

18

OIKEUDENMUKAISUUS ANTIIKIN FILOSOFIASSA

SIMO KNUUTTILA

Kolme oman aikamme oikeudenmukaisuuskeskustelussa paljon käytettyä käsitettä on peräisin antiikin filosofiasta: erilaisten resurssien ja oikeuksien jakautumiseen liittyvä jakava (distributiivinen) oikeudenmukaisuus, vääryyttä korjaava oikaiseva (retributiivinen) oikeudenmukaisuus ja luonnonoikeus, jonka mukaan tietyt oikeudet kuuluvat kaikille ihmisille esimerkiksi uskonnosta tai kulttuurista riippumatta. Näihin liittyvät ideat ovat kuuluneet eurooppalaiseen oikeudenmukaisuusajatteluun keskiajan filosofiasta lähtien. Siinä etiikan ja politiikan perustan muodostivat Aristoteleen teokset ja stoalaihenkisen roomalaisen moraalifilosofian lähteet. Erityisesti Tuomas Akvinolaisen vaikutuksesta samat näkemykset ovat olleet keskeisiä myös teologisessa etiikassa. Esittelen seuraavassa näiden kolmen käsitteen alkuperää.

OIKEUDENMUKAISUUDEN TUNNE JA HYVE ARISTOTELEEN ETIIKASSA

Ciceron *Velvollisuuksista* (*De officiis*) -teoksen ohella Aristoteleen (384–322 eaa.) *Nikomakhoksen etiikka* on länsimaisen moraalifilosofian eniten siteerattuja ja kommentoituja klassikkoja. Sen näkökulma etiikkaan on

hyve-etiikan mukainen. Aristoteles pyrkii selvittämään, minkälainen elämä olisi hyvä inhimillinen elämä ja millaiset toimintavalmiudet henkilöllä tulisi olla, jotta hänen elämänsä kokonaisuudessaan voisi olla hyvä. Näitä toimintavalmiuksia Aristoteles kutsuu hyveiksi. Hyveet jakaantuvat kahteen ryhmään, tunteita sääteleviin luonteenhyveisiin ja intellektuaalisiin hyveisiin; käytännöllisen toiminnan kannalta tarpeellinen intellektuaalinen hyve on käytännöllinen järki. Kaikki hyveet ovat kasvatuksen kautta pysyviksi muodostuneita toimintavalmiuksia. Niiden yhteisvaikutuksen perusteella henkilö suuntautuu elämän eri tilanteissa toimintaan, joka edistää hyvän elämän toteutumista kulloinkin vallitsevan tilanteen ehdoilla. Aristoteles selvittää etiikassaan hyvän elämän ehtoja teleologisesta näkökulmasta eli päämäärästä käsin. Hän ajattelee hyvän elämän kokonaisuutta sekä tarkastelee, mitä siihen kuuluu ja miten nämä ehdot toteutuvat ihmisen elämässä.

Aristoteleen mukaan ihminen on luonnostaan yhteisössä elävä sosiaalinen olio, jota muiden eläinten tavoin ohjaa ympäristön vaatimuksiin reagoiva ja eläinlajille ominaista selviytymistä tukeva psykosomaattinen tunnejärjestelmä. Ihminen on lisäksi järkiolio, minkä ansiosta hän on tietoinen kulloinkin aktivoituvista tunteista ja pystyy arvioimaan niiden toimintasuosituksia suhteessa järjen ja tahdon määrittämiin päämääriin. Hyvän elämän toteutumisen kannalta on tarpeellista, että tunnejärjestelmä toimii eri tilanteissa hyvän elämän päämäärien suuntaisesti. Aristoteles uskoo tämän perustuvan kasvatukseen. Luonteenhyveet ovat valmiuksia, jotka pohjautuvat tunnekasvatukseen. Henkilö oppii sen perusteella tuntemaan käyttäytymistä ohjaavia tunteita asianmukaisella tavalla, ei liikaa eikä liian vähän eli niin, että se johtaa harhaan ja huonontaa elämää.

Käytännöllinen järki on toiminnan toinen ohjaaja, ja se kehittyy samoin kasvatuksen kautta. Hyvän elämän osatekijänä se on kyky arvioida asioiden merkitystä oikein elämän kokonaisuuden kannalta ja antaa tunteille siinä asianmukainen sija. Käytännöllinen järki on tunnejärjestelmästä erillinen harkintakyky, mutta toisaalta tunteet ihmisen liikuttajina eivät ole täysin erillisiä järjestä. Ne ovat tyypillisesti miellyttäviksi tai epämiellyttäviksi koettuja ja myös fysiologisesti tunnettuja tiloja, jotka ovat reaktioita siihen, että jokin näyttää henkilön kannalta hyvältä tai pahalta. Tunteisiin liittyvä arvostus voi olla eläimille ominaisten representaatiokykyjen mukainen mielikuva asiasta, mutta ihmisillä on tavallisesti arvottava ajatus asiasta, mikä pohjautuu järkikykyyn.

Tunne suosittaa sille ominaista toimintaa välittömästi ilman harkintaa ja tarvitsee sen takia tuekseen käytännöllisen järjen harkintaa. Hyvän elämän edellytyksiin kuuluu, että tunteet ja järki eli harkintakyky toimivat yhdessä.¹

Aristoteles tarkastelee luonteenhyveitä *Nikomakhoksen etiikka* -teoksen kirjoissa I–V ja intellektuaalisia hyveitä kirjassa VI. Laajin luonteenhyveitä koskeva jakso käsittelee oikeudenmukaisuutta, jolle koko viides kirja on omistettu. Vaikka kirjan lähtökohta on moraalipsykologinen oikeudenmukaisuuden hyveen tarkastelu, se laajentuu oikeudenmukaisuuden käsitteen filosofisen analyysiin suuntaan. Viidennen kirjan asema teoksen kokonaisuudessa heijastaa ongelmia oikeudenmukaisuuden merkityksestä etiikan teoriassa. Se on sijoitettu luonteenhyveiden ja intellektuaalisten hyveiden väliin, koska ajattelulla on sen yhteydessä suurempi tehtävä kuin aikaisemmin tarkastelujen luonteenhyveiden yhteydessä. Tosin monet niistäkin liittyvät sellaisiin tunteisiin, jotka edellyttävät melko käsitteellistä sosiaalista ajattelua, eikä niillä siksi ole vastineita eläinten yksinkertaisissa tunnejärjestelmissä.

