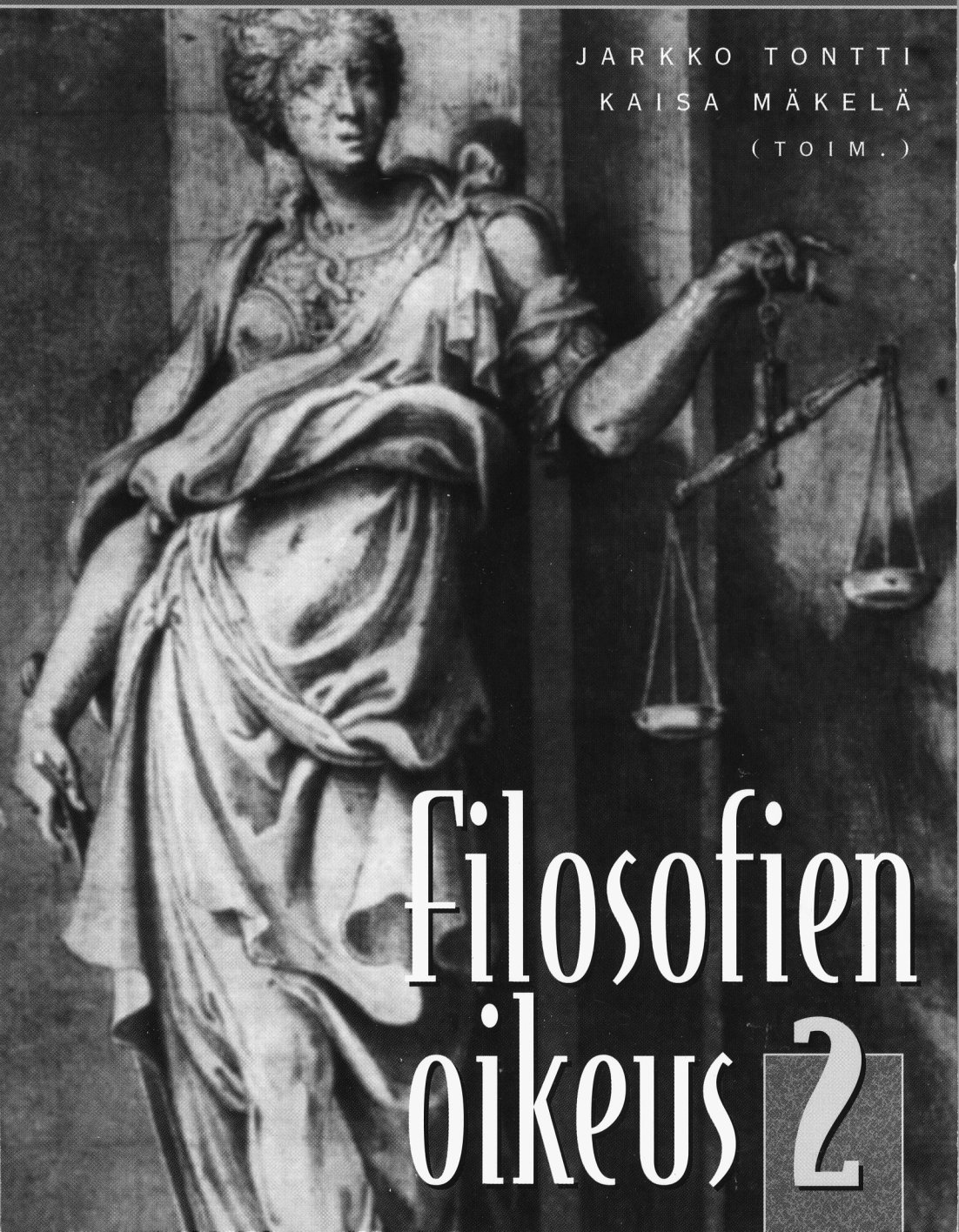
SUOMALAISEN LAKIMIESYHDISTYKSEN JULKAISUJA
E-sarja N:o 3

JARKKO TONTTI
KAISA MÄKELÄ
(TOIM.)



Filosofien oikeus 2

SUOMALAISEN LAKIMIESYHDISTYKSEN
JULKAISUJA, E-sarja N:o 3

Jarkko Tontti ja Kaisa Mäkelä
(toim.)

Filosofien oikeus II

SUOMALAINEN LAKIMIESYHDISTYS • HELSINKI

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
Ari Hirvonen

2 Oikeuden fenomenologia Adolf Reinachin mukaan 71
Juha Pöyhönen

3 Carl Schmitt: päätöksestä *nomokseen* 89
Mika Ojakangas

4 H. L. A. Hart oikeusfilosofina 131
Raimo Siltala

5 Hannah Arendt ja oikeuden poliittinen perusta 147
Susanna Snell

6 Rakkaus ja panttivankeus
Emmanuel Levinas oikeudenmukaisuuden perustasta 161
Marke Europaeus

7 John Rawls ja yhteiskunnallinen
oikeudenmukaisuus reiluna pelinä 183
Sirkku Hellsten

8 Martha Nussbaum – hyvän elämän filosofi 205
Marjaana Kopperi

9 Hans-Georg Gadamer – oikeus, traditio ja tulkinta 219
Jarkko Tontti

10 Paul Ricœur ja oikeuden kehät 239
Jussi Kotkavirta

11 Michel Foucault ja tuottavan vallan järjestys 257
Markku Koivusalo

12 Ronald Dworkin 295
Eerik Lagerspetz

13 Laki käytännöllisen järjen instituutiona
Uudet aristoteelikot ja "uusi luonnonoikeuskoulu" 315
Juha-Pekka Rentto

14 Jürgen Habermas – oikeuden kommunikatiivinen rationaalisuus 339
Kaarlo Tuori

15 Gianni Vattimo – filosofinen perustelu postmodernille oikeudelle? ... 361
Jussi Vähämäki

16 Derrida ja oikeus 393
Jari Kauppinen

Kirjoittajat 415

Esipuhe

In memoriam
Jyrki Uusitalo

Etenim, Quirites, exiguum nobis vitae curriculum natura circumscripsit, immensum gloriae.

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

Cicero

Filosofien oikeus I ja II -kirjat perustuvat Suomen oikeusfilosofisen yhdistyksen Sofy ry:n järjestämään luentosarjaan, jonka puitteissa esiteltiin aatehistoriallisesti merkittävien ajattelijoiden tuotantoa oikeusfilosofisesta näkökulmasta.

Teossarjan ensimmäinen osa esittelee länsimaisen ajattelun aatehistoriaa aina antiikista 1900-luvulle saakka. Teoksen toisessa osassa käsitellään päättyneellä vuosisadalla käytyä keskustelua oikeudesta ja oikeusfilosofiasta.

1900-luvun, erityisesti sen jälkipuoliskon, oikeusajattelua leimaa oikeutta koskevien teorioiden pirstaloituminen erillisiksi, välillä yhteismitattomiksikin näkemyksiksi. Hajaantumiskehitys näkyy myös tämän teoksen sisällöstä. Kirjoitukset antavat hyvän kuvan siitä, kuinka erilaisin lähestymistavoin kysymystä oikeudesta on päättyneen vuosisadan aikana lähestytty.

Joitakin yhdistäviä tekijöitä on kuitenkin löydettävissä. Yhtenä tälläisenä tekijänä 1900-luvun oikeusajattelussa voidaan nähdä paluu kysymyksiin oikeuden ja oikeudenmukaisuuden sekä oikeuden ja politiikan suhteista. Päättyneen vuosisadan oikeusfilosofista ajattelua on muovannut myös ajatus siitä, että ihmisen oleminen on perimmältään kielellistä. Kieleen sidonnainen maailman ja itsen ymmärtäminen sekä oikeudelle ja olemiselle asetetut uudet fundamentaaliontologiset kysymykset johtivat viime vuosisadan filosofit jälleen käymään keskustelua oikeuden, oikeudenmukaisuuden, moraalin ja etiikan välisistä yhteyksistä. Toisaalta oikeusajattelu on liberalismin kritiikin kautta avautunut muihin yhteiskuntatieteisiin. Tämä on pakottanut pohtimaan oikeuden paikkaa erityisesti suhteessa muihin ihmistieteisiin, talouteen ja politiikkaan.

Yhteisenä nimittäjänä teossarjan toisessa osassa käsiteltäville filosofeille toimii myös oikeuspositivismin kritiikki. Oikeusteoriassa ja oikeusfilosofiassa esitettävät kysymykset eivät enää johda perustelemaan lakien tulkintaa ja systematisointia, vaan esitettäviksi kysymyksiksi nousevat oikeuden perimmäiseen justifiointiin ja oikeuden rajoihin liittyvät ongelmat. Oikeuden yhteiskunnallistuminen ja moraalis-eettisten kysymysten nouseminen tärkeiksi onkin niin ikään nähtävissä eräänlaisena paluuna oikeuden ja oikeudenmukaisuuden suuriin filosofisiin kysymyksiin.

Äärimmilleen vietynä positivistisen ja oikeuden autonomiaa painottaneen ajattelun kritiikki on johtanut ajatukseen, jossa oikeudenmukaisuuden nähdään pakenevan laista ja oikeudesta itsestään ja se päädytään sijoittamaan oikeuden ulkopuolelle. Oikeutta oikeudenmukaisuutena ei enää niinkään tarkastella universaalina vaan ainutkertaisena tapahtumana. Oikeuden ainutkertaisuuden ajatuksen esiin nousussa on havaittavissa myös paluu antiikkiin, ja antiikin tragedioihin. Filosofien oikeus I ja II -kirjat muodostavatkin historiallisen ja aatteellisen jatkumon, jossa antiikista juontuva oikeusajattelu palaa lopulta juurilleen.

Filosofien oikeus I ja II -kirjojen saatua lopullisesti painoasunsa tahdomme esittää lämpimät kiitokset kirjan valmisteluun osallistuneille henkilöille. Arvokkaan panoksensa Filosofien oikeus luentojen suunnitteluun ja kirjojen valmistumiseen ovat antaneet Suomen oikeusfilosofisen yhdistyksen hallituksen jäsenet. Erityinen kiitos kirjojen painokuntoon saattamisesta kuuluu Tuula Pietilälle, Lea Purhoselle ja Anssi Sinnemäelle, jotka ovat vaivojaan säästämättä osallistuneet hankkeen loppuun viemiseen. Lopuksi tahdomme jälleen kiittää kaikkia niitä, jotka ovat olleet osallisina tässä mittavassa hankkeessa esitelmöitsijöinä ja kirjoittajina, olivat he sitten filosofeja tai juristeja.

Filosofien oikeus I–II on omistettu Jyrki Uusitalon muistolle. Luentosarja ja siinä pidettyjen esitysten toimittaminen kirjaksi käynnistyi paljolti Jyrki Uusitalon aloitteesta. Jyrki ei saanut nähdä ideoimiaan teoksia valmiina, mutta voimme olla varmoja siitä, että oikeuden kysymyksen herääminen uudestaan filosofiana ja filosofiassa olisi tuottanut hänelle suurta mielihyvää.

Kaisa Mäkelä *Jarkko Tontti*

Ari Hirvonen

1 Martin Heidegger – oleminen ja oikeus

Mutta missä on vaara,
kasvaa myös pelastus

Friedrich Hölderlin

Haaste

Martin Heidegger on haaste, haaste saapua ajatteluun, olemiseen, kieleen ja totuuteen. Haaste on siinä mielessä merkillinen, ettei sitä pelkästään anneta haastetulle, vaan haastettu kuuluu tähän haasteeseen. Mutta mihin juttuun tämä haaste varsinaisesti on? Kuinka me kykenemme vastaamaan haasteen kutsuun, jos me kerran "jätämme ajattelemattomuudessamme ajattelukykymme kesannolle"? (G, 11/25)[1]

Heideggeria pidetään yhtenä merkittävimpänä ja omaperäisimpänä filosofina. Lista ajattelijoista, joihin hän on vaikuttanut olisi päättymätön. Tässä muutama: Hannah Arendt, Hans Jonas, Herbert Marcuse, Alexander Kojève, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty, Hans-Georg Gadamer, Michel Foucault, Gianni Vattimo, Jacques Derrida, Paul Tillich, Rudolph Bultmann, Jacques Lacan. Missään nimessä Heideggerin kriittisiä voimavaroja ei ole läheskään täydellisesti hyödynnetty kuten Jacques Derrida toteaa.[2] Heideggerin suhdetta muihin filosofeihin leimaa Heideggerin omat sanat: "Kukaan ajattelija ei ole koskaan astunut toisen ajattelijan yksinäisyyteen (*Einsamkeit*)." (WhD, 164) Ja kuitenkin ajattelu voi puhua ainoastaan tästä yksinäisyydestään sitä seuraavalle tai edeltävälle ajattelulle.

---

[1] Heidegger-viittauksissa ensimmäinen sivunumero viittaa saksalaiseen laitokseen ja jälkimmäinen suomennokseen.

[2] Derrida, *Positioita*, s. 60.

Heidegger on myös viime ja alkaneen vuosisadan kiistanalaisin filosofi. Ei yllättävä seikka, sillä hänen ajattelunsa on peräänantamatonta länsimaisen filosofisen tradition, ajattelun, kielen ja oletettujen varmuuksien sekä läsnäolon valometafysiikan destruktiota (*Destruktion*), joka samalla antaa jähmettyneelle ja kangistuneelle traditiolle takaisin sen joustavuuden ja purkaa ne perättäiset kerrostumat, jotka ovat peittäneet tradition alkuperän ajan kuluessa. Destruktion olennaisena osana on René Descartesista liikkeelle lähtevän uuden ajan subjektin ja siihen liittyvän subjekti–objekti-suhteen sekä esityksen (*Vorstellung*) kyseenalaistaminen.

Destruktio ja subjektin paikoiltaan siirtäminen on helppo leimata nihilismiksi tai negatiiviseksi ajatteluksi. Tämä asenne kuitenkin ymmärtää perusteellisesti väärin – joko tarkoitushakuisesti tai ajattelukyvyn kesannolle jättämisestä johtuen – Heideggerin ajattelun, joka nimenomaan on eurooppalaisen nihilismin kritiikkiä. Nihilismi merkitsee Heideggerille yksiraiteista ajattelua, yksipuolisia ja yhdenmukaisia näkemyksiä, kaiken tasoittamista samalle tasolle. Ajallemme on ominaista katseen ensisijaisuus, joka on johtanut olemisen mielen, mielekkyyden ja merkityksellisyyden latistumiseen kuvan pintaan. On opittava jälleen kuuntelemaan yksinkertaisen hiljaista voimaa, vaikka Heideggerin mukaan ihmisten korviin kantautuu vain koneiden ääni. On vielä niitä, jotka kuulevat peltotien lempeän puhuttelun, joka herättää tien ilmapiirissä syntyneitä vapautta rakastavaan mielenlaatuun, tietävään hilpeyteen, mutta myös alakuloisuuteen. Peltotien herkkä voima voittaa vielä ydinenergian valtaisan mahdin, jonka ihminen on laskutaidoillaan luonut kahleeksi omalle toiminnalleen, toteaa Heidegger. (F, 4–7/71–72)

Heidegger asettaa de-konstruktiivisen ajattelun tehtäväksi olemisen, joka on mielekkyyttä, palauttamisen uudelleen ajatteluun. Olemisen ajattelu onkin Heideggerin mielestä korkeinta toimintaa, johon liittyy "eettinen" vastuu olemisesta: niin pitkään kun emme ajatellen saa tietää, mitä on, emme voi kuulua sille, mitä tulee olemaan. "Me olemme totuudessa", mutta olennaista ei ole vastausten antaminen tai filosofisten järjestelmien rakentaminen vaan tinkimätön kysyminen, joka on ajattelun hurskautta. (GA2, §44) Kaikki kysyminen on taasen etsimistä.[3] Lukiessaan Heideggeria eksyy hakoteille, jos jääräpäisesti etsii vastauksia, absoluuttisia totuuksia, ajattelun lakeja tai moraaliperiaatteita. Heidegger onkin pikemminkin ajatteli-

[3] Kysymiseen kuuluu (1) kysymistä jo edeltä ohjaava etsittävä kohde, (2) kysytty, jota kysytään, (3) se, mihin kysymisessä on tähdätty ja (4) se, kuka kysyjä on.

ja kuin pelkkä filosofi, ja ajattelun alueella ei ole mitään auktoritatiivisia normeja. Ajattelun ainoa mitta tulee ajattelusta itsestään, jonka vuoksi Heidegger pyrkii siihen, mistä filosofian ajattelemisen tulisi lähteä, mutta jota se filosofiana ei voi kokea ja omaksua. (EP, 65) Heideggeria lukiessa ei pidä vain tuijottaa mustien merkkien lipumista paperin valkoisella pinnalla vaan on todella kuunneltava kysymyksiä sekä sallittava itsensä tulla provosoiduksi kysymään. Heideggerin ajattelun edessä lukija ei saa vapautta ajattelemisen vaivasta. Tämä ei tarkoita sitä, että Heidegger kutsuisi meitä kohoamaan universaalin totuuden tai platonilaisten ideoiden valtakuntaan, sillä ajattelun lähtökohtana ja alkuperänä on oltava jokaisen *oma oleminen*, joka ei voi olla subjekti–objekti-suhteen objekti eikä myöskään sellaisena esittävissä oleva.

Heideggerille kieli on olennaisen tärkeää, sillä se on ihmisen "perusta", jopa siinä määrin, että kieli on se, mikä varsinaisesti puhuu. Heidegger luo kieltä kuunnellen omaa kielioppiaan, omaksuu filosofisen ajattelun käyttöön arkisaksan ilmaisuja, työstää saksan kielessä uusia yhdyssanoja, jäljittää ja avaa huikealla tavalla saksan ja kreikan kielen etymologioita, käyttää hyväkseen metafysiikan eli filosofian tradition tuottaman kielen voimavaroja tulkiten tätä kieltä uudelleen varsinaisten ongelmien valossa, jolloin kaikkein perustavimpien sanojen (maailma, totuus, oleminen, aika) voima ja aiemmin kuulumattomat mahdollisuudet nousevat esiin. Heideggerille kieli ei ole vain kommunikaatioväline vaan ajattelua, joka ajattelee olemista. Hän pitääkin aikamme teknologista kieltä epävarsinaisena kielenä, jollaisena se on langennut julkisuuden diktatuurin komentoon, joka päättää etukäteen mikä on käsitettävää ja käsittämätöntä, mikä asiallista ja asiatonta.[4] Kielen todellinen merkityksellisyys on siinä, että me elämme aina jo kielessä aivan kuten maailmassakin. Vain siellä missä on kieli on maailma, ja vain siellä missä on maailma on historia. (GA4, 38/35)[5]

---

[4] Heideggerin erottaa teknologisesta kielestä perityn ja perinteisen kielen: jos ensimmäinen on epävarsinaista, instrumentaalista, inhimillistä ajattelua palvelevaa kieltä, juttelua kommunikaationa ja informaationa (analyyttinen filosofia on ääriesimerkki metafyysis-teknologisesta kielestä), niin jälkimmäinen säilyttää alkuperäisen varjelemalla kielen mahdollisuuksia. Peritty/perinteinen kieli on äidinkielemme, jonka huomaan olemuksemme on jätetty ja jossa me puhumme. (ÜS, 20–21, 27–28)

[5] Heideggerille maailma (*Welt*) ei ole vain jokin oleva tai olioiden kokoelma eikä myöskään mielen muodostama kehikko. Siksi ei "maailma on" vaan "maailma maailmoi". Maailma on se, missä me ihmiset asumme maailmallisina olevina, jotka paljastavat niin toisia olevia kuin itseämme. *Olemisessa ja ajassa* hän korostaa elinympäristöämme (*Umwelt*) maailmana, mutta sittemmin maailma on hänelle ennen kaikkea oleva kokonaisuu-

Heideggerille ajattelu ja puhuminen ovat identtisiä olemisen sanomisena ja paljastamisena: kieli on olemassaolon asumus, ja ajattelu tuo sanonnassaan olemisen kieleen. Kieli taasen paljastaa totuuden, jonka sanomisessa ei ole kyse jo tunnettujen varmuuksien toistamisesta. Heideggerin mukaan me olemme aina totuudessa, kätkeytymättömyyden ja kätkeytymisen liikkeessä. Ymmärtääksemme tämän on meidän pysyttävä erossa Platonista ja Aristoteleesta alkunsa saavasta ja omaan aikaamme jatkuneesta yhtäpitävyydeksi ymmärretystä totuuden käsitteestä. Saksan *Wahrheitin* ja latinan *veritaksen* sijaan Heidegger kuuntelee kreikan totuutta tarkoittavaa sanaa *alētheia*, joka merkitsee kätkeytymättömyyttä (*Unverborgenheit*), ei enää kätkeytynyttä (*a-lēthē*). (GA34, 11) Totuus kätkeytymättömyytenä on olemisen edellytys, joka myös suo olemisen ja ajattelun kuulumisen toisilleen. Se avaa tilan ja täyttää sen valolla aukeamaksi (*Lichtung*) niin, että olevat voivat tulla siinä läsnäoleviksi olemisessaan. Totuus on esiin tulemisen ja kätkeytymisen tapahtuma, jossa olevat, olemisen historia, olemisen kukoistus ja sen unohtuneisuus, tosi ja epätosi, oikea ja väärä, oikeus ja epäoikeus mahdollistuvat. Niinpä totuus on dynaaminen ja ajassa tapahtuva historian näyttämöllepano, jossa oma olemiseni valaistuu ja jossa asiat ilmenevät minulle kadotakseen jälleen. Oleminen antaa näin oman totuutensa, joka koskettaa omalla ainutlaatuisella tavallaan meitä, koska se on meille intiimin läheistä.

Älkäämme kuitenkaan kiirehtikö perustamaan olemisen ajattelua millekään vakaalle perustalle, sillä "[o]leminen ei kuitenkaan ole mikään perusta (*Boden*) vaan perusta-ton (*Boden-lose*)." (GA54, 223) Totuus on sellainen vetäytyvä alkuperä, joka vetäytyessään tulevaan paljastaa olevan. Historia avautuu vasta vanavedessä. Tämä totuuskäsitys pakottaa meidät ajattelemaan olevien perustana olevaa liikettä, jolloin emme voi turvallisesti ja epäkriittisesti tyynnyttäytyä läsnäolevien olioiden ja tosiasioiden varmuuteen ja jatkuvuuteen, vaan joudumme kohtaamaan olevien moninaisuuden ja ajallisuuden. Samalla meidän on hylättävä totuuden ja epätotuuden vastakkaisuus ja pidettävä niitä yhteenkuuluvina, sillä totuudessa jotain jää aina kätkeytyneisyyteen.

Mikä sitten on Heideggerin merkitys oikeuden ajattelemiselle? Koska

---

dessaan ja meidän suhteemme siihen. Heidegger asettaa maailmaa vastaan kätkeytyvän, hallitsemattoman ja ehtymättömän maan, joka perustaa maailman ja on sen kanssa konfliktissa. Maailmat ja maat tulevat ja menevät, määräytyvät ja rappeutuvat. (GA2, §12, GA65, 476, UK, 30–35/44–49)

Heideggerin käsityksen mukaan jokainen ajattelija ajattelee vain yhtä ajatusta, on oikeutetusti kysyttävä mahtuuko Heideggerin ajatteluun oikeus, oikeudenmukaisuus ja kysymys ihmisen suhteesta oikeaan tai omaan eettiseen olemukseen (kutsun tätä jatkossa oikeuskysymykseksi). Eräs opiskelija kysyi kerran Heideggerilta milloin hän kirjoittaa kirjan etiikasta. Heidegger vaikeni. Tätä vaikenemista on tulkittu niin, että Heidegger hylkää etiikan erityisenä oppiaineena tai ettei hänellä ole etiikkaa lainkaan. Leimaako vaikeneminen Heideggerin suhdetta oikeuskysymykseen? Pyydän lukijaa virittäytymään tähän kysymykseen käydessään Heideggerin peltotietä.

Martin Heidegger – filosofian professori

Heidegger syntyi 22.9.1889 Messkirchissä, eteläisessä Saksassa, jossa hän myös kuoli 26.5.1976.[6] Heidegger opiskeli pätevöityäkseen roomalaiskatolisen papin virkaan yläkoulun seminaarilaisena ja jesuiittakoulun noviisina, jossa vaiheessa hän tutustui katolilaisen filosofin, Franz Brentanon ajatuksiin. Hän jatkoi katolisen teologian ja filosofian opintojaan Freiburgin yliopistossa. Useat hänen varhaisimmista teksteistään vuosilta 1912–1916 käsittelivät skolastista filosofiaa, uuskantilaisuutta, kriittistä realismia, fenomenologiaa, logiikkaa ensimmäisenä filosofiana. (GA1) Teologisten opintojensa yhteydessä hän tutustui myös hermeneutiikkaan. Vuonna 1913 Heidegger väitteli tohtoriksi arvostelukyvyn doktriinista psykologismissa, ja vuonna 1915 valmistui hänen habilitaatioväitöskirjansa fransiskaanisen teologifilosofi Johannes Duns Scotuksen (n. 1270–1308) kategoria- ja merkitysopista, jossa Heidegger pyrki luonnostelemaan omaa polkuaan uuskantilaisen ja uusskolastisen logiikan välissä. Työssä tuli sanotuksi vanhan Heideggerin asia (*Sache*), nimittäin kielen ja olemisen välinen suhde tai kysymys olemisen kielestä.[7] Henkilökohtaiset ja akateemiset ristiriidat katoli-

---

[6] Heideggerin syntymäkaupunki oli taloudellista takapajulaa, jota hallitsi maanviljelys ja pienteollisuus. Alueella vallitseva katolilaisuus oli voimakkaasti kytkeytynyt nationalismiin, antisemitismiin ja ksenofobiaan. Modernia kulttuuria, liberalismia ja sosialismia pidettiin uhkana, ja kyseisestä alueesta tuli sittemmin eräs natsismin keskeisistä tukialueista.

[7] Habilitaatioväitöskirjassaan Heidegger tematisoi kysymyksen olemisesta olemisen kategorioiden ongelmana ja kysymyksen kielestä merkityksenmuodostuksen doktriinina, mutta ei vielä ajatellut niiden perustavaa keskinäistä suhdetta. (GA1, 189–411)

laisten oppineiden ja virkamiesten kanssa saivat hänet irtaantumaan dogmaattisesta katolilaisuudesta vuosina 1916–1917. Merkittävänä tekijänä oli se, että häntä ei valittu vuonna 1916 Freiburgiin katolisen filosofian professoriksi. Heideggerin uskonnolliseen kriisiin lienee vaikuttanut myös hänen avioliittonsa vuonna 1916 protestanttisen Thea Elfriede Petrin kanssa. Kuitenkin omien sanojensa mukaan hän ei olisi tullut ajattelun polulle ilman teologista alkua, joskin alkuperä (*Herkunft*) tulee kohtaamaan meidät tulevaisuudesta (*Zukunft*) alun pysyessä seikkailuna. (US, 96) Nyt Heidegger oli valmis hyväksymään fenomenologian perustajan, Freiburgin yliopiston filosofian professori Edmund Husserlin lähtökohdan: todellista filosofiaa tehdään vasta kun ajattelija on vapauttanut itsensä kaikista teologisista olettamuksista.

Heidegger toimi vuodesta 1915 lähtien opettajana Freiburgin yliopistossa ja vuodesta 1919 aina vuoteen 1923 dosenttina ja Husserlin assistenttina. Vuosina 1923–1927 hän toimi apulaisprofessorina Marburgissa. Vuonna 1927 ilmestyi hänen tunnetuin teoksensa *Sein und Zeit* (*Oleminen ja aika*), jonka julkaisemisen jälkeen hänet nimitettiin Marburgin yliopiston filosofian professoriksi. Heti seuraavana vuonna hänet nimitettiin Husserlin seuraajaksi Freiburgin yliopiston filosofian professoriksi.

Viisi vuotta nimityksen jälkeen seurasi Heideggerin henkilöhistorian synkkä kausi. Kolme kuukautta Hitlerin valtaannousun jälkeen, vuoden 1933 huhtikuussa, Heidegger nimitettiin Freiburgin yliopiston rehtoriksi. Toukokuussa hän liittyi natsipuolueen NSDAP:n jäseneksi (ollen sen jäsen aina vuoteen 1945 saakka), ja toukokuun 27. päivänä hän piti virkaanastujaispuheensa, "rehtoripuheen". Syyskuussa Heidegger nimitettiin virallisesti Freiburgin yliopiston *Führeriksi*, jolla oli täydellinen auktoriteetti yliopistossa. Rehtorina ollessaan hän otti etäisyyttä juutalaisiin kollegoihinsa, joskin hänellä oli juutalaisia opiskelijoita vielä vuoden 1933 jälkeenkin. Hän antoi myös haitallisia lausuntoja eräistä aiemmista oppilaistaan. Emeritusprofessori Edmund Husserl joutui jättämään Freiburgin yliopiston natsihallinnon säätämän juutalaisia koskevan asetuksen perusteella. Heidegger ei itse tehnyt kyseistä päätöstä, mutta joutui rehtoriksi tullessaan vahvistamaan sen.[8] Vuoden 1934 ke-

[8] Heidegger ei kuitenkaan asettunut puolustamaan opettajaansa vaan antoi vaimolleen tehtäväksi lähettää Husserlille kukkapaketin ja kirjeen, jossa he ilmaisivat muuttumattoman kiitollisuutensa Husserlille. Husserlin kuollessa vuonna 1938 Heidegger ei osallistunut entisen opettajansa hautajaisiin, joskin oli silloin tiettävästi vuoteenomana. Heidegger poisti *Olemisen ja ajan* vuoden 1941 painoksesta omistuskirjoituksensa Husserlille, mutta tämä tapahtui kustantajan painostuksesta, ja teokseen jäi alaviite, jossa Heidegger kiittää Husserlia.

säkuun 30. päivänä Heidegger erosi rehtorin virasta jouduttuaan vastatusten työtovereidensa ja kansallissosialistisen puolueen virkamiesten kanssa, jotka vaativat häntä erottamaan oikeustieteellisen tiedekunnan dekaaniksi nimittämänsä Erik Wolfin ja korvaamaan hänet puolueelle sopivalla ehdokkaalla. Heidegger katsoi katkaisseensa välit natsismiin kyseisenä päivänä, koska piti kansallissosialistista politiikkaa petettynä vallankumouksena.

Vuonna 1945 Heidegger joutui natsismista puhdistautumiskomitean tutkinnan kohteeksi, ja hänet asetettiin opetuskieltoon. Hän joutui Saksassa eristyksiin, joskin hän oli kirjeenvaihdossa mm. Jean-Paul Sartren kanssa. Heidegger romahti fyysisesti ja henkisesti keväällä 1946 ja yritti itsemurhaa. Parantolassa hänen voimansa elpyivät. Vuonna 1949 päädyttiin siihen, että hänen osallistumistaan ei pidetty niin vakavana ja aktiivisena, että hän olisi menettänyt ammatilliset oikeutensa. Ennen päätöstä Karl Jaspers oli kirjoittanut Freiburgin yliopiston rehtorille Heideggerista yhtenä aikansa tärkeimmistä filosofeista, jolle tulisi sallia tutkimustyö ja opettaminen. (HJ, 275) Seuraavana vuonna Heideggerin ja Jaspersin välinen vuonna 1936 päättynyt kirjeenvaihto alkoi uudestaan. Vuonna 1950 Heideggerin entinen rakastettu Hannah Arendt vieraili Heideggerin luona seitsemäntoista vuoden molemminpuolisen vaikenemisen jälkeen.

Filosofian politiikka

Kysyttäessä Heideggerin oikeuskysymystä ei voida välttää pohtimasta hänen filosofisen ajattelunsa ja poliittisen sitoutumisensa välistä suhdetta.[9] Vaikka Heideggerin vuosien 1933–1934 teot ovat moraalisesti väärin, niin Heideggerin yksinkertainen leimaaminen natsiksi on virheellistä. Missään tapauksessa Heideggerin poliittinen toiminta ei anna oikeutusta Heideggerin kirjoitusten ulossulkemiseen filosofisesta ajattelusta. Joka kuvittelee, ettei Heideggeriin enää tarvitse paneutua, näyttää helposti narrilta, toteaa Hans-

[9] Keskustelun avauksena Heideggerin suhteesta natsismiin on pidetty Victor Fariaksen teosta *Heidegger et le nazisme* vuodelta 1987. Tämä ei pidä paikkaansa: Fariaksen esittämät faktat olivat jo tiedossa. Lisäksi se on ulkokohtainen, vanhentunut ja filosofisesti alkeellinen. Gadamerin sanoin se suorastaan loistaa tiedon puutetta. (Gadamer, Takaisin Syrakusasta?, s. 57) Fariaksen kirjan "paljastukset" perustuvat pitkälti Hugo Ottin tekemään tutkimustyöhön. (Ott, *Martin Heidegger*) Ks. myös Altwegg, *Die Heidegger Kontroverse*; Derrida, *Of Spirit*; Nolte, *Martin Heidegger*; Gethmann-Siefert ja Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*; Sluga, *Philosophy and Politics in Nazi Germany*; Wolin, *The Heidegger Controversy*.

Georg Gadamer, ja Werner Marxin mukaan olisi pitäydyttävä Heideggerin ajattelussa ja teoksissa.[10]

Heideggerin elämäkerran kirjoittajan Rüdiger Safranskin mukaan Heidegger ei ollut antisemitisti natsismin ideologisen hulluuden mielessä eikä hänen luennoistaan, filosofisista kirjoituksistaan, poliittisista puheistaan tai pamfleteistaan löydy antisemitistisiä tai rasistisia huomautuksia. Hän jopa pyrki estämään kahden juutalaisen professorin erottamisen ja järjesti juutalaiselle assistentilleen paikan Cambridgessa. Hän myös kielsi natsien opiskelijajärjestön antisemitistisen juutalaisplakaatin ripustamisen yliopistolle. Safranski näkee Heideggerin natsismin *desisionismina*. Enää filosofia ei merkinnyt Heideggerille yksinäistä ajattelua, vaan siinä oli kyse kansalaisten yhteisöstä. Vuoden 1933 marraskuussa pitämässään puheessa Heidegger korostikin opiskelijaa työläisenä, jonka oli pantava tutkimuksensa ja tietonsa kansan palvelukseen.[11]

Heideggerin filosofiaa ja politiikkaa ei voidakaan täysin erottaa toisistaan, ja katsoihan hän itse Platon-luennoillaan filosofin velvollisuudeksi toimia osallistujana historiassa. (GA34, 85) Heideggerin ajattelussaan nousee toistuvasti esiin kysymys kansallisesta, kotiseudusta, kotiinpaluusta ja saksan kielen soveliaisuudesta ajattelulle, koska sillä oli sukulaisuussuhde kreikan kieleen ja ajatteluun. Hän korostikin saksalaista tekijää filosofiassa vastapainona ranskalaiselle rationalismille, englantilaiselle utilitarismille ja amerikkalaiselle teknologia-pakkomielteelle, mutta hän ei nostanut esiin saksalaisuutta filosofiassa erottaakseen sen juutalaisuudesta. Hetken hän uskoi kansallissosialismin olevan vastaus modernissa maailmassa vallitsevalle teknologiselle nihilismille. Joseph Kockelmansin tavoin on todettava, ettei natsismin ja Heideggerin filosofian välillä ollut kuitenkaan olennaista sisäistä kytkentää. Pierre Bourdieu kuvaa Heideggeria yhdeksi lukuisista Weimarin tasavallan radikaaleista konservatiiveista, joka uskoi konservatiivisen vallankumouksen tarjoavan kolmannen tien bolsevismin ja amerikanismin välillä. Gadamerin mukaan Heideggerin osallistumisessa olikin kyse poliittisesta illuusiosta, ja Pöggelerin mielestä Heideggerilta puuttui praktis-poliittinen arvostelukyky.[12]

---

[10] Gadamer, Takaisin Syrakusasta?, s. 57; Marx, Ajattelu ja ajattelun asia, s. 136.

[11] Safranski, *Martin Heidegger*, s. 254–255 ja 259–260.

[12] Kockelmans, *On the Truth of Being*, s. 262–263; Bourdieu, *L'Ontoloqie politique de Martin Heidegger*; Gadamer, Takaisin Syrakusasta?, s. 55; Pöggeler, Heideggers politisches Selbstverständnis, s. 54–57.

Tarkastellaan hetki Heideggerin "rehtoripuhetta", jolla on merkittävä osuus pohdittaessa Heideggerin vuosien 1933–1934 oikeuskysymystä. Heidegger rinnastaa puheessaan Hitlerin Saksan Platonin *Valtioon.* Heidegger näkee itsensä valtiossaan tunnistavan Saksan kansan omaavan historiallisen tehtävän: oli jäljiteltävä kreikkalaista alkua, joka tuli kiskaista taistelun (*Kampf, polemos*) kautta pois vuosituhantisesta unohduksesta ja vetäytymisestä. Hän myös rinnastaa itsensä Platoniin ja pitää rehtorinvirkaa henkisenä johtamisena, joka on juurtunut saksalaisen yliopiston olemukseen. Tämä olemus saa arvonsa vain jos johtajia johtaa sellainen henkisen tehtävän taipumattomuus, joka pakottaa kansan kohtaloon kansan oman historian leiman. Heidegger asettui puheessaan myös jähmettynyttä yliopistoinstituutiota sekä pysyvien professorien valta-asemaa vastaan ja vaati kamppailua uuden yliopiston puolesta, joka asettuisi porvarillista idealismia ja positiivisia erillistieteitä vastaan. (SdU)

Philippe Lacoue-Labarthen mukaan Heideggerin poliittinen sitoutuminen tuotti vuonna 1933 pahinta mahdollista retoriikkaa sekä ilmeni kaikkine epäilyttävine seurauksineen. Hän kiteyttää "rehtoripuheen" toteamalla, että "on melkein kuin yliopiston alue olisi ennustettu erämaa ja sen rehtori jonkin poliittisen tragedian Teiresias."[13] Toisin sanoen Heideggerin poliittinen sitoutuminen perustui ajatukselle henkisen ja filosofisen hegemoniasta suhteessa poliittiseen hegemoniaan. Heideggerille johtajan tehtävänä oli johdattaa ja opastaa, johdatuksen perustuessa kaikkein ylimmälle johdatukselle (*Führung*), hegemonian hegemonialle, joka on kansan henkinen tehtävä. Tällöin henkisen ja kansallisen paikallaolemisen perustapahtumaksi tulee filosofis-poliittinen tieto (*Wissen, theōria*), joka on yhtä kuin tietotaito, *tekhnē*.[14] Derridan mukaan edellytyksenä Heideggerin tarkoittamalle johtajan ja ohjaajan henkiselle (*geistigen*) ohjaukselle on hengen käsky, johdatus, lähetys ja sen antama järjestys.[15]

Ainakin vuosien 1933–1934 Heideggerille filosofinen on poliittisen peruste tai perusta. Ja koska olemuksellinen tiede, metafysiikka, on maailman luomista sekä luomisen mahdollisuus, ja koska äärellisen transsendenssi toteutuu tietämisessä, niin poliittinen määräytyy ontologisesti filosofisen mukaisesti. Vaikka filosofinen teko ei toteuta uutta saksalaista valtiota, niin sen ilmaantuessa sekä asettaessa ja perustaessa itsensä, se on läpi-

---

[13] Lacoue-Labarthe, Transsendenssi päätyy politiikkaan, s. 79 ja 100–101.

[14] Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art, and Politics*, s. 13; Lacoue-Labarthe, Transsendenssi päätyy politiikkaan, s. 78 ja 81; Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, s. 175–188.

[15] Derrida, *Of Spirit*, s. 32–33.

kotaisin filosofinen tila ja paikka. Siksi Heideggerille kaikki "poliittinen perustaminen on filosofista, sillä filosofinen on yhtä kuin perustaminen. Toisin sanoen politiikkaa."[16]

Heidegger itse kommentoi rehtorinkauttaan vuonna 1966 *Der Spiegelille* antamassaan haastattelussa, joka hänen pyynnöstään julkaistiin postuumista vuonna 1976. Hänen mukaansa perusmotiivi ottaa virka vastaan oli palauttaa tieteiden olennaiset perusjuuret, jotka olivat tuhoutuneet tiedekuntien teknisen organisaation ja tieteenalojen käytännöllisten tavoitteiden asettelun seurauksena. "Rehtoripuheessaan" hän asettuu mielestään sellaista tieteen politisoitumista vastaan, jota kansallissosialistinen puolue ja opiskelijaliike kannattivat. Heidegger ei myöskään myönnä, että hän olisi halunnut tervehdyttää yliopiston kansallissosialistien kanssa, sillä yliopiston olisi tullut uudistua oman pohdiskelunsa kautta ja siten löytää oma olemuksensa. Hän väittää joutuneensa tekemään kompromisseja ja sanoo ettei enää kirjoittaisi sellaisia lauseita, joissa puhutaan Führeristä Saksan todellisuutena ja lakina. Edelleen Heidegger sanoo, että hänen vuoden 1934 luennot logiikasta, vuoden 1934–1935 luennot Hölderlinistä ja vuonna 1936 alkaneet Nietzsche-luennot olivat hänen ajattelunsa asettamista vastakkain kansallissosialismin kanssa. (GA16, 656–657, 664/176–177, 183)

Kuitenkin vielä vuonna 1935 Heidegger puhui kansallissosialismin sisäisestä totuudesta ja suuruudesta, koska se todellisesti ymmärrettynä kykenisi vastustamaan modernin ajan tuhoisaa kehitystä, jota leimasi teknologinen mielettömyys, taloudellinen hyväksikäyttö ja ajan katoaminen historiallisena vauhtiin, hetkellisyyksiin ja samanaikaisuuksiin. Heidegger asetti nyt vallitsevaa natsihallitusta vastaan idealisoidun vision kansallissosialismista pitäen tärkeänä sitä, että filosofi varjelisi ja puolustaisi vallankumouksellisen uuden alun alkuperäistä totuutta. (GA40, 28–29, 152) Ongelmallista on myös se, että Heidegger vaikeni natsismin hirmuteoista sodan jälkeenkin. Syynä hänen poliittiseen ja moraaliseen vaikenemiseensa saattaa olla se, että hänen poliittinen osallistumisensa oli päätynyt pettymykseen ja hänen yliopistovallankumouksensa päättynyt epäonnistumiseen.[17] Vuoden 1935 tienoille ajoittuu kuitenkin käänne Heideggerin ajattelussa, johon palaan tarkasteltuani teoksen *Oleminen ja aika* keskeisiä teemoja ja niiden suhdetta oikeuskysymykseen.

---

[16] Lacoue-Labarthe, Transsendenssi päätyy politiikkaan, s. 86 ja 91.

[17] Ks. Lang, *Heidegger's Silence*.

Toistava destruktio

Heidegger omaksui Husserlilta fenomenologian, joka suuntautui pois spekulatiivisen filosofian tuottamista suurista systeemeistä, akateemisen filosofian harjoittamasta puhtaasta käsitteiden analyysistä, naturalismista, objektivismista, positivismista ja psykologismista, pyrkien sen sijaan sellaiseen rationaaliseen varmuuteen, joka perustuisi puhtaasti tietoisuudelle annetun ilmiön tutkimiseen, jolloin lähtökohtana on olevan sijasta ilmiöt, jotka ovat asia itse. Vaikka *Oleminen ja aika* julkaistiinkin Husserlin toimittamassa teoksessa *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, niin Heideggerin eksistentiaalinen fenomenologia eroaa Husserlin fenomenologiasta, joka oli yhä liiaksi sidoksissa perinteiseen ontologiaan.[18]

Olennaista Heideggerin ajattelun ymmärtämiselle on destruktio, joka kohdistuu substantiaalisuuden ja subjektiivisuuden metafysiikkaan. Ontologisen tradition destruktion kautta Heideggerin ajattelu palaa sinnikkäästi siihen alkuperäiseen kokemukseen, josta traditio syntyi, tuoden samalla ilmi ajattelun tradition rajat suhteessa ajallisuuteen:[19] "Jos meidän on saatava olemiskysymys läpinäkyväksi historiallisuudessaan, silloin on tarpeen möyhentää kovettunutta traditiota ja vapauttaa se mitä se on peittänyt. Pitäessämme *olemiskysymystä johtolankana* ymmärrämme tämän tehtävän antiikin ontologiasta perittyjen sisältöjen *destruktioksi*. Tämä perustuu alkuperäisiin kokemuksiin, joissa on saavutettu olemisen ensimmäiset ja myöhemmin ohjaavat määritykset." (GA2, §6) Destruktio ei merkitse menneisyyden hautaamista tyhjyyteen, vaan se on sellaista poisrakentamista (*Abbau*), joka ei vapauta meitä ontologisen tradition taakasta vaan kartoittaa tradition positiivisia mahdollisuuksia. Heidegger pitää tärkeänä sellaista toistoa ja uudelleenherättämistä (*Wiederholung*), joka ei ole yksinkertaista menneen toistamista, vaan uudelleenajattelua eurooppalaisen tradition avulla ja tuon tradition uutta haltuunottoa. Toisto vastaa menneessä olleen eksistenssin mahdollisuuteen, mutta ei pyri palauttamaan aiempaa aktuaalisuutta. Se on tradition mahdollisuuksien esiin nostamista ja sen alkuperäisempää omaksumista. Destruk-

---

[18] Vaikka Heidegger vaikutti merkittävästi Jean-Paul Sartren eksistentialismiin, niin Heideggerin eksistentiaalinen fenomenologia ei ole eksistentialismia. Eksistentialismin keskeisellä teesillä – *eksistentia* (todellisuus) edeltää *essentiaa* (olemuksellisuus), joka kääntää nurin Platonista lähtien vallinneen hierarkian – ei ole mitään yhteistä Heideggerin eksistentiaalisen analytiikan kanssa. Metafysiikan tradition tavoin Sartre unohtaa olemisen totuuden. (ÜH, 19–20/67–68)

[19] Françoise Dasturin mukaan tässä on kyse dekonstruktiosta. Dastur, *Telling Time*, s. 39.

tiossa on siten ratkeamattomasti kyse metafysiikan tradition jatkamisesta ja sen keskeytyksestä, siihen juurtuneena pysymisestä ja sen ylittämisestä, konservatiivisuudesta ja radikaalisuudesta, metafyysisestä filosofoinnista ja ei-metafyysisestä ajattelusta. (GA2, §6, §74)

Destruktion ja toiston keskeinen merkitys on horjuttaa historiallisuutemme ymmärtämistä. Perintö ei ole menneisyyden saavutusten passiivista omaksumista ja kuvausta vaan niiden haltuunottoa tietyllä nimenomaisella tavalla – tämä tapa on perinnön avaaminen tulevaan. Tällainen *ontologinen* historiallisuus asettuu sellaista *onttista* objektiivista historiatiedettä vastaan, joka unohtaa kirjoittajan oman olemassaolon historiallisuuden, paloittelee historian erillisiin aikakausiin sekä ottaa kohteekseen yksittäisten tapahtumien sarjat tai lait. Heideggerin mukaan varsinaisen historiatieteen lähtökohtana ei ole "vain ainutkertaisesti tapahtunut ja tämän yläpuolella leijaileva yleinen, vaan mahdollisuus, joka on ollut faktisesti eksistentti". (GA2, §76)

Polku kohti olennaista olemiskysymystä

Tarkastelen seuraavaksi Heideggerin teoksessaan *Oleminen ja aika* hahmottelemaa fundamentaaliontologiaa, jolle on keskeistä kysymys olemisesta, olemiskysymys (*Seinsfrage*).[20] Heidegger analysoi sitä, mikä muodostaa ihmisen sellaiseksi, jolle olemisen alkuperäinen mieli ja merkitys tai eetos on olemassaolon valinta ja pohja käyttäytymiselle. Oleminen käyttää ja tarvitsee ihmistä, sillä oleminen ei ole olemista, jos ihmistä ei käytetä sen paljastamiseen, vakiinnuttamiseen ja muotoutumiseen. Heidegger kysyykin meille kaikille läheisintä asiaa, joka ainakin silloin tällöin ilmenee ja nousee etualalle jokaisen omassa elämässä: mitä minun oleminen täällä on, mikä on sen mieli ja merkitys, miksi ylipäätänsä on jotakin eikä ei-mitään?

Perustava kysymys olemisen mielestä lepää jokapäiväisen elämän ilmiselvyyden takana, mutta koska se on liian lähellä ja tuttua, niin se useimmiten unohdetaan. Meiltä ei puutu vain vastaus kysymykseen, vaan itse kysymys on hämärä ja vailla suuntaa. Vaikka me elämme aina jo olemisymmärryksessä, niin olemisen mieli on verhoutunut hämäryyteen. Siksi kysymys on asetettava. (GA2, §1–2)

Heidegger lähestyy olemiskysymystä fenomenologian kautta, jossa kyse

[20] Vielä kuolemansa alla vuonna 1976 Heidegger tervehti kuulijoitaan olemiskysymyksellä, joka on ainoa asia, mitä hän on sanojensa mukaan aina pyrkinyt kysymään kysymyksenä. (GA16, 747)

ei ole siitä, *mitä* jokin on vaan *miten* se on. Terminä se ilmaisee maksiimin: "asioihin itseensä!", joka vastustaa näennäisesti todistettujen käsitteiden omaksumista sekä näennäisiä kysymyksiä. Mitä sitten on tunnusomaisesti kutsuttava ilmiöksi? Se on jotakin, joka ensi sijassa ja enimmäkseen ei näyttäydy vaan on kätkeytynyt. Samalla se kuitenkin muodostaa kätkeytyneenä sen mielen ja perustan, joka ensi sijassa ja enimmäkseen näyttäytyy. Siinä ei ole kyse mistään yksittäisestä olevasta vaan *olevan olemisesta*.[21] Näin ollen Heideggerin eksistentiaalinen fenomenologia on tiedettä olevan olemisesta eli siis ontologiaa. Filosofia itsessään onkin fenomenologista ontologiaa, ja fenomenologia vastaa ontologisiin kysymyksiin.[22] Heideggerin fundamentaaliontologian teemana on ontologis-onttinen erityinen oleva, joka on *Dasein*.[23] Mikä kumma *Dasein*? Miksi ei yksinkertaisesti ihminen tai sinä ja minä tai vaikkapa me?[24]

---

[21] Fenomenologia-termi koostuu kreikan kielen sanoista *fainomenon* ja *logos*. Näiden kahden termin sisäinen yhteys on olennaisen tärkeä selvittää, jotta ymmärtäisimme Heideggerin fenomenologian. Kreikan *fainomenon* (ilmiö, näyttäytyvä, ilmenevä) tulee verbistä *fainesthai*, joka merkitsee näyttäytymistä. Heidegger pitää ilmauksen "ilmiö" merkityksenä itsessään näyttäytyvää, ilmeistä. *Fainomena* on siten kokonaisuus, joka näyttäytyy tai voidaan tuoda valoon. *Logos* käännetään usein järjeksi, arvostelmaksi, käsitteeksi, määritelmäksi, perustaksi tai suhteeksi, mutta Heideggerin mukaan se tarkoittaa ensisijaisesti puhetta, jonka tehtävän Aristoteles määrittelee *apofainesthaiksi* (näyttäytyminen). Puheena se tarkoittaa samaa kuin *delun*, joka on sen tekemistä ilmeiseksi, mistä puheessa on puhe. Siten *logos* saattaa sen nähtäväksi (*fainesthai*), mistä on puhe. Fenomenologia tarkoittaa siten *apofainesthai ta fainomena* eli "saattaa nähtäväksi itsestään lähtien se, mikä näyttäytyy niin kuin se itse itsessään näyttäytyy". (GA2, §7)

[22] Tämä oli jo noussut aiemmin esiin Heideggerilla. Theodor Kisielin mukaan varhainen Heidegger yhdisti ajattelussaan kaksi radikaalisuutta yhteen: vuoden 1919 luentojen fenomenologia alkuperien esiteoreettisena ensisijaisena tieteenä yhdistyi vuoden 1925 luentojen antiikin kreikkalaiseen ontologiaan. Yhtymäkohta oli ilmiö itsessään, joka oli olemisen "ontofenomeeni" eli meidän omien alkujemme alkuperäinen kokemus kokemuksessa itsessään, joka on oleminen. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, s. 362–363.

[23] Ontologia tarkastelee olemisen eri tapoja ja rakenteita, onttinen taasen olevaa. Usein ontologinen kysymys olemisesta ymmärretään kuitenkin väärin palauttamalla se johonkin olevaan ikään kuin oleminen olisikin luonteeltaan jotakin olevaa. Heideggerin fundamentaaliontologia pyrkiikin etenemään pidemmälle kuin traditionaalinen ontologia kysymällä ontologian perustaa. Tällöin se siirtyy olevista ontologisen eron (olemisen ja olevan välinen ero) toiselle puolelle kysymään totuutta olevan kätkeytymättömyytenä. Sen tehtävänä on analysoida *Daseinin* olemista valmisteluna fundamentaaliin kysymykseen olemisen mielestä. Lähtökohtana fundamentaaliontologialle onkin meidän *Daseinina* ollessamme omaama esiontologinen olemisymmärrys, jonka radikalisoinnin ja selventämisen kautta päästään fundamentaaliontologiaan.

[24] *Dasein* on suomennettu paikallaolemiseksi (Markku Lehtinen, *Kirje humanismista & Maailmankuvan aika*), täällä-oloksi (Reijo Kupiainen, *Oleminen ja aika*), mutta myös jätetty kääntämättä (Hannu Sivenius, *Taideteoksen alkuperä*). Selvyyden vuoksi jätän sen tässä paikassa kääntämättä.

Saksan kielessä *Dasein* tarkoittaa olemassaoloa ja läsnäoloa. Heideggerilla se koskee ihmistä ja ihmisen olemista.[25] Mutta vaikka konkreettisen ihmisen – sinun tai minun – onttisella olemassaololla on *Daseinin* ontologinen rakenne, niin inhimillistä *Daseinia* ei tule kääntää ihmiseksi. Sitä ei tule sekoittaa mihinkään yksittäiseen ihmiseen tai ihmiseen yleensä, ihmisolemukseen, ihmisluontoon, tietoisuuteen, olevan luokkaan tai ryhmään, mielen intentionaaliseen objektiin tai trassendentaaliseen subjektiviteettiin. *Dasein* ei myöskään ole paljas olemassaolo, elämä, läsnäolo tai eksistenssi vaan kyseessä on pikemminkin paikkallaoleminen, täälläoleminen, täälläolo, siellä-täälläoleminen. Yksinkertaisesti sanoen *Dasein* on avautuneisuutta olemiselle, sillä *Da* (siellä, tässä, täällä, siinä, tuossa, läsnä) on paikka, jossa oleminen (*Sein*) avautuu. Toisin sanoen *Da* viittaa ek-sistenssiin eli itsensä ulkopuolella olemiseen, siihen avautumiseen, jonka kautta "paikalla" ja "täällä" mahdollistuvat, jolloin avattu tilallisuus mahdollistaa maailman olemisen "siellä" ihmiselle. Itsensä ulkopuolella oleminen ei seuraa jotakin annettua itseä, vaan sen kautta itse vasta ilmenee. *Da* viittaa myös aikaan merkiten "silloin", "tällöin", "ajallaan", "milloin". *Daseinin* olemistapa on siten ajallista.

Heidegger katsoo fenomenologisen kuvauksen metodisen mielen olevan tulkintaa, joten sillä on *hermeneueinin* (tulkitseminen) luonne. Heideggerin fenomenologinen fundamentaaliontologia nousee *Daseinin* hermeneutiikasta, jonka avulla *Daseiniin* itseensä kuuluva olemisymmärrys pääsee selville olemisen todellisesta mielestä ja sen omasta olemisen perusrakenteesta. Fenomenologisen ontologian lähtökohdat ovat siten *Daseinin* hermeneutiikassa, joka ei ole sen kategorioiden (joiden kautta se käsitettäisiin pelkästään jonakin käsilläolevana) vaan eksistentiaalien (*existenzial*) analytiikkaa. Toisin sanoen eksistentiaalinen analytiikka on eksistentiaalista ymmärtämistä, joka tarkastelee sitä, miten eksistenssi eli *Dasein* on ja mitkä ovat sen ontologiset rakenteet. Heidegger ei kuitenkaan rakenna mitään peruskiveä tai perustaa olemassaolollemme, sillä sitä ei ole kuin olemassaolossa itsessään.

Heideggerin mukaan juuri *Dasein* on muusta olevasta onttisesti eroavaa, sillä se ei pelkästään esiinny muun olevan joukossa, vaan sen olemismuo-

---

[25] Heideggerin mukaan ainoastaan ihminen ek-sistoi. Väliviiva korostaa sanan kahta osaa: *ek* merkitsee "ulos", "tuolle puolen" ja *sistere* "seisoa", "asettua", "asettaa seisomaan". Tällöin saadaan esiin ihmisen olemassaolon tapa transsendoivana eli ulos-seisomisena ja itsensä ulkopuolella olemisena.

toon kuuluu olemissuhde olemiseen. Siten sillä on olevien joukossa erityinen suhde olemiskysymykseen ja siten olemisen mieleen ja merkitykseen. Kyse on yksinkertaisesti siitä, että *Dasein* ymmärtää jollakin tavalla itsensä olemisessaan. Sen onttinen erityisasema johtuu siitä, että se on ontologinen, koska se kytkeytyy ontologiseen tapahtumaan. Toisin sanoen *Dasein* määritellään suhteessa olemiseen eli eksistenssinsä kautta (*Dasein* onttisesti ensisijainen). Eksistenssinsä kautta määriteltynä *Daseiniin* kuuluu olemisen ymmärrys, jonka seurauksena se on sisäisesti ontologinen (*Dasein* ontologisesti ensisijaisena). Tämän johdosta siihen kuuluu suhteessaoleminen olemiseen, sillä ymmärtäessään olemisen *Dasein* ymmärtää sekä oman olemisensa että sellaisten olevien käsillä- tai esilläolemisen,[26] joilta puuttuu *Dasein*. Tämän seurauksena se on kaikkien mahdollisten ontologioiden ontis-ontologinen ehto. Se on sellainen olemisen tosiasia, jolla on mielekkyyden eli toiminnan rakenne, jota voidaan kutsua huoleksi (*Sorge*), jossa taasen on kyse mielen antamisesta olemisen tosiasialle. Nyt havaitsemme, että *Dasein* ei vain ja ainoastaan ole, vaan se on aktiivisesti olemistaan. Koska *Dasein* on ainoa ontologinen oleva – oleva, joka ymmärtää olemisen –, niin ainoastaan sen konstituutiosta voidaan löytää olemisen ymmärrys.

Dasein on *Dasein* vain ja ainoastaan transsendoimisensa (joka eroaa niin kantilaisesta transsendentaalisesta kuin onttisesta, ontologisesta ja epistemologisesta transsendentista) ansiosta, joka määrittää ihmistä. Kyse on *Daseinin* transsendenssista eli olevan ylittämisestä oleviin kokonaisuudessaan ja transsendoitumisesta maailmaan. *Daseinin* erityispiirteenä on olevien avoimuudessa seisominen ja itsensä löytäminen olevien joukosta, jolloin maailman sallitaan tapahtua. Samanaikaisesti *Daseinin* oleminen on sellaista maailman muodostamista, jossa transsendenssi takaa ihmisen vapauden, joka ei palaudu transsendointia edeltävään perustaan, olemukseen tai johonkin määrättyyn ihmisluontoon.[27]

---

[26] Käsilläolevat ovat olevia, joilla ympäröimme itsemme ja joita luonnehtii käsilläolevuus (*Zuhandenheit*). Ne ovat läsnä käytännöllisessä toiminnassamme välineinä. Kreikkalaiset käyttivät näistä jokapäiväisistä olioista termiä *pragmata*, joka merkitsee sitä, "minkä kanssa ollaan tekemisissä huolehtivassa kanssakäymisessä" (*praksis*), mutta jättivät tämän pragmaattisen luonteen hämärän peittoon. Me emme normaalisti kiinnitä niihin – kuten esimerkiksi kännykkävälineeseemme – huomiota paitsi silloin, kun ne menevät rikki, jolloin ne huomataan aineellisina olevina, joita luonnehtii esilläolevuus (*Vorhandenheit*), joka viittaa olevien objektiiviseen luonteeseen. Heidegger erottaa jokapäiväisen ja käytännöllisen käsilläolevuuden teoreettisesta esilläolevuudesta. (GA2, §15)

[27] *Da* paikkana viittaa totuuden paljastumiseen, aukeamaan, ajallis-tilalliseen paikkaan. Se myös nyrjäyttää minän ennalta annettuna olemuksellisena subjektina tai tietoisuutena transsendenssin tapahtumisen keskuksesta. (GA65, 217; GA2, §69.) Myöhempi Heideg-

Heidegger analysoi *Daseinin* eksistentiaalisia rakenteita, jossa oleminen "paikalla" tai "täällä" (*Da*) pysyttelee.[28] Olotilallinen ymmärtäminen on ensisijainen tapa, jolla olemme suhteessa maailmaan. Tässä on kaksi yhtä alkuperäistä eksistentiaalia: olotila ja ymmärtäminen. Olotila (*Befindlichkeit*) eksistentiaalisena rakenteena ilmaisee elämämme situationaalista luonnetta: me olemme joka hetki jossakin tilanteessa jollakin tavalla. Näin termi yhdistää sen mistä ja miten me löydämme itsemme. Sen mitä olotila ontologisesti ilmaisee ja osoittaa, on onttisesti meille mitä tutuinta. Siinä on kyse vireestä (*Stimmung*), johon olemme heitettyjä ja jonka seurauksena *Daseinimme* on aina jo jossakin vireessä[27a]. Ainoastaan vireen kautta tulemme tietoiseksi maailmasta, jossa kohtaamme toisia ihmisiä ja olioita. Toisin sanoen vire avaa maailmassaolemisen kokonaisena ja tekee mahdolliseksi suuntautumisen johonkin. (GA2, §29) Heidegger huomauttaa myös, että maailmattomilla eläimillä on kyllä tuskia, mutta ei virettä. (GA39, 82)

Ymmärtäminen (*Verstehen*) on avaavaa ja kuuluu aina maailmassaolemisen (*In-der-Welt-sein*). Siinä itsessään on eksistentiaalinen rakenne, jota Heidegger kutsuu luonnokseksi (*Entwurf*). Ymmärtämisessä *Dasein* luonnostaa olemistaan mahdollisuuksiin, sillä luonnos heittää eteensä ja avaa mahdollisuuden mahdollisuutena pyrkimättä tematisoimaan tai säätämään sitä. Tällöin ymmärtävä oleminen on omaa olemiskykyä. Ymmärtäminen kehittyy tulkitsemiseksi (*Auslegung*), joka työstää edelleen ymmärtämisessä luonnosteltuja mahdollisuuksia. Olotila ja ymmärtäminen luonnehtivat maailmassaolemisen alkuperäistä avautuneisuutta: yhtäältä *Dasein* on sen armoilla, että se on heitettynä tänne, jollaisena se on aina jossakin vireessä, jota se ei voi täysin ymmärtää; toisaalta se heittää itsensä ulospäin nähdessään mahdollisuuksia, joista se on. (GA2, §31–32) Olotilallinen ymmärtäminen voidaan nyt tulkita *Daseinin* vastuunottamiseksi siitä tilanteesta, johon se on heitetty.

---

ger korostaa transsendenssia sellaisena irtiheittäytymisenä, joka ei enää etene olemiseen olevien kokonaisuuden kautta vaan suoralla loikalla.

[27a] Kupiainen suomentaa *Befindlichkeitin* virittyneisyydeksi ja *Stimmungin* mielialaksi. Olen tässä päätynyt toiseen ratkaisuun suomentaen *Befindlichkeitin* olotilaksi ja *Stimmungin* vireeksi sekä *Gestimmtheitin* virittyneisyydeksi.

[28] Eksistentiaalisesta analytiikasta ja ymmärtämisestä eroaa eksistentinen (*existenziell*) ymmärrys, joka koskee omaa itseämme. Se tarkoittaa sitä, että *Dasein* ymmärtää itsensä eksistenssistään käsin, mahdollisuudestaan joko olla itsensä tai olla olematta itsensä, tarttumalla kiinni mahdollisuuksiin tai lyömällä ne laimin. Tämä kysymys voidaan selvittää vain oman eksistoimisen avulla. Se on *Daseinin* onttinen tehtävä. Näin myös erottelu eksistentiaalisen ja eksistentisen ymmärryksen välillä kytkeytyy ontologisen ja onttisen erotteluun. (GA2, §4)

Nimenomaan tässä suunnassa Werner Maihofer asettaa traditionaalista abstraktia luonnonoikeutta vastaan konkreettisen luonnonoikeuden, joka perustuu tilannekohtaiseen asioiden luontoon. Ihminen on heitettynä epäinhimilliseen maailmaan, jolloin konkreettinen luonnonoikeus voi merkitä vain ihmisen historiallisen itsemääräytymisen ennakoivaa luonnostelemista (*entwerfen*), joka ei ole perusteeton vaan huomioi annetun todellisuuden intressit ja odotukset. Siten luonnonoikeus eksistenssioikeutena voidaan ymmärtää Heideggerin pro-jektiona eli luonnoksena (*Entwurf*).[29]

Fundamentaaliontologian suunnassa avautuu näin Heideggeriin perustuva kysymys oikeuden perustavasta olemuksesta. Heidegger ei itse pohdi oikeuden fundamentaaliontologian mahdollisuutta, mutta erityisesti sodan jälkeisessä saksalaisen kielialueen oikeusfilosofiassa keskeiseksi teemaksi nousi kysymys oikeasta oikeudesta, jonka ajattelussa nimenomaan Heidegger nousi keskeiseksi lähtökohdaksi.[30] Arthur Kaufmannin mukaan oikeusontologiaan vaikuttikin erityisesti Heideggerin eksistentiaalinen fundamentaaliontologia. Kaufmannille oikeusontologia merkitsi konkreettis-eksistentiaalista olemisymmärrystä, johon liittyi ajatus historiallisesta täs-sä-ja-nyt luonnonoikeudesta.[31]

Aikansa keskeisimpiin saksalaisiin oikeusfilosofeihin kuuluneen Erik Wolfin mukaan filosofia kysyy olemista ja oikeusfilosofia oikeuden olemista ja olemisen tapaa oikeutena. Tämä on se perusta, jolta mahdollistuu Wolfin Heideggeriin vahvasti nojaava oikeuden fundamentaaliontologia (*Fundamentalontologie des Rechts*), joka kysyy "onko oikeus?". Näin Wolf erottaa oikeuden fundamentaaliontologian sen regionaaliontologiasta, joka kysyy "mitä oikeus on?" (oikeuden substanssin kysymys, johon kuuluu kysymykset oikeusinstituutioista, oikeuksia ja velvollisuuksia kantavan oikeussubjektin olemuksesta sekä tasa-arvoisuudesta kanssa- ja myötäihmisyytenä ja epäta-

---

[29] Maihofer, *Naturrecht als Existenzrecht*, s. 37–43.

[30] Termi *richtiges Recht* tulee kuitenkin saksalaisen oikeustieteilijä Rudolf Stammlerin vuonna 1912 julkaistusta teoksesta *Die Lehre von dem richtigen Rechte*. Heideggerin ja oikeuden suhdetta ovat pohtineet saksalaisella kielialueella oikeusfilosofit Erik Wolf, Arthur Kaufmann, Werner Maihofer, Walter Heinemann, Marc Blessing, Alessandro Baratta, Erich Fechner, René Marcic. Italiassa merkittävä ajattelija on ollut Antonio Villani. Suomalaisessa oikeusfilosofiassa Heideggeria ovat käsitelleet Panu Minkkinen ja Ari Hirvonen. Heideggerin etiikkaa ovat käsitelleet myös Juha Varto, Reijo Kupiainen ja Markku Lehtinen.

[31] Kaufmann, Einleitung. Jo vuonna 1933 saksalainen oikeusteoreetikko Carl Polak oli kirjoittanut eksistentiaalifilosofian ja oikeuden suhteesta teoksessaan *Studien zu einer existentialen Rechtslehre*.

sa-arvoisuudesta riitana) ja "miten oikeus on?" (oikeuden tehtävän kysymys, johon kuuluu kysymykset oikeustilasta, oikeusajasta, oikeuden asettamisesta, oikeudenkäytöstä ja oikeuden pidättämisestä).[32]

René Marcicin mukaan juristit tanssivat oikeudellisen pitämisen, *Sollenin*, saleissa. He ovat kotonaan sen muodollisessa ja teknisessä maailmassa, mutta eivät tiedä mitään parkettien alaisesta todellisuudesta, olemisen, *Seinin*, maailmasta. Se on heille kauhistuttavan outo (*Unheimliche*). Oikeusfilosofia (oikeuden regionaaliontologia) kyllä etenee pohjakerrokseen, mutta vasta oikeusontologia jatkaa matkaa aina kellarin outoon todellisuuteen saakka.[33] Walter Heinemannin mukaan oikeuden fundamentaaliontologiassa kysymyksen oikeuden olemuksesta on suuntauduttava kysymykseen "mikä on oleminen kohti oikeaa" (*Sein zum Recht*), joka ei ole pelkästään kysymys olemisesta oikeassa ja oikeudessa. Hänen mukaansa on kysyttävä miten laki ja sääntö ovat olemusyhteydessä olemiseen ja totuuteen sekä ihmisen olemassaoloon.[34]

Maailmassaoleminen ja lankeaminen

Palataan *Olemiseen ja aikaan*. Meillä on siis kyky olemiskysymykseen ja me olemme jokapäiväisessä maailmassa käsilläolevien välineiden ympäröiminä. Heideggerin mukaan me olemme maailman paljastumisen asuinsijoja, ja maailma avautuu meille jokaiselle omalla tavallaan. Elämä faktisuutena on sitä, että meidän täytyy olla se erityinen oleva, joka me olemme. Meidän rakenteemme *Daseinina* on maailmassaoleminen, joka on lähes synonyymi *Daseinille*, sillä vain ja ainoastaan *Dasein* on maailmassa ja vain sen olemistapaa kuvaa adjektiivi maailmallinen. Heideggerille maailma ei ole niinkään olevan kaikkeutta, joka voi olla esillä maailman sisällä, vaan jotakin, jossa faktinen *Dasein* elää. Sen sijaan käsilläolevat oliot ovat maailmansisäisiä tai maailmaan kuuluvia. Maailma on se, mistä me huoleh-

---

[32] Wolf, Rechtsphilosophie, s. 73–76. Heidegger kirjoitti Wolfin vuonna 1962 ilmestyneeseen 60-vuotisjuhlakirjaan *Existenz und Ordnung* Kantista ja olemisesta.

[33] Marcic, Um eine Grundlegung des Rechts, s. 511 ja 520.

[34] Heinemann, *Die Relevanz der Philosophie Martin Heideggers*. Jotta oikeuden fundamentaaliontologia olisi mahdollinen, niin Minkkinen edellyttää siltä sitä, että oikeutta ei ainoastaan nähdä maailmassaolevan *Daseinin* käytössä olevana välineenä vaan pikemminkin olemisen itsensä strukturaalisena osana. Tämä mahdollisuus on Minkkisen mukaan kuitenkin kyseenalainen. Minkkinen, *Thinking Without Desire*, s. 74–75.

dimme, ja me olemme sellaisia, jotka huolehtivat maailmasta. Oleminen maailmaa kohti on olemuksellisesti huolehtimista (*Besorgen*). (GA2, §12)

Maailmassaoleminen tulee edelleen ymmärtää ajallisuutena ja historiallisuutena (faktisen elämän historiallisuus). Vain *Dasein* on ajallinen (*zeitlich*). Muut oliot ovat ainoastaan ajansisäisiä.[35] Mutta mistä ajasta on kysymys? Jokapäiväisessä ja tavallisessa aikakokemuksessa on kyse maailmanajasta, käsilläolevien ja esilläolevien välineiden käytännöllisestä ajasta eli ajasta, jossa esineillä on oma aikansa (se on heräämisen ja nukkumaanmenon, aamiaisen ja illallisen, töihin menon ja vapaa-ajan aikaa). Jokapäiväinen huolehtiminen löytää "ajan" maailmansisäisestä olevasta, joka kohdataan "ajassa". Aristoteleesta lähtien aika on tematisoitu jonakin laskettuna, jossa laskettuna ovat hetkellisesti läsnäolevat nyt-hetket. Me ymmärrämme ajan keskeytymättömäksi ja jatkuvaksi nyt-hetkien seuraannoksi. Laskettua ja siten näkyviin saatua maailmanaikaa, joka on luonnontieteiden objektiivista aikaa, Heidegger kutsuu nyt-ajaksi, jonka olemme luonnostaneet itseemme. Tällainen nyt-aika ymmärtää väärin menneen ja tulevan, muistin ja ennakoinnin. Sille mennyt on vain "ei enää nyt, mutta aikaisemmin" ja tuleva "ei vielä nyt, mutta myöhemmin". Itse asiassa tällöin irrotamme ajan maailmasta, jonka seurauksena typistämme ja kätkemme maailmanajan sekä ajallisuuden yleensä.

Ajallisuudella Heidegger tarkoittaa alkuperäistä aikaa, jolle *Dasein* kuuluu, samalla kun ajallisuus kuuluu sille. Ennakointi ja muisti kytkevät ajallisuuden ekstaattisia (ajallisuuden hetket ovat itsensä ulkopuolella) hetkiä toisiinsa. Siten *Dasein* ajallistaa itsensä ja maailmansa kolmen ekstaasin – tuleva, nykyinen ja mennyt – yhteytenä. Ajallisuuden hetket ovat tulevaisuudellisia, ja tulevaisuus taas on sen tulemista, missä *Dasein* omimmassa olemiskyvyssään tulee itseään kohti. Koska se on ajallinen (*zeitlich*), on sen tapa varsinaisesti päättäväisenä kysyä ajallista (*temporal*) olemista ekstaattis-horisontaalisena ajallisuutena, jossa se on heitettynä menneestä nykyisyyteen, jotta se voisi olla tulevan tähden.[36] *Daseinin* olemista leimaa siten jokaisena hetkenä oleminen syntymän ja kuoleman välissä. Syntymä ei eksistentiaalisesti ymmärrettynä ole koskaan mennyttä siinä mielessä,

---

[35] Ajallisuudesta (*Zeitlichkeit*) Heidegger erottaa temporaalisuuden (*Temporalität*), joka soveltuu olemiseen, mutta ei *Daseiniin* tai mihinkään muuhunkaan olevaan.

[36] *Beiträge zur Philosophiessa* Heidegger erottaa aika-tilan (*khronos-topos, Zeit-Raum*) sekä fysiikan tila-ajasta että siitä tavanomaisesta käsityksestä, jonka mukaan asiat tapahtuvat jossakin historiallisessa paikassa ja ajassa, sillä aika-tila on toisiinsa kuuluvien ajan ja tilan alkuperäinen, yhtenäinen ja yhteinen lähde. Tämän kreikkalaiset ymmärsivät käsittäessään aika-tilan liikkumatilana, jossa olevat voivat tulla olemiseensa. (GA65, 376–378)

että se ei olisi enää esillä. Kuolema taasen ei ole mitään ulkopuolista, joka ei vielä olisi esillä vaan vasta saapumassa. *Dasein* eksistoi syntyneenä, "ja syntyneenä se on jo kuolemassa siinä mielessä, että on kohti kuolemaa". (GA2, §72) *Dasein* on historiallisena rajallisuuden leimaamana huolena syntymän ja kuoleman välissä, johon heitettynä se omaksuu perinnön ollen olemuksellisesti tulevaisuudellinen päättäväisyys, joka luonnostaa perintöä ja tekee siitä omaa.

Nyt voidaan tehdä tärkeä erottelu varsinaisuuden, ominaisen tai autenttisuuden (*Eigentlichkeit*) ja epävarsinaisuuden, ei-ominaisen tai epäautenttisuuden (*Uneigentlichkeit*) välillä. Heideggerin mukaan meidän itsetuntemuksemme ja oman olemiskyvyn ymmärryksemme kuuluu ajalliseen olemiseemme "paikalla" tai "täällä", joka on olemuksellisesti ymmärtämistä. Varsinaisuus merkitsee meidän eksistentiaalista itseymmärrystämme ja sitä, että olemisperustamme on omassa itsessämme eli omaperäisyyttä. Omaan eksistenssiimme kuitenkin kuuluu taipumus paeta varsinaisuudesta epävarsinaisuuteen jokapäiväiseen tyynnytetyn itsevarmuuden kodikkuuteen. Kotonaolemisessa on kuitenkin kyse lankeamisesta (*Verfallen*), jossa *Dasein* kääntyy pois itsestään. Epävarsinaisuus seuraa siitä, että pidämme itseämme käsilläolevana tai esilläolevana emmekä *Daseinina*, jolle kuuluu maailman tulkitseminen. Julkinen keskenäänoleminen hajottaa oman *Daseinin* kokonaan "toisten" olemistapaan, jolloin toiset katoavat eroavaisuudessaan ja nimenomaisuudessaan. Tämä on kuka tahansa tai jokamies (*das Man*) diktatuuria: me arvioimme, arvostelemme, nautimme, pukeudumme, luemme kuin kuka tahansa. Kenen tahansa olemistapa on Heideggerin mukaan tavanomaisuus, joka antaa mallin soveliaalle sekä hyväksyttävälle ja vahtii jokaista esiin tunkevaa poikkeusta. Kenen tahansa epävarsinainen huolehtiminen tasoittaa kaikki olemismahdollisuudet. Jokainen on tällöin toinen ja kukaan ei ole itsensä. Tällöin julkisuus hallitsee kaikkea maailman ja *Daseinin* tulkintaa, koska se ei koskaan mene itse asiaan. (GA2, §26–27, §31)

Tässä kaikessa on kyse kenen tahansa lankeamisesta jutteluun (höpisemme, jotta torjuisimme hiljaisuuden ja pitäisimme yllä kommunikaatiota), uteliaisuuteen (sellainen oleskelemattomuutemme lähimmän ääressä, joka pitää huolta jatkuvista huvitusmahdollisuuksista) ja kaksimielisyyteen (aidosti ja uutena luotu on vanhentunutta heti kun se on julkisesti ilmennyt), jotka luonnehtivat *Daseinin* jokapäiväistä olemista maailmassa. Tällöin *Dasein* on itse asiassa poissaoleminen (*Wegsein*), koska se ei ole "paikalla" tai "tässä" (*Da*) vaan "poissa" (*Weg*). (GA65, 301)

Oikeusjärjestyskin perustuu kenen tahansa ideaalin ylivaltaan ja saa si-

sältönsä julkisesta jutustelusta, jossa asetetaan normeja ja esitetään niiden tulkintoja, jolloin kenenkään ei tarvitse tehdä itse ratkaisuja oikeasta ja väärästä. Laissaoleminen on siten epävarsinaista kenenä tahansa olemista. Minkkinen analysoikin oikeutta välineenä, jolloin *Daseinin* olemistapa suhteessa oikeuteen on epävarsinainen. Sellaisena oikeus ohjaa jokapäiväistä käytöstämme läpinäkyvällä tavalla, joka ylläpitää muiden ihmisten kanssa jaetun maailman merkityksellistä ja järjestyksenmukaista kokemusta. Ilman oikeuden järjestystä *Daseinin* maailma ilmenisi merkityksettömänä. Mutta kuinka sitten *Dasein* saattaa osoittaa tämän järjestyksen korrektiuden tai oikeellisuuden? Vastaus on siinä, että sen on juurrutettava itsensä maailmaansa ja perustettava itselleen kiinteä paikka, joka takaisi oikeusjärjestyksen vakauden.[37]

Ahdistus, kuolema ja omatunto

Jos lankeaminen pakona pakenee julkisuuden kotoisuuteen, keneen tahansa ja huolehdittuun "maailmaan" (maailma olevien kaikkeutena) ja jos maailmassaolemisessamme ja laissaolemisessamme olemme pysyvässä lankeamisen tilassa, niin voiko mikään horjuttaa jokapäiväistä touhuiluamme olevien parissa?

Heideggerin mukaan ahdistus (*Angst*) herättää *Daseinissa* olemisen kohti ominta olemiskykyä, joka merkitsee olemisen vapaana itsensä valitsemista ja itsensä saavuttamista. Ahdistuminen olotilan moduksena avaa edelleen maailman maailmana alkuperäisesti ja suorasti. Mikä sitten ahdistaa niin paljon, että jokapäiväinen maailma horjuu? Ahdistava asia ei ole jokin oleva vaan kokonaan määrittämätön. Ahdistuksessa me oleilemme ei mitään eikä missään – tuntuu oudolta ja kaamealta (*unheimlich*). "Se on niin lähellä, että se ajaa ahtaalle ja salpaa hengityksen – mutta ei ole missään". (GA2, §40) Outous merkitsee sitä, että olemme poissa tutusta ja itsestäänselvästä jokapäiväisestä kotonaolemisesta ja saavumme kodittomuuteen (*Un-zuhause*). Ahdistuksessa me kuitenkin pääsemme lähelle olemassaolomme epävakauden ymmärtämistä. Ymmärrämme itsemme hajaantuneeksi aukeamaksi ja avautuneisuudeksi, koska ahdistus heittää meidät takaisin siihen, mistä me olemme ahdistuneet – se heittää meidät varsinaiseen maailmassaolemisen kykyymme. Heidegger tavallaan kääntää päälaelleen jokapäiväi-

[37] Minkkinen, *Thinking Without Desire*, s. 48–59.

sen ajattelumme, sillä hänen mukaansa tyyni ja tuttu on itse asiassa *Daseinin* outouden modus eikä toisinpäin. Siksi kodittomuus on eksistentiaalis-ontologisesti alkuperäinen ilmiö. Ahdistuksessa yksilöidytään varsinaisesti, joten se asettuu vastakkain epävarsinaisen yksilöitymisen keneen tahansa. Kuitenkin kummatkin yksilöitymisen muodot ovat toisistaan riippuvaisia itsensä tulkinnan muotoja.[38]

Se mikä todella ahdistaa on *Dasenin* maailmassaoleminen ajallistumisena, jossa nyt keskeiseksi tulee kuolema sellaisena äärimmäisenä mahdollisuutena, joka osoittaa mahdottomuutemme olla täällä, asettaa meidät maailmassaolemisemme rajoille sekä kyseenalaistaa jokapäiväisyyden huolet. Kuoleman mahdollisuudessa *Dasein* luovutetaan itselle maailmassaolemisen ohimenneisyyden ennakoivassa mahdollisuudessa. Vain oleminen vapaana kuolemalle antaa *Daseinille* selvän päämäärän ja sysää eksistenssin rajallisuuteensa, jolloin se tuodaan kohtalonsa yksinkertaisuuteen. Oma kuolema on jotakin, mistä kukaan ei voi vieraantua. Jokaisen on otettava kuolema vastaan ajallaan. Kuolema merkitsee Heideggerille ainutlaatuista olemisen mahdollisuutta, jossa on kyseessä *Daseinin* oleminen. Se koostuu ontologisesti kahdesta puolesta: se on "minun" kuolemani ja se koskee eksistenssiäni. Tässä olemisessa-kohti-kuolemaa (*Sein-zum Tode*) on kyse *Daseinin* alkuperäisestä tapahtumisesta, "joka sisältyy varsinaiseen päättäväisyyteen, ja jossa täälläolo [*Dasein*] vapaana kuolemaan *jättäytyy* omaan haltuunsa mahdollisuudessa, jonka se on perinyt mutta samalla valinnut". (GA2, §74) Vain olemisessa-kohti-kuolemaa maailma ylitetään varsinaiseen ajallisuuteen, jolloin vasta saatan sanoa jossain määrin absoluuttisesti "minä olen", jonka lausun tyhjyyteni edessä. Tällöin itse yhtäältä on erotettu maailmasta ja toisaalta on vielä maailmassaolemisen tavalla, mutta nyt maailma on sellainen, etten ole enää maailman ehdoin vaan täysin itsestäni ja itsekseni.

Ahdistuksen ja olemisen-kohti-kuolemaa ohelle kohoaa omatunto (*Gewissen*) ja sen kutsu (*Ruf*). Mutta omatunto ei sano mitään, ei tule julki, ei ole kommunikaatiota eikä säädä mitään sisällöllisiä normeja, joiden noudattamiseen voisi paeta omaa tilannekohtaista vastuuta. Viime kädessä oma-

[38] Pelko taasen on Heideggerille "maailmaan" langennutta, epävarsinaista ja itseltään sellaisena kätkettyä ahdistusta. Varsinainen ahdistus on harvinaista. Siitä pitää huolen julkisuuden ja lankeamisen ylivalta. Ilmiön harvinaisuus itse asiassa osoittaa, että *Dasein* pääasiassa pysyy itseltään varsinaisuudessaan kätkettynä, mutta tulee ahdistuksen perusolotilassa alkuperäisellä tavalla avatuksi. Filosofiassakaan ahdistusta ei ole juuri tulkittu sen eksistentiaalis-ontologisessa konstituutiossa ja tehtävässä.

tunto kutsuu ainoastaan tahtoon-omata-omatunto. Omantunnon äänetön ääni kutsuu olemisestaan huolta (*Sorge*) kantavan *Daseinin* syyllisenäolemiseen (*Schuldigsein*). Mutta minkä tuomioistuimen edessä olemme oikein syyllisiä?

Syyllisyys (*Schuld*) ei ole Heideggerille jonkin puutetta, vastuullisuutta jonkin käsillä- tai esilläolevan puutteen johdosta, olemista syynä jollekin puutteelle toisen maailmassaolemisessa, toisen eksistenssin vaarantamista lainrikkomisen tai muun vastuuttomuuden vuoksi tai velallisuutta, joka velallisen tulisi korvata tai sovittaa. Heidegger irrottaa varsinaisen syyllisyyden kaikista lain ja "pitämisen" suhteista, ja vasta alkuperäisen syyllisenäolemisen perustalta mahdollistuu syyksiluettavuus ja syyntakeisuus eikä päinvastoin. Itse asiassa arkiymmärrys (jollaista myös juridinen ymmärrys on), joka laskeskelee normeja vastaan tehtyjä rikkomuksia etsiskellen sovitusta, hyvitystä tai rangaistusta, käy pois omimmasta syyllisenäolemisestaan puhuakseen sitä äänekkäämmin rikoksista, rikkomuksista ja erehdyksistä.[39]

Kyse on siitä, että *Dasein* on olemisensa perustassa syyllinen. Eksistentiaalinen syyllisyyden määritelmä käsittää syyllisyyden olemiseksi tyhjyyden perustana. Eksistentiaalinen syyllisyys on itse asiassa perustana *Daseinin* olemiselle, joka on määritetty "ein" kautta, siis oleminen ei-minkään syynä tai perustana. Täsmennetään tätä "ei"-kuviota hieman. *Dasein* on heitettynä maailmaan, joten sitä *ei* ole tuotu tänne omasta voimastaan *eikä* se itse vastaa ja päätä maailmaan tulemisestaan. Sen on kuitenkin eksistoitava, mutta koska se *ei* ole itse asettanut perustaansa *eikä* sitä koskaan kykene hallitsemaan, niin se seisoo omalla painollaan, jonka sen vire ilmaisee taakkana. Siksi sen on tehtävä heitettynäolemisensa omien mahdollisuuksiensa perustaksi luonnostamalla mahdollisuuksiinsa, joihin se on heitetty. Tässä tehtävässä sillä *ei* ole synnynnäistä luontoa, olemusta tai normeja, jotka ohjaisivat sitä, vaan se on puhdas mahdollisuus, jonka on valittava joitakin mahdollisuuksia ja hylättävä toisia. Jotta *Dasein* nyt olisi itsensä heitetty perusta, niin se on olemiskykyä, jossa on kyse huolesta. Mutta tästä alkuperäisestä syyllisyydestä ja sen "eistä" *Dasein* lankeamisessaan pakenee keneen tahansa ja jokapäiväisten lakien maailmaan unohtaen oman eksistentiaalisen syyllisyytensä ja velkansa. Siksi alkuperäinen syyllisyys pysyy ensi sijassa avaamattomana.

---

[39] *Schuld* ei ole Heideggerille kristillinen synnin käsite, joskin sen jäljet on nähtävissä siinä samaten kuin syyllisyyden, väärintekemisen, lainrikkomisen, rikoksen ja niistä seuraavan velan teemat, jotka ilmenivät antiikin Kreikassa ja siitä eteenpäin.

Vain koska *Dasein* on olemisensa perustassa syyllinen, niin omatunto on mahdollinen. Omantunnon kutsu on huolen kutsu, joka kutsuu *Daseinia* pois eksyneisyydestä keneen tahansa ja ottamaan päättäväisesti vastuun omimmasta mahdollisuudestaan. Se on haaste, joka haastaa kuulemaan omaa itseä ja varsinaista syyllisyyttä sekä sivuuttamaan kenen tahansa kuulostelun ja velanmaksun toisille. Sen kutsu antaa ymmärtää alkuperäisen syyllisenäolemisen, joten se on sellainen takaisinkutsu, joka kutsuu eteenpäin mahdollisuuteen ja omaksumaan eksistoivasti heitetty oleva, joka se itse on. Toisin sanoen sen on ymmärrettävä heitteisyyden tyhjä perusta, joka sen on nostettava eksistenssiin. Näin *Dasein* on asetettu valinnan eteen kahden äärimmäisen "olla" väliin – itse, joka on maailman ehdoin, tai itse, joka on itsensä ehdoin – sekä kahden äärimmäisen "kuinka" väliin – sallia itsensä tulla elätetyksi jokapäiväisten huolten toimesta tai olla todella vastuussa omasta olemisestaan. Kaiken kaikkiaan haasteen oikea kuuleminen merkitsee itsensä ymmärtämistä omimmassa olemiskyvyssään, jolloin *Dasein* valitsee itsensä ja mahdollistaa omimman syyllisenäolemisensa. (GA2, §58)

Onko oleminen-kohti-kuolemaa eksistentiaalisena mahdollisuutenani, tietoisuutena omasta rajallisuudestani ja vapauteni välttämättömänä ehtona olemukseltaan eettinen? Pääsemmekö lankeamisen, ahdistuksen, kuoleman ja omantunnon kautta *Daseinin* etiikkaan ja siten Heideggerin fundamentaaliontologiassa avautuvaan oikeuskysymykseen? Vai riisuuko Heidegger omastatunnosta ja syyllisyydestä eettisyyden sitä perustavamman eksistentiaalisuuden hyväksi? Olemme askeltaneet risteykseen, josta avautuu neljä polkua:

(1) Tuoko lankeaminen ja epävarsinaisuus moraalisen paheksunnan peliin mukaan, jolloin epävarsinaisesta oikeassaolemisesta (tai toisin sanoin laissaolemisesta) eroava varsinainen oikeassaoleminen (*Im-Recht-sein*) olisi varsinaista olemista? Tässä on oltava tarkkana, sillä Heideggerin mukaan varsinaisuus ja epävarsinaisuus muodostavat eksistentiaaleina *Daseinin* olemista, joten lankeamisella ei ole negatiivista tai moralistista arvoa eikä se viittaa maallistunutta ihmisen syntiinlankeemusta. *Dasein* on langennut maailmaan olevien kaikkeutena, mutta se ei merkitse sitä, että *Dasein* menettäisi olemisensa. Lankeaminen merkitsee olemisen totuuden unohtamista olemukseltaan ajattelematta jätetyn olevan paineessa. Epävarsinaisuus ei ole ei-enää-maailmassaolemista vaan erityinen tapa olla maailmassa. Kyse ei myöskään ole mistään putoamisesta jostakin puhtaasta ja korkeasta alku-

tilasta maailman kurjuuteen vaan itsensä tulkitsemisesta maailman ehdoin. Itse asiassa maailmassaoleminen on itsensä tähden, mutta tämä itse on ensi sijassa ja ennen kaikkea epävarsinainen kuka tahansa itse. Siksi maailmassaoleminen on Heideggerin mukaan aina jo langennutta. Oikeusjärjestys, lait, moraalinormit ja oikeudenmukaisuusperiaatteet kuuluvat tähän langenneeseen maailmassaolemiseen. Ne ovat kenen tahansa säätämiä säädöksiä ja periaatteita, jotka ennalta annettuina vapauttavat ihmisen valinnan ja päätöksen välttämättömyydestä eri tilanteissa. Sosiaalinen konformismi merkitsee epävarsinaisuutta ja välinpitämättömyyttä varsinaisesta olemisen tavasta. Maailmassaolevina elämme väistämättä langenneina nyt-hetkien aikaan tullen keiksi tahansa.

(2) Entä omatunto? Se ei Heideggerille ole etiikan tai moraalifilosofian käsite vaan luonteeltaan ontologinen. Se ei kutsu meitä suinkaan mihinkään oikean tai hyvän ideaan tai periaatteeseen tai lainmukaisuuteen. Se ei myöskään säädä säädöksiä siitä, kuinka meidän tulisi olla, tai ohjaa siihen, kuinka me tunnistamme ja vältämme pahan.[40] *Olemisen ja ajan* "etiikka" painottaa oman perustan ajattelemista ja sen mahdollistamaa ja aikaansaavaa varsinaistumista olemisena-kohti-kuolemaa. Kuolemani avaa olemiseni varsinaisesti omanani. Heideggerin ontologisessa "etiikassa" mahdollisuus onkin olennaista suhteessa *Daseiniin*: *Dasein* ei ole vain ja ainoastaan tosiasia – siinä on kyse jokaisen omimmasta kyvystä ja mahdollisuudesta olla olemistaan.

(3) Onko ontologiassa todella etiikkaa? Fundamentaaliontologia kohtaa kysymyksen olemisen mielestä yleensä. Oleminen on Heideggerille filosofian perusteema. Se ei ole mikään olevan laji tai suku, mutta se on ominaista kaikelle olevalle. Lähtökohtana fundamentaaliontologialle on nimenomaan meidän *Daseinina* ollessamme omaama esiontologinen olemisymmärrys, jonka radikalisoinnin ja selventämisen kautta päästään fundamentaaliontologiaan. Juuri siksi Heideggerin kysyvä ajattelu koskettaa meitä kaikkia olemisessamme. Tämä tapahtuu kuitenkin ainoastaan epävarsinaisessa ja jokapäiväisessä olemassaolossa epävarsinaisen käänteenä suhteessa var-

---

[40] Varton mukaan *Olemisen ja ajan* etiikka ei olekaan tahdonalaista pyrkimystä vaan ihmisen perustan ontologisesti määräämää itseksi tulemista. Varsinaistumisessa kukaan toinen ei voi antaa normia siitä, kuinka itseksi tullaan, koska tällaiset normit ovat julkisuuden alueella. Varto, *Tästä jonnekin muualle*, s. 110–111.

sinaisesti omaan omantunnon painaessa minua vastuuna. Omantunnon kutsun kuuleminen merkitsee syyllisyyden kääntymistä vastuunotoksi: ensisijaisesti huoleksi omasta olemisesta sekä toissijaisesti asioista huolehtimiseksi ja huolenpidoksi toisista. Siten omalle olemiselleen avoin *Dasein* on tehtävä itselleen: se voi valita varsinaisuuden ja epävarsinaisuuden välissä, toteuttaa tai olla toteuttamatta juuri ja vain sille itselleen päteviä mahdollisuuksia. Kun *Dasein* sallii itsensä tulla kutsutuksi mahdollisuuteensa tulla vastuulliseksi, niin se valitsee itsensä tahdossaan omata omatunto. Siten se joutuu jatkuvasti kohtaamaan itsensä ja siten toiset. Heideggerin mukaan tässä on kyse päättäväisyydestä (*Entschlossenheit*), joka on päättämättömyyden julkisuudessa olevan ja sinne lankeavan *Daseinin* alkuperäinen ja varsinainen totuus. Tällainen *Daseinin* "ontologia" ei Jean Grondinin mukaan ole vain suuntautunut kohti etiikkaa vaan on itsessään eettinen hanke, joka pyrkii maailmassaolemisen radikaaliin eli eettiseen ymmärrykseen. Heidegger asettikin filosofiassaan vallitsevaa akateemista epistemologiaa ja metodologiaa vastaan faktisuuden hermeneutiikan, joka herättää henkiin vapauden ja itsemääräytymisen mahdollisuuden tilannesidonnaisessa ja eettisessä olemassaolossamme.[41]

(4) Werner Marx asettaa Heideggerin ajattelulle Friedrich Hölderlinin kysymyksen "onko maailmassa mittaa?". Marxin ei-metafyysinen fenomenologinen etiikka lähtee liikkeelle Heideggerin lähiluvusta, erityisesti ihmisen olemisesta-kohti-kuolemaa. Heideggerin ajattelussa ei kuitenkaan ole varsinaisesti sijaa kysymykselle hyvän ja pahan mitasta inhimillisen toiminnan alueella. Siksi Heideggeria on ajateltava eteenpäin, ja Marxin mukaan ihmisen olemukseen kuuluva kuolema saattaa itsessään olla mittaa ja järjestystä säätävä voima. Heideggerin pohjalta hän ei kehitä mitään universaalia jumalalliseen lähteeseen tai inhimilliseen rationaalisuuteen perustuvaa oikeus- ja moraaliperiaatteiden etiikkaa vaan osoittaa mahdollisuuden muutoksiin *Daseinin* omassa elämässä, jotka saattavat seurata erityisestä kokemuksesta, joka on nimenomaan oman kuolevaisuuden kokemus. Marx asettaa laskelmoivaa sääntöjen määräämää etiikkaa vastaan Heideggerin termin *Gestimmtheit*, virittyneisyys, joka määrää niin ihmisen näkökulmaa omaan itseen ja toisiin olioihin kuin ihmisen asenteita ja toimintaa. Ihminen tunnistaa emotionaalisessa vireessään mikä on oikein tietyssä ti-

[41] Grondin, The Ethical and Young Hegelian Motives, s. 348 ja 355.

lanteessa. Erityisesti ahdistus kuoleman edessä on järisyttävä ja paikoiltaansiirtävä (*Entsetzen*) vire, jossa ihminen ymmärtää avuttomuutensa ja riippuvaisuutensa muista kuin itsestään. Ratkaisu tässä tilanteessa ei ole Heideggerin päättäväisyys, vaan se, että toinen tulee tällöin tunnistetuksi ei (ihmis- ja perus)oikeuksien omistajana vaan ainutlaatuisena kanssaihmisenä (*Mitmensch*), joka on myös kuolevainen ja joka on meidän pelastuksemme ahdistuksen hetkellä. Tämä kokemus on kykenevä muuttamaan jokapäiväisen välinpitämättömyyden, eristäytyneisyyden ja egoismin huolehtimiseksi ainutlaatuisista toisista ja myötätunnoksi heitä kohtaan. Kuolevainen avaa kuoleman ahdistuksessaan mitan kokemukseksi, jolloin hän kykenee tekemään eron sopivan hyvän ja epäsopivan pahan välillä.[42]

Toisen kanssa olemisesta

Voimme nyt vastata: oikeuskysymys ei sulkeudu *Olemisen ja ajan* ulkopuolelle vaan toteutuu siinä radikaalilla tavalla. *Olemisessa ja ajassa* Heidegger nimittäin herättää omantunnon kutsuna uudenlaista vastuuta omasta elämästä ja vapaudesta, jota kuka tahansa välttelee. Heideggerille keskeisen varsinaisuuden ja itsensä haltuun ottaneen itsen perustana on *Daseinin* radikaali päättäväisyys. Mutta onko Heideggerin eksistentiaalisissa "hyveissä", päättäväisyydessä ja varsinaisuudessa, sijaa toisille ja oikeudelle?

Olemisessa ja ajassa Heidegger tulkitsee *Daseinin* jokapäiväisiä toimintoja sille läheisessä ympäristössä (*Umwelt*). Hän kutsuu näitä kanssakäymiseksi maailmassa ja maailmansisäisen olevan kanssa, joka on eriytynyttä huolehtimista moninaisissa tavoissa. Heidegger tutkii ensinnäkin käsillä-

---

[42] Marx, *Gibt es auf Erden ein Mass?*, s. 105–108. Emmanuel Levinas nostaa ensisijaiseksi toisen kuoleman, joka Heideggerilla on sivussa. Levinaksen kritiikin mukaan Heideggerilla ontologian ja olemiskysymyksen ensisijaisuus johtaa sitä perustavamman etiikan ja toiseuden sivuuttamiseen. (Levinas, L'ontologie est-elle fondamentale?) Jari Kauppisen mukaan Heideggerilla kuolema onkin subjektiivis-solipsistinen aina siihen saakka kun hän esittelee neliyhteyden (*Geviert*). (Kauppinen, *Atopologies of Derrida*, s. 25) Todellakin Heidegger siirtyy syntymän ja kuoleman välissäolemisesta maan ja taivaan, kuolevaisten ja jumalallisten välissäolemiseen. Heideggerin neliyhteyttä voidaan ajatella eteenpäin oikeuskysymyksen suunnassa. Siinä avautuu nimittäin ajatus sellaisesta maailmassa-yhdessä-viivähtämisen jatkuvasta tapahtumasta, joka ilman yhtä keskusta sekä sallii kaikkien neljän olla itsenään että yhdistää ne toisiinsa. Jokainen neljästä peilaa omalla tavallaan toisten olemista ja tällöin peilautuu itse takaisin omaansa yhteenkootun neliyhteyden sisällä, jonka vuoksi ne eivät vetäydy erillisiksi identiteeteiksi. Neliyhteyden peilaamisen vuorovaikutusta voidaan kutsua maailmaksi. (Ks. esim. BWD)

olevan olemista, joko kohdataan toimeliaassa ja käyttävässä huolehtimisessa (*Besorgen*). (GA2, §15)

Mutta maailma on aina jo se, minkä jaan muiden kanssa. Minä olen maailmassa aina toisten *Daseinien* kanssa, jotka ovat kanssatäälläolemisessaan (*Mitdasein*) minun kanssani. Olemisemme on siten kanssaolemista (*Mitsein*). Me voimme olla toisten kanssa, toisille, toisia varten, toisten puolesta, ilman toisia tai välinpitämättömästi toisten äärellä. Heideggerin huolen kolmio täydentyy nyt toisista huolehtimisena (*Fürsorge*). Huolenpito toisista voi olla varsinaista tai epävarsinaista. Epävarsinainen huolenpito hyppää toisen sijaan asettaen itsensä toisen paikalle, hallitsee toista, ottaa hoitaakseen toiselle kuuluvat tehtävät, pitää toisesta huolta tämän puolesta, vapauttaa toisen huolesta ja tuntee toisen vain tämän tarpeiden kautta, joista täytyy huolehtia. Tällöin toisen ei sallita olla oma *Daseininsa*, vaan hänet kohdataan asioitaan hoitamaan kykenemättömänä olevana. Toisen huolen omaksuva huolenpito, jota leimaa etäisyys ja varauksellisuus, määrittää laajamittaisesti keskenäänolemista (*Miteinandersein*) ja liittyy käsilläolevan huolehtimiseen (*Besorgen*). Varsinainen huolenpito taasen on edellätoimivaa. Se sallii toiselle tämän huolen, palauttaa huolen huolena varsinaisesti ensi kertaa toiselle takaisin, vapauttaa toisen vapaudessa itseensä, jolloin toinen voi tulla itsensä luo. Tällöin toista ei ymmärretä maailmasta käsin ja maailman ehdoilla vaan toisesta itsestään käsin, josta toinen kantaa huolta. (GA2, §26)

Näin ollen kritiikki siitä, että Heideggerin kanssaoleminen ja maailmassaoleminen on vain seurausta subjekti-keskeisen *Daseinin* konstitutiivisista teoista on virheellinen. Kuitenkin Heidegger tuo esiin kanssaolemisen lähes vaivihkaa, ja *Olemisen ja ajan* jälkeen sen ajattelu syrjääntyy. Pikemminkin hänen mukaansa niin oma *Dasein* kuin toisten *Mitdasein* kohdataan ensi sijassa ja ennen kaikkea ympäristöllisesti huolehditussa ja tavanomaisesti paljastetussa kanssamaailmassa (*Mitwelt*), jolloin "minä" en "ole" varsinaisen itsen tavoin, vaan minä olen annettu toisten mukaan, toisina ja toiset ovat kenen tahansa tavalla. *Dasein* onkin jokapäiväisessä itsenä- ja kanssaolemisessaan enimmäkseen kuka tahansa. Olemisen kanssamaailmassa *kuinka* on tavanomaisuutta, ja tämä *kuinka* määrittää kysymyksen *kuka*, joka on kuka tahansa.[43] Itse asiassa Heidegger ei koskaan sano sitä, kuinka me voisimme olla varsinaisesti maailmassa ja toisten kanssa, sillä varsinai-

[43] Theodore Kisiel on kuvannut sitä kuinka Heideggerin maailmojen kolmio (ympäristö, kanssamaailma ja itsemaailma) muuttuu huolen kolmioksi (huoli, toisista huolehtiminen

nen itsenäoleminen liittyy ennen kaikkea omaan olemiseen-kohti-kuolemaa, jolloin ei enää olla jokapäiväisen maailman ja siinä kohdattavien toisten ehdoin. Huoli itsestä onkin alkuperäisempää kuin huolehtiminen maailmasta ja toisista. (GA2, §27) Tässä kysymys etiikasta ja oikeudenmukaisuudesta Heideggerilla väistämättä kompuroi.

Frederick A. Olafson on kuitenkin luonnostellut Heideggerin etiikan perustaa *Olemisessa ja ajassa* välähtävien kanssaolemisen ja huolehtimisen käsitteiden kautta kytkemällä Heideggeria voimakkaammin kanssaolemisen olemiseen. Olafsson ei pyri esittämään mitään moraalista totuutta vaan sellaisen suhteen ihmisten keskuudessa, joka toteutuu kyvyssämme tunnistaa yhteinen totuus. *Daseinin* tapa olla maailmassa on se, että se paljastaa (*entdecken*) muut olevat ja itsensä tuoden ne kätkeytymättömään (*Unverborgenheit*) eli läsnäoloon. Olafsonin mukaan oleminen on tältä pohjalta ymmärrettävä läsnäolon ja vastavuoroisen tunnistamisen miljööksi, jolloin käsitämme fundamentaaliontologisen etiikan paikan paikaksi maailmassa, jossa ek-sistoivat oliot kohtaavat toisensa. Me olemme heitettyjä eettisiin suhteisiin, joissa olemme yhtäaikaisesti vapaita ja velvoitettuja: olemme vapaita, koska ainoastaan suhteessa toisiin voimme tunnistaa ja toteuttaa oman olemuksemme, velvoitettuja, koska emme voi pitää oikeutenamme kohdella toisia tavalla, jota emme hyväksyisi itseemme kohdistuvana. Heideggerin kanssaoleminen perustaa sellaisen suhteen itsen ja toisen välille, jolla on normatiivinen luonne. Tämä suhde saa ilmaisunsa "pitämisessä". Toisin sanoen meidän olemisemme toisten tähden seuraa kanssaolemisesta vastavuoroisen läsnäolon suhteena. Olafson katsoo kuitenkin, ettei Heidegger korosta ajattelussaan kanssaolemista. Heidegger kytkee etiikan läsnäoloon, mutta ei tunnista vieläkin tärkeämpää yhteyttä etiikan ja vastavuoroisen läsnäolon ja siten kanssaolemisen kanssa. Hänen ajattelustaan uupuu sen ajattelu, mitä seurauksia on sillä vastavuoroisella läsnäolemisella, jonka tekee välttämättömäksi meidän ek-sistenssiemme moninaisuus. Siksi Heideggerin olemisen totuus alkuperäisenä etiikkana on vailla viittausta suhteeseemme toisten kanssa, mutta tämän ajattelun mahdollisuus lepää Heideggerin kanssaolemisen ajattelemisessa.[44]

---

ja huolehtiminen). Vaikka vuoden 1925 luennoilla Heidegger oli hylännyt kanssamaailman, koska maailma itsessään ei koskaan ole täällä kanssa, vaan se on se, missä *Dasein* huolehtimisena on joka hetki, niin *Olemisessa ja ajassa* se esiintyy edellä kuvatulla tavalla. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, s. 383–384. Ks. GA20, 333.

[44] Olafson, *Heidegger and the Ground of Ethics*, s. 1–5 ja 96–100.

Joanna Hodgen mukaan Heideggerin ajattelussa on eettinen ulottuvuus, joka edeltää jakoa niin etiikkaan ja metafysiikkaan kuin yksilölliseen ja yhteisölliseen identiteettiin. Kyse on ei-antroposentrisestä etiikasta, jossa *Dasein* on eräs itsesuhteen muoto, joka on systemaattisesti kytkeytynyt samankaltaisiin ja erilaisiin, tunnistettuihin ja tunnistamattomissa oleviin toisiin sekä erojen ja toiseuden mahdollisuuden perustaan eli olemiseen.[45] *Daseinin* maailma on aina jo toisten kanssa jaettu kanssamaailma, ja maailmassaoleminen ilmaisee toisten kanssa olemista. Eksistentiaaliteologi Max Müllerin mukaan suhde kanssaihmisiin onkin alkuperäinen, aina jo paikalla. Tämän vuoksi velvollisuus ja oikeus kuuluvat alkuperäisellä tavalla ihmisen "luontoon". Vain toisen kanssa ihminen saattaa olla itse ja antaa sitten itse itsensä omassa vapaudessaan.[46] Samoin Wolf, Karl Barthia seuraten, sanoo, että minä en voi olla enkä tulla minäksi ilman sinua.[47]

Edelleen Maihofer yhdistää oikeuskysymyksen Heideggerin *Daseinin* analytiikkaan teoksessaan *Recht und Sein.* Maihoferin mukaan oikeuden fundamentaaliontologian tehtävä on maailmassaolemisen peruseksistentiaaleja vastaavan oikeudellisen olemistavan eli oikeassaolemisen analytiikka. Maihofer pitää oikeutta sinä järjestyksenä, jossa *Dasein* on olemassa suhteessa toisiin kanssaolemisessaan.[48] Siten Maihofer näkee oikeuden varsinaisena ja autenttisena järjestyksenä. Tämän seurauksena *Daseinin* maailmassaoleminen ei välttämättä ole aina epävarsinaista, vaan se saattaa olla myös varsinaista. Tämä varsinaisuus merkitsee olemisen sosiaalista tapaa. Näin ollen varsinainen oleminen ei ole ainoastaan itsenäolemista (*Selbstsein*) vaan myös jonakinolemista (*Alssein*), joka viittaa *Daseinin* vastavuoroisiin eksistentiaalisiin suhteisiin toisiin *Daseineihin*, joiden kanssa maailmaa jaetaan. Jonakinolemisessa ihminen on heitettynä tiettyyn tilanteeseen, jossa hän omaa tietyn sosiaalisen roolin, jossa kysymys ei ole niinkään siitä, mitä minun tulee tehdä vaan, miten minun tulee toimia vaik-

---

[45] Hodgen mukaan Heidegger kuitenkin jättää käyttämättä oman ajattelunsa mahdollisuudet, koska hän palaa metafysiikan perustaan kysymättä "mitä etiikka on?". Hodge, *Heidegger and Ethics*, s. 3.

[46] Müller, Die ontologische Problematik des Naturrechts, s. 463–464.

[47] Wolf, *Recht des Nächsten*, s. 20.

[48] Viittasin jo Maihoferin konkreettiseen luonnonoikeuteen. Hänen aiemmassa kirjoituksessaan se perustettiin nimenomaan *Daseinin* maailmassaolemiseen kanssaolemisena ja siitä seuraavaan päättäväiseen toisista huolehtimiseen. Sen normatiivisen vaikutuksen esimerkkejä ovat Kantin kategorinen imperatiivi ja kultainen sääntö. Maihofer, Die Natur der Sache, s. 167–174.

kapa tuomarina, kauppiaana, ostajana, puolisona. Lähtemällä liikkeelle tosiasioista ja asioiden luonnosta, jotka perustavat jonakinolemisen velvollisuuden, Maihofer onnistuu rakentamaan sillan olemisen ja pitämisen välille.[49]

Maihoferin Heidegger tulkintaa on kuitenkin kritisoitu. Antonio Villani katsoo, että Heidegger lähtee siitä, että oikeuden olennaisena rakenteena on epävarsinaisuus, joten oikeus vaarantaa kuuliaisuuden ihmisen eksistenssimahdollisuuksille valita itsensä, sillä jokapäiväisessä oikeassaolemisessaan ihminen eksyy kenen tahansa joukkoon. Tämä ei tarkoita kuitenkaan sitä, että *Dasein* avautuisi ja olisi itsensä tyhjässä tilassa. *Dasein* on aina määrätyssä tilanteessa, joka on perustavaa itsestään päättämiselle ja itsensä valitsemiselle.[50] Myös Alessandro Barattan mukaan Maihoferin tapa viedä Heidegger oikeuden ja sosiaalisuuden suuntaan tekee vääryyttä Heideggerin ajattelulle, sillä tässä liikkeessä maailmassaolemisen ja kanssaolemisen fenomenologis-ontologiselta tasolta palaudutaan perinteiselle antropologiselle tasolle.[51] Marc Blessing kysyy Maihoferin umpeenkuromaa varsinaisen eksistenssin ja epävarsinaisen oikeuden välistä kuilua: jos eksistentiaalinen kokemus lähtee yksilöllistymisestä kohti kuolemaa olevaksi ja oikeuden päämääränä taasen on yhteisöllistäminen, niin voiko oikeassaoleminen sosiaalisessa maailmassa ja yleisyydessä olla koskaan varsinaista?[52] Joka tapauksessa Maihofer avaa merkittävällä tavalla oikeuskysymystä Heideggerin ajattelussa, joskin samalla hän on koko ajan vaarassa palauttaa oikeassaoleminen jonakinolemisena kenen tahansa epävarsinaisuuteen.

Aukeaman avoimuudessa tapahtuu

Heideggerin ajattelussa on sanottu tapahtuneen käänteen vuoden 1935 tienoilla, jolloin hän "hylkäsi" *Olemisessa ja ajassa* aloittamansa projektin uuden metafysiikan luomiseksi, koska hän katsoi metafysiikan perustuvan

---

[49] Maihofer, *Recht und Sein*, s. 112–113 ja 123. Vastaavalla tavalla Olafson johtaa kanssaolemisen faktuaalisuudesta pitämisen normatiivisuuden.

[50] Villani, Heidegger, s. 356 ja 371–373.

[51] Baratta, *Philosophie und Strafrecht*, s. 117 ja 120–121.

[52] Blessing, *Aspekte existentiellen Rechtsdenken*, s. 113–115, s. 200–202. Ks. Maihoferin kritiikistä myös Poulanzas, Notes sur la phénoménologie et l'existentialisme juridique, s. 229–235; Minkkinen, *Thinking Without Desire*, s. 70–74; Hirvonen, *Oikeuden käynti*, s. 386–390.

yhä olemisen ymmärtämiseen läsnäolona ja pysyvyytenä.[53] Nyt Heidegger kysyi olemisen historiaa (*Seinsgeschichte* ja *Geschichte des Seins*) ja eri historiallisia aikakausia eli epookkeja määrittäviä käsitteellisiä muutoksia, jotka sitten toteutuvat erilaisissa yhteiskunnallisissa, poliittisissa ja oikeudellisissa käytännöissä. Jokainen epookki vastaa myös omalla tavallaan kysymykseen totuudesta (ja oikeudesta).

Käänteessä fundamentaaliontologia, olevan oleminen sekä kaikki eksistentialismiin ja subjektivismiin viittaava siirtyy sivuun ja etualalle nousee olemisen aukeama avoimena ja aukaisevana keskiönä ja valokkona, johon olevan olemisen ymmärtävä ihminen astuu eli ek-sistoi. Aukeama on tapahtuma, avautuva aukaisu, jonka tulosta ajatellaan aukeaman avoimena, jolloin läsnäolevuutta ja läsnäolevaa ei ylipäätänsä voi olla muutoin kuin tämän vapaan ja avoimen aukeaman ansiosta.[54] Heideggerilla tapahtui siten käänne *Dasein*-orientoituneesta fenomenologiasta olemis-orientoituneeseen ajatteluun.[55] Heidegger kyseenalaistaa nyt inhimillisen subjektin vaikutuksen olemisen tapahtumiseen: oleminen vain sattuu tapahtumaan (*es gibt Sein*) niille, jotka ovat avoimia sen tapahtumalle. Huoli omasta olemisesta kääntyy huoleksi olemisesta itsestään, ja *Daseinin* päättäväisyys antaa sijaa maailmaan-heitettynä-olemiselle, joka taasen merkitsee sitä, että *Dasein* ei enää ole oman olemassaolonsa suunnitelmien ainoa suunnittelija. Oleminen on aktiivinen voima, joka paljastaa ja kätkee itsensä *Daseinille* ja *Daseinilta.*

Beiträge zur Philosophiessa Heidegger korostaa sitä, että *Daseinin* huoli tulemisesta omaansa ei suinkaan merkitse minän tai egon eristynyttä yksinäisyyttä vaan omaa kuulumista olemisen totuuteen ja tämän kuulumisen hyväksymistä. Heidegger jatkaa *Olemisessa ja ajassa* alkanutta subjektin desentralisointia, mutta olennaiseksi kysymykseksi – siirtymässä onto*lo-*

---

[53] *Olemisen ja ajan* piti alkuperäisen suunnitelman mukaan sisältää jaksot ajasta ja olemisesta sekä Kantin, Descartesin ja Aristoteleen filosofian destruktio, joita Heidegger ei koskaan kirjoittanut, sillä hänen ajattelunsa ei kyennyt saavuttamaan tavoitettaan metafysiikan kielen avulla. (ÜH, 19/67)

[54] Peter Sloterdijk on Heideggerista lähtien ja hänestä poiketen pohtinut aukeaman historiaa. Hänen mukaansa ihminen muuttuu maailmassaolevaksi, koska ihminen on ennenaikaisesti syntynyt ja epäkypsä eläimenä. Ekstaattinen maailmaan-tuleminen on kieleen tulemista, muuttoa olemisen taloon, jolloin ihmiset myös joutuvat vakiintuneiden olemistapojen taloihin. Mutta lisäksi aukeama on taistelun ja valinnan paikka, jossa ratkaistaan, mitä taloja asuttavasta ihmisestä pitää tulla. Sloterdijk, Sääntöjä ihmistarhalle, s.12–13.

[55] Ks. Richardson, *Heidegger*, s. 238.

giasta ontologiaan – nousee olemisen totuuden tapahtuma (*Ereignis*).[56] Tapahtuma tapahtuu ihmiselle, jolloin hän muuttuu rationaalisesta eläimestä *Da-seiniksi*, jolloin tapahtumallistuminen (*Er-eignung*) tekee ihmisestä olemisen omaisuutta. Tapahtumassa jotakin tulee esiin, ilmenee, paljastuu ja avautuu, jolloin myös oleminen tulee entistä selkeämmin ymmärretyksi aikana. Reiner Schürmann korostaa olemisen ajattelemista tapahtumana. Tällöin olemisen ja olevan eron sijaan olennaiseksi tulee maailman ja olion ero, jotka edellyttävät toisiaan: maailma vaatii olion ja olio paljastuu maailman tapahtumisessa. Tapahtuman ajattelu ei lähde mistään annetusta perustasta (*arkhē*) vaan on an-arkistista. Mutta vaikka olemista ajatellaan perustaa vailla olevana tai kuiluna (*Abgrund*), niin se ei merkitse sitä, että ajattelu hylkäisi vaatimuksen perustasta tai määräävästä alusta, sillä tapahtuma määrää ajattelemista.[57]

Aiempaa selkeämmin *Dasein*, joka ihminen on, tulee kytketyksi ontologiseen tapahtumaan. Tämä näkyy erityisesti siinä, että Heidegger määrittää *Daseinin* paikan olemiseksi (*das Sein des Da*), jossa *Da* ilmaisee olevien kokonaisuuden avoimuutta, totuuden (*alētheia*) paljastumisen kenttää sekä maan ja taivaan kamppailun ajallis-tilallista paikkaa. Hänen mukaansa inhimillinen itseys voi ilmetä ainoastaan tällä ontologisen tapahtuman paikalla. Tämä itseys ei kuitenkaan ole minä, vaan itseyden itsesuhde tapahtuu vain ontologisen tapahtumallistumisen intensiivisessä ja valppaassa hyväksymisessä, jossa itseys merkitsee kuulumista kamppailun läheisyyteen kamppailun merkitessä kamppailua tapahtumallistumisesta. (GA65, 263, 295–296) Tapahtuma, jossa asiat ilmenevät, on sellainen aukeama, jota *Dasein* ei niinkään tuota vaan sallii sen tapahtumisen. Tapahtua (*sich ereignen*) on sama kuin olla avattuna ja avoimeen tuleminen (*sich lichten*),

---

[56] *Ereignisin* etymologia ei perustu niinkään termiin *eigen*, "oma" kuten on väitetty vaan sanoihin *eräugen* ja *ereugen*, "tuoda jotakin näkyviin". Ks. Sheehan, A Paradigm Shift in Heidegger Research, s. 14–15. Tapahtuma ilmenee jo Heideggerin varhaisissa luennoissa esimerkiksi vuoden 1919 luennoilla, jossa hän kirjoittaa *Er-eignis*, korostaen sitä, että tapahtuma tapahtuu minulle. (GA56/57, 73–75) Heidegger käsittelee termin etymologiaa tulossa olevassa GA71:ssä *Das Ereignis* vuosilta 1941–1942. Vrt. *Olemisessa ja ajassa* Heidegger kirjoittaa *Daseiniin* liittyvästä tapahtumisesta *Geschehenistä*, mutta sen jälkeen *Ereignisista* tulee jälleen entistä tärkeämpi.

[57] Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*, s. 210–218. Vrt. Froment-Meurice, *That Is to Say*, s. 249. Myös Joseph Kockelmans pitää teoksessaan *On the Truth of Being* tapahtumaa olennaisena tapana ajatella olemista. Heideggerin voidaan myös nähdä siirtyvän *Olemisen ja ajan* olemisen mielestä olemisen *alētheian* kautta edelleen aukeamaan ja siten olemisen paikkaan, sen *topokseen*.

jolloin tapahtuma merkitsee avoimen avautumista. Kyse on "eksistoivan ihmisen ekstaattisesta suostumuksesta olemisen kätkeytymättömyyteen". (UK, 55/70)

Tapahtuma auttaa meitä ymmärtämään sen, ettei oleminen ole Heideggerille jokin itsenäinen ihmisen yli vaikuttava voima, universaali idea tai maallistunut jumala. Werner Marx huomauttaakin, että Heideggerilla tapahtuma tarkoittaa sitä, että oleminen ja ihminen kuuluvat yhteen ja toisilleen. Olemisen olemus on seuraava: "perustatta suova, joka sallii kätkeytymättömyyden astua esiin kätkeytyneisyydestä aukeamalle ominaisessa vapaassa", ja juuri tässä olemistapahtumassa ihmisellä on oma osansa. Yhtäältä tapahtuma tuo jokaisen omalla tavallaan sille kulloinkin kuuluvaan omaan eikä johonkin yleiseen. Toisaalta paljastamisen myötävaikuttajana ihminen vastaa sitä suovaa, joka kulloinkin kätkeytymättömyytenä johdattaa hänet paljastamisen teille. Ihmisen tehtävänä on ajattelussaan, runoudessaan ja toiminnassaan paljastaa oleva, mutta samalla tämä paljastaminen on suovan (ja näin ymmärretyn olemisen) määräämää, jonka vuoksi olemista ei myöskään inhimillistetä.[58]

Viimeisillä luennoillaan vuonna 1973 Heidegger palaa Parmenideeseen. Heidegger katsoo, että ajattelu ja oleminen eli oppiminen ja läsnäoloon tuleminen, läsnäoloistuminen (*anwesen*), edellyttävät vapaan avoimen, jossa ne voivat kuulua toisilleen. Tämä avoimuus, joka on kätkeytymättömyys (*alētheia*), ei ole tyhjää ja paikoillaan olevaa avoimuutta. Kätkeytymättömyyden sydän ei enää ole *lēthē*, kätkeytyneisyys tai unohtuneisuus. Heidegger kääntyy termeihin *esti*, "on", "läsnäolo", ja *einai*, "olla", "oleminen", "läsnäoloistuminen", ja päätyy termiin *eon*,[59] "läsnäolo: läsnäoloistuminen itse",[60] joka on perussana ja ajattelun asian nimi. Ainoa mahdollisuus tavoittaa kätkeytymättömyyden sydän – eli *eon* – on ajattelu puhtaana, ei aistillisena näkemisenä, joka perustaa itsensä nähtyyn. Tällainen paljastaminen sallii nähdä Parmenideen runollisen opetuksen näin: "Läsnäolo: läsnäoloistuminen itse kajahtelee ympäröivän kätkeytymättömyyden (*Unver-*

[58] Marx, Ajattelu ja ajattelun asia, s. 153–155.

[59] *Eon* on arkaainen muoto termistä *on*, joka Aristoteleen *Metafysiikassa* merkitsee olevaa. Oleva olevana onkin metafysiikan ala. Parmenideen kautta Heidegger onnistuu näin dekonstruoimaan läsnäolon metafysiikkaa.

[60] Tässä päädytään saman sanomiseen kerran eli aitoon tautologiaan, jonka alueena on silmäänpistämätön (*Unscheinbar*). Tämä johtaa meidät fenomenologian alkuperäiseen mieleen: fenomenologiaan silmäänpistämättömän fenomenologiana. (GA15, 399.)

borgenheit) soveliaan paljastamisen (*schicklich entbergend*) läpi". (GA15, 407)

Thomas Sheehanin mukaan pitäisi jopa lopettaa nimeämästä Heideggerin ajattelun asia olemiseksi, sillä itse asia on *se mikä "antaa"* olemisen. Heideggerilla maailma, aukeama ja paikka (*Da*), jotka ovat yksi ja sama asia, muodostavat itse asian eli avoimen, joka "antaa" olemisen kaikki muodot ja historialliset epookit. Avoinnaoleminen tai avoimuus – *Da* pitäisi kääntää "avoin" tai "avoimuus" (*Offene, Offenheit*)[61] – on meidän olemuksemme väistämätön edellytys, meidän "kohtalomme". Olla-avoin on olla apriorisesti avattuna, jollaisina vasta voimme ottaa asiat jonakin. Ihminen yhtäältä kuuluu avoimeen, toisaalta avoin tarvitsee ihmistä. Näiden vastavuoroisuus muodostaa *Kehren*, käänteen, joka on avoinnaolemisen dynaaminen rakenne.[62]

Edelleen Jean-Luc Nancyn mukaan *Dasein* paikallaolemisena ei ole paikan adverbiaali (olla siinä) tai minkään substanssin nimi, vaan se tulee ymmärtää toimintalausekkeena. Siinä on kyse aktiivisesta transitiiviverbistä "olla paikkaa", joten *Da-sein* merkitsee olemisen ek-sistoimista puhtaana aukeamana, joka ei ole valaistumista, vaan olemista itseään avautumisena ja valaistuksi tulemisen mahdollisuuksille avautuvana tilana. "Ja *siinä* on paikka sikäli että siitä lähtien eli sen aukosta voi tapahtua jotakin, nimittäin mielen käyttäytyminen."[63]

Vuonna 1955 pitämässään esitelmässä Heidegger nostaa esiin instrumentaalisesta päämäärien tavoittelemisesta ja ideologisista ohjelmista vapautuneen silleen jättämisen, tyytymisen (*Gelassenheit*), joka merkitsee *Daseinin* halukkuutta tulla kytketyksi inhimillisen tahdon ylittävään alueeseen eli olemisen tapahtumiseen. Silleen jättäminen ei kuitenkaan ole passiivisuutta tai tekemättömyyttä vaan tapahtuu niiden tuolla puolen. Se ei ole mitään heikkoa sallivuutta, joka antaisi asioiden ajelehtia ja joka hyväksyisi selkärangattomasti kaiken ja kieltäisi elämäntahdon. Päinvastoin kyse on päättäväisestä ei-tahtomisesta ja silleen jättämisestä ontologisena osallistumisena

---

[61] Heidegger puhuu myös maailmasta avoimuutena ja avoimena, jonka *Dasein* avaa (*eröffnet*). (GA65, 328)

[62] Siten *Kehreä* ei koskaan tapahtunut Heideggerin ajattelussa, vaan sen tapahtuminen on oleminen itsessään eli tapahtuma eli avoimen apriorinen avautuminen. (Sheehan, A Paradigm Shift in Heidegger Research, s. 10–13; GA65, 318) Heidegger itse katsoo, että hänen työnsä pyrkii yhä uudelleen ja uudelleen käsittelemään olemiskysymystä yhä perustavammalla tavalla. (EP, 61; VW, 267)

[63] Nancy, *Heideggerin "Alkuperäinen etiikka"*, s. 31.

ja avoimuutena olemisen eli perustamme salaisuudelle. "Olioiden silleen jättäminen ja avoimuus salaisuudelle antavat meille näköalan uuteen jalansijaan." (G, 24/39)

Juha Varto asettaa Heideggerin silleen jättämisen sellaisen etiikan lähtökohdaksi, joka tähtää subjektiviteetista ja humanismista kummunneen ihmiskeskeisen maailman ja inhimillisen asetuksen ylittämiseen.[64] Vastaavasti Reijo Kupiaisen mukaan silleen jättäminen merkitsee sellaista ajattelun tehtävää, joka kuulee olemisen ääntä ja antaa olioille takaisin niiden oman painon. Se merkitsee maailman ja maan, paljastumisen ja kätkeytymisen vuorottelun hyväksymistä kohtauspaikkana, joka on ihmisen alkuperäinen asuinsija.[65] Edelleen Markku Lehtinen katsoo, että Heideggerilla ilmiöiden ilmeneminen edellyttää sellaista ilmenemisen sallimista, josta seuraa vastuullisuus. Tähän liittyy Heideggerin korostama arvokkuus, joka merkitsee sitä, että suopeudessa vapautamme itsemme vapauttamaan sen, jolla itsessään on arvokkuus.[66]

Heideggerin *Kehre* johtaa siihen, että niin hänen ajatteluaan kuin *Daseinia* itseään leimaa radikaali avoimuus ja kokonaisvaltaisen filosofisen tai elämäkerrallisen teoksen teostamattomuus. Tätä voi pitää Heideggerin sellaisena oikeuskysymyksenä, joka ei perustu olemisen universalisointiin metafyysisenä Olemisena eikä toisaalta itseensä sulkeutuvan subjektin täydelliseen läsnäoloon. Kumpikaan näistä sulkeumista ei toimi oikean mittana maailmassa. Oikeuskysymys "perustuu" pikemminkin niin ajattelun kuin maailmassaolemisen avoimuuteen, äärellisyyteen, epätäydellisyyteen ja jatkuvaan muutokseen. *Dasein* avoimenaolemisena on aina vain päättymätön ja aina vasta matkalla. Tämä merkitsee puutteellista olemistamme, mutta juuri olemisen-puute tekee meistä ihmisiä. Sheehanin mukaan tämä puute on meidän "syytämme" ja siksi olemisemme on syyllisenäolemista, joka on eettistä. Se tekee meistä avoimia ja äärellisiä. Äärellisyyteemme on itsessään poissaoloa, vetäytymistä ja kätkeytymistä, joka taasen avaa maailman, aukeaman ja avoimen, joka me olennaisesti olemme. Äärellisyys antaa siten olemisen, mutta paljastettunaoleminen ei voi olemuksensa mukaisesti olla eristetty ja itseriittoinen ihminen vaan aina-jo toisille paljastettu. Inhimillinen avoimuus on aina yhdessäavoimuutta (*Mitdasein*), joka sallii meidän elää yhdessä-historiaa (*Ge-schichk*), jonka vuoksi itse asia on mei-

---

[64] Varto, *Laulu maasta*, s. 40–45.

[65] Kupiainen, *Ajattelemisen anarkia*, s. 62–63.

[66] Lehtinen, Heidegger, s.137.

dän sosiaalisuutemme.[67] Jos nyt päädymme siihen, että ihmisen alkuperäinen oikeassaoleminen on tapahtumiseen osallistuminen ja avoimuuteen jättäytyminen, niin näemme, ettei *Olemisen ja ajan* ja käänteen jälkeisen Heideggerin oikeuskysymyksen välillä ole katkosta.

Olemisen säätämisestä

Heideggerin oikeuskysymystä voidaan edelleen jäljittää käänteessä "rehtoripuheen" platonilaisesta filosofi-kuninkaasta runoilijoiden ja traagisten sankarien maailmaan. Jos filosofin velvollisuus oli vuosina 1933–1934 merkinnyt Heideggerille filosofin poliittista sitoutumista, niin jo vuoden 1934–1935 Hölderlin-luennoilla (GW39) runoilija alkaa puhua. Filosofin velvollisuudeksi tulee vetäytyminen erakkomaiseen filosofiaan. Hölderlinin tavoin Heidegger toivoi, että yksinäisessä kamppailussaan filosofia kykenisi torjumaan maailman hämärtymisen.[68] Runoilijan olennainen merkitys, runouden merkitys sanontana olevan kätkeytymättömyydestä sekä maailman runollinen paljastaminen (*Entbergung*) tulivat olennaisiksi teemoiksi Heideggerin ajattelussa.[69]

Friedrich Hölderlin (1770–1843) on Heideggerille se runoilija, joka näyttää tietä tulevaisuuteen ja joka odottaa jumalaa. Hän on peräti sankari, joka perusti runollisesti Saksan kansan. Mutta runoilijan polku on äärimmäisen vaarallinen. Hölderlin matkasikin hulluuden yöhön: "Liian suuri kirkkaus on sysännyt runoilijan pimeään. Tarvitaanko vielä lisää todisteita hänen 'toimensa' korkeimmasta vaarallisuudesta? Runoilijan omin kohtalo sanoo kaiken." (GA4, 44/37)

---

[67] Sheehan, A Paradigm Shift in Heidegger Research, s. 17–18.

[68] Pöggelerin mukaan *Beiträge zur Philosophien* Heideggerille filosofia oli aina auktoritatiivista, koska se kääntyy alkuperiin jäämättä toistamaan myöhempien aikojen rappiota. Tämä auktoriteetti ei kuitenkaan ole samaa kuin herruus tai ylivalta, sillä Heideggerin mainitsemat esimerkit eivät ole hallitsijoita vaan marginalisoituja ajattelijoita ja taitelijoita. Tällainen filosofia on hyödytöntä, koska sitä ei voida asettaa historiallisen itsetehostuksen palvelukseen, kuten Heidegger oli uskonut vuosina 1933–1934. Edelleen filosofia tuli merkitsemään vastarintaa kansallissosialismia vastaan, joka juuri *Beiträgen* aikaan (eli vuosina 1936–1938) valmistautui kamppailuun maailman herruudesta ja joka pyrki totaalisen ideologian ja politiikan kyseenalaistamattomaan mahtiin. Pöggeler, Heideggers politisches Selbstverständnis, s. 42–47.

[69] Heidegger erottaa *Unverborgenheitin* ja *Entbergungin*. Toisin kuin ensin mainitulla, jälkimmäisellä saattaa olla aktiivimuoto: paljastaminen.

Hölderliniä lukiessaan Heidegger havaitsee, ettei runoilijan vapaus ole mitään haaveilevaa mielivaltaa tai omapäistä toivetta, sillä jokainen olemisen säätäminen on kaksinkertaisesti sidottua: runoilija on jumalien vihjeiden (joita runoilijat sieppaavat antaakseen ne alkuperäisellä tavalla kansalle) sekä kansan äänen (tarut, joissa kansa muistaa itsensä) välissä. Runoilija on siten heitetty jumalien ja ihmisten väliin, mutta vain ja ainoastaan tässä välissä ratkeaa se, kuka ihminen on ja mihin hän asuttaa *Daseininsa*. Heideggerin mukaan juuri Hölderlin runoilee runouden olemuksen. Mutta tämä kuuluu määrättyyn aikaan, joka on korkeimmassa mitassa historiallinen, koska se säätäessään runouden olemuksen määrittää uuden ajan: "Se on *puutteenalainen* aika, sillä sen paikka on kaksinkertainen puute ja ei: paenneiden jumalten *ei enää* ja tulevan jumalan *ei vielä*." (GA4, 47/39)

Heideggeria seuraten Wolf korostaa Hölderlinin merkitystä varsinaisena runoilijana. Wolfille Hölderlin on myös todellinen luonnonoikeuden runoilija, joka runoilee olennaisen, alkuperäisen ja kohtalollisen oikeuden. Wolfin mukaan luonto viittaa Hölderlinillä *Seiniin*, olemiseen, joka onkin *fysiksen* alkuperäinen merkitys. Siten luonnonoikeus ei Hölderlinillä merkitse fyysistä, psyykkistä tai älyllistä luonnon oikeutta, ei vahvemman oikeutta tai ihmisoikeuksia, ei luontaisoikeutta tai järkeisoikeutta vaan olemisoikeutta (*Seinsrecht*) jossa oikeassaolemisen ohella nousee esiin kaikkien olevien oikeus omaan olemiseen.[70]

Runoutta (*Dichtung*) ei kuitenkaan pidä ymmärtää ahtaassa mielessä pelkkänä runotaiteena (*Poesie*). *Taideteoksen alkuperässä* Heidegger määrittelee runouden olemukseksi totuuden säätämisen (*Stiftung*), joka tarkoittaa lahjoittamista, perustan laskemista ja aloittamista, joita jokaista vastaa tietty vaalimistapa. Runoudessa avautuu totuus, joka kohdistuu tuleville vaalijoille eli historialliselle ihmiskunnalle. Totuuden säätäminen on vapaa lahjoitus (avautuvaa totuutta ei voi johtaa mistään aiemmasta), mutta myös perustan asettava perustaminen (historiallisen ihmisen perimä vedetään ylös suljetusta perustasta, maasta, ja asetetaan sen varaan). Heidegger puhuu runouden yhteydessä yhä tahdosta, mutta tahtominen merkitsee nyt pikemminkin ihmisen suostumista olemisen kätkeytymättömään ja vapautumista sulkeutuneisuudesta eikä niinkään subjektin määräysvallassa olevaa aktia. (UK, 55–56, 62–63/70–71, 77–78)

Jos Heidegger korosti luennoissaan *Einführung in die Metaphysik* tahtoa ja historiallisen kansan tekemää päätöstä suhteessa historiaan, niin *Taide-*

[70] Wolf, *Vom Wesen des Rechts in deutscher Dichtung*, s. 31–32.

teoksen alkuperässä taideteos kyllä perustaa historiallisen kansan maailman, mutta nyt totuus ajatellaan suhteessa aukeamaan, johon ihmiset tulevat vedetyiksi mukaan ja jolle he asettuvat alttiiksi.[71] Poliittisen sitoutumisen, johtajan ja johdatuksen syrjäyttää kysymys ihmisen kodista, kodittomuudesta ja hölderliniläisestä kansallisesta kotiinpaluusta, joka merkitsee ei niinkään paluuta omaan vaan vieraaseen, jota kautta koti voidaan saavuttaa. Oma tai varsinainen ei merkitse Heideggerille mitään dogmia, jonka säännökset voitaisiin panna täytäntöön käskyn voimalla. Oma on jotakin, joka on kaikista vaikein löytää ja helpoin kadottaa. Näin uuden tulevan etsiminen ja diaspora sekä runollinen maailman paljastaminen syrjäyttävät maailman hallitsemisen, inhimillisen kontrollin ja manipulaation. Hölderliniä seuraten Heidegger katsoo, että kotiinpaluu edellyttää käyntiä kodittomuudessa, sillä vain avautumalla vieraalle (kreikkalaisten taivaan tuli) voidaan oma (moderni länsimainen raittius) oppia. Siksi on palattava antiikin kreikkalaisiin. (GA4, 130) Heidegger palaakin käänteessään varhaisiin kreikkalaisiin ajattelijoihin, esisokraatikkoihin, ja runoilijoihin Platonin ja Aristoteleen tuolle puolen, sillä metafysiikassa oleminen vetäytyy olevien moninaisuuden kätköihin ja läsnäoloistuminen sekoittuu läsnäolevaan. Filosofian synnyn myötä oleminen kyllä edelleen tarjoaa valoa, jossa olevat voivat ilmetä olevina, mutta olemista itseään ei enää tunnisteta.

Ajattelijan *velvollisuus* on palata varhaisten kreikkalaisten teksteihin. Näin koska se on paluu perustavaan historialliseen tapahtumaan, joka on olemisen ilmestyminen varhaisille kreikkalaisille ajattelijoille ja runoilijoille. Kerran oleminen paljasti itsensä täydessä voimassaan ja kirkkaudessaan salamaniskun kaltaisesti. Tässä olemisen myrskyssä kreikkalaiset ajattelivat olemista sen totuudessa, ja tällöin juuri kukoisti luomisen runollinen muoto, joka oli varsinaista esiin ja etualalle tuomista. Kun olevien oleminen oli ajattelun arvoinen asia, niin juuri silloin *poiēsis* (runous) oli *tekhnē* (tietotaito). Itse asiassa kreikkalaisten ajattelu sanoi sen, mitä olemisen totuus saneli. Olemisen vaade puhuu sanoissa, joita Heidegger kutsuu perussanoiksi (*Grundworte*): *moira* (kohtalo), *alētheia* (totuus), *hen* (yksi), *eris* (kiista), *logos* (puhe), *fysis* (luonto) ja näiden perussanojen kielessä kajahtavat sanat: *dikē* (oikeus), *adikia* (epäoikeus), *tisis* (arviointi, huomioon ottaminen, huoli). Alkuperäisen ajattelun kautta voimme mahdollisesti palata alkuperäisemmin omaan ajatteluumme, sillä oleminen on jättänyt

[71] Ks. Lehtinen, Heidegger, s. 131.

jälkensä näihin perussanoihin. Jotta olemisen suotaisiin jälleen puhua näissä sanoissa, niin tarvitaan ajattelevaa kääntämistä, joka eroaa pelkästä lingvistisesti ja filologisesti korrektista kääntämisestä, joissa mitään ei ole ajateltu.[72] Ajattelevan kääntämisen on mentävä siihen, mitä sanomisessa on sanottu. Tämä vaatii sitä, että sallimme alkuperäisen kielen käyttää hyväkseen meitä, jolloin olemisen välähdys saattaa iskeä meihin. Ajattelijalta vaaditaan näin ollen itsensä kääntämistä kahden ja puolen tuhannen vuoden takaiseen olemisen totuuden kokemukseen, joka onnistuu vain loikalla peltotietä reunustavan ojan yli. Kun olemme sallineet kreikkalaisten ajattelijoiden ja runoilijoiden sanomisen kääntää meidät tähän kokemukseen, niin meidän tulee sallia tämän kokemuksen sanella sanat, joita käytämme salliaksemme sen tulla omaan kieleemme. Toisin sanoen kaksi käännöstä: (1) kokemuksellinen käännös, (2) kielellinen käännös, jossa sanominen, joka sanellaan ajattelullemme, on väistämättä poetisoivaa. (GA5, 322–339, 352–365)

Heideggerin mukaan varhainen kreikkalainen runous ja ajattelu vastaavat toisiaan siinä mielessä, että kummatkin ovat olennaisesti runollisia (*poiēsis* saa nyt olennaisemman sijan kuin aristoteelinen *praksis*), jollaisina ne takaavat ja ylläpitävät olemisen totuuden historiallista tapahtumista ja ovat avoimia alkuperäiselle totuudelle. Parmenides-luennoilla Heidegger huomauttaa, että todellinen puhuminen ja kuuleminen tapahtuu vain suhteessa olemisen totuuteen. Tähän kykenevät ainoastaan runoilijat ja ajattelijat. (GA54, 188) Erityisesti tragediassa avautuu historiallinen kysymys "kuka ihminen on?". Heidegger kääntyykin Sofokleen tragedioihin (ja Hölderlinin käännöksiin ja huomautuksiin niistä), koska niissä nousee esiin kysymys ihmisen ja sen, mikä on, välisestä suhteesta. Itse asiassa tragediassa oleminen ja siihen kuuluvien kreikkalaisten olemassaolo ilmentävät itsensä jopa olennaisemmalla tavalla kuin Herakleitoksella ja Parmenideella, joiden ajattelu kyllä on vielä runollista. (GA40, 110) Mitä etiikkaan tulee, niin Heideggerin mukaan Sofokleen tragediat varjelevat *ēthosta* (ihmisten asuinsijaa) alkuperäisemmällä tavalla kuin Aristoteleen etiikan luennot (ÜH, 44/96), ja Wolfille Sofokleen *Antigone* on peräti todellinen oikeustragedia (*Rechtstragödie*).[73]

---

[72] Heideggerin mukaan kreikkalaisten termien kääntäminen latinaksi oli kyllä näennäisesti sananmukaista ja uskollista, mutta juuri sen johdosta roomalainen ajattelu omaksui kreikkalaiset sanat vailla yhtä alkuperäistä kokemusta siitä, mitä ne sanovat. (UK, 7–8/20)

[73] Wolf, *Griechisches Rechtsdenken II*, s. 199.

