
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

13 Laki käytännöllisen järjen instituutiona

Uudet aristoteelikot ja ”uusi luonnonoikeuskoulu”

Uusi luonnonoikeuskoulu on 1980-luvulla Germain Grisez’n, Joseph Boylen ja John Finnisin ympärille rakentunut ja vakiintunut oppisuunta, joka on pyrkinyt puhdistamaan tomistista luonnonoikeusoppia epäjohdonmukaisista ja epätomistisista tulkinnoista ja muokkaamaan sen käyttökelpoiseksi vaihtoehdoksi nykypäivänä vallitsevalle konsekventialistiselle moraalille ja liberaalin individualismin läpitunkemalle yhteiskuntafilosofialle. – Germain Grisez on tehnyt elämäntyön kristillisen etiikan opettajana Mount St. Mary’s College -nimisessä katolisessa pappisseminaarissa Yhdysvaltain Marylandin osavaltiossa. Joseph Boyle on Grisez’n pitkäaikainen työtoveri. John Finnis on syntyjään australialainen Oxfordin yliopiston oikeusfilosofian professori, joka on toiminut lainopin professorina Malawin yliopistossa ja työskennellyt myös asiantuntijana Vatikaanin palveluksessa. Tätä kirjoitettaessa hän on *The American Journal of Jurisprudence* -aikakauslehden toinen päätoimittaja. John Finnis on viime vuosina kirjoittanut mm. kirjan Tuomas Akvinolaisesta (*Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1998), ja Germain Grisez’n johtama työryhmä on 1970-luvulta lähtien laatinut katolisten järjestöjen toimeksiannosta laajaa kristillisen etiikan kokonaisesityksellistä oppikirjasarjaa (*The Way of the Lord Jesus. Christian Moral Principles*), jonka on suunnitelmien mukaan ollut määrä valmistua tämän kirjoittamisen aikoihin. Grisez, Boyle ja Finnis ovat yhdessä ja yksin laatineet lukuisia kirjoituksia, joissa he ovat puolustaneet oppiaan kriitikkoja vastaan tai käsitelleet erityisiä moraali-, politiikka- ja oikeusfilosofian kysymyksiä, kuten ihmisoikeuksia, aborttia, eutanasiaa, avioliittoa ja ydinasepelotetta. Erityisen ahkerasti koulukunnan edustajat (ja sen kriitikot) ovat osallistuneet keskusteluun *The American Journal of Jurisprudence* -lehden (aluksi *Natural Law Forum*) palstoilla, jonka numerot löytyvät vuo-

sikerrasta riippuen Tampereen Yliopiston pääkirjastosta tai Helsingin Yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan kirjastosta. – Kokoomateos *The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis–Grisez School* (toim. Nigel Biggar & Rufus Black), Ashgate 2000, tehnee koulukuntaan tutustumisen entistä helpommaksi.

1. Aristotelismin jälleentuleminen modernin jälkeen

Modernia moraali- ja yhteiskuntafilosofiaa ovat jo pitkään hallinneet liberalistinen valtio-oppi ja yksilökeskeisesti hyötyä tavoitteleva seurausmoraali. Niiden pohjalta ponnistava länsimainen valtio esiintyy yksilön vapautta varjelevana ja mahdollisimman monen ulottuvilla olevaa aineellisesti korkeata elintasoa tavoittelevana (ihmis)oikeus- ja hyvinvointivaltiona. Liberalismi, individualismi ja utilitarismi kehittyivät aikanaan vastareaktioina aiemmin vallinneille pohjimmiltaan aristoteelisille opeille, joita uuden luonnontieteellisen maailmankuvan myötä oli alettu pitää erheellisinä. Tänäpä moderni ajattelu asetetaan kuitenkin usein kyseenalaiseksi erilaisten jälkimodernien oppien valossa. Jälkimodernismin rinnalle on noussut myös jälleensyntynyt aristotelismi, joka tarkastelee jo kerran hylättyä filosofiaa uudelleen sen tiedon valossa, jonka moderni epookki on ihmiselle hänestä itsestään paljastanut. Uusien aristoteelikkujen tavoitteena on aristoteelisen filosofian jälleenkirjoittaminen sen osoittamiseksi, että sitä soveltamalla voidaan ylittää monet ongelmat, jotka aiheutuvat modernin ajattelutavan havaituista heikkouksista.

Yksi modernin ajattelun vaikeus on moraalisen toimijan katoaminen: moraali kiinnittää päähuomion siihen, mitä ulkoisia seurauksia toiminta aiheuttaa sen vastaanottajalle, ja moraalijattelu alkaa pyöriä yleistettävyyden ympärillä. Silloin kenen tahansa toimijan toiminnan, joka aiheuttaa samanlaisia seurauksia toiminnan vastaanottajalle, tulee olla moraalisesti samanarvoista. Toimijankin on sen vuoksi tarkasteltava omia toimiaan ikään kuin hän olisi niiden ulkopuolinen tarkkailija voidakseen päätyä puolueettomaan arvioon niiden universaalisesta hyväksyttävyydestä tai hylättävyydestä. Tämä on kuitenkin vastoin Sokrateen huomiota, joka perusti länsimaisen moraalifilosofian: toimijan kannalta on ratkaiseva merkitys sillä, toimiiko hän itse (epä)moraalisesti vai joku muu, sillä vain hänen oma toimintansa vaikuttaa siihen, onko hän hyvä vai paha. Eräs uusien aristoteelikkujen teema onkin toimijakeskeisen näkökulman palauttaminen käytännöl-

liseen filosofiaan.¹

Toinen vaikeus liittyy modernin ajattelun ylilyönteihin. Aristoteelikot pitivät tavallisesti liberalistien tavoin vapautta erittäin tärkeänä, mutta moitivat yksilöllisten vapausoikeuksien ylikorostamista aineellisen moraalin kustannuksella. Jos moraalin päätehtävä on liberalismiin tavoin taata se, että mahdollisimman moni saa tehdä mitä haluaa mahdollisimman usein, valinnat tulevat tavallaan samanarvoisiksi, minkä johdosta ne myös menettävät moraalisen merkityksensä: on yhdentekevää, miten itse kukin elää ja millaisia valintoja tekee, eikä ole väliä sillä, millaiseksi valinnat muovaavat ihmisen.² Jos taas kaikki pyörii yhteisöistä erillisen yksilön ympärillä, sivuutetaan moraaliset vaatimukset, joita ihmiselle asettavat hänen vaihtelevat roolinsa eri yhteisöjen jäsenenä. Näistä syistä uudet aristoteelikot puolustavat hyvettä modernin oikeuskeskeisyyden vastapainona ja yhteishyvää yksityisen edun vastapainona.³

Saman vaikeuden aspektina voidaan pitää modernia voluntarismia: yksilötasolla pidetään tärkeänä yksilön tahdon vapaan toteutumisen maksimointia ja valtion tasolla (demokraattisen) lainsäätäjän tahdon esteetöntä toteutumista. Tällöin kääntöpuolena on järjen painoarvon kieltäminen: niitä, jotka moraalin nimissä kehottavat yksilöä luopumaan tahdon toteuttamisesta, kun se ei vastaa järjen sanelemia vaatimuksia, pidetään ikävinä ”moralisteina”, jotka eivät oikein ymmärrä, että moraalifilosofin tehtävä on oikeuttaa useimpien epämoraalistenkin tekojen salliminen, koska vain siten kunnioitetaan riittävästi yksilön vapaata tahtoa. Tähän uudet aristoteelikot vastaavat korostamalla hyveen tai oikein toimivan järjen vaatimusten merkitystä.⁴ Valtion tasolla kysymykseksi muodostuu, onko politiikalla jokin kattava päämäärä vai ei. Kun valtio nähdään keskenään kilpailevien tahtojen temmellyskenttänä, ei valtion tehtäväksi jää juuri muuta kuin ristiriitojen ehkäiseminen ja sovittelu. Tällöin menetetään näkemys valtiosta – ja laista –

¹ Ks. *Platon: Apologia ja Kriton*, joissa Sokrateen ajatus saa muodon. – Uusista aristoteelikoista John Finnis: *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1983, kutsuu kysymystä ”eventismin” ongelmaksi; ks. s. 112 ss.

² Aristoteelinen moraalihan määritellään eettisen itsemuodostuksen kautta, ks. Osa I, s. 40–42; – modernia ajattelua kritisoineista uusista aristoteelikosista ks. etenkin Germain Grisez: *Against Consequentialism*, *The American Journal of Jurisprudence* 23 (1978), s. 21–72.

³ Hyveen osalta on mainittava ennen muuta Alasdair MacIntyre: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, Lontoo 1987. Yhteishyvän puolesta tärkeä auktori on John Finnis: *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980, ks. erit. s. 134 ss.

