LAINKUULIAISUUS KLASSISESSA FILOSOFIASSA

Samu Paajanen

Pro gradu -tutkielma

Filosofia

**Humanistis-
Yhteiskuntatieteellinen tiedekunta**

Jyväskylän yliopisto

Talvi 2020

Samu Paajanen
Pro gradu -tutkielma
Jyväskylän yliopisto
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Tammikuu 2020
Työn ohjaajat: Onni Hirvonen ja Miira Tuominen
64 sivua ja 0 liitettä

TIIVISTELMÄ

Tutkin ja vertailen työssäni Sofokleen, Herakleitoksen, Platonin ja Aristoteleen käsityksiä siitä, miten lainkuuliainen toiminta voidaan ymmärtää. Tutkimukseni koostuu kolmesta osiosta, joista ensimmäinen on käsitteenmäärittely sekä yleisluontoinen johdanto lainkuuliaisuuteen. Tutkielmani toisessa ja keskeisimmässä osiossa käsittelen sitä, miten lainkuuliaisuuteen suhtauduttiin edellä mainittujen ajattelijoiden klassisissa teksteissä. Kolmannessa osiossa teen lyhyen yhteenvedon aikaisemmin käsitellyistä filosofisista ajatuskuluista sekä siitä mitä, nämä merkkitekstit voivat meille 2000-luvulla tarjota.

Tutkimukseni metodina on käsiteanalyysi, joskin aihepiirin historiallisuudesta ja poliittisuudesta johtuen yhdistän tähän filosofian historian vakiintuneita käytänteitä sekä poliittiselle filosofialle ominaisia luentatapoja. Työni keskeisenä tavoitteena on selventää ja vertailla sitä, millaisin eri tavoin Sofokles, Herakleitos, Platon ja Aristoteles lähestyivät lakien noudattamista. Nämä löydökset suhteutan moderniin lainkuuliaisuutta käsittelevään filosofiseen keskusteluun, joita käsittelen lyhyesti tutkielmani alussa.

Tutkimustuloksena esitän, että näkemykset lakien velvoittavuudesta vaihtelevat merkittävästi Sofokleen, Herakleitoksen, Platonin ja Aristoteleen välillä. Osoitan, että erityisesti Sofokles ja Herakleitos ottavat lakien noudattamiseen huomattavasti Platonia ja Aristotelesta enemmän yksilöä korostavamman, vivahteikkaamman ja ehdollisemman kannan. Lisäksi esitän, ettei erityisesti Platon sekä vähemmissä määrin Aristoteles ehdottomuuden filosofiassaan selitä moraalisen autonomian ja lakien noudattamisen suhdetta tavalla, joka olisi erityisen tyydyttävä liberaalista moraalifilosofisesta tai poliittisesta katsantokannasta.

Asiasanat:
Lainkuuliaisuus, kuuliaisuus, tottelevaisuus, Antigone, Herakleitos, Platon, Aristoteles

1 JOHDANTO 1

2 KESKEISET KÄSITTEET 3

2.1 Laki, kuuliaisuus ja tottelevaisuus 3

2.2 Lakien ehdoton noudattaminen ja lainkuuliaisuuden ongelmat 7

3 LAINKUULIAISUUS KLASSISESSA FILOSOFISESSA PERINNÖSSÄ 10

3.1 Muinainen ristiriita lain ja moraalin välillä – *Antigone* 13

3.2 Herakleitoksen monitulkintainen kanta lakien noudattamiseen 16

3.2.1 *Logos* ja lainkuuliaisuus 19

3.3 Platon ja lainkuuliaisuus 28

3.3.1 Lain ja moraalin liitto 37

3.4 Aristoteles 40

3.4.1 Aristoteles ja oikeudenmukaisuus 46

4 PÄÄTÄNTÖ 55

LÄHDELUETTELO 58

1 JOHDANTO

Pro Gradu työssäni tutkin Sofokleen, Herakleitoksen, Platonin ja Aristoteleen teksteissä esiintyneitä erilaisia tapoja ymmärtää sitä, millä tavoin lakeihin tulee suhtautua sekä sitä, mikä lakien arvoksi nähdään. Tutkimukseni filosofian historiallisina päälähteinä toimivat Sofokleen näytelmä Antigone, Platonin *Valtio* sekä *Lait*, Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikka* sekä *Politiikka* ja Herakleitoksen säilyneet, kommentaarien yleisesti käyttämät lainkuuliaisuuteen liittyvät fragmentit.

Edellä mainittujen merkkiteosten lisäksi käsittelen lyhyesti sitä, miten lainkuuliaisuus on ymmärretty viime vuosisadan liberaaleissa (oikeus)filosofisissa keskusteluissa. Näistä keskusteluista nostan käsiteltäväksi erityisesti filosofi William A. Edmundson ”The Virtue of Law-Abidance” – artikkelin, jossa Edmundson pyrkii uudelleenmäärittelemään lainkuuliaisuuden. Edmundsonin artikkelin lisäksi tärkeimpiä toisen käden lähteitä ovat Robert Paul Wolff, Rachel Barney, Charles Kahn, Miroslav Marcovich, Julia Annas, Ross Corbett ja Allan Beever. Valtaosa edellä mainituista tutkijoista ovat töissään käsitelleet lakien noudattamista, tottelevaisuutta ja lainkuuliaisuutta tavalla, joka on tutkimukseni kannalta arvokasta. Kommentaattorit kuten Marcovich ja Kahn ovat puolestaan tarjonneet ansiokkaita tulkintoja klassikkokirjallisuudesta: edellä mainittujen tapauksessa Herakleitoksesta. Tutkimukseni pyrkimyksenä on tulkita klassikkotekstejä mahdollisimman monesta kestävästä filosofisesta positiosta käsin tasokkaan ymmärryksen saavuttamiseksi.

Lähestyn tutkielmassani lainkuuliaisuuden käsitettä ja sitä tutkivaa filosofiaa kriittisesti: tällä tarkoitan ennen muuta filosofista pyrkimystä olla hyväksymättä lainkuuliaisuuden ja sen sisarkäsitteen, tottelevaisuuden moraalista ja yhteiskunnallista arvokkuutta itsestäänselvyyksinä. Lisäksi tutkin edellä mainittujen käsitteiden teoreettisia ja käsitteellisiä implikaatioita. Ensisijaisten lähteiden ollessa antiikin klassikoita on toki tietynlainen suopeuden periaate ja vallinneen ajan hengen ymmärtäminen tarpeellista. Nähdäkseni tämä ymmärtävä lähestymistapa vähentää anakronistisen tulkinnan vaaraa, sekä auttaa tutkimaan ajallisesti ja kulttuurisesti kaukaisten ajatusten ominaisuuksia vähentämällä tulkintaa mahdollisesti vääristävän esiymmärryksen haitallisia vaikutuksia.

Lainkuuliaisuuden käsittely on jäänyt valitettavan vähälle huomiolle länsimaalaisessa filosofiassa – kuten myöhemmin huomaamme – vaikka käsitteen yhteiskunnallinen ja filosofinen merkitys on uskoakseni suuri. Myötämielinen asenne lakeihin ja niiden noudattamiseen on merkittävä osa tyypillistä länsimaalaista moraalikasvatusta ja useimmat poliittiset auktoriteetit asettavat hallittavilleen velvoitteen noudattaa lakeja (Edmundson 2006, 3). Uskoakseni emme usein huomaa tätä totunnaista ja syvään juurrutettua toimintatapaa, vaan se pysyy näkymättömänä, kunnes kohtaamme ristiriitatilanteen ajattelumme tai kokemuksemme ja lainsäädännön välillä. Ilmiönä lainkuuliaisuus on haastava tutkimuskohde. Inhimilliseen yhteiseloon ja politiikkaan keskeisesti kytkeytyvänä ilmiönä se vaatii monitasoista ymmärrystä tullakseen käsitellyksi tyydyttävällä tavalla. Lain ja moraalin suhde on usein monimutkainen ja vivahteikas, joten lainkuuliaisuuden ilmiötä tutkittaessa on ymmärrettävä niin moraalifilosofiaa kuin oikeusfilosofiaakin. Kantavana ajatuksena on, että merkittävien ilmiöiden ja ajatustapojen historiallisten juurien ymmärrys on perinteisessä humanistisessa hengessä suotava tavoite, koska se parhaimmillaan paljastaa meille jotain aikamme ajattelusta.

Tutkimus koostuu kolmesta osiosta, joista ensimmäinen on käsitteenmäärittely sekä yleisluonteinen johdanto lainkuuliaisuuteen. Tutkielmani toisessa ja keskeisimmässä osiossa siirryn käsittelemään sitä, kuinka lainkuuliaisuutta käsiteltiin Sofokleen, Herakleitoksen, Platonin ja Aristoteleen vivahteikkaissa teksteissä. Kolmantena ja viimeisenä osiona tuon edellä mainittujen ajattelijoiden pohdinnat yhteen ja käsittelen lyhyesti sitä, mitä nämä merkkitekstit voivat meille 2000-luvulla tarjota

2 KESKEISET KÄSITTEET

Filosofinen tutkimus on tavanmukaista aloittaa perusasioista, siis käsitteenmäärittelystä. Valitettavasti tehtävä ei ole erityisen helppo, sillä arkiselta kuulostavan sanan taakse piiloutuu useita merkitykseen, kääntämiseen ja käyttöön liittyviä ongelmia. Käsitteiden liukkauteen liittyvät ongelmat ovat kuitenkin filosofiassa arkisia ja juuri tästä syystä niitä onkin syytä tarkastella filosofisesti.

Tutkimuksessani kiinnitän erityisesti huomioni tämän monimerkityksellisen sanan Herakleitoksen, Platonin ja Aristoteleen teksteissä esiintyviin filosofisiin ulottuvuuksiin. En tule esimerkiksi tutkimaan lainkuuliaisuuden oikeustieteellisiä tai kielitieteellisiä ulottuvuuksia. En myöskään käsittele tutkimuksessani kansalaistottelemattomuutta: toisin sanoen toimintaa, joka perinteisesti määritellään. julkisena, väkivallattomana ja tunnontarkkana lainrikkomista, jonka tavoitteena tyypillisesti on muuttaa lakeja tai valtiollisia käytäntöjä (Rawls, 1999, 320; Brownley 2017). Tämän rajauksen jälkeen voimme siirtyä tutkimaan lainkuuliaisuutta käsittelevän tutkielmani keskeisimmän käsitteen ensimmäistä osaa: lakia.

2.1 Laki, kuuliaisuus ja tottelevaisuus

Terminä laki on tuttu: se esiintyy yleisesti niin arkikielessä kuin lakitieteellisissä ja luonnontieteellisissä yhteyksissä, joskin tutkimuksessani en keskity luonnonlakeihin, vaan tutkin lakeja yhteiskunnallisesta ja lainopillisesta perspektiivistä. Tieteen termipankin mukaan oikeustieteellinen termi ”laki” määritellään seuraavasti ”*eduskunnan hyväksymä säädös sekä laajemmassa merkityksessä lainsäädäntöä tai voimassa olevaa oikeutta tarkoittava ilmaus*”. (Niemivuo 2019) Määritelmän ensimmäinen osa on ilmeisen Suomi-keskeinen ja yleisluonteinen. Tästä huolimatta määrittely kokonaisuudessaan antaa meille uskoakseni riittävän (joskin karkean[1]) ymmärryksen siitä, mihin laki-sanalla

[1] Sivuhuomiona todettakoon, että lakikäsitteen latinankielinen vastine *lex* on sisällöltään huomattavasti suomenkielistä vastinettaan kattavampi. *Lex* pitää sisällään kaksi eri määritelmää laille: laajan ja suppean.

oikeustieteellisessä asiayhteyksissä viitataan. Yleisesti ottaen lailla viitataan siis velvoittavien säädöksien järjestelmään, joiden noudattamista vaalitaan pakkovallalla.

Kahta edellä mainittua ongelmaa merkittävämpi haaste liittyy käsitteen toiseen osaan: kuuliaisuuteen. Kielitoimiston sanakirja (2018) määrittelee sanan tarkoittamaan ”*tottelevaisuutta, alamaisuutta, nöyryyttä, sävyisyyttä ja kiltteyttä*”. Nykylukijalle kuuliaisuus-sanan mahdollinen vieraus ei ole yllättävää sen harvinaisen käytön ja vanhahtavan sävyn takia; joillekin sanaan saattaa liittyä jopa uskonnollisia konnotaatioita[2]. Kuinka tarkalleen meidän olisi ymmärrettävä kuuliaisuuden kaltainen tapa toimia vuorovaikutustilanteissa? Millaisia olentoja (lait, ihmiset, instituutiot jne.) kohtaan voimme yleensäkin olla kuuliaisia? Onko kuuliaisuus aina ehdotonta?

Jos kuuliaisuuden käsite on suomeksi epämääräinen, on se englanniksi suorastaan polveileva.[3] Oxford English Dictionary (2009) määrittelee käsitteen ”abidance” seuraavalla kahdella tavalla:

”1. Abiding; dwelling, stay; continuance.

2. Conformity or submission to a rule or code; adherence to an agreement or promise. Also: an instance of this. Usually with by (also occasionally with to, with).”

Osittain edellä olevien sanakirjamääritelmän kanssa samaa mieltä on filosofi William A. Edmunson (2006), joka tutkii artikkelissaan lainkuuliaisen asennoitumistavan hyveellisyyttä ja tarjoaa lukijalleen lainkuuliaisuutta koskevan viimeaikaisen oikeusfilosofisen keskustelun pääpiirteet. Edmundson toteaa aikaisempaa mukaillen kuuliaisuuden käsitteen (*abidance*) olevan sidoksissa yhtäältä yhdessä paikassa asumiseen ja myötämieliseen suhtautumistapaan

---

Laajassa määritelmässä sanalla viitataan oikeuteen, suppeassa puolestaan mihin tahansa säädökseen (Mattila 2015)

[2] Esimerkiksi vuoden 1933/38 ja vuoden 1992 suomenkielissä raamatunkäännöksissä kuuliaisuuskäsite lukuisissa taivutusmuodoissaan esiintyy monissa eri asiayhteyksissä. Tyypillisesti kuuliaisuus kohdistuu kristinuskon Jumalaan sekä hänen käskyihinsä, joiden noudattaminen nähdään arvokkaana ja oikeana toimintatapana. Mielenkiintoisena yksityiskohtana mainittakoon, että vuoden 1933/38 käännöksessä kuuliaisuus ymmärretään myös mahdollisesti haitallisena toimintatapana; ihminen voi esimerkiksi olla kuuliainen syntisille himoilleen (Roomalaiskirje 6:12).

[3] Käsitteiden määritelmien ymmärrys sekä suomeksi, että englanniksi on tutkielmani kannalta olennaista, sillä lähdemateriaalit ovat pääosin englanniksi, jolloin kielien välisten vivahde-erojen tasokas ymmärrys on laadukkaan filosofisen ymmärryksen ehto.

(emt., 3). Hän hyödyntää artikkelissaan jälkimmäistä määritelmää ja toteaa, että kuuliaisuus viittaa totunnaiseen toimintatapaan ja kokemukseen, vaikka ei olekaan itsessään kyky tai tunne (emt., 3).

Liittäessään lain ja kuuliaisuuden yhteen Edmundson jatkaa tekemällä lyhyen huomion siitä, ettei lainkuuliaisuus ole luonnollista (*natural*), saati vastoin ihmisluontoa (emt., 3). Edmundson jättää kuitenkin käsityksensä ihmisluonnosta määritelmättä[4]. Edmundson toteaa lainkuuliaisuuden olevan lähes universaali osa moraalikasvatusta (emt., 3) ja käsite ymmärretään hänen mukaansa mukaan tyypillisesti positiivisesti: esimerkiksi henkilön kutsuminen lainkuuliaiseksi kansalaiseksi kerrotaan tyypillisesti kehuna ja ymmärretään sellaisena (emt., 3).

Kuten monet muutkin käsitteet, on myös lainkuuliaisuuden käsite arkisessa kielenkäytössä epäselvä ja nähdäkseni myös usein tottelevaisuuteen assosioituva. Artikkelissaan Edmundson (2006) tunnistaa tämän korostamalla näiden kahden sisarkäsitteiden eroa kuvaamalla, kuinka kuuliaisuus ja tottelevaisuus suhtautuvat eri tavoin poliittiseen tai lainvoimaiseen auktoriteettiin (emt., 2-3). Edmundsonin erottelu voidaan lyhyesti tiivistää toteamalla, että hänelle kuuliaisuus on ehdollista, tottelevaisuus puolestaan ehdotonta. Eronteossaan Edmundson määrittelee lainkuuliaisen (*law-abiding*) henkilön toimijana, jolle lait näyttäytyvät ehdottoman velvoittavina mutta, joka ei ole kategorisesti tottelevainen tilanteissa, joissa laki on vastoin hänen moraalisia ja rationaalisia arvostelmiaan (emt., 3). Lainkuuliaisuus on Edmundsonille siis laille myötämielinen suhtautumistapa, jossa yksilö ei luovu omista moraalista tai rationaalisista arvostelmistaan, vaikka toisaalta tunnistaakin lakien velvoittavuuden.

Tottelevaisuuden (*obedience*) Edmundson määrittelee puolestaan seuraavasti: tottelevainen noudattaa kategorisesti lakeja huolimatta omista moraalisista ja rationaalisista arvostelmistaan (emt., 3). Ymmärrettävästi Edmundson näkee tällaisen toiminnan tuomittavana ja selvästi toimijalle haitallisena (emt., 3). Edmundsonin kanssa yhtä mieltä tottelevaisuuden ongelmallisuudesta on oikeusfilosofi Leslie Green (1998), joka tarkentaa

[4] Nähdäkseni tämä ei ole merkittävä ongelma, sillä hänen tekstinsä pystyy taustaoletuksen määrittelemättömyydestä huolimatta käsittelemään lainkuuliaisuuden ilmiötä varsin ansiokkaasti.

valtion auktoriteettia käsittelevässä teoksessaan, ettei tottelevaisuus käsitteenä ole yhteensovitettavissa yksilön moraalisen tai rationaalisen harkinnan kanssa, sillä mikään tottelevainen toimintatapa ei voi määritelmällisesti olla ehdollista (emt., 261-263).[5] Ehdoton tottelevaisuus ei puolestaan ole tyypillisesti ajateltu olevan yhteensovitettavissa moraalisen autonomian aikana; tämä kanta on erityisen näkyvä Immanuel Kantin filosofiassa (Christman 2018), jonka älyllisiä jalanjälkiä filosofista anarkismia tutkinut Robert Paul Wolff seuraa.

Tottelevaisuuden ehdottomuuden lisäksi on myös syytä ymmärtää käsitteen muita ulottuvuuksia. Esimerkiksi Wolffin mukaan tottelevaisuus liittyy olennaisesti auktoriteettiin, jolla on oikeus käskeä; toisin kuin alistuminen, joka liittyy vallankäyttöön, joka (tyypillisesti) toteutetaan väkivallalla tai sen uhalla (Wolff 1998, 4). Tottelevaisuudessa ei Wolffin (emt., 9) mukaan ole vain kyse siitä, että tehdään kuten käsketään, vaan siitä, että tehdään niin kuin käsketään koska käskevä taho on auktoriteettiasemassa[6]. Wolff (emt., 4) selkeyttää erontekoaan kuvaamalla kuinka aseistettu ryöstäjällä on valtaa vaatia henkilöä luovuttamaan arvotavaransa, mutta auktoriteettia hänellä ei ole; hänellä ei toisin sanoen ole oikeutta vaatia omaisuudesta luopumista eikä ryöstettävällä ole velvollisuutta sitä hänelle luovuttaa. Wolffin erottelussa on keskeistä huomata syiden (esim. aseella uhkaaminen) ja velvollisuuksien (esim. yksilön vapaaehtoinen päätöksestä kumpuava sitoumus) välinen erottelu.

Edmundson (2006) toteaa lakien noudattamista tutkineiden ajattelijoiden käsittelevän lakien noudattamista valitettavan usein ilman aikaisemmin käsiteltyä erontekoa kuuliaisuuden ja tottelevaisuuden välillä (emt., 2). Esimerkiksi liberaalin valtion kansalaisten hyveistä kirjoittanut William Galston argumentoi lakien tottelevaisuuden olevan keskeinen osa

---

[55] Greenin johtopäätös on linjassa filosofi Robert Paul Wolffin filosofisen anarkismin kanssa, joskin Wolffille yksilön moraalisen autonomian ja valtion määräysvallan välisestä perustavasta ristiriidasta kumpuava a priori johtopäätös moraalisesti legitiimin valtion mahdottomuudesta, lienee merkittävästi radikaalimpi (Wolff 1998).

[6] Kuten lainkuuliaisuus, myös tottelevaisuus ymmärretään tyypillisesti normatiivisuuden läpäisemänä suhtautumistapana auktoriteettia (valtio, laki, opettaja, opettaja, lääkäri, upseeri jne.) kohtaan. Edmundson (2006, 3) toteaa, että poliittinen tai legaalinen auktoriteetti tyypillisesti vaatii, että sen alaiset (ts. ne, joita hallitaan) ovat velvoitettuja noudattamaan säädettyjä lakeja. Tällaiset auktoriteetit toisin sanoen vaativat hallittaviltaan tottelevaisuutta, jota vain harvoin perustellaan (emt., 3). Jos perusteita (Edmundsonin sanoin: ”taustatarinoita”) lakien noudattamiselle kuitenkin vaaditaan ja/tai esitetään, niin vedotaan niissä tyypillisesti esimerkiksi demokratiaan, reiluuteen, suostumukseen (emt., 3) tai muihin filosofisesti vaikeasti määriteltäviin abstraktioihin.

kaikkia yhteiskuntia mutta ei tee erontekoa ehdottoman tottelevaisuuden ja ehdollisen kuuliaisuuden välillä (Galston 1988, 1281−1282). Eksplisiittistä erontekoa tottelevaisuuden ja lainkuuliaisuuden välille ei myöskään tehdä myöhemmin tässä tutkielmassa käsiteltävässä, pääosin antiikkia ja sen ajattelijoita koskevassa tutkimuskirjallisuudessa. Tämä käsitteellinen hienostumattomuus ei kuitenkaan ole merkittävä ongelma, sillä tottelevaisuuden ja kuuliaisuuden välinen ero on mahdollista tulkita siitä, miten lakien noudattamista ja esivallan kunnioittamista teksteissä käsitellään.