Myös Heideggerin Sofokles-tulkinnassa tapahtuu "eettisiä" käänteitä. Verrataan kahta Heideggerin luentoa, joissa hän käsittelee *Antigonea*. Vuoden 1935 *Einführung in die Metaphysik* -luennoilla (joissa antiikin Kreikan tragedia tulee ensi kertaa todella merkittäväksi Heideggerille), Heidegger kohottaa kuningas Oidipuksen sankariksi ja *poliksen* (kaupunkivaltion) perustajaksi, joka on kreikkalaisen *Daseinin* todellinen hahmo, sillä hänessä toteutuu olemisen paljastamisen perusintohimo, kamppailu olemisesta itsestään. Vuoden 1942 Hölderlin-luennoilla korostuu taasen olemisen ikimuistoista vaadetta kunnioittava traaginen sankaritar, Antigone, josta on nyt tullut olemisen todellinen todistaja. Kuninkaan sijasta sankarina olevan keskellä paljastuneena ylivaltaisen olemisen tulemiselle seisookin nyt valtion ja sen johtajan legitimiteetin haastanut pyhä rikollinen, joka syrjäyttää julkisen totuuden kätkeytymättömyyden totuuden tieltä. (GA40, 81–84; GA53, 146–147)

Edelleen tulkitessaan vuonna 1935 *Antigonen* kuoron säkeitä, joissa ihminen määritetään oudoimmaksi (*to deinotaton, das Unheimlichste*), Heidegger näkee tämän johtuvan siitä, että ihminen uhmaa väkivaltaisella tavalla ylivaltaista kohtaloa, *fysistä* (luonto, oleminen) pyrkiessään muuttamaan luontoa, löytämään asuinsijan siinä sekä tuomaan sen outouden työhönsä. Ihminen kokoaa ja paljastaa taidossaan luonnon ylivaltaisen voiman, jolloin ihmisen taipumuksena on ylittää kotoisat rajansa kodittomuuteen. Kyse on siis kahden outouden, *deinonin*, (*dikē*, olemisen avautumisen voima, jumalallinen järjestys, välttämättömyys vastaan *tekhnē*, ihmisen voiman aktiivisuus, vapaus) välisestä mittelöstä. Voimme katsoa nimenomaan Oidipuksen edustavan Heideggerille tällaista outoutta. Antigone jää täysin sivuun. (GA40, 153–162) Mutta vuonna 1942 Antigone on oudoin. Outoudessa on nyt kyse ihmisen ontologisesta kodittomuudesta. Ihminen on varsinaisesti ja olennaisesti koditon ja paikaton (*apolis*) kaupunkivaltion "kodikkuudessa", sillä hän asuu kodittomuudessa, joka perustuu olemisen ja ihmisen väliseen suhteeseen. Kotiinpaluu tulee keskeiseksi Heideggerille, ja Antigone on kotiinpaluun sankaritar kodittomuudessa. Antigone itse on Heideggerille puhtain runo. (GA53, 99–108, 128)

Heidegger on myös Hölderlinin ja Sofokleen kautta siirtynyt Nietzschestä ja kreikkalaisen *poliksen* kaupunkivaltiona metafysiikasta *poliksen* alkuperäisempään tulkintaan, joka perustuu olemisen totuuteen itseensä. Nimittäin palatessaan Hölderlin-luennoillaan Sofokleen tragediaan *Antigone,* niin myös antiikin kreikkalaisten *polis* on saanut poikkeavan merkityksen. *Einführung in die Metaphysikissa* se oli ihmisen ja luonnon, *tekhnēn* ja *fysiksen*

välisen väkivaltaisen kamppailun (*polemos*) näyttämö. Varsinainen *Dasein* oli edellyttänyt sitä, että maailmassa on todellisia pappeja, runoilijoita, hallitsijoita ja ajattelijoita, jotka avaavat polkuja, joiden risteyskohta *polis* on. (GA40, 165–166)

Hölderlin-luennoilla johtajien ja runoilijoiden rinnastaminen ei enää ole mahdollista, sillä runoilija runoilijana ja ajattelija ajattelijana on "a-poliittinen". Tämä ei viittaa vieraantumiseen poliittisesta vaan siihen, että runoilija tai ajattelija on poliittisempi tai alkuperäisemmin poliittinen kiinnostuksessaan politiikan alkuun, joka on *polis*. Heideggerilla runoilijasta tulee varsinainen totuuden ja oikeuden "lainsäätäjä". Nimenomaan runoilijan tehtävä on sanoa maailma uudelleen sekä tuoda esiin se, mitä ei vielä ole nähty. Runoutta ei voida ohjelmoida, koska runoilija vastaa perityssä/perinteisessä kielessä kielelle, joka varsinaisesti puhuu. (ÜS, 27) Hölderlinin myötä *poliksesta* tulee Heideggerille olemisen totuuteen perustuva paikka, josta kaikki mikä on sallittua ja kiellettyä, mikä on järjestys (*Fug*) ja mikä epäjärjestys (*Unfug*), mikä on sopivaa ja mikä epäsopivaa, tulee esiin. Siten *polis* on se paikka, jossa ihmisen suhde olemisen totuuteen tapahtuu. Se sallii olevien ilmetä olemisessaan ja vetäytyä kätkeytyneisyyteen. Asettumattomana avoimuutena se avaa kysymyksen tilan, erityisesti kysymyksen siitä, keitä me olemme. Kysymyksen paikkana se on myös filosofian paikka, joka eroaa modernista poliittisesta tilasta, jota hallitsee historiallisten suunnitelmien täytäntöönpano, teknis-historiallinen varmuus toiminnasta ja kyseenalaistamattomuus. Heideggerille paluu *polikseen* ei kuitenkaan ole nostalgiaa tai paluuta johonkin empiiriseen kaupunkivaltioon vaan nimenomaan paluuta olemiskysymykseen. (GA53, 101)[74] *Polis* aukeamana on siten *Da*, jolloin voimme "perustaa" siihen avoimenaolemisen ja äärellisyyden etiikan.

Oikeus on puhunut

Voimme nyt sanoa, että niin Sofokles kuin Hölderlin asettavat olemisen ja varsinaisen oikeuden teokseen määräävällä tavalla. Samalla on huomatta-

[74] Heideggerin mukaan meidän on peräti ajateltava kysymystä *poliksen* ja politiikan olemusta kreikkalaisemmin kuin kreikkalaiset (erityisesti Platon ja Aristoteles) itse. (GA53, 99). *Antigone*-luennan käänteistä ks. Froment-Meurice, *That Is to Say*, s. 121–148; de Beistegui, *Heidegger and the Political*, s. 114–143; Hirvonen, *Oikeuden käynti*, s. 346–358.

va, että runous, jossa oikeuden totuus saa alkunsa ja tulee historiallisena säädetyksi, ei ole vain luojien vaan myös sen vaalijoiden eli määrätyn historiallisen *Daseinin* alkuperä. Palataan vielä kuulostelemaan oikeuden perussanaa, *dikē*, sellaisena kuin se ilmenee esisokraattisessa ajattelussa, jottemme lukisi liikaa lakia Heideggerille. *Einführung in die Metaphysikissä* Heidegger sanoo, että *dikēä* ei tule kääntää oikeudenmukaisuudeksi (*Gerechtigkeit*), koska kyseinen juridis-moraalinen termi kadottaa sanan metafyysisen perussisällön. Tässähän tulkinnassa Heidegger asetti *dikēn* olemisen järjestyksenä inhimillistä *tekhnēä* vastaan. (GA40, 169) Mistä oikeuden perussanassa on tarkemmin ottaen kyse ja avautuuko siinä varsinainen oikeuskysymys?

Heidegger lähestyy oikeuskysymystä kohdatessaan Anaksimandroksen, jolle *dikē* merkitsee sellaista saumaavaa-säätävää järjestystä (*fügend-fügende Fug*), joka pitää huolen siitä, että olevat viivähtävät hetken läsnäolossaan kahden poissaolon välisessä liitoksessa (*Fuge*). Se sallii jokaisen läsnäolevan viivähtää hetken kätkeytymättömyydessä. Samalla se luo *adikian*, epäoikeuden, mahdollisuuden, joka merkitsee läsnäolevien pyrkimystä säätää ohimenevyys läsnäolon pysyvyydeksi, jolloin läsnäolevat ovat liitoksestaan irronneita (*Un-Fuge*). Tämä on epäjärjestys (*Un-Fug*). *Adikiaan* liittyy rangaistus, joka merkitsee liitoksen (*dikēn*) antamista ja toiselle sille kuuluvan sallimista. Oikeutta pitää yllä aika, joka toimii tuomarina syntymisen ja kuolemisen oikeusprosessissa. (GA5, 354–357) Vastaavalla tavalla Herakleitoksen yhteydessä Heidegger sanoo, että *fysiksen*, olevan olemisen olemisessaan, lakina on paljastuttuaan kätkeytymättömyydestä kätkeytyä jälleen. (GA34, 13–14) Heideggerin ensimmäisessä *Antigone*-luennassa *dikē* merkitsee liitoksen ja järjestyksen lisäksi sallimusta ohjeena (*Weisung*), jonka ylivaltainen asettaa vallitsemalleen. (GA40, 169) *Dikē* voidaan lisäksi ymmärtää suhteessa *Seynsfugeen*, olemisen liitokseen olemisen tapahtumana, joka Heideggerin Schelling-luennoissa merkitsee perustan (*Grund*, olemisen piilevyyden, ei-vielä-olemassaolon) ja olemassaolon (*Existenz*, olemisen ilmenemisen ja itse-transsendenttiuden) eroavaa ja jännitteistä yhteenkietoutumista. (GA42, 188–190) Edelleen oikeus kohoaa totuuden jumalatar Aletheiasta, ja sellaisena se liittyy olemisen järjestykseen, rakenteeseen, liitokseen ja sallimukseen, jonka säädökseen ihmisen on sopeuduttava ja alistuttava (*sich fügen*). (GA6.1, 168)

Fred Dallmayr näkee juuri tässä ilmenevän Heideggerin kysymyksen kohtuudesta ja oikeudenmukaisuudesta: jolleivät läsnäolevat oikeusvaateet pidä huolta viivähtämisestään tulemisen ja menemisen poissaolon välissä

vaan muuttuvat vakiintuneiksi oikeuksiksi, niin ne rappeutuvat etuoikeuksiksi, yritykseksi monopolisoida sosiaalinen kontrolli sekä pyrkimykseksi sysätä syrjään menneet ja tulevat sukupolvet. Siten laillisuus ei merkitse Heideggerille pelkästään legaliteettia vaan huomaavaisuutta kohtuuden tai liitoksen ja katkoksen, oikeudenmukaisuuden ja epäoikeudenmukaisuuden, hyvän ja pahan suhteen.75

Wolf taasen lähtee liikkeelle maailmassaolemisen ja oikeassaolemisen alkuperäisestä ykseydestä kreikkalaisessa ajattelussa kysyäkseen oikeutta itsessään. Herakleitos luennassaan Wolf tekee erottelun onttisen ja ontologisen lain (*nomos*) välillä. Hänen mukaansa *nomosta* ei tule palauttaa pelkästään empiiriseen ja säädettyyn oikeusjärjestykseen. Ontologisessa merkityksessä *nomos* on varsinainen "perustuslaki", jumalallinen järjestys. Jumalallinen antaa oman järjestyksensä *polikselle* osoituksena, jolloin jumalten laki (*nomos theios*) on olemisen säädös ja kohtalo (*Fügung des Seins*), joka perustaa *poliksen* olemisen. Se ei ole hierarkkisesti ylempi normijärjestys tai maailmanlaki vaan pikemminkin inhimillis-onttista järjestystä ravitseva ja ruokkiva sallimus, joka sallii *poliksen* ilmetä läsnäolossaan: vain missä *nomos* on olemisen järjestyksen ja harmonian (*nomos*) mukaisesti on todellinen *polis*. *Nomos* on *poliksen* alkuperä.[76]

Myös Ari Hirvonen palaa oikeuden ja oikeudenmukaisuuden ajattelun tradition "alkuun" ja pyrkii tuomaan uudelleen kieleen kreikan kielen sanan *dikē*, jossa kerran avautui oikeuskysymys. Kyse ei ole antiikin oikeuden renessanssista vaan paluusta meidän maailmamme ja oikeutemme perustaan, tämän perustan perustamista ja siten uusi alku. Keskeiseksi nousee tragedian oikeuskysymys, joka edeltää filosofian oikeuskysymystä. Traagisen sankarin omaperäisessä oikeassaolemisessa oikeus (*dikē*) saattoi silmänräpäyksellisesti välähtää esiin keskellä kaupunkivaltion lakien ja käytäntöjen jokapäiväisyyttä ja epävarsinaisuutta. Sofokleen, Hölderlinin ja Heideggerin

---

75 Dallmayr, *The Other Heidegger*, s. 129–130.

76 Wolf, *Griechishes Rechtsdenken I*, s. 269–277. Myös oikeusfilosofi Erich Fechnerin mukaan oikeus on enemmän kuin pelkkä merkki (*Zeichen*), aivan niin kuin se on enemmän kuin lakikirja. Se on lakikirjan merkkivälineistön tuolla puolen, koska muutoin oikeus olisi vastakkain *Daseinin* olemismahdollisuuksien kanssa. Oikeus toimii kyllä kanssamaailmassa, jolloin se tarjoaa suojaa ja rajat tilalle, jossa *Dasein* mahdollisena eksistenssinä saattaa ilmaista itsensä. Mutta lisäksi Fechnerin mukaan oikeus on *Daseinin* kohtalo siinä mielessä, että oikea oikeus on side olemisen paljastumiseen. Vaikka Fechner nojautuu Jaspersiin, niin hänen oikeuskysymyksellään on yhteys Heideggerin ajatukseen laista (*nomos*) ojennuksena tai ohjeena (*Weisung*) ja osoituksena (*Zuweisung*), joka yhdistää ihmisen olemiseen. Fechner, *Rechtsphilosophie*, s. 230–233; vrt. ÜH, 51/103.

kautta Hirvonen pyrkii nostamaan esiin olemisoikeuden.[77]

Heideggerin paluu kreikkalaisiin avaa meidän kuultaviksemme oikeuden perussanat – *dikē, nomos* –, mutta hän ei sulje niitä juridis-moraaliseksi oikeudeksi tai oikeudenmukaisuudeksi. Ne eivät säädä universaalia ja ajatonta totuutta eivätkä myöskään ole lainsäätäjän tai tuomarin tahdon ja ratkaisun tuotteita. Pikemminkin me saatamme paluussa näihin kreikkalaisiin oikeussanoihin kuulla oikeuden olemisen tai pikemminkin oikeuden avoimen perustan avoimuudessa. Heideggerilla avautuu jälleen oikeuskysymys, jossa nyt on kyse olemisen totuudesta ja olemisen järjestyksestä, *dikēstä*, jonka ajattelijat ja runoilijat saattavat tuoda kieleen.

"Yhteiskuntakritiikki" kohtaa modernin oikeusteknologian

Heideggerin ajattelussa voidaan kuulla "yhteiskuntakriittisiä" ja "ideologiakriittisiä" äänensävyjä hänen arvioidessaan planetaarista teknologiaa ja vieraantumista.[78] Vaikka kyse ei ole mistään perinteisestä yhteiskuntakritiikistä, niin voimme kysyä voiko Heideggerin "kritiikin" kohdistaa myös moderniin oikeuteen eli avautuuko "yhteiskuntakritiikin" kautta oikeuskysymys tai nimenomaan sen unohtuneisuus.

Heideggerin mukaan me elämme metafysiikan – eli myös filosofian – lopun tai sen loppuun saattamisen aikaa, jolle on ominaista tekniikan (*Technik*) hallinta ja teknologinen metafysiikka. Teknologia hallitsee ajattelua ja sulkee sisäänsä tieteen, taiteen, politiikan, kielenkäytön ja inhimillisen vuorovaikutuksen siihen mittaan saakka, että olemisesta tulee varantoa (*Bestand*). Teknisten suhteiden ylivallan voidaan Heideggeria seuraten katsoa tulevan myös inhimillisen olemassaolon eettiseksi olemukseksi modernissa demokratiassa, jota leimaa vieraantuminen, epävarsinaisuus ja alistuminen teknologian mahdille. Ajalle on myös ominaista filosofian hajaantuminen positiivisiksi erillistieteiksi, jotka tematisoivat varantoa ja joissa filosofiasta tulee ihmisen empiiristä tiedettä. Nämä tieteet muovaavat ja rajaavat todellisuuden omien teknologis-pragmaattisten intressiensä pohjalta sekä asettavat kysymykset todellisuudesta omalla kielellään. Tieteellis-

---

[77] Hirvonen, *Oikeuden käynti*.

[78] Heideggerin "kritiikki" on entistä osuvampaa nykyisenä globalisaation, tietotekniikan, bioteknologian, ihmisrekisterien sekä telekommunikaation ja kansainvälisen kapitalismin muodostaman uuden internationaalin aikakaudella.

teknologisen maailman manipuloitavissa olevaa järjestystä vastaa tähän maailmaan sopiva yhteiskuntajärjestys. (EP, 63–65, 79–80)

John Llewelyn vie Heideggerin ajattelua eettis-ekologiseen suuntaan. Hän puhuu sellaisesta ontologisesta vastuusta, joka on vastuuta siitä, miten ja minkälaisina me paljastamme oliot. Tämä vastuu ulottuu myös luontoon.[79] Koska kuitenkin teknologia on aikanamme väistämätöntä, niin emme yksinkertaisesti voi valita teknologian ja ekologian välillä, jolloin tehtäväksemme jää odottaminen ja olioihin tyytyminen sellaisina kuin ne paljastuvat teknologian aikakaudella.[80]

Tekniikan demonisoinnin sijasta Heidegger pyrkiikin ajattelemaan tekniikan olemusta, joka ei ole teknistä. Jos kuvittelemme tekniikan pelkästään keinoksi johonkin inhimilliseen tarkoitukseen, emme ymmärrä omaa suhdettamme sen olemukseen vaan kuvittelemme isännöivämme sitä. Siksi Heidegger kiistääkin kirjoittavansa teknologisen maailman etiikkaa, koska se vain vahvistaa ajatusta siitä, että teknologia on yksin ihmisen työstämää. Perinteinen etiikka nimittäin unohtaa olemisen vaateen.

Heideggerin mukaan moderni tekniikka on paljastamista kreikkalaisen *tekhnēn* (joka tuo esiin sen, mikä ei tuo itse itseään esiin) tavoin, mutta meille se merkitsee "itsestään varmistuvaa varmuutta varmuuden esille asettamisessa selkeissä objekteissa". (UK, 72/88) Se on hallitsevaa paljastamista, joka haastaa luonnon (*fysis*), siten että se on määrätty varannoksi. Tämän haasteen eri piirteet Heidegger kokoaa sanaan puite tai asetin (*Gestell*).[81] Asettimen herruus haastaa ihmisen mielettömään määräämiseen ja omistamiseen, varannon suuntaamiseen ja turvaamiseen. Ihmisen suhde totuuteen ja omaan olemukseen vaarantuu. Tämä on vaara, jossa oleminen palaa olemuksensa unohtuneisuuteen. Kuitenkin tämä vaara on olemisen eräs vaihe. Juuri tekniikan olemuksen vaarassa on pelastuksen mahdollisuus. Ongelma on se, että ihminen seuraa liian määrätietoisesti asettimen haasteen jälkiä ja sivuuttaa vaaran. Tämä on kaikkein vaarallisinta, sillä se antaa kuvan siitä, että tekniikka olisi vain keino ihmisen käsissä, vaikka

---

[79] Llewelyn, *The Middle Voice of Ecological Conscience*.

[80] Lehtinen, Heidegger, s. 136.

[81] Asetin viittaa siihen, että maailma asetetaan tiettyihin puitteisiin, jolloin se välähtää asettimeen, mutta tämä välähdys on samalla olemisen totuuden välähdys totuudettomaan olemiseen. Kun sitten kaikki paljastaminen on sulautunut määräämiseksi ja kaikki ilmenee ainoastaan varannon kätkeytymättömyydessä, niin asetin ei salli oman peruspiirteensä tulla esiin sellaisenaan. (GA7, 20–22/35–36) Ks. Myös Taminiaux, *Gestell* ja *Ereignis*, s. 198–200.

ihmisen olemus on määrätty ojentamaan auttava kätensä tekniikan olemukselle. Heidegger asettaa määräämisen malttamattomuutta vastaan pelastavan maltin, joka edellyttää sitä, että katsomme vaaraan ymmärtäen tekniikan olemuksen. Meidän tehtävänämme on jäädä pelastuksen kasvavaan valoon ja hoivata pelastusta.[82]

Tämä tapahtuu ajattelemisen kautta, joka on varsinaista toimintaa, *praksista*, siinä mielessä, että se ojentaa auttavan kätensä olemisen olemukselle, joka tarvitsee ihmistä säilyäkseen totuudessa. Ihmisen on siten rakennettava olemisen olemukselle olevan keskellä sellainen paikka, jossa olemisen olemus ottaa itsensä ja olemuksensa puheeksi. Heideggerin mukaan vasta puhe antaa harkinnalle polun, jossa se voi kysellä ja vaikuttaa. Kun vaara on vaarana, niin se pelastaa merkityksessä: palauttaa ja säilöä oikeaan ja olemukselliseen, jolloin oikeaan palauttaminen tapahtuu vaaran äkillisessä paluussa, jossa olemisen olemuksen aukeama kirkastuu välähtäen. Tällöin olemisen olemuksen totuus saatetaan sisäistää. (K, 43–44/42–44) Hodge sanookin, että Heideggerin etiikka on monimuotoinen kantilainen maksiimi "rohkene ajatella", joka murtaa etiikan universalisoinnin yleisyyden ja filosofian yksittäiset auktoritatiiviset vastaukset ihmisen ja maailman olemuksesta.[83] Edelleen voidaan sanoa, että Heideggerin teknologian "kritiikistä" kohoaa avautuvan ajattelemisen ja odottamisen etiikka vastakohtana tuottavuuden instrumentaaliselle etiikalle.

Heideggerin tekniikan olemuksen selvitystyötä voidaan ajatella eteenpäin kahtaalle avautuvana oikeuskysymyksenä tai heideggerilaisena "oikeuskritiikkinä".

Ensinnäkin modernin oikeuden olemuksen perusta on asettimessa, joka haastaa ihmisen määräämän *dikēn* paljastamiseen. Moderni oikeus on ennen kaikkea oikeusteknologiaa, jossa instrumentaalinen rationaalisuus, funktionaalisuus ja riskienhallinta hallitsee oikeutta. Kun oikeus on alisteinen asettimen herruudelle, niin ihmiselle tulee kielletyksi päästä oikeuden kät-

---

[82] Asetin on tapa paljastaa, mutta samalla se kätkee sen paljastamisen, joka *poiēsiksen* merkityksessä antaa läsnäolevan ilmestyä esiin. Kerran *tekhnē* merkitsi sitä paljastamista, joka toi totuuden säteilevänä esiin. Siksi se kuului siihen, mikä oli *poiēsis*, jossa tapahtui totuuden tapahtuminen ja paljastuminen, *alētheia*. Teknologinen olemisen ymmärrys määrittää sitä, miten asioiden tulee ilmetä meille. Ilman sitä mikään ei ilmenisi meille yhtään minään. Mutta samalla me voimme olla avoimia nykyisen kulttuurisen aukeamamme muodonmuutokselle, jos saavutamme oikean suhteen tekniikan olemukseen ja tunnistamme sen aukeamaksi. (GA7, 33–36/39–40)

[83] Hodge, *Heidegger and Ethics*, s. 203.

keytymättömyyteen ja kokea sen totuuden puhuttelu. Toiseksi filosofian jakaantuessa erillistieteisiin oikeuden filosofinen kysyminen tulee eristetyksi oikeusfilosofiaan, jonka metafysiikan saattaa loppuun positiivis-analyyttinen oikeustiede, jossa oikeus ensin eristetään suljetuksi järjestelmäksi, sitten paloitellaan erillisiksi oikeuden aloiksi ja lopulta käsitetään puhtaasti oikeusoppineiden hallittavissa ja määrättävissä olevana varantona. Oikeustiede supistaa oikeuskysymyksen positiivisten lakien, periaatteiden ja oikeuksien varastoksi, jolloin Heideggerin termejä käyttäen oikeus itsessään hämärtyy ja himmentyy (*abgeblendet*). Laajemmin katsoen ihmisestä tulee tällöin ihmis- ja perusoikeuksien subjektina oikeuden ja oikeustieteen tekniikan käytettävissä olevaa varantoa. Vaara on oikeuskysymyksen unohtuneisuuden vaaran unohtaminen, jolloin oikeus ei enää puhuttele meitä. Heideggerin tekniikan olemuksen analyysistä lähtevä oikeusajattelu saattaisi havaita vaaran vaarana ja siten kohdata pelastuksen mahdollisuuden. Tämä edellyttää kuitenkin oikeusajattelussa Heideggerin *Beiträge zur Philosophiessa* luonnostelemaa "uutta alkua", käännettä sellaiseen olemistapaan, jossa olemiseen kuuluvan oikeuden ensisijaisuus inhimillisessä elämässä ja maailmassaolemisessa toisten kanssa tulisi tunnustettua.

Mutta missä on humanismi?

Eräs uuden alun mahdollisuus saattaa paljastua Heideggerin humanismia käsittelevästä kirjeestä, jonka hän kirjoitti syksyllä 1946 ranskalaiselle Jean Beaufretille. Palataan vielä kreikkalaisiin.[84]

Aristoteles kertoo tarinan Herakleitoksesta. Hänen luokseen saapui vieraita nähdäkseen, kuinka varsinainen ajattelija ajattelee. He pysähtyivät hämmästyneinä siitä, että löysivät Herakleitoksen niin arkipäiväisestä askareesta kuin lämmittelemässä leivinuunin äärellä, vaikka odottivat tapaavansa ajattelijan syvien mietteiden keskeltä. Silloin Herakleitos rohkaisee epäröiviä sisään: "Jumalat oleilevat myös täällä". Juuri näissä sanoissa paljastuu ajattelijan asuinsija tai tyyssija (*Aufenthalt*) ja hänen tekonsa: tässä tavallisessa

[84] Varton mukaan kansoilla, joiden suhtautuminen maailmaan ei ole teknologian määräämää, esiintyy liminaalisia ihmisiä, jotka koettelevat sitä, mitä maailma sallii ihmisen olla ja osoittavat rajaa, jossa ihminen ja maailma kohtaavat. Heitä koskevat toiset säännöt ja oikeudet kuin muita. (Varto, Rajattaminen ja rajalliset, s. 3) Oidipus ja Antigone ovat mitä oudoimpina liminaali-ihmisiä, jos pidetään mielessä, että heidän ratkaisuissaan ei ole kyse mistään subjektin vapaasta valinnasta tai makuasioista.

paikassa ja tuttuuden piirissä, leivinuunin ääressä, joka on kodin sydän, sen *hestia*, joka on maahan juurtunut, mutta jonka liekki kohoaa taivaisiin tuoden maan ja taivaan yhteen, jumalat ovat läsnä.

Herakleitoksen fragmentti 119 selventää asiaa: *ēthos anthrōpō daimōn*, jonka Heideggerin mukaan tulisi kääntää seuraavasti: "Ihminen asuu, sikäli kuin hän on ihminen, jumalan läheisyydessä." Toisin sanoen Heideggerin mukaan *ēthos* (eetos, etiikka) tarkoittaa juuri äsken mainittua asuinsijaa (*Aufenthalt*), paikkaa, jossa ihminen viivähtää. Tämä asuinsija on avoin, se sallii sen ilmetä, mikä tulee ihmisen olemuksen osaksi ja mikä saapuessaan viipyy ihmisen läheisyydessä. Asuinsija pitää ja suojaa itseensä sen tulemisen, johon ihminen olemuksessaan kuuluu. Tämä on jumala.

Etiikka tarkoittaa siten ihmisen asuinsijan pohdiskelemista. Heideggerin mukaan olemisen totuuden ajatteleminen eksistoivan ihmisen alkuelementtinä on jo itsessään alkuperäistä etiikkaa (*ursprüngliche Ethik*), joka ei ole etiikkaa eikä ontologiaa vaan fundamentaaliontologiaa. Varsinainen ajattelu rakentaakin olemisen taloa, joka on olemisen liitos (*Fuge*), joka säätää kohtalon mukaisesti ihmisen olemuksen asumaan olemisen totuudessa. Ja juuri tämä asuminen muodostaa maailmassaolemisen olemuksen. (ÜH, 47–49/98–100)

Alkuperäisessä etiikassa päädymme *nomokseen*, joka ei kuitenkaan tarkoita pelkkää lakia (*Gesetz*) vaan alkuperäisemmin olemisen sallimukseen kätkeytyvää osoittamista (*nemein*). Tämä osoittaminen tekee mahdolliseksi sen, että ihminen liittyy olemiseen. Liitos (*Fügung*) kantaa ja sitoo, ja ilman sitä kaikki lait jäisivät ihmisjärjen luomuksiksi (eli positiiviseksi oikeudeksi). Kuuluessaan olemiseen oleminen osoittaa ihmisille lakeja ja sääntöjä: on pysyttävä ryhdissä olemisen käskyn mukaisesti. Ihmiselle on siten olennaisempaa löytää asuinsija olemisen totuudessa kuin säätää säädöksiä. Oleminen ottaa ihmisen ek-sistenssin asumaan kieleen, jolloin se suojaa ek-sistentin olemuksen totuuteensa, mutta samalla ihmisen ek-sistenssin on kunnioitettava ja kannettava huolta olemisen mielestä. Siten kieli on Heideggerille olemisen talo ja ihmisolennon asumus.

Mistä sitten ajattelu ottaa mittansa ja mikä laki hallitsee sen tekoja? Olemishistoriallisen ajattelun laki on Heideggerille hienovaraisuuden laki, joka ottaa huomioon sen, mitä ja miten olemisesta on sanottava, saadaanko sanoa se, mitä täytyy ajatella, sekä millä olemishistoriallisella hetkellä, minkälaisessa vuoropuhelussa suhteessa historiaan ja minkä vaatimuksen perusteella se saadaan sanoa. Tämä laki määrittää kolmea kieleen tuomisen ryhdikkyyden perussääntöä niiden yhteenkuuluvuudessa: pohdinnan kurinalaisuus, sanonnan huolellisuus, sanojen säästeliäisyys. Ei liene yllätys, että Heidegger nostaa esiin runouden

ajatteluna, joka on todempaa kuin olevien tutkiminen. (ÜH, 53–54/106–107) Ja myöhemminkin Heidegger katsoi, että "etiikka" on läsnäolon esittämän vaatimuksen alla seisomista, joka on ihmisen suurin vaatimus. (ZS, 273)

Heideggerin alkuperäisessä etiikassa olennaista on se, että oleminen puhuttelee ihmistä. Lisäksi on huomattava, että ihmisen toiminta tai käyttäytyminen[85] on ihmisen oleminen itse. Vain tämän puhuttelun nojalla ihminen "on" löytänyt sen, missä hänen olemuksensa asuu, ja vain tämän asumisen perusteella ihmisellä "on" kieli asumuksenaan, joka suojaa hänen olemuksensa ekstaattisuutta. Ihmisen ek-sistenssi on pysymistä olemisen aukeamassa, jossa kyse on ihmisen mielen aktiivisesta suhteesta olemisen tosiasiaan, mielen antamisesta sille. Näin ollen oleminen on mielekkyyttä, jossa on kyse toiminnasta, joka mielen käyttäytymisenä on ajattelua. Ajatteleminen on siten teko, joka läpäisee kaiken toiminnan (*praksis*) ja tuottamisen (*poiēsis*). Tässä ei kuitenkaan ole kyse mistään mielen filosofisesta, teoreettisesta tai praktisesta käytöstä vaan mielen peliin heittämisestä, siitä että ajattelu tuo sanonnassaan olemisen ei-sanotun kieleen. Oleminen tulee silloin aueten kieleen, jolloin ihminen asuu ajatellen olemisen taloa. Oleminen olemisen tosiasiana muodostaa halun, että olemisen tosiasia toteutuu ja avautuu mielenä eli oleminen on mielekkyyden haluamista ja kykyä siihen. Ihmisen äärellisyys on sellaista olemisen äärellisyyttä mielen haluna toimia, joka ei lyö lukkoon ihmisen määritelmää eikä olemisen mieltä, vaan jättää sen avoimeksi. Mielen toiminta taasen liittyy siihen, että ihminen vapautuisi inhimillisyyteensä ja löytäisi tästä arvokkuutensa, mutta humanismin eri versiot – aina roomalaisesta humanismista kristinuskoon, marxismiin, eksistentialismiin, jne. – eivät ajattele tätä riittävällä tavalla, sillä ne määrittelevät *homo humanuksen* ja *humanitaksen* suhteessa jo lukkoonlyötyyn tulkintaan luonnosta, historiasta, maailmasta, maailmanperustasta, toisin sanoen olevasta kokonaisuudessaan. Tällainen antropologisen humanismin projekti on kuitenkin tullut loppuunsa.[86] Heidegger sen sijaan puhuu äärellisyyden mitassa olevasta arvokkuudesta (*Würde*), joka ei ole

---

[85] Saksan *handeln*, jota vastaa kreikan *praksis*, jossa toiminta itsessään on päämäärä.

[86] Kysyessään geeniteknologian etiikkaa Sloterdijk katsoo, että Heideggerin tarkoittama antropologinen humanismi on aina pyrkinyt ei vain kasvattamaan vaan myös kesyttämään ja jalostamaan (tälle humanismi on kuitenkin sulkenut silmänsä) ihmisen ja tekemään hänestä kotieläimen ihmisyhteisön eläintarhaan, joka on samalla teemapuisto. Provosoivasti Sloterdijk väittää, että nykyaikana geeniteknologia jatkaa perinteisen humanismin epäonnistunutta (se ei kykene hallitsemaan ihmisen nykyistä raaistumistaipumusta) kasvatustehtävää. Sloterdijk, Sääntöjä ihmistarhalle, s. 14–15.

minkään mittapuun tai periaatteiden mukaista. Tämän ajatuksen – jonka toivon tulleen kerityksi auki avoimuuteensa viimeistään nyt kuljettuamme jo pitkään Heideggerin ajattelun peltotietä – metafysiikka ja siihen liittyvä etiikka, oikeustiede ja humanismi ovat unohtaneet. (ÜH, 12–15/59–63)

Nancyn mukaan Heideggerilla ei ole etiikkaa, jos se tarkoittaa tiettyä käyttäytymisen periaatteiden ja päämäärien kokonaisuutta, jotka jokin kollektiivinen tai yksilöllinen auktoriteetti olisi laatinut ja valinnut. Tämä ei ole edes filosofian tehtävä, sillä filosofian tulee ennen kaikkea ajatella sitä perustaa ja mieltä, joka panee ihmisen toimimaan tietyllä tavalla. Filosofian tulee asetusten asettamisen ja sääntöjen säätämisen sijasta ajatella sitä, mikä asettaa ihmisen siihen asemaan, jossa on valittava normeja tai arvoja.[87]

Etiikka muodostaa Heideggerille yhtäaikaa taustalle häivytetyn teeman ja jatkuvan pohdinnan kohteen, jopa Heideggerin ajattelun koko suunnan: olemisen ajattelu edellyttää etiikkaa; se edellyttää itseään etiikkana. Nancyn mukaan etiikka on sitä, mikä fundamentaaliontologiassa on fundamentaalia. Siksi "alkuperäinen etiikka" on oikeampi nimitys kuin "fundamentaaliontologia". Olemisen ajattelu on nimenomaan alkuperäisen etiikan kaikinpuolista ja perusteellista ajattelemista. Se lähtee siitä, että olemassaolon jokapäiväisessä epävarsinaisuudessa kätkeytyy ja paljastuu olemisen mielelle ominainen piirre: ei se, että on käytettävissä ennalta annettu oikea merkitys vaan että on saatava aikaan mieltä. Konkreettisen, jokapäiväisen, kenen tahansa olemassaolon yläpuolella ei leiju mikään arvo, ihanne tai oikean idea, joka tarjoaisi sille etukäteen normeja ja merkityksiä. Mutta samalla juuri jokapäiväiseltä olemassaololtamme edellytetään mielekkyyttä tämän vaateen ollessa olemassaolossamme olemisen puhdas edellytys. Tämä alkuperäinen edellytys vasta mahdollistaa sen, että olemassaoleva antaa asetuksia, säätää säädöksiä, normeeraa normeja. Heideggerin etiikassa tapahtuu, Nancya seuraten, kaksi asiaa. Ensinnäkin mielekkyys paljastuu olemisen olemuksen edellyttämäksi toiminnaksi. Toiseksi mielestä ja olemassaolosta on kannettava totaalinen ja yhteinen vastuu.[88] Voimme löytää Nancyn ajatuksesta yhtymäkohtia Maihoferin käsitykseen siitä, että inhimillisen järjestyksen (*Ordnung*) mieli on itsenäolemisen paikantamisessa (*Ortung*) jonakinolemisessa.[89]

---

[87] Nancy, *Heideggerin "alkuperäinen etiikka"*, s. 13–15.

[88] Nancy, *Heideggerin "alkuperäinen etiikka"*, s. 48–49.

[89] Ajatusta Maihofer kehittelee Kantin, Nietzschen ja Heideggerin kautta teoksessaan *Vom Sinn menschlicher Ordnung*.

Nancyn mukaan Heideggerille läpikotaisin eettinen subjekti on ainoastaan subjekti, joka on kokonaisuudessaan vastuussa mielestä ja omasta olemassaolostaan mielekkyytenä. Tämä subjekti ei alistu ennalta mihinkään kiinnitettyyn merkitykseen. Tässä ilmenee Heideggerin ajatus vapaudesta perusteettomana perustana. *Daseinin* arvokkuus on siinä, että jokaisessa valinnassa se panee peliin olemisen, ihmiskunnan ja maailman objektiivisuuden. Heideggerin alkuperäinen etiikka ei ole ainoastaan ajattelun perustava rakenne tai käyttäytyminen. Se on se, mikä lopuksi vapautuu länsimaisesta metafysiikasta.[90]

Oikeuskysymys

Mikä siis on vastaus Heideggerin oikeuskysymyksen kysymykseen? Vastaan kahden ehdotuksen kautta, sillä yhtäältä Heideggerin oikeuskysymys avautuu oikeuden tapahtumisen sallimisena, toisaalta *Olemisen ja ajan* kanssaolemisena ja toisista huolehtimisena.[91]

(1) Jos ja kun Heideggerin ajattelua läpäisee oikeuskysymys, niin siinä ei ole kyse teologisesta tai rationaalisesta luonnonoikeudesta. Metafysiikan loppuunsaattamisen aikana emme voi perustaa oikeutta valmiisiin, ajattomiin ja tuonpuoleisiin merkityksiin, arvoihin, sääntöihin ja periaatteisiin. Emme myöskään voi perustaa sitä ihmisen tai maailman pysyvään ja universaaliin olemukselliseen luontoon. Mutta kyse ei myöskään ole nihilismin (Jumalan, universaalien ja ikuisten oikeusperiaatteiden, moraalilain, jne. mitätöitymisen) ylittämisestä asettamalla subjektin vapaaseen valintaan perustuvia uusia oikeussääntöjä tai -periaatteita, jotka ovat pelkästään makuasioita ajassamme, jossa maku toimii tuomioistuimena. (GA6.1, 99) Oikeuskysymys ei siten ole arvoja, oikeus- ja moraaliperiaatteita, ihmis- ja perusoikeuksia tai lakeja etsivää oikeustieteellistä kysymistä. Itse asiassa ihmisen asettamat arvot ja oikeudenmukaisuusperiaatteet saattavat loukata olemisen arvokkuutta, joka on varsinaisten sääntöjen lähde.

Heideggerin ajatteluun perustuva oikeuskysymys vaatii inhimillisen ar-

---

[90] Nancy, *Heideggerin "alkuperäinen etiikka"*, s. 27–29 ja 48–53.

[91] Toivon viimeistään nyt osoittaneeni virheelliseksi sellaiset väittämät, että Heideggerin ajattelu ei sisällä *minkäänlaista* etiikkaa kuten esimerkiksi George Steiner kuvittelee. Ks. Steiner, *Heidegger*, s.30–31.

vostelman tai tuonpuoleisen auktoriteetin sijaan olevien sallimista olla. Eetos, asuinsija, avoimuus, aukeama, kätkeytymättömyys, silleen jättäminen estävät sen, että oikeus suljetaan laskelmoivan, käsitteellistävän ja esittävän oikeusajattelun tuottamaksi oikeusjärjestelmäksi. Alkuperäisesti eettinen oikeusajattelu ei johda tuloksiin eikä sillä ole vaikutuksia, saattaisi Heidegger sanoa, koska se on oma vaikutuksensa ollen siten eksistentiaalista toimintaa. (ÜH, 48/100) Vuoden 1966 Heidegger haastaa vielä radikaalimmalla tavalla oikeusajattelun. Hänen mukaansa pelastuksen ainoa mahdollisuus on se, että ajatteleminen ja runoileminen antaisivat valmiuden jumalan ilmestymiseen tai jumalan poissaoloon tuhon aikana, jotta tuhoutuisimme poissaolevan jumalan kasvojen edessä emmekä vain kuolla kupsahtaisi. Siten avoimuus jumalan saapumisen tai poissaolon kokemukselle vapauttaa ihmisen vaipumiselta olevaan. Jumala ei Heideggerille suinkaan merkitse jotakin jumalallista olevaa vaan olemisen tulevaa ilmenemistä. (GA16, 671/190)

Tällöin voidaan väittää, että oikeusfilosofian loppu – "filosofia on lopussa" (GA16, 672/191) – on oikeusmetafysiikan ylittämistä uutena alkuna, käänteenä tai paluuna. Oikeus on otettava ajateltavaksi ja puheeksi siellä, missä se on varsinaisuudessaan unohtunut tai kätkeytynyt epävarsinaisen oikeuden (lait, oikeusperiaatteet, oikeudelliset instituutiot, käytännöt ja roolit) verhoamana. Varsinaisen oikeuden paluun mahdollisuus on siinä, että se välähtäisi jälleen kerran meille, jolloin se ohjaisi meitä kääntämään katseemme siihen. Ehkä me olemme jo oikeuden olemuksen paluun saapumisen varjossa. Varsinaisten oikeuden ajattelijoiden ja runoilijoiden tehtävänä ei kuitenkaan ole laskelmoida paluun aikaa, vaan odottaa oikeuden totuutta samalla kun he ajatellen paimentavat sitä. Toisaalta tulevaa oikeuden paljastamisen mahdollisuutta ei pidä varata vain harvoille ja valituille ajattelija-runoilijoille, vaan se on olemisesta tulevana osoituksena jokaisen *Daseinin* mahdollisuus eli jokaisella on oma mahdollisuutensa varsinaiseen oikeassaolemiseen konkreettisessa tilanteessa. Käyttäen *Olemisen ja ajan* termejä sanoisin, että *Dasein* ei niinkään ole oikeuden odotuksessa (*Erwarten*), jossa odotetaan odotetun aktualisaatiota ja suljetaan tulevaa, vaan sen ennakoinnissa (*Vorlaufen*), jossa oleminen on kohti mahdollisuutta edelläkäyntinä (*Vorlaufen*) mahdollisuuteen. (GA2, §53)

"Humanismikirjettä" mukaillen Heideggerin mahdolliseen oikeuskysymykseen voitaisiin vastata, että ihminen ei ole olevan oikeuden herra vaan sen paimen, jolloin hän voittaa omakseen paimenen olemuksellisen köyhyyden, joka on paimenen arvokkuutta siinä, että oikeus on kutsunut juuri hänet varjelemaan ja kaitsemaan (näissä ei ole kyse joukkojen johtamises-

ta, lakien säätämisestä tai tuomioiden jakamisesta) oikeuden totuutta. Kaitsettavana on oltava avoimuus. Tämä on vastuu oikeuskysymyksestä, johon ihminen on haastettu. (ks. ÜH, 32–33/83) *Silleen jättämisen* sanoin: olioiden silleen jättäminen ja avoimuus sen salaisuudelle ei tapahdu itsestään vaan onnistuu vain jatkuvan rohkean ajattelemisen kautta. (G, 25/41) Tätä rohkeutta Heidegger vaatii myös todelliselta oikeusajattelulta, jolloin itse oikeuden ajatteleminen ja avoimuus sille on nimenomaan alkuperäistä etiikkaa. Tällaisen ajattelun olisi asetettava tähänastinen ajattelu alttiiksi ajattelun asian – oikeuskysymyksen – määräykselle. (vrt. EP, 63–65, 79–80)

On kuunneltava sitä, mitä kerran välähti *dikēn* ja *nomoksen* sanomisessa ja sallittava oikeuden tulla. Paluussa kreikkalaisiin ja runoilijoihin Heideggerin oikeuskysymys merkitsee oikeuden käsittämistä olemisen osana tai olemisena itsenään. Tämä merkitsee edelleen sitä, että äärellisen *Daseinin* on otettava vastuu olemisen, maailman ja oikeuden mielestä. Tällä olemisoikeuden polulla Heideggerin ja oikeuden suhteen ajattelu pitää oikeuden fundamentaaliontologiaa mahdollisena ja välttämättömänä. Tällöin oikeus ei myöskään palaudu jäännöksettömästi maailmassaolevan *Daseinin* käytössä olevaksi välineeksi, vaan oleminen itse osoittautuu alkuperäiseksi oikeudeksi ja *Daseinin* maailmassaoleminen sen oikeassaolemiseksi. Tässä suunnassa avautuu kysymys oikeuden varsinaisesta olemisesta, jolloin herää ajatus heideggerilaisesta "luonnonoikeudesta", jossa oikeus on sidottua olemisen historiaan: mainitsin jo Wolfin ja Hirvosen olemisoikeuden ja Maihoferin eksistenssioikeuden, ja Heinemannin mukaan juuri olemisoikeuden sisällön ja ajattelun tehtävä on jälkimetafyysisen oikeusajattelun tehtävä.[92]

(2) Mutta olemisoikeuden ja oikeuden fundamentaaliontologian kysyminen vaatii sekin jatkuvaa dekonstruktiota. Yhtäältä saatamme helposti ajautua vain toistamaan oikeuden traditionaalista metafysiikkaa ja regionaaliontologiaa. Toisaalta saatamme ajautua oikeuden mystifiointiin, jokapäiväisen julkisen lainkäytön ja poliittisen *praksiksen* sivuuttamiseen, armon ja oi-

---

[92] Heinemann, *Die Relevanz der Philosophie Martin Heideggers*, s. 395. Kaufmannin mukaan luonnonoikeus ei ole absoluuttista ja ikuisesti pätevää ideaalioikeutta vaan tässä ja nyt todellistuvaa konkreettista ja positiivista luonnonoikeutta. (Kaufmann, Gesetz und Recht, s. 136.) Fechnerille luonnonoikeus ei ole ikuisesti annettua eikä myöskään muuttuvaa oikeutta vaan tulevaa oikeutta, jonka tulemiseen ihminen osallistuu erottavalla ja päättävällä toiminnallaan. (Fechner, Naturrecht und Existenzphilosophie, s. 325.) Müllerin eksistentiaalis-historiallinen luonnonoikeus perustuu olemisen historiallisuuteen, jossa ontologinen historia (*Geschichte*) on syrjäyttänyt onttisen historian (*Historie*). (Müller, *Existenzphilosophie*, s. 114.)

keudenmukaisuuden etiikan unohtamiseen, jolloin kanssaoleminen ja jokapäiväinen oikeassassaoleminen syrjäytyy täysin traagisten sankareiden ja runoilijoiden herooisen oikeassaolemisen tai ison Oikeuden tieltä, joka on ottanut ison Olemisen paikan.

Siksi on tärkeää ajatella myös Heideggerin oikeuskysymyksen toista polkua. Oikeuskysymys voidaan nimittäin kohdata lähtien kanssamaailman eksistentaalisesta analytiikasta, jolloin korostetaan jokapäiväisen ja epävarsinaisen sosiaalisen ja oikeudellisen maailman merkitystä oikeudenmukaisuuden ja etiikan ajattelun lähtökohtana tai vastuuta avautumisena toiselle ja maailmaan. Tässä suunnassa Heideggerin oikeuskysymys vaatii sellaista luentaa, jossa tuodaan kieleen se, mitä Heidegger sanoo, sitä vielä sanomatta. Tämä edellyttää sitä, että *Dasein* on luettava uudelleen kanssaolemisen perustalta, jolloin oikeuskysymys nousee esiin Heideggerin kautta, häntä vasten ja vastaan. Nancy hahmotteleekin teoksessaan *Être singulier pluriel* kanssaolemisesta alkavaa olemassaolon analytiikkaa, joka tavallaan purkaa heideggerilaisia itsenäolemisen ja olemisen-kohti-kuolemaa herooisuuden myyttejä. Samoin Sheehan, Olafson ja Marx luonnostelevat Heideggerin kanssaolemisesta lähtien etiikan perustoja. Tällöin kanssaoleminen saattaa avata alkuperäisen etiikan, jossa toisen tunnistaminen itsen edellytyksenä edeltää kaikkia asetettuja lakeja, eettisiä normeja ja oikeudenmukaisuusperiaatteita. Toisaalta voimme ajatella oikeutta olennaisena tekijänä kanssamaailmassa kanssaolemisen oikeudenmukaisena järjestäjänä. Tässä suunnassa kohtaamme Minkkisen analysoiman oikeassaolemisen ja Maihoferin jonakinolemisen analytiikan.

Jos Heideggerin alkuperäisessä etiikassa on nyt kyse mielen avautumisesta epävarsinaisen suhteena varsinaiseen, niin silloin jokapäiväisyydellä on suhde omimpaan ja läheisimpään eli kutsuun olla mielekäs. Tähän vaateeseen on vastattava vastuullisesti, joka ei suinkaan merkitse olemisen omimista, hallitsemista tai määräämistä jonakin olevana. Nancyn huomautus on nyt otettava vakavasti: Heideggerin alkuperäisessä etiikassa eetos ei ole olemiselle ulkopuolista tai siihen ulkoa tuotua, se ei tule olemisen lisäksi tai sen oheen, se ei anna olemiselle muualta tuotuja sääntöjä, sillä oleminen on se mikä ek-sistoi olemassaolevaa ja panee sen alttiiksi mielekkyydelle. Siten tulokseton eettinen ajattelu kohtaa ihmisen arvokkuuden arvokkuutena, joka ei ole yhteismitallinen valmiiksi säädettyjen merkitysten, sääntöjen tai periaatteiden kanssa.[93]

---

[93] Nancy, *Heideggerin "alkuperäinen etiikka"*, s. 49.

Heideggerin tulevaa oikeuskysymystä avaavana yhteenvetona kohdista (1) ja (2) todettakoon silmänräpäyksenomaisesti: nämä kaksi oikeuskysymyksen liikettä eivät ole vastakkaisia vaan toisiaan edellyttäviä, sillä Heideggerin oikeuskysymys ei vaadi niinkään Heideggerin ajattelun uskollista toistamista vaan sen kuuliaista de-konstruktiota, sen uudelleenaloittamista pitäen silmällä, että äärellinen ihminen kuuluu oikeuden avoimuuteen ja oikeuden avoimuus tarvitsee ihmistä tullakseen mielekkääksi. "Tutkija: 'Mutta, kun me odotamme, odotamme jotakin.' Oppinut: 'Aivan; mutta heti kun me representoimme sen mitä odotamme ja saatamme sen esiin, me emme enää odota'. Opettaja: 'Odottamisessa jätämme avoimeksi sen, mitä odotamme.'" (G, 42/61) Oikeassaolemisessa on kyse avoinnaolemisesta ja käänteisen päinvastoin. Matkamme ei pääty näihin sanojen käänteisiin, sillä Heideggerin oikeuskysymys tulee olemaan ollut tulevaisuudellinen.

Lähteet

Heidegger, Martin. (Hakasuluissa luentojen, esitelmän tai tekstin alkuperäinen esittämis- tai julkaisuvuosi. Teokset aikajärjestyksessä. GA = Gesamtausgabe.)

GA1 *Frühe Schriften*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1972. [1914–1916]

GA56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. [1919]

HJ Martin Heidegger ja Karl Jaspers, *Briefwechsel: 1920–1963*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990. [1920–1963]

GA20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979. [1925]

GA21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. [1925–1926]

GA2 *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. / *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Osuuskunta Vastapaino, Tampere, 2000. [1927]

GA34 *Vom Wesen der Warheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. [1931–1932]

SdU *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. [1933]

GA40 *Einführung in die Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. [1935]

UK *Der Ursprung des Kunstwerkes*. GA5 *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977 / *Taideteoksen alkuperä*. Suom. Hannu Sivenius. Kustannusosakeyhtiö Taide, Helsinki, 1995. [1935–1936]

GA4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981. / Hölderlin ja runouden olemus (Hölderlin und das Wesen der Dichtung, s. 33–48). Suom. Miika Luoto. *Nuori Voima*, no. 4, 1996, s. 33–40. [1936]

GA42 *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809).* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. [1936]
GA65 *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis).* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989. [1936–1938]
GA6.1 *Nietzsche I.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996. [1936–1939]
GA53 *Hölderlins Hymne "Der Ister".* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984. [1942]
GA54 *Parmenides.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982. [1942–1943]
G *Gelassenheit.* Günther Neske, Pfullingen, 1959. / *Silleen jättäminen.* Suom. Reijo Kupiainen. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XIX, Tampere, 1991. [1944–1945/1955]
GA5 Der Spruch des Anaximander. *Holzwege.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. [1946]
ÜH *Über den Humanismus.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991 / *Kirje "humanismista" & Maailmankuvan aika.* Suom. Markku Lehtinen. Tutkijaliitto, Helsinki, 2000. [1946]
F *Der Feldweg.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1949. / Peltotie. Suom. Hanna Nurmi. *niin & näin*, no. 2, 1995, s. 71–72. [1949]
K Die Kehre. Teoksessa *Die Technik und die Kehre.* Günther Neske, Pfullingen, 1962, s. 37–47. / Paluu. Suom. Vesa Jaaksi. *niin & näin,* no. 1, 1994, s. 41–44. [1949]
GA7 Die Frage nach der Technik. *Vorträge und Aufsätze.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000 / Tekniikan kysyminen. Suom. Vesa Jaaksi. *niin & näin*, no.1, 1994, s. 31–41 [1949/1955]
BWD Bauen Wohnen Denken. GA7 *Vorträge und Aufsätze.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. [1951]
US *Unterwegs zur Sprache.* Günther Neske, Pfullingen, 1959. [1950]
VhD *Was heißt Denken?* Max Niemeyer, Tübingen, 1954. [1951–1952]
ZS *Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräch – Briefe.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. [1959–1969]
ÜS *Überlieferte Sprache und Technische Sprache.* St. Gallen, Erker, 1989. [1962]
GA16 Nur noch ein Gott kann uns retten *Spiegel*-Gespräch mit Martin Heidegger am 23 September, 1966. *Reden und Andere Zeugnisse.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. / Enää vain jumala voi meidät pelastaa. Martin Heideggerin *Spiegel*-haastattelu. Suom. Tere Vadén. Teoksessa Steiner, George: *Heidegger.* Gaudeamus, Helsinki, 1997, s. 171–201. [1966]
EP Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. Teoksessa *Zur Sache des Denkens.* Niemeyer, Tübingen, 1969, s. 61–80. [1969]
GA15 Seminar in Zähringen. *Seminare.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, s. 372–407. [1973].
GA16 Neuzeitliche Naturwissenschaft und moderne Technik. *Reden und Andere Zeugnisse.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. [1976]

Muut lähteet

Altwegg, Jürg (toim.): *Die Heidegger Kontroverse*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1988.
Baratta, Alessandro: *Philosophie und Strafrecht.* Carl Heymann, Köln, 1985.

Beistegui, Miguel de: *Heidegger and the Political. Dystopias.* Routledge, London & New York, 1998.

Blessing, Marc: *Aspekte existentiellen Rechtsdenken.* Schulthess Polygraphischer Verlag, Zürich, 1973.

Bourdieu, Pierre: *L'Ontoloqie politique de Martin Heidegger.* Minuit, Paris, 1975.

Dallmayr, Fred: *The Other Heidegger.* Cornell University Press, Ithaca & London, 1993.

Dastur, Françoise: *Telling Time. Sketch of a Phenomenological Chrono-logy.* Käännös Edward Bullard. Althone Press, London & New Brunswick, NJ, 2000.

Derrida, Jacques: *Positioita.* Suom. Outi Pasanen. Gaudeamus, Helsinki, 1988.

Derrida, Jacques: *Of Spirit. Heidegger and the Question.* Käännös Geoffrey Bennington. The Chicago University Press, Chicago & London, 1989.

End, Heinrich: *Existentielle Handlungen im Strafrecht. Die Pflichtenkollision im Lichte der Philosophie von Karl Jaspers.* C.H. Beck, München, 1959.

Farias, Victor: *Heidegger et le nazisme.* Verdier, Paris, 1987.

Fechner, Erich: Naturrecht und Existenzphilosophie. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 41, 1955, s. 305–325.

Fechner, Erich: *Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts.* J.C.B. Mohr, Tübingen, 1962.

Froment-Meurice, Marc: *That Is to Say. Heidegger's Poetics.* Käännös Jan Plug. Stanford University Press, Stanford, Cal., 1998.

Gadamer, Hans-Georg: Takaisin Syrakusasta? Suom. Janita Hämäläinen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.): *Heidegger – ristiriitojen filosofi.* Gaudeamus, Helsinki, 1998, s. 54–57.

Gethmann-Siefert, Annemarie & Pöggeler, Otto (toim.): *Heidegger und die praktische Philosophie.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

Grondin, Jean: The Ethical and Young Hegelian Motives. Teoksessa Kisiel, Theodore & van Buren, John: *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought.* State University of New York Press, Albany, 1994, s. 345–357.

Heinemann, Walter: *Die Relevanz der Philosophie Martin Heideggers für das Rechtsdenken.* Universität zu Freiburg, Freiburg, 1970.

Hirvonen, Ari: *Oikeuden käynti. Antigonen laki ja oikea oikeus.* Loki-Kirjat, Helsinki, 2000.

Hodge, Joanna: *Heidegger and Ethics.* Routledge, London & New York, 1995.

Kaufmann, Arthur: Einleitung. Teoksessa Kaufmann Arthur (toim.): *Die ontologische Begründung des Rechts.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965, s. 1–4.

Kauppinen, Jari: *Atopologies of Derrida. Philosophy, Law and Literature.* Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja, Helsinki, 2000.

Kisiel, Theodore: *The Genesis of Heidegger's* Being and Time. University of California Press, Berkeley & Los Angeles, Cal., 1995.

Kockelmans, Joseph: *On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy.* Indiana University Press, Bloomington, 1984.

Kupiainen, Reijo: *Ajattelun Anarkia.* Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XVIII, Tampere, 1991.

Lacoue-Labarthe, Philippe: *La fiction du politique.* Christian Bourgois, Paris, 1987.

Lacoue-Labarthe, Philippe: *Heidegger, Art, and Politics: The Fiction of the Political.* Käännös Chris Turner. Basil Blackwell, Oxford, 1990.

Lacoue-Labarthe, Philippe: Transsendenssi päätyy politiikkaan. Suom. Markku Lehtinen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.): *Heidegger – ristiriitojen filosofi.* Gaudeamus, Helsinki, 1998, s. 67–101.

Lang, Berel: *Heidegger's Silence.* Athlone, London, 1996.

Lehtinen, Markku: Heidegger – estetiikka ja ethos. Teoksessa Reiners, Ilona & Seppä, Anita (toim.): *Etiikka ja estetiikka.* Gaudeamus, Helsinki, 1998, s. 121–145.

Levinas, Emmanuel: L'ontologie est-elle fondamentale?. *Revue de Métaphysique et de Morale*, no.56, 1951, s. 88–98.

Llewelyn, John: *The Middle Voice of Ecological Conscience. A Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighborhood of Levinas, Heidegger, and Others.* St. Martins Press, New York, 1991.

Maihofer, Werner: *Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie.* Universität zu Freiburg, Freiburg, 1953.

Maihofer, Werner: *Vom Sinn menschlicher Ordnung.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1956.

Maihofer, Werner: Die Natur der Sache. *Archive für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 44, 1958, s. 145–174.

Maihofer, Werner: *Naturrecht als Existenzrecht.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1963.

Marcic, René: Um eine Grundlegung des Rechts. Existentiale und fundamentalontologische Elemente in Rechtsdenken der Gegenwart. Teoksessa Kaufmann, Arthur (toim.): *Die ontologische Begründung des Rechts.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965, s. 509–565.

Marx, Werner: *Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik.* Felix Meiner, Hamburg, 1983.

Marx, Werner: Ajattelu ja ajattelun asia. Suom. Janita Hämäläinen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.): *Heidegger – ristiriitojen filosofi.* Gaudeamus, Helsinki, 1998, s. 136–157.

Minkkinen, Panu: *Thinking Without Desire. A First Philosophy of Law.* Hart Publishing, Oxford & Portland, Oregon, 1999.

Müller, Max: Die ontologische Problematik des Naturrechts. Teoksessa Kaufmann, Arthur (toim.): *Die ontologische Begründung des Rechts.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965, s. 461–469.

Müller, Max: *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik.* Karl Alber, Freiburg & München, 1986.

Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel.* Galilée, Paris, 1996.

Nancy, Jean-Luc: *Heideggerin "Alkuperäinen etiikka".* Suom. Kaisa Sivenius. Loki-kirjat, Helsinki, 1998.

Nolte, Ernst: *Martin Heidegger: Politik und Geschichte im Leben und Denken.* Propyläen, Berlin & Frankfurt, 1992.

Olafson, Frederick A.: *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein.* Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Ott, Hugo: *Martin Heidegger: Unterwegs zu einer Biographie*, Campus, Frankfurt am Main, 1988.

Poulanzas, Nicos: Notes sur la phénoménologie et l'existentialisme juridique. *Archives de philosophie du droit,* no. VIII, s. 213–235.

Pöggeler, Otto: Heideggerin olemisen topologia. Suom. Miika Luoto. Teoksessa Haapala, Arto (toim.): *Heidegger – ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 1998, s. 158–180.

Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Günther Neske, Pfullingen, 1963.

Pöggeler, Otto: Heideggers politisches Selbstverständnis. Teoksessa Gethmann-Siefert, Annemarie & Pöggeler, Otto (toim.): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, s. 17–63.

Safranski, Rüdiger: *Martin Heidegger. Between Good and Evil*. Käännös Ewald Osers. Harvard University Press, Cambridge, MA & London, 1998.

Schürmann, Reiner: *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*. Käännös Christine-Marie Gros yhdessä Schürmannin kanssa. Indiana University Press, Bloomington, 1987.

Sheehan, Thomas: A Paradigm Shift in Heidegger Research. *Continental Philosophy Review*, vol. 32, 2001, s. 1–20.

Sloterdijk, Peter: Sääntöjä ihmistarhalle. Vastauskirjoitus Kirjeeseen "humanismista". Suom. Markku Lehtinen. *Nuori Voima*, no. 1, 2000, s.7–16.

Sluga, Hans: *Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Harvard University Press, Cambridge, MA & London, 1993.

Steiner, George: *Heidegger*. Suom. Tere Vadén. Gaudeamus, Helsinki, 1997.

Taminiaux, Jacques: *Gestell* ja *Ereignis*. Suom. Markku Lehtinen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.): *Heidegger – ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 1997, s. 183–202.

Varto, Juha: *Laulu Maasta*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XXIII, Tampere, 1991.

Varto, Juha: *Tästä jonnekin muualle. Polkuja Heideggerista*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XL, Tampere, 1993.

Varto, Juha: Rajattaminen ja rajalliset. Fragmentteja teemasta. Teoksessa Sava, Inkeri (toim.): *Rajoilla 1. Rajattajat ja rajojen ylittäjät*. Taideteollisen korkeakoulun julkaisusarja F 9, Helsinki, 2000.

Villani, Antonio: Heidegger und das 'Problem' des Rechts. Käännös Erich Weis. Teoksessa Kaufmann, Arthur (toim.): *Die ontologische Begründung des Rechts*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965, s. 350–404.

Wolf, Erik: *Vom Wesen des Rechts in deutscher Dichtung. Hölderlin, Stifter, Hebel, Droste*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1946.

Wolf, Erik: *Griechisches Rechtsdenken I. Vorsokratiker und frühe Dichter*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950.

Wolf, Erik: *Griechisches Rechtsdenken II. Rechtsphilosophie und Rechtsdichtung im Zeitalter der Sophistik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1952.

Wolf, Erik: *Recht des Nächsten. Ein rechtstheologischer Entwurf*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1958.

Wolf, Erik: Rechtsphilosophie. Teoksessa Wolf, Erik: *Rechtsphilosophische Studien. Ausgewählte Schriften I*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1972.

Wolin, Richard: *The Heidegger Controversy*. MIT Press, Cambridge, 1993.

Muuta kirjallisuutta

Heideggerin *Gesamtausgabea* on julkaistu vuodesta 1975 lähtien ja sen toimittaminen jatkuu yhä. Tietoa sen etenemisestä saa parhaiten kustantajalta osoitteesta www.klostermann.de.

Heideggeria on suomennettu kirjallisuusluettelossa mainittujen lisäksi seuraavat tekstit: *Synteesi*-lehdessä no. 2–3, 1986 Arto Haapalan suomentamat Tieni fenomenologiaan (Mein Weg in die Phänomenologie), ja Luomisvoimainen ympäristö: Miksi me jäämme syrjäseudulle? (Warum bleiben wir in der Provinz?) sekä Eero Tarastin suomentama Maailmassa-oleminen kanssa- ja itsenäolemisena. 'Keskiverto ihminen' (*Sein und Zeitin* neljäs luku) sekä *niin&näin* -lehdessä no. 4, 1996 Reijo Kupiaisen suomentama Olio (Das Ding).

Heideggeria käsittelevää kirjallisuutta suomeksi on julkaistu jo viitattujen lisäksi mm.: Routila, Lauri: Husserl ja Heidegger. Teoksessa Hintikka, Jaakko (toim.): *Filosofian tila ja tulevaisuus* (Weiling&Göös, Helsinki, 1970). Rauhala, Lauri: Ihmisen olemassaolon rakenne ja analyysi – Martin Heidegger. Teoksessa *Psykoterapia – teoria ja käytäntö* (Weilin & Göös, Helsinki, 1981). Niemi-Pynttäri, Risto: *Luonto – fraasin radikalisoituminen Martin Heideggerin filosofiassa* (Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunnan julkaisuja 24, Jyväskylä, 1988). Juntunen, Matti: *Martin Heideggerin fundamentaaliontologian modaali-temporaalinen problematiikka* (Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 41, Jyväskylä, 1990). Kupiainen, Reijo: *Heideggerin ja Nietzschen taidekäsitysten jäljillä* (Gaudeamus, Helsinki, 1997). Haapala, Arto: Kulttuurisesti merkittävät objektit. Kohti heideggerilaista julkisuuden analyysia. Teoksessa *Julkisuus ja ahdistus* (Yliopistopaino, Helsinki, 1993). Lehtinen, Markku: Filosofian ja runouden vuoropuhelu. Huomautuksia Heideggerin Hölderlin tulkintoihin (*Nuori Voima*, no. 4, 1996). Lindberg, Susanna: Avaus Olemiseen ja aikaan (*Tiede & edistys*, no. 3, 2000).

Heideggerista suomennettu yleisesitys on George Steinerin teos, johon on kuitenkin syytä suhtautua kriittisesti. *Olemiseen ja aikaan* keskittyy Jonathan Réen *Heidegger. Historia ja Totuus* Olemisessa ja ajassa (suom. Hannu Sivenius, Otava, Helsinki, 2000). Arto Haapalan toimittama *Heidegger – ristiriitojen filosofi* antaa hyvän katsauksen Heidegger-tutkimukseen. Yleisesitys Heideggerin ajattelun kehitykseen on Otto Pöggelerin teos, josta vuonna 1990 ilmestyi kolmas painos. Teoksesta on myös englanninnos vuodelta 1987 *Martin Heidegger's Path of Thinking* (Humanities Press, Atlantic Higlands, NJ). Toinen klassikko on Willam J. Richardsonin *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (Nijhoff, The Hague, 1963). Ankaran ortodoksinen Heidegger-tulkinta löytyy teoksesta Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers* (Hain, Meisenheim am Glan, 1964). Jacques Taminiauxin teos *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger* (J. Millon, Grenoble, 1989) on myös suositeltava. Varhaiseen Heideggeriin pääsee käsiksi Theodor Kisielin ja John van Burenin toimittaman teoksen kautta. Joseph Kockelmansin teos avaa Heideggerin myöhempää filosofiaa. *Olemisen ja ajan* kommentaarina klassikoksi on kohonnut Hubert Dreyfusin *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (MIT Press, Cambridge, MA, 1991). Fred Dallmayrin, Joanna Hodgen, ja Miquel de Beisteguin teokset toimivat johdatuksina Heideggerin ajattelun eettiseen ja poliittiseen ulottuvuuteen ja Walter Heinemannin teos Heideggerin merkitykseen oikeusfilosofiassa.

Juha Pöyhönen

2 Oikeuden fenomenologia Adolf Reinachin mukaan

Adolf Reinach (1883–1917) oli fenomenologi Edmund Husserlin oppilas ja työtoveri. Reinach pyrki soveltaen kehittämään Husserlin ideoita fenomenologisesta ja eideettisestä reduktiosta. Yksi Reinachin keskeisistä tarkastelun kohteista oli oikeus. Hänen habilitaatioväitöskirjansa käsitteli harkinnan merkitystä etiikassa ja oikeudessa (*Die Überlegung: ihre ethische und rechtliche Bedeutung*, 1912). Hänen tärkein julkaistu työnsä tarkastelee siviilioikeuden, erityisesti varallisuusoikeuden, apriorisia perusteita (*Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, 1913). On kuitenkin huomautettava, että Reinachin käsitys apriorisesta ei palaudu Kantin filosofiaan. Fenomenologia merkitsi Reinachille tiedettä olemuksista eikä siinä sen vuoksi keskeistä ollut subjektiivisen tietämyksen ehdot, kuten Kantin apriorissa. Olemuksien ei katsottu voivan olla tietoisuuden konstruktioita, vaan fenomenologinen apriori tarkoittaa sitä, että jokin tietty piirre seuraa välttämättä tutkitun ilmiön olemuksesta, eikä tätä piirrettä siksi tarvitse sen kummemmin perustella.

Aluksi

Tässä kirjoituksessa esittelen Reinachin teoksessaan *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* (1913) toteuttaman apriorisen oikeusopin pääpiirteet. Reinachin erittely on muodostanut perustan erilaisille oikeusfenomenologisille suuntauksille, joita ei tässä ole mahdollisuutta esitellä tarkemmin. Tässä artikkelissa varsin uskollisesti kuvattua analyysia voidaan pitää *sopimusten sitovuuden eideettisenä reduktiona lupaukseen sosiaalisena tekona*. Tämä analyysi perustuu monesti kielellisiin intuitioihin, ja sen perusteella voimme ymmärtää miksi lauseet "sinähän lupasit" ja "sinähän kerroit aikovasi tehdä" ilmaisevat erilaisen sidonnaisuuden. Analyysin keskeinen oivallus on lupaamisen näkeminen sosiaalisena tekona, ja siihen

liittyvä ajatus siitä, että lupaukset ovat vaateita ja sidonnaisuuksia luodessaan itseriittoisia.

Vallitsevan käsityksen pääpiirteet

Reinach kuvaa aluksi (s. 11–14)[1] kritiikkinsä kohteeksi asettuvaa vallitsevaa käsitystä. Sen mukaan matemaattiset lauseet ja oikeutta koskevat lauseet ovat erilaisia. "2 x 2 = 4" on aina ja kaikkialla pätevä kun taas lause "velkoja voi siirtää saamisensa kolmannelle velallista kuulematta" on vain nykyisin pätevä muttei suinkaan kaikkina aikoina. Oikeutta koskevien väitteiden kannalta ei ole järkeä puhua pysyvästä, immanentista totuudesta. Oikeuden ovat tehneet ja tekevät tarpeelliseksi tietyt, lähinnä taloudelliset tarpeet: juuri ne tekevät välttämättömäksi sallia saamisen siirtämisen velallista kuulematta. Oikeudella ei ole mitään pysyvää materiaalista sisältöä. Ainoat pysyvämmät ominaisuudet liittyvät oikeuden formaalisiin ominaisuuksiin.

Vallitsevassa käsityksessä näitä lähtökohtia sovelletaan *oikeuslauseiden (Rechtssätze)* ohella oikeudellisiin *käsitteisiin (Rechtsbegriffe)*. Myös oikeudelliset käsitteet luodaan oikeutta asettavien tekijöiden kautta. Oikeudessa on toki mukana käsitteitä muiltakin aloilta, ja ne voivat viitata fyysisiin tai psyykkisiin asioihin. Mutta varsinaisia oikeudellisia käsitteitä (omistus, vaade, sidonnaisuus, edustus, jne.) ei katsota löydetyn vaan ajatellaan, että oikeus on ne itse asettanut ja luonut.

Lupauksen sitovuus selitetään vallitsevassa käsityksessä faktisesta vaihdosta lähtien. Kun tavaranvaihdossa molemmat luovuttavat suorituksensa samanaikaisesti, ei synny minkäänlaista pulmaa. Mutta jos toinen osapuoli ehtii tehdä oman suorituksensa ensin, jää väliaika. Tätä väliaikaa varten tarvitaan jokin yllyke vastapuolelle täyttää lupauksensa senkin jälkeen, kun tämä on jo saanut haluamansa edun. Tällainen yllyke tarvitaan, jottei tilanteesta aiheutuisi taloudellisia haittoja. Näiden estämiseksi ajatellaan tarvittavan pakkoa; oikeus asettaa valtansa kautta *vaateen (Anspruch)* toiselle puolelle ja *sidonnaisuuden (Verbindlichkeit)* toiselle.

---

[1] Reinach, Adolf: *Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*. Kösel-Verlag, München 1953 (1913); jäljempänä pelkät sivunumerot viittaavat tähän teokseen.

Reinachin omat lähtökohdat

Reinachin mielestä (s. 14–20) vallitseva käsitys ei pysty tavoittamaan oikeudessa olevaa *pysyvää*. Oikeudellisten *ideoiden (Gebilde)* olemassaolossa on jotakin, joka vastaa sitä tapaa, jolla luvuilla, puilla tai taloilla on olemassaolonsa; siinä on jotain, joka on riippumatonta siitä, käsittävätkö ihmiset ne, riippumatonta siitä, havaitseeko tai jäsentääkö joku niitä. Ei ole lopultakaan vain väärin, vaan myös *mieletöntä (sinnlos)* väittää positiivisen oikeuden tuottavan oikeudelliset ideat, yhtä mieletöntä kuin sanoa Saksan valtakunnan perustamisen tai muun historiallisen tapahtuman olevan historiatieteen luomus. Positiivinen, säädännäinen oikeus *löytää (vorfinden)* oikeudelliset käsitteet eikä *tuota (erzeugen)* niitä.

Toisinaan näen puun kukkivan. Se, että puu kukkii, ei kuitenkaan ole välttämätöntä sille, että tunnistan esineen puuksi. Yksittäisten puiden (tai talojen) ominaisuuksista ei voida suoraan siirtyä siihen, mikä on ominaista kaikille puille (tai taloille). Oikeudessa taas ei edes ole maailmaa mihin verrata. Sen vuoksi oikeudellisten käsitteiden olemassaolo on samankaltaista kuin lukujen olemassaolo: *"Das So-Sein grundet hier im Wesen des So-Seienden"* (s. 15). Tällä olemassaolon alueella ei nimittäin enää ole mahdollista, että on aidosti yksittäisiä ominaisuuksia – jokainen yksittäinen oikeudellinen idea, joka jonakin aikana on ollut olemassa, ei (enää) palaudu johonkin yksittäiseen vaan samankaltaiseen ideaan. Samalla tulee siten sanotuksi, että on jotakin välttämätöntä kaikille samanlaisille asioille. Se, että kaksi ideaa esiintyy rinnakkain, on satunnaista, mutta se, että saaminen lakkaa oikean suorituksen tapahduttua, ei ole satunnaista vaan perustuu vaateen luonteeseen sellaisenaan. Sen vuoksi se pätee välttämättä ja yleisesti. *Oikeudellisia ideoita (Gebilde) koskevat sen vuoksi aprioriset lauseet.*

Tällaiset lauseet eivät ole mitään hämärää tai mystistä vaan niitä voidaan muotoilla tarkasti, ja niiden pätevyys on ilmeistä, täysin riippumatta positiivisen oikeuden sisällöstä. Positiivinen oikeus voi saada sisältönsä *täysin vapaasti (in absoluter Freiheit)* suhteessa apriorisen; positiivisen oikeuden sisältö määräytyy taloudellisista tarpeista, siveellisistä käsityksistä jne. Positiivinen oikeus voi täysin poiketa apriorisesta. Reinachin perusväite on vain se, että kuten luvuilla on itsenäinen olemassaolo matematiikasta (tieteestä) riippumatta, samoin oikeudellisilla erityiskäsitteillä (siis sellaisilla, jotka eivät viittaa luontoon) on positiivisen oikeuden ulkopuolella oleva olemassaolo. Positiivinen oikeus voi sulkea tuollaiset oikeudelliset käsit-

teet kokonaan pois tai muuttaa niitä, mutta silti tästä apriorisesta pätevät, samalla tavoin kuin matemaattisista asioista, ikuiset lainalaisuudet, jotka eivät ole riippuvaisia käsityksistämme. Vaikka positiivinen oikeus sisällöltään täysin poikkeaisi apriorisesta, on se kuitenkin sidottu siihen siinä mielessä, ettei positiivinen oikeus voi muuttaa noita lainalaisuuksia.

Aprioriset oikeudelliset käsitteet kuitenkin eroavat luvuista siksi, että ensin mainituille on ominaista *ajallisuus* (s. 17). Oikeudellisia käsitteitä koskevat lainalaisuudet ovat sen vuoksi *aprioris-synteettisiä* eivätkä *aprioris-analyyttisia* kuten matemaattiset lainalaisuudet. Samalla tavoin kuin luontoa koskevat lainalaisuudet tekevät tietomme todellisuudesta mahdolliseksi, tekee apriorinen taso positiivisen oikeuden mahdolliseksi, mutta aina uudelleen muotoillussa ja muunnellussa muodossa. On myös tärkeää havaita, että nämä aprioriset oikeudellisia ideoita koskevat lainalaisuudet pätevät niilläkin laajoilla alueilla, joita ei ole positiivisen oikeuden kautta normeerattu – ne ovat eräänlaisia sosiaalisen vuorovaikutuksen apriorisia lainanalaisuuksia.

Apriorisen ja positiivisen oikeuden välillä vallitsee siten riippumattomuussuhde. Positiivinen oikeus kuitenkin edellyttää ja käyttää hyväkseen apriorista. Itse asiassa oikeustieteessä argumentoidaan usein *asian luonnolla (Natur der Sache)* – ja tällöin tarkoitetaan usein sellaista, joka seuraa suoraan apriorisista lainalaisuuksista. Sen vuoksi, vaikka on syytä korostaa positiivisen oikeuden mahdollisuutta emansipoitua apriorisesta, tuo emansipaatio ei ole helppo ja nopea tapahtuma. Tämän vitkaisuuden vuoksi tieto apriorisesta tekee jotkin oikeushistorialliset ilmiöt ymmärrettävämmiksi. Ja positiivisessa oikeudessa oleva rakenne on seikka, joka käy ymmärrettäväksi vasta positiivisen oikeuden ulkopuolella olevan sfäärin kautta.

Keskeisenä tuollaisena oikeudellisen apriorin sfäärinä Reinach erittelee tarkemmin velvoiteoikeuden apriorista perustaa (s. 21–37). Velvoiteoikeuden käsitteiden, erityisesti vaateen, sidonnaisuuden ja lupauksen, erittely havainnollistaa hyvin Reinachin perusajatuksia, ja sen vuoksi selvitän seuraavassa sen sisällön yksityiskohtaisesti.

Vaateesta, sidonnaisuudesta ja lupauksesta

Sidonnaisuus näyttää lupauksen seuraukselta tai tuotteelta; sidonnaisuus kestää tietyn ajan ja siinä näyttää olevan sisäinen immanentti taipumus odottaa loppuaan tai lakkaamistaan suorituksen, vanhentumisen tai peruutta-

misen vaikutuksesta. Kaikki tuo on sekä itsestään selvää että kummallista. Se on itsestään selvää, koska kaikilla on siitä tuhansittain kokemuksia, mutta se on myös kummallista, koska sen kautta maailmaan tulee jotakin uutta, nimittäin vaade ja sidonnaisuus. Vaade ja sidonnaisuus eivät ole ei-mitään: kukaan ei voi luopua ei-mistään. Toisaalta vaade ja sidonnaisuus eivät myöskään ole fyysistä tai fysikaalista. Pikemminkin ne ovat psyykkisiä ja siis elämyksiä. Mutta miten mitkään elämykset voisivat kestää vuosia muuttumattomina? Ja eivätkö vaade ja sidonnaisuus ole olemassa vaikka kukaan ei ajattelisikaan niitä? Eivätkö vaateeni ja sidonnaisuuteni ole olemassa nukkuessanikin? Ne ovat siis ideaalisia esineitä. Tässä mielessä ne rinnastuvat muihin ideaalisiin esineisiin kuten lukuihin, käsitteisiin ja lauseisiin. Luvut, käsitteet ja lauseet ovat kuitenkin ajattomia, kun taas vaade ja sidonnaisuus eivät ole. Ne lakkaavat juuri sillä hetkellä, kun oikea suoritus tapahtuu. Ja juuri tämä lause on synteettistä apriori tietoa siinä kantilaisessa mielessä, että sen vastakohta olisi väärin, mutta ei loogisesti mahdotonta.

On jotain sellaista, jonka välittömästi ymmärrämme kuuluvan vaateeseen ja sidonnaisuuteen. Ensinnäkin molemmilla on oltava *kantaja (Träger)*, henkilö jonka vaateita ja sidonnaisuuksia ne ovat. Toiseksi niillä on aina tietty sisältö, joka tekee jokaisesta niistä erilaisia vaateita ja erilaisia sidonnaisuuksia. Tämä tuo näkyviin olennaisen eron elämyksiin, sillä myös eläimillä voi olla elämyksiä, mutta eläimet eivät voi olla vaateiden tai velvollisuuksien kantajia. Edelleen sidonnaisuus liittyy aina kantajansa tulevaan käyttäytymiseen. Voin toki olla sidottu siihen, että joku toinen tekee jotakin, mutta tällöinkin on niin, että (alunperin) juuri minun käyttäytymiseni johtaa siihen, että toinen käyttäytyy tietyllä tavalla. Reinach erottaa myös pelkän käyttäytymisen pohjalta yksilöidyn ja tuloksen pohjalta yksilöidyn velvollisuuden. Sidonnaisuuksilla on lisäksi usein kohde, jonka suhteen ollaan sidottuja. Tämä ei kuitenkaan ole välttämätöntä vaan on sellaisiakin sidonnaisuuksia, jotka kohdistuvat kaikkiin. Tällainen absoluuttinen sidonnaisuus on esimerkiksi valtiolla kansalaisiinsa. Sidonnaisuutta vastaavasti toiselle osapuolelle syntyy oikeuksia. Relatiiviset oikeudet kohdistuvat aina johonkin vieraaseen käyttäytymiseen.

Relatiiviset ja absoluuttiset oikeudet (sidonnaisuudet) on erotettava *siveellisistä (sittliche)* sidonnaisuuksista ja siveellisistä oikeutuksista. Niitäkin koskevat omat lainalaisuutensa. Ne yhdistää oikeudellisiin asioihin kantajan ja sisällön välttämättömyys. Erona on esimerkiksi se, että kun absoluuttiset oikeudet ja vaateet voidaan siirtää toiselle, niin henkilö ei pysty siirtämään siveellistä oikeutustaan tai sidonnaisuuttaan. Absoluuttisten oi-

keuksien tai relatiivisten vaateiden haltija voi omin toimin tehokkaasti luopua oikeuksistaan. Tällainen luopuminen ei ole mahdollista siveellisten oikeutusten suhteen: henkilö voi vain jättää ne täyttämättä mutta ei poistaa maailmasta. *"Nur was aus freien Akten entspringt, vermag durch freie Akte wieder aufgehoben werden"* (s. 30).

Äsken lausuttu pätee myös siveellisiin *sidonnaisuuksiin (Verpflichtungen)*. Ne eivät synny vapaasta toiminnasta vaan edellyttävät sisällökseen tietyn henkilön käyttäytymisen ja ajatuksen siitä, että tuollaiseen käyttäytymiseen liittyvä asiantila on siveellisesti oikein. Yhtä vähän kuin siveellisiä oikeuksia voidaan siirtää, yhtä vähän voin ottaa toisen henkilön siveellisiä sidonnaisuuksia kannettavakseni. Ja vaikka oikeudellisten, absoluuttisten ja relatiivisten sidonnaisuuksien täyttäminen on siveellinen velvoite, on kysymys kahdesta eri asiasta. Siveellinen velvoite voi kuitenkin toisinaan edellyttää sitä, että on olemassa oikeudellisia sidonnaisuuksia.

Jokainen vaade tai sidonnaisuus alkaa ja lakkaa jonkin *syyn (Grund)* voimasta. Jokin tapahtuma on vaateen tai sidonnaisuuden synnyn tai lakkaamisen perusta tai reitti. Ja aina kun sama tapahtuma sattuu, käy vaateelle ja sidonnaisuudelle samoin. On kuitenkin varottava liioittelemasta tämän lainalaisuuden merkitystä, sillä kausaalinen suhde ei ole välttämätön "ideasuhde". Se, että tuli tuottaa savua, ei ole samanlainen välttämättömyys kuin se, että kolme on suurempi kuin kaksi.

Reinachia kiinnostaa erityisesti lupaus sellaisena syynä, joka voi tuottaa vaateen tai sidonnaisuuden. Lupauksen suhde näihin oikeudellisiin ideoihin ei ole mikään kausaalisuhde vaan välittömästi oivallettava ja välttämätön *olemusriippuvuus (Wesenszusammenhang)*. Olennainen ero olemusriippuvuuden ja pelkän kausaaliriippuvuuden (mailan heilahdus – biljardipallon liike) välillä on se, että jälkimmäisen *syy (Grund/Ursache)* ja seuraus voidaan käsittää itsenäisiksi, mutta vaadetta ja sidonnaisuutta ei voi erottaa syystään. Jos haluan vakuuttua tästä, minun on vain suljettava silmäni lyönnin ajaksi ja avattava ne, kun pallo liikkuu. Mutta vaateen ja sidonnaisuuden olemassaoloa en pysty toteamaan, ellen jatkuvasti käy ne synnyttäneen lupauksen kautta, siis ellen käy toteamassa sitä lupausta, joka ne synnytti. Minun on käytävä johtamassa vaateen tai sidonnaisuuden olemassaolo sen perustana olevan lupauksen kautta. Tämä on outo tosiasia, mutta tosiasia joka tapauksessa. Rinnakkainen esimerkki on siinä, miten jokin matemaattinen lause on kiinni eräissä toisissa asiantiloissa. Reinachin mielestä tämä matemaattinen "kiinnioleminen" on kuitenkin erilaista kuin lupauksen liitto vaateen ja sidonnaisuuden kanssa.

Lupauksen sitovuutta koskevia teorioita ja niiden kritiikki

Mutta mikä oikeastaan on lupaus? Tavallisesti vastataan lupauksen olevan tahdonilmaisu, tarkoituksen ilmaisu tai tiedottaminen, joka annetaan toiselle sen vuoksi, että tämä tekisi tai jättäisi tekemättä jotakin. Miten tämä kaikki tarkkaan ottaen tapahtuu? On selvää, ettei pelkkä aikomus saada joku tekemään jotakin ole riittävä. On toki olemassa psyykkinen taipumus käyttäytyä tarkoituksenmukaisesti mutta sillä ei ole mitään tekemistä toisen saaman objektiivisen vaateen kanssa. Mikä oikein saa tilanteen muuttumaan sillä, että teen jotakin tiettäväksi? Reinach on tyytymätön tehtyihin vastausyrityksiin (s. 64–81).

Humen nominalistisen mallin mukaan lupauksella ei ole mitään mieltä, ellei inhimillinen yhteisymmärrys ole sille sellaista antanut. Sidonnaisuuksien luonnollinen kasvaminen on tältä kannalta harhaa. Kaikki on kiinni keinotekoisista instituutioista, jotka valtio tai yhteiskunta on tarkoituksenmukaisuussyistä tuottanut. Hume ajatteli, että ihmisen itsekkyyden vuoksi tarvitaan jokin tehoste, että saadaan ihminen toteuttamaan toiselle edullinen toiminta silloinkin, kun oma etu on jo saatu. Tätä ihmisen itsekkyyttä ja kiittämättömyyttä ei voi muuttaa, mutta sitä voidaan käyttää hyväksi. Laskelmallinen omanvoitonpyynti johtaa siihen, että tavoitellaan etuja siinä odotuksessa, että toinen toimittaa jotain vastavuoroisia etuja. Tällaista tilannetta varten on löydettävä kielellinen kaava, jolla saamme tietyn toiminnon täyttämisen sitovaksi. Tämä kaava konstituoi sen, mitä kutsumme lupaukseksi. Kun ihminen sanoo lupaavansa jotakin, hän Humen mukaan itse asiassa ilmaisee päätöksen täyttää luvattu. Samanaikaisesti hän käyttämällä tätä sanakaavaa saattaa itsensä rangaistusuhan alaiseksi siinä tapauksessa, ettei hän täytä lupaustaan, nimittäin sellaisen rangaistuksen, ettei kukaan enää luota häneen.

Reinach ihailee mutta samalla ironisoi sitä varmuutta, jolla Hume hakee sidonnaisuuden aikaansaavaa mielen tekoa (s. 67). Hume koettaa löytää sen elämyksen, joka lupauksessa ilmaistaan, siis jonkin sellaisen, joka olisi olemassa myös ilman tuollaista ilmaisua. Mutta eihän sellainen voi onnistua, ja Hume hylkääkin perustellusti päättämisen, toiveen ja tahdon elämykset. Hän ei kuitenkaan huomaa, että on sellaisiakin elämyksiä, jotka eivät saa jälki-ilmaustaan sanoissa ja vastaavissa vaan jotka *toteutuvat puheessa itsessään (im Sprechen selbst sich vollziehen)*. Tahto sitoutua voi hyvinkin olla olemassa samanaikaisesti lupauksen antamisen kanssa. Tämä on ristiriitaista vain, jos ei olisi mitään ympäristöä, josta sidonnaisuus pulp-

puaa. Tältä kannalta pelkkä puhdas tahto velvoittautua on itse asiassa epäasia ("*Unding*"). Velvoittautua voi vain jonkin kautta, ja tuo jokin on lupaamisen akti. Jos se tulee olevan maailmaan, se tuottaa sellaisia sidonnaisuuksia, joita ei aikaisemmin ollut olemassa. Mutta tietenkin lupaamisen aktia voi seurata tahto, ja siksi lupauksella on mieli ennen kuin inhimillinen yhteisymmärrys on lupaamiselle sellaisen antanut. Kun Hume kieltää kaiken tämän, hän joutuu hätätilaan, ja käsittää lupauksen keinotekoisena kaavana, jonka perusta on lupaajan intresseissä. Tunnustamme kuitenkin lupauksen sitovuuden silloinkin, kun toisella ei ole mitään intressiä suoritukseen, ja jopa silloinkin, kun tällainen intressi ehkä on, sidonnaisuuden perusta ei ole siinä vaan lupauksessa. Ystävyydessä annettu omanvoitonpyyntiin liittymätön lupaus sitoo aivan samassa mielessä kuin suurimpaan omanvoitonpyyntiin suuntautunut. Reinachin mielestä Hume on kuitenkin ehkä pystynyt osoittamaan yhden seikan: juuri ihmisten egoistiset intressit ovat alunperin johtaneet ihmiset pitämään lupauksensa ja täyttämään ne. Mutta lupauksesta syntyvää sidonnaisuutta ja vaadetta ei voi "selittää", ne voi vain ymmärtää ja oivaltaa tuomalla näkyviin lupauksen omalaatuisuudet ja lupaukseen liittyvät olemussuhteet.

Humea paremmin eivät menesty psykologisetkaan teoriat (s. 70–76). Reinach esittelee ja kritisoi aikalaisensa Theodor Lippsin edustamaa käsitystä, että lupaus ei ole mitään muuta kuin tahdon ilmaisu tehdä jotakin toisen intressissä. Tämä teoria perustuu ihmisen empaattisuuteen ja eläytymiseen. Minulla on taipumus ajatella kuten toinen, ja lupaamisessa on tärkeää refleksiivinen sympatia. Tässä teoriassa väitetään, että itse asiassa oma käyttäytymiseni kiertää takaisin minuun, sillä kun käyttäydyn tietyllä tavalla ja toinen tietää tästä, syntyy toisessa myötäelämisen tarve. Kun minä vielä tiedän tästä toisen taipumuksesta, syntyy siitä minulle vastaava käyttäytymistaipumus. Tällä matkalla käyttäytymistaipumukseni on kuitenkin muuttanut luonnettaan sikäli, että nyt se on saanut pitämisen luonteen. Lipps ajattelee siis niin, että lupaamalla toiselle suorituksen ja tietämällä toisen ottaneen vastaan sanani, saan tämän tahdonaktin takaisin itseeni, kuitenkin lupauksen kohteen intressin vuoksi korostuneena. Ja juuri tällaisena lupaukseen on liittynyt pitäminen ja velvollisuus, nimittäin velvollisuus täyttää se, mitä olen luvannut.

Reinachin mukaan Lippsin teoriassa on heikkoutena sen selitysvoima. Millähän perusteella minä tuntisin välttämättömyyttä arvostella asioita samoin kuin toinen, tai miksi myöntäisin vieraalle tahdolle oikeutuksen tahtoa? Mutta vaikka nämä vaikeudet pystyttäisiinkin ylittämään, keskeisin

asia lupauksessa jää tavoittamatta. Miksi lupaamisessa käytetään sanoja tai vastaavia tiedottamisessa? Oletetaan, että toinen saa kiertokautta tietää tahdostani, hän on esimerkiksi päätellyt tahtoni jostakin lausumastani, ja minä tiedän että hän on tehnyt tämän päätelmän. Lippsin mukaan hänelle pitäisi nyt syntyä vaade ja minulle sidonnaisuus. Reinachin mielestä mikään ei kuitenkaan ole varmempaa kuin ettei vaadetta ja sidonnaisuutta synny tällaisissa olosuhteissa. Syy Lippsin vaikeuksiin on siinä, ettei hän pidä erossa sitä, jolle lupaus annetaan, ja sitä, joka sen antaa. Lupaajan tahto ei luo sidonnaisuutta, vaan *ilmaisuteko (Erklärungsakt)*, eikä tuo ilmaisuteko ole vain tahdon ilmaisemista vaan se on erityinen tahtoon perustuva psyykkinen teko, jonka on tiedotustehtävänsä vuoksi saatava ulkoinen ilmaus. Vaade ja sidonnaisuus eivät perustu oikeutuselämyksiin tai oikeutustunteisiin.

Entä voitaisiinko lupauksen sitovuus perustaa velvollisuuteen olla vahingoittamatta toista? Tällöin valittaisiin lupauksen vastaanottajan näkökulma ja väitetään, että ilmaistun tahdon peruuttaminen loukkaisi vastaanottajan perusteltuja odotuksia. Tällaiset perustellut odotukset rinnastetaan omistukseen. Näin lupauksen peruuttamattomuus ja sitovuus perustellaan omistuksensuojalla. Voidaan kuitenkin ajatella miten suurta vahinkoa tahansa, josta ei aiheudu sidonnaisuutta. Esimerkiksi lupauksissa kolmannen hyväksi sidonnaisuus ei koskaan kohdistu kolmanteen vaan vain lupauksensaajaan, vaikka kolmas kuulisikin lupauksesta ja toimisi siihen luottaen. Miksi tällaisissa tilanteissa lupauksensaaja on suojattu mutta kolmas ei? Sen vuoksi, että lupaus on annettu lupauksensaajalle eikä kolmannelle. Jos lupauksen sitovuus perustellaan sillä, että lupauksensaaja antautuu lupauksen varaan, oletetaan juuri se, mikä pitäisi valaista: lupauksen sitovuushan on perustelu sille, että tuollainen antautuminen saa merkitystä.

Siten velvollisuus olla vahingoittamatta muita on erilainen *oikeudellinen idea (Gebilde)* kuin lupauksen sitovuus. Tämä näkyy selvästi siinä, että vaikka lupaus olisikin syy sille, että vahinko ylipäänsä on mahdollinen, ei lupaus ole näissä tilanteissa korvausvastuun syy. Lupauksen aikaansaamalla sidonnaisuudella ei ole mitään siveellisesti oikeaa asiantilaa edellytyksenään: se perustuu yksinomaan tahdonilmaisuun, tai oikeastaan lupaukseen. Tämän vuoksi on virhe alistaa lupaus sosiaalisena tekona sellaiselle siveelliselle velvollisuudelle (olla vahingoittamatta toisia), joka johdetaan seikoista, jotka eivät lankea yksiin lupaamisen perustan kanssa ja jotka voivat olla käsillä täysin lupauksesta riippumattakin (s. 77–81).

Reinachin käsitys lupauksen sitovuuden perustasta

Äsken kritisoitujen lupauksen sitovuudesta esitettyjen teorioiden lähtökohta on jo virheellinen. Lupaus ei nimittäin ole vain tahdonvaraisen päätöksen tiedottamista. Jos päätän toimia tietyllä tavalla ja tiedotan sen toiselle, ei ole vielä kysymys lupauksesta. Aikomuksen ilmoittaminen ja lupaaminen ovat kaksi eri asiaa. Jotta tämä ero kävisi selväksi, Reinach ottaa käyttöön (s. 37–64) käsitteen *sosiaalinen teko (ein sozialer Akt)*.

Sosiaalinen teko liittyy sellaisiin elämyksiin, jossa *minä (das Ich) näyttäytyy toimivana (sich als tätig erweist)*. Toimivan minän maailma eroaa sellaisesta, jossa minuun tulee ulkoa jokin ärsyke (melu, kipu tai vastaava). Toimivan minän maailmaan eivät kuitenkaan kuulu kaikki tilanteet, joissa minä ei ole passiivinen. Elämykset, kuten ilo ja suru, ovat spontaaneja tekoja mutta niissä spontaanisuus luonnehtii objektin sisäistä tekemistä. Spontaanisuutta ei saa sekoittaa sosiaalisten tekojen toiseen ominaisuuteen, tavoitteellisuuteen, sillä myös viha ja sääli kohdistuvat johonkin. Spontaaneissa teoissa minä näyttäytyy teon fenomenaalisena *aikaansaajana (Urheber)*. On vielä tarkasteltava tilanteita, joissa minulla on jokin tarkoitus, ja erotettava ne hetkestä, jolloin päätän tarkoituksesta. Esimerkkejä tarkoituksen päättämisestä ovat *omakohtainen päätös (Sich-Entschliessen)*, anteeksipyyntö, ylistäminen, väittäminen, kysyminen, käskeminen jne. Ne kaikki muistuttavat lupaamista mutta eroavat kuitenkin siitä jollakin tavoin. Juuri nämä erot vievät Reinachin erittelyä eteenpäin.

Omakohtainen päätös on sisäinen. Se voi tietysti näkyä kasvonilmeinä tai muutoin, mutta tuollainen näkyminen ei ole välttämätöntä itse teolle. Tässä suhteessa omakohtainen päätös eroaa esimerkiksi käskystä ja pyynnöstä, jotka eivät voi olla samassa mielessä sisäisiä. Lupauksen luonteen oivaltamiseksi onkin syytä tarkastella tarkemmin juuri käskyä. Käsky on spontaani teko, koska se esittää subjektin teon. Mutta käsky edellyttää välttämättä toista subjektia, joka on tavalla tai toisella erityisessä suhteessa käskyn antaneeseen ensimmäiseen subjektiin. Tässä suhteessa ero on selvä sellaisiin elämyksiin, joissa toinen subjekti ei ole välttämätön: on itseinhoa, itsevihaa. Tässä havaitsemme taas selvän eron esimerkiksi itserakkauteen. Sosiaalisia tekoja, joissa toinen subjekti on välttämätön, Reinach kutsuu *vierashenkilöllisiksi (fremdpersonal)*. Käskeminen on tyypillinen vierashenkilöllinen teko. En voi käskeä itseäni (tai antaa itselleni anteeksi), paitsi tempulla, jossa kuvittelen itseni joksikin näennäisvieraaksi.

Vierashenkilöllisissä elämyksissä tärkeämpää kuin se, että niissä on oltava

toinen subjekti, on se, että elämykset suuntautuvat tuohon toiseen. Käskyn on aina tultava annettua tiedoksi, ja se on aina *haltuunoton tarpeessa oleva (vernehmungsbedürftig)*. Tässä suhteessa käsky kuvastaa hyvin lupauksessakin näkyviä sosiaalisten tekojen perusominaisuuksia: spontaanisuus, intentionaalisuus, vierashenkilöllisyys ja haltuunoton tarpeessa olevuus. Jotain keskeistä on kuitenkin vielä saatava esiin. Sosiaalisilla teoilla on sisäinen ja ulkoinen puoli, sisäinen, koska ne ovat spontaaneja elämyksiä, ja ulkoinen, koska ne voivat toteutua vain fyysisen kautta. Sosiaalisilla teoilla on ruumis ja sielu. Sosiaalisten tekojen ulkoinen puoli voi vaihdella; sama sielu saattaa asua erilaisissa ruumiissa. Käsky voidaan antaa elein, sanoin tai kasvonilmein. Ja kun sanon, että olen antanut käskyn tiedoksi, en tarkoita vain käskyn ulkoista muotoa vaan käskyn kokonaisuutta. Se, että sosiaalisen teon on saatava ulkoinen ilmaus, on eri asia kuin se, että se on haltuunoton tarpeessa oleva. Jos olisi olemassa ihmisyhteisö, jossa tarkoituksista voitaisiin kommunikoida suoraan, luopuisivat ihmiset sosiaalisten tekojen ilmaisemisesta. Jo nyt tästä on esimerkkinä hiljainen rukous Jumalalle: sitä ei tarvitse tiedottaa.

Sosiaalisen teon olemuksen ymmärtämiselle tärkeää on teon sosiaalinen ympäristö. Kysyminen on sosiaalinen teko, joka edellyttää vastintoimintaa. Tuo vastintoiminta ei ole mitään ulkoista suhtautumista vaan uusi sosiaalinen teko, vastaaminen. Vastaaminen puolestaan ei enää vaadi uutta tekoa vaan (vain) edellyttää toisen, siis kysymisen. Kaikissa sosiaalisissa teoissa on sisäinen elämys. Pyynnössä tuo elämys on toive siitä, että pyydetty toteutuu; käskyssä se ei enää ole toive vaan tahto, että käskynsaaja toteuttaa käskyn. Toisinaan sosiaalisen teon sisäinen elämys toteutetaan vain näennäisesti. Toteuttava koettaa saada asian näyttämään tietynlaiselta. Tällöin aidosta toteutuksesta puuttuva seikka on juuri sisäinen elämys. Valetiedotuksessa tiedon antaja ei itse usko sanomaan, valetoiveesta ja valekäskystä puuttuu toive tai tahto. Mutta vain valetiedotuksen tapauksessa puhutaan valheesta. Reinach pitää valetoiveelle ja valekäskylle sopivina ilmaisuja sosiaalinen petos tai sosiaalinen huijaus.

Sosiaaliseen tekoon liittyvään ulkoiseen käyttäytymiseen voi osallistua useampia henkilöitä. Reinach vertaa tällöin tilannetta rikosoikeuden tekijäkumppanuusarviointeihin. Sosiaaliset teot voivat olla itse tehtyjä tai edustuksellisia. Joku voi käskeä toisen nimissä. Tällainen käsky on edelleen käsky mutta ei oma käsky. Tarkemmin: käskyn välittäjä tekee kyllä hyvin persoonallisen teon mutta asettaa itsensä toteutuksessa sivuun ja palauttaa käskyn toiseen henkilöön. Tässä näkyy selvä ero käskyn välittämisen ja käskyvalta-

suhteen välillä: jälkimmäisessä käskyt eivät välity toisen nimissä. Tällaisessa toisen sosiaalisen teon tekemisessä kahden eri suhteen on oltava tehokkaita: Alkuperäisen henkilön suhteen siihen kolmanteen, joka on kohteena, sekä alkuperäisen henkilön ja sen edustajan, joka asian välittää.

Kaikki nämä sosiaalisiin tekoihin liitetyt yleiset piirteet perustuvat näiden tekojen puhtaaseen *olemukseen (Wesen)* eikä niillä ole vähäisintäkään tekemistä empiiristen havaintojen kanssa. Silti näillä piirteillä on aivan keskeinen merkitys sosiaalisten suhteiden sfäärille.

Sosiaalisena tekona lupaus rinnastuu joissakin suhteissa käskyyn, sillä lupaus avaa, kuten käsky ja toisin kuin tiedottaminen, tapahtumisen kehrän. Käskyn tavoin lupauskin suuntautuu käyttäytymiseen, mutta ei adressaatin vaan lupaajan itsensä. Siten lupaus sosiaalisena tekona ei vaadi muita tekoja, kuten kysyminen, tai edellytä toista, kuten vastaaminen. Kaikkien sosiaalisten tekojen tapaan lupaaminen edellyttää sisäistä kokemusta, joka on intentionaalisessa suhteessa lupauksen sisältöön. Kuten käskemisessä, kysymys on tahdosta, että jokin tapahtuu, muttei jonkun muun vaan lupaajan itsensä toimesta. Omaan toimintaan suuntautunut tahtominen on siten välttämätöntä lupauksessa. Sen vuoksi pinnallinen käsitys lupauksesta tahdonilmaisuna on täysin virheellinen. Tahdonilmaisuhan kuuluu: "minä tahdon". Se voidaan osoittaa toiselle, ja silloin tahdonilmaisu on tiedottamista, ja tiedottamisena se on sosiaalinen teko vaan ei lupaamista. Eikä tahdonilmaisusta tule lupaamista silläkään, että se suunnataan jollekin, jolla on intressi tahdonilmaisun toteutumisesta. Lupaaminen ei ole tahto eikä tahdon ilmaus vaan itsenäinen spontaani sosiaalinen teko, joka ulossuuntautuvana saa ulkoisen ilmauksen. Oikeudellisten suhteiden maailma muodostuu sosiaalisten tekojen tiukan lainmukaisista vaikutuksista eikä minkään kaikkivaltiaan tahdonilmaisun konstituoimana. Tahdonilmaisun ja lupaamisen erossa ei ole kysymys ulkoisen ilmauksen eroista, sillä sama ilmaisu "minä haluan tehdä sen sinulle" voi olla tiedottava tahdonilmaisu tai lupauksen (ulkoinen) ilmaus.

Lupauksen sitovuuden kanalta on selvää, ettei tiedottava tahdonsuunnan ilmaus voi aiheuttaa sidonnaisuutta. Sen sijaan on kysymys siitä, että lupauksen olemukseen sosiaalisena tekona perustuu se, että siitä kumpuaa vaateita ja sidonnaisuuksia. Sosiaalisena tekona lupaukseen soveltuvat myös aiemmin esitetyt rakenteet kuten se, että sen voivat tehdä useat yhdessä (tekijäkumppanuus) tai että myös edustaja voi antaa lupauksen (valtuutus). Kaikissa näissä suhteissa lupauksesta pätevät lauseet, jotka ilmaisevat sosiaalisten tekojen apriorisen muodon. Entä sitten valelupaus,

voiko siitä syntyä vaateita ja sidonnaisuuksia? Reinach ei uskalla antaa varmaa vastausta. Missään tapauksessa ongelma ei ratkea jäsentämällä tilanne todellisen tahdon ja sen ilmauksen väliseksi eroksi. Sen sijaan vastaus on löydettävissä hahmottamalla tarkemmin sosiaalisen teon ja sen ilmaisutavan välistä eroa. Lupauksen ja tiedottavan ilmoituksen sekoittaminen toisiinsa voi Reinachin mielestä selittyä vain sillä, ettei lainkaan ole perehdytty fenomenologiseen analyysiin eikä ymmärretä teon ja elämyksen eroa.

Millainen sitten on tarkemmin fenomenologisesti eriteltynä lupaus vaateen ja sidonnaisuuden alkuperänä? Tarkasteltaessa asiaa lupauksensaajan kannalta on selvää, että lupaus voidaan toteuttaa ilman, että se saavuttaa sitä adressaattia, jolle se on tarkoitettu. Ennen tätä saavuttamista ei kuitenkaan voida puhua vaateista ja sidonnaisuuksista. Saavuttamisella ei tietysti tarkoiteta (vain) sitä, että vastaanottaja ottaa vastaan sanat vaan hänen on käsitettävä ne juuri lupauksen ilmaisuksi, hänen on *sisäistettävä lupaus (das Versprechen innewerden)*. Vaikka lupauksensaaja voi suhtautua lupaukseen eri tavoin, niin mikään hyväksyminen ei ole välttämätöntä – ellei itse lupaus ole asettanut hyväksymistä ehdokseen. Tarkemmassa erittelyssä voidaan erottaa neljä erilaista hyväksymisen tyyppiä: myönteinen vastaus ehdotukseen, täysin sisäinen elämys (sisäinen kyllä), hyväksymisen ilmaus, ja lopulta hyväksyminen itsenäisenä sosiaalisena tekona. Hyväksymisenkin suhteen tulee näkyviin ero tiedottavaan hyväksymiseen ja varsinaiseen itsenäiseen sosiaaliseen tekoon. Tiedottava hyväksyminen voidaan tehdä lukuisia kertoja, mutta sosiaalisena tekona hyväksyminen on mielekäs vain kerran, se on ainutlaatuinen ja toteutuu edellyttäen, että vastapuoli sisäistää hyväksymisen. Tiedottava hyväksyminen voi koskea mennyttä, nykyistä ja tulevaa, kun taas hyväksyminen sosiaalisena tekona voi koskea vain nykyistä.

Positiivinen oikeus edellyttää useimmiten tahtojen yhtymistä ennen kuin lupauksesta tulee sitova. Tässä yhteydessä hyväksymisellä kuitenkin tarkoitetaan edellä mainituista ensimmäistä eli hyväksymistä muodollisessa merkityksessään. Reinach tarkastelee eri ongelmaa: vaatiiko lupaus toimiakseen (materiaalisen) hyväksyminen? Lupauksen hyväksyminen ei voi olla itse lupaus, koska silloin jouduttaisiin päättymättömään regressiin. Sitä paitsi oivallamme intuitiivisesti, että vaateet ja sidonnaisuudet perustuvat alkuperäiseen lupaukseen eivätkä hyväksyvään vastaukseen. Sen vuoksi on olemuslaki, että vaade syntyy lupauksensaajan henkilössä. Tämän vuoksi on apriori mahdotonta, että henkilö, jolle lupausta ei ole kohdistettu, voisi

saada lupauksesta vaateen. Positiivinen oikeus kyllä tuntee sopimuksia kolmannen hyväksi, mutta näillä ei voida riitauttaa olemusloogista lainalaisuutta. Sitä paitsi sopimukset kolmannen hyväksi ovat ilmaantuneet oikeuskehityksen varsin myöhäisessä vaiheessa, ehkäpä juuri sen vuoksi, että ne eivät noudata olemusloogisia suhteita.

Lupaus kantaa itsessään määrettä tulla täytetyksi, (jo) lupaukseen sisältyy (aina) velvoittava suhde. Jokaiseen lupaukseen kuuluu sen sisällön toteuttaminen samalla tavalla kuin taideteokseen kuuluu ihailu ja huonoon käytökseen paheksunta. Jos lupauksen sisältö ei toteudu, loukataan lupauksen sisältämää vaadetta. Entä sitten tilanteet, joissa luvataan mahdottomia? Reinachin mielestä mahdottomuus ei lakkauta vaadetta ja sidonnaisuutta. Mutta mahdottomuustilanteissa syntyy kummallinen antinomia täyttämiseen velvoittavan suhteen ja tosiasiallisen täyttämisen mahdottomuuden välillä. Velvoittavaan suhteeseen pesiytyy omalaatuinen mielettömyys, vaade ja sidonnaisuus ovat parantumattomasti sairaita.

On tavallista, että vaade ja sidonnaisuus, ja sitä kautta koko velvoittava oikeussuhde, lakkaa lupauksen sisällön mukaisella suorituksella. Myös luopuminen voi lakkauttaa vaateen ja sidonnaisuuden, ja luopuminenkin perustuu lupauksen apriori olemukseen. Luopuminen on sosiaalinen teko, joka ei ole vierashenkilöllinen. Luopuminen suhteutuu vain siihen, josta luovutaan, ja tässä siis vaateeseen, eikä se kohdistu toiseen henkilöön. Mutta tietenkin se on avattava toiselle henkilölle, lupauksen antajalle, tullakseen tehokkaaksi. Luopuminen on siten haltuunoton tarpeessa oleva. Voiko henkilö sitten luopua mistä vaateestaan tahansa, myös sellaisesta, jonka on hyväksynyt pitkän taivuttelun jälkeen? Tässä näkyy Reinachin mielestä jälleen sekaannus. Eihän ole mitään sidonnaisuutta siihen, että luvattu suoritus otetaan vastaan. Tällainen vastaanottovelvollisuus ei synny pelkällä lupauksen hyväksymisellä eikä sen sisäistämiselläkään. Tällaisessa tilanteessa on (voi olla) itse asiassa kätketty lupaus (vastaanottamiseen), joka häiritsee luopumisen analyysia.

Voiko lupauksen sitten tehokkaasti peruuttaa? Tällainen mahdollisuus vastaa apriorista lainalaisuutta, ettei sidonnaisuuksista voi luopua mutta ne voi kumota. Peruuttaminen on sekin sosiaalinen teko, josta puuttuu vierashenkilöllisyys, ja tältä osin se muistuttaa luopumista. Peruuttamisen intentionaalinen korrelaatti on lupaus, sen adressaatti lupauksensaaja. Luopuminen ja peruuttaminen eroavat kuitenkin olennaisesti toisistaan. Kun luopumiskelpoisuus on vaateen luonteessa, ei peruuttamiskelpoisuus ole lupauksen luonteessa. Sellaisenaan lupaus on peruuttamaton, aivan yhtä pe-

ruuttamaton kuin peruutus sinänsä. Luopumistekoja voidaan kuten peruuttamistekoja tehdä milloin vain. Mutta kun edelliset ovat ilman muuta tehokkaita, jälkimmäiset ovat tehottomia. Vain edellistä luonnehtii yleisesti oikeudellinen voiminen, jälkimmäisen osalta se puuttuu. Luopumisen oikeudellinen voiminen ei ole kotoisin positiivisesta oikeudesta vaan siitä, että vaateenhaltija voi luoda (myöhemmälle) luopumisteolleen oikeudellisen voimisen, koska on kysymys juuri hänen (aikaisemman) vaateensa kumoamisesta. Vaateenhaltija ei voi tuottaa tätä voimista (oman) lupauksen(sa) kautta, sillä tällöin hän loisi tilanteen, jossa luopumisen seuraamuksena olisi (uusi) vaade luopumisesta muttei (alkuperäisen) vaateen lakkaaminen sinänsä. Tosiasiassa syntyy vaateenhaltijalle lupauksen sisäistämisellä samanaikaisesti sekä vaade että myös oikeudellinen valta luopua vaateestaan. Tälle erittelylle on yhdentekevää, käyttääkö tämän vallan haltija valtaansa vai ei.

Kun lupaus on annettu, sen pitäminen on siveellinen velvollisuus. Kun on synnytetty oikeudellinen sidonnaisuus, rakentuu sen päälle (siveellinen) *velvoite (Verpflichtung)*, joka edellyttää luvatun sisällön täyttämistä. Ja kuten kaikki olemuslainalaisuudet pätee tämäkin poikkeuksetta. Vastaväitteenä voisi tällöin olla, että näin tehdään sitoviksi ja jopa perustellaan epäsiveellistenkin lupausten siveellinen velvoittavuus. Esimerkiksi lupaus murhata joku kolmas olisi siveellinen velvollisuus. Reinachin mukaan sidonnaisuus on lupauksen olemuksessa tekona, eikä se riipu annetun lupauksen sisällöstä. Siveellinen velvoite taas perustuu tuohon sidonnaisuuteen, ei sisältöön. Tärkeää on havaita, että jos sidonnaisuuden sisältö on siveellisesti *epäoikeudenmukainen (unrecht)*, niin tuohon sisältöön – eikä sidonnaisuuteen sinänsä – perustuu velvoite jättää teko tekemättä. Tällaisessa tilanteessa on kaksi eri pohjalta kummunnutta velvoitetta vastakkain, ja korkeampi velvoite saa etusijan, esimerkissämme murhan tekemättä jättäminen. Mutta tällaisistakin lupauksista kasvaa sidonnaisuus, ja se pysyy ja siitä syntyy jopa siveellinen velvoite vaikka toinen korkeampi velvoite sivuuttaisikin sen.

Tätä kautta ymmärrämme hyvän tavan vastaisten lupausten mitättömyyden. Se ei tarkoita, ettei sellaisesta oikeustoimesta, lupauksesta, syntyisi mitään sidonnaisuuksia – eihän positiivinen oikeus voi kieltää olemuslain alaisia riippuvuuksia. Kysymys on vain siitä, että positiivinen oikeus ei tunnusta eikä anna pakkotäytäntöönpanon apuaan tuollaisesta lupauksesta kasvaneille sidonnaisuuksille ja vaateille. Hyvän tavan vastaisten lupausten mitättömyyttä on käytetty vastaesimerkkinä lupausten sitovuudelle; pelkkä lupaus ei voi sitoa koska hyvän tavan vastaiset lupaukset eivät sido. Reinachin mukaan

lupaus, jonka sisältö on hyvän tavan vastainen, on edelleenkin lupaus, mutta siveellisenä velvoitteena sen täyttämisen voivat sivuuttaa painavammat näkökohdat. Tämä mahdollinen sivuuttaminen ei kuitenkaan vaikuta siihen, että myös tällaisesta lupauksesta sinänsä syntyy sidonnaisuus ja sen(kin) täyttäminen on siveellinen velvoite. Eiväthän vapaan putoamisliikkeen laitkaan muutu siitä, että joskus putoava esine osuu toiseen.

Yhteenvetoa ja Reinachin ajatusten arviointia

Reinach itse ei katso (s. 84–86) antavansa – ainakaan tiukasti ottaen – lupaamisen teoriaa. Hänen mukaansa sen selittäminen, että lupaamisesta syntyy vaade ja sidonnaisuus olisi samaa kuin selittää miksi yksi kertaa yksi on yksi. Epäfenomenologisesti suuntautunutta filosofiaa vaivaa tässä *annetun pelko (Angst vor der Gegebenheit)*. Tuo pelko johtaa tekemään konstruktioita, antamaan selityksiä. Apriorisilla riippuvuussuhteilla on oma *arvokkuutensa (Dignität)*. Lupauksen olemukseen kuuluu perustaa vaateita ja sidonnaisuuksia. Tämä on helppo ohittaa ajattelemalla, että ihmisethän täyttävät lupaukset, ja yleistää tästä seikasta se, että vaade ja sidonnaisuus perustuvat (vain) ihmisiin. Kun kerran tiedämme vain ihmisistä, voimmeko sanoa mitään meille tuntemattomien subjektien lupauksista? Reinachin mukaan voimme, kun perustamme väitteemme olemusloogisille lainalaisuuksille. Olkootpa nuo tuntemattomat subjektit enkeleitä tai paholaisia, ne, jotka toisilleen lupaavat, kunhan vain voivat luvata ja vastaanottaa lupauksia, synnyttävät välilleen vaateita ja sidonnaisuuksia.

Tämä yhteys perustuu lupaukseen lupauksena eikä siihen kaksijalkaiseen kävelevään subjektiin, jonka on määrä täyttää lupaus. Kun roomalaisessa oikeudessa orjat olivat oikeustoimikelvottomia, tämä oli asiantila, joka ei ollut luonnollisten oikeusperiaatteiden mukainen. Tällainen lause "ei ollut luonnollisten oikeusperiaatteiden mukainen" on hyvä analyysin pohja, koska se tuo näkyviin sen, ettei kysymys ollut siitä, etteivät orjat olisi ihmisiä siinä kuin vapaat miehetkin. Kysymys onkin siitä, että jos ja kun orjat lupaavat ja orjille voi luvata, saavat näinä toimet aikaan olemustasoisten lainalaisuuksien vuoksi vaateita ja sidonnaisuuksia.

Jatkotarkasteluissaan Reinach keskittyy käyttämään lupauksen suhteen kehittämäänsä analyysivälineistöä (kaiken) sosiaalisen vuorovaikutuksen oikeuksien ja velvollisuuksien tarkasteluun. Keskeisesti tulevat esille omistukseen (s. 87–110) ja siihen perustuvaan valtaan liittyvät olemusloogiset

lainalaisuudet. Tämä jatkotarkastelu kuvastaa myös Reinachin vakaumusta siitä, että lupausta sosiaalisena tekona on yhtä vaikea määritellä erikseen muista sosiaalisista teoista kuin punaista erillään muista väreistä. Yleiset juridiset määritelmät esimerkiksi "tahdonvallan alueesta" eivät ole osuvia, koska apriorisen opin mukaan tahdolla ei ole valtaa vaan henkilöitä ja koska tämä valta ei toteudu tahdon vaan sosiaalisten tekojen kautta, eikä tuo valta lopulta myöskään ole identtinen oikeutuksiensa kanssa. Reinach katsoo tehtäväkseen määritelmien antamisen sijasta tunkeutua niihin viimekätisiin oikeudellisiin elementteihin, jotka eivät ole voineet "luoda" tuota valtaa, ja niihin olemustason lainalaisiin vuorovaikutussuhteisiin, joihin näiden elementtien ei tosin tarvitse olla sidottuja, mutta joiden ikuista olemista ne eivät myöskään voi koskettaa.

Reinachin keskeisimpiä pyrkimyksiä on nähdä positiivinen oikeus (korkeintaan) oikeuden filosofisen erittelyn virikeaineistona. Säädännäisen oikeuden normit eivät ole tarkastelun varsinainen kohde tai tarkastelun hyödyllisyyden mitta. Tässä mielessä Neil Duxburyn huomautus siitä, että Reinach tarjoaa meille ei-juridista oikeusfilosofiaa on osuva.[2] Mielenkiintoinen on myös yhteys Reinachin ja W. N. Hohfeldin tarkastelun välillä: molemmat pyrkivät tavoittamaan oikeuden ei-juridiset perustat.[3] Toisaalta Reinachin analyysi oikeuteen intuitiivisesti tajuttavalla tavalla sisältyvistä aprioristista rakenteista muistuttaa yksityiskohdissaan hämmästyttävässä määrin oman aikansa saksalaisen siviilioikeuden kehittelemiä teorioita. Silloinkin kun Reinach katsoo olemusloogisten lainalaisuuksien poikkeavan vallitsevasta teoriasta, kuten saamisen siirron osalta, on tilanteen erittely tehty samantapaisten lähtökohtien varassa. Myös Reinachin ajatukset siitä, että oikeuden historiallisia muutoksia saatetaan ymmärtää paremmin aprioristen rakenteiden varassa, muuttaa positiivisen oikeuden "ulkopuolisuutta" analyysissa. Tällaiset yhteydet eivät kuitenkaan heikennä Reinachin analyysin vakuuttavuutta, vaan oman lukukokemukseni perusteella – ehkäpä vähän paradoksaalisesti – vahvistavat sitä.

---

[2] Duxbury, Neil: The Apriori and the Legal. *Rechtstheorie* 21/1990, s. 310.

[3] Ks. Hohfeld, W.N.: *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*. New Haven and London 1964 (1919).

Lähteet

Duxbury, Neil: The Apriori and the Legal. *Rechtstheorie* 21/1990, s. 297–310.

Hohfeld, W.N.: *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*. New Haven and London 1964 (1919).

Reinach, Adolf: *Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*. Kösel-Verlag, München 1953 (1913).

Kirjallisuutta

Reinachin kootut teokset on julkaistu Karl Schuhmannin ja Barry Smithin toimittamana: *Sämtliche Werke*. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden. Philosophia, München 1989. Tärkeimmät kirjoitukset ovat ilmestyneet käännöksinä ranskaksi, italiaksi ja englanniksi. Tässä kirjoituksessa käsitelty *Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*. Kösel-Verlag, München 1953 (1913) on ilmestynyt italiaksi (Falcioni, Daniela: *I fondamenti a priori del diritto civile*. Giuffrè, Milano 1990) espanjaksi (Taladriz, M.: *Los Fundamentos Aprioristicos del derecho Civil*. Bosch, Barcelona 1934) ja englanniksi (Crosby, John F.: The Apriori Foundations of the Civil Law. *Aletheia. An International Journal of Philosophy*. 3/1983, s. 1–142). Suomeksi Reinachin ajattelua on esitellyt Juha Varto kirjoituksessaan Adolf Reinach 1883–1917. Eräs varhainen fenomenologi. *niin&näin* 3/1997, s. 56–59. Kansainvälisestä kommentaarikirjallisuudesta voidaan mainita Burkhardt, Armin: *Soziale Akte, Sprechakte und Textillokutionen. A. Reinachs Rechtsphilosophie und die moderne Linguistik*. Max Niemeyer, Tübingen 1986 ja Mulligan, Kevin (toim.): *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*. Martinus Nijhoff, Dordrecht 1987.

Mika Ojakangas

3 Carl Schmitt: päätöksestä *nomokseen*

Schmittin elämä ja ura

Ei liene liioittelua sanoa, että Carl Schmitt oli Hans Kelsenin ohella yksi viime vuosisadan vaikuttavimmista saksalaisista valtiosääntö- ja kansainvälisen oikeuden teoreetikoista. Schmitt syntyi Plettenburgissa Westfalenissa 1888 melko vähävaraiseen katoliseen perheeseen. Hän kuoli samassa kaupungissa 96-vuotiaana. Niinpä hän ehti kokea niin Saksan keisarikunnan kukoistuksen kuin Weimarin tasavallan nousun ja tuhon, natsismin sekä liittotasavallan perustamisen ja vakiintumisen. Niin ikään hän ehti näkemään kaksi maailmansotaa, Saksan vallankumouksen, kylmän sodan ja Berliinin muurin rakentamisen. Kirjoittamisen hän oli aloittanut jo 1910-luvulla eikä hän lakannut kirjoittamasta vasta kuin 90-vuoden iässä, jolloin hän julkaisi viimeisen artikkelinsa. Hänen tuotantonsa, joka käsittää yli kaksikymmentä monografiaa ja suuren määrän artikkeleita sekä niistä koottuja kokoelmia, huippukausi sijoittuu kuitenkin ensimmäisen maailmansodan ja 1950-luvun alkuvuosien väliin. Hänen tärkeimpiin teoksiinsa luetaan yleensä diktatuurin historiaa ja teoriaa käsittelevä *Die Diktatur* (1921), suvereniteetin ongelmaa pohtiva *Poliittinen teologia* (1922), parlamentarismin kriisiä tutkiva *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923), Weimarin valtiosääntöä tulkitseva varhaiskauden pääteos *Verfassungslehre* (1928), vahvaa presidentiaalista järjestelmää puolustava *Der Hüter der Verfassung* (1931), kansallissosialismin oikeusperusteita tarkasteleva *Staat, Bewegung, Volk* (1933), poliittisen käsitettä hahmotteleva ja Schmittin teoksista kenties kuuluisin *Der Begriff des Politischen* (1928/1932), Hobbes-tulkinta *Der Leviathan* (1938), kansainvälisen oikeuden historiaa ja *nomosin* filosofiaa käsittelevä myöhäiskauden pääteos *Der Nomos der Erde* (1950), partisaanin historiaa tarkasteleva *Theorie des Partisanen* (1963) sekä kolme artikkelikokoelmaa, jotka sisältävät monia

monografioissa käsittelemättömiä tärkeitä teemoja.[1] Lisäksi on mainittava Schmittin sivilisaatiokriittiset teokset *Theodor Däublers 'Nordlicht'* (1916), *Politische Romantik* (1919), *Römischer Katholizismus und Politische Form* (1923) sekä *Hamlet oder Hekuba* (1956), joista ensimmäinen käsittelee Däublerin runoutta, toinen romantiikan epäpoliittisuutta, kolmas – ja sivumennen sanoen Schmittin teoksista yksi hienoimmista – roomalaiskatolisen representatiivisuuden ja teknis-taloudellisen elämänmuodon vastakohtaa ja neljäs tragedian ja leikin/näytelmän (*Spiel*) yhteismitattomuutta.

Schmitt opiskeli oikeustiedettä Berliinissä, Münchenissä – muun muassa Max Weberin johdolla – ja Strasbourgissa, josta hän valmistui oikeustieteen kandidaatiksi 1910. Akateemiselle uralle oikeuttava habilitaatiotyö valmistui 1914. Selkävaivojen takia hän ei osallistunut I maailmansotaan vaan toimi sotilashallituksen palveluksessa osallistuen lähinnä rauhanliikkeen ja vasemmistososialistien valvontaan liittyvissä työtehtävissä. Schmittin luonteesta kertoo kenties se, että hänen ensimmäinen avioliittonsa kariutui kun kävi ilmi, että hänen vaimonsa, serbialainen Pawla Dorotic, oli valehdellut aristokraattisen syntyperänsä. Yrittäessään erota vaimostaan Schmitt vankasta katolilaisuudestaan huolimatta ajautui riitaan katolisen kirkon kanssa. Kun kirkko sitten vastasi kieltävästi hänen päätökseensä mennä uudelleen naimisiin, Schmitt toteutti suunnitelmansa siitä huolimatta, että hän oli tietoinen tätä elettä seuraavasta väistämättömästä ekskommunikaatiosta.

Schmittin vieraantuminen aiemmin arvostamastaan katolisesta kirkosta ja erityisesti sen kyvystä todelliseen representaatioon oli epäilemättä aitoa. (Vuonna 1928 julkaistun *Verfassungslehren* jälkeen hän ei enää puhunut representaatiosta, jota hän vielä tuossa teoksessa piti – identiteetin ohella – jokaisen poliittisen muodon olemassaolon edellytyksenä.) Varsinkin natsikaudellaan Schmitt teki selvän pesäeron kirkkoon ja siitä huolimatta, että hänen katolinen taustansa tulee vähintäänkin metaforien tasolla hänen kulttuurikriittisistä kirjoituksistaan selkeästi esille, ei hänen teologisiin äänenpainoihin tule mielestäni kiinnittää liikaa huomiota. Se, että Schmitt sanoi kaikkien modernien valtio-opillisten käsitteiden olevan sekularisoituneita teologisia käsitteitä, ei suinkaan tee hänestä teologia. Pikemminkin se vain osoittaa hänen tarkkanäköisyytensä laadun. Poliittinen teologia, josta

---

[1] *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939* (1940), *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre* (1958), *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969* (1995).

Schmitt puhuu, ei merkitse poliittisten käsitteiden pyhittämistä vaan viittaa käsiterakenteelliseen samankaltaisuuteen teologisten ja poliittisten käsitejärjestelmien välillä.[2] On totta, että viime aikoina erityisesti Saksassa on alettu korostaa Schmittin ajattelun perimmäistä teologisuutta, mutta siitä huolimatta, että tällä tulkintaperspektiivillä on omat ansionsa, se pikemminkin peittää kuin paljastaa hänen poliittisen ja oikeusteoriansa todellisen luonteen.

Weimarin tasavallan aikana Schmitt opetti Münchenissä, Bonnissa ja vuodesta 1928 lähtien vasemmistoliberaalin valtio-oppineen Morizt Julius Bonnin johtamassa Berliinin kauppakorkeakoulussa, jossa hän sai hoitaakseen Hugo Preussin valtiosääntöoikeuden professuurin. Viimein vuonna 1932 hänet valittiin Hans Kelsenin myötävaikutuksella Kölnin yliopiston professoriksi. Puoluepoliittisesti Schmitt oli lähellä Katolista keskustapuoluetta ja hänen yleisintellektuaalisten näkemystensä takia Schmitt yhdistettiin usein sellaisiin konservatiivivallankumouksellisiin kuten Möller van den Bruck ja Ernst Jünger. Hänen poliittisen arvonnousunsa mahdollisti ensisijassa kuitenkin hänen uusi tuttavuutensa valtakunnan valtiovarainministeriön valtiosihteerin Johannes Popitzin ja Hindenburgin uskotun, kenraali Kurt von Schleicherin kanssa. Vuoden 1932 lopussa Schmitt kaavaili Schleicherin sekä muutamien muiden kenraalien kanssa salaliittoa, jonka tarkoituksena oli perustaa autoritaarinen valtio ilman natseja. Hitlerin valtaantulon jälkeen he molemmat kuitenkin liittyivät lähes välittömästi Kansallissosialistiseen puolueeseen ja Schmittistä tuli paitsi arvostetun Berliinin yliopiston valtiosääntöoikeuden professori myös muun muassa merkittävimmän oikeustieteellisen julkaisun *Deutsche Juristen-Zeitungin* päätoimittaja. Schmittin poliittinen tähdenlento oli kuitenkin melko lyhyt ja sen lopun alkua oli näkyvissä jo "pitkien puukkojen yönä" 1934, jolloin kenraali Schleicher kohtasi loppunsa. Ystävän kuolema ei kuitenkaan saanut Schmittiä asettumaan natsihallintoa vastaan vaan hän päinvastoin pyrki juridisesti oikeuttamaan Hitlerin suorittaman puhdistuksen. Myöhemmin hän selitti asiaa viitaten henkilökohtaisen tilanteensa epävarmuuteen ja jopa kuolemanvaaraan, mutta vielä tuolloin hän otsikoi kannanottonsa: "Johtaja suojelee lakia". Lopulta toinenkin hänen uusista ystävistään, Popitz, joka natsikaudella ehti toimia muun muassa Preussin valtiovarainministerinä, tuomittiin kuolemaan epäiltynä osallisuudesta Hitlerin murhayritykseen 1945.

---

[2] Ks. Schmitt, Carl: *Poliittinen teologia. Neljä lukua suvereenisuusopista*. Suomentanut Tapani Hietaniemi. Tutkijaliitto 1997 (1922), s. 82–99.

Schmitt sen sijaan säästyi, muttei niinkään siksi, että hänen näkemyksensä olisivat mukailleet paremmin Hitlerin ajatuksia saksalaisen rodun ylemmyydestä ja elintilan välttämättömyydestä vaan ennemminkin siksi, että hänen merkityksensä oli lopulta melko marginaalinen ja lähinnä intellektuaalinen. Tämäkin merkitys väheni siinä vaiheessa, kun natsit eivät enää tarvinneet konservatiivien tukea valtapyrkimyksilleen. Sitä paitsi Schmittin natsi-ideologian puhtautta epäilevät tahot alkoivat jo melko varhain esittää syytöksiä häntä vastaan, mikä lopulta johti professuuria lukuun ottamatta hänen erottamiseensa kaikista luottamustoimistaan. Syynä tähän kritiikkiin oli muun muassa Schmittin katolilaisuus ja valtiokeskeisyys, jonka nähtiin olevan liikettä (*Bewegung*) korostavalle natsi-ideologialle vieraan hegeliläisyyden vaikutusta. Toisaalta häntä syytettiin kyvyttömyydestä ajatella rodullisin termein. Samalla haluttiin tuoda esille hänen aiemmat yhteytensä juutalaisiin intellektuelleihin sekä hänen natsien valtapyrkimyksiä vastaan 1930-luvun alussa esittämät kriittiset huomautuksensa. Niihin lukeutui muun muassa hänen vakiintunut kantansa, jonka mukaan valtiosääntö ei voi suhtautua neutraalisti omaan olemassaoloonsa, minkä takia valtiosääntöä julkisesti vastustaville puolueille ei pidä myöntää samoja valtaanpääsyn mahdollisuuksia kuin valtionsääntöä kunnioittaville puolueille. Kansallissosialistisesta työväenpuolueesta häntä ei kuitenkaan erotettu ja hän oli arvostettu professori koko natsihallinnon ajan. Sodan jälkeen liittoutuneet syyttivät häntä vuorostaan Saksan laajentumispolitiikan suunnittelusta viitaten Schmittin 1930-luvun lopulla hahmottelemaan *Grossraum*-teoriaan. Tuon teorian mukaan maa (*Erde*) tulee – valtiollisuuden aikakauden (1500–1900) jälkeen – jakautumaan jälleen muutamiin nykyisiä valtioita suurempiin alueisiin omine etupiireineen ja ydinalueineen. Epäilemättä Liittoutuneet olettivat, että Schmittille Saksan valtakunta olisi tuollainen ydinalue, kun taas Itä-Eurooppa olisi sen etupiiri vähän samaan tapaan kuin latinalainen Amerikka oli Monroe-doktriinin kautta Yhdysvaltain etupiiri ja suuri osa tuolloista (1939) Kaukoitää Japanin etupiiriä. Kun kuulusteluissa ei kuitenkaan käynyt ilmi, että Hitlerin hallinto olisi eksplisiittisesti käyttänyt Schmittin ajattelua laajentumispyrkimysten teoreettisena oikeutuksena – Schmitt sitä paitsi halusi ehdottomasti erottaa oman *Grossraum*-teoriansa Hitlerin *Lebensraum*-ideologiasta – hänet jätettiin tuomitsematta. Mitään virkaa tai virallista asemaa hän ei Saksan liittotasavallassa kuitenkaan enää koskaan nauttinut ja tämän vuoksi hän vetäytyi maatilalleen kirjoittamaan.

Toisaalta vaikka Schmittillä ei enää sodan jälkeen ollutkaan mitään viral-

lista asemaa, voidaan puhua kokonaisesta saksalaisesta Schmitt-koulukunnasta. Yleensä siihen on luettu joukko konservatiivisia juristeja, muun muassa Ernst Forsthoff, Werner Weber sekä Ernst Wolfgang Böckenförde. Oikeustieteen lisäksi Schmittillä on ollut huomattava vaikutus myös valtio-opin ja kansainvälisen politiikan tutkimukseen. Ranskassa Schmittin vaikutus näkyy Raymond Aronin ja erityisesti Julien Freundin töissä. Yhdysvaltoihin hänen ajattelunsa siirtyi ennen muuta Hans Morgenthaun välityksellä. Varsinainen maailmanlaajuinen Schmitt-boomi on kuitenkin alkanut vasta parin viime vuosikymmenen aikana, jolloin hänet on nostettu politiikan teorian klassikon asemaan. Osasyynä tähän renessanssiin saattaa olla se voimakas kritiikki, jolla älymystö toisen maailmansodan jälkeen hyökkäsi Schmittiä vastaan pitäen näin hänet keskustelun keskiössä. Eikä tuo renessanssi ole ollut vain konservatismin renessanssia, sillä esimerkiksi Italiassa ja osin myös Yhdysvalloissa nimenomaan vasemmisto löysi Schmittin tuotannosta mahdollisuuden ajatella poliittista ei-valtiollisin termein. Renessanssin nykyisestä mittavuudesta kertoo sekin, että kolmen viime vuoden aikana Yhdysvalloissa yksinomaan Schmittin tuotantoa kommentoivia teoksia on julkaistu enemmän kuin koko tätä edeltävänä aikana yhteensä.[3]

---

[3] Mittavasta Schmitt-kirjallisuudesta mainittakoon vain muutama teemallisesti kattavimmista eli Quaritsch, Helmut (toim.): *Complexio Oppositorum*. Duncker & Humblot 1986, Dyzenhaus, David (toim.): *Law as Politics*. Duke University Press 1998, Mouffe, Chantal (toim.): *The Challenge of Carl Schmitt*. Verso 1999, McCormick, John P.: *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. Cambridge 1997, ja erityisesti Galli, Carlo: *Genealogia della politica*. Mulino 1997, joka filosofisesti on näistä kaikkein kiinnostavin. Vielä voidaan mainita muutama "vaihtoehtoiseen" systemaattiseen kokonaisnäkemykseen pyrkivä teos eli teologista tulkintaa yrittävä Meier, Heinrich: *Die Lehre Carl Schmitts*. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1994, myös englanniksi, esoteerista tulkintaa edustava Meuter, Günther: *Der Katechon*. Duncker & Humblot 1996, bibliografiseen tulkintaan pyrkivä Bendersky, Joseph W.: *Carl Schmitt*. Princeton University Press 1983, sekä oma käsitesosiologinen tulkintayritykseni A *Philosophy of Concrete Life. Carl Schmitt and Political Thought of Late Modernity* (tulossa). Suomeksi Schmittiltä on julkaistu ainoastaan yksi teos *Poliittinen teologia*. Suomentanut Tapani Hietaniemi. Tutkijaliitto 1997. Suomenkielisistä Schmitt-kirjoituksista mainittakoon Tuori, Kaarlo: Carl Schmitt ja vastavallankumouksen teoria, sekä Koivusalo, Markku ja Ojakangas, Mika: Carl Schmitt poliittisen ajattelijana, jotka molemmat on julkaistu edellä mainitussa teoksessa. Muita suomenkielisiä artikkeleita ovat muun muassa Minkkinen, Panu: Carl Schmittin maailmanvalloitus. *Tiede & edistys* 1/1997, Ojakangas, Mika: Liberalismi, demokratia ja totaalinen valtio. Carl Schmitt identiteetin ja representaation välissä. *Tiede & edistys* 2/1999, Ojakangas, Mika: Suvereeni ja rahvas. Carl Schmitt kohtaa Michel Foucault'n. Teoksessa Parvikko, Palonen & Eräsaari (toim.): *Politiikka pois paikoiltaan*. Valtio-opin julkaisuja 73. Jyväskylän yliopisto 1998, sekä Ojakangas, Mika: Sota poliittisen ehtona: Carl Schmittin *pluriversum*. *Kosmopolis* 3/1997.

Desisionismista konkreettiseen järjestykseen

"Luonnonoikeuden uni on lopussa", kirjoitti yksi 1800-luvun suurimmista saksalaisista juristeista, B. Windschein 1854. Hän ei suinkaan tarkoittanut, että luonnonoikeus olisi heräämässä unestaan vaan päinvastoin, että koko luonnonoikeusajattelu oli pelkkää toiveunta. Ajatus ei tuolloin ollut enää kovinkaan kummallinen. Pikemminkin se oli ilmaus yhä yleisemmäksi tulevasta ajattelutavasta, jonka mukaan oikeusfilosofian oikeus on korvattava oikeustieteen positiivisella oikeudella. Ja mitä pidemmälle vuosisataa ehdittiin, sitä selvemmin tästä ajattelutavasta – oikeuspositivismista – tuli oikeustieteen yleinen doktriini ja metodi. Sitä selvemmin luonnonoikeus oli pelkkä "rikkaruoho, joka armotta on revittävä juurinen maasta", niin kuin Karl Bergbohm asian vuosisadan lopulla ilmaisi.

Yleisesti ottaen tämä on se oikeushistoriallinen konteksti, joka pitkälle määrittää Schmittin tuotantoa. Schmitt näki tehtäväkseen hahmottaa vaihtoehtoa hallitsevalle – hänen mukaansa nihilistiselle – oikeuspositivismin doktriinille ja metodille. Hän ei kuitenkaan halunnut palata perinteiseen luonnonoikeusajatteluun, jonka ajan hän niin ikään uskoi olevan lopussa, vaan kehitteli niin sanotun desisionistisen doktriinin ja metodin, jossa oli määrättyjä oikeuspositivismin piirteitä, mutta joka normien tutkimisen sijaan kiinnitti huomiota oikeuden alkuperään. Sitä hän ei löytänyt ihmisluonnosta eikä edes parlamentista – ei edes Weimarin tasavallan aikana – vaan oikeuden *toimeenpanijasta* ja tarkemmin sanoen tuomarin tai valtiosuvereenin päätöksestä. Päätös on Schmittille positiivinen, sillä se on aina pakosti konkreettinen, mutta toisaalta se luonnonoikeuden tavoin on transsendentti, kun sitä tarkastellaan suhteessa normiin ja voimassa olevaan normijärjestykseen. Tuomitessaan tuomari ei konemaisesti sovella lakia (*Gesetz*) vaan samalla luo oikeutta (*Recht*) ("positiivisen oikeuden tulee tietää, että laki konkretisoidaan vain tuomiossa, ei normissa"[4]) sekä vielä vahvemmin, kun suvereeni päättää, päätös koskee joka kerta koko oikeusjärjestystä: "Suvereeni päätös on absoluuttinen alku eikä alku (myös *arkhen* merkityksessä) ole mikään muu kuin suvereeni päätös."[5] Suvereeni päätös on kaiken oikeuden konkreettinen, mutta silti voimassa olevalle oikeusjärjestykselle ulkoinen alkuteko, *Ur-Akte*.

---

[4] Schmitt, Carl: *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*. Helleray Hegner 1917, s. 79.

[5] Schmitt, Carl: *Über die Drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Duncker & Humblot 1993 (1934), s. 23–24.

Schmittin desisionismin myötä sekä lainkäyttäjän että sen edellytysten luojan *persoona*, tuomarin ja suvereenin tyyppi, nousee väistämättä keskeiseen asemaan, jopa keskeisempään kuin laki itse. Ei ole yhdentekevää, kuka päättää – eikä Schmitt näin sanoessaan nähdäkseni viittaa aina pelkästään muodolliseen kompetenssiin. Etenkin hänen kirjoituksensa vuosilta 1933–1936 osoittavat, että kyse oli määrätylle – saksalaiselle – elämänmuodolle perustuvasta kompetenssista, jota "lajivihollinen" (*Artfremde*) voi korkeintaan imitoida, jopa täydellisesti, mutta ei koskaan omaksua. Näin luonnonoikeuden metapositiivisuus saa antaa tilaa oikeuden eräänlaiselle elämäntapasosiologiselle ulko-oikeudelliselle alkuperälle: "Saksan valtakunnassa kaikki riippuu tuomariemme ja virkailijoidemme suvusta ja tyypistä."[6] Näin kaikesta oikeudesta tulee Schmittille aina määrätyn kansan oikeutta, mikä samalla tarkoittaa, että kansa elämäntapoineen ei suinkaan ole ulko-oikeudellinen elementti vaan kuuluu samassa mielessä oikeuteen kuin Jumala uskontoon.

