkiksi syntymää ja kuolemaa koskevilla moraalisisilla kysymyksillä.

Sama pätee autonomiaan liittyviin konflikteihin. Reseptiivisyys, tunteet, passiivisuus ja paha muodostavat periaatteellisia rajoja yksilölliselle autonomialle, jota Kantin tavoin ei voi rakentaa yksin järjelle ja tahdolle. Etiikalle ei Ricœurin mukaan ole mahdollista antaa niin vahvaa rationaalista perustelua kuin Habermas on esittänyt, mutta toisaalta skeptisismi ei ole hyväksyttävissä. Moraalisia arvostelmia tehdään aina vaihtelevissa kulttuurisissa olosuhteissa ja tilanteissa, mutta toisaalta argumentoimalla sekä erilaisia vakaumuksia avoimesti punnitsemalla on mahdollista myös ottaa rationaalisesti etäisyyttä tilannekohtaiseen moneuteen.¹⁵

Oikeuden kehät

Oikeuden alue on Ricœurin mukaan autonominen sekä etiikan ja moraalien että politiikan alueisiin nähden, vaikka tärkeitä yhteyksiä kumpaankin on olemassa. Tämä tosiseikka, joka oli itsestäänselvyys luonnonoikeudellisessa ajatusperinteessä, unohtetaan Ricœurin mukaan nykyään helposti esimerkiksi puhuttaessa oikeusvaltiosta.¹⁶ Moraalista Kantin sille antamassa merkityksessä oikeus poikkeaa, koska oikeudelliset velvoitteet ovat ulkoisia eivätkä koske toiminnan motiiveja. Oikeus on riippuvainen moraalista ennen kaikkea siksi, että oikeuteen liittyvän pakottamisen tulee olla moraalisesti oikeutettua.¹⁷ Oikeutta ei voi palauttaa myöskään politiikkaan, koska poliittinen oikeutus ei perustu vain valtaan. Poliittikka on vallan jakamista ja käyttämistä oikeudenmukaisuuden eri ”piireissä” (Walzer). Poliittinen valta täytyy oikeuttaa, ja tässä vedotaan myös oikeuden alueeseen, mikä tulee esiin perustuslain ideassa.¹⁸

¹⁵ *Oneself as Another*, 289; Ricœurin ”pienestä etiikasta” oikeuden ”filosofisena paikkana” ks. myös *Le Juste*, Avant-propos, 7–27 sekä Druet, Ganty (eds.) 1999, 19–34.

¹⁶ *La Critique et la conviction*, 177.

¹⁷ Ks. Ricœur, *Le Juste entre le légal et le bon. Lectures I. Autour du politique*, 176–195; Kantin osalta ks. myös Jussi Kotkavirta, Immanuel Kant ja oikeuden moraalisuus. Teoksessa Heta Gylling, Kaisa Mäkelä ja Jarkko Tontti (toim.): *Filosofien oikeus I*. Suomalaisen Lakimiesyhdistyksen julkaisuja, E-sarja nro 2, 169–186.

¹⁸ *La Critique et la Conviction*, 177–178.

Oikeuden alueen Ricœur hahmottaa kolmena laajenevana kehänä.

(1) Ensimmäinen, lähimpänä kansalaisia oleva kehä muodostuu rikosoikeudesta. Pidättäytyminen kostosta on oikeuden alku. Oikeus tulee kuvaan mukaan kun rikoksen ja rangaistuksen väliin astuu kolmas osapuoli, tavallisesti valtio kirjoitettuine lakeineen, oikeusistuiminen, joissa oikeutta jakavat pätevät ja riippumattomat juristit. Näin tehdessään oikeus tunnistaa ja määrittää hyökkäyksen rikokseksi, hyökkääjän ja uhrin vastaajaksi ja kantajaksi, ja avaa heidän välilleen tilan tapauksen oikeudellista harkintaa varten. Argumentaation ja tulkinnan avulla tuomarit tunnistavat tapauksen juridisesti ja määrittelevät, minkä säädösten mukaisesti se tuomitaan. Aina tämä ei onnistu, sillä vastaan voi tulla ”vaikeita tapauksia” (Dworkin), joita ei ole osattu ottaa huomioon lakia säädettäessä.¹⁹