2.2 Lakien ehdoton noudattaminen ja lainkuuliaisuuden ongelmat

Lakien noudattamisen käytännölliset ongelmat lienevät useimmille tuttuja: ongelmista ilmeisin lienee lain ja yksilön arvostelmien välinen ristiriita, siis ilmiö, joka on innoittanut lukemattomia näytelmiä, kirjoitettuja teoksia, oopperoita ja muita kulttuurituotoksia. Hahmot antiikin kreikan Antigoneesta Hollywoodin likaiseen Harryyn ovat kohdanneet ristiriidan lain ja moraalisten arvostelmiensa välillä, sekä pyrkineet omilla tavoillaan ratkaisemaan ristiriidan.

Arkinen esimerkki lain ja yksilön arvostelmien välisestä ristiriidasta on yöaikaan liikkuva jalankulkija, joka ohittaa lain kirjaimen kävellessään päin punaisia. Öinen kulkijamme tuskin rikkoo lakia ylevänä pitämästään moraalisesta syystä[7], vaan pikemminkin käytännön syistä: halusta päästä mahdollisimman nopeasti määränpäähänsä. Vaivan välttäminen, viranomaisen valvonnan vähäisyys tai puute ja muut käytännölliset perusteet lienevät yksi yleisimmistä syistä edellä mainitun kaltaisille pienille, usein uhrittomille ja pääsääntöisesti harmittomille rikkeille. Lienee siis uskottavaa, että taipumus noudattaa lakeja vaihtelee niin paikan, yksilön kuin ajankin mukaan. Vitsi italialaisesta liikennekulttuurista valottanee tätä: Milanossa liikennevalojen sanotaan olevan ohjeita, Roomassa ehdotuksia ja Napolissa puolestaan joulukoristeita.

Keskustelu yhteiskunnallisen tottelevaisuuden toivottavuudesta on Edmundsonin (2006, 1). mukaan hiljentynyt viimeisen viidenkymmenen vuoden aikana. Valitettavasti hän ei erittele

[7] Tähän syyllistyvät uskoakseni vain kaikkein patologisimmin filosofiset ihmiset.

syitä keskustelun ehtymiselle, vaikka toteaakin muun muassa edellä mainitun Wolffin ja muiden filosofisten anarkistien esittämien kriittisten huomioiden heikentäneen filosofista luottamusta poliittisiin velvoitteisiin (emt., 18), joihin muun muassa tutkielmassani käsitelty lakien noudattaminen kuuluu. Filosofisten anarkistien esittämän purevan kritiikin lisäksi on mielestäni varsin uskottavaa, että laajalti tunnetut historialliset huomiot ja tutkimukset ehdottoman tottelevaisuuden arveluttavuudesta varjostavat nykyisiä käsityksiämme tottelevaisuuden toivottavuudesta.

Esimerkiksi sosiaalipsykologi Stanley Milgramin vaikutusvaltainen tottelevaisuuskoe toi ohittamattomalla tavalla näkyville sen, miten radikaalin voimakkaasti tyypillisen ihmisen toimintaan voidaan legitiimin auktoriteetin painostuksella vaikuttaa (Scott Shapiro 2012, 28). Tässä kuuluisassa sosiaalipsykologisessa koeasetelmassa mitattiin koehenkilöiden halukkuutta satuttaa tai jopa tappaa toinen ihminen legitiimin auktoriteettihahmon antamien ohjeiden mukaisesti (Milgram 1974). Kokeiden järjestäjien yllätykseksi valtaosa ”normaaleiksi kadunmiehiksi” kuvatuista koehenkilöstä oli valmis noudattamaan käskyjä vahingoittamaan tai tappamaan, vaikkakin vastahakoisesti (Milgram 1974, 5).

Tottelevaisuuden ongelmiin on myös pureuduttu lukuisissa filosofisissa teoksissa. Eräs maineikkaimmista lienee Hannah Arendtin teos *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Tässä suurta julkisuutta saaneessa teoksessaan Arendt kuvaa tarkkanäköisen kylmäävästi sitä, miten holokaustin toteuttamiseen osallistunut sotarikollinen Adolf Eichmann perusteli rikoksiaan ihmisyyttä vastaan tottelevaisuudella ja lakien noudattamisella (Arendt, 2006). Arendt (emt., 2006) korostaa teoksessaan natsibyrokraatti Eichmannin toiminnan taustalla vaikuttanutta ajattelemattomuutta tekijänä, joka mahdollisti rikokset ihmisyyttä vastaan; Eichmann ei siis Arendtin aikalaisiaan järkyttäneen tulkinnan mukaan ollut sadistinen hirviö tai edes poikkeuksellinen typerä yksilö, vaan hänen hirmutöidensä takana oli pikemminkin halu seurata ohjeita ja voimakas taipumus ajattelemattomuuteen.

Nykyisten psykologisten taipumusten parempi ymmärrys, kuten myös tottelevaisuudesta kummunneet historialliset kammottavuudet ovat uskoakseni luoneet useimpiin länsimaihin älyllisen ympäristön, jossa kyseenalaistamaton tottelevaisuus näyttäytyy vähintäänkin

ongelmallisena. Näistä ja monista muista syistä johtuen lienee perusteltua olettaa, että lakien kyseenalaistamattoman noudattamisen puolustaminen on vaikeutunut. Edmundsonin tapa lähestyä tätä voimakkaasti latautunutta diskurssia tuoda tottelevaisuuden rinnalle kuuliaisuuden käsite, joka – kuten aikaisemmin huomasimme – ei ehdollisena suhtautumistapana jaa tottelevaisuuteen liittyviä, erityisesti älyllistä ja moraalista autonomiaa radikaalisti rajoittavia ongelmia (Edmundson 2006, 1-3). Edmundson näyttää ajattelevan, että lainkuuliaisuudesta voisi olla käsitteenä tottelevaisuuden korvaajaksi lakien noudattamista koskevissa filosofisissa keskusteluissa (emt., 1-3).

Vaikka edellä käsitellyt ajattelijat (erityisesti Edmundson) auttavat meitä ymmärtämään lainkuuliaisuuden vivahteita paremmin, niin ne eivät nähdäkseni kykene tarjoamaan selontekoa siitä, mikä on lainkuuliaisuuden vastakohta[8]. Tällaisen vastakäsitteen, eli antonyymin puute vaikeuttaa sen ymmärtämistä, mikä on vaihtoehto lainkuuliaisuudelle ja mitä lainkuuliaisuuden hylkäämisestä seuraisi. Vaihtoehtojen epäselvyys voi puolestaan haitata merkittävästi yrityksiämme saada käsitteestä kattavaa ymmärrystä. Valitettavasti valitsemassani lainkuuliaisuutta käsittelevässä tutkimuskirjallisuudessa vastakäsitteen käsittely puuttuu tyystin; lainkuuliaisuuden antonyymin arvoa ei tunnisteta eikä sen puutetta käsitellä. Ilman (tarkkaa) antonyymiä voi käsitteeseen olla vaikea ottaa tarpeellista filosofista ja kriittistä etäisyyttä, jolloin vaarana on pahimmillaan kyseenalaistamattomuus lainkuuliaisuuden kaltaisen merkittävän yhteiskunnallisen ilmiön analyysissä. Lainkuuliaisuus on myös muilla tavoin haastava käsite: se on – kuten aikaisemmin huomasimme – moraalisesti latautunut sekä yleisesti toivottava toimintatapa, jolloin on uskottavaa, että sen vastakohta (siis se, jota emme osaa nimetä) näyttäytyy moraalisesti tuomittavana tai vähintään epätoivottavana. Huomio käsitteen moraalisesta latauksesta ja antonyymin puutteesta perustelevat osaltaan tarvetta tarkastella lainkuuliaisuuden käsitettä filosofisesti.

Edellisten määritelmien perusteella voimme jo kohtalaisesti ymmärtää, mitä lainkuuliaisen käsitteellä yleisesti tarkoitetaan: lakia tunnollisesti noudattavaa henkilöä, joka ei kuitenkaan luovu omista moraalisista ja rationaalisista arvostelmistaan lain edessä. Käsitteen yleinen merkitys on siis (suomeksi ja englanniksi) riittävissä määrin ymmärretty mutta käsitteen

[8] Käsitteet kuten tottelemattomuus, järjestäytymättömyys ja kaoottisuus voivat tulla mieleen antonyymia etsiessä, mutta ne eivät valitettavasti tavoita lainkuuliaisuuden kaltaisen disposition vastapuolta, mikäli antonyymi on edes löydettävissä.

tarkempi asema yhteiskunta- ja moraalifilosofian kentällä on kaikkea muuta kuin kristallinkirkas. Onko lainkuuliainen esimerkiksi kuuliainen lain kirjaimelle vai sen hengelle? Mikä on lainkuuliaisuuden rooli kansalaisten moraalikasvatuksessa? Millaisessa yhteiskunnassa on suotavaa olla lainkuuliainen? Näihin ja moniin muihin kysymyksiin vastaaminen ei onnistu sanakirjaan viittaamalla, vaan kaipaamme filosofisempaa otetta, joka huomioi käsitteen normatiivisen painoarvon, filosofiset hienovaraisuudet, historiallisen kehkeytyneisyyden, yhteiskunnalliset vaikutukset sekä näiden mahdolliset ongelmakohdat.

Huomioiden lakijärjestelmien merkittävän roolin niin nykyisissä kuin muinaisissa ihmissivilisaatioissa, lienee uskottavaa, että lain ja yksilön (muun muassa moraalisten) arvioiden välinen ristiriita on yhtä vanha kuin lakijärjestelmä itsessään, sillä yksittäiset lait tai laajemmat lakikokonaisuudet, saati moraalikäsitykset ovat harvoin asioita, joista vallitsee yksimielisyys. Ikiaikainen ristiriita sisäisen moraalitunnon ja yhteiskunnan välillä on erityisen klassinen aihe taiteissa, kuten tulemme huomaamaan esimerkiksi seuraavassa luvussa käsiteltävän *Antigoneen* tapauksessa.

3 LAINKUULIAISUUS KLASSISESSA FILOSOFISESSA PERINNÖSSÄ

Yksi vetoavimmista syistä tutkia antiikin Kreikan – erityisesti klassisen kauden – moraalista ajattelua ja sen suhdetta lakeihin on huomio siitä, kuinka tutkimalla historiaa päädymme väistämättä myös tutkimaan ymmärrystä omasta ajastamme. Kekseliäs mieli ei osaa katsoa menneisyyden ilmiöitä suhteuttamatta niitä nykyisyyteen, joten tutkiessamme Ateenan klassisen kauden moraalia, moraalifilosofiaa, oikeusfilosofiaa ja näiden keskinäisiä suhteita, saatamme ikään kuin huomaamattamme ymmärtää paremmin omaa aikaamme, sekä nähdä nykyisen yhteiskuntamme piirteitä, joita emme usein totunnaisuutemme tähden erota. Erästä kliseetä mukaillen: historia on kuin peili, jonka avulla voimme tarkkailla omaa aikaamme.

Aikaisempaan nojaten voidaankin sanoa että, jos historian opiskelu tarjoaa meille eräänlaisen peilin tarkastella itseämme, niin länsimaalaisen filosofisen perinteen näkökulmasta perinteikkäin ja uskoakseni myös filosofisesti juurevin historiallinen heijastuspinta on antiikin Kreikka, jonka erityislaatuinen filosofia ei vaikuta kadottavan merkillistä hohtoaan vuosituhansienkaan kuluessa. Tämän merkillisen hohdon ei kuitenkaan tule antaa lumota meitä, niin kuin se on lumonnut menneitä ja nykyisiä oppineita (Hirvonen 2000, 17), vaan on syytä muistaa kuinka paljon niin sanotut historian peilit voivatkaan vääristää ja millaista on kävellä peilitalossa.

Rajaan antiikin ajattelijoita käsittelevän tutkimukseni neljään merkittävään ajattelijaan: näytelmäkirjailija Sofokleeseen sekä kolmeen filosofiin; Herakleitokseen, Platoniin sekä Aristoteleeseen. Näiden merkkihenkilöiden säilyneistä teksteissä voimme nähdä useita erilaisia kantoja lakeihin ja niiden noudattamiseen. Ennen näihin teksteihin sukeltamista on kuitenkin syytä perehtyä hieman edellä mainittujen kulttuurisiin taustavaikuttimiin. Näistä vaikuttajista erityisesti kaksi runoilijaa: Hesiodos ja Homeros ovat keskeisessä asemassa varhaisessa kreikkalaisessa moraalisessa ajattelussa. Filosofi Rachel Barney (2007) korostaa Hesiodoksen ja Homeroksen roolia kanonisina auktoriteettihahmona, joiden näkemykset moraalista ovat muovanneet lukemattomien kreikkalaisen kulttuuripiirin kuuluneiden ajattelijoiden moraalikäsityksiä.

Näistä kahdesta runoilijasta Hesiodos (noin. 700 eKr.) muodostaa eräänlaisen moraaliajattelun perustason, josta käsin voimme tutkia myöhemmin ilmeneviä moraalisia kannanottoja (Barney 2007). Tässä tutkimuksessa keskityn Hesiodoksen vaikutusvaltaisen ajattelun lainkuuliaisuuden kannalta relevantteihin näkemyksiin. Tiivistetysti Barney luonnehtii Hesiodoksen ajattelua negatiiviseksi, sillä Hesiodos ei ajattelussaan niinkään määrittele sitä mikä on oikein, vaan lähestyy kysymystä negaation kautta kirjoittamalla siitä, mikä on väärin (emt.). Kaikkia näitä vääriä tekoja (joihin kuuluvat muun muassa lahjonta, väärentäminen, valanrikkominen ja petos) yhdistää se, että ne ovat kaupunkivaltion lakien ja tapojen (muinaiskreikaksi *nomos*) kieltämiä ja ahneuden (*pleoneksia)* aikaansaamia (emt.). Oikeuden (*dikê*) ja *nomoksen* sitominen yhteen on kreikkalaiselle ajattelulle tyypillistä (kuten tulemme myöhemmin huomaamaan) ja Hesiodoksen ajattelu heijastaa tätä voimakkaasti: hänelle oikeudenmukainen ihminen on ennen kaikkea lakia noudattava ihminen (emt.).

Barneyn esittelemän varhaiskreikkalaisen moraaliajattelun toisena napana toimii runoilija Homeroksen hyveisiin (*aretê)* pohjaava ajattelu, jossa ajattelua ei määritä oikeudenmukaisuus, vaan pikemminkin moraalisen toimijan luonteenpiirteet (Barney 2007). Oikeudenmukaisuus ei toki ole homeerisessa ajattelussa merkityksetön, mutta sen rooli on kapeampi: kyse ei enää ole oikeudenmukaisuudesta itsessään olemassa olevana tavoitteena, vaan pikemminkin oikeudenmukaisuudesta tavoittelemisen arvoisena hyveellisen ihmisen luonteenpiirteenä (emt.). Kyseessä on Barneyn sanoin ”funktionaalinen hyvekäsitys”, joita Homeroksen *Iliaassa* ja *Odysseiassa* esiintyvät hahmot ruumiillistavat olemalla kyvykkäitä ja taitavia toimijoita omassa sosiaalisessa roolissaan; tyypillisesti ylvään soturin roolissa. Kärjistetysti voitaneen sanoa, että Homeerisen soturin erityisen merkittäviä hyveitä ovat rohkeus ja käytännöllinen älykkyys, jotka tekevät hänestä, ”sanojen puhujan ja tekojen tekijän” (emt.). Barney (emt.) muistuttaa kuitenkin asian moniselitteisyydestä toteamalla, että hyveellisyydestä (*aretê)* on Homerokselle paikoin kyse ainoastaan ylhäisestä syntyperästä ja kuinka paikoin taas Homeroksen hahmot arvostavat suuresti epäitsekkäitä ja yhteistyötä painottavia ominaisuuksia kuten kunnioitusta, hurskautta, itsehillintää, myötätuntoa ja omien rajoituksien tunnustamista. Homeroksen teoksien hahmojen moraalikoodit ovat siis kaikkea muuta kuin selkeitä.

Nämä kaksi prototyyppimäistä näkemyksiltään monilta osin vastakkaista moraaliajattelijaa muodostavat eräänlaisen kehikon, jossa myöhemmät antiikin taiteilijat ja filosofit usein – suoraan tai epäsuoraan – toimivat ja jota he käsittelevät. Esimerkiksi myöhemmin käsiteltävä joonialainen filosofi Herakleitos ottaa suoraan kantaa Hesiodoksen ajatteluun hajanaisissa fragmenteissaan (DK.40; Kahn 1979, 108), kuten myös tekee Platon *Valtiossa* (376e-383c) sekä Aristoteles *Nikomakhoksen etiikassa* (1095b10-14).

3.1 Muinainen ristiriita lain ja moraalin välillä – *Antigone*

Klassisista antiikin mestariteoksista näytelmäkirjailija Sofokleen (496 eaa. - 405 eaa.) *Antigone* tarjoaa lukijoilleen kenties selkeimmän ja herkullisimman esimerkin lain ja yksilön oikeustajun yhteentörmäyksestä. Näytelmä sai ensi-iltansa Ateenan kaupunkivaltion kukoistuskautena pidettynä Perikleen valtakautena vuonna(noin) 442 eaa. (Sommerstein 2002, 42). Sofokleen *Antigonen* ja muiden näytelmien vaikutus kulttuuriin ja filosofiaan ollut ollut lyhyesti sanottuna valtaisa (Steiner 1984, 4; *Antigone* 2011, 104-105).

Lainkuuliaisuuden tematiikan kannalta tämän klassisen näytelmän olennaisin anti on päähahmo Antigonen ja tyranni Kreonin ruumiillistama ihmisten oikeuden ja jumalallista alkuperää olevan oikeuden ristiriita.[9] Näytelmä alkaa Theban edustalla käydyn valtaistuintaistelun jälkipuinnista: verisen piiritystaistelun tuloksena valtaistuimesta sotineet veljekset Eteokles ja Polyneikes ovat surmanneet toisensa. Kaupunkia puolustanutta Eteoklesta juhlitaan sankarina, kun taas kaupunkiin hyökänneen Polyneikeen ruumis jätetään muurien ulkopuolelle haaskansyöjien raadeltavaksi. Veljiensä traagisia kohtaloita sureva Antigone ei suostu nöyrtymään Thebaa hallitsevan tyrannin käskyn edessä, vaan kieltoa uhmaten hautaa veljensä oikeudentuntonsa sanelemana (*Antigone,* 500-505, 520-

[9] Nykyiselle kielenkäyttäjälle tämä ristiriita lienee selkeämpi ymmärtää lainsäädännön ja yksilön oikeuskäsityksen ristiriitana.

525). Rituaalihautaus ei kuitenkaan pysy salassa, vaan Antigone joutuu vastamaan sisäisen äänensä sanelemasta rikoksesta Näytelmätyypin ollessa tragedia voimme ennakoida tavan, jolla tarina päättyy.

Sofokleen näytelmässä on (ainakin) kaksi vastakkaista oikeuskäsitystä: Antigoneen moraaliseen objektivismiin viittaava sisäinen ääni sekä Kreonin lakeihin ja tapoihin nojaava oikeuskäsitys. Vaihtoehtoisesti nämä kaksi näkökulmaa voidaan ymmärtää homeeristen eeposten ja Hesiodoksen runoelmien kautta. Kyse on vivahteikkaasta moraalispoliittisesta tilanteesta, jossa yksinkertaistavat hyvä/paha - jaottelut hahmojen ja tekojen välillä eivät edesauta filosofista ymmärrystä, saati taiteellista nautintoa. On aihepiirin yleisinhimillisyyttä kuvaavaa, että yli kaksituhatta vuotta näytelmän esittämisen jälkeenkin sekä tyrannin että Antigoneen teot näyttäytyvät ymmärrettävinä ja perusteltuina.

Sofokleen teoksen englanninkielisen käännöksen esipuheessa antiikintutkija Bernard Knox toteaa kuvaavasti, kuinka tyranni Kreon vetoaa aikalaistensa laajalti hyväksymiin arvoihin, muun muassa siihen, kuinka yksilön lojaalius ystäviä tai perhettä kohtaan on toissijaista kaupunkivaltiota kohtaan tunnetun velvollisuudentunnon rinnalla (*Antigone* 1984, 37)[10]. Sanoissaan tyranni Kreos painottaa *nomosta* toisin sanoen kaupunkivaltion lainsäädäntöä, kirjoittamattomia lakeja, traditioita sekä sosiaalisia sääntöjä, joiden alkuperä on jumalainen (Barney 2017).