⁴ Oikein toimivaa järkeä korostavasta malli on Finnis 1980, ks. erit. s. 100 ss.

yhteistä hyvää tavoittelevana kaikkien yhteisenä instituutiona, joka tavoittelee vaihtelevista tahdoista riippumattomia järjenmukaisia päämääriä.⁵

Oma lukunsa on modernin moraalin ja politiikan utilitaristinen tulos-hakuisuus ja tehokkuuden tavoittelu. Ei välitetä niinkään siitä, ovatko ihmiset hyviä ja elävätkö he jaloa ja loistavaa elämää, vaan siitä, mitä kvantitatiivisia tuloksia heidän ohjailemisellaan saavutetaan.⁶ kenties korkeampi aineellinen elintaso, kansainvälisen kilpailukyvyn koheneminen, sosiaalimenojen optimointi tai vaikkapa päihteiden käytöstä aiheutuvien haittojen vähentäminen. Tällöin ei ole tärkeätä se, että toivottu tulos saavutetaan, koska kansalaiset hyväksyvät sen tavoiteltavaksi päämääräksi, ja toimivat sen suuntaisesti, koska ymmärtävät järkeväksi niin toimia, vaan kansalaisia voidaan käyttää välineinä tavoitteen saavuttamiseksi manipuloimalla heitä toimimaan toivotun suuntaisesti, vaikka he eivät sisäistäisikään päämäärän järkevyyttä. Esimerkiksi verottamalla epätoivottua käyttäytymistä heidät saadaan ehkä luopumaan siitä, koska he haluavat säästää – eikä siksi, että he ymmärtäisivät, miksi siitä todella tulisi pidättäytyä. Näin saadaan tulokseksi kauniimpia tilastoja ilman, että kansalaisten toiminta olisi yhtään järkipäisempää. Jos sitä pidetään riittävänä tavoitteena, politiikka ei edes koske yksittäistä kansalaista: esivallalle on yhdentekevää, miten tietty kansalainen toimii, kunhan riittävä määrä kansalaisia antaa viedä itseään haluttuun suuntaan, jotta tilastot saavat tavoitellun sisällön.⁷

Uudet aristoteelikot voivat yhdessä kantilaisten moralistien kanssa moitita modernia valtiota kansalaisten systemaattisesta välineellistämisestä palvelemaan valtion päämääriä sen sijasta, että heitä kohdeltaisiin valtion päämäärinä itsessään. Samalla lait askartelevat ulkonaista elämää hyödyttävien laskennallisten tavoitteiden parissa ja suhtautuvat niihin ikään kuin itseisarvoisiin päämääriin ja unohtavat elämän sisäiset laadulliset päämäärät, vaikka ensiksi mainitut todellisuudessa ovat pelkkiä välineitä viimeksi mainittuihin. Tältä pohjalta he kehottavat palaamaan eettiseen valtio- ja lakikäsitykseen, joka näkee poliittiset instituutiot kansalaisten kasvattajina ja

⁵ Siitä, miten uudet aristotelit voivat sisällyttää lain määritelmään yhteishyvän, ks. *Finnis* 1980, s. 231 ss. ja Philip Soper: *A Theory of Law*, Harvard UP, Cambridge, MA. & Lontoo 1984.

⁶ Tulos- ja loistohakuisen moraalin ja politiikan erottelu on Alasdair MacIntyren kanta va teoksessa *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, Lontoo 1988.

⁷ Enemmän aiheesta teoksessa *Rentto: Toissijainen valtio. Kirjoituksia kansalaisvastuun ensisijaisuudesta subsidiariteettiperiaatteen mukaisessa valtioajattelussa*, Turun yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisuja, Julkisoikeuden sarja A:30, Turku 1995.

loon elämään: viettien, halujen ja asenteiden manipuloinnin sijasta heitä tulee opettaa käyttämään omaa järkeään ja hallitsemaan sillä elämäänsä vapaasti. Niin he olisivat todellisia kansalaisia valtiossa, jonka päämäärä olisi heidän oikea vapautensa, eivätkä pelkkää valtion liikuteltavaa kasvotonta massaa, jonka avulla tavoitellaan sille itselleen vieraita päämääriä pitämällä se aineellisiin oloihinsa riittävän tyytyväisenä.⁸ On palautettava mieleen, ettei valtion tehtävä ole aineellisten hyvien taloudenpito, vaan kansalaisten tekeminen hyviksi, mikä aristoteelisen filosofian näkökulmasta merkitsee heidän vapauttamistaan.⁹ Taloudenpito kuuluu siihen soveltuville organisaatioille, jotka eivät perustu vapauteen, vaan riippuvuuteen. Näiden ajatusten suuntainen aristotelismin soveltaminen politiikkaan on viime vuosikymmeninä noussut erityisesti roomalaiskatolisen kirkon keskeiseksi teemaksi: sen korostama subsidiariteettiperiaate, joka merkitsee kansalaisvastuun ensisijaisuutta ja valtion vastuun toissijaisuutta kansalaisten hyvästä elämästä, juontaa juurensa suoraan aristoteelisesta politiikkateoriasta, jonka keskiössä on itseään hallitseva vapaa kansalainen.¹⁰

2. Joitakin suuntauksia

Uudet aristoteelikot voidaan jakaa muutamahan ryhmään sen mukaan, mikä on heille tärkeintä. Huomattava osa heistä ei lähesty kyseistä traditiota suoraan Aristoteleen kirjoituksista käsin, vaan Tuómas Akvinolaisen oppien välityksellä. Yhden uusien aristoteelikkujen koulukunnan muodostavatkin

⁸ Esimerkkinä tämäntyyppisestä kritiikistä ks. Hannah Arendt: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, etenkin s. 22–78), joka kiinnitti jo tuolloin huomionsa siihen, että länsimaisen sosiaalivaltion tapaan hyvinvoinnista huolehtiva valtio hämärtää julkisen ja yksityisen eron. Sen ansiosta valtio uhkaa muuttua poliittisesta yhteisöstä jättiläismäiseksi kotitaloudeksi – ja vapaat kansalaiset sen riippuvaisiksi asiakkaisiksi.

⁹ Vapauttaminen tarkoittaa tällöin vapauttamista oman autonomisen järjen alamaiseksi, ks. Osa I, s. 43 ss. Hyvä kuvaus siitä, mitä sellainen vapaus ehkä pitää sisällään, on J. M. Dettmold: *The Unity of Law and Morality. A Refutation of Legal Positivism*, Routledge & Kegan Paul, Lontoo & Boston, MA., 1984, ks. etenkin s. 115 ss.

¹⁰ Subsidiariteettiperiaate sai eksplisiittisen muodon Pius IX:n ensyklikassa *Quadragesimo Anno* (15.V.1931, *Acta Apostolica Sedis* 23) ja on sen jälkeen esiintynyt toistuvasti Vatikaanin asiakirjoissa. Sen sovellutuksista ks. Rentto: *Toissijainen valtio* ja Rentto: *Vapauden lähteillä*. Ajatuksia Aristoteleen kotitalousfilosofian liepeiltä, Juhlajulkaisu Leena Kartio 1938–30/8–1998, Turun Yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisuja A:7, Turku 1998, s. 277–288.

varsinaiset tomistit, jotka yhä jatkavat 1800-luvulla kehittyntä uustomis-
mia. Heille on ominaista luonnollisen lain merkityksen korostaminen posi-
tiivisen lain mittapuuna. Heille tyypillinen on myös metafysiikasta etiik-
kaan etenevä ajatuskulku, jonka mukaan normeja voidaan Hume'n giljotiinis-
ta välittämättä johtaa luonnosta eli siitä, mitä tiedämme ihmisen olemuk-
sesta. Ajatus perustuu aristoteelisen luontokäsityksen sisäiseen päämäärä-
hakuisuuteen: jos kunkin lajin normi perustuu sille ominaisen päämäärän
suuntaisuuteen, ei sen toteamiseksi tarvittava päättely etenekään olemises-
ta pitämiseen, vaan jo olemiseen sisältyvästä pitämisestä pitämiseen. Vii-
me aikojen keskustelussa esiintyneistä tämän suuntauksen edustajista mai-
nittakoon erityisesti Henry Veatch ja Ralph MacInerny.¹¹

Toinen suuntaus tarkastelee aristotelista moraalia ennen muuta hyve-
etiikkana. Alasdair MacIntyre hahmotteli teoksessaan "After Virtue" Aris-
toteleen hyveteoriaan pohjautuvan mallin siitä, miten moraali voitaisiin
rakentaa erityyppisissä tehtävissä noudatettavien hyveiden varaan. Tämän
pirstaleisuudesta arvostellun mallin hän on sittemmin vaihtanut kokonaisval-
taisempaan, jossa erilliset hyveet sulautuvat Tuomas Akvinolaisen hyve-
teorian mukaiseksi kokonaishyveeksi, joka erillishyveitä paremmin sovel-
tuu moraalien ohjenuoraksi. MacIntyre on ennen kaikkea suurten linjojen
aatehistorioitsija ja "modernin projektin" kriitikko, eikä hänen suora pa-
noksensa oikeusfilosofiaan ole suuri. Hyveteoriaa politiikkaan ja oikeus-
filosofiaan on vaatimattomalla tavallaan koettanut soveltaa allekirjoittanut.¹²
Lähellä aristoteelista perinnettä liikkuu myös joukko filosofeja, jotka ovat
etsineet vaihtoehtoa modernille deonttiselle ja konsekventialistiselle moraa-
lille hyveiden suunnasta, mutta joita ei aina voida luonnehtia varsinaisiksi
aristoteelikoiksi. Heistä mainittakoon erityisesti Martha Nussbaum, Philippa
Foot ja James D. Wallace.¹³

Suhtautuminen ihmisoikeuksiin on eräs merkittävä jakolinja uusien aris-

¹¹ ks. esim. Henry Veatch: *For an Ontology of Morals*, Evanston, IL., 1971 ja sama: *Natural Law and the "Is-Ought" Question*, *The Catholic Lawyer* 26, s. 251–265; Ralph MacInerny: *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1982; ja myös Peter Simpson: *Politics and Human Nature*, *The American Journal of Jurisprudence* 31 (1986), s. 79–96.