Ricœurin mukaan rikosoikeudellisessa harkinnassa on kolme tulkinnallista momenttia. Ensinnäkin tapahtumien kulusta on olemassa kertomus, joka yleensä on mahdollista tulkita useammalla kuin yhdellä tavalla. Toiseksi on määritettävä, mitä lakeja tapaukseen sovelletaan, ja tämän jälkeen tulkittava tapaus lakeja vasten. Kolmanneksi lain tulkinta ja tapauksen tulkinta on sovittava yhteen. Ennen pitkää tulkitsemiselle on pantava piste ja tapauksesta täytyy antaa päätös.

Ricœur haluaa korostaa sitä, että oikeusprosessi ei käytännössä yleensä noudata Habermasin muotoilemia ideaalisen puhetilanteen ja argumentaation edellytyksiä. Osapuolet eivät ole läsnä vapaasta tahdosta, eivätkä he saa puhua milloin haluavat tai niin kauan kuin haluavat.²⁰ Oikeudellinen rationaalisuus onkin Ricœurin mukaan pitkälle retorista. Päätelyt ja ratkaisut eivät milloinkaan ole ehdottoman varmoja ja oikeita, vaan korkeintaan erittäin todennäköisiä. Päätökset ovat yleensä jossakin suhteessa kiistanalaisia. Oikeudellinen rationaalisuus ei Ricœurin näkemyksen mukaan ole kuitenkaan sofistista vaan filosofista, ja hän korostaa filosofisen aineksen ja ajatustavan opettelun tärkeyttä oikeustieteen opetuksessa.

Rikosoikeus oikeuden ensimmäisenä kehänä toimii eräänlaisena välittä-

¹⁹ Ricœur mainitsee esimerkiksi saastuneen veren levittämisen; *La Critique et la conviction*, 179; ks. myös *Interprétation et/ou argumentation. Le Juste*, 163–185 sekä Druet, Ganty (éds.) 1999, 193–214; ks. myös *Du texte à l’action. Essais d’hermeneutique*, II. Seuil, Paris 1986. II partie, 137–280, jossa Ricœur tarkastelee tekstien tulkinnan ja toiminnan tulkinnan välisiä yhteyksiä myös oikeustapausten tulkinnan kysymysten kannalta kiinnostavasti.

jänä moraalisen rationaalisuuden sekä valtiollisen, aina myös väkivaltaa sisältävän rationaalisuuden välillä. Rikosoikeudellinen prosessi on diskursiivinen ja väkivallan järjestetty ja ritualisoitu kohtaamispaikka.²¹

(2) Yksityisoikeus muodostaa oikeuden toisen kehän, joka ei palaudu rikosoikeuteen ja on tätä huomattavasti laajempi. Yksityisoikeus käsittelee sopimuksia ja niiden rikkomuksia. Velvollisuus korjata vahingot, joka on tässä ensisijainen, ei palaudu velvollisuuteen alistua rangaistukselle. Vahingon käsite puolestaan viittaa sopimusten ja neuvottelutulosten keskeiseen asemaan yhteiskunnassa. Yhteiskunta ja yleisemmin sosiaalinen elämä ei rakennu yksinomaan konfliktien, vaan myös sopimusten ja erilaisten sanallisten sitoumusten varaan. ”Konflikti syntyy kun yksi ei pidäkään sanaansa arvioidessaan, ettei toinen pidä osaltaan kiinni omista sitoumuksistaan. Olemme keskellä suunnatonta velvoitteiden aluetta, jotka sitovat meitä toisiimme”.²² Lupaus ja luottamus sen pitämisestä ovat tavattoman keskeisiä sosiaaliselle elämälle.²³ Kieli esimerkiksi perustuu sille olettamukselle, että ihmiset tarkoittavat mitä he toisilleen sanovat ja että itse kukin voi tavallisesti luottaa tähän. Yksi kaikkein perustavimmista ja vähiten muuttuvista vakaumuksista on se, että sana on pidettävä. *Pacta sunt servanda*. Sopimukset tulee pitää.²⁴ Tämä luottamuksellisten suhteiden alue laajenee henkilöiden välisistä juridisesti sitovista sopimuksista myös kansainvälisten suhteiden alueelle, jossa se niin ikään muodostaa ainoan mahdollisen vaihtoehdon konflikteille.