Aristoteles pyrkii viidennessä kirjassa selittämään oikeudenmukaisuuden (*dikaiosynē*) hyvettä, mutta pääosa siitä koskee oikeudenmukaisen toiminnan kriteerien määrittelyä. Hän sanoo kirjan alussa, että on tarkasteltava, millainen keskiväli oikeudenmukaisuus on. Huomautuksen taustalla on Aristoteleen etiikassa keskeinen ajatus, että hyveellisen toiminnan perustana on toimintavalmius, joka kunkin hyveen yhteydessä ohjaa järkeä ja tunnetta keskiväliin kahden huonon ääripään välillä. Keskivälillä Aristoteles ei tarkoita niinkään suhtautumista asiaan yksittäisessä tilanteessa vaan valmiuden toimintaa pitkällä aikavälillä elämän kokonaisuudessa – on mahdollista, että hyveen mukaiset tunteet voivat joskus olla hyvinkin voimakkaita. Huonot ääripäät ovat paheellisten valmiuksien liiallisia ja liian heikkoja suuntautuneisuuksia, joita voi ideaalittyyppisesti valaista kuvailemalla tunnepohjaisia toimintatapoja, jotka johtavat huonoon elämään. Aristoteles olettaa, että hyvään elämään kuuluu tunteen ja järjen mukainen sitoutuneisuus oikeudenmukaisiin asioihin, mutta erityinen oikeudenmukaisuuden hyve poikkeaa muille luonteenhyveille ominaisesta keskivälimallista. Käsittelem tätä seuraavassa.

YLEINEN OIKEUDENMUKAISUUS

Nikomakhoksen etiikan viidennen kirjan alkua ei voi kutsua helppolukuiseksi. Aristoteleen tarkoituksena on siinä luonnehtia oikeudenmukaisuussanaston käyttöä omana aikanaan, ja hän tekee niin toteamalla ensiksi, millaista henkilöä ja toimintaa sanotaan epäoikeudenmukaiseksi (*adikaion*). Lukija huomaa pian, että kreikkalainen terminologia on sukua sille, kuinka asiasta suomeksi tässä yhteydessä puhutaan, mutta ei vastaa sitä täysin. Suomen kielessä ja monessa muussakin nykykielessä käytetään usein ilmaisuja ”oikein” tai ”väärin”, kun puhutaan toiminnasta suhteessa erilaisiin normeihin tai velvoitteisiin, ja ”oikeudenmukaisesta” ja ”epäoikeudenmukaisesta” silloin, kun asioihin liittyy jonkinlainen reiluuden ulottuvuus. Oikeudenmukaisuutta pidetään moraalisesti kiitettävänä ominaisuutena, mutta sitä ei samasteta lainkuuliaisuuteen siten kuin Aristoteles laeille antamansa merkityksen perusteella tekee.

Aristoteleen mukaan hänen aikanaan epäoikeudenmukaiseksi kutsutaan yleisellä tasolla yhtäältä henkilöä, joka toimii vastoin lakeja, ja toisaalta henkilöä, joka pyrkii hankkimaan itselleen etuja ja välttämään rasitteita epäreilulla ja epätasapuolisella tavalla. Vastaavasti oikeudenmukainen toimii lakien mukaan ja on tasapuolinen. Aristoteles sanoo lakien mukaan toimivaa henkilöä oikeudenmukaiseksi sanan laajassa merkityksessä ja reilusti ja tasapuolisesti toimivaa henkilöä oikeudenmukaiseksi sanan kapeammassa merkityksessä. Tämä kapeampi merkitys on *Nikomakhoksen etiikan* viidennen kirjan varsinainen aihe, mutta hän selittää aluksi melko pitkään laajempaa merkitystä.²

Termejä ”oikeudenmukainen” ja ”epäoikeudenmukainen” voidaan Aristoteleen mukaan siis käyttää laajassa merkityksessä yleensä kaikesta hyvästä ja huonosta toiminnasta, ja tällä tasolla termit ovat samanmerkityksisiä kuin ”lainmukainen” ja ”lainvastainen”. Huomautuksen taustana on Aristoteleen ajatus, että laki ideaalisessa merkityksessä ohjaa ylipäättään hyvään elämään. Valtion ja sen lakien päämäärä on kansalaisten hyvä elämä. Ne tarjoavat sille edellytyksiä, kun taas hyvän elämän toteuttaminen henkilökohtaisella tasolla on kansalaisten oma asia.³ Viidennen kirjan ensimmäinen luku sisältää myöhemmin paljon lainatun ylistyksen oikeudenmukaisuuden hyveestä laajassa lainmukaisuuden merkityksessä, jolloin se kattaa kaikki hyveet ja edistää myös muiden hyvää – siksi sitä sanotaan täydelliseksi hyveeksi. Hiukan epämääräisesti muotoiltu jakso liittyy näkemykseen, jonka mukaan etiikan ja politiikan teoria koskee

samaa asiaa, hyvää elämää, ja hyveen mukainen elämä edistää myös valtion päämäärän toteutumista. Keskiajalla tähän kohtaan viitattiin keskusteltaessa yhteisestä hyvästä (*bonum commune*) kysymällä, pitääkö hyveellinen ihminen yhteistä hyvää tärkeämpänä kuin omaa hyvää elämäänsä ollen sen vuoksi valmis myös kuolemaan yhteisönsä puolesta.⁴