Tyranni Kreonin argumentin houkuttelevuutta vahvistaa entisestään näytelmän taustatarina, jossa kaupunkivaltion vakaus ja turvallisuus on menetetty juuri yksilötason kriisin takia, sillä johtihan Theban hallinnasta käyty veljessota valtaisaan verenvuodatukseen. Tätä tulkintaa Kreonin argumenttien vakuuttavuudesta tukee myös, kuinka näytelmän kuoro, joka antiikissa toimi yhtäältä moraalisena kommentoijana, toisaalta yleisön kokemusten

[10] Viittaan Pro gradussani Robert Faglesin muinaiskreikasta englanniksi kääntämään *Antigoneen (1984),* sillä Kirsti Simonsuuren englannista suomeksi käännetty versio (*Antigone*, 2011) ei nähdäkseni vastaa tasoltaan Faglesin alkuperäiskielestä kääntämää vivahteikasta moraalista kieltä. Vivahteiden hälveneminen on erityisen haitallista käsitellessämme lainkuuliaisuuden kaltaista hienovaraista (filosofista) ilmiötä.

sanoittajana, ei tunnusta Antigoneen teon arvoa. Myös jumalat, joiden nimissä Antigone alistuu kuolemantuomioonsa (*Antigone* 1984, 1032) jättävät hänet yksin kohtaloonsa.

Antigone-näytelmän rooli tässä tutkimuksessa on olla varhainen havainnollistava esimerkki lain ja yksilön oikeustajun ristiriidasta, joskin on hyvin todennäköistä, että vastaavia esimerkkejä löytyy myös (muiden alueiden) huomattavasti aikaisemmista taruista, myyteistä ja kertomuksista[11]. *Antigoneen* vaikutus länsimaalaiseen filosofiseen ajatteluun on kuitenkin huomattavan laaja: tästä kertoo muun muassa se, että klassisen teos on innoittanut lukuisia länsimaalaisen perinteen ajattelijoita, muun muassa G.W.F. Hegeliä (Houlgate 2016, 6.1) ja Martin Heideggeriä (Thomson 2019, 2.8).

Esimerkiksi Pierce (1955, 76) uskoo Antigone-hahmon ruumiillistaman lain ja yksilön välisen ristiriidan olevan esimerkki oireesta; kreikkalaisen kaupunkivaltion politiikan ja etiikan välisen läheisen suhteen rapautumisesta. Pierce esittää, että ensisijaisena pidetyn ulkoisen, toisin sanoen poliittisen auktoriteetin heikentyessä ihmiset turvautuvat viimeisenä vaihtoehtonaan omatunnon sisäiseen nuhteluun (emt., 76). Vaikka Piercen väite on kenties liioitteleva, niin lienee rehellistä tunnustaa sen vetovoimaisuus, sillä sisäistetty auktoriteetti (mikäli sellaisesta voidaan perustellusti edes puhua) on dikotomiseen ajatteluun taipuvaiselle houkutteleva vastakäsite ulkoiselle auktoriteetille, kuten modernilla ajalla omatuntonsa ääneen vedonneet kansalaistottelemattomuutta harjoittaneet voivat varmasti todentaa.

Toisaalta taas ajatus voimakkaan ja toimintaa määrittävän omatunnon käsittämisestä yhteiskunnan epäonnistumisena on näkemyksenä provokatiivinen. Onko todella niin, että ideaaliyhteiskunnassa moraaliset näkemykset olisivat yhteneviä ja omatuntojen äänet vaimeita? Pitäen nämä yhteiskunnallisesti merkittävät kysymykset mielessä voimme siirtyä tutkimaan Herakleitoksen näkemyksiä lainkuuliaisuudesta.

[11] Kreikkalaiseen maailmaan ja perinteeseen on kuitenkin (lukemattomista historiallisista-, yhteiskunnallista poliittisista syistä) kiinnitetty poikkeuksellisen paljon huomiota, joita muun muassa Hirvonen väitöskirjassaan käsittelee (Hirvonen 2000, 17).

3.2 Herakleitoksen monitulkintainen kanta lakien noudattamiseen

Kuten aikaisemmin todettiin, on lain ja yksilön moraalikäsitysten välisellä ristiriidalla on todennäköisesti kirjoitettua tietoa pidempi historia. Tämä on uskoakseni tarjonnut niin muinaisille kuin nykyisillekin ajattelijoille houkuttelevan tarttumapinnan. Onhan ristiriita, joka on tunnettu mutta vain harvoin selkeästi sanoitettu erityisesti ihmisten toiminnasta kiinnostuneille (nykyisille ja menneille) filosofeille vastustamaton.

Antiikin kirjoitetussa filosofiassa lain ja moraalin suhdetta ovat käsitelleet lukuisat merkittävät ajattelijat. Esimerkiksi joonialaisista luonnonfilosofeista (joita myös osittain harhaanjohtavasti esisokraatikoiksi kutsutaan) Herakleitos tarjoaa meille virkistävän monitulkintaisia ja vivahteikkaita näkemyksiä, niin kosmoksen järjestyksestä kuin yksilön ja lain suhteesta[12]. Herakleitokselta ei valitettavasti ole säilynyt jälkipolville kuin hajanaisia ja useammista erillisistä lähteistä koottuja kryptisiä katkelmia (ts. fragmentteja). Tästä huolimatta – tai kenties tämän takia – on hänen myöhempi arvostuksensa ja vaikutuksensa aikalaisiinsa nähden valtaisaa. Tämä hajanaisuus on kuitenkin syytä pitää alati mielessä, sillä kommentaattoreiden tulkinnat katkelmista ja kokonaiskuvan muodostaminen niistä on filosofisesti, kielitieteellisesti ja historiallisesti äärimmäisen haastavaa työtä.

Osittain fragmenttien suosiota voidaan selittää Herakleitoksen monitulkintaisuudellaan: esimerkiksi Herakleitoksen ajattelua tutkinut Charles H. Kahn (1979, 87) toteaa varsin osuvasti, kuinka vaivatta Herakleitoksen ajatukset taipuvat eri aikakausien ja filosofisten näkökantojen tarpeisiin[13]. Kahnin huomion sisäistäen on todettava, että tutkielmani ei rajauksensa takia pysty käsittelemään Herakleitoksen monitulkintaista ajattelua kattavimmalla mahdollisella tavalla, vaan lähestyy hänen hajanaisia fragmenttejaan lainkuuliaisuutta käsittelevästä kapeahkosta näkökulmasta. Tämä lähestymistapa ei

[12] Herakleitoksesta käsittelevissä moderneissa tulkinnoissa on usein painotettu luonnonfilosofiaa etiikan kustannuksella. Muun muassa David Sider (Sider 2013, 321-322) huomauttaa tarkkanäköisesti, kuinka valitettavan katoavaksi sivuhuomioksi Herakleitoksen moraalifilosofia ja ihmisten käytöksen tutkiminen on jäänyt kommentaarikirjallisuudessa.

[13] Joskin on sanottava, että monet muutkin kuin antiikin filosofit jakavat tämän historian rasitteen.

ainoastaan rajaa käsiteltävää aineistoa, vaan vaikuttaa lisäksi katkelmista ja kommentaareista tehtyihin tulkintoihin.

Vaikka ilmaisun monitulkintaisuus voi Herakleitoksen tapauksessa olla paikoin turhauttavaa, on varsin lohdullista huomata kuinka jo pelkkä pikainen tutustuminen säilyneisiin katkelmiin osoittaa niiden poikkeuksellisen vivahteikkuuden, viehättävän selvänäköisyyden, älyllisen haastavuuden ja ajallisen kaukaisuuden. Sivuhuomiona mainittakoon, että haastavuudestaan tunnettu Herakleitos ei fragmenteissaan ainoastaan kutsu lukijaansa ajattelemaan, vaan suorastaan vaatii sitä. Hän ei myöskään anna ajattelun ohjeita, vaan luottaa jaettuun inhimilliseen järkeen (Kahn 1979, 101).

Oma tulkintani Herakleitoksesta on rajattu yleisesti autenttisiksi tunnustettuihin fragmentteihin sekä niitä käsitteleviin tasokkaisiin kommentaareihin, joista käytän erityisesti filosofi Charles H. Kahnin teosta *Heraclitus of Ephesus* ja filologi Miroslav Marcovichin teosta *Heraclitus*. Työssäni tutkin, kuinka Herakleitos käsittelee lakeja sekä niiden alkuperää, merkitystä, noudattamista ja arvostusta. Viitatessani yksittäisiin Herakleitoksen fragmentteihin käytän sulkeisiin merkittyä Diels-Kranz numerointia (lyhennettynä DK.). Siteeratut fragmentit olen kääntänyt englannista suomeksi pääosin Charles H. Kahnin (1979) tai Miroslav Marcovichin (1967) englanninkielisten käännöstöiden pohjalta.

Käsittelyyn valitut fragmentit eivät todennäköisesti ole ainoita säilyneitä lakia ja oikeutta käsitteleviä fragmentteja, vaan pidän erittäin todennäköisenä, että Herakleitoksen moniselitteiseen ja monimutkaiseen ajatteluun syvän ammattimaisesti perehtynyt kielitaitoinen tutkija löytäisi säilyneistä teksteistä piileviä vivahteita, jotka eivät ikinä näyttäydy maallikolle. Säilyneiden tekstien ollessa poikkeuksellisen monitulkintaisia, leikkisiä ja haastavia, on kommentaarien painoarvo siis varsin merkittävä.

Filosofisessa perinteessä Herakleitosta käsitellään usein luonnonfilosofina unohtaen hänen verrattain hienostuneet näkemyksensä yhteiskunnan rakenteista ja etiikasta. Esimerkiksi Aristoteles käsittelee Herakleitosta eri teoksissaan: muun muassa vaikutusvaltaisessa *Metafysiikassa* hänet esitellään yhtenä niistä, jotka ensimmäisenä (luonnon)filosofoivat (*Metafysiikka*, 983b0-984a10).

Käsittelyyn valittujen fragmenttien perusteella vaikuttaa kuitenkin selvältä, ettei Herakleitos kaihda moraalifilosofiaa, normatiivisuutta, saati yhteiskunnallista kritiikkiä ajattelussaan. Esimerkiksi seuraava katkelma osoittaa vähintään sen, kuinka tärkeänä Herakleitos piti lakien ja niiden perustan käsittelyä.

> *” Selväjärkisinä (sōphronein) heidän on pidettävä kiinni siitä, mikä on kaikkien jakamaa, kuten kaupunki pitäytyy laissaan – ellei jopa tiukemmin. Sillä kaikkia ihmisten lakeja ravitsee yksi jumalallinen. Se vallitsee tahtonsa mukaan, riittää kaikille ja on enemmän kuin tarpeeksi. (Kahn 1979, 117 [DK.114], Oma suomennos Kahnin englanninkielisen käännöksen pohjalta)*

Katkelman aloittava sana ”selväjärkisinä” (*sōphronein*[14]) rajaa sen joukon, joka on kyvykäs toimimaan Herakleitoksen toivomalla tavalla ja fragmentin osa korostaa sitä, kuinka poliittinen osallistuminen on selväjärkisten ihmisten tärkein velvoite (Sider 2013, 331). Tämä joukko on yllättävän laaja kuten seuraavassa lainauksessa huomaamme:

> *”itsetuntemus (ginōskein) ja selväjärkisyys (sōphronein) kuuluvat kaikille” (Kahn 1979, 116 [DK.116] oma suomennos)*

Selväjärkisyyden ja itsetuntemuksen käsitteistä puhuessaan Herakleitos tekee aristokraattisiin aikalaisiinsa nähden merkittävän rohkean olettamuksen, siitä kuinka laajalle joukolle —toisin sanoen kaikille ihmisille — tämä laaja-alainen hyve, tai ainakin kyvykkyys siihen kuuluu (Kahn 1979, 116). Herakleitos ei aristokraattisesta taustastaan huolimatta aja vain (paikoin jopa halveksimansa) yläluokan etuja, saati ylenkatso köyhiä massoja (*hoi polloi*), vaan kokee kaikilla; sosiaalisesta statuksesta riippumatta olevan mahdollisuus älylliseen kehitykseen (Sider 2013, 323). Kommentaarit Kahn (1979, 179-180) ja Marcovich (1967, mm. 530; 535) spekuloivat myös Herakleitoksen yläluokkaisesta taustan ja Efesoksen historian vaikutuksesta hänen filosofiseen ajatteluunsa. Yläluokkaisuuden ja aristokraattisen

mentaliteetin vaikutuksien korostaminen vaikuttaa olevan kommentaarien piirissä yleistä: esimerkiksi Kahn (1979, 179) pitää Herakleitosta kiistattoman aristokraattissävytteisenä konservatiivisena ajattelijana, Marcovich(1967, mm. 530; 542)[15] puolestaan aristokraattisena poliittisena ajattelijana kuten myös W.K.C. Guthrie (1991, 410). Tätä kommentaarien luomaa taustaa vasten Herakleitoksen älyllisen kehittymisen mahdollisuuksia korostava ajattelu on erityisen huomionarvoista. Herakleitos ei kuitenkaan ole järin optimistinen sillä, vaikka itsetuntemuksen ja selväjärkisyyden tavoittaminen on kaikille mahdollista, vain harva onnistuu siinä (Kahn 1979, 116-117). Herakleitos käsittelee itsetuntemuksen ongelmia todeten fragmentissa DK.101, kuinka vaikeaa itsensä etsiminen on[16] (emt., 116, DK.101). Fragmentissa DK.2 hän puolestaan toteaa, kuinka useimmat eivät saavuta selväjärkisyyttä (emt., 101-102).

Pitäen mielessä edellä mainitut huomiot itsetuntemuksen ja selväjärkisyyden tavoittamisen vaikeudesta sekä Kahnin aristokraattissävytteisen toteamuksen siitä, kuinka kaikkien ihmisten ei voida olettaa tavoittavan niitä (emt., 117) voimme siirtyä eteenpäin tutkimaan tarkemmin sitä, kuinka Herakleitos näkee lait ja niiden noudattamisen sekä niiden taustalla vaikuttavan jumalaisen järjen, joka usein *logos* -käsitteeksi käännetään.

3.2.1 *Logos* ja lainkuuliaisuus

Herakleitokseen verrattuna myöhempien stoalaisten käsitys *logoksesta* on varsin erilainen: he käsittivät *logoksen* itsessään olemassa olevaan maailmaa ohjaavaan järkeen (Kahn 1979, 102). Herakleitoksella ei kuitenkaan Kahnin (1979, 101) mukaan ole mielessä mitään näin suureellista metafyysistä oletusta, vaan käsitellessään *logosta* kaupuinkivaltion (*poliksen)* yhteydessä hän viittaa kaikkien ihmisten ymmärrettävissä oleviin kaupunkivaltion yhteisiin tavoitteisiin tai yhteiseen hyvään. Kyseessä vaikuttaa siis olevan jaettu järki, jolla on kiistattomia poliittisia, eettisiä ja muita käytännöllisiä ulottuvuuksia. *Logoksen* tarkka määritelmä vaihtelee Herakleitos-kommentaarista toiseen mutta seuraavat huomiot vaikuttavat olevan yleisten tulkintalinjojen mukaisia: *logos* on kaikkien ihmisten jakama ja

[15] Valitettavasti Marcovich kehystää Herakleitoksen poliittisen ajattelun aristokraattiseksi varsin olemattomin argumentein, kuten muun muassa Sider (2013, 330) on huomannut.
[16] Kyseessä on ilmeisesti sanaleikki, sillä useimmin muita etsitään. Tällä viitataan uskoakseni myös klassiseen arkaaiseen viisauteen ”tunne itsesi”

ihmisten lakeja ravitseva yleinen periaate (emt., 117 [DK.114]), joka on objektiivisesti olemassa, yksittäiset asiat toiseen kytkevä ja maailmaan vaikuttava (Marcovich, 1967, 113; 117). *Logos* on ajaton ja on kaikkien maailman luonteen tunnistavien ihmisten käsitettävissä (Graham 2015).

Marcovich tulkitsee *logoksen* tavoittaneiden harvalukuisen[17] joukon jakavan yhtenevän monistisen maailmankuvan (Marcovich 1967, 117), jossa *logos* muodostaa heidän maailmankuvansa sekä ohjaa heidän käytännöllisiä toimiaan (emt., 118). Myös Kahn korostaa Herakleitoksen *logos*-ajattelun käytännöllisyyttä painottamalla, kuinka kyseessä ei niinkään ole (moderni) tapa ymmärtää metafyysinen ymmärrys teoreettisena tai kognitiivisena saavutuksena; vaan pikemminkin olennaisesti toimintaan ja intentioihin liittyvänä pragmaattisena toimintana (Kahn 1979, 110). Herakleitoksen metafysiikka ei siis palvele ensisijaisesti tiedollisia intressejä, vaan pikemminkin elämään olennaisesti liittyviä käytännöllisiä intressejä.

Sivuhuomiona mainittakoon, että usein Herakleitoksen ajattelua käsitellessä esille nostetut tulimetafora tai ikuinen muutos[18] eivät Marcovichin mukaan liity *logokseen*, vaan *logos* on Herakleitokselle metafyysinen oletus ilmiömaailman taustalla vaikuttavasta yleisestä periaatteesta, jota ei tule missään tapauksessa sekoittaa hänen luontoa koskeviin tarkasteluihinsa (*phusis*) (emt., 117)[19]. Herakleitoksen voidaan siis sanoa operoivan vähintään kolmella eri tasolla: yhteiskunnallis-eettisellä (/sosiaalisella), metafyysisellä ja fyysisellä. Näistä kolmesta tasosta kaksi ensimmäistä on tämän tutkielman kannalta keskeisiä, joskin Herakleitoksen pysyväluonteinen *phusis*-käsite on myöhempien sofististen ajatteluperinteiden kannalta olennainen termi: erityisesti rinnastettuna alati muuttuvaan *nomokseen*.

[17] Ei ole syytä olettaa ihmisten älynlahjoihin epäluuloisesti suhtautuneen Herakleitoksen uskoneen kaikkien kykenevän saavuttamaan ymmärrystä *logoksesta* (Graham 2015)
[18] Näiden kahden ontologisen kannan yhtäaikainen hyväksyminen on kiehtovan ristiriitaista, kuten esimerkiksi Daniel Graham osoittaa (2015 [D36]).
[19] Myöhemmässä kreikkalaisessa filosofiassa Platon esittelee *Gorgias*-dialogissa sofisti Kallikleen suulla sofistiselle ajattelulle tyypillisen luonto (*phusis*) – konventiot (*nomos*) jaottelun, jossa *nomos* nähdään pikemminkin sosiaalisena konstruktiona, kuin jumalallisen oikeuden maallisena versiona (Barney 2017).

Ymmärryksemme kartuttua siitä, mitä Herakleitos tarkoittaa puhuessaan sosiaalista todellisuuttamme (toivottavasti) jäsentävästä *logoksesta* voimme siirtyä tutkimaan sitä, millaisia mahdollisuuksia ja seurauksia tällä kiehtovalla käsitteellä onkaan. Charles Kahn toteaa melko itsestään selvästi, kuinka Herakleitoksen mainitsema ”ihmisten lakeja ravitseva jumalallinen laki” (*logos*) on jotain, jonka ei ole syytä olettaa olevan sama asia kuin kaupunkivaltion lait ja tavat (*nomos)* (emt., 117). Edellisen rinnastuksen perusteella olisikin varsin erikoista, jos Herakleitos ajattelisi ihmisten lakien ja tapojen olevan luonteeltaan ikuisia ja muuttumattomia[20], sillä vain se, että jokin saa ravintonsa jumalallisesta, ei tee siitä ikuista ja kumoutumatonta. Tämä jako ihmisten- ja jumalien lakiin on nähdäkseni keskeinen tutkimuksessani käsiteltävälle lainkuuliaisuuden käsitteelle. Jako muistuttaa monilta osin aikaisemmin käsiteltyä *Antigone*-näytelmän oikeusfilosofista jännitettä, jossa Antigonen arvostelmia ja toimintaa ohjaavat ikuiset jumalalliset lait ovat vastoin kaupunkivaltion lakeja ja tapoja. On kuitenkin pidettävä mielessä, että lakien ja tapojen sopimuksenvaraisuus ei tietenkään itsessään tarkoita sitä, että ihmisten lait ja tavat (*nomos)* olisivat vähäarvoisia, eikä Herakleitos tällaiseen karkean yksinkertaiseen tulkintaan sorru, vaan ymmärtää varsin hyvin jaetun perinteen ja ”yleisjärjen” (common sense) arvon (Marcovich 1967, 93).

Herakleitoksen fragmentissa piilevä huomio jumalallisesta kumpuavasta jumalaisen oikeustajun ja *nomoksen* erosta on nähdäkseni nykylukijalle varsin helppotajuinen: osittain siksi, että ajatus on helposti rinnastettavissa modernin luonnonoikeusajattelun kanssa, jota luonnehtii erityisesti käsitys siitä, että jaettu oikeustaju on yleisinhimillistä (Murphy 2019). Luonnonoikeutta koskevaa keskustelua ei tutkielmassani kuitenkaan tarkemmin käsitellä. Laista, tavoista sekä niiden noudattamisesta puhuessaan Herakleitos ei ole yksioikoinen, vaan tunnistaa useita niihin liittyviä ongelmia: erityisesti yksityiseen moraaliajatteluun liittyviä ongelmia. Onkin mielenkiintoista pohtia Antigoneen kaltaisten hahmojen toimintaa alla olevan sitaatin valossa:

”Vaikka logos on jaettu (xunos) useimmat elävät ikään kuin heidän harkintakykynsä (phrónēsis) olisi yksityisomaisuutta. (Kahn 1979, 101 [DK.2] Oma suomennos)”

[20] Siderin (330-331) tulkinta tukee tätä näkemystä.