(3) Oikeuden kolmas kehä, julkisoikeuden alue, on vieläkin laajempi. Sen puitteissa yhteiskunta kokonaisuudessaan hahmottuu järjestelmäksi, jossa roolit, tehtävät ja vastuut on jaettu tietyllä tavalla. Yhteiskunta jakaa osuuksia sekä yksityisistä hyödykkeistä, kuten rahaa ja reaaliomaisuutta, että julkishyödykkeistä, kuten koulutusta, turvallisuutta ja viime kädessä myös kansalaisuutta siihen liittyvine oikeuksineen ja asemineen. Erityisesti

²⁰ *La Critique et la Conviction*, 180 sekä edellinen viite.

²¹ *La Critique et la Conviction*, 180.

²² *La Critique et la Conviction*, 181.

²³ Kirjassaan *Oneself as Another* Ricœur tarkastelee lupausta ja siihen liittyvää vastavuoroista sitoutumista rakenteena, joka yksilöllisten luonteenpiirteiden pysyvyyden ohella muodostaa itseyyteen ajallista jatkuvuutta; ks. Kotkavirta 2000.

²⁴ *La Critique et la Conviction*, 181–182.

julkishyödykkeiden jakoon liittyy vaikeita oikeudenmukaisuuskysymyksiä. Niiden ehdottoman tasa-arvoinen jako ei ole mahdollista ilman kohtuuttoman vahvaa hallintoa, ja toisaalta libertaristinen puuttumattomuus niiden jakoon kohtaa laajaan syrjäytymiseen. Jakoon liittyvissä kysymyksissä ollaan tekemisissä vapauden ja tasa-arvon keskenään ristiriitaisten vaatimusten kanssa, joiden välille ei koskaan löydy lopullista tasapainoa.²⁵

Oikeudellinen, moraalinen ja poliittinen vastuu

Rikosoikeudellinen vastuu voi joskus olla vaikea todeta, mutta käsitteellisesti se on vastuun yksinkertaisin muoto. Siinä on tavallisesti kysymys tunnistettavista teoista, joiden seuraukset on tuomittavia. Yksilö on vastuussa teostaan, joka lain mukaan on rikos ja joka tulee sovittaa kärsimällä siitä laissa määrätty rangaistus. Vastuu tarkoittaa kuitenkin myös epämääräisempää velkasuhdetta, tilivelvollisuutta moraalisisessa ja poliittisessä mielessä (*rendre des comptes, accountability, Rechnung*). Ricœurin mukaan olisi virhe palauttaa vastuu kokonaisuudessaan kykyyn vastata. Moraalinen ja poliittinen vastuu voi olla paljon mutkikkaampaa.²⁶

Rikosoikeudellinen vastuu koskee Ricœurin mukaan aina viime kädessä yksilöitä. Tämä pätee myös esimerkiksi sotarikoksiin, joiden yksittäiset tekijät tulee tuomita. Sitä vastoin poliittinen vastuu niin sotarikoksista kuin yleensäkin on kollektiivista, poliittista yhteisöä koskevaa. Ihmiset eivät siis ole kollektiivisesti oikeudellisessa vastuussa rikoksista, eivät myöskään edellisten sukupolvien tekemistä rikoksista. Heiltä voidaan kuitenkin edellyttää poliittista ja moraalista vastuuta aiempien sukupolvien epäinhimillisyyksistä, joita 1900-luku on täynnä.²⁷ Paitsi kollektiivista, poliittinen vastuu on yleensä myös hierarkkista: johonkin vastuulliseen tehtävään tai asemaan valittu on vastuussa valitsijoilleen, joilla on lupa odottaa heidän intressien mukaisia tuloksia.

²⁵ *La Critique et la Conviction*, 182–183.