Aristoteleen esittelemä oikeudenmukaisuus-sanana laaja merkitys ei ole täysin hävinnyt länsimaisesta kielenkäytöstä, jos puhutaan hyveiden kokonaisuuden sijasta moraalista. Ei ole epätavallista, että perustavien toimintanormien kokonaisuudeksi käsitetyn moraalin sisällöksi esitetään oikeudenmukaisuutta.⁵ Jos tällä sisällöllä tarkoitetaan Immanuel Kantin (1724–1804) tapaan moraalilakia, voisi sanoa, että oikeudenmukaisuus on lainmukaisuutta ja päinvastoin. Tämä ei kuitenkaan vaikuta luontevalta niidenkään mielestä, jotka puhuvat moraalista oikeudenmukaisuutena. Kun Suomessa toimivan pankin on epäilty edistävän veroparatiisitoimintaa, sen edustajat ovat julkisuudessa puolustautuneet sanomalla, että pankki on toiminut lakien mukaan. Tämä on myös poliitisten päättäjien suosima tapa vastata epätyytyttävänä pidettyjen ratkaisujen arvostelijoille. Lakien noudattamiseen vetoamisen voi ymmärtää sen vakuuttamisena, ettei ole menetelty rikollisesti, vaikka se ei olisikaan ollut kriitikkojen päällimmäinen huoli. Sen tarkoituksena voi olla myös siirtää moitteen kärkeä lakien suuntaan – ehkä vika on niissä. On luotettu, että kun noudatetaan lakia, toiminta ei voi olla moitittavaa. Jos toiminta olisi lainmukaista Aristoteleen tarkoittamassa merkityksessä, se ei olisi moitittavaa vaan päinvastoin hyveellistä. Luulisin, että toiminnan lainmukaisuuteen vetoavat käsittävät kuitenkin itsekin, että tästä ei ole kysymys. He ajattelevat, ettei lakia ole suoranaisesti suunniteltu hyvän elämän kasvattajaksi vaan huolehtimaan yhteiskunnan perusedellytyksistä ja estämään yleisesti epäsuotavana pidettyä toimintaa. Se, ettei toimita näiden vähimmäistavoitteiden vastaisesti, ei tietenkään sano kovin paljon tämän ehdon täyttävän toiminnan moraalista laadusta.

JAKAVA OIKEUDENMUKAISUUS: ANSIOIHIN PERUSTUVA VERRANNOLLINEN YHTÄSUURUUS

Aristoteles esittää, että epäoikeudenmukaisuutta kapeassa merkityksessä voi sanoa ahneudeksi (*pleoneksia*). Hän luonnehtii sitä haluksi saada kunniaa, rahaa tai muuta omaisuutta jaettaessa etuja ja haluksi välttää

rasitteita pelkästään itselle koituvan hyödyn tuottaman mielihyvän johdosta, muista näkökohdista välittämättä. Itselle hyödyllisten asioiden saaminen muista välittämättä tai heidän kustannuksellaan on tunne, joka tässä tapauksessa hallitsee henkilön käyttäytymistä niin, että luonne on paheellinen. Platonin (428/427–348/347 eaa.) dialogihahmot Thrasymakhos (*Valtio*) ja Kallikles (*Gorgias*) puolustavat tällaista ihmistä ja samastavat oikeudenmukaisuuden vahvimman etuun. Toinen ääripää suhtautumisessa omaan etuun on, että ihminen ei välitä siitä ollenkaan. Aristoteles ei käsittele asiaa tässä yhteydessä, mutta hän piti omasta edusta täysin kiinnostumatonta vaatimatonta luonnetta huonona eri yhteyksissä (esim. pienisieluisuus, kunnianhimottomuus, väärä vaatimattomuus).⁶ Aristoteles ei kuitenkaan erittele epäoikeudenmukaisista luonnetta näin. Hän tyytyy sanomaan, että oikeudenmukaisuuden vastakohta on epäoikeudenmukaisuus ja että oikeudenmukaisuuden hyve ei muiden luonteenhyveiden tavoin ole vastakkaisten paheiden keskiväli.⁷ Yksi syy voi olla, että Aristoteleen mukaan ihminen ei voi toimia itseään kohtaan epäoikeudenmukaisesti.⁸ Liian pienen osuuden valitseminen tavoiteltavista asioista on ehkä osoitus huonosta luonteesta mutta ei epäoikeudenmukaisuudesta, jos siitä ei ole haittaa muille. Oikeudenmukainen henkilö suhtautuu omaan ja muiden etuun tasapuolisesti ja reilusti. Aristoteles sanoo, että muiden luonteenhyveiden tavoin tällainen asenne syntyy tottumalla kasvatuksen kautta tuntemaan sopivalla tavalla oikeudenmukaisuutta edellyttävissä tilanteissa.⁹ Käsitellessään kysymystä epäoikeudenmukaisuudesta itseä kohtaan Aristoteles mainitsee kriittisessä sävyssä Platonin näkemyksen oikeudenmukaisuudesta sielun osien välisenä harmoniana, jota tämä sovelsi myös valtioon *Valtio*-teoksen 4. kirjassa.