Kahnin Herakleitos-tulkinnan mukaan on erityisen vaarallista, jos yksilöllinen; siis ei yhteinen käytännöllinen viisaus (*phrónēsis*)[21] erheellisesti yhdistetään aikaisemmin käsiteltyyn yleisinhimilliseen tervejärkisyyteen (*sōphronein*) (emt., 117-118). Nähdäkseni vaarana on siis se, että Herakleitoksen (DK.2) ja Kahnin kritisoima yksilöllinen ajattelu kääntyy pois jaetusta yleishyödyllisestä selväjärkisyydestä muuttuen pääosin yksilöä lyhyellä aikavälillä palvelevaksi tarkoitushakuiseksi järkeilyksi. Tällainen järki on jotain, joka tuskin palvelee yleisiä tavoitteita tai yleistä hyvää ja sen voidaankin olettaa olevan jonkinlainen egoismista, ahneudesta (*pleoneksia*) tai kenties kyvyttömyydestä kumpuava ymmärtämättömyys tai poiskääntyminen *logoksesta*. Yksityisajattelun vaarojen tunnustaminen ei kuitenkaan tarkoita yksityisajattelun vähättelyä. Esimerkiksi Sider (2013, 333) toteaa, kuinka Herakleitos patistaa jokaista käyttämään omaa *logostaan* (joka tässä tapauksessa käännetään selväjärkisyydeksi) tunnistaakseen laajemman yleisinhimillisen *logoksen.* Monesti yleinen järki ja jokin yksityinen vaisto saatetaan asettaa vastakkain mutta Sider tulkitsee Herakleitoksen mielenkiintoisesti ajattelevan, että selväjärkisyys (siis pääasiallisesti yksityinen tapa ajatella) ja yleinen järki ovat tiiviisti yhteydessä toisiinsa.

Tunnistamalla jaetun *logoksen* voi retorisesti lahjakas yksilö oikeutetusti vaikuttaa poliittisin keinoin kaupunkivaltion asioihin, sillä tästä laajasta *logoksesta* seuraavasta eettisessä ja poliittisessa järjestyksessä parhain henkilö on vakuuttavin ja vakuuttavin puolestaan on hän, jota tulee kuunnella (emt., 330). Voimme esimerkiksi kuvitella Herakleitoksen ajattelun hengessä tilanteen, jossa jaettua *logosta* tehokkaasti hyödyntävä lahjakas puhuja voi sanoillaan muuttaa kaupunkivaltion lakeja ja tapoja valitsemillaan osa-alueilla. Yksilön, *poliksen* ja *logoksen* keskinäisiin suhteisiin palaamme tämän luvun loppupuolella.

Vaikka Kahn lähestyy käytännöllisen viisauden ja selväjärkisyyden erottelua Herakleitos-tulkintojen sisäisen koherenttiuden näkökulmasta (Kahn 1979, 117-118) on mielestäni käytännöllisen viisauden (*phrónēsis*) ja selväjärkisyyden (*sōphronein*) eron ymmärtäminen yleisesti hyödyllinen – tai vähintään mielenkiintoinen – tavoite, joka auttaa meitä paremmin tutkimaan lainkuuliaisuuteen liittyviä kysymyksiä niin antiikin kuin myös nykyajan kontekstissa. Voimme esimerkiksi kysyä kriittisesti lainkuuliaisuuteen suhtautuvassa

[21] Noin sata vuotta myöhemmin Aristoteles tekee *Nikomakhoksen etiikan* selitykset laatineen Simo Knuuttilan mukaan jaon *phrónēsiksen* kahden eri muodon välillä. Nämä kaksi muotoa ovat valtiollinen ja yksityinen käytännöllinen järki (*Nikomakhoksen etiikka*, 244)

hengessä, kuinka perustellusti omaan harkintakykyynsä nojaava yksilö voi asettautua vastoin yleistä käytäntöä, joka usein selväjärkisyyteen yhdistetään?[22] Kysymys on tärkeä, sillä parempaa käsitteiden ymmärrystä tavoitellessamme emme uskoakseni halua rajata käytännöllisen viisauden (*phrónēsis)* piiriä tarpeettomasti, saati suhtautua siihen vähättelevästi. Seuraavassa tutkimukseni kannalta keskeisessä fragmentissa selväjärkisyys kytketään lakien ja tapojen puolustamiseen tavalla, jolla on uskoakseni filosofisesti kauaskantoisia seurauksia:

"Ihmisten (dēmos) on taisteltava lakiensa (nomos) puolesta kuten kaupunginmuuriensa puolesta" (Kahn 1979, 179 [DK.44] Oma käännös)

Kuten edellä käy ilmi, Herakleitos rinnastaa kaupunkivaltion lait, joita jumalallinen laki (*logos*) ravitsee [DK.114] ja kaupunkivaltiota ulkopuoliselta väkivallalta suojelevan kaupunginmuurin toisiinsa.[23] Kahnin ja Marcovichin tulkinnat ovat tästä asiasta yhteneviä: molemmat näkevät Herakleitoksen ymmärtävän lakien ja järjestyksen roolin instrumentaalisena yhteiskuntarauhan turvaajana ja mielivaltaisen väkivallan ehkäisijänä (Kahn 1979, 180; Marcovich 1967, 535). Kommentaattorit Kahn (1979, 179) ja Marcovich (1967, 534) tulkitsevat Herakleitoksen näkevän *nomoksen* turvaavan julkisen elämän mahdollisuuden ja antavan heikoille turvaa vahvojen mielivaltaa vastaan: oli kyseessä sitten mielivaltainen (nöyryyttävä) väkivalta (*hubris*), ryöstely tai tyrannia. Lait ja tavat suojaavat siis kaupunkivaltiota sisäisiltä uhilta, aivan kuten kaupunginmuurit ulkopuolisilta uhilta (Kahn 1979, 179). Vaikka Herakleitoksen ajatukset lakien ja tapojen arvosta voivat

[22] Tämä yksilön moraalisen vastuun kannalta keskeinen kysymys vaatii tietenkin filosofisessa perinteessä tuekseen useita erilaisia selvennyksiä ja perusteluja. Perinteisen käsitteenmäärittelyn suorittamisen jälkeen tulisi esimerkiksi selventää sitä, ovatko yksityinen harkintakyky ja yleinen selväjärkisyys keskenään vertailukelpoisia. Tähän perustavaan kysymykseen liittyy myös huomio siitä, kuinka voimme perustellusti erottaa käytännöllisiin syihin perustuvan arvostelman yleisestä selväjärkisyyteen perustuvasta arvostelmasta. Jos erottelu on mielekkäällä tavalla mahdollinen, niin lienee syytä kysyä kuinka paljon edellä mainittuja käytännön syitä voidaan painottaa yleisen selväjärkisyyden kustannuksella?

[23] Sivuhuomiona mainittakoon, että vertauksen painokkuutta lisää, jos tiedostamme sodan uhan kouriintuntuvuuden kyseisen ajan kaupunkivaltioille. Herakleitoksen arvostus *nomosta* kohtaan näkyy erityisesti seuraavassa fragmentissa, josta voidaan nähdä hänen arvostavan suuresti lakien ja tapojen tuomaa turvaa ja vakautta, sillä niiden puutteesta seuraava hävitys on verrannollinen kaupungin hävittävään suurpaloon, ellei jopa pahempaan:

"Mielivaltainen väkivalta (hubris) on sammutettava nopeammin kuin tulipalo", (Kahn 1979, 241; Marcovich 1967, 532 [DK.43] oma suomennos).

pikaisesti katsottuna vaikuttaa melko perinteisiltä, niin piilee niissä uskoakseni sisäänrakennettu elementti, joka on ajalleen erityisen radikaali.

Tämän tutkimuksen kannalta erityisen merkittävää on Kahnin johdonmukainen ja osuva huomio, siitä kuinka *nomoksen* arvostus ja puolustus ei edellisen fragmentin perusteella ole Herakleitokselle niinkään jumalallinen velvoite tai jaetun oikeustajun sanelema pakko, vaan pikemminkin asukkaiden (*dēmos*) jakama rationaalinen intressi[24] puolustaa heille hyödyllisten tai jopa elintärkeiden lakien ja tapojen olemassaoloa (emt., 179).[25] Tämä tulkinta on myös linjassa Kahnin logos-tulkinnan kanssa (emt., 101). Nähdäkseni Kahn ja Marcovich eivät juurikaan käsittele (muun muassa edellä mainittuja) Herakleitoksen yhteiskunnallisen ajattelun seurauksia, vaikka lähes yhteen ääneen toteavat Herakleitoksen tunnustavan *nomoksen* arvon ihmisten fyysisen turvallisuuden takaajana (DK.44), kuten myös näkevän ihmisten lakien ja tapojen saavan ”ravintonsa” (siis metafyysisen tukensa) jumalaisesta laista (siis *logoksesta*) (DK.144).

Jos aikaisemmin esitettyyn Kahnin huomioon (sekä sitä tukeviin Marcovichin näkemyksiin) on uskominen, niin rationaalisesta perusteltuihin, hyvinvointiin olennaisesti liittyviin käytännön intresseihin pohjaava lakien ja tapojen puolustaminen on keskeinen huomio käsiteltävänä olevan lainkuuliaisuuden kannalta. Asettaahan se *nomoksen*, siis kaupunkivaltion lait ja tavat, alttiiksi purevalle sisäiselle kritiikille, jossa arvostelukriteereinä toimivat ennen kaikkea edellä mainitut pragmaattiset syyt. Nämä pragmaattiset syyt puolestaan kumpuavat Herakleitoksen korostamasta *logoksesta* (emt., 101), johon ”tarttumalla” selväjärkiset ihmiset voivat ymmärtää ympäröivää todellisuuttaan ja muuttaa toimintaansa parempaan suuntaan. Tässä ajattelutavassa vastakkain asettuvat aikaisemmin käsitelty hesiodoslainen moraaliajattelu, jossa oikeus samaistetaan kuuliaisuutena *nomokselle* (Barney 2017, kpl 2) ja Herakleitoksen moraalifilosofia, jossa oikeus on suurpiirteisesti ilmaistuna selväjärkisen ajattelun avulla saavutettu hyvinvointia edistävä toimenpide.

[24] Kahnin ja Marcovichin teoksissa jää selventämättä se, onko kyseessä käytännöllisen viisauden (phrónēsis) vai selväjärkisyyden (*sōphronein*) sanelema (rationaalinen) intressi. Kaupunkivaltion kaltaisen kontekstin huomioiden on kuitenkin syytä olettaa Herakleitoksen painottavan ensisijaisesti *logoksen* tunnustavaa yleisinhimillistä selväjärkisyyttä *nomoksen* yleishyödyllisen arvon tunnustamisessa.

Kyseessä on perusteltu vastakkainasettelu, sillä laajalti luettu ja tunnettu Hesiodos oli Herakleitoksen aikalaisille näkyvä moraaliauktoriteetti, jonka ajattelun Herakleitoksen voidaan olettaa tunteneen. Kritisoipa Herakleitos jopa Hesiodoksen ajattelua eksplisiittisesti fragmentissa DK. 40 toteamalla, kuinka kaikkien oppineiden kreikkalaisten tuntema runoilija ja merkkihenkilö Hesiodos ei oppineisuudestaan huolimatta saavuttanut ymmärrystä (*noos*) (Kahn 1979, 108). Tähän samaan kriittiseen huomioon viitataan myös fragmentissa DK. 57, jossa huomioidaan Hesiodoksen vaikutusvalta mutta kyseenalaistetaan hänen filosofinen ymmärryksensä.

Ivatessaan moraaliauktoriteetti Hesiodoksen älynlahjoja iskee Herakleitoksen kritiikki vastoin aikalaistensa perusarvoja. Voimme siis Herakleitoksen illuusioita kaihtavan ajattelun hengessä kysyä seuraavaa: onko syytä taistella hyödyttömien lakien ja tapojen puolesta; eikö tarpeettomien muurien puolustus ole pahimmanlaatuista haaskausta – ellei jopa *logoksen* ylenkatsomista?[26] Tässä tutkimuksessa käsiteltävän lainkuuliaisuuden kannalta tämä kysymys voidaan muuttaa muotoon: onko suotavampaa seurata hesiodislaista moraaliajattelun korostamaa *nomosta* vai Herakleitoksen vaalimaa *logosta*?

Nämä Kahnin Herakleitos-tulkinnan kanssa johdonmukaiset *nomoksen* kyseenalaistavat kriittiset huomiot ovat yksinkertaisuudestaan huolimatta suorastaan moderneja; ja ajalleen jopa vallankumouksellisia. Asettamalla *nomoksen* alisteiseksi käytännöllisyydelle ja jaetulle oikeustajulle Herakleitos asettuu filosofiassaan vastoin perikreikkalaista ajattelua, jossa *nomos* ja oikeus (*dike*) samaistetaan toisiinsa (Barney, 2017). Herakleitoksen filosofia vaikuttaa siis sisältävän filosofisen mahdollisuuden varsin purevaan poliittiseen kritiikkiin, jossa edellä mainitut käytännöllisyys ja jaettu oikeustaju toimivat painavina argumentteina *nomoksen* muuttamisen puolesta. Muun muassa Herakleitoksen tekemä käsitteellinen eronteko *nomoksen* ja oikeuden on yksi lukuisista ehdoista (poliittiselle) ajattelulle, jossa vallitsevia yhteiskunnallisia oloja voidaan filosofisesti kestävällä analysoida, kritisoida ja muuttaa.

[26] Sivuhuomiona todettakoon, että Kahnin tulkintaan (uskoakseni tahattomasti) sisäänrakennettua käytännöllisyyteen nojaavaa kritiikkiä olisi vaikea soveltaa, jos Herakleitos toteaisi *nomoksen* olevan jumalaista sen sijaan, että toteaisi sen saavan ravintonsa jumalaisesta (*logoksesta*). Ero on merkittävä, sillä ”ravitsee” viittaa epäsuoraan yhteyteen, joka on altis ravittavan yhteisön moninaiselle tulkinnalle, väärinymmärtämiselle ja valheellisuudelle, kuten Herakleitos laajalti tunnistaa (Kahn 1979, 99-100; Marcovich 1967, 484 [DK.102]).

Herakleitos ei siis edellä mainitun perusteella näytä suuresti arvostavan perinteitä, tapoja ja tottumuksia. Symbolisten auktoriteettien lisäksi hänen epäluulonsa ihmisten hierarkioita kohtaan kohtaan näkyy myös hänen tavassaan antaa aikansa parhaimmistona nähtyjen aristokraattien kuulla kunniansa parjaamalla heitä kyvyttömiksi typeryksiksi (Sider 2013, 323 [DK.121]). Aikaisempien hesiodoslaista ajattelua vastoin käyvien fragmenttien perusteella Herakleitoksen ajattelun voidaan kuitenkin sanoa vastustavan jyrkästi kantaa, joka oikeusfilosofiassa tunnetaan konventionalismina: siis ajatteluna, jossa oikeudenmukaista yhteisössä on se, mitä yhteisön lait määräävät (Barney 2017, 2)[27]. Herakleitos ei tyylilleen uskollisesti taivu lapsenomaisen yksiselitteisen yksinkertaisiin ajatusrakenteisiin, vaan toteaa seuraavaa:

Laki on sekin, että noudattaa yhden tahtoa (Herakleitos 1971, 18 & Marcovich 1967, 104 [DK.33])

Fragmentin yksilöä painottava tulkinta mahdollistaa (yksilön) terveeseen järkeen perustuvan yhteiskunnalliseettisen toiminnan Herakleitoksen ajattelussa. Fragmentti vaikuttaa nojaavan enemmän Homeroksen kuin Hesiodoksen suuntaan, sillä kukapa olisikaan parempi suostuttelemaan kuin edellä käsitelty homeerinen ”sanojen puhuja ja tekojen tekijä”. Avoimeksi kysymykseksi jääköön se, miten edellä mainittu fragmentti suhtautuu yksilöiden harjoittamaan hirmuvaltaan.

Yksilöä korostava fragmentti vaatii perustakseen ymmärryksen hesiodoslaisesta ja homeerisesta eettisestä ajattelusta sekä Herakleitoksen filosofiasta – ymmärryksen, jonka olemme toivottavasti saavuttaneet tutkimalla runoilijoiden näkemyksiä, Herakleitos *logos*-käsityksen ja *nomoksen* suhdetta, sekä lakien käytännöllistä roolia korostavaa näkökulmaa. Kahn tiivistää edellä mainitun fragmentin taustalla vaikuttavan ajatuksen (ja samalla Herakleitoksen poliittisen teorian) seuraavasti: ”laki on jaettu; jaettua on ajattelu; tervejärkinen ajattelu on viisautta; viisaus on ykseys ja kosmisen suunnitelman tunnistaminen” (Kahn 1979, 181). ”Täten on laki seurata yhtenäistä suunnitelmaa, vaikka se olisi yhden ihmisen esittämä ” (emt., 181)[28]. Kahn tulkitsee Herakleitoksen korostavan tässä

[27]Aikaisemmin esitelty Antigone-näytelmän tyranni Kreon on nähdäkseni erinomainen esimerkki konventionalistisen ajattelusta.

[28] Alkuperäinen teksti (jossa esiintyvät roomalaiset numerot viittaavat Kahnin teoksen sisäiseen jaotteluun): ”*law is what is common (XXX, LXV); what is common is thinking (XXXI); sound thinking is wisdom (XXXII);*

fragmentissa ihmisen ymmärryksen ja arviointikyvyn (*gnṓmē*) roolia päätöksenteossa eikä niinkään henkilön yhteiskunnallisen aseman merkitystä (emt., 180-181).

Toisaalta Kahn huomauttaa, että Herakleitoksen (todennäköisesti tarkoituksellisen) monitulkintaisuuden ja sanallisen leikkisyyden tähden on mahdollista tulkita ”yhden tahto” viittauksena myös yleiseen periaatteeseen, siis *logokseen* (emt., 181). Nähdäkseni nämä kaksi tulkintaa: yksilö tai *logos* eivät kuitenkaan ole ristiriidassa keskenään. *Logos* vaatinee ihmisiä voidakseen manifestoitua poliittisessa toiminnassa ja hyvin hallitsevat ihmiset (siis ne, joita Herakleitos halunnee em. fragmentin perusteella kuunneltavan) puolestaan tarvitsevat *logosta* hallitakseen hyvin.

Valitettavasti Herakleitos ja käyttämäni kommentaarit eivät ole ottaneet kantaa siihen, miten *logos* ”tulee maailmaan” tai miten ihminen tarkalleen ottaen pääsee siihen käsiksi. Sider kuitenkin toteaa osuvasti, kuinka Herakleitos suorastaan vaatii ihmisten käyttävän omaa selväjärkisyyttään tunnistaakseen ulkoisen *logoksen* (Sider 2013, 330). Logoksen saavuttaminen ei siis tapahdu ilman suotuisina nähtyjen ja jossain määrin harvinaisten älyllisten ominaisuuksien hyödyntämistä.

Lainkuuliaisuus ei aikaisemmin esitettyjen näkemysten perusteella ole Herakleitokselle lakien orjallista tottelevaisuutta, vaan monitahoinen, *logokseen* pohjaava prosessi, jossa *nomoksen* lait voidaan yksilön järjen niin velvoittaessa sivuuttaa tai yhteisön toimesta muuttaa. Herakleitos ei siis ota lakeja annettuna, kuten Hesiodos tekee tai painota tottelevaisuutta, kuten seuraavissa luvuissa huomaamme Platonin ja Aristoteleen tekevän. Edellä käsiteltyjen fragmenttien pohjalta Herakleitoksen ajattelussa etualalle nousevat – hänelle tunnuksenomaisen monitulkintaisella tavalla – yhteisön etu, yksilö sekä yleisinhimillinen järjen sekoitus. Neuvotteleva asennoituminen politiikkaan on linjassa myös André Laksin ja Glenn W. Mostin Herakleitos-käännöksen kanssa, jossa nämä kaksi kommentaattoria toteavat Herakleitoksen pitävän politiikkaa yhtenä ihmiselämän tärkeimpänä asiana (Laks & Most 2016, 193). Politiikasta ja muista merkittävistä asioista puhuessamme moniäänisyys ja punnitseva ajattelu ovat puolestaan Herakleitokselle

wisdom is the one (CXVIII) and the recognition of the cosmic plan (LIV). Hence it is law to follow this unified plan, even when it is represented by the wisdom of a single man” (Kahn 1979, 181).

enemmän kuin toivottavia: ”*älkäämme olko tärkeimmistä asioista yhtä mieltä kepein perustein*” (Laks & Most 2016, 193 [DK.47] oma käännös em. kääntäjien pohjalta).

Aineiston pohjalta näyttää siis siltä, että Herakleitoksen *logokseen* pohjaava metafysiikka on latautunut sekä eettisesti että poliittisesti: myös Sider (2013, 333) tunnistaa tämän taipumuksen Herakleitoksen ajattelussa. Tämä poliittinen lataus on puolestaan huomattavan yksilöpainotteinen, sillä toisin kuin myöhemmin käsiteltävät Platon ja Aristoteles, ei Herakleitos nyrpistä nenäänsä (tervejärkisen) yksilön valinnoille, vaan on valmis radikaaleihinkin toimiin lakien ja tapojen muuttamiseksi, mikäli ne ovat *logoksen* mukaisia.

3.3 Platon ja lainkuuliaisuus

Toisin kuin Herakleitos, Platon ei kaihda ajattelussaan poliittisten teemojen eksplisiittistä käsittelyä, vaan tutkii oikeuteen, poliittiseen järjestykseen ja lakeihin liittyviä teemoja useista eri näkökulmista. Vaikka poliittiset teemat ovat mukana useissa – ellei jopa kaikissa – Platonin teoksissa, on syytä huomioida, että nykytutkimuksessa on yleisesti hyväksyttyä, että eri teokset kirjoitettu eri näkökulmista, eikä niistä välttämättä muodostu yhtenäistä tai ristiriidatonta kokonaiskuvaa. Täten ei ole syytä olettaa kaikkien Platonin teosten olevan yhteensopivia. Tämä ajattelun muuttuminen on erityisen selvää vertaillessamme kahta lainkuuliaisuutta käsittelevän tutkielmani kannalta olennaista teosta: *Valtiota* ja *Lakeja*. Molemmat dialogit ottavat eksplisiittisesti kantaa lakeihin, oikeuteen ja siihen, miten yksilön tulisi lait elämässään kohdata. Platon käsittelee lakien noudattamista myös muissa dialogeissaan.