²⁶ *La Critique et la Conviction*, 184. Kirjassaan *What We Owe to Each Other*. Columbia University Press, New York 1999 Thomas Scanlon katsoo, että vastuun käsitteellä on kaksi perusmerkitystä: ensimmäinen tuo esiin sen, että jollekin teolle voidaan osoittaa siitä vastuussa oleva tekijä, toinen taas sen, minkälaisia velvoitteita ihmisillä on toisiaan kohtaan, mitä ihmisillä on lupa odottaa toisiltaan ja milloin heillä on oikeus moittia tai syyttää toisiaan. Ks. myös Druet, Ganty (éds.) 1999, 75–102.

²⁷ *La Critique et la Conviction*, 185–191.

Rikosoikeudellisen vastuun luonne tulee selvemmäksi kun tarkastellaan kolmea momenttia, jotka koskevat sitä, miten ja miksi valtio menettelee oikeudenmukaisesti rangaistessaan rikoksen tehnyttä. Samalla tulee esiin oikeussubjektin keskeisiä piirteitä. Rikoksesta tulisi seurata rangaistus, sovitus sekä anteeksipyyntö. Miten nämä kolme käsitettä liittyvät toisiinsa, Ricœur kysyy.²⁸ Onko niiden subjekti sama, ja mitä subjektille niissä tapahtuu? Minkälainen vastuusuhte niihin liittyy?

Aluksi joku tai jotkut täytyy todeta syylliseksi johonkin rikokseen. Oikeusprosessissa, jossa tämä todetaan, oikeudenmukaisuus erkaneekin kosta. Julistettu tuomio ilmaisee, mitä laki sanoo kyseisestä rikoksesta. Kun syylliset ovat selvillä ja tuomio osapuolten tiedossa, seuraa rangaistuksen kärsiminen. Ketä tai mitä varten se kärsitään, kenelle syyllinen on velkaa? Ensinnäkin yhteiskuntaa säätelevälle laille, jonka rangaistus palauttaa voimaan. Kantin ja Hegelin tavoin Ricœur katsoo, että laki muodostaa eräänlaisen järjestyksen ja tasapainon, johon kohdistuvan häiriön rangaistus korjaa julkisesti. Toiseksi syyllinen on velkaa rikoksen uhrille, jonka aseman yhteisö tunnustaa rankaisemalla syyllistä. Rangaistus voi auttaa häntä toipumaan kokemastaan loukkauksesta ja nöyryytyksestä. Kolmanneksi syyllinen on velkaa julkiselle mielipiteelle. Rangaistus lievittää syyllistä kohtaan tunnettua inhoa ja estää sortumisen koston. Lopulta syyllinen on velkaa itselleen. Rangaistus tekee mahdolliseksi paluun vapaiden ja järkevien subjektien sekä kansalaisten joukkoon.

Sovituksen tärkeys liittyy siihen, että rangaistusta kärsivät on monessa tärkeässä mielessä suljettu yhteiskunnan ulkopuolelle. Sovituksen tarkoitus on osoittaa, että rangaistus on kärsitty. On olemassa kaksi erityisesti oikeudellisen sovituksen muotoa. Ensinnäkin rikoksenteijä saa automaattisesti sovituksen kun hän on kärsinyt rangaistuksen loppuun. Tämän seurauksena hän saa takaisin kansalaisoikeutensa. Toisenlaisen sovituksen rikoksenteijä saa kärsiessään rangaistusta, kun häntä pyritään terapoimaan, sosiaalistamaan ja kouluttamaan kansalaiskelpoiseksi, kykeneväksi palamaan takaisin yhteisöön. Ricœur ehdottaa, että nämä kaksi sovituksen muotoa pidettäisiin toisistaan erillään siten, että niitä toteuttaisivat eri henkilökunnat. Toiseksi hän varoittaa liian pitkistä tuomioista, koska vankien mielessä voi hämärtyä se, miksi he itse asiassa ovat kärsimässä rangaistusta.²⁹

²⁸ Ks. Sanction, réhabilitation, pardon. *Le Juste*, 193–208: ks. myös Druet, Ganty (éds.) 1999, 251–282.

²⁹ *Le Juste*, 204.