¹² Rentto: *Match or Mismatch? A Study on Ontological Realism and Law*. Acta Societatis Fennicae Iuris Gentium C:1, Helsinki 1992 ja *opera supra citata*

¹³ Heitä on tarkastellut lähemmin Jaana Hallamaa: *The Prisms of Moral Personhood. The Concept of a Person in Contemporary Anglo-American Ethics*, Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 33, Helsinki 1994.

toteelikkojen ja tomistien keskuudessa. Jotkut, kuten Michel Villey,¹⁴ ovat omistaneet pyrkimyksensä sen osoittamiseen, että subjektiiviset ihmisoi-
keudet eivät liberaalin individualistisuutensa johdosta sovi aristoteelis-to-
mistiseen filosofiaan. Toiset taas ovat Jacques Maritainin tavoin¹⁵ halun-
neet nähdä ihmisoikeudet elimellisenä osana nykypäivän oloihin sovellettua
”monivuotista filosofiaa” (*la philosophie pérenne*), joksi Maritain aristotee-
lis-tomistista traditiota kutsuu. Ongelma putkahtaa tämän tästä esille alan
kirjallisuudessa ja näkyy myös rivien välissä, kun kirkonmiehet tulkitsevat
tomismiin kantansa viime kädessä perustavan katolisen kirkon virallisia
lausuntoja: yhtäältä korostetaan ihmisoikeuksien merkitystä, mutta toisaal-
ta luetaan niiden sisään huomattavia rajoituksia ihmisen järjellisuuden ja
yhteisöllisyyden näkökulmasta.¹⁶ Välittävää suuntaa objektiivisen luonnol-
lisen lain ja subjektiivisten yksilöllisten luonnollisten oikeuksien välillä
edustaa parin viime vuosikymmenen aikana suurta huomiota osakseen saa-
nut koulukunta, jota jo vakiintuneesti nimitetään ”uudeksi luonnonoikeus-
kouluksi” (*the new natural law theory*, joskus sen pääedustajien mukaan
the Grisez-Finnis school): sen mukaan ihmisoikeudet eivät ole luonnolli-
sen moraalin ja politiikan lähtökohta, mutta ne kertovat länsimaiselle ihmi-
selle ymmärrettävällä ja vaikutuksellisella tavalla ihmiselämälle olennai-
sista asioista, joista muissa oloissa voidaan ehkä paremmin puhua jollakin
muulla tavalla.¹⁷

”Uusi luonnonoikeuskoulu” sai hyvän alkuvauhdin Germain Grisez’n
kuuluisasta artikkelista, joka tarkasteli Tuomas Akvinolaisen *Summa theolo-*
*giæ*n artiklaa, jonka teemana on, onko luonnollisessa laissa yksi vai useam-
pia periaatteita.¹⁸ Kirjoitus nosti huomion keskipisteeksi luonnosta joh-

¹⁴ Michel Villey: *Cours d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, Pariisi 1962; *Le droit subjectif en question, Annuaire de Philosophie du Droit IX (1964)*; *La formation de la pensée juridique moderne*, Ed. Montchrétien, Pariisi 1975; *Les droits et les devoirs de l'homme*, P.U.F., Pariisi 1983.

¹⁵ Jacques Maritain: *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Hartmann, Pariisi 1947; *Man and the State*, The University of Chicago Press, Chicago 1951.

¹⁶ Hyvä esimerkki on Henle, S.J.: A Catholic View of Human Rights: A Thomistic Reflection, teoksessa *The Philosophy of Human Rights. International Perspectives* (toim. Alan S. Rosenbaum), Aldwych Press, Lontoo 1981, s. 87–93.

¹⁷ Tiivis johdatus aiheeseen on John Mitchell Finnis: *The Foundations of Human Rights, Vera Lex XV:1–2 (1995)*, s. 89–92.

¹⁸ Germain Grisez: *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa theologiae*, I–II, Question 94, Article 2, *The Natural Law Forum 10 (1965)*, s. 168–201.

dettavien sisällöllisten normien ja hyveiden viljelemisen sijasta aristoteelismistisen käsityksen järjenumukaisuudesta: koska ihmisen luonto on olla järjellinen, ja koska ihmisen luontainen järki kykenee oman luontaisen taipumuksensa perusteella ymmärtämään, mikä on hyvää ja sen myötä tavoiteltavaa tai pahaa ja sen myötä vältettävää, perustuvat oikean toiminnan kriteerit luontaisen järjen oikeaan käyttöön. ”Uuden luonnonoikeuskoulun” ohjelmaksi onkin muodostunut Tuomaan luonnollisen lain täydentäminen prinssiipeillä, joiden noudattamista oikeanlainen järkeily edellyttää. Kaiken maailman tietoisuuteen uusi suuntaus tuli John Finnisin julkaistessa kirjansa ”Natural Law and Natural Rights”.¹⁹ Koulukuntaan tai sen lähiipiiriin kuuluu Grisez’n ja Finnisin lisäksi monia merkittäviä nimiä, kuten Joseph Boyle ja Carlos I. Massini.²⁰ Toisaalta se on saanut myös niskaansa joukon kiivaita kriitikkoja, joista mainittakoon Russell Hittinger ja jo mainittu Henry Veatch sekä tämän oppilas Anthony J. Lisska.²¹

3. Uusi luonnonoikeusoppi

(i) Käytännöllinen harkinta ja Humen giljotiini

Uusi luonnonoikeuskoulu lähtee liikkeelle teoreettisen ja käytännöllisen järjen erottelusta Aristoteleen tapaan: käytännöllisen järjen käyttäminen ei ole itseisarvoista, vaan se palvelee jotakin itsensä ulkopuolista päämäärää ja päättyy johonkin tuota päämäärää tavoittelevaan toimeen. Käytännöllinen, moraalinen ja myös oikeudellinen ajattelu koskee tällöin nimenomaisesti sitä, mitä on harkinnan tuloksena tehtävä. Teoreettinen eli spekulatiivinen harkinta puolestaan tarkastelee abstrakteja totuuksia yksinomaan nii-

¹⁹ Ks. viite 3.

²⁰ Boyle esiintyy yhteisartikkeleissa Grisez’n ja Finnisin kanssa. Massinin teoksista ks. esim. *El derecho natural y sus dimensiones actuales*, Ed. Abaco de Rodolfo Depalma, Buenos Aires 1998. – Koulukunnan vakiintuneisuuden osoittaa viimeistään *The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School* (toim. Nigel Biggar & Rufus Black), Ashgate 2000.

²¹ ks. Russel Hittinger: *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame UP, Notre Dame, Indiana, 1987; Anthony J. Lisska: *Aquinas’ Theory of Natural Law: An Analytical Reconstruction*, Clarendon Press, Oxford 1996; Henry Veatch: *Natural Law: Dead or Alive?*, teoksessa *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, DC., 1987.

den tarkastelemisen tähden, eikä sillä siten ole suhdetta itsensä ulkopuoliseen toimintaan. Finnisin keskeinen väite on, että käytännöllinen harkinta on aivan alusta lähtien läpikotaisin käytännöllistä, teoreettisesta harkinnasta riippumatonta ja sen kanssa samanveroista: kummankin ensimmäiset prinssiipit ovat jännöksettömästi ensimmäisiä, eivätkä ne millään muotoa edellä toisiaan. Sen vuoksi käytännöllinen harkinta ei etene siten kuin perinteinen luonnonoikeusoppi ja uustomismi usein katsoo: että ensin tuntisimme spekulatiivisella järjellä ihmisluonnon normatiivisen sisällön ja sitten johtaisimme tästä tietämyksestä meitä koskevat luontaiset normit.²² Sen sijaan inhimillinen järki luontojaan sisältää taipumuksen tuntea luonnollisen lain eli tietää, mihin ihmisen tulee toiminnallaan pyrkiä. Tämä taipumus myös ilmenee luontaisesti järjen ratkaisuisissa, vaikka yksilö ei eksplisiittisesti tiedostaisikaan soveltavansa luonnollista lakia. Näin myös täyttyy Aristoteleen vaatimus mielekkäälle luontokäsitykselle: Jos luonto edellyttää ihmisen toimivan oikein sen mukaisesti, pitää toki jokaisella luonnon edustajalla olla siihen mahdollisuus ilman poikkeuksellisia yksilöllisiä ominaisuuksia. Jos vain oppineet eetikot osaisivat toimia ihmisluonnon mukaisesti, olisivat useimmat ihmiset ihmisiä aivan turhaan, koska ihmisluonto ei voisi heissä toteutua.²³

Koska käytännöllinen järkeily on ensimmäisistä lähtökohdistaan saakka puhtaasti käytännöllistä, siihen ei sisälly mitään pitämisen johtamista olemisesta. Näin vältetään Humen giljotiini, jonka merkityksen tunnustaminen on Finnisille tärkeätä. Hänen mukaansa giljotiini ei myöskään tarkoita pelkästään sitä, että siitä, mikä on, ei voi päätellä, minkä pitää olla, vaan se koskee suhdetta minkä tahansa tosiseikan ja minkä hyvänsä toimintaan motivoivan päätelmän välillä. Pelkkä tieto mistä hyvänsä, vaikka se olisi normatiivisesti relevanttikin seikka, ei näet liikuta ketään mihinkään toimintaan. Sellainen liikutus – hyvän suuntaisuus – on sitä vastoin ihmisen käytännöllisessä olemuksessa jo alun alkaen, eikä yksilön tarvitsee tietää siitä mitään toimiakseen sen mukaisesti.²⁴ Uuden luonnonoikeuskoulun suhtautuminen

²² ks. *Finnis 1980*, s. 33 ss.; *sama*: Natural Law and the "Is-Ought" Question: an Invitation to Professor Veatch, *The Catholic Lawyer* 26 (1981) (266–275), s. 272; *sama*: Natural Inclinations and Natural Law. Deriving "Ought" from "Is" according to Aquinas, *Studi Tomistici* 30: *Lex et libertas. Freedom and law according to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the Fourth Symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy*, Rolduc, Nov 8 and 9, 1986 (toim. L.J. Elders, S.V.D. & K. Hedwig), Vatikaani 1987 (43–55).