On kuitenkin sanottu, että Schmittin natsikauden työt olisi erotettava hänen aiemmista ja myöhemmistä töistään, jotka nekin poikkeavat monessa suhteessa ratkaisevasti toisistaan. Tämä pitääkin jossain määrin paikkansa, sikäli kuin Schmittin tuotannosta voidaan todella löytää ainakin kaksi melko selkeää siirtymää. Toinen ja varsin ilmeinen siirtymä on aiheenmukainen, toinen taas vähän ongelmallisempi ja ennen muuta lähestymistapaan liittyvä. Ensin – aina noin vuoteen 1936 asti – Schmittin tutkimusten kohteena oli lähinnä valtiosääntöoikeus ja valtiollisen järjestyksen poliittinen perusta. Tämän jälkeen hänen kirjoituksensa käsittelivät yhä useammin kansainvälisen oikeuden ja maailmanpolitiikan aiheita. Yleensä ajatellaan, että Schmitt siirtyi pois sisäpoliittisista aiheista niiden yleisen arkaluontoisuuden ja hänen kohdallaan suoranaisen vaarallisuuden takia – on sanottu, että SS tarkkaili Schmittin toimintaa, julkaisuja, postia ja ystäviä vuosina 1936–1937. Toisaalta on muistettava, että aiheenvaihdos tapahtui juuri siinä vaiheessa, kun poliittisen elämän painopiste Saksassa liikkui kohti kansainvälisiä areenoja Hitlerin *Lebensraum*-ideologian muuttuessa yhä selkeämmin natsi-Saksan konkreettiseksi ekspansiopolitiikaksi.

Tätä aiheenvaihdosta edelsi kuitenkin lähestymistavallinen muutos. Schmittin varhaistuotantoa voidaan kutsua desisionistiseksi ja lopulta jopa desisionistiseksi formalismiksi. Kyse on desisionismista sen takia, että voi-

---

[6] Schmitt, Carl: *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit.* Hanseatische Verlagsanstalt 1933, s. 61–62.

massaolevan oikeusnormin sijaan tarkastelun keskiössä on tuon normin edellytyksenä oleva poliittinen päätös. Toisaalta kyse on formalismista, sikäli kuin Schmitt erottaa päätöksenteon sisällön radikaalisti päätöksenteon aktista itsestään tämä aktin saadessa itsenäisen oikeudellisen arvon. Käänteen jälkeen, joka voidaan paikantaa suurin piirtein vuoteen 1933, päätös itsenäisenä menettää arvonsa. Kyse ei kuitenkaan ole hyppäyksestä normativismiin tai paluusta oikeudenmukaisuuskysymysten filosofiseen tarkasteluun vaan oikeuden kokonaisvaltaisuuden – oikeus samastuu järjestykseen – ja historiallisen jatkuvuuden korostamisesta. (Tosin tämä myöhäiskausikin voidaan jakaa oikeuden kansallista ja sen yleiseurooppalaista alkuperää, ennen muuta roomalaisen oikeuden perinnettä korostavaan vaiheeseen. Tässä suhteessa katkos voidaan paikantaa, kuinka ollakaan, Stalingradin taistelun aikoihin!) Jos desisionistista formalismia voidaan pitää konservatiivin radikaalina vastauksena nykyajan nihilismiin – oikeustieteessä tämä nihilismi Schmittin mukaan ilmeni juuri normativismissa, joka hylätessään luonnonoikeuden ja tukeutuessaan positiiviseen normiin ei yritäkään etsiä legitimiteetin uutta perustaa vaan samastaa legaliteetin legitimiteettiin – niin *nomosin* ja konkreettisen järjestyksen ajattelua voidaan pitää jo perinteisempänä konservatismina, tosin sillä varauksella, että tähänkin ajatteluun sisältyy vielä yksi radikaali desisionistinen elementti, nimittäin *valtaamisen* ennakoimaton akti.

Näitä mielenmuutoksia on selitetty muun muassa Schmittin opportunismiin taipuvaisen persoonallisuuden avulla, mutta nähdäkseni kyse on pikemminkin hänen oikeisto-konservatiivisesta maailmankatsomuksestaan yhdistettynä määrättyyn välitöntä poliittista todellisuutta koskevaan juridiseen suhtautumistapaan. Schmittin mukaan oikeustieteen tulee nimittäin sopeutua mihin tahansa tilanteeseen, joka "mahdollistaa auktoriteetin tunnustamisen".[7] Sillä siitä huolimatta, että kysymys päätöksentekijän persoonasta nousee Schmittillä keskeiseen asemaan, viime kädessä olennaisinta ei kuitenkaan ole se, kuka on auktoriteetti vaan se, että *on* auktoriteetti. Schmitt onkin johdonmukaisesti aina vallan puolella ja mitä vahvempi valta on tarjolla eli mitä lujemman turvallisuuden ja järjestyksen se näyttää kykenevän tarjoamaan, sitä enemmän tuo valta – joka ei ole hyvää eikä pahaa vaan neutraalia – on hänen mieleensä. Sillä vain valta voi suojella ihmistä ihmiseltä, joka pohjimmiltaan on aina "'vaarallinen' ja dynaami-

[7] Schmitt, Carl: *Römischer Katholizismus und Politische Form.* Klett-Cotta 1984(1923), s. 50.

nen olento".[8] Ja vain valtaa ihminen suostuu tottelemaan, sillä kaiken vallan legitimiteetti perustuu sen tarjoaman turvallisuuden varaan: "Inhimillisesti katsoen suojelemisen ja tottelemisen suhde on ainoa selitys vallan olemassaololle."[9] Eikä Schmittin johdonmukaisuus suinkaan tähän loppunut vaan päinvastoin on syytä olettaa, että hänen opportunisminsa – oikeustieteen sopeutuminen mihin tahansa tilanteeseen – koskee vain periaatteiden soveltamistapoja, ei periaatteita itseään.

Yhteiskunta-automaatti vastaan poliittinen olemassaolo

Schmittille luonnonoikeuden loppu ja oikeuspositivismin nousu oli ilmausta laajemmasta länsimaisesta kehitystendenssistä, jonka linjat hänen opettajansa Max Weber oli vuosisadan vaihteessa hahmottanut. Weberille kyse oli "lumouksen haihtumisesta" sekä asiallisuuden ja ennakoivan rationaalisuuden synnystä ja lopulta ylivoimaisesta voitosta. Schmitt löytää tuolle tendenssille oman metaforansa: "Kone alkaa toimia itsestään."[10] Tässä metaforassa kiteytyy kaikki se, mikä Schmittin mukaan tekee modernista maailmasta ongelman. Schmittin koko tuotanto voidaan nähdä pyrkimyksenä tämän ongelman ratkaisemiseen. Kysymys ei tietenkään ole kaikkialla hänen tuotannossaan läsnä, mutta toisaalta hän näyttää löytävän sen lähes kaikkialta todellisuudesta. Hän löytää sen positivistisesta oikeustieteestä ja liberaalin porvarillisen oikeusvaltion oikeudellisesta elämästä, joka pyrkii syrjäyttämään persoonan ja persoonallisen päätöksenteon juridiikkaan liittymättöminä kysymyksinä tehden esimerkiksi tuomarista vain normin mekaanisen toimeenpanijan ja valtiosäännön perustassa olevasta kansasta ja sen konkreettisesta tahdosta valtiosääntölakeihin sisällytettävän käsitteen. Schmitt löytää tuon koneen valtiosta, joka nykymuodossaan eli liberaalina hallintovaltiona muistuttaa enemmän teknistä byrokraattista konetta kuin suvereenia poliittisen monopolin omaavaa representatiivista instanssia. Niin ikään hän löytää itsestään toimivan koneen parlamentista, joka kansakunnan julkisen kokonaisuuden representaation sijaan edustaa mekaanisesti vain

---

[8] Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Duncker & Humblot 1979 (1932), s. 61.

[9] Schmitt, Carl: *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*. Akademie Verlag 1994 (1954), s. 14.

[10] Schmitt 1997 (1922), s. 95.

yksityisistä ihmisistä koostuvan äänestäjäkunnan moninaisia intressejä ja joka ratkaisevien päätösten sijaan turvautuu loputtomaan keskusteluun. Lopulta koko maailma alkaa näyttää Schmittistä itsestään toimivalta koneelta, sikäli kuin tällä "teknisyyden aikakaudella" kaikista ratkaisevista poliittisista ongelmista tulee yhä enemmän vain organisatoris-teknisiä tai taloudellis-sosiaalisia kysymyksiä.

Itsestään toimivan koneen ongelma onkin Schmittille ennen muuta inhimillisen olemassaolon alkuperäisen poliittisen luonteen kieltämisen ongelma: "Mikään ei ole nykyaikaisempaa kuin hyökkäys poliittista vastaan."[11] Puolustaessaan persoonaa yksioikoisen normin hallinnan sijaan, aitoa representaatiota materiaalisten intressien ajamisen sijaan tai päätöstä loputtoman keskustelun sijaan Schmitt puolustaa sitä, mitä hän kutsuu poliittiseksi. Sillä ei kuitenkaan ole mitään tekemistä esimerkiksi puoluepolitikoinnin kanssa, sillä Schmittin poliittinen viittaa inhimillisen olemassaolon *intensiteetin* asteeseen eli siihen, missä määrin kansa kykenee luomaan itselleen pelkkää luonnollista olemassaoloa korkeamman ja ylevämmän poliittisen olemassaolon, jota viime kädessä määrittää "valmius kuolla ja ujostelematta tappaa vihollisia".[12] Schmittin kuuluisa poliittisen määritelmä, *ystävän ja vihollisen antiteesi*,[13] onkin itse asiassa vain formaali esitys tästä eksistentiaalisesta lähtökohdasta: poliittinen alkaa siellä, missä ollaan valmiita uhraamaan henkiä.

Schmittin liberaalin porvarillisen oikeusvaltion kritiikki voidaan ymmärtää nimenomaan tästä poliittisen näkökulmasta. Porvarillisen oikeusvaltion perusta on Schmittin mukaan ristiriitainen sikäli kuin se julistaa yksilölle luovuttamattomia perusoikeuksia ja tekee vallanjaosta korkeimman periaatteen, vaikka ihailemansa Thomas Hobbesin tavoin hänelle jakamaton valtiovalta – suvereeni – on kaikkien oikeuksien ainoa lähde. Schmittin mukaan valtiosääntö ei voi perustua luovuttamattomiin perusoikeuksiin eikä vallanjakoon, sillä sekä perusoikeuksien että vallanjaon tarkoituksena on vain rajoittaa tai kontrolloida valtaa, mutta ei suinkaan perustaa eli konstituoida sitä. Ne takaavat "porvarillisen vapauden", mikä Schmittin sanastossa tarkoittaa vapautta jättäytyä epäpoliittisen elämän riskittömälle alueelle, mutta vapaus ei hänen mukaansa konstituoi mitään. Päinvastoin kaikki vapaudet edellyttävät konstituoimista ja tarkemmin sanoen kansan poliittista

[11] Schmitt 1997(1922), s. 113.

[12] Schmitt 1979(1932), s. 46.

[13] Ks. Schmitt 1979(1932), s. 26–28.

statusta eli valtiota, joka takaa näiden vapauksien toteutumisen. Perusoikeuksien sijaan Schmitt puhuu mieluummin instituutiotakeista, joiden olemassaolo rajoittuu valtion sisään ja jotka eivät perustu periaatteelliseen rajoittamattoman vapauden alueen ideaan vaan juridisesti tunnustettuun instituutioon, joka sellaisenaan on aina suhteutettu ja rajoitettu, määrättyjä tehtäviä ja päämääriä palveleva kokonaisuus.[14]

Liberaalin porvarillisen oikeusvaltion ristiriitaisuus ei Schmittille ole kuitenkaan niin suuri rikos kuin se, että sen myötä katoaa pelkkää luonnollista – yksityistä – olemassaoloa korkeampi ja ylevämpi olemassaolo, jonka puolesta ollaan valmiita uhraamaan henkiä. Se uhkaa johtaa siihen, mitä Friedrich Nietzsche kutsui viimeisen ihmisen aikakaudeksi. Inhimillisellä olemassaololla ei ole enää mitään pelkkää vegetatiivista elämää korkeampaa päämäärää tai tarkoitusta.[15] Schmittin ajattelua ei kuitenkaan tule palauttaa hänen sivilisaatiohistorialliseen ahdistukseensa, vaikka esimerkiksi suvereenin ja jopa diktatuurin olennaisuuden korostaminen oletetulla "Jumalan kuoleman" – yhteiskuntajärjestyksen transsendentin legitimaatioperustan katoamisen – aikakaudella viittaa haluun pystyttää uusia jumalia. Schmittille tuo uusi jumala oli epäilemättä kansakunta, jonka kohottamista myytin asteelle hän piti Benito Mussolinin suurena ansiona.

Suvereeni päättää poikkeustilasta

"Jumalan kuolemaa" konkreettisempi syy, miksi Carl Schmitt siirtyy 1920-luvun alussa pohtimaan diktatuurin ja suvereenin kysymyksiä, kytkeytyy Saksan sekasortoiseen tilanteeseen ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Schmittille sekasorto on jotakin sellaista, jota ei voida oikeusnormein säännellä, sillä oikeusnormien voimassaolo edellyttää normaaleja elämänolosuhteita. "Ei ole olemassa normia, jota voitaisiin soveltaa kaaokseen."[16] Siksi ensin on tuotettava normaalitila. Tuo tuottaminen tai sekasorron ehkäiseminen ei kuitenkaan käy päinsä vain paljaan väkivaltakoneiston avulla, sillä niin kuin Schmitt korostaa, väkivaltakoneistoa ei voi legitimoida

---

[14] Ks. Schmitt, Carl: *Verfassungslehre*. Duncker & Humblot 1993(1928), s. 157–182.

[15] Ks. Schmitt, Carl: *Politische Romantik*. Duncker & Humblot 1982(1919), s. 22. Nietzscheä Schmitt ei kuitenkaan pitänyt vain aikakauden olemuksen paljastavana filosofisena profeettana vaan myös sen surkeana uhrina.

[16] Schmitt 1997(1922), s. 87–88.

väkivaltakoneistolla: "Yksikään poliittinen järjestelmä ei voi säilyä edes sukupolven ajan pelkällä vallanpitotekniikalla."[17] Siksi sekasorron ehkäisemiselle on oltava olemassa juridinen muoto, sillä juridisuus jo sinällään Schmittin mukaan sisältää teknistä rationaalisuutta korkeamman rationaalisuuden – ja *Poliittisessa teologiassa* (1922) hän löytää tuon juridisen muodon *poikkeustilan* (*Ausnahmezustand*) käsitteestä.

Schmittille poikkeustila on juridinen käsite, sillä siitä huolimatta, että siitä päättäminen merkitsee perustuslain viraltapanoa kokonaisuudessaan, jää tuo päätös kuitenkin juridisuuden puitteisiin.[18] Oikeusjärjestyksen käsite sisältää kaksi perusosaa – normin ja päätöksen – ja poikkeustila on se, joka paljastaa jälkimmäisen sen absoluuttisessa puhtaudessaan. Päätös poikkeustilasta ei kuitenkaan ole vain juridinen muotoelementti normatiivisen muotoelementin ohessa vaan itse asiassa koko oikeusjärjestyksen *konstituoiva* muoto. Juuri tämä perustava toteamus on Schmittin desisionistisen oikeusteorian peruskivi. Hänen mukaansa poikkeustilassa päättävä suvereeni paljastaa "auktoriteetin olemuksen kirkkaimmillaan"[19] – ja sikäli kuin vain ja ainoastaan auktoriteetti tekee lain,[20] poikkeustila paljastaa oikeuden alkuperäisen *ei-normatiivisen* luonteen. Oikeus ei Schmittin mukaan suinkaan väisty vaan vain normi ja normin väistyessä – poikkeustilassa – paljastuu oikeuden todellinen luonne. Poikkeustila paljastaa, että päätös *on* oikeus. Näin Schmitt samalla ylittää oikeuspositivismille ja etenkin sen normativistisen tulkinnan huippuunsa vieneelle Hans Kelsenille niin olennaisen jaon olemisen (*Sein*) ja pitämisen (*Sollen*) välillä. Kun Kelsen korostaa, että oikeus kuuluu pitämisen alueelle, Schmitt sanoo, että oikeus on olemisen asia. Oikeutta ei ole se, miten pitää olla vaan se, mitä päätös päättää. Päätös on ja pitää, niin kuin asia Schmittin paradoksaalisia muotoiluja mukaillen voitaisiin esittää.

Koska Schmitt kehittelee omaa desisionismiaan suurelta osin nimenomaan suhteessa Kelsenin normativismiin, on sanottava muutama sana Kel-

---

[17] Schmitt 1984(1923), s. 28.

[18] "Tässä oikeusjärjestyksen käsitteen kaksi perusosaa asettuvat vastakkain ja osoittavat käsitteellisen itsenäisyytensä. Niin kuin normaalitapauksessa päätöksenteon itsenäinen osuus voidaan pienentää minimiinsä, niin poikkeustilanteessa normi tuhotaan. Siitä huolimatta poikkeustapaus voi tulla juridisen tiedostuksen kohteeksi, koska molemmat ainesosat, sekä normi että päätöksenteko, jäävät juridisuuden puitteisiin." Schmitt 1997(1922), s. 57.

[19] Schmitt 1997(1922), s. 58.

[20] Hobbesin lause *auctoritas, non veritas facit legem* oli Schmittin lempisitaatteja.

senistä. Lyhyesti esitettynä Kelsenin pyrkimyksenä oli luoda puhdas oikeusoppi, joka samastaa oikeusjärjestyksen voimassaolevaan normijärjestelmään. Kelsenille valtiokaan ei ole muuta kuin tämä normatiivinen oikeusjärjestys eikä se tarvitse mitään ulko-oikeudellista tai sosiologista perustaa, kuten kansaa tai suvereenia joka "täytyy radikaalisti syrjäyttää".[21] Kelsenin mukaan oikeusjärjestyksen perustassa on transsendentaali perusnormi (*Grundnorm*). Koko normijärjestelmä voidaan johtaa loogisesti tästä perusnormista käsin. Kaikenlainen personifikaatio johtaa hänen mukaansa vain turhaan antropomorfismiin. Aivan kuten vasta panteismi, joka samasti Jumalan maailmaan, raivasi tien todelliseen tieteeseen luonnosta, samoin tieto, että "valtio on oikeusjärjestys", mahdollistaa Kelsenin mukaan todellisen oikeustieteen.[22] Vasta kun tämä ymmärretään, voi oikeusjärjestyksestä tulla puhdas – ennen kaikkea poliittisesta puhdistettu – ja aukoton, yhtenäinen.

Schmitt ei ymmärrä tällaista puhetta. Hänen mukaansa Kelsen ei käsitä, ettei normi – ei edes perusnormi – voi päättää omasta pätevyydestään. Normin pätevyydestä voi päättää vain persoona ja koko normijärjestelmän suhteen tuo persoona on suvereeni. Yksikään normijärjestelmä ei kannattele itse itseään vaan edellyttää suvereenin, joka ilmaisee, onko tuo järjestys voimassa vaiko ei: "Yksikään normi, oli se ylempi tai alempi, ei tulkitse eikä hallitse, ei suojele eikä puolusta itseään. Yksikään normatiivinen pätevyys ei tee itsestään pätevää" eikä valtiollisessa elämässä Schmittin mukaan olekaan kyse normien hierarkiasta vaan aina ihmisten ja instanssien hierarkiasta,[23] jonka perustaan Schmitt asettaa suvereenin hahmon. Hän ei kuitenkaan aseta sitä perinteiselle Bodinin määrittämälle ja juridisten käsitteiden dogmihistorian lähes sellaisenaan toistamalle suvereenin vakaalle paikalle, jonka mukaan "suvereenisuus on valtion jakamatonta ja pysyvää valtaa".[24] Schmittin mukaan edes sillä yleisellä hokemalla, jonka mukaan suvereenisuus on kaikkein korkeinta hallitsijanvaltaa, jota ei voida johtaa mistään, ei sellaisenaan ole käytännöllistä eikä liiemmin edes teoreettista

---

[21] Kelsen, Hans: *Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrecht*. J.C.B. Mohr 1920, s. 330.

[22] Kelsen, Hans: *Puhdas oikeusoppi*. Suomentanut Olli Nikkola. WSOY 1980(1950), s. 333–334.

[23] Schmitt, Carl: Legalität und Legitimität (1932). Teoksessa *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*. Duncker & Humblot 1958, s. 311.

[24] Jean Bodin, *Les six livres de la République*. Livre Premier. Fayard 1985(1576), s. 179.

merkitystä. Sillä poliittisessa todellisuudessa ei esiinny lainkaan vastustamattomalla varmuudella toimivaa korkeinta valtaa. Sen sijaan sillä on merkitystä, kenellä tuo hallitsijanvalta on konkreettisessa poikkeustilaa koskevassa päätöksentekotilanteessa.[25]

Schmittille suvereeni onkin se, joka päättää poikkeustilassa. Koska poikkeustilaa ei kuitenkaan voida etukäteen määritellä, sikäli kuin sen luonteeseen kuuluu ennustamattomuus ja yllätyksellisyys (siitä "ei voida ilmoittaa subsumoitavan selkeästi", "se karkaa yleiseltä määrittyneisyydeltä"[26]), suvereeni on samalla välttämättä se, joka päättää poikkeustila*sta*.[27] Kun suvereeni päättää siitä, vallitseeko poikkeustila, on edelleen selvää, että hän niin ikään päättää normaalitilasta eli siitä, "vallitseeko normaali tilanne todella". Näin ollen, Schmitt päättelee, viime kädessä "jokainen järjestys perustuu päätöksentekoon".[28] Suvereeni on se, jolla on tämän "viimekätisen päätöksen monopoli", järjestyksen monopoli.

Weimarin tasavallan konkreettiseen tilanteeseen sovellettuna Schmittin desisionismi merkitsi ennen muuta valtakunnanpresidentin aseman korostamista parlamentin kustannuksella. Perustelun sille, että valtakunnanpresidentti asettuu poikkeustilasta päättävänä suvereenina, Schmitt löytää Weimarin valtiosäännön 48. artiklasta, jonka mukaan suoralla kansanvaalilla valitulla presidentillä on oikeus ryhtyä "tarvittaviin toimenpiteisiin" suojellakseen "julkista järjestystä ja rauhaa" perusoikeuksien viraltapanon ja armeijan väliintulon avulla. Etenkin 1930-luvun alun kriittisessä poliittisessa tilanteessa, jonka Schmitt – vaikka näkikin kansallissosialismiin sisältyvän vaaran – tulkitsi ennen muuta kommunismin ja sosialismin uhan tilanteena, hän vetosi lakkaamatta näihin presidentin oikeuksiin korostaen samalla hätätilaa koskevien päätösten plebisitääristä legitimaatioperustaa. Presidentin persoonallinen päätöksenteko oli näin ikään kuin kansan itsensä välittömiä

---

[25] Schmittin mukaan Bodinillekaan suvereenisuus ei ole vain jakamatonta ja pysyvää valtaa, sillä kirjansa *De la République* kymmenennessä luvussa – suvereenisuuden todellisista merkeistä kirjoittaessaan – hän liittää suvereenisuuden ennen kaikkea kuninkaan poikkeustilavaltuuteen eli valtuuteen voimassa olevan lain kumoamiseen. Schmitt väittää, että Bodin itse asiassa johtaa suvereenisuuden kaikki muut tunnusmerkit tästä tunnusmerkistä. Tähän tunnusmerkkiin vetoaa yhtä lailla Schmitt itse.

[26] Schmitt 1997(1922), s. 50 ja 57.

[27] Itse asiassa lause, "Souverän ist wer über den Ausnahmezustand entscheidet", jolla *Poliittinen teologia* alkaa, voidaan tulkita kummallakin tavalla.

[28] Schmitt 1997(1922), s. 54 ja 58. Suvereeni "tuottaa normaalitilan". Schmitt, Carl: Staatsethik und pluralisticher Staat (1930). Teoksessa *Positionen und Begriff im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939*. Duncker & Humblot 1988(1940), s. 137.

päätöksiä ilman parlamentin välittävää tehtävää: "Presidentin persoonassa yksinkertainen oikeustieteellinen totuus rikkoo kaikki normatiiviset fiktiot ja hämäryydet." Presidentin päätös tuhoaa parlamentaarisen lainsäädäntövaltion teknisen legaalisuusjärjestelmän, mutta vain palauttaakseen legitiimisti "turvallisuuden ja järjestyksen".[29] Suvereeni päättää poikkeustilassa, mutta vain "tuottaakseen normaalitilan".[30]

Desisionistinen momentti

Oikeusajattelun filosofisen arvon määrittäminen edellyttää sen irrottamista välittömistä poliittisista tavoitteista eikä tämä Schmittinkään ajattelun osalta ole mahdotonta, vaikka hän lakkaamatta korostaakin poliittisten käsitteiden poleemista luonnetta. Personalismin osalta Schmitt asettuu pitkään filosofiseen traditioon, jonka Platon aloittaa asettaessaan *Valtiomiehessään* vastakkain omavaltaisen ja sivistymättömän lain, joka ei salli kysymyksiä silloinkaan kun "ilmenee jotain uutta" ja viisaan kuninkaan, joka tuomitsee oikeudenmukaisesti tapauksen mukaan.[31] Vain persoona kykenee päättämään viisaasti, laki toistaa yhtä ja samaa. Toisaalta, vaikka tällainen vahva vastakkainasettelu voidaan löytää Schmittiltä,[32] on hänen desisionismiaan kuitenkin mahdollista tulkinta myös vähemmän personalistisella tavalla, jossa oikeuden psykologia korvataan oikeuden *tapahtumisen* filosofialla. Tämän näkökulman lähtökohtana on Schmittin toteamus, että päätöksellä ei ole perustaa. Poikkeustilasta päättävä päätös tulee *ei-mistään* (*aus einem Nichts*).[33] Niinpä johdonmukaisesti ajatellen päätös *luo* – sikäli kuin se lopulta edeltää kaikkia instansseja – suvereenin suvereenina. Päätös luo oikeut-

---

[29] Schmitt 1958(1932), s. 321.

[30] Schmitt 1988 (1930), s. 137.

[31] Platon: *Valtiomies*. Teoksessa Platon. Teokset 5. Otava 1982, 294b-c.

[32] Erityisesti toisen maailmansodan jälkeen (!) Schmitt alkaa haikailla ei niinkään viisaiden kuninkaiden vaan uusien *sankareiden* perään. Hän peräänkuuluttaa uutta Herkulesta, joka loisi maan uuden *nomosin*. Ks. Schmitt, Carl: Gespräch über den Neuen Raum. Teoksessa *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*. Duncker & Humblot 1988, s. 568. Yksityisissä muistiinpanoissaan vuodelta 1949 hän kirjoittaa: "Kun kulttuurin aika tulee, sankareiden aika päättyy, sanoo Hegel. Meille kulttuurista on tullut tylsää. Tämä rauha saa minut kärttyisäksi. Siksi me penäämme sankareita. Ja he tulevat!". Schmitt, Carl: *Glossarium – Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*. Duncker & Humblot 1991, s. 249.

[33] Schmitt 1997(1922), s. 77–78.

ta, mutta se luo samalla ja *joka kerta* oikeuden itsensä luojan, suvereenin päätöksentekijän. Tästä syystä Schmittin suvereeni voidaan tulkita, ei niinkään päättävänä persoonana vaan absoluuttisen päätöksen tapahtumapaikkana. Suvereeni ei ole ennalta annettu toimivaltainen instanssi, joka tulee mahdollisesti päättämään poikkeustilasta, vaan pikemminkin *kuka tahansa* joka päättää *hic et nunc* poikkeustilasta on suvereeni. Suvereenin järjestysmonopoli ei ole luonteeltaan normatiivinen vaan *eksistentiaalinen.*

Tästä näkökulmasta Schmittin desisionismi on radikaalimmin nihilististä kuin Kelsenin normativismi konsanaan. Kun Kelsen vain puhdistaa poliittisen päätöksenteon formalistisen oikeustieteensä ulkopuolelle sen empiirisestä likaisuudesta johtuen, Schmitt tekee päätöksenteosta itsestään jotakin äärimmäisen puhdasta ja formaalia – jotakin jonka kuka tahansa voi ottaa haltuun ja käyttää mihin tarkoituksiin hyvänsä. Toisaalta on muistettava, mitä vastaan Schmitt polemisoi. Yhtäältä hän kritisoi niitä, jotka pyrkivät pakottamaan inhimillisen elämän kaikessa monimuotoisuudessaan abstrakteihin rationalistisiin skeemoihin, jotka jo ennalta sulkevat ulos kaiken yllätyksellisyyden. Toisaalta hän kritisoi niitä, jotka taistelevat tätä rationalismia vastaan subjektiivisen kokemuksen nimissä.[34] Schmittin mukaan formalismia vastaan ei kuitenkaan voi oikeustieteessä taistella sisällön nimissä, sillä tiede on olemukseltaan jotakin formaalia, kun taas sisällöllinen kritiikki viittaa pikemminkin kaunokirjallisuuteen. Päätöksen käsitteen tarkoituksena onkin kulkea näiden kahden näennäisesti vastakkaisen (muoto–sisältö, objekti–subjekti, tuotanto–kulutus) mutta viimekädessä toisiaan täydentävän ääripään välissä. Se ei tarjoa oikeudelle mitään uutta sisältöä, mutta tästä huolimatta se voidaan nähdäkseni ymmärtää *mahdollisen* oikeudenmukaisuuden teoriana. Näin siitä syystä, että kiinnittäessään oikeuden päätökseen desisionismi on – ainakin mahdollisesti – sensitiivinen suhteessa konkreettisen elämän monimuotoisuudelle, minkä ennalta asetettuihin normeihin pitäytyvä normativismi ohittaa yhdentekevänä. Desisionismi toisin sanoen mahdollistaa jonkin sellaisen "uuden ja vieraan" saapumisen,[35] joka Kelsenin normativismin tapaisten "rationalististen skeemojen" valossa vaikuttaa välttämättä *ihmeeltä*, mutta jossa Schmittin mukaan on kyse vain "todellisen elämän voimasta".[36] Pelkän normin soveltamisen sijaan se mahdollistaa, kuten Platonin viisas kuningas, oikeudenmukaisuuden ilmestymisen.

---

[34] Ks. esim. Schmitt 1982(1919).

[35] Päätökseen sisältyvästä uudesta ja vieraasta ks. Schmitt 1997(1922), s. 77.

[36] Schmitt 1997(1922), s. 60.

Mikä sitten estää normivapaata päätöstä olemasta äärimmäisen epäoikeudenmukainen? Ei oikeastaan mikään. Toisaalta jo se mahdollisuus, että päätös voi olla oikeudenmukainen tai epäoikeudenmukainen, on Schmittille oikeudenmukaisempaa kuin pelkkä normien oikeudenmukaisuudesta piittaamaton mekaaninen soveltaminen. Tästä näkökulmasta Schmitt on lähellä jopa sellaisia anarkisteja ja sosialisteja kuin Mikhail Bakunin ja Georges Sorel, jotka vannoivat elämän nimeen tiedettä ja valtiota vastaan.[37] Sillä vaikka massojen vallankumouksellinen voimankäyttö voi olla villiä ja barbaarista, niin kuin Sorel korosti, ei se koskaan ole järjestelmällisesti hirvittävää ja epäinhimillistä.[38] Inhimillisten massojen vallankumouksellisen voimakäytön sijaan Schmitt vain korostaa mieluummin inhimillisen hallitsijan voimankäyttöä. Samasta syystä hänelle jopa Don Quijoten hulluus on järkevämpää kuin "teknisyyden aikakauden" nihilistinen legalismi, sillä edellinen sentään kykenee näkemään eron oikean ja väärän välillä ja tekemään päätöksen sen puolesta, mikä hänestä näyttää oikealta.[39] Hän kykenee saavuttamaan "poliittisen idean ytimen", joka on "vaativa ja tiukka moraalinen päätöksenteko"[40] – vaikka tässä päätöksenteossa ei itsessään olisikaan mitään erityisen moraalista sanan varsinaisessa merkityksessä.

Kansa konstituoivana valtana

Niin kuin Kaarlo Tuori on todennut, yksi Carl Schmittin ajattelun ominaispiirteitä on sen muuttuminen, joka ei johdu niinkään hänen opportunismistaan vaan pikemminkin hänen käsityksestään, jonka mukaan juridiset teoriat ja käsitteet ovat tilannesidonnaisia ja poleemisia luonteeltaan.[41] Kontekstin muuttuessa myös käsitteistöä on muutettava. Se on pyrittävä sovittamaan aikakauden "käsitteellisesti työstettyyn sosiaaliseen rakenteeseen".[42] Schmittille oikeusfilosofia ei ole jonkin jo olemassa olevan filosofisen jär-

---

[37] Schmittin Bakunin- ja Sorel-analyysista ks. Schmitt, Carl: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Duncker & Humblot 1926(1923), s. 66–88.

[38] Ks. Sorel, Georges: *Reflections on Violence*. Collier Books 1950(1908).

[39] Schmitt 1982(1919), s. 202.

[40] Schmitt 1997(1922), s. 114

[41] Tuori 1997, s. 9. Ks. myös Schmitt, Carl: Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen. Teoksessa *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Duncker & Humblot 1979(1932), s. 84.

[42] Schmitt 1997(1922), s. 59–60.

jestelmän sanaston soveltamista oikeudellisiin kysymyksiin vaan "konkreettisten käsitteiden kehittämistä konkreettisesta oikeudellisen ja sosiaalisen järjestyksen immanenssista käsin".[43] Ja nähdäkseni nimenomaan tästä hyvin olennaisesta metodologisesta syystä Schmitt – havaitessaan demokratian aikamme ylittämättömänä horisonttina – pyrki Weimarin tasavallan aikaisessa *magnum opuksessaan* (*Verfassungslehre* 1928) löytämään *kansalle* (*demos/Volk*) entistä keskeisemmän paikan juridisessa teoriassaan. *Poliittisessa teologiassa* (1922) hän oli vielä korostanut, että kansa ei voi olla päättävä suvereeni sen organistisen luonteensa takia. *Verfassungslehressä* hän kuitenkin asettaa nimenomaan kansan suvereenin paikalle. Hän ei tosin puhu niinkään kansansuvereniteettiopista vaan soveltaa mieluummin Emmanuel Sieyèsin konstituoivan ja konstituoidun vallan käsitteitä. Rakenteellisesti kyse on kuitenkin samasta asiasta, sillä nyt kansasta tulee kaiken normittamisen tuolla puolen olevan päätöksen poliittinen subjekti, valtiosääntöä antava valta (*verfassunggebende Gewalt*).

Täsmällisesti ottaen *Verfassungslehre* on Schmittin tulkinta Weimarin tasavallan valtiosäännöstä. Kyse on kuitenkin paljon enemmästä kuin pelkästään valtiosäännön tulkinnasta, sillä samalla Schmitt muotoilee kokonaisen valtio-opin. Silti hänen lähtökohtanaan on kysymys valtiosäännön (*Verfassung*) olemuksesta. Heti aluksi on olennaista huomata, että Schmitt erottaa positiivisen valtiosäännön kirjoitetuista valtiosääntölaeista samalla tavoin kuin hän erottaa päätöksen normista. Hänen mukaansa jälkimmäiset ovat voimassa vasta positiivisen valtiosäännön perustalla ja edellyttävät valtiosääntöä. Positiivinen valtiosääntö on vuorostaan aina päätös, "josta poliittinen ykseys päättää".[44] Demokratioissa tuo päätöksentekijä on kansa, monarkioissa monarkki. Esimerkiksi Weimarin valtiosääntö ei Schmittin mukaan perustu suinkaan mihinkään valtiosääntölakien 181 artiklasta vaan Saksan kansan poliittiseen olemassaoloon. Se on Saksan kansan eksistentiaalinen kokonaispäätös (*Totalentscheidung*), joka perustaa "poliittisen ja valtio-oikeudellisen ykseyden erityisten valtiosääntölakien kaikkien systemaattisten ristiriitaisuuksien, hajanaisuuksien ja epäselvyyksien tuolla puolen".[45]

---

[43] Schmitt, Carl: Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft (1943/1944). Teoksessa *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus der Jahren 1924–1954. Materialen zu einer Verfassungslehre*. Duncker & Humblot 1958, s. 427.

[44] Schmitt 1993(1928), s. 21.

[45] Schmitt 1993(1928), s. 10.

Valtiosäännöstä päättäminen riippuu vuorostaan Saksan kansan *tahdosta* ja *Verfassungslehrenissä* nimenomaan tahdosta tulee kaiken pitämisen alkuperässä oleva "olemisen ulottuvuudella varustettu mahti", jonka voima ja auktoriteetti lepää sen eksistentiaalisessa läsnäolossa.[46] Tällaisena aina läsnä olevana mahtina se voidaan kyllä yrittää kirjata valtiosääntölakeihin mutta niitä ei koskaan pidä sekoittaa kansaan eikä sen konkreettiseen tahtoon, johon verrattuna ne ovat väistämättä vain intellektuaalisia abstraktioita. Kansa – aivan kuten poikkeustilasta päättävä suvereeni aikaisemmin – on ja pysyy kaiken normittamisen tuolla puolen. Kansa "edeltää valtiosääntöä ja on sen yläpuolella".[47] Kansa on valtiosäännön konkreettinen mutta valtiosääntölakeihin nähden transsendentti alkuperä, valtiosääntöä luova valta.

Ajatus kansasta demokraattista valtiosääntöä luovana tai antavana valtana – valtiollisen elämän anarkistisena *arkhena* – ei ole uusi vaan juontuu Ranskan vallankumouksen teoreetikon Emmanuel Sieyèsin tekemästä erosta konstituoivan vallan (*pouvoir constituant*) ja konstituoidun vallan (*pouvoir constitué*) välillä. Sieyèsin mukaan konstituoiva valta on valtaa, joka ei perustu valtiosääntöön, mutta jota valtiosääntö tästä huolimatta edellyttää. Tämän vallan Sieyès osoittaa kansalle ja tarkemmin sanoen kansakunnalle (*nation*), jonka tahto on "kaiken laillisuuden alkuperä".[48] Se, että Schmitt on pikemminkin konservatiivi kuin vallankumouksellinen ei estä häntä omaksumasta Sieyèsin ajatusta, sillä Schmittin konservatiivisuus on ainakin plebisitäärisessä mielessä demokraattista ja vallankumouksellista. (Tässä suhteessa hän eroaa monista muista aikansa oikeisto-konservatiivisista demokratiaa halveksivista ajattelijoista.) Kansa merkitsee vallankumouksen aina läsnä olevaa reaalista mahdollisuutta.[49]

---

[46] Schmitt 1993(1928), s. 9.

[47] Schmitt 1993(1928), s. 238.

[48] Sieyès, Emmanuel: *Qu'est-ce que le tiers-état*. Flammarion 1988(1789), s. 130.

[49] Kyse on aina läsnä olevasta mahdista sikäli kuin kansan konstituoivaa valtaa ei voi "siirtää, luovuttaa, poistaa tai kuluttaa" – eikä siis edes edustaa. Ks. Schmitt 1993(1928), s. 91. Tässä kuten muuallakin Schmitt nojaa ennen muuta Rousseaun käsityksiin kansasta ja kansanvallasta.

Poliittisen käsite

Jos kansa on valtiosäännön demokraattinen subjekti, on valtiosäännön luonteen ymmärtämiseksi ymmärrettävä, mitä Schmitt tarkoittaa kansalla ja erityisesti kansan olemassaololla poliittisena ykseytenä (*Einheit*). Sen ymmärtäminen ei kuitenkaan ole enää yhtä yksiselitteistä kuin kansan tahdon ymmärtäminen valtiosäännön ja samalla kaiken valtiollisen elämän perustana. Sillä samalla tavoin kuin Schmitt erottaa toisistaan valtiosäännön ja valtiosääntölait, hän erottaa poliittisena yksikkönä olemassa olevan Kansan (*Volk*) ja "tavalla tai toisella yhdessä elävien ihmisryhmien luonnollisen olemassaolon". Vain edellinen on valtiosääntöä antava valta, sillä – Schmittin sanoin – se omaa "korkeamman, ylevämmän ja intensiivisemmän" tavan olla olemassa kuin jälkimmäinen.[50] Sen olemassaolo on poliittista jälkimmäisen kansan olemassaolon ollessa luonnollista.

Jokainen kansa ei toisin sanoen välttämättä omaa poliittista olemassaoloa, mikä merkitsee, että kansan on jotenkin saavutettava tuo tila.[51] Sen se saavuttaa tulemalla tietoiseksi omasta poliittisesta eli "ylevämmästä ja intensiivisemmästä" erityisluonteestaan. Jo tämä tietoisuus, joka ei koske niinkään suoraan kansan omaa identiteettiä kuin sen vihollisen tunnistamista, on merkki kansan poliittisesta ykseydestä. On totta, että Schmitt pitää poliittisen kriteerinä ystävän ja vihollisen erottamista, mutta koska ystävyys muodostuu vasta yhteisen vihollisen tunnistamisen kautta, on ystävyyden käsite pelkästään johdettu. Vasta vihollisen tai "toisen ja oudon" tunnistaminen ja ulos sulkeminen konstituoi kansan poliittisena ykseytenä.[52] Nimenomaan tämä tunnistaminen ja se, että vihollinen tunnistaa tunnistajansa vihollisekseen, antaa kansalle poliittisen identiteetin ("tunnistamisen tunnistamisessa on [vihollisen/poliittisen] käsitteen suuruus"[53]). Se nostaa luonnollisen ihmisryhmän "ylevämpään ja intensiivisempään" olemassaoloon, poliittisen ykseyden muotoon.

---

[50] Schmitt 1993(1928), s. 210.

[51] Schmittille tuon tilan saavuttaminen on välttämätöntä, sikäli kuin hänen mukaansa ne kansat, joille ei ole voimaa tai tahtoa olla olemassa poliittisena ykseytenä, on tuomittu katoamaan. Schmitt 1979(1932), s. 54.

[52] Toisesta ja oudosta ks. Schmitt 1979(1932), s. 27. Ks. myös Schmitt, Carl: *Ex Captivitate Salus*. Greven Verlag 1950, s. 89–90. Poliittisen käsitteen olennaisuutta suhteessa kansan konstituoitumiseen poliittisen ykseytenä on korostanut muun muassa Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Der Begriff des Politischen as Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts. Teoksessa Quaritsch, Helmut (toim.): *Complexio Oppositorum*. Duncker & Humblot 1986, s. 283–300.

[53] Schmitt 1950, s. 89.

Etukäteen ei kuitenkaan voida tietää, kuka vihollinen on. Hänet tunnistetaan vasta tunnistamisen hetkellä. Tästä syystä vihollinen voi periaatteessa olla kuka tahansa ja kansa voi näin ollen muotoutua poliittisena ykseytenä periaatteessa keistä tahansa luonnollisista ihmisistä. Tämän takia Schmittin valtioteoriaa ei voidakaan Habermasin tavoin pitää yksioikoisena nationalismin teoriana.[54] Toisaalta "kuka tahansa" – ei periaatteessa vaan konkreettisena – on hahmo, josta ei nähdäkseni voi tulla schmittiläistä vihollista, sillä häntä ei voi tunnistaa eikä näin ollen sulkea uloskaan. Itse asiassa kansan poliittisen ykseyden todellisia vihollisia eivät olekaan viholliset ystävä–vihollinen-jaottelussa, sillä jälkimmäiset ovat tuon ykseyden välttämätön mahdollisuusehto ja näin ollen sen eräänlaisia "ystäviä". Schmittiläisen kansan poliittisen ykseyden *todellisia* vihollisia ovat sen sijaan ne "tavalla tai toisella yhdessä elävät luonnolliset ihmistyhmät", joilla ei ole tahtoa erottaa ystävää vihollisesta eikä näin ollen hankkia omaa poliittista olemassaoloa. Nämä "keistä tahansa" koostuvat identifioimattomat ihmisryhmät eivät koskaan ole schmittiläisittäin ymmärrettyä poliittista olemassaoloa konstituoivia vihollisia. Sen sijaan he ovat itse *poliittisen* vihollisia ja tämän takia schmittiläisen valtion ja ylipäätään valtiollisuuden itsensä vihollisista kuitenkin kaikkein vaarallisimpia – vaikka Schmitt ei tätä vaarallisuutta aina välttämättä myönnäkään, sikäli kuin hänelle kansa, jolla ei ole voimaa muodostua poliittisena ykseytenä, väistämättä katoaa.[55]

Valtio

Vaikka Schmitt erottaakin poliittisen käsitteen valtiosta, on valtio hänen tarkastelunsa keskiössä koko 1920-luvun. Hän itse ei kuitenkaan nähnyt tälle ensisijaisuudelle muuta syytä kuin sen, että 1500-luvulla syntyneellä valtiolla oli yhä vielä poliittisen monopoli hallussaan. Sillä ja yksinomaan sillä on oikeus päättää vihollisesta ja näin ollen uhrata henkiä *protego ergo*

---

[54] Habermasin puhtaasti etnonationalistisesta Schmitt-tulkinnasta ks. Habermas, Jüregen: *Die Einbeziehung des anderen*. Suhrkamp 1996.

[55] Schmitt kuitenkin myöntää, että tällaisia poliittisen vihollisia on olemassa, mutta lähinnä vain yksityishenkilöinä. Heihin hän lukee muun muassa pasifistin ja anarkistin, mutta samalla hän korostaa, että tuhotakseen poliittisen heidän on ryhdyttävä äärimmäisen julmaan viimeiseen taisteluun, joka lopettaa kaikki taistelut: "Pasifisti ei retoriikallaan kykene poistamaan sotaa." Schmitt 1979(1932), s. 37.

obligo -periaatteen mukaan,[56] mistä syystä se helposti ylittää kaikki muut yhdistykset ja yhteisöt. Schmittin suhde valtioon oli kuitenkin ambivalentti. Yhtäältä hän ei lakannut ylistämästä juridisesti rationalisoitua ja suvereenia valtiota, sikäli kuin se oli kyennyt lopettamaan eurooppalaisen sisällissodan ja asettamaan julkisen järjestyksen, turvallisuuden ja rauhan. Se kykeni esiintymään neutraalina suhteessa tunnustuksellisiin osapuoliin, mikä teki siitä *imperium rationiksen* (Hobbes) ja objektiivisen järjen valtakunnan (Hegel). Samalla tämä neutraalius ja suvereenius mahdollisti eurooppalaisen kansainvälisen järjestyksen (*jus publicum Europeaum*), jonka myötä keskiaikaisista tuhoamissodista siirryttiin rajoitettuun sodankäyntiin, "sotaan muodossa". Toisaalta tämä neutraalius ja rationaalisuus oli Schmittin mukaan ensimmäinen askel kohti yleistä teknologisoitumista. Moderni eurooppalainen valtio ei ole vain sisällissodan ratkaiseva suvereeni instanssi vaan yhtälailla ensimmäinen moderni kone, joka on samalla kaikkien tulevaisuuden koneiden edellytys: *machina machinarum*.[57] Schmittin mukaan valtio toisin sanoen loi jo ilmaantuessaan oman tuhoutumisensa siemenen.

Tuon tuhoutumisen historian Schmitt näkee kulkevan 1700-luvun suvereeniin persoonaan kulminoituvan hallitsijavaltion (*Regierungsstaat*) ja 1800-luvun norminmukaisuutta korostavan lakiasäätävän valtion (*Gesetzgebungstaat*) kautta kohti 1900-luvun totaalista hallintovaltiota (*Verwaltungsstaat*).[58] Siinä sekä suvereeni persoona että normi sysätään syrjään, sillä se pyrkii hallitsemaan pelkästään teknisiin ja taloudellisiin motiiveihin perustuvien toimenpiteiden avulla. Se korvaa lailliset normit teknisesti tehokkaammilla asetuksilla, määräyksillä, kiertokirjeillä ja direktiiveillä.[59] Se ei enää aseta mitään periaatteita (representaatio) vaan pyrkii ratkaisemaan ongelmat välittömästi asioiden itsensä tasolla. Hallintovaltiossa "asiat hallitsevat itse itseään", niin Schmitt Friedrich Engelsiä parodioiden asian ilmaisee.

Jos hallintovaltio on Schmittille toimenpidevaltio, on totaalinen valtio vuorostaan se, jonka puitteissa ei ole mitään, mikä ei jollain tavoin olisi mahdollisesti suhteessa valtioon. Totaalisessa valtiossa ei ole yhtään aluet-

---

[56] Schmittille *protego ergo obligo* – suojelun ja tottelemisen "ikuinen yhteys" – on valtio-opin *cogito ergo sum*. Ks. Schmitt, Carl: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Klett-Cotta 1995(1938), s. 69; Schmitt 1979(1932), s. 53.

[57] Schmitt 1995(1938), s. 53, 63.

[58] Valtion historiasta Schmittillä ks. Schmitt 1958(1932), s. 263–274.

[59] Ks. esim. Schmitt 1958(1943/44), s. 407.

ta, "jota valtion pitäisi pitää ehdottoman neutraalina, väliin tulemattomuuden merkityksessä".[60] Schmittin mukaan tätä nykyistä valtion totaalisuuden alkuperää on etsittävä länsimaiden demokratisoitumiskehityksestä, jonka myötä hallitsijoista ja hallituista tulee yhä selkeämmin identtisiä keskenään. Se, että Schmitt pitää tätä erottamattomuuden periaatetta demokratian olennaisimpana periaatteena, johtuu hänen Pufendorfilta ja Rousseaulta omaksumastaan demokratiakäsityksestä.[61] Demokraattinen hallitsevien ja hallittujen identtisyys johtaa vuorostaan valtion ja yhteiskunnan sekoittumiseen, mitä Schmitt pitää totaalisen valtion tunnusmerkkinä. Hän kuitenkin erottaa kaksi tapaa totalisoida valtio.

Yhtäältä valtio voi samastua yhteiskunnan kanssa valtion heikkouden takia, joka ilmenee siinä, että se pyrkii vastaamaan kaikkiin yhteiskuntaelämän – eritoten taloudellisiin – vaatimuksiin ja joutuu näin pakosti tunkeutumaan inhimillisen olemassaolon kaikille alueille.[62] Tällaisen heikon totaalisen valtion tai liberaalin kvantitatiivisen hallintovaltion ohella on Schmittin mukaan olemassa kuitenkin toisenlainen totaalinen valtio, jota hän kutsuu kvalitatiiviseksi totaaliseksi valtioksi. Tämä valtio on totaalinen voimansa kautta.[63] Se ei pyri vastaamaan yhteiskuntaelämän jokaiseen vaatimukseen, mikä Schmittin mukaan johtaa lopulta valtion auktoriteetin luhistumiseen, vaan kohoaa yhteiskunnan yläpuolelle ottaen haltuunsa jälleen poliittisen monopolin. Yhtäältä tämä mahdollistaa ystävän erottamisen vihollisesta, toisaalta poliittisen erottamisen epäpoliittisesta. Tällainen epäpolitisointi ei kuitenkaan merkitse valtion heikkoutta, sillä Schmittin mukaan ainoastaan vahva valtio voi vetäytyä ei-valtiollisista asioista. Nyky-

---

[60] Schmitt 1979(1932), s. 79. Ks. myös Ojakangas 1999.

[61] Demokratiassa suvereeni samastuu alamaiseen ja ainoastaan siinä määrin kuin niiden välillä on, kuten Rousseau vaati, "identtinen korrelaatio" voidaan puhua todellisesta demokratiasta. Samaa todistaa Pufendorf, jonka mukaan demokratiassa ne, jotka käskevät ja ne, jotka tottelevat ovat identtisiä Rousseau, Jean-Jacques: *Yhteiskuntasopimuksesta*. Karisto 1988, III kirja, XIII luku, s. 149. Käännöstä muutettu. Pufendorf, Samuel: *Le Droit de la nature et des Gens*. E & J.R. Hourneisen 1732, VII kirja, VI luku, § 8.

[62] Schmitt piti 1930-luvun alun Saksan valtiota tällaisena heikkona totaalisena valtiona: "Nykyinen Saksan valtio on totaalisen sen heikkouden ja vastustuskyvyn puutteen takia, kyvyttömyydestä vastustaa puolueiden ja organisaatioiden intressien hyökkäyksiä." Schmitt, Carl: Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland (1933). Teoksessa *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*. Duncker & Humblot 1958, s. 362. Totaalisesta valtiosta ks. myös Schmitt, Carl: Die Wendung zum totalen Staat (1931). Teoksessa *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939*. Dunkcer & Humblot 1988(1940).

[63] Schmitt 1958(1933), s. 361.

oloissa – Schmitt kirjoittaa vuonna 1933 – epäpolitisoiminen on erityisen intensiivisellä tavalla poliittinen teko. Jos kvantitatiivinen totaalinen valtio ei erota mitään aluetta, joka on vapaa valtion väliintulosta, johtuu tämä pelkästään siitä, että se ei kykene "erottelemaan mitään".[64] Kun erottelukyky on poliittinen kyky *par excellence*, on kvantitatiivinen totaalinen valtio kaikesta totaalisuudestaan huolimatta näin ollen epäautenttinen ja kvalitatiivinen totaalinen valtio autenttinen totaalinen valtio.

Schmittin mukaan fasistinen Italia on ainakin eräissä suhteessa kvalitatiivinen totaalinen valtio. Se, että totaalinen valtio nousee hallittujen ja hallitsijoiden identiteetin pohjalta, ei Schmittin mukaan ole millään tavalla ristiriidassa tämän kanssa. Schmittille se, että fasismi luopuu vaaleista ja halveksii kaikkea *elezionismoa*, ei ole antidemokraattista vaan antiliberaalia. Itse asiassa Schmitt pitää fasismia tietyssä mielessä jopa demokraattisempana kuin vallitsevaa liberaalia käytäntöä, joka poistaa ykseytenä ymmärretyn kansan julkisen (*Öffentlichkeit*) alueelta – tehden siitä korkeintaan kulttuurisesti kiinnostuneen yleisön (*Publicum*) – ja redusoi poliittisen tahdonmuodostuksen yksityishenkilöiden salaisesti antamien äänten yhteenlaskuksi ja näin "kontrolloimattoman massan pyrintöjen ja kaunahengen teoksi".[65] Todellinen demokratia ei Schmittin mukaan perustu salaisesti annettujen äänten laskemiseen vaan suostumusta tai hylkäämistä osoittavaan yhteishuutoon (*Akklamation*),[66] jonka modernin muodon hän löytää ennen muuta yleisestä mielipiteestä.[67] Näin hän päätyy olettamukseen, että diktatoriset ja caesaristiset keinot eivät välttämättä ole antidemokraattisia, sillä näiden avulla voidaan saada aikaan kansan *acclamatio* ja ne voivat olla "demokraattisen substanssin ja voiman suora ilmaus".[68] Ne ovat ainoastaan antiliberaaleja.

---

[64] Schmitt 1958(1933), s. 361.

[65] Schmitt, Carl: Wesen und Werden des faschistischen Staates (1929). Teoksessa *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles. 1923–1939*. Duncker & Humblot 1985(1940), s. 111. Schmitt kyllä myöntää, että yleinen äänioikeus kuuluu demokratiaan, mutta hän ei pidä sitä demokraattisen tasa-arvon sisältönä vaan ennalta oletetun tasa-arvon seurauksena. Ks. Schmitt 1993(1928), s. 227.

[66] "Kansan tahdon suoran ilmenemisen luonnollinen muoto on yhteen kokoontuneen väkijoukon hyväksyntää tai hylkäämistä osoittava huuto." Schmitt 1993(1928), s. 83–84.

[67] Ks. Schmitt 1993(1928), s. 246.

[68] Schmitt 1926(1923), s. 23.

Representaatio muodon periaatteena

Nähdäkseni fasistinen Italia ei kuitenkaan ole Schmittin mieleen siitä syystä, että se liberaalia porvarillista demokratiaa paremmin kykeni toteuttamaan demokraattisen identiteettiperiaatteen vaan poliittisen ykseyden toisen mahdollisuusehdon eli *representaation* takia.[69] Schmittin mukaan jokainen poliittinen ykseys edellyttää nimittäin "esille asettamisena" (*Darstellung*) ymmärretyn representaation: "Ei ole valtiota ilman representaatiota."[70] Mistä syystä porvarillinen liberaali demokratia ja tarkemmin ottaen sen representatiivisin instituutio, parlamentti, ei Schmittin mukaan sitten kykene representaatioon? Siksi, että hänen mukaansa todellinen representatiivisuus kuuluu ensisijassa *julkisuuden* alueelle eikä sillä ole mitään tekemistä salaisesti annettujen äänten tai sijaisuuden, valtuutuksen, mandaatin tai muiden vastaavien alunperin yksityisoikeudellisten käsitteiden kanssa. Sitä paitsi kaikki se, mitä nykyaikainen kansanedustaja – toisin kuin vielä 1800-luvulla – Schmittin mukaan edustaa, liittyy usein yksinomaan puolueohjel-

---

[69] Schmitt korostaa nimenomaan fasistisen valtion näkyvyytenä ymmärrettyä representatiivisuutta: "Fasistinen valtio on jälleen perinteinen nuhteeton valtio näkyvine johtajineen ja edustajineen eikä näkymättömien ja vastuuttomien vallanpitäjien ja pankkiirien fasadi ja *antechambre*." Schmitt 1985(1929), s. 114.

[70] Schmitt 1993(1928), s. 206–207, 214. Schmittin mukaan jokainen poliittinen ykseys voidaan itse asiassa määritellä sen mukaan, missä määrin sitä hallitsee identtisyyden ja missä määrin sille vastakkainen representaation idea. Äärimmäiselle identtisyydelle perustuva poliittinen ykseys on suora tai välitön (*unmittelbar*) demokratia, äärimmäiselle representaatiolle perustuva poliittinen ykseys taas absoluuttinen monarkia. Identiteetin demokraattinen periaate merkitsee substantiaalisesti homogeenisen kansan välitöntä läsnäoloa itsensä kanssa. Representaation monarkkinen periaate merkitsee vuorostaan poliittisen ykseyden tekemistä näkyväksi ja ajateltavissa olevaksi julkisesti läsnä olevan *välityksellä*. Schmittin mukaan kyse on kuitenkin vain ideaalisista tyypeistä sikäli kuin jokainen valtiomuoto edellyttää sekä identiteetin että representaation. (Tästä syystä jokainen valtiomuoto on *status mixtus*, sekoitettu.) Voidaan kyllä kuvitella maksimaalinen identiteetti, mikä tekee representaatiosta turhan sikäli kuin hallitsijat ja hallitut ovat välittömästi yksi ja sama asia, niin kuin demokratian klassinen doktriini Pufendorfista Rousseauhun ehdottaa. Samalla tavoin voidaan kuvitella maksimaalinen representaatio, mikä tekee kansasta turhan sikäli kuin kansalla ja sen representaatiolle ei ole mitään tekemistä keskenään kuninkaan hallitessa ketä tahansa. Nämä voidaan kuitenkin vain kuvitella, sillä yksikään todellinen valtio ei Schmittin mukaan tule toimeen ilman, että nämä molemmat periaatteet jollakin tavoin toteutuisivat. Schmitt 1993(1928), s. 205. Schmitt tavallaan toistaa Platonin *Laeissaan* tunnetuksi tekemää väitettä, jonka mukaan valtiojärjestyksissä on kaksi kantamuotoa, kuningasvalta ja kansanvalta, joista kaikki muut juontuu. Platonin mukaan jokaisessa hyvin hallitussa valtiossa, jossa vallitsee "vapaus, sopu ja järkevyys", on välttämättä aineksia molemmista. Platon, *Lait*. Teoksessa Platon teokset 6. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila ja työryhmä. Otava 1986, 693d-e.

miin, aineellisiin intresseihin ja laskennalliseen äänestäjäkuntaan. Todellinen representatiivisuus edellyttää puolueellisen, materiaalisen ja laskennallisen sijaan jotakin kokonaisuuteen eli kansaan ja kansakuntaan liittyvää, henkistä ja laadullista – yksityisen sijaan jotakin julkista.[71] Itse asiassa Schmitt ei kutsu etujen ajamista tai edustamista representaatioksi – *Repräsentation* – lainkaan vaan käyttää siitä käsitettä *Vertretung*.

Schmitt ei kuitenkaan sano, että tällainen turmeltunut edustuksellisuus tuhoaa demokratian. Hän päinvastoin lakkaamatta korostaa, että aineellisia intressejä edustavat ja kansan asiamiehinä ymmärretyt puolueet tai ammattiyhdistykset ilmaisevat jopa paremmin demokraattisen identiteettiperiaatteen kuin parlamentti, joka representatiivisine ideaaleineen kohoaa väistämättä kansan yläpuolelle: "Ei ole demokratiaa ilman puolueita."[72] Se, mitä turmeltunut edustuksellisuus turmelee, on nimenomaan representatiivisuus itse. Parlamentti, joka pyrkii vain äänestäjäkunnan materiaalisten intressien edustamiseen, ei kykene representaatioon, joka merkitsee aina jonkin henkisen, jonkin *idean* representaatiota.[73] Schmitt kyllä myöntää, että parlamentarismiinkin kuuluu idea, mutta nykykäytäntö osoittaa, että tuo idea on kriisissä. Sillä parlamentarismin idea, sen henkinen periaate tai "vakaumuksen eetos", on avoimuudessa ja keskustelussa. Avoin keskustelu ei tarkoita vain neuvotteluita, sillä jopa tyrannit neuvottelevat. Avoin keskustelu merkitsee mielipiteiden vaihtoa, jonka tarkoituksena on argumentaation avulla suostutella vastapuolta omaksumaan oikea käsitys totuudesta ja oikeudenmukaisuudesta tai sallia se, että vastapuoli suostuttelee häntä. Parlamentarismissa lakien oletetaan syntyvän, kuten Edmund Burke klassisesti ehdottaa, mielipiteiden konfliktin seurauksena eikä etujen taistelussa. Tämän konfliktin – argumenttien vastakkainasettelun – premissinä ovat halukkuus tulla suostutelluksi, itsenäisyys suhteessa puolueisiin sekä vapaus itsekkäiden intressien kahleista.[74]

---

[71] Schmitt 1993(1928), s. 208–216. Tässä mielessä todellinen representoiva instanssi on Schmittin mukaan vain Rooman kirkko, tämä ainoa todellinen *complexio oppositorum*, sillä roomalaiskatolisuus perustuu representaatioperiaatteen tiukkaan toteuttamiseen. Se, mitä katolinen kirkko representoi, on tietenkin Jeesus Kristus, jonka idealle se antaa näkyvän muodon ja instituution. Ks. Schmitt 1984(1923), s. 14–21.

[72] Schmitt 1993(1928), s. 247.

[73] Ks. esim. Schmitt 1993(1928), s. 209. "Poliittiseen kuuluu idea, sillä ilman auktoriteettia ei ole politiikkaa ja ilman vakaumuksen henkeä [*Ethos der Überzeugung*] ei ole auktoriteettia." Schmitt 1984(1923), s. 28

[74] Schmitt 1926(1923), s. 11.

Schmittin mukaan modernin massademokratian myötä näistä parlamentarismin perusteista ja samalla koko argumentatiivisen julkisen keskustelun ajatuksesta on tullut vain tyhjää formalismia.[75] Puolueet, jotka tosiasiassa hallitsevat, eivät kohtaa toisiaan mielipiteiden vaihdon avoimella näyttämöllä vaan sosiaalisina tai taloudellisina valtaryhmittyminä, jotka tekevät laskelmia ja kompromisseja yksistään tältä pohjalta. Massat ne vuorostaan voittavat puolelleen modernin propagandakoneiston avulla, jonka tehokkuus perustuu sen kykyyn vedota välittömiin intresseihin ja intohimoihin. Todelliselle keskustelulle ominainen argumentaatio katoaa ja sen paikalle ilmaantuu puolueneuvotteluiden tietoinen etujen sovittelu ja vallan keskinäinen jakaminen. Toisaalta ilmaantuu massoille suunnattu argumentoimaton iskulause tai symboli.[76]

Tästä syystä representatiivisuutta on modernin massademokratian aikakaudella etsittävä muualta kuin parlamentista. Toisinaan Schmitt löytää sen katolisesta kirkosta, toisinaan valtakunnan presidentistä, mutta yhtä kaikki, hänen mukaansa representaatio – henkisen idean tai "vakaumuksen eetoksen" esille asettaminen – ei kuitenkaan ole koskaan konkreettisen kansan tehtävä, ei demokratiassa eikä missään muussakaan valtiomuodossa. Se kuuluu aina poliittiselle auktoriteetille, *hallitsijalle*: "Jokaisessa valtiossa on oltava ihmisiä, jotka voivat sanoa: *L'Etat c'est nous*."[77] Vain ne, jotka hallitsevat, ottavat osaa idean esille asettamiseen eli representaatioon.[78] Eikä liene parempaa tapaa lopettaa Schmittin valtio-opin tarkastelu. Sillä vaikka hän kuinka tekee kansasta valtiollisen elämän anarkistisen *arkhen* ja vallankumouksellisen alkuperän, ei yksittäisellä kansalaisella ole normaalioloissa osaa eikä arpaa varsinaisen päätöksenteon suhteen. Hänen tehtävänään on vain totella, silloin kun transsendentin kansan poliittisen ykseyden eetosta representoiva hallitus panee toimeen kansan aina jo valtuuttamia

---

[75] "Eduskuntalain monet nykyiset normit, ennen kaikkea määräykset, jotka koskevat edustajien riippumattomuutta ja istuntojen avoimuutta, ovat seurauksiltaan kuten ylimääräinen koristelu, hyödyttömiä ja jopa hämmentäviä, ikään kuin joku olisi maalannut punaisia liekkejä uudenaikaiseen keskuslämmitysjärjestelmän patteriin antaakseen kuvan leimuavasta tulesta." Schmitt 1926(1923), s. 10.

[76] Schmitt 1926(1923), s. 11.

[77] Schmitt 1993(1928), s. 207. Edes kaikki *agoralle* kerääntyneet kansalaiset eivät ole koko kansa vaan itse asiassa vain representoivat poliittisena yksikkönä ymmärrettyä kansaa, joka sekä laajuudeltaan että kestoltaan on enemmän kuin tämä yhteen kerääntynyt joukko.

[78] Schmitt 1993(1928), s. 212.

päätöksiä. Kansallissosialistien valtaannousun jälkeen hän pyrkikin palauttamaan kansalle sen alkuperäisen epäpoliittisen aseman[79] ymmärtämättä, että natseille itselleen kansa oli kaikkea muuta kuin epäpoliittinen.

Nomosin *filosofia*

Yleensä Schmittin ajattelu jaetaan desisionistiseen ja suunnilleen vuonna 1934 alkavaan konkreettista järjestystä tarkastelevaan vaiheeseen. Toisaalta tulee muistaa, että Schmitt on alusta lähtien ja lakkaamatta tarkastellut konkreettista järjestystä ja tarkemmin sanoen järjestyksen konkreettisia mahdollisuusehtoja. Se, että hän *Poliittisessa teologiassa* puhuu konkreettisen elämän filosofiasta, ei viittaa mihinkään muuhun. Schmittille desisionismi oli 1920-luvulla nimenomaan konkreettisen järjestyksen ajattelua. Se, että hän myöhemmin tuomitsee desisionismin positivismina, on vain osoitus siitä, että päätöksentekoa korostava ajattelu ei hänen mukaansa täytä konkreettisen elämän filosofian konkreettisuuden ehtoja vaan normativismin tavoin päätyy "leijumaan vapaasti ilmassa".[80] Niinpä persoona saa Schmittin myöhäisfilosofiassa liittyä persoonattoman seuraan ja tilalle astuu *ylipersoonallinen* tarkastelukulma.[81] Sen lähtökohtana ei ole persoonallinen päätös eikä itseensä sulkeutuva normi, ei desisionistinen formalismi eikä normativistinen formalismi, vaan konkreettinen *instituutio* ja sen historiallinen kehkeytyminen. Tästä institutionalismista tulee Schmittille juridisen ajattelun kolmas tyyppi ja ranskalaisesta Maurice Hauriousta Kelsenin ja Hobbesin sijaan sen tyypillisin edustaja.

Schmittin institutionalismia ei kuitenkaan tule pitää vain desisionismin ja normativismin vastakäsitteenä, sillä se viittaa yhtälailla sellaisen juridisen ja poliittisen ajattelun muotoon, jonka lähtökohtana eikä edes päätepis-

---

[79] Pyrkiessään hahmottelemaan kansallissosialistisen poliittisen kokonaisuuden filosofiaa sen immanenssista käsin Schmitt päätyi ehdottamaan sen kolminapaista järjestymistä, jossa valtio olisi staattinen poliittinen elementti, liike dynaaminen poliittinen elementti ja kansa suojeltava epäpoliittinen osa. Ks. Schmitt 1933, s. 25. Kansan depolitisoiminen itsessään ei Schmittille ole kuitenkaan mikään epäpoliittinen ele, sillä hänen mukaansa "poliittisen totaalisuuden" aikakaudella jokainen päätös siitä, onko jokin epäpoliittista, on aina poliittinen päätös. Ks. Schmitt 1997(1922), s. 44.

[80] Schmitt 1993(1934), s. 34. *Freischwebende*, sananmukaisesti "vapaana horjuva", viittaa tässä myös ratkaisemattomaan, ja niinpä se, mikä Schmittin mukaan oli ikuisen keskustelun ongelma – päättämättömyys – paljastuu myös desisionismin ongelmaksi. Entäpä jos ratkaisun hetkellä päätös ei tulekaan?

[81] Schmitt 1993(1934), s. 12.

teenä ole enää poliittisen monopolin omaava valtio. Itse asiassa jo aivan 1930-luvun alusta lähtien Schmitt näki valtiollisuuden aikakauden olevan lopuillaan. Toisaalta tuo luhistuminen kytkeytyi demokraattiseen identiteettiperiaatteeseen, joka johti yhteiskunnan ja valtion sekoittumiseen,[82] mutta yhtä hyvin sen siemen voitiin löytää nousevasta kansallissosialistisesta aatteesta. Italian fasismissa Schmitt oli vielä nähnyt valtion mahdollisuuden, sikäli kuin sille valtio – kvalitatiivinen totaalinen valtio – oli poliittisen perustava instanssi, mutta kansallissosialistisen liikkeen voittokulku Saksassa oli jo osoitus siitä, että valtio oli väistyvä muoto, sikäli kuin sen piti lopulta alistua liikkeen (*Bewegung*) palvelukseen.[83] On totta, että liberalismikin yritti alistaa valtion liike-elämän palvelukseen, mutta viimeistään kansallissosialismi oli osoitus siitä, että valtiota itsenäisenä ja erillisenä – näkyvänä ja erottuvana – auktoriteettina, lopullisen arvostelman esittäjänä ja politiikan monopolin omistajaa, ei enää ollut olemassa. Päivästä, jolloin Hitleristä tuli kansleri, Schmitt kirjoitti: "Voidaan sanoa, että tuona päivänä Hegel kuoli."[84] Eikä Hitlerin kuolema merkinnyt enää valtion uudestisyntymää, sillä kuten Schmitt kirjansa *Der Begriff des Politischen* neljännen painoksen esipuheessa vuodelta 1963 painokkaasti korostaa, on valtio, tämä "poliittisen yksikön mallikuva, tämä hämmästyttävän monopolin haltija, nimittäin poliittisen päätöksenteon monopolin, tämä eurooppalaisen muodon ja länsimaisen rationalismin mestariteos, syösty valtaistuimeltaan".[85] Tämän takia oli hahmoteltava toisenlainen – radikaalisti ei-valtiollinen – tapa ajatella poliittista olemassaoloa. Eikä kyse Schmittin mukaan voinut olla vain valtion käsitteen hylkäämisestä, vaan itse asiassa *kaikkien* siihen kytkeytyvien sekularisoituneiden teologisten käsitteiden, jotka eurooppalainen intellektuaalinen työ oli julkisen ja kansainvälisen oikeuden parissa 1500-luvulta 1900-luvulle tuottanut.[86]

Oikeuden suhteen tämä merkitsi, että oikeuden alkuperää ei tullut etsiä

---

[82] "Yhtäsuuruusmerkin asettamisesta valtiollisen ja poliittisen välille tulee virheellistä ja harhaanjohtavaa täsmälleen sillä hetkellä, kun valtio ja yhteiskunta tunkeutuvat toinen toisiinsa." Schmitt 1979(1932), s. 24.

[83] Vuonna 1934 Schmitt kirjoittaa: "Valtiolla erityisenä järjestyksenä poliittisen yksikön sisällä ei ole enää poliittisen monopolia. Se on vain yksi elin liikkeen [*Bewegung*] johtajan [*Führer*] palveluksessa." Schmitt 1993(1934), s. 55.

[84] Schmitt 1933, s. 46.

[85] Teoksen *Der Begriff des Politischen* neljännen painoksen esipuhe. Duncker & Humblot 1979(1963), s. 10.

[86] Schmitt 1979(1963), s. 10.

persoonattomasta normista eikä edes persoonallisesta päätöksestä tämän normin perustassa vaan inhimillisten asioiden konkreettisesta järjestyksestä sellaisenaan, johon Schmitt ylipersoonallisilla instituutioillaan viittaa. Jos desisionismi korosti konkreettisen *hetkellistä iskua*, todellisen elämän (päätöksen) absoluuttista momenttia, joka antoi abstraktille, kaikesta todellisuudesta abstrahoidulle ja puhtaalle normille sen välttämättä edellyttämän materiaalisuuden, korostuu konkreettisen järjestyksen ajattelussa konkreettisen *jatkuva läsnäolo*. Enää kuolleelle tai abstraktille normille ei tarvitse antaa elämää ja konkretiaa, sillä Schmitt korvaa sen esisokraattisella *nomosin* käsitteellä, jonka hän sanoo merkitsevän "konkreettisen järjestyksen ja yhteisön" kattavaa oikeuden totaalista käsitettä.[87] Tätä oikeutta ei aseteta vapaasti ilmassa leijuvilla päätöksillä tai normeilla. Itse asiassa sitä ei aseteta lainkaan vaan se kehkeytyy.[88] Tämä kehkeytyminen on vuorostaan tulos konkreettisen historiallisen yhteisön poliittisen ja sosiaalisen järjestyksen kehkeytymisestä ja hahmottumisesta – "kaikki oikeus on määrätyn kansan oikeutta"[89] – sekä, kuten Schmitt myöhemmin teoksessaan *Der Nomos der Erde* (1950) korostaa, tämän kehkeytyvän tai hahmottuvan yhteisön tilallisen järjestyksen (*Ordnung*) ja paikkaan sijoittautumisen (*Ortung*) ykseydestä: "*Nomos* on välitön hahmo [*die unmittelbare Gestalt*], jossa kansan poliittinen ja sosiaalinen järjestys tulee tilallisesti näkyväksi."[90]

Toisaalta on huomattava, että vaikka *nomosin* filosofiaan perustuva institutionalismi ei korostakaan normijärjestelmän perustavaa ratkaisevaa tapahtumaa vaan jokaisen konkreettisen järjestyksen perustassa olevaa historiallista jatkuvuutta, ei Schmitt kuitenkaan hylkää alkuperän etsintää. Jokaisella kehkeytymisellä on alkunsa ja *nomosin* osalta tämä alku viittaa sen perustavaan *Ur-Akteen*, *maan valtaamisen* (*Landnahme*) alkutekoon: "Oikeuden suuret alkuteot ovat maahan sidottuja paikkaan sijoittautumisia. Tämä on: maan valtaamisia, kaupunkien ja siirtomaiden perustamisia."[91] Schmittin sanoin maan valtaaminen – tämä konkreettisena järjestyksenä ymmärretyn oikeuden uusi desisionistinen momentti – on kaiken oikeuden ontonominen

---

[87] Schmitt 1993(1934), s. 14.

[88] Schmitt 1958(1943/1944), s. 411.

[89] Schmitt 1933, s. 62. Saksan häviön jo häämöttäessä 1943 Schmitt kuitenkin luopui tästä kansaan sidotun oikeuden ideastaan ja korosti, varsin epäkansalliseen ja epäkansallissosialistiseen tapaan, roomalaisen oikeuden merkitystä Euroopan historiassa ja sen nykyisyydessä. Ks. Schmitt 1958(1943/1944).

[90] Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde*. Duncker & Humblot 1988(1950), s. 39–40.

[91] Schmitt 1988(1950), s. 14.

perusta. Se on jokaisen oikeudenmukaisen mitan (*Mass*) mittaava alkumitta (*Ur-Mass*)[92] ja kaiken oikeuden radikaalein oikeusperuste, oikeuden alkutyyppi (*Ur-Typus*). Se on omaisuuden ja kaiken tätä seuraavan julkisen ja yksityisen oikeuden korkein mahdollisuusehto: "Jokainen itsessään oikeudenmukainen [*seinsgerechte*] tuomio nousee maasta."[93]

Schmittin mukaan oikeuden historiallinen kohtalo kuitenkin osoittaa, että se vähä vähältä ja pelkäksi sääntöön viittaavaksi normiksi (*Gesetz*) muuttuneena on irtautunut tästä alkuperäisestä legitimoivasta elementistään ja kadottanut konkreettiseen järjestykseen viittaavan merkityksensä lisäksi inhimillisen orientaation mahdollistavan voimansa, sikäli kuin *Ortung* ei Schmittillä tarkoita vain paikkaan sijoittautumista vaan yhtälailla orientaatiota, *suuntautumista* maailmaan. Jo sofistit esittivät tulkinnan, jonka mukaan *nomos* on jotakin luonnolle ja elämälle ulkoista ja vastakkaista. Kyse ei ollut enää konkreettisesta järjestyksestä vaan ikään kuin luonnottomasta säännöstä, ei elämän tosiasiasta (*Sein*) vaan siitä, miten asioiden pitäisi olla (*Sollen*). Ja vaikka Platon ei lakannutkaan kritisoimasta sofisteja, myös hänelle *nomos* oli pelkkä *shedon*, sääntö tai määräys.[94] Aristoteleelta Schmitt sen sijaan löytää alkuperäisemmän *nomosin* määritelmän, jonka mukaan *nomos* on konkreettinen tilallinen järjestys,[95] joka asetetaan muun muassa äänestyspäätöstä (*psefismata*) vastaan.[96] Samalla kun Schmitt näin kumoaa Weimarin aikaisen Aristoteles-tulkintansa, jonka mukaan Aristoteles oli ensimmäinen oikeusvaltioajattelija, hän kumoaa aiemman käsityksensä, jonka mukaan huutoäänestys on demokraattisen valtion viimekätinen perusta.

---

[92] Schmitt 1988(1950), s. 16.

[93] Schmitt 1988(1950), s. 18. Eikä Schmitt väitä olevansa suinkaan ainoa, joka tukeutuu maahan tai maan valtaamiseen etsiessään oikeuden perustaa. Jopa Lockella, jota yleensä pidetään modernina rationalistina, oikeus oli vielä maahan sidottu: "Hallinnolla on suora lainkäyttövalta vain suhteessa maahan." Locke, John: *Tutkielma hallitusvallasta*. Suomentanut Mikko Yrjönsuuri. Gaudeamus 1995(1689), VIII, 121, s. 148. Käännöstä muutettu. Samoin Kant, jota oikeuspositivismi pitää intellektuaalisena isänään, puhuu tästä oikeuden konkreettisesta alkuperästä: "Haltuunoton ensimmäinen kohde ei voi olla muu kuin maa" – tämä oikeuden substanssi. Kant, Immanuel: *Rechtslehre. Schriften zur Rechtsphilosophie*. Akademie-Verlag 1988, osa I, § 12, s. 71; ks. myös § 16, s. 76–77.

[94] Ks. Platon: *Valtiomies*. Teoksessa Platon. Teokset 5. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Otava 1982, 294b-c.

[95] Aristoteleen mukaan *nomos* on "valtiollisen yhteisön järjestys [*taxis*]". Aristoteles: *Politiikka*. Gaudeaums 1988, 1253a 39; ks. myös 1287a 19.

[96] Aristoteles 1988, 1292a36–37. Päinvastoin kuin Rousseau, jonka mukaan kansan jokainen äänestyspäätös on aina yleinen, Aristoteles korosti, että "mikään äänestyspäätös ei voi olla yleinen". Vain laki on yleinen, konkreettisena järjestyksenä ymmärretty *nomos*.

Aristoteles ei kuitenkaan riitä Schmittin *nomos*-tulkinnan tueksi, vaan se edellyttää omintakeisia "juridis-poliittisia" etymologisia tutkimuksia, joiden avulla hän onnistuu yhdistämään aristoteelisen konkreettisen tilallisen järjestyksen (*taxis*) nimenomaan valtaamiseen.[97] Schmittin mukaan kreikan substantiivi *nomos* voidaan nimittäin johtaa verbistä *nemein*, jonka tärkein merkitys on vuorostaan ottaa tai riistää (*Nehmen*). *Nomos* on Schmittin mukaan verbin *nemein nomen actionis* siinä missä *logos* – yleensä puhe, sana tai järki – on verbin *legein* (puhua) *nomen actionis*. Ja aivan kuten on olemassa lingvistinen suhde sanojen *nemein* ja *nomos* välillä, niin on olemassa suhde saksan sanojen *Nehmen* ja *Nahme* (valtaaminen) välillä.[98]

Nemein ei kuitenkaan tarkoita Schmittille vain valtaamista, sillä sen toinen merkitys liittyy jaottelemiseen ja jakamiseen (*Teilen*). Sen konkreettinen tulos on *Ur-Teil*, alkuperäinen osa ja osuus. Kun maa on vallattu, se jaetaan – ja jos maan valtaaminen ja yleensä valtaaminen on länsimaisen oikeuden traditiossa kadonnutkin melkein unohdukseen, ei yksikään suuri lainoppinut ole Schmittin mukaan unohtanut *nomosin* toista merkitystä. Oikeus on päätös tai tuomio (*Urteil*), jossa yhteisön kukin jäsen saa osansa.[99] Schmittin mukaan *nemeinin* kolmas merkitys on vuorostaan laiduntaminen, *Weiden*. Tämä on työn tuotos, joka tavallisesti syntyy niin ikään omistuspohjalta. Tässä tapauksessa *nomos* saa sisältönsä hyödykkeiden tuo-

---

[97] Tämä edellyttää jopa Hesiodosta alkuperäisempään *nomosin* käsitteeseen tukeutumista, jonka Schmitt löytää Pindaroksen Herakleen väkivaltaiseen toimintaan viittaavasta *nomos basileus* –formulasta. Ks. Schmitt 1988(1950), s. 36–48.

[98] Ks. Schmitt, Carl: Nehmen/Teilen/Weiden: Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen (1953). Teoksessa *Verfassungsrechtiche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954: Materialen zu einer Verfassungslehre*. Duncker & Humblot 1958, s. 491.

[99] Tai niin kuin Hobbes asian ilmaisee: "Kun siis omistuksen synty on yhteiskunnan vaikutusta ja yhteiskunta ei voi tehdä mitään muuten kuin edustavan persoonan kautta, omistuksen synty on vain suvereenin akti, ja se tapahtuu laeilla, joita voi tehdä vain suvereenin vallan haltija. Ja tämän tiesivät muinoin ne, jotka kutsuivat nimellä *nomos* (eli *jako* [Distribution]) sitä, mitä me sanomme laiksi [Law], ja määrittelivät oikeudenmukaisuuden siksi, että jokaiselle *jaetaan omansa*." Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Vastapaino 1999(1651), osa II, luku XXIV, s. 218. Vaikka Schmitt ei enää tässä "konkreettisen järjestyksen" ajattelun vaiheessa hyväksykään Hobbesin ajatusta suvereenin vallan haltijan yksioikeudesta lakeihin, Hobbesin tavoin hän korostaa, että *nomos* kytkeytyy maan valtaamisen ohella nimenomaan *omaisuuteen*, osaan tai osuuteen maasta ja sen tuotteista. Konkreettisesti puhuen *nomos* on esimerkiksi kana, jonka jokainen hyvä talonpoika hyvän kuninkaan alaisuudessa nauttii joka sunnuntai tai auto, jonka jokainen työläinen Yhdysvalloissa on pysäköinyt talonsa eteen. Schmitt 1958(1953), s. 492.

tannon ja valmistamisen tavasta.[100] Niinpä sosiaalisen elämän jokaisessa vaiheessa, jokaisessa taloudellisessa järjestyksessä, jokaisena oikeushistorian aikakautena tähän päivään saakka, asiat on Schmittin mukaan jotenkin vallattu, jaettu, tuotettu ja kulutettu. Tästä syystä kun halutaan tarkastella mitä tahansa oikeudellista, taloudellista tai sosiaalista järjestystä, voidaan esittää yksinkertainen mutta tuon järjestyksen luonteen kannalta olennainen kysymys: "Missä ja miten se vallattiin? Missä ja miten se jaettiin? Missä ja miten se tuotettiin?"[101] Vasta kun tähän kysymykseen on vastattu, paljastuu mitä on oikeus sanan konkreettisessa mielessä, tässä ja nyt.

Jus publicum Europaeum

Kuten alussa totesin, vähän sen jälkeen kun Schmitt oli 1930-luvulla siirtynyt "konkreettisen järjestyksen" ajatteluun, hän alkoi yhä enemmän käsitellä valtiosääntöoikeuden kysymysten sijaan kansainvälistä oikeutta. Kansainvälisen oikeuden teoreetikkona Schmittiä luonnehtii vähintäänkin kaksi olennaista seikkaa. Yhtäältä kaiken universalismin ankara vastustus, toisaalta *jus publicum Europaeumia* eli eurooppalaisten valtioiden kansainvälistä järjestystä koskeva nostalgia. Schmitt oli aina valmis sanalliseen taisteluun, kun hän kuuli sanan yleinen – oli kyse sitten yleisestä oikeusteoriasta tai universaalista pätevyyttä hamuavista yleiskäsitteistä. Kyse ei hänelle ollut niinkään siitä filosofisesta ongelmasta, että yleiskäsitteet eivät selitä mitään vaan kaipaavat ennemminkin itse selitystä. Kyse oli yleiskäsitteiden petollisesta luonteesta: "Kansainvälisessä oikeudessa universaalit ja universalistiset yleiskäsitteet ovat interventionismin aseita."[102] Niinpä taho, joka poliittisissa kiistoissa vetoaa esimerkiksi ihmisyyteen ja ihmisoikeuksiin, haluaa Schmittin mukaan vain petkuttaa. Tuo taho haluaa monopolisoida

---

[100] "Laitumien etsiminen ja eläinten kesyttäminen, jota nomadit kuten Abraham ja Loot harjoittivat, Cincinnatus puuhailemassa pellollaan, suutari Hans Sachs työskentelemässä pajassaan, Friedrich von Kruppin teollisuustuotteet hänen tehtaassaan – kaikki tämä on *nemeiniä* sanan kolmannessa merkityksessä: laiduntaa, hoitaa tilaa, käyttää, tuottaa." Schmitt 1958(1953), s. 491.

[101] Schmitt 1958(1953), s. 491.

[102] Schmitt, Carl: Völkerechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte (1939). Teoksessa *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*. Duncker & Humblot 1995, s. 23.

ihmisyyden käsitteen riistäen sen samalla vastapuolelta. Viimekädessä tämä merkitsee vastapuolen julistamista ihmiskunnan viholliseksi. Schmittin mukaan sota tällaista vihollista vastaan on väistämättä epätavallisen intensiivinen ja epäinhimillinen, sikäli kuin vihollisesta tulee ihmiskuntaan kuulumaton hirviö, jota ei tule vain "pakottaa palaamaan rajalleen", kuten *jus publicum Europeaumin* historiallinen käytäntö edellytti, vaan joka täytyy lopullisesti tuhota.[103]

Schmitt kyllä myöntää universalisoitumisprosessin olemassaolon, mutta samalla hän korostaa, että niin kauan kuin on olemassa yksi poliittinen ykseys, on olemassa enemmän kuin vain yksi poliittinen ykseys. Sillä poliittinen itsessään – vihollisuuden reaalinen mahdollisuus – on jotakin, joka edellyttää moneuden. Toisin sanoen universaali-yhteiskunnan (*der Universal-Gesellschaft*) synty implikoi poliittisen häviämisen, sillä poliittinen maailma ei ole *universum* vaan *pluriversum*. Toisaalta Schmitt ei usko, että tällainen *universum* voidaan tuottaa pelkän retoriikan avulla – esimerkiksi vain julistamalla ihmisoikeuksia – vaan se edellyttää ennennäkemättömän epätavallisen julman ja epäinhimillisen, ihmiskunnan absoluuttisesti viimeisen sodan. Se edellyttää sodan, joka lopettaa sodan mahdollisuuden.[104] Toisinaan Schmitt puhuu tästä täydellisesti neutralisoidusta universaali-yhteiskunnasta tai "babylonialaisesta ykseydestä" jopa Antikristuksen valtakuntana. Sillä hänelle Antikristus ei suinkaan ole se, joka saapuu pelottavana vihollisena vaan päinvastoin se, joka kaikkein parhaiten osaa imitoida Kristusta luvaten maanpäällisen turvallisuuden loputonta aikakautta. Antikristus voittaa, jos se saa ihmiset vakuuttuneiksi, että ystävän ja vihollisen välinen ero on ylitetty ja historia, jonka moottorina ystävän ja vihollisen dialektiikka toimii,[105] on saatettu loppuun.[106] Schmttin mukaan tätä ikuista rauhaa julistavaa "laittomuuden ihmistä" vastaan asettuu kuitenkin aina *katekhon*, neutraaliin kaapuun pukeutuneen pahan voittoa pidättävä ja lykkäävä poliittinen ja moraalinen voima.[107] Keskiajalla tuo *katekhon* oli kirkko,

---

[103] Ks. Schmitt 1979 (1932), s. 36–37, 55.

[104] Schmitt 1979 (1932), s. 54.

[105] "Aatamilla ja Eevalla oli kaksi poikaa, Kain ja Abel. Näin alkaa ihmiskunnan historia. Tältä näyttää kaikkien asioiden isä. Tässä on se dialektinen jännite, joka pitää maailmanhistorian liikkeessä – eikä maailmanhistoria ole vielä lopussa." Schmitt 1950, s. 89–90.

[106] Ks. Schmitt, Carl: *Theodor Däublers 'Nordlicht'. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*. Duncker & Humblot 1991 (1916), s. 62.

[107] Katekhonista ks. *Raamattu*, 2. Tessalonkialaiskirje, 3:3–7.

uudella ajalla valtio ja valtion mennessä mailleen seuraa suurtilojen (*Grossraum*) aikakausi. Sikäli kuin tuo aikakausi on edelleen moneuden aikakausi, ei poliittista ole suljettu ulos maailmasta. Kaikesta teknisyydestä ja taloudellis-teknisestä ajattelusta huolimatta, joka ei löydä eroa edes "silkkipuseron ja myrkkykaasun" väliltä,[108] maailma ei Schmittille ole edelleenkään yhteismitallinen eikä yhdentekevä vaan oleellisten – elämän uhraamispisteeseen saakka olennaisten – erojen mielekäs maailma.

Paitsi universalismin ankarana kriitikkona Schmittiä on pidetty myös yhtenä näkyvimmistä *jus publicum Europeaumin* puolustajana. Schmittille *jus publicum Europeaum*, eurooppalaisten valtioiden kansainvälinen oikeus 1500-luvun lopulta 1900-luvun alkuun, merkitsi ennen muuta rajoitetun sodankäynnin aikakautta. Hänen mukaansa sen perustana oli 1500-luvulla ilmaantunut moderni juridisesti keskitetty ja rationalisoitu, mutta teologisesti neutraali territoriaalinen valtio, jonka luonteenpiirteisiin kuuluivat suvereenisuus ja tarkkaan määritetyt rajat. Vastaavasti kun jokaisella *jus publicumin* osapuolella oli samat oikeudet, syntyi mahdollisuus stabiilien ulkosuhteiden muodostumiseen. Näin keskiaikaisesta kansojen oikeudesta tuli valtioiden välistä oikeutta.

Schmittin mukaan tälle oikeudelle oli olennaisinta, että se asetti sodalle ja rauhalle uudet puitteet. Aiemmat oikeutetun syyn periaatteeseen (*justa causa*) perustuvat keskiaikaiset rajattomat tuhoamissodat korvattiin "sodalla muodossa", toisin sanoen rajoitetulla ja kontrolloidulla ("humanisoidulla ja rationalisoidulla") sodankäynnillä.[109] Yhtäältä harmaa epämääräisyyden vyöhyke sodan ja rauhan välimaastossa suljettiin ulos ja sotatila erotettiin selkeästi rauhantilasta julkisella sodanjulistuksella ja rauhansopimuksella. Toisaalta vain julkisina persoonina ymmärrettyjen suvereenien valtioiden aseistetut sotilaat kävivät sotaa – ikään kuin kaksintaistelua – siviilien jäädessä sen ulkopuolelle. Uniformu erotti sotilaan siviilistä eikä vihollissotilasta pidetty enää pakanana, jonka tappaminen oli moraalinen velvollisuus. Diskriminoiva oikeudettoman vihollisen käsite (*hostis criminalis*) korvattiin diskriminoimattoman laillisen vihollisen käsitteellä (*justus hostis*) samalla kun keskiaikainen oikeutettu syy käydä sotaa korvattiin suvereenin valtion oikeudella käydä sotaa (*jus belli*) – sekä oikeudella olla käymättä sotaa sikäli kuin "sota muodossa" mahdollisti kolmannen osa-

---

[108] Ks. Schmitt 1984 (1923), s. 25.

[109] Schmitt 1988 (1950), s. 113.

puolen neutraaliuden.[110]

Jus publicumille ominainen käsitys rajoitetusta sodasta koski kuitenkin vain maata ja maasotia. Meri, joka kyllä oli osa tätä globaalia *nomosia*, oli sen sijaan eräänlainen lainsuojattomuuden alue – ei kenenkään tila (*res nullius*) tai kaikkien tila (*res omnius*). Eurooppalaisten valtioiden kansainvälisellä oikeudella oli toisin sanoen kaksi tilan käsitettä, maahan sidottu ja merellinen tila, joilla molemmilla oli omat sääntönsä ja vihollisen käsitteensä. Ainoastaan maasota oli laillinen sota, mikä teki siitä kontrolloidun konfliktin yhtälailla suvereenien valtioiden välillä. Merisota oli sen sijaan sota vailla sääntöjä ja se perustui ihmiskunnan vihollisen (*hostis generis humani*) käsitteeseen.[111]

Jus publicumin rappion alkuperän Schmitt löytääkin nimenomaan merien haltuunottopyrkimyksistä. Englantilaisille meri ei ole enää ei kenenkään tila tai kaikkien tila vaan elementti, joka voidaan ja joka tulee ottaa haltuun. Tämän haltuunoton, jonka Schmitt näkee perustuvan ennen muuta merirosvoukseen, seurauksena ei synny kuitenkaan uutta poliittista ykseyttä vaan maailmanlaajuinen kommunikaatioväylien kontrolli, joka vuorostaan mahdollistaa englantilaisen "maasta irtautuneen" taloudellis-poliittisen imperialismin.[112] Ei kuitenkaan englantilainen merirosvous eikä edes "säännöttömän taistelijan" eli partisaanin ilmaantumisen myötä Napoleonin sotien yhteydessä[113] tuhoa *jus publicumia*, sillä sen todellinen romahdus koettiin Schmittin mukaan vasta ensimmäisen maailmansodan jälkeen Versailles'n sopimuksessa, jolla Saksasta tehtiin yksituumaan rikollisvaltio. Aiemmin tasaveroisesta vihollisvaltiosta oli tullutkin yllättäen tuomittava rikollinen (*hostis criminalis*). Eikä rikollisen kanssa voitu solmia rauhaa vaan sitä oli yksinkertaisesti rangaistava. Schmittin mukaan Saksa oli kuitenkin vain alkusoitto laajemmasta tendenssistä, jossa valtiollinen oikeus

---

[110] "Keskiajan jälkeinen eurooppalainen kansainvälinen oikeus 1500-luvulta 1900-luvulle pyrki tukahduttamaan *justa causan*. Oikeuden määrittämisen muodollinen viitepiste kansainvälisessä oikeudessa ei ollut enää kirkon auktoriteetti vaan pikemminkin valtioiden tasaveroinen suvereenisuus. *Justa causan* sijaan valtioiden välinen kansainvälinen oikeus perustui *justus hostisin* käsitteelle. Ja jokainen sota valtioiden välillä, tasaveroisten suvereenien välillä, oli legitiimi. Tämän juridisen formalisoinnin myötä saavutettiin sodan rationalisoiminen ja humanisoiminen 200 vuodeksi." Schmitt 1988(1950), s. 91.

[111] *Jus publicumista* ks. Schmitt 1988(1950), III luku.

[112] Ks. Schmitt, Carl: *Land und Meer. Eine Weltgeschichtliche Betrachtung*. Klett-Cotta 1993(1941).

[113] Ks. Schmitt, Carl: *Theorie des Partisanen zum Begriff des politischen*. Dunkcer & Humblot 1975(1963).

sodankäyntiin korvattiin yhä useammin "poliisioperaatioilla" eli diskriminoivilla rankaisusodilla (*bellum punitivum*). Toisaalta vaikka rankaisusodan uudelleen ilmaantumisen ehtona oli, että valtion oikeus käydä sotaa korvattiin keskiaikaisella *justa causa bellin* käsitteellä, syyn oikeutusta ei enää puolusteltu kristillisellä teologisella totuudella eikä sitä käyty keskiaikaisin välinein – siitä huolimatta, että modernit pommikoneet tuhosivat kohteensa, "kuten Pyhä Yrjö lohikäärmeensä", vertikaalisesti. Tällä kertaa puhtaasti poliittiset argumentit sekoitettiin Schmittin mukaan moralististen – tai humanitaaris-ideologisten – argumenttien ja totuuksien kanssa, jonka seurauksena oli, että vihollista ei pidetty käännytettävänä pakanana vaan ali-ihmisenä, joka modernien totaalisten tuhoaseiden avulla tuli totaalisesti tuhota.[114]

Schmitt piti konkreettisesta järjestyksestä irtautuvien ideologisten argumenttien suurena mestarina ennen muuta V. I. Leniniä, tätä ammattivallankumouksellista, joka maan ja kansan elämänmuodon sijaan halusi sotia ideologisen totuutensa tähden kaikkialla maailmassa.[115] Schmittin mukaan tällainen totuuksien taistelu johtaa lopulta yleiseen disorientaatioon. Jokaisen vedotessa ehdottomaan ideologiseen totuuteensa ihmiskunta ajautuu "kansainväliseen sisällissotaan", jatkuvaan poikkeustilaan sodan ja rauhan erottamattomuuden vyöhykkeellä. Schmitt kuitenkin näki, että jokainen disorientaatio sisältää orientaation mahdollisuuden ja täydellisen epäjärjestyksen sijaan Schmitt uskoi uuden järjestyksen mahdollisuuteen. Kyse ei ole *jus publicumin* paluusta, mailleen menneen valtion toipumisesta, vaan maan uudesta *nomosista*: "Vanha *nomos* epäilmättä katoaa ja sen mukana jää taakse mittojen, normien ja suhteiden koko järjestelmä. Tästä ei kuitenkaan vielä seuraa mitattomuus tai *nomos*-vihamielinen ei-mitään. Sillä vanhojen ja uusien voimien katkerasta taistelustakin syntyy oikeita mittoja ja muodostuu mielekkäitä suhteita."[116] Schmittin mukaan tämän uuden mitan, maan uuden *nomosin*, perustana voi olla joko yhden suurvallan maailmanlaajuinen dominaatio tai niin sanottujen suurtilojen (*Grossraum*) moneus. Schmittille kelpasi vain viimeinen – Monroe-doktriinista mallinsa ottava – vaihtoehto. Tässä *jus publicumia* muistuttavassa järjestyksessä maailma jakautuu edelleen itsenäisiin poliittisiin yksiköihin, mutta nämä yksiköt ovat yksittäisiä valtioita suurempia kokonaisuuksia keskeisine aluei-

[114] Ks. Schmitt 1988(1950), s. 298–299.

[115] Ks. Schmitt 1975(1963), s. 52.

[116] Schmitt 1993(1941), s. 107.

neen ja etupiireineen.[117] Eikä tämä järjestys ole enää Eurooppa-keskeinen vaan aidosti maailmanlaajuinen moneus. Schmittille *katekhon* – Antikristuksen voittoa lykkäävä voima – oli vain se, joka ei aja maailman ykseyden asiaa.

Lopuksi

Yleensä Carl Schmittiä pidetään viime vuosisadan johtavana irrationalistina valtio-oikeusteorian alueella, mutta nähdäkseni hänen irrationalisminsa – niin kuin kaikki systemaattinen irrationalismi – on suhteellista eikä johdu ainakaan Schmittin epäsystemaattisesta ajattelutavasta. Itse asiassa voidaan väittää, että Schmittin pyrkimyksessä määrättyyn oikeutta ja politiikkaa koskevaan realismiin on havaittavissa pyrkimys entistä rationaalisempaan todellisuuden käsittämiseen. Tämän käsittämisen lähtökohtana kuitenkin on, että todellisuus itse ei ole välttämättä rationaalinen vaan sisältää elementtejä, joita ihmisjärki ei vielä ole ottanut haltuun – eikä kenties tule koskaan ottamaankaan. Näitä elementtejä Schmitt kutsui rajatapauksiksi ja ne käsitteet, joilla hän näihin tapauksiin viittasi, olivat rajakäsitteitä tai "äärimmäisen sfäärin" käsitteitä. Itse asiassa Schmittin kaikki olennaiset poliittiset käsitteet – poikkeustilasta päättävä suvereeni, valtiosääntöä antava kansa, sodassa kohdattava vihollinen, maan haltuunotto – ovat tällaisia rajakäsitteitä. Schmitt nimittäin uskoi, että vasta ääritilanne tai poikkeustapaus paljastaa asian ytimen: "Se ei ainoastaan vahvista sääntöä vaan sääntö elää pelkästään poikkeuksesta."[118] Tästä syystä pyrittäessä etsimään sopivaa määritelmää Schmittin oikeusfilosofialle sitä voitaisiin pelkän irrationalismin sijaan kutsua esimerkiksi "äärimmäisen" ontologiaksi.[119]

---

[117] Suurtiloista ks. esim. Schmitt 1995 (1939).

[118] Schmitt 1997(1922), s. 60.

[119] Ks. Ojakangas, Mika: *A Philosophy of Concrete Life. Carl Schmitt and Political Thought of Late Modernity*. Tulossa.

Kirjallisuus

Aristoteles, *Politiikka*. Gaudeaums 1988.

Bendersky, Joseph W.: *Carl Schmitt*. Princeton University Press 1983.

Bodin, Jean: *Les six livres de la République*. Livre Premier. Fayard 1985 (1576).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Der Begriff des Politischen as Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts. Teoksessa Quaritsch, Helmut (toim.): *Complexio Oppositorum*. Duncker & Humblot 1986.

Dyzenhaus, David (toim.): *Law as Politics*. Duke University Press 1998.

Galli, Carlo: *Genealogia della politica*. Mulino 1997.

Habermas, Jüregen: *Die Einbeziehung des anderen*. Suhrkamp 1996.

Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Vastapaino 1999(1651).

Kant, Immanuel: *Rechtslehre. Schriften zur Rechtsphilosophie*. Academie-Verlag 1988.

Kelsen, Hans: *Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrecht*. J. C. B. Mohr 1920

Kelsen, Hans: *Puhdas oikeusoppi*. Suomentanut Olli Nikkola. WSOY 1980 (1950).

Koivusalo, Markku ja Ojakangas, Mika: Carl Schmitt poliittisen ajattelijana. Teoksessa *Poliittinen teologia. Neljä lukua suvereenisuusopista*. Suomentanut Tapani Hietaniemi. Tutkijaliitto 1997

Locke, John: *Tutkielma hallitusvallasta*. Suomentanut Mikko Yrjönsuuri. Gaudeamus 1995 (1689).

McCormick, John P.: *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. Cambridge 1997.

Meier, Heinrich: *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung 1994.

Meuter, Günther: *Der Katechon*. Duncker & Humblot 1996.

Minkkinen, Panu: Carl Schmittin maailmanvalloitus. *Tiede & edistys* 1/1997.

Mouffe, Chantal (toim.): *The Challenge of Carl Schmitt*. Verso 1999.

Ojakangas, Mika: Sota poliittisen ehtona: Carl Schmittin *pluriversum*. *Kosmopolis* 3/1997.

Ojakangas, Mika: Suvereeni ja rahvas. Carl Schmitt kohtaa Michel Foucault'n. Teoksessa Parvikko, Palonen & Eräsaari (toim.): *Politiikka pois paikoiltaan*. Valtio-opin julkaisuja 73. Jyväskylän yliopisto 1998.

Ojakangas, Mika: Liberalismi, demokratia ja totaalinen valtio. Carl Schmitt identiteetin ja representaation välissä. *Tiede & edistys* 2/1999.

Ojakangas, Mika: *A Philosophy of Concrete Life. Carl Schmitt and Political Thought of Late Modernity*. Tulossa.

Platon: *Valtiomies*. Teoksessa Platon. Teokset 5. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Otava 1982.

Platon: *Lait*. Teoksessa Platon teokset 6. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila ja työryhmä. Otava 1986.

Pufendorf, Samuel: *Le Droit de la nature et des Gens*. E & J. R. Hourneisen 1793.

Quaritsch, Helmut (toim.): *Complexio Oppositorum*. Duncker & Humblot 1986.

Rousseau, Jean-Jacques: *Yhteiskuntasopimuksesta*. Karisto 1988 (1762).

Schmitt, Carl: *Theodor Däublers 'Nordlicht'. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*. Duncker & Humblot 1991 (1916).

Schmitt, Carl: *Politische Romantik*. Duncker & Humblot 1982 (1919).

Schmitt, Carl: *Poliittinen teologia. Neljä lukua suvereenisuusopista*. Suomentanut Tapani Hietaniemi. Tutkijaliitto 1997(1922),

Schmitt, Carl: *Römischer Katholizismus und Politische Form*. Klett-Cotta 1984 (1923).

Schmitt, Carl: *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Duncker & Humblot 1926 (1923).

Schmitt, Carl: *Verfassungslehre*. Duncker & Humblot 1965 (1928).

Schmitt, Carl: Wesen und Werden des faschistischen Staates (1929). *In Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles 1923–1939*. Duncker & Humblot 1985 (1940).

Schmitt, Carl: Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen (1929). Teoksessa *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Duncker & Humblot 1979(1932).

Schmitt, Carl: Staatsethik und pluralistischer Staat (1930). Teoksessa *Positionen und Begriff im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939*. Duncker & Humblot 1988 (1940).

Schmitt, Carl: Legalität und Legitimität (1932). Teoksessa *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*. Duncker & Humblot 1958.

Schmitt, Carl: Die Wendung zum totalen Staat (1931). Teoksessa *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939*. Dunkcer & Humblot 1988 (1940).

Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Duncker & Humblot 1979 (1932).

Schmitt, Carl: Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland (1933). Teoksessa *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*. Duncker & Humblot 1958.

Schmitt, Carl: *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*. Hanseatische Verlagsanstalt 1933.

Schmitt, Carl: *Über die Drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*. Duncker & Humblot 1993 (1934).

Schmitt, Carl: *Der Leviathen in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Klett-Cotta 1995 (1938).

Schmitt, Carl: Völkerechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte (1939). Teoksessa *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*. Duncker & Humblot 1995.

Schmitt, Carl: *Land und Meer. Eine Weltgeschichtliche Betrachtung*. Klett-Cotta 1993 (1941).

Schmitt, Carl: Die Lage der europäischen Rechtwissenschaft (1943/44). Teoksessa *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*. Duncker & Humblot 1958.

Schmitt, Carl: *Ex Captivitate Salus*. Greven Verlag 1950.

Schmitt, Carl: *Der Nomos der Erde*. Third edition. Duncker & Humblot 1988 (1950).

Schmitt, Carl: Nehmen/Teilen/Weiden. Teoksessa *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*. Duncker & Humblot 1958.

Schmitt, Carl: Raum und Rom. Zur Phonetik des Wortes Raum (1952). Teoksessa *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*. Duncker & Humblot 1988.

Schmitt, Carl: Gespräch über den Neuen Raum (1954). Teoksessa *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969*. Duncker & Humblot 1988.

Schmitt, Carl: *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*. Akademie Verlag 1994 (1954).

Schmitt, Carl: *Theorie des Partisanen zum Begriff des politischen*. Dunkcer & Humblot 1975 (1963)

Schmitt, Carl: *Glossarium – Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*. Duncker & Humblot 1991.

Sièyes, Emmanuel: *Qu'est-ce que le tiers-état*. Flammarion 1988 (1789)

Sorel, Georges: *Reflections on Violence*. Collier Books 1950 (1908).

Tuori, Kaarlo: Carl Schmitt ja vastavallankumouksen teoria. Teoksessa *Poliittinen teologia. Neljä lukua suvereenisuusopista*. Suomentanut Tapani Hietaniemi. Tutkijaliitto 1997.

Raimo Siltala

4 H. L. A. Hart oikeusfilosofina

H. L. A. Hart eli Herbert Lionel Adolphus Hart eli vuosina 1907–1992. Häntä pidetään 1900-luvun merkittävimpänä englantilaisen kielialueen analyyttisen oikeusteorian edustajana. Hart valmistui Oxfordista 1929, hyväksyttiin asianajajakunnan jäseneksi 1932 ja toimi käytännön asianajotehtävissä kahdeksan vuoden ajan. Sotavuosina hän palveli brittien tiedustelupalvelussa, missä hän tutustui kahteen merkittävään oxfordilaisfilosofiin, Gilbert Ryleen[1] ja Stuart Hampshireen. Sodan jälkeen Hart toimi jonkin aikaa Oxfordin New Collegen tutkijana ja opettajana (*fellow and tutor in philosophy*). Kun Oxfordin oikeusteorian professuuri vapautui Arthur L. Goodhartin jälkeen vuonna 1952, Hart valittiin virkaan tuolloin vielä varsin vähäisistä tieteellisistä ansioistaan huolimatta. Hart toimi Oxfordin University Collegen professorina vuosina 1952–1968 sekä Oxfordin Brasenose Collegen rehtorina vuosina 1973–1978.

Hartin tutkijaprofiili

Hartin kirjoituksille on ominaista ns. Oxfordin koulun – eli luonnollisen tai arkikielen filosofian – vaikutus. Tämän suuntauksen mukaan filosofian tehtävänä on selkeyttää esimerkiksi oikeudellista kielenkäyttöä tavalla, jota itävaltalaisfilosofi Ludwig Wittgenstein oli myöhäisfilosofiassaan hahmotellut.[2] Hart sai vaikutteita myös kielitekojen teoriaa kehitelleeltä filosofi John L. Austinilta (jota ei tule sekoittaa 1800-luvun oikeuspositivisti John Austiniin). Analyyttisen koulun katsantokannan mukaan senkaltaiset filosofian perinteiset ongelmat kuin kysymys tahdonvapaudesta, yleiskäsitteiden

---

[1] Hartin *The Concept of Law* -teoksen otsikko sisältää ilmeisen viittauksen Rylen *The Concept of Mind* -teokseen.

[2] Wittgensteinin filosofian myöhäisvaiheeseen kuuluvat muun muassa teokset *Filosofisia tutkimuksia* sekä *Varmuudesta*.

olemassaolosta tai oikeusoppineita kiusannut kysymys kuolinpesän tai avoimen yhtiön oikeushenkilöluonteesta osoittautuivat näennäisongelmiksi, kunhan kielenkäytöstä poistettiin ajatukselliset vinoutumat ja virheelliset kysymyksenasettelut, jotka johtivat tutkijaa harhaan. Oikeudellisessa kontekstissa ei tullut kysyä, mikä oli vaikkapa omistusoikeuden tai valtion oikea olemus. Sen sijaan tuli kysyä, mitä tarkoitettiin termillä "omistusoikeus", "sopimus" tai "valtio" lainsäätäjän, tuomioistuinten, juristien tai muiden kansalaisten tosiasiallisessa kielenkäytössä.[3]

Kielellä oli lisäksi useita muitakin käyttötapoja kuin todellisuutta koskevien tosiasiaväitteiden esittäminen. Wittgenstein oli puhunut kielipeleistä tarkoittaen kielen erilaisia yhteisöllisiä tehtäviä: käskemistä, varoittamista, rukoilemista, ääneen ajattelemista, arvoitusten esittämistä tai vaikkapa oikeudellisen ratkaisun julistamista tuomioistuimessa. Kielen avulla voitiin toisin sanoen "tehdä asioita".[4] Papin vihkiseremonian yhteydessä lausumat sanat: "Julistan teidät mieheksi ja vaimoksi", laivankastamistilaisuudessa lausutut sanat: "Olkoon nimesi C. G. E. Mannerheim" tai tuomarin oikeudenkäynnissä lausumat sanat: "Tuomitsen syytetyn viideksi vuodeksi vankeuteen" ovat kielitekoja, joiden avulla sosiaalista todellisuutta konstituoidaan. Hartin varhainen artikkeli The Ascription of Responsibility and Rights (1949), joka on peräisin J. L. Austinin ja Hartin yhteisestä seminaarista,[5] on ajatuksellisesti varsin lähellä senkaltaista kielitekojen teoriaa.

Hart kuvasi lähestymistapaansa oikeuteen *The Concept of Law* -teoksessa ehkä hieman harhaanjohtavasti "deskriptiiviseksi sosiologiaksi",[6] sillä termi "sosiologia" saa Hartilla varsin eri merkityksen kuin tutkimuskohdettaan tilastollis-empiirisesti lähestyvien yhteiskuntatutkijoiden kirjoituksissa. Hartille deskriptiivinen sosiologia tarkoitti Oxfordin koulun mukaista lingvististä analyysiä eli filosofisten ongelmien ratkaisemista yhteisön

---

[3] Aulis Aarnion väitöskirja *Perillisen oikeusasemasta* (Suomalaisen lakimiesyhdistyksen julkaisuja, B:153, Helsinki 1967) on hyvä esimerkki lingvistisen filosofian vaikutuksesta oikeudelliseen ajatteluun. Aarnio torjuu juristeja kiusanneen kysymyksen kuolinpesän oikeushenkilöllisyydestä virheellisestä kielenkäytöstä aiheutuneena näennäisongelmana, ja sen sijaan tuli tutkia, mitä määrättyjä oikeusvaikutuksia lainsäätäjä on tiettyihin oikeustosiseikkoihin liittänyt. Näin voitiin määrittää perillisen oikeusasema oikeudellisesti määrittyneiden henkilörelaatioiden summana, samoin kuin sen vaiheittaiset muutokset perimystapahtumassa voimassa olevan oikeuden mukaan.

[4] J. L. Austin, *How to Do Things with Words.*

[5] Ks. MacCormick, *H. L. A. Hart*, s. 17.

[6] Hart, *The Concept of Law*, V.

tosiasiallisen kielenkäytön tarkastelun avulla. Suhteessa Hans Kelsenin *Puhtaan oikeusopin* normativismiin Hartin oikeusteoria ja etenkin sen keskeiskäsite tunnistamissääntö (*rule of recognition*) on silti deskriptiivisempi tai "sosiologisempi" luonteeltaan.

Virkaanastujaisluennossaan Definition and Theory in Jurisprudence Hart perusteli ajatuksen oikeudellisen kielen filosofisesta analyysistä vahvasti Oxfordin koulukunnan hengessä. Analyyttis-lingvistinen lähestymistapa jatkui Hartin ja A. M. Honorén yhteisteoksessa *Causation in the Law* (1959), jossa kirjoittajat analysoivat oikeudellisen aiheuttamisvastuun ongelmia. Hartin tieteellinen läpimurto oli teos *The Concept of Law* (1961), jossa hän perusteli oman käsityksensä oikeudesta käyttäen lähtökohtanaan analyyttisen positivismin perustajan John Austinin oikeusteoriaa. Käsittelen *The Concept of Law* -teosta yksityiskohtaisemmin alla.

Yhteiskuntamoraalin, rikosoikeudellisen vastuun ja rangaistusten oikeuttamisen filosofisiin ongelmiin Hart pureutui debatissaan Lord Devlinin sekä Barbara Woottonin kanssa, mihin aihepiiriin Hartin teokset *Law, Liberty and Morality* (1963), *The Morality of the Criminal Law* (1965) sekä *Punishment and Responsibility* (1967) liittyivät. Lord Devlin oli perustellut *The Enforcement of Morals* -teoksessaan väitteen, jonka mukaan rikoslain tehtävänä oli yhteiskuntaa ylläpitävän kansalaismoraalin ylläpitäminen. Lainsäädäntö oli ulotettava aina seksuaalimoraalin kaltaisille alueille, jotka liberalistinen yhteiskuntafilosofia jätti pääosin kansalaisten oman arvostelukyvyn varaan. Hart esitti oman liberalistiseen yhteiskuntafilosofiaan perustuvan vastineensa Devlinille *Law, Liberty and Morality* -teoksessaan. Barbara Wootton oli puolestaan perustellut kannan rikosoikeudellisen vastuun lakkauttamisesta ja rangaistusten korvaamisesta erilaisilla hoitotoimenpiteillä, mikä Hartin mukaan ei kunnioittanut kansalaisten kykyä aidosti moraalisiin valintoihin.

Hart kävi myös pitkän ja monivaiheisen väittelyn oikeuden ja moraalin välisestä suhteesta amerikkalaisen luonnonoikeusteoreetikon Lon L. Fullerin kanssa.[7] Positivism and the Separation of Law and Morals -kirjoitukses-

---

[7] Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals", 71 *Harvard Law Review* (1958). Fuller vastasi Hartille samassa Harvard Law Review'n numerossa, "Positivism and Fidelity to Law – A Reply to Professor Hart". Kiista jatkui Hartin *The Concept of Law* -teoksen tekstijatkoissa, joissa hän kehitteli ideaa "luonnonoikeuden vähimmäissisällöstä" sekä Fullerin teoksessa *The Morality of Law*. Hart arvioi Fullerin teosta kriittisessä kirja-arvostelussaan "Lon L. Fuller: The Morality of Law", 78 Harvard Law Review (1965), mihin Fuller vastasi kirjansa toisen painoksen jälkisanoissa.

saan Hart puolusti John Austiniin palautuvaa oikeuspositivistista teesiä, jonka mukaan oikeuden systeeminen voimassaolo tulee erottaa oikeuden moraalisesta hyväksyttävyydestä: "The existence of law is one thing; its merit or demerit is another. Whether it be or be not is one enquiry; whether it be or be not conformable to an assumed standard, is a different enquiry. A law, which actually exists, is a law, though we happen to dislike it ...", John Austin oli kirjoittanut *The Province of Jurisprudence Determined* -teoksessaan.[8] Jollei senkaltaista erottelua tehty ja voimassaolevan oikeuden määritelmään lisättiin sisällöllis-moraalinen hyväksyttävyys, ei oikeuden ulkoinen, moraaliperustainen kritiikki ollut Hartin mukaan enää mahdollinen.

Fuller puolestaan katsoi, että lainsäätäjää ja tuomaria sitoi luonnonoikeudellinen "oikeuden sisäinen moraali" (*internal morality of law*), jonka noudattamatta jättämisestä seurasi oikeusnormin pätemättömyys, tai vähintäänkin siinä oli kyse lainsäätäjän tai tuomarin ammatillisen etiikan loukkauksesta. Oikeuden sisäinen moraali käsitti muun muassa taannehtivan lainsäädännön kiellon, vaatimuksen lakien saattamisesta julkisesti tunnetuiksi eli ns. promulgointivaatimuksen, kiellon säätää yksittäistapauksellisia, *ad hoc* -tyyppisiä lakeja sekä idean, jonka mukaan lait eivät saa vaatia kansalaisilta objektiivisesti mahdottomia asioita. Hartin mukaan senkaltaisissa lainsäätäjälle osoitetuissa metatason säännöissä oli kyse vain oikeusjärjestyksen teknisen toimivuuden tai tehokkuuden reunaehdoista, ei aidoista moraalinormeista perinteisen luonnonoikeuden merkityksessä.

Hart julkaisi myös teokset *Essays on Bentham* (1982) ja *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (1983), joista jälkimmäiseen on koottu Hartin keskeiskirjoituksia muun muassa amerikkalaisesta ja mannereurooppalaisesta oikeusteoriasta. Lisäksi Hart toimitti John Austinin *The Province of Jurisprudence Determined* -teoksen vuonna 1954 sekä kirjoitti siihen esipuheen. Hän myös toimitti yhdessä J. H. Burnsin kanssa Benthamin teokset *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* ja *Comment on the Commentaries and Fragment on Government* sekä yksinään Benthamin *Of Laws in General* -teoksen. – Keskityn tässä Hartin merkittävimpään yksittäiseen puheenvuoroon, *The Concept of Law* -teokseen. Hartin keskeneräiseksi jääneet jälkisanat teokseen on julkaistu sen toisen, postuumisti julkaistun laitoksen yhteydessä vuonna 1994.[9]

---

[8] John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, s. 157.

[9] Viitteet ovat Hartin *The Concept of Law* -teoksen vuoden 1961 painokseen, jollei toisin mainita.

Oikeuden käsite

Hart kritisoi *The Concept of Law* -teoksessa John Austinin klassisen oikeuspositivistista käsitystä, jonka mukaan voimassa oleva oikeus koostuu suvereenin vallanpitäjän antamista käskyistä, joita kansalaiset yleisesti noudattavat ja joiden noudattamisen takeena on rangaistusuhka (*orders backed by threats*). Suvereeni oli henkilö tai joukko henkilöitä, joka ei ottanut käskyjä vastaan muilta. Hartin mukaan Austinin käsitys yksinkertaistaa asioita liiaksi. Hän vieläpä nimesi Austinin käsityksen sarkastisesti "pankkiryöstäjämalliksi" oikeudesta (*gunman situation writ large*). Austinin tulkinta lainsäätäjästä muistuttaa pankkiryöstäjää, joka hänkin esittää pakottavia määräyksiä tyyliin: "Rahat tai henki!" Suvereenin rangaistusuhalla vahvennettu käsky kuvaa ehkä tyydyttävällä tavalla rikos- tai vero-oikeuden aineellisia normeja, mutta on useita muita oikeudellisen sääntelyn aloja, joita sen kaltainen malli ei tavoita.

Ajatellaan yksityisoikeuden sääntöjä, jotka säätelevät pätevän sopimuksen tai testamentin laatimista. Niitä on vaikea mieltää suvereenin vallanpitäjän kansalaisille osoittamiksi käskyiksi, eikä säännön noudattamatta jättämisestä seuraa mitään rangaistusta ainakaan samassa merkityksessä kuin rikosoikeudellisen sääntelyn kohdalla. Kyse on pikemminkin Georg Henrik von Wrightin termein teknisestä normista: jos tahdot tehdä pätevän testamentin, sinun tulee tehdä se laissa säädettyä määrämuotoa noudattaen. Entä valtiosäännön normit pätevästä lainsäädäntömenettelystä? Niitä on vielä testamenttinormejakin vaikeampi mieltää suvereenin antamiksi käskyiksi, koska tällöin suvereeni antaisi käskyjä itselleen. Valtiosääntönormit voi nekin tulkita lainsäätäjälle osoitetuiksi teknisiksi normeiksi: jos tahdot säätää pätevän lain, se tulee säätää perustuslaissa säädettyä menettelytapaa noudattaen. Sanotunlaisten sääntöjen rikkomisen sanktiona on vain tarkoitetun säädöksen tai oikeustoimen pätemättömyys, ei varsinainen rangaistus- tai pakkotäytäntöönpanouhka.

H. L. A. Hartin mukaan moderni oikeusjärjestys koostuu kahdenlaisista oikeussäännöistä: ensiasteen velvoitesäännöistä (*primary rules of obligation*) sekä toisen asteen muuttamis-, täytäntöönpano- ja tunnistamissäännöistä (*secondary rules of change, adjudication and recognition*).

Ensiasteen velvoitesäännöt on osoitettu yksittäisille kansalaisille. Ne määrittävät yhtäältä kansalaisten keskinäisiä velvoitteita, toisaalta näiden velvoitteita julkista valtaa kohtaan. Rikos-, vahingonkorvaus- tai vero-oikeuden pakottavat käyttäytymissäännöt ovat esimerkkejä ensiasteen velvoite-

säännöistä: rikokseen syyllistynyt tuomitaan lain määräämään rangaistukseen, toiselle vahinkoa aiheuttanut on velvollinen korvaamaan aiheuttamansa vahingon, ja maksuunpannut verot on suoritettava pakkotäytäntöönpanon uhalla.[10]

Toisen asteen oikeussäännöt, joita Austinin oikeusteoria siis ei tuntenut, voidaan Hartin mukaan jakaa kolmeen ryhmään: velvoitenormien muuttamista, täytäntöönpanoa ja tunnistamista koskeviin sääntöihin. Ensinnäkin valtiosääntöoikeuden lainsäädäntötoimivaltaa koskevat säännöt sekä yksityisoikeuden kompetenssisäännöt (*rules of change*) määrittävät, miten ja kenen toimesta ensiasteen velvoitenormeja voidaan pätevällä tavalla luoda, muuttaa ja kumota. Perustuslain säännöt pätevästä lainsäädäntömenettelystä yhtä hyvin kuin pätevän testamentin, sopimuksen tai avioehdon laatimista säätelevät oikeusnormit kuuluvat tähän ryhmään. Toiseksi prosessioikeuden täytäntöönpanonormit (*rules of adjudication*) määrittävät menettelytavan, jota noudattaen ensiasteen velvoitenormit tulee panna täytäntöön tuomioistuinten ja muiden viranomaisten toimesta. Lopuksi, oikeuden viimekätinen tunnistamissääntö (*ultimate rule of recognition*) on kriteeri, jonka avulla voimassa olevat oikeussäännöt tunnistetaan päteviksi oikeussäännöiksi tuomarien, muiden viranomaisten ja yksityisten kansalaisten toimesta.

Tunnistamissääntö käsittää viittauksen oikeusjärjestyksessä hyväksyttyyn oikeuslähdeoppiin eli niihin säädöksiin, lainvalmisteluasiakirjoihin, tuomioistuinten ennakkoratkaisuihin, tavanomaisoikeudellisiin sääntöihin ja mahdolliseen muuhun lähdeaineistoon, jonka tuomarikunta on hyväksynyt itseään sitovaksi ratkaisutoiminnassaan. Hartin oma esimerkki Englannin oikeuden tunnistamissäännöstä on: "*what the Queen in Parliament enacts is (valid) law.*" Suomen oikeudessa vastaava tunnistamissääntö kuuluisi: se, mitä valtiopäiville kokoontunut eduskunta valtiosääntöä noudattaen säätää, on Suomessa voimassa olevaa oikeutta.

Hartin mukaan on kaksi välttämätöntä ja riittämätöntä ehtoa sille, että oikeusjärjestys on olemassa: ensinnäkin kansalaisten tulee yleisesti noudattaa niitä ensiasteen velvoitesääntöjä, jotka täyttävät tuossa oikeusjärjestyksessä hyväksytyt pätevyyskriteerit, ja toiseksi viranomaisten tulee tehokkaalla tavalla hyväksyä toisen asteen muuttamis-, täytäntöönpano- ja

[10] Kelsenin mukaan muun muassa rikoslain säännöt on osoitettu tuomareille ja muille lakia soveltaville viranomaisille: jos joku rikkoo rikoslain säännöksiä, tuomari on tuomittava kyseinen henkilö lain määräämään rangaistukseen.

tunnistamissäännöt oman toimintansa normatiiviseksi mittapuuksi.[11]

Hartin mukaan vasta toisen asteen muuttamis-, täytäntöönpano- ja tunnistamissääntöjen hyväksyminen ja niitä vastaavan viranomaiskoneiston käyttöönotto merkitsee siirtymää esioikeudellisesta aidosti oikeudelliseen yhteisölliseen järjestykseen.[12] Alkukantaisten kansanheimojen oikeus koostuu Hartin mukaan pelkästään ensiasteen velvoitesäännöistä, ilman tehokkaasti toimivaa viranomaiskoneistoa tai sitä vastaavia metatason sääntöjä varsinaisten velvoitesääntöjen tunnistamiseksi, muuttamiseksi tai täytäntöönpanemiseksi. Samoin kansainvälisessä oikeudessa ainakin osa toisen asteen oikeussäännöistä puuttuu, koska ei ole tehokasta lainsäädäntö- ja tuomioiden täytäntöönpanokoneistoa. Kyse on siten Hartin termein esioikeudellisesta sääntökokonaisuudesta. Hartia on kritisoitu huomauttamalla, että primitiivisten kansanheimojen yhteydessä termi "sääntö" merkitsee varsin eri asiaa kuin 1960-luvun Englannissa, mitä Hart käytti teoriansa ajatuksellisena referenssinä.

Hartin sääntökeskeistä oikeuskäsitystä on kritisoitu sillä perusteella, että se rajaa vallitsevaan yhteiskuntamoraaliin ja/tai yhteiskunnallisiin tarkoituksenmukaisuusnäkökohtiin sidoksissa olevat oikeusperiaatteet voimassa olevan oikeuden ulkopuolelle. Etenkin yhdysvaltalainen Ronald Dworkin on korostanut, että tuomarit käyttävät myös senkaltaisia sisällöllisiä oikeusperiaatteita kuin *kukaan ei saa hyötyä tekemästään vääryydestä* ratkaisua tehdessään. Toisin kuin oikeussääntöjä, oikeusperiaatteita ei Dworkinin mukaan ole mahdollista tunnistaa formaalin tunnistamissäännön avulla. Dworkinin käsitys madaltaa raja-aitaa voimassa olevan oikeuden ja yhteiskuntamoraalin ja erilaisten tarkoitussidonnaisten näkökohtien välillä, kun taas Hartin teoria toteuttaa John Austinin oikeuspositivistista ohjelmaa, jonka mukaan oikeuden systeeminen voimassaolo ja oikeuden sisällöllinen hyväksyttävyys tulee pitää erillään toisistaan. Hartin oikeuskäsitystä on myös kritisoitu sen vahvasta tuomari- ja viranomaiskeskeisyydestä: vain tuomareilta ja muilta viranomaisilta edellytetään toisen asteen muuttamis-, täy-

---

[11] Hart, *The Concept of Law*, s. 113. Vaikka Hart toteaakin teoksen alussa, ettei hän aio esittää mitään varsinaista oikeuden määritelmää, sanottu välttämättömien ja riittävien ehtojen avulla annettu luonnehdinta täyttää selvästi käsitemääritelmän kriteerin. Vrt. Hart, mts. 16–17. Hart myös huomauttaa, että kyse ei ole oikeuden määritelmästä vaan oikeuden *käsitteen* selventämisestä. Kyse on toisin sanoen viime kädessä kielenkäytön ongelmasta. Hart, mts. 208.

[12] Hartin sanoin: "a step from the pre-legal to the legal world", Hart, *The Concept of Law*, s. 91.

täntöönpano- ja tunnistamissääntöjen hyväksymistä, kun yksittäisten kansalaisten osaksi jää vain tosiasiallinen velvoitesääntöjen noudattaminen.

Koska myös metatason muuttamis- ja täytäntöönpanonormit on voitava ennen niiden soveltamista tunnistaa, oikeuden tasoja on Hartilla itse asiassa kolme: ensiasteen velvoitesäännöt, toisen tason muuttamis- ja täytäntöönpanosäännöt, jotka tuomarit ja muut viranomaiset ovat hyväksyneet oikeudellisen ratkaisutoimintansa normatiiviseksi perustaksi, sekä kolmannen tason tunnistamissääntö, jonka avulla tuomarit tunnistavat kahden edellisen tason säännöt. Hart huomauttaa, että yksittäisessä oikeusjärjestyksessä voi olla useita tunnistamissääntöjä, joita eriasteiset viranomaiset hyödyntävät ratkaisutoiminnassaan. Esimerkiksi verovirkailija tai hallintotuomari saattaa omalla oikeudenalallaan soveltaa erilaista tunnistamissääntöä – eli erilaista oikeuslähdeoppia – kuin rikos- tai siviiliasiain tuomari. Sittenkin kussakin oikeusjärjestyksessä voi Hartin mukaan olla vain yksi hierarkkisesti ylin, viimekätinen tunnistamiskriteeri, jonka avulla keskeiserottelu voimassa oleva oikeus/ei-oikeus lopulta tehdään.

Mutta onko oikeuden viimekätinen tunnistamissääntö osa "oikeutta" vai "ei-oikeutta"? Onko se itse velvoittava oikeusnormi vaiko vain kontingentti yhteiskunnallinen tosiasia tuomarikunnan keskuudessa vallitsevan säännönmukaisuuden merkityksessä? Entä miten oikea tunnistamissääntö voidaan tunnistaa mahdollisesti monien ehdokkaiden joukosta? Päättymätön regressi eli viittaus (n+1)-tason tunnistamissääntöön n-tason tunnistamissäännön tunnistamiseksi aina *ad infinitum*, on määritelmällisesti suljettu pois, koska nyt on kyse oikeuden viimekätisestä pätevyyskriteeristä. Onko tunnistamissääntöä siis sovellettava myös itseensä tavalla, joka olisi yhdenmukainen Niklas Luhmannin ja Gunther Teubnerin autopoieettisen ja systeemiteoreettisen oikeuskäsityksen kanssa, missä systeemisesti käsitetty oikeus päättää itse omista rajoistaan ja oikeudellisen velvoittavuuden kriteereistä? Vai onko vain hyväksyttävä se teoreettisessa katsannossa varsin epätyydyttävä käsitys, että tuomarit arvatenkin tietävät mitä tekevät, eikä teoreetikko voi omassa analyysissään päästä sen pidemmälle.[13] Hart väistää vaikean kysymyksen tunnistamissäännön oikeus/ei-oikeus tai normi/fakta -luokittelusta viittaamalla kahteen mahdolliseen näkökulmaan oikeuteen.

---

[13] Olen pohtinut sanottua kysymystä kirjoituksessani Oikeuden viimekätisen pätevyyskriteerin ratkeamaton ongelma: onko Hartin tunnistamissääntö velvoittava oikeussääntö vai yhteiskunnallinen tosiasia? Lakimies 5/2000, ss. 671–689.

Kaksi näkökulmaa oikeuteen

Hart toteaa, että on kaksi näkökulmaa oikeuteen: yhtäältä tuomarin sisäinen näkökulma, toisaalta oikeussosiologin tai muun yhteiskuntatieteen tutkijan ulkoinen näkökulma oikeuteen.[14]

Oikeutta ulkoisesta näkökulmasta koskevat tosiasialauseet (*external statements of fact*) esittävät väitteen oikeussäännön empiirisestä tai tosiasiallisesta olemassaolosta tuomioistuin- ja viranomaiskäytännössä. Näkökulma on oikeussosiologin tai muun oikeuden ulkoisen tarkkailijan näkökulma, joka ei ole sitoutunut sanottuihin oikeussääntöihin oman ja toisten käyttäytymisen normatiivisena arviointikriteerinä. Hartin esimerkki ulkoisesta näkökulmasta oikeuteen on: "Englannissa hyväksytään oikeudeksi ... se mitä kuningatar valtiopäiville kokoontuneessa parlamentissa säätää".[15]

Sisäisestä näkökulmasta esitetyt voimassaolo- tai pätevyyslauseet (*internal statements of validity*) ovat lauseita, joissa yhteisesti hyväksyttyä sääntöjoukkoa käytetään normatiivisena mittapuuna, jonka avulla omaa ja toisten käyttäytymistä arvioidaan. Sisäistä näkökulmaa edustavat lauseet sisältävät vaateen norminmukaisesta käyttäytymisestä sekä normatiivisen moitteen tilanteessa, jossa käyttäytymisstandardeja ei asianmukaisesti noudateta. Normatiivisesti sävyttyneet termit kuten "pitää", "täytyy" tai "pitäisi"[16] ovat tavallisesti osoituksena sisäisestä näkökulmasta oikeuteen. Senkaltaisen kielenkäytön on tarkoitus kiinnittää huomiota voimassa olevan oikeuden kansalaisille ja viranomaisille asettamiin käyttäytymisodotuksiin. Hartin esimerkki tuomarin, muun viranomaisen tai oikeudellisen riidan osapuoleksi joutuneen yksityisen kansalaisen sisäisestä näkökulmasta oikeuteen on: "Voimassa olevan oikeuden mukaan on siten, että ...".[17]

Niin kuin Neil MacCormick on huomauttanut, Hartin kahtiajako tuomarin sisäiseen ja sosiologin ulkoiseen näkökulmaan oikeuteen sivuuttaa oikeusteorian ja etenkin lainopin oikeudellisen tiedonintressin.[18] Lainoppi tuottaa voimassa olevaa oikeutta koskevia tulkintalauseita, mutta senkaltaiset lauseet eivät sovi riidatta kumpaankaan Hartin kategorioista sisäinen tai

---

[14] Hart, *The Concept of Law*, s. 83, 86–88, 96 ja 99.

[15] "In England they recognise as law ... whatever the Queen in Parliament enacts", Hart, *ibid.*, s. 99.

[16] Engl.: *ought*, *must* ja *should*.

[17] "It is the law that ...", Hart, *The Concept of Law*, s. 99.

[18] MacCormick, *H.L.A. Hart*, ss. 37–40, 43.

ulkoinen näkökulma. Lainopin tiedonintressiä voi kutsua MacCormickin termein hermeneuttiseksi näkökulmaksi oikeuteen, joka sijoittuu tuomarin sisäisen ja sosiologin ulkoisen näkökulman väliin.[19] Lainoppi jakaa tuomarin laintulkintaintressin ilman, että se olisi sidottu tuomarin ratkaisupakkoon tai välttämättä edes samaan oikeuslähdeoppiin tai tunnistamissääntöön kuin tuomarikunta. Itse asiassa jo tuomari Oliver Wendell Holmes, Jr.:n "pahan miehen" eli lainrikkojan näkökulma oikeuteen, missä arvioitavana on vain se, "mitä (esimerkiksi) Englannin tai Massachusettsin tuomioistuimet tulevat asiassa tekemään, jos toimin niin-tai-näin", sisältää senkaltaisen hermeneuttis-tulkinnallisen elementin.

Oikeuden tulkintaoppi

Hartin tulkintaoppi perustuu kielen semanttisen avoimuuden (*open texture*) varaan. Hartin mukaan kielen käsitteillä on yhtäältä vakiintunut tai semanttisesti lukkoon lyöty merkityksen ydinvyöhyke, toisaalta semanttisesti avoin merkityksen reunavyöhyke, jolla useat tulkinnat ovat mahdollisia. Koska oikeussäännöt ilmaistaan kielen avulla, myös ne ovat vääjäämättä semanttisesti avoimia eli niiden mahdollisia merkityksiä ei voi ennalta määrittää.[20] Tämä tekee samalla mahdolliseksi sen, että oikeudellinen sääntely voi vastata tulevaisuudessa toteutuvien, täysin uudenlaisten yhteiskunnallisten tilanteiden haasteisiin yleisten sääntöjen muodossa.

Ajatellaan esimerkiksi sääntöä: "Ajoneuvolla ajo puistossa on kielletty!" Mitä tarkoitetaan termillä *ajoneuvo*? Autot, moottoripyörät ja mopot ovat tässä riidattomia tapauksia eli ne sijoittuvat säännön ja sen sisältämän käsitteen merkityksen ydinvyöhykkeelle. Sitä vastoin senkaltaiset kulkuvälineet kuin moottoroitu pyörätuoli, rullasukset, potkulauta tai venäläisten avaruusinsinöörien kesällä 2000 kehittämät polttomoottorikäyttöiset hyppykengät ovat aidosti monitulkintaisia suhteessa sanottuun sääntöön eli ne sijoittuvat sen merkityksen reunavyöhykkeelle. Entä saako puistoon ajaa joukon historiallisia sotilasajoneuvoja, jotka liittyvät puistossa viikonloppuna vietettävään muistojuhlaan?

Tilanteessa, jossa sääntö on semanttisesti monitulkintainen, tuomari to-

---

[19] MacCormick käyttää myös termiä "ei-äärimmäinen ulkoinen näkökulma" oikeuteen.

[20] Oikeuden tulkinnasta, ks. Hart, *The Concept of Law*, ss. 121–150 (luku "Formalism and Rule-Scepticism") ja s. 200.

teuttaa Hartin mukaan lainsäätäjän vapaata harkintaa valitessaan mielestään perustelluimman tulkintavaihtoehdon useiden ehdokkaiden joukosta. Hart myös sulkee pois kaksi toisilleen vastakkaista tulkintaideologiaa: yhtäältä saksalaisten käsitelainoppineiden esittämän idean oikeudellisen käsitesysteemin ennalta lukkoon lyödyistä merkityksistä sekä siihen liittyen yhdestä oikeasta ratkaisusta oikeudelliseen ongelmaan, toisaalta yhdysvaltalaisten oikeusrealistien ja *Critical Legal Studies* -koulun tutkijoiden esittämän teesin oikeussääntöjen radikaalista monitulkintaisuudesta ja eri tulkintavaihtoehtojen samanarvoisuudesta.

Lon L. Fuller on kritisoinut Hartin tulkintaoppia sillä perusteella, että Hart sivuuttaa oikeussääntöjen yhteiskunnallisen kontekstin tai tavoitteellisen elementin ja käsittelee tulkintaa pelkästään semanttis-kielellisenä operaationa. Esimerkiksi ajoneuvojen ajo puistoon edellä esitetyssä esimerkissä ratkeaa säännöksen yhteisöllisen tarkoituksen perusteella: jos kiellon tavoitteena on ollut rauhoittaa puisto tavanomaisen läpiajoliikenteen mukanaan tuomalta meteliltä, vaaratilanteilta ja ilmansaasteilta, museoajoneuvojen ajaminen puistoon erityisen juhlatilaisuuden yhteydessä tuskin loukkaa tuota säännön perustetta. Ronald Dworkin on puolestaan huomauttanut, että aidosti tulkinnanvaraisessa lainsoveltamistilanteessa tuomarin tulee soveltaa myös oikeusjärjestyksen hyväksymiä oikeusperiaatteita, joihin kansalaisten oikeudet viime kädessä perustuvat. Tuomarin harkinta ei ole milloinkaan lainsäätäjän vapaan harkinnan kaltaista vaan se on aina sisällöllisten oikeusperiaatteiden sitomaa. Dworkinin mukaan Hartin oikeusteorian ei ota kansalaisten oikeuksia vakavasti.[21]

Luonnonoikeuden vähimmäissisältö

John Austinin tavoin Hart tekee käsitteellisen eron oikeuden muodollisen voimassaolon ja oikeuden sisällöllisen hyväksyttävyyden välillä, rajaten vallitsevan yhteiskuntamoraalin periaatteet positivistisen oikeuskäsitteen ulkopuolelle. Yhtä kaikki, hänen teoriaansa sisältyy luonnonoikeudellinen elementti, jota Hart kutsuu termillä *luonnonoikeuden vähimmäissisältö* (*minimum content of natural law*). Hartin perustelut tukeutuvat eräisiin ihmisluontoa ja ihmisen elintilaa koskeviin itsestäänselvyyksiin. Koska

[21] Dworkinin *Taking Rights Seriously* ja etenkin sen kaksiosainen kirjoitus "The Model of Rules, I–II" on Hartin positivistisen ja sääntökeskeisen oikeuskäsityksen kritiikkiä.

ihmisyhteisö ei ole itsetuhoinen "itsemurhakerho" vaan pyrkii elämän jatkumiseen ja yhteisön säilymiseen, seuraavat ihmistä koskevat truismit on syytä hyväksyä kaiken oikeudellisen sääntelyn perustaksi:

(1) ihmisten haavoittuvuus,
(2) summittainen tasavahvuus,
(3) rajallinen epäitsekkyys,
(4) käytettävissä olevien resurssien rajallisuus ja
(5) rajallinen ymmärrys ja tahdonvoima

Hartin mukaan lainsäätäjä, joka sivuuttaisi täysin kansalaisten hengen, terveyden, ruumiillisen koskemattomuuden ja jonkinlaisen omaisuuden suojan, ei voisi luottaa näiden normikonformiteettiin eli vapaaehtoiseen oikeussääntöjen noudattamiseen minkään muunkaan oikeudellisen järjestelyn kohdalla. Niinpä luonnonoikeusopin "terveen järjen mukainen ydinsisältö" käsittää sanotun kaltaiset oikeusohjeet itse kullekin tärkeiden perusarvojen suojasta sekä yhteisten resurssien jaosta.

On jonkin verran epäselvää, mikä Hartin hahmottelemien luonnonoikeuden vähimmäissääntöjen asema on hänen oikeudellisessa ajattelussaan. Kyse ei ehkä sittenkään ole aidosti sisällöllisistä moraaliperiaatteista perinteisen luonnonoikeusopin tarkoittamassa merkityksessä. Lon L. Fullerin kanssa käymässään ajatustenvaihdossa Hart kritisoi ankarasti tämän ideaa "oikeuden sisäisestä moraalista" (*internal morality of law*) tai "moraalista, joka tekee oikeuden mahdolliseksi" (*the morality that makes law possible*). Hart jopa vertasi Fullerin metatason sääntöjä sarkastisesti myrkyttämisen moraaliin (*morality of poisoning*): "jos tahdot tehokkaasti myrkyttää jonkun, niin vältä myrkkyjä, joiden muoto, väri tai koko on omiaan herättämään uhrin huomion".[22] Fullerin metasäännöissä oli toisin sanoen kyse vain ylipäätään tavoitteellisen toiminnan pelisäännöistä tai lainsäätäjälle osoitetuista teknisistä normeista: jos tahdot saada aikaan edes jollain tavoin tehokkaan oikeusjärjestyksen, toimi lainsäätäjänä siten, että kunnioitat kansalaisten henkeä, terveyttä ja ruumiillista koskemattomuutta, välttämätöntä omaisuuden suojaa, ja niin edelleen.