Kolmas momentti on anteeksipyyntö, jota ei pidä sekoittaa armahdukseen. Armahdus kieltää rangaistuksen ja myös tekijän kutsumisen rikolliseksi. Ricœurin mukaan armahdus on joskus paikallaan kansallisista syistä, mutta sen hinta on yleensä korkea, koska se ei kuitenkaan voi hävittää kaikkia rikokseen liittyviä vihamielisyyksiä.³⁰ Anteeksipyynnön tarkoitus ei ole rikoksen unohtaminen vaan anteeksianto. Anteeksianto ei sovi hevin yhteen lain ja sen soveltamisen kanssa, koska se ei noudata samaa vastavuoroisuuden logiikkaa kuin oikeudenmukaisuus. Se perustuu antamiselle, lahjalle joka on vastikkeeton. Anteeksiannon tarkoitus ei ole unohtaa rikosta, vaan päinvastoin palauttaa muisti lopettamalla katkeruus. Anteeksipyyntö antaa muistille tulevaisuuden, Ricœur sanoo. Vaikka anteeksipyyntö ei varsinaisesti kuulu lain piiriin, se liittyy läheisesti tähän. Se ikään kuin osoittaa alinomaan, että oikeus on inhimillistä ja epätäydellistä. Se on sukua sille, mitä Aristoteles kutsuu kohtuullisuudeksi.³¹

Oikeudelliset vastuusuhteet ovat monin tavoin kietoutuneet poliittisiin vastuukysymyksiin. Kansalaisten ja erityisesti vastuullisissa yhteiskunnallisissa tehtävissä toimivien tulisi olla selvillä siitä, minkälaisia rangaistuksia mistäkin rikoksesta periaatteessa seuraa, ja pitää osaltaan huoli siitä, että näin on myös käytännössä. Kansalaiset ovat myös vastuussa siitä, että rangaistuksensa kärsineet saavat tarvitsemansa tuen ja hyväksynnän palatessaan takaisin yhteisöön ja kansalaisen rooliin. Lopulta kansalaisten tulisi olla tietoisia siitä, että laki ei ole yhtä kuin oikeudenmukaisuus – että yhteisön eheys vaatii myös anteeksipyyntöjä ja anteeksiantoa.³²

Rakkaus ja oikeudenmukaisuus

Vuonna 1989 Ricœur otti Tübingenissä vastaan Lucas-palkinnon ja piti tilaisuudessa esitelmän, jonka otsikko on ”Rakkaus ja oikeudenmukaisuus”.³³ Vastaavasti kuin kirjoittaessaan oikeudenmukaisuudesta omantunnon tai ystävytyden näkökulmasta³⁴, Ricœur tuo aluksi esiin rakkauden ja oikeuden-

³⁰ *Le Juste*, 205–206.

³¹ *Le Juste*, 207.

³² Vrt. Dauenhauer 1998, 265.

³³ *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice*. Mohr, Tübingen 1990.

³⁴ Ks. La conscience et la loi. Enjeux philosophiques. *Le Juste*, 209–221.

mukaisuuden välisen perustavan erilaisuuden ja keskinäisen epäsuhtan, asettaen samalla tehtäväkseen niiden välisten käytännön yhteyksien sekä periaatteellisella tasolla niiden välisen dialektisen suhteen selventämisen. Se, että rakkaus ja oikeudenmukaisuus eivät käytännössä muodosta saumaton- ta ykseyttä, on hänen mukaansa yksi äärimmäinen kohta, jossa tulee esiin kaikkeen toimintaan ja sitä koskevien arvostelmien tekemiseen liittyvä traagisuus ja hauraus.

Liebe und Gerechtigkeit on keskeiseltä osaltaan pieni kommentaari Raamatun vuosisaarnaan, jossa siinäkin vallitsee sama perustava epäsuhta: yhtäältä se kehottaa rakastamaan myös vihollista, toisaalta tekemään toiselle mitä toivoisi toisen tekvän itselle. Ricœurin mukaan kysymys on siitä, miten on mahdollista ajatella, puhua ja toimia samanaikaisesti sekä lahjan logiikan mukaisesti, yltäkylläisesti ja suurpiirteisesti, että vastavuoroisen oikeudenmukaisuuden logiikan mukaisesti. Evankeliumissa Luukkaan mukaan nämä kaksi periaatetta on ilmaistu peräkkäin hyvin vahvasti: ”Mutta teille, jotka minua kuulette, minä sanon: Rakastakaa vihamiehianne, tehkää hyvää niille, jotka teitä vihaavat. Siunatkaa niitä, jotka teitä kiroavat, rukoilkaa niiden puolesta, jotka parjaavat teitä. Jos joku lyö sinua poskelle, tarjoa toinenkin poski. Jos joku vie sinulta viitan, anna hänen ottaa toinen paitasikin. Anna toiselle, joka sitä pyytää, äläkä vaadi takaisin siltä, joka sinulta jotakin vie. Niin kuin te tahdotte ihmisten tekvän teille, niin tehkää te heille.” (6:27–31).