Aristoteleen pääerottelu koskee oikeudenmukaisuutta oikeudenmukaisena jakona eli jakavaa (distributiivista) oikeudenmukaisuutta (*Nikomakhoksen etiikka* V.3) ja oikeudenmukaisuutta vääryyden korjaamisena eli oikaisevaa (retributiivista) oikeudenmukaisuutta (V.4). Distributiivisen oikeudenmukaisuuden perusajatus on ansionmukaisuusperiaate. Aristoteleen näkökulmaa tähän aiheeseen määrittää ajatus kansalaisten osallistumisesta yhteiseen hyvään ja sen jakamiseen niin, että siitä on heille myös henkilökohtaista aineellista tai sosiaalista hyötyä, esimerkiksi turvallisuutta, varoja, luottamustoimia ja muita etuisuuksia. Aristoteles ajattelee, että hyveellinen ihminen arvostaa valtiota luonnostaan sosiaalisten kansalaisten täydellisenä yhteisömuotona ja myös oman onnellisuutensa parhaana toteutumisalueena.

Oikeudenmukainen jako-osuus valtion tarjoamista arvokkaista asioista vastaa kansalaisen ansioita jaettavan asian suhteen. Esimerkiksi jaettaessa varoja rahastosta, kansalaisten oikeudenmukainen osuus vastaa sitä, miten he ovat kartuttaneet rahastoa, ja muut edut heidän toimintaansa yhteisen hyvän edistämiseksi.¹⁰ Aristoteles pitää tavoiteltavien asioiden jakamista ansioiden mukaan keskeisenä hyvän poliittisen käytännön muotona ja yhteiskunnan vakauttajana. Hän nimittää jakavaa oikeudenmukaisuutta geometriseksi oikeudenmukaisuudeksi, jolla hän tarkoittaa verrannollista yhtäsuuruutta. Verranto-oppi oli osa antiikin geometriaa, ja jo Platon sovelsi sitä politiikkaan.¹¹

Jos ajatellaan, että kahden jakoon osallistuvan ihmisen ansiot jaettavaan asiaan nähden suhtautuvat toisiinsa kuten luvut 1 ja 3, heille kuuluvien osuuksien suhteen pitäisi noudattaa samaa suhdetta. Toinen saa silloin enemmän ja toinen vähemmän, mutta tulos on oikeudenmukainen, koska osuudet ovat verrannollisesti yhtä suuret. Heitä kohdellaan silloin geometrisen samanarvoisuuden mukaisesti, eikä itse jako muuta heidän keskinäistä arvosuhdettaan. Jos joidenkin ansiot suhteessa jaettavaan asiaan ovat samat, silloin heille oikeudenmukaisesti kuuluvat jako-osat ovat myös yhtä suuret.

OIKAISEVA OIKEUDENMUKAISUUS: MENETYKSEN JA KORVAUKSEN ARITMEETTINEN YHTÄSUURUUS

Aristoteleen käsitys oikaisevasta oikeudenmukaisuudesta poikkeaa edellisestä siten, että se on luonteeltaan aritmeettista eikä geometrista. Voisi ajatella, että jos joku on saanut ansioihinsa nähden liian suuren tai liian pienen osuuden valtion kansalaisille jakamista asioista, oikaiseva oikeudenmukaisuus lisää tai vähentää hänen osuuttaan aritmeettisesti, toisin sanoen se ottaa pois ylittävän osan tai lisää puuttuvan osan. Tämä ei kuitenkaan ole Aristoteleen esimerkki. Hän kuvaa distributiivisen oikeudenmukaisuuden ideaa poliittisen yhteisön näkökulmasta mutta ei tässä yhteydessä käsittele sen ansionmukaisuusperiaatteen mahdollisia epäkohtia. Muutenkin hän haluaa pitää keskustelun periaatteellisella tasolla mainitsemalla, että ansionmukaisuus eri tavalla järjestyneissä kaupunki-valtioissa voi ilmetä eri tavoin.¹²

Oikaiseva oikeudenmukaisuus käsittelee oikeusjärjestelmää valtiossa keskittymällä epäoikeudenmukaisuuksiin ihmisten välisissä

vapaaehtoisissa ja tahdonvastaisissa toimissa. Ihmisten välisiin toimiin viittaa tästä oikeudenmukaisuuden lajista usein käytetty latinankielinen nimitys *iustitia commutativa*. Vapaaehtoisia toimia ovat esimerkiksi ostaminen, myyminen ja lainaaminen. Tahdonvastaisia ovat henkilön tietämättä tapahtuvat häntä koskevat rikokset, kuten varkaus, myrkyttäminen tai panettelu, samoin kuin tunnistetut väkivaltaiset teot, kuten pahoinpitely, ryöstö, tappo ja vangitseminen. Viimeksi mainittuun ryhmään Aristoteles lukee myös solvaamisen.¹³ Hänen mukaansa kaikkien rikos- ja siviilioikeudellisten riitojen ratkaisussa on kysymys oikeasevasta oikeudenmukaisuudesta, sillä riitatapaukset ovat pohjimmiltaan kiistoja oikeudenmukaisen menettelyn rikkomisesta.

Aristoteelinen jakava oikeudenmukaisuus koskee ihmisiä yhtä ansiokaina vain yhtenä mahdollisuutena. Siksi on kiinnostavaa, että oikeasevan oikeudenmukaisuuden yhteydessä korostuu eräänlainen aritmeettinen samanarvoisuus. Sen tarkoitus ei ole vaikuttaa olemassa oleviin yleisiin arvojärjestyksiin, vaan se kohtelee oikeustapauksen osapuolia yhdenvertaisina lain edessä ja käsittelee heitä pelkästään kansalaisina. Yhdenvertaisuus lain edessä on oikeasevan oikeudenmukaisuuden perusta.¹⁴ Kun henkilöiden vapaaehtoisten toimien lopputuloksena toinen osapuoli ei ole saanut hänelle kuuluvaa vaan toinen on hyötynyt esimerkiksi sopimusrikkomuksesta, oikeaseva oikeudenmukaisuus palauttaa alkutilanteen määräämällä saamatta jääneen edun sille, jolle se kuuluu.¹⁵ Samoin jos ihminen on joutunut rikoksen uhriksi esimerkiksi niin, että hänen omaisuuttaan on varastettu tai hävitetty tai hän on kärsinyt fyysisesti tai hänen mainettaan on loukattu, oikeasevan oikeudenmukaisuuden tavoitteena on, että hän saa menettämänsä asian takaisin tai sen arvoa vastaavan korvauksen. Varastettu tavara on palautettava ja muu haitta korvattava.