Vaikka useat Platonin teokset, kuten muun muassa edellä mainitut *Valtio* ja *Lait,* kiertyvät oikeutta ja oikeudenmukaisuutta käsittelevien kysymysten ympärille[29], ei Platonia kuitenkaan voida filosofi Julia Annasin mukaan kutsua oikeusfilosofiksi (Annas 2017, 1). Annas (emt., 1) toteaakin lyhyesti Platonin kirjoittaneen aikana, jolloin ammattimaista

[29] Esimerkiksi varhaisdialogi *Kritonissa* Sokrateen kuolemantuomion odotus toimii taustatarinana keskustelulle lakien noudattamisesta. *Kritonin* tarkempi analyysi jääköön kuitenkin toisiin tutkimuksiin, sillä tutkimuksessani vertailen *Valtiota* ja *Lakeja*, jotka nähdäkseni muodostavat luontevan jatkumon Platonin ajattelussa.

oikeusoppineisuutta ei ollut, eikä täten ollut myöskään ammattimaista lainopillista ajattelua. Ammattimaisen lainoppineisuuden puute ei toki tarkoita oikeusajattelun puuttumista, sillä kuten aikaisemmin huomasimme, oli antiikissa oikeuteen ja siihen mitä suorimmin kytkeytyvän moraalin käsittely laaja-alaista niin taiteessa kuin filosofiassakin[30]. Tulemme myöhemmin tekstissä huomaamaan, että Platon näkee oikeuden ja moraalifilosofian yhteyden, kuten myös sen, mitä hän kirjoitti lainkuuliaisuudesta. Työssäni käsiteltävät aiheet rajautuvat dialogeissa *Valtio* ja *Lait*- käsiteltyyn lainkuuliaisuuden teemaan sekä siihen olennaisesti liittyviin ilmiöihin.

Lait-dialogia varhaisempi *Valtio*-dialogi käsittelee lakeja ja lainsäädäntöä laajasti. Teoksessa hahmoteltavan hyveellisten ammattihallitsijoiden hallitseman, yhteisöllisyyttä painottavan onnellisen ideaaliyhteisö Kallipoliksen oletettiin perustuvan lakiin ja järjestykseen (Annas 2017, 1). *Valtiossa* kehitettävä Kallipolis, kuten myös Platonin myöhäistuotantoa edustavan *Lait*-dialogin ideaaliyhteisö nimeltä Magnesia ovat molemmat rakenteeltaan ideaalisia: tekniikat, ratkaisut ja periaatteet, joita niihin sovelletaan ovat tarkoitettu käytettäväksi vain ideaalisissa tilanteissa (emt., 11) ja ovat toimivia vain sellaisissa. Molemmat dialogit kuvaavat sitä mihin poliittisten järjestelyiden tulisi pyrkiä, joten olisi erheellistä (kummallisesta puhumattakaan) lukea *Valtiota* ja/tai *Lakeja* valikoiden: poimien niistä ratkaisuja yksittäisiin yhteiskunnallisiin ongelmiin. Tällöin sulkisimme silmämme siltä, mitä kaikkea Platon olettaa ideaalisen yhteisön taustaehdoiksi. Ennen näiden ehtojen käsittelyä tutkimme kuitenkin lyhyesti sitä, mitä Platon ajatteli *Valtio*-dialogissaan laista.

Lakien keskeisyyden kannalta on kuvaavaa, kuinka Sokrates ja hänen keskustelukumppaninsa pitävät itseään *Valtio*-dialogissa lainsäätäjinä ja päästessään yhteisymmärrykseen jonkin instituution tärkeydestä he alkavat välittömästi laatia sen tueksi lakeja ja säädöksiä – ilman erityisiä perusteita (Annas 2017, 2). Näiden lakien kirjo on valtaisa: ne kattavat niin oikeana pidetyn rakastamisen säätelyn (*Valtio*, 403a-403c), kuin lasten kasvatuksenkin (*Valtio*, 424e8-10). Laaja-alaisuudestaan huolimatta näiden säädösten tarkoitus ei ole olla kaikkia inhimillisiä toimia säätelevä, vaan niiden tehtävänä on

[30] Tämän ajattelun historialliset juuret yltävät paljon Platonia sekä edellä käsiteltyjä Sofoklesta ja Herakleitosta syvemmälle historiaan, kuten huomasimme Hesiodoksen ja Homeroksen vaikutusvaltaisia ajatuksia tutkiessamme.

pikemminkin mahdollistaa hyveiden ohjaama rauhanomainen ja hyvä elämä kaupunkivaltiossa (Annas 2017, 1-3): niiden tarkoituksena on ikään kuin tarjota oikeudellinen ja moraalinen pohja, josta käsin oikean kasvatuksen saaneet oikeamieliset voivat jatkaa *poliksensa* jatkokehitystä. Platon toteaa tämän eksplisiittisesti kirjoittaessaan, kuinka *agoran* (julkisen tilan) asioiden säätely (esim. liikesopimukset, solvaukset, pahoinpitelyt ja kauppamaksujen asettamiset) olisi tarpeetonta (*Valtio*, 425c11-425e1). Annasin (2017, 3) mukaan nämä ”pieniin lakeihin” liittyvät lainsäädännölliset prosessit ovat Platonin *Valtio*-dialogissa asioita, joihin Kallipoliksen hyveellisiksi kasvatetut kansalaiset ovat kykeneviä itsenäisesti

Vaikka laki ei ole Kallipoliksessa kaikenkattava, on siihen liittyvä moraalikasvatus erittäin monialaista: esimerkiksi lasten leikkien tulee olla lain hengen mukaisia (emt., 2), sillä ”*elleivät leikit noudata lakia eivätkä lapset myöskään, ei heistä voi kasvaa lainkuuliaisia ja arvokkaita miehiä*” (*Valtio*, 424e8-10). Lainkuuliaisuus (*eunomia*) on siis Kallipoliksen kansalaisille hyveistä keskeisin. Lakien noudattamisen olennaisuutta Platonin ajattelussa auttaa ymmärtämään hänen näkemyksensä oikeudenmukaisuuden keskeisestä roolista ihmissielussa. Ihmissielussa oikeudenmukaisuus (kuten Platon sen määrittelee) ei ole vain yksi hyve muiden joukossa, vaan sen rooli on olla kolmiosaista sielua[31] yhdistävä sekä harmonisoiva tekijä, joka hyveellisen ihmisen toimintaa ohjaavana periaatteena mahdollistaa muiden hyveiden toteutumisen (Barney 2017; Frede 2017). Platon yhdistää täten oikeudenmukaisuuden laajempaan kontekstiin: hän assosioi oikeudenmukaisuuden järjestykseksi sekä harmoniaksi ja vastavuoroisesti epäoikeudenmukaisuuden kaupunginosan/sielunosan kapinaksi ylempiarvoisia osia kohtaan (Frede 2017). Platon yhdistää oikeutta käsittelevässä filosofiassaan oikeudenmukaisuuden ja terveyden retorisesti vetoavalla tavalla toteamalla oikeudenmukaisuuden olevan sielun terveyttä sekä harmoniaa ja epäoikeudenmukaisuuden puolestaan sielun sairautta sekä epäjärjestystä (emt.).

Terveyden ympärille kietoutuva ajattelu toimii Platonilla eräänlaisena valaisevana analogiana. Tämän Platonin ymmärrettävän yhtäläistyksen hengessä voimmekin leikkisästi kysyä, kenen tervejärkisen voidaan edes kuvitella haluavan sielunsa tai kaupunkivaltion

[31] Platonin sieluopin kolme osaa ovat: järkisielu (*logistikon*), intosielu (*thymoeidēs*) ja himosielu (*epithymētikon*) (Frede 2017).

sairautta[32]? Oikeudenmukaisuuden keskeisyys näkyy myös myöhemmässä (muun muassa) Platonista inspiroituneessa filosofiassa. Esimerkiksi länsimaalaisessa ajattelussa vaikutusvaltaisen kardinaalihyveitä (viisaus, rohkeus, kohtuullisuus ja oikeudenmukaisuus) korostavan moraalifilosofisen ajattelun parissa oikeudenmukaisuus on hyveistä merkittävin. (emt.).

Tämän lainkuuliaisuutta käsittelevän tutkielman kannalta on mielenkiintoista kohdistaa katse *Valtiossa* käsiteltävään hyveiden ja erityisesti oikeudenmukaisuuden rappeutumiseen. *Valtion* kahdeksannessa ja yhdeksännessä luvuissa esitelty ihmisten hyveiden rappeutuminen johtaa erityisen epätoivottavana pidettyyn lain arvostuksen vähenemiseen ja alati kasvavaan lain noudattamattomuuteen (Annas 2017, 2). Voidaan siis sanoa, että Platonille (kuten Hesiodokselle vuosisatoja aikaisemmin) lainnoudattaminen assosioituu oikeudenmukaiseen käytökseen. Kansalaisten oletetaan myös suhtautuvan tietyllä tavoin lakiin ja lainkuuliaisuuteen: esimerkiksi Kallipoliksen sisäisen ja ulkoisen rauhan ylläpitämiseksi sotilaiden tulee saada suoranaista nautintoa lakien noudattamisesta (Frede 2017,). Tällöin on perusteltua uskoa lainnoudattamisesta tulevan sotilaille emotionaalinen tarve: siis syvempi ja merkityksellisempi motivaattori kuin moni ulkopuolinen käsky voisi koskaan olla. Syy Platonin haluun säädellä (muun muassa) asevoimien tunnemaailmaa lienee pääosin pragmaattinen: lakia orjallisesti noudattavat kansalaiset ovat ennalta-arvattavia ja ennen kaikkea lojaaleja lakien kirjoittajille — toisin sanoen hallitsevalle ihmisryhmälle. Lojaalius hallitsijoita kohtaan lienee erityisen arvokasta tehokkaaseen ja laaja-alaiseen väkivaltaan erikoistuneiden sotilaiden tapauksessa.

Hyveellisyyttä vaalivien ideaalisten lakien noudattaminen sekä kuuliaisuuden arvon korostaminen lienee yllätyksetöntä argumentointia Platonilta. Yllättävää puolestaan on, kuinka merkittävään arvoon Platon nostaa fiktiivisen Kallipoliksen tavat ja perinteet. Platon esimerkiksi haluaa Kallipoliksen opetusjärjestelmän läpikäyneiden kansalaisten noudattavan myös kirjoittamatonta lakia, siis kaupunkivaltion tapoja (Annas 2017, 3). Tämä argumentti vahvistaa entisestään yhteyttä Hesiodoksen ja Platonin moraaliajattelun välillä, joissa molemmissa *nomos* (tavat ja lait) samaistuvat oikeuteen. Platonin korostaessa

[32] Sielun ja kaupunkivaltion rinnastus on laajalti tunnettu osa *Valtio*-teoksen rakennetta (Brown 2017, johdanto)

nomosta mieleen nousee väistämättä kysymys hänen opettajansa, Sokrateen toimintavoista. Sokrateen kuolemantuomio ei tullut hänelle, saati muille ateenalaisille yllätyksenä, sillä tämän itsensä sosiaaliseksi paarmaksi julistaneen miehen silmäätekeviä ja vaikutusvaltaisia syvästi ärsyttänyt ja nöyryyttänyt käytös oli omiaan aikaansaamaan vastareaktion. Kuinka siis Sokrateen käytös voidaan perustella Valtion *nomos*-keskeisyyttä korostavasta näkökulmasta? Eräs mahdollinen ratkaisu on nojata Platonin itse eksplikoimaan ajatukseen siitä, että Kallipolis sääntöineen on ideaaliyhteisö, toisin kuin Sokrateen teloittanut Ateena. Siispä se, mikä on sopivaa täydellisessä Kallipoliksessa olisi vähintäänkin sopimatonta epätäydellisessä antiikin Ateenassa.

Vaikka Platon sitoutuu Hesiodoksen *nomos*-keskeiseen moraaliajatteluun, ei hän kiellä Homeroksen funktionaalisen ja hyveitä korostavan moraaliajattelun arvoa (Barney 2017)[33]. Moraalifilosofiassaan Platon luokin varsin kekseliäästi siltoja näiden kahden varsin eri moraalisia näkökulmia kannattavien runoilijoiden välille (aivan kuten Aristoteles tekee myöhemmin teoksissaan) (emt.). Barneyn mukaan koko *Valtio*-teoksen kattava hesiodosvaikutteinen argumentti oikeudenmukaisuudesta on yhteensovitettavissa homeerisen oikeuden vaatimusten kanssa; olettaen, että ymmärrämme oikein sen, mitä on Homeroksen vaatima menestyksekäs inhimillinen toiminta (emt.)

Platon ottaa annettuna sen, että Kallipoliksen kaltaisen ideaalisen hyveellisen kaupungin hyveelliset ihmiset ovat lainkuuliaisia, todeten kuinka hyveellisyys kehittyy lainkuuliaisuuden kautta (Annas 2017, 3). Päättelyn ilmeinen kehämäisyys (ts. hyveellisyys kehittyy lainkuuliaisuuden kautta, joka tekee ihmisistä hyveellisiä) hälvenee Platonin todetessa, että kansalaisten hyvä koulutus tuottaa hyveellisiä kansalaisia (emt., 3)[34]. Platon siis vaikuttaa ajattelevan tasokkaan koulutuksen tekevän kansalaisista hyveellisiä, mikä tekee heistä lainkuuliaisin. Lainkuuliaisuus puolestaan tekee ihmisistä entistä hyveellisempiä, sillä onhan lakien noudattaminen oikeudenmukaista — kuten aikaisemmin huomasimme. Vaikka Annas toteaa Platonin jättävän hyveellisyyden ja lainkuuliaisuuden

[33] Yleisesti ottaen Platonin suhde runoilijoihin, erityisesti Homerokseen on monimutkainen. Toisaalta hän tunnustaa Homeroksen arvon kreikkalaisen maailman opettajahahmona ja merkittävänä runoilijana mutta toisaalta taas pitää Homeroksen ja muiden runoilijoiden vaikutuksia usein haitallisina ja epätoivottavina. (Griswold 2016). Juopa filosofian ja taiteen välillä ulottunee huomattavasti Platonia kauemmas, sillä kuten hän itse toteaa ”filosofian ja runouden välinen riita on jo vanhaa perua” (*Valtio*, 607b5–6).

[34] Platon ei *Valtiossa* kerro, kuinka Kallipoliksen hyveellisen kansan hallitsijoista tulee hyveellisiä. Tuleeko heistä hyveellisiä tottelemalla hyveellistä lakia vai tuleeko heistä hyveellisiä tasokkaan opetuksensa takia (Annas 2017, 3)? Muna vai kana-asetelma tuottaa tässä tapauksessa merkittäviä filosofisia ongelmia lainsäätäjien (ts. hallitsijoiden) säätämien lakien erinomaisuuden kannalta.

keskinäisen suhteen selittämättä (emt., 3), ei mielestäni ole edellisen perusteella perusteetonta päätellä lainkuuliaisuuden olevan hyveistä keskeisimmän (oikeudenmukaisuuden) osana niin merkittävä, että sen vaaliminen on jo itsessään merkittävä askel kohti Platonin suuresti arvostamaa hyveellistä elämää. Toisin sanoen: jos hyvin koulutetut kansalaiset ovat lainkuuliaisia he päätyvät toiminnallaan vahvistamaan oikeudenmukaisuutta, joka hoitaa ja ylläpitää kaupunkivaltion ja sielun terveyttä (Platonin suosimaa terveysmetaforaa mukaillen).

Platon on edellisen perusteella ilmeisen kiinnostunut kaupunkivaltion hoitoon liittyvistä käytännön asioista eikä tämä kiinnostus osoittanut hiipumisen merkkejä iän myötä: kuten Platonin viimeiseksi teokseksi jäänyt *Lait*-dialogi osoittaa. Platonin poliittisen kiinnostuksen voidaan jopa sanoa kasvaneen siirryttäessä aikaisemmin kirjoitetusta Valtiosta myöhäiskauden *Lakeihin*. Richard Kraut (2017) toteaa, että *Lakien* kaltaisen tarkan ja laajan työn on voinut tuottaa vain henkilö, joka haluaa tarjota järjellä käsitettäviä parannusehdotuksia järjellä käsitettävään ja puutteelliseen maailmaan.

Lait-dialogia voidaankin pitää eräänlaisena jatkona *Valtiolle*, sillä molemmissa teoksissa Platon pyrkii hahmottelemaan onnellisten ja hyveellisten kansalaisten ideaaliyhteisön yleispiirteitä (Annas 2017, 4), joskin *Laeissa* käytännön kokemus sekä historiantuntemus näkyvät abstraktia ja ylhäältä johdettua *Valtiota* enemmän (emt., 10). *Lait*-dialogi alkaa kolmen vanhan miehen käymällä keskustelulla siitä, mitä lait ovat. Kysymystä ei esitä Sokrates, sillä Platonille poikkeuksellisesti Sokrates ei esiinny dialogissa, vaan polveilevaa ajatustenvaihtoa ideaalisen kaupunkivaltion ympärillä käyvät nimetön ateenalainen, spartalainen ja kreetalainen. Keskustelu painottuu valtaosin Magnesiaksi nimetyn kaupunkivaltion lainsäädännön ympärille. Hahmotellut lait eivät kuitenkaan käsittele jokapäiväisiä asioita, vaan ovat ideaalisia lakeja ihmisille, jotka elävät hyveellistä ja siksi onnellista elämää (emt., 4)[35].

[35] Vaikka Platon esittelee ideaalivaltio Magnesian lakeja mitä kattavimmalla tavalla, ei tästä voida Julia Annasin mukaan päätellä sitä, että esitellyt näkemykset olisivat kaikkien kaupunkivaltioiden kannalta ideaalisia (Annas 2017, 10). Annas (emt., 10) tulkitsee *Lakien* olevan ensisijaisesti dialogi – siis keskustelu eri näkemysten välillä – jolloin lopputulema tulisi ensisijaisesti käsittää eri näkökulmien summana, siis synteesinä.

Vaikka *Valtion* Kallipolis ja *Lakien* Magnesia ovat molemmat ideaalisia ovat tutkijat kiinnittäneet huomiota niiden lukuisiin eroavaisuuksiin. Yksi näistä eroista on Platonin tapa painottaa *Lait*-dialogissa lainsäädäntöä opetuksen kustannuksella, täysin päinvastoin kuin hän teki *Valtiossa* (Annas 2017, 4), jossa koulutus takasi ihmisten hyveellisyyden ja muodosti kaupunkivaltion hyveellisyyden perustan. Opetusta ei toki laiminlyödä Magnesiassa, vaan kansalaisten vaaditaan osallistuvan pakolliseen opetukseen, jotta he oppivat lukemaan, kirjoittamaan, tuntemaan kulttuuriaan, ymmärtämään matematiikkaa sekä harjoittamaan käytännöllisiä taitoja (emt., 5). Pakollisen opetusjärjestelmän tärkeimpänä tavoitteena on kuitenkin hyveellisten taitojen opetus, jotta kansalaiset voivat toimia keskenään hyveiden, eivätkä niinkään ahneuden tai kunnianhimon ohjaamina (emt., 5-6).[36]

Annas (2017, 4) luonnehtii Magnesian yleisolemusta kuvaamalla sitä kompromissiksi Spartan ja Ateenan välillä; siis kahden radikaalisti erilaisen kaupunkivaltiomuodon välillä. Annas toteaa Platonin haluavan ratsastaa kahdella hevosella samanaikaisesti: sotilaallisesta, korruptoituneesta sekä autoritäärisestä Spartasta hän poimii kansalaisten perhesiteitä heikentävän[37] jaetun koulutusjärjestelmän; moniäänisestä ja yksilöllisestä Ateenasta puolestaan kansalaisten osallistuvuuden ja hallintoprosessien läpinäkyvyyden (emt., 4). Platon näyttää haluavan spartalaisten tottelevaisuuden lakeja kohtaan ilman spartalaisten kyvyttömyyttä ymmärtää lakien älyllisiä tarkoitusperiä (ts. sokeaa lainnoudattamista)[38] ja ateenalaisten aktiivisen kiinnostuksen lakeihin ilman asennetta, jossa lakien nähdään olevan ”työn alla” (emt., 4). Annasin (emt., 4) mukaan Platon vierastaa *Lait*-dialogissa syvästi ateenalaisten vaalimaa ”lainsäädäntö prosessina” -asennetta, jossa jokaisen mieskansalaisen oletettiin ottavan osaa lakien muuttamiseen ja parantamiseen, toisin sanoen lainsäädäntöön.