²³ *Finnis 1980*, s. 52, viite II.4.

²⁴ *Finnis 1980*, s. 36 ss.

Humen giljotiiniin on tuottanut sille vastustajia perinteisen tomismin keskuudessa: Mm. Veatch ja Lisska ovat kritisoineet Finnisiä siitä, ettei tämä ota kyllin vakavasti tomistiseen ajatteluun kuuluvaa inhimillisen etiikan riippuvuutta inhimillisestä ontologiasta. Heistä on tärkeää korostaa sitä, että viime kädessä se, mitä ihmisen pitää tehdä, johtuu siitä, millainen ihmisen luonto on. Tätä ei Finniskään kiistä. Hän päin vastoin toteaa, että inhimillisen käytännöllisen järjen prinssiipit eivät olisi, mitä ne ovat, jos ihmisen luonto olisi toisenlainen kuin se on. Hänen käsityksensä mukaan ei vain ole mitään tarvetta *johtaa* niitä ihmisluonnosta, koska ne ovat jo itsessään evidenttejä.

(ii) Käytännöllisen harkinnan ensimmäiset prinssiipit: perushyvät

Tuomas Akvinolaisen mukaan käytännöllisen järjen ensimmäinen itsestään selvä prinssiippi on ”hyvää on tehtävä ja tavoiteltava, ja pahaa on vältettävä”. Tämä on myös Finnisille käytännöllisen harkinnan lähtökohta. Jotta sillä olisi sisällöllisesti ohjaavaa merkitystä ihmisen toiminnalle, pitäisi kuitenkin tietää, mikä on hyvää ja mikä pahaa. Vaikka tämä tietäminen onkin luontaiseen taipumukseen perustuvaa ja toiminnallista – se ilmenee käytännössä – eikä niinkään eksplisiittisesti ajateltua diskursiivista tietämistä, Finnis laatii luettelon asioista, joiden tavoittelemisen hyvyttä inhimillisessä toiminnassa ei voida asettaa kyseenalaiseksi. Näiden ns. inhimillisten perushyvien luettelo kasvaa Tuomas Akvinolaisen viitteenomaisesta listasta.²⁵ Finnisin alkuperäisen luettelon perushyviä ovat tietäminen, kauneuden kokeminen, elämän säilyminen, leikki, ystävyys, käytännöllinen järkevyys ja uskonto.²⁶ Myöhemmin Finnis, Grisez ja Boyle ovat yhdessä esittäneet, että perushyviä on kahdenlaisia: substantiaalisia perushyviä ovat tieto todellisuudesta ja kokemus kauneudesta, elämä ja sen edellytykset (kuten terveys ja turvallisuus) sekä hauska leikki ja hyvän työn tekeminen; refleksiivisiä perushyviä ovat sopusointu toisten ihmisten kanssa, sopusointu omien ratkaisujen, omantunnon ja tunteiden välillä sekä sopusointu Jumalan kanssa. Substantiaaliset ja refleksiiviset hyvät eroavat toisistaan sen mukaan, edellyttävätkö ne tietoista mielentilaa eli reflektointia: substantiaallinen hyvä on hyvä sellaisenaan ilmankin, että ihminen on siitä ja sen hyvydestä tietoinen, kun taas refleksiivinen hyvä on ihmisen mielen

²⁵ Ks. Osa I, s. 78 s.

²⁶ Finnis 1980, s. 59 ss.

hyvä suhde itseensä tai ympäristöihinsä.²⁷

Perushyvät ovat evidenttejä: ei näet ole mielekästä esittää kysymystä, miksi ne ovat hyviä, koska ne itse ovat viimeisiä perusteluja minkä hyvän-sä inhimillisen asian hyvyydelle. Ne ovat sen vuoksi myös johtamattomia: niitä ei voida johtaa mistään ylemmästä periaateista, vaan ne itse ovat käytännöllisen harkinnan ylimpiä lähtökohtia. Ne ovat myös ehdottoman poikkeuksettomia ja olosuhteista riippumattomia: ei voida ajatella mitään inhimillistä tilannetta, jossa ne eivät olisi hyviä.²⁸ Näin kaikki toiminta tavoittelee jotakin niistä – ja kaikki toiminta perustellaan viime kädessä jollakin niistä.²⁹ Perushyvät ovat niin ikään vailla yksiselitteistä hierarkiaa: koska ne ovat ensimmäisiä periaatteja, mikään niistä ei käy toisen edellä, vaan ne ovat kaikki yhtä perimmäisiä. Ne eivät kuitenkaan joudu ristiriitaan keskenään, sillä ne ovat yhteismitattomia:³⁰ eri perushyvien mittaaminen toistensa mittapuilla on mahdotonta ja mieletöntä, koska ne ovat samalla tavalla erityyppisiä asioita kuin fysiikassa pituus ja paino.

Yhteismitattomuudesta seuraa, ettei käytännöllinen harkinta ole yksiselitteistä: vaikka tunnemmekin periaatteet, ne eivät itsessään johda yhteen välttämättä oikeaan ratkaisuun, vaan perushyvien moneus mahdollistaa useat oikeat ratkaisut eri näkökulmista riippuen. Tähän myös uuden luonnon-oikeuskoulun mukaan perustuu, miksi käytännölliset valinnat ovat usein vaikeita ja miksi niillä on merkitystä yksilölle: tämä ei ole sidottu annettujen yksiselitteisten sääntöjen mekaaniseen noudattamiseen, vaan hänen on joka kerta omista lähtökohdistaan käsin tehtävä aivan oma ainutkertainen ratkaisunsa eri tavalla hyvistä tai huonoista vaihtoehdoista.³¹ Jos näin ei olisi, elämä valintoineen olisi moraalisesti mieletöntä. Sen vuoksi myös legalistiset moraaliteoriat, kuten utilitarismi ja kantilaistyyppinen deontologia, jotka pyrkivät palauttamaan moraalin jonkin aukottoman ja yksise-

²⁷ Grisez–Boyle–Finnis: Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends, *The American Journal of Jurisprudence* 32 (1987) (99–151), s. 106 ss.

²⁸ Näistä ominaisuuksista ks. *ibidem* s. 133 pp.; *Finnis* 1980, s. 64 ss.

²⁹ Moraali ei siis perustu oikeuksiin, kuten monet nykyään ajattelevat, vaan puhe esim. ”luonnollisista tai ihmisoikeuksista” on Finnisin mukaan vain kieltä, jolla viitataan perushyviin käyttämällä termejä, jotka tekevät tehokkaan vaikutuksen viestin länsimaiseen vastaanottajaan. Ks. *Finnis* 1980, s. 198 ss.

³⁰ Yhteismitattomuudesta ks. *Finnis* 1980, s. 92 ss.; ks. myös *Grisez–Boyle–Finnis: op. cit.*, s. 110

³¹ Vrt. kuitenkin *Grisez–Boyle–Finnis*, s. 137 ss, josta käy ilmi joitakin perushyvien rakenteesta johtuvia peukalosääntöjä.

litteisen periaatteen tai laskelman soveltamiseen, ovat intuition vastaisia: jos ne toimisivat ja niitä osattaisiin käyttää, moraali katoaisi ja valintoja koskeva harkinta olisi eettisesti yhdentekevää, koska se ei olisi kenenkään omaa.³²

*(iii) Käytännöllisestä järjestä moraaliiksi:
käytännöllisen järkevyyden perusedellytykset*

Perushyvät eivät sellaisenaan ole uuden luonnonoikeuskoulun teorian kiistellynkin käsityksen mukaan moraalisia, vaan käytännöllisiä periaatteita. Moraali on käytännöllisen harkinnan eräs laji, ja moraaliseksi harkinta muuttuu, kun toimija asettaa käytännöllisen järkevyytensä avulla tahtonsa kurinalaiseen perushyvien palvelukseen; eli kun hän vapaasti omaksuu vastuun perushyvien tavoittelemisesta henkilökohtaisessa elämässään. Tämän vapaan vastuullisuuden tai vastuullisen vapauden malli on Aristoteleen *phronimos* tai Akvinolaisen *prudens*: viisas mies, joka osaa käyttää käytännöllistä järkeään siten, että hänen erityiset ratkaisunsa ovat sopusoinnussa evidenttien periaatteiden kanssa. Finnis puhuu *phronimoksen* sijasta ”käytännöllisen järkevyyden perusedellytyksistä”, jotka koostuvat kokoelmasta periaatteiksi luonnehdittavia näkökohtia, joita on sovellettava, kun ihminen sovitaa toimintaansa perushyviin.³³

Käytännöllisen järkevyyden perusedellytyksiä Finnis erittelee seitsemän, vaikka ne kietoutuvatkin olennaisesti toisiinsa:³⁴ Ensimmäinen edellytys on, että toiminta tulee liittää koherenttiin elämänsuunnitelmaan. Kysymys on siitä, että toiminnan eettinen merkitys koskee ennen kaikkea toimijan itsemuodostusta. Järkevä toiminta on silloin mielekkäässä suhteessa toimijan elämän kohdusta hautaan johtavaan kokonaisuuteen. Teot tulee suhteuttaa toisiinsa ja tekijän persoonallisiin taipumuksiin ja oloihin niin, että ne vievät eteenpäin hänen elämänsä juonta sen olennaisina osina eivätkä jää merkityksettömäksi sarjaksi irrallisia tapahtumia. – Toisen perusedellytyksen mukaan toiminta ei saa perustua mielivaltaisiin mieltymyksiin suhteessa

³² Ks. Grisez 1978, erit. s. 41 ss. – Tässä uusi luonnonoikeuskoulu liittyy aristoteeliseen oppiin moraalista eettisenä itsemuodostuksena.