Ricœurin keskeinen ajatus on, että vastavuoroisuudet ja lahjan periaatteet tai ”logiikat” ovat yksinään riittämättömiä ja tarvitsevat toisiaan. Kummallakin logiikalla voi olla toisen kannalta kohtalokkaita seurauksia: rakkaus voi johtaa vastavuoroisuuden hävittämiseen ja piittaamattomuuteen moraalista, yksiviivainen vastavuoroisuus taas rakkauden kannalta tuhoisaan välineellisuuteen ja hyötyajatteluun. Vastavuoroisuus saa inhimillisen sisältönsä rakkaudesta, kun taas rakkaus voi saavuttaa tavoitteensa ainoastaan vastavuoroisuutta vaalivan oikeudenmukaisuuden kautta.

Ricœur kirjoittaa kahden logiikan välisestä suhteesta seuraavasti: ”Tässä vastavuoroisessa elävässä jännitteessä ylenpalttisuuden logiikan ja vastavuuden logiikan välillä jälkimmäinen saa niiden välisessä konfliktissa kyvyn kohota perverssien tulkintojen yläpuolelle. Ilman rakkauden käskyn korrektiivia Kultainen sääntö tulkittaisiin itse asiassa aina utilitaristisella tavalla, jonka lyhyt muoto *'do ut es'* merkitsisi, annan, *kunhan* sinä annat. Käsky *'Anna, koska sinullehan annetaan'* korjaa utilitaristisen kehotuksen *kunhan* ja suojaaa Kultaista sääntöä alati mahdollisilta perversseiltä tulkin-

noilta.”³⁵ Jos Kultainen sääntö sellaisenaan ymmärretään oikeudenmukaisuuden yksinomaiseksi periaateeksi, irrotettuna rakkaudesta, se voi johtaa vääristyneisiin tulkintoihin ja ratkaisuihin. Vastaavasti Rawlsin *maxmin*-periaate, joka kehottaa maksimoimaan heikoimmassa asemassa olevan väestöryhmän tilanteen, on Ricœurin mukaan lähtökohdiltaan puhtaasti proseduraalinen sääntö, mutta moraalisen sisällön periaate saa vasta kun se kytkeytyy Rawlsin ensimmäiseen, kaikille yhtäläisiä perusvapauksia vaativaan periaatteeseen sekä näiden kummankin taustalla olevaan kreikkalais-roomalaiseen ja juutalais-kristilliseen ajatusperinteeseen.³⁶ Jos periaate ymmärretään vain muodollisena proseduurina, tuloksena on juridinen tai moralistinen käytäntö, joka usein on ristiriidassa rakkauden ja inhimillisyyden vaatimusten kanssa. Kuitenkin rakkaus on Ricœurin mukaan jotakin ”supramoraalista”, joka ylittää kaikki oikeudenmukaisuuden moraaliset, poliittiset ja oikeudelliset periaatteet.³⁷

Oikeudenmukaisuuden edistämisen kannalta perimmäisin asia on käytännöllinen viisaus ja sen mukainen arvostelukyky, jonka avulla on mahdollista edes jollakin tavoin hallita elämän eri puolten traagisesti ristiriitaisia vaatimuksia. Käytännöllistä viisautta ja arvostelukykyä tarvitaan tuomareilta ja kaikilta oikeutta toteuttavilta tahoilta, jotka osallistuvat oikeudelliseen argumentaatioon ja tulkintaan. Oikeudellinen argumentaatio on tavallaan sekä ääretöntä, koska aina voidaan sanoa ”mutta”, että äärellistä, koska aina ennen pitkää on tehtävä ratkaisu.³⁸