---

[22] Hart, *The Concept of Law*, ss. 189–195; Hart, "Lon L. Fuller: *The Morality of Law*", teoksessa Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, ss. 343–363 ja etenkin s. 350. Vrt. Fuller, *The Morality of Law*, etenkin ss. 33–94.

Lopuksi

Hartin vaikutus englantilaisen kielialueen analyyttiseen oikeusteoriaan on ollut keskeinen, ja häntä pidetään perustellusti yhtenä tämän koulun merkittävimmistä kirjoittajista. Hartin tekstit ovat tavallisesti varsin helposti lähestyttävissä niiden kielellisen selkeyden vuoksi, missä Hart toteuttaa Oxfordin arkikielen filosofian *common sense* -ideologiaa parhaimmillaan. Toisaalta Hart ei ole epäröinyt tarttua monille analyytikoille usein etäisiksi jääneisiin moraalin ja yhteiskunnan kysymyksiin, mistä on seurannut monta hyödyllistä älyllistä debattia: oikeuden ja moraalin suhde (Hart vs. Fuller ja Hart vs. Lord Devlin), rikosoikeudellisen vastuun yleiset edellytykset ja rangaistuksen oikeuttaminen (Hart vs. Wootton) sekä oikeussäännöt ja oikeusperiaatteet suhteessa voimassa olevaan oikeuteen (Hart vs. Dworkin). Hartin vastine Dworkinille sisältyi tosin vasta *The Concept of Law*'n postuumisti julkaistuihin jälkisanoihin.

Hartin teoreettisena lähtökohtana *The Concept of Law* -teoksessa oli John Austinin positivistinen oikeusteoria, jota Hart arvioi kriittisesti rekonstruoituaan sen ensin "vahvimmassa mahdollisessa muodossa". Austinin klassinen oikeuspositivismi on selkeä ja johdonmukainen teoria oikeudesta mutta samalla liian yksinkertaistettu teoria toimiakseen tyydyttävästi modernin oikeuden mallina. Hans Kelsenin *Puhtaan oikeusopin* normativismi olisi tarjonnut Hartille paremman vastuksen. Hartin tunnistamissääntö (*rule of recognition*) onkin selvästi ajatuksellinen vaihtoehto Kelsenin transsendentaalis-loogiselle perusnormille (*Grundnorm*), mutta keskeisvertailu näiden kahden välillä on sijoitettu teoksen kahteen alaviitteeseen päätekstin sijaan.[23] Hartin oikeusteoriaa voi näin lukea kielifilosofisesti suuntautuneena versiona oikeuspositivismista, missä voimassa oleva oikeus määritetään tunnistamissäännön eli tuomarikunnan kollektiivisesti hyväksymän oikeuslähdeopin avulla suvereenin vallanpitäjän antamien käskyjen (Austin) tai transsendentaalis-loogisen perusnormiolettaman (Kelsen) sijaan.

H. L. A. Hartin analyyttista oikeusteoriaa ovat jatkaneet etenkin Neil MacCormick (*Legal Reasoning and Legal Theory*) ja Joseph Raz (*The Concept of A Legal System*). Hartin kriitikoista merkittävin on ollut Ronald Dworkin (*Taking Rights Seriously*, *Law's Empire*), joka nimitettiin Oxfordin yliopiston oikeusteorian professoriksi Hartin jälkeen.

---

[23] Hart, *The Concept of Law*, ss. 245–246 (alav. s. 97) ja s. 247 (alav. s. 100).

Lähteet

Aarnio, Aulis: *Perillisen oikeusasemasta.* Suomalaisen lakimiesyhdistyksen julkaisuja, B:153, Helsinki 1967.

Austin, John: *The Province of Jurisprudence Determined.* Edited by H. L. A. Hart. Weidenfeld & Nicholson, London 1954 (1832).

Austin, John L.: *How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955.* Edited by J.O. Urmson and Marina Sbisà. Oxford University Press, Oxford – New York 1962.

Devlin, Lord: *The Enforcement of Morals.* Oxford University Press, Oxford 1959.

Dworkin, Ronald: *Law's Empire.* Fontana Masterguides, London 1986.

Dworkin, Ronald: *Taking Rights Seriously.* With a New Appendix, a Response to Critics. Harvard University Press, Cambridge in Massachusetts 1978 (1977).

Fuller, Lon L.: *The Morality of Law.* Revised edition. New Haven and London: Yale University Press, 1969 (1964).

Hart, H. L. A.: The Ascription of Responsibility and Rights. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1948–49. Reprinted in A. G. N. Flew (toim.): *Logic and Language.* Basil Blackwell, Oxford 1951, ss. 145–166.

Hart, H. L. A.: *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory.* Clarendon Press, Oxford 1982.

Hart, H. L. A.: *The Concept of Law.* Clarendon Press, Oxford 1961.

Hart, H. L. A.: *The Concept of Law.* Second Edition, with a Postscript by Hart, edited by Penelope A. Bulloch and Joseph Raz. Clarendon Press, Oxford 1994.

Hart, H. L. A.: *Essays in Jurisprudence and Philosophy.* Clarendon Press, Oxford 1983.

Hart, H. L. A.: *Law, Liberty and Morality.* Clarendon Press, Oxford 1963.

Hart, H. L. A.: *The Morality of the Criminal Law: Two Lectures.* Jerusalem at the Magnes Press, The Hebrew University & Oxford University Press, Oxford 1965.

Hart, H. L. A.: *Punishment and Responsibility.* Clarendon Press, Oxford 1967.

Hart, H. L. A.: – Honoré, A. M.:*Causation in the Law.* Clarendon Press, Oxford 1959.

MacCormick, Neil: *H. L. A. Hart. Jurists: Profiles in Legal Theory.* Edward Arnold, London 1981.

MacCormick, Neil: *Legal Reasoning and Legal Theory.* Oxford University Press, Oxford 1978.

Raz, Joseph: *The Concept of a Legal System. An Introduction to the Theory of Legal System.* Clarendon Press, Oxford 1970.

Siltala, Raimo: Oikeuden viimekätisen pätevyyskriteerin ratkeamaton ongelma: onko Hartin tunnistamissääntö velvoittava oikeussääntö vai yhteiskunnallinen tosiasia? *Lakimies* 5/2000, ss. 671–689.

Kirjallisuutta

H. L. A. Hartin keskeiset teokset: Hart, H. L. A.: *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory.* Clarendon Press, Oxford 1982. Hart, H. L. A.: *The Concept of Law.* Clarendon Press, Oxford 1961. Hart, H. L. A.: *The Concept of Law.* Second Edition, with

a Postscript by Hart, edited by Penelope A. Bulloch and Joseph Raz. Clarendon Press, Oxford 1994. Hart, H. L. A.: *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Clarendon Press, Oxford 1983. Hart, H. L. A.: *Law, Liberty and Morality*. Clarendon Press, Oxford 1963. Hart, H. L. A.: *The Morality of the Criminal Law: Two Lectures*. Jerusalem at the Magnes Press, The Hebrew University & Oxford University Press, Oxford 1965. Hart, H. L. A.: *Punishment and Responsibility*. Clarendon Press, Oxford 1967. Hart, H. L. A.: & Honoré, A. M.: *Causation in the Law*. Clarendon Press, Oxford 1959.

Kommentaarikirjallisuutta: Baker, Brenda M.: "H. L. A. Hart", hakusana teoksessa Christopher, B. Gray, (toim.): *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*. Garland Publishing, Inc., New York & London 1999, s. 345–348. Bayles, Michael D.: *Hart's Legal Philosophy: An Examination*. Law and Philosophy Library, vol. 17. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London 1992. Dworkin, Ronald: *Taking Rights Seriously*. With a New Appendix, a Response to Critics. Harvard University Press, Cambridge in Massachusetts 1978 (1977). MacCormick, Neil: *H. L. A. Hart. Jurists: Profiles in Legal Theory*. Edward Arnold, London 1981. Martin, Michael: *The Legal Philosophy of H. L. A. Hart: A Critical Appraisal*. Temple University Press, Philadelphia 1987.

Susanna Snell

5 Hannah Arendt ja oikeuden poliittinen perusta

Hannah Arendt (1906–1975) syntyi assimiloituneeseen juutalaisperheeseen Hannoverissa ja eli lapsuutensa Königsbergissä. Hän sai filosofisen koulutuksensa Saksan yliopistoissa 1920-luvulla opettajinaan Martin Heidegger ja Karl Jaspers. 1930-luvun tapahtumat herättivät Arendtin poliittisesti. Hän joutui pakenemaan Saksasta Ranskaan 1933. Kun Saksa taas alkoi miehittää Ranskaa onnistui Arendt pakenemaan Amerikkaan 1941. Arendt asui kuolemaansa asti New Yorkissa, mutta vieraili sodan jälkeen myös ahkerasti Euroopassa. Kirjallisessa tuotannossaan Arendt sekä voimakkaasti kommentoi aikansa poliittisia ilmiöitä että reflektoi suhdettaan eurooppalaisen filosofian perinteeseen, erityisesti opettajiensa Heideggerin ja Jaspersin filosofiaan.

Arendtin ensimmäinen merkittävä teos on *The Origins of Totalitarianism* (1951), jossa Arendt tutkii laajasti totalitarismin syntyyn vaikuttaneiden tekijöiden historiaa. Keskeisenä pidetään myös *The Human Conditionia* (1958), jossa Arendt tuo esiin käsityksensä toiminnasta. Arendt syyttää teoksessaan filosofian historiaa ihmisten välisen toiminnan unohtamisesta ja aliarvostamisesta, koska filosofia pitää ajattelua ensisijaisena suhteessa toimintaan. Esseekokoelma *Between Past and Future* samalta aikakaudelta valottaa lisää ympäröivää filosofista problematiikkaa. *On Revolution* (1963) pyrkii tarkastelemaan poliittisuutta ilman filosofian aliarvioivaa perspektiiviä. Muita Arendtin englanninkielisiä esseekokoelmia ovat *Men in Dark Times* (1968), *Crisis of the Republic* (1972) ja *Essays in Understanding 1930–1954* (1994).

Eräänlainen käännekohta Arendtin tuotannossa on *Eichmann in Jerusalem*, reportaasi Adolf Eichmannin, Israelin tiedustelupalvelun kiinni ottaman natsijohtajan, oikeudenkäynnistä 1963. Tapaus Eichmann herätti Arendtin arvioimaan uudelleen ajattelun merkitystä toiminnalle. Arendtin viimeisin teos *The Life of the Mind* (1971, 1978) käsittelee ajattelua ja tahtomista. Näitä mielen toimintoja harjoittaessaan ihmiset eivät suoranai-

sesti oli tekemisissä toistensa kanssa, mutta Arendt ei edelleenkään halua alistaa maailmassa ja muiden parissa toimintaa ajattelulle vaan käsittelee ajattelua toiminnasta riippuvaisena. Arendt kuoli 1975 New Yorkissa. Hän oli juuri aloittamassa *The Life of the Mindin* kolmatta osaa arvostelemisesta. Postuumisti julkaistu luentokurssi *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982) raottaa hieman porttia Arendtin ajatuksiin tästä aiheesta.

Arendtin elämänvaiheet on dokumentoinut yksityiskohtaisesti Elisabeth Young-Bruehl 1982 ilmestyneessä elämänkerrassa. Tämä teos toi esiin englanninkieliselle yleisölle Arendtin voimakkaat kytkökset saksalaisen filosofian perinteeseen ja toimi alkusysäyksenä 1980-luvulla heränneelle ja 1990-luvulla kiihtyneelle Arendt-tutkimukselle. Arendtin elämänvaiheita valottavat lisäksi useat hänen jäämistöstään julkaistut kirjeenvaihdot. (Esim. Arendt/Jaspers 1985 ja Arendt/Heidegger 1998).

Filosofian ja politiikan vastakkaisuus

Hannah Arendt piti työsarkanaan politiikan teoriaa. Hänen tuotantonsa keskeisiä teemoja on poliittisuuden ymmärtäminen ja esiin tuominen siitä varjosta, johon filosofian historia on sen hänen mukaansa jättänyt. Filosofia ja politiikka asettuvat Arendtin ajattelussa vastakkain. Filosofian sarkana on perinteisesti ollut pysyvän totuuden etsiminen ilmiöiden ja ihmisten moninaisuuden takaa. Poliittisuudella Arendt tarkoittaa monien erilaisten ihmisten parissa toimimista. Filosofia ajattelun harjoittamisena pyrkii vetäytymään maailmasta ja toisten ihmisten kanssa toimimisen parista. Filosofi pyrkii sulkemaan toiminnassa paljastuvan ihmisen mielipiteiden moninaisuuden ulkopuolelleen ja löytämään omalla ajattelullaan yhden totuuden.

Arendtin mukaan yhteiskuntafilosofia Platonista lähtien on pyrkinyt luomaan ajattelun voimin mallin hyvästä ja oikeasta yhteiskunnasta ja sen jälkeen olettanut että kun tämä malli saadaan toteutettua, tulee yhteiskunnastakin oikeudenmukainen. Yhden filosofin kehittämä malli taas ei Arendtin mukaan voi taata yhteiskunnan oikeudenmukaisuutta. Politiikalle on ominaista ihmisten moninaisuus, sen sijaan yhden totuuden mallin iskostaminen yhteiskuntaan tappaa moninaisuuden. Politiikan tehtävänä on taata moninaisuuden esiin tulemisen mahdollisuus eikä alistaa ihmisten toimintaa yhdelle idealle. Poliittisuuden merkitys kytkeytyy Arendtilla myös vapauteen. Vapaus on kykyä aloittaa jotain uutta, toimia niin, että erityisyys ja erilaisuus manifestoituu. Vapaus on Arendtin ajattelussa sekä poliittisen

toiminnan edellytys että tarkoitus.[1]

Arendtin käsitys siitä, mitä poliittisuus tarkoittaa poikkeaa siinä mielessä monesta muusta kannasta, että poliittisuus ei ole hänen mukaansa vain itsekästä omien etujen ajamista tai pelkkää valtapeliä negatiivisessa mielessä. Arendtin tuotannon johtolanka on etsiä poliittisen toiminnan positiivisia muotoja ja selvittää kuinka ihmiset yhteistoiminnallaan luovat edellytyksiä vapaudelle.

Vaikka vapaus on Arendtille hyvin keskeinen, ei hän kuitenkaan ole perinteinen liberalisti. Arendt ei hyväksy liberalismin ihmiskäsitystä lähtökohdaksi. Hänen mukaansa ihmisten olemista ei voi tarkastella vain yksilöstä käsin vaan oleellista ovat ihmisten suhteet toisiin ja ympäröivään maailmaan. Silti Arendtille vapaus on äärimmäisen tärkeää ja koko poliittisen toiminnan tarkoitus. Arendtin mukaan vapaus on vasta poliittisen toiminnan aikaansaannosta ja vallitsee ihmisten välillä. Se ei kuulu yksilöille automaattisesti. Vapaus niin kuin oikeudetkin pitää perustaa ja niiden säilyttämisen puolesta täytyy toimia.

Mutta Arendtin vapauskäsityksessä ei ole kyse myöskään vapaudesta autonomiana tai itsehallintana. Ihmisten vapaa toiminta on riippuvainen yhteisistä edellytyksistä ja ei siksi koskaan voi olla täysin muista riippumatonta. Minkään yhteisöllisen entiteetin, kuten kansan, yhteistahdon muodostus ja autonomia ei myöskään ole Arendtin perspektiivistä toivottavaa. Tällaiset ajatusmallit pyrkivät pikemminkin homogenisoimaan yhteisön kuin kunnioittamaan eroja ja moninaisuutta. Tässä mielessä Arendt poikkeaa myös joistakin kommunitaristisiksi nimitetyistä ajatussuunnista.

Arendtin mukaan vapaus siis riippuu yhteisistä institutionaalisista puitteista, jotka pitää muodostaa vapauden toteutumisen mahdollisuutta silmällä pitäen. Oikeusjärjestys on merkittävä osa tätä institutionaalista puitetta, ja parhaimmillaan on siis mukana turvaamassa ihmisten vapautta toimia.

Arendtin ajattelussa on kaksi oikeusfilosofian kannalta merkittävää aspektia, joissa poliittisuuden perustavuus korostuu. Ensimmäinen koskee poliittisen yhteisön ja oikeuden perustamista, toinen arvostelukykyä. Kummassakin tapauksessa olennaista on riippuvuus toisista, ihmisten parissa toimiminen heidän moninaisuutensa huomioon ottaen.

---

[1] Arendt, Hannah: *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago 1958, s. 227. Arendt, Hannah: *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. Faber and Faber, London 1961, s. 146 ja 152–153.

Arendt siis kieltää universaalin moraali- tai yhteiskuntafilosofian olemassaolon, jonka avulla toiminnan oikeus ja vääryys voitaisiin järjestelmällisesti määritellä. Tämä itsenäisen filosofisen perustelun puuttuminen vaikuttaa myös Arendtin käsityksiin laeista ja oikeuksista. Niiden oikeutta ja vääryyttä ei voi arvioida mistään moraalifilosofisesta teoriasta käsin. Mutta Arendt ei ole naiivi oikeuspositivisti siinä mielessä, että oikeus vain itsekseen asettaisi oikean ja väärään. Oikeuden perusta on siinä mielessä poliittinen, että oikeuden asettavat ihmiset yhteistoiminnallaan.

Valta, auktoriteetti ja vallankumous

Jos ihmiset siis yhteistoiminnallaan perustavat oikeuden, herää kysymys millä perusteella arvioidaan oikeuden legitiimiyttä. Eurooppalaisen oikeusajattelun historiassa on ollut tyypillistä olettaa jokin ulkopuolinen lähde, mihin lain auktoriteetti perustuu. Arendtin mukaan ei kuitenkaan ole mitenkään itsestään selvää, että laeille ja oikeudelle täytyy löytää oikeutukseksi joku niiden ulkopuolinen ja yläpuolinen lähde.

Arendt pitää tärkeänä erottaa toisistaan valta, väkivalta ja auktoriteetti. Valta perustuu ihmisten yhteiselle toiminnalle ja heidän vastavuoroisesti toisilleen tekemille lupauksille. Sopimukset sitovat ihmisiä yhteen ja takaavat heidän välisiä olosuhteitaan. Valta syntyy kun ihmiset liittyvät yhteen. Se ei synny pakolla vaan vapaaehtoisesti.[2]

Auktoriteetti taas on Arendtin mukaan jotain kyseenalaistamattomasti hyväksyttyä. Jos valta syntyy, kun ihmiset liittyvät vapaaehtoisesti yhteen, perustuu auktoriteetti taas perinteen olemassaolevalle hierarkialle. Auktoriteetti ei kuitenkaan Arendtin mukaan pakota väkivalloin, koska se hyväksytään mukisematta. Tyypillinen esimerkki auktoriteetista on kirkko keskiajalla.[3]

Nykyaikana auktoriteetit ovat sen sijaan Arendtin mukaan kadonneet. Enää ei ole instansseja, joiden oikeutukseen sokeasti luotettaisiin. Auktoriteettien puute ei Arendtista ole välttämättä lainkaan huono asia, mutta länsimaiselle oikeusajattelulle se tuottaa teoreettisia ongelmia. Arendtin mukaan tämä perinne on pitkään olettanut lakien perimmäiseksi perustaksi

---

[2] Arendt, Hannah: *Crisis of the Republic*. Harcourt, Brace & Company, New York 1972, 143. Arendt, Hannah: *On Revolution*. Penguin Books, London 1963, s. 170 ja 181.

[3] Arendt 1961, s. 91–94. Arendt 1972, s. 144.

kyseenalaistamattoman auktoriteetin.[4]

Arendt käsittelee poliittisen yhteisön perustamista ja lakien säätämistä *On revolution* -teoksessa. Vallankumous on Arendtille siksi rakas esimerkki, että siinä tulevat esiin hänen toimintaa koskevan käsityksensä useat aspektit yhteen kietoutuneena. Vallankumous on sekä yhteistoimintaa että uuden aloittamista, ja modernin ajan vallankumouksien tarkoituksina on usein ollut vapauden perustaminen.

Arendtin kannalta oleellista on siis myös se, että toiminta, uuden aloittaminen ja perustaminen ei nojaa väkivallalle. Kirjoittaessaan vallankumouksesta Arendt tahtoo tuoda esiin sen, ettei vanhasta vallasta vapautuminen vielä riitä, vaan muutoksen aikaansaamiseksi on perustettava myös uusi järjestys, joka turvaa vapauden. Vaikka vallankumouksen ensimmäisessä vapautumisvaiheessa turvauduttaisiinkin väkivaltaan, ei väkivalta riitä uuden järjestyksen perustamiseen. Siihen tarvitaan yhteistoimintaa ja sopimuksia.[5] Arendtin näkökulmasta poliittisen tai oikeusjärjestelmän perusta ei lepää väkivallalla, kun se on perustettu yhdessä toimien. Vaikka edellisen järjestelmän kumoaminen olisi väkivaltainen, ei itse kumoaminen vielä perusta mitään. Uuden vallan perustamiseen tarvitaan ihmisten välistä toimintaa, joka ei nojaa väkivallalle.

Keskeisiä esimerkkejä, joita Arendt vertailee *On revolution* -teoksessaan, ovat Amerikan ja Ranskan vallankumoukset. Molemmissa vallankumouksissa oli perusperiaatteena, että valta kuuluu kansalle ja kansa, ihmiset, ovat vallan legitiimiyden lähde. Tätä periaatetta tulkittiin kuitenkin radikaalisti eri tavoin Ranskan ja Amerikan vallankumouksissa, ja siksi ne Arendtin mielestä ovatkin vallankumouksina hyvin erilaisia ja päätyivät erilaisin seurauksin.[6] Lisäksi molemmat sortuivat etsimään laeille absoluuttista oikeutusta sille tuonpuoleisesta, transsendentista lähteestä. Tämä ajattelumalli kuitenkaan ole Arendtin mukaan välttämätön. Euroopan historiassa on myös ajateltu toisin. Kreikkalaiset ja roomalaiset eivät kumpikaan etsineet laeille ihmisten ulkopuolista lähdettä.

Kreikkalaisille auktoriteetin käsite oli Arendtin mukaan vielä vieras. Platonin *Valtio* tavallaan vasta pohjusti tietä filosofiselle auktoriteetille poliittisissa asioissa.[7] Mutta kreikkalaisten lainsäädäntö nojasi hyvin pitkälle vielä vallitse-

---

4 Arendt 1961, s. 141. Arendt 1963, s. 185.

5 Arendt 1963, s. 142 ja 213–214.

6 Arendt 1963, s. 179.

7 Ks. Mikko Lahtisen artikkeli Platonista *Filosofien oikeus I* -teoksessa.

vin tapojen varaan. Arendtin mukaan kreikkalaisilla *nomos*, tavat ja lait, asettui vastakkain luonnon, *fysis*, kanssa. *Nomos* oli ihmisten luomaa kun luonto taas synnytti itse itsensä. Lakien säätäjä saattoi kreikkalaiseen kaupunkivaltioon tulla sen ulkopuolelta, olla vieraasta paikasta, mutta mikään yli-inhimillinen olento kreikkalaisten lainsäätäjä ei Arendtin mukaan ollut.[8]

Roomalaisten lakien auktoriteetti taas oli peräisin Rooman perustamistapahtumasta, jonka arvoa roomalainen poliittinen perinne ja uskonnolliset käytännöt jatkuvasti korostivat. Perustamistapahtuma ei ollut inhimillisen toiminnan ulkopuolella, mutta sen auktoriteettia pidettiin hengissä myös esi-isien palvonnan avulla.[9]

Roomalaisten käsityksessä laista on Arendtin mukaan myös se etu, että laki oli heille pikemminkin suhde ihmisten välillä, kuin käsky tai komento. Tässä mielessä roomalainen oikeusajattelu poikkesi juutalais-kristillisestä traditiosta, jossa laki ymmärrettiin käskynä, jota on toteltava. Juutalais-kristillisen perinteen käskevä jumala asettui keskiajan myötä myös kaiken maallisen lain yläpuolelle, mutta samalla takaamaan maalisten lakien oikeutuksen. Omalla tavallaan vallankumousten aikaa edeltänyt absolutismin kausi taas oli keskiajalta periytyneen jumalakeskeisen maailmankäsityksen huipentuma. Jumalan tilalle oli vain astunut kuningas, jonka vuorostaan katsottiin olevan absoluuttinen vallan lähde ja samalla kaikkien lakien perusta.[10]

Ranskan vallankumous pyrki pääsemään eroon absolutismista, kuninkaan suvereenista vallasta. Mutta Arendtin mukaan ottaessaan Rousseaun teoreettiseksi innoittajakseen vallankumous ei päässyt eroon halusta löytää laeille absoluuttinen perusta. Rousseaun yleistahdosta tuli vain korvike kuninkaan tahdolle.

> ... Rousseau's notion of a General will, inspiring and directing the nation as though it were no longer composed of a multitude but actually formed one person, became axiomatic for all factions and parties of the French Revolution, because it was indeed the theoretical substitute for the sovereign will of an absolute monarch.[11]

Ranskan vallankumouksen teoriassa yleistahdosta tuli sekä vallan että auktoriteetin lähde. Tämä on kuitenkin Arendtin mielestä vaarallista siksi, ettei

---

[8] Arendt 1961, s. 104. Arendt 1963, s. 186.

[9] Arendt 1961, s. 122. Arendt 1963, s. 201.

[10] Arendt 1963, s. 187–190.

[11] Arendt 1963, s. 156.

kansan tahtoa tule hyväksyä kyseenalaistamattomasti yhtenä ykseytenä. Arendtin mukaan oleellista julkisessa mielipiteiden muodostuksessa on reflektointi ja moninaisuus. Lisäksi Ranskassa kansan valta ymmärrettiin pikemminkin luonnonvoiman kaltaisena vastustamattomana massojen vyörynä kuin poliittisen toiminnan kautta konstituoituna yhteistoimintana.[12]

Amerikan vallankumous haki innoitusta myös antiikista, erityisesti roomalaisesta lainsäädännöstä. Se pyrki erottamaan vallan ja auktoriteetin lähteet. Vallan lähde oli kansa, mutta auktoriteetti laeille etsittiin edelleenkin ylhäältä. Amerikan perustamisen isätkään eivät kyenneet karistamaan itsestään eurooppalaiseen perinteeseen iskostunutta käsitystä lain absoluuttisen perustelun tarpeesta. He ajautuivat postuloimaan säätämiensä lakien taakse ylemmän lain. Se ei nojannut ensisijaisesti jumalaan vaan itsestään selviin totuuksiin, rationalistisen filosofian absoluuttisiin lähtökohtiin. Arendtin mukaan Thomas Jeffersonin sanat "*we hold these truths to be self-evident*" ovat erittäin merkityksellisiä.[13]

Mikä on sitten Arendtin oma käsitys lakien legitiimiydestä? Kreikkalaisten malli on Arendtille liian epäpoliittinen. Kaupunkivaltioiden perustaminen ja lainsäädäntö jää poliittisen keskustelun ulkopuolelle. Roomalaisten malli perustuu perinteen, uskonnon ja auktoriteetin yhteenkietoutumiseen tavalla, joka enää ei ole Arendtin silmissä mahdollista saati toivottavaa. Hän ei ole kiinnostunut vaalimaan poliittisten yhteisöjen perustamiseen liittyviä myyttejä.

Ranskan vallankumouksessa kansan tahto, yleistahto nostettiin Arendtin mielestä pelottavan korkeaan asemaan, uudeksi auktoriteetiksi. Lisäksi yleistahdon käsite ei ota huomioon Arendtille niin keskeistä ihmisten moninaisuutta ja erilaisuutta, vaan pyrkii muodostamaan mielipiteiden erot tasoittavan ykseyden. Amerikan vallankumouksen teoreettiset isät taas luisuvat perustelemaan lakiensa oikeutusta itsestään selvien totuuksien auktoriteetilla. Molemmissa yhteyksissä positiivista oli, että vallan lähteeksi ymmärrettiin ihmisten yhteinen toiminta. Ranskassa tosin kansa muodostui pikemminkin luonnonvoimaksi kuin poliittiseksi yhteenliittymäksi.

Arendtin mukaan pelastettavan arvoinen ajatus antiikista on se, että lakeja ei ymmärretä käskyinä vaan ihmisten välisiä suhteita järjestävinä periaatteina. Laeilla luodaan yhteistä maailmaa, ja ne ovat ensisijaisesti yhteistoiminnan aikaansaannoksia eivätkä käskyjä kolmannelta osapuolelta.

---

[12] Arendt 1963, s. 181.

[13] Arendt 1963, s. 192.

Jos lait ymmärretään suhteena, ovat ne lähtökohtaisesti suhteellisia ja on turhaa etsiä niille absoluuttista perustaa.[14] Mutta mihin lakien valta sitten perustuu suhteellisesti? Miksi lakeja ylipäätänsä pitäisi noudattaa?

Kansalaistottelemattomuus ja hyväksyntä

Ihmisten yhteiseloa järjestävien suhteiden, instituutioiden, oikeutus ja valta perustuu Arendtin mukaan viime kädessä sille, että niillä on ihmisten jatkuva hyväksyntä. Monesti hyväksyntä annetaan implisiittisesti noudattamalla vallitsevaa järjestystä mukisematta. Osin juuri siksi Arendt pitää tärkeänä mahdollisuutta osoittaa erimielisyytensä vallitsevaa järjestystä kohtaan. Jos tietää voivansa esittää eriävän mielipiteen, tietää myös vaikenemalla antavan jonkin asteisen hyväksyntänsä.

> Dissent implies consent, and it is the hallmark of free government; one who knows that he may dissent knows also that he somehow consents when he does not dissent.[15]

Arendtin analyysi instituutioiden legitimiteetistä pohjautuu siihen empiiriseen tosiseikkaan, ettei instituutioilla ja laeilla ole valtaa, jos kansalaiset eivät niitä kunnioita ja noudata. Esimerkkinä hän mainitsee kieltolain, joka oli pakko kumota, koska sen noudattamisen valvominen kävi mahdottomaksi.[16] Lakien säätäminen sinänsä ei takaa vielä mitään. Ne ovat kunnolla voimassa vasta kun niiden mukainen käyttäytyminen näkyy ihmisten toiminnassa.

Absoluuttisen oikeutuksen puutteessa Arendtin kannalta keskeiseksi nousee siis hyväksyntä, jonka ihmiset antavat toiminnassa laeille suorasti tai epäsuorasti. Toisaalta edelleenkin voidaan kysyä, eikö näin vain vältetä kysymys oikeutuksen perustelemisesta ja millä perusteella ihmiset sitten hyväksyntänsä antavat. Arendt välttää kuitenkin loppuun asti antamasta valmiita filosofisia vastauksia kysymyksiin oikeutuksesta. Sen sijaan hän pohtii tapoja, joilla ihmiset itse voivat kussakin tilanteessa näihin vastauksiin päästä. Näitä tapoja on Arendtin ajattelussa kaksi: julkisessa keskustelussa vakuuttuminen ja arvostelukyvyn käyttö.

---

[14] Arendt 1963, s. 188–189.

[15] Arendt 1972, s. 88.

[16] Arendt 1972, s. 81.

Julkinen keskustelu ja vakuuttaminen

Julkinen keskustelu on tyyppiesimerkki poliittisesta yhteistoiminnasta, joka perustuu moninaisuudelle kaikissa muodoissaan. Ensinnäkin keskusteluun tarvitaan useita ihmisiä. Jotta asiaa voisi valottaa useammasta näkökulmasta täytyy osallistujien olla myös vapaita tuomaan esiin mielipiteidensä ja perspektiiviensä väliset erot. Erojen ja erilaisuuden esiin tuominen on oleellista keskustelulle. Jos kaikki olisivat jo valmiiksi samaa mieltä ei puhetta tarvittaisi lainkaan.[17]

Oleellista julkisen keskustelun onnistumiselle on, että se valottaa asioita mahdollisimman monelta kantilta ja monen ihmisen perspektiivistä. Arendt painottaa pikemminkin asioiden ja perspektiivien esiin tulemisen tärkeyttä, kuin niiden pohjalta tehtäviä ratkaisua. Hän osittain luottaa siihen, että asioiden tullessa ilmi ne painavuudellaan vakuuttavat ihmisiä, mutta tätä julkista vakuuttamisen prosessia hän ei sen tarkemmin analysoi.

Myöhemmin esimerkiksi Jürgen Habermas, osittain Arendtin innoittamana, on kehittänyt ajatusta eteenpäin yleiseksi teoriaksi normien legitimiteetistä. Normi on oikeudenmukainen, jos kaikki, joita se koskee, hyväksyisivät sen seurauksineen.[18] Arendt ei kuitenkaan ole kiinnostunut muotoilemaan mitään yleistä sääntöä oikeudenmukaisuudelle, koska tällaiset yleistykset olisivat hänen perspektiivistään tyhjiä ennen kuin ne näkyvät toiminnassa. Oikeudenmukaisuus, vapaus ja tasa-arvoisuus voivat olla kauniita periaatteita ja innoittaa toimintaa, mutta ne vallitsevat vasta toiminnan kautta.

Julkisessa puolustettavuudessa ei Arendtin käsitysten mukaan ole myöskään kyse yhteisen kielenkäytön olemukseen pohjautuvan kommunikatiivisen rationaalisuuden perusteella löydettävästä yksimielisyydestä. Pyrkimys on moninaisuuden esiin tuomiseen eikä sen yhdistämiseen ykseydeksi. Lisäksi kieli, jolla julkinen keskustelu käydään, voi Arendtin kannalta yhtä hyvin peittää kuin paljastaa asioita. Se voi yhtä lailla oikaista kuin vääristääkin niitä. Kieleen ei itseensä sisälly mitään takeita totuuden paljastumisesta tai aitoon yhteisymmärrykseen pääsemisestä.

---

[17] Arendt, Hannah: Truth and Politics. Teoksessa Laslett, P. & Runciman, W. G. (eds.): *Philosophy, Politics and Society*, Oxford University Press Oxford, 1967, s. 104–133. 115. Arendt 1958, s. 176.

[18] Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1990, s. 93. Vrt. Kaarlo Tuorin artikkeli Habermasista tässä teoksessa.

Arendt ei siis yritä ratkaista kysymystä oikeasta ja väärästä yleisillä filosofisilla periaatteilla. Kysymykseen vastataan vapaalla yhteisellä keskustelulla. Toisaalta Arendt on täysin tietoinen siitä kuinka harvinaista herkkua vapaalle julkiselle keskustelulle suotuisat olosuhteet maailman historiassa ovat. Julkinen keskustelu kärsi monin tavoin jo hänen vaihtelevissa elinympäristöissään. Se oli täysin kahlittua natsien Saksassa ja myös vakavasti uhanalaisena Yhdysvalloissa McCarthyn kommunistivainojen aikaan.

Tilanteisiin, joissa keskustelua ei voida käydä, joudutaan turvautumaan oman mielen toimintoihin. Mutta Arendtin kannalta on oleellista, että tämä on lähtökohtaisesti siksi huonompi keino, että yhden mielen on vaikeampi tavoittaa perspektiivien moninaisuutta kuin vapaan julkisen keskustelun. Lisäksi ajattelulla, erityisesti filosofisella ajattelulla, on taipumusta pyrkiä pikemminkin yleistävään ykseyteen kuin eroavan moninaisuuden huomioon ottamiseen. Arendtin hahmotelmat arvostelemisesta pyrkivätkin muodostamaan käsitystä mielen toiminnosta, joka pystyisi ottamaan moninaisuuden huomioon.

Arvosteleminen moninaisuuden reflektointina

Arendtin mukaan toiminnan oikeudelle ei ole siis mitään pysyviä teoreettisia perusteluja. Toiminnan oikeus ja vääryys arvostellaan poliittisesti, suhteessa moninaisuuteen. Arendtin ajattelun yksi suurimpia haasteita onkin selvittää kuinka moninaisuutta voisi ajatella ja miten arvosteleminen olisi mahdollista moninaisuus huomioon ottaen. Arendtin viimeinen teos *The Life of the Mind*[19] käsittelee tätä tematiikkaa. Sen viimeistä arvostelemista koskevaa osaa Arendt ei tosin ehtinyt kirjoittaa.

Arendtin arvostelukyvyn teoriaa joudutaankin rekonstruoimaan muista kirjoituksista. Keskeinen lähde on postuumisti julkaistut luennot Kantin poliittisesta filosofiasta. Luentojen teema ei ole arvosteleminen vaan poliittisen filosofian mahdollisuus, joka on Arendtin tuotannon keskeisin kysymys. Mutta luentojen loppupuolella on myös puhe arvostelukyvystä ja arvostelemisesta Kantilla.[20]

---

[19] Arendt, Hannah: *The Life of the Mind 1: Thinking.* Harcourt Brace & Company, New York 1978 (1971). Arendt, Hannah: *The Life of the Mind 2: Willing.* Harcourt Brace & Company, New York 1978.

[20] Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy.* Edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner. The Harvester Press, Brighton 1982, s. 61–77.

Arendtin luentaa Kantista pidetään usein vääristyneenä ja selektiivisenä. On selvää, ettei Arendtin tavoitteena olekaan pyrkiä tekemään uskollisinta Kant-luentaa vaan etsiä ja tietoisesti valikoida Kantin tuotannosta sellaisia aineksia, jotka olisivat käyttökelpoisia ilman Kantin kokonaisfilosofiaa. Kantin filosofiassa arvostelukyvyllä on tärkeä arkkitehtoninen tehtävä. Se pyrkii välittämään aistisen ja käsitteellisin aspektin välillä, joiden välille on muuten vaarana jäädä kuilu Kantin systeemissä. Arendt ei hyväksy Kantin kokonaisfilosofista projektia eikä hänen kaikkia filosofisia perusolettamuksiaan. Arendt joutuu valikoimaan todella tarkasti löytääkseen Kantilta ajatuksia, jotka olisivat hedelmällisiä ja mahdollisia Arendtin omien taustaoletusten valossa.

Kantin arvostelukyky tuottaa kahdenlaisia arvostelmia määrittäviä ja reflektiivisiä.[21] Määrittävät arvostelmat ovat säännön tai yleisen käsitteen soveltamista erikoistapauksiin. Määrittävät arvostelmat eivät Arendtia juurikaan kiinnosta, koska ne lepäävät oletukselle siitä, että on olemassa annettuna sääntöjä, jota voidaan soveltaa. Sen sijaan Kantin reflektiiviset arvostelmat muodostetaan ilman lähtökohtaisesti annettuja sääntöjä. Säännöt syntyvät vasta arvostelman tuloksena. Reflektiivisten arvostelmien muodostaminen on Arendtin kannalta äärimmäisen kiinnostavaa, koska koko hänen käsityksensä ihmisten toiminnasta lähtee liikkeelle siitä, ettei ole mitään annettuja moraalisääntöjä, joilla toiminnan oikeus ja vääryys voidaan takuuvarmasti arvioida.

Arendt etsii Kantin tuotannosta tapaa hahmottaa oikean ja väärän ajattelemista täysin eri paikasta kuin minne Kant sen itse kirjoitti. Kantin käytännöllinen filosofiahan nimenomaan etsii apriorisia moraalisääntöjä.[22] Arendt on siis tarkoituksellisesti hyvin kaukana Kantista etsiessään ymmärrystä toiminnan arvostelulle tämän kolmannesta, esteettisiä arvostelmia koskevasta kritiikistä.

Kantin esteettisessä arvostelmassa on tärkeää se, ettei puhuttaessa kauneudesta itseasiassa puhuta lainkaan arvosteltavan kohteen ominaisuuksista vaan siitä, millainen kokemus arvostelijalle syntyy. Arvostelmat koskevat siis subjektin tuntemuksia ja ovat subjektiivisia. Toisaalta Kantille on selvää myös se, etteivät arvostelmat kauneudesta ole täysin mielivaltaisen idiosynkraattisia, vaan niitä voidaan yleistää ja pitää yleisesti pätevinä. Juuri

---

[21] Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft.* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997 (1790), s. 87.

[22] Ks. Jussi Kotkavirran artikkeli Kantista *Filosofien oikeus I* -teoksessa.

se, miten arvostelmat ovat yhteisöllisesti jaettavissa, on Arendtin kannalta Kantin kolmannen kritiikin kiinnostavin anti.

Arendtin mukaan arvostelemisessa on kaksi vaihetta: mielikuvitus ja reflektio. Arendt jatkaa Kantin ajatusta siitä, ettei arvosteleminen kohdistu suoraan ja välittömästi objekteihin. Mielikuvituksen täytyy ensin abstrahoida kohde ja tehdä siitä riippumaton välittömistä ulkoisista aistimuksista. Reflektiossa arvostellaan sitten mielen muodostamia mielteitä. Arvosteleminen on kuitenkin Arendtin mielestä tietynlaista aistimista. Siinä ei aistita "ulkoisilla aisteilla" maailman kohteita vaan "sisäisellä aistilla" omia tuntemuksia mielikuvituksen abstrahoimista mielikuvista. Reflektion tulos on tietynlainen tuntemus. Se on hyväksyntää tai paheksuntaa.

Kantille arvostelemisen subjektiivisuus takaa myös sen pyyteettömyyden, intressittömyyden. Koska Kantin esteettisessä arvostelmassa on kyse subjektin tuntemuksista, ei siinä olla kiinnostuttu itse kohteesta ja sen olemassaolosta. Myös Arendtin mukaan arvostelman pyyteettömyys on tärkeätä, mutta hän tulkitsee pyyteettömyyttä hieman eri tavoin. Arendtin mukaan kyse on puolueettomuudesta ja etäisyydestä, joka syntyy kun mielikuvitus poistaa arvostelun kohteen välittömästä kontekstistaan. Arvosteltaessa ei Arendtin mukaan saa olla täysin välittömässä yhteydessä arvosteltavaan tilanteeseen tai kohteeseen, vaan siihen pitääkin muodostua etäisyyttä, jotta se voidaan nähdä laajemmin ja useammalta kantilta.[23]

Mikä sitten tekee arvostelmasta pätevän, millä kriteereillä arvosteleminen tapahtuu? Arendtin mukaan arvostelmille on subjektiivisista lähtökohdistaan huolimatta intersubjektiivinen ulottuvuus. Arvostelmat ovat kommunikoitavissa muille ja niistä voidaan keskustella. Itseasiassa arvosteleminen tapahtuu Arendtin mukaan aina suhteessa muihin. Arvosteltaessa reflektoidaan omia käsityksiä muiden käsityksiin. Arvosteleminen, vaikka onkin mielen aktiviteetti, ei ole siinä mielessä yksinäistä puuhaa kuten ajattelu, että siinä pitäisi pyrkiä vetäytymään toisten parista. Päinvastoin, arvostelun mielekkyys on kiinni siitä, että muut otetaan huomioon ja omat ajatukset suhteutetaan ympäröivään maailmaan ja yhteisöön.

[23] Arendt 1982, s. 64–69.

Lopuksi

Hannah Arendtin ajattelun tekee mielenkiintoiseksi se, että hän pyrkii tarkastelemaan ihmisten välistä kanssakäymistä läpikotaisin *suhteellisena* eikä pyri etsimään ihmisten toiminnalle oikeutusta mistään ulkopuolisesta lähteestä. Arendtin kirjoitukset paljastavat myös tämän lähestymistavan vaikeudet. Oikeuden legitiimiydestä ja arvostelmien pätevyydestä on vaikea sanoa mitään yleispätevää tai edes mitään yksityiskohtaista ja konkreettista. Johtopäätökset jäävät vaisuiksi: oikeus on legitiimi, jos sen ovat ihmiset yhteistoiminnallaan perustaneet ja jos sillä on ihmisten jatkuva hyväksyntä; Arvostelmat ovat päteviä, jos niissä otetaan huomioon, mitä muut ajattelevat. Mutta toisaalta Arendtin motivaationa on nimenomaan puolustaa ihmisten välisen maailman tosiasiallista moninaisuutta filosofisten yleistysten peittoon joutumiselta. Oikeus ei ole vain filosofien vaan kaikkien kansalaisten yhteinen asia.

Lähteet

Arendt, Hannah: *The Human Condition.* The University of Chicago Press, Chicago 1958.

Arendt, Hannah: *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought.* Faber and Faber, London 1961.

Arendt, Hannah: *On Revolution.* Penguin Books, London 1963.

Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil.* Penguin Books, New York 1964.

Arendt, Hannah: Truth and Politics. Teoksessa Laslett, P. & Runciman, W. G. (eds.): *Philosophy, Politics and Society*, Oxford University Press Oxford, 1967, s. 104–133.

Arendt, Hannah: *Men in Dark Times.* Harcourt, Brace & World, Inc., New York 1968.

Arendt, Hannah: *Crisis of the Republic.* Harcourt, Brace & Company, New York 1972.

Arendt, Hannah: *The Origins of Totalitarianism.* Harcourt Brace & Company, New York 1973 (1951).

Arendt, Hannah: *The Life of the Mind 1: Thinking.* Harcourt Brace & Company, New York 1978 (1971).

Arendt, Hannah: *The Life of the Mind 2: Willing.* Harcourt Brace & Company, New York 1978.

Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy.* Edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner. The Harvester Press, Brighton 1982.

Arendt, Hannah: *Essays in Understanding 1930–1954.* Edited by Jerome Kohn. Harcourt Brace & Company, New York 1994.

Arendt, Hannah: *Ich will verstehen.* Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Mit einer vollständigen Bibliographie. Herausgegeben von Ursula Ludz. Piper, München 1996.

Arendt, Hannah / Heidegger, Martin: *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse.* Aus den

Nahclässen herausgeben von Ursula Ludz. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998.
Arendt, Hannah / Jaspers, Karl: *Briefwechsel 1926–1969.* Herausgegeben von Lotte Köhler und Hans Saner. Piper, München 1985.
Benhabib, Seyla: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt.* SAGE Publications, Thousand Oaks 1996.
Canovan, Margaret: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought.* Cambridge University Press, Cambridge 1992.
Habermas, Jürgen: *Moral Consciousness and Communicative Action.* The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1990.
Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft.* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997 (1790).
Taminiaux, Jacques: *La fille de Thrace et le penseur professionel. Arendt et Heidegger.* Éditions Payot, Paris 1992.
Tassin, Étienne: *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique.* Éditions Payot & Rivages, Paris 1999.
Villa, Dana R.: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political.* Princeton University Press, Princeton 1996.
Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt. For Love of the World.* Yale University Press, New Haven 1982.

Kirjallisuutta

Suurin osa Arendtin keskeisestä tuotannosta on julkaistu ensin englanniksi ja vasta myöhemmin joko hänen itsensä tai muiden saksaksi kääntäminä. Poikkeuksia tähän sääntöön löytyy runsaasti. Ursula Ludzin erinomainen Arendt-bibliografia haastattelukokoelmassa *Ich will verstehen* jäljittää Arendtin jokaisen yksittäisenkin artikkelin julkaisuhistorian.

Arendtia käsittelevän kommentaarikirjallisuuden määrä on kasvanut reippaasti 1990-luvulla. Arendtin politiikan teoriaa ymmärtää kattavasti Margaret Canovanin *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought* (1992). Arendtin suhdetta filosofian historiaan ja Heideggerin ajatteluun tarkastelevat Taminiaux, Jacques: *La fille de Thrace et le penseur professionel. Arendt et Heidegger.* Éditions Payot, Paris 1992, Villa, Dana R.: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political.* Princeton University Press, Princeton 1996 ja Tassin, Étienne: *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique.* Éditions Payot & Rivages, Paris 1999. Seyla Benhabibin *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Sage, 1996) yrittää tulkita Arendtin filosofiaa yhteensopivammaksi Habermasin jälkeisen kriittisen teorian kanssa.

Marke Europaeus

6 Rakkaus ja panttivankeus

Emmanuel Levinas oikeudenmukaisuuden perustasta

> Sillä ei voi olla maan päällä rikollisen tuomarina, ennen kuin tämä tuomari itse tunnustaa olevansa aivan samanlainen rikollinen kuin sekin, joka seisoo hänen edessään, ja että hän kenties ennen muita juuri itse onkin syyllinen hänen edessään seisovaan rikokseen. Kun hän käsittää tämän, silloin hän voi olla tuomarinakin. Niin järjettömältä kuin tämä näyttääkin, niin se on totuus. Sillä jos minä itse olisin nuhteeton, niin kenties tuota edessäni seisovaa rikollistakaan ei olisi olemassa.
>
> Ja sanonpa sinulle, äiti, senkin, että kukin meistä on syyllinen kaikkien edessä ja minä enemmän kuin kukaan muu.
>
> *F. Dostojevski: Karamazovin veljekset*[1]

Liettuanjuutalaisen Emmanuel Levinasin (1906–1995) intellektuaalista kehitystä muokkasivat vaikutusvaltainen sukuyhteisö, venäjä, jiddish ja heprea, venäläiset klassikkoromaanit, Shakespearen teokset ja muut isän kirjakaupan antimet. Perhe joutui pakenemaan sotaa Ukrainaan, mutta palasi Liettuaan vuonna 1920. 17-vuotiaana Levinas lähti Strasbourgiin opiskelemaan: ensimmäisen vuoden latinanopintojen jälkeen hän keskittyi filosofiaan. Hän kiinnostui Edmund Husserlin sekä Martin Heideggerin filosofiasta, seurasi molempien opetusta Freiburgissa vuosina 1928–1929 ja osallistui myös Ernst Cassirerin ja Heideggerin kuuluisaan Kant-seminaariin Davosissa Heideggerin suosituksesta. Levinas väitteli Husserlin intuitioteoriasta: väitöskirja *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie d'Husserl* ilmestyi

[1] Dostojevski, Feodor: Karamazovin veljekset I ja II. Suomentaja V.K. Trast. Otava, Keuruu 1963 (1879–1880), osa I, s. 338 ja 376.

vuonna 1930. Kaksi vuotta myöhemmin hän meni naimisiin pianisti Raïssa Lévin kanssa. Heille syntyi tytär vuonna 1936 ja poika vuonna 1948. Toisen maailmansodan ajan Levinas selviytyi Ranskan kansalaisuuden saaneena ranskalaisten sotavankien työleirillä lähellä Hannoveria, ja hänellä oli jopa aikaa opiskella filosofiaa ja luonnostella ensimmäisiä omia teoksiaan. Kotiin palattuaan hänelle selvisi, että vanhemmat, isovanhemmat ja kaksi veljeä olivat kuolleet keskitysleireillä.

Levinas työskenteli vuodesta 1947 lähtien pitkään juutalaisen opettajankoulutuslaitoksen johtajana Pariisissa. Ensimmäisenä pääteoksena pidetyn teoksen *Totalité et infini* ilmestymisen myötä vuonna 1961 hänen filosofinen tuotantonsa tuli laajemmin akateemisen yleisön tietoon, ja hänelle myönnettiin professorin virka Poitiersin yliopistosta. Hän toimi myöhemmin professorina myös Paris-Nanterren ja Sorbonnen (Paris IV) yliopistoissa. Toinen pääteos *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ilmestyi vuonna 1974. Levinas nimettiin Sorbonnen yliopiston kunniaprofessoriksi vuonna 1976, jolloin hän myös jäi eläkkeelle. Hän jatkoi työskentelyä filosofian parissa vielä pitkään tämän jälkeen.

Oikeuden(mukaisuuden) ajattelun filosofinen perusta

Levinasin filosofinen tuotanto on etiikan alkuperää jäljittävä ja teoksesta toiseen yhä uudelleen muokkautuva ja hioutuva laaja argumentti, minkä vuoksi erityisen teeman, kuten oikeudenmukaisuuden, kysymyksen avaamiseksi on selvitettävä koko sitä monitasoista ajattelun liikettä, josta hänen tuotantonsa koostuu. Universalisoivan ja "totalisoivan" ajattelun kritiikissään Levinas haastaa filosofian kysymään niitä perusteita ja tapoja, joiden kautta käsitteellinen ajattelu muotoutuu. Kieli on aina väkivaltaista, sillä se sisältää kaikille yhteiseksi tekemisen, yleistämisen ja poissulkemisen vaateen. Levinasin keskeisin kysymys onkin, miten on mahdollista kuvata ja tutkia etiikan perustaa, ainutlaatuista suhdetta transsendenttiin toiseen. Tämän suhteen oikeudenmukainen ja eettinen kuvaaminen on tietenkin pohjimmiltaan mahdotonta, sillä toinen ei ole tematisoitavissa oleva ilmiö. Toinen on ennen kaikkea toisen persoonan ilmaisevuus, joka on poikkeavuutta kaikesta siitä, mitä on. Levinas kutsuu poikkeavuuden vastaanottoa kasvojen kohtaamiseksi; tunnistamme tietyn ihmisen konkreettisesti nimen omaan hänen muista poikkeavista kasvoistaan, ja jos laajennamme ajatuksen koskemaan koko persoonan ainutlaatuisuutta, voimme tavoittaa ajatuk-

sen kasvojen "merkityksestä", joka on absoluuttinen ero(avuus). Jos kykenisimme tämän poikkeavuuden eli ainutlaatuisuuden määrittelemään, ei kyse enää olisi poikkeavuudesta vaan yleistettävissä olevasta, jaettavasta asiasta, joka kiteytyy käsitteiksi. Siksi emme lopultakaan voi sanoa, mistä (muusta kuin erosta) tunnistamme toisen. Yrityksestä kuvata eettistä suhdetta ei kuitenkaan pidä luopua, sillä kieli mahdollistaa asioiden jakamisen, ja etiikka ilmenee silloin pyrkimyksessä kuvata transsendenttia suhdetta mahdollisimman väkivallattomalla tavalla: kategorisoimatta, tematisoimatta, "ontologisoimatta", vertaamatta. Negaatiosta tulee tällöin väistämättä tärkein kuvauksen tapa.

Levinasin ajattelusta ei voi temaattisesti erottaa yhtäältä oikeusfilosofisia ja toisaalta etiikkaa koskevia tekstejä. Perustavista oikeuksista, jotka Levinas näkee ensisijaisesti *toisen oikeuksina*, voidaan keskustella vain etiikassa, joka on oikeuksien perusta ja lähde. Kyse ei siis ole mistään yksittäisistä oikeuksista, joita voisi tutkia vaikkapa juridiikassa. Oikeudenmukaisuuden ja oikeuden käsitteiden ymmärtämiseksi on välttämättä samanaikaisesti tutkittava, miten etiikka, ajallisuus ja suhde toiseen rakentuvat Levinasin ajattelussa. Voidaan ehkä sanoa, ettei hänen varhaisimmissa 1930–1940-luvun teoksissaan kysymys oikeudenmukaisuudesta ole vielä eksplisiittisesti esillä, mutta toisaalta nämä läheisesti Husserlin ja Heideggerin ajatteluun kytkeytyvät kirjoitukset muodostavat myöhemmän argumentaation tärkeän perustan. Oikeudenmukaisuuden kysymys on ensimmäisiä kertoja eksplisiittisesti esillä vuonna 1954 julkaistussa artikkelissa Le Moi et la Totalité. Kaksi pääteosta toimivat kuitenkin myöhempien, oikeutta ja oikeudenmukaisuutta käsittelevien artikkeleiden parhaimpina tulkinta-avaimina. Keskeisiä artikkeleita ovat muun muassa Les droits de l'homme et les droits d'autrui (1985), Les droits de l'autre homme (1989), Philosophie, Justice et Amour (1982), Droits de l'homme et bonne volonté (1985) ja L'autre, Utopie et Justice (1988). Oikeuden ja oikeudenmukaisuuden teemoihin liittyen Levinas on julkaissut myös Talmud-kommentaareja sekä ihmisoikeuksiin liittyviä jonkin verran "poliittisempia" tekstejä. Eri aspektit – uskonnollinen, poliittinen ja filosofinen – kytkeytyvät kuitenkin toisiinsa hyvin läheisesti, sillä Levinasin pyrkimyksenä on asettaa keskusteluyhteyteen "kreikkalainen" (niin kuin hän itse länsimaisen filosofian traditiota nimittää) ja juutalainen ajattelutraditio. Hän kuitenkin korostaa, ettei uskonnon auktoriteetti voi koskaan toimia filosofisena todistuksena.

Levinas käsittelee teoksissaan oikeutta ennen kaikkea oikeudenmukaisuutena (*justice*). Hän on myös pohtinut oikeutta luvan, oikeuksien ja oikeu-

tuksen mielessä (*droit*) muun muassa kirjoittaessaan YK:n ihmisoikeuksien julistuksen perustasta, mutta tällöinkin hän tutkii oikeutta ennen kaikkea ensiksi mainitussa mielessä, sillä hänen analyysinsa paneutuu ennen määrittelyjä syntyvään alkuperäiseen oikeudenmukaisuuden ajatukseen, oikeuksien mahdollisuuden ehtoon. Oikeutta oikeusjärjestyksen (kuten 'rikosoikeus') tai lain (*loi*) (filosofisessa) mielessä Levinas ei juuri käsittele. On myös huomattava, etteivät oikeuden käsitteen kolme merkitystä – *justice, droit, loi* – ole määritelmällisesti toisistaan riippumattomat. Kuten Derrida huomauttaa, vaatii laki toteutumistaan oikeudenmukaisuuden nimessä ja oikeudenmukaisuuden oletetaan toisaalta järjestäytyvän toimeenpantavissa olevan lain mukaan.[2] Samalla tavoin myös etiikan ja oikeudenmukaisuuden käsitteet kietoutuvat yhteen ja väistävät kategorista erottelua. Tätä etiikan, oikeudenmukaisuuden ja oikeuden yhteenkietoutuneisuutta on seuraavassa tarkoitus avata.

Selventääkseen oman tutkimustapansa erilaisuutta suhteessa etiikan *teorioihin* Levinas erottaa etiikan moraalista, jonka piiriin etiikan teoriat hänen mukaansa kuuluvat. Moraali käsitteenä kuuluu instituutioiden, yhteiskunnan ja politiikan alueisiin, joissa syntetisoiva, haltuun ottava ja "totalisoiva" ajattelu on välttämätöntä. Etiikka sen sijaan rakentuu alkuperäisestä suhteesta toiseen. Alkuperäisyyden ajatus liittyy paitsi fenomenologian perusajatukseen, jolloin kyse on aistimusten ja havainnon perustavuudesta konstituutiossa tietoon ja teoreettiseen ajatteluun nähden, mutta alkuperäisyys voidaan ymmärtää myös fenomenologian sisäisenä kritiikkinä. Jälkimmäisessä merkityksessä kyse on siitä erityisasemasta ja ensisijaisuudesta, joka Levinasin mukaan toisella on ajallisen, eksistoivan subjektiviteetin konstituutiossa. Etiikka on ensisijainen moraaliin nähden siinä mielessä, ettei ilman eettistä, singulaaria eli ainutlaatuista ja erityistä kohtaamista voi olla olemassa universaalia tavoittelevaa teoriaa, oikeutta tai lakia. Moraali ei kuitenkaan synny etiikan seurauksena kausaalisessa mielessä eli siten, että etiikka olisi ajallisesti ensisijainen syy, joka johtaisi moraalin syntyyn: 'kolmas' eli oikeudenmukaisuuden vaatimus ja yhteiskunnallinen ulottuvuus on mukana jo suhteessa toiseen. 'Kolmannen' ulottuvuuden olemassaolo ei Levinasin mukaan kuitenkaan estä tutkimasta etiikan alkuperää, suhdetta toiseen, joka on erillinen kolmannen maailmaan kuuluvista numeeri-

---

[2] Derrida, Jacques: Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority". Teoksessa Cornell, Drucilla, Rosenfeld, Michel ja Carlson, David Gray (toim.): Deconstruction and the possibility of Justice, Routledge, New York 1992, s. 22.

sista eroista, laskennallisuudesta ja vertaamisesta, missä argumentit kilpailevat keskenään ja mihin logiikka kuuluu mukaan. Levinas uskoo, että hänen etiikan alkuperää koskevan tutkimuksensa pohjalta voidaan kyllä rakentaa teoriaa, mutta se ei ole enää hänen mielenkiintonsa kohde.[3] On huomattava, ettei Levinas väheksy rationaalisuuden eikä universalisoinnin merkitystä; hän pitää näitä välttämättömänä, mutta hänen pyrkimyksensä on, kuten hän itse toteaa, "johtaa" rationaalisen sosiaalisuuden välttämättömyys "intersubjektiivisesta suhteesta itsestään nousevien vaatimusten pohjalta". Hän korostaa, että on tärkeä tietää, syntyykö yhteiskunta alun perin "ihminen on ihmiselle susi" vaiko "ihminen on ihmistä varten" -periaatteen rajoittamisesta.[4] Levinasin kanta on jälkimmäinen ja koko hänen filosofiansa pyrkii tämän ajatuksen kuvaamiseen ja tutkimiseen:

> Tämä jälkimmäinen sosiaalisuuden muoto tekisi oikeutta sille salaisuudelle, joka oma elämä itse kullekin on, salaisuus, joka ei rajoitu mihinkään muuriin, joka eristäisi jonkin suljetun sisäisyyden ehdottomasti yksityisen alueen, vaan salaisuus, joka riippuu vastuullisuudesta toisesta, mikä eettisessä tulemisessaan on lakkaamatonta, miltä ei voi piiloutua ja mikä siten on absoluuttinen yksilöitymisen periaate.[5]

Levinasin ajattelussa kulkee "punaisena lankana" – joskin äärimmäisen hankalasti kiteytettävänä – ajallisuutta ja olevan ja olemisen suhdetta tutkiva pakenemisen liikkeen analyysi, jonka alkuperä on anonyymin olemisen kauhun (*il y a*) ja itseensä vangitun minän analyyseissa. Pakeneminen on olemisen tosiasian – sen, että "on" – hylkäämistä lopullisena tosiasiana. Levinasin mukaan inhimillistä olemassaoloa kaikessa laajuudessaan ei tavoiteta vain sitä kautta, että tutkitaan, mitä on tai miten on se, mikä on. Hänen pyrkimyksenään on löytää perustelu universaalista ajasta riippumattomalle "todelliselle" ajalle ja minän vapaudelle, joka ei ole mikään itsestäänselvä lähtöoletus. Aikaa tai vapautta ei voi Levinasin mukaan tavoittaa vain olemisen käsittein. Anonyymiä olemista ja itseään pakoon pyrkivää subjektiviteettia kuvaavat analyysit johtavat toisen 'kasvojen' vastaanottoon, määrittelemättömän alkuperäisen suhteen kuvaukseen, etiikkaan, joka Levinasin mukaan on ensimmäistä filosofiaa juuri siksi, että se on filosofian mahdollisuuden ehto. Etiikka ei perustu objektiivisuutta vaativaan tietoon muttei myöskään

---

[3] Levinas, Emmanuel: Éthique et infini (EI). Le livre de Poche. Fayard ja Radio-France 1997 (1982), s. 85.

[4] EI s. 74–75.

[5] EI s. 75.

tiedostamattomalle eikä tietämättömyydelle; eettistä suhdetta kuvaava metafyysinen halu (*Désir*) ilmaisee, ettei toista voi omaksua minän hallintaan. Toinen toisena ei ole ainoastaan toinen minä (alter ego) vaan sitä, mitä minä ei ole[6]. Näin toinen on minän mahdollisuus vapautua itsestään, avautuminen, joka estää minän paluun itseensä ja synnyttää ajan. Transsendentin ajattelulle Levinas löytää perustan René Descartes'n 'äärettömästä':

> Transsendentti on ainoa *ideatum* [ajattelun kohde], josta meissä voi olla ainoastaan idea. Se [transsendentti] on äärettömän etäällä ideastaan – ulkopuolinen – koska se on ääretön. Äärettömän, transsendentin, vieraan ajatteleminen ei siis ole objektin ajattelemista. Mutta sellaisen ajatteleminen, millä ei ole objektin piirteitä, on itse asiassa jotain enemmän kuin ajattelemista tai parempaa kuin se.[7]

Objektin ajatteleminen on Levinasin mukaan väistämättä jo objektin omistamista, mutta transsendenssin "intentionaalisuus", joka löytyy Levinasin mukaan myös jo Platonin ja Aristoteleen teoksista, on ainutlaatuinen: se ei merkitse omistamista eikä irrationaalisuutta, vaan konventionaalisesta ja sisäänpäin kääntyneestä ajattelusta suuntautumista kohti todellista kokemusta jostakin uudesta. Transsendenssin ja objektiivisuuden välisestä erosta tulee teoksessa *Totalité et infini* eksplisiittisesti koko teosta koskevan tulkinnan ohjenuora.[8]

Vaikka Levinasin ajattelu on monessa suhteessa keskustelua erityisesti Husserlin ja Heideggerin perusajatusten kanssa, ei Levinasin tutkimusote ole fenomenologinen kummankaan ajattelijan tarkoittamassa mielessä. Levinas laajentaa fenomenologian tutkimuskohteen ilmiöiden annettuudesta tietoisuudelle ja ontologisesta olemassaolon ja olemisen merkityksen tutkimisesta yritykseen artikuloida erityisesti suhdetta transsendenttiin, mikä salaisuutena tai kokonaan toisena jää filosofian tuolle puolen tai sen marginaaliin. Tämä tarkoittaa myös, ettei metodologinen lähestymistapa saati filosofian "oikean metodin" etsiminen ja sen esittäminen ole Levinasin ajattelulle ensimmäisten nuoruudenteosten jälkeen luonteenomaista. Levinasin mukaan Heidegger alistaa suhteen toiseen ontologialle sen sijaan että "näkisi oikeudenmukaisuudessa ja epäoikeudenmukaisuudessa alkuperäisen mahdollisuuden suhteeseen toisen kanssa ontologian tuolla puolen"[9].

---

[6] Levinas, Emmanuel: De l'existence à l'existent. Vrin, Pariisi 1998 (1947), s. 162.

[7] Levinas, Emmanuel: Totalité et infini (TI). Martinus Nijhoff, Haag 1961, s. 20.

[8] TI s. 20.

[9] TI s. 61.

Toisen olemassaolo ei Levinasin mukaan koske meitä sen vuoksi, että se olisi osa olemista, joka tiedon avulla tulisi haltuun otetuksi. Hän haluaa näyttää, miten tematisointiin identifioituvan tiedon totuus palaa suhteeseen toisen kanssa – suhteeseen, jossa myös jo oikeudenmukaisuus asettuu kysymykseksi. Levinasin pyrkimyksenä ei ole vakuuttaa, että toinen pakenee ikuisesti tietoa vaan ettei epistemologinen kysymyksenasettelu ole mielekäs etiikan alkuperän tutkimuksessa, sillä oikeudenmukaisuutta, transsendenssia tai tiedon ehtoa koskevat kysymykset eivät rakennu kuten noesiksen suhde noemaan eli kuten intentionaalisen tietoisuuden aktin suhde "objektiin" fenomenologiassa.[10] Kasvojen eli äärettömän, tematisoimattoman ja silti konkreettisen toiseuden kohtaamisessa on kyse kokemuksesta, jossa en itse ole intentionaalisuuden alkuperä.

Jean-Luc Marion pyrkii havainnollistamaan Levinasin ajatusta 'vasta-intentionaalisuuden' (*contre-intentionnalité*) käsitteen kautta: toisen intentionaalisuus suuntautuu minuun. Marionin ajatuksena on, että kokemus toisesta on sellaisten ilmiöiden kohtaamista, joita tietoisuuteni ei voi konstituoida eikä edes lähestyä, ilmiöiden, jotka koettelevat minun intentionaalisuuttani omalla intentionaalisuudellaan. Siten toinen saa minut esimerkiksi pysähtymään tai liikkumaan häntä kohti sellaisen liikkeen tai eleen kautta, jonka alkuperä en itse ole.[11] Marion ei kuitenkaan ota huomioon, ettei Levinasin analyysissa ole, kuten Levinas itse sanoo, kyse toisen olevan, toisen vapauden, asettumisesta läsnäolevaksi tietoisuudelle ja kahden vapauden (minun tietoisuuteni ja toisen) välisestä suhteesta, vaan toiseuden tapahtumasta[12]. Toisen kohtaamista voi positiivisesti luonnehtia "ilmenemiseksi" mahdollisesti vain asymmetrian ja eriaikaisuuden avulla. Kun otetaan huomioon, että toinen on 'kasvot', toisessa persoonassa ilmenevä äärettömyys tai salaisuus, on Marionin tulkinta liian "epistemologis-fenomenologinen", sillä se pyrkii intentionaalisuuden ajatuksen kautta esittämään toisen kohtaamisen edelleen ilmiöiden kautta; vaikka toisen kohtaamisessa on hänen mukaansa kysymyksessä ilmiö, jota ei voi konstituoida saati lä-

---

[10] TI s. 61–62. Tarkkaan ottaen tietoisuuden noema ei ole tietoisuuden objekti: eri noemilla voi olla sama objekti, esimerkiksi ruusu. Noema voi olla ruusu kuviteltuna, tietty menneisyyden muisto jne. Ks. esim. Levinas, Emmanuel: Sur les "Ideen" de M. E. Husserl. Teoksessa Les imprévus de l'histoire (IH). Fata Morgana, Pariisi 1994, s. 81.

[11] Marion, Jean-Luc: Exposé. Teoksessa Halpérin, Jean ja Hansson, Nelly (toim.): Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. Albin Michel, Pariisi 1998, s. 57.

[12] Ks. esim. Levinas, Emmanuel: Le temps et l'autre. Quadridge/Presses Universitaires de France, Pariisi 1996 (alun perin 1947), s. 80.

hestyä, ilmenee toinen silti *jonakin* (jo siksi, että kyse on intentionaalisuudesta), mikä asettaa toisen siksi "selittäväksi tekijäksi", joka aiheuttaa minussa itsessäni esimerkiksi liikkeen. Tällaisesta "kausaalisesta suhteesta" ei kuitenkaan ole kyse; toinen ei ole ilmiö eikä toisen kohtaamisesta voi irrottaa erikseen tematisoitavia ilmiöitä kuten elettä. Intentionaalinen analyysi on siten riittämätön toiseuden kohtaamisen kuvaukseen. Marionin tulkinta purkaa salaisuuden, sen määrittelemättömyyden, joka toisen kohtaaminen 'kasvoina' on, ja hänen tulkintansa johdattelee myös ajattelemaan kohtaamista ensisijaisesti, kuten Jean-Paul Sartrella, kahden vapaan tietoisuuden vastakkainasetteluna, jolloin myös kysymys vallasta nousee esiin.

Eettinen subjekti toisen panttivankina

Levinasin mukaan hänen myöhempi pääteoksensa *Autrement qu'être* välttää ontologista tai tarkemmin sanoen eideettistä kieltä (oletusta, varmuutta, intuitiota, että jokin asia kuuluu kuvattavan olemukseen), johon *Totalité et infini* jatkuvasti palaa. Hän sanoo tukeutuneensa *Totalité et infini* -teoksessa mainitun kaltaiseen kieleen välttääkseen sen, ettei teokseen sisältyviä analyyseja, jotka asettavat kyseenalaiseksi olemisen *conatus essendin* (olemisessa pysyttäytymisen pyrkimyksen) pidettäisi "jonkinlaisen psykologian empirisminä".[13] Myöhempi pääteos onkin eettisen kirjoittamisen pyrkimystä ilmaisullisesti vielä hiotummassa muodossa, ja eettisen subjektiviteetin analyysi on siinä entistä radikaalimpi. Levinas ei enää pyri kuvaamaan minän pakoa itsestä ja suhdetta toiseen vaan subjektiviteettia, johon toinen jo sisältyy, mikä vie subjektin käsitteen äärimmäisyyteen: se on korvautumista (*substitution*), toisen paikalle asettumisena. Kukaan ei kuitenkaan voi korvata minua.[14] Tämä toisen paikalle asettuminen on radikaalimpaa kuin empatia, sillä kyseessä ei ole intuitiivinen kyky eläytyä tilanteeseen toisen näkökulmasta vaan subjektiviteetin olemassaoloa koskeva rakenne. Korvautuminen on myös Auguste Comten luomaa altruismin käsitettä radikaalimpi ajatus, sillä vaikka altruismissa on kyse toisen intressien asettamisesta omien edelle ja minän uhraamisesta toisen hyväksi, on minä altruismissakin *ontologisesti* ensisijainen. Altruismin käsite liittyy minän käyttäytymisen kuvauksiin ja tieteelliseen

[13] Levinas, Emmanuel: Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. Préface à l'édition allemande du 18 janvier 1987. Teoksessa Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre (EN). Le livre de Poche, Grasset, Pariisi 1998 (1991), s. 231–232.

[14] Levinas, Emmanuel: De dieu qui vient à l'idée (DVI). Vrin, Pariisi 1992 (1982), s. 35.

selittämiseen, olipa kyseessä psykologinen, rationaalinen tai eettinen selitysmalli. Levinas sen sijaan pyrkii hahmottamaan ajatusta minuudesta, joka tulee olevaksi vasta korvautumisessa.

Korvautuminen ja toisen panttivankina oleminen (*otage*) kuvaavat radikaalia passiivisuutta, jossa itseys on *subjectum*, alamainen. Subjekti on akkusatiivimuotoinen (*accusatif*, vrt. *accuser*): minä en ole valinnut, vaan minut on valittu vastuuseen, tahdostani riippumatta. Levinas kuvaa tätä panttivankeutta maailmankaikkeuden kannattelemisena, "ikään kuin koko luomakunnan rakennelma lepäisi harteillani".[15] Passiivisuus ei siis ole luopumista vastuusta vaan Levinasin mukaan jopa kaiken sen kantamista taakkana, mistä *toinen* on vastuussa. Minänä oleminen on sitä, ettei vastuuta voi välttää; se on "olemisen ylimäärä, liiallisuus, itseyden työntyminen esiin olemisessa", joka toteutuu vastuun kasvamisena. Mitä enemmän kohtaan velvollisuuksiani sitä enemmän olen vastuussa; vastuu on "esialkuperäinen" tosiasia, joka edeltää kaikkia akteja, joissa vastuun voisi kuvitella muodostuvan. Minä ja eettisyys identifioituvat.[16] Vastuun syveneminen itseä koskevassa tuomitsemisessa ei Levinasin mukaan kuulu yleistettäviin käskyihin, sillä minä astuu tuomiolle universaalien lakien oikeudenmukaisuuden tuolla puolen – olemalla hyvä. Hyvyys on "asettumista olemisessa siten, että toinen on tärkeämpi kuin minä itse".[17] Teoreettisen järjen sijaan oikeudenmukaisuus perustuu Levinasin mukaan läheisyydelle, ruumiillisuudelle, alttiiksi asettumiselle ja aistimellisuudelle. Aistimellisuuden merkitys on ensisijaisesti läheisyydessä eikä tietämisessä, ja läheisyyden perusta on korvautuminen, *toisin kuin oleminen.* Se on toisen paikalle asettumista, mitä ei voi valita. Oikeudenmukaisuus on tämän äärettömän vastuun rajoittamista, minkä edellytyksenä on yhteiskunta instituutioineen: järjestelmä, jossa kilpailevia vaatimuksia voidaan vertailla.[18]

---

[15] Tavatessaan eteläamerikkalaisia pappisopiskelijoita joiden keskuudessa tärkein puheenaihe oli senhetkinen Etelä-Amerikan poliittinen tilanne Levinas joutui vastaamaan ironissävytteiseen kysymykseen "missä hän oli konkreettisesti tavannut Saman, jota Toinen askarruttaisi hajoamispisteeseen saakka". Levinas vastasi: "ainakin täällä". Opiskelijat, jotka olisivat voineet keskittyä omaan sisäiseen kehitykseensä olivatkin "toisen panttivankeja", sillä poliittinen tilanne ei jättänyt heitä rauhaan. DVI s. 131–132.

[16] Levinas, Emmanuel: La trace de l'autre (1963), teoksessa En découvrant existence avec Husserl et Heidegger. Vrin, Pariisi 1994 (1967 ja 1949), s. 196–197.

[17] TI s. 225.

[18] Llewelyn, John: Emmanuel Levinas. The genalogy of ethics, Routledge, Lontoo ja New York 1995, s. 140.

Levinas ajattelee etiikan subjektia siis perinteisistä subjektikäsityksistä täysin poikkeavalla tavalla. Subjektiviteetti ei ole rationaalinen agentti vaan minä "toisen kantajana" kuten äiti suhteessaan syntymättömään lapseen: se on "toisen raskautta samassa", kaiken itsekorostuksen ja egoismin kyseenalaistamista.[19] Äitiydestä puhuessaan Levinasin tarkoituksena ei ole määritellä äitiyttä biologisena seikkana; äitiyden kautta avautuu ajatus sellaisesta minän passiivisesta valittuna olemisesta, mikä ei lopultakaan ole tietoisuuden valinta eikä minän aktiivisuutta. Äitiydessä, olemisen muodossa, jonka Levinas esittää keskeisenä eettisen subjektiviteetin mallina toisessa pääteoksessaan[20] kiteytyvät eettisen subjektin olennaiset piirteet: äitiys tai raskaus, minuus toisen kantamisena, on ruumiillisuutta, passiivisuutta, korvautumista, valittuna olemista, vastuuta. Juutalaisuuteen kuuluva valittuna olemisen ajatus on läsnä Levinasin eettisen subjektin kuvauksessa, mutta valituksi tuleminen ei kuitenkaan ole, kuten myös Maurice Blanchot huomauttaa,[21] etuoikeus, vaan pikemminkin taakka tai rasitus, vastuun ylijäämä. Kuitenkin se, että olen valittu vastuuseen antaa Levinasin mukaan myös mahdollisuuden ainutlaatuisuuteen ja korvaamattomuuteen, ylipäänsä mahdollisuuden sanoa "minä".[22] Olen valittu lapsena ja jo siitä syystä äärettömästi vastuussa, olemassaoloni vuoksi. Olen valittu toisen kantajaksi, kuten äitiydessä – alusta lähtien vastuussa. Valittuna oleminen ei siis ole poissulkevuutta vaan olemassaolon eettistä perusluonnetta kuvaava rakenne, joka on Levinasin mukaan merkki siitä, että ihmisyys on tullut tietoiseksi itsestään ja siten äärettömästä vastuustaan. Hän huomauttaa, ettei hän ole koskaan ajatellut valintaa etuoikeutena; valinta luonnehtii inhimillistä persoonaa perustavalla tavalla yksilöllistymisen periaatteena. Oikeudenmukaisuus taas rajoittaa vastuutani – ilman oikeudenmukaisuutta vastuuni olisi ääre-

---

[19] Levinas, Emmanuel: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (AE). Le livre de poche. Martinus Nijhoff, Pariisi 1990 (1974), s. 121, 176.

[20] Äitiyden kategoria on varsinaisesti esillä vasta teoksessa Autrement qu'être. Totalité et infinissä eettistä suhdetta oikeudenmukaisuuden tuolla puolen luonnehtii isyys. Äitiydestä ja isyydestä ks. Europaeus, Marke: Kuolema ja aika. Tulevaisuuden mahdollisuudesta isyydessä ja eroksessa. Teoksessa Heinämaa ja Oksala (toim.): Rakkaudesta toiseen. Kirjoituksia vuosituhannen vaihteen etiikasta, Gaudeamus 2001, 83–109.

[21] Blanchot, Maurice: Paix, paix au lointain et au proche. Teoksessa Halpérin, Jean ja Hansson, Nelly (toim.): Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. Albin Michel, Pariisi 1998, s. 8.

[22] Levinas, Emmanuel: De l'utilité des insomnies. Entretien avec Bertrand Révillon. Teoksessa IH, s. 202.

tön.[23] Levinasin mukaan oikeudenmukaisuus kasvaa vastuun kasvamisen myötä, mutta minusta tulee silloin myös entistä syyllisempi, sillä "minä on itsessään (*en soi*) toisten kautta"[24].

Oikeudenmukaisuus ei siis Levinasin mukaan perustu ensisijaisesti tasavertaisuudelle vaan eriaikaisuudelle (*diachronie*) ja asymmetrialle: emme elä samassa ajassa emmekä ole verrattavissa toisiimme. Toisella on oma, ainutlaatuinen menneisyytensä ja tulevaisuutensa, ajallisuus, joka ei ole jaettavissa. Levinasin merkittävimpiä anteja oikeuden tai oikeudenmukaisuuden filosofialle onkin, että hän tuo korostuneesti filosofiaan mukaan eettisen, singulaarin suhteen tason ja sen vuoksi myös oikeuden perustan ja mahdollisuuden jatkuvan kysymisen. Liike totaliteetin ja äärettömyyden välillä on väistämätön; oikeuksia ja lakia ei ole ilman toisen vastaanottoa, sillä ainutlaatuisuudesta syntyy oikeuden tarve. Oikeus, oikeudet ja lait ovat kuitenkin aina 'kolmannen' maailmasta niiden mukanaan tuoman vertaamisen ja objektiivisuuden vaatimuksen kautta. Oikeudessa on kyse institutionalisoituneesta systeemistä, ja päätökset tehdään tällaisen systeemin sisällä. Laki (*droit, loi*) on Levinasin mukaan *sanottua* (*dit*): määritelmiä ja vertailua, jotka voidaan ja on voitava kyseenalaistaa. Se mitä tuomitsemisen tapahtumassa päätetään – se, mikä on sanottu – vaatii tulla sanomattomaksi, koska se kohdistuu olevaan, joka on 'kasvot', *sanomisena* (*dire*).[25] Oikeudenkäyttö olisi väkivaltaa ilman toistuvaa sanotun kääntämisliikettä sanomiseksi. Sanottu on aina kiistettävä (*dédire*), on aloitettava alusta, sillä jokainen tapahtuma on ainutlaatuinen. Sanottua on viime kädessä kaikki argumentaatio ja kieli, jopa runous. Sanominen "ilmenee" vain jälkenä sanotussa, ei koskaan itsessään läsnäolevana. Etiikan liike ei kuitenkaan ole vain yhdensuuntainen, sanotusta sanomiseen: sanottu tai oleminen voi olla vain siksi, että sanominen, vastuu, vaatii oikeudenmukaisuuteen.[26] Levinas näkee filosofian tehtävän keskusteluna, joka kyseenalaistaa ja kommunikoi sanomisen ja sanotun välissä.

---

[23] Levinas 1982, EN 115, 118. Ks. myös Levinas, Emmanuel: Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques. Les Éditions de Minuit, Pariisi 1997 (1977), s. 17-18.

[24] AE s. 178.

[25] Llewelyn 1995, s. 140.

[26] AE s. 77.

Oikeudenmukaisuuden ratkaisematon "paikka"

Olen Levinasin mukaan kaiken velkaa toiselle ja häntä varten, jos meitä on vain kaksi. Olen toisen alamainen (*asujetti à lui*), enkä hänen vertaisensa (*égal*). Mutta tämä koskee myös pahaa. Miten siis pitäisi ymmärtää Levinasin esittämä äärimmilleen viety passiivisuuden ja vastuun ajatus, jossa olen jopa vainoajastani vastuussa, syyllinen *hänen* syyllisyyteensä? Miten oikeudenmukaisuus voisi toteutua, jos annan tehdä itselleni pahaa ja joudun vieläpä ottamaan pahantekijän teon kannettavakseni? Levinasin mukaan toisen etuoikeutta on rajoitettava oikeuden kautta, mutta tämä ei poista alkuperäistä ainutlaatuista suhdetta, joka on etiikan ja oikeudenmukaisuuden perusta. Syyllisyyden ajatusta ei siis pidä irrottaa kontekstistaan; ajatus vainotun vastuusta suhteessa vainoajaansa hämärtyy välittömästi, jos ajattelen suhdetta *ensisijaisesti* kolmannen näkökulmasta. Tällöin ymmärrän vastuun vaateen vain epäoikeudenmukaisuutena itseäni kohtaan. Levinasin mukaan vasta se, että minuun kohdistuva pahanteko tai väkivalta kohdistuu myös kolmanteen, joka on myös läheiseni, saa aikaan vastustuksen.[27] Minun puolustukseni toisen väkivaltaa kohtaan saa oikeutuksensa vasta siitä, että en – onneksi, kuten Levinas toteaa – ole yksin (hänen kanssaan); kolmannen vuoksi en voi sallia mitä tahansa, ja koska myös minä itse olen kolmas kolmannen läsnäollessa, en voi sallia mitä tahansa tapahtuvan itsellenikään. Onneksi emme siis lopultakaan ole vain "kahden kesken".

Vaikka 'kolmannen' ulottuvuuden olemassaolo yhtäältä pelastaa minut toisen mielivallalta ja äärettömältä syyllisyydeltä, jää oikeudenmukaisuuden ja oikeuden perustaa etsivän ajattelun dilemmaksi toisaalta kuitenkin se, miten eettinen suhde toiseen ja yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus voivat toteutua samanaikaisesti, sillä kolmannen ilmaantuminen myös estää kahdenvälisen suhteen ainutlaatuisuuden huomioimisen. Kun oikeus syntyy kolmannen kautta, menettää sisäisyys, kunkin ainutlaatuinen ajallisuus Levinasin mukaan kaiken merkityksensä: joudumme pelaamaan toisten asettamien sääntöjen mukaan, kasvoista tulee "maski", eikä puhuttelulla ole enää vastaanottajaa.[28] Universaalista ajasta poikkeava oma menneisyyteni ja tulevaisuuteni jää väistämättä huomiotta. Dilemma olisi kuitenkin ymmärrettävissä, jos kysymys olisi "vain" siitä, ettei singulaaria kohtaamista

---

[27] DVI s. 134.

[28] Wyschogrod, Edith: Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics. Fordham University Press, New York 2000 (alun perin 1974), s. 109.

oikeastaan ole ilman kolmatta eikä oikeudenmukaisuutta ilman uniikin kahdenvälisyyden perustaa. Levinasin esittämä rakenne on kuitenkin vielä kompleksisempi. Hän esittää myös, että vasta kolmas osapuoli rikkoo sen kahdenvälisen sulkeutuneisuuden ja läheisyyden, joka on "oikeudenmukaisuuden ja epäoikeudenmukaisuuden tuolla puolen" ja jossa "anteeksianto riittää asioiden sopimiseksi"[29]. On siis myös ajateltavissa kahdenvälinen suhde, jossa oikeudenmukaisuutta ei "tarvita" tai johon se ei kuulu. Tätä myös Derrida kysyy Levinasilta: missä on oikeudenmukaisuuden "paikka" *ennen* kolmatta[30]? Onko mitään 'ennen'? Kun oikeudenmukaisuutta ajatellaan, kuten Levinas sen esittää, sekä jo suhteessa toiseen että "vasta" kolmannen "ilmaannuttua" herää kysymys, mikä on suhde, joka – kuten Levinas asian ilmaisee – sulkee pois kolmannen. Pahuuden kannalta tarkasteltuna kahdenvälisyyttä ei "onneksi" voi olla ennen kolmatta, ilman oikeudenmukaisuutta, mutta erityislaatuinen kahdenvälinen suhde "oikeudenmukaisuuden tuolla puolen" toteutuu Levinasin mukaan rakkaudessa ja erityisesti eroottisessa rakkaussuhteessa. Eroottisen rakkauden ainutlaatuisuus ei kuulu kolmannelle, mutta rakkauden (tai kahdenvälisyyden) ja oikeudenmukaisuuden erottaminen toisistaan on kuitenkin arveluttavaa: miten kahdenvälinen suhde voi olla sulkeutuneisuutta tai läheisyyttä, joka ei kaipaa oikeudenmukaisuutta? Levinas toteaa, että kahdenvälisen suhteen kieli on "tuttuuden diskurssi": "sulkeutuneisuus" ja siihen kuuluva "nauru, lepertely ja leikinlasku" on oma, vain tietylle toiselle tarkoitettu diskurssin muotonsa. Kahdenvälisyys on omanlaisensa, objektiivisessa tarkastelussa tuhoutuva suhde, mutta ratkaisematta jää, onko Levinasin mukaan kahdenvälisessä (rakkaus)suhteessa oikeudenmukaisuudella lainkaan sijaa: häviääkö rakkaus tai ainutlaatuisuus, jos oikeudenmukaisuutta tarvitaan? Oikeudenmukaisuus kahdenvälisyydessä tai rakkaussuhteessa voisi mahdollisesti olla jotakin muuta kuin kaikille yhteiseksi tekemistä ja samanarvoisuutta, mutta tätä Levinas ei juuri pohdi. Hänen mukaansa oikeudenmukaisuus yhtäältä sisältyy jo kahdenväliseen suhteeseen: "kolmas katsoo minua toisen silmissä – kieli on oikeudenmukaisuus"[31], mutta toisaalta tämä kieli eroaa "tuttuuden diskurssista". Voidaan myös kysyä, eikö oikeudenmukaisuus sisälly jo anteeksipyyntöön ja anteeksiantamiseen?

---

[29] Levinas, Emmanuel: Le Moi et la Totalité (1954). Teoksessa EN s. 29-30; AE s. 245.

[30] Derrida, Jacques: Adieu à Emmanuel Lévinas. Éditions Galilée, Pariisi 1997, s. 60.

[31] TI s. 188.

Rakkauden asema eettisen suhteen kuvauksessa muuttuu Levinasin ajattelussa vuosien myötä. Vuonna 1947 (*Le temps et l'autre*) rakkaussuhde on keskeinen malli absoluuttisen toisen kohtaamisesta. Vuoden 1954 (Le Moi et Totalité) kirjoituksessa oikeudenmukaisuuden kysymyksestä tulee keskeinen, mikä muuttaa eettisen suhteen tarkastelutapaa ja asettaa rakkaussuhteen analyysissa uuteen asemaan: se on nyt suhde, jossa oikeudenmukaisuutta ei tarvita, koska "anteeksianto riittää" asioiden ratkaisemiseksi. Myöhemmissä kirjoituksissaan Levinas ei tee enää näin jyrkkää eroa rakkauden ja oikeudenmukaisuuden välillä. Oikeudenmukaisuus ja rakkaus ovat erottamattomia ja toteutuvat samanaikaisesti. Ainutlaatuinen suhde toiseen kuvautuu nimenomaan rakkautena, mutta Levinas ajattelee nyt rakkautta "yleisenä terminä" eikä esimerkiksi eroottisena rakkautena.[32] Vaikka hän toteaakin, ettei teoksessa *Totalité et infini* ole vielä terminologista erottelua armeliaisuuden (*misericorde*, *charité*) ja oikeudenmukaisuuden (*justice*) välillä, ei hän kehittele tästä erottelusta uutta tapaa ajatella armeliaisuuden (rakkauden) ja oikeudenmukaisuuden välistä suhdetta. Hän ainoastaan esittää, että armeliaisuus on minun oikeuttani ensisijaisemman toisen oikeuden lähde, oikeudenmukaisuus taas toisen oikeus, joka on välttämättä ennen kolmatta osapuolta vaikka onkin saavutettu vasta tutkimisen ja tuomion jälkeen.[33] Pohtiessaan Kantin hyvän tahdon ajatusta Levinas toteaa, ettei hyvän tahdon, hyvyyden alkuperä ole universaalissa rationaalisuudessa tai intellektuaalisessa rationaalisessa tunteessa vaan "sellaisessa yksinkertaisessa tunteessa, josta puhutaan lapsille mutta joka voi saada myös vähemmän naiiveja ilmaisuja kuten sääli, armeliaisuus tai rakkaus"[34].

Marionin mukaan rakkauden kysymyksestä tulee Levinasin myöhemmissä kirjoituksissa ja luennoissa yhä keskeisempi. Hän asettaa tehtäväkseen tutkia armeliaisuuden ja rakkauden käsitteiden kehitystä Levinasin ajattelussa löytääkseen kasvojen transsendenssin ja oikeudenmukaisuuden välisen "kolmannen termin", joka selittäisi, miten siirtymä transsendenssista

---

[32] Levinas, Emmanuel: Philosophie, Justice et Amour (1982). Teoksessa EN, s. 117, Peace and Proximity (1984), teoksessa Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings. Toim. Bernasconi, Robert, Critchley, Simon, Peperzak, Adriaan. Indiana University Press, Bloomington ja Indianapolis 1996, 166.

[33] Levinas 1987. Teoksessa EN s. 232.

[34] Levinas, Emmanuel: Les droits de l'autre homme (1989), teoksessa Altérité et transcendance. Fata Morgana, Pariisi 1995, s. 154–155. Ks. myös Levinas, Emmanuel: Droits de l'homme et bonne volonté (1985), teoksessa EN, s. 217–218.

oikeudenmukaisuuteen on mahdollista.[35] Hänen tulkintansa mukaan armeliaisuus tai rakkaus on siirtymä, "kolmas ratkaisu" (*troisième solution*) 'kasvoihin' rajoittuvan oikeudenmukaisuuden ja sen abstraktin universaalisuuden välillä, joka liittyy 'kolmannen' etiikkaan. Marionin havainto rakkauden merkityksestä ei kuitenkaan ole uusi; teoksessa *Totalité et infini* rakkaus "perhesuhteista" lähtevänä tarkasteluna havainnollistaa, miten singulaari suhde ja oikeudenmukaisuus kohtaavat ja miten ne voisivat toteutua samanaikaisesti. Eettisen suhteen syntyminen toiseen persoonaan edellyttää aistimellista suhdetta, ja ainutlaatuinen eettinen suhde "ilmenee" erityisesti eroottisessa suhteessa ja isyydessä hedelmällisyytenä.[36] Isyyssuhde on (ei-biologinen) suhde, jossa olen vastuussa ainutlaatuisesta "valitsemastani" toisesta. Isyys kahdenvälisenä "läheisyysyhteiskuntana" tai rakastavaisten keskinäinen yhteisö eivät kuitenkaan voi perustaa yhteiskuntaa. Veljeyden "kategoria" havainnollistaa, miten lapsena olen yhtäältä vain yksi sisaruksista, mutta toisaalta, kuten kaikki muutkin, ainutlaatuinen suhteessa vanhempaan. Veljeys kuvaa siis sidosta uniikin suhteen ja oikeudenmukaisuuden välillä: vertaaminen ainutlaatuisten välillä on välttämätöntä. Rakkaus ei kuitenkaan ole mikään "kolmas termi", sillä se ennen kaikkea perustelee kahdenvälisen suhteen ainutlaatuisuuden sen sijaan että asettuisi "kasvoihin rajoittuvan oikeudenmukaisuuden" ja abstraktin oikeudenmukaisuuden väliseksi "ratkaisuksi", kuten Marion esittää. Ainutlaatuisuuden huomioiminen oikeudessa on ratkaisematon ongelma, jota ei silti voi sivuuttaa. Levinas myöntää, että termin oikeudenmukaisuus käyttö sekä jo suhteessa toiseen että suhteena kolmanteen vaatisi täsmennystä ja että oikeudenmukaisuudesta puhuminen sopii paremmin jälkimmäisen suhteen kuvaukseen[37], mutta hän myös muistuttaa, miten näiden kahden suhteen välillä ei kuitenkaan ole eroa toinen toisensa poissulkevassa mielessä: toisen ja kolmannen kohtaaminen tapahtuvat samanaikaisesti. Tuomitsemisen tapahtumisessa ei kuitenkaan ole mahdollista vastata ainutlaatuisen ja erityisen toisen kasvojen vaatimukseen, mikä tuo jälleen esiin dilemman, miten singulaari suhde voi säilyä kolmannen vertailua vaativassa suhteessa.

---

[35] Marion 1998, s. 54, 62.

[36] Tässä ei ole mahdollista selvittää tarkemmin näitä "ontologisia kategorioita". Ks. Europaeus 1998 ja 2001.

[37] DVI s. 132–133.

Isänmurha oikeudenmukaisuuden edellytyksenä?

Derridan artikkeli Force de loi – Levinasin ajatuksille paljon velkaa oleva teksti – voidaan nähdä oikeudenmukaisuuden dilemman edelleenkehittelynä tai uudelleen kysymisenä. Myös Derrida erottaa toisistaan oikeuden ja oikeudenmukaisuuden. Jälkimmäinen liittyy ainutlaatuiseen suhteeseen: se on perusta, jota ei voi dekonstruoida, heterogeenisuutta ja singulaarisuutta. Derridan mukaan Levinasin oikeudenmukaisuuden käsite onkin pikemminkin "pyhyyttä" kuin tasa-arvoisuutta, laskennallisuutta tai vertailtavuutta.[38] Derrida myös "dekonstruoi" oikeutta ja lakia suhteessa oikeudenmukaisuuteen ja on siinä Levinasin perillinen. Ero oikeudenmukaisuuden ja dekonstruoitavissa olevan oikeuden välillä on tällä tavoin ymmärrettävä, mutta kysymykseksi jää, mistä Derrida löytää oikeudenmukaisuuden mielen. Jos oikeudenmukaisuus on, kuten Levinas sen näyttää yhtäältä ymmärtävän, hyvyyttä "ilman allergiaa" ja lähtöisin puhtaasta, viattomasta tunteesta, armeliaisuudesta tai pyhyydestä, ei Derrida näytä hyväksyvän tämänkaltaisia perusteita ainutlaatuiselle suhteelle eikä sellaista "horisonttia" tai viimeistä viittauspistettä, joka Levinasin oikeudenmukaisuudessa resonoi ulkoisuutena: Jumalaa. Derrida näkee oikeudenmukaisuuden tunteen tai Jumalan "horisonttien" tuolla puolen itse tekstin tapahtumassa, sen luomisessa ja vastaanotossa.

Jos dekonstruktio on Derridan tavoin oikeuden ja oikeudenmukaisuuden välistä liikettä, voidaan myös Levinasin analyysi Ihmisoikeuksien perustasta ja näiden oikeuksien mahdollisuuden ehdosta nähdä eräänlaisena dekonstruktiona; Levinas ei vastustanut Ihmisoikeuksien julistusta (1948), mutta hänen mukaansa huomion kiinnittäminen sosiaalisiin oikeuksiin (kuten oikeus työhön ja vapaa-aikaan) jättää huomiotta perustavammat oikeudet, toisen oikeuden, jolloin sosiaalisilla oikeuksilla ei välttämättä ole mitään merkitystä. Hän esittää kritiikkiä vapauden ensisijaisuuden ajatusta kohtaan kysymällä miksi oletetaan, että tietoisuus on perustaltaan vapaa, vaikka tietoisuus itsestä ei vielä sinänsä anna minälle mitään oikeuksia. Levinasin mukaan ensisijaista on se, että toinen asettaa kyseenalaiseksi minän eksistenssin ja "vapauden". Jos minän vapaus ei olisi kyseenalaista, ei mitään oikeuden ideaakaan olisi. Jos minä olisi perustaltaan vapaa, olisi kaikki mahdollista, eikä oikeudenmukaisuudella olisi mitään merkitystä.

---

[38] Derrida 1992, s. 22.

Ihmisoikeuksien määrittelyssä keskitytään kuitenkin vain empiirisiin "vapauksiin" ja oikeuksiin. Levinasin mukaan eettinen tietoisuus syntyy, kun vapaus ymmärretään keinotekoiseksi ja väkivaltaiseksi, ja oma olemassaolo eli minän vapaus asettuu kyseenalaiseksi. Descartesiin viitaten hän toteaa, että jos tieto on olevan aktiviteettia, tämän aktiviteetin mahdollisuuden järkkyminen ja oikeuttaminen tulevat toiselta, joka väistää tematisointia – tematisointi ei voi olla perusta, joka perustelee itsensä. Ennen cogitoa olemassaolo itse herää aivan kuin se pysyisi vieraana itselleen. Levinasin mukaan toinen persoona on metafyysinen ja hänen vapautensa on ylemmyyttä (*supériorité*), joka tulee hänen nimenomaisesta transsendenssistaan. Länsimainen filosofia on kuitenkin korvannut persoonat ideoilla, keskustelukumppanin teemalla ja puhuttelun ulkoisuuden (*extériorité*) sisäisillä loogisilla suhteilla.[39]

Ihmisoikeuksien julistus perustuu Levinasin mukaan siis minän oikeudelle vapauden mielessä, vaikka vapauden, tietämisen ja oikeudenmukaisuuden perusta on toisessa. Minän lähtökohtainen vapaus voi johtaa vain negaatioon; vapauksien kohtaaminen voi olla vain näiden vapauksien rajoittamista. Levinas haluaa edelleen muistuttaa, että vapaiden tahtojen periaatteesta syntyvä yhteiskunta ja idealistinen usko rationaalisuuteen kaikille yhteisen lain perustana on tuottanut myös kansallissosialismin. Loppujen lopuksi vapauksien taustalla on Levinasin mukaan siis alkuperäisempi oikeus (*droit originel*), joka lähtee positiivisuudesta: rakkaudesta ja hyvyydestä, joiden kautta ainutlaatuisuuden ajatus ei katoa. Ihmisoikeuksien perustana on toisen oikeus, alkuperäinen oikeus – alkuperäinen a priori -mielessä – joka kuuluu meille jo pelkästään ihmislajiin kuulumisen vuoksi.[40] Se on oikeus, johon minun on vastattava ja jota veljeys signifioi ja konkretisoi.

Isä viittaa Levinasin filosofiassa myös Jumalaan – ei kuitenkaan minkään vallitsevan uskomusjärjestelmän mielessä.[41] Anteeksiannon, armon ja oikeudenmukaisuuden välisestä kysymyksestä syntyy kuitenkin jännite, joka

---

[39] TI s. 56, 58–60.

[40] Levinas, Emmanuel: Quelques réflexions sur la philosophie d'hitlérisme. Teoksessa IH, s. 27–41; Les droits de l'homme et les droits d'autrui (1985), teoksessa Hors sujet. Le livre de Poche, Fata Morgana, Pariisi 1997 (1987), s. 157–170.

[41] Singulaarisuuden huomioiminen oikeudenmukaisuudessa isän suhteena poikaan ja veljeytenä on toki myös erityisesti juutalaisuudesta esiin nouseva aihe. Ks. myös Blanchot 1998, s. 8–9.

kietoo yhteen kristinuskon ja juutalaisuuden perusajatusten erot ja yhteneväisyydet. Jos Levinasin kritiikki vapaudesta lähtien rakentuvaa oikeudenmukaisuutta kohtaan otetaan vakavasti voidaan kysyä, häviääkö modernissa sekulaarissa ja "emansipoituneessa" yhteiskunnassa Jumalan, patriarkaatin, vanhemmuuden tai auktoriteetin mukana oikeudenmukaisuudesta ainutlaatuisuuden ajatus – tai ainutlaatuisuudesta oikeudenmukaisuus. Mikä on enää se ulkoisuus, johon suhteessa olisimme ainutlaatuisia ollaksemme veljiä tai sisaria? Miten tuomari voi säilyttää isyytensä tai äitiytensä suhteessa tuomittaviin eli tuomita muuttumatta vain pykäliä toistavaksi lainjakajaksi? Säilyykö ajallisuuden ja etiikan synty toisessa persoonassa vielä "isänmurhan" jälkeen? Tämä näyttää olevan myös Dostojevskin kysymys teoksessa *Karamazovin veljekset* ja samaan kysymykseen myös Derrida nähdäkseni viittaa todetessaan, ettei oikeudenmukaisuus muodostu pelkästään lainmukaisuudesta ja että tuomitsemisessa laki on aina keksittävä uudelleen[42]. Mutta mikä saa meidät keksimään sen uudelleen? Perustuisiko ainutlaatuisuuden katoamattomuus jonkinlaiselle "emansipoituneelle" rakkaudelle ja miten se eroaisi "rationaalisesta tunteesta"? Näitä kysymyksiä näyttää kirjoittavan auki myös Luce Irigaray, joka pohtii singulaarin identiteetin ja yhteisöllisen konstituution uudelleen perustamista ja uudenlaisen autonomian mahdollisuutta, joka ei lähtisi perinteisestä alkuperäisen vapauden ajatuksesta mutta perustuisi siihen, ettei ole tarvetta luoda käsitejärjestelmiä, äitejä tai isiä ollakseen olemassa. Irigaray pohtii autonomiaa, joka ei merkitsisi toisen kautta elämistä, "hengittämistä kuten lapsi kohdussa äidin kautta tai aikuinen tietyn annetun historiallisen horisontin sisällä"[43]. Hänen näkemyksensä on, että idän kulttuureilla on tässä suhteessa lännelle paljon opetettavaa. Länsimaisen nykyihmisen onkin kysyttävä, mistä oikeudenmukaisuuden perusta löytyy: olemmeko veljinä tai sisarina orpoja vai emansipoituneita?

---

[42] Derrida 1992, s. 23. Derridan oikeudenmukaisuutta koskevasta ajattelusta ks. myös Tuohimaa, Marika: "Dekonstruktio ja oikeudenmukaisuus. Jacques Derridan dekonstruktion etiikasta", teoksessa Rakkaudesta toiseen. Kirjoituksia vuosituhannen vaihteen etiikasta, 133–164.

[43] Irigaray, Luce: Entre Orient et Occident. Grasset, Pariisi 1999, s. 13–14.

Lähteet

Blanchot, Maurice: Paix, paix au lointain et au proche. Teoksessa *Difficile justice*, 7–12. (Alun perin 1985).

Deconstruction and the possibility of Justice. Toim. Cornell, Drucilla, Rosenfeld, Michel ja Carlson, David Gray. Routledge, New York 1992.

Derrida, Jacques: Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority". Teoksessa *Deconstruction and the possibility of Justice*, 3–67.

– *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Éditions Galilée, Pariisi 1997.

Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. Toim. Halpérin, Jean ja Hansson, Nelly. Albin Michel, Pariisi 1998.

Discussion Podium. Teoksessa *Difficile justice*, 63–68.

Dostojevski, Feodor: *Karamazovin veljekset* I ja II. Suomentaja V. K. Trast. Otava, Keuruu 1963 (1879–1880).

Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings. Toim. Bernasconi, Robert, Critchley, Simon, Peperzak, Adriaan. Indiana University Press, Bloomington ja Indianapolis 1996.

Europaeus, Marke: Bipolaarisuus ja sukupuoliero. Voiko etiikan subjekti olla sukupuolinen? *Tiede & edistys* 4/98.

– Kuolema ja aika. Tulevaisuuden mahdollisuudesta isyydessä ja eroksessa. Teoksessa *Rakkaudesta toiseen. Kirjoituksia vuosituhannen vaihteen etiikasta*, 83–109.

Irigaray, Luce: *Entre Orient et Occident*. Grasset, Pariisi 1999.

Levinas, Emmanuel:

– *De l'existence à l'existent*. Vrin, Pariisi 1998 (1947).
– *Le temps et l'autre*. Quadridge/Presses Universitaires de France, Pariisi 1996 (1947).
– EEHH: *En découvrant existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin, Pariisi 1994 (1967 ja 1949).
– La trace de l'autre (1963), teoksessa *EEHH*, 187–202.
– TI: *Totalité et infini*. Martinus Nijhoff, Haag 1961.
– AE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le livre de Poche. Martinus Nijhoff, Pariisi 1990 (1974).
– *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*. Les Éditions de Minuit, Pariisi 1997 (1977).
– EI: *Éthique et infini*. Le livre de Poche. Fayard ja Radio-France 1997 (1982).
– DVI: *De dieu qui vient à l'idée*. Vrin, Pariisi 1992 (1982).
– *Altérité et transcendance*. Fata Morgana, Pariisi 1995.
– Les droits de l'autre homme (1989), teoksessa *Altérité et transcendance*, 151–155. (Alun perin Les droits de l'homme en question, *La documentation française* 1989).
– EN: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Le livre de Poche, Grasset, Pariisi 1998 (1991).
– Le Moi et la Totalité (1954), teoksessa *EN*, 23–48. (Alun perin *Revue de Métaphysique et de Morale* 59 (1954)).
– Philosophie, justice et l'amour (1982), teoksessa *EN*, 113–131.
– Droits de l'homme et bonne volonté (1985), teoksessa *EN*, 215–219. (Alun perin Indivisibilité des droits de l'homme, *Éditions universitaires de Fribourg*, 1985).
– L'autre, Utopie et Justice (1988), teoksessa *EN*, 235–246. (Alun perin *Autrement* nro 102, 1988).

- Totalité et infini. Essai sur l'extériorite. Préface à l'édition allemande du 18 janvier 1987. Teoksessa *EN*, 231–234.
- HS: *Hors sujet*. Le livre de Poche, Fata Morgana, Pariisi 1997 (1987).
- Les droits de l'homme et les droits d'autrui (1985). Teoksessa *HS*, 157–170. (Alun perin Indivisibilité des droits de l'homme, *Éditions universitaires de Fribourg*, 1985)
- IH: *Les imprévus de l'histoire*. Fata Morgana, Pariisi 1994, 202.
- Quelques réflexions sur la philosophie d'hitlérisme. Teoksessa *IH*, 27–41. (Alun perin *Esprit*, 1934).
- Sur les "Ideen" de M. E. Husserl. Teoksessa *IH*, 45–93. (Alun perin *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1929).
- De l'utilité des insomnies. Entretien avec Bertrand Révillon. Teoksessa *IH*, 199–202. (1987).
- Peace and Proximity (1984), teoksessa *Emmanuel Levinas. Basic Philosophical Writings* (Alun perin Paix et Proximité, Les Cahiers de la nuit surveillée, Emmanuel Lévinas. Lagrasse, Verdier).

Llewelyn, John: *Emmanuel Levinas. The genalogy of ethics*. Routledge, Lontoo ja New York 1995.

Marion, Jean-Luc: Exposé. Teoksessa *Difficile justice*, s. 53–62.

Rakkaudesta toiseen. Kirjoituksia vuosituhannen vaihteen etiikasta. Toim. Heinämaa, Sara ja Oksala, Johanna. Gaudeamus 2001.

Tuohimaa, Marika: Dekonstruktio ja oikeudenmukaisuus. Jacques Derridan dekonstruktion etiikasta. Teoksessa *Rakkaudesta toiseen*. Kirjoituksia vuosituhannen vaihteen etiikasta.

Wyschogrod, Edith: *Emmanuel Levinas. The Problem of Ethical Metaphysics*. Fordham University Press, New York 2000 (alun perin 1974).

Kirjallisuutta

Totalité et infini ja *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* -teosten lisäksi Levinasin keskeisiä filosofisia teoksia ovat *De l'evasion* (Le Livre de Poche. Fata Morgana, Pariisi 1998 (alun perin 1935), *Le temps et l'autre* (1947), *De l'existence à l'existant* (1947), *En découvrant existence avec Husserl et Heidegger* (1949) ja *Humanisme de l'autre homme* (1972). Näiden lisäksi hänen artikkeleitaan on ilmestynyt lukuisina kokoomateoksina. Useimmat teokset on käännetty englanniksi. Suomennoksina on saatavana haastattelumuotoinen *Etiikka ja äärettömyys* (suomentanut Antti Pönni, Gaudeamus 1996), joka sisältää liitteenä artikkelin Toisen jälki (suomentanut Outi Pasanen). Lisäksi Maurice Blanchot'n suomennetun teoksen *Päivän hulluus* (suomentanut Helena Sinervo; ai-ai, Helsinki 1996/1973) yhteydessä on julkaistu tekstiä kommentoiva Levinasin artikkeli Ajatuksia päivän hulluudesta (alun perin 1975). Suomenkielisen yleisesityksen Levinasin filosofiasta ja sen mahdollisista kytköksistä yhteiskuntateoreettiseen keskusteluun on julkaissut Riikka Jokinen (*Tietämättömyyden etiikka. Emmanuel Levinas modernin subjektin tuolla puolen*. SoPhi, Jyväskylä 1997). Ulkomaisista Levinasin ajatteluun keskittyvistä lukuisista filosofisista tulkintateoksista myös oikeudenmukaisuuden kysymystä selvittä-

vät esimerkiksi Edith Wyschogrodin *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics* (1974), Adriaan Peperzakin *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas* (Purdue University Press, West Lafayette 1993), John Llewelynin *Emmanuel Levinas. The genealogy of ethics* (1995), Pierre Hayatin *Emmanuel Levinas, Éthique et societé* (Éditions Kimé, Pariisi 1995) sekä Colin Davisin *Levinas. An Introduction* (Polity Press, Cambridge 1996).

Sirkku Hellsten

7 John Rawls ja yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus reiluna pelinä

Aluksi

Yhdysvaltalainen yhteiskuntafilosofi John Borden Rawls on yksi päättyneen vuosisadan tunnetuimpia poliittisia ja oikeudellisia teoreetikkoja. John Rawls syntyi 1921 Baltimoressa viisilapsisen perheen toiseksi vanhimpana. Hänen isänsä oli lakimies ja äiti, Anna Abell Stump (alkujaan kotoisin Saksasta, hyvin tunnetusta suvusta), vaikutusvaltainen feministi ja paikallisen naisasialiikkeen (League of Women Voters) puheenjohtaja. Akateemisesta maineestaan ja tunnettuneisuudestaan huolimatta Rawls ei ole antanut julkisuuteen paljoakaan tietoja yksityiselämästään. Kuitenkin tiedetään, että Rawlsin kaksi veljeä kuolivat ennenaikaisesti vakavien sairausten seurauksena. Kahden toisen eloonjääneen veljensä tapaan Rawls opiskeli Princetonin yliopistossa. Ludvig Wittgensteinin ystävän ja seuraajan Norman Malcolmin on sanottu innostaneen Rawlsia kiinnostumaan filosofiasta. Saatuaan opintonsa nopeasti päätökseen Princetonissa Rawls liittyi armeijaan ja palveli Uudessa Guineassa, Filippiineillä ja Japanissa. Rawls oli Tyynellämerellä palveluksessa edelleen elokuussa 1945, kun USA pommitti Hirošimaa.

Jätettyään armeijan 1946, Rawls palasi Akateemiselle uralle suorittaen Princetonissa tohtorintutkinnon moraalifilosofiasta. Rawls teki tutkimustaan myös Fulbright-stipendiaattina Oxfordissa. Viimeisinä opiskeluvuosinaan 1949–1950 erityisesti poliittista teoriaa opiskeltuaan Rawls aloitti luonnostelemaan kirjaa oikeudenmukaisuusteoriasta. Oikeudenmukaisuusteoria valmistui kuitenkin lopulta vasta noin parikymmentä vuotta myöhemmin. Sen lisäksi, että Rawls opetti Harvardissa, hänellä oli virka myös Cornell yliopistossa sekä Massachusetts Institute of Technology:ssa (MIT).

Rawls on toiminut puheenjohtajana sekä the American Society for Political and Legal Philosophyssä (Amerikan poliittisen filosofian ja oikeusfilosofian yhdistys) sekä the Eastern Division of the American Philosophial Associationissa (Amerikan filosofisen yhdistyksen itäinen jaosto). Vuonna 1977 Ralwsille myönnettiin Harvardin yliopiston oikeustieteen kunniatohtoruus ja vuonna 1999 hän vastaanotti Yhdysvaltain presidentin myöntämän Kansallisen humanististen tieteiden mitalin (National Humanities Medal).

Rawlsin kahdesta pääteoksesta ensimmäisen, *A Theory of Justice*, ilmestymisen jälkeen 1971 suuri osa nykypäivän yhteiskuntafilosofian ja oikeusfilosofian keskustelusta viittaa tavalla tai toisella Rawlsin esittämään yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden malliin. Rawlsin esittämä oikeudenmukaisuusteoria onkin yksi 1900-luvun kokonaisvaltaisimpia teoreettisia yrityksiä luoda kattava filosofinen perusta oikeudenmukaisuuden keskeisten periaatteiden rationaaliselle justifikaatiolle. Rawlsin poliittinen liberalismi nousi keskeiseksi keskustelun kohteeksi jo 1960-luvun loppupuolella ja erityisesti *Oikeudenmukaisuusteorian* (suom. 1988) ilmestymisen jälkeen 1971, koska se esitti kritiikkiä kahta vallitsevaa oikeudenmukaisuusnäkemystä eli sekä utilitarismia että libertarismia vastaan pyrkien luomaan yhteiskunnalliselle oikeudenmukaisuudelle vaihtoehtoisen kantilaisen mallin.

Myös Suomessa Rawlsin oikeudenmukaisuusteorian tarkasteleminen on nykypäivänä noussut tärkeälle sijalle. Rawlsia on myös pidetty modernin hyvinvointipolitiikan profeettana. Varsinkin Rawlsin esittämä kuuluisa tasaarvoa korostava eroperiaate näyttää sopiva hyvin pohjoismaisen hyvinvointivaltion kakun jakamisen malliksi silloin kun pohditaan miten huonompiosaisten kokonaistilannetta voitaisiin parantaa ilman että joudutaan loukkaamaan parempiosaisten formaaleja oikeuksia. Itse asiassa monet Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriassa hahmotellut filosofis-oikeudellis-taloustieteelliset ideat löytyvät erilaisten poliittisten, taloudellisten ja lainsäädännöllisten ratkaisujen perustelemisen taustalta. Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriaa kriittisesti tarkasteltaessa saadaankin hyvä kokonaiskuva siitä, miten oikeudenmukaisuuden vaatimukset nähdään modernissa liberalistisessa hyvinvointiyhteiskunnassa. Koska Rawlsin teoriassa modernisoitu, mutta jo valistuksen ajoilla syntynyt, yhteiskuntasopimuksen ajatukselle perustuva normatiivinen oikeudenmukaisuusmalli on ollut keskeinen uuden ajan läntisessä yhteiskunnallisessa ja oikeudellisessa ajattelussa, Rawlsin näkemykset on helppo soveltaa nykypäivän yhteiskunnallisiin ongelmiin. Rawls ei suoraan yritä luoda mitään uutta ja radikaalia suuntaa modernille hyvin-

vointiyhteiskunnalle. Toisaalta hän ei myöskään vaadi yksilöiden altruistista moraalista panosta. Pikemminkin Rawls justifioi egoistisen päätöksentekomallin, jonka avulla vallitsevat liberalistiseen ajatteluun perustuvat valtarakenteet ja valittu toimintapolitiikka voidaan edelleen legitimoida.

Toisaalta Rawlsin teorian syvempi analysointi tuo selkeästi esille yhteiskuntasopimuksen ajatukselle perustuvien oikeudenmukaisuusnäkemysten metodisia ongelmia. Rawlsin teoriaa onkin myös kritisoitu laajalti akateemisessa tiedeyhteisössä. Erityisesti kriittisesti Rawlsin näkemyksiä on ruodittu angloamerikkalaisessa moraali- ja yhteiskuntafilosofiassa. Rawlsin teorian filosofinen kritiikki on kohdistunut nimenomaan metodologisten premissien uskottavuuteen. Samalla on tuotu esille niitä ongelmia, joita ilmenee teorian sovellutuksessa todellisiin poliittisiin ja lainsäädännöllisiin ongelmiin ja niiden ratkaisumahdollisuuksiin. Rawlsin hyvin abstraktia ja yksilökeskeistä teoreettista lähestymistapaa vastaan esitetty kritiikki on itse asiassa ajan mittaan luonut vaihtoehtoisen, yhteisön merkitystä painottavan kommunitaristisen lähestymistavan yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen.

Yhteiskunta- ja oikeusfilosofian näkökulmasta Rawlsin teoria on keskeinen juuri sen vuoksi, että siinä kulminoituvat modernin liberalistisen ajattelumallin ja sopimusteoreettisen oikeudenmukaisuuskäsityksen keskeiset mahdollisuudet sekä toisaalta myös yhteiskuntasopimusmallin metodologinen ongelma teorian ja käytännön yhteensoveltumattomuudessa. Tässä kirjoituksessa esittelen ensin Rawlsin teorian keskeiset periaatteet. Sen jälkeen analysoin kriittisesti Rawlsin teorian rakennetta pohtimalla erityisesti sen metodisia ja metafyysisiä elementtejä sekä niiden keskeisiä ongelmia tarkastelemalla Rawlsin teoriaa sen kommunitaristista kritiikkiä vastaan.

Poliittinen liberalismi ja hyvinvointivaltion legitimiteetti

Teoksissaan *Oikeudenmukaisuusteoria* sekä *Political Liberalism* (1993, toistaiseksi suomentamaton toinen pääteos) Ralws esittää kantilaisen ja deontologisen näkemyksen liberalistisista oikeudenmukaisuuden periaatteista modernin (länsimaisen) yhteiskunnan poliittisena perustana. Tässä oikeudenmukaisuuden mallissaan Rawls keskittyy nimenomaan yksilön vapauden ja yksilön oikeuksien turvaamiseen. Rawls määritteleekin liberalistisen oikeudenmukaisuusmallinsa poliittiseksi sen takia, että sen tavoitteena on olla riippumatonta kaikista metafyysisistä oletuksista ja yleisistä kaikenkattavista, maailmankuvallisista moraalinäkemyksistä.

Rawlsin teorian keskeiset piirteet on helpompi hahmottaa, mikäli ensin keskustellaan sen roolista modernin, utilitaristisen oikeudenmukaisuusajattelun kritiikkinä. 1970-luvun alussa julkaistun *Oikeudenmukaisuusteorian* tarkoituksena oli luoda sekä filosofisessa teoretisoinnissa että julkisessa päätöksenteossa vallalla olevalle utilitaristiselle ja yhteiskunnallisen hyödyn maksimoimiselle perustuvalle ajattelumallille yksilön oikeudet turvaava vaihtoehto. Utilitaristisen ajattelun mukaanhan tekojen oikeutta arvioidaan niiden seurausten perusteella eli tietyt teot (tai tekoluokat) nähdään sitä oikeutetumpana, mitä suurempi on niiden kokonaishyödyn tai yhteiskunnallisen onnellisuuden määrä. Rawlsin mukaan utilitaristisen päämääriin ja seurauksiin perustuvien ajattelumallien ongelmana on kuitenkin se, etteivät ne voi taata yksilön oikeuksien toteutumista. Koska ihmiset ovat erilaisia, on heillä myös erilaisia käsityksiä siitä, mitä onnellisuudella tarkoitetaan tai mitä hyvä elämä pitää sisällään. Jos tietty käsitys onnellisuudesta tai hyvästä elämästä olisi yhteiskunnassamme määräävä, se kieltäisi joiltain toisilta vapauden edistää omia näkemyksiään.[1]

Utilitaristinen ajattelu voi tällöin uhrata yksilön oikeudet yleisen edun nimissä. Rawlsin mukaan tämän vuoksi yhteinen hyvä, onnellisuus tai mielihyvä eivät siis voi toimia oikeudenmukaisen yhteiskunnan ja puolueettoman poliittisen päätöksenteon perustana, vaikka ihmisten halu olla onnellinen tai kyky tuntea mielihyvää olisivatkin sinänsä universaaleja ja vaikka yhteisöllisen hyvän tavoittelu yleisesti ajaisikin myös yksittäisten ihmisten etua. Mikäli yksilön oikeuksille ei anneta etulyöntiasemaa yhteiskunnallisen perusrakenteen tukipilarien tällöin tuloksena on yhteisö, jossa jotkut ihmiset pakotetaan seuraamaan muiden omaksumia arvoja. Tällaisessa yhteisössä kaikkien tavoitteet eivät voi olla sopusoinnussa keskenään. Rawlsin mukaan yksilön oikeuksia loukkaava näkemys yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden perusteista ei voi olla yksilöiden rationaalisen valinnan tulos.[2]

Utilitarismin kritiikkinä Rawlsin poliittinen hyvinvointiliberalismi eroaa näin ollen selvästi myös klassisesta liberalismista, koska Rawls joutuu hyl-

---

[1] Rawls, John: *A Theory of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge (1971): 161–175; ks. myös Rawls, John: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York (1993): 13–14.

[2] Rawls 1971, 161–175; 1993, 13–14, 22–28, Sandel, Michael: *The Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge (1982): 3–7 sekä Sandel, Michael: *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge (1996).

käämään klassiseen liberalismiin sisältyvät utilitaristiset elementit. Utilitaristinen elementti, on selvästi läsnä esimerkiksi Adan Smithin, Thomas Hobbesin, ja John Locken muotoilemissa individualismin, protoliberalismin ja libertarismin aikaisemmissa versioissa, joissa yksilöiden oman edun maksimoinnin seurauksena nähdään koko yhteiskunnan edun turvaaminen. Rawlsin poliittisessa liberalismissa tämä seuraushakuinen ajattelu on korvattu Kantin yksilön autonomiaa ja rationaalista päätöksentekoa korostavalla deontologisella lähestymistavalla. Tämä Rawlsin liberalistinen ja kantilainen deontologia asettaa 'oikeudenmukaisuuden' ensisijaiseksi 'hyvään' nähden. Samalla se antaa myös tekevälle subjektille ensisijaisen aseman tämän päämääriin nähden. Näin Rawlsin esittämä oikeudenmukaisuuden ensisijaisuus kilpaileviin sosiaalisiin hyveisiin kuten onnellisuuteen, mielihyvään, yleiseen hyvinvointiin, tehokkuuteen tai universaaliin solidaarisuuteen nähden merkitsee näin, ettei näitä hyveitä saa tavoitella epäoikeudenmukaisin keinoin. Itse asiassa Rawls kritisoi libertaristista näkemystä myös siitä, että siinä heikkoosaiset jätetään kokonaan oman onnensa ja muiden armeliaisuuden varaan. Juuri eroperiaatteen avulla Rawls pyrki osoittamaan, että myös huonompiosaisten aseman parantaminen voi olla rationaalinen vaihtoehto egoistisillekin päätöksentekijöille.[3]

Oikeudenmukaisuuden periaatteet ja yhteiskunnallisen perushyvän jakaminen

Rawls näkee oikeudenmukaisuuden vastavuoroisuuteen perustuvana menetelmänä, joka takaa järjestäytyneen yhteiskunnan poliittisille instituutioille oikeudenmukaisen eli puolueettoman perusrakenteen. Rawlsin lähtökohtana oikeudenmukaisuuden periaatteiden valitsemisessa on fiktiivinen alkutilanne. Siinä kuvitellut autonomiset päätöksentekijät valitsevat ne pe-

---

[3] Katso tarkemmin Locke, John: *Second Treatise of Government*, 2. painos. Toim. C. B. Macpherson. Hackett Publishing Co & Cambridge University Press, Cambridge (1980, alkup. 1960), Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Toim. Michael Oakeshott, Collier MacMillan, New York (1985, alkup. 1651), Rawls 1971, 161–175, 1993, 13–14, 22–28, Rorty, Richard: *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge (1991): 184–186, Sandel 1982, 3–7. Esimerkiksi Aristoteleen *Politiikassa* (suom. 1991) kansalaisten hyvä eli hyveellinen elämä sekä yhteiskunnallinen harmonia olivat ensisijaisia metodiseen oikeudenmukaisuuteen nähden – tai pikemminkin ne nähtiin nimenomaan metodillisen oikeudenmukaisuuden toteutumisen edellytyksinä tai perustana. Ks. Aristoteles: *Politiikka*. Suom. A. M. Anttila. Gaudeamus, Jyväskylä (1991).

riaatteet, joiden pohjalta perustuslaillisen demokratian perusrakenne voidaan rationaalisesti legitimoida. Tähän perusrakenteeseen kuuluvat yhteiskunnalliset instituutiot ja perustuslaki, perusoikeudet ja perusvapaudet ja yhteiskunnallisten perushyvien kuten perusoikeuksien ja vapauksien, yhtäläisten mahdollisuuksien, tulojen ja varallisuuden sekä itsekunnioituksen sosiaalisen perustan reilu distribuutio.[4]

Yhteiskuntasopimuksen alkutilanteessa Rawls asettaa täydellisen rationaaliset ja autonomiset päätöksentekijät nk. 'tietämättömyyden verhon' taakse. Tietämättömyyden verholla Rawls tarkoittaa sitä, että yhteiskunnan perusrakenteen keskeisistä periaatteista päättävien yksilöiden ajatellaan olevan täysin tietämättömiä omasta ja toistensa yhteiskunnallisesta asemasta. Rawlsin autonomiset toimijat eivät tiedä toistensa tai edes omaa käsitystään siitä, mikä heidän mielestään on 'hyvää' tai arvokasta. He eivät tiedä omaa asemaansa yhteiskunnassa, rotuaan, sukupuoltaan, varallisuuttaan tai omia henkilökohtaisia kykyjään. Heidän ei oleteta olevan kiinnostuneita toistensa elämänsuunnitelmista, päämääristä tai elämänkatsomuksellisista näkemyksistä. He eivät myöskään ole henkilökohtaisesti sitoutuneita mihinkään yhteisölliseen 'hyvän' näkemykseen tai yhteisiin arvoihin. Rawlsin mukaan tällaisessa alkutilanteessa ihmiset pyrkivät rationaalisesti valitsemaan sellaiset oikeudenmukaisuuden perusteet yhteiskunnalliselle järjestykselle, jotka takaavat yksilön mahdollisimman suuren vapauden ja yksilön oikeudet niissä rajoissa, joissa yksilön vapauden ja oikeuksien toteuttaminen ei huononna kaikkein heikommassa asemassa olevien tilannetta edelleen.[5]

Rawlsin mukaan 'tietämättömyyden verhon' takana olevat yhteiskunnallisesta asemastaan tietämättömät, mutta omaa etuaan ajavat, sosiaaliseen yhteistyöhön kykenevät ja moraalisesti autonomiset päätöksentekijät valitsisivat välttämättä seuraavat kaksi oikeudenmukaisuuden periaatetta:

1) Jokaisella yksilöllä on oltava yhtäläinen oikeus laajimpaan mahdolliseen yhtäläisten perusvapauksien kokonaisjärjestelmään, joka on yhdistettävissä jokaista koskevaan samanlaiseen vapauden järjestelmään.

2) Eroperiaate: sosiaaliset ja taloudelliset eriarvoisuudet on järjestettävä niin, että a) niiden voidaan olettaa koituvan kaikkien eduksi eli ne tuottavat myös huonommassa asemassa oleville suurimman mahdollisen hyödyn, joka voidaan yhdistää oikeudenmukaisuuden säästämisperiaattee-

[4] Rawls 1993, 11–22, 144–153, 368–371.

[5] Rawls 1971, 51–69; 1993, 79–80, 304–309.

seen, ja b) että ne liittyvät virkoihin ja asemiin, jotka ovat kaikille avoimia mahdollisuuksien reilun yhtäläisyyden ehdoilla. (Rawls määrittelee nämä kaksi oikeudenmukaisuuden periaatetta hieman eri tavalla eri yhteyksissä, mutta niiden sisältämät perusideaalit säilyvät kaikissa määritelmissä samoina.[6]

Rawlsin näkemys korostaa, että yhteiskunnalliset perushyvät, kuten perusoikeudet ja vapaudet, yhtäläiset mahdollisuudet, tulot ja varallisuus sekä itsekunnioituksen yhteiskunnallinen perusta, on jaettava tasan ellei niiden epätasainen jako koidu huonommassa asemassa olevien eduksi. Rawlsille yhtäläinen vapaus on kuitenkin muita perushyviä tärkeämpi. Rawlsin mukaan vapauden loukkauksia ei voida koskaan korvata lisäämällä taloudellisia etuja. Yhtäläistä vapautta koskeva erityiskäsitys kieltää perusoikeuksien ja vapauksien vaihtamisen taloudelliseen hyötyyn. Vapauden ensisijaissäännön mukaan yksilöiden henkilökohtaisen vapauden kaventaminen on mahdollista vapauden itsensä vuoksi eli jos siten vahvistetaan kaikkien yhteistä vapauden kokonaisjärjestelmää. Toisaalta yksilön vapauden kaventaminen voi tapahtua eroperiaatteen mukaisesti, jos erilaisella vapauden 'annostelulla' turvataan alunperin 'vähemmän vapaiden' vapaus. Vapautta voidaan myös rajoittaa yleisen edun vuoksi kaikilta yhtäläisesti sekä järjestyksen ja turvallisuuden ylläpitämiseksi, koska Rawlsin mukaan nämä ovat perusedellytyksiä ihmisten henkilökohtaisten vapauksien toteutumiselle.[7]

Oikeudenmukaisuus reiluna pelinä

Hypoteettisessa valintatilanteessa 'tietämättömyyden verho' toimii puolueettomuuden takaavana metodina, koska rationaaliset subjektit valitsevat sellaiset moraaliperiaatteet, joiden mukaan he itse joutuvat elämään. Tällöin Rawlsin mukaan kukaan ei voi valittaa siitä yhteiskuntajärjestyksestä, joka näistä valinnoista seuraa. Jokainen verhon takana ollessaan tekee yksin ja itsenäisesti päätöksensä ilman kiinnostusta toisten mahdollisiin intresseihin, koska Rawls ei oleta mitään yhteisöllisiä siteitä *a priori* yksilöiden välille. Tällainen neutraali valintatilanne toimii hypoteettisena ajatuskokeena, jossa meistä itse kukin voi miettiä minkälaista yhteiskunnallista perusrakennetta kannattaisi. Rawlsin mukaan kaikki rationaaliset yksilöt

[6] Ks. Rawls 1971, 60–61; 302–303; 1980, 227–228; 1993, 281–285.

[7] Rawls 1971, 302–303; 1993, 281–285.

valitsisivat välttämättä nimenomaan sellaisen yksilön oikeudet turvaavan yhteiskunnallisen järjestelmän, joka toimii *maximin*-periaatteen mukaan. Toisin sanoen, valinnan tuloksena on yhteiskuntajärjestelmä, jossa jokainen pyrkii välttämään pahinta mahdollista vaihtoehtoa. Koska ihmiset ovat luonnostaan itsekkäitä, he valitsevat Rawlsin näkemyksen mukaan ikään kuin huonoista vaihtoehdoista parhaan mahdollisen.[8] Tällöin oman ja yleisen edun ristiriidan ajatellaan häviävän, koska ihmisten ei tarvitse olettaa olevansa sen enempää altruistisia ja yleistä hyvää ajattelevia kuin he todellisuudessa ovat.

Rawlsin mukaan 'tietämättömyyden verho' takaa valintatilanteen reiluuden, koska yksilöt sitoutuvat elämään valitsemansa yhteiskuntamuodon toteuttamissa olosuhteissa. Yhteiskunnan huono-osaisimmatkin täytyy tällöin ottaa huomioon, koska alkutilanteessa olevat päätöksentekijät voivat periaatteessa myös itse joutua huono-osaisimpien asemaan. Rawls vertaakin esittämäänsä oikeudenmukaisuuden menetelmää kakun reiluun jakamiseen: jos kakku halutaan jakaa reilun pelin periaattein, vaaditaan kakun leikkaajaa ottamaan itse viimeinen pala. Tällöin kakun leikkaaja joutuu myös päättämään siitä tavasta, jolla saadaan aikaan mahdollisimman reilu lopputulos.[9]

Rawlsin esittämä puhtaasti menetelmällinen oikeudenmukaisuus ei vaadi yksilöitä noudattamaan mitään ennalta annettuja oikeudenmukaisuuden kriteereitä tai periaatteita, joita vasten saatuja tuloksia voitaisiin tarkastella. Keskeistä on menetelmä ja sen reiluus. Oikeudenmukaisuus toimii näin ollen samoin periaattein kuin reilu peli. Pelin moraalinen hyväksyttävyys ei riipu sen pelaajien tuottamasta lopputuloksesta, vaan oleellista on osallistujien yhteinen käsitys pelin luonteesta ja sen säännöistä. On syytä kuitenkin muistaa, että rawlsilainen reilun pelin ajatus toimii kuitenkin jopa venäläisessä ruletissa kuten Timo Airaksinen on kirjassaan *Moraalifilosofia* huomauttanut. Venäläinen ruletti tuottaa karmean lopputuloksen, mutta reilun pelin periaatteena se on moraalisesti hyväksyttävää silloin, kun kaik-

---

[8] Rawls 1971, 17–22, 152–153, ks. myös Airaksinen, Timo: *Moraalifilosofia.* WSOY, Juva (1987): 209–213, 219–222.

[9] Rawls 1971; 1993, 72–73. Rawls ei kuitenkaan pohdi yhteiskunnan tuotannollista prosessia eli sitä kuka on kakun leiponut ja kuka hankkinut siihen tarvittavat raaka-aineet. Tämä näkemys, että yhteiskunnan materiaaliset resurssit satavat "kuin manna taivaalta..." on esimerkiksi libertaristisen jyrkästi kritisoima lähestymistapa. Ks. esim. Nozick, Robert: *Anarchy, State and Utopia.* Basic Books, New York (1974): 198, Rawlsin teoraa vastaan suuntautuvaa libertaristista kritiikkiä on esittänyt myös Gauthier, David: *Morals by Agreement.* Clarendon Press, Oxford (1986).

ki osallistujat tuntevat pelin säännöt, ovat hyväksyneet ne ja pelaavat näiden sääntöjen mukaan. Lopputulosta ei silloin voida pitää epäoikeudenmukaisena, vaikka se olisikin monen mielestä moraalisesti kauhistuttava. (Airaksinen 1987, 206–207.) Kuitenkin silloin kun puhutaan yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta reiluna pelinä on myös huomattava, ettei ihmisillä todellisuudessa ole mahdollisuuksia päättää itsenäisesti siitä, haluavatko he osallistua yhteiskunnalliseen peliin vai eivät. Osallistumattomuus johtaa yleensä oikeudellisiin toimenpiteisiin ja sääntöjä kiertävä tai ne kieltävä yksilö nähdään järjestäytyneen yhteiskunnan vihollisena ja eristetään tai siirretään sen ulkopuolelle. Laajemmasta näkökulmasta katsottuna näin yhteiskunnan jäsenyyttä ei voida näin ollen pitää suoranaisesti autonomisesti tehtynä vapaaehtoisena valintana.[10]

Ongelmia Rawlsin teorialle tuottaa myös se, että mikäli sopimusteorian metodologiset lähtökohdat otetaan vakavasti ja niitä sovelletaan poliittiseen käytäntöön, todellisuudessa ne, jotka eivät pysty vastavuoroisesti osallistumaan yhteiskunnallisten etujen tuottamiseen ja jakamiseen, voidaan rawlsilaisen mallin mukaan ikään kuin oikeutetusti jättää sopimuksen ulkopuolelle. Toisin sanoen ne, joilla ei ole sopimuspöydälle mitään tarjottavaa, eivät myöskään voi vaatia sieltä mitään. Keskeinen ongelma tässä yhteydessä onkin se, että se, mikä näyttää teoriassa hyvältä ei aina toimi käytännössä kuten Kant jo aikanaan totesi. Rawlsin abstraktin yhteiskuntasopimuksen ehdot ei näin ota huomioon sitä, että ihmiset eivät todellisuudessa ole vapaita yhteisönsä arvoista ja muista ympäristönsä vaikutuksista. Kaikki eivät automaattisesti pysty osallistumaan yhteiskunnalliseen yhteistyöhön. Täysin itsestä riippumattomat seikat kuten vammaisuus, onnettomuudet tai vaikkapa huonot sosiaaliset lähtökohdat voivat vaikuttaa siihen, mitä tarjottavaa ihmisillä voi olla sopimukseen.

---

[10] MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*. Duchworth, London (1984): 23–35, Taylor, Charles: *Hegel and the Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge (1979), Taylor Charles: *Sources of the Self: The Making of Moral Indentity*. Cambridge University Press, Cambridge (1989) sekä erityisesti Sandel 1982, 15–59, 104–122; 1996. Kriittisestä näkökulmasta katsottuna ihmiskunnan tulevaisuuden kannalta tuntuu kuitenkin moraalisesti heikolta sellainen ratkaisu, joka takaa vain menetelmien reiluuden, mutta ei arvioi lainkaan lopputuloksen hyvyyttä. Jos yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden toteuttaminen johtaa viime kädessä samanlaiseen lopputulokseen kuin venäläinen ruletti eli reilun pelin ehdoilla pelaajat tai joukkueet (yksilö, ryhmä tai valtio) eliminoidaan yksi kerrallaan pelikentältä, on ihmiskunnan tulevaisuuden näkymät pessimistisiä. Vertaus on reilu siinäkin mielessä osuva, että venäläinen rulettikin voi olla puolueettomuudessaan reilu peli silloin kun siihen osallistuminen on vapaaehtoista, mutta silloin kun osallistumattomuus ei ole hyväksyttävä vaihtoehto, tilanne muuttuu radikaalisti.

Kantilaista deontologiaa ilman metafysiikkaa

Rawlsin deontologinen eli kantilainen poliittinen liberalismi korostaa nimenomaan yksilön oikeutta valita omat arvonsa ja päämääränsä. Tämä edellyttää valtion puolueettomuutta erilaisten yhteisten 'hyvän' käsitysten ja ihmisten henkilökohtaisten eettisten vakaumusten suhteen. Puolueettoman valtion tehtävänä on luoda sellaiset institutionaaliset kehykset, jotka takaavat yksilöiden moraalisen autonomian toteutumisen. Moraalinen autonomia on kantilaisen ajattelun mukaan poliittisen autonomian ja rationaalisen poliittisen toimijuuden perusta. Yksilön autonomia toteutuu Rawlsin poliittisen liberalismin mukaan parhaiten sellaisessa valtiossa, jossa materiaalinen hyvinvointi on taattu, mutta joka ei pakota ihmisiä hyväksymään mitään tiettyjä yhteisiä perusarvoja tai mallia 'hyvälle elämälle'. Yhteiskunnan poliittiselle järjestelmälle rakennetaan siis perusrakenne näiden yksilön autonomian turvaavien neutraalien kehysten aikaansaamiseksi.

Rawls pyrkii johtamaan oikeudenmukaisuuden periaatteet siten, etteivät ne edellytä mitään tiettyä ennalta määrättyä käsitystä päämääristä, arvoista tai ylipäätään siitä, mikä on 'hyvää' elämää. Niinpä Rawlsin yhteiskuntasopimuksessa sopimusosapuolten täytyy valita oikeudenmukaisen yhteiskunnan perusrakenne ilman, että sen valitsemisen yhteydessä tarvitsee viitata mihinkään kaiken kattavaan moraaliteoriaan, metafyysisiin oletuksiin ihmisen tai maailman tarkoituksesta ja niihin sisältyvistä päämäärästä. Sen sijaan Rawls pyrkii osoittamaan, että jokainen yksittäinen ihminen voi löytää oikeudenmukaisuudelle universaalin mallin itsenäisen, rationaalisen päättelyn avulla. Rawls pyrkii osoittamaan, ettei poliittisten periaatteiden ja yhteiskunnallisten instituutioiden oikeuttamisen taustalle tarvita mitään kattavaa filosofista, maailmankuvallista tai uskonnollista oppia eikä ylipäätään mitään tiettyä, yleisesti hyväksyttyä moraalikäsitystä siitä, mikä on 'hyvää elämää'. Päinvastoin poliittisen oikeudenmukaisuuden periaatteiden ja yhteiskunnan perusrakenteen tulee olla itsenäisiä ja siis riippumattomia mistään metafyysisistä, moraalifilosofisista tai uskonnollisista näkemyksistä, joiden voitaisiin ajatella olevan koko yhteiskunnan perustana tai yhteisenä maailmakatsomuksellisena arvoperustana. Sen sijaan oikeudenmukaisuuden periaatteet muodostavat Rawlsin mukaan yksittäisten kansalaisten omaksumien johdonmukaisten, järkevien ja kohtuullisten moraalinäkemysten 'limittäisen konsensuksen' (engl. overlapping consensus). Rawlsin tarkoituksena on siis osoittaa, että ihmiset voivat erilaisista henkilökohtaisista arvoistaan ja moraalikäsityksistään huolimatta saavuttaa po-

liittisen konsensuksen sellaisista yleisistä järjestäytyneen yhteiskunnan oikeudenmukaisuuden vaatimuksista, jotka koituvat kaikkien eduksi.[11]

Vaikka Rawlsin teoriassa sovelletaan jo valistuksen ajoilta tuttua, Immanuel Kantin aikanaan esittämää deontologista eli siis tekojen (eikä niinkään niiden seurausten) oikeutukseen ja moraaliseen hyväksyttävyyteen perustuvaa eettistä näkemystä, Rawls pyrkii samalla sanoutumaan irti tämän näkemyksen taustalla vahvasti vaikuttaneista transsendentaalisen idealismin metafyysisistä oletuksista. Rawlsin pulmaksi jää tällöin kuitenkin se, että esittäessään liberalismin puhtaasti poliittisena teoriana ilman sitoutumista mihinkään laajempiin universaaleihin moraalilakeihin tai arvoihin, katoaa Rawlsin alkuperäisen teorian mahtipontisuus kaikki muut oikeudenmukaisuusnäkemykset kattavana mallina – tai pikemminkin näiden mallien rationaalisena konsensuksena. Rawlsin teoriasta tulee itse asiassa vain yksi yhteisöllinen malli oikeudenmukaisuudesta monien muiden rinnalle.

Rawlsin poliittinen liberalismi ei sinänsä annakaan mitään selvää uutta kokonaisvaltaista mallia oikeudenmukaiselle yhteiskunnalle. Sen sijaan Rawlsin oikeudenmukaisuusnäkemys jää ikään kuin kilpailemaan useiden muiden yhteiskunnallisten rationaalisen päätöksenteon tuloksena syntyneiden oikeudenmukaisuuden mallien kanssa omasta uskottavuudestaan. Näin viime kädessä Rawlsin oikeudenmukaisuusteorian voidaan ajatella esittävän teoreettisesti länsimaisen perustuslaillisen hyvinvointidemokratian intellektuaalisen legitimointiprosessin pikemminkin kuin universaalin normatiivisen mallin, jota voitaisiin soveltaa minkä tahansa yhteiskunnan oikeudenmukaisuuden rakenteen perustaksi ajasta ja paikasta huolimatta. Esimerkiksi auktoriteettisen yhteiskunnan malliksi se ei kelpaisi.[12]

---

[11] Rawls 1971, 1993; Sandel 1982.