³³ Aristoteleshan ei yrittänytkaan esittää mitään sääntöä, joka osoittaisi, milloin ratkaisu on oikea ja milloin väärä, vaan hän piti mittapuuna juuri *phronimosta*: jos ratkaisu on sellainen, jonka *phronimoskin* tekisi, se on oikea. Ks. Finnis 1980, s. 100 s., s. 126 s.; Grisez–Boyle–Finnis, s. 121 ss.

³⁴ Finnis 1980, s. 103 ss.

arvoihin tai henkilöihin. Mielivaltaisuus merkitsee samaa kuin perusteettomuus: toimija ei saa pitää yhtä hyvää toista parempana, jos siihen ei ole perusteita, eikä perusteettomasti suosia yhtä henkilöä toisen kustannuksella. Kaikkia ei kuitenkaan tule kohdella samalla tavalla: esimerkiksi oman itsen ja omien läheisten suosiminen voi olla perusteltua. Mielivaltaista ei myöskään ole se, että omat taipumukset ja olosuhteet aiheuttavat erilaisia yksilöllisiä painotuksia suhteessa perushyviin. Mielivaltaisena voidaan sen sijaan pitää sitä, että toimija kieltää jonkin perushyvän kokonaan tai korottaa perushyvän asemaan hyvän, joka ei ole perushyvä. – Viimeksi mainittua virhettä koskee myös kolmas perusedellytykset, jonka mukaan toimijan tulee sitouttaa itsensä toimintaan, mutta siitä huolimatta säilyttää siihen terveellinen etäisyys. Yksi etäisyyden aspekti on juuri sen välttäminen, että toimija tulee sokeaksi omalle toiminnalleen ja sen päämäärille ja alkaa erheellisesti pitää itsessään arvokkaana toimintaa, joka ei sitä ole. Sitoutuminen taas liittyy ensimmäiseen perusedellykseen: paitsi että huolimattomuuden ja välinpitämättömyyden välttäminen on pragmaattisesti järkevää, sitoutuminen omaan toimintaan korostaa toimijan vastuullisuutta ja liittää sen kiinteästi tämän elämänsuunnitelmaan.

Neljäs käytännöllisen järkevyyden perusedellytys vaatii toiminnalta kohtuuden mukaista tehokkuutta. Ei näet riitä, että toiminnan tarkoitus on hyvä, vaan sen tulee myös kyetä saavuttamaan tarkoituksensa kohtuullisin kustannuksin. Tarkoituksen saavuttamisen tulee olla mahdollista ja sovellettavien keinojen tarkoituksenmukaisia. Tämän rajoitetun tehokkuuden vaatimuksen kääntöpuolena on sitäkin tärkeämpi vaatimus, jonka mukaan tehokkuutta ei tule asettaa itseisarvon asemaan: tehokkuus koskee yksinomaan keinoja, eivätkä keinot voi tehdä toimintaa hyväksi, jos sen päämäärä on kelvoton. Laajemmassa katsannossa kysymys on siitä, että toiminnan seuraukset eli se, mitä konkreettisia tuloksia toiminnalla voitetaan, ei ole moraalisesti keskeistä. Keskeistä on sen sijaan se, onko toiminta itsessään hyvää, tuloksista riippumatta. Seurauksia painottava moraali johtaa moraaliseen eventismiin ja legalismiin, jotka jo yllä mainituin tavoin aiheuttavat moraalin aristoteelisessa mielessä eettisen merkityksen häviämisen. Näin uusi luonnonoikeuskoulu asettuu yksiselitteisesti nonkonsekventialististen moraalipien joukkoon.³⁵

³⁵ Ks. *Finnis* 1980, s. 112 ss.; Kantilaisuus on myös nonkonsekventialistinen oppi, mutta se syyllistyy universaalisointivaatimuksensa takia eventismiin, eikä se sen vuoksi ole uuden luonnonoikeuskoulun mukaan mielekäs moraaliteoria; ks. *Finnis* 1983, s. 112 ss.

Nonkonsekventialismia korostaa viideskin perusedellytys, jonka mukaan toiminnan tulee aina kunnioittaa jokaista perushyvää. Tällöin ei vaadita, että jokaisen toimen tulisi tavoitella jokaista perushyvää yhtä paljon, vaan ainoastaan, että mikään toimi ei saa tarkoituksellisesti loukata yhtäkään perushyvää. Olennainen ei ole teon faktinen vaikutus jonkin perushyvän kannalta (esim. itsemurhaajan hengen menetys), vaan se, onko teko itsessään suunnattu perushyvää vastaan (itsemurhan intensioon – ei siis subjektiiviseen intentioon vaan objektiiviseen intensioon – sisältyy onnistumisesta riippumatta perushyvän vastaisuus). Merkitystä ei ole sillä, kenen perushyvästä on kysymys: kenen hyvänsä minkä tahansa perushyvän loukkaus on oikeudeton. Tämä johtuu suoraan perushyvien ehdottomasta ja poikkeuksettomasta luonteesta. Finnis katsoo tällä perusteella voivansa osoittaa eräät kieltonormit ehdottomiksi moraalinormeiksi, joista poikkeaminen ei millloinkaan millään perusteella voi olla oikeutettua.³⁶

Kuudes perusedellytys on, että toiminnan tulee tavoitella yhteistä hyvää. Tämä vaatimus liittyy läheisesti viidenteen: oman erityishyvän tavoittelemisen ei saa olla vastoin sitä hyvää, joka on toimijalle yhteinen kaikkien muiden yhteisön jäsenten kanssa. Toiminnan tulee toisin sanoen olla sopu- soinnussa niiden ehtojen kanssa, jotka tekevät mahdolliseksi kaikkien hyvän elämän. Toimijalla ei kuitenkaan ole velvollisuutta uhrata omaa etuaan yleiselle edulle: eturistiriitaa ei ole, koska yhteinen hyvä on myös toimijan hyvä, ja toimiessaan vastoin yhteistä hyvää toimija loukkaa omaa hyvänsä. Kaikkien hyvän elämän kaikissa suhteissa voi mahdollistaa vain yhteisö, joka aristoteelisessa mielessä täydellisenä³⁷ kattaa kaikkien perushyvien alaan kuuluvan toiminnan, nimittäin poliittinen yhteisö. Sen puitteissa kaikkien hyvä elämä vaatii oikeudenmukaisuutta: että kaikki saavat oikean osansa hyvän elämän edellytyksistä, että kaikki kohtelevat keskinäisessä kanssakäymisessään toisiaan oikeuden mukaan ja että kaikki suhteuttavat toimintansa oikein yhteiseen hyvään. Esivallalta erityisesti edellytetään, ettei se koskaan tarkoituksellisesti loukkaa yhdenkään yhteisön jäsenen yhtäkään perushyvää: se näet osoittaisi, ettei se tavoittelisi kaikkien hyvää ja ettei se hyvä, jota se tavoittelee, ole aito yhteinen hyvä vaan jokin erityinen ryhmäetu. Näin yhteisen hyvän vaatimuksessa voidaan nähdä kaksi keskeistä aspektia: jotta erityisedun tavoittelemisen olisi oikeasti oman *hyvän* tavoit-

³⁶ Ks. *Finnis: Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington, DC., 1991

³⁷ Ks. Osa I, s. 42 s.; *Finnis 1980*, s. 148 ss.

telemista, on sen oltava myös yhteishyvän suuntaista; ja jotta yhteisen edun tavoittelemisen olisi oikeasti yhteisen *hyvän* tavoittelemista, on sen oltava sopusoinnussa joka ainoan yhteisön jäsenen erityisen hyvän (ei siis edun) kanssa.

Viimeinen perusedellytys koskee käytännöllisen harkinnan päättämistä: ratkaiseva kriteeri, joka osoittaa, miten asianomaisen tulee toimia, on omantunnon ratkaisu. Ei ole mitään annettuja sääntöjä tai kaavoja, joita noudattamalla automaattisesti päätyisimme oikeisiin ratkaisuihin, vaan meidän on itse raivattava tiemme omiin ratkaisuihimme järkemme avulla. Omantunto on järjen ratkaisu, joka sovittaa erityiset tarkoituksperämme siihen, mitä luonnollinen moraali yleisesti edellyttää. Se ei heijasta ”tuntojamme” siinä mielessä kuin omantunto usein väärin ymmärretään: omantunnon kriteerit eivät ole yksityisiä, vaan ne sovittavat yksityiset ajatuksemme yhteisiin käytännöllisen järkevyyden kriteereihin. Siksi omantunto on nimeltään *con-scientia*: so. ”kanssatietäminen”. Uusi luonnonoikeuskoulu liittyy suoraan tomistiseen traditioon myös katsoessaan, että omaantuntoon on suhtauduttava ikään kuin se olisi erehtymätön: se voi toki objektiivisessa mielessä erehtyä, mutta silloinkin on ilman muuta toimittava omantunnon mukaisesti, koska sen vastaisesti toimiminen välttämättä sisältää intension toimia väärin. Teothan ovat intensionsa perusteella hyviä tai pahoja itsessään eivätkä niinkään siksi, mitä tosiasiallisia seurauksia niistä koituu.