Sama vierastus muutosta, neuvottelevuutta ja epävarmuutta kohtaan näkyy myös *Valtiossa,* jossa ideaalisen kaupunkivaltion lait eivät ole kyseenalaistettavissa. Kuvaavaa ero Ateenan ja Spartan (kuten myös Kreetan) välillä on näiden kaupunkivaltioiden lainsäädäntöjen taustojen väliset eroavaisuudet. *Lait*-dialogissa korostetaan, kuinka sekä Spartassa että

[36] Ahneuden vierastamisessa huomaamme jälleen perinteisen hesiodoslainen moraaliajattelun kauaskantoiset vaikutukset kreikkalaiseen kulttuuriympäristöön.
[37] Perhesiteitä, jotka saattavat aikaansaada merkittäviä ristiriitoja kansalaisten moraalisessa ajattelussa, kuten huomasimme *Antigoneen* tapauksessa.
[38] Sivuhuomiona todettakoon, että vaikka Spartalaisten suhtautuminen lakiin lienee pääosin ollut tiukan kuuliaista ja reflektoimatonta Aristoteles huomauttaa *Politiikka*-teoksessaan paikallisten viranomaisten olleen pahamaineisen korruptoituneita ja vain näennäisen lainkuuliaisia (esim. *Politiikka*, 1270b 7-12 ja 1271 3-6).

Kreetassa lainsäätäjinä toimivat jumalat: Apollon Spartassa[39] ja Zeus Kreetassa (emt., 10). Ateenassa ei puolestaan ole taivaallisia lainsäätäjiä, vaan merkittävin lainsäätäjä oli valtiomiehenä ja runoilijana tunnettu Solon (emt., 10). Huoli lainsäädännön ihmiskeskeisyys kohtaan heijastuu Platonin käsityksiin siitä, kuinka kansalaiset lakeihinsa suhtautuvat, sillä onhan jumalaisella arveluttavan perinteisesti korkeampi arvo kuin inhimillisellä.

Platon ei tinkinyt lakien ehdottomuudesta *Valtiossa*, eikä hän tee sitä *Laeissa*. Aikalaistensa suureksi järkytykseksi Platon toteaakin, että Magnesian kansalaisten tulisi ajatella itseään lakien orjiksi (Annas 2007, 5). Annasin (emt., 5) mukaan tämä varsin provokatiiviseksi tarkoitettu alistusmetafora lienee järkyttänyt erityisesti Platonin ateenalaista lukijakuntaa perinpohjaisesti, sillä vain harva asia oli vapaille miehille yhtä tärkeä kuin heidän vapautensa, sillä se erotti heidät orjista. Platon pyrkii myymään ideansa korostamalla ”*hallitusmiesten ja lakiemme alaisuuteen*” (*Lait*, 698c2) alistumista tekona, joka – ristiriitaisesti – pelasti kreikkalaiset perinteisesti vapaussodaksi assosioiduissa persialaissodissa (Annas 2017, 5). Orjuusmetafora tulee Annasin (emt., 5) mukaan käsittää yksilöllisen alistumisen sijaan tiukkana lakien ja hierarkioiden tottelemisena, johon kaikkien Magnesian kansalaisten (niin hallitsijoiden kuin hallittavienkin) tulee yhteisen hyvän vuoksi ehdoitta sitoutua. Korostaen uuden ideaalivaltion kansalaisten tasavertaisuutta Platon toteaa tottelevaisuuden olevan monin tavoin suotavampaa kuin määräämisen:

> *”Jokaisen tulee ymmärtää, että – ja tämä koskee kaikkia ihmisiä – sellaisesta, joka ei ole toiminut palvelijana ei voi tulla kunnollista isäntää. Kunniakkaassa palvelussa on enemmän aihetta ylpeilyyn kuin kunniakkaassa hallitsemisessa, ennen kaikkea lakien palvelussa, koska se on jumalien palvelemista, ja seuraavaksi siinä [sic] että nuoret palvelevat vanhempia ja kunniallista elämää viettäneitä ihmisiä”* (*Lait,* 762e1-7)[40]

[39] Syy siihen miksi Platon ei pidä maineikasta Lykurgos Spartalaista Spartan lainsäätäjänä jääköön kirjallisuustieteilijöiden selvitettäväksi.

[40] Platonin tapa korostaa (ainakin hetkellistä) alistumista hyvän isännän ominaisuutena on hyvin samankaltainen kuin Aristoteleen käsitys siitä, kuinka hyvä hallitsija oppii valtiollisen vallankäytön olemalla hallittuna (Politiikka, 1277b7-16; Annas 2017, 6)

Platon käsittelee käskemistä sekä tottelemista ja sen suhdetta kasvatukseen toteamalla:

> *”Tätä käskemisen ja tottelemisen taitoa on rauhankin aikana harjoiteltava lapsesta pitäen. Sekasortoa aiheuttava tottelemattomuus on poistettava ihmisten elämästä niin kuin se poistetaan ihmisille alistuteista eläimistäkin”* (*Lait*, 942d1-3)

Annasin (2017, 5) mukaan Platon ymmärtää ateenalaisen yleisönsä loukkaantuvan yhteiskunnallista neuvottelevuutta väheksyvästä kannastaan sekä vähintäänkin tuohtuvan lakien edessä alistumisen ajatuksesta – jopa metaforisesta sellaisesta[41]. Tätä jyrkkää kantaansa Platon pehmentää argumentoimalla, kuinka kansalaisten tulisi ymmärtää heitä ohjastavien lakien taustavaikuttimet, sillä lainsäädännöllä sekä kyseenalaistamattomalla suhtautumistavalla lakeihin tuotetaan hyveellistä ja onnellista elämää (emt., 5). Annas (emt., 6) toteaa, että Platon korostaa selkeän käskyvallan ja ihmisten kesyttämistavoitteiden lisäksi hienovaraisten vallankäytönvälineiden arvoa toteamalla, että jokaiseen *Laeissa* mainittuun säädökseen tulisi kuulua eräänlainen esipuhe (Annasin sanoin: *preamble*), joka selittää lakien tarkoitusperiä kansalaisille. Tuomalla käskyn rinnalle (houkuttelevan) argumentin lainnoudattamiselle Platon vaikuttaa verhoilevan lain ja niiden noudattamista valvovan järjestelmän kiistattoman pakkovallan[42] retorisesti vetoavampaan järkipuheeseen. Platonille lakien tarkoitusperiä selittävien ”esipuheiden” tarkoituksena on – kaikesta tottelevaisuuden korostamisesta huolimatta – houkutella lain piirissä olevat sitoutumaan lakeihin kiinteämmin kuin niiden ollessa vain, Annasin sanoin, despoottisia käskyjä (emt., 6). Lieneekin uskottavaa, että ihminen on taipuvaisempi noudattamaan lakeja, joiden arvon ja tarkoitusperät hän tunnustaa, kuin mielivaltaisia (tai sellaisilta vaikuttavia) käskyjä.

---

[41] Annasin mukaan Platon ymmärsi varsin hyvin, kuinka luotaantyöntävä ajatus orjuudesta hänen pääosin ateenalaisille kuulijoilleen oli, kuten myös sen kuinka oudolta heille vaikutti ”spartalainen” käskyjen ja lakien kyseenalaistamattomuus (Annas 2017, 5)

[42] Magnesian kansalaisten odotettiin noudattavan lakia ehdoitta. Jos asianmukaisen kasvatuksen saanut kansalainen tuomitaan rikoksesta (esimerkiksi ”ryöstämässä valtiota tai tekemässä sille väkivaltaa”) on rangaistuksena kuolema, sillä tällainen ihminen tuskin on parannettavissa *(Lait, 941b8-942a4*). Rangaistukseen vaikuttaa huomattavasti se, onko lainrikkoja parannettavissa rangaistuksella. Esimerkiksi valtion omaisuutta varastaneen ulkomaalaisen tai orjan tapauksessa tuomioistuimen tulee käyttää harkintaansa ja määrittää se millainen rangaistus tai sakko on määrättävä, sillä vajavaisen koulutuksen saanut varas on todennäköisesti parannettavissa (*Lait, 941b1-8*)

Ero esipuheellisen lain ja esipuheettoman lain välillä on Platonin mukaan kuin kahden lääkärin välillä: vapaan lääkärin ja orjalääkärin (joista jälkimmäinen oli myös itse usein orja). Annas (2007, 6) toteaa Platonin vertaavan poliittista toimintaa tyypilliseen tapaansa yksilön terveyteen sekä sen vaalimiseen, toteamalla kuinka vapaa lääkäri tutkii terveysongelman perin juurin ennen potilaan vakuuttamista hoidon tarpeellisuudesta. Vakuuttaminen on vapaan lääkärin toiminnassa keskeistä, sillä pelkästään terveysongelmien syiden ymmärtäminen ja osuvan hoidon määrääminen ei ole hänelle riittävää: lääkärin tietämys ongelman luonteesta ja sen hoidosta on välitettävä potilaalle, jotta potilas voi tehdä tarpeelliset toimet parantuakseen (emt., 6). Annasin (emt., 6) mukaan heikosti koulutettu orjalääkäri puolestaan mekanistisesti toisintaa opettajansa hoito-ohjeistuksia ymmärtämättä niiden taustalla vaikuttavia periaatteita sekä välittää nämä karkeat ohjeensa potilaalleen käskien ja komentaen.

Tätä vertauskuvaa käyttäen yksinkertaisesti komentavat lait näyttävät karkeina ja mekanistisina, kun taas esipuheelliset lait osallistavat ja velvoittavat lainpiiriin kuuluvia monipuolisuutensa tähden tehokkaammin. Samoin lakeja sokeasti tottelevat näyttäytyvät orjien kaltaisina mekaanisina toimijoina, kun taas lakien tarkoitusperät ymmärtävät ja ne tunnustavat näyttäytyvät toimintansa oikeamieliset syyt tunnistavina vapaina lääkäreinä. Annas toteaa Platonin pyrkivän ”sulauttamaan” orjuuden laille asenteeseen, jossa vapaiden miesten (toisin kuin orjien) koetaan ensinäkin ymmärtävän miksi he tottelevat lakeja ja toisekseen miksi lakien totteleminen on hyvän yhteiskunnan kannalta olennaista (emt., 6-7).

3.3.1 Lain ja moraalin liitto

Annasin (2007, 8) käsittelyn pohjalta voidaan todeta, että Platon näyttää siis kytkevän lain Hesiodoksen tavoin voimakkaasti moraaliin. Tällöin lain kieltämät teot eivät ainoastaan näyttäytyisi kansalaisille ulkopuolisina rajoitteina, vaan perustellusti moraalisesti moitittavina tekoina. Annas kuvailee kontrollin täydellisyyttä toteamalla, kuinka Magnesian koulutettujen kansalaisten mieliin ei edes juolahda rikkoa lakia esimerkiksi suorittamalla pelkurimaisia tai epärehellisiä tekoja (emt., 8). Näin lainkuuliaisuus muuttuu koulutuksen ja hyveellisyyden kautta itseään ylläpitäväksi järjestelmäksi ilman, että kansalaiset edes

miettivät millaisia lain piiriin kuuluvia seurauksia heidän teoillaan on (emt., 8).[43] Mielenkiintoiseksi avoimeksi kysymykseksi tosin jää se, millä tavoin Annasin hahmottelemassa täydellisessä kontrollissa tapahtuva totunnainen lakien noudattaminen eroaa aikaisemmin käsitellyn orjalääkärin mekanistisesta toiminnasta? Olen taipuvainen ajattelemaan, että Annas viestii rivien välistä, että käytännössä eroa näiden kahden välillä ei ole. Nähdäkseni tällainen suhtautumistapa on yhteensopiva Annasin kriittisen Platon-luennan kanssa, kuten myöhemmin huomaamme.

Yksilön sisäistämän lainkuuliaisuuden sekä valtion väkivaltakoneiston tuottaman pelotteen lisäksi Platon korostaa epävirallisen säätelyn ja sosiaalisten sanktioiden merkitystä (Annas 2007, 8). Tässä ajattelutavassa kansalaiset säätelevät vertaistensa käytöstä ylistämällä tai moittimalla keventäen täten virallisten oikeusinstituutioiden taakkaa. Annas toteaa osuvasti, että tällainen ajattelu tuntuu nykyihmisestä (todennäköisesti) luotaantyöntävältä ja toteaa Platonin sekä muiden antiikin filosofien ajattelun sokeana pisteenä olevan se, mitä menetetään, kun yksilö joutuu sosiaalisesti merkittävän eettisen painostuksen kohteeksi (emt., 8). Annas ei tarkenna näitä menetyksiä mutta ainakin seuraavat selitykset vaikuttavat uskottavilta: yksilö menettää painostuksen alla osittain autonomisuuttaan ja yhteisö puolestaan jäsentensä välistä luottamusta. Lisäksi lienee perusteltua olettaa tukahduttavan kireän sosiaalisen sekä poliittisen ilmapiirin olevan heikko kasvualusta poliittiselle ja yksilölliselle muutokselle.

Platonin tapa korostaa epävirallista sääntelyä ja sosiaalisia sanktiota viestii hänen ymmärtävän ihmisen ajattelu- ja toimintatapojen ohjailua hienoviritteisemmin kuin pelkkien lakien ja sisäistetyn moraalin kautta, sillä vapaaehtoisten toimesta toteutettu ihmisten ohjailu mahdollistanee äärimmäisten tehokkaan kurinpidon, kuten historian totalitaristiset valtiomuodot ovat meille osoittaneet. Vaikka edellä mainittu sosiaalisen paineen ohjaavan luonteen tunnustava lähestymistapa on toki omalla tavallaan oivaltavaa, ei pelkkä oivaltavuus riitä tekemään Platonin kattavasta valvonta- ja ohjauskoneistosta – ilmeisistä syistä –viehättävää, saati toivottavaa.

[43] Tämä totunnaisuus muistuttaa monilta osin myöhemmin käsiteltävän Aristoteleen näkemyksiä, siitä kuinka lakeja noudatetaan pääasiassa tottumuksesta.

Lakeihin liitetty ”esipuheajattelu” alkaa näyttäytyä selvänä: kietomalla käskyvallan järkeen ja moraaliin Platon tekee Magnesian lainsäädännöstä kansalaisten silmissä houkuttelevamman. Kenties Platon vaalii esipuheajattelullaan myös vapaiden miesten arvokkuutta, sillä lienee uskottavaa ajatella, että orjaa käsketään, kun taas vapaan miehen käskytystä tulisi lähestyä hienovaraisemmin. Antiikin orjayhteiskunta luokin mielenkiintoisen taustan lain puitteissa tapahtuvalle käskemiselle, sillä yhteiskunnassa, jossa on kaksi (tai useampi) lain silmissä merkittävissä määrin eriarvoista ryhmää on käskeminen huomattavasti vivahteikkaampaa kuin tasa-arvoisemmassa poliittisessa yhteisössä. Vivahteikkuudella viittaan siis siihen, kuinka Platon joutuu tarkkanäköisenä ajattelijana epäsuorasti tunnustamaan, kuinka uhkaavan lähellä orjaa Kallipoliksen ja Magnesian vapaa mies (siis ihmisen yhteiskunnallinen ideaali) onkaan. Molemmissa utopioissa vapaat miehet ovat alisteisia hallitsevalle taholle ja molemmissa he ovat tarpeen tullen rangaistavissa.

Platonin tasapainoilu yksilön autonomian ja valtion harjoittaman pakkovallan välillä tuleekin vapaiden miesten tapauksessa mitä herkullisimmalla tavalla esiin, sillä Platon ei voi karkeasti käskeä vapaita miehiä, vaan joutuu tunnustamaan heidät autonomisina ihmisinä, joita on käsiteltävä arvokkaasti. Esipuheista huolimatta ei kuitenkaan tule unohtaa, että niin orjan kuin vapaan miehenkin tapauksessa käskyt ovat edelleen käskyjä ja rangaistukset niiden rikkomisesta edelleen ankaria. Vastaanhangoittelua tai yksilön harkintaa ei kummassakaan kaupunkivaltiossa suvaita (Annas 2007, 7 & 11). Tiivistäen voidaankin sanoa, kuinka ideaalikaupunkivaltio Magnesiassa laillinen hallinta tapahtuu viime kädessä aina rautahansikkaalla, joskin vapaiden miesten tapauksessa samettiin verhoillulla.

Magnesiaa siis hallitaan ankarin rangaistuksin, kaiken läpäisevällä sosiaalisella paineella ja ehdottomalla moraalikasvatuksella: yksilön harkinnalle ei tässä ideaalivaltiossa jää juuri tilaa, joten valtiota voisi perustellusti luonnehtia voimakkaasti tottelevaisuutta korostavaksi. Vähemmän selvää on kuitenkin se mihin ideaalikaupunkivaltion lait pohjautuvat. Annas jäljittää *Lakien* taustalla vaikuttavan moraaliobjektivismin (jota hän kutsuu luonnonoikeusajatteluksi[44]) Platonin kosmologiaan, jonka maailma on hyvin järjestäytynyt, yhtenäinen ja hyvä kokonaisuus, joka on täten hyvä jokaiselle kokonaisuuden osalle (Annas 2007, 11). Sosiaalisessa todellisuudessamme me ihmiset asetumme (parhaamme mukaan)

[44] Luonnonoikeus-käsite on antiikin yhteydessä anakronistinen, sillä sana viittaa huomattavasti myöhäisempiin luonnonoikeusteorioihin.

linjaan kosmisen järjen kanssa noudattaessamme julkista järkeä[45]: siis järkeä, joka *Lait*-dialogissa tarkoittaa lakeja (emt., 11). Lait puolestaan – kuten aikaisemmin huomasimme – eivät ole Platonille sopimuksenvaraisia, vaan objektiivinen osa hyvin järjestynyttä *kosmosta*[46](emt., 11). Tällöin lakien noudattamatta jättäminen on suoranainen rike *kosmoksen* jumalallista järjestystä vastaan. Annasin mukaan *Lait*-dialogissa tapahtuva lakien kytkeminen jumalalliseen osoittaa oikeusajattelun kehittyneen varhaisempaan *Valtio*-dialogiin verrattuna, jossa lakien noudattaminen otetaan annettuna (emt., 11).

Yllättävää on, että Platonin oppilas Aristoteles ottaa Annasin mukaan lakien noudattamisen annettuna, sillä huomattavasti Platonin *Lait*-dialogia vaikutusvaltaisemmassa *Politiikka*—teoksessaan Aristoteles ei käsittele opettajansa Platonin tavoin tapoja, joilla kansalaiset saadaan noudattamaan lakeja (totunnaisuuden lisäksi) (emt., 11-12). Toisin kuin Platon, Aristoteles ei myöskään käsittele kuuliaisuutta, lakien takana vaikuttavien rationaalisuuksien ymmärrystä tai lakien (jumalallista) alkuperää (emt., 11-12). Vaikka Aristoteles tekee Platonin tavoin kattavan selvityksen ideaalivaltion rakenteesta, jää lainkuuliaisuus Annasin mukaan Aristoteleen sokeaksi pisteeksi (emt., 11). Seuraavassa tutkielman osiossa kysyn, onko Annasin huomio paikkansapitävä.

3.4 Aristoteles

Aristoteleen vaikutusvaltainen älyllinen perintö on erityisen painokas moraalifilosofian osa-alueella, jonka yhdeksi kulmakiveksi *Nikomakhoksen etiikka* ja Aristoteleeseen kytketty hyve-etiikka on muotoutunut (Kraut 2006, 1). Tutkiessamme lainkuuliaisuutta sekä siihen olennaisesti liittyvää moraalin ja lain suhdetta on Aristoteleen rooli moraalifilosofina siis varsin perusteltu; muistakin kuin filosofian historiaan liittyvistä syistä. Aristoteleen tapa lähestyä etiikkaa on myös ehdottaman poliittinen, sillä onhan etiikka hänelle osa politiikan

[45] Yhtenevyydet ja eroavaisuudet aikaisemmin käsiteltyyn Herakleitoksen *logos*-ajatukseen ovat melko ilmeisiä. Molemmat filosofit olettavat jumalallisen järjen, joka toimii hyvän inhimillisen toiminnan päämääränä ja ohjenuorana. Platoniin verrattuna Herakleitoksen *logos*-ajattelu on kuitenkin hienoviritteisempää huomioidessaan inhimillisten lakien sosiaalisen rakentuneisuuden sekä yksilön ja yhteisön jännitteisyyden tavalla, joka mahdollistaa myös yhteisöä vastoin menevän yksilöllisen järjen käytön.

[46] Platonin kosmologia on järjellisen ja järjestäytyneen lisäksi myös teleologinen. Timaios-dialogissa Platon esittää, kuinka koko universumi ja sen kaikki osat ovat järjestetty niin, että ne tuottavat laajan kirjon erilaisia hyviä vaikutuksia (Zeyl & Sattler 2019). Platonin rationaalisuutta painottava kosmologia on vaikuttanut selvästi myös myöhempiin filosofisiin ajatusperinteisiin; erityisesti stoalaisiin (Annas 2017, 11)

tiedettä. Etiikan ja politiikan suhde tulee erinomaisesti esiin sekä *Nikomakhoksen etiikassa* (lyhennettynä: *NE*) että *Politiikassa* (lyhennettynä: *Pol*), jossa Aristoteles jatkaa *NE*:ssä tekemäänsä hyvän elämän sekä sen ehtojen tutkimista.

Politiikassa Aristoteles keskittyy politiikan käytäntöjen sekä erilaisten yhteisömuotojen tutkimukseen tavoitteenaan löytää hyveelliselle elämälle otollisin poliittinen järjestelmä (Clayton, johdanto). Lain puitteissa eletty ihmiselämä hyvin hallitussa kaupunkivaltiossa (*poliksessa*) onkin Aristoteleelle hyveellisen elämän ehto. Aristoteleen omin sanoin: *"[a]ivan kuten ihminen on täydellistyneenä elävistä olennoista paras, siten hän lain ja oikeuden ulkopuolella ollessaan on kaikista huonoin"* (*Pol*, 1253a33-35). *Politiikka* onkin antiikille yleiseen tapaan mielenkiintoinen yhdistelmä moraalifilosofiaa ja poliittista filosofiaa, kuten Fred Miller osuvasti toteaa (Miller 2017).