[12] Rawlsin poliittinen liberalismi jatkaa liberalistisen yhteiskuntasopimusteorian perinnettä. Rawl käyttää oikeudenmukaisuuden periaatteiden johtamiseksi ajatusta fiktiivisestä yhteiskuntasopimuksesta. Yhteiskuntasopimuksen ajatuksen avulla tarkoituksena on legitimoida poliittinen auktoriteetti ja motivoida kansalaiset alistumaan tämän auktoriteetin alaisuuteen. Metodiltaan liberalistinen yhteiskuntasopimusteoria vastaa Descartesin systemaattisen epäilyn menetelmää ja nimenomaan sen ontologista subjektivismia. Ks. Descartes, Rene: *Discurs de la Method*. Toim. Étienne Gilson. 5. Painos. Library Philosophique. J. Vrin, Paris (1976, alkup. 1636). Siinä missä Descartes halusi löytää tiedolle auktoriteetin, haluavat sopimusteoreetikot samaa analyyttistä metodia käyttäen legitimoida poliittisen auktoriteetin. Tämän analyyttisen yhteiskuntasopimusajattelun isäksi luonnehditaan usein Descartesin (1569–1659) aikalaista Thomas Hobbesta (1588–1679), joka *Leviathanissa* esitti 1600-luvulla tietelliseen metodiin perustuvan yhteiskuntateoreettisen näkemyksen oikeudenmukaisuudesta.

Rawlsin teorian kommunitaristinen kritiikki

Päästäksemme syvemmälle Rawlsin oikeudenmukaisuusteorian keskeisten filosofisten kysymysten ja ongelmien ytimeen on syytä tarkastella ensin lyhyesti sitä kritiikkiä, jota sellaiset pohjoisamerikkalaiset kommunitaristit kuten Alasdair MacIntyre (1984, 1988), Michael Sandel (1992, 1996), Charles Taylor (1979, 1989) ja Michael Walzer (1980, 1983) ovat Rawlsin käyttämää metodia vastaan esittäneet.[13] Kommunitaristien hyvinvointiliberalismin kritiikin keskeisenä lähtökohtana on yhteiskuntasopimuksessa esitetyn fiktiivisen alkutilanteen ja siinä käytetyn ideaalin päätöksentekijän abstraktisuus. Kommunitaristit korostavat, että liberaalin yhteiskunnan ideaalien päätöksentekijöiden näkeminen 'tietämättömyyden verhon' takana olevina, toisistaan irrallisina ja yhteisöistään vieraantuneina, omia etujaan ajavat päätöksenteon yksikköinä luo illuusion siitä vapaudesta, joka ihmisillä todellisuudessa on – jopa demokraattisessa yhteiskunnassa.

Kommunitaristit korostavat, että itse asiassa juuri modernissa moniarvoisessa demokratiassa vallitsevat oikeudenmukaisuuden periaatteet on viime kädessä johdettu kunkin yhteiskunnan jäsenen oman kulttuurisen ja yhteisöllisen identiteetin kautta. Todellisuudessa yksilöiden yhteisöllisyys ja kansalaisten sosiaalisten suhteiden, arvojen ja moraalikäsitysten merkitys korostuu silloin kun valitaan poliittinen järjestelmä ja päätetään siinä vaikuttavasta distribuutio- ja oikeusjärjestelmästä. Koska kukaan ei todellisuudessa voi piiloutua 'tietämättömyyden verhon taakse', ihmisten yhteisöllisyydestä, sosiaalisista siteistä ja traditionaalisista arvonäkemyksistä tulee keskeisiä yhteiskunnan perusrakenteen hyväksymisessä. Silloin kun näitä

---

[13] Kaikki edellä mainitut kommunitaristisen kritiikin esittäjät korostavat yhteisen hyvän ja yhteisten arvojen, tradition ja sosiaalisten siteiden merkitystä yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden määrittelyssä, joskin jokainen hieman erilaisesta näkökulmasta: MacIntyren kritiikki perustuu aristotelis-teleologiseen ajatteluun siinä missä Taylor nojaa Hegelin esittämään Kant-kritiikkiin, Walzer ja Sandel taas kritisoivat Rawlsin liberalismia modernin demokraattisen yhteiskunnan disfunktiosta käsin. Lisäksi kommunitaristien teoreettisesta kritiikistä on syntynyt Pohjois-Amerikkaan myös poliittinen liike, jonka johtohahmona on sosiologi Amitai Etzioni ja joka korostaa sosiaalisten velvollisuuksien ja yksilön oikeuksien tasapainoa, yhteisten autenttisten arvojen hyväksymistä, kansalaishyveiden opettamista ja valtion sisäisten pienyhteisöiden sosiaalista ja poliittista merkitystä. Etzionin kommunataristinen kansanliike pyrkii aktiivisesti vaikuttamaan poliittisiin valintoihin ja ohjelmiin eikä tyydy rakentamaan kommunitaristista yhteiskuntaa vain teorian tasolla. Ks. Etzioni, Amitai: *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*. Basic Books, New York (1996).

suhteita ei teorian tasolla huomioida, on myös käytännössä helppo – tahallaan tai vahingossa – yliarvioida erilaisten ihmisten todelliset valinnanmahdollisuudet.

Rawlsin alkutilanteessa esitetään kaikki ihmiset samanarvoisina mutta samalla myös samanlaisina rationaalisina ja autonomisina päätöksentekijöinä, jotka jokainen omalta kohdaltaan päätyvät välttämättä myös samaan ratkaisuun oikeudenmukaisen yhteiskunnan perusrakenteista. Tämä tuottaa illuusion objektiivisuudesta. Sen seurauksena ihmiset helposti näkevät itsensä ja toisensa paljon tasa-arvoisemmassa asemassa olevina ja autonomisempina kuin mikä on todellinen tilanne. Samaan aikaan ne, jotka päätyvät erilaiseen ratkaisuun kanssamme ja joita emme sen vuoksi (tai muista mahdollisista syistä johtuen) pidä täysin rationaalisina ja autonomisina, voimme oikeutetusti siirtää sopimuksenteon ulkopuolelle.

Tuloksena on, että autonomian ja samanarvoisuuden nimissä saatetaan todellisuudessa onnistua oikeuttamaan myös tahdon alistaminen ja eriarvoisuus. Tämä johtuu siitä, että silloin kun autonomiaa ei nähdä niinkään tavoiteltavana päämääränä vaan jo olemassa olevana 'luonnollisena tosiasiana', ajaudutaan helposti joko radikaaliin arvo-subjektivismiin tai kulttuurirelativismiin, jolloin lähes kaikesta tulee sallittua ja ne. Toisaalta myös ne, jotka eivät täytä rationaalisen ja autonomisen päätöksenteon ideaalia, voidaan paternalistisesti ohjata oikealle tielle. Jos autonomiaa ei pidetä jatkuvana yhteisöllisiin siteisiin ja yhteiskunnallisiin arvoihin liittyvänä prosessina, jossa yksilöt pyrkivät määrittelemään kriittisesti oman yksilöllisen moraalisen kantansa ja sen suhteen yhteisöllisiin normeihin ja traditioihin, yliarvioidaan yksilöiden päätöksenteon itsenäisyys helposti. Sen ajatellaan ikään kuin olevan kaikkien kansalaisten 'luonnollinen ominaisuus'. Tällöin tietyn, yksittäisen arvo- ja normijärjestelmän sokea noudattaminenkin (kuten esimerkiksi tiukkasormisten uskollisten kulttien jäsenyys) saatetaan nähdä autonomisena valintana ja silloin moniarvoinen demokratia muuttuu hyvin nopeasti erilaisten 'kommunitaristen arvojen' keskinäiseksi temmellyskentäksi. Silloin unohdetaan helposti se, etteivät liberalistisessakaan yhteiskunnassa 'vapaasti valittavat' henkilökohtaiset arvot synny arvotyhjiössä, vaan nekin on omaksuttava jostakin. Toisin sanoen rawlsilainen liberalistinen teoria ei tee eroa sen välille ovatko pluralistisen yhteiskunnan omaksumat moninaiset arvot itsessään vapaasti valittuja, pakotettuja tai indoktrinoituja.

Kuten kommunitaristit ovat todenneet, ihmiset eivät ole koskaan täysin autonomisia ja vapaita valitsemaan, vaan he etsivät elämälleen arvoja ja

päämäärää jo olemassa olevista arvo- ja normijärjestelmistä. Kuitenkin erilaiset liberaalin demokratian sisällä syntyneet tai sinne muualta tuodut arvo- ja normijärjestelmät saattavat itsessään olla hyvinkin epädemokraattisia tai suvaitsemattomia. Jos liberalismin ainoa standardi on yhteinen metodi, jonka mukaan me kaikki olemme autonomisia ja keskenään tasa-arvoisia päätöksentekijöitä, ei kenelläkään ole lupaa puuttua toisten 'näennäisesti' autonomisesti valitsemiin arvoihin ja elämäntapoihin. Liberalistisen yhteiskunnan sisälle voi näin syntyä sellaisia pienempiä yhteisöjä, joiden omat näkemykset voivat olla liberalististen arvojen vastaisia. Rawlsilainen yksilön autonomiaa ja oikeuksia korostava poliittinen liberalismi saattaa silloin juuri yksilön vapauden nimissä suojella esimerkiksi pienyhteisön identiteetin säilyttämistä yksilön todellisen autonomian turvaamisen kustannuksella. Jos joku väittää vapaaehtoisesti noudattavansa sellaisen pienyhteisön tai vähemmistöryhmän arvoja ja toimintaperiaatteita, jotka sinänsä kohtelevat yksilöä alistavasti (eli toimivat vastoin liberalismin keskeisiä arvoja kuten tasa-arvoa ja yksilön autonomian kunnioittamista), on valtion vaikea puuttua asiaan. Niin kauan kun yksilö vetoaa oikeuksiinsa ja autonomiseen asemaansa, voidaan asioihin puuttuminen nähdä helposti yksilön oikeuksien ja autonomian loukkauksena.

Tässä yhteydessä kommunitaristien kritiikki kuitenkin näyttää unohtavan sen, että Rawlsin esittämien oikeudenmukaisuuden periaatteiden mukaan yksilön vapauden kaventaminen oli mahdollista vapauden itsensä vuoksi sekä 'vähemmän vapaiden' aseman parantamisen nimissä. Tämä näyttäisi oikeuttavan sen, että auktoritaarisia ja suvaitsemattomuudelle perustuvia yhteisöjä ei tarvitse suojella, vaan niiden jäsenten formaaleja vapausoikeuksia tulee tukea.[14] Näin ollen pystyäkseen todella saavuttamaan ja ylläpitämään autonomiaa, tasa-arvoa ja suvaitsevaisuutta kunnioittavaa legitiimiä demokratiaa, rawlsilainen liberalismin on kuitenkin viime kädessä alistettava yhteiskunnan muut arvo- ja normijärjestelmät liberalistisen perinteen arvoille kuten suvaitsevaisuudelle ja yksilön vapaudelle sekä sen normatiivisille vaateille kuten yksilön oikeuksien turvaamiselle. Tähän Rawls on selvästi jättänyt mahdollisuuden korostamalla vapauden rajoittamisen sallimista 'vapauden turvaamisen' nimissä ja eroperiaatteen turvin.

---

[14] Esim. Rorty 1991; Sandel 1982, 1996; Walzer, Michael: *Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat.* Basic Books, New York (1980) sekä Walzer, Michal: *The Spheres of Justice.* Basic Books, New York (1983).

Autonomian paradoksi: oikeutta ilman kohtuutta

Rawls olettaa sopimustilanteessa olevien rationaalisten päätöksentekijöiden olevan täydellisen autonomisia, koska he eivät ole sitoutuneita mihinkään yhteisölliseen 'hyvän' näkemykseen. Kuten Rawlsin kommunitaristinen kriitikko Michael Walzer on todennut, silloin kun mitään selvästi määriteltyä päämäärää tai 'hyvän elämän' mallia ei haluta määritellä, rawlsilaiselle menetelmälliselle oikeudenmukaisuuden mallille perustettu yhteiskunta helposti ajautuu jatkuvan taloudellisen kasvun, yhä korkeamman materiaalisen elintason ja omien etujen loputtomaan tavoitteluun. Tämä puolestaan johtuu siitä, että vaikka Rawlsin esittämä poliittinen liberalismi ei eksplisiittisesti tavoittele mitään yhteiskunnallista utopiaa, on sen tavoite tulevaisuudessa täydellisen oikeudenmukaisen yhteiskunnan ideaalissa. Tämän ideaalin lopullinen saavuttaminen tekee kuitenkin viime kädessä sen tavoittelemisen periaatteet tyhjiksi. Koska mitään muita yhteisiä arvoja tai päämääriä ei voida määritellä eikä odottaa kansalaisten sitoutumista niihin, tulee kehysten rakentamisesta itse tarkoitus. Koska 'hyvän elämän' tai 'hyvinvoinnin' käsitteiden sisältöä ei voida yhteisesti määritellä tai julkisesti pohtia paternalismin pelon varjossa, ei materiaaliselle hyvinvoinnille voida myöskään asettaa ylärajaa. Tällöin materiaalisen hyvinvoinnin kohottaminen yhteiskunnan rakenteiden avulla jää keskeiseksi toimintamalliksi, joka estää hyvinvointiyhteiskunnan lopullisen eettisen fragmentoitumisen.[15] Ilman mitään muuta yhteistä tavoitetta kuin taloudellinen kasvu ja materiaalinen elintaso hyvinvoinnin perusedellytyksenä rawlsilainen liberaali yhteiskuntajärjestelmä ei kuitenkaan voi koskaan todellisuudessa olla täysin oikeudenmukainen eli valmis. Toisin sanoen ilman mitään käsitystä siitä, minkälainen on se 'hyvä elämä' tai 'kokonaisvaltainen hyvinvointi', jota oikeudenmukaisuuden avulla tavoitellaan tulee oikeudenmukaisuudesta pelkkä menetelmä ilman sisältöä. Näin ajaudutaan helposti oikeuteen ilman kohtuutta.

Michael Walzerin mukaan "normaalioloissa" eli juuri suhteellisen niukkuuden vallitessa rawlsilaisen hyvinvointiliberalismin periaatteille rakennetulle valtiolle on käytännössä tyypillistä dialektiikka, jossa hyvinvointiyhteiskunnan tasapaino löytyy ja luhistuu vuorotellen. Uusi tasapaino saavutetaan tuottamalla enemmän hyvinvointia yhä useammalle ja toisaalta

---

[15] Ks. Esim. Walzer 1980, 23–53, myös Hellsten, Sirkku: *Oikeutta ilman kohtuutta*, Gaudeamus, Helsinki (1996): 81–99.

luomalla uusia syitä ja sanktioita näiden toimenpiteiden toteuttamiseksi. Täydellistyäkseen hyvinvointivaltio tarvitseekin erilaisten eturyhmien organisoitumista, koska järjestäytymättömien ryhmien vaateita ei kuulla valtakeskuksissa. Valtion sisällä muodostuu näin jatkuvasti uusia omia etujaan ja omia päämääriään ajavia ryhmiä, joiden asemaa valtio pyrkii parantamaan.[16]

Rawlsilainen oikeudenmukaisuus näkemys luo näin itse asiassa hyvän teoreettisen oikeutuksen edunvalvontayhteiskunnalle. Ilman mitään sisällöllistä hyvän elämän tai saavutettavan hyvinvoinnin julkista määrittelyä, liberalistinen hyvinvointiyhteiskunta ikään kuin tarvitsee köyhiä ja huonompiosaisia, joiden aseman parantamiseen se voi keskittyä eroperiaatteen varjolla. Yhä uudet ja entistä suuremmat vaatimukset johtavat kuitenkin vähitellen siihen, että valtiosta ja poliittisesta toiminnasta tulee vähitellen vain materiaalisen hyvinvoinnin hallintoa. Valtion muuttuessa yhä laajemmaksi hallinnolliseksi virastoksi kansalaiset helposti passivoituvat poliittisesti. Politiikka eli yhteisten asioiden hoitaminen ei enää ole kansalaisten kiinnostuksen ensisijainen kohde, vaan ihmiset keskittyvät mieluummin oman yksityisen hyvinvointinsa lisäämiseen vaatien valtiolta yhä enemmän palveluksia ja etuja. Jo saavutetuista eduista luopuminen on vaikeaa, koska materiaalisen hyvinvoinnin ajatellaan johtavan entistä parempaan elämään. Muita mallejahan hyvälle elämälle ei ole haluttu antaa.[17] Näin pyrkiessään periaatteessa parantamaan huonompiosaisten asemaa, voi liberalistinen hyvinvointiyhteiskunta oikeuttaa myös parempiosaisten yltäkylläisyyden ja kulutuksen. Tämä toimii taloudellisessa kasvuvaiheessa. Kuitenkin sellaisessa taloudellisessa tilanteessa, jossa kasvu on hidastunut tai pysähtynyt ja jo saavutettuja etuja joudutaan leikkaamaan, yksilön oikeudet (ja nimenomaan omistusoikeudet) ovat niin vahvat, ettei niitä enää voi loukata edes huonompiosaisten hyvinvoinnin kohottamisen (tai ylläpitämisen) nimissä. On ikään kuin unohdettu, että yksilön oikeuksien tarkoituksena on turvata mahdollisuudet nimenomaan niille, jotka ovat alunperin heikommassa asemassa. Näin valtion puolueettomuuden ja tasa-arvon vaatimukset ikään kuin ylikorostuvat ja huonompiosaiset joutuvat luopumaan eduistaan tasa-arvon ja parempiosaisten oikeuksien loukkaamattomuuden nimissä. Toisaalta koska materiaalisen hyvinvoinnin turvaaminen on nimenomaan jätetty valtion tehtäväksi, ei ihmisten enää tarvitse myöskään

[16] Walzer 1980, 23–53, myös Hellsten 1996, 81–99.

[17] Walzer 1980, 23–53.

pitää huolta toisistaan eikä auttaa toisiaan kuten joskus aikaisemmin.[18] Näin Rawlsin malli luo päättäjille sekä muille kansalaisille rationaalisesti perustellun oikeuden keskittyä vain oman etunsa ajamiseen.

Rawls ja kommunitarismin dilemma

Edellä tulee selvästi esille, että kommunitaristien rawlsilaista hyvinvointiliberalismia vastaan esittämä kritiikki esittää itse asiassa samanaikaisesti kaksi sinänsä mielenkiintoista, mutta keskenään ristiriitaista väitettä. Ensinnäkin kommunitaristit siis väittävät, että Rawlsin liberalistis-individualistinen yhteiskuntateoria on liian abstrakti ja liian kaukana todellisuuden päätöksenteosta eikä sen vuoksi onnistu antamaan normatiivista mallia kaikkia sitovalle oikeudenmukaisuudelle. Todellisuudessa ihmiset ovat aina erilaisten sosiaalisten yhteisöjen jäseniä ja näiden yhteisöjen arvoihin enemmän tai vähemmän tiukasti sidottuja. Samanaikaisesti kommunitaristit kuitenkin korostavat, että moderni länsimainen yhteiskunta koostuu nimenomaan Rawlsin liberalistis-individualistisen mallin kuvaamista itsekkäistä päätöksentekijöistä, jotka ovat toisistaan vieraantuneita ja ei-sosiaalisia; atomistisia (sosiaalisista siteistä piittaamattomia) oman etunsa ajajia, joille formaalit oikeudet ja materiaalisten resurssien reilu jako on ensisijainen moraaliseen ja yhteisölliseen elämään nähden.

Näin kommunitaristien kritiikki voidaan esittää kahden väiteparin avulla: toisaalta 1) liberalistinen yhteiskuntateoria onnistuu ja ei onnistu kuvaamaan vallitsevia oikeudenmukaisuuden periaatteita; toisaalta 2) liberalistinen yhteiskuntateoria onnistuu ja ei onnistu universalistisen normatiivisen mallin antamisessa. Koska molemmat väitteet ovat sisäisesti ristiriitaisia, miten niistä kumpikaan voi olla tosi? Herääkin kysymys, kaatuuko kommunitaristinen kritiikki omaan epäjohdonmukaisuuteensa? Jos liberalistinen teoria ei kerran onnistu antamaan normatiivista mallia, kuinka sitten on mahdollista, että liberalististen yhteiskuntien kansalaiset vastaavat käytökseltään juuri niitä itsekeskeisiä, atomistisia ja toisistaan vieraantuneita metodologisia subjekteja, joita teoria kuvaa? Mitä tapahtui niille luonnollisille yhteisöllisille arvoille, joita piti kommunitaristien mukaan löytyä myös demokraattisen yhteiskunnan sisällä? Jos mitään yhteisöllisiä arvoja ei olekaan, onko rawlsilainen hyvinvointiliberalismi silloin onnistunut tulkinta

[18] Walzer 1980, 23–53 ja tarkemmin Hellsten 1996, 81–99.

tai kuvaus nyky-yhteiskunnan oletetusta nihilismistä ja egoismista? Toinen mahdollisuus näyttäisi olevan se, että rawlsilainen hyvinvointiliberalistinen ajattelu muuntaa deskriptiivisen eli jo omaksumamme modernia oikeudenmukaisuusnäkemystä kuvaavan mallin normatiiviseksi. Näin Rawlsin oikeudenmukaisuusteoria ei ainoastaan oikeuta jo vallitsevaa yhteiskunnallista rakennetta, jolle egoismi sekä moraalinen ja poliittinen irrallisuus ja sosiaalinen fragmentoituminen on tyypillistä, vaan lisäksi se tekee egoistisesta oman edun ajamisesta yleisesti hyväksyttävän luonteenpiirteen, jos ei melkein jokaisen rationaalisen yksilön tavoiteltavan hyveen.

Perushyvät ja 'hyvän elämä'

Rawlsin metodin näennäisestä puolueettomuudesta huolimatta deontologisen liberalismin esittämät oikeudenmukaisuuden periaatteet esittävät ainakin implisiittisesti tietyn käsityksen siitä, mitä pidetään hyvänä ja tavoiteltavana elämänä. Yksilön oikeuksien ja tasa-arvon korostaminen edellyttää jo sinänsä ajatuksen, että kaikissa ihmisissä on pohjimmiltaan jotain yhteisiä tekijöitä, joista voidaan periaatteessa olla yksimielisiä, vaikka tarkemmat kuvaukset hyvän elämän sisällöstä vaihtelisivatkin. Nämä tekijät, jotka ovat kaikkien ihmisten mielestä arvokkaita hyvän elämän rakenteellisia osia liittyvät inhimilliseen toimintaan ja toimintamahdollisuuksien turvaamiseen.

Erityisen selvästi tämä näkökulma korostuu poliittisen liberalismin vaatimuksissa. Rawlsin ajatus yksilöstä sosiaalisena, mutta autonomisena päätöksentekijänä sisältää selvästi ajatuksen niistä toimintamahdollisuuksista, jotka ovat ihmiselämälle ensisijaisen arvokkaita ja joita ilman me emme pitäisi elämää edes elämisen arvoisena. Näitä toimintamahdollisuuksia ovat paitsi tietysti elämän fysiologisten tarpeiden tyydyttäminen myös järjen käyttö, omasta kohtalosta päättäminen, valinnanmahdollisuus erilaisten toimintojen välillä ja toisaalta yhteisön täysivaltaisena jäsenenä eläminen ja itsekunnioituksen säilyttäminen. Rawlsin perushyvien ensisijaisuuden oikeuttaminen edellyttää siis, että päätöksentekijöillä on jo käsitys siitä, millaisista toiminnoista hyvä ihmiselämä koostuu.[19] Rawls edellyttää, että autonomisilla subjekteilla on moraalisen kyvyn lisäksi myös moti-

[19] Sen, Amartya: Justice: Means versus Freedom. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, no. 2 (1990): 111–121.

vaatio tavoitella valitsemaansa hyvää. Vaikka Rawls korostaa yhteiskunnallista konsensusta ja järjestäytynyttä yhteiskuntaa keinoina yksilöiden omien päämäärien toteuttamiselle, ovat nämä keinot itseisarvoinen päämäärä sinänsä.

Rawlsin käsitys perushyvistä onkin hieman vuosien kuluessa muuttunut. Kun Rawls *Oikeudenmukaisuusteoriassa* määritteli perushyvät lähinnä asioiksi, joita rationaalinen omaa hyötyään maksimoiva ihminen normaalisti tavoittelee erilaisten elämänpäämääriensä toteuttamiseksi, määrittelee hän ne teoksessaan *Political Liberalism* sellaisiksi asioiksi, jotka turvaavat ihmiselle mahdollisuuden kehittää moraalisia kykyjään ja tavoitella omaa käsitystään hyvästä.[20] Tämä tarkoittaa, että Rawlsin mukaan perushyvät kuten perusoikeudet ja vapaudet, mahdollisuuksien vapaus, valta ja valtuudet, tulot ja varallisuus sekä itsekunnioituksen sosiaalinen perusta ikään kuin määrittelevät ihmisten perustarpeet kuvaten niitä asioita, mitkä ovat välttämättömiä edellytyksiä nimenomaan ihmisen moraalisten kykyjen kehittymiselle. Niinpä vaikka Rawlsin teoriassa ei eksplikoida mitään yhteisöllisiä päämääriä tai ihmisen päämäärää sinänsä, on puolueettoman yhteiskunnan rakentaminen selvästi sellainen kollektiivinen päämääränä, jota kaikkien yhteiskunnan jäsenten tulisi tavoitella. Jotta tämän kollektiivisen päämäärän tavoitteleminen ei jäisi tyhjäksi, on konsensuksen muodostaminen ja yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden periaatteista sopiminen sidottu edelleen korkeimpaan tavoiteltavaan päämäärään eli yksilön autonomian toteutumiseen, moraalisten kykyjen aktualisoitumiseen ja moraalisen identiteetin muodostumiseen.

Koska päämäärien merkitystä ja kiinteää yhteyttä keinoihin ei tuoda selkeästi esille ajautuu oikeudenmukaisuusteoria samaan ristiriitaan, josta Rawls alunperin syytti utilitaristeja 'hyvän' ja/tai 'onnellisuuden' määrittelyn kohdalla. Jos oikeudenmukaisuus on ensisijainen hyvään nähden ja sen periaatteiden tulee olla kaikkien hyväksyttävissä riippumatta siitä, mitä itse kukin ajattelee hyvän elämän sisältävän, joudutaan joidenkin käsitykset oikeudenmukaisuudesta alistamaan yhteiskunnan hyväksymän näkemyksen – eli yhteiskunnallisen konsensuksen – nimissä. Ne, jotka kyseenalaistavat nämä yleisesti hyväksytyt oikeudenmukaisuuden vaatimukset, uhkaavat – ristiriitaista kyllä – poliittisessa mielessä liberalistisen yhteiskunnan korostamaa vapautta ja yksilön autonomiaa Kuten Rawlsin kommunitaristiset kriitikot Michael Sandel ja Michael Walzer ovat todenneet, edes mene-

[20] Rawls 1971, 260, 1993, 307–309.

telmälliseen oikeudenmukaisuuteen perustuva liberalistinen yhteiskunta ei näin voi koskaan olla täysin puolueeton ja vailla mitään yhteistä päämäärää.[21]

Rawlsin teoriassa ihmisten moraaliset kyvyt ovat samaan aikaan sekä ehtona yhteiskuntasopimuksen solmimiselle että sopimuksen tavoitteena. Tällöin ihmisten moraaliset kyvyt edustavat ihmisyyden itseisarvoa tai ihmisyyden itseisarvoista olemusta, jonka toteutumiseen meidän tulee järjestäytyneessä yhteiskunnassa pyrkiä. Moraalisten kykyjen kehittyminen on edellytyksenä autonomiselle päätöksenteolle ja sitä kautta yhteiskunnan täysvaltaiselle poliittiselle jäsenyydelle. Viime kädessä juuri tämä täysivaltainen poliittinen jäsenyys on silloin juuri se ihmisen päämäärä, jossa toteutuvat hyvin aristoteelisessa muodossa ihmisen olemus poliittisena eläimenä – eli yksilön yhteisöllisyys ja järjen käyttö hyveen mukaan.[22]

Lopuksi

Rawlsin teoria esittää mielenkiintoisen ja hyvin perustellun mallin oikeudenmukaisuudelle modernissa demokraattisessa, markkinatalouteen perustuvassa yhteiskunnassa. Rawlsin teorian normatiivinen perusta on yksilön rationaalisessa valinnassa, jonka taustalla on mahdollisimman puolueeton päätöksenteon metodi. Rawlsin esittämä hypoteettinen alkutilanne toimii mielenkiintoisena ajatuskokeena, jonka jokainen voi tehdä omalla kohdallaan ja miettiä minkälaisiin tuloksiin päätyisi 'tietämättömyyden verhon takana'. Rawlsin oikeudenmukaisuusteoria onnistuu kokonaisuudessaan samanaikaisesti sekä antamaan hyvin osuvan kuvauksen modernista oikeuden-

---

[21] Sandel 1982, 1–7; Taylor 1989; Walzer 1983.

[22] Kant, Immanuel: *Siveysopilliset pääteokset*. Suom. J. E. Salomaa. WSOY, Porvoo (1990, alkup. 1785 ja 1788): 127–137, sekä Rawls 1993. Rawlsin sopimusteoriassa itse asiassa jo se, että puhutaan ihmisen mahdollisuuksista valita itselleen hyvä tai paras mahdollinen elämä sisältää implisiittisen ajatuksen siitä, että päämääränä on nimenomaan hyvän valitseminen eikä minkä tahansa elämän valitseminen. Huonon elämän valitsemista ei ilmeisestikään Rawlsin mukaan voida pitää kovin rationaalisena valintana. Toisin sanoen Rawlsin esittämä liberalistinen valtio on siis neutraali nimenomaan erilaisten hyvän käsitysten suhteen, muttei suinkaan minkä tahansa elämänpäämäärien ja tavoitteiden suhteen. Ralwsin ongelmana on kuitenkin se, että silloin kun tätä oletusta ei tuoda selvästi esille eikä hyvän käsitteen merkitystä täsmennetä, jää helposti epäselväksi se, että kaikilta ihmisiltä todella itse asiassa vaaditaan pyrkimystä hyvään eikä mihin tahansa tavoitteisiin, joita he ovat itselleen asettaneet.

mukaisuusnäkemyksestä moniarvoisessa yhteiskunnassa että perustelemaan tämän näkemyksen rationaalisuuden. Rawlsin ongelmana on kuitenkin teorian abstraktius, joka luo illuusion näkemyksen puolueettomuudesta ja normatiivisesta universaaliudesta.

Lisäksi teorian abstraktius johtaa siihen, että teorian ja käytännön suhteet vääristyvät. Rawlsin liberalistisessa sopimusteoreettisessa ajattelumallissa demokratia on legitimoitu nimenomaan autonomisten ja täysin rationaalisten kansalaisten itsehallintona. Kuitenkin legitiimin ja toimivan demokratian rakentaminen edellyttää nimenomaan sitä, että myös todellisuudessa (erilaisten vallitsevien yhteiskuntamallien, arvojärjestelmien, sosiaalisten siteiden, elämänkatsomusten ja traditioiden keskellä) onnistutaan turvaamaan yksilöiden autonomian kehittyminen. Pelkkä abstrakti ajatus ihmisten luonnollisesta tasa-arvosta ja autonomiasta ei riitä silloin kun ihmisiä todellisuudessa kohdellaan eriarvoisina eikä heillä ole samanlaisia mahdollisuuksia kehittyä autonomisiksi päätöksentekijöiksi. Mikäli tätä mahdollisuutta ei turvata eivätkä kansalaiset ole autonomisia ja tasa-arvoisia, on demokratiasta tullut eliittien valtaa ja se on menettänyt legitimiteettinsä.

Toisin sanoen nykyisessä muodossaan Rawlsin deontolginen liberalismi onnistuu lähinnä kuvaamaan niitä vallitsevia piirteitä ja toimintamalleja, jotka ovat tyypillisiä modernille oikeudenmukaisuusajattelulle ja hyvinvointiyhteiskunnan toimintaperiaatteille. Niinpä Rawlsin oikeudenmukaisuusteorian kenties suurin saavutus on se, että kun aikojen kuluessa omaksumamme oikeudenmukaisuusnäkemys esitetään teorian muodossa ja näin puristetaan keinotekoiseen johdonmukaisuuden muottiin, on meidän helpompi jäljittää myös laajemmalti modernin ajattelun epäjohdonmukaisuuksia ja ristiriitoja. Vasta näiden keskeisten ajatuksellisten virheiden ymmärtäminen antaa mahdollisuuden myös uusien ratkaisujen löytämiseen.

Lähteet

Airaksinen, Timo: *Moraalifilosofia.* WSOY, Juva 1987.

Aristoteles: *Politiikka.* Suom. A. M. Anttila. Gaudeamus, Jyväskylä 1991.

Descartes, Rene: *Discurs de la Method.* Toim. Étienne Gilson. 5. painos. Library Philosophique. J. Vrin, Paris 1976.

Etzioni, Amitai: *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society.* Basic Books, New York 1996.

Gauthier, David: *Morals by Agreement.* Clarendon Press, Oxford 1986.

Hellsten, Sirkku: *Oikeutta ilman kohtuutta.* Gaudeamus, Helsinki 1996.

Hobbes, Thomas: *Leviathan.* Toim. Micheal Oakeshott. Collier MacMillan, New York 1985.

Kant, Immanuel: *Siveysopilliset pääteokset*. Suom. J. E. Salomaa. WSOY, Porvoo 1990.
Locke, John: *Second Treatise of Government*. 2. painos. Toim. C. B. Macpherson. Hackett Publishing Co & Cambridge University Press, Cambridge 1980.
MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*. Duchworth, London 1984.
Nozick, Robert: *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books, New York 1974.
Rawls, John: *Theory of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge 1971.
Rawls, John: *Political Liberalism*. Columbia University Press, N.Y. 1999.
Rorty, Richard: *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers Volume 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
Sandel, Michael: *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge 1996.
Sandel, Michael: *The Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge 1982.
Sen, Amartya: Justice: Means versus Freedom. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, no. 2 (1990): 111–121.
Taylor, Charles: *Hegel and the Modern Society*. Cambridge University Press, Cambridge 1979.
Taylor Charles: *Sources of the Self: The Making of Moral Indentity*. Cambridge University Press, Cambridge 1989.
Walzer, Michael: *Radical Principles. Reflections of an Unreconstructed Democrat*. Basic Books, New York 1980.
Walzer, Michael: *The Spheres of Justice*. Basic Books, New York 1983.

Kirjallisuutta

Rawlsin pääteokset ovat *A Theory of Justice* (1971, Cambridge University Press) ja *Political Liberalism* (1993, Columbia University Press). Rawlsin teoksia ovat myös kansainvälisen oikeudenmukaisuuden kysymyksiä käsittelevä *The Law of Peoples* (1999, Harvard University Press) sekä *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000, Harvard University Press, toim. Barbara Herman). Lisäksi Ralws on julkaissut lukuisia artikkeleita filosofisissa aikakausijulkaisuissa. Tärkeimmät näistä artikkeleista ilmeistyivät 1999 Harvard University Pressin kustantamassa kokoelmassa *Collected Papers* (toim. Samuel Freedom). Rawlsin *A Theory of Justice* löytyy myös Terho Pursiaisen suomennuksena *Oikeudenmukaisuusteoria* (1988, WSOY). Rawlsin filosofiaa ja teoksia käsittelevä kirjallisuus on laaja. Muutamia keskeisiä Rawlsin alkuperäistä oikeudenmukaisuusteoriaa analysoivia teokset ovat kuitenkin Norman Danielsin toimittama artikkelikokoelma *Reading Rawls. Critical Studies of A Theory of Justice* (1975, Blackwell) sekä R. P.Wolffin *Understanding Ralws. A Reconstruction and Critique of Theory of Justice* (1977, Princeton University Press). Selkeän kokonaiskuvan Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriasta ja sitä vastaan esitetystä kritiikistä antaa Chandran Kukathasin ja Philip Pettitin *Rawls – A Theory of Justice and its Critics* (1990, Stanford University Press). Michael Sandelin *Liberalism and The Limits of Justice* (1982, Cambridge University Press) kritisoi Rawlsin teorian keskeisiä metodologisia ongelmia kommunitaristisesta näkökulmasta. Rawlsin myöhempää tuotantoa käsittelee monipuolisesti Victoria Davionin ja Clark Wolfen toimittama artikkelikokoelma *The Idea of Political Liberalism* (2000, Rowman & Littlefield). Rawlsin koko tuotantoa analysoidaan myös Robert B. Talissen teoksessa *On Rawls* (2000, Wadsworth).

Marjaana Kopperi

8 Martha Nussbaum – hyvän elämän filosofi

Martha Craven Nussbaum (s. 1947) on Chicagon yliopiston filosofian ja oikeustieteen professori. Hän suoritti filosofian tohtorin tutkinnon Harvardin yliopistossa vuonna 1975. Tämän jälkeen Nussbaum on opettanut muun muassa Harvardin, Oxfordin ja Brownin yliopistoissa. Vuosina 1986–1993 hän työskenteli YK:n alaisessa WIDER-instituutissa ja vietti silloin osan ajasta myös Helsingissä. Viime vuosina Nussbaum on tehnyt tutkimusta Intiassa ja perehtynyt siellä erityisesti naisten asemaa, oikeuksia ja hyvinvointia koskeviin kysymyksiin.

Kirjallisuus moraalisten kykyjen kehittäjänä

Antiikin eettinen ajattelutapa ja varsinkin Aristoteleen filosofia on yksi Nussbaumin keskeisistä kiinnostuksen kohteista. Aristoteleen etiikalle ominaiset hyvän elämän ja onnellisuuden teemat muodostavatkin Nussbaumin ajattelun perustan. Teoksissa *The Fragility of Goodness* sekä *Love's Knowledge* näkyy myös Nussbaumin kiinnostus kirjallisuuteen.[1] Teoksessa *The Fragility of Goodness* Nussbaum tarkastelee hyvän elämän ja onnellisuuden teemoja muun muassa antiikin kreikkalaisten tragedioiden avulla. Yksi Nussbaumin keskeisistä tutkimuskohteista tässä teoksessa on sattuman merkitys antiikin etiikassa. Antiikin ajattelussa etiikka liittyy nimenomaan hyvään elämään, ja sen toteutumisessa ulkoisilla tapahtumilla – sattumalla, hyvällä tai huonolla onnella – on suuri merkitys. Ihmistä kohtaava hyvä tai huono onni vaikuttaa siihen, millaiseksi hän kehittyy ja miten hyväksi tai huonoksi hänen elämänsä lopulta muodostuu. Hyvän elämän toteutuminen ei siten riipu pelkästään ihmisen omista teoista ja valinnoista.

---

[1] Nussbaum, Martha: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1986; Nussbaum, Martha: *Love's Knowledge: Essays in Philosophy and Literature*. Oxford University Press, Oxford 1990.

Teoksessaan *Love's Knowledge* Nussbaum suuntaa huomion joihinkin modernin kirjallisuuden klassikoihin kuten Charles Dickensin ja Henry Jamesin romaaneihin. Kirjallisuus ja erityisesti romaanikirjallisuus tarjoaa Nussbaumin mukaan mielekkään lähestymistavan moraalifilosofisten kysymysten tutkimiseen. Kirjallisuuden avulla on mahdollista tarkastella moraalikysymyksiä perinteisestä moraalifilosofisesta tutkimuksesta poikkeavalla – Nussbaumin mielestä antoisammalla ja monipuolisemmalla – tavalla. Toisin kuin abstrakti moraalifilosofia, kirjallisuus mahdollistaa huomion kiinnittämisen yksittäisiin tilanteisiin ja niiden ominaispiirteisiin sekä yksittäisten ihmisten henkilökohtaisiin valintoihin. Romaanin tarinaan, olosuhteisiin ja henkilöiden elämään eläytyminen kehittää Nussbaumin mielestä kykyjä, joita moraalisessa harkinnassa ja arvioinnissa tarvitaan, kuten tunteita, mielikuvitusta, olosuhteiden ja yksityiskohtien tajua sekä kykyä ymmärtää muiden elämäntilanteita ja asettua heidän asemaansa.

Nussbaum on tarkastellut myös kirjallisuuden, tunteiden ja mielikuvituksen merkitystä juridisissa kysymyksissä, oikeuden käytössä ja tuomarintoiminnassa. Näitä teemoja hän käsittelee erityisesti teoksessaan *Poetic Justice* sekä joissakin aiheesta kirjoittamissaan artikkeleissa.[2] Nussbaumin mukaan hyvä tuomari tarvitsee paitsi teknistä, lainopillista osaamista, myös tunteita, mielikuvitusta ja empatiaa, joita voi Nussbaumin mielestä kehittää erityisen hyvin juuri kirjallisuuden avulla. Kirjallisuus mahdollistaa täysin toisenlaisesta ympäristöstä tulevan ja toisenlaisessa tilanteessa olevan ihmisen ymmärtämisen ja hänen tilanteeseensa eläytymisen, mikä on Nussbaumin mielestä erityisen tärkeää tuomareille mutta myös lainsäätäjille ja kansalaisille, jotka valitsevat lainsäätäjät. Tuomari, joka on harjoittanut kirjallisuuden avulla mielikuvitustaan ja tunteitaan kykenee muita paremmin luomaan kokonaiskäsityksen kulloinkin esillä olevasta tapauksesta ja ottamaan huomioon kyseiseen tapaukseen liittyvät olennaiset yksityiskohdat. Tällainen tuomari ei tyydy pelkästään lakipykälien mekaaniseen soveltamiseen, vaan hän pyrkii ymmärtämään ihmisten motiiveja ja heidän toimintaansa vaikuttaneita tekijöitä.

Nussbaumin kiinnostuksesta kirjallisuuteen kertovat myös hänen kommenttinsa tyylin merkityksestä. Nussbaumin mielestä filosofisessa kirjoit-

---

[2] Nussbaum, Martha: *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Beacon Press, Boston 1995. Ks. myös Kahan, Dan M. & Nussbaum, Martha: Two Conceptions of Emotion in Criminal Law. *Columbia Law Review* Vol. 96, no. 2, 1996, s. 269–374; Nussbaum, Martha: Equity and Mercy. *Philosophy and Public Affairs* Vol. 22, Issue 2, 1993, 83–125.

tamisessa on pitkään vähätelty tyyliä. Filosofiasta kirjoitetaan liian abstraktisti ja teoreettisesti, vaikka nimenomaan moraalifilosofian kysymykset koskettavat ihmisten jokapäiväistä elämää. Nussbaumin mielestä sisältö ja tyyli kuuluvat erottamattomasti yhteen. Kaikista asioista ei voi kirjoittaa samalla tavalla, vaan tekstin sisällön tulee määrätä myös käytetty tyyli.

Antiikin etiikkaa ja käytännön kenttätyötä

Viime aikoina Nussbaum on keskittynyt myös käytännöllisiin, kehitykseen ja hyvinvointiin liittyviin kysymyksiin. Nussbaumin omien sanojen mukaan tämä kiinnostus alkoi vuonna 1986 hänen työskennellessään WIDER-instituutissa Helsingissä. Nussbaum toteaa, että WIDERissä vietetyt vuodet muuttivat hänen työtään ratkaisevasti. Ne tekivät hänet tietoiseksi maailman polttavista ongelmista ja vakuuttivat hänet siitä, että filosofialla on keskeinen merkitys niiden ratkaisemisessa.[3] Näitä kehitykseen ja hyvinvointiin liittyviä kysymyksiä Nussbaum on tutkinut muun muassa Intiassa perehtyen siellä erityisesti naisten asemaan ja ongelmiin.

Uusimmissa teoksissaan *Sex and Social Justice* sekä *Women and Human Development* Nussbaum käsitteleekin naisten asemaa, oikeuksia ja toimintamahdollisuuksia. Näissä teoksissa keskeisellä sijalla ovat intialaisten naisten kokemukset. Edellinen teos koostuu Nussbaumin eri julkaisuissa ilmestyneistä artikkeleista, joissa hän käsittelee paitsi naisten asemaa, myös sukupuoleen ja seksuaalisuuteen laajemmin liittyviä kysymyksiä. Jälkimmäisessä teoksessa Nussbaum esittää yksityiskohtaisesti inhimillisiä perusvalmiuksia korostavan lähestymistapansa (*capabilities approach*) ja puolustaa sen käyttökelpoisuutta hyvinvoinnin ja kehityksen tutkimuksessa sekä yleismaailmallisen eettisen järjestelmän muotoilemisessa.

Nussbaumin eri aihepiirejä käsittelevät artikkelit ja kirjat eivät kuitenkaan ole toisistaan erillisiä alueita. Yhdistävä tekijä kaikkien näiden tutkimuskohteiden välillä on hyvää elämää korostava eettinen näkemys. Nussbaum arvostelee moderneja utilitaristisia ja deontologisia teorioita liiallisesta abstraktiudesta ja suppeasta keskittymisestä tekoihin tai niiden seurauksiin. Näissä teorioissa pyritään löytämään objektiivisesti pätevät kriteerit oikeille ja väärille teoille. Tämän lähestymistavan tilalle Nussbaum haluaa

---

[3] Nussbaum, Martha: Women and Human Development: The Capabilities Approach. Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. xv.

asettaa antiikin eettisen ajattelutavan. Antiikin etiikan keskeinen kysymys ei ole "mitä pitää tehdä" vaan "miten minun tulisi elää".

Hyvä elämä moraalin lähtökohtana

Hyvän elämän korostus utilitarististen ja deontologisten teorioiden sijaan käy erityisen hyvin ilmi Nussbaumin varhaisimmista teoksista. Kirjoissa *The Fragility of Goodness* ja *Love's Knowledge* Nussbaum arvostelee moderneja moraaliteorioita erityisesti niiden abstraktista luonteesta sekä tavasta, jolla ne määrittelevät moraalin alan. Nussbaumin mukaan moderni etiikka on abstraktia ja teoreettista kun antiikin etiikka on konkreettista ja ihmisen todellisesta elämäntilanteesta lähtevää. Nussbaum arvostelee moderneja teorioita siitä, että ne pyrkivät irrottautumaan empiirisestä maailmasta ja sen vaihtelevista olosuhteista. Ne pyrkivät luomaan yleistettäviä, kaikkina aikoina ja kaikissa yhteiskunnissa päteviä moraalinormeja, jotka ovat ihmisten todellisista elämäntilanteista ja empiirisen maailman olosuhteista riippumattomia. Antiikin etiikassa lähtökohtana ei ole abstraktien sääntöjen ja universaalien moraaliperiaatteiden määritteleminen vaan kysymys, kuinka minun tulisi elää. Lähtökohtana on "minun elämäni": moraalia tarkastellaan kunkin ihmisen oman elämän näkökulmasta (*first-person-perspective*).

Antiikin eettinen ajattelu ja modernit moraaliteoriat eroavat toisistaan myös siinä, miten ne määrittelevät moraalisen tarkastelun piiriin kuuluvan alueen. Antiikin etiikassa moraalista ja ei-moraalista elämänaluetta ei eroteta toisistaan. Antiikin ajattelutavan mukaan etiikan keskeinen tehtävä on määritellä, mistä ihmisen hyvä elämä tai onnellisuus (*eudaimonia*) koostuu. Vaikka eri teorioissa onnellisuus määriteltiinkin eri tavoin, etiikan perustehtävästä vallitsi yksimielisyys. Etiikan tarkoituksena on auttaa ihmistä elämänsä ja valintojensa suunnittelussa siten, että onnellisuus ja hyvä elämä on mahdollinen. Etiikan tulee tarjota selkeä käsitys hyvästä elämästä ja ohjata ihmisiä elämään näin määritellyn hyvän elämän mallin mukaisesti.

Modernit moraaliteoriat tekevät sen sijaan selkeän eron moraalisen ja ei-moraalisen elämänalueen välille. Ei-moraalisen alueen ajatellaan tällöin koskevan ihmisen oman elämän valintoja, arvoja ja päämääriä kun taas moraalinen alue koskee oikeuksia, velvollisuuksia ja ihmisten välisen vuorovaikutuksen sääntöjä. Moraali ja hyvä elämä muodostavat kaksi erillistä elämänaluetta.

Erottelu näkyy selkeimmin Immanuel Kantin moraaliteoriassa. Kantin mukaan moraali ja onnellisuuden tavoittelu ovat kaksi aivan erilaista asiaa. Kant arvostelee antiikin eudaimonistisia teorioita juuri siitä, että ne sekoittavat onnellisuutta koskevat pohdinnat ja moraalin vaatimukset. Kantin mukaan moraali ei voi perustua ihmisten erilaisiin käsityksiin onnellisuudesta. Ollakseen objektiivinen ja sitova moraalilain on perustuttava johonkin pysyvämpään kuin ihmisten vaihteleviin haluihin, mielipiteisiin tai onnellisuutta koskeviin käsityksiin.

Nussbaum uskoo antiikin ajattelulle ominaisen hyvän elämän määrittelyn tarjoavan paremman lähtökohdan moraalikysymysten tarkasteluun kuin modernit utilitaristiset ja deontologiset teoriat, jotka keskittyvät moraalinormien, päätöksenteon apuvälineiden tai oikeiden ja väärien tekojen kriteerien määrittelyyn. Nussbaumin mielestä modernien teorioiden näkemys moraalin alueesta on liian suppea. Se jättää huomiotta monia seikkoja, joita Nussbaum pitää moraalin kannalta keskeisinä. Ihmisen hyvää elämää, onnellisuutta sekä omien kykyjen ja taitojen kehittämistä koskevat kysymykset on suljettu pois moraalisen tarkastelun piiristä. Nussbaumin mielestä etiikassa olisi siis puhuttava myös kaikesta siitä, mikä on merkityksellistä ihmiselle itselleen ja mikä määrää hänen elämänsä suunnan. Moraalisen tarkastelun piiriin tulee siten sisällyttää myös sellaisia asioita kuin huumori, vieraanvaraisuus, ystävyys tai rakkaus. Antiikin etiikan tapaan on aloitettava kunkin ihmisen omasta näkökulmasta ja kysyttävä, millaisista asioista ihmisen hyvä elämä koostuu.

Henkilökohtaisen näkökulman korostamisesta huolimatta Nussbaumin käsitys hyvästä elämästä ei ole subjektivistinen. Hyvän elämän keskeiset elementit eivät ole yksilöllisesti valittavissa, vaan niitä on etsittävä tarkastelemalla ihmisten yhteisiä peruskokemuksia. Nussbaumin mielestä on mahdollista löytää joitakin asioita, ominaisuuksia ja kokemuksia, jotka ovat yhteisiä kaikille ihmisille kaikissa yhteiskunnissa. Ne ovat asioita, jotka sisältyvät jollakin tavalla jokaisen ihmisen elämään ja joita voidaan siten pitää eräänlaisina ihmisyyden peruspiirteinä tai kaikille ihmisille kuuluvina kehittymismahdollisuuksina. Nämä ihmisyyden peruspiirteet liittyvät biologisiin ja fysiologisiin tarpeisiin kuten ravinnon ja suojan tarpeeseen, tiedollisiin kykyihin tai valmiuksiin, tunteisiin ja sosiaalisiin suhteisiin.

Hyvinvointi ja inhimilliset perusvalmiudet

Viime vuosina Nussbaum on toteuttanut käytännössä periaatettaan, jonka mukaan filosofian ei pitäisi jäädä abstraktille ja teoreettiselle tasolle, vaan sen tulisi liittyä kiinteästi käytäntöön ja ihmisten konkreettisiin elämäntilanteisiin. Vuonna 1997 hän matkusti Intiaan tutustuakseen erityisesti naisten kehityshankkeisiin, "koska hän halusi kirjoittaa kirjan, joka olisi todellinen ja konkreettinen mieluummin kuin abstrakti".[4] Viimeaikaisissa tutkimuksissaan Nussbaum onkin pyrkinyt yhdistämään käytännön "kenttätyön" ja filosofisen tutkimuksen. Hän on perehtynyt intialaisten naisten elämään ja heidän hyvinvointiaan ja oikeuksiaan koskeviin kysymyksiin sekä pyrkinyt perustelemaan naisten aseman parantamista filosofisen argumentaation avulla. Myös tässä hankkeessa perustana on hänen näkemyksensä hyvän elämän keskeisistä elementeistä moraaliteorian lähtökohtana.

Kehityskysymyksiä tarkastellessaan Nussbaum kiinnittää erityisesti huomiota oikeuksien toteuttamiseen ja toimeenpanemiseen. Hän arvostelee ihmisoikeuksia liiallisesta abstraktiudesta sekä siitä, että niiden soveltaminen ja toteuttaminen jää huomiotta. Oikeudet on saatettu periaatteessa hyväksyä ja kirjata lakiin, mutta niiden toteutumisesta ei välitetä. Esimerkiksi monissa maissa, joissa naisilla on laillinen oikeus poliittiseen osallistumiseen, tämän oikeuden toteuttaminen käytännössä on mahdotonta, koska naiset eivät voi poistua kotoaan ilman väkivallan uhkaa.

Nussbaum viittaa myös Intian perustuslakiin, joka periaatteessa takaa yhtäläiset oikeudet kaikille kansalaisille sukupuoleen tai sosiaaliseen asemaan katsomatta. Käytännössä näitä oikeuksia ei kuitenkaan turvata. Esimerkiksi naisten oikeuksien loukkauksista ei välitetä eikä loukkauksiin johtaviin käytäntöihin, kuten myötäjäisperinteeseen, puututa. Lukutaidottomat ja kouluttamattomat ihmiset eivät myöskään ole tietoisia oikeuksistaan. Oikeuksien toteuttaminen vaatii siis Nussbaumin mielestä paljon muutakin kuin niiden kirjaamista julkilausumiin tai lakeihin. Oikeuksien toteuttaminen käytännössä edellyttää hänen mielestään esimerkiksi lukutaitoa edistävien ohjelmien luomista sekä peruskoulutuksen järjestämistä.

Nussbaum onkin pyrkinyt kehittämään oikeuksien tilalle tai rinnalle toisenlaisen lähestymistavan, jossa otettaisiin paremmin huomioon ihmisten oikeuksien ja hyvinvoinnin tosiasiallinen toteutuminen. Hän on muodostanut ihmisten yhteisten peruspiirteiden, ominaisuuksien, tarpeiden ja kyky-

[4] Nussbaum 2000, s. xvi.

jen pohjalta eräänlaisen yleisinhimillisiä perusvalmiuksia kuvaavan mallin (*capabilities approach*). Tämän mallin avulla voidaan hänen mielestään seurata, mitata ja arvioida oikeuksien ja hyvinvoinnin toteutumista paremmin kuin pelkästään ihmisoikeuksiin vetoamalla.

Nussbaum on hahmotellut ihmisten peruspiirteisiin tai toimintavalmiuksiin perustuvaa lähestymistapaa yhteistyössä taloustieteilijä Amartya Senin kanssa. Nussbaum korostaa tämän yhteistyön merkitystä hänen omien näkemystensä muotoutumiseen. Nussbaumin mukaan hän oli päätynyt Aristoteleen filosofian pohjalta samantapaisiin ajatuksiin, joita Amartya Sen pyrki edistämään taloustieteen lähtökohdista. Nussbaum tuo kuitenkin esiin myös heidän lähestymistapoihinsa sisältyvät erot ja korostaa, etteivät heidän toimintavalmiuksiin perustuvat mallinsa ole identtisiä.

Nussbaumin ja Senin mukaan oikeuksista ja hyvinvoinnista puhuttaessa on keskityttävä kysymykseen, mitä ihmiset voivat tosiasiassa tehdä tai olla. Toisin sanoen on tarkasteltava sitä, mitä ihmisten on käytännössä mahdollista valita, miten he voivat kehittää kykyjään tai millaiset mahdollisuudet heillä on tyydyttää perustarpeensa. Lähtökohtana on ajatus, että henkilökohtaisista ominaisuuksista, elämänarvoista, kulttuurista tai uskonnosta riippumatta tietyt ihmisyyden peruselementit, ihmistä nimenomaan ihmisenä määrittävät ominaisuudet ovat kaikille yhteisiä. Mahdollisuus toteuttaa näitä ihmisyyden ominaispiirteitä on ihmisarvoisen elämän keskeinen edellytys. Näiden peruspiirteiden tai toimintavalmiuksien pohjalta on Nussbaumin mielestä mahdollista luoda objektiivinen kuvaus tai malli siitä, mitä oikeuksien kunnioittaminen ja hyvinvoinnin turvaaminen käytännössä tarkoittaa ja mitä niiden toteuttaminen edellyttää esimerkiksi valtiolta. Tällainen malli voittaa hänen mielestään vertailussa esimerkiksi taloustieteen piirissä muotoillut hyvinvoinnin mittarit.

Inhimillisten perusvalmiuksien luettelo

Nussbaum esittää luettelonsa inhimillisistä perusvalmiuksista eri teoksissaan hieman eri tavoin. Nussbaumin mielestä luettelo ei olekaan lopullinen totuus inhimillisestä hyvästä elämästä, vaan uuden tiedon ja kokemusten perusteella sitä voidaan muovata edelleen. Listan avulla voidaan kuitenkin määritellä ihmisen hyvään elämään kuuluvia välttämättömiä seikkoja.

Nussbaumin uusimmassa teoksessa *Women and Human Development* luettelo on saanut seuraavanlaisen muotoilun:

1. Elämä (Life).
2. Terveys (Bodily Health)
3. Fyysinen loukkaamattomuus (Bodily Integrity).
4. Aistit, mielikuvitus ja ajattelu (Senses, Imagination, and Thought).
5. Tunteet (Emotions).
6. Käytännöllinen järki (Practical Reason).
7. Yhteisöllisyys, sosiaaliset suhteet (Affiliation).
8. Toiset lajit (Other Species).
9. Leikki (Play).
10. Oman ympäristön hallinta (Control over One's Environment).[5]

Nussbaum esittää jokaisesta listan kohdasta myös yksityiskohtaisempia sisällöllisiä määrittelyjä. Esimerkiksi fyysinen loukkaamattomuus tarkoittaa paitsi suoranaisen väkivallan kieltoa myös esimerkiksi oikeutta liikkua paikasta toiseen sekä oikeutta päättää omaa fyysistä olemustaan koskevista asioista kuten lisääntymisestä. Käytännössä jälkimmäinen vaatimus merkitsee siis oikeutta perhesuunnitteluun. Oman ympäristön hallintaan puolestaan sisältyvät niin poliittiset osallistumisoikeudet – esimerkiksi sanan- ja yhdistymisvapaudet – kuin oikeus hankkia ja omistaa aineellista omaisuutta.

Perusvalmiuksien lista määrittelee joukon perustavanlaisia hyvän elämän edellytyksiä, jotka jokaiselle ihmiselle on turvattava. Ne muodostavat hyvän elämän yhteisen ytimen, sillä ne ovat asioita, joita kaikki tarvitsevat, ovatpa heidän käsityksensä hyvästä elämästä muuten miten erilaisia tahansa. Nussbaum korostaa, että kyse on nimenomaan valmiuksista tai mahdollisuuksista, ei näiden valmiuksien tosiasiallisesta toteuttamisesta. Jokaiselle on turvattava mahdollisuus toteuttaa ihmisen keskeisiä ominaispiirteitä, mutta ketään ei saa pakottaa siihen. Vaatimus koskee niinkin keskeistä elämän edellytystä kuin ravinnonsaantia. Nussbaumin mukaan jokaiselle on turvattava mahdollisuus riittävään ja terveelliseen ravintoon, mutta ihmisellä on oltava oikeus itse päättää, miten hän tätä mahdollisuutta käyttää.

Henkilö saattaa olla esimerkiksi uskonnollisista syistä sitoutunut askeettiseen elämäntapaan ja niukkuuteen myös ruokavalionsa suhteen. Sama seikka pätee myös seksuaalisuuden toteuttamiseen. Normaaliin seksuaaliseen kanssakäymiseen kykenevä ihminen voi aina valita selibaatin. Nussbaumin mukaan toimintavalmiuksia korostava malli ei puutu tähän. Sen sijaan mallin perusteella esimerkiksi tyttöjen sukupuolielinten silpomista ei tule

[5] Nussbaum 2000, s. 78–80.

sallia, koska se vie peruuttamattomasti mahdollisuuden ihmiselle ominaiseen seksuaaliseen kanssakäymiseen. Ihminen ei voi enää itse päättää, toteuttaako hän tätä mahdollisuuttaan vai valitseeko esimerkiksi selibaatin.

Perusvalmiuksien turvaamisesta puhuessaan Nussbaum sivuaa myös kysymystä naisten asemasta. Perusvalmiuksien luetteloa voidaan arvostella siitä, että toimintamahdollisuuksia korostaessaan se edistää modernia, liberalistista näkemystä naisen roolista aktiivisena yhteiskunnallisena toimijana syrjäyttäen näin perinteiset arvot ja roolimallit. Nussbaumin mielestä naisilla täytyy kuitenkin olla mahdollisuus elää myös perinteisen roolimallin mukaan. Naisten on saatava valita, haluavatko he osallistua julkiseen elämään tai esimerkiksi tehdä palkkatyötä kodin ulkopuolella vai haluavatko he pysyä perinteisessä roolissa kodin ja perheen piirissä. Nussbaum korostaa kuitenkin sitä, että päätöksen on oltava todellinen, harkittu valinta. Olennaista on todellinen mahdollisuus valita eri vaihtoehtojen välillä. Tällainen valinta ei ole mahdollinen, mikäli naisilla ei ole oikeutta tai mahdollisuutta koulutukseen, tai mikäli naiset eivät väkivallan pelosta voi edes astua ulos kotiovestaan, tai mikäli lapset kasvatetaan alusta asti miehille ja naisille sopivina pidettyihin rooleihin.

Perusvalmiudet poliittisena ja filosofisena mallina

Nussbaum korostaa myös perusvalmiuksien luettelonsa poliittista luonnetta. Vaikka sen perustana ovat ihmisen olemukselliset piirteet, yhteiset ominaisuudet tai jopa "ihmisluonto", Nussbaum ei halua luoda metafyysistä teoriaa ihmisyydestä. Hänen tarkoituksensa on ennemminkin muotoilla filosofisesti perusteltu näkemys niistä periaatteista, joita ihmisarvon kunnioittaminen tai kansalaisten ihmisarvoinen kohtelu edellyttää. Vaatimus on kohdistettu erityisesti valtioille ja hallituksille. Listan perusteella valtioilta voidaan edellyttää sitoutumista inhimillisen elämän perusedellytysten kunnioittamiseen, turvaamiseen ja toteuttamiseen käytännössä. Samalla se muodostaa mittarin, jonka perusteella eri maiden ihmisoikeus- ja hyvinvointipolitiikkaa voidaan arvioida. Nussbaumin mielestä toimintavalmiuksiin perustuva lähestymistapa tarjoaa siis kulttuuriset ja muut erot ylittävän, objektiivisen hyvinvoinnin mallin.

Nussbaum pohtii myös ihmisoikeuksien ja toimintavalmiuksien suhdetta. Hän toteaa, että monet hänen luetteloonsa kuuluvista asioista sisältyvät myös ihmisoikeusjulistuksiin ja -sopimuksiin. Nussbaumin mukaan perus-

valmiuksien luettelon tarkoitus on kuitenkin antaa yksityiskohtaisempi sisältö abstraktisti määritellyille oikeuksille, eksplikoida mistä oikeuksissa on kyse sekä tarjota valmiuksia oikeuksien toteuttamiseen käytännön poliittisessa toiminnassa. Toimintavalmiuksien avulla voidaan hänen mielestään jopa oikeuttaa tai perustella oikeuksia. Ne selittävät, miksi ihmisillä ajatellaan olevan oikeus johonkin tiettyyn asiaan ja miksi tämän oikeuden toteutumisesta on myös pidettävä huolta.

Mallin poliittisen luonteen lisäksi Nussbaum korostaa myös filosofisen argumentaation roolia sen muotoilussa. Hän arvostelee erityisesti taloustieteen piirissä luotuja malleja ja korostaa filosofisen lähestymistavan paremmuutta. Taloustiede on ollut keskeisessä asemassa kehitys- ja hyvinvointikysymyksistä keskusteltaessa sekä erilaisia hyvinvoinnin mittareita luotaessa. Kehitykseen ja hyvinvointiin liittyvät kysymykset ovat kuitenkin vahvasti sidoksissa erilaisiin normatiivisiin näkökohtiin ja niiden tutkimus edellyttää siten normatiivisten kysymysten ja käsitteiden hallintaa. Taloustieteilijät, toisin kuin filosofit, eivät kuitenkaan ole normatiivisten kysymysten asiantuntijoita. Taloustieteilijöitä ei ole koulutettu normatiivisten argumenttien käyttöön ja kuitenkin he esittävät rutiininomaisesti kiistanalaisia arvioita normatiivisista kysymyksistä ja käyttävät normatiivisia käsitteitä kuten kehitys, preferenssi, valinta, halu ja kyky. Nussbaum korostaakin filosofisen argumentaation merkitystä objektiivisen hyvinvoinnin mallin tai mittarin luomisessa. Filosofiaa tarvitaan Nussbaumin mielestä muodostamaan hyvä teoria hyvinvointia ja kehitystä koskevista kysymyksistä sekä selkeyttämään käsitteiden käyttöä.

Filosofialla on Nussbaumin mielestä muutakin annettavaa keskusteltaessa objektiivisesta hyvinvoinnin mallista. Filosofiaa tarvitaan jäsentämään ihmisten intuitiivisesti omaksumia normatiivisia käsityksiä. Nussbaumin mukaan ihmisillä on yleensä jokin käsitys inhimillisestä hyvästä, oikeasta ja väärästä, oikeudenmukaisuudesta, valitsemisesta sekä arvokkaista ja vähemmän tärkeistä asioista. Näihin käsityksiin sisältyy usein aineksia esimerkiksi omasta kulttuurista, uskonnosta tai vaikkapa yhteiskuntatieteestä. Ihmisten omaksumilla käsityksillä on vaikutuksensa myös yhteiskunnallisiin kysymyksiin.

Filosofia haastaa omaksuttujen normatiivisten näkemysten kriittiseen arvioimiseen. Nussbaumin mukaan on järkevää miettiä, mitkä näistä käsityksistä ovat sellaisia, joista halutaan todella pitää kiinni. Filosofian tehtävä on arvioida ja kritisoida näitä käsityksiä sekä auttaa selvittämään mitkä ovat säilyttämisen arvoisia. Filosofia tarjoaa siten vallankäytön tilalle jul-

kista keskustelua sekä järkeviin argumentteihin perustuvaa harkintaa ja päätöksentekoa. Yhteiskunnallisia kysymyksiä ei tulisi ratkaista sen perusteella, kuka pystyy huutamaan äänekkäimmin, vaan sen perusteella, kuka pystyy selvimmin ja johdonmukaisimmin perustelemaan näkemyksensä.

Hyvä elämä vai sen edellytykset?

Nussbaum pitää niin antiikin etiikkaa kuin kehityskysymyksiäkin koskevien näkemystensä lähtökohtana aristoteelista käsitystä hyvästä elämästä. Nussbaumin teoksissa herättää kuitenkin huomiota tietynlainen jännite hänen vanhempien ja uudempien julkaisujensa välillä. Varhaisemmat teokset edustavat selkeämmin aristoteelisen etiikan näkökulmaa ja niissä Nussbaum keskittyykin puolustamaan tämän lähestymistavan paremmuutta moderneihin utilitaristisiin ja deontologisiin teorioihin nähden. Hän asettaa hyvään elämään, inhimilliseen kukoistukseen ja onnellisuuteen keskittyvän eettisen lähestymistavan vaihtoehdoksi modernien moraaliteorioiden oikeuksia, velvollisuuksia ja moraalisesti oikean toiminnan kriteerejä korostavalle lähestymistavalle.

Nussbaumin uudemmissa teoksissa sen sijaan keskeiseen asemaan nousevat ennemminkin moderneille teorioille ominaiset oikeuksien, vapauksien ja yksilöllisen ihmisarvon teemat. Toimintavalmiuksien mallista puhuessaan Nussbaum näyttää etääntyvän aristoteelisesta hyvän elämän näkökulmasta. Tähän kiinnittää huomiota muun muassa Onora O'Neill arvioidessaan Nussbaumin lähestymistapaa. Hänen mielestään ei ole aivan selvää, puhuuko Nussbaum hyvästä elämästä vai ainoastaan sellaisista rajoista tai edellytyksistä, joiden puitteissa monet erilaiset käsitykset hyvästä elämästä ovat mahdollisia.[6] Aristoteeliseen etiikkaan ja käsitteistöön tukeutuminen viittaisi ensimmäiseen vaihtoehtoon. Aristoteeliselle etiikalle on ominaista ajatus ihanteellisesta tai oikeasta tavasta saavuttaa hyvä elämä. On siis olemassa määrätty hyvän elämän malli tai ihanne, johon kunkin ihmisen toteutunutta elämää voidaan verrata. Ihmisen elämä on enemmän tai vähemmän onnistunutta sen perusteella, kuinka hyvin kyseinen ihanne on toteutunut hänen elämässään. Nussbaumin toimintavalmiuksien malli on kui-

---

[6] O'Neill, Onora: Justice, Capabilities, and Vulnerabilities. Teoksessa Nussbaum Martha & Glover Jonathan (toim.): Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities. Clarendon Press, Oxford 1995, s. 140–152.

tenkin liian suppea tarjotakseen tällaisen aristoteelisen hyvän elämän mallin. Perusvalmiuksien luettelossa ei niinkään ole kyse ihmisen hyvän elämän ja onnellisuuden yksityiskohtaisesta määrittelystä kuin joidenkin sen välttämättömien ehtojen julkituomisesta.

Nussbaumin etääntyminen hyvän elämän sisällöllisestä määrittelystä käy hyvin ilmi, kun vertaa hänen näkemystään joidenkin muiden hyvää elämää korostavien filosofien näkemyksiin. Niinpä esimerkiksi Alasdair MacIntyren mukaan etiikassa on puhuttava myös hyvästä kirjallisuudesta, musiikista ja muista sisällöllisistä kysymyksistä. MacIntyre toteaa kasvatuksesta kirjoittaessaan, että opettajan on saatava oppilaat lukemaan Don Quijotea, Platonin Valtiota, Dostojevskia. Mikäli ihmiset eivät lue näitä, opettajat ovat epäonnistuneet kasvattajina.[7]

Nussbaum sen sijaan haluaa jättää ihmisyyden perusvalmiuksien tarkemman sisällön määrittelemättä. Hän korostaa, ettei hänen tarkoituksensa ole esittää täydellistä mallia hyvästä elämästä, vaan ainoastaan määritellä "tiettyjä kykyjä, vapauksia ja mahdollisuuksia, joilla on arvoa missä tahansa elämänsuunnitelmassa."[8] Nussbaumin mukaan perusvalmiudet ovat asioita, joita kuka tahansa ihminen tarvitsee, olipa hänen käsityksensä hyvästä elämästä muuten millainen tahansa. Perusvalmiuksien määrittelyn varsinainen päämäärä on poliittinen. Niiden tarkoitus on luoda käsitys siitä, mitä kaikkien valtioiden pitäisi turvata kansalaisilleen. Nussbaum korostaa, että tässä merkityksessä perusvalmiudet lähenevät ihmisoikeuksia. Perusvalmiudet muodostavatkin hänen mielestään yhden tavan antaa abstrakteille ihmisoikeuksille konkreettisempaa sisältöä.

Nussbaumin vanhempien ja uudempien teosten välillä näyttää siis tapahtuneen jonkinasteinen muutos. Nussbaum tarkastelee toimintavalmiuksia ennemminkin moderneille liberalistisille teorioille kuin aristoteeliselle hyvän elämän etiikalle ominaisesta näkökulmasta. Toimintavalmiudet näyttävät liittyvän ennemminkin oikeuksiin ja vapauksiin kuin hyvään elämään. Niiden tarkoitus ei ole selventää yksilölle, millaisista asioista hänen hyvän elämänsä tulisi koostua, vaan tarjota yleispätevät kriteerit sille, kuinka ihmisiä tulisi kohdella. Toimintavalmiuksiin perustuvan lähestymistavan kannalta olisikin hyödyllistä, mikäli Nussbaum tarkentaisi aristoteelisten ja modernien liberalistisen lähestymistapojen roolia mallinsa taustalla. Näi-

---

[7] MacIntyre, Alasdair: The Privatization of Good: an Inaugural Lecture. *Review of Politics* 52/1990, s. 344–452.

[8] Nussbaum 2000, s. 148.

den lähestymistapojen keskinäisen suhteen tarkentaminen selkeyttäisi toimintavalmiuksien roolia ihmisoikeuksia ja hyvinvointia koskevassa moraalisessa ja poliittisessa keskustelussa.

Lähteet

Kahan, Dan M. & Nussbaum, Martha: Two Conceptions of Emotion in Criminal Law. *Columbia Law Review* Vol. 96, no. 2, 1996, s. 269–374.

MacIntyre, Alasdair: The Privatization of Good: an Inaugural Lecture. *Review of Politics* 52/1990, s. 344–452.

Nussbaum, Martha: Equity and Mercy. *Philosophy and Public Affairs* Vol. 22, Issue 2, 1993, 83–125.

Nussbaum, Martha: *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1986.

Nussbaum, Martha: *Love's Knowledge: Essays in Philosophy and Literature.* Oxford University Press, Oxford 1990.

Nussbaum, Martha: *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life.* Beacon Press, Boston 1995.

Nussbaum, Martha: *Women and Human Development: The Capabilities Approach.* Cambridge University Press, Cambridge 2000.

O'Neill, Onora: Justice, Capabilities, and Vulnerabilities. Teoksessa Nussbaum Martha & Glover Jonathan (toim.): *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities.* Clarendon Press, Oxford 1995, s. 140–152.

Kirjallisuutta

Nussbaum on tullut tunnetuksi erityisesti antiikin kreikkalaista filosofiaa käsittelevistä tutkimuksistaan. Hän on julkaissut useita teoksia, joissa hän tarkastelee paitsi antiikin filosofiaa ja etiikkaa, myös esimerkiksi hyvinvointia ja kehityskysymyksiä, kirjallisuuden merkitystä moraali- ja yhteiskuntafilosofiassa, seksuaalisuutta ja koulutusta. Jo mainittujen kirjojen lisäksi Nussbaum on julkaissut seuraavat teokset: *Aristotle's De Motu Animalium: Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays*. Princeton University Press, Princeton 1978; *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press, Princeton, N.J. 1994; *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Beacon Press, Boston 1996; *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Harvard University Press, Cambridge 1997; *Sex and Social Justice*. Oxford University Press, New York, Oxford 1999.

Monografioiden lisäksi Nussbaum on toimittanut useita artikkelikokoelmia. Ks. esim. Nussbaumin ja Jacques Brunschwigin toimittama *Passions & Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge University Press, Cambridge 1993; Nussbaumin ja Amartya Senin toimittama *The Quality of Life*. Clarendon University Press, Oxford 1993; Nussbaumin ja Jonathan Gloverin toimittama *Women, Culture and Development:*

A Study of Human Capabilities. Clarendon University Press, Oxford 1995 sekä Nussbaumin ja David M. Estlundin toimittama *Sex, Preference, and Family: Essays on Law and Nature*. Oxford University Press, Oxford 1997.

Jarkko Tontti

9 Hans-Georg Gadamer – oikeus, traditio ja tulkinta

Hans-Georg Gadameria pidetään yleisesti päättyneen vuosisadan merkittävimpänä hermeneuttisen filosofian edustajana ja yleisemminkin yhtenä 1900-luvun keskeisistä ajattelijoista. Hänen vaikutuksensa on ollut huomattava paitsi filosofiassa, myös useiden erityistutkimusalojen, kuten kirjallisuustieteen ja oikeustieteen tieteenfilosofian ja yleisten kysymysten kannalta, joita koskevissa keskusteluissa Gadameriin toistuvasti viitataan.

Gadamer syntyi vuonna 1900 Marburgissa, Saksassa ja opiskeli Breslaun (nyk. Wroclaw), Münchenin, Freiburgin ja Marburgin yliopistoissa filosofian lisäksi eri humanistisia aineita. Hänen tärkeimmät varhaiset opettajansa olivat Martin Heidegger, Karl Löwith, Paul Natorp ja Nicolai Hartmann. Heideggerille tekemänsä habilitaatioväitöskirjan *Interpretation des Platonischen Philebos* hyväksymisen jälkeen Gadamer nimitettiin vuonna 1929 *Privatdozentiksi* Marburgin yliopistoon. Vuonna 1939 hän sai ensimmäisen filosofian professuurinsa Leipzigin yliopistosta. Sodan jälkeen Gadamer siirtyi pian Länsi-Saksaan, ensin Frankfurtin ja sitten Heidelbergin yliopistoon. Vuonna 1960 hän julkaisi huomattavimman teoksensa *Wahrheit und Methode*, joka on 1900-luvun filosofisen hermeneutiikan ohittamaton klassikko. Korkeasta iästään huolimatta Gadamer on ollut aktiivinen kirjoittaja vielä 1990-luvullakin.[1]

Aluksi – mitä on hermeneutiikka?

Gadamerin hermeneuttisen filosofian ymmärtämiseksi on välttämätöntä tarkastella lyhyesti varhaisempaa hermeneuttista filosofiaa, jonka kritiikki ja edelleenkehittäminen on Gadamerin ajattelun keskeinen teema.

---

[1] Kattavan esityksen Gadamerin elämänvaiheista ja hänen ajattelunsa kehityksestä saa Jean Grondinin kirjoittamasta elämänkerrasta *Hans-Georg Gadamer – Eine Biographie*. J.C.B. Mohr, Tübingen 1999.

Moderni hermeneutiikka syntyi 1800-luvulla ihmistieteiden (*Geisteswissenschaften, sciences de l'esprit*) *epistemologiaan* (tieto-oppiin) ja *metodologiaan* (menetelmäoppiin) kohdistuvana tutkimuksena. Lähtökohta ja tavoite oli rakentaa ihmistieteille eksakti metodologia ja epistemologia, saattaa ne yhtä tukevalla ja varmalle pohjalle, kuin luonnontieteet tuolloin näyttivät olevan. Ihmistieteillä tarkoitetaan tässä perinteisten humanististen alojen kuten filologian sekä historian- ja kirjallisuudentutkimuksen lisäksi myös teologiaa ja juridiikkaa sekä ylipäänsä kaikkia tutkimusaloja, joiden kohteena ovat ihmisen hengentuotteet. Tarkemmin hermeneutiikan ala rajattiin koskemaan tieteellisyyden statukseen pyrkivää *tekstien tulkintaa*, jonka perinteet olivat etenkin teologiassa, raamatuntulkinnan metodologian pitkässä traditiossa. Itse termi *hermeneutiikka* juontuu kreikan sanasta *hermeneuo*, joka tarkoittaa sekä ymmärtämistä että tulkintaa.

Modernin filosofisen hermeneutiikan keskeisiä kehittäjiä olivat Friedrich Schleiermacher (1768–1834) ja Wilhelm Dilthey (1833–1911). Dilthey määritteli hermeneutiikan 'kirjallisiksi kiinnittyneiden elämänilmausten ymmärtämisen metodologiaksi.'[2] Varhainen moderni hermeneutiikka oli monessa suhteessa *normatiivista* tutkimusta. Schleiermacher ja Dilthey pyrkivät luomaan tekstien tulkinnan epistemologian ja metodologian, jota soveltamalla voidaan saavuttaa ihmistieteellisessä tutkimuksessa tiedollinen varmuus. Varhainen hermeneutiikka pyrki siis vastaamaan kysymyksiin: Kuinka tulkita tekstejä, jotta saavutamme oikean ymmärryksen niiden sisällöstä? Kuinka tavoittaa tekijän alkuperäiset tarkoitukset tai intentiot? Kuinka rakentaa epistemologinen perusta ihmistieteelliselle tutkimukselle, jossa ei havainnoida, vaan tulkitaan elämänilmausten merkityksiä?[3]

---

[2] Dilthey, Wilhelm: Die Entstehung der Hermeneutik (1900) *Gesammelte Schriften.* V.Band. B.G. Teubner, Stuttgart 1982, s. 332–333. *"Diese Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen nennen wir Hermeneutik."*

[3] Etenkin Schleiermacherin osalta tämä Gadamerin esittämästä vaikutusvaltaisesta kritiikistä juontuva luonnehdinta on osittain yksipuolinen ja mahdollisesti myös perusteeton. Myöhemmän tutkimuksen valossa Schleiermacherin ajattelu näyttäytyy monipuolisempana ja se sisältää nykynäkökulmastakin ajankohtaisia ajatuksia, etenkin kun huomioon otetaan Manfred Frankin postuumisti toimittama kokoelma Schleiermacher, Friedrich: *Hermeneutik und Kritik.* Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 211. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977. Schleiermacherin rehabilitaatiota on esittänyt esim. Martin Kusch: *Ymmärtämisen haaste.* Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, Oulu 1986. Myös Arthur Kaufmannin mukaan, Diltheytä ja Schleiermacheria ei voida täysin pitää vain normatiivisen ja metodologisen hermeneutiikan edustajina. Ks. Kaufmann, Arthur: *Grundprobleme der Rechtsphilosophie.* C.H. Beck, München 1994, s. 44.

Myöhemmin tätä normatiivisesti orientoituvaa tulkintaoppia on kehittänyt mm. italialainen filosofi ja oikeushistorioitsija Emilio Betti laajoissa tutkimuksissaan.[4] Bettin teoria on esitys siitä, miten tulkintaa ihmistieteissä pitäisi Bettin mielestä harjoittaa. Betti konstruoi tulkinnan *kaanoneita*, ohjeita, joita noudattamalla ja soveltamalla oikea ja tosi tulkinta tekstin – tai muun tulkinnan kohteen – *tekijän intentioista* on saavutettavissa. Bettille *tulkinta* on keino, jolla oikea *ymmärrys* kohteesta saavutetaan. Oikein suoritetulla tulkinnalla tekstistä ja sen kautta tekijän intentioista saavutettu ymmärrys voi Bettin mukaan olla *intersubjektiivisesti* tosi (vaikkakaan ei *objektiivisesti* tosi termin äärimerkityksessä) rekonstruktio kohteestaan.

Bettin ajattelu heijasteli hyvin käsityksiä, jotka olivat (ja ovat osaksi edelleenkin) vallalla erityishermeneutiikoissa, esimerkiksi juridisessa hermeneutiikassa, jossa haetaan käytännöllisiä ohjeita tulkitsemisen praktisiin ongelmiin. Juridiikassa ja oikeusteoriassa ollaan siis paljolti jääty melkoisen vanhentuneisiin diltheylaisiin ja schleiermacherilaisiin lähtökohtiin ja sivuutettu 1900-luvun jälkipuoliskolla Gadamerin, Paul Ricœurin ja Gianni Vattimon myötä tapahtunut merkittävä kehitys hermeneuttisessa filosofiassa.

Ontologis-eksistentiaalinen käänne: Heidegger

Gadamerin varhaisen opettajan Martin Heideggerin pääteos *Oleminen ja aika* (1927) vaikutti ratkaisevalla tavalla lähes kaikkeen merkittävään 1900-luvun filosofiaan.[5] Hermeneutiikan näkökulmasta Heidegger muutti kysymysten asettamisen suunnan, mutta ei niinkään kehittänyt pitemmälle hermeneuttista ajattelua. Tämä tehtävä jäi Gadamerille. Tiivistäen voidaan sanoa, että Heideggerin ja Gadamerin filosofinen hermeneutiikka kyseenalaistaa ratkaisevalla tavalla ihmistieteiden epistemologisiin ja metodologisiin kysymyksiin keskittyneen aikaisemman normatiivisen hermeneutiikan lähtökohdat.[6]

Heideggerin mukaan länsimaisen filosofia oli tähän asti virheellisesti

---

[4] Ks. esim. Betti, Emilio: *Teoria generale della interpretazione*. Dott. A. Giuffré Editore, Milano 1955, s. 65–71, 95–102, 119 ja 205.

[5] Heidegger, Martin: *Oleminen ja aika*. Vastapaino, Tampere 2000. Alkuteos *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927.

[6] Vrt. Heidegger, Martin: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. *Gesamtausgabe*. Band 63. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1982, s. 3–7 ja 9–20.

keskittynyt *olevaiseen (entiteetteihin, Seiende)* ja laiminlyönyt *olemisen (Sein)* kysymisen. Tämän puutteen korjaamiseksi hän pyrki kehittämään *olemisen mieltä* tutkivan fundamentaaliontologian, joka lähtee liikkeelle ja etenee inhimillisen *olemisen* tutkimisena. Tämä (inhimillisen) *täälläolon (Dasein)* tutkiminen on hermeneutiikkaa sanan yleisimmässä merkityksessä eli se perustuu tulkitsemiselle. Heideggerin ajattelussa siis tutkitaan inhimillisen täälläolon (*Dasein*) ymmärrystä omasta olemisestaan, muiden olevaisten olemisesta sekä näiden perusteena olevia yleisiä rakenteita. *Ymmärtäminen* oli Heideggerille *Dasein*in olemisen yksi keskeinen perusmuoto, eksistentiaali. Fundamentaaliontologisten pohdintojen rinnalla hermeneutiikka ihmistieteiden metodologiana ja epistemologiana on Heideggerin mukaan hermeneutiikkaa vain sekundaarisessa merkityksessä. Lisäksi kaikki tulkintatoiminta, myös tieteellinen tulkinta ihmistieteissä, on ratkaisevalla tavalla alisteinen ontologis-eksistentiaalisille *ehdoille*, jotka juontuvat *Dasein*in olemisen luonteesta.[7] Ero varhaisempaan hermeneutiikkaan on selvä: ei ole mielekästä tavoitella *normatiivista* oppia tulkinnasta, miten pitää tulkita, vaan keskeistä on kysyä *deskriptiivinen* kysymys: *mitä on tulkinta*? Kuinka oleminen ja tulkinta liittyvät yhteen? Heideggerin pohjalta voidaan myös esittää jatkokysymys: Miten ihmiselle ominainen olemisen tapa tarkemmin ottaen vaikuttaa siihen, mitä tähän asti on kehitetty ihmistieteellisenä tulkintaoppina, hermeneuttisena filosofiana?

Metodologiasta filosofiaan

Gadamer jatkoi Heideggerin viitoittamalla tiellä ja pyrkii teoksissaan käsitteellistämään ennen kaiken tulkinnan ja ymmärtämisen yleisiä ja universaaleja *ennakkoehtoja*. Ennakkoehtojen kautta Gadamer myös kritisoi metodologista asennoitumista ihmistieteisiin. Ihmistieteissä ei hänen mukaansa voi soveltaa menestyksellisesti mitään eksaktia metodologiaa, vaan tutkimus on ennen kaikkea *praksis* eli *käytäntö*, jonka onnistuminen riippuu tiettyyn elämismaailman ja traditioon osallistumisesta ja siitä juontuvan intuitiivisen *sensus communiksen* tajuamisesta. Metodologialla on merkitystä vain eräänlaisena jälkikäteisenä rationalisointina, jonka avulla jo suoritettua tutkimusta voidaan tarkastella. Metodeja ei voida soveltaa käytännön

[7] Heidegger 2000, s. 61–62.

tutkimusta suoritettaessa, eikä tulkintaa voida redusoida tiettyjen tulkintasääntöjen seuraamiseksi. Tulkinta ihmistieteissä on *traditiossa* tapahtuvaa liikettä, menneiden luomusten tekemistä ymmärrettäväksi nykyisyydessä.

Gadamerin esittämä kritiikki kohdistuu Schleiermacherin lisäksi kaikkein selvimmin Emilio Bettiä vastaan, joka on puolestaan myöhemmissä tutkimuksissaan kritisoinut Gadameria subjektivismista ja relativismista. Gadamer suhtautuukin kriittisesti esimerkiksi ns. kvantitatiivisessa eli määrällisessä ihmistieteellisessä tutkimuksessa tuotettujen tilastojen kykyyn esittää objektiivisia faktoja. Gadamerin mukaan tilastot ovat aina muodostuneet tiettyjen tulkinnan kohteelle esitettyjen *kysymysten* pohjalta. Mihin kysymyksiin tilastot vastaavat ja mitkä faktat nousisivat esiin samasta tulkinnan kohteesta, jos sille esitettäisiin toisenlaisia kysymyksiä ovat hermeneuttisia ongelmia, joita ei voi sivuuttaa väittämällä soveltavansa jotakin tiettyä metodologiaa, jonka oletetaan takaavan objektiiviset tutkimustulokset. Kvantitatiiviselle ja kaikelle muullekin metodologiselle tutkimukselle ominainen kohteen *abstrahoiminen* ja *etäännyttäminen* objektiksi kätkee muut mahdolliset tavat esittää kysymyksiä tutkimuksen kohteelle.[8] Voidaan siis sanoa, että jokaisen tulkinnan kohteen *ainutlaatuisuus*, singulaarisuus, estää sen, että voisi olla olemassa yleistettävissä oleva metodi tai normatiivinen metodologia, jonka nojalla tutkimusta voi suorittaa.

Gadamerin hermeneuttinen filosofia ei siis ole normatiivista oppia tulkinnan oikeista metodeista, vaan se kysyy *millaisten edellytysten varassa ymmärtäminen ja tulkinta ylipäätänsä on mahdollista.* Gadamerille tulkinta ei ole keino totuudenmukaiseen ymmärtämiseen, vaan kaikki ihmisen tietoisuuden tapahtumat ovat luonteeltaan tulkinnallisia. Inhimillinen olemassaolo sen kaikissa tilanteissa on itsen ja ympäristön jatkuvaa tulkitsemista, merkitysten luomista, vastaanottamista ja antamista jatkuvasti käynnissä olevan tulkinnan tradition osana. Ihmisen olemassaolo on siis perustavalla tavalla *kielellistä*, ja hermeneutiikka on teoria maailman ja itsen kielellisestä ymmärtämisestä. Sitä mitä maailmassa *on* ei voida koskaan täysin *ymmärtää*.[9]

Täten myöskään hermeneuttinen oikeusfilosofia ei voi tavoitella asemaa oikeustieteen tai laintulkinnan metodologiana, vaan se voi vain pyrkiä pal-

---

[8] Gadamer, Hans-Georg: Die Universalität des hermeneutischen Problems (1966). *Gesammelte Werke* Band 2. J.C.B. Mohr, Tübingen 1993 (1986), s. 226 (219–231.).

[9] Gadamer, Hans-Georg: Text und Interpretation (1983). *Gesammelte Werke*. Band 2. J.C.B. Mohr, Tübingen 1993 (1986), s. 334 (330–360).

jastamaan oikeudellisen ajattelun kaikkein yleisimmän mahdollisen *rakenteen* ja sen välttämättömät filosofiset *edellytykset*. Gadamerin pohjalta rakentuvassa oikeusfilosofisessa hermeneutiikassa voidaan pyrkiä esittämään ne yleiset filosofiset ennakkoehdot joiden perusteella voimme (tai emme voi) esittää esimerkiksi teorioita oikeudellisesta argumentaatiosta, laintulkinnasta ja oikeudellisesta päätöksenteosta. Jos Gadamerin ajatukset otetaan lähtökohdaksi, niin oikeusfilosofian keskeinen tehtävä on pohtia oikeuden ontologista rakennetta eli kysyä oikeusfilosofian ensimmäinen ja tärkein kysymys: Mitä on oikeuden oleminen?

Tulkinnan ennakkoehdot: hermeneuttinen kehä, ennakkoluulo ja vaikutushistoria

Gadamerin ajatusten perusteella voimme siis esittää tulkinnan ennakkoehtoja, jotka rajoittavat (epistemologisessa mielessä) kaikkea tulkitsemistoimintaa, niin tieteellistä tulkintaa ja argumentaatiota kuin myös jokapäiväistä toisten puheen ja ympäristömme tapahtumien tulkitsemista ja ymmärtämistä.

Hermeneuttisen filosofian keskeisiin käsitteisiin on jo Schleiermacherista ja Diltheystä lähtien kuulunut *hermeneuttinen kehä (Der hermeneutische Zirkel)* kaiken ymmärtämisen perusmuotona.[10] Sen sisältöä voidaan luonnehtia seuraavasti. *Osan* ja *kokonaisuuden* suhde ymmärtämisessä on kehämäinen ja holistinen. Osan ymmärtäminen on mahdollista vain kokonaisuuden muodostamaa taustaa vasten, mutta myöskään kokonaisuus ei ole valmiiksi annettu, vaan sitä konstruoidaan tulkinnan edetessä jatkuvasti osien avulla. Tässä yhteydessä Gadamer painottaa ymmärtämisen ja tulkinnan luonnetta osan ja kokonaisuuden välisenä *liikkeenä*. Tulkinnan kohteen yksittäin osa (esim. tekstin lause tai lauseen sana) voidaan ymmärtää vain kokonaisuuden (teksti tai lause) osana, mutta kokonaisuus ei ole annettu sellaisenaan ymmärrykselle, vaan se konstituoituu osista ymmärtämisprosessin edetessä. Teksti koostuu lauseista ja sanoista, mutta ymmärtääksemme jonkin tietyn sanan merkityksen, meidän täytyy asettaa se osaksi jotakin tiettyä lausetta ja tekstiä.[11]

---

[10] Ks. esim. Schleiermacher 1977, s. 95–98, Dilthey 1982, s. 330, Heidegger 2000, s. 196–197.

[11] Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1960). *Gesammelte Werke* Band 1. J.C.B. Mohr, Tübingen 1990, s. 270–271 ja 296–297.

Ymmärtäminen ei siis ole koskaan etukäteen annetun edellytyksetöntä käsittämistä. Ymmärtämistilanteen lähtökohtaista mielikuvaa kokonaisuudesta voidaan kuvata, kuten Heidegger tekee, tulkinnan määräytymisenä tulkitsijan *esikäsityksistä (Vorgriff), ennakkonäkymistä (Vorsicht)* ja *edeltä hallussa olevasta (Vorhabe).*[12] Gadamer puolestaan käyttää tässä yhteydessä termiä *ennakkoluulo (Vorurteil, préjugé, praeiudicium)* kuvaamaan niitä ajattelun ja olemisen perusehtoja, jotka estävät neutraalin ja objektiivisen tiedon saamisen tulkinnan kohteesta. Ennakkoluulon käsitteeseen liittyy nykyisessä kielenkäytössä negatiivisia konnotaatioita. Ennakkoluulo on jotain yksipuolista ja suvaitsematonta, perusteettomien merkitysten antamista ennen asioihin perehtymistä. Gadamer kuitenkin tavoittelee ennakkoluulon käsitteen rehabilitaatiota. Ennakkoluulot eivät ole automaattisesti ja välttämättä virheellisiä, kuten nykykielenkäytön perusteella helposti vaikuttaa. Osa niistä on tietenkin perusteettomia, mutta on myös legitiimejä, perusteltuja ennakkoluuloja, *préjugés légitimes*. On tärkeää huomata, että vasta Valistuksen jälkeisenä aikana sanaan ennakkoluulo liitettiin em. kielteisiä mielleyhtymiä. Ironiseen sävyyn Gadamer syyttääkin Valistuksen ajan ajattelijoita ennakkoluulosta kaikkia ennakkoluuloja kohtaan. Hänen teesinsä on, että *ennakkoluulot ovat ymmärtämisen välttämättömiä edellytyksiä*. Jotta voimme ensinnäkään käsittää – virheellisesti tai perustellusti – jotakin tulkinnan kohteesta, tarvitsemme aluksi kohdetta hahmottavan alustavan esiymmärryksen. Ennakkoluulot ovat siis edellytys sille, että tulkinta hermeneuttisessa kehässä voisi ylipäänsä lähteä liikkeelle.

Ennakkoluulojen lähde on *ymmärtämisen historiallinen luonne*. Kaikki tulkinta ja ymmärtäminen tapahtuu traditiossa, kun jokin menneisyydessä syntynyt objekti – esimerkiksi historiallinen dokumentti, kaunokirjallinen teos tai oikeudellinen teksti – pyritään tekemään ymmärrettäväksi nykyisyydessä. Kaikki tulkinta on menneisyyden *soveltamista* nykyisyyteen; jotta mennyt olisi ymmärrettävissä, se pitää ilmaista nykyisyyden kielellä. Valistuksen tarjoama traditioiden kaikkinainen hylkääminen ja absoluuttisesti vapaa järjen käyttö ja kritiikki ovat teoreettisesti mahdottomia ideaaleja, koska inhimillisen olemassaolo on itsessään läpikotaisin traditionaalista ja historiallista. Ajattelu ja tulkinta on aina johonkin *traditioon* osallistumista. Myös Valistus, traditioiden ja ennakkoluulojen (negatiivisessa merkityksessä) kritiikki, on yksi ajattelutraditio muiden joukossa. Tietoisuutemme

[12] Heidegger, 2000, s. 193.

ja se mitä kutsutaan minuudeksi tai itseydeksi on muotoutunut tietyn kulttuurisen perinnön vaikutuksesta, emmekä voi päästä tämän ymmärryksen ennakkoehdon ulkopuolelle. Jotta traditiota voisi *tulkita* (tai kritisoida), pitää siihen *ottaa osaa*.

Valistuksen perinteen tarjoama 'puhtaan' rationalismin ja ns. kriittisen ajattelun ideaalimalli jättää siis huomioimatta sen, että kaikki järjen käyttö, ajattelu, tulkinta ja myös kritiikki, tapahtuu aina jossakin konkreettisessa historiallisessa tilanteessa eikä ole täydellisesti oma herransa. Kaikki ajatteleminen on riippuvainen annetuista olosuhteista ja oman kehittymisensä historiasta, traditiosta juontuvista ennakkoluuloista ja ennakkokäsityksistä, joista ei koskaan voi täysin päästä eroon.[13]

Gadamerin mukaan siis olemisen perustavanlaatuinen *historiallisuus* rajoittaa ymmärtämiskykyämme radikaalisti, emme kykene lähestymään mitään tulkittavaa tekstiä tai muuta tulkinnan kohdetta puolueettomasti, vaan tulkinta on aina traditiosta juontuvien ennakkoluulojemme läpitunkemaa. Historia tai menneisyydestä meille näyttäytyvät tulkinnan kohteet eivät 'kuulu meille' tutkimusobjekteina, vaan me kuulumme historialle, me olemme osa historiaa. Ennakkoluulot ja esiymmärrys hahmottuvat ja muotoutuvat siitä historiallisesta tilanteesta ja kulttuuritraditiosta, johon olemme aina 'heitettyjä'. Kaiken ymmärtämisen pohjana on aina 'jo ymmärretty'.[14]

Ymmärtämisen historiallisuuteen liittyy olennaisesti Gadamerin käyttämä *vaikutushistorian (Wirkungsgeschichte)* käsite. Traditioiden osatekijöinä olevat tulkinnalliset entiteetit omaavat kukin oman suuremman tai pienemmän vaikutushistoriansa. Esimerkiksi Platonin teokset ovat ratkaisevalla tavalla muokanneet länsimaista kulttuuria sen eri ilmenemismuodoissa. Länsimaiseen kulttuuriin syntynyt ihminen on aina platonisti, vaikkei hän olisi koskaan lukenut riviäkään Platonin filosofiaa. Samankaltainen voimakas vaikutushistoria on esimerkiksi Raamatulla. Suuren vaikutushistorian omaavat entiteetit muokkaavat tietoisuuttamme ilman että tätä voi tematisoida, tai aina edes huomata. Gadamerin mukaan emme siis voi saavuttaa tiedollista varmuutta tulkinnassa, koska emme voi päästä 'ulkopuolisiksi tarkkailijoiksi', vaan olemme aina jo osa traditiota, jota yritämme tulkita.[15]

---

[13] Gadamer 1990, s. 270–281.

[14] Vrt. Juntunen, Matti & Mehtonen, Lauri: *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*, Gummerus 1977, s. 127.

[15] Gadamer 1990, s. 305–312.

Samoin kuin ennakkoluulon, Gadamer pyrkii palauttamaan arvoonsa myös *auktoriteetin* käsitteen. Auktoriteetin kunnioittaminen ei Gadamerin mukaan tarkoita alistumista ja tottelemista, vaan *avoimuutta toisen (tekstin, puheen) totuudelle*. Se on sekä avoimuutta toiseudelle, joka näyttäytyy meille jonakin tulkittavana, kuin myös sen myöntämistä, että historian koettelema auktoriteetti voi lähtökohtaisesti nähdä enemmän ja paremmin. Auktoriteetti voi olla oikeassa ja auktoriteetin kritiikki edellyttää ensisijaisesti auktoriteetin esittämän position ymmärtämistä sen omista lähtökohdista. Auktoriteetin ‚kunnioittaminen' ja tradition vaikutuksen myöntäminen tarkoittaa, että olemme avoimia tekstin tai muun tulkinnan kohteen totuudelle ja paljastamme näin aina uudelleen *oman* tietomme ja näkemystemme ennakkoluuloisuuden ja rajoittuneisuuden.[16] Kaiken kritiikin edellytys on siis jatkuva *itsekritiikki* ja reflektio oman ajattelun vajavaisuudesta.

Ymmärtäminen dialogina ja horisonttien sulautumisena

Platonilainen dialogi on Gadamerille esikuva keskustelusta, jossa hermeneuttinen reflektio tapahtuu. Auktoriteetin 'kunnioittaminen' ja tradition vaikutuksen myöntäminen ei tarkoita sokeaa tottelemista ja vanhojen käsitysten kritiikitöntä omaksumista, vaan asettumista avoimuuteen tähtäävään dialogiseen suhteeseen kohtaamamme toiseuden kanssa. Kun keskustelemme tekstin tai muun tulkinnan kohteen kanssa pyrkien sen ymmärtämiseen, asetamme kysymyksiä traditiolle, joka kohteesta meille avautuu. Mutta myös teksti esittää meille kysymyksiä, joihin meidän on pyrittävä vastaamaan.[17] Dialogissa koettelemme omien ennakkoluulojemme pitävyyttä olemalla avoimia tekstin tai muun tulkinnan kohteen tarjoamalle totuudelle.

Onnistunutta ymmärtämistä ja tulkintaa Gadamer kuvaa kysymysten ja vastausten dialogina, jossa tulkitsijan ja kohteen *horisontit sulautuvat (Horizontverschmelzung)*. Horisonttien sulautuminen on siis metafora, jolla Gadamer kuvaa ymmärtämisen tapahtumaa. Horisontti on tulkitsijan historiallisesti vaikuttuneen tietoisuuden näköala; kaikki se, mitä yhdestä pisteestä käsin on nähtävissä. Tämänhetkinen horisonttimme on jatkuvasti muutok-

---

[16] Gadamer 1990, s. 281–290.

[17] Oesch, Erna: Totuus ja metodi hermeneutiikassa. *niin & näin* 2/1994, s. 11–12 (9–12).

sessa, koska jos olemme avoimia tulkintilanteelle, joudumme taukoamatta koettelemaan omia ennakkoluulojamme kohtaamalla tradition ja ymmärtämällä uudelleen paikkamme siinä. Tulkintaprosessi etenee kysymyksinä, joita tulkitsija esittää tekstille ja vastavuoroisesti teksti tulkitsijalle. Horisonttien sulautumisessa tulkitsijan ymmärrys laajenee; tuloksena on uusi muuttunut horisontti, joka on muotoutunut kohteen horisontin ja tulkitsijan horisontin 'fuusiona'. [18] Uusi laajentunutkaan horisontti ei ole kuitenkaan "parempi" tai epistemologisesti välttämättä "oikeampi" tai yleensäkään missään erityisasemassa aikaisempiin horisontteihin nähden, vaan sekin on jatkuvan muutoksen kohteena. Uusi laajentunutkin tulkintahorisontti on muodostunut samoin kuin entiset, se antaa meille ennakkoluulot, joita jatkuvasti muokataan uusissa tulkintatilanteissa ja dialogissa ympäristön (ja reflektiossa itsen) kanssa. Tällöin myöskään traditio, jonka osa olemme, ei ole staattinen ja pysyvä, vaan jatkuvassa liikkeessä muotoutuen yhä uudestaan tulkintojen summana.

Gadamerin filosofian kritiikkiä

Taannoisessa Jürgen Habermasin ja Gadamerin välisessä keskustelussa[19] Habermas – vaikkakin hän monessa suhteessa yhtyy Gadamerin teorian anti-positivistisiin ja anti-empiristisiin lähtökohtiin – esittää, että hermeneutiikka yhteiskuntatieteiden tieteenfilosofiana johtaisi poliittis-yhteiskunnalliseen konservatismiin, jota hän ei omasta kriittisen teorian lähtökohdastaan voi hyväksyä. Habermas hyväksyy osittain Gadamerin esittämän teesin tradition ratkaisevasta roolista tietokykymme ehtojen asettajana ja kehittää samaa tematiikkaa *elämismaailman (Lebenswelt)* käsitteen kautta. Habermas kuitenkin kritisoi gadamerilaista hermeneutiikkaa siitä, että se antaa traditioille liian tärkeän roolin. Habermasin mukaan kriittinen ajattelu voi murtaa ja muuttaa traditioita, paljastaa peitetyt ideologiat, jotka estävät ihmisiä näkemästä sosiaalisen todellisuuden rakentumisen todellisia syitä. Hermeneutiikan avulla emme Habermasin mukaan voi havainnollistaa myöskään sitä, että materiaaliset olosuhteet, kuten yhteiskunnalliset omistus- ja tuotantosuhteet vaikuttavat ratkaisevalla tavalla kielellisiin traditioi-

[18] Gadamer 1990, s. 307–312.

[19] Habermas, Jürgen & al. (toim.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.

hin, joiden kautta jäsennämme maailmaa. Emilio Betti puolestaan on halunnut puolustaa edelleen ihmistieteiden mahdollisuutta saavuttaa ainakin intersubjektiivisesti varmaa tietoa kohteestaan ja on syyttänyt Gadameria ja muita heideggerilaisen ontologis-eksistentiaalisen hermeneutiikan edustajia subjektivismista ja relativismista. Nämä kritiikit Martin Kusch on tiivistänyt seuraavasti:

> Gadamerin filosofinen hermeneutiikka on historiallisuuden filosofiaa, jossa menneisyys asetetaan nykyisyyden yläpuolelle ja jossa modernin tieteen metodiikka asetetaan kyseenalaiseksi taiteessa koetun ja filosofiassa dogmaattisena 'kuullun' totuuden nimissä. Järki ja tiede alennetaan, ennakkoluulo ja auktoriteetti korotetaan, yhteiskunnallinen todellisuus supistetaan idealistiseksi keskusteluksi, joka olemme.

Tätä näkemystä vastaan Kusch asettaa oman humanistisen tulkintansa Gadamerin filosofiasta:

> Gadamerin filosofinen hermeneutiikka on filosofiaa, joka tematisoi historiallista riippuvuutta sitä rajoittaakseen, joka antaa menneisyydelle painoa nykyisyyden ennakkoluuloja vastaan pidättyäkseen niistä tulevaisuudessa ja joka tähtää poliittis-humanistiseen kypsyyteen ja joka pysyy avoimena dialogille toisten kanssa. Ennakkoluuloa, traditiota ja auktoriteettia pidetään tehtävinä, joita ei voida ratkaista välittömästi ja joita on koeteltava totuuden kannalta faktisissa dialogeissa.[20]

Nähdäkseni Kuschin tulkinta on osuva. Gadamerin filosofinen hermeneutiikka ei ole kriittisen ajattelun ja modernin tieteen metodien *vastustaja*, vaan pikemminkin se pyrkii osoittamaan näiden molempien toimintamahdollisuuksien rajat, yleiset teoreettiset ehdot, joita ei voi ylittää, vaikka siihen tietoisesti pyrittäisiinkin. Näin Gadamerin ajattelu on Valistuksen jälkeisen *järjen hybriksen paljastamista* ja sen osoittamista mahdottomaksi ideaaliksi. Gadamerin mukaan habermasilainen kriittinen yhteiskuntatiede on mahdollinen ja kannatettava projekti sinänsä. Gadamerin oma ajattelu kohdistuu kuitenkin yleisempiin filosofisiin kysymyksiin, jotka koskevat ja ehdollistavat myös Habermasin käytännöllisemmin suuntautuvaa teoriaa, riippumatta siitä, myöntääkö tai haluaako Habermas sitä itse. Gadamer pyrkiikin pitäytymään Heideggerin filosofian asettamassa tehtävässä, eli

---

[20] Kusch 1986, s. 118–119.

hänen filosofinen hermeneutiikkansa kysyy filosofian kaikkein yleisintä ja universaaleinta mahdollista kysymystä; kysymystä olemisen mielestä. Tähän kysymykseen Gadamer yrittää vastata omista lähtökohdistaan, ennen kaikkea kielellisyyden ja tradition käsitteiden kautta. Myös Paul Ricœur on ideologiakritiikin ja hermeneutiikan suhteita pohtiessaan huomauttanut, että Gadamerin ja Habermasin näkemykset eivät ole sinänsä ristiriitaisia, vaan ne 'puhuvat (tai katsovat) eri paikoista'.[21]

Osuvampaa, metafilosofista kritiikkiä Gadamerin ajatuksia vastaan on esittänyt Gianni Vattimo. Hän väittää, että gadamerilainen hermeneutiikka ei huomioi eikä kyseenalaista *omaa* positiotaan, eikä siksi pysty perustelemaan *omaa* oikeuttaan esittää teoria olemisen historiallisuudesta. Vattimon mukaan hermeneutiikka tulkinnan filosofiana itsessään on myös läpikotaisin historiallisuuden ja tulkinnallisuuden ehdollistamaa. Myös Gadamerin teesi kaiken ajattelun tulkinnallisesta luonteesta on "vain" tulkinta, hetki olemisen historiassa ja toisille lähetetty viesti, jota toisten on puolestaan tulkittava. Vattimon mukaan Gadamerin hermeneutiikka ei siis huomioi sitä, että silläkään ei voi olla 'ulkopuolisen tarkkailijan' asemaa, eikä se siksi siis pysty perustelemaan mistä juontuu sen oikeutus lausua totuus olemisen historiallisuudesta ja tulkinnallisuudesta.[22] Vattimon oma työ hermeneuttisen filosofian parissa on paljolti tämän ongelman pohtimista.[23]

Gadamer ja juridinen hermeneutiikka

Itsenäisen juridisen hermeneutiikan voidaan sanoa syntyneen Friedrich Carl von Savignyn myötä 1800-luvulla, samoihin aikoihin siis kuin modernin filosofisen hermeneutiikankin. von Savignyn etsittämät oikeustieteen tulkintamuodot ovatkin varsin läheisessä suhteessa Schleiermacherin filosofiseen hermeneutiikkaan. Myös juridinen hermeneutiikka oli alunalkujaan normatiivista, tulkinnan ohjeiden (*canones*) muodostamista.[24] Vielä ny-

---

[21] Ricœur, Paul: Herméneutique et critique des idéologies. Teoksessa Castelli, E. (toim.): *Démythisation et idéologie*. Aubier, Paris 1973, s. 25–61.

[22] Vrt. Vattimo, Gianni: *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Laterza, Roma-Bari 1994, s. 9–13.

[23] Ks. tarkemmin Jussi Vähämäen artikkeli Vattimosta tässä teoksessa.

[24] Tolonen, Hannu: Hakusana 'Hermeneutiikka'. *Encyclopædia Iuridica Fennica VII*. Oikeuden yleistieteet. Suomalainen Lakimiesyhdistys, Helsinki 1999, s. 184–185 (184–192). Vrt. Kaufmann 1994, s. 46, 59 ja 74–76.

kyäänkin monissa juridiikan oppikirjoissa tulkintaproblematiikkaa luonnehditaan von Savignyn lähtökohtia noudattaen normatiivisten tulkintaohjeiden kautta. Oppikirjoissa esitetään toistuvasti luetteloja tulkinnan metodeista, joita laintulkinnassa ja oikeudellisessa päätöksenteossa on noudatettava. Näitä ovat esimerkiksi *kirjaimellinen eli sanamuodon mukainen* tulkinta, eli oikeudellisessa tulkinnassa kirjallisen ilmaisun "tavanomaisen merkityksen" tulee olla keskeisessä asemassa. Sanojen kirjaimellisten tai tavanomaisten merkitysten oletetaan löytyvän esimerkiksi sanakirjoista. *Historiallinen tulkinta* puolestaan yrittää selvittää tai rekonstruoida "lainsäätäjän alkuperäisen tarkoituksen". *Systemaattisen* tulkintametodin mukaan oikeudellisten tekstin oikeat merkitykset löytyvät tarkastelemalla oikeusjärjestystä koherenttina kokonaisuutena, systeeminä. Tulkinnan kohteena oleva normi-ilmaisu tulee asettaa siihen laajempaan juridiseen kontekstiin, jonka osa normi on. *Teleologisen* tulkintametodin mukaan laintulkinnassa on edistettävä kohteena olevan normiston yleisten päämäärien ja tarkoitusten toteutumista. Normia ei siis tällöin tarkastella sen "kirjaimellisen" tai tavanomaisen merkityksen tai konstruoidun lainsäätäjän tarkoituksen mukaan, vaan oikeusjärjestyksen kyseisen osan laajempi päämäärä ja tarkoitus, *telos*, ohjaa tulkintaa.

Eri tulkintaohjeiden etusijajärjestyksestä on esitetty lukuisia teorioita, joiden avulla on yritetty ratkaista tilanteet, joissa metodien keskinäinen ristiriitaisuus johtaisi erilaisiin ratkaisuun. Mihinkään yksimielisyyteen etusijajärjestyksestä ei kuitenkaan ole päästy ja on selvää, että käytännön laintulkinnassa käytetyt argumentit ja tulkintatavat eivät rajoitu niihin, jota oppikirjoissa on esitetty. Tulkintanormien käytännön painoarvo vaihtelee myös oikeudenaloittain. Esimerkiksi EU-oikeudessa teleologinen tulkintametodi on keskeisessä asemassa. Vallitsevan käsityksen mukaan Euroopan Unionin lainsäädäntöä pitää tulkita ennen kaikkea pitäen silmällä ja edistäen Unionin yleistä päämäärää, jatkuvasti etenevää integraatioprosessia. Rikosoikeudessa taas on usein painotettu kirjaimellista ja rajoittavaa tulkintaa. Rikokseksi säädettyjen tekojen alaa ei tämän mukaan saa tulkinnalla laajentaa.

Myös teoreettisemmalla tasolla oikeudellisessa ajattelussa ollaan jääty osittain jälkeen hermeneutiikan viimeaikaisesta kehityksestä ja pitäydytty normatiivisissa lähtökohdissa. Esimerkiksi Robert Alexyn vaikutusvaltaisessa oikeusteoreettisessa tutkimuksessa *Theorie der juristischen Argumentation* esitetään luettelo juridisen argumentaation säännöistä, joilla pyritään saavuttamaan Jürgen Habermasin esittämän rationaalisen praktisen

diskurssin ideaali myös oikeudellisessa argumentaatiossa.[25] Laintulkintaa ja juridista argumentaatiota käsittelevissä tutkimuksissa usein kiistetään, että ne olisivat normatiivisia esityksiä. Eksplisiittinen pyrkimys on luoda deskriptiivinen teoria laintulkinnasta niin kuin se käytännössä tapahtuu.[26] Tämä "niin kuin se on" esitetään tieteellisesti "rationaalisena rekonstruktiona" juridisen tulkinnan rakenteesta. Näiden näennäisesti deskriptiivisten mallien takana on kuitenkin normatiivinen malli siitä mitä pidetään hyväksyttävänä rationaalisuutena ja mitä ei. Tämä toki myös usein myönnetään, mutta siitä huolimatta kielletään teorian normatiivisuus. Lähtökohtainen normatiivisuus paljastuu kuitenkin selvästi esimerkiksi siinä, että oletetaan, että juridisen ajattelun pohjalla *täytyy olla* jotain kyseenalaistamatonta, universaali malli rationaalisuudesta ja järkevyydestä, jota kohti pitää pyrkiä. Laintulkinnan teoriat aina perustuvatkin lopulta johonkin 'regulatiiviseen ideaaliin', jossa kohteelta, laintulkinnalta yleensä, edellytetään, että se noudattaa juuri kyseisen teorian mallia, tai implisiittisesti oletettua rakennetta, laintulkinnan rationaalisuudesta ja hyväksyttävyydestä. Tämän pidemmälle ei näissä teorioissa mennä.

Gadamerin filosofinen hermeneutiikka ei sinänsä ole ristiriidassa oikeudellisen argumentaation teorioiden kanssa, joita em. oikeusteoreettisissa keskusteluissa on kehitetty. Gadamerin avulla kuitenkin voidaan tarkastella näiden teorioiden filosofisia perusteita. Oikeudellisen argumentaation teorioiden heikkous on niiden taipumus perustella itse itsensä vetoamalla johonkin oletettuun universaalin malliin rationaalisuudesta. Rationaalisuutta itseänsä (tai erityistä juridista rationaalisuutta) ei juurikaan pohdita, puhumattakaan että otettaisiin huomioon juridiseen tulkintaan ja argumentaatioon välttämättä ja käsitteellisesti sisältyvä *irrationaalisuus*. Taustalla vaikuttaa teoreettisenkin juridiikan käytäntöön sidottu luonne ja siitä juontuva vaatimus esittää teoreettinen perustelu käytännön työlle, jossa on pakko pystyä osoittamaan toiset tulkinnat virheellisiksi ja toiset oikeiksi tai ainakin perusteltavimmiksi; eli lyhyesti sanottuna oikeuttaa oikeuden ytimessä oleva väkivallan käyttö. On kuitenkin syytä kysyä miksi käytännössä tapahtuvaa laintulkintaa (sekä tieteellistä että tuomioistuinten harjoittamaa) pitäisi yrit-

---

[25] Alexy, Robert: *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 436. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983 (1978), s. 361–367.

[26] Vrt. Husa, Jaakko: Hermeneuttinen filosofia ja lainopin tieteenteoria. *Lakimies* 7/1997, s. 1027–1028 (998–1031).

tää 'puolustella' yrittämällä rakentaa siitä 'rationaalinen rekonstruktio'? Eikö teoreettisen tutkimuksen pitäisi päinvastoin toimia kriittisenä tarkastelijana, joka – jatkuvan itsereflektion ja itsekritiikin ohessa – voi tehdä kriittisiä interventioita, joilla oikeudellisen päätöksenteon rakennetta – esimerkiksi siihen välttämättä sisältyvää irrationaalisuutta – pyritään *paljastamaan*, puolustelun sijaan?

Tämä viimeaikaisissa oikeusteoreettisissa ja oikeusfilosofissa keskusteluissa esiinnoussut teema kriittisestä tutkimuksesta ja sen mahdollisuudesta on kuitenkin vaarassa sortua itsereflektion puutteeseen. Malliesimerkki on angloamerikkalainen *Critical Legal Studies* -suuntaus (CLS), joka pyrkiessään esittämään oikeuden läpikotaisen ristiriitaisuuden kautta oikeuden fundamentaalikritiikkiä, on useimmiten täydellisen sokea itsensä ja oman positionsa perusteltavuuden nähden. CLS on Gadamerin filosofisen hermeneutiikan näkökulmasta naiivia hyperrationalistista ylimielisyyttä, järjen hybristä, joka ei kyseenlaista omia lähtökohtiaan; se ei kysy tai kyseenalaista omia ennakkoluulojaan, vaan tyytyy etsimään niitä muilta.[27]

Gadamerin filosofisen hermeneutiikan suurin anti onkin pikemminkin oikeusfilosofian kuin käytäntöön suuntautuvan oikeusteorian saralla. Gadamerin avulla voimme siis tarkastella oikeuden ontologiaa, oikeusfilosofian primaarista tehtävää asettaa kysymys oikeuden olemisesta. Yksinkertaistaen ja tiivistäen voidaan sanoa, että gadamerilaisesta näkökulmasta oikeus näyttäytyy ennen kaikkea ja *par excellence* esimerkkinä *tulkinnan traditiosta*. Oikeus on jatkuvasti etenevä ajallinen ja tulkinnallinen jatkumo, jossa kaikki oikeudelliset toimijat tulkinnan agentteina ovat epistemologisesta ja ontologisesta näkökulmasta samassa asemassa; kukaan ei siis aseta lakia

---

[27] Stereotyyppinen esimerkki angloamerikkalaisesta kriittisestä tutkimuksesta on David Kennedyn „dekonstruktiivinen" oikeusfilosofia, jonka mukaan esimerkiksi hermeneutiikka on „liberalistista filosofiaa" eikä sitä siksi voida hyväksyä oikeudellisen ajattelun perustaksi. Eli Kennedyn käytännöllis-poliittinen suuntautuminen määrää mikä filosofia on "oikeaa" ja mikä "virheellistä". Ks. esim. Kennedy, David: The Turn to Interpretation. *Southern California Law Review* Vol. 58:251/1985, s. 251–275. Angloamerikkalainen CLS-liike on yleensäkin varsin epäitsenäinen teorianmuodostuksensa suhteen ja se on saanut lähes kaikki vaikutteensa viimevuosikymmenten eurooppalaisesta filosofiasta. Tähän eurooppalaista filosofiaan – niin hermeneutiikkaan, ideologiakritiikkiin, jälkistrukturalismiin kuin feministiseenkin filosofiaan – CLS:n edustajat kuitenkin ovat perehtyneet usein melko pinnallisesti (kuten Kennedyn em. artikkeli hyvin osoittaa) ja hyödyntävät sitä tyylillä, joka ei ole vakavasti otettavan oikeusfilosofian kannalta erityisen mielenkiintoista. *Critical Legal Studies* –liikkeen virheellisistä tavoista hyödyntää eurooppalaista filosofiaa tarkemmin, ks. Minkkinen Panu: *Thinking without Desire. A First Philosophy of Law*. Hart Publishing, Oxford 1999.

tai oikeutta voimaan, vaan oikeuden traditio elää omaa elämäänsä ilman että sitä voisi tietoisesti kokonaisuutena kontrolloida. Oikeus on loputon dynaaminen traditio, joka muodostuu niistä lukemattomista tulkinnoista, joita oikeudellisissa diskursseissa esitetään. Joillakin tulkinnoilla, kuten esimerkiksi Korkeimman oikeuden esittämillä, on tietenkin faktisesti suurempi *vaikutushistoria* kuin juttunsa hävinneen asianajan hylätyllä argumentaatiolla tai vaikkapa oikeustieteen opiskelijan tenttivastuksella (sillä tuskin on vaikutushistoriaa lainkaan), mutta teoreettisesta näkökulmasta ne kaikki ovat osia samasta oikeuden traditiosta. Oikeus on siis sitä, mitä juristit tekevät, tai pikemminkin, juristit tulkinnan tuottajina ovat oikeus. Juristin kannalta käytännön hyötyä Gadamerin hermeneutiikasta onkin vain epäsuorasti, lisääntyneenä itseymmärryksenä. Jotain kuitenkin voidaan esittää; Gadamer ehkä sanoisi juristille, että hyväksi lakimieheksi ei voi tulla opiskelemalla laintulkinnan teorioita ja metodologiaoppaita, vaan toimimalla lakimiehen ammatissa käytännössä. Ja käytäntö, praksis, ei alistu eksaktin teorianmuodostuksen määritelmiin ja metodisiin ohjeisiin. Käytäntöön ja traditioon osallistuminen edellyttää julkilausumattoman ja intuitiivisen kulttuurisen *sensus communiksen* tajuamista. Tämän oppiminen voi tapahtua vain tradition sisällä, kokemuksen kautta. Mitä paremmin tradition ottaa kokemuksellisesti haltuunsa, sitä enemmän on myös liikkumatilaa esittää uusia, kriittisiä ja traditiota muuttavia tulkintoja.

Onkin mielenkiintoista, että *Wahrheit und Methodessa* Gadamer itse asiassa nostaa oikeudellisen päätöksenteon ja juridisen tulkinnan erityisasemasta kaiken tulkinnan esimerkiksi.[28] Oikeudellisessa päätöksenteossa tulkinnan yleiset hermeneuttiset peruspiirteet ovat selvemmin näkyvillä, kuin esimerkiksi historiallisten arkistolähteiden tulkinnassa. Kaikki tulkinta on Gadamerin mukaan soveltamista, *aplikaatiota*, joka oikeudellisesta näkökulmasta on tietenkin varsin ymmärrettävää. Mennyt on läsnä ja tulee osaksi nykypäivää juristin työssä joka hetki, ja tämä ei tarkoita tieteellisyyden statukseen pyrkivää *historiaa*, vaan *traditiota*, joka vaikuttaa yleensä tiedostamattomasti, 'selän takana'. Niin oikeustieteen tutkijan kuin tuomarin ja asianajankin työ on vastaamista menneisyydessä syntyneiden tekstien avulla nykyisyyden ongelmiin. Mutta on syytä huomata, että ei ole vain niin, että kaikki tulkinta on soveltamista, vaan myös kaikki lainsoveltaminen on aina laintulkintaa. Lakeja ei siis voida koskaan 'vain soveltaa', vaan kaikki sovel-

[28] Gadamer 1990, s. 312–316.

kulmien huomioon ottamisen, mutta faktoihin sellaisinaan tai "asioihin sinänsä" ei Gadamerin filosofisen hermeneutiikan mukaan meillä ole pääsyä.

Myöskään oikeustieteen tutkija ei saa Gadamerin mukaan paljoakaan hyötyä työhönsä metodologiakeskusteluja seuraamalla tai nykyisenkaltaisesta tieteenteoriasta yleensäkään. Lainopin tutkija oppii päteväksi lainopin tutkijaksi omaan traditioonsa huolellisesti perehtymällä, siihen osallistumalla ja sen rajoja kriittisesti koettelemalla. Oikeusteoriaa ja metodologiaa tärkeämpää ja myös käytännössä hyödyllisempää oikeustieteen tutkijalle on pikemminkin vakavasti otettavaan filosofiseen ajatteluun perehtyminen, joka parhaimmillaan voi opettaa nöyryyteen tieteellisen toiminnan epistemologisen statuksen suhteen ja asettaa vaatimuksen ankarasta itsekritiikistä. Filosofia, vakavasti otettava sellainen, ei kerro kuinka pitää toimia, se ei väitä löytäneensä moraalin tai tiedon lopullisen perustan, vaan se tähtää intellektuaaliseen nöyryyteen olemisen tradition edessä ja jatkuvaan itsekritiikkiin, oman kriittisen potentiaalin kehittämiseen ja jatkuvaan uusien horisonttien avaamiseen.

Lähteet

Alexy, Robert: *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 436. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983 (1978).

Betti, Emilio: *Teoria generale della interpretazione*. Dott. A. Giuffré Editore, Milano 1955.

Dilthey, Wilhelm: Die Entstehung der Hermeneutik (1900). *Gesammelte Schriften* V. Band. B.G. Teubner, Stuttgart 1982.

Gadamer, Hans-Georg: Die Universalität des hermeneutischen Problems (1966). *Gesammelte Werke* Band 2. J.C.B. Mohr, Tübingen 1993 (1986), s. 219–231.

Gadamer, Hans-Georg: Text und Interpretation (1983). *Gesammelte Werke*. Band 2. J.C.B. Mohr, Tübingen 1993 (1986), s. 330–360.

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1960). *Gesammelte Werke* Band 1. J.C.B. Mohr, Tübingen 1990.

Grondin, Jean: *Hans-Georg Gadamer – Eine Biographie*. J.C.B. Mohr, Tübingen 1999.

Habermas, Jürgen & al. (toim.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971.

Heidegger, Martin: *Oleminen ja aika*. Vastapaino, Tampere 2000. Alkuteos *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927.

Heidegger, Martin: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. *Gesamtausgabe*. Band 63. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1982.

taminen edellyttää tulkintaa, johon myös aina sisältyy *luovuus*, jota tarvitaan ennen kokemattoman, singulaarin tilanteen ratkaisemiseksi. Juristi ei siis koskaan voi paeta vastuutaan (moraalista tai yleistä ratkaisun perusteluvastuuta) väittämällä vain soveltavansa lakia. Oikeuden traditio ei anna tulkitsijalle yksiselitteisiä vastauksia. Vaatimus tulkinnan mahdollisimman täydellisestä perustelemisesta on vaade, johon teoreettisesta näkökulmasta ei voida koskaan täydellisesti vastata, mutta käytännössä siihen pitää pyrkiä niin suurella avoimuudella ja etenkin itsekriittisyydellä kuin on praktisesti mahdollista.

Juridiikan näkökulmasta on siis tärkeätä huomata, että oikeuden traditio ei ole epistemologisesti tai ontologisesti suljettu systeemi, vaan osa laajempaa yhteiskunnallisen ja poliittisen olemisen traditiota. Täten oikeuspositivistinen vaatimus lain ja moraalin erottamisesta ei ole niin käytännössä kuin teoriassakaan mahdollinen. Oikeudellisessa ratkaisutoiminnassa ja juridisessa tulkinnassa tulkitsija ei saa oikeuden traditiolta yksiselitteisiä vastauksia, vaan joukon mahdollisia ratkaisuja. Niiden välillä valitseminen on päätös, jolla on välttämättä moraalinen ulottuvuus. Juridinen tulkinta tai oikeudellinen päätöksenteko ei siis ole vain *tiedollinen* operaatio.

Gadamerilaisesta näkökulmasta voidaan myös painottaa, että myöskään laintulkinta ei ole koskaan etukäteen annetun edellytyksetöntä käsittämistä, vaan tulkinnassa kohde konstruoidaan oman horisontin näkökulmasta. Juridisilla teksteillä ei ole kirjaimellisia merkityksiä, vaan tämä ilmaisu viittaa lähinnä tilanteeseen, jossa tulkitsija ei kriittisesti reflektoi omia ennakkokäsityksiään, vaan asettaa tulkinnan kohteelle merkityksen niiden perusteella välittömästi, kyseenalaistamatta oman lähtökohtansa legitimiteettiä. Lainsäätäjän alkuperäisen tarkoituksen etsiminen on samoin sekä käytännössä että teoriassa mahdotonta. Faktisesti lainsäätäjää yksittäisenä tietoisuutena tai entiteettinä ei ole olemassa, ja vaikka olisikin, "alkuperäisten" intentioiden jälkikiteinen konstruointi on aina välttämättä luova tulkinnallinen teko, joka irtaantuu kohteestaan.

Myöskään ns. juridiset faktat, esimerkiksi oikeustapausten tosiasiakuvaukset eivät ole objektiivisia tosiasioita (mitä tämä ilmaisu mahdollisesti sitten tarkoittaakaan), joita tulkitaan, vaan tulkinnan objekti on aina enemmän tai vähemmän tulkitsijan omien ennakkokäsitysten konstituoima. Oikeustapaus näyttäytyy tulkitsijalle aina "jo tulkittuna" ei siis sellaisenaan, faktisessa faktuaalisuudessaan. Esiymmärryksemme ja sitä muovaava traditio määrää, mikä otetaan huomioon tapauksen tosiasiana ja mikä ei. Tässä on toki tilaa kriittiselle reflektiolle, joka voi mahdollistaa uusien näkö-

Husa, Jaakko: Hermeneuttinen filosofia ja lainopin tieteenteoria. *Lakimies* 7/1997, s. 998–1031.
Juntunen, Matti & Mehtonen, Lauri: *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*, Gummerus 1977.
Kennedy, David: The Turn to Interpretation. *Southern California Law Review* Vol. 58:251/1985, s. 251–275.
Kusch, Martin: *Ymmärtämisen haaste*. Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, Oulu 1986.
Minkkinen, Panu: *Thinking without Desire. A First Philosophy of Law*. Hart Publishing, Oxford 1999.
Oesch, Erna: Totuus ja metodi hermeneutiikassa. *niin&näin* 2/1994, s. 9–12.
Ricœur, Paul: Herméneutique et critique des idéologies. Teoksessa Castelli, E. (toim.): *Démythisation et idéologie*. Aubier, Paris 1973, s. 25–61.
Schleiermacher, Friedrich: *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 211. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
Tolonen, Hannu: Hakusana 'Hermeneutiikka'. *Encyclopædia Iuridica Fennica VII*. Oikeuden yleistieteet. Suomalainen Lakimiesyhdistys, Helsinki 1999, s. 184–192.
Vattimo, Gianni: *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Laterza, Roma-Bari 1994.

Kirjallisuutta

Gadamerin laaja tuotanto kattaa milteipä kaikki huomionarvoiset filosofian osa-alueet. Gadamerin teosten painoarvoa ja merkittävyyttä kuvaa hyvin se, että jo hänen elinaikanaan ne on julkaistu uudelleen koottuina teoksina *Gesammelte Werke*. J.C.B. Mohr, Tübingen 1985–1995. Tärkeimmät teokset, kuten *Wahrheit und Methode* on käännetty useimmille eurooppalaisille kielille, tosin ei suomeksi. Koottujen teosten julkaisemisen jälkeenkin Gadamer on kirjoittanut aktiivisesti. Ks. esim. vuonna 2000 julkaistu *Hermeneutische Entwürfe*. J.C.B. Mohr, Tübingen 2000.

Hyvä suomenkielinen johdanto Gadamerin ajatteluun ja hermeneutiikkaan yleensä on Kusch, Martin: *Ymmärtämisen haaste*. Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, Oulu 1986. Ks. myös Oesch, Erna: *Tulkinnasta. Tulkinnan tiedolliset perusteet modernissa ja filosofisessa hermeneutiikassa*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta Vol. 53, Tampere 1994. Laajasta ja alati kasvavasta kansainvälisestä kommentaarikirjallisuudesta voidaan mainita esimerkiksi Dutt, Carsten: *Hans-Georg Gadamer: Eine Einführung*. Munatius Verlag, Heidelberg 1996, Furchon, Pierre: *L'hermenéutique de Gadamer: Platonisme et modernité, tradition et interprétation*. Cerf, Paris 1994 ja Hahn, Lewis (toim.): *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. The Library of Living Philosophers. Volume XXIV. Open Court, Chicago and La Salle 1997 ja 100-vuotisjuhlakirja Figal, Günter & Grondin, Jean & Schmidt, Dennis, J. (toim.): *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. J.C.B. Mohr, Tübingen 2000.

Pidemmälle meneviä ja itsenäisempiä tutkimuksia hermeneutiikasta ovat esimerkiksi Ricœur, Paul: *Tulkinnan teoria*. Tutkijaliitto, Helsinki 2000, Ricœur, Paul: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Éditions du Seuil, Paris 1986, Vattimo, Gianni: *Tulkinnan etiikka*. Tutkijaliitto, Helsinki 1999 ja Vattimo, Gianni: *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Laterza, Roma-Bari 1994. Jürgen Habermasin

ja Gadamerin välinen merkittävä keskustelu hermeneutiikasta ja ideologiakritiikistä on kerätty teokseen Habermas, Jürgen & al. (toim.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971. Oikeusfilosofisesta näkökulmasta ks. esim. Kaufmann, Arthur: *Beiträge zur Juristischen Hermeneutik*. Carl Heymanns Verlag KG, Köln, Berlin, Bonn, München 1984 ja Tontti, Jarkko: Law, Tradition and Interpretation. *International Journal for the Semiotics of Law* 1/1998, s. 25–38.

Jussi Kotkavirta

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 Ricoeur opetti filosofiaa Strasbourgin yliopistossa, kunnes hänet vuonna 1956 kutsuttiin Sorbonneen Pariisiin. Vuonna 1967 Ricoeur siirtyi vastaperustettuun Nanterren yliopistoon Pariisissa, missä opiskelijalevottomuuksien aikaan toimi myös yliopiston hallinnossa. Ricoeur jäi eläkkeelle vuonna 1970, minkä jälkeen hän opettanut erityisesti Chicagon yliopistossa, jonka kustantamo on myös julkaissut useimmat hänen teostensa englanninnokset.

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 hämmentävää 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 "punnituiksi 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 tulkitsematta, 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 aina 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, vetoomukset. 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. Kaunismaa, 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, hyväntahtoisuutta ja sympatiaa. Hän tarkastelee myös Aristoteleen ajatuksia ystävyydestä 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 hyväntahtoisesta 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 pyrkii 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 irrationaaliseen haluun ja moraalis-rationaaliseen 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 kohtelemaan 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 moraalisissa konflikteissa tyytyminen epätäydelliseen vaikkakin parhaaseen mahdolliseen ratkaisuun. Ricœur vastustaa yhtäältä "alistumista 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 tosiasiasta, 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 moraali-

---

[13] Ks. Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Basic Books, New York 1983; ks. myös Ricoeurin 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 koskevissa moraalisissa kysymyksissä.

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 moraalin että politiikan alueisiin nähden, vaikka tärkeitä yhteyksiä kumpaankin on olemassa. Tämä tosiseikka, joka oli itsestäänselvyys luonnonoikeudellisessa ajatusperinteessä, unohdetaan 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. Politiikka 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 1. 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, oikeusistuimineen, 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 sovitettava 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. Päättelyt 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 diskurssin 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 itseyteen 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 moraalisessa ja poliittisessa 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 vastuusuhde niihin liittyy?

Aluksi joku tai jotkut täytyy todeta syylliseksi johonkin rikokseen. Oikeusprosessissa, jossa tämä todetaan, oikeudenmukaisuus erkanee kostosta. 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 kostoon. 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 rikoksentekijä saa automaattisesti sovituksen kun hän on kärsinyt rangaistuksen loppuun. Tämän seurauksena hän saa takaisin kansalaisoikeutensa. Toisenlaisen sovituksen rikoksentekijä saa kärsiessään rangaistusta, kun häntä pyritään terapoimaan, sosiaalistamaan ja kouluttamaan kansalaiskelpoiseksi, kykeneväksi palaamaan 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, réhabilition, 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 alinomaa, 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 ystävyyden näkökulmasta[34], 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 epäsuhdan, asettaen samalla tehtäväkseen niiden välisten käytännön yhteyksien sekä periaatteellisella tasolla niiden välisen dialektisen suhteen selventämisen. Se, että rakkaus ja oikeudenmukaisuus eivät käytännössä muodosta saumatonta 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 tekevän 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 vihamiehiänne, 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 tekevän 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 välineellisyyteen 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 vastaavuuden 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 suojaa Kultaista sääntöä alati mahdollisilta perversseiltä tulkin-

noilta."[35] Jos Kultainen sääntö sellaisenaan ymmärretään oikeudenmukaisuuden yksinomaiseksi periaatteeksi, 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 ilmaisutapoja[39] – 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 poeettisin 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 konstellaatioita, joissa lahjan ja vastavuoroisuuden logiikat saattavat kohdata toisensa. Ricœurin mukaan tämä on paitsi välttämätöntä, myös käytännössä mahdollista: "Sanoisin jopa, että myötätunnon ja anteliaisuuden väsymätön, 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 metodia 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 volonte 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 kielikäsitykseen. Tämän kauden keskeisiä teoksia ovat *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) sekä *Les conflit des interprétation. 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 määritti kantansa strukturalismiin ja jälkistrukturalismiin. Hän kirjoitti erityisesti metaforasta, sekä narraatioista. Tässä vaiheessa hän alkoi laajemmin hyödyntää myös analyyttisen filosofian piirissä tehtyjä tutkimuksia. Hän on kiinnostunut erilaisten kielellisten diskurssien taustalla olevasta elämismaailmallisesta ontologiasta. Keskeisiä teoksia ovat *La métaphore vive* (1975), *Temps et recit I, II, III* (1983, 1984, 1986) sekä *Du texte a 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 Francois Azouvi et Marc de Launay*. Calmann-Lévy, Paris 1995 Ricœur kertaa 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 elämänkertaan *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 Francois-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.

Markku Koivusalo

11 Michel Foucault ja tuottavan vallan järjestys

Paul Michel Foucault (1926–1984) haaveili anonyymistä ajattelusta ja julisti tekijän kuolemaa: "Mitä väliä on sillä kuka puhuu?" Viimeisinä vuosina Foucault kuitenkin ilmoitti kirjojensa olevan omaelämäkerran fragmentteja. Tämä ei tarkoita tuotannon palauttamista elämäkerralliseen subjektiin vaan päinvastoin omaelämäkerran hajottamista kirjoihin, joiden jatkuvasti uudistuvat ongelmat muodostavat ajattelijan elämän. Foucault'lle elämässä oli kyse ajattelun askeesista, itsen koettelusta ajattelun alueella.[1]

Foucault syntyi lääkäriperheeseen ja vaikka isä olisi halunnut hänestä lääkäriä sai historiasta ja kirjallisuudesta kiinnostunut äidin poika valita humanistisen uran. Lääketieteellisen tiedon ja vallan muotojen analysoijalla oli aina ambivalentti suhde lääketieteen filosofis-poliittisiin yhteyksiin. Käytyään erilaisia valmistelevia kouluja Foucault siirtyi Ranskan kulttuurieliitin kouluun, *École normale superieuriin*.[2] Tällöin hän oli tutustunut jo Jean Hyppoliten, "Hippalin", kautta Hegelin ajatteluun, jota luettiin tuolloin innokkaasti eksistentiaalis-fenomenologisesta näkökulmasta. Myös Foucault teki diplomityönsä Hegelin tiimoilta aiheesta: "Historiallisen transsendentaalisuuden muodostumisesta *Hengen fenomenologiassa*". Myöhemmin hän kirjoitti, että koko aikakautemme pyrkii vapautumaan Hegelistä. Foucault on myös puhunut kolmen H:n, Hegelin, Heideggerin ja Husserlin, vaikutuksesta tuon ajan ajattelussa. Hän opiskeli saksaa ja luki innokkaasti Heideggeria.

---

[1] Foucault'n elämään voi tutustua mm. teoksista Eribon, Didier: *Foucault*. Vastapaino, Tampere 1993 ja Macey, David: *The Lives of Michel Foucault*.

[2] Opettajina Foucault'lla oli täällä mm. Jean Beaufret, Jean Wahl, Maurice Merleau-Ponty ja valmistumisen auttamisessa nuori Louis Althusser.

Foucault oli ahkera, mutta epäsuosittu opiskelija. Hän käytti terävää älykkyyttään riidanhaluisesti ja kärsi yksinäisistä masennuskohtauksista. Hän oli vähän aikaa hoidossa Sainte-Annen sairaalassa, jossa sai ensi kosketuksen psykiatriseen vallankäyttöön. Myöhemmin hän toimi sairaalassa harjoittelijana ja suoritti psykiatriasta diplomin. Tällöin hän tutustui myös Freudin ja Lacanin ajatteluun. Myös psykoanalyysiin Foucault'lla oli ambivalentti suhde. Hän ylisti sen tuomaa avausta filosofiaan ja haukkui sitä terapeuttisen vallan muotona. Hän käänsi ja kirjoitti esipuheen heideggerilaisen psykoanalyytikon Ludwig Biswangerin teokseen *Uni ja olemassaolo*. Vaikka Foucault hylkäsi myöhemmin fenomenologisen psykiatrian, vaikutti se Foucault'n keskeisen kysymyksen muotoutumiseen: miten tarkastella kokemuksen muotojen historiallisuutta. Foucault'n ensimmäinen kirja *Maladie mentale et personalité* käsittelikin mielisairauden kokemuksen yhteiskunnallisia ehtoja. Myöhemmin hän kielsi kirjan ja piti *Hulluuden historiaa* ensimmäisenä kirjanaan.

Foucault löysi Friedrich Nietzschen ajattelun vasta vuonna 1953 Heideggerin kautta. Mutta tästä lähtien Nietzschestä tuli hänen suurin innoittajansa, jonka avulla hän vapautui myös fenomenologiasta. "Olen puhtaasti Nietzscheläinen", hän totesi myöhemmin. Valmistumisensa jälkeen Foucault toimi assistenttina sekä erilaisissa kulttuurilähettilään toimissa Uppsalassa, Varsovassa ja Hampurissa. Ruotsissa, jota hän inhosi – "olen 1900-luvun Descartes, kuolen tänne. Onneksi sentään kuningatar Kristiina ei ole maisemissa" – hän tutustui Georges Dumézilliin, jonka strukturalistinen myyttitutkimus ja arkistoissa ryömiminen teki häneen suuren vaikutuksen. Siellä hän myös aloitti väitöskirjansa *Folie et déraison* kirjoittamisen. Sivuopinnäytetyökseen hän käänsi Immanuel Kantin *Antropologian* ja kirjoitti siihen pitkän johdannon. Väitöskirjan tarkastajaksi tuli tieteenhistorioitsija Georges Canguilhem, jonka ajattelu, kuten koko ranskalainen tieteenhistoriallinen koulukunta,[3] vaikutti keskeisesti Foucault'n töihin klinikan syntyä käsittelevästä teoksesta *Naissance de la clinique* lähtien. Myöhemmin Foucault erotti ranskalaisten tieteenhistorioitsijoiden fenomenologisesti virittyneen filosofian Sartren ja Merleau-Pontyn eksistentiaalisesta fenomenologiasta. Sartrelainen ajattelu oli hänen poleemisen halveksuntansa kohde 60-luvulla.

Foucault sai myös vaikutteita ns. annalisti-historioitsijoilta ja näitä sivuava

[3] Mm. Gaston Bachelard, Jean Cavaillès ja Alexander Koyré.