Toimijan täyttäessä käytännöllisen järkevyyden perusedellytykset hänen toimintansa on paitsi oikeata myös vapaata: hän näet kykenee silloin asiaan kuulumattomien vaikuttimien vaikutuksesta vapaalla järjellään vapaaehtoisesti antamaan toiminnalleen sisällön, joka on käsillä olevassa tilanteessa juuri hänelle oikea, s.o. hänen elämänsuunnitelmaansa soveltuva, ja hänen itsensä vapaasti tekemä eli hänen omantuntonsa vapaan ratkaisun mukainen. Hän on asettanut käytännöllisen järjensä kurinalaisesti palvelemaan luontaista pyrkimystään, joka on valmiiksi perushyvien suuntainen. Siten hän hallitsee itseään kuten Aristoteleen *phronimos*: hänen sielunliikutuksensa ja tahtonsa toimivat järjen ohjauksessa sopusointuisesti ja järjen ymmärtämän oikean inhimillisen hyvän suuntaisesti. Uuden luonnonoikeuskoulun termejä käyttäen hänen pyrkimyksensä palvelevat asianmukaisesti inhimillisen kokonaiskukoistuksen täyttymistä (*integral human fulfillment*).³⁸

³⁸ Grisez–Boyle–Finnis, s. 128.

(iv) Yhteishyvä ja poliittinen auktoriteetti

Yhteishyvä edustaa moraalissa ihmiselämän yhteisöllistä puolta. Sopusoin-
tuinen suhde lähimmäisiin on yksi perushyvä, ja sen vuoksi moraalil-
lyttää yksilöltä oman toiminnan oikeaa suhteuttamista sen yhteisön jäsen-
ten yhteiseen hyvään, johon hänkin on osallinen. Ihmiset muodostavat mon-
enlaisia yhteisöjä, joista jotkin ovat epätäydellisiä (hyöty-, leikki- tai ystä-
vyysyhteisöjä) ja siten sopimattomia yhteiselämän kattavaksi perustaksi. Sel-
laisen perustan muodostaa vain täydellinen yhteisö, joka Aristoteleen ta-
paan on poliittinen yhteisö.³⁹ Sen tehtävä taas on ohjailla jäsentensä toimin-
taa politiikan avulla. Uudenluonnonoikeuskoulun teesi on, että poliittisen
yhteisön tarpeellisuus ei välttämättä edellytä Hobbesin, Machiavellin (tai
H. L. A. Hartin)⁴⁰ kaltaista kielteistä tai pessimististä ihmiskuvaa, jonka
mukaan ihminen ei pahuutensa tai itsekkyytensä takia tule toimeen ilman
auktoritatiivisia sääntöjä: enkelitkin tarvitsisivat järjestystä jo siksi, että
heidän monimutkaisten tehtäviensä toteuttaminen sekaannuksista ja yhteen-
törmäyksittä vaatisi koordinoitua.⁴¹ Se, että järjestyksen aikaansaaminen
tavallisesti vaatii jotakin tahoa ryhtymään auktoriteetiksi, s.o. tekemään
poliittisia ratkaisuja toisten puolesta kaikkien yhteiseksi hyväksi, johtuu
käytännöllisestä välttämättömyydestä. Päätökset voidaan näet tehdä vain
kahdella tavalla: joko yksimielisesti tai auktoritatiivisesti. Yksimielisyys
voisi olla ihanteellinen politiikan perusta, mutta sille on harvoin käytän-
nöllisiä edellytyksiä: poliittiset yhteisöt ovat liian suuria ja monimutkai-
sia.⁴²

Käyttäen esimerkkinä tapaoikeudellisen normin syntymistä Finnis osoit-
taa, että auktoriteetti viime kädessä perustuu käytännön tarpeeseen. Hän
mm. arvostelee perinteisiä oppeja *opinio iuriksesta* ja vakiintumisesta ja
katsoo tapaoikeuden sitovaksi tulemisen perustuvan käytännöllisen välttä-
mättömyyden tiedostamiseen. Ensin havaitaan käytännön koordinointi-
ongelma, joka vaatii ratkaisua yhteishyvän nimissä. Sitten keksitään toi-
mintamalli, jonka säännönmukainen noudattaminen näyttää järkevästi rat-

³⁹ Finnis 1980, s. 139–152.

⁴⁰ Vrt. tässä teoksessa H. L. A. Hartia käsittelevä artikkeli s. 129–143.

⁴¹ Finnis 1980, s. 231 ss.

⁴² Finnis 1980, s. 233; sama; The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory, *Notre Dame Journal of Law, Ethics, and Public Policy* 1 (1984) (115–137), s. 133 ss.

kaisevan käsillä olevan ongelman. Velvoittava normi syntyy tällöin siitä, että käytäntöön osalliset tahot ymmärtävät löydetyn ratkaisumallin pitämisen auktoritatiivisena normina käytännöllisesti välttämättömäksi, mikäli ongelma halutaan kestävästi ratkaista. Velvoittavuus ei itse asiassa ole mitään sen kummempaa kuin tällainen käytännöllinen välttämättömyys.⁴³ Tällöin huomataan, ettei auktoriteetti perustukaan valta-asemaan vaan tarpeellisuuteen: oikea auktoriteetti on se, joka on tarpeen yhteishyvän toteuttamiseksi ja joka kykenee sen toteuttamaan, koska sillä on siihen edellytykset ja tilaisuus. *Auctoritas* (vrt. lat. *augeo* = mm. edistää kasvua, tehdä hedelmälliseksi, enentää, edistää, varustaa) merkitsee tahoja, jonka vastuulla on yhteishyvän viljeleminen. Siltä osin kuin yhteishyvä on jokaisen yhteisön jäsenen oma hyvä, vastuukin sen viljelemisestä on jäsenellä. Yksittäinen jäsen ei kuitenkaan kykene vastaamaan yhteishyvän viljelemisestä siltä osin kuin se on kaikkien jäsenten yhteinen hyvä, vaan siihen tarvitaan riittävät voimavarat ja riittävän laajan näkökulman omaava auktoriteetti, joka kykenee toteuttamaan yhteishyvään ojentuvan järjestyksen.⁴⁴

Politiikan koordinoititehtävän kannalta on tärkeintä, että auktoriteetti saa aikaan ja ylläpitää tehoisan järjestyksen. Pysyvän järjestyksen olemassaolo itsessään on *prima facie* yhteiseksi hyväksi:⁴⁵ järjestyksen tulee toki olla sisällöllisestikin aitoa yhteishyvää tavoitteleva, mutta jo pelkkä järjestyksen luominen luo olettan legitiimistä auktoriteetista, ellei toisin osoiteta. Legitiimiys ei tällöin perustu kansalaisten suostumukseen, yhteiskuntasopimukseen, tapaan eikä vallanperimysjärjestykseen, vaan yksinkertaisesti kykyyn taata oikeudenmukaisuutta uskottavasti ja ennustettavasti ylläpitävä järjestys. Näin uusi luonnonoikeuskoulu hylkää ennen kaikkea voluntaristisen ajatuksen, että legitiimiys riippuisi tahdosta, ja liittyy nimenomaisesti rationalistiseen perinteeseen: tahdonvastainenkin järjestys on legitiimi, jos legitiimiyden järjelliset edellytykset ovat käsillä. Silkka voima ei kuitenkaan luo kestäväää järjestystä. Pysyvästi uskottava yhteisön koordinointi ei näet onnistu, ellei järjestystä hallitse laillisuusperiaate, jota Finnis anglosaksiseen tapaan kutsuu nimellä *the Rule of Law*: lain tulee hallita, ei ihmisten.⁴⁶ Uskottavuuden ja ennustattavuuden toteutuminen näet edellyttää yhteisöä järjestävän politiikan perustumista yleisten sääntöjen johdon-

⁴³ Finnis 1980, s. 238 ss.

⁴⁴ Finnis 1980, s. 245 ss.

⁴⁵ Finnis 1980, s. 247 ss.

⁴⁶ Finnis 1980, s. 270 ss.; vrt. Osa I, s. 49 ss.

mukaiseen soveltamiseen: tämä on käytännöllisesti välttämätöntä, mikäli auktoriteetti on täyttääkseen asemansa johdosta vastuulleen langenneen järjestystehtävän.