Rakkauden osalta Ricœurin mukaan vastaavasti perimmäinen asia on ’rakkauden poetiikka’, jonka keskeinen periaate on ehdottomuus. Rakkaus – sekä kristillinen *agape* että platoninen *eros*, jotka Ricœurin mukaan ovat itse asiassa yhden ja saman ilmiön metaforisia ilmaisutapoja³⁹ – tavoittelee myös oikeudenmukaisuutta, mutta sellaista täydellistä oikeudenmukaisuutta, joka ei ole missään ristiriidassa onnellisuuden ja hyvän elämän pyrkimysten kanssa. Tällaisesta oikeudenmukaisuudesta on mahdollista varsinaisesti puhua ja kirjoittaa ainoastaan poettisin keinoin. Rakkauden kielessä keskeistä on ylistys, hymni, kuten erityisesti Laulujen laulu osoittaa.

³⁵ *Liebe und Gerechtigkeit*, 57–59.

³⁶ Ks. erit. *Le Juste*, 96.

³⁷ Ks. *Le Juste*, 71–98 sekä Druet, Ganty (éds.) 1999, 103–190.

³⁸ *Liebe und Gerechtigkeit*, 29–30; vrt. edellä ...

³⁹ *Liebe und Gerechtigkeit*, 25.

Rakkaus noudattaa lahjan logiikkaa ja ”käsky” rakastaa, viime kädessä Jumalaa, edeltää kaikkia moraalisia käskyjä ja sääntöjä.⁴⁰

Ricœurin keskeinen ajatus on, että niin yksilöllisellä kuin yhteisöllisellä tasolla oikeudenmukaisuuden ja rakkauden toisistaan poikkeavia, joskus ristiriitaisia vaatimuksia ja suosituksia on mahdollista kytkeä toisiinsa fiktiivisen ja historiallisen narraation avulla. Sekä yksilöllinen että yhteisöllinen identiteetti on Ricœurin mukaan erilaisista aineksista muodostuva konstruktio, jonka yhteyksiä omiin perinteisiin ylläpidetään, arvioidaan ja uudistetaan ennen muuta narratiivisesti. Nimenomaan narraation ja sille ominaisen poetiikan avulla on mahdollista hahmottaa uusia tapoja ajatella oikeudenmukaisuutta ja kehittää uusia niitä vastaavia institutionaalisia konstellatioita, joissa lahjan ja vastavuoroisuuden logiikat saattavat kohdata toisensa. Ricœurin mukaan tämä on paitsi välttämätöntä, myös käytännössä mahdollista: ”Sanoisin jopa, että myötätunnon ja anteliaisuuden väsymättömän, asteittainen tuominen mukaan lakikirjoihimme – rikoslakiin ja sosiaalilainsäädäntöön – on erittäin järkevä, vaikkakin vaikea ja loputon tehtävä.”⁴¹

Kirjallisuutta

Paul Ricœurin tuotanto voidaan jakaa neljään vaiheeseen. (1) Ennen toista maailmansotaa Ricœur paneutui fenomenologiaan ja kuului samaan joukkoon kuin Sartre, Merleau-Ponty, Mourier ja Marcel, jotka kaikki pyrkivät soveltamaan fenomenologista metodologia erityisiin ilmiöalueisiin. Ollessaan toisen maailmansodan aikana saksalaisten vankina Ricœur käänsi Husserlin *Ideen*-teoksen ensimmäisen osan ja syventyi erityisesti Karl Jaspersin ajatteluun. 1947 hän julkaisi yhdessä Mikel Dufrennen kanssa teoksen *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. 1948 ilmestyi *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Samaan kauteen kuuluu myös laajan tahdon ilmiöitä käsittelevän teoskokonaisuuden ensimmäisen osan *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire* ilmestyminen 1950. Teoksen kaksi muuta osaa *Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible* sekä *Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal* ilmestyivät vuonna 1960. (2) Seuraavan vaiheen muodostavat työt, joissa Ricœur pyrkii hahmottamaan hermeneuttisen järjen tai rationaalisuuden käsitettä, joka voisi ottaa huomioon myös tiedostamattomat sekä tahdon ulottumattomissa olevat ilmiöt. Ricœur paneutuu Freudiin, Marxiin, Nietzscheen sekä strukturalistiseen kielikäsitteeseen. Tämän kauden keskeisiä teoksia ovat *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) sekä *Les conflits des interprétations. Essais hermeneutiques* (1969). (3) 1970-luvulla Ricœur keskittyi eri-

⁴⁰ *Liebe und Gerechtigkeit*, 19.