Philippe Ariers auttoi Foucault'ta julkaisemaan väitöskirjansa. Vuosina 1962–1966 Foucault kirjoitti ahkerasti taiteesta ja kirjallisuudesta.[4]

Varsinaisesti intellektuaaliselle maailmankartalle Foucault'n nosti vuonna 1966 ilmestynyt *Les mots et les choses*, joka vaikeudestaan huolimatta kohosi myös suureksi myyntimenestykseksi. Tämän jälkeen Foucault siirtyi opettamaan Tunisiaan, missä hän pyrki kokoamaan ajattelunsa periaatteet teoksessa *L'Archéologie du savoir*. Hän palasi 1968 Ranskaan kun hänelle avautui mahdollisuus päästä professoriksi *Collège de Franceen*, Ranskan arvostetuimpaan akateemiseen instituutioon. Hänet valittiinkin sinne 43-vuotiaana vuonna 1969 edesmenneen Jean Hyppoliten paikalle. Tähän väliin sijoittuu aika Vincennesin radikaalin yliopiston filosofian laitoksen johtajana. Foucault oli tutustunut Gilles Deleuzeen ja halusi ystävänsä Vincennesiin, mutta tämä joutui kieltäytymään sairautensa tähden.[5] Vincennesin aika merkitsi käännöstä Foucault'n poliittisessa elämässä ja ministeriöiden kokouksiin osallistuvan akateemisen, neutraalin hahmon sijalle nousi militantti filosofi, joka juoksi mielenosoituksissa, väsäsi julkilausumia ja esitti radikaalia kritiikkiä. Vaikka radikaalius kauhistutti *Collège de Francen* väkeä, Foucault sai sieltä oppituolin. Tästä lähtien, aina vuoteen 1984 asti, Foucault luennoi joka keskiviikko *Collège de Francessa* täpötäydelle salille. 70-luvun vaihteessa Foucault oli alkanut toimia aktiivisesti perustamassaan vankiloiden informaatioryhmässä, jonka tarkoituksena oli tuottaa julkista tietoa salattuna pidetyistä vankiloiden olosuhteista. Vuonna 1975 ilmestyi hänen kenties kuuluisin teoksensa *Surveiller et Punir.* Samalla tapahtui siirtymä 60-luvun tiedon arkeologisesta projektista 70-luvun vallan genealogiaan.

Foucault'n toinen 70-luvun pääteos *La Volonté de savoir* ilmestyi jo seuraavana vuonna. Tämän seksuaalisuuden historian ensimmäisen osan oli tarkoitus toimia johdantona sitä seuraaville kuudelle osalle, joissa Foucault olisi analysoinut tarkemmin seksuaalisuuden ja modernin tieto–valta-ko-

---

[4] Mm. Bataillesta ja Klossowskista, unohtamatta myöskään Robbe Grilletiä, Laportea, Butoria, Le Clézioata tai klassikoita kuten Flaubertia, Verneä, Nervalia, Mallarméa ja Hörderliniä. Maurice Blanchot'sta ja Raymond Russelista hän julkaisi myös kirjat. *Ceci n'est pas pipe* teoksessa hän käsitteli Rene Magrittea ja suunnitteli laajempaa teosta maalaustaiteista. René Charin runous muodosti Foucault'lle kestävän inspiraation lähteen.

[5] Sen sijaan paikalla oli muita tuon sukupolven keskeisiä ajattelijoita; Michel Serres, Judith Miller, Alain Badiou, Jacques Ranciére, Francois Regnault, Henri Weber, Etienne Balibar, Francois Chatelet ja Héléne Cixous.

neiston historiallista ilmaantumista ja muotoja. Foucault uudisti kuitenkin jälleen koko kysymyksenasettelunsa ja 80-luvun alusta alkaen hän kiinnostui ensin hallinnollistumisen teemasta ja sitten subjektin itsehallinnan historiallisista muodoista. Tiedon muotojen ja vallan käytäntöjen analyysin rinnalle nousi eettisten itsetekniikoiden tutkimus, jonka vaihtelevia muotoja hän lähti jäljittämään antiikin Kreikasta. 80-luku merkitsi myös Foucault'n poliittisen radikalismin hiljattaista rauhoittumista ja uuden etsinnän aikaa. Hänen tuotantonsa keskittyi nyt luentoihin, seminaareihin, haastatteluihin ja lehtikirjoitteluun. Hetken hän ajatteli uutta journalistin uraa. Hän vieraili yhä enemmän luennoimassa Yhdysvalloissa, jonne hän suunnitteli jopa muuttavansa. Vuoden 1976 jälkeen hän ei julkaissut yhtään teosta ennen kuin kuolemansa kynnyksellä, jolloin hän pusersi seksuaalisuuden historian antiikin Kreikkaa ja Roomaa koskevat osat painoon. Hän toivoi saavansa kolmannen osan *Lihan tunnustukset* valmiiksi lokakuuhun mennessä, mutta aidsin runtelemana Foucault sai kesäkuun toisena päivänä vuonna 1984 sairaskohtauksen ja hänet kiidätettiin Salpetriéren sairaalaan, jossa hän kuoli muutaman viikon päästä.

Oikeuden tahto

Michel Foucault ei ollut varsinainen oikeusfilosofi. Hänen ajattelunsa liikkui laajalla alueella kyseenalaistaen vakiintuneita koulukuntajakoja. Hän pyrki ajattelemaan kokemuksen ja elämän järjestyksen ehtoja ja nimitti oppituolinsa *Collège de Francessa* ajattelujärjestelmien historian oppituoliksi. Näin häntä voidaan luonnehtia *nomoksen,* järjestyksen, filosofiksi sanan varsinaisessa merkityksessä. Foucault ei kuitenkaan etsinyt parhaan järjestyksen ehtoja vaan analysoi miten asioiden historiallinen järjestys aukenee meille. Hän ei pyrkinyt niinkään oikeuttamaan jotakin tiettyä järjestystä etsien sen universaaleja periaatteita vaan purkamaan olemassa olevien järjestysten itsestään selvyyttä analysoimalla niitä historiallisina valtamuodostelmina. Hän erotti kuitenkin käsittelemänsä tiedon ja totuuden historiallisia ehtoja koskevan epistemologis-historiallisen kysymyksen varsinaisesta historiaa tutkivasta historiatieteestä. Historia oli hänelle ajattelun ja toiminnan kenttä, se kokemuksen muoto, jossa kaikki totuudet vaikuttavat.[6]

---

[6] Foucault pelasi toisiaan vastaan diakronisen historiallisen jatkumon ja synkronisen, tietyn aikakauden "tilallisen" ajan. Ainoastaan näiden risteyksessä on mahdollista ajatel-

Filosofina Foucault oli kiinnostunut totuudesta, erityisesti historiallisista totuuden muodoista. "Uskon liian paljon totuuteen ajatellakseni, ettei olisi erilaisia totuuksia tai erilaisia tapoja sanoa totuus."[7] Kysymys totuudesta oli hänelle myös poliittinen, koska hänen käsityksensä mukaan valta ei toimi sokeasti vaan tietyn tiedon ja totuuden käsityksen ohjaamana. "Mikään ei ole oikullisempaa kuin poliittinen hallinto, joka ei välitä totuudesta, mutta mikään ei ole vaarallisempaa kuin poliittinen järjestelmä, joka väittää säätävänsä totuuden."[8]

Minkälaisia totuuden historiallisia muotoja on olemassa? Erityisesti Foucault'ta askarrutti länsimaisen rationaalisuuden historiallisuus. "Rationaalisuus on se mikä ohjaa ja orientoi inhimillistä toimintaa kokonaisuutena."[9] Foucault ei yrittänyt perustaa filosofiaa uuteen universaaliin tietoisuuteen, tai etsiä todellista totuuden järjestelmää, jota aikaisemmat ajattelijat eivät olleet huomanneet. Sen sijaan hän tutki sitä arvoituksellista elettä, jolla todet diskurssit muodostetaan länsimaisessa ajattelussa.[10] Hän tutki

---

la jotakin sellaista kuin tapahtuma. Ks. Foucault, Michel: *Archaeology of Knowledge.* Tavistock Publications, London 1972. Synkronisen kentän painotus on vahvempi 1960-luvun arkeologisissa töissä, joissa Foucault kuvasi *epistemen* käsitteellä tietyn aikakauden tiedonjärjestelmien jakamaa yhteistä edellytystä, niiden positiivista tiedostamatonta. Foucault lähestyi usein aikakauden kokemusta sen rajoilta käsin, pisteistä, jossa kategoriat hajoavat ja eriytyvät, jossa järki ja hulluus, tieto ja ei-tieto asetetaan. Hulluutta käsittelevässä väitöskirjassaan hän ei kysynyt *mitä järki on* vaan tutki *miten se on* suhteessa asettamaansa vastapariin ei-järkeen, hulluuteen. Ks. Foucault, Michel: *Histoire de la folie á l'âge classique.* Gallimard, Paris 1972. 1960-luvulla Foucault analysoi tiedon kokemuksen ehtoja, hulluuden historiallista kokemusta, lääketieteellisen tiedonmuodostuksen muuttumista ja sairauden kokemusta sekä ihmistieteellisen tiedon yleistä muutosta. Ks. Foucault, Michel: *The Birth of the Clinic.* Random House, N.Y ja Foucault, Michel: *Les mots et les choses.* Gallimard, Paris 1966. Foucault'n 70- luvun genealogia, länsimaisen tietovallan sukututkimus, taas pyrki tutkimaan tiedon ja vallan historiallis-konkreettisia ilmenemismuotoja ja periytymisen tapoja. Nyt tiedon rakenteellinen kenttä muuttuu liikkuvaksi koneistoksi ja *epistemen* korvaa tietovalta koneistoa kuvaava *dispositiivin* käsite. Se koostuu tiedonmuodon järjestelmän lisäksi erilaisista tietoa tuottavista ja tiedon avulla tuotetuista vallan käytännöistä ja tekniikoista. Mutta vaikka painotus siirtyy diakronian suuntaan säilyy synkroninen elementti vahvana ja Foucault asettaa eron historiallisten koneistojen luomien "tilojen" välille.

[7] Foucault, Michel: *Foucault Live.* Semiotexte 1989, s. 314.

[8] Foucault 1989, s. 308. "Totuuden puhuminen on rajaton tehtävä: sen kunnioitus kaikessa kompleksisuudessaan on velvollisuus, jota yksikään valta ei voi huijata ellei se aseta hiljaisuuden orjuutta." Emt., s. 308.

[9] Foucault, Michel: *Dits et écrits III.* Éditions Gallimard, Paris 1994, s. 803.

[10] Florence, Maurice: Foucault, Michel 1926–. Teoksessa *The Cambridge Companion to Foucault.* Cambridge University Press 1994. Kyseessä on Foucault'n salanimellä itsestään kirjoittama luonnehdinta.

totuuden ja säännösten suhteita, jotka synnyttävät erilaisia subjektiviteetin muotoja, erilaisia objekteja, erilaisia suhteita, erilaisia tiedon ja vallan muotoja. Foucault´n mukaan kenties ainoastaan geometriassa ja matematiikassa historiallinen ja universaali rationalisaation kynnys voivat yhtyä. Sen sijaan ihmistieteiden ja käytännöllisen filosofian alalla nousee kysymys siitä miten historiallisessa sattumanvaraisuudessa syntyvä rationaalinen järjestys voi vaatia itselleen universaalia asemaa.

Kun Foucault kuvasi Edmund Husserlin termillä *historiallinen a priori* ihmistieteiden mahdollisuusehtoja hänelle ei Husserlin tapaan ollut kyse universaalista *a priorista*, joka ilmenee historiassa vaan itsessään muuttuvasta ja rajoitetusta *a priorista*, jonka rakenne on samalla tasolla historiallisuutensa kanssa.[11] Kyse on siitä, mitä tietyn aikakauden ajattelulle on rakenteellisesti yhtenäistä. Foucault'n historiallinen *a priori*, missä edellytyksetön edellytys (*a priori*) onkin itsessään muuttuva, on sekä ankaran filosofisesta (universaalin *a priorin* tavoittelu) että puhtaan historiallisesta (ajallisen *a posteriorin* kuvaus) näkökulmasta paradoksi, joka kuvaa hyvin Foucault'n asemaa filosofian ja historian välissä.

Samoin kuin Foucault kieltäytyi luomasta uutta universaalia filosofista teoriaa, hän ei myöskään halunnut muotoilla universaalia teoriaa vallasta tai oikeudesta. Hänelle tällaisten teorioiden subjekti viittaa aina universaaliin subjektiin. Käsitellessään valtaa ja oikeutta hän joutui kuitenkin käsittelemään näitä jonkin näkemyksen mukaan. Foucault yritti väistellä universaalin lainsäätäjän roolia ja tarjota ennemmin strategisia välineitä ja tapoja analysoida valtaa ja oikeutta historiallisessa kokemuksessamme. Häneltä ei siis löydy varsinaista oikeusteoriaa vaan erilaisia yrityksiä analysoida oikeuden historiallisia muotoja. Keskeisimmin oikeus ja valta -analyysit näkyvät Foucault'n 1970-luvun alussa esittämissä ajatuksissa oikeudellisista matriiseista, *Tarkkailla ja rangaista* -teoksen analyyseissä rangaistuksen historiallisista käytännöistä sekä biovallan analyysistä ei-juridisena vallan muotona. Koska Foucault'n oikeuden filosofia kehittyy yhdessä näiden konkreettisten analyysien kanssa, tässä artikkelissa esitellään näiden analyysien keskeiset teemat. Lopuksi pohditaan myös miten Foucault'n

---

[11] Ks. Foucault 1972. Edmund Husserl oli käyttänyt historiallisen *a priorin* käsitettä käsitellessään geometrisen totuuden historiallista ehtoa. Hänelle kyse oli universaalista merkitysrakenteesta, joka ylittää historiallisen faktisuuden ja mahdollistaa paluun perustavaan merkitysrakenteeseen kuitenkaan olematta historian ulkopuolella. Ks. Husserl, Edmund: Origin of Geometry. Teoksessa *The Crisis of European Sciences*. Northwestern University Press 1970.

näkökulma oikeuteen muuttui hänen oman kriittisen ajattelunsa muutoksen yhteydessä.

Tiedon poliittis-oikeudelliset matriisit

Oikeus on Foucault'lle yksi totuuden historiallinen peli ja hän halusi tutkia minkälaisia historiallis-konkreettisia muodostelmia oikeutta koskevat diskurssit ja käytännöt luovat. Oikeudellisten käytäntöjen painotus liittyy Foucault'n 1970-luvun ajatteluun, jossa tiedon muotojen muutokset liitetään yhteiskunnan poliittis-oikeudellisen järjestymisen periaatteisiin ja Friedrich Nietzschen *Moraalin genealogian* inspiroimaan kysymykseen länsimaisesta tiedontahdosta.[12]

Foucault'lle Nietzsche ja Aristoteles edustavat vastakkaisia käsityksiä tiedontahdosta. Aristoteleelta voidaan lukea klassiselle metafysiikalle tyypillinen ajatus intressittömästä tiedontahdosta. Nietzschelle taas tiedontahdon taustalla vaikuttavat vaistot, halut, vietit ja pelot. Tiedolla ei ole ideaalista alkuperää vaan se keksitään ja kehitetään pienten mekanismien kautta. Mutta vaikka tiedon taustalla on vaistot, ei vaistojen ja tiedon välillä ole universaalia ykseyttä. Tieto asettuu myös vaistoja vastaan ja näiden muokkaajaksi. Tietoa ei voi johtaa vaistoista, se ei kuulu luonnollisesti ihmiselle, vaan syntyy vaistojen ja tiedon kamppailusta. Tieto ei ole maailman rakenteen identtistä jäljentämistä. Tieto ja maailma, sanat ja asiat, eivät sovi harmonisesti yhteen vaan ilmaantuvat vallan yhteen sitomana kimppuna, johon kuuluu aina virheen mahdollisuus.

Samoin tiedon ja sen kohteen kokemuksen ehdot eivät asetu, kuten Kant esitti, yhteen transsendentaalisessa subjektissa, vaan itse tiedon subjekti on jatkuvan kamppailun kenttä. Foucault haluaa tehdä tiedon poliittista historiaa, totuuden politiikka, jossa totuus on sidottu voimien kamppailuun. Sen sijaan, että hän ottaisi intressittömän tiedon mallin lähtökohdakseen ja juontaisi siitä tiedon käytön erilaisissa poliittis-oikeudellisissa yhteyksissä, Foucault johtaa intressittömänä esiintyvän tiedon mallin poliittis-oikeudellisista voimien kamppailusta. Valtasuhteet eivät ainoastaan kiihdytä tai hämärrä tietosuhteita. Tietosuhde on itsessään valtasuhde, osa valtatietoa (*pouvoir-savoir*).

---

[12] Foucault käsitteli aihetta *Collège de Francen* luennoilla 70-luvulla. Yleisesitys luentojen aiheista löytyy kirjasta Foucault, Michel: *Résumé de cours*. Julliard 1989. Englanniksi teoksessa Foucault, Michel: *Ethics*. Penguin 1994.

1970-luvun alussa Foucault hahmotti vallan, oikeuden ja totuuden välisiä historiallisia suhteita käyttäen *matriisin* termiä kuvaamaan tiettyä oikeudellis-epistemologista tietovaltamuodostelmaa. Aiemmin 1960-luvulla Foucault oli käyttänyt strukturalistisesti värittynyttä *epistémen* käsitettä kuvaamaan tiedon historiallis-rakenteellisia ehtoja. Myöhemmin hän korvasi tämän dynaamista tieto–valta-koneistoa kuvaavalla *dispositiivin* käsitteellä. *Matriisin* käsite asettuu eräällä lailla näiden väliin. Se ei ole tietyn historiallisen kokemuksen tyhjentävä käsite vaan eräänlainen yleistys, reaalityyppi. Tietty *matriisi* on tietyllä ajalla enemmän tai vähemmän vallalla, mutta matriisit eivät ole toisiaan poissulkevia vaan kerran ilmaantuneet matriisit voivat elää rinnakkain. Oikeudellisten matriisien kautta Foucault halusi jäljittää tiedon muotoja sellaisista juridis-poliittisista matriiseista, jotka synnyttivät ja tukivat niitä.[13]

Koettelusta mittaan

Foucault halusi siis kumota länsimaisen ajattelun suuren myytin tiedon ja vallan antinomiasta. Arkaaisessa Kreikassa totuus ja valta kulkivat yhdessä sekä vanhassa ajatuksessa maagisen hallitsijan tiedosta, johon myöhemmät tyranniat yrittävät jälleen vedota, että sukujen ja sotaherrojen koettelun pelissä, jossa oikeus ja totuus asettuivat toisiinsa nähden voimakamppailun tuloksena. Foucault'n mukaan arkaaisen Kreikan, kuten varhaiskeskiajan germaanisen oikeudenkin, kamppailua oikeudesta hallitsi koetuksen tai koettelun (*épreuve*) matriisi. Oikeus syntyy koetusta vääryydestä, jonka selvittämiseksi koetellaan voimia. Oikeuden säännöt koskevat tuon kamppailun sääntöjä. Tuomari ei ole totuuden todistaja vaan lähinnä kamppailun sääntöjenmukaisuutta valvova erotuomari. Koettelu perustuu binaarirakenteeseen ilman kolmatta totuuden neutraalia osapuolta. Siihen ei siten liity vielä varsinaista erillistä tiedon tuotantoa ja näin se ei oikeastaan ole vielä tiedon muodon matriisi. Koettelu on vaihdin, joka muuttaa voiman ja taidon oikeudeksi.

Germaaninen oikeus perustuu kaksintaistelun ideaan. Se ei aseta sotaa ja

---

[13] Vuonna 1973 Rio de Janeirossa pidetty esitelmä Totuus ja juridiset muodot on julkaista nimellä La vérité et les formes juridiques teoksessa Foucault, Michel: *Dits et écrits* II. Gallimard, Paris 1994, s. 538–646. Englanniksi teoksessa. Foucault: *Power*. The New Press. N.Y. 2000b.

oikeutta vastakkain, ei yhdistä oikeutta ja rauhaa, vaan oikeus on ritualisoitu ja säännönmukaistettu sodan muoto. Oikeus on singulaari kamppailu, joka säännöllistää koston muotoja, mutta siihen liittyy myös mahdollisuus lopettaa koston kierre, neuvotella riidasta ja sopia kamppailijoiden välit. Koetteluun kuuluvat niin verbaalinen taisto, maagis-uskonnolliset kiroukset ja fyysiset taidonnäytteet sekä ruumiin koettelemukset, joista on selvittävä näyttääkseen olevansa oikeassa. Germaanisena matriisina se käy taistelua roomalaisen oikeuden kanssa ja ilmenee jälleen feodaaliajalla häviten sitten marginaaliseksi käytännöksi. Antiikin Kreikassa koettelun taas korvaa mitan (*mesure*) matriisi. Antiikin Kreikassa siirtymä pois koettelun matriisista merkitsee siirtymistä oikeusriidan osapuolten haastavasta vannomisesta jumalille ja yleisölle kohti silminnäkijätodistajan vakuuttavaa vannomista. Foucault'n mukaan tässä muutoksessa ei ole kyse vain kreikkalaisen järjen luonnollisesta kehityksestä vaan oikeuden jakaminen ja sen suhde oikeudelliseen totuuteen on koko ajan poliittisten taistelujen keskiössä. Näiden taistelujen kautta Kreikassa kehittyi tiettyyn tietoon liittyvä oikeuden järjestelmä, oikean mitan ajatus, jossa totuus asettui läpinäkyvänä, helposti asetettavana ja alisteisena yleisille järjestyksen laeille. Näiden yleisten järjestyksen lakien etsimisellä ja löytämisellä nähtiin jo itsessään olevan puhdistava vaikutus. Käsitys oikeasta mitasta oikeuden asettajana on valtatietoa, joka liittyy kreikkalaisen kaupunkivaltion muodostumiseen. Mitta keksitään tapana harjoittaa valtaa. Tästä mallista, jonka taustalla oli intressi tietyn poliittisen järjestyksen asettamisesta tuli sittemmin länsimaissa yksi keskeinen totuuden asettamisen tapa. Aluksi se merkitsee oikean järjestyksen asettamista tai sen palauttamista ihmisten ja muiden voimien taistelussa ja vasta myöhemmin siitä tulee tästä taistelusta eriytyvän ja varsinkin matemaattisen ja fysikaalisen intressittömän tiedon malli.

Koettelusta tutkimukseen

Foucault'n mukaan myös keskiajalla nouseva käsitys tutkimuksesta tiedon muotona juontuu alunperin poliittis-oikeudelliselta alueelta. Tutkimus (*enquête*) merkitsee tosiasioiden, tapahtumien, tekojen, ominaisuuksien asettamista tai palauttamista. Yhdistettynä kokeeseen tutkimus muodostaa myös uusien empiiristen tieteiden mallin. Sen juuret ovat jo antiikin Kreikassa ja yhtyvät osaltaan mitan asettamiseen, mutta vasta keskiajalta lähtien tutkimus alkaa voittokulkunsa länsimaisen tiedon perustavana mallina.

Tutkimuksen matriisi ilmaantuu kuitenkin ensin oikeudessa rangaistuskäytäntöjen yhteydessä. Se liittyy siirtymään germaanisesta koettelemuksen ja koston järjestelmästä rangaistuksen järjestelmään, syyttävästä tutkivaan, oikeusriidan provosoivasta loukkauksesta syyttämisen määrittävään rikkomukseen, koetteluun liittyvästä päätöksestä todisteiden arvostelemiseen, oikeustaistelusta todisteet kirjaavaan viralliseen raporttiin.

Yleensä siirtymä koettelemuksesta tutkimukseen on nähty itsenäisenä kehityksenä rationaalisempaan ja valistuneempaan oikeuskäsitykseen, mutta Foucault liittää siirtymän ulkoisen poliittisen valtajärjestyksen muutoksiin. Tutkimus syntyy hallinnollisena tekniikkana ja liittyy modernin, keskitetyn valtion syntyyn. Vaikka toisaalta feodaaliaika merkitsee germaanisen koetteluoikeuden väliaikaista niskalenkkiä roomalaisesta oikeudesta, niin feodaaliajalla myös siirrytään pois kahden osapuolen koettelusta kohti kolmannen osapuolen omistamaa oikeutta. Kun oikeudenkäyttö annetaan väkivallan monopolin alueellaan omistavalle herralle, tulee oikeudestakin jonkun omaisuutta. Oikeus yhtyy edelleen voimaan ja etenkin sotilaalliseen valtaan, mutta se ei ole enää kahden kiista vaan kolmannen omaisuus, jota tämä harjoittaa muiden yli. Syntyy itsenäinen oikeudellinen valta, jossa rikkaudet, oikeus ja aseet kerääntyvät yhdelle toimijalle, lopulta monarkille. Samalla syntyy ajatus yleisestä syyttäjästä kuninkaan edustajana. Vääryys ei enää kohdistu vain loukattuun osapuoleen vaan yleistä oikeutta edustavaan kuninkaaseen ja valtioon. Toista osapuolta loukkaavan vääryyden tekijän tilalle tulee yleisen järjestyksen rikkojan hahmo ja nyt myös kuninkaasta tulee jokaisen rikkomuksen uhri, jolle lainrikkojan on hyvitettävä tekonsa. Samalla otetaan käyttöön takavarikoinnin ajatus, jossa kuningas voi riistää rikkojalta tämän maan tai varannon korvaukseksi.

Kuningas ei voi kuitenkaan enää riskeerata elämäänsä koettelussa (koetuksessa) jokaisen vääryyden tapahduttua vaan hän korvaa oikeustaistelun tutkimuksella siitä, kuka on rikkonut lakia, kuka on syyllinen ja kuka ei. Mutta vaikka tutkimuksella on juurensa hallinnollisella puolella, jossa on pyritty tutkimaan valloitetun maan varantoja vallan intressin näkökulmasta, sillä on vielä vahvemmat juuret kirkon ja varsinkin luostareiden tiedon keruussa ja synnintekojen tutkimuksessa. Tämä hengellinen elementti liittää rikkomukseen hengellis-moraalisen lisän. Koetuksessa tai koettelussa keskiössä oli vihaa herättävä ja sovittelua vaativa silmiin pistävä vääryys, tutkimuksessa taas on kyse lain tai moraalikoodin transgressiosta, hairahduksesta tai synnistä, joka voi olla hyvinkin salainen. Tutkimus esittää kysymykset: "Kuka teki ja mitä? Onko teko julkisesti tiedetty? Kuka sen näki ja mitkä

ovat todisteet? Onko tunnustusta?" Tämä 'inkvisitio' malli tulee sittemmin, tosin muunneltuna, muodostamaan empiiristen tieteiden mallin ja myös länsimaisen uuden tiedonhalun suurten tutkimusmatkojen tekniikan. Luonnontieteissä se korvaa alkemistien koettelun luonnon salaisten voimien kanssa. Mutta vaikka tutkimus saakin uusia muotoja, joita ei voida enää palauttaa hallinnon yleiseen matriisiin, niin historiallisesti se ei ole intressittömän tiedonhalun spontaani tuotos, vaan varhaisemman hallinnollisen mallin tytär, jossa poliittinen ja oikeudellinen valta on saanut esittää kysymyksiä, pakottaa ulos vastauksia, koota todisteita ja asettaa tosiasioita. Myöhemmin se toki unohtaa inkvisiittorisen "isänsä" ja näkee itsensä vilpittömänä opiskeluna vastakohtana inkvisition tyrannialle ja intohimolle, vaikka jälkimmäinen oli kerran ollut tutkimuksen matriisin täydellisin muoto.

Tutkinto

Foucault'n varsinainen mielenkiinto näyttää kuitenkin kohdistuvan modernissa teollisessa maailmassa ilmaantuvaan tuottavan vallan, tutkinnon (*examen*) matriisiin, johon hänen analyysinsä muista matriiseista vertautuvat. Tutkinto tarkoittaa standardin asettamista, sääntöä, jakamista, laadullistamista ja ulossulkemista. Siinä missä tutkimus säilyy luonnontieteellisen tiedon matriisina, tutkinnosta tulee psykologisten, sosiologisten ja psykiatristen ihmistieteiden tiedon matriisi. Tutkimus liittyi keskitetyn valtion syntyyn. Sen sijaan tutkinto liittyy kurinpidollisen yhteiskuntaan ja keskitetyn vallan ulkopuolella muodostuvaan tuotannolliseen valtaan. Tutkintoon liittyvä vallan muoto kehittyy erilaisissa yhteiskunnan moraalisissa yhteisöissä ja paramilitaarisissa ryhmissä varsinkin Englannin osalta. Ranskassa se kehittyy valtion parajuridisissa käytännöissä kuten poliisivoimien kehittämisessä.

Oikeuden alueella tutkinnon matriisi syntyy rangaistusjärjestelmän uudistamisen vaateen kautta. Rikosoikeuden modernien uudistajien oleellinen periaate oli teknisen rikkomuksen irrottaminen moraalisesta ja uskonnollisesta hairahduksesta. Jos hairahdus rikkoo luonnollista, uskonnollista tai moraalista lakia, niin uusi rikos rikkoi siviililakia, joka määritettiin yhteiskunnan sisäisesti, sen poliittisen lainsäädäntövallan koodina. Vain lakia rikkovat rikokset ovat rangaistavia. Tätä lakia ei johdeta enää niinkään luonnon- tai moraalilaeista vaan yhteiskunnallisesta hyödystä. Rikos ei ole synti tai hairahdus vaan yhteiskunnallinen vahinko. Rikollinen rikkoo yhteiskuntasopimusta ja määrittyy yhteiskunnan sisäisenä vihollisena. Rikollinen ei tee vää-

ryyttä toiselle osapuolelle, jumalalle tai suvereenille vaan koko sosiaaliselle ruumiille. Uudistajat asettivatkin rangaistuksen vaihtoehtoina joko yleisen fyysisen tai henkisen "häpäisyn", karkotuksen tai työkorvauksen yhteiskunnalle. Kuitenkin nämä vaihtoehdot hylättiin ja moderniksi rankaisumalliksi nousi uudistajien teoreettisista malleista puuttunut ja aikaisemmin marginaalisena rankaisutoimena pidetty vangitseminen.

Vankilan myötä ajatus vaurion sovittamisesta yhteiskunnalle muuttui kysymykseksi rikollisen yksilön tekemisestä hyödylliseksi. Vankilan myötä yleisestä yhteiskunnan puolustamisesta siirryttiinkin yksilöiden moraaliseen ja psykologiseen kontrolliin ja uudistamiseen. Samalla periaate, jonka mukaan rangaistusta ei ole ilman lain rikkomusta hämärtyy ja rikkomuksen rinnalle nousee kysymys siitä, mitä yksilö on kykenevä tekemään ja kuinka hänet voidaan sopeuttaa takaisin yhteiskuntaan.

Tietenkin oikeusistuimet kiinnittyivät edelleen lain rikkomisen tuomitsemiseen, mutta näiden rinnalle nousi uusia tieto-vallan muotoja. Kriminologia nostaa esiin käsitteen vaarallisesta yksilöstä, jonka vaarallisuus ei ole niinkään lakia rikkovissa teoissa vaan tämän käytöksen mahdollisuuksissa. Näiden virtuaalisten, vaarallisten mahdollisuuksien, hallinnoiminen siirtää painopistettä pois oikeusjärjestelmästä kohti sen marginaalissa toimivaa poliisi-instituutiota. Poliisi kiinnittää huomionsa tarkkailuun kun taas uusille psykologisille, psykiatrisille, kriminologisille, lääketieteellisille ja kasvatuksellisille instituutioille annetaan ojentamisen ja parantamisen rooli. Tällaisen ortopedisen vallankäytön konkreettisena esimerkkinä Foucault esittää utilitaristifilosofi Jeremy Benthamin kehittelemän panoptisen tarkkailun periaatteen. Vankilarakennuksen arkkitehtuuria kuvaavassa panopticon-mallissa vangit olisivat suljettu vankilan keskelle sijoitetun valvontatornin ympärille, josta olisi jatkuva näkyvyys selleihin. Näin vangit olisivat selleissään jatkuvan tarkkailun alla ja koska he eivät itse näkisi valvontatorniin, ei tornissa tarvitse olla edes fyysisesti ketään valvojaa jatkuvasti läsnä. Sen sijaan jatkuvan tarkkailun mahdollisuuden alla vanki "piirtää itseensä valtasuhteen...ja hänestä tulee oman vallanalaisuutensa perusta."[14]

Tarkkailun avulla kuuliainen valtasuhde muodostetaan tehokkaasti itse alistetun subjektin toimesta ilman raskasta pakkovaltakoneistoa. Rangaistuksesta tulee siis jatkuvaa sisäistettyä kontrollia. Foucault'lle panoptiikka on tutkimukselle vieras, lähinnä tutkinnon matriisin kuuluva periaate, joka suuntautuu tuottavien voimien tehostamiseen ja yksilöllisen käytöksen mah-

[14] Foucault, Michel: *Tarkkailla ja rangaista*. Otava, Keuruu 2000a, s. 277.

dollisuuksien hallinnointiin. Tutkimukselle keskeisistä tapahtuneen selvittämisestä, arvostelusta ja tuomiosta siirrytään vaaroja ennaltaehkäisevään koulivaan rangaistukseen.

Tutkimuksen *mitä tapahtui* kysymys korvaantuu *mitä voi tai pitäisi tapahtua* tulevaisuudessa kysymyksellä. Tutkinnolle onkin ominaista ajan hallinta. Siinä missä perinteinen valta on kiinnittynyt usein paikkaan ja maahan, tutkinnon matriisi pyrkii organisoimaan aikaa. Teollisessa maailmassa tuottavuus ei ole enää vain maassa, vaan työtä tekevän ihmisen ruumiissa ja ajankäytössä. Tämä vaatii työajan organisoimista ja säännöllistämistä, joka tapahtuu erilaisissa laitoksissa, kouluissa, sairaaloissa, vankiloissa, tehtaissa jne. Tutkinto voidaan liittää tuotannon muutokseen maahan sidotusta rikkauksien järjestelmästä ja kontrolloinnista kohti markkinataloutta ja teollisen maailman maasta irrottaman liikkuvan väestön kontrollointia.

Modernin ihmisen olemus paljastuu työn kautta, mutta Foucault'lle kyse on enemmän tuottavan vallan matriisista kuin ihmisen universaalista luonnosta. Samalla kyse on myös uudesta ruumiiseen kohdistuvasta vallasta, jossa ruumis ei ole enää ruumiinrangaistusten tai tuskan tuottamisen kohde vaan varanto, jota valta muokkaa ja korjaa saadakseen aikaan tuottavia ruumiita. Kun marxilaiset katsovat kapitalismin riistävän työläisen luonnollisen työn lisäarvon niin Foucault'lle itse työläisen työn ja kaiken lisäarvon ehtona on tuottavia ruumiita järjestävä alivalta. Uusi kouluissa, tehtaissa, sairaaloissa ja vankiloissa muodostuva valta on siis taloudellista, mutta samalla myös poliittista ja juridista. Näiden uusien laitosten johtajille annettiin myös eräänlainen pseudo-tuomarin parajuridinen virka. Tämän lisäksi kyse on myös uudesta epistemologisesta, tietoa tuottavuuden parantamiseksi keräävästä vallasta.

Panoptiikka ei ollut Benthamille vain vankila arkkitehtuurin suunnitelma vaan sen oli tarkoitus olla "yhteiskunnan yleinen funktio"[15], jota voidaan soveltaa kaikkialle. Foucault'n mukaan se on poliittisen teknologian kuvio, joka voidaan ja pitääkin irrottaa kaikesta erityiskäytöstä. Mutta se oli myöskin vankilasuunnitelma ja Foucault'n mukaan vankila on modernin tuottavan yhteiskunnan ympärikäännetty kuva, josta on tehty pelote. Vankila ilmaantuminen keskeiseksi tuomiovallan rangaistuskäytännöksi liittyy näin yleiseen kurinpidollisen vallan ilmaantumiseen, jota Foucault analysoi kirjassaan *Tarkkailla ja rangaista*.

---

[15] Foucault 2000a, s. 283.

Laittomuuden hallinnointi

Kun Foucault'a epäiltiin väitöskirjassaan hulluuden puolustuspuheesta, tämä ilmoitti, että jokaisella kulttuurilla on ansaitsemansa hulluus. Hän ei pyrkinyt ratkaisemaan järjen ja epäjärjen ikuista taistelua, vaan tutki historiallista kokemustamme järjestä hulluuden historiallisen kokemuksen kautta. Onko jokaisella kulttuurilla myös ansaitsemansa rikollisuus? *Tarkkailla ja rangaista* -teoksessa Foucault ei tutki oikeuden universaaleja periaatteita vaan lähestyy oikeuden kysymystä jälleen sen rajalta. Miten tietty aikakausi suhtautuu laittomuuteen? Miten laittomuutta kohdellaan ja miten sen laatu ja luonne nähdään? Foucault'n mukaan "sallitun ja kielletyn ero on säilynyt vuosisadasta toiseen suhteellisen samanlaisena"[16], mutta suhtautuminen itse rikokseen ja rikolliseen, siihen mihin oikeudenkäyttö kohdistuu, on muuttunut olennaisesti.

Tarkkailla ja rangaista käsittelee ennen kaikkea laittomuuden hallinnoinnin muutoksia. Se tutkii oikeuden ilmenemistä rangaistuskäytäntöjen muutosten kautta enemmän kuin rikosten muutosten kautta. Teoksen alaotsikon - vankilalaitoksen synty – takia sitä on usein virheellisesti pidetty vain laitoskritiikkinä.[17] Foucault'lle vankilan – "sivistyneiden yhteiskuntien rangaistusmuodon"[18] – synnyssä on kuitenkin kyse koko yhteiskunnallisen vallankäytön muutoksesta. Vankila on vain kiteytymä modernin tuottavan vallan yleisestä *nomoksesta*, tutkinnon *matriisista* ja kurin *dispositiivista*. "Vankila kehittää huippuunsa kaikki ne menettelytavat, joita esiintyy muissa kuria käyttävissä laitoksissa."[19] Tämä ei tarkoita, että eläisimme vankilassa vaan että "vankila muistuttaa tehtaita, kouluja, kasarmeja ja sairaaloita, jotka kaikki puolestaan muistuttavat vankiloita."[20] Foucault väittää, että vankilan moderni oikeutus on juuri siinä, että vaikka se on äärimmäinen instituutio ja pelote, ei se kuitenkaan eroa suuresti muusta yhteiskunnasta.

Tarkkailla ja rangaista kertoo tarinan siirtymisestä kidutuksen *dispositiviista* kurin *dispositiiviin*. Näissä rikos voi olla sama, mutta muutos koskee teosta langetettua rangaistusta. Myös tässä on nähty inhimillistyvä kehitys ja siirtymä pois irrationaalisista veren spektaakkeleista. Sortumatta ihaile-

---

[16] Foucault 2000a, s. 27.

[17] Minkkinen, Panu: Tiedon oikeudellinen muoto. *Tiede ja Edistys* 2/1996.

[18] Rossi, P.: *Traité de droit pénal* 1829. Foucault'n siteeraamana. Foucault 2000a, s. 316.

[19] Foucault 2000a, s. 322.

[20] Foucault 2000a, s. 312.

maan ihmisen luonnollista edistystä toisten rankaisemisessa, Foucault haluaa nähdä siirtymän suhteessa vallan käytön muutoksiin ja tutkia tämän uuden "inhimillisemmän" rankaisemisen vallan käytön tapaa. Teos alkaakin Foucault'n suosimalla montaasi-tekniikalla. Groteski kuvaus isänmurhaaja Damiensin kidutuksesta, rikkirepimisestä ja polttamisesta 2.3.1757 rinnastetaan 75 vuotta myöhemmin Pariisin nuorisovankilalle laadittuun järjestys- ja käyttäytymissäännöstöön, joka muistuttaa koulujen, tehtaiden ja oppilaitosten päiväjärjestystä. Veren kammottavasta juhlasta siirrytään tuottavia ruumiita muodostavan järjestyksen harmaaseen arkeen, julkisten kidutusten spektaakkelin loistokkaasta näytelmästä kurin taloudelliseen analytiikkaan julkista katsetta pakenevissa laitoksissa. Lain ja laittomuuden edustajien kamppailun luomasta kauhun tasapainosta siirrytään voimia hyödyntäviin ja kehittäviin, vertaileviin ja yksilöiviin tutkintoihin. Julkisen kidutuksen *dispositiivissa* ilmenee siten vielä jäänteitä koettelun matriisista, mutta kurinpidollisessa yhteiskunnassa tämän traagisen taistelun verisen ylevyyden korvaa proosallisen maailman harmaan yksitotinen järjestys.

Foucault korostaa, ettei aikaisempi kidutuksen järjestelmäkään ollut pelkästään hillittömän raivon ilmaus vaan harkittua tuskan ja kärsimyksen tekniikkaa. "Ylettömään kiduttamiseen verhoutuu vallankäytön ekonomia."[21] Tuon vallankäytön ensisijainen kohde oli ruumis, sen kärsimys ja tuska. Tämän vastenmielisen ruumiin kärsimysnäytelmän 1700-luvun lopun uudistajat halusivat korvata sielun mielteiden lempeällä kontrolloinnilla. Uudistajien arvostelun kohde kidutusspektaakkelissa ei ollut niinkään järjestelmän julmuus kuin sen vanhentunut ja tehoton talous. Uudistajien mukaan laittomuuksien edessä oli oltava ennemmin valppaita kuin ankaria. Pelotteen ei tule perustua ruumiin kidutuksen kammottavuuteen vaan rangaistuksen väistämättömyyteen. Näin mielteiden rangaistus sai ruumiinrangaistusta perustavamman roolin. Merkkejä ei enää kaiverreta ruumiiseen vaan ne herätetään mieleen. Jokaisesta laittomuudesta on seurattava rangaistus, on luotava vähemmän ankara mutta tehokkaampi ja varmempi rangaistujärjestelmä, vähemmän raaka, mutta totaalisempi valta. Uusi ihmisyyden kunnioittaminen ei merkinnyt inhimillisempää rangaistusta vaan uutta järjestelmää, joka pyrki asettamaan tarkemmat rajat sekä mielivallan vaaran sisältävälle kuninkaan rajattomalle vallalle että kansan laittomuudelle. Niinpä kuninkaan mielivallan mahdollistava salainen oikeuskäsittely oli

[21] Foucault 2000a, s. 51.

korvattava julkisella oikeudenkäynnillä. Sen sijaan oikeuteen sisältyvän väkivallan liian avoimesti näyttävä julkinen teloitus oli korvattava salaisella vankilassa tapahtuvalla rankaisemisella. Suvereeni kuoleman valta ei saa enää näyttää liian avoimesti veristä miekkaansa ja rikollista ei tule enää pitää vain kuninkaan vihollisena, joka voisi näin olla myös kuninkaan alistaman kansan sankari vaan hänen on oltava kaikkien yhteinen vihollinen. Uudessa rikosten ja rangaisten harmaassa maailmassa ei ole mitään sankarillista ja "kansa on joutunut riisumaan yltään sen ylpeyden, jota se aikoinaan tunsi rikoksistaan."[22]

Uudistajien mielteisiin keskittyvä tekniikka jäi kuitenkin keskeneräiseksi ja sen sijaan syntyi uusi ruumiiseen palaava parantava rangaistusjärjestelmä, uusi poliittinen anatomia. Siinä ruumis ei tosin ollut enää kidutusten kohteena vaan tarjosi välineen vaikuttaa sieluun. Ruumiin koulimisen ja kouluttamisen kautta pystytään muuttamaan tottumuksia ja tapoja. Tämän tähden Foucault sanoo tekevänsä länsimaisen sielun historiaa tutkimalla ruumiin koulimisen tapoja. Foucault'n mukaan 1700-luvun lopulla kolme vallan teknologiaa ja rankaisutapaa eli vielä rinnakkain. "Hallitsija ja hänen voimansa, yhteiskunta, hallintokoneisto. Tunnus, merkki, jälki. Voitettu vihollinen, asemansa takaisin saava oikeussubjekti, suoriin pakkokeinoihin alistettu yksilö. Kidutettava ruumis, sielu, jonka mielteitä manipuloidaan, koulutettava ruumis."[23] Kolmas näistä peri kuitenkin voiton ja syntyi parantava kuriyhteiskunta, joka kiinnittyy ruumiiseen tuotantovoimana. Ruumista ei alisteta vain väkivallan (kidutus) tai ideologian (mielteet) keinoin vaan se voi tapahtua myös laskelmoidusti, organisoidusti ja teknisen harkitusti varoen käyttämästä aseita tai terroria ja ollen silti fyysistä.

Foucault pyrki seuraamaan Georg Ruschen ja Otto Kirchheimerin tapaa tutkia rikoslain historian sijaan rangaistusten konkreettisia muotoja; rangaistusten metodologiaa ja kehittymistä niiden omassa positiivisuudessa.[24] Rankaisutoimet eivät näyttäydy vain rikoslain varjona, negatiivisina keinoina, joiden avulla kohteita voidaan hillitä, estää, syrjäyttää tai poistaa vaan osana kokonaista positiivisten ja hyödyllisten keinojen sarjaa, jota itse rankaisuteknologiat ylläpitävät. Itse vankilaa ei johdettu oikeusteorioista vaan jo olemassa olevien pakkokeinomekanismien perustalta. Se muotou-

---

[22] Foucault 2000a, s. 98.

[23] Foucault 2000a, s. 181.

[24] Ruschen & Kirchheimer: *Punishment and Social Structure*. Columbia University Press 1939.

tui oikeuskoneiston ulkopuolella – tapana hankkia tietoa, kouluttaa ja luokittaa ruumista tottelevaiseksi ja hyödylliseksi – jo ennen kuin laki määräsi sen ensisijaiseksi rangaistusmuodoksi. Tästä näkökulmasta väite vankilalaitoksen epäonnistumisesta näyttäytyy uudessa valossa. Jos lain tehtävä on määritellä rikokset ja rankaisukoneiston tehtävä vähentää niitä, niin vankila on epäonnistunut. Alusta asti oli selvää, että vankila ei vähennä rikollisuutta vaan aiheuttaa rikoksen uusimista jo sen elintavan takia, johon vangit joutuvat. Mutta jos vankilan tehtävä ei ole poistaa rikoksia vaan erotella, jaotella ja käyttää näitä, hallinnoida laittomuutta, niin silloin vankila on onnistunut. Sekavien lainvastaisuuden muotojen sijaan, joiden vaarana oli levitä ja saada mukaansa irtolaisia, köyhiä, työttömiä ja hylkiöitä uhaten paisua pelottaviksi rosvo- ja kapinajoukoiksi, jotka voivat yhtyä myös poliittiseen kumoukseen, vankila tuottikin hallittua laittomuutta, paikannetun, suljetun ja rajoitetun laittomuuden harrastajien joukon. Tämä tapahtui erityisesti rikollisen yksilön hahmon luomisen kautta.

Rikollinen ihminen

Tarkkailla ja rangaista -teoksen keskeinen analyysi koskeekin juuri *homo criminalis* -hahmon syntymistä, jonka perustana on vankilassa syntyvä tuomittuja koskeva positiivinen ja kliininen tieto.[25] Kriminologia on tullut mahdolliseksi. Ihmisyydestä – joka kerran asettui kiduttavan ylivallan rajaksi – tulee sen normaaleissa ja patologisissa muodoissaan rangaistusten ensisijainen kohde. Samalla yleisessä kulttuurissa siirrytään eeppisten kansantarinoiden kammottavista tai romanttisista rosvojoukoista rikollisten yksilöiden mielenliikkeitä analysoiviin salapoliisikirjoihin: erittäin älykäs ja vaarallinen, mutta vaikea lapsuus ja jo koulussa asosiaalista käyttäytymistä. *Homo criminalis* syntyi osaksi ihmistieteiden ja etenkin psykologian ristiretkestä oikeuslaitokseen. Teon lisäksi tuomituksi tulevat myös intohimot, vietit, vaistot, poikkeavuudet, vammat, sopeutumattomuus, ympäristö- tai perintötekijät. Tärkeää ei ole selvittää onko teko tapahtunut ja onko se väärin vaan mitä motiiveja ja syitä tekoon on liittynyt, mikä on

---

[25] Valitettavasti teoksen suomennos sekoittaa tämän. Korostaessaan kuinka pelkästä lain rikkojasta siirrytään rikolliseen hahmoon, Foucault käyttää edellisestä termiä *infracteur* ja jälkimmäisestä termiä *délinquant*. Kummatkin termit voitaisiin sinänsä "kieliopillisesti" kääntää lainrikkojaksi tai rikolliseksi, mutta kun suomennos kääntää edellisen rikolliseksi ja jälkimmäisen lainrikkojaksi se kääntää samalla koko Foucault'n ajatuksen päälaelleen.

rikollisen elämäkerta ja miten rikollisen elämää voidaan hallinnoida. Vastaväitteenä voitaisiin sanoa, että kyse on vain epäsuorasti tuomioon vaikuttavista selittävistä tai lieventävistä asianhaaroista. Mutta, jos rangaistuksen tapaan ja pituuteen vaikuttaa juuri sopeutuminen ja käytös enemmän kuin teko, eikö silloin myös sopeutuminen ja käytös ole rangaistuksen kohteena? Jos rikosoikeuden kohteena onkin vielä rikoksen tekijä tekonsa osalta niin rangaistuslaitoksen kohteena on elämäkerrallinen koulutettava yksikkö. "Laillinen rangaistus kohdistuu tekoon, rangaistustekniikka sen sijaan elämään."[26] Näin syntyy rikollista yksilöä koskeva tieto-vallan muoto, josta tulee tärkeä myös lainsäädännön ja sen toimeenpanon kannalta. Foucault yhdistää uuden tieto-vallan muodon uusien empiiristen ihmistieteiden, kuten sosiologian, lääketieteen ja psykologian mukaantuloon juridiseen diskurssiin.

Esitelmässään *Vaarallisen yksilön käsite 1800-luvun oikeuspsykiatriassa*[27] Foucault analysoi oikeuden psykiatrista lääketieteellistymistä, oikeuden dostojevskiläistä käännettä, jossa Raskolnikovin psykologia nousee rikoksen ja rangaistuksen diskurssissa mielenkiinnon kohteeksi. Kun rikollinen tuomitaan myös siitä minkälainen tämä on ihmisenä ja mahdollisena kurinpitokoneiston kohteena vaaditaan rikollisesta itsestään tuotettua puhetta. Ihmisestä saatavan yksilöllisen tiedon kautta syntyy 1800-luvulla uusi, pikemminkin ympäristönsä ja perimänsä kuin tekonsa kautta määrittyvä yhteiskunnallisesta normista poikkeava rikollisten rotu. "Tuomitut ovat kansan sisällä oleva erillinen kansa, jolla on omat tottumuksensa, omat vaistonsa ja omat ominaistapansa, erillinen rotu, jonka etuoikeutena on kuristushuoneiden ja vankiloiden kansoittaminen."[28] Tämän rikollisen rodun poikkeavuus piilee syvällä tämän rodun luonnossa jo ennen mitään tekoja. Foucault'n mukaan tämä käsitys johtaa uhkaan, että ennaltaehkäisyn nimissä ihmisiä aletaan rangaista enemmän elämästä tai siihen sisältyvistä vaarallisista mahdollisuuksista kuin teoista.

Foucault ei kuitenkaan esitä, että ihmisten päälle asetettaisiin yksioikoinen kurin rautahäkki, kuten usein väitetään. Foucault'lle muutoksessa on kyse vallan käytön muutoksista, jotka toisaalta synnyttävät myös vastarinnan mahdollisuuksia ja poliittisia konflikteja. Niinpä köyhälistön ja rikolliset yhdistävää näkemystä vastaan syntyi vastavoima, joka käänsi rappion

[26] Foucault 2000a, s. 343.

[27] Löytyy mm. teoksesta Foucault 2000b.

[28] Foucault 2000a, s. 345.

analyysin takaisin vallanpitäjiin osoittaen köyhälistöä nälässä pitävän porvariston omaa rikollisuutta ja moraalista mädännäisyyttä. Jos tuomarit olisivat köyhiä he olisivat itse vankilassa. Rikollinen on ennemminkin tarmon ja voiman osoitus, ase poliittisessa taistelussa. Suuret rikokset kertovat kansan tukahdutetusta voimasta ja pienet laittomuudetkin edustavat yhteiskunnallista taistelua. Kurittomuus ei ole näille vastadiskursseille luonnoton taipumus vaan ihmisen luonnollinen perusoikeus kurin sivilisaatiota vastaan.

Toisaalta "hyödyllistä laittomuutta" tuottavassa järjestelmässä lainkäyttäjä ja rikkoja myös löytävät jälleen toisensa. Kyse ei ole nyt kuninkaan ja rikollisen jakamasta yhteisestä veren väkivallasta vaan poliisin ja rikollisen jakamasta lain ulkopuolella toimivasta yhteisestä harmaasta alueesta. Laajentunut poliisivalvonta ei merkitse vain lain toteutumisen varmistamista vaan se käyttää itsessään lain ulkopuolella hämäriä keinoja ja juuri sen takia se voi myös käyttää hyväkseen luomiaan hämärämiehiä. Luotuaan hallitun ja valvotun lainvastaisuuden, eristettyään laittomuuden sekamelskasta rikollisen tyypin, poliisivalvonta voi rikosrekisterien tuottamisen vaatimuksen kautta laajentaa kaiken väestön tarkkailua. Poliisi voi alkaa myös suoraan käyttää rikollisia hyväkseen, ilmiantajina, urkkijoina, nuuskijoina ja provokaattoreina. Foucault ei suinkaan romantisoi rikollista vaan ennemmin rahvaan ja siihen sisältyvän laittomuuden. Rikollisen hahmo on poliisivallan luoma tapa hallita jälkimmäistä. Kun kriminologialle irtolaiset ja rahvas ovat jo lähes rikollisia, Foucault'lle poliisin ja rikollisen hahmo tukevat toisiaan. Alkaa "melodraama, joka kertoo poliisivoimasta sekä rikoksen ja vallan solmimasta rikostoveruudesta"[29] ja jonka esimerkillisenä hahmona näyttäytyy Vidocq, entinen pakkotyövanki, josta tuli poliisipäällikkö.

Teatterista tarkkailuun

Foucault kritisoi siis enemmän poliisivaltaa kuin tuomiovaltaa. Me emme elä suuren tuomion yhteiskunnassa vaan lain ja luonnon välisen harmaan alueen muodostavan järjestyksen tekniikkojen yhteiskunnassa. Pyövelin kammottavan hahmon tilalle on astunut kokonainen teknikkoarmeija, tietoa ja kuria tuottavat vartijat, lääkärit, vankilapapit, psykiatrit, psykologit ja kuraattorit. Samalla vallankäytön suorittama ihmisten yksilöinti kääntyy

[29] Foucault 2000a, s. 327.

ympäri. Silloin kuin yksilöinti tapahtui omatun vallan tai urotekojen mukaan yksilöinti oli suurinta yhteiskunnan huipulla. Kuninkailla oli sukupuunsa ja ylhäisöllä tunnistettava identiteettinsä kun taas "kurinpitojärjestelmässä lapsi on paremmin yksilöity kuin aikuinen, sairas paremmin kuin terve, mielenvikainen ja rikollinen paremmin kuin normaali ja rikkeetön henkilö."[30] Kurin järjestyksessä meillä on enemmän tietoa vallan alaisista kuin vallanpitäjistä. Vallan käytön kohteet saavat nyt kasvot ja identiteetin, kun taas vallankäytön osalta anonyymit rationaliteetit korvaavat maagisen hallitsijan kasvot. Tämän poliittisen akselin nurinpäin kääntymisen esimerkki on edellä mainittu *panoptinen* järjestelmä, jonka tarkoitus ei ole symbolisella mahtavuudellaan ja ulkoasullaan julistaa vallan ylimäärää vaan rationaalisella arkkitehtuurillaan jakaa voimia näkyvyyden avoimella kentällä. Benthamille panoptiikan "näkymättömän silmän" automaattinen mekanismi pystyy "puhdistamaan moraalin, vaalimaan terveyttä, elvyttämään teollisuuden, keventämään valtion kuluja, perustamaan talouselämän kuin kalliolle sekä avaamaan köyhiä koskevan lakien Gordionin solmun sitä katkaisematta"[31]. *Panopticon* tekee tämän kaiken ilman vaaraa muuttua tyrannimaiseksi koska sen "tyhjälle" valvonnan paikalle on demokraattisesti aina pääsy kenellä tahansa. *Panopticon* on näin kreikkalaisen demokraattisen arkkitehtuurin ympäri käännetty malli.[32] Siinä *poliksen* keskelle jätetty yhteinen tyhjä tila, poliittinen näyttämö, johon kuka tahansa kansalainen saattoi astua puhumaan yhteisen nimissä yleisön edessä, on muuttunut tarkkailun näkymättömäksi pisteeksi, johon kuka tahansa voi astua valvomaan ketä tahansa valvonnan alle asetettua. "Oma yhteiskuntamme ei pohjaudu näytelmään vaan valvontaan, kuvien pinnan alla ruumiit vallataan aina syvimpiä kerroksia myöten. Emme ole katsomossa, emme näyttämöllä vaan panoptisessa koneessa, sen vallan vaikutusten käsissä, jota me itse jatkamme, koska olemme vain yksi sen rattaissa."[33] Rivien välissä Foucault myös piruili teoreetikoille, jotka näkivät modernin spektaakkelin valtana. Hänelle monarkian poliittiset rituaalit ja kidutusten loisto ilmensivät spektaakkelin yhteiskuntaa, joka vielä kerran Napoleonin hahmossa yhtyi uuteen kurin-

---

[30] Foucault 2000a, s. 263.

[31] Bentham, Jerremy: Panopticon versus New South Wales. Foucault'n siteeraamana Foucault 2000a, s. 282.

[32] Keikan demokratian tilasta ks. mm. Lévêque & Vidal Naquet: *Cleisthenes the Athenian.* Humanities Press 1997.

[33] Foucault 2000a, s. 297.

pitoyhteiskuntaan. "Puhjetessaan täyteen kukkaan kurinpitoyhteiskunta saa vielä keisarin myötä näytelmän voiman muinaisen aspektin. Mutta ainoastaan lakastuakseen lopullisesti sellaisessa päivittäisessä valvonnassa, jossa risteilevien katseiden valppaus tekee pian sekä kotkan että auringon tarpeettomiksi."[34]

Tämä ei tarkoita, että Foucault olisi halunnut paluuta teatraaliseen suvereenin oikeuden muotoon. Hän kritisoi lakkaamatta kuolemanrangaistusta, jossa juridinen valta ilmaantui suvereenin kuoleman oikeuden verisessä kaavussa tehden tuomareista vielä kerran yleviä hahmoja eikä vain harmaita hallinnoijia. Foucault'lle itse asiassa kuolemanrangaistuksen kritiikin olisi yhdistyttävä myös kuoleman oikeuden muiden muotojen kuten sodan, armeijan ja asepalveluksen kritiikkiin. Hän ei myöskään suositellut paluuta puhtaaseen "juridiseen" käsitykseen, joka rankaisi vain teosta huomioimatta tekijää. Hän vain halusi varoittaa myös toisesta ääripäästä, puhtaasti "antropologisesta" käsityksestä, jossa tekijä on vaarallinen ilman tekoakin. Kriittisen analyysin on "työskenneltävä tämän jakolinjan välissä."[35] Foucault ei myöskään nähnyt mahdollisuutta kaikesta rankaisemisesta luopumiseen vaan ajoi jatkuvaa kriittistä asennetta rankaisemisen muotoja kohtaan. "Rankaisemisen oikeuden pitäisi tuntea aina epävarmuutta tuota omituista valtaa kohtaan ja olla tuntematta itseään koskaan liian itsevarmaksi."[36] Kyse ei ole rankaisemisesta luopumisesta vaan sen muotojen ja käytäntöjen kriittisestä analyysistä sillä "rankaiseminen on kaikista asioista kaikkein vaikeinta."[37]

1960-luvun töissään Foucault totesi tietyn modernin aikakauden analyysin tulleen mahdolliseksi koska olemme vähitellen irtaantumassa siitä, ja

---

[34] Foucault 2000a, s. 297. Foucault'ta voitaisiin tietenkin kysyä emmekö elä myös kuvien ja median yhä intensiivisemmän vallankäytön yhteiskunnassa? *Tarkkailla ja Rangaista* ei ole mediavallan klassikko ja kertoo vain osan modernin vallan tarinasta. Sen huomautus spektaakkelin kritisoijille on ettei ruumis spektaakkelin loiston takana ole sen vähempää vallan vaikutuksista vapaa. Spektaakkelivallan väheksyminen voi johtua myös Foucault'n kuvittelukyvylle antaman positiivisen voiman tähden. Aina kuvittelukyvyn mahdollisuusehtoja tutkineesta esipuheesta Biswangerin *Uni ja olemassaolo* -teokseen (Foucault, Michel: Dream, Imagination and Existence. In Biswanger: *Dream and Existence*. Humanities Press International 1992.) lähtien kuvittelukyvyllä oli Foucault'lle positiivinen voima ja jopa analysoidessaan kidutusten tai rangaistusten moninaisten muotojen kehittäjiä hän näyttää salassa ihailevan näihinkin sisältyvää ihmisen kuvittelukyvyn kekseliäisyyttä.

[35] Foucault 2000b, s. 463.

[36] Foucault 2000b, s. 461.

[37] Foucault 2000b, s. 464.

on selvää, että myös kuriyhteiskunta on jäämässä menneisyyteen. Tämä ei tarkoita, että *Tarkkailla ja rangaista* -teoksen kuvaama tuottava, normalisoiva ja yksilöivä valta olisi hävinnyt. Se on ennemminkin muuttamassa muotoaan pois kurin *dispositiivista*. Vanhat kuri-instituutiot; koulut, vankilat, sairaalat, yliopistot, tehtaat ovat kriisissä ja yhteiskuntamme hakee uusia avoimemman kontrollin muotoja.[38]

Tuottava biovalta

Foucault'lle vankilan kuvastama moderni valta ei siis ilmene vain negatiivisen laittomuuden sanktiona vaan positiivisena laittomuuden hallinnointina ja kuuliaisten yksilöiden tuottajana. Samoin teoksessa *Tiedontahto* Foucault ei katsonut modernin seksuaalisuuden kokemuksen määrittyvän vain negatiivisen kiellon vaan sukupuolisuutta tuottavan ja hallinnoivan positiivisen seksuaalisuuden *dispositiivin* kautta. Foucault yhdisti myös tämän koneiston modernin teollisen järjestyksen ilmaantumiseen ja erotti sen aikaisemmista, sukupuolisuutta hallinneista liittolaisuuden koneistoista. Hän ironisoi seksuaalisuuden vapautumisen diskurssia, jolle aikaisemmin mukamas vapaana rehottanut seksuaalisuus olisi työimperatiivin ja porvarillisten tuotantovoiminen toimesta alistettu, vaiettu ja kielletty. Vaikka seksuaalisuus ei rehottanut vapaasti viktoriaanisella ajalla ei se suinkaan ollut vaiettu asia. Moderni ei hiljentänyt seksuaalisuutta, se asetti uusia häveliäisyyden sääntöjä ja puhetta koskevaa sensuuria, mutta tämän pinnan alla se tuotti siitä enemmän puhetta kuin yksikään aikaisempi aika. "Sukupuolisuudesta ei puhuta vähemmän, päinvastoin. Mutta siitä puhutaan eri tavalla."[39] Moderni maailma tuotti kokonaisen seksuaalisuuden tieteen ja sen ympärille kiinnittyvän tieto-valta koneiston. Foucault'n mukaan tämä on länsimaiselle kulttuurille ominainen perversio. Muut kulttuurit loivat nautinnon oppaita ja erotiikan taidetta, mutta lännessä kysymys sukupuolisuudesta liitettiin kysymykseen siitä saatavasta tieteellisestä totuudesta. Näin modernin ihmisen sukupuolisuudestaan hakema totuus ei ole intressitöntä universaalia tietoa, joka aikaisemmin on pyritty salaamaan vaan tulos mo-

[38] Erityisesti Gilles Deleuze on korostanut tätä muutosta. Hänen mukaansa länsimaat ovat siirtyneet kurin ja tutkinnon aikakaudelta uuteen kontrollin ja koodin aikaan. Ks. Deleuze, Gilles: Negotiations. Columbia University Press 1995.

[39] Foucault 1998, s. 26.

dernista poliittis-hallinnollisesta tiedontahdosta. Tämä tiedontahdon on luonut lopulta asetelman, jossa länsimainen ihminen nauttii enemmän sukupuolisuuden totuuden paljastamisesta ja puhumisesta kuin itse seksuaalisuudesta. Nautinto, valta ja totuus kietoutuvat yhteen.[40]

Samoin kuin kurin *dispositiivissa* lainrikkojan tilalle ilmaantui rikollisten pieni kansa ja yksilöidympi rikollinen hahmo niin seksuaalisuuden *dispositiivissa* sukupuolimoraalin rikkojan tilalle ilmaantui rikollisten ja hullujen naapureina asuva pervertikkoperhe, "kokonainen pieni kansa", joka koostui yhä yksilöidyimmistä ja moninaisemmista perversseistä hahmoista. "Meidän aikakautemme on pannut alulle seksuaalisuuden heterogeenisyyden."[41] Järjestyksen näkökulmasta kyse oli siis jälleen siirtymästä juridisesta psykologiseen valtaan. Sodomia, eläimiin sekaantuminen ja yleinen haureus eivät suinkaan ole olleet sallittuja tekoja aikaisemmin, mutta moderni maailma eritteli ja määritteli nämä teot paremmin ja kiinnitti ne fysiologis-psykologisiin hahmoihin. Sodomiitti oli väärin tehnyt juridinen subjekti, modernilla homoseksuaalilla taas on menneisyys, historia, lapsuus, luonne ja elämäntapa, myös oma morfologia, sopimaton anatomia ja mahdollisesti salaperäinen fysiologia. Kyse ei ole kielletyn ja sallitun muutoksesta vaan muutoksessa suhtautumisessa teon tekijään. "Sodomiitti oli ollut langennut kerettiläinen; homoseksuaalista tuli nyt tyyppi."[42] Aikaisempi kirkkolaki tai siviilioikeus keskittyivät lähinnä aviollisten suhteiden määrittämiseen ja säätelyyn jättäen muun seksuaalisuuden epäselvemmäksi. Aviorikos, haureus, neidonryöstö, sukurutsa ja sodomia muodostivat tuomittavien tekojen synnillisen kokoelman, mutta modernissa analysoitiin tarkemmin myös lasten, hullujen, rikollisten ja pervertikkojen sukupuolisuutta ja nautintoja. Ne tuomittiin edelleen, mutta niitä myös kuunneltiin ja tutkittiin.

Modernin sukupuolisuudelle antama merkitys avautuu tuottavan vallan näkökulmasta ja seksuaalisuuden kautta voidaan tuottavien voimien hallinta yhdistää sekä totalisoivaan (väestöjen lisääntyminen, hygienia ja kontrolli) että yksilöivään (omakohtainen analyysi, oman sukupuolisuuden tun-

---

[40] "Nautinto kumpuaa vallasta kysellä, valvoa, vaania, väijyä, kopeloida, kähmiä ja kiskoa päivänvaloon; toisaalta nautintoa tuottaa pyrkimys luikahtaa tämän vallan käsistä, paeta sitä, puijata sitä tai naamioitua siltä." Foucault, Michel: Tiedontahto. Teoksessa *Seksuaalisuuden historia*. Gaudeamus, Helsinki 1998, s. 39.

[41] Foucault 1998, s. 33.

[42] Foucault 1998, s. 37.

nustaminen ja analysointi) valtaan. Kyse on hallinnollisesta siirtymästä, jossa uudet ihmis- ja seksuaalitieteet tekevät oman ristiretkensä oikeusjärjestelmään. "Sukupuoli ei ole tuomioistuimen vaan hallinnon asia."[43] Sukupuolesta tulee 1700-luvulta lähtien "poliisin" asia tuolloin poliisitoimille annetun laajemman yleisen hyvinvoinnin ja järjestyksen merkityksen nimessä. *Tiedontahdossa* ei ole kyse vain seksuaalisuuden historiasta vaan yleisestä vallan muutoksesta, jonka Foucault määrittelee biovallaksi kirjan viimeisessä luvussa.

Foucault'n mukaan biovalta alkoi laajeta 1600-luvulla keskittyneissä valtioissa, joissa väestön terveydestä, elämästä ja yleisistä resursseista tuli valtion voimaa lisäävä valtiollinen intressi. Aikakauden valtiojärjen opissa kyse oli juuri oikeudellisen perustan syrjäyttämisestä valtiollisten intressien nimissä. Uusissa valtiota tutkivissa poliisi- ja hallintotieteissä valtiojärki ei merkinnyt enää oikeudenmukaisen järjen etsimistä valtiota ohjaavaksi periaatteeksi vaan tiedon hankintaa valtion "materiaalisista" voimavaroista ja resursseista. Järjestys ei merkinnyt ainoastaan rauhan taetta tai oikeuden kunnioitusta vaan elämän resurssien järjestämistä ja voimistamista. Näissä hallinnollisissa diskursseissa vältettiin oikeuksien kieltä ja ne nähtiin ei-juridisina, lakiin perustumattomina säännöllistämisen ja järjestyksen muotoina.[44] Nämä tieto–valta-muodot kehittyivät kuitenkin yleisen monarkkis-juridisen kehikon alla, jolle oikeutuksen tuottivat edelleen juristien kehittämät juridiset fiktiot kuten sopimusteoria. Tämä kehikko esti valtaa todella investoitumasta elämään ja Foucault'n mukaan elämän hallinnan tiede itsenäistyi vasta 1800-luvulla kun syntyi ajatus itsenäisiä ja omia lakejaan noudattavasta valtiosta erillisestä yhteiskunnasta ja väestöstä. Näitä lakeja tutkivista yhteiskunta- ja taloustieteistä tuli siten myös juridiikkaa keskeisimpiä biovallan ja elämän hallinnan tekniikoiden tuottajia.

---

[43] Foucault 1998, s. 24.

[44] Näin esimerkiksi Frankfurtin poliisi ja kameralismi tieteiden professori Justus Dithmar. Asiasta tarkemmin mm. Koivusalo, Markku: The Biopolitical Displacement. Teoksessa Hänninen, Sakari & Vähämäki, Jussi (toim.): *Displacement of Politics*. Sophi, Jyväskylä 2000. Koivusalo, Markku: Elämän politiikasta eli katsaus biovallan teemaan. Teoksessa Roos & Hoikkala (toim.): *Elämän politiikka*. Gaudeamus, Helsinki 1998.

Laista normalisointiin

Oikeusfilosofian osalta *Tiedontahto* teoksen keskeinen anti on kysymys biovallan ja juridisen vallan suhteesta. Foucault näyttää määrittävän biovallan juuri vastakohtana juridiselle vallalle. Biovallan käsitteellä Foucault haluaa analysoida ihmisen yleiseen elämään investoituvaa modernin vallan muotoa, joka ei toimi juridis-poliittisen representaation kautta vaan elämän hallinnollisena teknologiana. Sen kohteena ei ole ihminen oikeussubjektina vaan elävänä olentona. Tehdessään eron biovallan ja juridisen vallan välillä Foucault yhdistää jälkimmäisen roomalaisesta isän vallasta, *patria potestas*, periytyvään suvereenin kuoleman oikeuteen. Siinä missä suvereeni uhkaa elämää kuolemalla tai antaa elää, niin elämään investoituva biovalta taas tuottaa ja vaatii elämää tai hylkää siihen sopimattomaksi katsotut kuoleman haltuun. Suvereeni valta lepää pohjimmiltaan miekan vallassa ja kuoleman uhassa. Jos et tottele, me tapamme sinut. Kyse on siis negatiivisesta rajoja asettavasta vallasta, joka valvoo näitä rajoja väkivallan uhalla. Foucault'lle myös laki perustuu viimekädessä väkivallan monopoliin ja kuoleman uhkaan. Laki voi olla vain aseistettu ja sen täytyy olla aseistettu. Foucault liittääkin koko lain juridis-poliittisen diskurssin suvereniteetin teemaan ja näkee oikeuden juridis-poliittisen diskurssin kehittyneen suvereenin vallan oikeuttamisen välineeksi.

Laki tällaisena yleisenä käsitteenä on siis negaation kautta toimiva transsendentti. Se on viimekädessä aina ulkoinen hallitsemalleen alueelleen, yläpuolelta asettuva kielto, joka jakaa alueen sallittuihin ja kiellettyihin tekoihin ja sanktioi tämän rajan ylittämisen rangaistuksen, viimekädessä kuoleman uhalla. Laki ei ole kiinnostunut yksilöistä sinänsä ja heidän elämänsä kapasiteeteista vaan ainoastaan sallituista ja sallimattomista teoista. Sen valta ei ole kovin tehokasta ja se on aina ulkoinen suhteessa alamaistensa elämään. Laista ei ole tuottavan vallan muodoksi. Juridisessa mallissa subjekti asettuu *sub-jectumina* vallan alle. Yhtäältä on siis lakiasäätävä valta ja toisaalta on sen alle heitetty subjekti. Tällöin lain ainoa valta on rajoittaa ja kieltää elämää. Tämä juridinen malli säilyy modernissa demokratiassa, jossa jokainen kansalainen on saman aikaisesti osa lainsäädäntövaltaa kansalaisena ja lainkuuliaisena taas osa sitä tottelevaa valtaa. Mutta demokratiaan liittyvä uusi immanentimpi näkemys mahdollistaa myös biovallan kehittymisen.

Foucault'n mukaan jo Thomas Hobbes asetti vallan perustan pelkkään elämään. Suvereniteetti ei perustu enää korkeamman elämän auktoriteetille

vaan paljaaseen elämään liittyvälle väkivallan uhalle, jonka torjumiseksi suvereenille annetaan monopoli kuoleman oikeuteen, mutta ei vielä elämän oikeuteen. Hobbesilla onkin kyse vielä epäsymmetrisestä suhteesta suvereenin kuoleman vallan ja alamaisten elämän välillä. Rousseau halusi kritisoida tätä epäsymmetriaa yleistahdon käsitteellään. Moderni demokraattinen järjestelmä hajottaa sen myöhemmin kokonaan.[45] Transsendentti suvereeni ei koskaan pääse todella käsiksi alamaistensa elämään. Siihen kykenee ainoastaan biovalta, joka asettuu samalle tasolle kansalaisten elämän kanssa. Kuolema on enemmin biovallan raja kuin sen perusta. Biovalta käyttää taloudellisia pakotteita enemmän kuin suoraa väkivallan uhkaa ja silloinkin kun se yhtyy vanhaan suvereenin kuoleman oikeuteen sen perustelee sen enemmän välineenä, tapetun elämän vaarallisuudella ja välttämättömällä eliminoimisella. Se huolehtii vieläpä tämänkin hyvinvoinnista rauhoittavien lääkkeiden ja lääkäreiden avulla loppuun saakka, aivan kuin se ei olisikaan riistämässä kuolemaantuomitulta henkeä vaan tarjoamassa tälle epäsopivalle elämän muodolle lempeää armomurhaa.

Elämän ohjailuun keskittyvän biovallan on siis asettauduttava immanentisti kohteensa elämän tasolle ja siksi Foucault sanoo sen olevan immanentista normalisoivaa valtaa, ei ulkoisesti käskevää valtaa. Normalisointi on Foucault'lle tulosta elämään kohdistuvista biovallan poliittista teknologioista. Jo *Tarkkailla ja rangaista* -teoksessa Foucault näki kurinpidollisen vallan normalisoivana valtana, joka "vertailee yksilöitä keskenään, eriyttää heidät, asettaa heidät arvojärjestykseen. ... Lyhyesti sanoen se normaalistaa. Se on siis oikeudellisen rangaistusjärjestelmän täydellinen vastakohta, tämä kun pääasiallisesti nojaa muistissa säilytettävään lakien ja tekstien eikä havaittavien ilmiöiden kokonaisuuteen; sen tehtävänä ei ole yksilöiden eriyttäminen vaan tekojen eritteleminen tiettyjen yleisten kategorioiden mukaan;

---

[45] Hobbesilla kuoleman valta toimii jo rajoitetussa muodossa. Se kohtaa rajansa, jokaisen luonnollisessa oikeudessa säilyttää fyysinen elämänsä ja suvereeni voi vaatia elämän oikeuden uhraamista ainoastaan yleisen hyvän nimissä, jota hän kuitenkin edustaa. Ks. Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Vastapaino, Tampere 1999. Tähän sisältyvää mahdollisuutta suvereenin omavaltaiseen ja salaiseen politiikkaan kritisoivat niin Rousseau kuin Locke. Ks. Locke, John: *Tutkielma hallitusvallasta*. Gaudeamus, Helsinki 1995. Rousseau, Jean-Jacques: *Yhteiskuntasopimus*. Karisto. Rousseaun yleistahto rikkoo Hobbesin epäsymmetrian identifioimalla välittömästi suvereenin ja kansan. Yleistahto määrittää välittömästi yleistä hyvää ja ulkoinen ja sisäinen vihollinen on suoraan kansan elämän vihollinen. 1800-luvun biovallassa yleinen hyvä tulee tarkoittamaan kansan biologista ja sosiaalista ruumiista ja sen hyvinvointia. Sen sisäisestä vihollisesta tulee biologinen vaara ja ulkoisissa sodissa on kysymys koko kansan biologisesta olemassaolosta.

se ei pyri asettamaan kohteitaan arvojärjestykseen vaan panee yksinkertaisesti toimimaan sallitun ja kielletyn binaarisen vastakkaisuuden."[46]

Käsitteellisesti voitaisiinkin erottaa normalisaation normi – oli sitten kyse yhteiskunnallisesta (normaalikansalainen), tilastollisesta (normaalijakauma) tai biologisesta (organismin normaalitila) normista – transsendentin lain asettamasta juridisesta normista. Lain normi on ulkoinen normatiivinen käsky, joka jakaa alueen yksiviivaisesti sallittuun ja sallimattomaan. Normalisaation normi taas näyttäytyy luonnollisena, normatiivisuutensa peittävänä teknologiana, joka jakaa kentän aina sisäisesti. Normalisaatiossa järjestys toimii välittömästi ja *kitka* normin ja sen aktualisaation välillä on pyyhitty pois. Humen giljotiini on jätetty taakse. Sääntö ja sen toimeenpano yhdistyvät. Normalisaation järjestys ei tunne ulkopuolta vaan on totaalinen ja immanentti. Normaali ei määrity ylhäältä asetetun vertikaalisen normin mukaan vaan määrittyy horisontaalisella kentällä epänormaalien poikkeamien kautta. Itse normaalia ei edes ole konkreettisesti olemassa vaan se määrittyy poikkeamien kautta. Siinä missä laki ei tarvitse erityistä tietoa alamaisistaan voidaan normalisaatio suorittaa ja normaalijakauma piirtää vasta kuin alamaiset on tuotu yhteen ja heistä on tuotettu yhteismitallista tietoa.

Biovallan aikakausi ei kuitenkaan merkitse lainsäädäntövallan katoamista vaan myös oikeus alkaa toimia enemmän normalisaation muodossa ja säännöllistämisen menetelmänä. Oikeusjärjestelmästä tulee enemmän sisäinen yhteiskunnan ohjailun väline kuin ulkoisen oikeudellisen kehikon asettaja. Lain toimista tulee kasvavasti yhteiskuntaa säännöllistäviä ja ohjaavia. Foucault'n entinen assistentti François Ewald onkin kirjoittanut sosiaalilainsäädännöstä juuri sosiaalisen normalisaation ja ohjailun muotona.[47] Sosiaalioikeus on hallinnon instrumentti, joka puuttuu aktiivisesti, korjaa ja tasapainottaa uhattua yhteiskunnan tasapainoa tai kehitystä. Jos klassisesti lain perustan tuotti erityisistä laeista erotettu lain idea, niin sosiaalioikeudelle taas perustan luo sellaisen normin idea, joka on itsessään muuttuva ja vaihteleva suhteessa yhteiskunnallisiin muutoksiin ja sen säätelyyn. Oikeus ei ole alistettu enää jumalalliselle oikeudenmukaisuudelle, luonnon laille, ei edes valtionjärjelle vaan tuottavan yhteiskunnan muuttuville intresseille ja noiden intressien taistosta syntyville voimien tasapainolle.

---

[46] Foucault 2000a, s. 249.

[47] Ewald, François: *Histoire de l'état providence*. Grasset 1986.

Vastarinta

Foucault'n oman tiedontahdon kriittisenä intressinä oli vallan muotojen ja käytäntöjen kyseenalaistaminen. Voitaisiinko siis anti-juridisen biovallan vaihtoehtona suosittaa paluuta puhtaaseen juridis-poliittiseen valtaan. Foucault'n mielestä ei. Samoin kuin hän kritisoi kuolemanrangaistusta vielä enemmän kuin terapeuttista valtaa, hän kritisoi suvereenia valtaa vielä enemmän kuin biovaltaa. Foucault'n mukaan meidän olisi luovuttava myös suvereniteetin ympärillä liikkuvasta teoretisoinnista, joka peittää enemmän kuin paljastaa modernin vallan konkreettisia teknologioita. Myös poliittisessa ajattelussa on leikattava suvereenin pää. Juridisesta näkökulmasta biovalta toimii säännöksi tulleessa poikkeustilassa korvaten lain käsitteen strategis-taktisella voimien tehostamisella ja ohjaamisella. Juridinen valta ei siten voi representoida biovaltaa ja sen poliittisia teknologioita tai vastustaa biovallan konkreettisia muotoja.

Samoin suvereenin kuoleman oikeuden teema yhdistettynä biovaltaan on kaikkein vaarallisinta. Modernit totaaliset sodat, jotka käytiin elämän suvereniteetin nimissä ja joissa kuoleman oikeus ja elämän edistäminen yhtyivät ovat olleet kaikkein tuhoisimpia. Kansallissosialismin mystinen kuoleman vallan palvonta yhdistettynä sen hygieenis-rationalisoituihin elämän korjaamisen tekniikoihin tuotti kaikkein katastrofaalisimman poliittisen järjestyksen. Myös liberaalia yksilön oikeuksia korostavaa traditiota on tarjottu biovallan vastavoimaksi, mutta Foucault'lle biovalta ei ole epäliberaalia tai yksilöitä alistavaa vaan näitä tuottavaa valtaa. Myöskään liberaali oikeuden diskurssi ei kykene käsittämään biovaltaa koska se näkee vallan vain esteenä tai sanktiona ja aina jonkin keskustan, usein valtion valtana. Sitä paitsi juuri liberaalit uudistajat kuten Bentham kehittivät elämän tuotannon teknologioita ja utilitaristisia laskelmia elämän jakamisesta sen sosiaalisen hyödyn ja arvon mukaan. Foucault halusikin tutkia liberalismia ei vain sen esittämien oikeuksien periaatteiden vaan sen konkreettisten hallinnon käytäntöjen kautta poliittisena teknologiana, joka juontuu enemmän taloudellisesta kuin juridisesta ajattelusta. Tässä suhteessa liberalismi on ennemminkin pyrkimys tehostaa ja säännöllistää hallintoa kritisoiden suvereenin omavaltaista valtaa yhteiskunnan tehostamisen mielessä. Toisaalta liberaali oikeuksien kieli ei ratkaise biopoliittisia ongelmakenttiä kuten terveyspolitiikkaa, jossa yksikään laki ei voi taata yksilölle terveyttä vaan ainoastaan määrätä sellaisista elämänolosuhteiden parantamisen keinoista, joiden voidaan ajatella tuottavan terveempiä kansalaisia. Itse asiassa terveys-

politiikassa uusliberaali sosiaalivaltion kritiikki on merkinnyt vain yhä tehokkaampaa elämän arvon jakamista hyödyn kentällä.

Foucault ei halua asettaa sosiaalivaltiota vastaan yövartijavaltiota eikä valtiota vastaan kansalaisyhteiskuntaa tai yksilöitä vaan tutkia valtaa, joka lävistää nämä kaikki. Kansalaisyhteiskunta valtion kritiikin lähteenä ei ole biovallan kritiikkiä, joka toimii enemmän yhteiskunnasta kuin valtiosta käsin. Myöskään liberaalin yksilön ja valtion vastakkain asettelu ei auta meitä, koska moderni valta on yksilöivää valtaa, joka on ennemmin hajottanut vanhoja valtiota ja yksilöä välittäviä rakenteita. Juridis-diskursiivinen valta ja siihen sisältyvä kiellon hypoteesi itse asiassa lohduttaa meitä antaen toiveen kiellon rajaamasta koskemattoman vapauden alueesta. "Valta ymmärrettynä puhtaaksi vapauden tielle asetetuksi rajaksi on ainakin meidän yhteiskunnassamme oman hyväksyttävyytensä yleinen muoto."[48] Paljon pahempaa on sen tunnistaminen, että valta toimii itse elämän tuottajana ja on kokonaan läpäissyt ruumiimme. Vallan tunnistaminen vain oikeuden muodossa myös toistaa yhä uudestaan hyväksymisen ja hylkäämisen dialektiikka. Oikeutettu valta toimii kritiikittömänä suvereenina instanssina, joka pakottaa meidät hyväksymään oikeuden muodossa toimivan vallan ja antaa meille luvan vastustaa vain epäoikeutettua valtaa. Kun vallankumous on kumonnut vanhan epäoikeutetun vallan se voi alkaa toimia tätäkin häikäilemättömämmin uuden oikeuden nimissä.

Tämä oikeutettuun valtaan sisältyvä kiristysmekanismi toimii myös järjen alueella. Me saamme kritisoida vain järjettömiä vallan muotoja. Mutta jos irrationaalinen (väki)valta on tuomittavaa, onko perusteltu ja laskelmoitu (väki)valta sitten hyväksyttyä? Vaikka Foucault sanoi ettei mikään ole steriilimpää kuin rationaalisen vallan kritiikki, vielä paremman rationaalisuuden näkökulmasta hän myös kieltäytyi yhdistämästä mitään erityistä rationalisaatiota itse järkeen ja sanoi yrittävänsä tehdä järjen järkevää kritiikkiä. Järjen järkevä kritiikki oli Immanuel Kantin ohjelma. Kant halusi esittää kriittisen reflektion järjestä ja tätä kautta rajat itse itsensä ylittävälle ja despottiseksi muuttuneelle järjelle. Mutta entäpä sitten despootiksi muuttunut poliittinen ja oikeudellinen järki? Foucault'n mukaan koko Kantin jälkeinen kriittinen filosofia on ollut kriittistä järjen analyysiä ja viimeisissä kirjoituksissaan Foucault liitti oman ajattelunsa jälleen tähän Kantin jälkeiseen kriittiseen traditioon. 1960-luvulla Foucault kirjoitti juuri Kantin avan-

---

[48] Foucault 1998, s. 65.

neen kysymyksenasettelun, jossa kaikki modernin ajattelu, myös hänen omansa, tapahtuu. 1970-luvulla hän oli kuitenkin halunnut hylätä kaiken kantilaisen transsendentaalisen kysymyksenasettelun etsien puhtaasti immanentteja taistelun ja konfliktin muotoja. 1980-luvulla ympyrä kuitenkin sulkeutui ja Foucault palasi jälleen Kantiin. Tosin hän ei Kantin tavoin pyrkinyt nytkään etsimään universaaleja tiedon ennakkoehtoja vaan etsi Kantin *Mitä on valistus* -kirjoituksesta modernin filosofian eetosta, joka pyrkii kysymään kriittisesti aktuaalisen olemassaolomme ehtoja, tekemään nykyisyyden historiallista ontologiaa.[49] Vaikka Foucault kieltäytyi tekemästä teoriaa oikeudesta, sekä hänen tekemänsä tutkimukset että hänen oma historiallinen kokemuksensa vaikuttivat hänen oikeutta koskevan näkökulmansa muutokseen.

Oikeus vallan efektinä: sodan ontologia

Itse asiassa Foucault'n 1970-luvun ääriantagonistinen nietzscheläinen vaihe sisälsi eräänlaisen teorian oikeudesta pelkkänä voimien taistelun efektinä. Samaan aikaan tapahtui myös muutos Foucault'n omassa poliittisessa aktiivisuudessa ja kyyniseksi syytetty historiallisten muodostelmien viileä analysoija muuttui aikakauden mukana radikaaliksi poliittiseksi militantiksi, joka hääräsi ahkerasti rasismin ja poliittisen sorron vastaisissa kampanjoissa. Foucault perusti vastarinnan tiedontahtoa edustavan vankiloiden informaatioryhmän, jonka intressinä oli taistella totuus ulos vankiloiden salaisesta vallan käytöstä. Sillä vaikka tuomistuimista oli tullut modernissa yhä julkisempia instituutiota, oli rangaistusinstituutioista tullut yhä salatumpia. "Vankiloista julkaistaan hyvin vähän tietoa; se on yksi yhteiskuntajärjestelmämme salatumpia alueita, yksi elämämme mustista laatikoista. Meillä on oikeus tietää ja haluamme tietää."[50] Vaikka ryhmä kuihtui myöhemmin, se toteutti osaltaan tehtävänsä ja edisti avoimempaa ja kriittisempää suhtautumista vankilalaitokseen. Foucault'n ajattelu siirtyi tuolloin myös materialistis-radikaalimpaan ja "sotaisimpaan" vaiheeseen ja hänen voidaan nähdä asettavan koettelun *matriisiin* sisältyvän voiman ja oikeuden samaistamisen

[49] Ks. Foucault, Michel: Kant ja moderni filosofia nykyisyyden ontologiana. Teoksessa Koivisto (toim.): *Mitä on Valistus*. Vastapaino, Tampere 1995.

[50] Lainattu teoksesta Eribon, Didier: *Michel Foucault*. Vastapaino, Tampere 1991.

myös oman näkemyksensä perustaksi.[51]

Foucault'n tarkoitus ei ollut oikeuttaa voimaa vaan nähdä kaikki oikeus voimien taistelun synnyttämänä. Oikeus on vallan efekti ja neutraalin oikeuden vaatimus ainoastaan pyrkimys naamioida ja oikeuttaa konkreettiset valtasuhteet. Tämän tähden Foucault on nähty koko oikeudellisen diskurssin kriitikkona.[52] Vuoden 1976 luennoissaan *Yhteiskuntaa on puolustettava*[53] Foucault etsi konfliktia painottavaa historiallis-poliittista diskurssia vastakohdaksi vallan juridis-diskursiiviselle esitykselle, joka esitti historian suvereenin ylivallan jatkumona ja tätä juhlivana esityksenä. Tätä vastaan Foucault etsi keskiajan lopussa nousevasta rotujen taistelun diskurssista vastahistoriaa, jolle suvereeni ei ole järjestyksen perusta vaan pyrkimys peittää vallan perustassa oleva orjuutus. Vastadiskurssille suvereenin asettama oikeus merkitsi konfliktin toisen osapuolen alistamista, väkivaltaa ja vallan anastusta. Se mikä voittajien näkökulmasta on oikeus on häviäjien näkökulmasta vääryys. Se mikä on toiselle ikuisen vallan oikeutettu jatkumo on toiselle vallan anastus ja oikeudenmukaisuuden tuhoutuminen. Siinä missä suvereenin diskurssi haluaa rauhoittaa ja vakauttaa annetun järjestyksen, vastahistoria vetoaa menetettyyn oikeudenmukaisuuteen ja vallankumouksselliseen järjestyksen kumoamiseen.

Juridisten fiktioiden sijaan vastahistoria korostaa konkreettisia alistamisen muotoja, sille subjekti ei ole lainsäätäjä-filosofi tai oikeuden puhemies vaan

---

[51] Foucault ajattelun taustalle alkaa muodostua nietzscheläinen voimien metafysiikka, joka on hyvin yhtenäinen Gilles Deleuzen 60-luvun alussa tekemän Nietzsche tulkinnan kanssa. Ks. Deleuze, Gilles: *Nietzsche and Philosophy*. The Athlone Press, London. 1983. Foucault'n kysymyksen asettelu lähtee Nietzschen *Moraalin genealogia* -teoksen pohjalta ja Foucault antaa tutkimusotteelleen genealogia nimen. Ks. mm. Foucault, Michel: Nietzsche, genealogia, historia. Teoksessa Foucault/Nietzcshe. Tutkijaliitto, Helsinki 1998. Nietzscheläisyydestä ks. myös Mika Ojakankaan edelliseen kirjoittama esipuhe.

[52] Esimerkiksi Luc Ferry ja Alan Renault ovat kuvanneet Foucault'n kuten myös Pierre Bourdieaun (oikeus vain sosiaalisen uusintamisen väline) ajattelua *antijuridistiseksi* ja haluavat palata oikeuksien kieleen ja olla jälleen oikeutetun vallan käyttäjiä. Foucault ei pidä oikeuttamatonta valtaa hyvänä vaan näkee vaarallisena myös poliittisen järjestelmän, joka tuudittuu edustamaan oikeutettua valtaa. Ferry ja Renault haluavat edustaa oikeutettua vastarintaa. Foucault taas näkee tämän kieltävän kaiken vastarinnan valtaa kohtaan, joka esittää itsensä oikeutettuna. Foucault'n ratkaisu perustuu myös filosofis-historialliseen analyysiin kuin taas Ferry ja Renault erottavat Foucault'n käsityksen sen analysoimasta historiallisesta tilanteesta ja käsittelevät sitä universaalina oikeusargumenttina. Deleuze on kritisoinut edellisten Foucault kritiikkiä. Keskustelusta ks. mm Ferry, Luc & Renault, Alan: Foucault. Teoksessa Lilla (toim.): *New French Thought*. Princeton University Press 1994. Deleuze, Gilles: *Foucault*. The Athlone Press, London 1988.

[53] Foucault, Michel: *Il faut défendre la société*. Gallimard, Paris 1997.

taisteleva subjekti, jonka totuus ja oikeus on aina strateginen, taistelun näkökulman tulos. Oikeus on ase konfliktissa. Von Clausewitzin lausuma käännetään ympäri ja politiikka on sodan jatkamista toisin keinoin.[54] Laki ei merkitse sodan torjumista, se ei synny luonnosta tai universaalista järjestä, vaan todellisista konflikteista, konkreettisista verilöylyistä ja valloituksista, joilla on historialliset päivämääränsä. Foucault'n tulkinnassa Thomas Hobbes ei ole sodan diskurssin edustaja vaan tämän tarkoitus on torjua sota vallan perustassa. Hobbesin luonnollinen sotatila ei ole todellinen vahvan ja heikon välinen sota vaan kuvitteellinen tasa-arvoisuudesta syntyvä sodan juridinen fiktio ja siksi suvereeni voidaan nähdä taistelevat osapuolet ylittäväksi kolmanneksi neutraaliksi periaatteeksi ja näin heidän yhteiseksi intressikseen.[55] Oikeuden tai tiedon universaali subjekti asetetaan aina peittämään perustaan itseensä liittyvä konflikti. Tämä juridis-filosofinen traditio kulkee Solonista Kantiin kieltäen poliittis-historiallisen voimasuhteiden diskurssin. Vaikka Foucault asettaa konfliktin diskurssin lähinnä poleemisena vastakäsitteenä ja näkee myös siinä ongelmia – moderni totalitarismi, natsismi ja stalinismi, on näiden kahden diskurssin yhdistämistä – näyttää hän 1970-luvulla strategisesti suosivan sodan diskurssia poliittisen toiminnan periaatteena. Oikeusjärjestelmä on vain materiaalisten taistelujen tulos.[56] Kyse ei ole kuitenkaan ideologisesta päällysrakenteesta vaan enemmänkin voimien konstellaatiosta, joka toimii jälleen vuorostaan uutena voimien taistelukenttänä. Antimarxistisesti materiaalisten voimasuhteiden vastakohta ei palaudu luokkien väliseksi vaan läpäisee kaikki historialliset toimijat.

Kuitenkin aikaisemmin vuonna 1972 käydyssä keskustelussa maolaisten kanssa Foucault on myös esittänyt oikeusjärjestelmän lähes puhtaana porvarillisen vallan hallitse ja hajauta -välineenä luokkataistelussa.[57] Foucault

---

[54] Sotateoreetikko Clausewitzin kuuluisan lauseen mukaan sota on politiikan jatkamista toisin keinoin. Sota pitää aina suhteuttaa välineenä sille merkityksen antavan politiikan näkökulmasta. ks. Von Clausewitz, Carl: *On War*. Penguin Classics 1982. Foucault'lle tämä lausuma haluaa peittää politiikan perustuvan sotaan ja hän haluaa kääntää Clausewitzin päälaelleen.

[55] Vaikka Hobbes puhuu valloituksella perustettavista valtioista niin edes näissä häviäjien puhdas alistaminen ei toimi valtio perustana vaan häviäjien kyky tunnistaa valloittaja poliittisena edustajana.

[56] Itse asiassa tämä näkemys on yleinen 1800-luvulla ja 1900-luvun vaihteessa eikä ainoastaan marxilaisille. Samoin sosiaalilainsäädännön idea perustuu intressien konfliktin ei lain asettamiseen oikeuden perustaan.

[57] Keskustelussa on kysymys kansanoikeudesta liittyen Ranskassa kesäkuun 1971 yrityksiin asettaa kansantuomioistuimia tuomitsemaan poliisia. Sartre oli ollut yhdessä mao-

vastusti maolaisten kannattamia kansantuomioistuimia, mutta ei suinkaan kansanoikeuden vaan tuomioistuimien vastustajana. Jälkimmäiset ovat porvarillis-valtiollinen väline tukahduttaa kansannousut. Kansantuomioistuimet ovat vastakkaisia kansanoikeudelliselle kansaa koskevien epäoikeudenmukaisuuksien politisaatiolle. Tässä yhteydessä Foucault esittää lyhyen oikeuskoneiston historian, jossa oikeusistuimet muodostuvat keskiajalta lähtien kansannousujen tukahduttajina. Foucault'n poleemista esitystä vastaan voitaisiin tosin esittää yhtä poleeminen päinvastainen argumentti.[58] Koska Foucault kuitenkin näkee oikeusjärjestelmät historiallisesti vallanpitäjien intressien välineenä, hän myös näkee kansan populaarin oikeuden olevan historiallisesti antijuridinen ja vastakkainen tuomioistuimelle. Porvarillisessa valtiossa tuomioistuin on porvareiden vallan väline. Vuoden 1972 hieman yksioikoisessa ilmapiirissä oikeusjärjestelmä pelkistyy porvarillisen luokkavoiman hajota ja hallitse välineeksi, joka auttaa porvaristoa jakamaan kansan työväestöön ja sen ulkopuolelle jäävään massaan. Massa eristetään työväestöstä ja siitä tehdään vaarallisen kumouksen lähde, jota oikeusjärjestelmä pyrkii kontrolloimaan. Tosin tuota vaarallista massaa myös käytetään työväestöä vastaan. Sen joukosta voidaan rekrytoida sotilaita työväestöä vastaan, se voidaan innostaa kolonialismiin ja asettaa kolonialisoituja vastaan tai sen joukosta voidaan palkata poliisit ja vanginvartijat valvomaan ja identifioimaan tuota samaa massaa. Oikeusjärjestelmä, tuomioistuimet ja rikoslaki ovat kaikki tapoja jakaa kansaa työ- ja pilkkaväestöön, luoda näiden välille vastakohtia ja sitten hallinnoida näitä ikään kuin kolmantena neutraalina osapuolena oikeusjärjestelmän kautta. Vallankumous voi tapahtua vain oikeuskoneiston radikaalilla hävittämisellä ja se ei saa luoda omaa byrokratiaa tai oikeusjärjestelmää. Kansanoikeus tuhotaan jos perustetaan kansantuomioistuimia. Ranskan vallankumous ja Pariisin kommuuni nousivat koko vanhaa oikeusjärjestelmää vastaan ja vallankumouksellisen toiminnan ensimmäinen päämäärä oli oikeusjärjestelmästä eroon pääseminen.

---

laisten kanssa järjestämässä kansantuomioistuinta Pohjois-Ranskan hiilikaivoskaupungissa ratkaisemaan kaivoksen johdon syyllisyyttä kaivosonnettomuuteen ja sen aiheuttamiin uhreihin. Tosin tässäkin Foucault vastusti Sartrelaista ajatusta intellektuellista kansan edustajana samoin kuin hän vastusti tuomioistuimia kansanoikeuden byrokratisaationa.

[58] Uusi oikeusdiskurssi voidaan nähdä myös juuri kansanvallan esiintuomisena ja kansan ainoana mahdollisuutena kontrolloida suvereenia. Nähdessään kaiken oikeuden suvereenin oikeutena, Foucault joutuu kieltämään oikeuden diskurssin merkityksen kansan taistelussa suvereenin ylivaltaa vastaan ja sen, että tietty oikeusdiskurssi toimi myös kansannousujen nostajana ja teki niiden tukahduttamisen vaikeammaksi.

Ajatus siitä että voi olla kolmas, neutraali osapuoli, yleensä tuomari tai intellektuelli edustamassa konfliktin sovittavaa kolmatta termiä oli tuohon aikaan Foucault'lle kamala ajatus ja väärä malli. Kolmannen termin sovittavaa dialektiikka vastaan asettuu siis binaarinen politisaatio ja eräänlainen jatkuva vallankumous. Tämä oli Foucault'n radikaalein oikeusjärjestelmän itsensä kritiikki, joka myöhemmin laantui. 80-luvulla Foucault ei enää esitä oikeusjärjestelmän hävittämistä vaan tuomioistuinten jatkuvaa kriittistä itsereflektiota. Samoin hän sanoo pitäneensä aina kansan oikeutta vaarallisena ajatuksena.

Oikeus vääryyden korjaamisena: virheen ontologia

Tiedontahto-teos on jo kritiikkiä sekä seksuaalivallankumouksellisia että koko yksinkertaista vallankumouksellista diskurssia vastaan. Tosin edelleen kritiikki kohdistuu vallankumouksellista ajattelua kohtaan, joka keskittyy valtiokoneiston haltuun ottamiseen eikä itse valtiollisen muodon tai elämäntavan kumoukseen tai joka esittää oman paremman järjestysutopiansa. Mutta samalla ajatus yhdestä suuresta kumouksesta tai suuresta vastakkain asettelusta häviää ja Foucault alleviivaa tosin jo aikaisemminkin painottamiaan paikallisen vastarinnan pisteitä ilman yhteyttä suurempaan nämä yhdistävään taisteluun. Rahvaan käsitteestä tulee ainoastaan hallinnan raja ja ehto, keskipakoinen elementti, joka on yhtä paljon työläisissä kuin porvareissa ja joka vieläpä vaatii aina hallintaa. Kun 1970-luvulla universaalin järjen ja oikeuden subjekti ilmeni Foucault'lle samana suvereenin universaalina subjektina, joka naamioi vallan konkreettiset taistelut, niin myöhäistuotannossaan hän alkoi tutkia erilaisia subjektin historiallisia muotoja ja ehtoja. Samoin Foucault ei puhu enää oikeuksien diskurssin hävittämisestä vaan tarpeesta kyseenalaistaa vanhoja ja luoda uusia oikeuksien käsitteitä.[59] Uusien oikeuksien vaatimukset, kuten oikeus omaan ruumiiseen ja elämään syntyvät ruumiiseen ja elämään kohdistuvan biovallan vastarintana. Tosin näissä on edelleen kyse lähinnä poleemisista vastakäsitteistä taistelussa elämään kohdistuvan vallan kanssa ei universaaliksi oletetuista oikeu-

---

[59] *Tiedontahto* merkitsee Foucault'n ja Gilles Deleuzen ajattelun etääntymistä. *Tarkkailla ja rangaista* -kirja sanoo vielä olevansa kaiken velkaa Deleuzen ja Guattarin *Anti-oidipus*-teokselle. Mutta *Tiedontahdon* ilmestyttyä Deleuze kirjoitti ettei enää ymmärrä mihin suuntaan Foucault on menossa. Ks. Deleuze, Gilles: Halu ja nautinto. *Tiede ja edistys* 2/1996.

den periaatteista. Positivistisen vallan ja oikeuden kritiikki ei kuitenkaan enää tule ääripositivistisesta materialististen voimien immanenssista vaan oikeusjärjestelmän ja vallan ehtoja kyseenalaistavasta kriittisen järjen projektista.[60] Viimeisissä kirjoituksissaan se merkitsi Foucault'lle kriittisistä analyysiä sellaisista länsimaisen järjen ja tiedon muodoista, jotka vaativat universaalia pätevyyttä, vaikka kehittyvät historiallisessa sattumanvaraisuudessa.[61] Kenties voisimme soveltaa tätä myös oikeuden diskurssiin. Tällöin kriittisen oikeuden ajattelun olisi kritisoitava historiallisessa sattumanvaraisuudessa kehittyvän oikeuden vaadetta universaalin pätevyyteen ja neutraalisuuteen omasta historiallisesta vallankäytöstään. Voitaisiinko tällöin historiallisista oikeuden ilmenemismuodoista erottaa koskaan ruumiillistumaton ylijäämä, Platonin oikeudenmukaisuus tai negatiivisen teologian transsendentti oikeus. Vaikka Foucault etääntyi ääriantagonistisesta materialismistaan, on vaikea nähdä häntä myöhemminkään tällaisen ajatuksen kannattajana.

Tiedontahdossa Foucault ei palannut transsendenttiin perustaan biovallan immanentteja teknologioita vastaan vaan asetti elämän hallintaa vastaan eräänlaisen vitaalisen periaatteen, jossa elämä kuitenkin aina pakenee valtaa. Yhdessä viimeisimmistä artikkeleistaan Foucault kuvasi tieteenhistorioitsija Georges Canguilhemia vitaaliseksi rationalistiksi, rationaaliseksi rationalismin analysoijaksi, joka oli samalla elämän virheen ja erehdyksen filosofi. Voimme itse asiassa kysyä, määrittikö Foucault tässä enemmän omaa ajatteluaan. Foucault'n mukaan 1800-luvulta lähtien vallalla on ollut kysymys totuuden ja elämän suhteesta, joka on korvannut kartesiolaisen kysymyksen subjektin suhteesta totuuteen. Myös Canguilhem asetti kysymyksen totuuden ja elämän suhteesta, mutta tälle elämä on perustaltaan se mikä kykenee virheeseen ja itse ihminen – kenties "perinnöllisen virheen" mutaation ainutkertainen tulos – on perustaltaan juuri erehtyvä ja virheellinen, se joka ei koskaan ole kotonaan omassa olemuksessaan. Näin vastakohta toden ja epätoden välillä, näiden erilainen arvottaminen sekä vallan vaikutukset, jotka erilaisissa yhteiskuntajärjestelmissä ja instituutioissa yhdistä-

---

[60] 1960-luvulla Foucault on kiinnostunut kuvittelukyvyn ja representaation teemasta. 1970-luvulla hän haluaa hävittää kaiken representaation ja esityksen antaen kuvittelukyvylle oikeuden vain vallan taistelun näkökulmasta. 1980-luvulla hän palaa jälleen elämän estetiikassa sekä reflektion että representaation positiiviseen arvottamiseen.

[61] Ks. La vie: expérience et la science. Teoksessa *Dits et écrits IV*. Gallimard, Paris 1994. Englanniksi Introduction to the Canguilhem. In Canguilhem, Georges: *The Normal and the Pathological*. Zone Books 1998.

vät ja jakavat tosia ja epätosia diskursseja, voitaisiin nähdä vain uusimpina ja paikallisina vastauksina itse virheen perustavaan mahdollisuuteen, joka tekee mahdottomaksi vapauttaa tai saavuttaa lopullista totuutta. Kaiken elämän tiedollisen ja poliittisen haltuunoton alla sen omana mahdollisuusehtona on elämän perustava kyky virheeseen.

Jos sovellamme samaa ajatusta oikeuteen, niin kaikkien historiallisten oikeuden muotojen – erilaisten historiallisten oikeutettu/epäoikeutettu jakojen – perustalla ei olisi koskaan toteutumaton oikeudenmukaisuuden ihanne vaan aina yhä uudelleen ilmaantuva vääryyden kokemus. Oikeus sen erilaisissa historiallisissa muodoissa syntyisi vaateena vastata tuohon vääryyden kokemukseen, mutta samalla yksikään oikeusjärjestelmä ei voisi olla itsessään tuosta vääryydestä vapaa vaan synnyttäisi omia vääryyden muotoja. Vääryys tulisi ennen oikeudenmukaisuutta tai lakia eikä laki tai oikeudenmukaisuus ennen vääryyttä. Oikeuden ajattelu ei merkitsisi positivististen oikeuksien itsestään selvyyttä, tai aina transsendentiksi jäävän todellisen oikeudenmukaisuuden tavoittelua vaan vääryyden kokemuksen kanssa painimista. Foucault ei varsinaisesti koskaan kirjoittanut mitään tällaista, mutta ajatus vääryyden oikeudellisesta ontologiasta näyttää versovan uudenlaisen oikeuden ajattelun mahdollisuuden siemenenä hänen viimeisten kirjoitustensa rivien välissä.

---

[62] Näistä *Tarkkailla ja rangaista* -teoksen käännös on käsitteellisesti hieman harhaanjohtava, joten lukijan kannattaa pitää rinnalla myös ranskalaista alkuteosta tai muita käännöksiä.

Lähteet

von Clausewitz, Carl: *On War*. Penguin Classics 1982.

Deleuze, Gilles: *Nietzsche and Philosophy*. The Athlone Press, London 1983.

Deleuze, Gilles: *Foucault*. The Athlone Press. London 1988.

Deleuze, Gilles: *Negotiations*. Columbia University Press 1995.

Deleuze, Gilles: Halu ja nautinto. *Tiede ja edistys* 2/1996.

Eribon, Didier: *Michel Foucault*. Vastapaino, Tampere 1991.

Ewald, François: *Histoire de l'état providence*. Grasset 1986.

Ferry & Renault: Foucault. Teoksessa. Lilla (toim.): *New French Thought*. Princeton University Press 1994.

Foucault, Michel: *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris 1966.

Foucault, Michel: *Archaeology of knowledge*. Tavistock Publications, London 1972.

Foucault, Michel: *Histoire de la folie á l'âge classique*. Gallimard, Paris 1972.

Foucault, Michel: *The Birth of the Clinic*. Random house, N.Y. 1975.

Foucault, Michel: *Power/Knowledge*. Pantheon Books, N.Y. 1980.

Foucault, Michel: *Foucault Live*. Semiotexte 1989.

Foucault, Michel: Dream, Imagination and Existence. In Biswanger: *Dream and Existence*. Humanities Press International 1992.

Foucault, Michel: *Dits et écrits I–IV*, Éditions Gallimard, Paris 1994.

Foucault, Michel / Florence, Maurice: Foucault, Michel 1926–. Teoksessa *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge University Press 1994.

Foucault, Michel: Kant ja moderni filosofia nykyisyyden ontologiana. Teoksessa Koivisto (toim.): *Mitä on Valistus*. Vastapaino, Tampere 1995.

Foucault, Michel: *Il faut défendre la société*. Gallimard, Paris 1997.

Foucault, Michel: Tiedontahto. Teoksessa *Seksuaalisuuden historia*. Gaudeamus, Helsinki 1998.

Foucault, Michel: Nietzsche, Genealogia, Historia. Teoksessa Foucault, Michel: *Foucault/Nietzsche*. Tutkijaliitto, Helsinki 1998.

Foucault, Michel: *Tarkkailla ja rangaista*. Otava, Keuruu 2000a.

Foucault, Michel: *Power*. The New Press. N.Y. 2000b.

Husserl, Edmund: Origin of geometry. Teoksessa The Crisis of European Sciences. Northwestern University Press 1970.

Hobbes, Thomas: Leviathan. Vastapaino, Tampere 1999.

Koivusalo, Markku: Elämän politiikasta eli katsaus biovallan teemaan. Teoksessa Roos & Hoikkala (toim.): *Elämän politiikka*. Gaudeamus, Helsinki 1998.

Koivusalo, Markku: The Biopolitical Displacement. Teoks. Hänninen & Vähämäki (toim.): *Displacement of Politics*. Sophi, Jyväskylä 2000.

Lévêque & Vidal Naquet: *Cleisthenes the Athenian*. Humanities Press 1997.

Locke, John: *Tutkielma hallitusvallasta*. Gaudeamus, Helsinki 1995.

Minkkinen, Panu: Tiedon oikeudellinen muoto. *Tiede ja Edistys* 2/1996.

Ojakangas, Mika: Michel Foucault, yksinkertaisesti nietzscheläinen. Teoksessa Foucault; Michel: *Foucault/Nietzsche*. Tutkijaliitto, Helsinki 1998.

Kirjallisuutta

Foucault'n 1970- ja 1980-luvun keskeiset teokset; *Tarkkailla ja rangaista*. Otava, Helsinki 2000 (1980) ja kaikki kolme seksuaalisuuden historian osaa (*Seksuaalisuuden historia*. Gaudeamus, Helsinki 1998) ovat saatavilla suomeksi. Molemmissa on Ilpo Helénin valaisevat jälkisanat. Myös Foucault'n Nietzscheä käsittelevät esseet on julkaistu suomeksi (*Foucault/ Nietzsche*. Tutkijaliitto, Helsinki 1998) Mika Ojakankaan johdannon kera.[62] Myös artikkelit Rajallinen järjestelmä kohtaa rajattoman vaatimuksen (Teoksessa *Hyvinvointivaltion tragedia*. Gaudeamus, Helsinki 1995) sekä Kant ja moderni filosofia nykyisyyden ontologiana (Teoksessa *Mitä on valistus*. Vastapaino, Tampere 1995) sekä osa kirjasta *Tämä ei ole piippu* on julkaistu suomeksi Taide-lehdessä. *Sanoja ja asioita* ollaan kääntämässä suomeksi.

Kaikki Foucault'n teokset (*Hulluuden historia* lyhennettynä) ja suuri määrä artikkeleita ja haastatteluja on saatavilla englanniksi. Viimeaikoina artikkeleita on koottu sarjaan *Essential works of Foucault 1954–1984*. Foucault'n artikkelit, haastattelut ja lehtijutut on koottu Defertin ja Ewaldin toimittamaan Gallimardin julkaisemaan sarjaan Foucault, Michel: *Dits et écrits 1954–1988*. Gallimard julkaisee myös kaikki Foucault'n *Collège de Francen* luennot sarjassa Foucault, Michel: *Cours au Collège de France*. Näistä on tähän mennessä ilmestynyt luennot vuosilta 1974–1976 (*Les Anormaux* ja *Il faut défendre la société*) ja 1981–1982 (*L'herméneutique du sujet*).

Suomalaisia esityksiä Foucault'n ajatteluun ovat mm. Martin Kuschin *Tiedon kentät ja kerrostumat* (Prometheus 1993), joka rakentaa Foucault'n tieteentutkimuksen metodia analyyttisen filosofian kanssa yhteismitalliseksi. Foucault'n vaikutusta filosofisesti orientoituneeseen yhteiskuntateoriaan käsittelee Ilpo Helén artikkelissaan Michel Foucault'n valta-analytiikka. (Teoksessa Heiskala (toim.): *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Gaudeamus, Helsinki 1994). *Tiede ja edistys* -lehdessä on julkaistu useita Foucault'ta koskevia artikkeleita; mm. Dreufysin ja Rabinowin Mitä on täysi ikäisyys? -essee, Mika Ojakankaan Genealogiasta (*Tiede ja edistys* 4/92), Foucault-tutkijoiden (mm. Kai Erikson, Heini Hakosalo, Johanna Oksala, Mauno Pere, Tuija Pulkkinen, Pia Sivenius) arviointeja seksuaalisuuden historiasta (*Tiede ja edistys* 1/99), Markku Koivusalon artikkeli Sukututkijan jäämistö (*Tiede ja edistys* 4/98) ja paljon muuta. Oikeusfilosofian näkökulmasta Foucault'ta tarkastelee Panu Minkkinen artikkelissa Tiedon oikeudellinen muoto (*Tiede ja edistys* 2/96).

Maailmalla on valtavasti Foucault-kirjallisuutta ja artikkelikokoelmia, joista voidaan mainita mm. *Foucault: A Critical Reader*. Basil Blackwell 1986 ja *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge Univesity Press 1994. Samoin on valtavasti kirjallisuutta, joka pohtii Foucault'n suhdetta filosofiaan, historiaan, feminismiin, lääketieteeseen, kirjallisuuteen, oikeuteen – lähes kaikkeen mahdolliseen. Omaperäisin esitys on Gilles Deleuzen kirja *Foucault*. Minuit, Paris 1986. Klassinen johdantoteos on H. Dreufysin ja P. Rabinowin *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hernemeutics*. Chicago University Press 1983. Hyvä perusteos Foucault'n filosofisesta puolesta on Béatrice Hanin *L'ontologie manguée de Michel Foucault*. Erilaisia näkemyksiä Foucault'sta tarjoaa tämän kuoleman jälkeen pidetyn seminaarin esitykset kokoava *Michel Foucault philosophe*. Éditions du Seuil, Paris 1998. Foucault'n hallintotekniikoiden analyysin tematiikkaa seuraavien tutkijoiden eräänlainen raamattu on ollut Burchell, Gordon, Miller (toim.): *The Foucault Effect*. Harvester Wheatsheaf 1991. Vastaavaa keskustelua on käyty *Economy and Society* -lehdessä. François Ewaldin *L'État Providence*. Bernard Grasset 1986 on Foucault'sta inspiroitunut tutkimus hyvinvointivaltion oikeusjärjestelmästä, erityisesti sosiaalioikeudesta ja vakuutusteknologioista.

Eerik Lagerspetz

12 Ronald Dworkin

Yhdysvaltalainen, pitkään Oxfordissa työskennellyt Ronald Dworkin (1931–) on luultavasti vaikutusvaltaisin elossa oleva englanninkielinen oikeusfilosofi. Kuusikymmentäluvun lopulla ja seitsemänkymmentäluvun alussa Dworkin julkaisi sarjan artikkeleita jotka on koottu teokseen *Taking Rights Seriously* (Duckworth 1977, korjattu laitos 1978). Tätä kirjaa voidaan yhä pitää Dworkinin pääteoksena; joka tapauksessa se vakiinnutti hänen maineensa eräänä maailman johtavista oikeusfilosofeista. Dworkin on toiminut professorina sekä New York Universityn Law Schoolissa että Oxfordissa, jossa hän peri H. L. A. Hartin oppituolin. Dworkinin myöhempiä teoksia ovat *A Matter of Principle* (Harvard University Press 1985), niinikään artikkelikokoelma; yhtenäinen monografia *Law's Empire* (Fontana Press 1986), joka on poliittisen filosofian kannalta kiinnostavin, ja *The Law of Freedom* (Oxford University Press 1996).

Dworkinin kritiikin maalina on brittiläinen oikeuspositivismi, erityisesti sen sofistikoiduin muoto, jonka H. L. A. Hart esitti klassisessa teoksessaan *The Concept of Law*[1]. Vaikka Dworkin on tullut tunnetuksi nimenomaan positivismin kriitikkona, hartilainen positivismi – yhdessä amerikkalaisen valtiosääntöoikeudellisen liberalismin kanssa – on asettanut hänen teoriansa koordinaatit. Muut oikeusteoreettiset suuntaukset, esimerkiksi luonnonoikeus, oikeudellinen realismi, mannermaiset suuntaukset ja kriittinen oikeusteoria, ovat jääneet hänelle vieraammiksi, vaikka hän niitä ajoittain kommentoikin. Myös tyylillisesti Dworkinin kirjoitukset jatkavat lingvistisesti orientoituneen oikeusfilosofian perinteitä: ne ovat eleganttia, usein pettävänkin helppolukuista normaaliproosaa joka karttaa formalismeja ja teknisyyttä ja pitää oppineet viittaukset kurissa. Dworkinin laaja artikkelituotanto sisältää runsaasti puheenvuoroja jotka on suunnattu laajemmalle akateemiselle yleisölle.

---

[1] Hart, Herbert L. A.: *The Concept of Law*. Clarendon Press, Oxford, 1961.

Periaatteet ja yhden ratkaisun oppi

Dworkinin perusideoiden ymmärtämiseksi on syytä tarkastella lyhyesti sitä positivismin versiota jota vastaan hänen kritiikkinsä suuntautuu. Hartilaisen positivismin mukaan (1) oikeus on ennen kaikkea *sääntöjen* järjestelmä. (2) Sen kriteerinä, kuuluuko jokin sääntö oikeusjärjestykseen vai ei, on tunnistussääntö (*the rule of recognition*). Tämän perimmäisen säännön olemassaolo on sosiaalinen tosiasia, ei moraalinen arvostelma (kuten luonnonoikeudellisissa teorioissa) tai episteeminen presuppositio (kuten Kelsenin perusnormi). Yleisesti säännöt voivat olla voimassa joko "suoraan", sosiaalisina käytäntöinä, tai sitten jonkin normatiivisen järjestyksen osana. Tunnistussääntö ankkuroi normatiivisen järjestyksen sosiaaliseen todellisuuteen. (3) Oikeusjärjestys on irredusoitumattomasti normatiivinen. Sen olemassaolo edellyttää tietynlaista toimintaa ja tiettyjä instituutioita, mutta sen olemassaoloa ei voi palauttaa käyttäytymistä koskeviin säännönmukaisuuksiin. (4) Tähän normatiivisuuteen kuuluu mahdollisuus omaksua *sisäinen näkökulma* suhteessa oikeusjärjestykseen. Oikeutta *voi* tarkastella myös ulkoisesti, esimerkiksi käyttäytymistä koskevina säännönmukaisuuksina, mutta tällainen tarkastelu jää aina vajavaiseksi. (5) Jos tunnistussäännön tunnistamat säännöt eivät jossakin tilanteessa yksiselitteisesti kerro miten pitää toimia (esim. miten tuomarin pitää ratkaista käsillä oleva tapaus), toimijoiden on sovellettava omaa harkintaansa. Tätä harkintaa ei voi enää perustella oikeussäännöistä itsestään käsin. Koska kieli on väistämättä luonteeltaan avoin, jokaisessa oikeusjärjestyksessä väistämättä jää tilaa harkinnalle[2].

Dworkinin perusnäkemystä voi luonnehtia seuraavasti: Hän hyväksyy hartilaisen näkemyksen oikeusjärjestyksen väistämättömästä normatiivisuudesta ja sisäisen näkökulman ensisijaisuudesta (teesit (3) ja (4)). Mutta hänen käsityksensä mukaan nämä seikat ovat ristiriidassa sen kanssa, että tuomioistuimet voisivat ongelmallisissa tapauksissa soveltaa oikeusjärjestyksestä riippumattomia ja tässä mielessä "mielivaltaisia" kriteerejä, eli hän hylkää teesin (5). Koska kuitenkin on kiistatonta että oikeussäännöt – kirjoitettu laki ja ennakkotapaukset – ovat toisinaan riittämättömiä ratkaisujen perustaksi, oikeusjärjestys ei voi koostua vain säännöistä, vaan sen on sisällettävä muutakin. Toisin sanoen, hartilainen teesi (1) oikeudesta pelk-

---

[2] Hart 1961, *passim*. Katso myös Lagerspetz, Eerik: *The Opposite Mirrors. An Essay on the Conventionalist Theory of Institutions*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1995, luku 7.

kien sääntöjen järjestelmänä on hylättävä. Mutta silloin tulee epäilyksenalaiseksi myös se ajatus, että olisi olemassa yksikäsitteinen ja puhtaasti faktuaalinen testi sille, kuuluuko jokin normi oikeusjärjestykseen vai ei, eli myös teesi (2) on hylättävä. Hieman yksinkertaistaen voimme sanoa, että Dworkinin mukaan hartilaisen positivismin ajatus oikeuden normatiivisuudesta ja sisäisen näkökulman ensisijaisuudesta ovat ristiriidassa sen positivistisen perusteesin kanssa jonka mukaan oikeus perustuu vain sosiaalisiin tosiasioihin[3].

Asian selventämiseksi voimme tarkastella lähemmin sääntöjen ja harkinnan välistä suhdetta. Dworkinin esimerkki on seuraava: oletetaan sääntö, jonka mukaan miesten on otettava hattu päästään astuessaan kirkkoon. Tämäkin yksinkertainen sääntö voi johtaa tulkintaongelmaan. Onko myös pikkuvauvojen myssyt riisuttava? Minkä ikäisiä lapsia sääntö koskee? Hartin näkemyksessä säännön olemassaolo perustuu perimmältään sosiaalisiin tosiasioihin. Yksinkertaistaen, sääntö on olemassa jos ihmiset mieltävät sen itseään velvoittavaksi, ja käyttävät sitä oman ja toistensa toiminnan kritisointiin, perustelemiseen jne. Kehittyneessä oikeusjärjestyksessä tämä ei ole välttämätöntä jokaisen säännön kohdalla – riittää että kaikki säännöt ovat palautettavissa joihinkin toisiin sääntöihin, viime kädessä tunnistussääntöön, joilla on nämä ominaisuudet. Mutta yksittäinen sääntö, esimerkiksi hattujen riisumista koskeva, on olemassa vain jossakin yhteisössä tunnustettuna normatiivisena käytäntönä. Jos pikkuvauvojen myssyistä ei ole yksimielisyyttä, vanhemmat kirkkoon mennessään joutuvat soveltamaan säännöistä riippumatonta harkintaa siinä missä kiperää tapausta ratkova tuomarikin.

Dworkinin mielestä tämä kuvaus unohtaa jotakin keskeistä. Ihmiset voivat kiistellä aidosti säännöistä, esimerkiksi siitä, olisiko vauvojen myssyt riisuttava kirkossa. Mistä he tällöin kiistelevät? Sanoessaan että tietyssä tilanteessa olisi toimittava tietyllä tavalla he eivät väitä että sääntö sosiaalisena tosiasiana vallitsisi – jos se vallitsisi, siitä ei tarvitsisi kiistellä. Tässä mielessä lain tai arkisten käyttäytymissääntöjen tulkintaa koskeva keskustelu muistuttaa moraalista keskustelua. Sanoessamme, että lakia tulisi tietyssä epäselvässä tapauksessa soveltaa tietyllä tavalla, tai että myös pikkulasten tulisi kirkkoon astuessaan ottaa myssy päästään, emme sano että

---

[3] Dworkin, Ronald: *Taking Rights Seriously The second, corrcted impression*. Duckworth, London 1994 (1978), luvut 2.–4.

tiettyä käytäntöä tosiasiallisesti aina noudatetaan, vaan että sitä pitäisi noudattaa. Mutta toisin kuin moraalista keskusteltaessa, emme ole tällöin vain esittämässä, että *meidän oman yksityisen näkemyksemme mukaan* olisi toimittava tietyllä tavalla. Väitämme, että tietyt normatiiviset johtopäätökset seuraavat niistä normatiivisista olettamuksista jotka keskustelun osapuolet jakavat, esimerkiksi laista tai etiketistä. Nämä johtopäätökset seuraavat riippumatta siitä, ymmärtävätkö kiistan osapuolet tämän. Tässä mielessä meillä ei useinkaan ole harkinnan mahdollisuutta[4].

Termiä "harkinta" voidaan käyttää useammassa mielessä. Triviaalissa mielessä kaikki sääntöjen ja normatiivisten standardien soveltaminen edellyttää harkintaa, koska ne eivät toteuta itseään. Tämä *triviaali* harkinta on erotettava *heikosta harkinnasta*. Jossakin tilanteessa laki voi sallia tuomarille harkinnan vapauden esimerkiksi rangaistuksen mitoittamisen suhteen. Hartilaisen positivismin kannalta relevantti käsite on kuitenkin *vahva harkinta*: normatiivisten standardien puuttuminen. Tällöin oikeusjärjestyksen sisällöstä ei voi päätellä, olisiko esimerkiksi syytetty tuomittava rangaistukseen vai ei. Dworkinin mukaan vahvan harkinnan mahdollisuus on kuitenkin kehittyneistä oikeusjärjestyksistä poissuljettu. Jokaiseen oikeudelliseen ongelmaan on olemassa oikea ratkaisu[5].

Voimme täsmentää yllä esitettyä argumenttia. Kehittyneissä oikeusjärjestyksissä tuomarilla on velvollisuus tehdä päätös, ratkaista juttu suuntaan tai toiseen. Tämä päätös on perusteltava, ja kehittyneisiin oikeusjärjestyksiin kuuluu ajatus, jonka mukaan perustelujen on liityttävä lakiin, ei tuomarin henkilökohtaisesti hyväksymiin näkemyksiin. Sekä velvollisuus ratkaista juttu että velvollisuus perustella ratkaisu laista käsin liittyvät osapuolten oikeuksiin, ja viime kädessä kehittyneen oikeusjärjestyksen rooliin. Kehittyneen oikeusjärjestyksen tehtäviin kuuluu tarjota normatiivisesti perusteltu ratkaisu esille nouseviin kiistoihin. Mutta koska säännöt Hartin tarkoittamassa mielessä eivät tällaista perustelua aina tarjoa, oikeusjärjestyksen on koostuttava muustakin kuin säännöistä, nimittäin *periaatteista*. Periaatteet ovat välttämätön osa kehittynyttä oikeusjärjestystä. Ne ohjaavat sääntöjen tulkintaa ja täyttävät niiden jättämät aukot. Ne takaavat sen, että jokaiseen oikeudelliseen ongelmaan on olemassa yksi ja vain yksi ratkaisu, joka saa tukensa oikeusjärjestyksestä itsestään. Tällöin vahvaa harkintaa ei

---

[4] Dworkin 1994 (1978), s. 50–55.

[5] Dworkin 1994 (1978) ja Dworkin, Ronald: *A Matter of Principle*.Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1985, luku 5.

ole. Tuomarilla on *velvollisuus* tulkita oikeudellinen materiaali – säännöt ja periaatteet – siten, että harkinnalle ei jää tilaa.

Näin tulkittuna yhden oikean ratkaisun oppi on tietynlainen *presuppositio* joka liittyy tuomioistuimien suorittaman laintulkinnan luonteeseen. Sitä ei voi perustella empiirisesti; se ei liioin ole mikään loogis-metafyysinen oletamus. Se on eräässä mielessä sekä tiedollinen että eettinen vaatimus. Modernissa oikeusjärjestyksessä tuomarin velvollisuus on konstruoida ratkaisu annetusta materiaalista. Hän ei voi vain ilmoittaa, että koska laki on puutteellinen, hän kieltäytyy tekemästä ratkaisua, tai ratkaisee asian henkilökohtaisista mieltymyksistään tai joistakin laista riippumattomista seikoista käsin. Voimme kuvitella oikeusjärjestyksen jossa tämä olisi mahdollista, mutta se ei olisi moderni oikeusjärjestys.

Millaisia ovat periaatteet? On tärkeää huomata, että vaikka ne ovat eräässä mielessä moraalisääntöjä, ne eivät ole oikeusjärjestyksestä riippumattomia. Dworkin ei ole luonnonoikeusteoreetikko sen enempää kuin positivistikaan: hän etsii kolmatta tietä. Periaatteilla on *institutionaalinen tuki*: määrätyn periaatteen voimassaolo voidaan perustella viittaamalla aiempiin tuomioistuinratkaisuihin, perustuslakiin kirjattuihin periaatteisiin ja lainsäädäntöön. Periaatteet voivat olla kirjattuja lakiin, mutta niiden ei tarvitse olla sitä. Niiden voimassaololle ei ole yksikäsitteistä testiä. Toisin kuin säännöt, periaatteet eivät ole tai ole olematta valideja. Niillä on tietty *paino*, ne modifioivat sääntöjä ja toisia periaatteita. Lopuksi, modernin oikeusjärjestyksen tyypilliset periaatteet liittyvät olennaisesti kansalaisten *oikeuksiin*.

Jos hyväksymme sen mahdollisuuden että oikeussääntöjen kokonaisuus olla aukollinen, ristiriitainen tai epäselvä, ja että tuomarilla on silti velvollisuus päättää juttu, miksi tarvitsemme nimenomaan periaatteita ratkaisemaan hankalat tapaukset? Mikä olisi vaihtoehto? Esimerkiksi utilitaristi voisi ehdottaa, että hankalissa tapauksissa meidän olisi pyrittävä valitsemaan vaihtoehto, joka maksimoisi yleisen hyvän. Mutta tällöin meillä olisi ainakin yksi periaate: maksimoi yleinen hyvä. Jokainen tapa täyttää lain aukot voidaan muotoilla periaatteeksi. Mutta yleisen hyvän maksimoinnin periaate ei ole erityisen uskottava ehdokas ainoaksi oikeudelliseksi periaatteeksi. On vaikea uskoa, että sille löytyisi vaadittua institutionaalista tukea mistään modernista oikeusjärjestyksestä. Dworkinin liberaalin näkökulman mukaan modernin oikeusjärjestyksen perusperiaatteet liittyvät kansalaisten oikeuksiin. Tämä on kontingentti seikka. Ei ole selvää, että mitä tahansa oikeusjärjestystä, esimerkiksi tiukasti islamin lakiin perustuvaa, voitaisiin tulkita tällä tavoin. Teoksessa *Law's Empire* Dworkin laajentaa ja täs-

mentää *Taking Rights Seriously* -teoksessa esitettyä näkemystä, ja painottaa nimenomaan tulkinnan roolia. Hänen perusnäkemyksensä eivät kuitenkaan muutu. Laintulkinta on tietyn sosiaalisen käytännön *sisäistä* tulkintaa (tässäkin näkyy tietty hartilainen juonne) ja sellaisena osallistuvaa (*engaged*) – tuomari ei ole kuin sosiologi tai historioitsija, joka pyrkii ulkopuolisena rekonstruoimaan täysin annettua käytäntöä. Laintulkinnan peruskysymys ei ole "mitä muut (esim. viranomaiset) uskovat tai tarkoittavat", ei liioin "mitä minä uskon tai tarkoitan" vaan "mitä *me* – tietyn käytännön osallistujina – uskomme tai tarkoitamme".

Law's Empire selventää myös kysymystä lainsäätäjän tavoitteista tulkinnan ohjenuorana. Kun laki näyttää olevan epäselvä tai aukollinen, tuntuisi luontevalta ajatella että lainsäätäjän itsensä tehtävä olisi täyttää aukot. Tämä ajatus näyttää suoraan seuraavan lainsäädännön ja lainsoveltajien välisestä työnjaosta, ja Ranskan vallankumouksen aikana esitettiinkin, että epäselvissä tapauksissa tuomarin velvollisuus olisi kirjaimellisesti kääntyä lainsäätäjien puoleen. Koska melkoinen osa voimassa olevista laeista on säädetty jo aikoja sitten, ei alkuperäisen säädöksen laatijoita ja hyväksyjiä useinkaan ole mahdollista konsultoida; ja vaikka olisikin, ei ole automaattisesti selvää, että he pystyisivät antamaan omista aiemmista tavoitteistaan paremman tulkinnan kuin tuomioistuin. Lainsäätäjän tavoitteiden pohtiminen merkitsee kontrafaktuaalisen kysymyksen asettamista: jos esimerkiksi voimassa oleva laki yksityisyyden suojasta ei sano mitään toisten sähköpostin luvattomasta lukemisesta (siitä yksinkertaisesta syystä että lakia säädettäessä ei sähköpostista oltu vielä kuultu mitään) olisiko lainsäätäjä lakia laatiessaan kriminalisoinut sähköpostin luvattoman lukemisen, *jos* mahdollisuus olisi ollut olemassa?

Dworkin huomauttaa, että tällaisiin kontrafaktuaalisiin kysymyksiin vastaaminen ei voi edellyttää lainsäätäjien (esim. kansanedustajien) psykologisen tilan tuntemista. Siitä emme voi tietää paljonkaan; ja vaikka voisimme, lainsäätäjien mielenliikkeiden ja henkilökohtaisten motiivien tuntemisesta emme pystyisi millään järkevällä tavalla päättelemään lain sisältöä. Aktuaaliset lainsäätäjät (esimerkiksi kansanedustajat) saattoivat äänestää kyseisen lain puolesta joistakin satunnaisista ja lain tulkinnan kannalta irrelevanteista syistä, esimerkiksi kalastellakseen ääniä. Meitä kiinnostaa vain kyseisen lainsäädäntöaktin *julkinen* merkitys. Lainsäätäjän "tarkoitus" tai "aikomus" on tulkittava epäpsykologisesti, institutionaalisesti. Lainsäätäjät ovat lakia säätäessään *sitoutuneet* tiettyihin tavoitteisiin, esimerkiksi yksityiselämän suojaan. Tulkitessamme näitä sitoumuksia päädym-

me takaisin yllä esitettyyn teesiin periaatteisiin perustuvista oikeuksista lain "aukkojen" täyttäjinä[6].

Teoria oikeuksista

Mihin oikeudet sitten perustuvat? Eri oikeusteoreetikot ovat vastanneet tähän kysymykseen eri tavoin. Voimme ajatella että ne perustuvat viime kädessä kaikesta positiivisesta oikeudesta riippumattomaan moraalilakiin. Toisaalta voimme hylätä kaiken puheen moraalisista oikeuksista ja pyrkiä palauttamaan oikeudet positiivisiin oikeuslähteisiin, esimerkiksi kansainvälisiin ihmisoikeusasiakirjoihin. Dworkin kannattaa jälleen kolmatta vaihtoehtoa. Tarkemmin sanoen, *konkreettisen laintulkinnan kannalta relevantit oikeudet* eivät löydy suoraan kirjoitetusta laista sen enempää kuin ihmiskunnan yhteisestä moraalitajunnasta. Ne ovat oikeusjärjestyksestä riippuvaisia, mutta moderneihin oikeusjärjestyksiin sisältyy väistämättä yhteinen aines, tunnustivatpa lainsäätäjät ja tuomarit sitä tietyllä hetkellä tai eivät. Voimme ottaa esimerkiksi Yhdysvaltain etelävaltioiden orjuuden, joka jatkui lähes sata vuotta Yhdysvaltain perustamisen ja perustuslain hyväksymisen jälkeen. Perustuslakia hyväksyttäessä orjuus oli kiistelty kysymys. Koska lainsäätäjät eivät siihen puuttuneet, on luontevaa ajatella, että perustuslaki salli orjuuden. Dworkinin teorian mukaan tämä on kuitenkin väärä päätelmä. Orjuus oli selkeästi ristiriidassa perustuslain ja muun lainsäädännön vapautta ja tasa-arvoa korostavan luonteen kanssa. Se, että lainsäätäjät ja tuomioistuimet eivät siihen puuttuneet, osoitti että näillä oli väärä teoria Yhdysvaltain oikeusjärjestyksen luonteesta ja siihen liittyvien periaatteiden vaatimuksista. He eivät vain tehneet moraalista virhettä; he tulkitsivat väärin lakia.

Hieman yllättävästi, Dworkinin teoria oikeuksista muistuttaa Hegelin ja hänen seuraajiensa näkemystä oikeuden luonteesta. Oikeudet eivät Hegelillä sen enempää kuin Dworkinillakaan ole "luonnollisia" tai "ikuisia", mutta ne eivät liioin ole vain riippuvaisia viranomaisten tai lainsäätäjien kulloisistakin ratkaisuista. Lakiin liittyvät johdonmukaisuuden ja rationaalisuuden vaatimukset edellyttävät, että tietyssä kehitysvaiheessa kansalaisille on tunnustettava tietyt oikeudet. Lain omasta luonteesta seuraa, että lainsäätä-

---

[6] Dworkin 1986, s. 317–337.

jä ei voi mielivaltaisesti rajoittaa oikeuksien alaa tai myöntää niitä valikoiden. Asia käy hieman selvemmäksi jos vertaamme orjuutta kahdessa oikeusjärjestyksessä: 1800-luvun alun Yhdysvalloissa ja antiikin Roomassa. Luonnonoikeusteoreetikko sanoisi, että koska orjuus on aina moraalisesti väärin, se oli kummassakin oikeusjärjestyksessä myös lainvastaista, sanoipa kirjoitettu laki mitä hyvänsä. Positivistin mielestä orjuutta koskevat moraaliset ja juridiset arvostelmat ovat erillisiä asioita: koska kummassakin oikeusjärjestyksessä orjuus tosiasiallisesti sallittiin, se oli lainmukaista. Sekä Dworkin että Hegel voisivat sanoa, että orjuus oli selvästi lainmukaista antiikin Roomassa, mutta ei välttämättä 1800-luvun Yhdysvalloissa. Vaikka Yhdysvaltain laki ei kieltänyt orjuutta, oikeusjärjestyksen rationaalinen rekonstruktio voisi osoittaa, että Yhdysvaltain viranomaiset toimivat hyväksymiensä perusperiaatteiden vastaisesti salliessaan sen.

Dworkinin näkökulma on selkeästi lain tulkitsijan näkökulma, ja tässä mielessä vahvasti antimetafyysinen. Hän pyrkii sulkeistamaan useimmat lain ontologiaan tai oikeuslauseiden totuuteen liittyvät kysymykset – tässä suhteessa kontrasti mannermaisiin oikeusteorioihin, sekä luonnonoikeudellisiin että positivistisiin, on erityisen selvä. Tämä näkyy selvästi hänen totuusteoriassaan. Dworkinin mukaan "totuus" on – ainakin oikeudellisissa yhteyksissä – redundantti käsite. Jos sanomme "Väite, että tilanteessa C tulisi tehdä A, on tosi" tai vielä vahvemmin "Väite, että tilanteessa C tulisi tehdä A, on *objektiivisesti/absoluuttisesti* tosi", emme oikeastaan sano muuta kuin että tilanteessa C tulisi tehdä A. Kaikki filosofiset kiistat totuuden luonteesta tai lakia koskevien väitteiden objektiivisuudesta ovat lain tulkinnan kannalta irrelevantteja, koska ne eivät lisää mitään sisällöllisiin väitteisiimme. Me joudumme argumentoimaan väitteiden puolesta ja toisia vastaan, ja pyrimme hyväksymään mahdollisimman perusteltuja väitteitä ja hylkäämään huonommin perustellut. "Tosi" tai "objektiivinen" teoria laista on yksinkertaisesti parhaiten argumentoitu teoria. Toisin kuin monet muut modernin oikeuden teoreetikot, esimerkiksi John Rawls, Jürgen Habermas tai Alan Gewirth, Dworkin on johdonmukaisesti kieltäytynyt rakentamasta mitään kattavaa moraaliteoriaa joka perustuisi joihinkin oikeudesta riippumattomiin moraalisiin tai rationaalisiin periaatteisiin[7].

Dworkinin teoria oikeuden luonteesta korostaa nimenomaan oikeusistuinten roolia. Tässä suhteessa Dworkinilla on jälleen paljon yhteistä kritisoi-

[7] Dworkin 1985, luku 7.

miensa positivistien kanssa – myös Hartin näkemys lain olemassaolosta ja tunnistussäännön luonteesta on tuomioistuinkeskeinen. Dworkinilla tämä korostus liittyy kuitenkin myös tyypillisesti yhdysvaltalaiseen poliittiseen näkemykseen tuomioistuinten roolista. Tässä näkemyksessä keskeiset poliittis-moraaliset kysymykset nähdään nimenomaan perustuslakikysymyksinä – ja perustuslain vartijoita ovat tuomioistuimet, viime kädessä liittovaltion korkein oikeus. Voidaan hieman häijysti sanoa, että Dworkinin lähtökohdista käsin on vaikea kuvitella moraalis-poliittista kysymystä joka ei kuuluisi Supreme Courtin kompetenssiin. Tämä seuraa hänen teoriastaan. Modernissa yhteiskunnassa poliittis-moraaliset kysymykset ovat kysymyksiä kansalaisten oikeuksista; oikeudet ovat vahvistettavissa olevia vaateita (jälleen näemme tietyn yhteyden Hartin positivismiin); siispä ne kuuluvat tuomioistuinten käsiteltäviin, koska vaateiden vahvistaminen on tuomioistuinten tehtävä. Tämä on Dworkinin kuuluisa "valttikortti" -teoria. Yhteiskunnallisessa keskustelussa voimme vedota moniin asioihin, esimerkiksi tehokkuuteen, taloudellisuuteen, turvallisuuteen ja esteettisiin arvoihin. Nämä ovat Dworkinin teoriassa *politiikka-argumentteja*. Voimme ideaalitapauksessa punnita näitä vastakkain ja suorittaa tietynlaista kustannushyötylaskentaa. Mutta periaatteista seuraavat oikeudet ovat ensisijaisia suhteessa kaikkeen hyötyjen ja haittojen punnintaan. Jos joku voi osoittaa että hänellä on oikeus tietynsisältöiseen päätökseen, hänellä on kädessään "valttikortti" joka voittaa muut kortit ja jonka vain korkeampi valtti – eli toinen, tärkeämpi tai paremmin perusteltu oikeus – voi kumota[8].

Käytännön johtopäätöksenä näyttäisi olevan, että oikeusistuimet voivat ja niiden tulee tehdä moraalis-poliittisia periaateratkaisuja. Politiikka-argumentteihin perustuvat ratkaisut jäävät poliittisille elimille. Tämä ei tietysti seuraa automaattisesti valttikortti-teoriasta. Voimme ajatella järjestelmän, jossa perustuslain ylin vartija olisi joku muu kuin tuomioistuimet, esimerkiksi poliittisesti valitut edustajat. Mutta Dworkinin mukaan periaatteiden soveltaminen on nimenomaan vallitsevan oikeusjärjestyksen oikeaa tulkitsemista – on vaikea kuvitella että jotkut muut kuin ammattijuristit voisivat tehdä sen paremmin. Tämä lopputulos on sekä normatiivisesti että deskriptiivisesti ongelmallinen. Se on deskriptiivisesti ongelmallinen, koska ero laintulkinnan ja lain säätämisen välillä on epämääräisempi kuin Dworkin näyttää olettavan. Esimerkiksi Kelsen korostaa, että lakia säätäes-

---

[8] Dworkin 1985, luvut 2.–3.

sään lainsäätäjä aina myös tulkitsee lakia. Se on normatiivisesti ongelmallinen, koska se saattaisi käytännössä johtaa siihen, että lainsäätäjä näkee roolinsa pelkästään poliittisena, ja jättää lakien perustuslainmukaisuudesta huolehtimisen tuomioistuinten harteille.

Poliittisesti Dworkin on liberaali sanan yhdysvaltalaisessa mielessä. Hän on julkisissa puheenvuoroissaan ottanut kantaa lähes kaikkien "liberaaleiksi" tulkittujen näkemysten puolesta: puolustanut perustuslaillista oikeutta aborttiin, sananvapautta, vähemmistöjen oikeuksia ja maltillista kansalaistottelemattomuutta. Teoreettisella tasolla Dworkin kuitenkin erottautuu monista liberaaleista teoreetikoista. Hän ei katso, että oikeus vapauteen olisi perustava oikeus, jota voitaisiin rajoittaa vain vapaudesta itsestään käsin. Esimerkiksi kadun määrääminen yksisuuntaiseksi rajoittaa autoilijoiden vapautta, mutta olisi omituista väittää että tällaista rajoitusta ei voisi perustella vetoamalla tarkoituksenmukaisuuteen tai turvallisuuteen. Dworkinin mukaan oikeus tasa-arvoiseen kohteluun (*equal concern*) on modernissa oikeusjärjestyksissä perustava periaate, ja liberaaleille keskeiset vapaudet seuraavat tästä periaatteesta[9].