(v) *Laki, oikeudenmukaisuus ja tottelemisvelvoite*

Poliittinen yhteisö järjestetään laeilla, jotka uusi luonnonoikeuskoulu määrittelee paljolti Tuomas Akvinolaisen tapaan näin: laki on asianmukaisen ja tehokkaan auktoriteetin täydellisen yhteisön yhteiseksi hyväksi antama ja julkistama järjenmukainen ja sanktioitu järjestys, joka pyrkii ratkaisemaan yhteisön koordinoitongelmia olosuhteiden edellyttämällä ja laillisuusperiaatetta noudattavalla tavalla.⁴⁷ Lain perustehtävä on palvella yhteistä hyvää. Paitsi että sen tulee aina kunnioittaa perushyvistä ja käytännöllisen järjen perusedellytyksistä johtuvia ehdottomia moraalinormeja, sen tulee siksi silloinkin, kun näistä ehdottomista normeista ei ole kysymys, sovittaa pyrkimyksensä kaikkien oikeaan yhteiseen hyvään. Jo pelkkä johdonmukaisuuden ja jatkuvuuden ylläpitäminen on *prima facie* -yhteishyvän suuntaista, mutta se ei välttämättä täytä kaikkia oikeudenmukaisuuden kriteerejä. Tällöin yllä lausutun määritelmän valossa ”laki” voikin olla enemmän tai vähemmän laki aina sen mukaan, täyttääkö se kaikki lain kriteerit vai vain jonkin osan niistä.⁴⁸ Silloin myös lain alamaisten velvollisuus noudattaa lakia saa vaihtelevia sävyjä. Jos laki on aristoteelista sanontaa käyttäen ”laki lisämaareitt”, sitä on myös ehdoton velvollisuus noudattaa; mutta jos se onkin vain ”laki eräässä mielessä”, saattaa olla käsillä tietty velvoite sen noudattamiseen, mutta ei välttämättä varsinaista velvollisuutta, koska se ei sido moraalisesti omaatuntoa.

Lähtökohtana uuden luonnonoikeuskoulun velvoittavuusanalyysille on käsitys velvoitteesta käytännöllisenä välttämättömyytenä.⁴⁹ Finnis esittää, että on käytännöllisesti välttämätöntä noudattaa lakia kokonaisuutena, koska se on luonteeltaan saumattoman verkon kaltainen:⁵⁰ se pysyy vahvana vain, jos se säilyy kokonaan ehjänä. Jokainen repeämä heikentää koko ra-

⁴⁷ Finnis 1980, s. 276; vrt. Osa I, s. 75.

⁴⁸ Finnis puhuu lain keskeismääritelmästä: kun kaikki kriteerit täyttyvät, laki on täysi laki, mutta kun osa kriteereistä ei täyty, laki on vain osittaisessa mielessä laki; ks. Finnis 1980, s. 277 ss.

⁴⁹ Finnis 1980, s. 297 ss.

⁵⁰ Saumattomasta verkosta ks. etenkin Finnis 1984.

kennetta: tottelemattomuus horjuttaa lain kunnioitusta ja auktoriteettiasemaa ja vähentää siten sen kykyä täyttää koordinoititehtävänsä tyydyttävästi. Tästä syystä oikeusjärjestyksen jäsenillä on yllä mainitun *prima facie* -legitiimiyden nimissä yleinen ja poikkeukseton velvoite noudattaa kaikkia lakeja: muuten laki menettäisi tosiasialliset edellytyksensä viljellä menestyksellisesti yhteistä hyvää. Tämä ei kuitenkaan merkitse, että jokaista yksittäistä lakia tai normia olisi ehdoton velvollisuus totella. Finnis erottaa velvoittavuudessa eri aspekteja:⁵¹ muodollis-legaalisesta näkökulmasta katsoen laki voi olla ”oikeudellisessa mielessä oikeudellisesti velvoittava”, mutta sisällöltään ”moraalisessa mielessä oikeudellisesti velvoittamaton”. Koska laki näet on järkeen, ei tahtoon, perustuva instituutio, sen velvoittavuuskin moraalisisessa katsannossa perustuu siihen, noudattaako se järjen ohjausta ja vetoaako se mielekkäällä tavalla alamaistensa järkeen. Tässä mielessä velvoittava laki on oikeassa suhteessa yhteiseen hyvään eli oikeudenmukainen. Oikeudenmukainen se taas on, kun seuraavat edellytykset täytyvät:⁵² se ei tavoittele kenenkään (esim. lainlaatijan) erillistä etua toisten yhteisön jäsenten kustannuksella; sen on asettanut oikea auktoriteetti; se noudattaa reiluja menettelytapoja; ja se jakaa yhteisöön liittyvät edut ja taakat oikeudenmukaisesti eikä suosi eikä hyljeksi ketään asiattomin perustein. Jos jokin näistä edellytyksistä ei täyty, laki on epäoikeudenmukainen, eikä se silloin velvoita moraalisesti omaatuntoa vain siksi, että se on oikeudellisessa mielessä oikeudellisesti velvoittava. Oikeusyhteisön jäsenellä on siis lupa tottelemattomuuteen, jos laki näin on vain ”laki eräässä mielessä”.

Finnis erottaa kuitenkin vielä yhden velvoittavuuden aspektin, nimittäin varsinaisen moraalisen velvollisuuden, joka tarkoittaa sitä, mitä asianomaisen on kulloinkin kaikki seikat huomioon ottaen tehtävä. Joskus olosuhteet voivat osoittaa, että epäoikeudenmukaisenkin lain totteleminen on käytännöllisesti välttämätöntä. Finnis viittaa Akvinolaisen ”skandaali ja hämmennys” -argumenttiin:⁵³ jos tottelemattomuus vaikuttaisi haitallisesti oikeusjärjestyksen kykyyn tavoitella yhteishyvää, voi käsillä olla – ”skandaalin ja hämmennyksen välttämiseksi” – moraalinen velvollisuus totella moraalisisessa mielessä oikeudellisesti velvoittamatonta lakia. Näin voi olla esimerkiksi arvostetun julkisuuden henkilön kohdalla, jos voidaan päätellä, että hä-

⁵¹ Finnis 1980, s. 314 ss.; s. 354 ss.

⁵² Finnis 1980, s. 352 ss.; vrt. Osa I, s. 83 s.

⁵³ Finnis 1980, s. 360 ss.; *Summa theologiae* Ia IIæ 96,4 resp. in fine.

nen tottelemattomuutensa voisi johtaa monet kansalaiset, joilla ei välttämättä ole edellytyksiä arvioida asian merkitystä, noudattamaan hänen esimerkkiään kevein tai harkitsemattomin perustein. Näin uusi luonnonoikeuskoulu käytännössä päätyykin velvoittavuuskysymyksessä sangen oikeuspositivistiselle kannalle.

(vi) Uuden luonnonoikeuskoulun merkitys

Uutta luonnonoikeuskoulua on kritisoitu monin perustein. Kovinta on ollut toisia näkökohtia painottavien tomistikollegojen kritiikki. Sen lisäksi, että monet heistä Veatchin tavoin haluavat johtaa etiikan ontologiaa koskevasta teoreettisesta tiedosta, he ovat muun muassa kiistäneet perushyvien hierarkian puutteen ja puolustaneet niiden asettamista annettuun tärkeysjärjestykseen. Koko teoria on myös kyseenalaistettu ”minimalistisena” epäluonnonoikeusteorian, koska se häivyttää näkyvistä eksplisiittisen viittauksen luontoon ja operoi ”käytännöllisen järkevyyden perusedellytyksillä”, jotka toimivat kuin mitkä tahansa luonnosta riippumattomatkin normit.⁵⁴ Toisaalta sellaiset tutkijat, jotka eivät ole olleet halukkaita myöntämään joidenkin perushyviin perustuvien moraalinormien ehdottomuutta, ovat käyneet omaan taisteluunsa uutta luonnonoikeuskoulua vastaan. Tästä hyvä esimerkki on Andrew Koppelmanin hyökkäys uutta luonnonoikeuskoulua vastaan ja homoseksuaalisen avioliiton puolesta.⁵⁵ Kiivaat vastustajat ovat osoitus siitä, että koulukunta on onnistunut saavuttamaan lujan jalansijan moraalija oikeusfilosofisessa keskustelussa. Se on myös vaikuttanut käytävän keskustelun sisältöön kolmella tärkeällä tavalla.

Ensinnäkin uusi luonnonoikeuskoulu on luovuttanut kykynsä katolisen kirkon pastoraaliteologien avuksi. Viimeistään sen jälkeen, kun Germain Grisez julkaisi teoksen *The Way of the Lord Jesus: Christian Moral Prin-*

⁵⁴ Näin on tehnyt esim. Russell Hittinger, ks. edellä viite 20; ks. myös *Hittinger: Varieties of Minimalist Natural Law Theory*, *The American Journal of Jurisprudence* 34 (1989), ss. 133–170.

⁵⁵ *Koppelman: Is Marriage Inherently Heterosexual?*, *The American Journal of Jurisprudence* 42 (1997) (51–95). – Uuden koulun vastaukset: *Finnis: The Good of Marriage and the Morality of Sexual Relations: Some Philosophical and Historical Observations*, *ibidem* (97–134) ja Patrick Lee – Robert P. George: *What Sex Can Be: Self-Alienation, Illusion, or One-Flesh Union*, *ibidem* (135–157) puolestaan osoittavat koulukunnan teflonmaisen luonteen, jolla se on tähän asti kyennyt ainakin päällisin puolin itsevarmasti torjumaan miltei minkä hyvänsä siihen kohdistuneen kritiikin.

ciples (Vol. I, Franciscan Herald Press, Chicago 1983), koulukunnan tapa tulkita mm. Tuomas Akvinolaista on ollut mukana muovaamassa katolisen moraaliteologian nykyisiä painotuksia. – Toinen keskeinen vaikutus on ollut katolisissa piireissä käytävän filosofisen keskustelun elävöityminen ja terävöityminen, joka on seurannut koulukunnan suorasukaisesta tavasta hämmentää vanhoja aineksia ja puolustaa ”puhdasta” tomismia virheellisinä pitämiään tulkintoja vastaan. Koulukunnan toimintaa voidaan hyvin luonnehtia pieneksi tomisminpuhdistukseksi, joka on herättänyt luonnon-oikeuskeskustelun jälleen eloon.