Aristoteles ei tässä kohdassa käsittele erikseen rangaistusta, mutta muissa yhteyksissä esitettyjen huomautusten perusteella voi olettaa, että hänen mukaansa syyllisen on lisäksi kärsittävä rangaistus lain rikkomisesta.¹⁶ Aristoteles sanoo, että oikeudellisissa asioissa puhutaan voitosta ja tappiosta, vaikka se esimerkiksi väkivaltarikosten yhteydessä vaikuttaa keinotekoiselta, jos uhri on kuollut. Hän selittää tätä niin, että esimerkiksi pahoinpitelijä tai tappaja on hankkinut itselleen ikään kuin aiheetonta etua ja uhri on kärsinyt tappiota. Vaikka surmatulle ei voida enää hyvittää menetystä, väärä etu otetaan kuitenkin pois. Hän näyttää ajattelevan, että syyllinen joutuu maksamaan korvauksia omaisille tai valtiolle. Tässäkin jää avoimeksi, mikä on oikeasevan korvauksen ja rangaistuksen suhde.

Jos ihmiset ovat vapaaehtoisesti tekemisissä toistensa kanssa niin, että syntyy jotakin, mitä voi sanoa voitoksi tai tappioksi, he voivat silloin keskenään päättää, mikä siitä on kullekin kuuluva oikeudenmukainen osuus. Jos he eivät tähän pysty, he voivat pyytää tuomaria tekemään niin. Oikeasevan oikeudenmukaisuuden perustapaus on, että tuomari ratkaisee riitautetun jaon tai muun loukkauksen. Hän on kolmas osapuoli, joka katsoo asiaa ulkopuolisin silmin ja pystyy asianomaisia paremmin arvioimaan, mitä kullekin kuuluu. Tuomioistuimessa tuomari edustaa oikeudenmukaisuutta; hän on ”elävä oikeudenmukaisuus”.¹⁷ Vaikka Aristoteleen esimerkit oikeasevasta oikeudenmukaisuudesta liittyvät oikeuskäytäntöön, hän näyttää ajattelevan, että ihmiset toimivat keskinäisissä suhteissaan oikeudenmukaisesti silloin, kun ei tarvita erityisen oikeasevan oikeudenmukaisuuden apua.

HINTOJEN OIKEUDENMUKAISUUS

Tämän jälkeen Aristoteles käsittelee oikeudenmukaisuutta vaihdossa, rahan luonnetta ja oikeudenmukaisia hintoja.¹⁸ Hän olettaa, että kun tavaroita vaihdetaan toisiinsa vapailla markkinoilla joissakin melko pysyvissä suhteissa, se osoittaa niiden erilaisia arvoja. Raha on otettu käyttöön yleisenä arvon mittaajana ja vaihdon välineenä. Aristoteles katsoo, että ihmiset yleensä ostavat tavaroita, koska he tarvitsevat niitä, mutta jää hiukan epäselväksi, miksi niiden hinnoilla on suuri vaihteluväli. Aristoteles näyttää ajattelevan, että oikeudenmukainen hinta on vakiintunut markkinahinta avoimilla markkinoilla. Tämä johtaa hänet arvioimaan myytävien asioiden hinnan suhdetta valmistajien arvoon. Aristoteles olettaa, että tuottajat, kuten suutarit, maanviljelijät tai lääkärit, asettuvat jonkinlaiseen arvoasteikkoon sen perusteella, mitä he ammattitaidollaan tuottavat, ja oikeudenmukaisilla markkinoilla heidän tuotteittensa hinta pitää yllä tätä ammattitaidon erilaisuuteen perustuvaa arvorakennetta. Jos joku osapuoli alkaa tuntuvasti rikastua markkinoilla ja siten parantaa asemaansa tuottajien arvojärjestyksessä, se viittaa jonkinlaiseen markkinahäiriöön. Aristoteleen huomautukset rahasta, markkinoista ja oikeudenmukaisista hinnoista ovat luonnosmaisia jakavan oikeudenmukaisuuden sovellutuksia vaihtoon, eikä niitä kehitellä talousteorian näkökulmasta. Ajatuksella oikeudenmukaisista hinnoista oli kuitenkin

suuri jälkivaikutus uuden ajan alkuun saakka. Myös Karl Marx käsitteli Aristoteleen näkemystä vaihtoarvosta poliittisessa taloustieteessään.