Assosiatiiviset velvoitteet

Kirjassaan *Law's Empire* Ronald Dworkin muotoilee ensi kertaa varsinaisen poliittisen teoriansa. Hän väittää, että on olemassa erityinen ryhmä velvollisuuksia joita hän kutsuu *assosiatiivisiksi*. Assosiatiiviset velvollisuudet liittyvät siihen erityiseen moraaliseen suhteeseen joka meillä on yhteisöihin joihin kuulumme. Dworkinin mukaan poliittiset velvollisuutemme kuuluvat tähän ryhmään. Assosiatiivisten velvollisuuksien teorialla on kuitenkin Dworkinin kirjassa laajempi tehtävä. Hän pyrkii rakentamaan kokonaisnäkemyksen yhteisöjen poliittisesta roolista. Yllättävä ja kiinnostava tämä näkemys on erityisesti siksi, että se perinpohjaisesti sotkee vakiintuneen kommunitarismi–liberalismi-vastakkaisasettelun; Jyrki Uusitalon sattuvan ilmaisun mukaan Dworkin yrittää pystyttää Thomas Painen liberalismin Edmund Burken traditionalismin päälle. Liberalismi ja sen intellektuaaliset edeltäjät ovat pyrkineet näkemään valtion eräänlaisena yhdistyksenä tai osuuskuntana; Dworkinin kirjassa vanha ja historialtaan epäliberaali perheen ja valtion välinen analogia palautetaan kunniaan.

---

[9] Dworkin 1985, luku 8.

Dworkinin mukaan tosiasiallisesti olemassaoleva yhteisö on *poliittinen yhteisö* jonka jäsenten välillä on assosiatiivisia velvollisuuksia jos ja vain jos (1) sen jäsenten välillä on historiallinen ja maantieteellinen yhteys, (2) sen jäsenet jakavat näkemyksen jonka mukaan heidän välillään on erityisiä vain jäseniä koskevia ja jäsenyydestä riippuvia velvollisuuksia, (3) velvollisuudet katsotaan henkilökohtaisiksi siten, että ne vallitsevat kaikkien jäsenten välillä (ei siis vain yksittäisen jäsenen ja anonyymin yhteisön välillä). Edelleen velvollisuuksien katsotaan (4) seuraavan yleisemmästä vastuusta jonka jokaisella jäsenellä katsotaan olevan muiden jäsenten hyvinvoinnista, ja niiden katsotaan olevan (5) egalitaarisia siinä mielessä, että ne koskevat yhtäläisesti kaikkia ja niiden kohteena ovat yhtäläisesti kaikki yhteisöön kuuluvat[10].

Assosiatiivisten velvollisuuksien olemassaolo riippuu niiden molemminpuolisesta tunnustamisesta yhteisössä. On tärkeää huomata mitä tästä ei seuraa. Ensinnäkin assosiatiiviset velvollisuudet eivät perustu sopimukseen tai suostumukseen. Ne eivät ole jäsenten vapaaehtoisesti hyväksymiä, eikä yksittäinen jäsen voi yksinkertaisesti jättäytyä niiden ulkopuolelle. Omaksuessaan tämän näkemyksen Dworkin erottautuu siitä poliittisen voluntarismin perinteestä joka on ollut deontologiselle liberalismille ja sen intellektuaalisille esi-isille tyypillinen. Poliittisten velvollisuuksien perustana ei ole suostumus tai valinta. Tässä mielessä Dworkin on yksiselitteisesti kommunitaristi, liberalismistaan huolimatta.

Toiseksi, vaikka assosiatiiviset velvollisuudet perustuvat yhteisössä tosiasiallisesti vallitseville jaetuille asenteille, ne eivät edellytä jaettuja tunteita, esimerkiksi keskinäistä rakkautta. Se, että olen assosiatiivisten velvollisuuksien alainen, ei edellytä että henkilökohtaisesti tuntisin jotakin tai hyväksyisin jotakin. Se edellyttää ainoastaan, että olen elämänhistoriani vuoksi tullut täysivaltaiseksi jäseneksi yhteisöön, jonka jäsenet yleisesti hyväksyvät sen että heidän välillään vallitsevat tietyt velvollisuudet, odottavat toistensa hyväksyvän ne, ja toimivat tämän mukaisesti. Halutessani voin luopua jäsenyydestäni, mutta tyypillisesti jäsenyys on lähtökohta, ei jotakin mikä seuraa yksityisistä teoistamme tai tunteistamme.

Dworkinin kannalta olennaista on, että *modernin valtion kansalaisten* erityiset velvoitteet valtiota kohtaan voidaan perustella assosiatiivisilla velvollisuuksilla. Jatkossa pyrin kritisoimaan tätä olettamusta. En siis kiistä

---

[10] Dworkin 1986, s. 195–201.

assosiatiivisten velvollisuuksien olemassaoloa tai merkitystä sinänsä. En liioin kiistä etteivätkö ne *joissakin olosuhteissa* voisi olla poliittisten velvollisuuksien perustana. Kysymys on vain siitä, vallitsevatko nämä olosuhteet modernissa valtiossa.

Dworkinin mukaan vaatimus (1), historiallisen ja maantieteellisen yhteyden olemassaolo yhteisön jäsenien välillä ei tuota modernin valtion kohdalla erityisiä ongelmia:

> Poliittisessa käytännössä meidän ei ole vaikea löytää tosiasiallisen yhteisön (*a bare community*) olemassaolon ehtoja. Ihmiset ovat eri mieltä poliittisten yhteisöjen rajoista, erityisesti kolonialismin jälkeisissä tilanteissa tai kun pysyvät jaot kansakuntien välillä jättävät huomiotta tärkeät historialliset tai etniset tai uskonnolliset identiteetit. Mutta näitä voidaan käsitellä tulkintaongelmina, ja joka tapauksessa, niitä ei esiinny maissa jotka ovat tarkastelumme pääkohteena. Käytäntö määrittelee Ison Britannian ja USA:n osavaltioiden rajat riittävän hyvin jotta näitä voidaan pitää tosiasiallisina yhteisöinä[11].

Viitteessä Dworkin ilmoittaa "jättävänsä huomiotta Pohjois-Irlannin muodostaman erityisongelman"[12]. Tämä huomautus on paljastava. Totuus on, että valtio ilman "pysyviä jakoja" jotka "jättävät huomiotta tärkeät historialliset tai etniset tai uskonnolliset identiteetit" on harvinaisuus jopa nykyisessä Euroopassa. Islannin ohella tuskin mikään eurooppalainen valtio täyttää ehtoa sataprosenttisesti. Afrikassa tai Aasiassa ongelmat ovat tietysti moninkertaiset. Kysymys ei siis ole siitä että kaikki modernit valtiot eivät täytä Dworkinin lähtöolettamusta (1), eli vaatimusta jäsenten välisen historiallisen ja maantieteellisen yhteyden olemassaolosta. Kysymys on siitä, täyttääkö mikään moderneista valtioista tämän olettamuksen.

Voimme tietysti ajatella, että Dworkinin epämääräiseltä kuulostava vastaus, jonka mukaan yhteisöjen rajoja koskevia kysymyksiä voidaan käsitellä "tulkintaongelmina", tarjoaa ratkaisun. Mutta "tulkinta" viittaa Dworkinilla poliittisten ja oikeudellisten käytäntöjen tulkintaan. Mitä tšetšeenit, quebeciläiset, skotit tai korsikalaiset separatistit oikeastaan väittävät? He väittävät kuuluvansa vallitsevista oikeudellis-poliittisista rajoista riippumatta olemassaoleviin poliittisiin yhteisöihin, joiden jäsenten välillä vallitsevat assosiatiiviset velvoitteet. He katsovat näiden velvollisuuksien sitovan yhteisöjen jäseniä ja olevan painoarvoltaan suurempia kuin ainakin joidenkin

---

[11] Dworkin 1986, s. 208.

[12] Dworkin 1986, s. 4338.

niistä velvoitteista joita olemassaolevien valtioiden poliittiset ja oikeudelliset käytännöt edellyttävät. He eivät hyväksy, että näiden velvoitteiden olemassaolo ja sisältö voitaisiin todeta tulkitsemalla olemassaolevien valtioiden käytäntöjä sen enempää kuin suomalaiset tai amerikkalaiset uskovat omien velvoitteidensa olevan entisten emämaittensa – Venäjän tai Ison-Britannian – käytännöistä riippuvaisia.

Poliittisia yhteisöjä koskevan teoriamme, millainen se sitten onkin, on otettava huomioon poliittiset realiteetit. Miltei kaikki "tosiasiallisesti olemassaolevien" yhteisöjen väliset rajat perustuvat väkivaltaan, petokseen ja sattumaan. Toisinaan tämä näyttää tarjoavan riittäviä perusteita rajojen muuttamiselle. Mutta ei aina. Esimerkiksi Afrikassa valtioiden rajat on vedetty lähes täydellisen mielivaltaisesti; siitä huolimatta Afrikan valtioiden organisaation OAU:n omaksumalle konservatiiviselle suhtautumiselle aluevaatimuksiin näyttäisi olevan perusteita. Joissakin tilanteissa saattaa olla parempi hyväksyä mielivaltainen *status quo* kuin avata muutosvaatimusten tyhjentymätön Pandoran lipas. Mutta tämä merkitsee käytännössä sitä, että tosiasiallisten yhteisöjen rajat jäävät väistämättä mielivaltaisten kompromissien sanelemiksi. Tällöin useimpien valtioiden on kenties vain hyväksyttävä se tosiseikka, että niiden rajojen sisällä asuu ihmisiä joiden ensisijainen poliittinen yhteisö ei ole sama kuin valtio, ja joiden assosiatiiviset velvoitteet eivät ole samoja kuin toisten kansalaisten. Tämä ei merkitse että he ovat potentiaalisia kapinallisia. Mutta se merkitsee, että valtiot eivät voi perustella legitimiteettivaatimustaan viittaamalla kaikkia kansalaisia koskeviin assosiatiivisiin velvoitteisiin. Ne joutuvat osoittamaan että myös vähemmistöillä on erityisiä perusteita olla lojaali juuri niille. Tällöin niiden on väistämättä myös oltava valmiita kompromisseihin. Mutta – kuten tulemme näkemään – tästä saattaa seurata, että ne eivät enää voi olla poliittisia yhteisöjä Dworkinin tarkoittamassa mielessä.

Yhteisöjen mallit ja lain integriteetti

Dworkin tarkastelee kolmea mahdollista yhteisön mallia. Mallit ovat hänen omia konstruktioitaan, ja ne on selkeästi rakennettu pääargumentin tueksi. Ensimmäinen on *de facto* -yhteisö, jonka jäsenten suhde yhteisöön on selkeästi instrumentaalinen. Toinen on "sääntökirjamalli". Tässä mallissa yhteisön jäsenet tottelevat sääntöjä jotka he ovat hyväksyneet tai neuvotelleet koska niitä pidetään velvollisuuksina eikä vain strategioina, mutta he

olettavat että velvollisuudet sisältyvät jäännöksettömästi sääntöihin. He eivät tunne että sovittujen sääntöjen perustana olisi yhteinen sitoutuminen alla oleviin periaatteisiin jotka itsessään ovat velvollisuuksien lähde; he päinvastoin näkevät sääntöjen edustavan vastakkaisten intressien tai näkökulmien välistä kompromissia[13].

Dworkin liittää nämä mallit erilaisiin näkemyksiin oikeusjärjestyksen luonteesta. *De facto* -malli liittyy *instrumentalistiseen* näkemykseen jota edustaa esimerkiksi oikeusrealismi. Sääntökirjamalli liittyy näkemykseen jota Dworkin kutsuu *konventionalistiseksi*; tätä edustavat monet oikeuspositivistit kuten H. L. A. Hart ja Joseph Raz. Oikeuspositivistit ajattelevat tyypillisesti, että laki on pelkästään sosiaalinen tosiasia. Se että jollakin säännöllä tai normilla on lain asema, ei sinänsä rajaa sen sisältöä millään tavoin. Tällainen oikeuspositivismi ei edellytä mitään määrättyä näkemystä siitä, mikä lain asema tyypillisesti yhteisössä on. Se sopii kuitenkin luontevasti yhteen sellaisen näkemyksen kanssa, jonka mukaan laki on pääsääntöisesti yhteiskunnassa vallitsevien intressien, näkemysten ja voimasuhteiden tulos. Se sallii kompromissit joita Dworkin nimittää *shakkilautaratkaisuiksi*. Shakkilautaratkaisu on mielivaltainen kompromissi joka pyrkii tarjoamaan kaikille kiistan osapuolille joitain myönnytyksiä[14].

Kolmas, Dworkinin itsensä kannattama, yhteisön malli perustuu periaatteisiin. Tässä mallissa yhteisön jäsenet hyväksyvät sen, että heidän yhteisössään vallitsevat jaetut periaatteet, jotka luovat jäsenille oikeuksia ja velvollisuuksia. Periaatteet perustuvat yhteisön historiaan. Lainsäädäntöön sisältyvien kompromissien on kunnioitettava näitä periaatteita. Dworkin toteaa, että vain periaatemalli on sopusoinnussa edellä määritellyn poliittisen yhteisön käsitteen kanssa. Kiinnostavaa on se, miksi sääntökirjamalli epäonnistuu. Jos yhteisön jäsenet suhtautuvat lakiin sääntökirjamallin mukaisesti, se merkitsee että he ovat valmiit hyväksymään periaatteettomia kompromisseja lainsäädännössä, mikäli ne palvelevat heidän intressejään paremmin kuin periaatteiden kunnioittaminen. Näin he eivät hyväksy vaatimusta (5) jonka mukaan yhteisön jaettujen oikeuksien ja velvollisuuksien on koskettava yhtäläisesti kaikkia.

Aiheemme kannalta relevantti kysymys on nyt, onko modernin valtion kansalaisten asenne valtioon tyypillisesti sääntökirja- vai periaatemallin

---

[13] Dworkin 1986, s. 210.

[14] Dworkin 1986, s. 178–184.

mukainen. Hyväksytäänkö lainsäädännössä shakkilautaratkaisuja vai ei? Dworkin antaa esimerkin ratkaisusta, jonka ihmiset tyypillisesti hylkäisivät shakkilautaratkaisuna. Oletetaan, että jossakin yhteisössä käydään kiistaa siitä, olisiko abortti sallittava vai ei. Konventionalistinen shakkilautaratkaisu voisi esimerkiksi olla, että abortti on sallittu niille naisille, jotka ovat syntyneet parillisina vuosina ja kielletty niiltä jotka ovat syntyneet parittomina. Tämä kompromissi olisi kiistelevien näkemysten "keskivälillä". Miksi me yksimielisesti hylkäämme ratkaisun? Dworkinin mukaan hylkäämme tämäntyyppiset ratkaisut, koska ne eivät kunnioita lain *integriteettiä*.

Ei ole aivan selvää mitä Dworkin tarkoittaa lain integriteetillä. Se näyttää kuitenkin edellyttävän seuraavaa: (1) formaalinen oikeudenmukaisuus toteutuu lainsäädännössä, eli laki koskee johdonmukaisesti määriteltyjä yleisiä luokkia, (2) nämä luokat on määritelty moraalisesti relevanttien ominaisuuksien avulla, ja (3) ominaisuuksien moraalinen relevanssi perustuu yhteisön aiempiin institutionaalisiin ja moraalisiin traditioihin. Se, onko nainen syntynyt parillisena vai parittomana vuonna ei ole ollut moraalisesti relevantti ominaisuus meidän tuntemissamme yhteisöissä, eikä tätä ominaisuutta voi siis käyttää erilaisen kohtelun perusteluna sellaisissa asioissa jotka koskevat yhteisöjen jäsenten perustavia oikeuksia ja velvollisuuksia. Näin integriteetti rajaa pois shakkilautaratkaisut: kompromissin pitäisi olla "kompromissi oikeudenmukaisuuden kehikon puitteissa, ei oikeudenmukaisuuden kehikkoa koskeva kompromissi"[15] Periaatteellisen kiistan osapuolet ovat mielipide-eroistaan huolimatta yhtä mieltä siitä, että ratkaisun on perustuttava periaatteisiin. Periaatteellisesti ajattelevat abortin vastustajat ja kannattajat jakavat sen näkemyksen, että Dworkinin esimerkissä tarjottu mielivaltainen kompromissi on huonompi kuin abortin kieltäminen tai salliminen. Tämä ajatus on kiinnostava. Eräässä suhteessa se tekee kompromissien löytämisen vaikeammaksi: periaatteellisessa päätöksenteossa hyväksyttävien lopputulosten joukko on rajattu ja diskreetti. Ero tulee selväksi kun vertaamme aborttikiistaa tilanteeseen jossa osapuolet kiistelevät vaikkapa rahasta. Toisessa suhteessa kompromissien teko helpottuu: ratkaisutilanteet eivät ole täysin nollasummaisia koska on lopputuloksia jotka kaikki osapuolet yksimielisesti hylkäävät.

Integriteetin idea jatkaa Dworkinin tuotannon suurta teemaa, yritystä löytää sisällöllisiä moraalisia rajoitteita lailla ja sen tulkinnalle viittaamatta

---

[15] Dworkin 1986, s. 178–179.

oikeusjärjestyksen ulkopuoliseen, metafyysisesti perusteltavaan luonnonoikeuteen. Eräässä mielessä integriteetin idea muistuttaa Lon Fullerin yritystä perustella "rule of law" lailleominaisista sisäisistä kriteereistä käsin[16]. Sekä Fuller että Dworkin näyttävät ajattelevan että lain sisältö ei voi olla mikä hyvänsä, ei siksi että sitä rajoittaisi riippumaton moraalilaki, vaan siksi että lailla on yhteisöissä erityinen rooli joka rajaa myös niiden moraalista sisältöä. Näin Fuller ja Dworkin eivät ole sitoutuneet klassisen luonnonoikeuden paradoksaaliseen periaatteeseen *lex injusta non est lex*. Integriteetin vastainen säädös on laki, mutta lain soveltaja on sidottu myös periaatteisiin, ei vain säädöksiin. Jos periaatteet ja säädös ovat ristiriidassa, lain soveltaja on samassa tilanteessa kuin kohdatessaan keskenään ristiriitaisia säädöksiä. Tällöin hänen tehtävänsä on löytää sovellutus, joka on yhteensopiva yhteisön traditioiden kanssa. Teoriassa voimme kuvitella yhteisön, jonka periaatteet sallisivat parillisina ja parittomina vuosina syntyneiden erilaisen kohtelun – vaikkapa yhteisössä yleisesti hyväksytyn astrologisen maailmankuvan perusteella. Tällaisessa yhteisössä aborttikompromissi ei olisi shakkilautaratkaisu. Integriteetti on siis viime kädessä yhteisöä hallitsevien normien sisäistä koherenssia, mutta näihin normeihin sisältyy muutakin kuin kirjoitettu laki. Nähdäkseni Dworkinin esimerkki osoittaa, että integriteetti on eräs tapa jolla arvioimme lain hyvyyttä. Me todella pyrimme välttämään lainsäädännössä tietynlaisia kompromisseja koska koemme ne integriteetin vastaisiksi. Mutta Dworkin näyttää haluavan sanoa jotakin vahvempaa: Koska integriteetti on kompromisseja koskeva metaperiaate, integriteetin ja muiden lakiin kohdistuvien moraalisten vaatimusten välillä ei enää voi tehdä kompromisseja. Integriteetti on vaatimus, jonka laki joko täyttää tai ei täytä; yritys sovittaa integriteetti yhteen muiden vaatimusten kanssa merkitsisi jo integriteetin menettämistä.

Jotta integriteetti ja sen vastakkaiskäsite, shakkilautaratkaisu, todella voisivat näytellä niille varattua kriittistä roolia, Dworkinin olisi kyettävä esittämään joitakin realistisia esimerkkejä integriteetin loukkaamisesta. Integriteetti ei voi toteutua yhteisöissä automaattisesti. Dworkinin esimerkkiaineisto on niukka, mutta hän esittää ainakin yhden esimerkin, joka on tässä kohdin relevantti. Ns. Missourin kompromississa Yhdysvaltojen jako vapaisiin ja orjavaltioihin vahvistettiin virallisesti. Samalla kongressi rajoitti valtaansa säädellä orjakauppaa vuoteen 1808 asti.[17]

---

[16] Fuller, Lon L.: *The Morality of Law*. Yale University Press, New Haven 1969, luku 2.
[17] Dworkin 1986, s. 184.

Meidän on helppo tuomita Missourin kompromissi. Se legitimoi yhden pahimmista mahdollisista ihmisoikeuksien loukkauksista, orjuuden. Mutta tämä ei ole Dworkinin kannalta olennaista. Hänen olisi pystyttävä osoittamaan, että ratkaisu oli shakkilautaratkaisu, johon näin liittyi vielä ylimääräinen moraalinen ongelma, nimittäin se että se rikkoi lain integriteettiä vastaan. Mutta tämä synnyttää ongelman. Jos Missourin kompromissi oli periaatteeton ja mielivaltainen *samassa mielessä* kuin aborttiesimerkin ratkaisu, se merkitsee että jossakin mielessä olisi ollut periaatteellisempaa ja kunniallisempaa suostua orjanomistajien vaatimuksiin täydellisesti kuin hyväksyä kompromissi. Ratkaisun shakkilautamaisuus ja mielivaltaisuus voi olla erillinen arvostelun aihe vain, jos se on jollakin tavoin huonompi kuin *mikä tahansa* periaatteellinen ratkaisu. Tämä ei tunnu mitenkään selvältä; on luontevaa ajatella että Missourin kompromissi oli orjuuden vastustajien kannalta tosin hyvin huono, mutta sittenkin pienempi paha.

Olettakaamme että Missourin kompromissi oli shakkilautaratkaisu. Mitä tämä meille kertoo? Yksi mahdollinen tulkinta on seuraava: koska tällainen integriteettiä loukkaava kompromissi voitiin hyväksyä näin keskeisessä asiassa, USA ei ollut 1700-luvun lopulla poliittinen yhteisö dworkinilaisessa mielessä. Sen jäsenillä ei ollut jaettua käsitystä kaikkia koskevista velvoitteista. Kenties se koostui kahdesta tai useammasta poliittisesta yhteisöstä. Dworkinin huomautus "integriteetti vallitsee yhteisöissä, ei niiden välillä" on tämän esityksen kannalta avainasemassa. Historiallinen ja maantieteellinen yhteys ei takaa että jokin tosiasiallisesti olemassaoleva yhteisö muodostaa poliittisen yhteisön ylläkuvatussa mielessä. Jos yhteisöjä on useita, niiden välisiä suhteita säätelevät järjestelyt, kutsuttiinpa niitä sitten perustuslaiksi tai joksikin muuksi, muistuttavat pikemminkin kansainvälisiä sopimuksia kuin jaettuihin periaatteisiin perustuvia lakeja. *Modus tollens* -argumentti kääntää Dworkinin johtopäätökset ylösalaisin: jos yhteisö on aito poliittinen yhteisö, sen ratkaisuja ohjaa integriteetti. Jos integriteetti ei siis ohjaa jonkin yhteisön (esimerkiksi 1700-luvun jälkipuoliskon Yhdysvaltojen) poliittisia ratkaisuja, se ei ole aito poliittinen yhteisö. Mutta tällöin Dworkinin teoria ei enää anna ohjeita. Se ei tarjoa mitään perusteita kritisoida jonkin tosiasiallisen yhteisön jäseniä siitä, että he eivät miellä yhteisöään poliittiseksi yhteisöksi. Kuten näimme, yhteisöllisyys on sidottu tiettyjen jaettujen asenteiden olemassaoloon, ja sillä on juurensa jäsenten jaetussa historiassa. Mutta jos nämä asenteet puuttuvat, ei Dworkinin teoriasta käsin voida perustella vaatimusta että jäsenillä *pitäisi* olla nämä asenteet.

Millä tavoin tietyt ominaisuudet tulevat moraalisesti relevanteiksi yhteisössä? Modernissa maailmassa se ominaisuus joka kaikkein dramaattisimmin vaikuttaa yksityisen ihmisen oikeudelliseen asemaan on tietyn valtion kansalaisuus. Ne muutamat kilometrit jotka erottavat minut ja lähimmäiseni saattavat merkitä, että meitä kohdellaan kaikissa olennaisissa suhteissa täysin eri tavalla. Jos valtioiden rajat olisivat automaattisesti samoja kuin riippumatta olemassaolevien yhteisöjen rajat, tämä ei tuottaisi ongelmaa. Mutta koska näin ei ole, joudumme toteamaan että oikeudellisesti kaikkein perustavimmat ratkaisut, nimittäin ne jotka määräävät sen minkä oikeusjärjestyksen piiriin yksityiset ihmiset kuuluvat, perustuvat mielivaltaisiin kompromisseihin. Valtioiden maailma on itsessään shakkilautaratkaisu. Mutta tämän huomion jälkeen ei enää tunnu yllättävältä, jos shakkilautaratkaisuja löytyy myös valtioiden sisältä.

Tarkastellaan mahdollista kehityskulkua sellaisen valtion sisällä joka pitää sisällään useamman kuin yhden (kansallisen tai uskonnollisen) yhteisön. Ensimmäisessä vaiheessa instituutiot ja oikeusjärjestys on eksplisiittisesti rakennettu sen periaatteen varaan, että valtiossa on vain yksi yhteisö. Toisessa vaiheessa poissuljettu vähemmistöyhteisö alkaa vaatia tunnustusta itselleen. Kolmannessa vaiheessa enemmistö, ehkä vastahakoisesti, joutuu hyväksymään kompromissin ja myöntämään vähemmistöyhteisölle esimerkiksi alueellisen autonomian. Neljännessä vaiheessa kompromissi saavuttaa yleisen hyväksymisen yhteiskunnassa, ja se aletaan mieltää oikeusjärjestyksen perustavaksi periaatteeksi. Ne, jotka kannattavat kompromissia, ovat taipuvaisia perustamaan argumenttinsa olemassaoleviin yleisesti hyväksyttyihin käytäntöihin, ja esittämään että kompromissin sisältöön on implisiittisesti sitouduttu jo ensimmäisessä vaiheessa. He voivat olla oikeassa siinä triviaalissa mielessä, että mitään ei voi tuottaa *ex nihilo* edes politiikan alueella. Kompromissin sisällön on *jollakin tavoin* oltava suhteessa aiempiin moraalisiin ja poliittisiin käytäntöihin. Tästä ei kuitenkaan voi päätellä, että vähemmistön oikeuksien tunnustaminen olisi vain olemassaolevien käytäntöjen sisäinen tulkintaongelma. Ulkoiset ja sisäiset voimasuhteet ovat pakottaneet lainsäätäjät etsimään erilaisia, alkujaan ehkä hyvinkin keinotekoisen tuntuisia kompromisseja, jotka myöhemmin ovat saavuttaneet periaatteen aseman. Perustuslakien historia voidaan vain harvoin nähdä "orgaanisena" periaatteiden tulkintaprosessina.

Voimme ehkä relativoida ja historioida Dworkinin teoriaa edelleen. Voimme väittää, että Dworkinin periaatteisiin perustuva yhteisöjen malli on itse asiassa erään historiallisen yhteisön — Amerikan Yhdysvaltojen — peri-

aatteiden kuvaus. Amerikkalaista oikeusajattelua hallitsee poikkeuksellisen suuressa määrin "metaperiaate" jonka mukaan lainsäädännön ja lain soveltamisen on perustuttava periaatteisiin. Dworkinilaisella integriteetillä on ollut poikkeuksellisen suuri paino. Tällä ilmiöllä on epäilemättä juurensa amerikkalaisessa historiassa, esimerkiksi siinä tosiseikassa että Yhdysvaltojen kansalliset vähemmistöt eivät (intiaaneja lukuun ottamatta) ole yleensä vaatineet territoriaalista autonomiaa. Samalla maa on ollut suhteellisen turvattu ulkoisia uhkia vastaan. Näin ei ole ollut pakottavaa tarvetta sellaisiin *ad hoc* -kompromisseihin, joihin monet eurooppalaiset valtiot, Euroopan ulkopuolisista puhumatta, ovat joutuneet turvautumaan. Suuret poliittiset ratkaisut on voitu mieltää periaatteiden toteuttamisena pikemminkin kuin hengissä selviämisenä.

Lähteet

Dworkin, Ronald: *Taking Rights Seriously. Second, corrected impression.* Duckworth, London 1994 (1978).

Dworkin, Ronald: *A Matter of Principle.* Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1985.

Dworkin, Ronald: *Law's Empire.* Fontana Press, London 1986.

Fuller, Lon L.: *The Morality of Law.* Yale University Press, New Haven 1969.

Hart, H. L. A.: *The Concept of Law.* Clarendon Press, Oxford 1961.

Lagerspetz, Eerik: *The Opposite Mirrors. An Essay on the Conventionalist Theory of Institutions.* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1995.

Lagerspetz, Eerik: Ronald Dworkin on Communities and Obligations. A Critical Comment *Ratio Juris* 12. (1999), s. 108–115.

Kirjallisuutta

Dworkinin näkemyksistä on keskusteltu laajasti erityisesti englanninkielisessä oikeusteoreettisessa ja filosofisessa kirjallisuudessa. Marshall Cohenin toimittamaan teokseen *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence* (Duckworth 1984) on koottu *Taking Rights Seriously* -teoksen synnyttämää keskustelua. Siinä Dworkin myös vastaa arvostelijoilleen. *Law and Philosophy* -aikakauslehti on julkaissut teemanumeron Dworkinista: "Symposium on Law's Empire" (Law and Philosophy, vol. 6, 1987, s. 281–438). Dworkinin käsittelemien kysymysten kannalta kiinnostava on myös Andrei Marmorin *Interpretation and Legal Theory* (Clarendon Press 1992).

Juha-Pekka Rentto

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. Tänään 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 aristoteelikkojen 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 moraaliajattelu 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 aristoteelikkojen teema onkin toimijakeskeisen näkökulman palauttaminen käytännöl-

liseen filosofiaan.[1]

Toinen vaikeus liittyy modernin ajattelun ylilyönteihin. Aristoteelikot pitävät tavallisesti libralistien tavoin vapautta erittäin tärkeänä, mutta moittivat yksilöllisten vapausoikeuksien ylikorostamista aineellisen moraalin kustannuksella. Jos moraalin päätehtävä on liberalismin 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 sovitteleminen. 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 aristoteelikosita 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 tuloshakuisuus 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 järkiperäisempää. 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 moittia 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 aristotelikot 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* kantava teema teoksessa *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, Lontoo 1988.

[7] Enemmän aiheesta teoksessa *Rentto: Toissijainen valtio. Kirjoituksia kansalaisvastuun ensisijaisuudesta subsidiariteettiperiaatteen mukaisessa valOtioajattelussa*, 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 mieliin, 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 muutamaan ryhmään sen mukaan, mikä on heille tärkeintä. Huomattava osa heistä ei lähesty kyseistä traditiota suoraan Aristoteleen kirjoituksista käsin, vaan Tuomas Akvinolaisen oppien välityksellä. Yhden uusien aristoteelikkojen 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 asiakkaiksi.

[9] Vapauttaminen tarkoittaa tällöin vapauttamista oman autonomisen järjen alamaisiksi, ks. Osa I, s. 43 ss. Hyvä kuvaus siitä, mitä sellainen vapaus ehkä pitää sisällään, on J. M. *Detmold: 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 Apostolicæ 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 kehittynyttä uustomismia. Heille on ominaista luonnollisen lain merkityksen korostaminen positiivisen lain mittapuuna. Heille tyypillinen on myös metafysiikasta etiikkaan etenevä ajatuskulku, jonka mukaan normeja voidaan Humen giljotiinista välittämättä johtaa luonnosta eli siitä, mitä tiedämme ihmisen olemuksesta. Ajatus perustuu aristoteelisen luontokäsityksen sisäiseen päämäärähakuisuuteen: jos kunkin lajin normi perustuu sille ominaisen päämäärän suuntaisuuteen, ei sen toteamiseksi tarvittava päättely etenekään olemisesta pitämiseen, vaan jo olemiseen sisältyvästä pitämisestä pitämiseen. Viime aikojen keskustelussa esiintyneistä tämän suuntauksen edustajista mainittakoon erityisesti Henry Veatch ja Ralph MacInerny.[11]

Toinen suuntaus tarkastelee aristotelista moraalia ennen muuta hyveetiikkana. Alasdair Macintyre hahmotteli teoksessaan "After Virtue" Aristoteleen hyveteoriaan pohjautuvan mallin siitä, miten moraali voitaisiin rakentaa erityyppisissä tehtävissä noudatettavien hyveiden varaan. Tämän pirstaleisuudesta arvostellun mallin hän on sittemmin vaihtanut kokonaisvaltaisempaan, jossa erilliset hyveet sulautuvat Tuomas Akvinolaisen hyveteorian mukaiseksi kokonaishyveeksi, joka erillishyveitä paremmin soveltuu moraalin ohjenuoraksi. Macintyre on ennen kaikkea suurten linjojen aatehistorioitsija ja "modernin projektin" kriitikko, eikä hänen suora panoksensa oikeusfilosofiaan ole suuri. Hyveteoriaa politiikkaan ja oikeusfilosofiaan on vaatimattomalla tavallaan koettanut soveltaa allekirjoittanut.[12] Lähellä aristoteelista perinnettä liikkuu myös joukko filosofeja, jotka ovat etsineet vaihtoehtoa modernille deonttiselle ja konsekventialistiselle moraalille 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 *McInerny: 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 Mismarriage? A Study on Ontological Realism and Law*. Acta Societatis Fennicæ 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 ihmisoikeudet eivät liberaalin individualistisuutensa johdosta sovi aristoteelis-tomistiseen filosofiaan. Toiset taas ovat Jacques Maritainin tavoin[15] halunneet nähdä ihmisoikeudet elimellisenä osana nykypäivän oloihin sovellettua "monivuotista filosofiaa" (*la philosophie pérenne*), joksi Maritain aristoteelis-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 toisaalta luetaan niiden sisään huomattavia rajoituksia ihmisen järjellisyyden ja yhteisöllisyyden näkökulmasta.[16] Välittävää suuntaa objektiivisen luonnollisen lain ja subjektiivisten yksilöllisten luonnollisten oikeuksien välillä edustaa parin viime vuosikymmenen aikana suurta huomiota osakseen saanut koulukunta, jota jo vakiintuneesti nimitetään "uudeksi luonnonoikeuskouluksi" (*the new natural law theory*, joskus sen pääedustajien mukaan *the Grisez-Finnis school*): sen mukaan ihmisoikeudet eivät ole luonnollisen moraalin ja politiikan lähtökohta, mutta ne kertovat länsimaiselle ihmiselle ymmärrettävällä ja vaikutuksellisella tavalla ihmiselämälle olennaisista 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 theologiæn artiklaa, jonka teemana on, onko luonnollisessa laissa yksi vai useampia prinsiippejä.[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 droits 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 theologiæ*, I–II, Question 94, Article 2, *The Natural Law Forum 10 (1965)*, s. 168–201.

dettavien sisällöllisten normien ja hyveiden viljelemisen sijasta aristoteelistomistisen käsityksen järjenmukaisuudesta: 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 prinsiipeillä, joiden noudattamista oikeanlainen järkeily edellyttää. Kaiken maailman tietoisuuteen uusi suuntaus tuli John Finnisin julkaistessa kirjansa "Natural Law and Natural Rights".[19] Koulukuntaan tai sen lähipiiriin 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 päätyy 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 prinsiipit ovat jäännöksettömästi 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 ratkaisuissa, 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 prinsiipit 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 prinsiipit: perushyvät

Tuomas Akvinolaisen mukaan käytännöllisen järjen ensimmäinen itsestään selvä prinsiippi 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 hyvyyttä 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: substantiaalinen hyvä on hyvä sellaisenaan ilmankin, että ihminen on siitä ja sen hyvyydestä 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 hyvänsä inhimillisen asian hyvyydelle. Ne ovat sen vuoksi myös johtamattomia: niitä ei voida johtaa mistään ylemmästä prinsiipistä, 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 prinsiippejä, 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 prinsiipit, ne eivät itsessään johda yhteen välttämättä oikeaan ratkaisuun, vaan perushyvien moneus mahdollistaa useat oikeat ratkaisut eri näkökulmista riippuen. Tähän myös uuden luonnonoikeuskoulun 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 moraaliksi: käytännöllisen järkevyyden perusedellytykset

Perushyvät eivät sellaisenaan ole uuden luonnonoikeuskoulun teorian kiistellynkin käsityksen mukaan moraalisia, vaan käytännöllisiä prinsiippejä. 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 prinsiippien kanssa. Finnis puhuu *phronimoksen* sijasta "käytännöllisen järkevyyden perusedellytyksistä", jotka koostuvat kokoelmasta periaatteiksi luonnehdittavia näkökohtia, joita on sovellettava, kun ihminen sovittaa 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 yrittänytkään 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 moraalioppien 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 milloinkaan millään perusteella voi olla oikeutettua.[36]

Kuudes perusedellytys on, että toiminnan tulee tavoitella yhteistä hyvää. Tämä vaatimus liittyy läheisesti viidenteen: oman erityishyvän tavoitteleminen ei saa olla vastoin sitä hyvää, joka on toimijalle yhteinen kaikkien muiden yhteisön jäsenten kanssa. Toiminnan tulee toisin sanoen olla sopusoinnussa 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 hyväänsä. Kaikkien hyvän elämän kaikissa suhteissa voi mahdollistaa vain yhteisö, joka aristoteelisessa mielessä täydellisenä[37] 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 tavoitteleminen 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 tavoitteleminen 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. Omatunto on järjen ratkaisu, joka sovittaa erityiset tarkoitusperämme siihen, mitä luonnollinen moraali yleisesti edellyttää. Se ei heijasta "tuntojamme" siinä mielessä kuin omatunto usein väärin ymmärretään: omantunnon kriteerit eivät ole yksityisiä, vaan ne sovittavat yksityiset ajatuksemme yhteisiin käytännöllisen järkevyyden kriteereihin. Siksi omatunto on nimeltään *con-scientia*: so. "kanssatietäminen". Uusi luonnonoikeuskoulu liittyy suoraan tomistiseen traditioon myös katsoessaan, että omaantuntoon on suhtauduttuva 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 järkensä 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. Sopusointuinen suhde lähimmäisiin on yksi perushyvä, ja sen vuoksi moraali edellyttää yksilöltä oman toiminnan oikeaa suhteuttamista sen yhteisön jäsenten yhteiseen hyvään, johon hänkin on osallinen. Ihmiset muodostavat monenlaisia yhteisöjä, joista jotkin ovat epätäydellisiä (hyöty-, leikki- tai ystävyyssuhteita) ja siten sopimattomia yhteiselämän kattavaksi perustaksi. Sellaisen perustan muodostaa vain täydellinen yhteisö, joka Aristoteleen tapaan on poliittinen yhteisö.[39] Sen tehtävä taas on ohjailla jäsentensä toimintaa 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 sekaannuksitta ja yhteentörmäyksittä vaatisi koordinointia.[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 käytännöllisiä edellytyksiä: poliittiset yhteisöt ovat liian suuria ja monimutkaisia.[42]

Käyttäen esimerkkinä tapaoikeudellisen normin syntymistä Finnis osoittaa, että auktoriteetti viime kädessä perustuu käytännön tarpeeseen. Hän mm. arvostelee perinteisiä oppeja *opinio juriksesta* ja vakiintumisesta ja katsoo tapaoikeuden sitovaksi tulemisen perustuvan käytännöllisen välttämättömyyden tiedostamiseen. Ensin havaitaan käytännön koordinointiongelma, joka vaatii ratkaisua yhteishyvän nimissä. Sitten keksitään toimintamalli, 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 tahoa, 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 koordinointitehtävän 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 olettaman 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 kestävää 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 koordinointiongelmia 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 lisämääreittä", 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 koordinointitehtävänsä 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 moraalisessa 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 täyttyvät:[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 edellytyksistyä 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 moraalisessa 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 theologiæ* 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" epäluonnonoikeusteoriana, 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 moraali- ja 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 luonnonoikeuskeskustelun 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 liberalismin 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 englanti: 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 moraali- ja politiikkafilosofiassa. Tähän koulukunta on ennen kaikkea myötävaikuttanut paljastamalla monia lähteiden tuntemattomuudesta tai niiden tahallisesta vääristelystä 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 hypi kriittisen lukijan silmille. Vasta aivan kirjan lopussa (s. 371 ss.) Finnis mm. Platoniin viitaten 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 theologiæ*, 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 Apostolicæ Sedis* 23).
Rentto, Juha-Pekka: *Match or Mismarriage? A Study on Ontological Realism and Law.* Acta Societatis Fennicæ 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 kotitalousfilosofian 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 droits 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 theologiæ*, 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.

Kaarlo Tuori

14 Jürgen Habermas – oikeuden kommunikatiivinen rationaalisuus

Elämä ja teokset

Jürgen Habermas (s. Düsseldorf 18.6.1929) on saksalainen filosofi ja yhteiskuntateoreetikko, joka on niin sanotun Frankfurtin koulukunnan tai kriittisen teorian johtava nykyedustaja. Hän on jatkanut tämän koulukunnan ensimmäisen vaiheen tutkijoiden kuten Theodor W. Adornon ja Max Horkheimerin työtä. Samalla hän on yrittänyt pelastaa kriittisen teorian siitä umpikujasta, johon se hänen mielestään oli ajautunut mm. yksipuolisen rationaalisuuskäsitteensä ja normatiivisen perustansa epämääräisyyden vuoksi.

Habermasin tuotantoa on ohjannut pyrkimys perustella ja kehittää kriittistä teoriaa modernista yhteiskunnasta. Tutkimustyönsä ohella hän on myös osallistunut yhteiskunnallisista ja poliittista kysymyksistä Saksan liittotasavallassa käytyyn julkiseen keskusteluun. Hänellä on ollut tärkeä asema mm. 1960- ja 1970-lukujen vaihteen opiskelijaliikkeen yhtenä taustavaikuttajana samoin kuin 1980- ja 1990-lukujen keskusteluissa kansalaistottelemattomuudesta, Saksan lähihistorian tulkinnasta (ns. *Historikerstreit*), Saksan yhdistymisen valtiosääntöisistä muodoista ja Euroopan yhdentymisen demokratiateoreettisista puolista.

Habermas vietti lapsuutensa pienessä Gummersbachin kaupungissa, jossa hänen isänsä toimi teollisuus- ja kauppakamarin johtajana. Vuosina 1949–1954 hän opiskeli Göttingenin, Zürichin ja Bonnin yliopistoissa ja väitteli vuonna 1954 Friedrich von Schellingiä käsitelleellä tutkimuksella *Das Absolute und die Geschichte*. Vuonna 1955 hän siirtyi Frankfurt am Mainiin Adornon assistentiksi. Toimittuaan muutaman vuoden Heidelbergissa filosofian professorina hänet nimitettiin Frankfurtin yliopistoon filosofian ja sosiologian professoriksi oppituoliin, joka oli vapautunut Horkheimerilta. Vuosina 1971–1983 hän johti Starnbergissa Max Planck -tutkimuslaitosta,

joka tutki "tieteellisteknisen maailman elinolosuhteita". Vuonna 1983 hän palasi filosofian professoriksi Frankfurtiin, josta hän jäi eläkkeelle 1990-luvun puolivälissä.

Habermasin ensimmäinen laajaa huomiota herättänyt työ oli hänen vuonna 1962 ilmestynyt habilitaatioväitöskirjansa *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Teoksen keskeisenä teemana oli *julkisuuden* idea. Habermasin mukaan moderni porvarillinen yhteiskunta synnyttää idean julkisuudesta, joka perustuu yksityishenkilöiden vapaaseen ja argumentoivaan keskusteluun ja joka välittää kansalaisyhteiskunnan ja valtion suhteita. Porvarillinen yhteiskunta pystyy kuitenkin toteuttamaan tuon oman ideansa vain puutteellisissa muodoissa.

Aatehistoriallisen artikkelikokoelman *Theorie und Praxis* (1963) jälkeen Habermas julkaisi vuonna 1968 epistemologisiin ongelmiin keskittyneen teoksen *Erkenntnis und Interesse*. Teos oli yhtäältä positivistisen tieteenteorian kritiikki ja toisaalta kriittisen yhteiskuntateorian mahdollisuuden ja metodologian perustelu. Habermas pyrki osoittamaan, että tietyt inhimilliseen sosiaaliseen ja kulttuuriseen yhteiselämään juurtuneet perustavat intressit ohjaavat tieteellisen tiedostuksen käsitteenmuodostusta, metodologiaa ja tavoitteita. Habermas luonnehti näitä intressejä kvasitranssendentaalisiksi, koska ne ovat hänen mukaansa tieteellisen tiedostuksen samanaikaisesti sekä välttämättömiä että historiallisesti muotoutuneita ja kehittyviä ehtoja. Empiiris-analyyttiset tieteet perustuvat *tekniseen tiedonintressiin*, joka tavoittelee inhimillisen toiminnan kohteiden instrumentaalista hallintaa; hermeneuttiset tieteet kuten historiatiede *praktiseen tiedonintressiin*, joka suuntautuu ihmisten keskinäisen vuorovaikutuksen ja kommunikaation ehtojen takaamiseen; ja kriittiset tieteet kuten psykoanalyysi puolestaan *emansipatoriseen tiedonintressiin*, joka tähtää ihmisten vapautumiseen näennäisen luonnonvoimaisista sisäisistä ja ulkoisista pakoista.

Habermasin tuotannon keskeisenä teemana on 1960- ja 1970-lukujen vaihteesta lähtien ollut *rationaalisuus*. Rationaalisuuskäsitteen avulla hän on pyrkinyt perustelemaan kriittisen yhteiskuntateorian normatiivisen perustan ja samalla hahmottelemaan konkreettista historiallista ja sosiologista tutkimusta suuntaavaa tutkimusohjelmaa. Jo 1970-luvun alussa julkaisemissaan artikkeleissa hän eritteli rationaalisuuskäsitteen ulottuvuuksia sellaisen *universaalipragmaattisen* tutkimusohjelman avulla, joka selvittää kielellisen kommunikaation välttämättömiä ehtoja. Rationaalisuuden ideaali ja ulottuvuudet ovat hänen mukaansa annettuina kaikessa inhimillisessä kielenkäytössä, joka tähtää puhujan ja kuulijan yhteisymmärrykseen. Kie-

lenkäytön ehdoissa piilevät mahdollisuudet kuitenkin toteutuvat vain vähittäin historian kehityskulussa. Rationaalisuuden historiallisen kehkeytymisen suuntaa ja vaiheita voidaan Habermasin mukaan jäsentää evoluutioteoriassa, jota hän luonnosteli vuonna 1976 ilmestyneessä teoksessa *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*.

Habermasin (yhteiskunta)filosofisena päätyönä voidaan pitää vuonna 1981 ilmestynyttä kaksiosaista teosta *Theorie des kommunikativen Handelns*. Tässä teoksessa hän paitsi jatkoi rationaalisuuskäsitteen kehittelyä myös eritteli sitä yhteiskunnallista rationaalistumiskehitystä, joka on johtanut moderniin, kapitalistiseen yhteiskuntaan. Lisäksi hän perusteli sellaista yhteiskuntakäsitettä, joka yhdistää rationaalisuuden eri ulottuvuuksia vastaavat systeemiteorian ja toimintateorian näkökulmat. Tällaisen yhteiskuntakäsitteen avulla voidaan hänen mukaansa tutkia modernin yhteiskunnan hyvinvointivaltiovaiheen ongelmien taustaa ja ratkaisumahdollisuuksia.

1980-luvulla Habermas suuntautui moraaliteorian ongelmiin. Hän kehitteli yhdessä Karl-Otto Apelin kanssa *diskurssietiikan* teoriaa, jonka perusta on niin ikään universaalipragmatiikkaan pohjautuvissa rationaalisuuden ja kommunikatiivisen toiminnan käsitteissä. Moraaliteoriaa käsitteli mm. vuonna 1983 ilmestynyt teos *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Keskustelussaan ranskalaisten jälkistrukturalistien ja postmodernin teoreetikkojen kanssa Habermas puolusti universaalia rationaalisuuskäsitettä kehittelevää systemaattista ajattelua samoin kuin niitä vielä toteutumattomia rationaalisuuden, vapauden ja tasa-arvon tavoitteita, joita hän kutsuu valistuksen tai *modernin projektiksi* (esim. *Der philosophische Diskurs der Moderne* 1985).

Habermasin moraaliteoreettiset pohdinnat johdattelivat hänet oikeusfilosofisiin teemoihin. Hän johti 1980- ja 1990-lukujen vaihteessa Frankfurt am Mainissa erityistä oikeusfilosofian tutkimusryhmää, johon hänen lisäkseen kuuluivat mm. Ingeborg Maus ja Klaus Günther. Hänen 1990-luvun tärkein teoksensa *Faktizität und Geltung* kokoaa hänen oikeusfilosofiset näkemyksensä.

Habermasin filosofista kehitystä voi kuvata vähittäisenä siirtymisenä Hegelistä Kantin suuntaan. Hegeliin Habermas turvautui esimerkiksi *Erkenntnis und Interesse* -teokseen sisältyneessä Kantin tietoteorian kritiikissä, ja Hegel myös tarjosi vastavuoroisten "tunnustamissuhteiden" erittelyllään aseet marxilaisen "produktivismin" arvostelulle. Habermasin "lingvististä käännettä" seuranneessa tuotannossa Kantin vaikutteita voidaan puolestaan

havaita esimerkiksi tavassa, jolla hän on Kantin kolmea kritiikkiä vastaavasti erottanut kielitekoihin liittyvät kolmentyyppiset pätevyysvaateet ja näitä vaatimuksia vastaavat, modernissa yhteiskunnassa eriytyvät *Lebensweltin* toiminta-alueet (tiede, moraali ja oikeus sekä taide). Myös diskurssietiikan teoria on seurannut Kantin moraalifilosofiaa deontologisuudessaan, formaalisuudessaan ja universaalisuudessaan, vaikka se toisaalta onkin hylännyt Kantin kahden valtakunnan opin ja tämän monologisen lähestymistavan moraalisiin ongelmiin.

Habermas on luonnehtinut filosofista ja yhteiskuntateoreettista ohjelmaansa *rationaaliseksi rekonstruktioksi.*[1] Hän on koettanut jäljittää inhimillisen kielenkäytön, kanssakäymisen ja toiminnan kätkettyjä edellytyksiä. Hänen rationaalisuuskäsitteensä ja kommunikatiivisen toiminnan teoriansa lähtökohtana on puhujan ja kuulijan välisen puhetilanteen erittely. Hänen mukaansa jokaiseen yhteisymmärrykseen pyrkivään kielitekoon kytkeytyy kolme pätevyysvaatimusta: kieliteon propositionaalista ainesosaa koskeva *totuusvaatimus*, kieliteon oikeutusta koskeva *normatiivinen oikeellisuusvaatimus* ja puhujan vilpittömyyttä koskeva *vilpittömyysvaatimus*. Arkikommunikaatiossa puhujan ja kuulijan välisen yhteisymmärryksen saavuttamista helpottaa heidän jakamansa yhteinen kulttuurinen tausta. Mutta jos kuulija kiistää kielitekoon liittyvän pätevyysvaatimuksen, puhujan on esitettävä vaatimukselle perusteluja, jotka voidaan edelleen kiistää vastaperusteluilla. Arkielämän kielenkäyttötilanteet viittaavatkin Habermasin mukaan erikoistuneisiin kommunikaatiomuotoihin, *diskursseihin*, joissa totuuden ja normatiivisen oikeellisuuden pätevyysvaatimuksia testataan argumenteilla ja vasta-argumenteilla. *Teoreettisten* diskurssien kohteina ovat totuusvaatimukset ja *praktisten* diskurssien kohteina puolestaan normien ja normatiivisten lausumien oikeellisuusvaatimukset. Diskurssien ainoana motiivina on määrä olla pyrkimys rationaalisesti perusteltuun, yksinomaan paremman argumentin voimaan perustuvaan yhteisymmärrykseen. Niitä diskurssiin liittyviä muodollisia ehtoja, joita rationaalisesti motivoidun yhteisymmärryksen mahdollisuus edellyttää, Habermas täsmentää ideaalisen puhetilanteen käsitteen avulla. Ideaalisen puhetilanteen vallitessa kaikilla asianosaisilla on yhtäläinen oikeus osallistua diskurssiin ja puhetilanteesta on suljettu pois vapaata ja tasa-arvoista argumentaatiota rajoittavat ulkoiset ja sisäiset pakot.

---

[1] Ks. erit. Habermas, Jürgen: *Moralbewussstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, s. 29 ss.

Kaikessa yhteisymmärrykseen pyrkivässä inhimillisessä kommunikaatiossa ennakoidaan Habermasin mukaan ideaalista puhetilannetta. Arkipäivän kommunikatiivisen toiminnan välttämättömiä ehtoja erittelemällä voidaan myös kehitellä sellainen moniulotteinen rationaalisuuskäsite, joka ei typistä rationaalisuutta pelkästään tekniseen, inhimillisen toiminnan kohteiden instrumentaalista hallintaa korostavaan ulottuvuuteen. Tällainen rationaalisuuskäsite antaa mahdollisuuden kuvata vivahteikkaammin sitä moderniin yhteiskuntaan johtanutta rationaalistumiskehitystä, jota Adorno ja Horkheimer – Max Weberiä seuraten – tarkastelivat instrumentaalisen rationaalisuuden voittokulkuna.

Habermas perustaa myös modernin yhteiskunnan sosiologisen erittelyn moniulotteiseen rationaalisuuskäsitteeseensä. Hänen mukaansa modernissa yhteiskunnassa talous ja julkinen hallinto muodostavat erityisen *Systeemin* alueen. Sille on ominaista instrumentaaliseen rationaalisuuteen perustuva toiminta. Se on itsenäistynyt yhteiskunnan jäsenten arkipäivän välittömästä sosiaalisesta elämänpiiristä (*Lebenswelt*), joka puolestaan edellyttää kielenkäytön avulla saavutettuun yhteisymmärrykseen perustuvaa kommunikatiivista toimintaa. Hyvinvointivaltion kehitysvaiheessa perustavat yhteiskunnalliset ongelmat johtuvat Habermasin tulkinnan mukaan siitä, että systeemi – siis talouden ja julkisen hallinnon osajärjestelmät – tunkeutuu arkipäivän sosiaaliseen elämänpiiriin ja uhkaa murentaa sen kommunikatiivista toimintaa edellyttäviä rakenteita. Tämä diagnoosi on tullut tunnetuksi *Lebensweltin kolonisaatio*-teesinä. Juristilukijoiden kiinnostuksen diagnoosi herätti siksi, että se kytkeytyi oikeustutkimuksessa jo aiemmin käynnistyneeseen keskusteluun oikeudellistumisesta ja sen haittavaikutuksista. Habermasin mukaan *Lebenswelt*in monetarisoituminen ja erityisesti sen byrokratisoituminen näet eteni paljolti juuri oikeuden välityksellä.

Habermasin oikeusfilosofian tausta

Habermas on törmännyt oikeuden ongelmaan sekä diskurssietiikan teoriaa kehitelleessä moraalifilosofiassaan että yhteiskuntateoriassaan ja siihen perustuvassa modernin yhteiskunnan analyysissaan. Oikeutta koskevan kiinnostuksen taustalla voi lisäksi nähdä Habermasin edustaman Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian perusintention, modernia yhteiskuntaa arvioivan mittapuun kehittelyn, perustelemisen ja soveltamisen. Kriittisen

teorian näkökulmasta *Faktizität und Geltung* -teos[2] merkitsee paluuta niihin teemoihin, jotka olivat Habermasin habilitaatio-väitöskirjan *Strukturwandel der Öffentlichkeit* aiheena. Habermasin 1960- ja 1970-lukujen vaihteeseen ajoittuva "lingvistinen käänne" oli johtanut yhteiskuntakritiikin normatiivisen mittapuun universaalistamiseen, sen irrottamiseen modernin yhteiskunnan rakenteista. Habermas perääntyi kuitenkin varsin pian sellaisista lausumistaan, jotka saattoi tulkita siten, että ideaali puhetilanne määrittelisi emansipaation tavoitteena olevan elämänmuodon. Habermas oppi kiistakumppaniltaan Niklas Luhmannilta käsityksen yhteiskunnan systeemisen kompleksisuuden jatkuvasta, evoluution omaisesta kasvusta. Sellainen läpinäkyvyys, jota ideaali puhetilanne yhteiskunnan kaiken kattavaksi organisaatioperiaatteeksi tulkittuna edellytti, ei siten toiminut kriittisen teorian normatiivisena perustana. *Faktizität und Geltung* -teoksessa Habermas hakee vastausta modernin yhteiskunnan normatiivisen kritiikin ongelmaan modernin oikeuden ja oikeusvaltion perusperiaatteiden rekonstruktiosta ja niiden yhteiskuntateoreettisesta välityksestä.

Moraalifilosofiassa oikeuden ongelma on yleensä asetettu oikeuteen liittyvän pakotuksen justifioitavuuden ongelmana. Tämä oli esimerkiksi uuden ajan alun luonnonoikeusteorian näkökulma. Habermas sen sijaan kohtasi diskurssietiikan teoriassaan oikeuden moraalin sisältä käsin. *Postkonventionaalinen moraali*, jonka pätevyyskriteerit ovat luonteeltaan menettelyllisiä, näytti edellyttävän täydennyksekseen positiivista oikeutta. Tämän intuition kehittely on yksi *Faktizität und Geltung* -teoksen pääteemoja.

Oikeuden asema siinä *Lebenswelt*in ja Systeemin erottelussa, jonka Habermas oli omaksunut *Theorie des kommunikativen Handelns* -teoksessaan, oli omalaatuisella tavalla ambivalentti. Oikeus oli, paitsi Systeemin käyttämä ohjausväline ja sen imperialististen valloituspyrkimysten ase, myös *Lebenswelt*in asukas. Oikeus ankkuroi Habermasin mukaan taloudellisen ja hallinnollisen järjestelmän *Lebenswelt*in normatiivisiin rakenteisiin yksityis- ja julkisoikeuden perusperiaatteiden välityksellä. Lisäksi eräillä sääntelyalueillaan – esimerkiksi rikos- ja perheoikeuden ydinalueilla – oikeus vain vahvisti *Lebenswelt*issä vaikuttavia moraaliperiaatteita. Näissä yhteyksissä Habermas puhui oikeudesta instituutiona (*Recht als Institution*) erotukseksi oikeudesta Systeemin käyttämänä ohjausvälineenä (*Recht als Medium*).[3]

---

[2] Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

[3] Ks. tästä erottelusta Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, s. 529 ss.

Miten *Lebenswelt* sitten kykenisi suojautumaan Systeemin imperialismia vastaan, miten kolonisaation vaara pystyttäisiin torjumaan? *Theorie des kommunikativen Handelns* -teoksen vastaus jäi puolitiehen. Habermas kyllä ilmaisi luottamuksensa kommunikatiivisessa toiminnassa uusiintuvien *Lebenswelt*in rakenteiden vastustuskykyyn ja viittasi optimisminsa tueksi mm. uusien yhteiskunnallisten liikkeiden ilmentämään vastarintapotentiaaliin. Avoimeksi jäi, miten tämä potentiaali kyettäisiin kanavoimaan Systeemin vastavallaksi. *Faktizität und Geltung* -teoksessa oikeus saa tehtäväkseen pitää Systeemi kurissa: hallinnollisen vallan imperialismin ongelman ratkaisu on oikeusvaltiossa. Samalla oikeuden kokonaisyhteiskunnallinen asema täsmentyy. Oikeus toimii edelleenkin myös hallinnollisen vallan käyttämänä ohjausvälineenä, mutta sen juuret ovat aiempaa selvemmin *Lebenswelt*in rakenteissa.

Faktizität und Geltung on samanaikaisesti sekä oikeusfilosofinen että yhteiskuntateoreettinen teos. Oikeus on sekä normien kokonaisuus, johon liittyy legitiimisyyden vaatimus (*Geltung*!), että yhteiskunnallinen toimintajärjestelmä, joka voi tukeutua pakotukseen, viime kädessä fyysiseen väkivaltaan (*Faktizität*!). Habermasin erottaa useimmista muista oikeuden erikoislaatuisesta kaksinaisluonteesta huomauttaneista teoreetikoista hänen pyrkimyksensä yhdistää tai välittää keskenään normatiivinen ja yhteiskuntateoreettinen tarkastelu. Yhtäältä oikeuden filosofis-normatiivinen rekonstruktio on hänen mukaansa kiinnitettävä yhteiskuntaan. Toisaalta politiikan ja poliittisen järjestelmän yhteiskuntateoreettinen ja sosiologinen tutkimus jää vajavaiseksi, jos se sivuuttaa politiikan ja oikeuden yhteyteen kytkeytyvän normatiivisen ulottuvuuden. Tämän ulottuvuuden Habermas pyrkii avaamaan oikeusvaltion periaatteiden rekonstruktiollaan.

Faktizität und Geltung -teos seuraa rationaalisen rekonstruktion ohjelmaa: sen tavoitteena on "modernin normatiivisen itseymmärryksen" rekonstruktio. Aineiston tähän rekonstruktioon Habermasille tarjoavat länsimaiden parin viime vuosisadan valtiosääntöhistoria sekä poliittinen ja oikeusfilosofia Rousseausta ja Kantista Rawlsiin ja tämän "kommunitaristisiin" kriitikoihin.

Faktizität und Geltung on ehkä Habermasin kantilaisin teos. Jo tapa, jolla Habermas määrittelee (positiivisen) oikeuden, pohjaa Kantin omaksumaan moraalin ja legaliteetin erotteluun, ja Kantin oikeusperiaate [4] on kes-

---

[4] Ks. Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten*. Teoksessa Weischeld, Wilhelm (hg.): Immanuel Kant Werkausgabe, Band VIII, Suhrkamp,Frankfurt am Main 1982 (1797), s. 337.

keisiä lähtökohtia "modernin normatiivisen itseymmärryksen" rekonstruktiossa. Habermas ei tosin säästä Kantia kritiikiltäkään. Niinpä Habermas ei Kantin tavoin alista oikeutta moraalille. Oikeus ja moraali ovat Habermasille pikemminkin rinnasteisia, toisiaan edellyttäviä ja täydentäviä yhteiskunnan sääntelyn muotoja. Ja Habermasille ominainen pyrkimys yhdistää oikeusfilosofinen ja yhteiskuntateoreettinen lähestymistapa on tietysti jo sinänsä mahdollisimman epäkantilainen hanke.

Siinä uuskantilaisessa oikeusteoriassa, jonka tärkein edustaja on Hans Kelsen, Kant on ollut epistemologisen kysymyksen asettava puhtaan järjen kritiikin Kant. Habermasia sen sijaan kiinnostaa käytännöllisen järjen kritiikin Kant, josta Kelsenin kantilaisuudessa ei ole häivääkään jäljellä. Habermasin keskittymisessä Kantin käytännölliseen filosofiaan voi ehkä nähdä myös hänen rekonstruktiivisen ohjelmansa puutteen. Modernin oikeuden syvärakenteeseen näet sisältyy normatiivisten periaatteiden ohella myös oikeudellisen ajattelun ja argumentaation kenttää rajaavia ja jäsentäviä käsitteellisiä aineksia, joiden paikantamisessa vaikkapa foucaultlaisittain historiallistettu puhtaan järjen kritiikin Kant saattaa olla avuksi.[5]

Miksi oikeus?

Moderni oikeus on Habermasille olennaisesti *positiivista oikeutta*. Samanaikaisesti kun oikeudesta tulee positiivista oikeutta, moraali ja moraalitajunta, jotka aiemmin ovat ankkuroituneet perinnäisiin yhteisöllisiin arvoihin, saavat Habermasin mukaan *postkonventionaalisen* luonteen. Moraalinormit menettävät näistä arvoista saamansa itsestään selvän pätevyyden. Nyt niiden pätevyys, legitiimisyys, vaatii viime kädessä niiden perusteiden rationaalista hyväksyttävyyttä asianosaisten välisessä vapaassa ja tasa-arvoisessa diskurssissa. Hyväksyttävät moraalinormit ovat luonteeltaan yhä yleisempiä ja abstraktimpia, ja näin moraalisten ongelmien painopiste siirtyy abstraktien normien soveltamisen suuntaan. Moraalinormeilla ei myöskään enää ole sitä motivoivaa voimaa, jonka niille oli antanut konventionaalisen moraalin yhteys perittyihin yhteisöllisiin arvoihin.

Postkonventionaalinen moraali synnyttää sosiaalisen integraation ongelman: Miten sosiaalinen integraatio on mahdollinen, kun sitä välittävät moraalinormit ovat jatkuvasti kyseenalaistettavissa, kun ne muuttuvat luonteel-

[5] Ks. Tuori, Kaarlo: *Kriittinen oikeuspositivismi*, WSLT, Helsinki 2000, s. 206 ss.

taan yhä yleisemmiksi ja abstraktimmiksi ja kun niiltä näyttää puuttuvan riittävä yhteiskunnan jäsenten käyttäytymistä motivoiva voima? Näihin sosiaalisen integraation ongelmiin vastaa Habermasin mukaan positiivinen oikeus, jota postkonventionaalinen moraali vaatii täydennyksekseen. Täsmälliset oikeusnormit ja niiden sovellukset yksittäistapauksissa korvaavat postkonventionaalisen moraalin sisällöllistä epämääräisyyttä. Mahdollisuus toteuttaa oikeusnormit myös pakolla puolestaan paikkaa moraalin puuttuvaa motivaatiovoimaa.

Habermas ei siis aseta kysymystä oikeuden ja moraalin välisestä suhteesta ensisijaisesti oikeuden (siihen liittyvän pakotuksen) justifioitavuuden moraalifilosofisesta, vaan sosiaalisen integraation yhteiskuntateoreettisesta perspektiivistä. Oikeus on tosin yhteydessä moraaliin myös oikeusnormien justifioitavuuden ulottuvuudessa, mutta Habermasille tämä ulottuvuus ei typisty pelkästään moraaliseen puoleensa. Justifioitavuuden näkökulmasta positiivisen oikeuden ja postkonventionaalisen moraalin yhteys on syvemmällä, *diskurssiperiaatteessa*, joka modernissa yhteiskunnassa määrittää yhtä hyvin moraali- kuin oikeusnormienkin hyväksyttävyyttä ja joka eriytyy moraali- ja demokratiaperiaatteiksi.

Oikeuksien järjestelmä

Sinänsä ei ole kovin yllättävää tai omaperäistä väittää, että perus- tai ihmisoikeudet – Habermasin termein "oikeuksien järjestelmä" – ovat modernin oikeuden normatiivisen syvärakenteen keskeinen ainesosa. Uutta on sen sijaan tapa, jolla Habermas yrittää luovia perusoikeuksien johtamisessa, niiden "loogisen genesiksen" esittämisessä, luonnonoikeuden ja oikeuspositivismin karikoiden välistä.

Habermas johtaa perusoikeudet vastauksina seuraavaan kysymykseen: mitä oikeuksia yhteiskunnan jäsenten on tunnustettava toinen toisilleen, jos he ylipäätään haluavat säännellä yhteistä elämäänsä legitiimisti positiivisen oikeuden avulla?

Kysymyksen muotoilusta ilmenee ensinnäkin Habermasin käsitys (subjektiivisten) oikeuksien *intersubjektiivisesta* luonteesta. Oikeuksien subjekteina eivät ole – kuten uuden ajan alun luonnonoikeudessa Hobbesista alkaen – atomistiset yksilöt, vaan sosiaalisten suhteiden osapuolet. Toiseksi Habermas näkee perusoikeuksien ensisijaisen vaikutusalueen yhteiskunnan jäsenten keskinäisissä, *horisontaalisissa* suhteissa eikä heidän ja julki-

sen vallan välisissä *vertikaalisissa* suhteissa. Yhteiskunnan jäsenten keskinäisissä suhteissa toteutuva vaikutus, se, mistä meilläkin toisinaan käytetään saksalaisperäistä ilmausta *Drittwirkung*, ei oikeuksien loogisen genesiksen kannalta olekaan mitään johdannaista tai toissijaista, vaan pikemminkin julkiseen valtaan kohdistuvan suojavaikutuksen edellytys. Yhteiskunnan jäsenten on tunnustettava perusoikeudet ensin toinen toisilleen, ennen kuin ne voidaan tulkita julkista valtaa rajoittaviksi esteiksi.

Samaan tapaan kuin Kant oikeusperiaatteensa kehittelyssä ja justifioinnissa myös Habermas sulkeistaa perusoikeuksien rekonstruktiossaan keskitetyn valtiokoneiston käyttämän pakkovallan. Tämän pakkovallan, johon oikeusmuoto jo sinänsä kyllä viittaa, Habermas tematisoi vasta rekonstruktionsa toisessa vaiheessa, oikeusvaltion yhteydessä.

Habermasin muotoilu paljastaa edelleen, että perusoikeuksien loogisessa genesiksessä on hänen mukaansa kysymys oikeuden *legitiimisyyden vaatimusten* ja *positiivisen oikeuden tunnusmerkkien* välisestä vuorovaikutuksesta. *Faktizität und Geltung* -teoksessa Habermas perustelee erityistä *diskurssiperiaatetta*, joka muotoilee kaikkien modernin yhteiskunnan toimintanormien perustavan pätevyys- tai legitiimisyysvaateen. Diskurssiperiaate kuuluu seuraavasti: *päteviä ovat sellaiset toimintanormit, jotka kaikki mahdolliset asianosaiset voisivat hyväksyä rationaalisen diskurssin osanottajina.*

Modernin yhteiskunnan toimintanormit haarautuvat moraali- ja oikeusnormeiksi. Vastaavasti diskurssiperiaate eriytyy moraali- ja demokratiaperiaatteeksi. *Moraaliperiaate* täsmentää diskurssiperiaatteen sellaisia toimintanormeja silmällä pitäen, joiden rationaalinen hyväksyttävyys edellyttää kaikkien asianosaisten intressien yhtäläistä huomioon ottamista ja heidän yhteisen intressinsä mahdollisuutta. Oikeusnormien yhteydessä diskurssiperiaate puolestaan määrittyy *demokratiaperiaatteeksi*, joka samalla tarjoaa mittapuun oikeusnormien legitiimisyydelle. Voitaneen sanoa, että oikeuden legitiimisyyden näkökulmasta "modernin normatiivisen itseymmärryksen" rekonstruktio seuraa diskurssiperiaatteen muuntumista demokratiaperiaatteeksi.

Miksi diskurssiperiaate sitten on eriytettävä (postkonventionaalisten) moraalinormien legitiimisyyttä mittaavaksi moraaliperiaatteeksi ja (positiivisen) oikeuden legitiimisyyttä mittaavaksi demokratiaperiaatteeksi? Syynä on yksinkertaisesti se, että oikeus ei ole pelkästään moraalin vaan myös politiikan funktionaalinen täydennys. *Sisäinen yhteys politiikkaan* tuo oikeuteen ja oikeuden asettamiseen sellaisia *teleologisia aineksia*, joiden diskursiivinen käsittely edellyttää moraalisista diskursseista poikkeavia

kommunikaatio- ja argumentaatioehtoja. Lisäksi oikeuteen sovellettavan demokratiaperiaatteen täytyy antaa sijaa myös sellaisille intressikompromisseihin tähtääville neuvotteluille, joilla ei ole vastinetta moraalisten kysymysten rationaalisessa käsittelyssä.

Oikeuksien järjestelmän on Habermasin mukaan mahdollistettava ensinnäkin itse oikeusväline, positiivinen oikeus, yhteiskunnan jäsenten välisten suhteiden sääntelyn muotona ja toiseksi tämän sääntelyn legitiimisyys. Legitiimisyyden mittapuu on täsmentynyt demokratiaperiaatteeksi. Jälkimmäinen tehtävä voidaankin muotoilla myös seuraavasti: perusoikeuksien avulla diskurssiperiaate on institutionalisoitava demokratiaperiaatteena.

Habermasin ryhmittelyssä kolmeen ensimmäiseen perusoikeuksien ryhmään kuuluvat oikeudet, joita ilman positiivinen oikeus ei hänen mukaansa ole ylipäätään mahdollinen. *Ensimmäisen ryhmän* oikeuksia tulkitsevat ja konkretisoivat sellaiset länsimaisten valtiosääntöjen sisältämät vapausoikeuksien luonteiset perusoikeudet kuin oikeus elämään, henkilökohtaiseen vapauteen ja koskemattomuuteen, omaisuuteen, vapaaseen liikkumiseen, kotirauhaan jne. Nämä oikeudet vahvistavat sen strategiseen toimintaan vapautettujen oikeussubjektien aseman, jota positiivinen oikeus edellyttää. Diskurssiperiaate vaatii, että tämä asema myönnetään yhtäläisenä kaikille oikeusyhteisön jäsenille. Ensimmäisen ryhmän oikeudet, jotka takaavat oikeusyhteisön jäsenille suurimman mahdollisen määrän yhtäläisiä toimintavapauksia, ovat Habermasin vastine Kantin oikeusperiaatteelle tai John Rawlsin ensimmäiselle oikeudenmukaisuusperiaatteelle.[6]

Postkonventionaalisista moraalinormeista poiketen positiivisen oikeuden normit kohdistuvat vain maantieteellisesti ja sosiaalisesti rajattuun oikeusyhteisöön. Positiivisen oikeuden mahdollisuus edellyttää siksi myös oikeuksia, jotka sääntelevät tähän oikeusyhteisöön kuulumista. Näitä *toiseen ryhmään* kuuluvia perusoikeuksia ilmentävät positiivisissa valtiosäännöissä esimerkiksi kansalaisuutta, rikoksentekijöiden luovuttamista tai turvapaikkaa koskevat oikeudet.

Positiivinen oikeus nojaa ulkoisen pakotuksen mahdollisuuteen, ja siksi oikeusyhteisön jäsenille on suotava keinot, joiden avulla he voivat tarvittaessa pakolla toteuttaa oikeutensa. Tätä tarkoittavaa perusoikeuksien *kolmatta ryhmää* konkretisoivat eri valtioiden perustuslaeissa tuomioistuinkäsittelyä koskevat oikeudet samoin kuin tuomioistuinten institutionaalisen ja henkilöllisen riippumattomuuden takeet.

---

[6] Ks. Rawls, John: *A Theory of Justice*, Clarendon, Oxford 1980 (1971), s. 60.

Kolmen ensimmäisen ryhmän oikeuksien tehtävänä on siis mahdollistaa itse oikeusväline, positiivinen oikeus, vaikkakin myös niiden itsensä on oltava diskursiivisesti hyväksyttävissä. Näiden oikeuksien yhteydessä oikeusyhteisön jäsenet esiintyvät ensisijaisesti oikeuden kohteina; niissä on kyse heidän *yksityisestä autonomiastaan. Neljännen ryhmän* perusoikeudet sen sijaan kuuluvat oikeusyhteisön jäsenille oikeuden tuottajina; nyt kysymys on heidän *julkisesta autonomiastaan.* Tämän ryhmän perusoikeudet takaavat yhtäläiset mahdollisuudet osallistua niihin lakien säätämiseen sisältyviin mielipiteen- ja tahdonmuodostusprosesseihin, joiden avulla diskurssiperiaate institutionalisoidaan demokratiaperiaatteena. Perustuslaeissa nämä oikeudet täsmentyvät esimerkiksi ääni- ja vaalioikeuksiksi sekä sanan-, yhdistymis- ja kokoontumisvapaudeksi.

Viidennen ryhmän perusoikeuksilla puolestaan pyritään turvaamaan ne elinehdot, jotka luovat yhtäläiset tosiasialliset mahdollisuudet käyttää muita perusoikeuksia. Positivoidun ilmauksensa nämä perusoikeudet saavat perustuslakien taloudellisissa, sosiaalisissa ja sivistyksellisissä oikeuksissa.

Habermasin esittämä perusoikeuksien looginen genesis sisältää kannanoton vanhaan kiistakysymykseen perusoikeuksien ja kansansuvereniteetin (demokratiaperiaatteen) suhteesta. Liberalistinen tulkinta on pitänyt perusoikeuksia kansansuvereniteetin ehdottomina rajoituksina. Yhteisölliseksi kutsuttava katsantokanta on taas nähnyt niiden välisen alistussuhteen päinvastaisena: perusoikeudet ovat voimassa vain siellä ja silloin, missä ja milloin konkreettinen oikeusyhteisö haluaa pitää ne voimassa. Habermasin mukaan perusoikeudet eivät voi olla demokratiaperiaatteen eikä demokratiaperiaate perusoikeuksien rajoitus, koska ne edellyttävät toinen toistaan, mahdollistavat toinen toisensa; mahdollistaminen on eri asia kuin rajoittaminen. Kansansuvereniteetti voidaan institutionalisoida demokratiaperiaatteena ainoastaan oikeusvälineen avulla. Siksi se ei edellytä vain neljännen ryhmän osallistumisoikeuksia, vaan myös niitä kolmen ensimmäisen ryhmän oikeuksia, joita ilman positiivinen oikeus ei ylipäätään olisi mahdollinen. Nämä oikeudet on puolestaan aina täsmennettävä demokratiaperiaatetta noudattaen.

Toisaalta on tärkeätä havaita, että Habermas ei perustele perusoikeuksia pelkästään demokratian edellytyksinä. Perusoikeuksien tehtävänä ei hänen mukaansa ole taata vain julkista autonomiaa, vaan samanaikaisesti sekä yksityinen että julkinen itsemääräämineen.

Habermasin oikeusfilosofisessa rekonstruktiossa perusoikeudet ovat ikään kuin vielä "tyydyttämättömiä" periaatteita, jotka on – demokratiaperiaatetta

noudattaen – konkretisoitava aina uudestaan kunkin maan valtiosääntötradition taustaa vasten ja kulloinenkin yhteiskunnallinen tilanne huomioon ottaen. Perusoikeuksien toteuttaminen on tässä mielessä päättymätön projekti, oikeusyhteisölle aina uudelleen asettuva tehtävä. Toisaalta – näin Habermas väittää – tällaisina "tyydyttämättöminä" periaatteina perusoikeudet eivät ole luonnonoikeudellisten prinsiippien tavoin jotain positiivista oikeutta edeltävää ja sitä rajoittavaa. Perusoikeudet ovat Habermasin oikeusfilosofiassa positiivisen oikeuden normatiivinen ydin, jotain, mitä positiivinen oikeus legitiiminä oikeutena itse välttämättä edellyttää.

Voisi ounastella, että kaikkien mielestä Habermasin luoviminen luonnonoikeuden ja positivismin välistä ei onnistu, että jotkut kriitikot väittävät hänen perusoikeuksien rekonstruktionsa ajautuvan luonnonoikeuden karikkoon. Kriitikot saattavat kiinnittää epäilyksensä jo Habermasin kielifilosofisiin ja toimintateoreettisiin lähtökohtiin. Ovatko kommunikatiivisen rationaalisuuden ja kommunikatiivisen toiminnan sisältämät vapauden ja tasaarvon ideat, jotka kertautuvat Habermasin diskurssiperiaatteessa, todella tulosta inhimillisen kielenkäytön ja kanssakäymisen välttämättömien ehtojen rationaalisesta rekonstruktiosta? Vai onko Habermas salakuljettanut ne rekonstruktioonsa ikään kuin ulkoa käsin?

Demokratiaperiaatteen kulttuurisidonnaisuuden korostaminen saattaa vaikuttaa kovin helpolta kiertotieltä näiden kiperien kysymysten ohitse. Mutta tarvitseeko demokratiaperiaate todella universalistisen justifikaation, joka tukeutuu pragmaattiseen kielifilosofiaan ja kehityspsykologiaan nojautuvaan evoluutioteoriaan? Ja onko kulttuurisista sidonnaisuuksista vapautunut universalistinen justifikaatio ylipäätään mahdollinen?

Oikeusvaltion ongelma: valta ja oikeus

Positiivinen oikeus edellyttää valtiovaltaa sekä asettamisessaan että toteuttamisessaan. Habermasille oikeusvaltion ongelmana on, miten tuo positiivisen oikeuden itsensä edellyttämä, viime kädessä fyysiseen pakotukseen tukeutuva valta voidaan kesyttää. Miten voidaan asettaa pidäkkeitä hallinnollisen pakkovallan käyttämiselle? Ongelmana on myös se välineellistämisen mahdollisuus, joka seuraa oikeuden positivoitumisesta. Miten voidaan estää oikeuden instrumentalisointi *Lebenswelt*istä irronneen hallinnon systeemisiin tarpeisiin? Habermas jakaa saman huolenaiheen, joka voidaan nähdä myös esimerkiksi Ronald Dworkinin periaatteiden ja politiikkojen

erottelun taustalla.[7]

Oikeusvaltioteorioiden yhteinen vastaus pakkovallan kesyttämisen pulmaan on seuraava: pakkovalta saatetaan kuriin oikeuden avulla, pakkovaltaa on lupa harjoittaa yksinomaan oikeuden nojalla ja muodoissa (vrt. hallinnon lainalaisuus) sekä sen asettamissa rajoissa (vrt. perusoikeudet). Mutta tämä vastaus ei vielä sinänsä tyydytä. Miten valtiovaltaa voi rajoittaa oikeus, joka positiivisena oikeutena on sen itsensä asettama? Eikö oikeusvaltion idea johda kehässä kulkemiseen?

Habermasin mukaan oikeusvaltioidean kehän murtaa positiivisen oikeuden legitiimisyyden vaatimus. Ainoastaan legitiimi, demokraattisesti asetettu oikeus voi ratkaista oikeusvaltion ongelman. Oikeusvaltio on mahdollinen vain *demokraattisena oikeusvaltiona.*

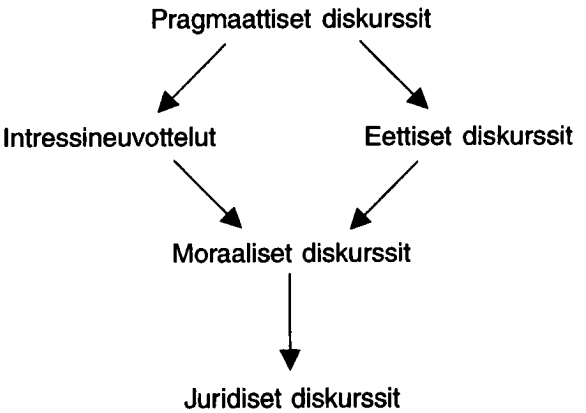
Habermas muotoilee ratkaisunsa sekä valta- että diskurssiteoreettisin käsittein. Hänen mukaansa poliittista valtaa käytetään sekä hallinnollisena että kommunikatiivisena valtana. Valta, jota hallintojärjestelmä käyttää ohjausvälineenään ja joka myös turvaa positiivisen oikeuden noudattamisen, on *hallinnollista valtaa.* Tämä valta nojautuu viime kädessä pakotuksen mahdollisuuteen. *Kommunikatiivinen valta* sen sijaan on eräänlaista kansalaisten yhteisten vakaumusten valtaa, jolla on juurensa julkisuuden ja kansalaisyhteiskunnan mielipiteenmuodostuksessa. Oikeusvaltion ideana on – valtateoreettisin käsittein ilmaistuna – alistaa hallinnollinen valta kommunikatiiviselle vallalle. Demokraattinen lainsäätämismenettely ei tuota pelkästään oikeutta. Se synnyttää myös legitiimissä oikeudessa kiteytyvää kommunikatiivista valtaa. Hallinnon lainalaisuuden, samoin kuin oikeudenkäytön sidonnaisuuden voimassa olevaan oikeuteen, on määrä taata hallinnollisen vallan alisteisuus kommunikatiiviselle vallalle. Oikeusvaltion idean mukaan hallinnollista valtaa saadaan käyttää ainoastaan sen valtakirjan nojalla, jonka kommunikatiivinen valta on sille legitiimin oikeuden muodossa myöntänyt.

Diskurssiteoreettisesta näkökulmasta olennaisessa asemassa on demokraattisen lainsäädäntömenettelyn ehtojen erittely: millainen lainsäädäntömenettely voi tuottaa legitiimiä oikeutta ja siinä kiteytyvää kommunikatiivista valtaa, jolle demokraattinen oikeusvaltio alistaa hallinnollisen vallan? Habermas koettaa valaista demokratiaperiaatetta, toisin sanoen legitiimin oikeuden tuottamisen edellyttämiä menettelyjä, ideaalisella prosessimallilla, joka koostuu toisiaan seuraavista erilaisista diskursseista ja neuvotteluista.

---

[7] Ks. erit. Dworkin, Ronald: *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1978.

HABERMASIN DEMOKRAATTISEN LAINSÄÄTÄMISEN IDEAALIMALLI



Prosessi alkaa *pragmaattisista diskursseista*, joissa pohditaan annettujen tavoitteiden ja preferenssien pohjalta soveliaita keinoja tavoitteiden toteuttamiseksi. Sikäli kuin itse tavoitteet ovat problemaattisia, niitä on punnittava annettujen arvojen valossa. Sen sijaan itse arvoja tai ristiriitaisten preferenssien perustana olevia intressejä ei tässä vaiheessa vielä problematisoida. Tarvittaessa pragmaattiset diskurssit tuottavat vaihtoehtoisia hypoteettisia ohjelmia, joiden hyväksyttävyys riippuu tavoitteiden perustana olevien arvojen ja intressien hyväksyttävyydestä; tätä testataan vasta prosessin myöhemmissä vaiheissa. Pragmaattisten diskurssien vaiheen voi rinnastaa siihen lainvalmisteluun, josta meillä huolehtivat virkakoneisto ja komitealaitos.

Mikäli arvot, joihin pragmaattisten diskurssien tuottamat ohjelmat perustuvat, osoittautuvat ongelmallisiksi, lainsäätämisen prosessia on jatkettava *eettisillä* diskursseilla. Nämä diskurssit tähtäävät yhteisön kollektiivisen itseymmärryksen syventämiseen, niiden arvojen selventämiseen, joille poliittisen yhteisön kollektiivinen identiteetti rakentuu. Tämä vaatii keskustelua yhteisön historiasta ja siitä yhteisestä elämänmuodosta, jonka yhteisön jäsenet yhteisen historiansa seurauksena jakavat. Eettisissä diskursseissa me suomalaiset keskustelemme siitä, keitä me olemme ja keitä me todella haluamme olla, siitä, minkälaisiin arvoihin kansallinen identiteettimme nojautuu ja minkälaisiin arvoihin me todella haluamme sen nojautuvan. Eettistä keskustelua käymme, kun esimerkiksi pohdimme suhdettamme Euroopan yhdentymiseen, hyvinvointivaltiomme kohtaloa tai ympäristömme suojelua.

Yhteisiä arvoja koskeva epätietoisuus ei kuitenkaan ole ainoa mahdollinen syy pragmaattisten diskurssien tuottamien suositusten pulmallisuuteen. Syynä saattaa olla myös se, että suositukset koskettavat sellaisia intressiristiriitoja, joita ei voida lainkaan ratkoa diskursiivisesti eli kaikkien mahdollisten asianosaisten hyväksymillä rationaalisilla perusteilla. Habermasin ideaaliprosessissa demokraattinen lainsäätämisprosessi jatkuu tällaisissa tilanteissa *neuvotteluilla*, joissa intressiristiriidat pyritään ratkaisemaan kompromissien avulla.

Pragmaattisten ja eettisten diskurssien sekä intressineuvottelujen tulokset on Habermasin mallissa vielä alistettava *moraalisten diskurssien* testiin. Moraalisten diskurssien on määrä varmistaa, että poliittisen yhteisön lainsäädännöllään tavoittelemat tavoitteet, yhteisön me-näkökulmaan rajoittuneiden eettisten diskurssien tulokset samoin kuin intressikompromissitkin ovat sopusoinnussa postkonventionaalisen moraalin universalististen vaatimusten kanssa. Lopulta *juridisissa diskursseissa* oikeudelliset asiantuntijat pyrkivät varmistamaan oikeuden yhtenäisyyden, lakien muotoon puettujen ohjelmien sisäisen ristiriidattomuuden.

Aloitan ideaalimallin arvioinnin sen diskurssiteoreettisesta perustasta. Diskurssit ovat Habermasille eräänlaisia arkielämän kommunikatiivisen toiminnan refleksiivisen metatason jatkeita. Vielä *Theorie des kommunikativen Handelns* -teoksessaan Habermas eritteli diskursseja teoreettisten ja moraalis-praktisten diskurssien kahtiajaon pohjalta. Tämä kahtiajako puolestaan perustui kielitekojen ja niiden nostamien pätevyysvaatimusten rekonstruktioon: teoreettisissa diskursseissa tematisoidaan totuusvaatimuksia ja moraalispraktisissa diskursseissa puolestaan normatiivisia oikeellisuusvaatimuksia.[8]

Habermas on sittemmin omaksunut aiempaa laajemman praktisten diskurssien käsitteen, jonka avulla hän *Faktizität und Geltung* -teoksessa myös täsmentää demokratiaperiaatetta. Praktisiin diskursseihin kuuluvat moraalisten diskurssien ohella myös pragmaattiset ja eettiset diskurssit. Lisäksi demokraattiseen lainsäätämismenettelyyn tai "järkevään kollektiiviseen tahdonmuodostukseen" sisältyy myös intressikompromisseihin tähtääviä neuvotteluja, joiden menettelyehdot poikkeavat diskurssien edellytyksistä.

Praktisten diskurssien käsitteen laajentaminen näyttäisi viittaavan siihen, että Habermasin diskurssiteoria – tai laajemmin: järkevän kollektiivisen tahdonmuodostuksen teoria – irtautuu aiemmasta yhteydestään pragmaat-

---

[8] Ks. Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, s. 37–45.

tiseen kielifilosofiaan. Kun aikaisempi teoreettisten ja praktisten diskurssien kahtiajako nojasi suoraan kielitekojen nostamien pätevyysvaatimusten erotteluun, Habermasin praktisten diskurssien sisällä tekemillä jaotteluilla ei näytä olevan samanlaista välitöntä kytkentää kielitekojen teoriaan.

Habermas tosin varmaankin väittäisi, että myös demokratiaperiaatetta toteuttavien diskurssien perustelu on viime kädessä kielitekoihin liittyvissä oikeellisuusvaatimuksissa. Demokratiaperiaatteen erittelyssä olisi kyse ainoastaan oikeellisuusvaatimuksen soveltamisesta erääseen modernin yhteiskunnan toimintanormien luokkaan, positiiviseen oikeuteen. Näinkin ajatellen matka pragmaattisesta kielifilosofiasta niiden kommunikaatiomuotojen erittelyyn, jotka kuuluvat demokraattiseen lainsäätämismenettelyyn, vaatii poikkeamista yhteiskuntateoreettisille syrjäpoluille. Matkan varrella diskurssiteorian perustelu muuttuu tai ainakin täydentyy: teoria ei enää nojaa yksinomaan kielellisen kanssakäymisen ehtojen ja implikaatioiden formaalis-pragmaattiseen rekonstruktioon.

Demokratiaperiaatteeseen liittyvä diskurssianalyysi pohjautuu näet myös Habermasin yhteiskuntateoreettisiin tulkintoihin oikeuden funktioista sekä oikeuden sisäisestä yhteydestä moraaliin ja politiikkaan. Hänen lähtökohtanaan ovat ongelmat, joita oikeuden avulla ratkotaan, ja kysymyksenasettelut, joita oikeuden asettamisessa kohdataan. Positiivinen oikeus ei ole Habermasille pelkästään postkonventionaalisen moraalin täydennys, joka takaa modernin yhteiskunnan hauraan sosiaalisen integraation. Se on myös politiikan väline, joka auttaa politiikkaa toteuttamaan kollektiivisia tavoitteita ja näin ratkaisemaan yhteiskunnan koordinaatio-ongelmia. Juuri oikeuden ja politiikan yhteydestä seuraa Habermasin mukaan, että yksin moraaliset diskurssit eivät voi toteuttaa demokratiaperiaatetta. Politiikan tavoitteellinen ulottuvuus tuo oikeuteen ja oikeuden asettamiseen kysymyksenasetteluja, jotka vaativat pragmaattisia ja eettisiä diskursseja sekä intressikompromisseja.

Diskurssien ja neuvottelujen erolla on keskeinen merkitys Habermasin rationaalisen kollektiivisen tahdonmuodostuksen teoriassa. Tämä ero palautuu viime kädessä kommunikatiivisen ja strategisen toiminnan erotteluun. Kommunikatiivisessa toiminnassa toimijat pyrkivät koordinoimaan toimintasuunnitelmansa kielellisen kommunikaation, kielellisesti välitetyn yhteisymmärryksen, pohjalta. Sen sijaan strategisessa toiminnassa toimijat pyrkivät vaikuttamaan kausaalisesti muiden toimijoiden toimintapäätöksiin.[9] Diskursseista poiketen neuvottelut eivät ole luonnehdittavissa arkipäivän

[9] Ks. alav. 8 mainittu teos, s. 384–386.

kommunikatiivisen toiminnan jatkamiseksi refleksiivisellä tasolla. Neuvottelujen osapuolet eivät pyri yhteisymmärrykseen kaikkien hyväksymillä rationaalisilla perusteilla, vaan tähtäävät strategisella toiminnallaan omien erityisintressiensä tyydyttämiseen.

Myös neuvottelujen lopputuloksen tulee olla kaikkien osapuolten hyväksyttävissä, muutoinhan kompromissia ei synny. Mutta kun diskurssin lopputuloksen hyväksyttävyys perustuu kaikkien osapuolten kannalta samoihin rationaalisiin perusteisiin, neuvotteluissa kukin osapuoli arvioi tuloksen hyväksyttävyyttä oman intressinsä puolueellisesta näkökulmasta. Ja kun diskurssissa periaatteessa pätee vain paremman argumentin voima, neuvottelujen strategiset toimijat vaikuttavat toisiinsa sosiaalisilla valtaresursseilla sekä niihin tukeutuvilla lupauksilla ja uhkauksilla. Työmarkkinaneuvottelut lakko- tai työsulku-uhkauksineen ovat malliesimerkki tämän kaltaisesta kompromissinmuodostuksesta, joka noudattaa strategisen toiminnan logiikkaa.

Intressineuvottelujen asema demokraattisen lainsäätämismenettelyn ideaalimallissa näyttää ajavan Habermasin rekonstruktiivisen ohjelman vaikeuksiin. Eivätkö tällaiset neuvottelut ole ristiriidassa diskurssiperiaatteen kanssa, joka hänen mukaansa mittaa toimintanormien legitiimisyyttä modernissa yhteiskunnassa? Jos legitiimin oikeuden asettamiseen voi sisältyä myös neuvotteluja, jotka irtautuvat diskurssien argumentatiivisesta logiikasta, onko demokratiaperiaate enää tulkittavissa diskurssiperiaatteen täsmennykseksi?

Habermas yrittää pelastautua näistä vaikeuksista sitomalla neuvottelujen kompromissinmuodostuksen menettelyehtoihin, jotka voidaan oikeuttaa vain moraalisissa diskursseissa. Moraalisesti hyväksyttäviä ovat ainoastaan *reilut kompromissit*. Kompromissien reiluuden takaaminen puolestaan edellyttää neuvotteluilta menettelyehtoja, jotka suovat kaikille merkityksellisille intresseille mahdollisuuden ottaa neuvotteluihin osaa ja jotka varmistavat näiden intressien välisen valtatasapainon Tässä mielessä neuvottelut ovat riippuvaisia edeltävistä moraalisista diskursseista. Lisäksi Habermas sitoo neuvottelut moraalisiin diskursseihin toisellakin solmulla. Diskurssiperiaate kieltää ottamasta neuvottelujen kohteeksi muita kuin sellaisia erityisintressejä, joita ei voida yleistää siten kuin moraaliperiaate vaatii. Se, ovatko intressit yleistettäviä vai ei, voidaan puolestaan todeta ainoastaan moraalisissa diskursseissa. Myös neuvottelujen tulokset on vielä saatettava testattaviksi moraalisissa diskursseissa.

Habermasin moraaliteorian kiistellyimpiä lähtökohtia on ollut arvoja tai

"hyvää elämää" koskevien *eettisten* kysymysten tiukka erottaminen *oikeudenmukaisuuden* ongelmista, joihin tämä teoria rajoittaa moraalin kohdealueen. Lisäksi Kantin deontologisen moraalikäsityksen kannattajat – Habermasin ja Apelin ohella esimerkiksi Rawls – asettavat moraalin (oikeudenmukaisuuden) etiikan (hyvän) rajaksi. Moraalisesti hyväksyttäviä ovat tämän mukaan vain sellaiset arvot, hyvää elämää koskevat käsitykset, jotka eivät loukkaa oikeudenmukaisuuden vaatimusta kaikkien mahdollisten asianosaisten intressien yhtäläisestä huomioon ottamisesta. Vastaavasti Habermas erottaa myös demokraattisen lainsäätämisen ideaalimallissaan eettiset ja moraaliset diskurssit sekä edellyttää arvopohdintojen testaamista moraalisten diskurssien puolueettomasta näkökulmasta.

Moraalifilosofian piirissä erityisesti Aristoteleen ja Hegelin pohjalta ponnistavat kriitikot ovat arvostelleet kantilaista etiikan ja moraalin erottelua sekä eettisten arvokysymysten alistamista moraalisille oikeudenmukaisuuskysymyksille. Nämä kriitikot ovat korostaneet moraalin sidonnaisuutta yhteisöön ja kulttuuriin ja näin tavallaan kääntäneet kantilaisen tulkinnan yhteisöllisten arvojen ja moraalin välisestä suhteesta.[10]

Habermasin ideaalimallissa eettisten arvodiskurssien ja intressineuvottelujen tulokset on määrä alistaa moraalisten diskurssien testille, joka karsii yleistettävyysperiaatteen kanssa ristiriitaiset ratkaisut. Eettisten diskurssien välttämättömyys rationaalisessa kollektiivisessa tahdonmuodostuksessa seuraa kuitenkin Habermasin mukaan siitä, että vahvoja arvoja tai ristiriitaisten erityisintressien suhdetta ei voida rationaalisti pohtia yleistettävyysperiaatteen vaatimasta universaalista, puolueettomasta näkökulmasta. Mutta jos näin on, miten on mahdollista, että eettisten diskurssien ja neuvottelujen tulokset voitaisiin vielä alistaa juuri tällaista näkökulmaa edellyttävien moraalisten diskurssien testiin?

Habermas voisi vastata korostamalla, että demokraattisen lainsäätämismenettelyn malli pätee vain liberaalin poliittisen kulttuurin leimaamassa modernissa yhteiskunnassa. Tällaisen yhteiskunnan vahvoihin arvoihin puolestaan kuuluu kunnioitus sellaisia normatiivisten kiistojen ratkaisutapoja kohtaan, joihin diskurssiperiaate sekä sitä täsmentävät moraali- ja demokratiaperiaate viittaavat. Tällainen vastaus kuitenkin myöntäisi diskurssiperiaatteen – tai oikeuden yhteydessä demokratiaperiaatteen – sidonnaisuuden

---

[10] Ks. esim. MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. 1981, ja Sandel, Michael J.: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

kulttuuriin ja yhteisöön ja näyttäisi samalla edellyttävän kantilaisten kiistan Aristoteleeseen ja Hegeliin tukeutuvien "kommunitaristien" kanssa universalistisen moraalin ja kulttuuriin sidonnaisen etiikan ensisijaisuudesta ratkaisemista ainakin tässä kohdin ratkeavan jälkimmäisten hyväksi.

Oikeusparadigmat perusoikeuksien ja oikeusvaltion tulkintoina

Habermasin rekonstruktion mukaan modernin oikeuden normatiivisena syvärakenteena ovat (perus)oikeuksien järjestelmä ja oikeusvaltion periaatteet, joihin kuuluu demokratiaperiaatteen ohella myös vallanjako diskurssi- tai valtateoreettisesti perusteltuna kuuluu. Perusoikeudet *syvärakenteen normatiivisina ideoina* on pidettävä erillään *positiivisoikeudellisista ilmauksistaan* eri valtioiden perustuslaeissa. Vastaavasti myös demokratiaperiaatteen ja vallanjaon yhteydessä on erotettava toisistaan yhtäältä syvärakenteen taso sekä toisaalta positiivisoikeudelliset lainsäätämismenettelyä ja vallanjakoa koskevat säänte lyt.

Yhteiskunnan kehitys muuttaa oikeuden syvärakenteen normatiivisten ideoiden toteuttamisehtoja ja -ympäristöä. Nämä ideat eivät Habermasin mukaan siirrykään suoraan positiivisoikeudellisiksi sääntelyiksi tai yksittäisiksi tuomioistuinratkaisuiksi. Habermasin oikeuskäsityksessä syvärakennetta sekä "pintatason" sääntelyitä ja ratkaisuja välittävät *oikeusparadigmat.* Nämä ovat yhteiskuntateoreettisesti välittyneitä tulkintoja siitä, miten ihmisoikeus- ja oikeusvaltioperiaatteet periaatteet tulisi vallitsevissa yhteiskunnallisissa oloissa toteuttaa. Paradigmat eivät eroa toisistaan vain siinä, miten ne määrittelevät normatiivisten periaatteiden sisältöä ja keskinäisiä suhteita, vaan myös siinä, miten ne tulkitsevat yhteiskuntaa ja yhteiskunnan jäsenten asemaa.

Liberaalin oikeusparadigman "kätketyssä" yhteiskuntateoriassa yhteiskunta samastetaan markkinatalousjärjestelmään ja yhteiskunnan jäsenet autonomisiin markkinatoimijoihin. Markkinamekanismien on myös määrä huolehtia vapausoikeuksiksi tulkittujen perusoikeuksien toteutumisen tosiasiallisista edellytyksistä. Hyvinvointivaltion oikeusparadigmassa valtion tehtäväksi nähdään korjata markkinamekanismien puutteita ja samalla taata yhtäläisten toimintavapauksien käyttämisen tosiasialliset edellytykset. Yhteiskunnan jäseniä ei tässä paradigmassa hahmoteta niinkään autonomisiksi markkinatoimijoiksi kuin hyvinvointivaltion asiakkaiksi. Habermasin ehdottaman

proseduraalisen oikeusparadigman käsitys yhteiskunnasta pohjautuu kommunikatiiviseen yhteiskuntateoriaan. Yhteiskunnan jäseniä ei enää tarkastella ensisijaisesti autonomisina markkinatoimijoina tai hyvinvointivaltion asiakkaina kuin julkisiin keskusteluihin, diskursseihin osallistuvina kansalaisina, jotka julkista autonomiaa käyttämällä täsmentävät myös yksityistä autonomiaansa suojaavia oikeuksia ja niiden toteuttamisedellytyksiä.

Lähteet

Dworkin, Ronald: *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1978.

Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

Habermas, Jürgen: *Moralbewussstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.

Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten*. Teoksessa Weischeld, Wilhelm (hg.): Immanuel Kant Werkausgabe, Band VIII, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982 (1797).

MacIntyre, Alasdair: *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. 1981.

Rawls, John: *A Theory of Justice*, Clarendon, Oxford 1980 (1971).

Sandel, Michael J.: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

Kirjallisuutta

Habermasilta on suomennettu vain artikkeleita (*Järki ja kommunikaatio*, Gaudeamus 1994). Kaikki hänen pääteoksensa ovat kuitenkin saatavissa paitsi saksankielisinä alkuperäislaitoksina myös englanninkielisinä käännöksinä.

Paras englanninkielinen johdatus Habermasin ajatteluun on edelleenkin Thomas MacCarthyn *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Polity 1984). Siinä ei kuitenkaan vielä käsitellä esimerkiksi Habermasin oikeusfilosofista pääteosta *Faktizität und Geltung*. Hyvän perustan Habermasin tuotantoon perehtymiselle antaa myös Peter Dewsin toimittama *Jürgen Habermas. Autonomy and Solidarity* (Verso 1986). Myöhemmistä Habermasin tuotannon kommentaareista on syytä suositella kokoomateosta *The Cambridge Companion to Jürgen Habermas* (Cambridge University Press 1998). Suomenkielisenä johdatuksena on mainittava Risto Kankaan *Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoria* (Tutkijaliitto 1987).

Habermasin oikeusajattelua olen eritellyt teoksissani *Oikeuden rationaalisuus* (Helsingin yliopiston julkisoikeuden laitos 1988) ja *Kriittinen oikeuspositivismi* (WSLT 2000).

Jussi Vähämäki

15 Gianni Vattimo – filosofinen perustelu postmodernille oikeudelle?

Gianni Vattimo (s. Torino 1936). Italialainen filosofi, opiskeli Torinon yliopistossa Luigi Pareysonin ja Heidelbergin yliopistossa Hans-Georg Gadamerin oppilaana. Vattimo on opettanut estetiikkaa Torinon yliopistossa, jossa hän on teoreettisen filosofian professori. Hän on yksi filosofisen nykyhermeneutiikan tärkeimpiä edustajia. Vattimon filosofian kulmakivenä on gadamerilainen ajatus, jonka mukaan totuus ei muodostu oliota koskevan kielellisen väitteen ja olion vastaavuudesta ja yhteen käymisestä – kuten vanhassa metafysiikassa – vaan kielellisen ja historiallisen perinteen siirtämisestä. Perinne ohjaa ymmärrystä ja sen kautta tulee mahdolliseksi maailman ymmärtäminen. Käsitys totuudesta objektiivisena asiantilana ei ole modernille maailmalle luonteenomainen. Se kuuluu primitiiviseen ajatteluun, joka yrittää päästä eroon kohtaamistaan vaaroista turvautumalla ensimmäisiin ja kiistämättömiin periaatteisiin, ikuisesti muuttumattomiin perustuksiin ja kaikenkattaviin käsitteisiin. Friedrich Nietzsche, joka Martin Heideggerin ohella on luonut filosofisen nykyhermeneutiikan perusteet, näki ikuisten ja historiattomien perusteiden hajoamisessa kaksi ihmisen kannalta vapauttaa mahdollisuutta: ensinnäkin, ihminen vapautuu symbolien ja metafyysisten uskomusten vallasta eikä hänen tarvitse enää alistua kiistämättömälle ja tutkimattomalle auktoriteetille; toiseksi, ihminen vapautuu käyttämään ja kokeilemaan symboleita, hän vapautuu tuottamaan ja luomaan ajattelun ja elämän uusia muotoja. Vattimo korostaa, että tämä uuden luominen ei ole pelkästään esteettistä toimintaa, vaan se tapahtuu tietyssä yhteisössä. Filosofian on hylättävä vetoaminen vahvaan perustaan ja rakennuttava pikemminkin itsestään selviä totuuksia kyseenalaistavana "heikkona ajatteluna", joka argumentoi oman kantansa yhteisen alueella vetoamatta mihinkään etuoikeuteen. Näin filosofia voi muodostua "aktuaalisen ontologiaksi", joka kykenee auttamaan myös ajankohtaisten eettisten kysymysten ratkaisuissa. Viime vuosina Vattimon ajattelussa on korostu-

nut maallistumisen historianfilosofia. Maallistuminen merkitsee etäisyyden ottamista myyttisen kauhuun ja sen rationalisoimisen eri puoliin. Historia ei kuljeta ihmiskuntaa kohti vapautumista ja kohti parempaa, kuten valistusfilosofiassa, vaan se etäännyttää meitä huonommasta.

I Postmodernin oikeuden ongelma: oikeuden rajallisuus

Gianni Vattimon oikeudenmukaisuuden ja oikeuden välistä suhdetta käsittelevä artikkeli "Fare giustizia del diritto"[1] etsii johtolankaa, jonka avulla oikeudenmukaisuus ja oikeus voitaisiin ommella mahdollisimman saumattomasti yhteen ja näin rakentaa filosofinen perustelu sille, mitä nimitän *postmoderniksi oikeudeksi.*[2] Postmodernin oikeuden keskeisenä periaatteena on oikeudenmukaisuuden ja voiman (väkivallan) toisistaan erottaminen. Ajatus on, että mikäli oikeudenmukaisuus ja voima samaistuvat, ei voi olla tulkinnan tilaa ja aikaa harkintaan, ei siis voi olla politiikkaa ja oikeutta[3] siinä mielessä kuin länsimaiden filosofinen perinne politiikan ymmärtää: politiikka (ja oikeus) on tila, jossa totuus voi astua esiin ja se voi tulla vailla fyysistä pakkoa kaikkien hyväksymäksi. Politiikka ja myös oikeus ovat eräänlainen totuuden toimeenpanon tila eikä totuus voi olla yksityisasia. Toisaalta oikeudenmukaisuuden ja voiman erillään pitäminen näyttää mahdottomalta ilman ajatusta oikeuden transsendenssista, sen tuonpuoleisesta ja historian ulkopuolisesta perustasta. Toisin sanoen oikeus ei saa olla jonkun erityisen ihmisryhmän tai luokan omaisuutta, vaan sen on oltava kaikille yhteistä. Oikeuden tuonpuoleisuuden ongelma näkyy hyvin yrityksis-

---

[1] Teoksessa *Diritto, giustizia, interpretazione* (toim. Jaques Derrida & Gianni Vattimo), Laterza, Bari 1998. c

[2] Vattimo ei itse puhu "postmodernista oikeudesta". Termin käyttöä puolustaa mielestäni se, että hänen käsityksensä hermeneutiikasta moderniteetin filosofiana pyrkii antamaan filosofiset perustelut J.-F. Lyotardin luonnehdinnalle postmodernista: "äärimmilleen yksinkertaistaen, voimme pitää 'postmodernia' epäluottamuksena metanarratiiveja kohtaan", *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1979.

[3] Oikeudella on läheinen yhteys politiikkaan, mikäli se ymmärretään tekniikaksi, joka tekee mahdolliseksi inhimillisen kanssakäymisen. Oikeus muodostuu joukosta käyttäytymistä ja vuorovaikutusta ohjaavia sääntöjä. Oikeuden on filosofisessa perinteessä ajateltu perustuvan joko muuttumattomalle ja välttämättömälle luonnonoikeudelle tai moraalille – jolloin sitä on pidetty moraalin epätäydellisenä muotona tai voimalle – siis poliittisesti organisoidulle historialliselle todellisuudelle tai sitä on pidetty pelkkänä sosiaalisena tekniikkana.

sä luoda moderneille oikeusjärjestyksille tyypillinen suvereenin vallan instanssi ilman alkuperäistä oikeudenmukaisuuden ja voiman erottelua. Thomas Hobbesin "kuolevainen Jumala", ihmisen luoma keinotekoinen tuonpuoleinen päätöksenteon instanssi ja oikeusjärjestyksen takuu, edellyttää, että siihen uskotaan. Sen toimimisen edellytyksenä on usko sen olemassaoloon ja heti kun tämä usko heikkenee, tuo luotu tuonpuoleinen paljastuu yhteiskunnalle sisäisen voimatasapainon tuotteeksi ja lopulta jonkun ihmisryhmän tai luokan omaisuudeksi. Oikeus on vain vahvimman oikeutta ja näin tulee mahdolliseksi sen valloittaminen jonkun toisen haltuun. Oikeuden tuonpuoleisuus edellyttää uskomista ja on juuri tässä mielessä *retorinen* luomus, koska retoriikalle on luonteenomaista, että se tehoaa ja toimii vain niin kauan kuin siihen uskotaan.[4]

Postmoderni oikeus haluaa yhtäältä päästä eroon oikeuden perustan jumalaisesta transsendenssista tai tuonpuoleisuudesta ja toisaalta se ei halua allekirjoittaa oikeudenmukaisuuden ja voiman eron viimekätistä näennäisyyttä ja retorisuutta, mikä on moderneille oikeutta ja suvereniteettia koskeville teorioille ominaista, koska niissä oikeus supistuu lopulta aina näkyvään ja tapahtuneeseen "faktaan". Vattimon tarjoamassa filosofisessa perustelussa postmodernille oikeudelle, kyse on oikeudenmukaisuuden ja voiman erosta, jota ylläpitää jollain tavoin oikeuden perustan "maallinen" transsendenssi, konkreettisten faktojen eräänlainen henkistyminen – näkyvän todellisuuden ja sen, joka siihen katsoo sekoittuessa toisiinsa – ja hengen "historiallistuminen" ja maallistuminen juutalais-kristillisessä lännessä – esimerkiksi oikeudenmukaisuuden joidenkin ihanteiden institutionalisoituminen ja muuttuminen arkipäiväisiksi.

---

[4] Hieman teoreettisemmin asian voidaan ilmaista seuraavasti: Suvereniteetin merkitys on tietyn yhteiskunnallisen järjestelmän sisäiset valtasuhteet ylittävän suvereenin (laista vapautetun) vallan (valtion) luomisessa. Heti kun tämän transsendenssin edellytykset (tai usko siihen) heikkenevät, siis kun se, Nietzschen sanoin, paljastuu *illuusioksi*, suvereeni päätös siitä mikä kuuluu järjestyksen piiriin ja mikä ei sekä tämän päätöksen perustama normi osoittautuvat pelkiksi yhteiskunnalliselle järjestelmälle sisäisten valtasuhteiden heijastumiksi, ja parhaimmillaankin vain järjestelmän yhtenäisyyden representaatioksi, siis pelkäksi esitykseksi hajanaisista prosesseista, joita yhdistävänä peruskoodina toimii valta tai voima. Tässä järjestelmässä "oikeudenmukainen" palautuu jäännöksettä "päteväksi" tai "faktaksi" ja oikeus vahvimman oikeudeksi ilman itsenäisyyttä suhteessa tahtovaan subjektiin. Seuraus on, että toiset "tahtovat subjektit" voivat kiistää oikeuden ja voi alkaa taistelu itse oikeusjärjestyksestä, oikeuden piiristä. Suvereniteetti ajattelun ja modernin nihilismin yhteydestä, ks. esim. Massimo De Carolis, "Nichilismo e sensibilità contemporanea", teoksessa *Nichilismo e politica*, a cura di R. Esposito, C. Galli & V. Vitiello, Laterza, Roma-Bari 2000, s. 159.

Oikeudenmukaisuuden ja voiman erottaminen toisistaan luo joukon muita erotteluja, jotka on hyvä pitää mielessä. Ensinnäkin oikeudenmukaisuus ja oikeus erottuvat aktuaalisesta ja näkyvästä. Oikeudenmukaisuus ei ole samaa kuin "pätevä" tai "voimassa oleva", siis joku on pätevä vain koska sillä on tukenaan voima joka pakottaa sen päteväksi. Pikemminkin kuin aktuaalista oikeudenmukaisuus oikeuden perustana on virtuaalista, tai vähintäänkin voidaan sanoa, että se ei ole yksinkertainen tosiasia, joka on nähtävissä erillisenä ja ikuisesti muuttumattomana inhimillisen toiminnan piirissä. Mikäli näin olisi, niin kerran sen selvitettyämme ei tarvittaisi kuin yksinkertainen mittari lukemaan oikeutta. Mutta oikeudenmukaisuus eroaa myös arvosta eikä oikeus voi perustua arvoille, kuinka hyviä, jaloja ja kaikkien jakamia ne ovatkin – vaikka ihmisillä olisi täysin samat arvot, ne tuskin tekisivät oikeutta tarpeettomiksi. Lisäksi, jos oikeudenmukaisuus ja voima ovat erillään, jos vahvimman sana ei siis ole laki, niin silloin *oikeudenmukaisuus ei voi olla arvo*. Arvo – kuten Nietzsche korosti – on voiman ylin tavoite. Voima haluaa asettaa itsensä arvona, kiistattomana ja kaikkien jakamana tosiasiana, jolle alistutaan nurkumatta ja joka kykenee ohjaamaan mitä tahansa inhimillistä toimintaa. Vain muuttumalla arvoksi voima kykenee stabilisoimaan hallintonsa ja pääsee eroon kiistoista. Toisaalta, oikeudenmukaisuus eroaa myös etiikasta, joka on toisen luonnon kaltaista kaikkea käyttäytymistä ohjaavaa sisäistä pakkoa – toimiessaan eettisesti oikein ihminen toimii oikein tietämättään, osaamatta sanoa ja argumentoida miksi hän toimii juuri niin; hän toimii tiedostamattaan, tottumuksesta, sisäisen pakon ajamana, rakkaudesta kumppaneitaan tai maataan kohtaan, ylipäätään vailla toiminnan selkeitä rajoja. Oikeudelle, sikäli kuin se eroaa voimasta, arvoista ja etiikasta, näyttäisi olevan luonteenomaista ja välttämätöntä *rajallisuus* ja *argumentatiivisuus*. Sille ei riitä pelkkä tekeminen ja pelkkä päättäminen. Päinvastoin, pelkkä teon tekeminen, pelkkä päättäminen puhtaana tahtoaktina ei luo oikeutta, vaan jää sille vastakkaiseksi ja ulkoiseksi. Oikeudenmukaisuus ja oikeus ei koskaan voi olla yleistä tai universaalia. Tästä tehdään kuitenkin usein se johtopäätös, että oikeudenmukaisen oikeuden rajallisuus merkitsee sen paikallisuutta, sen sidonnaisuutta rajallisiin ja näkyviin faktoihin (useimmiten moderniin kansallisvaltioon, joka muodostaa oikeusjärjestyksen perustan), todelliseen "pätevään" ja "voimassa olevaan", mikä on kuitenkin virheellistä, koska juuri se kumoaa oikeudenmukaisuuden ja voiman välisen eron ja tekee oikeudesta pelkästään vahvimman oikeutta. Oikeuden rajallisuuden ja sitä kautta oikeusjärjestyksen rajallisuuden asettaminen näyttää postmodernin oikeuden

keskeiseltä ongelmalta, ja tämän rajallisuuden on oltava peräisin jostain muualta kuin olemassa olevasta tilanteesta, "faktasta", kansallisvaltioista, määrätystä yhteisöstä, yhdestä lainsäätäjästä tai universaaleista arvoista, etiikasta, jotka ovat oikeuden käsittämisen metafyysisiä muotoja – siinä mielessä kuin edellä on määritelty metafysiikka. Mistä tuo rajallisuus voisi olla peräisin? Se on kysymys, johon Vattimon hermeneutiikka yrittää vastata ja jonka se siis yrittää *ymmärtää*. Mutta jo ajatus siitä, että oikeuden rajallisuus on jostain peräisin, viittaa menneisyyteen, perinteeseen. Oikeus voi löytää rajansa vain menneisyydestä, joka muodostaa sen näkymättömän mutta todellisen kontekstin. Kääntymällä menneeseen, tulkitsemalla ja ymmärtämällä mennyttä voidaan rakentaa uutta oikeudenmukaista oikeutta. Vattimon filosofinen ajattelu voidaankin nähdä menneisyyden kanssa käytävän dialogin sääntöjen täsmentämisenä ja modernista näkyviin ja konkreettisiin faktoihin perustuvasta historiankäsityksestä poikkeavan historianfilosofian hahmottamisena.

II Hermeneutiikka yleisenä tulkinnan teoriana

Ensimmäiseksi voitaisiin sanoa, että hermeneutiikan[5] edellytyksenä on "kuullun", "sanotun" tai jonkun sanoman tulkinta, koska tämä "joku" ei ole enää itse paikalla, hän ei ole enää läsnä kertomassa mitä hän sanomallaan tarkoittaa – hän voi esimerkiksi olla kuollut tai unohtanut mitä sanoi. Tavoite ei ole alkuperäisen sanojan tekeminen jälleen läsnä olevaksi ja sanoman aidon merkityksen selvittäminen. Mikäli tavoite olisi tämä, olisi sen taustalla ajatus historian ja historiallisten muutosten epäoleellisuudesta tietämisen ja ymmärtämisen kannalta: kuolema, unohtaminen, olosuhteet, joissa eletään olisivat kaikki epäoleellisia ja voitettavissa olevia esteitä tietämiselle ja voisimme ikään kuin manata esiin ja tehdä läsnä oleviksi historiallisia henkilöitä, jotka kykenisivät kertomaan mitä he sanomisillaan ja

---

[5] Hermeneutiikan käsitteestä, ks. Hans-Georg Gadamer, *"Hermeneutik"*, teoksessa *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, toim. J. Ritter, Schwabe & Co., Basel-Stuttgart, vol. III; Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960. Hermeneutiikan historiasta, ks. Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988; Georges Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, Editions Payot, Paris 1988; Gerald Burns, *Hermeneutics Ancient & Modern*, Yale univ. Press, London 1993.Hermeneutiikan kritiikistä, ks. Maurizio Ferraris, *L'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998 ja Maurizio Ferraris, *Estetica razionale*, Cortina, Milano 1997.

kirjoituksillaan todella tarkoittavat. Hermeneutiikan mukaan historialliset muutokset ovat kuitenkin todellisia ja koskevat myös tulkitsijaa itseään. Emme tee tulkintojamme *from nowhere*, siis asettumalla jumalaksi historian ulkopuolelle. Meillä on joku paikka ja jotkut syyt tulkinnoille. Mikäli haluamme tietää mitä joku tarkoittaa, mitä joku todella on, meidän on otettava huomioon, että siihen mitä joku "tarkoittaa" tai mitä joku todella "on", kuuluu ja sisältyy osaltaan meidän puhumisemme ja tietämisemme siitä. Miten tietämiseni jostain asiasta voisi kuulua tuohon asiaan? Miten voisin olla osallinen siihen, mitä joku "tarkoittaa" tai todella "on". Ainoa mahdollisuus näyttäisi olevan, että se, mitä joku tarkoittaa tai mikä todella on ei ole tuolla jossain "ulkona" muuttumattomana ja ikuisena, vaan se, mitä joku on, on tapahtuma, keskustelu, johon osallistumme. Siinä se, mikä (todella) on, ei ole mikään erityinen olento tai tosiasia, vaan nimenomaan tapahtuma. Hermeneutiikassa nimitetään *metafysiikaksi* tiedonkäsitystä, jossa oletetaan, että tietämisessä voidaan ylittää historia ja kyetään tekemään läsnä olevaksi erilliseksi ja historiattomaksi ymmärretty tosiasia, fakta.[6]

Voidaan sanoa, että hermeneutiikka syntyy etäisyyden ja historiallisuu-

---

[6] Klassinen metafysiikka olettaa, että näkyvä historiallinen ja muuttuvainen maailma on näennäinen ja sen takana ovat ikuiset ja pysyvät muodot, jotka ajattelun täytyy saavuttaa. Moderni metafysiikka alkaa Immanuel Kantista, jolle järjestä tulee täysi-ikäinen vasta kun se ymmärtää omat rajoituksensa. Kant kuitenkin uskoo, että edelleen voidaan puhua todellisen tiedon subjektin näkökulmasta, subjektin, joka on äärellinen, mutta kaikesta huolimatta historiallisten muutosten ulkopuolella. Järjellä on oma puhtautensa ja omat kategoriansa, joita voidaan soveltaa aina siellä missä on äärellinen rationaalinen olento. Vielä Hegel ajattelee absoluuttisen tiedon termein, mutta hän on jo huomannut, että mikäli ihmiselle on olemassa jumalan ja täydellisen totuuden näkemisen paikka, se ei ole annettu pelkästään siksi, että ihminen on rationaalinen olento. Ihmisen on taisteltava ja tehtävä työtä, jotta hän saavuttaisi tuon paikan. Hegeliläisittäin tulkitulle Marxille, selkeä näkemys totuudesta oli jotakin, joka ihmisen oli valloitettava historiassa, se ei ollut valmiina tarjolla, jossain historian ulkopuolella. Marxin kuuluisa toteamus: "Filosofit ovat vain selittäneet maailmaa, tehtävä on sen muuttaminen", kertoo tietävän subjektin ja tietämisen kohteen sekoittumisesta toisiinsa. Maailma ja sen historia eivät ole jotain muiden tekemää ja valmista, joka tarjotaan ja johon on alistuttava, vaan ne ovat jotakin, joka on tehtävä ja tämän tekemisen tai työn kautta saavutetaan tieto maailmasta. Modernille ajattelulle on kuitenkin vielä luonteenomaista pyrkimys tietäjän ja tiedon toisistaan erottamiseen ja objektiiviseen tietoon, vaikka tämä tieto ei olisikaan enää yksinkertaisesti ihmisen ja hänen toimintansa ulkopuolella, vaan inhimillisessä toiminnassa saavutettavaa. Hermeneutiikka ei enää usko tähän objektiiviseen näkökulmaan eikä siinä ylletä edes toiminnassa tai työn kautta objektiiviseen tietoon maailmasta, koska toiminta tai työ ja sen tulos eivät ole erotettavissa toisistaan. Tässä mielessä hermeneutiikan totuuskäsitystä voidaan kutsua postmoderniksi erotuksena modernista, jossa säilyy objektiivisen, inhimillisestä toimijasta riippumattoman tiedon ihanne.

den kokemuksesta: etäisyydestämme sanottuun ja tapahtuneeseen. Mutta ei pelkästään tämän etäisyyden kokemuksesta, vaan myös sen kokemisesta, että tietomme ja toimintamme on jollain tavoin sidoksissa tapahtuneeseen, olemme sidoksissa siihen mikä todella on ja mitä joku todella tarkoitti, emmekä voi suhtautua siihen täysin välinpitämättömästi. Aristoteles olisi sanonut, että ihminen on "yhteisöllinen eläin", toisin sanoen, ihmisen luontoon kuuluu se, että hän vastaa, hänen sisällään on taipumus vastata, reagoida toiseen ihmiseen. Nykyhermeneutiikka ei käytä näitä sanoja, mutta tulkinnan filosofiana se on sidoksissa kieleen ja sitä kautta ajatukseen ihmisestä yhteisöeläimenä, koska yksityinen tulkinta ja yksityinen kieli ovat ajatuksina sille mahdottomia. Jos emme siis kykene katsomaan asioita ulkopuolelta, niin emme kykene myöskään irtaantumaan niistä kokonaan, vaan joudumme kantamaan niitä mukanamme, ottamaan kantaa niihin, osallistumaan niihin ja keskustelemaan niiden kanssa. Totuuden ymmärtäminen tapahtumaksi, jossa vastaamme kysymykseen, sanomaan tai viestiin, merkitsee totuuden dialogisuutta, vastavuoroisuutta, jossa toinen osapuoli ei voi sanella, mistä todella on kyse – koska silloin ei mitään dialogia tarvittaisi eikä tapahtuisi viestin ja vastaanottajan fuusiota ja ymmärtämistä, jossa molemmat dialogin osapuolet ikään kuin joutuvat vastavuoroisesti sijoiltaan ja löytävät toisensa yhteisessä ymmärryksessä. Mikäli minun olisi vain alistuttava objektiiviselle totuudelle, sille miten asiat todella ovat jossain ulkopuolellani, ei ymmärtämistä tapahtuisi, vaan ainoastaan pakottamista. Lyhyesti: hermeneutiikka on kokemusta tästä totuuden ja sen mikä todella on tapahtumallisuudesta ja tiedon ja tietämisen subjektin historiallisuudesta ja osallisuudesta. Totuus tapahtuu dialogissa, siis *kielessä*, eri syiden (eri *logoiden*) välissä, siinä mitä klassinen filosofia nimitti termillä *logos* ja mikä ei koskaan voi olla yhden ihmisen tai jonkun yhteisön hallussa, vaan se on aina "yksi ja yhteinen" (Herakleitos). Tässä suhteessa hermeneutiikka toistaa ja myös radikalisoi – koska se näkee ymmärryksen historiallisena ja muuttuvana – klassisen filosofian ajattelutapoja.

Mutta kokemuksena tiedon subjektin ja tietämisen kohteen historiallisuudesta ja tapahtumallisuudesta, hermeneutiikka on myös kokemusta "todellisen olevan", olemassaolon objektiivisen ja toden rakenteen historiallisesta heikkenemisestä. Uskomme yhä vähemmän todelliseen, autoritaariseen olevaan, absoluuttiseen oikeudenmukaisuuteen ja ikuisiin arvoihin, jotka on kerralla ja lopullisesti annettu ja jotka sijoittuvat jonnekin historiallisten muutosten ulkopuolelle. Tässä mielessä Vattimo on puhunut "heikosta ajattelusta". Heikko ajattelu merkitsee, että juutalais-kristillisen perinteen merkitys lähtö-

kohtanamme – olemme siitä "peräisin" – on siinä, että vaatimuksemme olemassaolon objektiivisesta ja ikuisesta rakenneperustasta ja halumme auktoriteettiin, joka ratkaisisi puolestamme ongelmamme lopullisesti, ovat historiallisesti heikentyneet: olemme siirtyneet autoritaarisesta valtioista demokraattiseen, Freud on tiedostamattoman avulla opettanut meitä epäilemään omaa tietoisuuttamme, Marx ja Nietzsche ovat opettaneet meitä epäilemään ideologioiksi ja valheiksi objektiivisena tosiasiana annetun varmuutta.

Hyvin yleisti voitaisiin siis sanoa, että hermeneutiikka pyrkii tekemään näkyväksi jonkin asian, tapahtuman tai lain menneisyyden. Tämän se tekee nostamalla esiin niin sanotun esiymmärryksen ja muuttamaan sen ymmärrykseksi. Se puolestaan tapahtuu käymällä läpi – siis kokemalla ja koettelemalla – sitä, mikä on jossakin asiassa "jo tiedettyä" tai "jo tehtyä". Hermeneutiikan tavoite on osoittaa, että tämä "jo tiedetty" ja "jo tehty" on vain tehtyä, tulos tietyistä valinnoista, joiden taustalla on kiistoja, taisteluita, hämäystä tai erehdyksiä. Mitä enemmän osaamme epäillä sitä, mikä meille esitetään itsestään selvänä, annettuna, välttämättömänä ja objektiivisena todellisuutena, tai tuon todellisuuden totena rakenteena, sitä enemmän joudumme tulkitsemaan, osallistumaan ja menemään mukaan asioihin.

Antiikin kreikkalaiset eivät arvostaneet hermeneutiikka tiedon muotona, vaikka he antoivatkin sille nimen.[7] Hermeneutiikan marginaalisen asemaan oli kaksi pääasiallista syytä. Ensinnäkin, kreikkalaiset uskoivat siihen, mitä näkivät eivätkä he osanneet juurikaan arvostaa taitoa, joka välitti pelkästään kuultua tai sanottua. Päinvastoin, sanottua ja kuultua luonnehti sekä epävarmuus että tulkinnan täydellisen mielivallan mahdollisuus, ja molemmissa tapauksissa oli vaikea nähdä, mitä hyötyä tai iloa näin saavutetusta epävarmasta, pelkäksi mielipiteeksi jäävästä tiedosta olisi voinut olla. Toinen syy oli, että, koska kreikkalaiset eivät tunteneet juutalaisten Jumalaa, he eivät myöskään osanneet ajatella, että historialla olisi luotu alku, loppu ja lunastus eivätkä he panneet paljon painoa historialle. Historia ei muo-

---

[7] Kreikassa tulkinnan taito (*hermeneutike tekhne*) oli jumalien viestien kuljettamista ihmisille ja se oli tekemisissä oraakkelien ennustusten tulkinnan ja jossain määrin runouden kanssa, koska myös runoilijat olivat jumalien viestinviejiä. *Hermeneia* käännettiin latinaksi termillä *interpretatio*. Kuitenkin, Jean Pépinin mukaan, *interpreatio*-termin prefiksi *inter* antaa termille "välittämisen" perusmerkityksen, joka heijastuu takaisin *hermeneia*-termiin, josta näin tuli synonyymi tulkinnalle ja eksegeesille. Kyse on käännösvirheestä sillä termin "*hermeneuein* alkuperäismerkitys...ei ole tämä...voisimme sanoa, että se on päinvastainen. Hyvin usein *hermeneia* osoittaa ilmaisun aktia". *Hermeneueins*anan alkuperäinen merkitys olisi siis "ilmaista merkitystä puhumalla", Jean Pépin, L'herméneutique ancienne, les mots et les idées, Poetique, XXIII, 1975, s. 291.

dostanut heidän merkityshorisonttiaan, vaan enimmilläänkin vain joukon esimerkkejä. Heillä ei ollut siis kokemusta historiallisuudesta, joka näyttää syntyvän vasta kristinuskon myötä. On myös vaikea uskoa, että Aristoteles olisi ajatellut, että "Sanan" kautta, siis lukemalla kirjaa, Raamattua, olisi mahdollista löytää maailmankaikkeuden salaisuus. Hänelle olisi luultavasti jäänyt täydelliseksi arvoitukseksi se, miten tulkinnat luovat maailmaa ja että se, mikä näkyy edessämme, on Jumalan tai ihmisen luomaa.[8]

Hermeneutiikka – eritoten nykyaikaisessa merkityksessään – syntyy historiallisuuden (ja kuolevaisuuden) kokemuksesta. Se elää ja leviää historiallisuuden kokemuksen hämäryydestä, siis maailman ja siihen sisältyvien tosiasioiden muuttumisessa epävarmoiksi ja tulkinnallisiksi. Voidaan sanoa, että mitä hämärämpi maailma on, sitä universaalimpi ja yleisempi tiedon muoto hermeneutiikka on, koska selvät asiat eivät tarvitse tulkintaa. Hermeneutiikka syntyy siksi toden ja epätoden välille, tietämisen kahden välittömän muodon väliin, siinä on totta ja epätotta, varmaa ja epävarmaa.

Se, mikä hermeneutiikalle on vaikeinta, on pysytellä tällä hämärän vyöhykkeellä. Erityisesti universaaliksi tulkinnan ja ihmisen olemassaolon tulkinnallisuuden teoriaksi muuttunutta nykyhermeneutiikka vainoaa herkeämättä sen kielen halkeaminen kahtia. Yhtäältä sitä uhkaa muuttuminen pelkästään muodollisen konsensuksen tai yhteisymmärryksen filosofiaksi, jossa se latistuu tietyn aikakauden ja sen ajattelun arvoihin. Siitä tulee kaikkien hyväksymää itsestään selvyyttä, jolla ei ole mitään sanottavaa oikeuden ja oikeudenmukaisuuden ongelmaan. Toisaalta sitä vainoaa pelko putoamisesta pelkästään yksityisen tai "traagisen" piiriin, jossa se muuttuu yksityiseksi estetismiksi, joka kääntää selkänsä julkisuudelle eikä kykene enää argumentoimaan yhteisen alueella, koska siellä kaikki on valhetta eikä todellinen oikeudenmukaisuus pääse koskaan esiin.

Siksi hermeneutiikka käy taistelua itsestään selvän tai banaalin – sanan kaksinaisen merkityksen mukaisesti: itsestään selvä ja kielto – kahta eri muotoa vastaan:

1. Tiettynä aikakautena kaikille itsestään selvä ja välitön totuus.
2. Ihmisen tavoittamattomissa oleva käsittämätön ja kiistaton totuus.

Nämä ovat kaksi rakenteeltaan yhteneväistä käskyn muotoa. Ensimmäinen on norminmukaista toimintaa, sitä, mitä usein nimitetään etiikaksi ja eettiseksi toiminnaksi, siis toimimista tavanomaisesti ja oikein tietämättä,

---

[8] Ks. M. Ferraris, *L'eremenutica*, s. 15.

miksi toimitaan oikein. Toinen on käsky tai ilmoitus, joka vaatii alistumista vailla mitään erityistä syytä tai mitään kiistaa ja keskustelua – käsky on sitä tehokkaampi mitä vähemmän siinä on epäselvyyttä ja mahdollista käskyn kiistämiseen, siis mitä konkreettisempi se on ja mitä paremmin se kykenee esittäytymään kiistämättömänä faktana. Oikeus ei voi olla kumpaakaan näistä: se ei voi olla itsestään selvää etiikkaa eikä se voi olla ihmisen tavoittamattomissa olevaa traagista oikeutta.

III Ei ole olemassa faktoja, vain tulkintoja: tarina maailman muuttumisesta tarinaksi ja muutama epäilys nykyhermeneutiikan perusteita kohtaan.

Hermeneutiikkaa työntää yleiseksi tulkinnan teoriaksi ja moderniteetin filosofiaksi historianfilosofinen oletus olemisen perusrakenteen heikentymisestä ja näkyvien tosiasioiden, joiden auktoriteettiin voidaan vedota, aseman heikkenemisestä. Se on, kuten Vattimo on korostanut ottanut viime vuosikymmeninä filosofiassa ja laajemmin koko kulttuurin alueella eräänlaisen yhteisen kielen aseman.[9] Hermeneutiikka on, muuttuessaan universaaliksi tulkinnan teoriaksi, tuonut nykytieteisiin humanistisen kulttuurin ajattelutapoja, jotka moderni skientismi oli niistä yrittänyt poistaa. Se on levittäytynyt kirjallisuuden tutkimuksen (Hirsch, Jauss), protestanttisen teologian (Bultmann) ja oikeuden (Betti) piiristä myös filosofian ja epistemologian alueelle (Ricoeur, Habermas, Apel, Rorty jne.). Tulkinnan teema on tullut yhä tärkeämmäksi myös oikeusfilosofiassa. Itse asiassa tulkintaa ja hermeneutiikka käsittelevä osa näyttää vuosi vuodelta paisuvan yhä suuremmaksi oikeusteoriaa käsittelevissä teoksissa, kuten erään juristeille tarkoitetun oikeutta ja tulkintaa käsittelevän käsikirjan tekijät sanovat.[10]

On syytä pysähtyä hetkeksi tähän hermeneutiikan universalisoitumiseen ja sen taustaoletuksiin. Eräs Vattimon mielilausumista on Nietzsche-sitaatti: "ei, nimenomaan faktoja ei ole, pikemminkin pelkkiä tulkintoja"[11] Toisin sanoen, edessämme näkyvät tosiasiat ovat tiettyjen tulkintojen ja kon-

---

[9] Ks. "Hermeneutiikka yhteisenä kielenä", *Tulkinnan etiikka*, mt.

[10] Ks. Francesco Viola & Giuseppe Zaccari, *Diritto e interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2000, s. V. Hermeneutiikasta yhteisenä kielenä, ks. mt. *Tulkinnan etiikka*.

[11] *Nachlass*, 1886–1887:7. Nietzsche sanoo: "Vain ilmiöihin pysähtyvää positivismia vastaan: "on vain faktoja", sanoisin: ei, nimenomaan faktoja ei ole, pikemminkin vain tul-

fliktien tuottamia eivätkä ikuisia ja lopullisesti annettuja. Ne ovat muodostuneet tulkinnoissa ja tulkinnalla näyttää olevan voima myös luoda tosiasioita, kun vasta osatessamme löytää näkyvälle faktalle sen kontekstin kykenemme erottamaan sen ja ymmärtämään sen merkityksen. Mikäli näin on, niin hermeneutiikka yleisenä tulkinnan filosofiana, on myös muuttunut maailmamme rakentumisen ontologiaksi, siis opiksi siitä, mitä on ja miten oleva muodostuu. Tässä mielessä se asettuu selkeästi yksinkertaista, empiiristä aistihavaintoa vastaan ja kuuluu eräänlaiseen "epäilyn koulukuntaan", jonka muina edustajina mainitaan yleensä Marx, Nietzsche ja Freud.

Mistä on kyse maailman muuttumisessa tulkinnan kohteeksi? Kuinka tähän, ensi näkemältä radikaalin idealistiseen näkemykseen (maailma ja sen olennot ovat ihmisen konstruktioita) on oikein päädytty? [12]

Martin Heidegger selittää sen Nietzsche-luennassaan.[13] Tätä luentaa ohjaa ennen kaikkea Heideggerin käsitys "metafysiikan historiasta". Heideggerin argumentti on peräisin Nietzschen teoksen *Epäjumalhämärä* jaksosta "Miten 'tosi' maailmasta tuli tarina?".[14] Ilkeästi tarina voidaan kertoa seuraavasti:

> "Jo hyvin, hyvin kauan sitten, osapuilleen Platonin aikaan antiikin Kreikassa, kreikkalaisiin iski – ehkä juuri Platonin levittämä – outo sairaus, he alkoivat unohdella olemisen merkitystä. Ensin vain silloin tällöin. 'Ei mitään sen vakavampaa, sattuuhan sitä', sanoivat tietäjät. Mutta he eivät osanneet aavistaa, mitä oli tulossa! Ja mitä ne sellaiset tietäjät ovat? Sit-

---

kintoja. Emme voi ymmärtää yhtäkään faktaa "itsessään"; ehkä on absurdia edes tahtoa jotain sen kaltaista. "Kaikki on subjektiivista", sanotte te; mutta jo se on tulkinta, 'subjekti' ei ole mitään annettua, se on jotain mielikuvituksen lisäämää, jälkeen päin liitettyä. – Onko loppujen lopuksi välttämätöntä asettaa vielä tulkinta tulkinnan taakse? Jo tämä on keksintö, olettamus...maailma on tiedettävissä, mutta se on tulkittavissa eri tavoin, sen takana ei ole yksi merkitys vaan lukematon määrä merkityksiä. 'Perspektivismi'. Meidän tarpeemme tulkitsevat maailmaa: meidän viettimme ja niiden puolesta tai vastaan. Jokainen vietti on erään lajin hallinnanjanoa, jokaisella on oma perspektiivinsä, jonka se haluaisi pakottaa normina kaikille vieteille"

[12] Nykyhermeneutiikan iskulauseen "ei ole olemassa faktoja, vaan tulkintoja" kritiikistä, ks. Maurizio Ferraris, *Non ci sono gatti, ma solo interpretazioni*, teoksessa Derrida & Vattimo, mt. Tietenkään koko hermeneuttinen perinne ei supistu ajattelutavaksi, jossa tuotetaan olevaa. Emilio Bettin *Teoria generale della interpretazione* (1955), Giuffrè, Milano 1990, hakee tulkinnan objektiivisuutta, jossa oleva tunnistetaan objektiivisesti annetun muotona.

[13] M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1961.

[14] Nietzschen argumentti on puolestaan lainattu Friedrich Albert Langen kirjasta *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.*

ten yhä useammin. milloin oleminen sekoittui siihen, milloin tähän olioon tai asiaan. Juostiin vain sinne tänne, haalittiin pelkkää olevaista ja kuviteltiin nämä oljet kullaksi. Aaseiksi ja muuleiksi muututtiin. Vain se, mikä oli turvan edessä ja käsillä. Olemisesta tuli pelkkä esine, ravinto ja väline, joka joutui kokonaan ihmisaasin kavioiden alle. Siitä tuli ihmisten päätettävää, kansankokousten ratkaistavaa.

Paljon myöhemmin, koska olemisella ei kerran ollut mitään merkitystä, koska se oli haudattu olevan alle ja kavioilla poljettu unohduksiin, aasit, kuten Descartes, Leibniz ja Kant alkavat ajatella – tosin eläimet ovat kuin tiede, ne eivät ajattele eivätkä kuole, vaan korkeintaan mätänevät pois – tai siis niille tulee vain mieleen, että oleminen ei itse asiassa olekaan. Tämän käsitykseen kiljuu sitten suureen ääneen julki muuli nimeltä Nietzsche. Ahmattina se haluaa syödä kaiken, hävittää kaiken omaan mahaansa. Siksi sitä kutsutaan nihilistiksi. Se selitti aaseille, että se, mikä todella on, on pelkkä vahvimpien ja ahneimpien vallantahto, ja nämä vahvimmat voivat pakottaa koko maailman tahtonsa alle. Jokainen olio, jokainen oljenkorsi on heidän tahtonsa alainen, eikä sillä ole olemassa mitään merkitystä, mitään olemista meidän tahtomme ulkopuolella. Se on vain meitä varten eikä sillä ole mitään mahdollisuutta olla muuten kuin meidän tahtomme kautta. Aasit alkavat tietysti – keskinäisen yhteiselonsa turvaamiseksi – heti rakentaa myös oikeusjärjestystä, joka on täysin heidän tahtonsa mukainen ja jonka ulkopuolella ei ole mitään muuta kuin raaka ainetta tai materiaa heidän ruokahalulleen – mutta se on hieman toinen tarina. Pysytelläänpä tässä. Nyt ei siis ole enää tosiasioita aasien tahdon ulkopuolella; kaikki on pelkästään heidän tulkintaansa, eikä tietysti filosofiaa, todellista viisauden rakkautta tai ajattelua, vaan pelkkää historiaa ja politiikkaa kertomuksena ja kuvauksena siitä, miten mielipiteitä manipuloidaan ja taivutetaan palvelemaan aasien välittömiä tarpeita. Nämä tekniikat ovat ainoita, mitä jää jäljelle kun oleminen ei enää ole."

Heidegger kyllä sanoo, että täytyy ajatella uudestaan unohdettu oleminen, mutta ei oikeastaan kerro, miten se olisi tehtävä.

Tarinaan näyttäisi sisältyvän kiinnostava paradoksi: mitä enemmän ihminen tulee tietoiseksi historiasta, mitä enemmän hän muistaa, sitä enemmän hän unohtaa olemisen, ja mitä enemmän hän muistaa olemisen, sitä enemmän hänen on unohdettava historia ja historiallisuutensa. Muistaakseen olemisen todellisen merkityksen, hänen on unohdettava metafysiikan ja sen myötä koko ihmiskunnan historia. Tämä näyttää tietysti vaikealta tuhoamatta koko kulttuuria ("tradition destruktio" on yksi ajattelutavan avaintermejä) tai kulttuurin joutumatta itse aiheutettuun perikatoon.[15] Mutta tarinassa on, sen

[15] Heideggerin, kuten monen muunkin tuohon aikaan, ajatteluun vaikutti Oswald Spenglerin teos *Länsimaiden perikato*.

helposta nieltävyydestä ja sulavuudesta huolimatta, muutamia ruotoja.