Politiikan tutkimista Aristoteles lähestyy tyylilleen uskollisesti monipuolisin ottein: esimerkiksi biologiasta hän lainaa naturalistisen lähestymistapansa ja laaja-alaisesta kaupunkivaltioita koskevasta empiirisestä aineistosta vertailevan lähestymistapansa politiikan tutkimiseen (Clayton). Laajan kokemuspohjansa lisäksi Aristoteleen matkustaneisuus lienee vaikuttanut hänen myötämielisyyteensä niin demokratiaa kuin monarkiaakin kohtaan (Miller 2017, johdanto). Millerin mukaan vaikutusvaltaisen *Politiikka*— teoksen tarkoituksena olikin toimia oppaana hallitsijoille ja muille valtaapitäville, joiden seurassa Aristoteles tunnetusti liikkui (emt., johdanto). *Nikomakhoksen etiikan* ja *Politiikan* kirjoitustapa on aikaisemmin käsiteltyihin antiikin teoksiin verrattuna huomattavan analyyttistä. Erittelevä lähestymistapa helpottaa Aristoteleen argumenttien ymmärtämistä mutta selkeyden hinta on tietenkin se, että myös argumenttien puutteet tai muut ongelmat näyttäytyvät kirkkaampina. Tämä väistämättä heijastuu tapaani keskustella tekstien kanssa.

Politiikkaa tutkiessaan Aristoteles keskittää huomionsa politiikkaa harjoittavien toimiin, jotka – erityisen Platonia muistuttavaan tapaan – rinnastetaan taitoon, esimerkiksi lääkintätaitoon (*Pol,* 1288b10-21). Näistä poliittiselle elämälle olennaisista taidoista

Aristoteles näkee *Politiikassa* tärkeimmäksi sopivien lakien säätämisen, jotta kaupunkivaltio[47] saa ihmisten hyveellistä elämää edistävät lait, toimintatavat ja instituutiot (Miller 2017).

Tutkielmani kannalta on olennaista huomata, että lait eivät ainoastaan tuo turvaa ja järjestäytyneisyyttä vaan muodostavat Aristoteleen ajattelussa kaupunkivaltiossa tapahtuvan inhimillisen toiminnan raamit, joissa riittävän hyvän kasvatuksen saanut yksilö[48] voi – olosuhteiden ollessa suotuisat – kasvaa hyveelliseksi. Tiivistetysti sanottuna kaupunkivaltio on Aristoteleelle ideaalinen ihmisyhteisö, joka muodostetaan elämän turvaamiseksi mutta jatkaa olemassaoloaan vaaliakseen hyvää elämää (*Pol*, 1252b29–30; Miller 2017).

Kaupunkivaltio ja sen lait siis mahdollistavat hyveellisen elämän sekä ohjaavat sitä kohti (Corbett 2009, 237). Lakien tavoitteena Aristoteleelle on – poliittisen yhteisön rakenteen mukaan – turvata jonkin ihmisryhmän etu: kansalaisista parhaiden, auktoriteettiasemassa olevien tai jopa kaikkien kansalaisten (emt., 237). Aristoteleen ajattelussa näistä mainituista valtiomuodoista viimeksi mainittu on paras. *Politiikassa* Aristoteles korostaa tätä toteamalla, että ”*sanomme eräästä näkökulmasta oikeudenmukaisiksi tekoja, joiden tarkoituksena on tuottaa yhteiskunnalle*[49] *onnellisuutta ja sen osatekijöitä tai säilyttää niitä*” (*NE* 1129b17–19).

Simo Knuuttila toteaa *Nikomakhoksen etiikan* selityksissä, että lait eivät kuitenkaan itsessään riitä hyvän elämän takeeksi, vaikka ”*laki täydellistää kaupunkivaltiossa elävää ihmistä ihmisenä*” (*NE*, 233). Lakien rinnalle Aristoteles olettaa koulutuksen, jonka arvon hän opettajansa tavoin tunnustaa kansalaisten moraalikasvatuksessa toteamalla, kuinka

[47] *Polis*, siis kaupunkivaltio, on Aristoteleelle ensisijainen ja ihanteellinen ihmisyhteisön tila, johon kaikki sitä kehityksellisesti edeltävät perhe- ja viljely-yhteisöihin perustuvat ihmisten yhteenliittymät pyrkivät (*Pol* 1252b25-1253a1).

[48] *Nikomakhoksen etiikassa* Aristoteles asettaa hyveellisyydelle ehtoja, muun muassa hyvän kasvatuksen: ”*[s]iksi sen, joka hyödykseen kuuntelee luentoja jaloista, oikeudenmukaisista tai muista politiikan tieteen aiheista, tulee olla riittävästi kasvatettu hyviin tottumuksiin*” (1095b4-10).

[49] Knuuttilan tapa kääntää käsite *politikê koinônia* yhteiskunnaksi on ongelmallinen, sillä yhteiskunnan käsite on myöhempää perua. Englanninkielisissä Aristoteles käännöksissä käytetään usein sanaa ”political community”, joka vaikuttaa välttävän anakronistisuuden ongelman.

”*[o]n vaikea tulla lapsesta alkaen oikein ohjatuksi hyveeseen, jos ei kasva sellaiseen ohjaavien lakien alaisena” (NE*, 1179b32-33). Kuten Platon, myös Aristoteles mukaan spartalaisessa laissa säädetty lasten ja nuorten kasvatus sekä harrastuksien säätely on suotuisa tapa kehittää kansalaisten hyveellisyyttä (*NE*, 1180a25-32), vaikkakin – jälleen Platonin tavoin – hän näkee spartalaisten yksioikoisessa moraalikasvatuksessa ongelmia (Hitz 2012, 266).

Politiikan selitykset laatinut Juha Sihvola (*Pol*, 234) toteaa, kuinka hyvän elämän edistämiseksi valtiolla on valta puuttua kansalaistensa elämään. *Valtiosta* ja *Laeista* tutuksi tullut moraalin sävyttämä holhoava lähestymistapa on läsnä myös Aristoteleen ajattelussa[50]: Sihvolan (emt., 234) mukaan valtion säädöksiä vastoin toimiva ihminen leimataan *Politiikassa* omaa parastaan ymmärtämättömäksi huonoksi ihmiseksi[51]. Lainrikkoja ei myöskään toimi rohkeasti, jos ei pelkää yhteiskunnan rangaistuksia rikoksistaan (*NE*, 1115a20-25). Lainrikkojan tuomio ei siis tapahdu vain lain puitteissa, vaan on myös ilmeisen moraalinen: toimiihan hän lakia rikkomalla vastoin oikeudenmukaista *polista* ja vastoin hyveellisyyden toteutumista. Palaan myöhemmin tekstissä käsittelemään tätä lainkuuliaisuuden kannalta olennaista ilmiötä.

Aristoteleen kanta lakien olemassaolon perusteisiin vaikuttaa olevan varsin yleistajuinen. Aristoteles-tutkija Richard Kraut toteaa, kuinka hyveellistenkin ihmisten muodostamassa poliittisessa yhteisössä on oltava lakeja ja rangaistuksen uhka, jotta yksilöiden sisällä piilevä vallan- tai nautinnonhalu voitaisiin pitää kurissa (Kraut 2018). Ajatus ihmistä epäoikeudenmukaiseen toimintaan motivoivista haluista (erityisesti rakenteellisesta ahneudesta [*pleoneksia*]) on varsin tyypillinen antiikin perinteen ajatuskulku (Barney 2017). Esimerkiksi aikaisemmin käsitelty kreikkalaisen moraaliajattelun prototyyppi, runoilija Hesiodos kirjoittaa kyltymättömän ahneuden olevan epäoikeudenmukaisen ihmisen pääasiallisena motivaationa (emt., kpl 1). Barneyn mukaan Aristoteles jatkaa *Nikomakhoksen etiikan* oikeudenmukaisuutta ja epäoikeudenmukaisuutta käsittelevässä

[50] Aristoteleen *Politiikka* on monella tapaa erittäin luonteva jatkumo aikaisemmin käsitellylle Platonin *Valtiolle* ja *Laille*: ajallisesti molemmat filosofit ovat läheisiä ja teemallisesti teokset ovat varsin yhteneviä. Kaikissa kolmessa teoksessa pyritään ymmärtämään ja kehittelemään ideaalisen kaupunkivaltion järjestyksen ehtoja; joskin Aristoteleen tapa käsitellä hyvän valtion luonnetta eroaa monin tavoin opettajaansa verrattuna.
[51] Platonin vaikutus Aristoteleen ajatteluun näkyy myös muilla alueilla: esimerkiksi Aristoteleen ajatus sielun harmonisuuden tavoiteltavuudesta on suoraan yhteydessä *Valtiossa* esitettyyn näkemykseen siitä, kuinka hyvän ihmisen sielu (ja täten elämä) on harmoninen. (Richard Kraut 2018).

viidennessä kirjassa mm. Hesiodoksen edustamaa perinteistä lainmukaisen ja lainvastaisen sekä ahneen ja pidättyväisen välistä kaksijakoista ajattelua (emt.).

Kuten aikaisemmin huomasimme, ovat lait Aristoteleelle toimivan yhteiskunnan ja hyveellisen elämän ehto, jotka pitävät ihmisten epäoikeudenmukaiset ja kenties myös tuhoavat taipumukset kurissa. Hyveeseen tähtäävät lait eivät toki ole täydellisiä, kuten Aristoteles eksplisiittisesti toteaa (mm. *Pol* 1269a10-15; Corbett 2009, 246), joten niiden kehittäminen ja muuttaminen on tarpeellista. Aristoteles toteaa, että vaikka on niin, että huonoja lakeja onkin joissain tapauksissa syytä muuttaa (vanhat lait voivat esimerkiksi olla yksinkertaisia, naurettavia tai barbaarisia), on pahasta totuttaa ihmisiä muuttamaan lakeja kevytmielisesti *(Pol* 1268b32-1269a27). Siksi on parempi sietää lainlaatijoiden ja poliittisissa tehtävissä toimivien virheitä, jos aikaansaatava parannus on pieni, sillä lainmuutoksesta seuraa usein vain lain voiman heikkeneminen ja tottelemattomuus vallanpitäjiä kohtaan (emt., 1269a14-23), joka puolestaan heikentää kansalaisten mahdollisuuksia elää hyveellistä ja harmonista elämää.

Aristoteles siis tunnistaa monelle tutun ilmiön, jossa laki ja oikeudenmukaisuus eivät tarkalleen ottaen ole sama asia. *Nikomakhoksen etiikassa* todetaankin, kuinka ”*lakien määräykset eivät ole sama asia kuin oikeudenmukaisuus muuten kuin aksidentaalisesti*” (1137a10-15). Ottaen huomioon tässä tutkielmassa myöhemmin käsiteltävän Aristoteleen oikeudenmukaisuutta korostavan ajattelutavan, lienee perusteltua ajatella, että lain ja oikeudenmukaisuuden ollessa ristiriidassa on oikeudenmukaisuus lakia ylempänä, sillä kuten aikaisemmin todettiin, on vanhoja lakeja paikoin syytää muuttaa oikeudenmukaisemmiksi. Lisäksi Aristoteles käsittelee *Nikomakhoksen etiikassa* ja erityisesti *Politiikassa* kolmannen kirjan viidennessä luvussa pahamaineisen vaikeaa kysymystä hyvän kansalaisen ja hyvän ihmisen suhdetta toteamalla, kuinka ”*ei ole kaikissa tapauksissa sama asia olla hyvä ihminen ja hyvä kansalainen*” (*NE* 1130b25-30; *Pol* 1276b15-1277b30).

Aristotelesta mukaillen on siis mahdollista sanoa, että lakien pyrkiessä oikeudenmukaisuuteen on erehtyminen aina mahdollisuus. Lait ovat Aristoteleen mukaan myös luonteeltaan yleislaatuisia eivätkä siksi kykene ottamaan kantaa poikkeustapauksiin (*NE* 1137b10-20). Aristoteles jatkaa toteamalla, kuinka tällöin lakien muuttaminen on tarpeen: ”*kun siis laki lausuu yleisen säännön ja sen piirissä nousee esiin poikkeustapaus, silloin on oikein korjata sitä*” (*NE* 1137b20-25).

Poikkeustapauksien lisäksi Aristoteles huomauttaa, että kaikkea ei voida säätää lailla[52] ja siksi ”*yksittäiset päätökset ovat välttämättömiä*” (emt., 1137b25-30). Edellä mainittujen lainausten perusteella laki näyttää olevan Aristoteleelle kattavuudeltaan rajattu sekä jatkuvasti kehittyvä järjestelmä, johon tehdyt muutokset tulee tehdä varoen, jotta kansalaisten kunnioitus laki kohtaan ei heikkene. Muutokset ja oikeudenkäyntien erityistilanteiden vaatimat poikkeuspäätökset ovat Allan Beeverin mukaan tuomareiden vastuulla: heidän tulee käyttää arviointikykyään, jotta oikeuden ratkaisu olisi kohtuullinen ja lain hengen mukainen. (Beever 2004, 47). Beeverin Aristoteles-tulkinnan mukaan tämä päätös ei saa olla lainvastainen (emt., 45), vaan sen tarkoituksena on välttää ne seuraukset joita lainsäätäjät eivät hyväksyisi (emt., 42) [53]. Aristoteles näyttää ajattelevan melko optimistisesti, että vaikka laki on vajavainen ja kehittyvä on se lähtökohtaisesti hyvin lähellä tavoitettaan, eli oikeudenmukaisuutta.

[52] Lakien rajoittuneisuudesta Aristoteles näyttää olevan Platonin kanssa yhtä mieltä. Aikaisemmin käsitelty Platon toteaa eksplisiittisesti, että hyveellisten kansalaisten elämän kaikkien osa-alueiden säätely olisi tarpeetonta, sillä heidän voidaan olettaa osaavan hallita itsenäisesti hyvän elämän toteutumisen kannalta toissijaisia toimija.

[53] Aristoteles tarkentaa, että tämä korjaustoimenpide on suoritettava lainsäätäjän tarkoittamassa hengessä (*NE*, 1137b20-25)

3.4.1 Aristoteles ja oikeudenmukaisuus

On siis ilmeistä, että lait näyttäytyvät Aristoteleelle lähtökohtaisesti vajavaisina (toisin sanoen, ne eivät kata kaikkia elämän osa-alueita)[54] mutta epäselvää on se, miten Aristoteles tarkalleen ymmärtää oikeudenmukaisuuden; siis sen, johon lakien tulee pyrkiä. Aristoteleen oikeusajattelun kattava ja yksityiskohtainen analyysi ei ole tämän lainkuuliaisuutta käsittelevän tutkimuksen kannalta tarpeen, joten tyytykäämme toteamaan että, Beeverin mukaan Aristoteles olettaa ”absoluuttisen oikeudenmukaisuuden”[55] (Beeverin termein: absolute justice). Beever tulkitsee siis Aristotelestä perinteiseen moraalirealistiseen tapaan, jossa oletetaan, että on olemassa jonkinlainen objektiivinen standardi sille, mikä on oikeudenmukaista. Tämän oikeudenmukaisuuden yläkategorian Beever puolestaan erottelee lukuisiin eri alakategorioihin: pääasiassa lain piirissä tapahtuvaan oikeudenmukaisuuteen ja poliittiseen oikeuteen (emt., 34). Näiden kahden lisäksi Beever argumentoi, että on myös muita yksityiskohtaisempia oikeudenmukaisuuden muotoja kuten oikeudenmukaisuus perheessä, akateemisten kollegojen välillä jne. (emt., 34). Aristoteleen sanoin: *”[o]ikeudenmukainen orjan isännän tai perheenisän käyttäytymisen yhteydessä [oikeudenmukaisuus] ei merkitse samaa kuin edellisessä tapauksessa; se vain muistuttaa sitä”* (*NE*, 1134b5-10). Esiintymismuodostaan ja kontekstistaan huolimatta kaikki oikeudenmukaisuuden muodot ovat siis Beeverin mukaan Aristoteleelle osa absoluuttista oikeutta (emt., 34), vaikka ne – mielenkiintoista kyllä – voivatkin olla keskenään ristiriitaisia[56].

---

[54] Kenties tässä näemme häivähdyksen Platonin suuresti vierastamasta ”ateenalaisesta asenteesta” lakeihin. Toisin sanoen asenteesta, jossa lakien nähdään olevan neuvoteltavissa, muutettavissa ja yleisesti ottaen ”työn alla” (Annas 2017, 4). Aristoteles näyttää kuitenkin jakavan Platonin huolen kepeästä asenteesta lakeihin kirjoittaessaan tottelemattomuudesta tuomitsevaan sävyyn ja siitä, kuinka lakeja ei tule muuttaa huolettomasti.

[55] Beever argumentoi Aristoteleen käsittävän absoluuttiselle oikeudenmukaisuudelle kaksi muotoa: absoluuttisen distributiivisen oikeudenmukaisuuden ja absoluuttisen korrektiivisen oikeudenmukaisuuden (Beever 2004, 34)

[56] Lainkuuliaisuuden ja hyveellisyyden suhdetta tutkinut William Edmundson lähestyy Aristoteleen tekemää oikeudenmukaisuuden erottelua Beeveriä karkeammin. Edmundson toteaa Aristoteleen jakavan Nikomakhoksen etiikassa (1134b5–15) oikeudenmukaisuuden kahteen osaan: lailliseen oikeudenmukaisuuteen (legal justice) ja luonnolliseen oikeudenmukaisuuteen (natural justice) (Edmundson 2006, 4). Lisäksi Edmundsonin tapa käsitellä puhua luonnollisesta oikeudesta Aristoteleen tapauksessa on harhaanjohtavaa, sillä sana viittaa huomattavasti myöhäisempiin luonnonoikeusteorioihin ollen Aristoteleen yhteydessä anakronistinen.

Aristoteleelle ajattelussa lakien ilmaistessa universaaleja periaatteita on väistämätöntä, etteivät ne kykene tarjoamaan hyviä ratkaisuja kaikissa mahdollisissa tilanteissa. Tällaisissa lain piirissä tapahtuvan oikeudenmukaisuuden ja absoluuttisen oikeudenmukaisuuden ristiriitatilanteissa Beever näkee kohtuudenmukaisuuden (*equity*)[57] olevan se toimintatapa, jonka perusteella lakien toimivuutta on arvotettava (emt., 34). Hän näkee kohtuudenmukaisuuden olevan osa moraalisuutta, joka korjaa lain piirissä tapahtuvan oikeudenmukaisuuden puutteita (emt., 34): esimerkiksi tilanteissa, joissa tuomari päätyy tulkitsemaan lakia tavalla, joka ei johda kohtuuttomiin seurauksiin. Beever päätyykin toteamaan, kuinka elämän monimuotoisissa tilanteissa kohtuudenmukaisuus on se, jonka tulee hallita, ei niinkään lainkirjaimen (emt., 39).

Beeverin ajatuksen johdattamana törmäämmekin kiinnostavaan sekä tutkielmani kannalta olennaiseen kysymykseen: miksi Aristoteleen asettamassa viitekehyksessä tulee noudattaa kohtuuttomia lakeja? Aikaisemmin käsitelty huomio siitä, kuinka Aristoteles näkee lakien kevytmielisestä muuttamisesta kumpuavan tottelemattomuuden vallanpitäjiä kohtaan merkittävä uhkana (*Pol*, 1269a10-20) ei nähdäkseni ole tyydyttävä tai riittävä syy. Jos Aristoteles haluaisi vakuuttaa esimerkiksi Julia Annasin kuvaileman 300eaa. eläneen lakeihin ja tottelevaisuuteen epäilevästi suhtautuvan Ateenan kansalaisen (Annas 2017, 5), niin hänen argumenttinsa näyttäisi kaipaavan kipeästi jatkoa ja täsmennystä ollakseen uskottava. Esimerkiksi kysymykset siitä, millaista tottelemattomuutta hyveeseen pyrkivän tulee välttää ja millä perustein, sekä kysymys siitä, miten tottelevaisuus edistää yhteisön ja yksilön hyveellisyyttä eivät saa *Politiikassa* ja *Nikomakhoksen etiikassa* erityisen tyydyttävää vastausta. Aristoteles tosin selkeyttää tottelemattomuuteen liittyvän lainvastaisen toiminnan yhteyttä epäoikeudenmukaisuuteen, joskin tämä ei valittavasti selvennä epäilevälle lukijalle lainkuuliaisuuden arvoa:

> *”Epäoikeudenmukainen on jaettu laittomaan ja epätasapuoliseen. Laitonta vastaa edellä mainittu epäoikeudenmukaisuus, mutta epätasapuolinen ja lainvastainen eivät ole sama asia, vaan ne suhtautuvat toisiinsa kuten osa kokonaisuuteen, sillä*

[57] Valittevasti Beever ei tarkenna sitä, mihin kreikankieliseen termiin hän sanalla ”*equity*” viittaa, joten käsitteen tarkka kääntäminen suomeksi on spekulatiivista.

kaikki epätasapuolinen on lainvastaista, mutta kaikki lainvastainen ei ole epätasapuolista" (*NE*, 1130b7-13)

Aristoteles näyttää aikaisemmin käsiteltyjen huomioiden perusteella tekevän (vähintään) kaksi toisiinsa sulautunutta oletusta, joiden hyväksymiseen hänen argumenttinsa lakien noudattamisen arvosta nojaavat. Vaikka oletukset nojaavatkin toisiinsa voimme selkeyden vuoksi erottaa ne toisistaan. Oletuksista ensimmäinen on lakien noudattamisen ja tottelevaisuuden arvo; siis se, kuinka lakien noudattaminen on oikeudenmukaista. Toinen on teleologinen huomio siitä, että lait pyrkivät aina toteuttamaan hyvettä ja kieltämään paheen[58]. Nämä kaksi oletusta näyttävät vaativan toisensa, jotta Aristoteleen ajatus lainkuuliaisuudesta kantaisi. Toisin sanoen: toimiaksemme Aristoteleen hahmottelemassa älyllisessä ympäristössä meidän on oletettava, että lakien noudattaminen on hyveellistä ja että lait pyrkivät hyveeseen. Nähdäkseni vain nämä kaksi oletusta hyväksyttyämme voimme moraalifilosofisesti kestävällä tavalla omaksua lainkuuliaisen asenteen, niin kuin Aristoteles sen käsittää.