Aristoteles piti rahan lainaamista korkoa vastaan erityisen luonnonvastaisena ja moraalisesti tuomittavana taloudellisena toimintana, koska raha itsessään ei tuota mitään.¹⁹ Hänen näkemyksensä yhdistettiin keskiajalla Raamatun sitaateilla perusteltuun oppiin, jonka mukaan koron periminen on Jumalan tahdon vastaista. Raha siirtyi lainatessa toisen omaisuudeksi, jolloin hyötymistä sen perusteella pidettiin toisten hyväksikäyttämisenä, varsinkin kun myös riski omaisuuden häviämisestä siirtyi lainanottajalle. Korkokielto koski keskiajalla vain suoraa rahan lainaamista. Sitä ei esimerkiksi sovellettu yhtiösopimuksiin, joissa henkilöt sijoittivat varoja yhteisiin yrityksiin ja olivat oikeutettuja saamaan voittoa sijoitustaan vastaavalla osuudella. Merkittävänä erona korolliseen lainaamiseen pidettiin sitä, että sijoittaja osallistui myös riskiin. Myöhäiskeskiajalla korko- ja rahakäsitykset muuttuivat. Vaikka koron perimistä köyhien kulutusluotoista paheksuttiin edelleen, kaupan, yritysten, kaupunkien ja valtioiden toimintaa rahoitettiin luotoilla, joista maksettiin korkoa erilaisin järjestelyin. Liikesopimuksia, joissa lainasta maksettiin vuosittainen osinko tuotosta tai sovittu samansuuruinen korvaus, voitiin kutsua rahan käyttöoikeuden ostamiseksi. Korkoa tarkoittavan ja huonomaineisen *usura*-termin sijasta tässä yhteydessä käytettiin sanaa *interesse*, mikä vakiintui hyväksyttävän koron nimitykseksi myös euroopalaisissa kielissä.²⁰

OIKEUS JA KOHTUUS

Jälkivaikutuksen kannalta tärkeä lisä Aristoteleen oikeudenmukaisuusteoriaan on *Nikomakhoksen etiikan* viidennen kirjan kymmenes luku, jossa käsitellään oikeusratkaisun kohtuudenmukaisuutta (*epieikeia*). Siinä Aristoteles esittää, että kohtuuden taju on parempaa kuin oikeudenmukaisuus siinä mielessä, että kun henkilö on harkinnut, miten tilanteessa tulisi toimia oikeudenmukaisuusperiaatteiden mukaan, hän ottaa huomioon tilanteen erityispiirteet ja arvioi niiden perusteella, mikä on lain tarkoitus. Kohtuudenmukaisuus on yleisten periaatteiden tulkintaa yksittäistapauksessa, joka ei suoraan asetu periaatteiden alle. Kun henkilö on tottunut ottamaan huomioon kohtuudenmukaisuusnäkökohtia, hän ei pidä sokeasti kiinni siitä, minkä ajattelee kuuluvan itselleen, vaikka

lopputulos olisi itsellekin parempi, jos hän katsoisi asiaa myös muiden näkökulmasta. Aristoteelinen ajatus kohtuudesta oikeudenmukaisuuden tulkintaperiaatteena oli erittäin suosittu keskiaikaisessa oikeusajattelussa, ja se esiintyy myös Ruotsin uskonpuhdistajan Olaus Petrin tuomarinohjeissa, jotka 1600-luvulta lähtien on painettu vuosittain julkaistavan lakikirjan johdannoksi Suomessa ja Ruotsissa.

STOALAINEN OIKEUSAJATTELU

Aristoteleen oikeudenmukaisuusteoria on toinen länsimaisen oikeusajattelun antiikin filosofiasta periytyvä juonne. Toinen on stoalainen oikeusteoria. Aristoteleen teokset käännettiin latinaksi keskiajalla, ja niihin laadittiin lukuisia kommentaareja keskiajalla ja uuden ajan alkupuolella. Stoalaisen etiikan periaatteet olivat tunnettuja roomalaisten kirjoittajien, erityisesti Ciceron (106–43 eaa.), latinankielisistä kirjoituksista. Platonin ja Aristoteleen filosofian tapaan stoalaisessa etiikassa oli kysymys *eudaimoniasta* eli hyvästä elämästä ja sen saavuttamisesta. Stoalaisten vastaus on kuitenkin toisenlainen, ja se perustuu heidän erityiseen näkemykseensä ihmisestä todellisuuden osana.

Stoalaisen käsityksen mukaan maailma kokonaisuudessaan on jumalallisen järjen läpäisemä ja sellaisena täysin hyvä ja itse asiassa ainoa mahdollinen.²¹ Ihminen eroaa muusta luomakunnasta järkensä perusteella. Järkiolentona hän on osallinen jumalallisesta järjestä sekä kykenee ymmärtämään suuren maailmanjärjestyksen pääpiirteet ja oman asemansa siinä. Elämä luonnon mukaan on stoalaisen etiikan tunnettu peruslause, ja se tarkoittaa asettumista siihen rooliin, jonka luonto on asettanut ihmiselle järjen käyttöön kykenevänä oliona. Ihmisen tulisi käsittää, että hänellä on korkea tehtävä ja eräänlainen kutsumus toteuttaa järjen mukaista elämää omassa elinympäristössään ja mahdollisuuksien mukaan myös laajemmin yhteiskunnassa.²²

Valtaosa ihmisistä ei elä stoalaisen ihanteen mukaisesti vaan seuraa vaihtelevia tunteita ja omia yksityisiä tavoitteita. Stoalaisten mielestä tunteet ovat aikuiselle ihmiselle pelkästään haitallisia. Ne ohjaavat käyttäytymään itsekeskeisesti ilman merkittävää järjen ohjausta. Heidän mielestään tällainen kuuluu lapsuuteen, jolloin järki ei ole vielä kehittynyt. Ihmisten enemmistö kuitenkin jää tälle tasolle. Tällainen ihminen ei ole kasvanut järjen käyttöön, ja hänen tunnepitoista suhtautumistaan ruokkii