Tärkeimpänä voidaan kuitenkin pitää uuden luonnonoikeuskoulun vaikutusta katolisen ajatusmaailman ulkopuolella: siellä se on tarjonnut moderniin ajatteluun pettyneille jälkimodernin maailmankuvan (tai -kuvattomuuden) houkuttelemille maailmasta itsensä vieraannuttaneille yksilöille uuden tilaisuuden ymmärtää, miten ajateltiin ennen modernin liberalismien syntyä, ja miten näitä ajatuksia voitaisiin tänä päivänä soveltaa modernin ajattelun synnyttämien ongelmien voittamiseksi. Tämä vaikutus on ollut mahdollinen, koska uuden luonnonoikeuskoulun kieli on ollut voittopuolisesti englantia: se on sallinut ajatusten esteettömän leviämisen myös protestanttiseen maailmaan. Finnisin ansiosta ei-katolinen lukijakunta on myös voinut lähestyä koulukunnan ajatuksia törmäämättä tarpeettoman korkeisiin teologisiin esteisiin.⁵⁶ Siten uusi luonnonoikeusoppi on voinut huomattavalla panoksella edesauttaa 1900-luvun kahden viimeisen vuosikymmenen aikana tapahtunutta yhteisöllisten ja rationalististen painotusten elpymistä yksilöllisten ja voluntarististen oppien jälleen varteenotettaviksi kilpailijoiksi morali- ja politiikkafilosofiassa. Tähän koulukunta on ennen kaikkea myötävaikuttanut paljastamalla monia lähteiden tuntemattomuudesta tai niiden tahallisuudesta vääristelyä johtuneita pinttyneitä väärinkäsityksiä, jotka ovat pitkään aiheetta estäneet salonkikelpoisiksi halajavia tutkijoita ottamasta vakavasti ”monivuotisen filosofian” ja luonnonoikeusopin tarjoamia mahdollisuuksia jäsentää normatiivinen todellisuutemme modernia mielekkäämmällä tavalla.

⁵⁶ Kuvaava on *Natural Law and Natural Rights* -teoksen rakenne: Koko teoria alusta loppuun esitetään ensin teologiasta riippumattomana. Viittaukset Akvinolaiseenkin on upotettu tekstiin hyvin taitavasti niin, että ne eivät hyi kriittisen lukijan silmille. Vasta aivan kirjan lopussa (s. 371 ss.) Finnis mm. Platoniin viittaten liittää oppinsa osaksi Jumalan kosmista leikkiä, jossa ihmiset ovat Jumalan pieniä leikkitovereita ja johon heillä on asemansa vuoksi velvollisuus osallistua sääntöjen mukaan.

Lähteet

- Arendt, Hannah: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958.
- Biggar, Nigel & Black, Rufus (Eds.): *The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*, Ashgate 2000.
- Detmold, J. M.: *The Unity of Law and Morality. A Refutation of Legal Positivism*, Routledge & Kegan Paul, Lontoo & Boston, MA., 1984.
- Finnis, John: *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford & New York 1980.
- Finnis, John: Natural Law and the "Is-Ought" Question: an Invitation to Professor Veatch, *The Catholic Lawyer* 26 (1981).
- Finnis, John: *Fundamentals of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, ja Georgetown University Press, Washington, D.C., 1983.
- Finnis, John: The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory, *Notre Dame Journal of Law, Ethics, and Public Policy* 1 (1984) (115–137).
- Finnis, John: Natural Inclinations and Natural Law. Deriving "Ought" from "Is" according to Aquinas, *Studi Tomistici* 30: *Lex et libertas. Freedom and law according to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the Fourth Symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy*, Rolduc, Nov 8 and 9, 1986 (toim. L.J. Elders, S.V.D. & K. Hedwig), Vatikaani 1987 (43–55).
- Finnis, John: The Foundations of Human Rights, *Vera Lex* XV:1–2 (1995), s. 89–92.
- Finnis, John: The Good of Marriage and the Morality of Sexual Relations: Some Philosophical and Historical Observations, *The American Journal of Jurisprudence* 42 (1997) (97–134).
- Grisez, Germain: The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa theologiae*, I–II, Question 94, Article 2, *The Natural Law Forum* 10 (1965), (168–201).
- Grisez, Germain, Boyle, Joseph ja Finnis John: Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends, *The American Journal of Jurisprudence* 32 (1987) (99–151).
- Hallamaa, Jaana: *The Prisms of Moral Personhood. The Concept of a Person in Contemporary Anglo-American Ethics*, Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 33, Helsinki 1994.
- Henle, S. J.: A Catholic View of Human Rights: A Thomistic Reflection, teoksessa *The Philosophy of Human Rights. International Perspectives* (toim. Alan S. Rosenbaum), Aldwych Press, Lontoo 1981, (87–93).
- Hittinger, Russel: *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame UP, Notre Dame, Indiana, 1987.
- Hittinger, Russel: Varieties of Minimalist Natural Law Theory, *The American Journal of Jurisprudence* 34 (1989), (133–170).
- Koppelman, Andrew: Is Marriage Inherently Heterosexual?, *The American Journal of Jurisprudence* 42 (1997) (51–95).
- Lee, Patrick ja George, Robert P.: What Sex Can Be: Self-Alienation, Illusion, or One-Flesh Union, *The American Journal of Jurisprudence* 42 (1997) (135–157).
- Lisska, Anthony J.: *Aquinas' Theory of Natural Law: An Analytical Reconstruction*, Clarendon Press, Oxford 1996.
- MacIntyre, Alasdair: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, Lontoo 1987.

- MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, Lontoo 1988.
- McInerny, Ralph: *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, DC., 1982.
- Maritain, Jacques: *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Hartmann, Pariisi 1947.
- Maritain, Jacques: *Man and the State*, The University of Chicago Press, Chicago 1951.
- Massini, Carlos I.: *El derecho natural y sus dimensiones actuales*, Ed. Abaco de Rodolfo Depalma, Buenos Aires 1998.
- Platon: Teokset 1. *Apologia* ja *Kriton*. Suomentanut Marianna Tyni. Otava, Helsinki 1999, s. 9–55.
- Quadragesimo Anno* (15.V.1931, *Acta Apostolicae Sedis* 23).
- Rentto, Juha-Pekka: *Match or Mismatch? A Study on Ontological Realism and Law*. *Acta Societatis Fennicae Iuris Gentium* C:1, Helsinki 1992.
- Rentto, Juha-Pekka: *Toissijainen valtio. Kirjoituksia kansalaisvastuun ensisijaisuudesta subsidiariteettiperiaatteen mukaisessa valtioajattelussa*, Turun yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisuja, Julkisoikeuden sarja A:30, Turku 1995.
- Rentto, Juha-Pekka: *Vapauden lähteillä. Ajatuksia Aristoteleen kotilousfilosofian liepeiltä*, Juhlajulkaisu *Leena Kartio 1938–30/8–1998*, Turun Yliopiston oikeustieteellisen tiedekunnan julkaisuja A:7, Turku 1998, s. 277–288.
- Simpson, Peter: *Politics and Human Nature*, *The American Journal of Jurisprudence* 31 (1986), s. 79–96.
- Soper, Philip: *A Theory of Law*, Harvard UP, Cambridge, MA. & Lontoo 1984.
- Veatch, Henry: *For an Ontology of Morals*, Evanston, IL., 1971.
- Veatch, Henry: *Natural Law and the "Is-Ought" Question*, *The Catholic Lawyer* 26 (1981), s. 251–265.
- Veatch, Henry: *Natural Law: Dead or Alive?*, teoksessa *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*, The Catholic University of America Press, Washington, DC., 1987.
- Villey, Michel: *Cours d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, Pariisi 1962.
- Villey, Michel: *Le droit subjectif en question*, *Annuaire de Philosophie du Droit* IX (1964).
- Villey, Michel: *La formation de la pensée juridique moderne*, Ed. Montchrétien, Pariisi 1975.
- Villey, Michel: *Les droits et les devoirs de l'homme*, P.U.F., Pariisi 1983.

Kirjallisuutta

Oheiseen suppeaan listaan on otettu vain perusteokset, jotka yhdessä sangen tyhjentävästi määrittävät uuden luonnonoikeuskoulun kannan useimmissa olennaisissa suhteissa.

Germain Grisez: *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa theologiae*, 1–2, Question 94, Article 2, *Natural Law Forum* 10 (1965), s. 168–201.

Joseph M. Boyle, Jr. – Germain Grisez – Olaf Tollefsen: *Free Choice. A Self-Referential Argument*, The University of Notre Dame Press, Notre Dame & Lontoo 1975.

Germain Grisez: *Against Consequentialism*, *The American Journal of Jurisprudence* 23 (1978), s. 21–72.

John Finnis: *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford &

New York 1980. John Finnis: *Fundamentals of Ethics*, Oxford University Press, Oxford, ja Georgetown University Press, Washington, D.C., 1983. Germain Grisez – Joseph Boyle – John Finnis: Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends, *The American Journal of Jurisprudence* 32 (1987), s. 99–151. John Finnis: *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1991.