⁴¹ *Liebe und Gerechtigkeit*, 67.

tyisesti kielellisten innovaatioiden alkuperän ja luonteen sekä yleisemmin merkitysten muodostumisen kysymyksiin. Hän määritteli kantansa strukturalismiin ja jälkistrukturalismiin. Hän kirjoitti erityisesti metaforasta, sekä narraatioista. Tässä vaiheessa hän alkoi laajemmin hyödyntää myös analyttisen filosofian piirissä tehtyjä tutkimuksia. Hän on kiinnostunut erilaisten kielellisten diskurssien taustalla olevasta elämismaailmallisesta ontologiasta. Keskeisiä teoksia ovat *La métaphore vive* (1975), *Temps et récit I, II, III* (1983, 1984, 1986) sekä *Du texte à l'action* (1986). (4) Sittemmin Ricœurin tutkimusten pääpaino on ollut käytännöllisen filosofian kysymyksissä, etiikassa, poliittisessa filosofiassa ja oikeusfilosofiassa. Tämän myöhäiskauden pääteoksia ovat *Soi-même comme un autre* (1990), *Lecture I, II, III* (1991, 1992, 1994) sekä *Le Juste* (1995). Unohtaa ei pidä myöskään sitä, että Ricœur on Ranskan protestantteja, jonka tuotanto sisältää myös paljon tärkeitä teologisia kirjoituksia. Haastattelukirjassa *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Calmann-Lévy, Paris 1995 Ricœur kertoo siinä avoimesti intellektuaalisen toimintansa keskeisiä vaiheita ja alueita.

Ricœurin edellä mainitut teokset ovat melkein kaikki ilmestyneet englanniksi. Lisäksi hänen lukuisia artikkeleitaan on ilmestynyt monina valikoimina. Tunnettu sarja The Library of Living Philosophers on vuonna 1995 julkaissut niteen L. E. Hahn (toim.), *The Philosophy of Paul Ricœur*. Open Court, Illinois, jossa Ricœurin ajattelun eri puolia kommentoidaan perusteellisesti. Teokseen sisältyy kattava bibliografia, kuten myös Charles E. Reaganin intellektuaaliseen elämäkertaan *Paul Ricœur, His Life and His Work*. The University of Chicago Press. Chicago 1996. Tärkeitä valikoimia ovat Peter Kemp, David Rasmussen (toim.), *The Narrative Path: The Later Work of Paul Ricœur*. Routledge, London, New York 1989; David Wood (toim.), *On Paul Ricœur*. Routledge, London, New York 1990; Mario Valdes (toim.), *The Ricœur Reader. Reflection and Imagination*. Toronto University Press, Toronto 1991. Ricœurin oikeusfilosofiaa käsittelevän kirjoituksen kannalta keskeinen kommentaariteos on François-Xavier Druet, Étienne Ganty (toim.), *Rendre justice au droit. En lisant Le Juste de Paul Ricœur*. Presses Universitaires de Namur, Namur 1999. Suomeksi Pekka Kaunismaa, Arto Laitinen, Paul Ricœur ja narratiivinen identiteetti. Teoksessa Petri Kuhmonen, Seppo Sillman (toim.), *Jaettu jana – ääretön raja*. Filosofian julkaisuja. Jyväskylän yliopisto 1998, s. 168–195. Arto Laitinen, Hyvän ja oikean suhteesta. Teoksessa Arto Laitinen (toim.), *Normatiivisuuden lähteet*. Filosofian julkaisuja. Jyväskylän yliopisto 1998, s. 97–117. Jussi Kotkavirta, Merkitys, tapahtuma, suunnistautuminen. Paul Ricœurin hermeneuttinen etiikka. *Kulttuuritutkimus* 1/2000, s. 15–26.