yhteisö, jossa ovat vallalla samat välittömät tunnearvostelmat. Stoalaisen koulun tunnettu kasvatusohjelma oli tunneterapia, jonka tavoitteena oli irtautuminen tunteista ja vähemmän itsekeskeisen näkemyksen omaksuminen omasta elämästä luonnon ihmiselle tarkoittaman osan toteuttamisena. Stoalaiset pyrkivät ymmärtämään ihmisen psykologiaa järkikyvyn ja siihen liittyvän tahdon näkökulmasta. Tunteet osoittautuvat silloin virheellisiksi järjen arvostelmiksi, joille on ominaista väärä näkemys itsestä todellisuuden keskuksena. Oikea käsitys olisi ymmärtää itsensä jumalallisen järjestyksen edistäjäksi maailmassa. Vaikka monet yksittäiset asiat voivat olla itselle miellyttäviä tai epämiellyttäviä, se on pohjimmiltaan yhdentekevää suhteessa moraaliseen vaatimukseen toimia järkiolentona.²³ Ehkä voi lisätä, että stoalaiset olivat kiinnostuneita tarkastelemaan tunteisiin liittyviä fysiologisia muutoksia, tuntemuksia ja ilmaisuliikkeitä, mutta heidän mielestään oli etiikan ja politiikan teorian kannalta riittävää ymmärtää tunteiden olevan väriä arvostelmia.

Huolimatta itsekeskeisten tunteiden ylivallasta ihmiset ovat stoalaisen käsityksen mukaan luonnostaan sosiaalisia ja taipuvaisia tuntemaan vastuuta muiden hyvinvoinnista. Stoalaisen moraaliopetuksen päämääriin kuuluu selventää tätä luonnon ihmiseen asettamaa taipumusta. Kaikki ihmiset ovat järkiolentoina samanarvoisia, ja siksi ihmisten tulisi kohdella toisiaan oikeudenmukaisesti ja ihmisarvoa kunnioittavalla tavalla ikään kuin yhteisen tehtävän toteuttajina. Stoalaiset pitivät tätä järjen totuutena, jonka kaikki jossakin määrin käsittävät, vaikka monien tunnevaltaisuus himmentää sitä.²⁴

Stoalaisessa filosofiassa oikean järjen mukaisia eettisiä periaatteita sanotaan luonnolliseksi laiksi. Se on muuttumaton ja ikuinen ja kehottaa jokaista täyttämään velvollisuutensa sekä kieltää tekemästä vääryyttä. Luonnollinen laki on perusta oikeudenmukaiselle yhteisöelämälle, eikä sen pätevyyttä voi mitätöidä inhimillisellä lainsäädännöllä, vaan se sitoo kaikkia kansoja kaikkina aikoina.²⁵ Luonnollisen lain sisältö on stoalaisessa teoriassa melko abstrakti. Puhuttaessa velvollisuuksien täyttämistä ihmisten oletetaan tietävän, mitä moraaliset velvollisuudet pääpiirteissään ovat, ja niihin voidaan viitata esittelemällä Platonin tai Aristoteleen filosofiasta tuttuja hyveitä, erityisesti oikeudenmukaisuutta, kuten Ciceron stoalaispohjaisessa teoksessa *Velvollisuuksista*. Erona on, että stoalaisessa filosofiassa hyveistä puhutaan käyttämällä lain ja velvollisuuden käsitteitä. Heidän teoriassaan ei ole sijaa aristoteeliselle hyvekasvatukselle, koska sielussa ei uskota olevan emotionaalista osaa.

Tunneterapiaan osallistuvien hitaan edistymisen ajatellaan johtuvan väärin ajattelutottumisten urautumisesta mieleen.

Stoalaisen oikeusajattelun jälkivaikutus keskittyy erityisesti Ciceron muotoilemaan koko ihmissukua koskevaan luonnollisen lain teoriaan ja sen perusteluun viittaamalla yleiseen ihmisarvoon (*dignitas*), joka seuraa ihmisen erityisasemasta maailmassa järkiolentona.²⁶ Ciceron teoksista oli peräisin uudelle ajalle saakka suosittu käsitys, jonka mukaan olemassa olevien lakien pätevyys edellyttää niiden yhteensopivuutta luonnon-oikeuden määrittämän eettisen näkökulman kanssa. Luonnollisen lain teorialle antoi myöhemmin tukea se, että myös Aristoteles käsitteli lyhyesti yleistä luonnollista lakia.²⁷

Keisari Justinianuksen aikana 500-luvulla laaditun roomalaisen oikeuden *Corpus iuris civilis* -teos sisältää Ulpianuksen (n. 170–228) stoalais-henkisen määritelmän, jonka mukaan ”oikeudenmukaisuus on kestävä ja pysyvä tahto antaa kullekin hänen oikeudenmukainen osansa” (*ius suum cuique*).²⁸ Keskiajan laajassa oikeutta ja oikeudenmukaisuutta koskevassa keskustelussa määritelmä herätti paljon pohdintoja. Monet tutkijat ovat kiinnittäneet huomiota siihen, että varsinkin myöhäiskeskiajalla oikeudenmukaista osaa alettiin omistusoikeuteen liittyvissä erityistapauksissa pitää henkilölle subjektiivisesti kuuluvana oikeutena, kun se oli aikaisemmin ymmärretty pikemmin objektiivisesti oikeudenmukaisen toiminnan hänelle määräämänä osuutena. Sana *ius* voitiin käsittää oikeudeksi tässä mielessä.²⁹ Jotkut ovat nähneet tässä uuden ajan poliittisten oikeuksien teorian historiallisen edeltäjän, mutta toiset tutkijat ovat korostaneet, että keskiaikainen puhe oikeuksista (*ius*) on eri asia kuin Thomas Hobbesin ja John Locken esittämä luonnollisten oikeuksien teoria, joka koskee yleistä itsemääräämisvaltaa poliittisen teorian perustana. Keskiajan esimerkit ovat tästä näkökulmasta pikemmin erityistapauksia.³⁰