Niistä ensimmäisenä kurkkuun tarttuu sen yksioikoisuus. Koko filosofia syntymästään lähtien on yksi ja yksisuuntainen polku, jolla ei ajatella muuta kuin valtaa ja unohdetaan olemisen todellinen koti. Näin filosofiasta ja sen historiasta tulee ikävystyttävä poliisitoimi, jonka tarkoituksena on eri filosofien yhä uudestaan tekemän unohtamisen rikoksen paljastaminen. Filosofiasta tulee pelkkää tuomitsemista, kun unohdetaan tai ei jakseta kiinnittää huomiota eri filosofien näkökantoihin, koska tiedetään jo edeltä käsin, mitä nuo kannat ovat – vain tapoja unohtaa oleminen. Toisin sanoen, hermeneutiikka dialogin filosofiana, sikäli kuin se joutuu allekirjoittamaan edellä kerrotun tarinan faktojen muuttumisesta tulkinnaksi, olemisen unohtamisesta jne. uhkaa menettää kykynsä dialogiin filosofian historian kanssa. Se voi muuttua autoritaariseksi edellytykseksi kaikelle filosofialle.

Toiseksi, juuri siksi, että tarina ymmärtää historian yhtenäiseksi ja yksisuuntaiseksi, se lukee kreikkalaisille sellaisia ajattelutapoja, joita näillä ei ollut ja jotka ovat nousseet tärkeiksi vasta kristinuskon myötä. Kreikkalaiset eivät ajatelleet, että joku olisi luonut maailman tyhjästä eikä heille historialla, kuten edellä on huomautettu, ollut suurta merkitystä. Maailma oli aina ollut ja Platonille ja Aristoteleelle olisi ollut vaikea selittää, miten ihmisen tulkinnat ja diskurssit luovat todellisuutta. Vasta juutalaisten ja kristittyjen Jumala alkaa luoda todellisuutta tyhjästä ja vasta hänen avullaan maailmasta tulee historiallinen ja kuolevainen. Ei ole oikeutettua projisoida kreikkalaisille jälkikäteen syntyneitä ajattelutapoja – ainakaan hermeneutiikan dialogisten ja ymmärtämään pyrkivien periaatteiden näkökulmasta.

Kolmanneksi, tarina ei näytä kykenevä parantamaan unohduksen taudista, jonka merkitystä ja pitkäikäisyyttä se korostaa. On vaikea ymmärtää, miksi esimerkiksi Heidegger, kun hän vaatii, että on välttämätöntä ajatella todella olemista ja ylittää nihilismi, näkee tämän ylittämisen mahdollisuuden nimenomaan ihmisen kyvyssä rakentaa todellisuutta ja muuttaa todellisuus tulkinnoiksi. Vaikeus on siinä, että yhtäältä on olemassa luonto, luonnontiede ja ylipäätään tieteet, joissa uskotaan (olevaisen) todellisuuteen, mutta ei ajatella – Heideggerin mukaan tiede ei ajattele – ja toisaalta on olemassa uskonnon, filosofian ja politiikan maailma, hengen maailma, jossa ajattelu on itsenäistä ja suvereenia ja kykenee luomaan tyhjästä. Sen sijaan, että olemista haettaisiin tieteestä, sitä vastoin kaikkia odotuksia haetaan tästä vallantahdon ja nihilismin maailmasta, jossa sen unohtaminen on

varmasti täydellistä. Siellä luonto on kokonaisuudessaan suljettu historiaan ja oleminen sulaa aikaan, joka on maailmaa rakentavan sielun aikaa.[16] Näin luonnosta on tullut kokonaisuudessaan moraalin läpitunkemaa, moraalin aluetta ja filosofinen ontologia on muuttunut pelkäksi etiikaksi, jossa ihminen yrittää kaivaa itsestään sääntöjä ja rajoituksia itselleen. On vaikea nähdä, miten tämä tarina voisi toimia rajallisen postmodernin oikeuden perusteluna. Päinvastoin, siinä näyttäisi olevan sama ongelma kuin modernissa suvereniteettiajattelussa, jossa oikeuden itsenäisyys ja rajallisuus supistuu viime kädessä illuusioksi, joka toimii ainoastaan niin kauan kuin siihen uskotaan, mutta ei yhtään pitempään.

IV Oikeus ja tulkinnan haaste

Hermeneutiikasta on siis tullut yhteinen kieli vähintäänkin ihmistieteiden alueella ja myös juristit kuuntelevat nykyään hermeneutikkoja. Tämä johtuu osin myös siitä, että hermeneutiikka on uudistunut paljolti juuri juridisen kokemuksen tarkastelun kautta – jopa siinä määrin, että on vaikea erottaa missä kohden niiden tiet erkanevat – sekä siitä, että tulkinnan rooli on yhä näkyvämpi oikeuslaitoksen toiminnassa, koska demokraattisessa yhteiskunnassa eri valtakeskusten suhteita säätelevät lait, mutta oikeuden eri instituutiot täsmentävät ja tulkitsevat noita suhteita jatkuvasti ja ne tekevät valtakeskuksista vähemmän pyhiä ja ikuisia. Valtioinstituution eri muotojen kompleksisuuden kasvu on myös kasvattanut eroa oikeuden ja oikeudenmukaisuuden välillä. Lisäksi voidaan ajatella, että kansainväliset kriisit, maailmantalouden globaalistuminen, ympäristöongelmat, migraatiot jne. pakottavat yhä useammin modernin, kasallisvaltioperustaisen oikeusjärjestyksen turvautumaan poikkeusmenettelyihin, jotka sellaisenaan eivät kuulu oikeuden piiriin. Toisin sanoen, joudutaan tulkintatilanteisiin, joissa ei voida yksinkertaisesti vain soveltaa olemassa olevaa oikeutta ja joissa itse oikeuden rajat ovat muuttuneet hämäriksi.

Toisaalta myös kysymys tulkinnasta on yhä enemmän käytännöllinen ja arkipäiväinen ennen kaikkea siksi, että emme enää kohtaa arkielämässämme faktoja, konkreettisia ja kiistämättömiä tosiasioita, jotka joko uhkaisivat elämämme vakautta tai antaisivat mahdollisuuden rakentaa koko elämäm-

[16] Ks. M. Ferraris, *L'ermeneutica*, s. 32–37.

me niiden pohjalta. Tällaisia lopullisia perusteita ei enää löydy perinteestä, moraalista, työstä tai koulutuksesta. Kohtaamme pikemminkin tulkintoja, kontekseja ja mahdollisuuksia, joihin meidän on itse aktiivisesti osallistuttava jotta voisimme luoda jotain uutta. Tässä mielessä reaktiivinen suhtautuminen faktoihin viimeisinä perusteina ei enää vastaa kokemustamme maailmasta.

Lisäksi juridinen formalismi näyttää usein kyvyttömältä seuraamaan uusia kysymyksiä ja vastaamaan uusille "subjekteille", jotka haastavat oikeuden juuri siksi, että siltä puuttuu tulkinnan tila. Toisin sanoen, oikeuden ja oikeudenmukaisuuden väliltä puutuu tulkinta, kyky astua uuteen historialliseen tilanteeseen tai koettelemukseen ja kyky vastata voimille, jotka rakentavat uutta oikeutta.

Syy oikeuden ja filosofian suhteen pohtimiseen löytyy yksinkertaisesti siis siitä, että oikeus ei yllä oikeudenmukaisuuteen eikä löydä väylää siihen voimaan, joka rakentaa oikeutta ja näin se uhkaa muuttua muodolliseksi ja näennäiseksi oikeudeksi, joka on pelkästään vahvojen palveluksessa.

Uudesta historiallisesta tilanteesta nouseva oikeudenmukaisen oikeuden tarve – oikeus tarvitsee uusia subjekteja uuttaa voima, uusia tilanteita toimiakseen – ilmenee tilanteina ja tapahtumina, jotka nimenomaan vaativat tulkinnan elementin korostamista oikeuslaitoksen toiminnassa, koska oikeuslaitos on myös osa sitä yhteiskuntaa, jota hallitsevat esimerkiksi erilaiset kulttuurierot. Ne puolestaan osoittavat entistä selvemmin satunnaisiksi ja historiasidonnaisiksi sekä lait että niiden tulkinnat.

Tulkinnan haasteen tai koettelemuksen edessä voidaan tietysti turvautua lähes epätoivoisesti juridiseen tekniikkaan ja formalismiin, ylipäätään työnjakoon ja erikoistumiseen. Siis päinvastaiseen suuntaan, kuin mihin kokemuksemme olevan tapahtumallisuudesta ja faktojen kontekstisidonnaisuudesta viittaa. Arkielämä yritetään radikaalisti erottaa instituutioista ja moraali politiikasta ja näin luodaan tila kontrolloimattomien valtakeskusten, kuten mediat, vallan kasvulle.

Hermeneuttisen käsityksen mukaan oikeus alkaa vasta sieltä minne normatiivinen ja tavanomainen loppuvat ja se päättyy siellä, mistä käsky alkaa. Mitä vähemmän normissa ja käskyssä on läsnä niiden kiistanalainen tai epämääräinen historia ja niihin alistumisen syyt, sitä tehokkaammin ja välittömämmin ne toimivat. Tämä merkitsee myös sitä, että mitä tehokkaampi käsky on sitä enemmän korostuu se, että se on jonkun puhtaan tahtoaktin tulos ja siis vailla edeltäjiä ja keskustelua. Toimiva käsky on välitön ja vailla menneisyyttä. Siinä kääntyminen menneeseen on minimoi-

tu. Siksi voidaan sanoa, että oikeus on käskyn – ja alistumisen – kyseenalaistamista kaikissa sen eri muodoissa. Oikeus vaatii "historiaa", oikeuttamista, keskustelua, etäisyyttä ja toiminnan muita mahdollisuuksia. Periaatteessa oikeus on sitä oikeudenmukaisempi mitä vähemmän se on jonkun oikeutta ja mitä enemmän siinä on "historiaa" ja mitä enemmän se oikeutetaan viittaamalla mahdollisimman moniin toimijoihin.

Mutta näkemys lain universaalisuudesta, sen viittaamisesta mahdollisimman moniin toimijoihin ja mahdollisimman moniin edeltäviin tulkintoihin on pikemminkin klassinen kuin moderni, ja siihen sisältyy klassiselle ajattelutavalle tyypillinen ongelma: paras laki on täysin universaali ja loppujen lopuksi se ei kykene pakottamaan tai ohjaamaan toimintaa muuten kuin tapana. Siitä tulee itsestään selvyyttä. Se on toimiva arvokkuuden ja kunnioittamisen, siis auktoriteetin kautta, mutta se on täysin vailla erityistä sisältöä itse toiminnan piirissä, koska siitä ei voida keskustella ja sitä ei voida tulkita, toisin sanoen, sitä ei voida soveltaa.

Siksi moderni, positiivinen näkemys oikeudesta on kutakuinkin se, että lain oikeuttamisen on pakko loppua jossain vaiheessa, se ei voi olla loputonta menneen aineksen keräämistä, koska niin laista tulisi täysin voimaton. Oikeus ei voi koostua pelkästään laeista, vaan täytyy myös olla olemassa laki. Tästä päätelmä: jos on olemassa lakeja, niin täytyy olla laki, eli on edellytettävä perusnormi, jotta oikeusjärjestys olisi ylipäätään mahdollinen. On mahdotonta, että olisi vain lakeja ilman lakia.

Tämäntyyppiseen päätelmään klassisen kreikkalais-roomalaisen oikeuden edustaja voisi puolestaan sanoa, että lakien ja lain välillä ei ole mitään luonnollista tai välttämätöntä yhteyttä ja, että laki on jotakin joka voidaan abstrahoida laeista. Ei ole mahdotonta, että on lakeja, vaikka ei ole tai tunneta lakia, että on oikeutta, vaikka ei ole erityistä oikeusjärjestystä. Tästä näkökulmasta moderni positiivinen oikeus, joka edellyttää perusnormin, näyttää pikemminkin utopistiselta kuin positiiviselta oikeudelta, koska se vaatii kiistämättömän ja ei-positiivisen perustan itselleen. Tästä johtuu, että modernissa oikeudessa, mikäli ajattelemme edelleen klassisesta näkökulmasta, tulee ensi kerran mahdolliseksi itse oikeusjärjestyksen välineellistyminen, oikeusjärjestyksen itsensä käyttäminen perusteluna tai syynä jonkun asian, olion tai argumentin sulkemiseen ulos järjestyksen piiristä mahdottomana ja siihen kuulumattomana. Toisin sanoen, on mahdollista, että oikeusjärjestys ei kykene vastaanottamaan uusia subjekteja, vaan eristäytyy yhteiskunnasta, ja vaikka näin ei tapahtuisi varsinaisesti oikeuden käytännöissä, vaan vain sen muodollisessa puolessa, merkitsisi se kuitenkin

mahdollisuutta sille, että avautuu tila muille, ei-oikeuden piiristä tuleville toimijoille määritellä oikeuden sisältöjä. Luullakseni juuri täältä nousevat nykyaikaisten medioiden ja oikeuden suhteen ongelmat ja medioiden saavuttama kyky ohjata oikeuden sisältöjä.

Mistä tulkinnan teoria voi loppujen lopuksi alkaa, jos se ei ala jostain ensimmäisestä periaatteesta, keskustelun ulkopuolisesta tahtoaktista tai pragmaattisesta kiistämättömästä ja banaalista faktasta, kaikkien jakamasta yhteisestä tietoisuudesta? Mistä alkaa keskustelu, mistä lähteä liikkeelle, jos alku on vain rauhoittava tai pelottava kuvitelma, jonka yli ei saa astua? Mistä lähetä liikkeelle, jos ei alistuta alun käskyyn? Hermeneutiikkaa uhkaa tässä loputon historiankirjoitus, viittaaminen edeltäviin keskusteluihin, ja näin se ei pääse koskaan esiymmärryksestä ymmärrykseen, tai sitä uhkaa paluu modernin metafysiikan ymmärrykselle ja kommunikaatiolle välttämättömän vaikkakin perusteiltaa kuvitteellisen transsendenssin utopiaan. Tämä, jo useaan kertaan eri muodoissa kerrattu postmodernin oikeuden ongelma, näyttää minusta analogiselta Kaarlo Tuorin "kriittiselle oikeuspositivismille" ja sen tavoittelemalle "kypsälle modernille oikeudelle", jonka olisi – näin ymmärrän – vietävä oikeuden positiivisuuden ajatus äärimmilleen ja pudistettava vanha positivismi naturalistis-metafyysisistä jäänteistään.[17]

V Aloittamisen ongelma

Aloittamisen ongelma, siis hämmennys siitä, mistä oikeastaan lähteä liikkeelle, on se, mikä Vattimon mukaan yhdistää juristeja ja filosofeja. Oikeudenmukaisuuden ja oikeuden keskinäinen ongelma vie aloittamisen tai lähtökohdan ongelmaan.

Klassinen filosofia tutki olevaa sellaisenaan, ensimmäisiä periaatteita, joista tietäminen lähtee, moderni filosofia keskittyi kokemuksen yleisten ehtojen tutkimiseen. Into alkuperän tai kokemuksen transsendentaalisten ehtojen etsimiseen on nykyfilosofiassa kuitenkin heikentynyt, kun filosofia on suuntautunut – paljolti juuri hermeneutiikan vaikutuksesta – käytännöllisesti ja funktionaalisesti. Tai, Vattimon sanoin, metafyysinen muuttumattoman ensimmäisen periaatteen etsiminen on nykyfilosofiassa käytännössä

[17] Ks. Kaarlo Tuori, *Kriittinen oikeuspositivismi*, WSLT, Vantaa 2000, s. 25.

"ylitetty" siinä merkityksessä, että filosofia on toipunut tarpeesta tuollaiseen periaatteeseen. Tämä muutos on nostanut esiin myös ongelman filosofian ja erityisten tiedon ja tieteenalojen keskinäissuhteesta kahdessa mielessä. Ensinnäkin mahdollisuutena filosofian itsenäisen aseman katoamiseen. Filosofia voi muuttua pelkäksi kirjallisuudeksi tai epämääräiseksi eri kulttuurien ja elämismaailmojen sosiologiaksi. Itsenäisyyden menettämisen mahdollisuudesta nousevat puolestaan filosofian erikoistumisen tarve yhtäältä ja filosofiaa uhkaava diletanttisuuden tai muodiksi muuttumisen vaara toisaalta.[18] Toiseksi, jos filosofiassa tarve ensimmäisiin periaatteisiin onkin heikentynyt, sama ei suoranaisesti päde erityistieteisiin, joissa se saattaa toimia joko suoraan kiistattoman alkuperäisen tosiasian tai käänteisesti puhtaan funktionaalisuuden hahmossa. Toisin sanoen, niissä joko suhde alkuperään on välitön ja antaa tieteelle selvän identiteetin tai suhdetta alkuperään ei ole lainkaan ja erityistiede muuttuu filosofian pervertoituneeksi muodoksi, jota teorian sijaan hallitsee voyerismi, tirkistely, siis intohimo kaiken kokemiseen ja näkemiseen pelkin aistein vailla ymmärrystä, kuten ns. postmodernin kulttuuritutkimuksen eri muodoissa. Nämä metafysiikan nykyiset vaihtoehdot tekevät tärkeäksi postmetafyysisen ajattelun eräänlaisen lähetystyön myös erityistieteiden, kuten oikeusfilosofian piirissä, jossa on nähtävissä omat versionsa kiistämättömän perustan etsimisestä – ja kieltäytymisestä esimerkiksi Tuorin tavoittelemasta "kypsästä modernista oikeudesta".

Myös juristit joutuvat asettautumaan suhteeseen lähtökohdan tai alun kanssa. He joutuvat argumentoimaan ja arvioimaan annettujen normien perustalta, normien, joiden oikeutus on aikaisemmissa päätöksissä ja edeltävissä tulkinnoissa. Lainsäätäjät, selvittäessään tietyn periaatteen pätevyyttä viittaa aina johonkin, joka "on jo", vaikka se ei "ole jo edeltä ratkaissut" kertakaikkisesti ja lopullisesti tulkintoja. Käytännössä tulkinnassa ei koskaan ole kyse puhtaasta ja perusteettomasta tahtoaktista, yksinkertaisesta käskystä, jonka avulla perusteltaisiin jokin tulkinta. Jokainen oikeutus tarvitsee edeltäjän, jonka auktoriteetti muodostuu puolestaan edeltävästä. Myös tieteellisen proposition todentamisessa näkyy tämä "jo olevan" rakenne, vaikka sen tapauksessa viitataan jo tiedettyyn.

Hermeneutiikan kannalta olennaista on tämän edeltävän maailman luonne, siis "jo tapahtuneen" ja "jo tehdyn" asema nykyisyydessä ja oikeudes-

[18] Ks. "Suomentajien alkusanat" teokseen *Tulkinnan etiikka*, mt.

sa. Mikä status faktuaalisella tai näkyvällä on nykyisyydessä? Mihin asti voimme luottaa siihen? Kyse on tulkinnoissa kohdattavan menneisyyden rakenteesta, koska suhtautuminen menneisyyteen voi johdattaa tulkinnan kahteen eri suuntaan: se voi alistaa menneisyydelle tai se voi auttaa löytämään menneisyydestä uusia mahdollisuuksia. Toisin sanoen, menneisyys, joka koostuu faktoista, joita ei voida kiistää tai joista ei voida keskustella, estää tulkinnan aktiivisena osallistumisena tapahtumaan ja muuntaa tulkinnan pelkäksi passiiviseksi selvitystyöksi. Myös juridiikka törmää menneisyyden kahteen eri muotoon: toinen, epämääräinen, antaa sille mahdollisuuden tehdä ratkaisuja uusien tilanteiden ja uusien kysymysten mukaan, toinen, valmis, jo tehty tai faktuaalinen menneisyys, pakottaa sen toistamaan uusissakin tilanteissa vanhoja ratkaisuja näin sulkien oikeuden instituution yhteiskunnan ulkopuolelle.[19]

Nykyepistemologia ja kielitiede korostavat, että tosiasiat tai faktat ("takuut" ja "sanktiot") eivät ole konkreettisia ja kiistämättömiä viimeisiä periaatteita, vaan ne riippuvat, normeista, säännöistä ja konteksteista, joihin ne joutuvat viittaamaan. Nämä kontekstit eivät ole selkeitä, vaan pikemminkin hämäriä ja ne muodostuvat suhteista, jotka muodostavat tapahtuman hämärän perustan. Ne määräävät ja luovat faktat ja hävittävät faktojen metafyysisen konkreettisuuden. Niihin asetettuna sama materiaalinen tosiasia voi saada täysin päinvastaisia merkityksiä. Siksi faktojen tuntemisen sijaan on tunnettava pikemminkin kontekstit ja suhteet, jotka määrittävät faktoja. Edelleenkin kyse on menneisyydestä, mutta nyt sellaisesta menneisyydestä, jota ei voida täysin palauttaa nykyisyyteen tai jolle ei voida antaa lopullista merkitystä nykyisyydessä. Sen suhteen nykyisyys joutuu ottamaan etäisyyttä ymmärtääkseen sen mitä tapahtuu nyt, siis ymmärtääkseen itseään.

Nykyhermeneutiikka tarkastelee oikeutta arkipäiväisesti, koska se näkee

---

[19] Kahden eri tyyppiä olevan menneisyyden, joista toinen on sulkeva ja lamaannuttava, koska se on faktuaalinen ja konkreettinen ja sellaisena muuttumaton ja toinen avoin ja luova, koska se on epämääräinen ja virtuaalinen, erottaminen toisistaan on tärkeä teema, joka on hallinnut 1800-luvulta lähtien filosofiaa ja poliittista ajattelua. Filosofiassa Nietzschen kirjoitus "historian hyödystä ja haitasta elämälle" perustuu tälle jaolle ja myöhemmin erottelu reaktiiviseen ja aktiiviseen nihilismiin. Poliittisessa ajattelussa esiin voidaan nostaa Marxin ekonomiakritiikin keskeinen jako pääoman ja elävän työn välillä. Suoremmin oikeusajattelun ja perustuslaillisen demokratian (ja sille ominaisen epämuodollisten subjektien – ammattiyhdistysliike, feminismi jne. – mukaan ottaminen lainsäädäntöön) kanssa yhteydessä on ajatus konstitutiivisesta ja konstituoidusta vallasta, joka on peräsin Spinozan ajattelusta.

arkielämän, arvot, tavat ja tottumukset historiallisesti muuttuvina. Filosofian kuin oikeudenkin lähtökohta ei ole muuttumaton ja historian ulkopuolella, vaan alttiina historialle ja muutokselle. Oikeudenmukaisuus ja oikea ja tosi eivät ole lopullisesti annettuja, "jo tehtyjä", jotka ihmisen on vain löydettävä ja jolle hänen on alistuttava. Päinvastoin, oikeus yltää oikeudenmukaisuuteen tapahtumassa, jossa "nyt" asettuu suhteeseen menneen kanssa, menneen, jolle se ei alistu, vaan jonka suhteen se ottaa etäisyyttä löytämällä menneestä mahdollisen toisenlaisen tavan tulkita tilanne, joka muodollisesti näyttää samalta kuin se, mikä oli jo tapahtunut, mutta jonka sisällön suhteen tulkinta osaa tehdä eron. Se osallistuu tapahtumaan näkemällä nykyisyyden ja sen faktuaalisuuden läpi, siis yhdistämällä näkyvä tosiasia siihen suhteiden ja kontekstien verkkoon, joka rakentaa sen. Näin ajatellen oikeus ei voi toimia kuolleena kirjaimena, vaan ainoastaan rakentuvana, yhdistyessään oikeutta rakentavaan oikeudenmukaisuuteen. Ehkä oikeuden jumalattaren silmät on sidottu siksi, että näkyvä maailma ei harhauttaisi sen katsetta. Toisin sanoen, oikeus toimii kuin hermeneutiikka, se murtaa ilmiselvyyden tai "jo tapahtuneen" tosiasiamuodon ja löytää muutoksen tai historiallisuuden sellaisenaan. Löytäessään "historiallisuuden", oikeus löytää mahdollisen ja laki kohtaa oman epätäydellisyytensä, siis sen, että se ei perustu lopulliselle ja kiistattomalle totuudelle siitä, miten asiat ovat. Näin avautuu mahdollisuus toisille tulkinnoille ja toisille toimijoille.

Vattimon hermeneutiikan nihilistiset seuraukset johtavat subjektin ja objektin välisen eron katoamiseen tai vähintäänkin niiden jonkinlaiseen uuteen konstellaatioon. Tulkinnassa ei ole enää kyse annetun objektiivisesta ymmärtämisestä ja heijastumisesta tietoisuuteen. Kyse on tulkintateosta, joka ei heijasta subjektia, vaan astuu rakentamaan annettua sillä tavoin, että termejä subjektiivinen ja objektiivinen ei enää voida erottaa toisistaan. Mutta se ei riitä – koska Platon ja Kant voisivat hyväksyä tämän –, sillä se mitä hermeneutiikassa tapahtuu, on, että se tuo mukaan subjektin historiallisuuden, sen rajallisuuden. Subjektilla ei ole enää ikuista pysyvää rakennetta, vaan se muodostuu kerta kerralta historiallis-eksistentiaalisesti määrittyneistä *aprioreista*. Vattimon mukaan juuri tästä subjektiivisen ja objektiivisen eron katoamisesta lisättynä subjektin historiallisuudella ja rajallisuudella juontuu metafysiikan ja perusta-ajattelun hajoaminen tai kriisi myös oikeusajattelussa. Oikeuden kohdalla tämä ei voi merkitä muuta kuin objektiivisen oikeuden (*norma agendi*) ja subjektiivisen oikeuden (*facultas agendi*) eron jonkinasteista katoamista. Kreikkalaisessa kulttuurissa ei subjektiivista oikeutta ollut ja roomalaisessa sen merkitys oli täysin toinen kuin

modernissa oikeudessa.[20] Eikä antiikin maailma tuntenut oikeusfilosofiaa, vaan vain oikeutta toiminnassa. Siirtymän seurauksena näyttäisi kuitenkin olevan luopuminen modernista aksiologisesta oikeuskäsityksestä ja palaaminen antiikin maantieteelliseen tai etnografiseen käsitykseen laista – nyt kuitenkin historiallisuudella ja äärellisyydellä höystettynä –, jonka suhteen subjekti ei ole itsenäinen ja itsenäisin abstraktein oikeuksin varustettu, vaan hänen "oikeutensa" määrittyvät pikemminkin lain (tai objektiivisen oikeuden) kykyinä. Ihmisellä ei ole oikeuksia, kuten hänellä ei ole (omaa) kieltä; hän osallistuu "oikeuteen", rakentaa oikeutta, kuten hän osallistuu ja ilmaisee itseään yhteisessä kielessä. Toisin sanoen pelissä ei ole enemmän eikä vähemmän kuin koko ennalta asetettujen ja autonomiseen yksilöön sijoitettujen (ihmis)oikeuksien järjestelmän ajatteleminen uudestaan. Koska paluu antiikin oikeusajatteluun merkitsisi ainakin osittain sitä, että olisi luovuttava kolmesta periaatteesta, jotka kristinuskon kautta johtavat moderniin oikeuteen: ihmisten universaali veljeys Jumalan edessä; Jumalan oikeudenmukaisuus, jonka takia voidaan olla varmoja pelastuksesta, koska Jumala pitää lupauksensa; lain muuttumattomuus ja ikuisuus, koska se on ikuinen kuten Jumalan olemus.[21]

---

[20] Ks. W. Cesarini Sforza, *"Jus" e "directum". Note sull´origine storica dell´idea di diritto*, Stabilimenti Poligrafici Riuniti, Bologna 1930, s. 9-10. Cesarini Sforza osoittaa kuinka *jus* oli luonteenomainen roomalaiselle ja *directum* kristilliselle maailmalle. Kristinusko pakottaa *directumin* vanhan roomalaisen *jusin* paikalle, ja tästä on seurauksena "suuri transformaatio", kun kristinusko tuo omantunnon ja hengen syyt ja viittauksen ideaalin oikeuden piiriin. Kuten Cesarini Sforza sanoo: syynä siirtymiseen "sanan *directum* primitiivisestä merkityksestä, siihen mitä roomalaiset ilmaisivat sanomalla *ius*" ja "puhtaan latinakielisen ilmauksen tilalle keskiajalla ilmestyviin sen enemmän tai vähemmän korruptoituneihin muotoihin, joista italiankielen oikeus(*diritto*) ja muiden uuslatinakielten vastaavat sanat johtuvat" on "syvällinen eettis-juridisen ajattelun muutos siirryttäessä vanhalta ajalta keskiajalle", s. 5. Ks. myös Italo Mancinin massiivista teosta länsimaiden eetoksesta, *L´ethos dell´Occidente. Neclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, Marietti, Genova 1990. Kyseisen jaon tarkastelu läpäisee koko teoksen.

[21] Tämä paluu on kuitenkin jollain tavoin "ilmassa" kansallisvaltioon sitoutuneiden suvereniteetin muotojen kriisiytyessä globaalistumisen myötä ja arvojen tai etiikan ja oikeusjärjestyksen sekoittuessa toisiinsa. Tästä sekoittumisesta on tietenkin esimerkkinä sodan luonteen muuttuminen. Erityisesti "Kosovon sota" nosti esiin hämmentävän kysymyksen, jota positiivinen oikeusajattelu ei kykene sulattamaan: voiko sota toimia juridisena instrumenttina, siis voiko sodalla suojella ihmisoikeuksia? Mikäli vastataan myönteisesti, ollaan sitä mieltä, että sota on osa normaalia oikeusjärjestystä eikä kuulu yksinomaan valtioidenvälisten kansainvälisten suhteiden piiriin ja luovutaan perusnormin edellyttämisestä, jolle kuitenkin ajatus ihmisoikeuksista perustuu, koska ihmisoikeuksia ei voi olla oikeusjärjestyksen ulkopuolella siellä vallitsevan kaikkien sodan kaikkia vastaan vuok-

On selvä, että heti kun aletaan puhua tulkinnasta laki otetaan ihmisen käsiin, ja ajatus jostain historialle ulkopuolisesta auktoriteetista muuttuu ongelmaksi: tulkinta ei ole yksinkertaista ja passiivista selvitystyötä, joka (esimerkiksi Tuomas Akvinolaisen teiden kautta) johtaisi todellisen olevan todellisen rakenteen paljastumiseen (ja oikeuden ja oikeudenmukaisuuden samaistumiseen). Päinvastoin, kyse on positiivisen oikeuden alaan kuuluvasta asiasta. Oikeus yltää oikeudenmukaisuuteen vain tulkinnassa, kuten oikeudenmukaisuus voi toteutua oikeudessa vain tulkinnan kautta. Oikeudenmukaisuus "tekee oikeutta", rakentaa oikeutta vain tulkintatekojen, tehtyjen lakien soveltamisen ja niistä keskustelemisen kautta. Näin tehty oikeus on vastakkaista "viimeiselle periaatteelle", hieman kuten laki on vastakkaista suvereniteetille, laista vapautetulle toimijalle, mutta voi silti antaa sille paikan.

Onko kyse vain siitä, että oikeus ja moderni oikeusvaltio "katkaisevat kuninkaan kaulan".[22] Mitä tämän kuninkaan tilalle, kysyisi moderni suvereniteettiteoreetikko? Jos katkaisette kuninkaan kaulan, niin antakaa meille jokin instituutio, joka hoitaa suvereenin tehtäviä. Onko kyse siitä, että oikeus ja moderni oikeusvaltio vain hajottavat tai sulattavat laista vapautetun toimijan eri instituutioihin ja tuovat sen oikeuden piiriin sääntelemällä eri instituutioiden keskinäistä kommunikaatiota samalla tavoin kuin hermeneu-

---

si jne. Ks. Daniel Zolo, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi Torino 2000. Suvereniteetin uudesta muodosta ja paluusta klassiseen oikeusajatteluun on omalta osaltaan ilmausta myös Michael Hardtin ja Antonio Negrin kirja *Empire*, Harvard University Press, London 2000.

[22] Michel Foucaultin muotoilu: "Se, mitä tarvitsemme, on poliittinen filosofia, jota ei ole rakennettu suvereniteetin, siis lain, siis kiellon ympärille...On katkaistava kuninkaan kaula: sitä ei ole vielä poliittisessa teoriassa tehty", *Microfisica del potere. Interventi politici* (toim. A. Fontana & P. Paquino), Torino 1977, s. 15. Lausuman paradoksi on siinä, että modernit politiikan teoriat eivät synny suvereniteetin ansiosta tai kuninkaan kaulan katkaisusta huolimatta, vaan nimenomaan tuosta kuninkaan kaulan katkaisemisesta. Toisin sanoen, suvereniteetin käsitteen edellytyksenä on kuva kuninkaasta, jolta on katkaistu kaula. Ne ovat reaktioita "valtion kuolevaisuuteen" jo "ennen" valtion syntymää, tai moderni valtio syntyy vasta sen kuoleman uhkasta, joka on kuitenkin pohjimmiltaan fiktiivinen, koska kuolema muodostaa kokemuksen ylittämättömän rajan, kuten ihminen myöskään valtio ei voi kokea kuolemaansa muuten kuin kuvitelmana. Ks. Giacomo Marramao, *Dopo il leviatano. Individuo e communità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, ss. 311-329 "L'ossessione della sovranità: per una metacritica del concetto di potere in Michel Foucault". Giorgio Agamben tarkastelee modernin tieteen syntymistä kokemuksen tuhoutumisen ja muodonmuutoksen kautta teoksessa *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino 1977. Agambenin ajattelusta lähemmin, ks. Markku Koivusalon jälkikirjoitusta teokseen G. Agamben, *Keinot vailla päämäärää*, Tutkijaliitto, Helsinki 2001.

tiikka hajottaa esiymmärryksen itsestäänselvyydet ja tuo ne ymmärryksen piiriin näyttämällä ja sääntelemällä ne luoneiden eri voimien konfliktia? Jos Hans Kelsen kääntää suvereenin perusnormiksi, joka on sisällöltään tyhjä, tietyn järjestyksen – joka on sosiaalisen hallitsemisen väline – avaamisen/sulkemisen looginen aksiooma, niin onko hermeneutiikka vain tätä? Jos on, niin oikeudella ja hermeneutiikalla näyttäisi siten olevan kiistattoman autoritaarisen vallan rationalisoimisen erityistehtävä, koska molemmat muuntavat voimaa laiksi ja faktaa oikeudeksi ja näyttävät tekevän lopulta oikeuden kriteereistä institutionaalisia tai menettelytavallisia: oikeutta tehdään oikeuden instituutioissa tai oikeudellisten menettelytapojen mukaisesti. Tämä absoluuttisen ja jakamattoman persoonattoman vallan luominen ei kuitenkaan ole Vattimon hermeneutiikan tavoitteena. Oikeudelle ja hermeneutiikalle ei riitä pelkkä vallan persoonattomuus, se olisi jollain tavoin vain esiymmärryksen ja itsestäänselvyyden toisinto, joka aristoteelisen toisen luonnon tavoin ohjaisi ihmisen kaikkea toimintaa kohti hyvää ja oikeaa ja supistuisi lopulta objektiiviseksi normiksi.[23]

---

[23] Yhtälailla voidaan sanoa, että demokratia ei ole "totuuden" valtakunta, sillä jos on olemassa jo annettu totuus, niin ei voi olla erilaisia mielipiteitä, keskusteluja, vaaleja enemmistöjä ja vähemmistöjä tai "takuita". Mutta demokratia ei myöskään voi olla totuudelle vastakkaista, siis pelkkää valhetta ja huijaamista. Tämän klassisen teeman ajankohtaisuudesta, ks. Peter Häberle, *Wahrheitsprobleme im Verfassungsstaat*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1995. Hermeneutiikan ja demokratian erityisestä suhteesta, ks. Vattimon artikkelia "Hermeneutiikka ja demokratia" teoksessa *Tulkinnan etiikka*, mt. Vattimolle hermeneutiikka moderniteetin filosofiana ja demokratia ovat kiinteästi toisiinsa sidottuja: "Mitä muuta palvelee totuuden objektiivisuuden ja 'annetun' ajatus kuin sitä, että sen avulla taataan jollekin auktoriteetti johonkin. Kun ajattelemme, että lakien täytyy perustua vain tietoiselle konsensukselle, niin päinvastoin ajatus, siitä että voidaan vedota annettuun luontoon... näyttää paremmalta vaihtoehdolta vain sille, jolla on syvä epäluottamus sitä kohtaan, että hän löytää inhimillisestä maailmasta järkevyyttä...Kun ajattelen, että kanssaihmiseni saattavat äänestää Berlusconin, Bossin ja Previtin valtaan...myös minua houkuttaa ajatus siitä, että lait eivät voi perustua konsensukselle, vaan niillä täytyy olla vahvemmat ja 'objektiivisemmat' perusteet. Juuri tämä paljastaa luontoon, totuuteen, asioiden ikuisiin lakeihin vetoamisen syvästi autoritaarisen merkityksen. Mikäli haluan elää maailmassa, joka takaa minulle vapauden, minun täytyy asettaa itseni alttiiksi sille riskille, että elän demokraattisessa yhteiskunnassa, jossa lait on tehty kaikkien argumentoidun konsensuksen avulla. Voin vain pienentää sitä riskiä, että hullut voittavat, osallistumalla kollektiivisen kulttuurin kehittämiseen, investoimalla koulutukseen, osallistumalla aktiivisesti julkiseen keskusteluun ..." I lumi, soffusi e deboli, così li preferisco", La Repubblica, 4.01.2001.

VI Retorinen ja traaginen oikeus

Mitä sitten tapahtuu oikeuden tulkinnassa, siis oikeuden ja oikeudenmukaisuuden suhteessa, mikäli otamme vakavasti Vattimon sanoin hermeneutiikan nihilistisen merkityksen oikeudelle ja ymmärrämme oikeuden metafyysisen ja kiistämättömän autoritaarisen olevan "hajottamisena" ja samalla sen "hajottajan" historiallisuutena. Miten hermeneutiikka ottaa etäisyyttä absoluuttisen ja persoonattoman vallan (tai normin) ajatukseen (ja kantilaiseen transsendentalismiin)?

Vattimon mielestä ei riitä, että yksinkertaisesti sivuutetaan kysymys alusta ja perustasta pitämällä metafysiikkaa vain sekaannuksen lähteenä sitä kuitenkaan "ylittämättä", koska se jää vaikuttamaan esiymmärryksen ja annetun tasolle.[24] Juuri näin toimitaan usein erityistieteissä ja samalla kerrataan metafyysinen argumentaatiotapa perustan puuttumisen objektiivisena tosiasiana. Tätä perustan puuttumisen tai absoluuttisen kontingenssin objektiivista tosiasiaa vastaavaksi on sitten rakennettava koko tiede. Negatiivisen metafysiikan seuraus on totuutta koskevien arvostelmien, jotka traditionaalisessa metafysiikassa vaativat tiedon ja sen objektin vastaavuutta todisteluketjujen kautta, muuttuminen täysin sisäisiksi ja mielivaltaisiksi. Vattimon mielestä metafysiikan hajoamisen nihilistinen merkitys on otettava huomioon kokonaisuudessaan.

On mahdollista, että ajattelu, joka ottaa huomioon oikeusajattelua nykyään usein luonnehtivan perusteettomuuden, ei yritäkään oikeuttaa oikeutta, vaan päinvastoin pyrkii kumoamaan jokaisen yrityksen tehdä oikeudesta oikeudenmukaista. Se voi asettaa tehtäväkseen oikeuden perusteettomuuden paljastamiseen ja jokaisen perustan destruktion. Tämä hajonnut perusta, kuva järjestyksestä hajonneena on *implisiittinen* modernille politiikan teorialle sekä oikeusajattelulle. Ne syntyvät kuvitellun, fiktiivisen kriisin kohtaamisesta ja rakentuvat kriisitietoisuudelle. Oikeudenmukainen oikeus on tämän käsityksen mukaan voittajien oikeutta, joka peittää alleen oikeuden alkuun fundamentaalisesti kuuluvan epäoikeudenmukaisuuden. Tämä näkemys on laajalle levinnyt heideggerilaisessa ja nietzscheläisessä nykyfilosofiassa. Vattimon mielestä kyse on perusteiltaan apokalyptisesta virtauksesta, koska se pyrkii pelkästään paljastamaan perusteettomuuden. Tähän apokalyptiseen sävyyn liit-

[24] Metafysiikan "ylittäminen" on Vattimolle toipumista metafysiikasta, sen pitkästä sairaudesta, metafysiikan historian läpikäymisen kautta, siis toipumalla tarpeesta kaiken olevan varmaan perustaan. Tässä mielessä hän jakaa edellä esittämäni – ja ongelmallisen – tarinan "metafysiikan historiasta".

tyy myös uskonnollinen elementti eräänlaisena hyppynä mystiikkaan ja transsendentin pyhän käsitteeseen[25] – luonnehtiihan pyhää juuri ihmisen etäisyys siitä, ja se ammentaa Kafkan ja Benjaminin lakia koskevista pohdinnoista. Käsityksen mukaan oikeuden alusta löytyy, kuten sana *dike* osoittaa, jakautuminen, joka voidaan johtaa vain pyhän kategorian sisäiseen erotteluun pahan – yhteisöä uhkaavan – ja hyvän – yhteisön kiinteyttä lisäävän – välillä, eikä oikeus kykene koskaan yltämään tähän jaotteluun, vaan jää aina sen vangiksi, koska ilman sitä ei ole oikeutta.[26] Tätä käsitystä voidaan myös luonnehtia teatraaliseksi, koska se pyrkii argumentoinnin ja dialogin sijaan sävähdyttämään ja liikuttamaan – siihen pätee osin sama kritiikki, jonka jo Platon suuntasi Ateenan "teatrokratiaa" ja retoriikkaa kohtaan: ne estävät dialogin ja argumentoinnin ja niiden avulla aikaan saatu sosiaalinen side perustuu pohjimmiltaan vain (pyhän) pelkoon ja siksi ne eivät voi toimia kuin äärimmäisessä hädässä rationaalisen hallitsijan ja lainsäätäjän apuvälineinä. Moderni politiikan teoria ja oikeusajattelu tekevät pyhän kategoriasta oman keskustansa ja ihmisten välisen sosiaalisen siteen viimekätisen perustan: vain tuhoutumisen, kriisin, väkivaltaisen kuoleman pelko, sen kuvitteleminen edeltä, kykenee luomaan valtio- ja oikeusjärjestyksen Oikeuden kehyksessä voisimme ajatella, että kyse on nimenomaan käskyn persoonallisen tahtoinstanssin hajottamisesta osoittamalla sen näennäisyys ja käskyn todellinen perusta käsittämättömässä ("pyhässä"), kuten yhteisön perusta on yhteisön saavuttamattomissa olevassa absoluuttisessa edellytyksessä ("pyhässä"). Vattimon mukaan tämän ajattelutavan arkkityyppi on Aabraham – Iisakin uhraamisen koettelemus – ja Kierkegaardin sankari, joka lakeja noudattaessaankin tekee niin vain "absurdin vuoksi", siis täysin yksityisen ja kätketyn hänen ja absoluutin keskinäisen sisäisen suhteen takia. Hän noudattaa lakia "ikään kuin" se olisi todellinen ja hänen syynsä lain noudattamiseen ovat puhtaasti "esteettisiä".[27] Tämä merkitsee, että kun meille valkenee lain perusteettomuus ja

---

[25] Ks. Vattimo, *Uskon että uskon*, mt.

[26] Oikeuden ja oikeudenmukaisuuden juurista pyhän kategoriassa, ks. Mario Untersteiner, *I sofisti*, Mondatori, Milano 1996.

[27] Moderni poliittinen ajattelu luo Hobbesista lähtien valtion konstruktiona, joka on välttämätön maailman, pohjimmiltaan esteettisen, järjestyksen kannalta. Filosofian alueella Vattimon tutkimuksia Nietzschestä hallitsee nimenomaan kysymys siitä, onko Nietzschen jälkeisen filosofian välttämättä muututtava pelkäksi esteettiseksi aktiviteetiksi, vai voiko metafysiikan ja itse perustan idean hajoaminen tehdä tilaa myös aktiiviselle ja osallistuvalle filosofialle. Vattimo kirjoitti, kuten hän eräässä keskustelussa hieman ironisesti sanoi, kirjansa *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, 1974, poliittiseksi ohjelmaksi Italian kommunistipuoleesta eronneelle älymystöryhmälle, joka perusti 60-luvun lopulla lehden *Il manifesto*.

mielivaltaisuus, oikeudenmukaisuudelta on täydellisesti suljettu tie oikeuteen ja siitä tulee tulla pelkkä sisäinen ja yksityinen tunne, elämys, jota ei voida argumentein puolustaa ja keskustelun kautta saavuttaa. Se eletään tai ei, ja loppujen lopuksi se onnistutaan elämään vain jos käännetään selkä oikeudelle (ja politiikalle), koska todellisuus on sisäistä ja todellinen yhteisö ihmisten välillä voi olla vain sydänten ystävyyttä ja salaliittolaisuutta. Tästä johtuu ajattelutavan suuri kiinnostus yhteisöön (ja ystävyyteen) ei julkisena ja epäpoliittisena kategoriana. Sille tulkinta kykenee – näyttäessään oikeuden perusteettomuuden – vain paljastamaan oikeuden epäoikeudenmukaisuuden (sisäisten yksityisten tai perittyjen arvojen ja tapojen ja julkisen välisen ristiriidan). Olennaista on, että tulkinta menettää dialogisen luonteenpiirteensä ja muuttuu pelkäksi kätketyn perustan paljastamiseksi. Tulkinta ei enää muodostu kohtaamisesta eivätkä ihminen ja asia ole enää yhdessä ja samassa prosessissa, joka antaisi paikan tapahtumalle. Tulkinta menettää aktiivisen luonteensa ja siitä tulee selvitystä, eräänlaista tunteellista byrokratiaa. Siinä on vielä merkki "metafysiikasta" tai Nietzschen sanoin "reaktiivisesta" nihilismistä: olemme havainneet perusteettomuuden, "Jumalan kuoleman", mutta emme kykene vapautumaan Jumalan varjosta ja kaipaus todelliseen olevaan hallitsee meitä. Meillä on pakkomielle Jumalaan, suvereeniin hallitsijaan olemassaolon vakauden perustana.[28] Tämä Kierkegaardin Jumala, vaikka sitä ei saavutetakaan enää Tuomaan teiden kautta, on edelleen perinteisen metafyysisen teologian Jumala.

Mutta yhtälailla nostalgista nihilismiä todelliseen olevaan on se, joka tiukasti oikeuden perusteettomuuteen sitoutuneena pitää tulkintaa pelkästään "tarinointina". Kuten Vattimo sanoo: "jos apokalyptis-mystisen version tapauksessa voitaisiin Nietzschen kielikuvaa käyttäen sanoa, että Jumala on kuollut, mutta hänen varjonsa lankeaa vielä...maailmaan, niin tässä kohtaamme ikuisesta paluusta posetiiviveisun tehneiden Zarathustran eläinten iloisen nihilismin". Toisin sanoen, tulkinta tekee oikeudesta oikeudenmukaisen vain kun se "tarkasti tilanteen vaatimukset huomioon ottaen, sovittaa lakinormit kerta kerralta asettuviin poikkeaviin päämääriin ja intresseihin ja tuottaa, kuten hyvä retorinen esitys, konsensuksen lain tietystä soveltamisesta".[29] Vattimon mukaan on ilmiselvää, että tässä tapauksessa

---

[28] Ks. Giacomo Marramao, op.cit., s. 313. Nietzschen "Jumalan kuolema", Hobbesin valtio "kuolevaisena Jumalana" ja Marxin ja Leninin "valtion kuoleutuminen" ovat kenties vain politiikan pluralisoitumisen eri aspekteja.

[29] Vattimo, "Fare giustizia...", mt. S. 288.

ei voida enää puhua normin falsifioinnista, koska olisi oletettava joku objektiivinen definitiivisyys, joka kykenisi asettumaan tulkintoja vastaan. Ainoa mittari on "tulkinnan" tai "tarinan" kyky tuottaa konsensus. Siis, se, että se menee niin sanotusti läpi – ajattelutapa on moderneille suvereniteettiteorioille *eksplisiittinen*. Toisin sanoen, jos apokalyptisessa nihilismissä Jumala on kuollut eikä mikään ole oikeudenmukaista (tai oikeudenmukaisuus ylittää ihmisen kyvyt täydellisesti), niin tässä iloisessa nihilismissä Jumala on kuollut ja mikä tahansa (konsensus, sopimus) käy tai on pätevä. Varsinaiselle tulkinnalle ei ole sijaa silloin kun se on pelkästään näennäistä ja se tapahtuu julkisuuden ja olemassa olevien näkyvien faktojen perustalta: tässä tapauksessa sillä on taipumus muuttua retoriseksi. Nyt oikeudenmukaisuus on näennäistä, pelkkä väline siihen uskovien ohjaamiseen. Ratkaisevaa on välineen toimivuus, perustelun performatiivisuus sen sisällöstä riippumatta.

Vattimo on tyytymätön molempiin edellä esitettyihin käsityksiin, koska niissä säilyy metafyysinen tausta ja ne heilahtavat helposti toinen toisekseen.

VII Mitä hermeneutiikka tarjoaa?

Mitä hermeneutiikka vastaa oikeudenmukaisuutta ja oikeutta janoavalle? Kuinka se löytää tien oikeudenmukaiseen oikeuteen, joka ei olisi pelkästään sisäistä tunnetta tai täysin muodollista oikeutta? On selvää, että Vattimoa ei tyydytä apokalyptinen vastaus, koska se yrittää tyydyttää oikeudenmukaisuuden tarpeen joko olemassaolon merkityksettömyyden tai messiaanisen toivon avulla, ajatuksena oikeudesta puhtaana retoriikkana tai loikkana uskoon. Kummassakaan tapauksessa oikeudella ei ole mitään sisältöä. Pelkkänä retoriikkana se on käyttäjiensä oman edun väline ja hyppynä uskoon se on pelkkää alistumista. Laki ja oikeus eivät kuitenkaan toimi, jos niitä noudatetaan näennäisesti tai niille vain alistutaan. Molemmissa tapauksissa siellä, missä ajattelimme lain periaatteen lepäävän, on vain lainsäätäjän mielivalta ja ihmisen tehtävä on uskoa (retoriikkaan) ja alistua käskylle, joka on vailla sisältöä tai joka vaatii pelkästään alistumista ja haluaa esitäytyä puhtaana elämän lainana, jota ihminen on velvollinen maksamaan ja joka voi milloin tahansa peruuttaa lainan.

Tilalle Vattimo tarjoaa oman filosofisen näkemyksensä nihilismistä, jonka perustana on ajatus siitä, että olevalla on historia. Historia koostuu tapahtu-

mista, joissa käsitys siitä mikä on, maallistuu, tulee lähemmäksi ihmistä ja muuttuu ihmisen asettamaksi.

Tulkinta ei siksi ole apokalyptis-messiaanista kaiken oikeuden pohjana olevan epäoikeudenmukaisuuden ja väkivallan paljastamista ja selän kääntämistä sille eikä se ole väkivallan naamioimista tarinoilla. Näiden kahden vaihtoehdon sijaan tulkinta on lain alun perusteettomuuteen sidoksissa olevan väkivallan hajottamista. Se on lain soveltamista konkreettisiin tilanteisiin sääntelemällä noita tilanteita ilman väkivaltaa, siis tuomatta mukaan niihin voimaa, joka ei neuvottele. Tämä ei merkitse, että paljastetaan lain alkuperäinen väkivalta tai peitetään se, vaan *väkivallan supistamista.* Tulkinta tekee laista sallivamman ja lempeämmän. Vattimon mukaan lailla on historia, joka muuttaa lakia myös jos lailla on väkivaltainen ydin tai alkuperä. Hermeneutiikan ja oikeuden, joiden tehtävät näyttävät paljolti tässä samaistuvan, ei pidä luoda oikeudesta spektaakkelia (tragediaa), jossa tuodaan uudelleen ja muuttumattomana esiin alkuperäinen todeksi oletettu tilanne ja pakotetaan ihminen elämään uudelleen alkuperäisen väkivallan paatos. Oikeus ei ole oikeusdraamaa tai oikeustragediaa eikä se ole "pelkkää viihdettä", joka tekee alkuperäisen väkivallan siedettäväksi. Se ei ole spektaakkeli yleisöä varten ja yleisön järkyttämiseksi tai lohduttamiseksi, kuten – näin Vattimo antaa ymmärtää – tahtovat apokalyptis-messianistiset lain alkuperän etsijät tai lain pelkän muodollisuuden korostajat. Itse asiassa voitaisiin hyvinkin ajatella, että kiinnostus oikeuden alkuperän teatraalisiin puoliin on peräisin ajankohtaisesta historiallisesta tilanteesta, "spektaakkeliyhteiskunnasta" ja sille olennaisesta intohimosta katastrofeihin ja järkytyksiin. Sen sijaan, että tämä tilanne hyväksyttäisiin annettuna ja sitä kyseenalaistamatta, olisi sitä yritettävä "ymmärtää". Vattimo siteeraakin mielellään Nietzscheä: "lisääntyvä tieto alkuperästä lisää alkuperän merkityksettömyyttä". Tässä suhteessa Vattimon käsitys Nietzschestä ja nietzscheläisestä genealogiasta poikkeaa huomattavasti esimerkiksi Nietzschen itsensä joistakin käsityksistä ja aktuaalisesta tavasta kirjoittaa genealogioita, joille on luonteenomaista juuri alkuperän väkivallan ja epäoikeudenmukaisuuden näyttäminen ja sen toiminnan pysyvyyden korostaminen. Halussa löytää lain ylittämätön alkuperä väkivallasta on kaipausta rajat asettavan auktoriteetin löytämiseen ja alistumisen nautintoon, joka Nietzschellä merkitsee ennen kaikkea orjamoraalin ja reaktiivisen nihilismin kasvualustaa, kun taas aktiivinen nihilismi oli peräisin oman voiman tunteen ja muodostaan erottamattoman elämän kokemuksesta, kokemuksesta, jossa ihminen itse tekee elämään, mutta ei tee sitä "tyhjästä" tai pelkistä "illuusioista", vaan

elävöittämällä tai aktivoimalla mennyttä itsessään. Toisin sanoen, löytämällä menneisyydestä mahdollisuuksia uudelle.

Alkuperän merkityksettömyyden kasvaminen ei merkitse alkuperän tai sen mistä olemme peräisin katoamista tai objektiivista merkityksettömyyttä, vaan alkuperän ehdottomuuden, sen faktisiteetin heikentymistä, kun emme ota menneisyyttä enää vastaan valmiina tai ikuisesti muuttumattoman ja alkuperän korrespondessivaatimusten kulumista – emme etsi enää täydellistä vastaavuutta jo tapahtuneen tai jo tehdyn päätöksen kanssa. Mitä siis on kokemus oikeudesta? Vattimoa seuraten voidaan sanoa, että se on kokemusta alkuperän kulumisesta ja heikentymisestä. Oikeus löytää sidoksen oikeudenmukaisuuteen vain siellä, missä koetaan, että viittaus alkuperään, alkuperäiseen tilanteeseen, ei ole riittävä ja sen vuoksi asiaa ei voida pitää loppuun käsiteltynä, vaan se vaatii tulkintaa. Tämä lähentää oikeutta arkielämään ja antaa sille käytännöllisen ulottuvuuden.

Tietenkään tämäntyyppinen pragmaattinen filosofointi ei pääse kovin pitkälle omista lähtökohdistaan. Mutta se näyttää tietyn eron ainakin suhteessa sellaiseen ajatteluun, joka tyytyy vain osoittamaan, miten asiat todella ovat ja ajattelee pelkästään asioiden todellista tilaa ja välttämättömyyttä. Se on aktiivisempaa kuin totuuden paljastamiseen pyrkivä ajattelu, koska se osallistuu tulkinnassa tapahtuman tekemiseen. Mitä tekemistä tällä filosofoinnilla sitten voisi olla oikeuden kannalta?

Vattimon mukaan ensimmäinen ja yleinen tulos on, että tämä aktiivinen nihilismi auttaa heikentämään ajatusta "retributiivisesta oikeudesta", joka perustuu aina ajatukselle "todellisesta tilanteesta". Oikeutta janoava uskoo aina tietävänsä, mikä on tilanne todella. Oikeudenmukaista lakia ei kuitenkaan tee metafyysisesti ymmärretty "totuus", tasapainon palauttaminen, kun "jokaiselle annetaan se, mikä hänelle kuuluu" ja väkivaltaan vastataan väkivallalla. Tämäntyyppinen periaate objektiivisesta tasapainosta on väkivaltainen, koska totuuden tulkinnallinen luonne on opettanut meille, että se, mitä me pidämme tasapainona on vain oma tilannesidonnainen tulkintamme ("voittajien historiaa"). Siksi oikeuden "alkuperäisen väkivallan" heikentymisen periaate voi olla vain se, että kasvava tieto alkuperästä ja väkivallasta tekee oikeuden vähemmän lopulliseksi ja vähemmän väkivaltaiseksi. Se kuluttaa tarpeen lopulliseen ja kirkkaaseen alkuperäiseen oikeuteen. Oikeus ei ole siten on / ei oikeutta. Ehkä kyse on myös "sosiaalisen" aspektin astumisesta oikeuden piiriin, siis oikeuden ja elämän välisten rajojen uudesta sommitelmasta.

Toinen tulos on, että tulkinnat eivät ole samanarvoisia, koska niitä ohjaa

väkivallan vähentäminen, ja väkivalta on nimenomaan kieltäytymistä keskustelusta ja vetoamista metafyysiseen periaatteeseen. Siksi: mitä oikeudenmukaisempi tulkinta on sitä vähemmän se perustuu kiistämättömälle totuudelle, mitä epäoikeudenmukaisempi se on sitä enemmän siinä on kiistämätöntä, siis käskyä ja pakottamista. Tulkinnan kautta oikeudenmukaisuuden tarve ei jää satunnaisen tapauksen armoille. Toisin sanoen satunnainen tapaus ei ratkaise oikeudenmukaisuutta eikä oikeudenmukaisuus jää yksityiseksi tunteeksi. Oikeuden varmuus tai "erehtymättömyys" on Vattimon mukaan tästä näkökulmasta paremmin suojattu, koska sitä ei uhkaa apokalyptinen messianismi eikä pelkkä näennäisyys tai "retorisuus", siis oikeus ei lepää pelkästään sillä perustalla, että siihen uskotaan ja se "otetaan todesta".

Lain vakaus on siksi muuta kuin sen alkuperäisen merkityksen myyttistä objektiivisuutta. Se muodostuu suhdeverkossa, joka on inkarnoinut lain historiaan. Tämä tulkintojen verkko ei jätä tilaa mielivallalle, koska se määrittelee mahdollisten tulkintojen tilan ja sulkee tietyt asiat, kuten väkivallan pois. Verkko on tehty, se on keinotekoinen eikä luonnollinen – kyse on siis positiivisesta oikeudesta, jossa ei kuitenkaan ole "subjektia", joka päättäisi, mikä kuuluu oikeuden piiriin ja mikä ei. Se on tehty teksteistä ja tulkinnoista, mutta ei vain niistä, vaan myös instituutioista. Jos tätä kokonaisuutta tarkastellaan järjestelmänä, joka on suuntautunut "oikeuttamaan oikeutta" juuri alkuperään sidotun väkivallan vähentämisen kautta, niin voidaan ainakin ohittaa sellainen "oikeudenjano", joka naamioi oman intressin hyväksymisen vaatimuksen oikeudenmukaiseksi oikeudeksi. Vaikka Vattimon mukaan tästä nihilistisestä "oikeusfilosofiasta" ei voidakaan vetää suoria johtopäätöksiä oikeuden käytäntöjen suhteen, voidaan siitä lähtien kuitenkin valmistella toisentyyppistä herkkyyttä lain suhteen, herkkyyttä, joka auttaa saavuttamaan ajatuksen oikeudesta ilman täydellisen korvaamisen ja sovituksen ihanteita ja joka tunnustaa ratkaisujen pätevyyden ohjaavaksi periaatteekseen ainoastaan väkivallan vähentämisen, siis sen, että ratkaisut eivät perustu kiistämättömälle ja universaalille ikuiselle periaatteelle, vaan ne muotoutuvat historiallisessa tilanteessa.

Näin oikeuden tehtävä on likipitäen sama kuin hermeneutiikan tai hermeneuttisen filosofian: toisin kuin metafysiikka, joka pyrkii paljastamaan muuttumattoman totuuden ja jokaiseen alkuun sisältyvän väkivallan ja epäoikeudenmukaisuuden ja toisin kuin "retoriikka", joka pyrkii peittämään ne, hermeneutiikka ja oikeus yrittävät "vapauttaa" meidät apokalyptisen ja retorisen estetismin vaaroista. Oikeus muuttuu oikeudenmukaiseksi

tulkinnassa, kuten filosofia muuttuu – vähintäänkin implisiittisesti – hermeneutiikassa ajatteluksi toiminnassa. Oikeus selviää nyt ilman perusnormia, kuten filosofia selviää ilman teorian ja toiminnan välistä eroa, mutta säilyttää kuitenkin oikeudenmukaisuuden ja voiman/väkivallan keskeisen eron. Vattimon filosofinen oikeusfilosofia kehottaisi ajattelemaan tähän luvatun maan suuntaan siitäkin huolimatta, että jokaisella askelella kohti toimivaa postmodernia oikeutta tai "kypsää modernia oikeutta" (Tuorin termi) se joutuu väistelemään apokalyptisen messianismin hyökyaaltoa tai retorisen formalismin takaa-ajajien nuolia.

Lähteet

Agamben, Giorgio. *Keinot vailla päämäärää. Reunamerkintöjä politiikasta*, Tutkijaliitto, Helsinki 2001.

Agamben, Giorgio. *Infanzia e storia.Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (1978), Einaudi, Torino 2001.

Betti, Emilio. *Teoria generale della interpretazione* (1955), Giuffrè, Milano 1990.

Burns, Gerald. *Hermeneutics Ancient & Modern*, Yale univ. Press, London 1993.

De Carolis, Massimo. Nichilismo e sensibilità contemporanea, teoksessa *Nichilismo e politica*, toim. Roberto Esposito, Carlo Galli & Vincenzo Vitiello, Laterza, Roma-Bari 2000.

Ferraris, Maurizio. *L'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998.

Ferraris, Maurizio. Non ci sono gatti ma, solo interpretazioni, teoksessa *Diritto giustizia e interpretazione*. Toim. Derrida, Jacques & Vattimo, Gianni, Laterza, Roma-Bari 1998.

Ferraris, Maurizio. *Storia dell´ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988.

Ferraris, Maurizio. *Estetica razionale*, Cortina, Milano 1997.

Foucault, Michel. *Microfisica del potere. Interventi politici*. Toim. A. Fontana & P. Pasquino, Torino 1977.

Gadamer,Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. J.C.B. Mohr, Tübingen 1990 (1960).

Gadamer,Hans-Georg. Hermeneutik, teoksessa Historisches *Wörtebuch der Philosophie*, toim. J. Ritter, Schwabe & Co., Basel-Stuttgart, vol. III.

Gusdorf, Georges. *Les origines de l'herméneutique*, Editions Payot, Paris 1988.

Hardt, Michael & Negri, Antonio. *Empire*, Harvard University Press, London 2000.

Heidegger, Martin. *Nietzsche*, Pfullingen 1961.

Häberle, Peter. *Wahrheitsprobleme im Verfassungsstaat*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1995.

Lange, Friedrich Albert. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Leipzig 1921(1866).

Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1979.

Mancini, Italo. *L´ethos dell´Occidente. Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, Marietti, Genova 1990.

Marramao,Giacomo. *Dopo il leviatano. Individuo e communità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Pépin, Jean. L'herméneutique ancienne, les mots et les idées, *Poetique*, XXIII, 1975.
Tuori, Kaarlo. *Kriittinen oikeuspositivismi*, WSLT, Vantaa 2000.
Untersteiner, Mario. *I sofisti*, Mondatori, Milano 1996.
W. Cesarini Sforza. *"Jus" e "directum". Note sull´ origine storica dell´idea di diritto*, Stabilimenti Poligrafici Riuniti, Bologna 1930.
Vattimo, Gianni. *Oltre l´interpretazione*, Laterza, Roma- Bari 1994.
Vattimo, Gianni. I lumi, soffusi e deboli, così li preferisco, *La Repubblica*, 4.01.2001.
Vattimo, Gianni. *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.
Vattimo, Gianni. *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980.
Vattimo, Gianni. *Läpinäkyvä yhteiskunta*, Gaudeamus, Jyväskylä 1989.
Vattimo, Gianni. *Tulkinnan etiikka*, Tutkijaliitto, Helsinki 1999 .
Vattimo, Gianni. *Uskon että uskon*. Nemo, Helsinki 1999.
Vattimo, Gianni. *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961–2000*, Garzanti, Milano 2001.
Viola, Francesco & Zaccari, Giuseppe. *Diritto e interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2000.
Zolo, Danilo. *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Einaudi Torino 2000.

Kirjallisuutta

Vattimon tärkeimpinä teoksina voidaan lukea: *Essere storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova 1963; *Poesia e ontologia*, Mursia, Milano 1968; *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974; *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980; *Il pensiero debole* (1983, yhdessä Pier Aldo Rovattin kanssa); *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985; *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989, joka on suomeksi nimellä *Läpinäkyvä yhteiskunta*, Gaudeamus 1990; *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989, osittain suomeksi julkaistuna *Tulkinnan etiikka*, Tutkijaliitto, Helsinki 1999; *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994; *Credere di credere*, Garzanti, Milano1996, suomennettu nimellä *Uskon että uskon*, Nemo, Helsinki 1999; *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano 2001; Lisäksi on syytä mainita kymmeninä uusintapainoksina levinneet *Introduzione a Heidegger* ja *Intorduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari. Vattimon teoksia on käännetty myös englanniksi, ranskaksi, saksaksi, espanjaksi ja ruotsiksi.

Jari Kauppinen

16 Derrida ja oikeus

> Uuden humanististen tieteiden käsitteen, samalla kun se pysyisi uskollisena traditiolleen, tulisi sisältää oikeustiede, "*legal studies*"...
> *Jacques Derrida* Porthaniassa (P I) 25.5.2000.[1]

Henkilöhistoria

Jacques Derrida syntyi 15.7.1930 sefardijuutalaiseen perheeseen El-Biarissa Algeriassa[2]. Algeria kuului tuolloin Ranskaan. Derrida kiinnostui oikeudenmukaisuuteen ja oikeuteen liittyvistä kysymyksistä jo Vichyn Ranskan aikana, jolloin häneltä syntyperänsä vuoksi vietiin Ranskan kansalaisuus ns. Crémieux'n asetuksen (1870) perumisessa vuonna 1940. Hän joutui keskeyttämään koulunkäynnin vuonna 1942. Derrida opiskeli Ben Aknounin lyseossa Algierissa. Häntä kehotettiin ylioppilastutkinnon jälkeen vuonna 1948 jatkamaan Louis-le-Grandin lyseossa Pariisissa, joka valmistaa opettajainkoulutuslaitokseen École Normale Supérieuriin (ENS). ENS:ssä Derrida aloitti filosofian opettajaksi opiskelun vuonna 1952. Hän oli vuonna 1956 stipendiaattina Harvardin yliopistossa. Derrida opetti aluksi Sorbonnessa (1960–1964) ja toimi Suzanne Bachelardin ja Paul Ricœurin assistenttina. ENS:ssä hän työskenteli filosofian historian opettajana vuoteen 1984 saakka. Vuonna 1962 hän julkaisi käännöksen saksalaisen fenomenologian perustajan Edmund Husserlin kirjoituksesta "Geometrian alkuperästä". Teoksen esipuhe palkittiin parhaana filosofisena esikoisteoksena "modernin epistemologian alalta" (Prix Cavaillès). Derrida tuli esiin fenomenologina, vaikka päävaikutteensa hän on ottanut Martin Heideggerin filosofiasta ja eräänä

---

[1] Derrida, Jacques: Tulevat humanistiset tieteet eli Yliopisto ilman ehtoja, T&E 4/2000(b), s. 257.

[2] Biografiasta ks. tarkemmin Bennington, Geoffrey – Jacques Derrida: Jacques Derrida. Seuil, Paris 1991.

hänen päävastustajanaan on Hegelin filosofia. Erityisesti psykoanalyysi, taide ja kirjallisuudenteoria ovat olleet Derridan tutkimuksen kohteita. Väitöskirjan aiheena Derridalla oli kaunokirjallisuuden ontologia: hän väitteli julkaistun tuotantonsa perusteella vuonna 1980.

1960-luvulla Derrida teki tunnetuimman filosofisen työnsä, joka julkaistiin kolmessa vuonna 1967 ilmestyneessä teoksessa *De la grammatologie*, *La voix et le phénomène* ja *L'écriture et la différence*. Vuonna 1972 ilmestyi kolme teosta lisää: *Marges de la philosophie*, *La dissémination* ja *Positioita*. Vuonna 1966 hän osallistui Johns Hopkinsin yliopistossa kuuluisaan kollokvioon ihmistieteistä esitelmöiden aiheenaan "Rakenne, merkki ja leikki". Esitelmää pidetään ns. jälkistrukturalismin syntymänä. Derrida opetti myös Yalen yliopistossa Yhdysvalloissa, missä vaikutti ns. dekonstruktionistiseksi nimitetty koulukunta, Yale-school. Yalen lisäksi Derrida on toiminut humanististen aineiden professorina useissa yhdysvaltalaisissa yliopistoissa.

Derrida oli perustamassa Collège internationale de Philosophieta Pariisiin vuonna 1983 ja hän toimi sen ensimmäisenä johtajana. Samana vuonna hänet valittiin opintojen ohjaajaksi Ecole des Hautes Études et Sciences Socialesiin alanaan filosofiset instituutiot. Vuonna 1989 hän puhui Cardozo Law Schoolissa (New York) aiheenaan "Lain voima". Derrida on julkaissut noin neljäkymmentä teosta ja hän lienee tunnetuin elossa olevista ranskalaisfilosofeista. Hän vieraili maassamme ensi kertaa toukokuussa 2000.

Oikeus ja etiikka dekonstruktiossa

Jacques Derridan kirjoituksissa oikeudesta on joitakin yhteisiä piirteitä. (a) Kirjoitukset ovat yhteydessä laajaan projektiin "länsimaisen metafysiikan dekonstruktiosta", jossa tarkastellaan genealogisesti ja rakenteellisesti *nomoksen* (laki, *de jure*) ja *fysiksen* (luonto, *de facto*) kaltaisia vastakkainasetteluja. (b) Derridan luennat ovat tekstuaalisia ja niiden lähtökohtana on usein yhden tekstin lähiluenta. (c) Lain ja oikeuden ontologiaan Derrida soveltaa havaintojaan kaunokirjallisen objektin tai yleisemmin sanottuna tekstin ontologiasta (olemisen tavoista).

Tarkastelen seuraavassa kronologisesti Derridan kolmea tärkeintä kirjoitusta oikeusfilosofiasta. Ne ovat *La loi du Genre*, *Devant la loi* ja "Lain voima". Kontekstina on viime vuosikymmenellä käyty keskustelu dekonstruktion etiikasta ja dekonstruktiivisen koulukunnan suhteesta oikeusfilo-

sofiaan. Derridan oikeustematiikka on yllättävää niille, jotka tuntevat vain populaarin tulkinnan dekonstruktiosta postmodernistisena nihilisminä. Usein käytetty tendenssimäinen argumentti on se, että dekonstruktiossa ei tunnusteta referenssiä (todellisuus) ja siksi kaikki on ainoastaan merkkien leikkiä vailla etiikkaa tai moraalia. Sofistikoituneempi muoto virhepäätelmästä on se, että varhaistuotannossaan Derrida oli nietzscheläinen nihilisti ja hän yrittää korjata teoriaansa kirjoittamalla etiikasta[3]. Derrida eroaa esimerkiksi Jürgen Habermasista siinä, että hän ei toiminnassaan sitoudu poliittisesti vasemmistopuolueisiin, vaikka hän on pohtinut mm. "uutta internationaalia". Poliittisen käsite, johon Derrida viittaa ei tarkoita päivän politiikkaa vaan politiikan olemusta, sikäli kuin sellainen on mahdollista löytää.[4]

Derridan mukaan dekonstruktion taustalla ovat tietyt moraaliset perusteet, poliittis-eettinen peruste.[5] Tärkein näistä syistä on pyrkimys oikeudenmukaisuuteen. Dekonstruktio, joka purkaa ja uudelleen järjestää länsimaisen metafysiikan vastakkainasetteluja, tulee määritellä tuolta perustalta formaalisti. Muodollisesti dekonstruktio etenee (a) käsiteparin vastakkaisasettelun tuottamisena, sitten (b) käsitteiden hierarkian kääntämisenä ja viimein (c) alistetun termin uudelleen määrittelynä. Dekonstruktiolla on singulaarisia ja heterogeenisia piirteitä, jonka takia se operoi samalla alueella kuin oikeudenmukaisuus[6]. Kyseessä on "mahdottomuuden kokemuksen" tai aporian luonne, ristiriita, jota ei pyritä ratkaisemaan. Tavallaan kyseessä on kokemuksen radikaali palauttaminen takaisin elämismaailman rakentumiseen. Niinpä käsitteellisten vastakohtaparien muodostaminen on helppoa, mutta niiden purkamisen perusta on eettinen, eikä se johda vain mekaaniseen merkeillä leikkimiseen (tekstualismi). Derridan "Lain voimassa" esittämä määritelmä dekonstruktiosta on seuraava:

Ylipäänsä dekonstruktiota harjoitetaan kahdella tyylillä, jotka se useim-

---

[3] Dews, Peter: Logic of Disenchanchement. Verso, London and New York, 1995. Kritiikkiä Dewsille ks. Patrick, Morag: Derrida, Responsiblity and Politics, Ashgate, London, 1997 ja Beardsworth, Richard Derrida and the Political, London and New York, Routledge 1996.

[4] 60-luvulla Derrida oli osittain sitoutunut vasemmistolaisiin intellektuelleihin (Tel Quel), mutta 70-luvulla hän erosi ryhmästä sen kääntyessä maolaiseksi Philippe Sollersin ja Julia Kristevan johdolla.

[5] Derrida, Jacques: "Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and Other Small Seismisms". Teoksessa Carroll, Davis (toim.): The States of "Theory", Columbia. Columbia University Press 1990.

[6] Ks. tästä Johnson, Christopher: Derrida. Kirjoituksen näyttämö. Otava, Helsinki 2000.

> miten ymppää toisiinsa. Toinen vaikuttaa demonstratiiviselta, näennäisen epähistoriallisiin loogis-formaaleihin paradokseihin keskittyvältä. Toinen on historiallisempi ja anamneemisempi ja näyttää etenevän tekstien lukemisen, yksityiskohtaisten analyysien ja genealogioiden kautta.[7]

Keskeisintä keskustelulle dekonstruktiivisesta oikeusfilosofiasta on ollut Derridan esittämä väite siitä, että oikeudenmukaisuus on jotain dekonstruoimatonta, jotain mitä ei voi dekonstruktoida sen luonteen vuoksi: dekonstruktio on oikeudenmukaisuus.

Derridan oikeusfilosofisen ja poliittisen teorian pahimpana heikkoutena pidetään sitä, ettei sitä voi soveltaa käytäntöön. Epämääräiseksi Derridan kirjoituksissa jää myös mitä tarkoitetaan oikeudenmukaisuudella, eikä ole varmaa, että väite singulaarisen dekonstruktion ja oikeudenmukaisuuden yhtäpitävyydestä loisi uuden näkökulman oikeusfilosofiaan. Tulossa olevan oikeudenmukaisuuden käsite on avoin kritiikille, jonka mukaan siinä ei etsitä positiivista vaihtoehtoa eli yritetä määritellä tulossa olevan tapahtuman sisältöä, aikaa ja paikkaa. Derrida puhuu "toisen saapumisesta" tapahtumana, muttei lupaa Jumalan tai sekulaarin oikeuden aktuaalista tapahtumista meidän aikanamme, heti kun riittävät ehdot täytetään (esim. kiliasmi). Tuleva on Derridan mukaan vailla paikkaa, se on a-tooppista, vailla paluuta alkuperään. Dekonstruktiossa partikulaarisen messiaan (esim. Jeesus) tulemisen sijaan tarkastellaan yleistä tulemisen rakennetta, joka on sisällöllisesti tyhjä ja ajallisesti viivytetty. Kyseessä on rajatun messianismin ja yleisen messiaanisuuden käsitteen välinen erottelu. Messiaanismi negeeraa nykyhetken läsnäolona luvaten tulevaa, mutta yleinen messiaanisuus tulevan mahdollisuutena affirmoi tulevaa eroavuutena, differenssinä, vailla läsnäolevaa aktuaalisuutta.

Sinänsä Derridalla on filosofiassaan heideggerilainen positio, jonka mukaan oikeuden olemus on muuta kuin oikeutta, kuten esimerkiksi kauneuden olemus ei ole kaunista. Olemukseltaan (*Wesen*) oikeudenmukaisuus on jotain oikeuden ulkopuolista joka näyttäytyy ajallisuuden ja siten siksi juuri kielen kautta. Kielen perusominaisuus on ajallisuus. Derridan oikeusfilosofiaa koskevat huomiot ovat melko perinteisiä, diskursiivisuutta lukuunottamatta. Derridan mielestä meidän täytyy hyväksyä, että valtio perustuu väkivaltaan olipa lainsäätäjänä vallankumouksellinen tai suvereeni, joka on itse lain ulkopuolella. Väkivalta tai jopa julmuus on välttämä-

---

[7] Derrida, Jacques: "Lain voima. I Oikeudesta Oikeudenmukaisuuteen." Nuori Voima 2/2000(a), s. 21/Force de Loi, Galilée, Paris 1994(a), s. 48.

töntä kielen perustassa ja valtiossa. Derridan mukaan ei ole olemassa puhdasta oikeutta eikä puhdasta väkivaltaa vaan niiden oppositio, jota täytyy työstää. Paradoksaalisesti kuolema perustaa positiivisen oikeuden ja kuolemanrangaistus on Derridan mukaan säilytettävä, muttei ehkä enää toimeenpantavissa[8].

Derridan kirjoituksia laista

Derrida on filosofiassaan sivunnut lakia ja oikeutta jo varhaistuotannossaan, esimerkiksi *L'écriture et le différencen (1967)* artikkeleiden nimet viittasivat kymmeneen laintauluun. Termi "oikeus" on myös esiintynyt usein Derridan myöhäisemmässä tuotannossa, jossa esimerkiksi teos *Lecture de Droit de regards* analysoi valokuvaa ja katsomista pohtien oikeutta katseeseen ja katseiden oikeutta. Mammuttimainen *Du droit à la philosophie* on kokoelma filosofian opettamista analysoivia tekstejä. Derrida osallistui aktiivisesti vuodesta 1974 lähtien filosofian kouluopetusta uudistavaan filosofiseen työryhmään. 80-luvulta lähtien Derrida on osallistunut myös ihmisoikeuskampanjointiin; esimerkkinä hänen kirjoituksensa "Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion".[9] Viime vuosina hän on pohtinut myös Algerian sekavaa tilannetta[10].

Derridan ensimmäinen artikkeli oikeudesta on nimeltään "La loi du Genre" (Genren laki)[11]. Ajatuksena on erotella kirjallisuuden sisäiset lajit. Vaikka meillä ei ole olemassa mitään yleistä lakia tekstien eri tyypeille – ei ole mitään yleistä kriteeriä päättää onko jokin kirjoitus kaunokirjallinen tai asiateksti. Derridan näkemyksen mukaan tekstityyppien määritelmät ovat konventionaalista ja ulkoisia (ekstrinsiä). "Genren laissa" Derrida tutkii ranskalaisen teoreetikon ja kirjailijan Maurice Blanchot'n tekstiä *Päivän hulluus* (1949). *Päivän hulluuden* yksi keskeinen teema on fenomenologinen valon ja pimeyden, päivän ja yön välinen ristiriita. Kreikkalaisessa meta-

---

[8] Derrida, Jacques: "Le siècle". Haastattelu julkaisussa Le Monde des Débats, 1999.

[9] Lisäksi on mainittava seuraavat kirjoitukset. Derrida, Jacques: Popularités. Du droit à la philosophie du droit, Champ Vallon, 1983; "Nelson Mandela ou la loi de réflexion" teoksessa Pour Nelson Mandela. Gallimard, Paris 1986; Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitiques, Verdier 1997 ja "Manquements – Du droit à la justice (mais que manque-t-il donc aux sans papiers)" teoksessa Marx en Jeu, Descartes et co, Paris 1997.

[10] Ks. Derrida 1999 ja Derrida, Jacques: Le monolinguisme de l'autre, Galilée 1996.

[11] Derrida, Jacques: "La loi du Genre", teoksessa Parages. Galilée, Paris 1986.

fysiikassa valo merkitsee järkeä (*logos*) ja pimeys niiden puuttumista. Kreikkalaisessa teologiassa kaikki syntyy yöstä. Blanchot'lla on tapana puhua "yön yöstä", joka tarkoittaa itse ilmenemistä (*fainesthai*). Orfisessa myytissä yö katsoo Orfeusta silmästä silmään kun tämä rikkoo lakia (transgressio), kääntyessään katsomaan taakseen Eurydikea.[12] Itse päivä tulee Blanchot'n tekstissä hulluksi: "Pidemmän päälle tulin vakuuttuneeksi siitä, että näin päivän hulluuden kasvoista kasvoihin. Totuus oli, että valo oli tullut hulluksi, kirkkaus kadottanut kaiken selväjärkisyyden: se hyökkäsi kimppuuni järjettömästi, ilman sääntöä tai tarkoitusta."[13] Derrida kiinnittää huomiota hulluuteen rinnastuvaan lakiin. Kertoja puhuu lain houkuttelevuudesta[14] ja hän alkaa kutsua lakia luokseen[15]. Viimein päivän hulluksi tulemisen jälkeen kertoja kohtaa toisen lain. Tämä on Derridan analyysin keskipiste.

> Näin heidän selkänsä takana lain varjokuvan. En sitä lakia joka tunnetaan, joka on ankara ja jokseenkin epämiellyttävä: tämä oli toinen laki. Se ei uhannut minua vaan näytti pikemminkin pelkäävän.[16]

Laki koettaa saada kertojan "tekemään oikeutta" ja kehottaa tätä "vahvistamaan oikeudenmukaisuutta", sillä muuten "oikeus heikkenee". Viimein laki moittii mielisairaalaan joutunutta kertojaa, joka myöntää suhteensa lakiin: "Totuus on, että pidin laista. Se oli ainoa naisellinen elementti ympäristössä, jossa oli liikaa miehiä."[17] Derridalaisen kannan mukaan lakeja tulee olla, ja tietysti lakeja on, mutta niille ei ole ehdotonta lain lakia. Laki liittyy yleiseen ilmenemisen (*fainesthai*) mahdollisuuteen, joka mahdollistaa oikean ja väärän erottautumisen toisistaan, *fysiksen* ja *nomoksen* välisen eroavuuden. Ilmenemisen ja paljastumisen liikkeellä on suhde totuuteen kätkeytymättömyytenä (*alētheia*).

Derridan seuraava kirjoitus laista "Préjugés. Devant la loi" (Lain edessä)

---

[12] Blanchot, Maurice: "Orfeuksen katse". Nuori Voima 1/1994. Orfeuksen katseesta ks. Kauppinen, Jari: "Etiikka kauhun tilana. Derrida Blanchot'n ja Levinasin välissä". Teoksessa Seppä, Anita ja Ilona Reiners (toim.) Etiikka ja estetiikka. Gaudeamus, Helsinki 1998, s. 282–286.

[13] Blanchot, Maurice: Päivän Hulluus, Ai-Ai, Helsinki, 1996, s. 12.

[14] Blanchot 1996, s. 8: "Olin jonkin aikaa julkisessa virassa. Laki houkutteli minua ja väenpaljous miellytti."

[15] Blanchot 1996, s. 9: "Koetellakseni lakia kutsuin sitä hiljaa: 'Tule esiin, että näen sinut kasvoista kasvoihin.'"

[16] Blanchot 1996, s. 15.

[17] Blanchot 1996, s. 17–18.

tarkastelee Franz Kafkan paraabelia "Lain edessä", joka on myös osana teosta *Oikeusjuttu*. Kyseessä on tarina lain portista, josta on vaikea tai mahdoton päästä sisään. Lain edessä olemisella on monta merkitystä kuten oikeusistunto, oikeuden edessä oleminen tai kirjallisuuden laki: kuinka päästä sisälle kirjallisuuteen, jossa ehdot ovat puhtaasti institutionaalisia eivätkä kirjallisia.[18] Kafkan lyhyessä kertomuksessa maamies odottaa avoimen oven edessä sisäänpääsyä, kunnes ovi suljetaan, ja hän on ainoa, joka olisi voinut mennä ovesta sisään[19]. Tämä on tyypillinen messiaaninen kertomus, jossa oikeudenmukaisuus ja lupaaminen ilmentävät tiettyä eskatologista ajallisuutta. Lain temporaalisuus ja sen katkos ilmenee seuraavassa sitaatissa Kafkalta.

> "Kaikkihan pyrkivät lakia kohti", mies sanoo, "mistä johtuu, ettei näiden pitkien vuosien kuluessa kukaan muu kuin minä ole pyrkinyt sisälle?" Ovenvartija huomaa lopun olevan lähellä, ja jotta huonokuuloiseksi käynyt mies voisi käsittää hänen puheensa, hän huutaa tälle: "Tästä ei kukaan muu voinut päästä sisälle, sillä tämä ovi oli aiottu vain sinulle. Minä menen nyt sulkemaan sen".[20]

Lakiin on siis mahdoton päästä sisään ja siihen pääsemiseksi olisi pitänyt tehdä päätös, joka tässä jää rakenteellisesti viivytetyksi. "Lain edessä" on Derridan jäsennellyin tutkielma lain historiasta. Siinä hän käsittelee psykoanalyysin perustajan Sigmund Freudin teoksessa *Toteemi ja tabu* esittämää hypoteesiä lain alusta. Freudin mukaan lain alkuun täytyy postuloida ns. isänmurha; syyllisyyden ja primordiaalisen kiellon perusteella on kehitelty muut lait tai tabunomaiset kiellot. Derrida analysoi Freudin näkemystä suhteessa kantilaiseen moraalilakiin, jolloin Freudin spekuloima syyllisyys isänmurhasta johtaa sisäiseen moraalilakiin kieltona.

---

[18] Ks. Gasché, Rodolphe: "Kirjallinen suhde", teoksessa Rodolphe Gasché, Kirjoituksia filosofiasta, laista ja kirjallisuudesta. Loki-Kirjat, Helsinki 2001.

[19] Franz Kafka: Oikeusjuttu. WSOY, Porvoo 1970, s. 200: "– Jo lain johdantokirjoituksissa sanotaan tästä erehdyksestä: Lain edessä seisoo ovenvartija. Tämä ovenvartijan luokse tulee maalainen ja pyytää päästä sisälle lakiin, Mutta ovenvartija vastaa, ettei hän juuri nyt voi päästä sisälle. Mies tuumiskelee hetkisen ja kysyy sitten, voiko hän myöhemmin päästä sisälle. 'Mahdollisesti', sanoo ovenvartija, 'mutta et nyt.'"

[20] Kafka 1970, s. 223.

Lain voima

Tämän kirjoituksen pääkohteena on Derridan tärkein teksti oikeusfilosofiasta: "Lain voima. Mystinen auktoriteetti lain perustalle", joka jakautuu kahteen osaan. Eksplikoin suomennettua ensimmäistä osaa "Oikeudesta oikeudenmukaisuuteen" sitaattien kautta. Koetan sitten osoittaa miten Derridan ajattelu (käsiteketjujen dekonstruoiminen) toimii jälkimmäisessä osassa "Benjaminin etunimi". Derridan tekstin tarkoituksena on kysyä mikä on voima, johon lain auktoriteetti nojaa, mikä on sen tarkoitus ja mikä on voiman taustalla? Derrida käyttää termiä voima (*force*), jonka rinnakkaistermejä ovat valta (*puissance*) ja tahto sanoa (*vouloir-dire*), ja hän hyödyntää filosofiassaan voiman käsitettä nietzscheläisen vallantahdon (*Wille zur Macht*) mielessä. Voima/valta (*Macht*) antaa viime kädessä kielelle merkitykset, käsitteillä on oma voimansa, joka mahdollistuu eroavuuden kautta[21]. Derridan tarkastelun kohteena on saksalaisen filosofin ja kirjallisuuskriitikon Walter Benjaminin kirjoituksessa "Zur Kritik der Gewalt" (Väkivallan kritiikki) keskeisenä terminä toimiva väkivalta (*Gewalt*)[22]. Kyse on valtiovallasta (*Staatsgewalt*) tai kirkon "hengellisestä vallasta" (*Geistlichegewalt*), eikä sitä tule tulkita väkivallaksi empiirisessä mielessä. Kyseessä on konstitutiivisen ja sinänsä välttämättömän vallan mahdollisuus[23].

Derridalle käsitteet ovat monimerkityksellisiä ja ne ilmenevät tietyssä historiassa (genealogia) erottelujen ketjuina. "Lain voimalle" rinnakkaisina voiman tarkasteluita ovat Derrida kirjoitukset *Politiques de l'amitié* ja *L'oreille de Heidegger. Philopolémologie (Geschlecht IV)*[24]. *Philopolémologiessa* Derrida tutkii Heideggerin tulkintaa hallintaa (*walten*) ja voimaa (*Macht*) tarkoittavien sanojen pluraliteetista. Termien merkitys johtuu Heideggerin analyysin perusteella *fysiksen* (luonnon) liikkeestä suhteessa olemisen totuuteen (*alētheia*). Heideggerin mukaan esisokraattisen filosofi He-

---

[21] Force et signification, teoksessa Jacques Derrida: L'écriture et la différence, Seuil. Paris 1967.

[22] Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt, teoksessa Gesammelte Schriften II, Band II, teil I. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1977, s. 179-203.

[23] Väkivallan teema on ollut esillä Derridan kuuluisassa artikkelista Violence et metaphysique (1963), jossa Derrida arvioi kielen alkuperäistä väkivaltaa suhteessa etiikkaan ja eettiseen diskurssiin. ks. Derrida 1967.

[24] Derrida esitti v. 1989 syksyllä Yhdysvalloissa "Filopolemologian" ja "Lain voiman". "Filolopolemogia" julkaistiin ranskaksi samassa editiossa kuin Politiques de l'amitié ja samana päivänä kuin Lain voima. Ks. Derrida 1994a ja Derrida, Jacques: Politiques de l'amitié suivi L'oreille de Heidegger. Paris, Galilée 1994b.

rakleitoksen fragmentissa "Luonto pyrkii piiloutumaan" (*fysis kryptesthai filei*) luonto on totuuden mahdollistava voima. Heideggerin ajatuksena on se, että kreikkalaisen filosofian alussa termejä ei ollut eriytetty: yhteenkokoamisessa (*logos*), oikeus (*dikē*) ja riita (*eris*) alkavat merkitä samaa asiaa. Derrida yhdistää termit kamppailuun (*Kampf*) tai sotaan (*polemos*) ja silloin oikeus ja epäoikeudenmukaisuus (*adikia*) merkitsevät epäsopua. *Politiques de l'amitiéssa* dekonstruoidaan vihollisen ja ystävän välinen oppositio suhteessa viisauteen (*sofos*) ja ystävyyteen (*filia*)[25]. Filosofian alkuperänä on kiista (*Auseinandersetzung*), alkuperäinen riita tai epäsopu. Kiistan tai konfliktin välttämättömyyden vuoksi kysymys oikeudenmukaisuudesta ja epäoikeudenmukaisuudesta sijoittautuu filosofian perustaan.

Derridan näkemyksen mukaan lain säätää kielen voima ja nimenomaan kielen nimeävä voima. Nimeämiseen perustuu "Lain voiman" toisen osan ("Benjaminin etunimi") lopussa suoritettu voimien dekonstruktio, jossa Walter Benjaminin etunimi yhdistetään hänen väitteeseensä Jumalan väkivallasta "jota voidaan ehkä kutsua suvereeniksi" (*die waltende heissen*), merkkien hallitseva (*walten*), *Walter* ja *Gewalt*-polysemiana. Yleensä tätä osaa Derridan dekonstruktiivisesta argumentista ei ole pidetty kovin vakuuttavana.

"Lain" voiman toinen osa esitettiin seminaarissa, jonka aiheena oli "lopullinen ratkaisu". Nimi "Lain voima" (saks. *Gesetzkraft*) liittyy Kolmannen valtakunnan kuuluisaan Führer-periaatteeseen. Silloisen oikeuskäytännön mukaan Führerin sanoilla oli lain voima (*Führerworte haben die Gesetzes Kraft*). Johtajan suullinen käsky, suullisesti antama päätös ylittää kirjoitetun lain säädökset. Ratkaisusta päättämisen analogiana on suvereenin käskyvalta (puheakti), joka ylittää lain pakkovallan.

"Lain voimassa" vallan lähtökohtana on mystinen voima ja auktoriteetti, joka perustuu viime kädessä Jumalaan. Derrida siteeraa voimaa pohtineita Michel de Montaignea ja Blaise Pascalia, jotka viittaavat "mystiseen auktoriteettiin". Pascalin mukaan "Kaikesta oikeudenmukaisuudesta päättää tapa, siitä yksinkertaisesta syystä että se on omaksuttu. Siinä piilee arvovallan mystinen perusta".[26] Pascalin mietelmä oikeudesta on: "Oikeus, voima (*justice, force*): on oikein (*juste*) noudattaa sitä mikä on oikeudenmukaista; on välttämätöntä totella sitä, joka on voimakkain."[27] Taustalla on ajatus

---

[25] Ks. Kauppinen, Jari: Derrida ja sota – filosofian vihamielisyydestä. Kosmopolis, Vol 27:3, 1997.

[26] Pascal, Blaise: Mietteitä, WSOY, Helsinki 1996, s. 53.

[27] Pascal, Blaise: Mietteitä, WSOY, Helsinki 1952, s. 132.

epäpuhtaasta alkuperästä syntiinlankeemuksessa. Tätä Derrida nimittää Pascalin ja Montaignen "mystiseksi postulaatiksi", joka esiintyy hänen mukaansa mm. nykytieteen toimivuuden (*doing*) ja performatiivisuuden taustalla. Auktoriteetin noudattaminen on siis toiminnan perustana ja sen perustaksi asetettu "alkuperäinen" kokemus itsessään näyttäytyy puhtaana ja ei-diskursiivisena. Mystiikan käsitettä käytetään teknisenä terminä oikeuden perusteita analysoitaessa. Mystiikkaa ei tule tulkita positiiviivisena alueena. Derridan kanta tulee erottaa erityisesti wittgensteinilaisesta mystiikasta, joka varhaisemmalla Wittgensteinilla tarkoittaa kielemme semantiikan lausumattomuutta tai myöhäisemmällä Wittgensteinilla ostension ja imperatiivin (säännön noudattaminen) erottelua kielipelissä. Derrida puhuu "diskurssin rajasta" wittgensteinilais-empirististä mystiikkaa vastaan:

> [N]ojaudun pieneen siirtymään ja kutsun tuota rajaa nimellä mystinen (*le mystique*). Nimi kertoo perustavan teon väkivaltaiseen rakenteeseen kuuluvasta umpeenmuuratusta hiljaisuudesta. Muuratusta ja teljetystä, sillä tämä hiljaisuus ei ole kielen ulkopuolella.

Derridan suorittama käsitteellinen peruserottelu on oikeuden ja oikeudenmukaisuuden käsitteiden välillä.[28] Derridan muistuttaa, etteivät kaikki lait ole oikeudenmukaisia ja niitä totellaan koska niillä on voimaa. Derridan etsimä voima on lakia perustava voima, tietty puheakti, lain perustaminen ja voimaan saattaminen. Esimerkiksi Kantin mukaan ei ole oikeutta ilman voimaa, sillä lain täytäntöönpano on eri asia kuin lain säätäminen. Derridan mukaan tässä ilmenevät "differentiaaliset voimat": kyse on "eriytyvistä voimista, erosta voimien erona, voimasta erkanevuutena [*différance*] erkanemisvoimasta."[29] Seuraavassa sitaatissa tulee esiin Derridan oikeusteorian keskeinen sisältö. Derrida sijoittaa oikeudenmukaisuuden tiettyyn mahdottoman tilaan tai paikkaan, joka on kenties myös dekonstruktion paikka.

> Oikeudenmukaisuus itsessään, olettaen että se on olemassa oikeuden ulkopuolella tai sen tuolla puolen ei ole dekonstruoitavissa. Sama pätee myös dekonstruktioon, jos se nyt on olemassa. *Dekonstruktio on oikeu-*

---

[28] Ks. Del Rosal, Adolfo Barberà: "Détours. Derrida et la positivisme (juridique)" teoksessa Le passage des Frontières. Autour du Travail de Jacques Derrida, Galilée, Paris 1994 s. 385–392 esittämän väitteen mukaan Derrida noudattaa oikeuspositivismin erotteluja, joissa erotetaan oikeus (*droit*) ja oikeudenmukaisuus toisistaan. Silloin oikeus on ratkeavaa ja laskettavaa, kuten esim. von wrightiläinen oikeuspositivismi. Oikeudenmukaisuus jää laskettavuuden (kalkyyli) ulkopuolelle.

[29] Derrida 1994a, s. 20/Derrida 2000a, s. 13.

denmukaisuus. Koska oikeus (jonka yritän siis säännöllisesti erottaa oikeudenmukaisuudesta) on konstruoitavissa, ja ehkä nimenomaan siksi, että se ylittää tavan ja luonnon välisen vastakohdan, se on dekonstruoitavissa tai pikemmin se mahdollistaa dekonstruktion tai ainakin sellaisen dekonstruktion harjoittamisen, joka lähtee aina pohjimmiltaan liikkeelle oikeuteen ja oikeussubjektiin liittyvistä kysymyksistä. Tästä seuraa kolme väitettä; 1. Oikeuden dekonstruoituvuus mahdollistaa (esimerkiksi) dekonstruktion. 2. Oikeudenmukaisuuden dekonstruoimattomuus mahdollistaa myös dekonstruktion, tai ne sekoittuvat toisiinsa. 3. Seuraus: dekonstruktio sijoittuu oikeudenmukaisuuden dekonstruoimattomuuden ja oikeuden dekonstruoituvuuden väliseen tilaan. Dekonstruktio on mahdollista mahdottoman kokemuksena täsmälleen siellä, missä *on* oikeudenmukaisuutta [*il y a la justice*], vaikkei oikeudenmukaisuutta olekaan olemassa [*elle n'existe pas*] ja vaikkei se olekaan vielä tai koskaan läsnä [*elle n'est pas présente*]. Kaikkialla missä oikeudenmukaisuuden X:n voi korvata, kääntää tai määritellä, pitäisi voida sanoa: dekonstruktio on mahdollista mahdottomana, siinä määrin kuin (siellä missä) on [*il y a*] (dekonstruoimaton] X, toisin sanoen siinä määrin kuin (siellä missä) on [*il y a*] (itse dekonstruoimaton).[30]

Oikeus on dekonstruoitavissa, mutta oikeudenmukaisuus ei ole. Derrida pyrkii tutkimaan välitilaa. Välitila ei ajallisesti tarkoita mitään läsnäolevaa aikaa eikä tilallisesti mitään olemassaolevaa paikkaa. Oikeudenmukaisuus on olemuksellisesti tulevaa kuten dekonstruktio: ne sijaitsevat mahdottomuuden alueella.

Keskustelussa oikeuden jakamisesta (*rendre justice*) ja oikeuden tapahtumisesta (*justice est fait*) Derrida puuttuu siihen, että periaatteessa oikeus vaatii omien oikeuksiensa ymmärtämistä. Derrida ei tarkoita ainoastaan pakolaisia vaan kysyminen laajenee siihen, mitä on subjekti ja mitä eläimet ovat suhteessa epäoikeudenmukaisuuteen: kuka päättää subjektin rajasta?

> Jos halutaan puhua epäoikeudenmukaisuudesta, väkivallasta tai kunnioituksen puutteesta suhteessa siihen mitä kutsumme aina yhtä epämääräisesti eläimeksi – kysymys on ajankohtaisempi kuin koskaan (ja sisällytän siihen dekonstruktion nimissä joukon kysymyksiä jotka koskevat karnofallogosentrismiä) – niin on arvioitava uudelleen koko se metafyysisantroposentrinen aksiomatiikka, joka hallitsee länsimaissa ajatusta oikeudenmukaisuudesta ja epäoikeudenmukaisuudesta.
>
> Voimme jo aavistaa näiden ensiaskeleiden ensimmäisen seurauksen: niiden jaotteluiden dekonstruoiminen, jotka asettavat ihmissubjektin (joka on mieluiten ja paradigmaattisesti aikuinen mies kuin nainen, lapsi tai

[30] Derrida 1994a, s. 35/Derrida 2000a, s. 17.

eläin)[...]. [31]

Derridan myöhemmän filosofian avainkäsitteitä on vastuun problematiikka. Derrida esittää erottelun epäsymmetrisen rajattoman vastuun ja symmetrisen rajoitetun vastuun välillä, joka on myös dekonstruktion kohde. Rajattu vastuu tarkoittaa voimassaolevaa käsitejärjestelmää (X:n vastuu Y:lle), rajoittamaton vastuu puolestaan dekonstruktiota oikeudenmukaisuuden mielessä. Rajaton vastuu on tärkeää juuri sen mahdottomuuden vuoksi. Derridalle rajaton vastuu on levinaslaisesti vastuuta toista kohtaan, mutta se aukeaa tapahtumanomaisesti määrittelemättömän toisen tulemisesta, eikä ainoastaan antroposentrisestä tulkinnasta toiseudelle (ihminen vs. eläin). Derridan kiinnostuksen kohteena näyttäytyy vastuun tasot erottava ns. välitila, jossa "ahdistava lykkäyshetki avaa myös välitilan, ja jossa muutokset sekä juridis-poliittiset vallankumoukset tapahtuvat". Derridan mukaan vallankumoukset johtuvat oikeudenmukaisuuden vaatimuksesta.

"Lain voiman" ensimmäisen osan lopuksi Derrida esittää kolme aporiaa, umpikujaa. Ensimmäinen niistä on aporia (1) säännön epokhesta (sulkeistamisesta). Derrida kysyy miten tuomari noudattaa lakia ollakseen oikeudenmukainen: riittääkö siinä pelkästään se, että päätöstä tehtäessä edetään sääntöä seuraamalla yleisestä (laki) yksittäiseen oikeustapaukseen kohta kohdalla. Derrida väittää: "Jokainen tapaus on toinen tapaus, jokainen ratkaisu on erilainen ja vaatii ehdottoman ainutlaatuisen tulkinnan, jota yksikään olemassaoleva sääntö ei voi eikä saa taata ehdottomasti"[32]. Ratkaisun tulisi sekä säilyttää että dekonstruoida laki. Kyseessä on ratkaiseva päätös, joka johtaa (2) ratkeamattomuuteen, toiseen aporiaan.

> Ratkeamattomuuden teema yhdistetään usein dekonstruktioon. Ratkeamaton ei ole pelkästään kahden ristiriitaisen ja erittäin tarkkaan määritellyn merkityksen tai säännön välillä tapahtuvaa horjumista, vaan myös horjumista kahden imperatiivin välissä.[...] Ratkeamatonta ei ole vain horjuminen ja jännite kahden ratkaisun välissä. Ratkeamaton on kokemus siitä, mikä on vierasta ja heterogeenistä laskelmien ja sääntöjen piiriin nähden, ja minkä kuitenkin *täytyy* – kyse on nimenomaan *velvollisuudesta* – alistua mahdottoman ratkaisuun pitäen samalla lukua oikeudesta ja säännöstä, jos ratkaisu ei ole ratkeamattomuutensa koettelema, se ei ole vapaa ratkaisu vaan pelkästään laskettavissa olevan prosessin ohjelmoitavissa olevaa soveltamista tai katkotonta jatkumista.[33]

---

[31] Derrida 1994a, s. 43/Derrida 2000a, s. 19.

[32] Derrida 1994a, s. 55/Derrida 2000a s. 22.

Kolmas aporia Derridan mukaan on (3) jatkuva kiire, joka salpaa tiedon horisontin. Siinä hän käy lävitse erilaisia desisionismeja, olivatpa ne naiiveja tai kehiteltyjä. Derridan mukaan ratkeamattomuus mahdollistaa desisionismin, mutta päätös merkitsee hulluutta. Päätös ei koskaan odota: ei ole koskaan riittävästi aikaa kaikkien perusteiden läpikäymiseen. Derrida puhuu "oikeudenmukaisuuden ideasta", joka merkitsee hänen termeillään yleistä messiaanisuutta, partikulaarisen messiaanisen sisällön ylittävää tulemista, yleistä antamista: "Oikeudenmukaisuuden ideassa voi tunnistaa hulluuden, sen voi syyttää olevan hullu ja sen hulluutta voi jopa korostaa". Derrida liikkuu rajoittamattoman vastuun tasolla, kyseessä ei ole regulatiivinen idea. Ajallisesti mahdottomuus implikoi katkosta eikä jatkuvuutta: oikeus ja oikeudenmukaisuus eivät odota. Derridalainen oikeudenmukaisuus ei ole esitettävissä koska se on singulaarista. Derridan kiinnostuksen kohteena on kieli, jossa lupaaminen perustuu ajallisuuteen ja tulevaan, erotettuna tulevaisuudesta.

> Oikeudenmukaisuudella ei ole (regulatiivista tai messiaanista) odotushorisonttia paradoksaalisesti juuri siksi, että performatiivi ylittää aina itsensä, tulkinta kiiruhtaa aina kohtuuttomasti itsensä edelle ja oikeudenmukaisuus on rakenteellisesti hätiköivää. Mutta juuri sen takia oikeudenmukaisuudella *voi olla* [*peut-être*] tuleva aika, nimenomaan tuleva [*à-venir*], joka on tarkasti pidettävissä erossa tulevaisuudesta [*futur*]. Tulevaisuus menettää avautumisen, (tulevan) toisen tulemisen, jota ilman ei ole oikeudenmukaisuutta; ja tulevaisuus voi aina toisintaa nykyisen ja julistaa tai esittää olevansa tuleva nykyisyys nykyisyyden muunnelmana. Oikeudenmukaisuus jää *tulolleen*, *sen on* tuleminen, se *on* tuleva, se levittää ehdottomasti tulevien tapahtumien omimman ulottuvuuden. Oikeudenmukaisuudella tulee aina olemaan ja sillä on aina ollut tällainen tuleva.[34]

Jumalainen väkivalta

"Lain voiman" toisessa osassa Derrida tarkastelee Walter Benjaminin kirjoitusta *Zur Kritik der Gewalt*. Benjamin koettaa esittää kirjoituksessaan spekulatiivisen uuden oikeuden käsitteen, joka ylittää niin luonnonoikeuden kuin positiivisen oikeuden. Derridan mukaan Benjamin ei kuitenkaan irtoa

---

[33] Derrida 1994a, s. 53/Derrida 2000a, s. 22.

[34] Derrida 1994a, s. 60/Derrida 2000a, s. 24–25.

tarpeeksi kritikoimistaan ajatussuuntauksista. Benjaminin esitys Jumalan oikeudesta konstituoimassa oikeussysteemiä on Derridan mukaan liian eskatologinen. Derridan esittämän korjausehdotuksen ongelmallisuus on siinä, missä määrin hänen esittämänsä uusi eskatologia, yleinen messiaanisuus vailla aktuaalista tulemista, on parempaa kuin perinteinen messianismi. Derridan teoriassa ontologialla ei ole ontologista perustaa eikä liioin määriteltyä sisältöä. Derrida joutuu silti olettamaan suvereenin käsitteen tiettyyn rajaan saakka, jossa kyseessä on jonkinlaisen voimattoman suvereenin vaikutus.[35]

Derrida dekonstruktoi kirjoituksessaan kolme Benjaminin esittämää vastakohtaa ja erottelua:

> 1) Ensimmäinen on (a) perustavan (*Setzung*) väkivallan, lakia säätävän väkivallan (*rechtssetzende Gewalt*) ja (b) lakia säilyttävän väkivallan (*rechtserhaltende Gewalt*) erottelu.
>
> 2) Toinen on säätävän väkivallan lajien erottelu, jotka ovat (a) myyttinen eli kreikkalainen väkivalta ja (b) Jumalan tuhoava, rankaiseva väkivalta (*Rechtsvernichtend Gewalt*, lain tuhoava väkivalta) eli juutalainen laki[36].
>
> 3) Kolmas erottelu on (a) oikeudenmukaisuuden (*Gerechtigkeit*) [jumalallisen position päämäärän periaatteena, *Prinzip aller göttlichen Zwecksetzung*)] ja (b) voiman (*Macht*) [myyttisenä oikeuden periaatteena *aller mythischen rechtsetzung*)] välillä.[37]

Derridan mukaan Benjaminin "kritiikissä" ei ole kyseessä luonnonoikeudellinen tai positiivinen oikeus vaan arvostelman tapainen väkivallan käsite

---

[35] Vrt. Derrida 2000b, 271: "Suvereeniteetin käsitteen dekonstruktio liittyisi paitsi kansainväliseen oikeuteen, kansallisvaltion rajoihin ja sen oletettuun suvereenisuuteen myös siihen, miten näitä käsitteitä käytetään juridis-poliittisissa diskursseissa, jotka koskevat miesten ja naisten välistä suhdetta. /—/Valtava ongelma: miten erottaa demokratia kansalaisuudesta, kansallisvaltiosta, suvereniteetin teologisesta ideasta, jopa kansan suvereniteetista? Miten erottaa suvereniteetti ja ilman ehtoja oleminen, suvereniteetin valta ja ilman ehtoja olemisen voimattomuus?"

[36] Benjaminin ajatusten taustalle on nostettu Scholemin (1919) esittämä analyysi *Joonan kirjasta*. Herra sanoo profeetalleen, Joonalle, että hän tuhoaa Niniven (Joona julistaa: "Enää 40 päivää, sitten Ninive hävitetään", 3:4) ja kaupunkilaisten pukeuduttua tomuun ja säkkeihin kerrotaan: "Jumala näki, että he kääntyivät pahoilta teiltään. Niin hän muutti mielensä ei sallinut onnettomuuden kohdata niniveläisiä, vaikka oli sanonut tuhoavansa heidät." Tulkinnan taustana on messiaaninen diskurssi tuhosta ja siltä säästymisestä. ks. Scholem, Gershom: "On Jonah and the Concept of Justice". Critical Inquiry 25:2, Winter 1999.

[37] Derrida 1994a, s. 79/Derrida 2000a, s. 31.

kantilaisen ja frankfurtilaisen kriittisen koulukunnan mukaan. Kriittisyys ja kritiikki tarkoittaa erottamista ja jakamista (*krinein*). Benjaminilla kritiikki on suhteessa lakiin ja oikeuteen väkivallan ollessa symbolista. Luonnonoikeuden ja oikeuspositivismin heikkoudeksi esitetään se, että niissä ei päästä kysymään väkivaltaa itsessään vaan ainoastaan sen seurauksia. Derridan mukaan väkivallan keinojen ja päämäärien välinen erottelu suhteessa oikeudenmukaisuuteen on ristiriitainen ja kehämäinen. Se pitää dekonstruoida – tätä Benjamin yrittää ja Derrida väittää suorittavansa sen. Derridan tulkinnan mukaan Benjamin säilyttää oikeuspositivismin käsityksen historiallisuudesta eikä hänen käyttämänsä teologinen argumentti ole kovin kaukana luonnonoikeudesta.

Benjaminin mukaan väkivaltaan perustuva eurooppalainen oikeusjärjestelmä (*Rechtsordnung*) kieltää yksilöiden suorittaman väkivallan (kostaminen) säilyttääkseen itsellään rankaisun tai väkivallan monopolin. Hänen mukaansa laki suojelee itseään eikä oikeuspäämäärää, mikä tarkoittaa oikeuden monopolisointia (*Monopolisierung der Rechts*) valtiolle ja laille. Benjamin tarkastelee yleislakon, kapinan tai poikkeustilan mahdollisuuksia rikkoa valtion väkivallan monopolia vastakkaisilla väkivalloilla – hän tutkii perustavaa väkivaltaa, jota valtio pelkää. Derridan mukaan emme saa suljettua väkivaltaa järjestelmän ulkopuolelle: väkivalta ei ole ylimääräistä valtiossa, koska valtio perustuu sille. Näin ollen on kaksi erillistä väkivaltaa, joista ensimmäinen on (a) perustava väkivalta, lakia säätävä oikeus, uusi valtio ja (b) lakia säilyttävä oikeus. Tämä muistuttaa saksalaisen oikeusteoreetikon Carl Schmittin esittämää mallia, jolta Benjamin teoriansa tiettävästi on lainannut. Schmittin propagoima – esim. *Poliittisessa teologiassa* – väkivallan malli on kontrolloidumpi koska siinä kyseessä on lähinnä vallankaappaus (diktatuuri vs. parlamentaarinen demokratia) eikä proletariaatin suorittama vallankumous[38]. Schmittiltä peräisin on myös Benjaminin suorittama erottelu väkivallan ja väkivallattoman vastarinnan välillä, ero sorelilaisen yleislakon ja partikulaarisen proletariaatin lakon sekä rauhanomaisen väkivallan välillä. Tämän ajattelutavan taustaksi pitää huomioida Weimarin ns. heikon tasavallan perustaminen vuoden 1919 jälkeen ja sen valtiomuodon (perustuslaillinen demokratia) aiheuttamat ongelmat vahvan keisarinvallan jälkeen.

Sota on Benjaminin tarkastelema arkkityyppinen poikkeustila, jossa rauha etabloi uuden lain säätämisen positiivisena lakina. Derrida kritikoi pasifis-

[38] Schmitt, Carl: Poliittinen teologia. Tutkijaliitto, Helsinki 1997.

mia, väkivallatonta vastarintaa ja anarkiaa suhteessa väkivallan välttämättömyyteen: säätävä ja säilyttävä väkivalta ovat toistensa ehtoina. Ne eivät pääse toisistaan eroon vaan ne edellyttävät toistensa toistamista, re-iteraatiota: väkivalta vaatii toiston rakennetta. Oikeutta uhkaa vain oikeuden itsensä rakenne, ei anarkismi. Derridan mukaan ei ole oikeutta ilman väkivaltaa, jokainen juridinen sopimus perustuu väkivaltaan. Väkivalta säilyy ja ainoa mahdollisuus rikkoa väkivalta näyttää olevan kielen lupaavuus. Derridan lain käsite on muotoiltu niin, että kieltävyyden sijaan laki on salliva ja lupaava. Jokainen lain säätäminen, *setzung*, edellyttää sallimista ja lupaamista (*permet et pro-met*)[39] Säätäminen ja säilyttämisen välillä ei ole vahvaa oppositiota: kyseessä on differentiaalinen kontaminaatio, kuten Derrida asian nimeää. Dekonstruktio on idea differenssin voimaeroista. Tavallaan kelseniläinen oikeuspositivismi muistuttaa derridamaista performatiivisuutta, sillä oikeuspositivismi ei tutki oikeuden perustaa, perusnormin (*Grundnorm*) asettamista vaan sen toimintaa. Erottelu lain säätämisen ja säilyttämisen välillä tarkoittaa tavallaan samaa, mitä oikeuspositivismi nimeää "oikeuden dynamiikaksi".[40] Derridan mukaan erottelu säätämisen ja säilyttämisen välillä kuitenkin hämärtyy.

Benjaminin mielestä jumalainen väkivalta ilmenee oikeuden myyttisenä säätämisenä eikä olemassaolevana oikeutena, joka distribuoi – kyseessä ei ole distributiivinen tai retributiivinen oikeudenmukaisuus. Benjamin käyttää esimerkkinä kohtalonomaista väkivaltaa edustamassa jumalaista oikeutta. Kreikkalaisen muinaistarun mukaan muuan Niobe nousi Olympoksen jumalia vastaan ja jumalten oikeuden rangaistuksena hänet muutettiin kallioksi. Benjamin toteaa kohtalon olevan epävarma ja monimielinen, *zweideutig*, koska sitä eivät edellä minkään aikaisemman, ylemmän tai transsendentin oikeuden säännöt.[41] Benjaminin mukaan myytissä Niobesta perustava väkivalta ei ole "aidosti tuhoavaa" (*eigentlich zerstörend*), koska se kunnioittaa päätöksessään Nioben elämää sillä hetkellä, jossa verinen kuolema kohtaa hänen lapsensa. Jumalten oikeus hyvittää äidille muuttaen hä-

---

[39] Derrida 1994a, s. 94.

[40] Ks. Del Rosal, 1994.

[41] Ks. Henriksson, Alf: Antiikin tarinoita 1–2, WSOY, Helsinki 1993, s. 304, jonka mukaan jumalatar Letolla, Apollonin ja Artemiin äidillä "[O]li sanakopua erään Nioben kanssa, joka pilkkasi häntä siitä, että hänellä oli vain kaksi lasta, kun taas Niobella itsellään oli kokonaista kymmenen tytärtä ja kymmenen poikaa. Leto kehotti poikaansa Apollonia kostamaan tämän pilkan, minkä Apollon teki surmaamalla nuolillaan kaikki Nioben lapset ja muuttamalla Nioben itsensä kallioksi."

net kallioksi lasten kuollessa (ns. niobidi, kuoleva lapsi). Derridan mukaan Benjaminin alluusio vereen diskriminoi salliessaan oikeuden myyttisen ja väkivaltaisen perustamisen sijoittamisen Kreikkaan, erottaessaan sen juutalaisesta Jumalan väkivallasta. Derridan mukaan kohtalossa näyttäytyy moninkertainen monimielisyys, joka Benjaminilla oikeuden myyttisessä asemassa ilmenee demonisena monimielisyytenä, jonka perustana toimii voima (*Macht*), auktoriteetin positio, kuninkaiden tai ruhtinaan, suurten tai voimakkaiden asema. Oikeuden alkuperänä on jumalilta periytyvä etuoikeus, prerogatiivi.

Derridan mukaan Benjamin asettaa kreikkalaista myyttiä vastaan Jumalan väkivallan, joka on sille päinvastaista viidellä tapaa. (1) Myyttisen oikeuden perustamisen sijaan Jumalan väkivalta tuhoaa. (2) Myyttisen oikeuden rajojen asettamisen sijaan Jumalan väkivalta hävittää ne. (3) Myyttisen oikeuden väärän korjaamisen sijaan Jumalan oikeus sovittaa suoraan. (4) Myyttisen oikeuden uhkaamisen sijaan Jumalan väkivalta iskee. (5) Kreikkalaisen myyttisen väkivallan kuolemisen veren kautta sijaan Jumalan väkivalta hävittää ja tappaa ilman verenvuodatusta. Derridaa vaivaa diskurssi veren vuodattamisesta (uhri), jossa veri on elämän symboli sellaisenaan, sillä Benjamin ei eroa muista veri-terminologiaa käyttäneistä aikalaisistaan. Derridan mukaan verta vuodattamaton tappaminen – erityisesti kaasukammiossa – näyttäytyy vieläkin hirvittävämpänä ja kohtalonomaisempana.

Benjaminilla juutalainen puhdas väkivalta harjoittaa väkivaltaa ylitse koko elämän, mutta elävän suosimisen tai hyödyn vuoksi (*über alles Leben und Lebendigen*). Toisin sanoen (a) oikeuden myyttinen väkivalta tyytyy elämän uhraamiseen, kun taas (b) Jumalan väkivalta uhraa elämän pelastaakseen elävän suosiakseen elävää. Kummassakin mallissa uhrataan mutta siinä missä verta vaaditaan, elävää ei kunnioiteta. Benjaminin mukaan ensimmäinen (a) väkivalta vaatii uhria ja hyväksyy sen, (b) Jumalan väkivalta ei jää uskontoon (elämä tai pyhän ilmeneminen). Se hävittää hyödykkeet, elämän, oikeuden, oikeuden perustan, mutta se ei tuhoa elävää sielua. Jumalan oikeus ei anna vapaata tilaa ihmisten rikoksille: viidennen käskyn "Älä tapa" on absoluuttinen imperatiivi. Jumalan oikeuden periaate on tuhoava käsky suhteessa elävään, periaate käskyn rikkomiseen, ollen siten oikeuden ja arvostelman tuolla puolen. Imperatiivi ei seuraa arvostelmasta eikä se sisällä kriteeriä kuolemantuomiosta päättämiseen tai kuolemantuomion auktorisoimiseen. Benjaminille juutalaisuuden olemus kieltää murhaamisen paitsi legitiimisessä puolustuksessa. Elämä sakralisoituu yltäen

jopa eläimiin ja kasveihin, mikä on mahdotonta esimerkiksi humanistisessa fundamentaalietiikassa.

Derridan mukaan provokatiivisin paradoksi Benjaminin "Väkivallan kritiikissä" on kritiikin käsite historian filosofian kritiikkinä. Se ei ainoastaan mahdollista kritiikkiä vaan on diakriittinen sanalle "kritiikki". Kritiikki muodostaa valitsemisen tai erottamisen (*krinein*) mahdollistaen päättämisen historiasta ja sen subjektista. Benjaminin mukaan on olemassa vain yksi diskriminoiva, päättävä tai ratkaiseva positio, (*scheidende und entscheidende Einstellung*) hyperkriittinen positio[42]. Siinä (a) ratkeamattomuus on rajattu oikeuden ja myyttisen väkivallan puolelle, perustavaan ja säilyttävään oikeuteen. (b) Kaikki ratkaiseva on sijoitettu Jumalan väkivallan puolelle (derridalaisesti oikeuden dekonstruktion puolelle). Ratkeavuus on Jumalan väkivallan puolella, joka tuhoaa tai dekonstruoi oikeuden.

Edellisestä seuraa Derridan mukaan Benjaminin teoriassa kaksi seikkaa. (1) Historia on aina jumalaisen oikeuden puolella, oppositiossa myyttiin. Tällöin mukaan tulee uusi historiallinen aikakausi (profeetallisuus), johon myyttisen oikeuden hallinta päättyy: tulossa on viimeinkin valtiovallan sekä valtion abolitio (hävittäminen). (2) Ratkeavuus on (juutalaisessa traditiossa) Jumalan väkivallan puolella, joka tulee antaen merkityksen oikeuden historialle. Benjaminin käyttämä dialektiikka konstituoi oskillaation, jossa säilyttävä väkivalta on suhteessa säätävään väkivaltaan: ne kummatkin säilyttävät mahdollisuuden rinnakkaisväkivaltaan. Säilyttävä väkivalta tuhoaa, joten säätävä väkivalta on aina jo mukana säilyttävässä väkivallassa toistaen tradition ja alkuperän. Niinpä oikeus ei lakkaa heikentämästä itseään – viimein se tuhoaa itsensä.

Näin ollen säilyttävä ja perustava väkivalta ovat välttämättömiä ja ne konstituoiva ulkopuolinen prinsiippi oikeudenmukaisuus (Jumalan väkivalta lisäkäsitteenä) on koko systeemin ulkopuolella. Derridan mukaan emme ole vielä selvinneet Benjaminista, jos ajattelemme Benjaminin tahdon olleen sanoa (*vouloir-dire*), (a) että ratkeava sijoitetaan ratkeavasti Jumalan väkivaltaan, vallankumoukselliseen, historialliseen, epävaltiolliseen ja epäjuridiseen oikeuteen (b) ja että ratkeamaton sijoitetaan myyttisenä väkivaltana valtiolliseen oikeuteen. Derridan mukaan päätämme liian nopeasti emmekä vielä ymmmärrä Benjamin tekstin voimaa (*puissance*). Der-

---

[42] Ks. Gasché, Rodolphe: "Kritiikistä, hyperkritisismistä ja dekonkonstruktiosta" teoksessa Rodolphe Gasché, Kirjoituksia filosofiasta, laista ja kirjallisuudesta. Loki-Kirjat, Helsinki 2001.

ridan mukaan kyseessä on vain dramatisaatio, "uusi näytös draamassa", jossa Benjamin puhuu konditionaalissa vallankumouksellisesta väkivallasta oikeuden tuolla puolen, väkivallasta, jonka oikeus on puhdasta ja välitöntä väkivaltaa ihmisten keskuudessa.

Derridan mukaan tässä ei ole kyseessä sattumanvarainen tapahtuma, koska kyseessä on päätös (*Entscheidung*) subjektista, ratkaiseva päätös, josta ihmisellä ei ole tietoa. Benjaminin mukaan ihmiskunnalle ei ole kiireellistä tai mahdollista päättää milloin puhdas väkivalta toimii. Derrida nimittää tätä eskatologiaa jumalaisen väkivallan olemukseksi, voimaksi ja oikeudenmukaisuudeksi. Silti Derridan tarkoitus on kysyä singulaarista oikeutta sattumanvaraisen tapahtuman sijaan. Voimmeko päättää, että jokin oikeus on tapahtuessaan enemmän juutalais-islamilais-kristittyä tai kreikkalaista: uskonnollista, myyttistä tai filosofista? Derrida kysyy onko olemassa mitään alkuperäistä puhdasta vastustaen Benjaminia, joka Pascalin tapaan puhuu epäpuhtaasta tai saastuneesta. Benjaminin mukaan myyttinen oikeus on jumalaisen oikeuden äpärä: väkivaltainen oikeuden säätäminen, myyttinen oikeus juridisena ja sekulaarisena fiktiona on aina epäpuhdasta (*bastardierte*) verrattuna puhtaan jumalaisen väkivallan ikuisiin muotoihin. Benjaminilla olisi siis kyseessä puhdas oikeus itsessään.

Derrida kutsuu "Benjaminin signeeraukseksi" kahta Benjaminin väitettä: (1) Meidän pitäisi hylätä koko myyttinen väkivalta, oikeutta säätävä väkivalta, jota nimitetään vallitsevaksi väkivallaksi. Meidän pitäisi myös hylätä oikeutta säilyttävä väkivalta, vallitseva väkivalta, joka on sen palveluksessa. (2) Jumalainen väkivalta, joka on merkki ja sinetti (se merkitsee ja sinetöi), mutta joka koskaan ei ole pyhän toimeksipanon väline, voidaan nimetä suvereeniksi, vallitsevaksi tai valtaapitäväksi (*die waltende heissen*)[43]. Benjaminin kirjoitus päättyy tähän, signeerauksena on *Walter 1921*. Derrida tarjoaa tässä ironista luentaa, joka perustuu "Benjamin etunimeen". Benjaminin suorittama nimeävä puheakti, suvereenille tapahtuva nimenanto *waltende* ja *Walter* homonymia vie tavallaan pohjan pois Benjaminin pohdinnoilta. Derridan tulkinnan mukaan kyseessä on allekirjoitus, mahti signeerata, tapa, jossa polysemia sanalle "waltende" nimetään. Niinpä juma-

---

[43] Benjamin 1977, s. 203: "Die Göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals Mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heissen." Derrida tulkitsee Benjamin käyttämää Saksan kielen sanaa *heissen* heideggerilaisessa mielessä, joilloin kysyttäessä esimerkisi "mitä ajattelu on?" (*Was heisst Denken?*) tarkoitetaan myös "kirjaimellisesti" sitä mitä sanotaan tai kutsutaan ajatteluksi, nimenomaan jonkin nimeämistä ajatteluksi, sillä emme saa termille "ajattelu" olemuksellista määritelmää.

lainen väkivalta edeltää kaikkea ja antaa kaikki etunimet ja Benjaminille "Jumala" on puhtaan väkivallan nimi ja siksi oikeudenmukainen. Ei ole mitään muuta: auktoriteetti, oikeus, valta ja väkivalta ilmenevät nimeämisen aktissa. Benjaminin mukaan Jumalan väkivalta on oikeinta, tehokkainta, historiallisinta, vallankumouksellisinta, päättävintä ja ratkeavinta. Sillä ei ole mitään inhimillistä determinaatiota, ei varmuutta tai ratkeavuutta meidän osaltamme. Emme tunne sitä koskaan itsessään, sellaisenaan, tunnemme vain sen seuraukset. Seurauksia ei voi verrata eikä niillä ole konseptuaalista yleisyyttä (tai arvostelmaa), johon niitä voisi mitataa. Meillä ei ole varmuutta tai determinoivaa tietoa myyttisen oikeuden alueesta, historiallisen ratkeamattomuuden alueessa. Benjaminin mukaan ainoastaan myyttinen väkivalta on varmasti tiedettävissä, sen tuntee varmuutena siitä mitkä eivät ole sen seurauksia. On kaksi keskenään kilpailevaa väkivaltaa, kaksi *Gewaltia*, vaikka todellisuudessa meille näyttää jäävän vain myyttinen oikeus, jos Jumalan (suvereenin) oikeutta meillä ei ole olemassa. Kyseessä ei siis ole mystinen Jumala tai "Toinen" olemisen tuolla puolen vailla diskurssia.

Dekonstruktiossa väkivaltojen vastakohtapari määritellään uudelleen nimittämällä niiden välistä eroavuutta varsinaiseksi väkivallaksi ja siirtämällä tämä sitten mahdottoman menneisyyden ja tulevan vailla läsnäoloa alueelle. Niinpä Derridan mukaan (a) päätös (oikea, historiallinen, poliittinen) on oikeudenmukaisuus oikeuden ja valtion tuolla puolen, mutta vailla tietoa ratkeavasta; (b) päätös tiedetään ratkeavana ja varmuutena sillä alueella, joka on rakenteeltaan ratkeamaton, valtion myyttinen oikeus. Toiselle puolen (a) sijoittuu päätös ilman varmuutta ratkaisusta, toisella puolen (b) sijoittuu taas ratkeamattoman varmuus vailla ratkaisua. Ratkeamattomuus jää kummallekin (a–b) puolelle ollen toiminnan tai tiedon väkivaltainen ehto, vaikka ne ovat aina erotetut toisistaan. Ratkeamattomuus erona mahdollistaa väkivallan – se on alkuperäisintä väkivaltaa. Ratkeamattomus eroavuutena on viime kädessä nimeäminen ennen nimeämistä mykälle singulaariselle suvereenille voimalle.

Lähteet

Bennington, Geoffrey – Jacques Derrida: *Jacques Derrida.* Seuil, Paris 1991.

Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt, teoksessa *Gesammelte Schriften* II, Band II, Teil I. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1977.

Beardsworth, Richard: *Derrida and the Political.* London and New York, Routledge 1996.

Blanchot, Maurice: Orfeuksen katse. Suomentanut Helena Sinervo. *Nuori voima* 1/1994.

Blanchot, Maurice. *Päivän hulluus.* Suomentanut Helena Sinervo. Ai-Ai, Helsinki 1996.

Del Rosal, Alfredo Barberà: Détours. Derrida et la positivisme (juridique), teoksessa *Le passage des Frontières. Autour du Travail de Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1994.
Dews, Peter: *Logic of Disenchanchement*. Verso, London and New York, 1995.
Derrida, Jacques: *L'écriture et la différence*. Seuil, Paris 1967.
Derrida, Jacques: *Popularités. Du droit à la philosophie du droit avant propos à Les Sauvages dans la cité*. Champ Vallon 1983.
Derrida, Jacques: Préjugés: Devant la loi, teoksessa *La Faculté de juger*. Minuit, Paris 1985.
Derrida, Jacques: *Lecture de Droit de regards, de M.-F. Plissart*. Minuit, Paris 1985.
Derrida, Jacques: Nelson Mandela ou la loi de réflexion, teoksessa *Pour Nelson Mandela*. Gallimard, Paris 1986.
Derrida, Jacques: La loi du Genre. *Parages*, Paris, Galilée 1986. (Aluperin La loi du Genre/The Law of Genre. Translated by Avital Ronell. Glyph 7, 1980.)
Derrida, Jacques: *Du droit à la philosophie*. Galilée, Paris 1990.
Derrida, Jacques: Some Statements and Truisms about Neologisms, Newisms, Postisms, Parasitisms, and Other Small Seismisms. Teoksessa Carroll, Davis (toim.): *The States of "Theory"*, Columbia. Columbia University Press, 1990.
Derrida, Jacques: *Force de la loi*. Paris, Galilée 1994 (a). /Lain voima. I Oikeudesta Oikeudenmukaisuuteen. Suomentanut Susanna Lindberg. *Nuori voima* 2/2000a.
Derrida, Jacques: *Politiques de l'amitié suivi L'oreille de Heidegger*. Paris, Galilée 1994 (b).
Derrida, Jacques: *Le monolinguisme de l'autre*. Galilée 1996.
Derrida, Jacques: *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitiques*. Verdier/ Unesco 1997.
Derrida, Jacques: Manquements – Du droit à la justice (mais que manque-t-il donc aux sans papiers), teoksessa *Marx en Jeu, Descartes et co*, Paris 1997.
Derrida, Jacques: Le siècle. Haastattelu julkaisussa *Le Monde des Débats*, 1999.
Derrida, Jacques: Tulevat humanistiset tieteet eli Yliopisto ilman ehtoja. (Mitä "Humanististen tieteiden" ansiosta voisi tapahtua tulevaisuudessa). Suomentanut Outi Pasanen. *Tiede ja edistys*, 4/2000 (b).
Gasché, Rodolphe: Kirjallinen suhde, Suomentanut Janne Porttikivi. Teoksessa Pasanen, Outi – Minkkinen, Panu (toim.): Rodolphe Gasché: *Kirjoituksia filosofiasta, laista ja kirjallisuudesta*. Loki-Kirjat, Helsinki 2001.
Gasché, Rodolphe: Kritiikistä, hyperkritisismistä ja dekonkonstruktiosta. Suomentanut Ari Hirvonen. Teoksessa Pasanen, Outi – Minkkinen, Panu (toim.): Rodolphe Gasché, *Kirjoituksia filosofiasta, laista ja kirjallisuudesta*. Loki-Kirjat, Helsinki 2001.
Henriksson, Alf: *Antiikin tarinoita* 1–2. Suomentanut Maija Westerlund. Kolmas, täydennetty painos WSOY, Helsinki 1993.
Johnson, Christopher: *Derrida. Kirjoituksen näyttämö*. Suomentanut Outi Pasanen. Otava, Helsinki 2000.
Kafka, Franz: *Oikeusjuttu*. Suomentanut Aukusti Simojoki. WSOY, Porvoo 1970.
Kauppinen, Jari: Derrida ja sota – filosofian vihamielisyydestä. *Kosmopolis*, Vol 27:3, 1997.
Kauppinen, Jari: Etiikka kauhun tilana. Derrida Blanchot'n ja Levinasin välissä. Teoksessa Seppä, Anita ja Ilona Reiners (toim.): *Etiikka ja estetiikka*. Gaudeamus, Helsinki 1998.
Pascal, Blaise: *Mietteitä* (Pensées). Suomentanut F. Rosendal. WSOY, Helsinki 1952.
Pascal, Blaise: *Mietteitä*. Suomentanut Martti Anhava. WSOY, Helsinki 1996.
Patrick, Morag: *Derrida, Responsiblity and Politics*, Ashgate, London, 1997

Schmitt, Carl: *Poliittinen teologia. Neljä lukua suvereenisuusopista*. Suomentanut Tapani Hietaniemi. Tutkijaliitto 1997.

Sholem, Gershom: On Jonah and the Concept of Justice. Translated by Eric J. Schwab. *Critical Inquiry*. Angelus Novus: Perspectives on Walter Benjamin. Volume 25, Number 2., Winter 1999.

Kirjallisuutta

Derridan tuotannosta on suomennettu haastatteluteos *Positioita* (suom. Outi Pasanen, Gaudeamus, 1988) sekä kirjoitukset: "Kirje japanilaiselle ystävälle, *Synteesi 3/1985*, suom. Mauri Pasanen; "Koreografiat", *Uudistuva ihmiskunta 1987*, suom. Niilo Kauppi; "Différance", *Synteesi 3/1985*, "Totuus maalaustaiteessa" (teoksessa *Modernin ulottuvuuksia*, toim. Jaakko Lintinen, Taide, 1989), Perusteen Periaate: Yliopisto oppilaittensa silmissä (teoksessa *Yliopiston Ajatusta etsimässä*, toim. Kari Kantasalmi, Gaudeamus 1990), suom. Hannu Sivenius; Afterw.rds ou, du moins qu'une lettre sur une lettre en moins/Afterw.rds eli vähintäänkin vähemmän kuin kirje yhdestä kirjaimesta vähemmän. Suom. O. Pasanen. (teoksessa *Afterwords*. Toimittanut Nicholas Royle. Outside Books, Tampere 1992); "Kuninkaan aika", *Nuori Voima 4/1995* ja "Lain voima", *Nuori Voima 3/2000*, suom. Susanna Lindberg; "Rakenne, merkki ja leikki ihmistieteiden diskurssisissa", suom. Ismo Nikander *N&N 1/97*; "Herran huomaan", suom. Kaisa Sivenius et al., *Nuori Voima 5–6/1998* ja "Tulevat humanistiset tieteet eli Yliopisto ilman ehtoja. (Mitä "Humanististen tieteiden" ansiosta *voisi tapahtua* tulevaisuudessa)", suom O. Pasanen, Tiede ja Edistys 4/00.

Englanninkielinen tutkimus Derridasta on laaja. Ks. esim Geoffrey Bennington, *Interrupting Derrida* (Routledge 2000), David Farrell Krell, *The Purest of Bastards, Works of Mourning, Art, Affirmation in the Thought of Jacques Derrida* (Pennsylvania State University Press 2000), Giuseppe Stellardi, *Heidegger and Derrida on Philosophy and Metaphor* (Polity Press 2000), Christina Howells, *Derrida. Deconstruction from Phenomenology to Ethics* (Polity Press 1999), Hent De Vries, *Philosophy and the Turn to Religion* (Johns Hopkins University Press 1999), Martin C. Srajek, *In the Margins of Deconstruction. Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida* (Kluwer 1998) Marianne Hobson *Jacques Derrida. Opening Lines* (Routledge 1998), Morag Patrick *Derrida, Responsibility and Politics* (Ashgate 1997) ja Richard Beardsworth *Derrida and the Political* (Routledge 1996). Ranskankielisestä tutkimuksesta kiinostavia ovat seuraavat monografiat: François Nault, *Derrida et la théologie. Dire Dieu après la déconstruction* (Cerf 2000), Marcos Sicar, *Jacques Derrida. Rhétorique et philosophie* (L'Harmattan 1998). Suomessa on julkaistu Merja Hintsan tutkimus *Derrida ja Psykoanalyysi* (Tutkijaliitto 1998) sekä Christopher Johnsonin suuria filosofeja sarjassa ilmestynyt *Derrida* (suom. O. Pasanen, Otava 2000).

Oikeustieteellisestä näkökulmasta dekonstruktiota on pohdittu *Cardozo Law Review:n numerossa 11, July/August, No. 5-6. 1990*, jossa Derridan esitelmä "Force of Law" ilmestyi ensimmäisen kerran. Keskustelu jatkui lehden numerossa 13 (1991): *On the Necessity of Violence for any Possibility of Justice*. Helpommin saatavissa ovat julkaisut *Deconstruction and the Possibility of Justice*, toim. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld ja Gary Carlson (Routledge 1992) ja *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida und Benjamin*. Toim. Anselm Haverkamp (Suhrkamp 1994).

Kirjoittajat

Europaeus, Marke

VTM Marke Europaeus valmistelee väitöskirjaa aistimellisuudesta, ajallisuudesta ja sukupuolisuudesta Emmanuel Levinasin filosofiassa Helsingin yliopiston käytännöllisen filosofian laitoksella.

Hellsten, Sirkku

VTT Sirkku Hellsten, käytännöllisen filosofian dosentti ja tutkija, käytännöllisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto. Filosofian jaoston esimies, Dar es Salaamin yliopisto. Tutkinut laajasti Rawlsin oikeudenmukaisuusteoriaa, sen kommunitaristista kritiikkiä sekä muita oikeusfilosofian kysymyksiä.

Hirvonen, Ari

OTT Ari Hirvonen toimii oikeusfilosofian tutkijana ja yliopistolehtorina Helsingin yliopiston oikeustieteellisessä tiedekunnassa. Hirvonen on kirjoittanut tragedian ja oikeuden suhdetta käsittelevän teoksen *Oikeuden käynti. Antigonen laki ja oikea oikeus.*

Kauppinen, Jari

FT Jari Kauppinen, tutkija, Helsinki. Väitöskirja Atopologies of Derrida. Philosophy, Law and Literature (teoreettinen filosofia) fenomenologian ja dekonstruktion suhteesta. Lukuisia artikkeleita Derridan filosofiasta.

Koivusalo, Markku

VTM Markku Koivusalo toimii tutkijana ja tuntiopettajana Helsingin yliopiston yleisen valtio-opin laitoksella. Hän on kirjoittanut laajasti poliittisesta teoriasta ja filosofiasta.

Kopperi, Marjaana

VTT Marjaana Kopperi, dosentti, tutkija, käytännöllisen filosofian laitos, Helsingin yliopisto. Marjaana Kopperi on tutkinut yhtäältä hyvää elämää ja toisaalta oikeuksia ja velvollisuuksia korostavien moraaliteorioiden välisiä kiistakysymyksiä (väitöskirja *Right Actions and Good Persons – Controversies between Eudaimonistic and Deontic Moral Theories*, Ashgate, Aldershot, 1999).

Kotkavirta, Jussi

Jussi Kotkavirta (FT, VTM) on filosofian lehtori Jyväskylän yliopistossa ja filosofian dosentti Joensuun yliopistossa. Hänen keskeiset tutkimusaiheensa ovat: Kant ja saksalainen idealismi, moraalinen realismi, filosofinen estetiikka ja kulttuurin filosofia, tekniikan filosofia, persoonuuden filosofia.

Lagerspetz, Eerik

VTT Eerik Lagerspetz on Jyväskylän yliopiston käytännöllisen filosofian professori ja yhteiskuntafilosofian dosentti Turun yliopistossa. Hän on kirjoittanut mm. oikeuden luonteesta ja oikeudenmukaisuudesta, vallasta, demokratiasta ja päätöksenteosta.

Ojakangas, Mika

Mika Ojakangas (VTT) toimii valtio-opin tutkijana Helsingin yliopistossa. Hänen erikoisalansa on poliittinen teoria ja filosofia. Häneltä on aiemmin julkaistu teokset *Lapsuus ja auktoriteetti* (1997) ja *Pietas, kasvatuksen mahdollisuus* (2001). Lisäksi häneltä on lähiaikoina tulossa monografia Carl Schmittin ajattelusta (*Philosophy of Concrete Life*). Tällä hetkellä hän valmistelee tutkimusta ulossulkemattoman poliittisen yhteisön mahdollisuudesta kristillisen perinteen ja nykyfilosofian valossa.

Pöyhönen, Juha

OTT Juha Pöyhönen toimii velvoiteoikeuden professorina Lapin yliopiston oikeustieteiden tiedekunnassa. Hän on tutkinut omistuksen, sopimuksen ja vahingonkorvauksen oikeudellisia perusteita teoksessaan *Uusi varallisuusoikeus*.

Rentto, Juha-Pekka

Juha-Pekka Rentto on oikeusfilosofian dosentti Turun ja Helsingin yliopistoissa. Hänen erikoisalansa ovat laki moraalisena instituutiona, Tuomas Akvinolaisen käytännöllinen filosofia sekä bioetiikka poliittisine ja juridisine sovellutuksineen.

Siltala, Raimo

OTT, dosentti Raimo Siltala toimii oikeusteorian tutkijana Helsingin yliopiston oikeustieteellisessä tiedekunnassa. Hän on kirjoittanut prejudikaattioikeuden eli tuomioistuinten antamien ennakkoratkaisujen teoriaa käsittelevän väitöskirjan *A Theory of Precedent: From Analytical Positivism to a Post-Analytical Philosophy of Law* (2000) sekä oikeusteorian yleisesityksen *Johdatus oikeusteoriaan* (2001).

Snell, Susanna

VTM Susanna Snell valmistelee väitöskirjaa Hannah Arendtin politiikan teorian filosofisista taustaoletuksista Helsingin yliopiston käytännöllisen filosofian laitokselle.

Tontti, Jarkko

OTK, VTM, D.E.A. Jarkko Tontti valmistelee Helsingin yliopistossa väitöskirjaa oikeusfilosofisesta hermeneutiikasta. Hän on opiskellut oikeustiedettä ja filosofiaa Helsingin yliopiston lisäksi Brysselissä, Edinburghissa, ja Berliinissä.

Tuori, Kaarlo

OTT Kaarlo Tuori on Helsingin yliopiston hallinto-oikeuden professori. Toiminut korkeimman hallinto-oikeuden ylimääräisenä hallintoneuvoksena ja Suomen Akatemian tutkijaprofessorina sekä asiantuntijana eduskunnan perustuslakivaliokunnassa ja valtiosääntöä koskevissa lainvalmisteluhankkeissa. Venetsia-toimikunnan jäsen.

Vähämäki, Jussi

Jussi Vähämäki, tutkija, valtio-opin dosentti, Jyväskylän yliopisto.

Kaksiosaisen *Filosofien oikeus* -teoksen toisessa osassa käsitellään nykyajan oikeusfilosofiaa. Teoksen artikkelit luotaavat sekä juridisen taustan omaavien oikeusteoreetikkojen että 1900-luvun keskeisten filosofien lakia, oikeutta ja oikeudenmukaisuutta koskevaa ajattelua.

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

ISSN 1458-0446
ISBN 951-855-189-8