Nykyaikaisen, YK:n sopimuksiin perustuvan ihmisoikeusajattelun historialliseksi edeltäjäksi on usein mainittu juuri stoalainen oikeudenmukaisuusteoria. Oman aikamme filosofisessa ihmisoikeuskeskustelussa stoalais-kantilaista normatiivista ihmisarvokäsitystä pidetään usein lähtökohtana. Nykyään kuitenkin keskitytään enemmän selvittämään, mitä sisältyy siihen, että saa oman osansa, ja mitä konkreettisia velvollisuuksia oikeudet synnyttävät muille.³¹

ANTIIKIN OIKEUDENMUKAISUUSKÄSITYSTEN PAINOPISTEITÄ

Oikeudenmukaisuutta pidettiin perustavana sosiaalisena arvona antiikin filosofiassa, ja filosofit käsitelivät sen luonnetta ja lajeja laajasti alkaen Platonista, jonka poliittisen pääteoksen, *Valtion*, aiheena on juuri oikeudenmukaisuus. Platonin ajatus oikeudenmukaisuudesta yhtäältä sielun sisäisenä tasapainona ja toisaalta yhteiskunnan järjestäytyneenä harmoniana ei kuitenkaan määrittänyt myöhempää keskustelua, jonka kauaskantoisin saavutus oli Aristoteleen idea jakavasta oikeudenmukaisuudesta ansionmukaisuusperiaatteen ohjaamana reiluutena. Tämän suhteellista samanarvoisuutta eli käytännössä yhteisöllistä eriarvoisuutta perustelevan oikeudenmukaisuuden rinnalle Aristoteles kehitti oikean oikeudenmukaisuuden mallin, jossa kansalaisia pidetään yhdenvertaisina lain edessä. Aristoteleen erottelut ja niihin liittyvä terminologia ovat kuuluneet eurooppalaiseen oikeudenmukaisuuskeskusteluun keskiajalta saakka. Suuri jälkivaikutus on ollut myös Aristoteleen laajaan oikeudenmukaisuuskäsitteeseen kuuluvalla yhteisen hyvän käsitteellä samoin kuin ajatuksella kohtuudesta oikeudenmukaisuuden täydentäjänä.

Toinen tärkeä perinne liittyy stoalaiseen käsitykseen, että ihmiset järkiolentoina ovat pohjimmiltaan yhdenvertaisia ja että heitä koskee yleinen luonnollinen laki, joka antaa moraalisen perustan säädettyjen lakien pätevyuden arvioinnille. Stoalaista ajatustapaa heijastaa roomalaiseen oikeuteen sisällytetty periaate, jonka mukaan jokaisen tulee eri yhteyksissä saada hänelle kuuluva osa. Stoalaista oikeudenmukaisuusajattelua tekivät uudella ajalla tunnetuksi etenkin Ciceron latinankieliset koulukirjat. Niistä opittiin ihanne ihmisten kohtelemisesta yleisen ihmisarvon mukaisesti. Sama antiikista peräisin oleva ajatus on muotoiltu myös YK:n ihmisoikeusasiakirjoissa, mutta niiden ajatus subjektiivisista yksilöoikeuksista ei kuitenkaan ole peräisin antiikista, vaan sen taustahistoria lähtee myöhäiskeskiajan ja uuden ajan alun oikeusajattelusta. Joka tapauksessa kun puhutaan oikeudenmukaisuudesta, on valaisevaa ajatella, että yleiset ajattelutapamme ovat pitkän aristoteelishoalalaisen perinteen läpäsisiä.

OIKEUDENMUKAISUUS ANTIIKIN FILOSOFIASSA

1. Ks. Knuuttila 2004; Polansky 2014.
2. Oikeudenmukaisuuden lajeista ks. esim. Broadien (1991) ja Knuuttilan (Aristoteles 2005) selityksiä *Nikomakhoksen etiikkaan*.
3. Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* I.1, 1094b7–12; V.1, 1129b14–25.
4. Ks. Kempshall 1999.
5. Ks. esim. Kohlberg 1981.
6. Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* IV.3; IV.4; IV.7.
7. Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* V.5, 1133b32–1134a8.
8. Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* V, 9; 11.
9. Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* II.1.
10. Aristoteles, *Politiikka* I.2, III.9; VII.8–9.
11. Esim. *Gorgias* 508a.
12. Aristoteles, *Politiikka* III.9.
13. Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* V.2.
14. Aubenque (1995) korostaa tätä ehkä hiukan liioitellen; Aristoteles ei kuitenkaan kehitä erityistä yhdenvertaisten oikeuksien teoriaa.
15. Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* V.4, 31b32–32a7.
16. Ks. esimerkiksi huomautusta, että laki määrää kunnian menetyksen rangaistukseksi itsemurhasta: Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* V.11, 1138a9–14.
17. Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* V.4, 1132a22.
18. Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* V.5.
19. Aristoteles, *Politiikka* I.10.
20. Ks. Tanskanen 1990.
21. Ks. Sedley 2007.
22. Inwood 2005; Klein 2012.
23. Knuuttila 2004.
24. Ks. Cicero, *Velvollisuuksista* I. 106–107; III.27.
25. Cicero, *De legibus* I. 42–43, 48; *De re publica* III.22.
26. Cicero, *Velvollisuuksista* I.106. *Dignitas*-ajastuksesta ja sen historiasta ks. Rosen 2012.
27. Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka* V.7.
28. Ks. *Corpus iuris civilis*, Digesta I.1, 10; Institutiones I.1. Vrt. Cicero, *De inventione* II.53, 160.
29. Tierney 1997; Mäkinen 2001 ja 2006.
30. Coleman 2006; Nederman 2012.
31. Ks. Rosen 2012; Tasioulas 2013 ja 2015.