Vaikka myötämielisesti hyväksyisimme Aristoteleen tavan korostaa lakien noudattamisen ja tottelevaisuuden arvoa, niin voimme silti hänen hengessään kysyä, onko epäoikeudenmukaisten lakien noudattaminen paheellista? Toisin sanoen voisiko niiden noudattaminen viedä kansalaisia kauemmas hyveellisestä elämästä? Aristoteles itsekin myöntää, että huolimattomasti laadittu laki ei käske hyveeseen tehokkaasti tai kiellä pahetta onnistuneesti (*NE* 1129b19-25) mutta ei kerro miten niiden kanssa tulee toimia (paitsi muuttaa niitä tarpeen vaatiessa hyveellisempään suuntaan). Ross Corbett (2009, 237) vastaa epäsuorasti tähän kysymykseen kuvaamalla sitä, miten Aristoteleen näkemystä lakien oikeudenmukaisuudesta tulee lähestyä: niiden hyveeseen pyrkivistä tavoitteista käsin.

Sivuhuomiona todettakoon, että voimme nähdäkseni Aristoteleen hengessä ajatella lakien tavoitteina ja päämäärinä voivan olla ainakin kaksi asiaa. Ensimmäinen näistä tavoista on lainlaatijoiden tavoitteiden ymmärtäminen; esimerkiksi poliittinen vakaus, vallitsevien asiaintilojen jatkuminen, jonkin ryhmän etujen ajaminen jne. (*NE* 1129b17–19). Toinen olisi

[58] On mielenkiintoista kysyä ajatteleeko Aristoteles näin olevan myös esimerkiksi barbaarisissa yhteisöissä? Kysymys jääköön kuitenkin käsiteltäväksi toisiin teksteihin.

puolestaan, se mikä on lakien todellinen objektiivinen arviointistandardi (ts. tavoite, johon lakien tulisi Aristoteleen ajattelussa pyrkiä). Tämä arviointistandardi on Aristoteleen ajattelussa hyve, eli se mikä on todellisuudessa hyvää ja oikeudenmukaista.

Jos oletamme laeilla olevan hyvät tarkoitusperät niin Corbettin (2009, 237) mukaan lakeja on tällöin tarkkailtava pyrkimyksistä käsin. Corbett siis ajattelee, että hyveeseen tähtääviä lakeja ja niiden arvoa on Aristoteleen viitekehyksessä arvosteltava teleologisesti; niiden hyveeseen (toisin sanoen: hyvään ja oikeudenmukaiseen) kannustavista ja pahetta kieltävistä tavoitteista käsin (emt., 237), ei niinkään niiden yksittäisistä toteutumistavoista käsin. Tällainen ”tarkoitus pyhittää keinot” suhtautumistapa korostaa siis tavoitteita toteutumistavan sijaan. *Nikomakhoksen etiikan* suomentanut ja selittänyt Knuutila on Corbettin kanssa yhtä mieltä Aristoteleen teleologisesta ajattelutavasta, jossa lain luonnetta kuvaillaan sen ideaalisesta muodosta käsin (*NE*, 233). Esimerkiksi seuraava lainaus valottaa tätä ajattelutapaa: *”lait koskevat kaikkea toimintaa*[59] *ja ne tähtäävät kaikkien yhteiseen etuun tai parhaiden etuun tai hyveen tai jonkin muun asian perusteella hallitsevien etuun”* (*NE,* 1129b14-17).

Lait voivat siis pyrkiä Aristoteleen ajattelussa moneen eri tavoitteeseen, joskin hyveellisyys vaikuttaa olevan näistä tavoitteista arvokkain. Tämä ei ole yllättävää, kun pidämme mielessä hyveen keskeisen roolin Aristoteleen ajattelussa. Hyveen keskeisyys nostaa päätään esimerkiksi seuraavassa lainauksessa: *”Lakihan käskee meitä elämään kaikkien hyveiden mukaisesti ja se kieltää harjoittamasta mitään pahetta”* (*NE*, 1130b20-25). Olisiko teleologisen lähestymistavan omaksumisesta apua huonojen lakien noudattamista koskevaan kysymykseen? Voisiko lakien hyveellisten tavoitteiden huomioiminen auttaa Aristoteleen lukijaa ymmärtämään paremmin, miten sovittaa yhteen henkilökohtainen moraalinen vastuu yhteiskunnan huonojen lakien kanssa?

[59] Aristoteles näyttää tässä kohtaa olevan ristiriitainen, sillä toisaalla hän toteaa lakien olevan kattavuudeltaan varsin rajattuja (mm. *NE* 1137b20-25). On tosin myös mahdollista, että Aristoteles kuvaa toisessa lainauksessa havaintojaan, toisessa taas lakien ideaalista muotoa.

Valitettavasti Corbettin ja Knuuttilan yleisluontoinen huomio lakien teleologisuudesta ei vaikuta johtavan meitä erityisen pitkälle. Vaikka myötämielisesti tunnustaisimme lakien hyveelliset päämäärät, niin joutuisimme silti elämässämme tunnistamaan ja kohtaamaan lakien tosiasialliset heikkoudet; siis samat heikkoudet, joihin Aristoteles viittaa puhuessaan lakien sisäänrakennetuista puutteista. Nämä heikkoudet voivat olla Aristoteleen hengessä lainsäätäjien erehdyksiä tai jopa lainsäätäjien älyllisesti ja/tai moraalisesti kyseenalaisten näkemysten ilmentymiä[60]. Oli heikkouksien syy mikä tahansa, on mahdollista, että valitessamme noudattaa huonosti laadittua lakia päädymme tekemään vääriä tai Aristoteleen sanoin, paheellisia tekoja ihmisille, muille eläimille, yhteisöille tai ympäristölle. Tämä ilmeinen ongelma ei näytä ratkeavan metodiltaan varsin konformistisen Aristoteleen ajattelussa, sillä *Politiikassa* ja *Nikomakhoksen etiikassa* esitetyt ajatuskulut eivät mahdollista hyveellistä tapaa jättää noudattamatta lakeja. Tiivistetysti voidaankin sanoa, että Aristoteles näyttävän ajattelevan seuraavalla tavalla: tietyissä yhteisöissä lait tähtäävät hyveeseen (silloinkin kun eivät ole täydellisiä) ja hyve on aina tavoittelemisen arvoista. Kääntäen: lainvastainen on epäoikeudenmukaista ja siksi vältettävää.

Jos taas emme suhtaudu suopeasti Corbettin ja Knuutilan oletuksiin lakien hyveellisistä tarkoitusperistä niin huomaamme olevamme Aristoteleen tapauksessa varsin ongelmallisessa tilanteessa joutuessamme hyväksymään toisen selityksen lakien tavoitteista: sen, että lait ovat lainlaatijoiden (usein paheellisten) tavoitteiden ilmenemiä. Vaikka Aristoteles myöntää epäsuorasti ei-hyveellisten lakien olemassaolon (*NE* 1130b21–1131a9; *NE* 1180a25–b13; Hitz 2012, 282), niin hänen ajattelunsa ei vaikuta antavan meille moraalifilosofisia työkaluja elää näiden heikkojen lakien kanssa ilman moraalisen toimijuutemme vähättelyä.

Aristoteleen ajattelusta ei vaikuta olevan myöskään suurta apua niille, jotka epäilevät lainsäädännön päämääriä. *Nikomakhoksen etiikassa* Aristoteles ei esimerkiksi vastaa lakien tarkoitusperiä epäilevän moraaliskeptikon argumentteihin, kuten Platon teki *Valtion* ensimmäisessä kirjassa, vaan pikemminkin toteaa tiettyjen hyveiden (joihin oikeudenmukaisuus mitä todennäköisemmin kuuluu ja jota lainmukainen jollain tavalla on) olevan itsestään selviä hyvän kasvatuksen saaneille kansalaisille (Kraut 2018; *NE*, 1095b4-

[60] Aristoteles käyttää esimerkkinä heikkotasoista Kymenen henkirikoksia koskevaa lakia (*Pol* 1269a0-5)

12). Oikeudenmukaisuus puolestaan näyttää olevan Aristoteleen ajattelussa olennaisesti kiinnittynyt lainmukaisuuteen, jopa niin olennaisesti sekä ilmeisesti ettei sitä tarvitse selittää. *Nikomakhoksen etiikan* viidennessä kirjassa Aristoteles kirjoittaa verrattain itsevarmasti hyveen opettamisesta ”*[l]ähtökohtanamme ovat tosiasiat, ja jos niistä ollaan kylliksi perillä, ei niille tarvita erillistä perustelua*” (1095b7-8). Jos Aristoteleen käsitys oikeudenmukaisuus on selviömäisesti tavoittelemisen arvoista ja lainmukainen on puolestaan oikeudenmukaista (*[k]oska lainrikkoja on epäoikeudenmukainen ja lainkuuliainen oikeudenmukainen, on selvää, että kaikki lainmukainen on jollakin tavoin oikeudenmukaista.*” (*NE*, 1129b12-13), niin lainkuuliaisuus on uskottavasti niin ilmeistä, ettei sen arvoa tarvitse hyvin opetetuille kansalaisille erikseen selvittää.

Vaikka esitetty kanta on kieltämättä koherentti, on Aristoteleen tapa käsitellä lakeja ikään kuin ne olisivat todellisen oikeudenmukaisuuden ja yleisen hyveen mukaisia melko vaikea hyväksyä, erityisesti kun huomioimme hänen aikaisemmin käsitellyn huomionsa siitä, että hyvät lait toteutuvat vain harvoin. Tilanne mutkistuu entisestään, kun huomioimme hänen aikaisemmin käsitellyn näkemyksensä siitä, kuinka ”…*vanhat lait [ovat] kovin yksinkertaisia ja barbaarisia*” (*POL,* 1268b35-40) ja myöhemmin *Politiikassa* todetun huomion siitä, kuinka *”yleensä kaikki pyrkivät siihen, mikä on hyvää, eivätkä pitäydy vain siihen, mikä on isiltä perittyä”* (*POL*, 1269a1-5). Vaikka Aristoteles puhuukin vanhoista laista, asettaa teksti myös vallitsevat lait kyseenalaiseksi, sillä myös ne muuttuvat poliittisten yhteisöjen muuttuessa aivan kuten aikaisemmat lait ovat muuttuneet aikojen saatossa.

Aristoteles näyttää siis haluavan pitää kiinni jo olemassa olevista laista ja niiden noudattamisesta (vaikka ne ovat harvoin täydellisiä) mutta myös toisaalta haluavan muuttaa niitä tilanteen niin vaatiessa. Konformistiseen tapaansa Aristoteles toteaa, että lakien muuttamisen tähtäävä poliittinen prosessi tulee kuitenkin tehdä varovasti, jotta totunnaisuuteen pohjaava lakien noudattaminen ja siitä seuraava tottelevaisuus sekä yhteiskuntarauha eivät järky. Puhuessaan lakien noudattamisen syistä Aristoteles onkin illuusioton ja hänen yleisesti ottaen vivahteikkaaseen ajattelutapaansa silmiinpistävän yksinkertaistava käsitellessään sitä, kuinka *”[s]e voima, joka saa tottelemaan lakia, on vain tapa, ja sellainen voi syntyä vain pitkän ajan kuluessa*” (*POL*, 1269a21-22). Tämä

totunnaisuutta valitsemisen sijaan korostava, jopa kyyninen huomio on erityisen kiinnostava, sillä Aristoteles olisi nähdäkseni voinut helposti selittää lakien noudattamisen tavalla, joka toisi esiin hänen ajattelussaan muutoin niin usein korostuvaa hyveellisyyden[61]. Yksi mahdollinen selittävä tekijä Aristoteleen yksioikoiselle ajattelulle voi olla se, että edellinen huomio käsittelee hyveeseen tottumattomia ihmisiä. Tätä ihmisryhmää Aristoteles pitää uppiniskaisina ja vaikeasti hallittavina (Hitz 2012, 264; *NE* 1179b20-30 & 1180a5-10). Aristoteleen aristokraattista ajattelua kuvaa myös hyvin se, että hän ajattelee näiden ihmisten tottelevan häpeän sijaan vain rangaistuksen uhkaa, sillä se, mikä on jaloa ja kaunista (*kalon*) on heille vierasta. (Hitz 2012, 264; *NE*, 1179b10-20. Toisaalta taas voimme selittää Aristoteleen illuusiottoman tavan käsittää lainnoudattaminen tottumuksena silkalla yhteiskunnallisella tarkkanäköisyydellä, sillä harva ihminen pysähtyy miettimään noudattamiaan lakeja, jolloin toistettavuus ja tavanmukaisuus riittävät kannattelemaan lakijärjestelmää.

Oli kummin tahansa, niin Aristoteleen ajattelu vaikuttaa tässä kohdin epätasapainoiselta: yksilöön palautettu syy lakien rikkomiseen on yksilön epäoikeudenmukaisuus (sillä ”*lainrikkoja on epäoikeudenmukainen*” [*NE*, 1129b10]), kun taas yksilöön palautettu syy lakien noudattamiseen on vain totunnainen tapa, joskin oikeamielinen sellainen[62]. Totunnaisuuden korostaminen herättää kysymyksen siitä, onko lakien noudattaminen Aristoteleelle lainkaan (moraalinen) valinta, sillä on helppo kuvitella tilanne, jossa yksilö on niin tapoihinsa urautunut, ettei toisin toiminen edes tule hänen mieleensä. Jos lakien noudattaminen on Aristoteleelle moraalinen valinta, niin tulisiko se tehdä moraalifilosofista ja käytännöllistä harkintaa käyttäen; kuten Aristoteles rohkaisee tekemään muissa moraalisissa tilanteissa (Parry 2014)? Tällainen harkitsevuus vaikuttaisi kuitenkin vaativan tuekseen lain lisäksi jonkin toisen moraalisen järjestelmä, johon lakia ja sen moraalista painoarvoa voisi verrata. Kenties Beeverin (2004, 34) aikaisemmin esittämä absoluuttinen oikeudenmukaisuus tavoitteena ja kohtuudenmukaisuus toimintatapana olisi ollut Aristoteleen oikeusajattelun kannalta sopivampi tapa käsitellä lakien noudattamisesta? Pelkkä totunnaisuuteen vetoaminen ei vaikuta istuvan Aristoteleen hyveitä vaalivaan ajatteluun.

---

[61] Edmundson huomauttaa osuvasti, kuinka Aristoteleen lakien noudattamiseen rohkaisevasta ajattelusta ei voida perustellusti päätellä sitä, että sokea kuuliaisuus laille olisi suotavaa, saati hyveellistä. (Edmundson 2006, 4-5).

[62] Totuttautuminen on keskeinen osa Aristoteleen ajattelua, jossa hyveellisen ihmisen pysyvä luonne syntyy vain toiston (ts. hyveellisesti toimimisen kautta).

Sivuhuomiona todettakoon, että Aristoteles käsittelee eräänlaista moraaliobjektivismia (Beeverin sanoin: absoluuttista oikeudenmukaisuutta) *Retoriikka*- teoksessaan puhuessaan siitä, kuinka Sofokleen Antigone-hahmo uhmaa *poliksen* lakeja vedoten siihen mikä on luonnon perusteella oikein (*Retoriikka*, 1373b9-11). Corbettin mukaan Aristoteles toteaa *Retoriikassa* tällaisen argumentointitavan olevan yleinen, intuitiivinen ja kenties jopa tehokas tapa argumentoida tilanteessa, jossa valtion laki on vastoin yksilöä (Corbett 2009, 230). Huomionarvoista kuitenkin on, että Aristoteles ei Corbettin mukaan tee moraalifilosofista tai ontologista väitettä puhuessaan tällaisesta moraaliobjektivismista, vaan toteaa siihen vetoamisen olevan yksinkertaisesti retorisesti tehokas tapana puolustaa omia näkemyksiä (emt., 230).

Edellä käsiteltyjen perusteella näyttää siltä, että Aristoteleen oikeusajattelu on *Politiikassa*, *Nikomakhoksen etiikassa* sekä *Retoriikassa* lainkuuliaisuuden osalta nykylukijan silmiin osittain vajavaista. Tämä on monella tapaa harmillista; erityisesti siksi, että Aristoteles olisi voinut kehittää edelleen Platonin *Lait*-dialogissa esiintuotua lakien esipuheajattelua, jossa lakien noudattamiseen nähtiin olennaisesti kuuluvan niiden tarkoitusperien ymmärtäminen ja hyväksyminen. Tämä pieneltä vaikuttava lisäys Aristoteleen ajatteluun olisi nähdäkseni mahdollistanut kattavamman moraalisen toimijuuden lain edessä. Toimijuuden, jonka Aristoteles kolmen edellisen teoksen perusteella hahmottaa perin kapeana: lakia joko totunnaisesti noudatetaan ollen oikeamielisiä tai rikotaan tehden epäoikeudenmukaisesti. Vaikka lainkuuliaisuuden käsittely jääkin edellä mainituissa teoksissa vajavaiseksi, näyttää Aristoteles huomioivan lainkuuliaisuuden poliittisen roolin merkittävyyden, sillä lainmukaisen toiminnan puutteesta seuraava tottelemattomuus ja tästä implikoitava yhteiskunnallisen vakauden heikkeneminen näyttää olevan hänelle aito uhka. Aristoteleen tapa kytkeä lainnoudattaminen oikeudenmukaisuuteen viestii myös siitä, että lainmukaisella toiminnalla on poliittisen ulottuvuuden lisäksi myös yksilön eettisen toiminnan kannalta merkitystä. Valitettavasti tämän yhteyden perustelu jää heikoksi, kuten huomasimme aikaisemmin.

Osittain Aristoteleen lainnoudattamisen ja lainkuuliaisuuden ylimalkaisuus voi johtua siitä, että hän ei Knuutilan mukaan koskaan saanut valmiiksi aikomaansa lakien rikkomista käsittelevää tutkielmaansa (*NE*, 237). Lain noudattamisen hienovaraisuudet olisivat todennäköisesti tulleet tässä teoksessa edellä mainittuja teoksia paremmin esille, sillä kuten Aristoteles itse toteaa *"[u]sein jokin vastakkainen ominaisuus opitaan tuntemaan sen vastakohdasta käsin, ja itse ominaisuus tarkkailemalla niitä, joissa se ilmenee*" (*NE*, 1129a19-20).

Käsiteltyjen Aristoteleen lainkuuliaisuutta sivuavien tekstien perusteella Julia Annasin huomio siitä, kuinka lainkuuliaisuus jää Aristoteleen sokeaksi pisteeksi näyttäytyy liioittelevana. Lainkuuliaisuus jää pikemminkin Aristoteleen heikoksi kohdaksi: Aristoteles tunnistaa ilmiön olemassaolon ja sen arvon mutta ei selitä sitä erityisen ansiokkaasti, saati kytke sitä tyydyttävällä tavalla käytännölliseen poliittis-eettiseen ajatteluunsa. Kuten aikaisemmin huomasimme, ongelman juuri vaikuttaa olevan Aristoteleen tavassa käsitellä lainnoudattamista (harvinaisen) ideaalitapauksen kautta jättäen lukijansa oman onnensa nojaan maailmassa, jossa lait ovat epätäydellisiä.

4 PÄÄTÄNTÖ

Tutkimuksessani pyrin ymmärtämään paremmin sen, miten antiikin ajattelijat ymmärsivät lakien noudattamisen arvon. Uskon, että tutkittuamme Sofokleen, Herakleitoksen, Platonin ja Aristoteleen ajattelua on meille muotoutunut välähdyksenomainen kuva siitä, millaisin eri tavoin lakien velvoittavuuteen sekä noudattamiseen on antiikissa suhtauduttu. Johdantona antiikkiin toimineessa *Antigone*-näytelmässä näimme selvästi, miten merkittäviä vaikutuksia päähahmo Antigoneen valinnalla noudattaa oikeudentuntoaan oli. Teoksen päähahmon voimakastahtoinen toiminta onkin toiminut valtaisana inspiraation lähteenä lukemattomille kansalaistottelemattomuutta harjoittaneille, taiteilijoille sekä filosofeille.

Herakleitoksen monitulkintaiset ja vivahteikkaat fragmentit puolestaan tarjosivat meille puolestaan monipuolisen filosofisen näkemyksen lakien noudattamiseen. Huomasimme, kuinka Herakleitos korostaa lakien käytännön hyötyjä toteamalla, kuinka kaupunkivaltion lakien ja tapojen puolustamisen olevan kansalaisten jakama rationaalinen intressi (esimerkiksi fyysisen turvallisuuden takaajana), ei niinkään jumalallinen velvoite tai jaetun oikeustajun sanelema pakko. Herakleitoksen huomio asettaa kaupunkivaltion lait ja tavat alttiiksi käytännöllisyyteen pohjaavalle kritiikille, uskoakseni tarkoituksellisesti. Herakleitoksen hengessä toteutettuna tämä kritiikki tulee suorittaa *logoksen* mukaisesti, toisin sanoen jaettuun hyvään pyrkivän, kaikkien ihmisten potentiaalisesti tavoitettavissa olevan jumalaisen järjen mukaisesti. Vaikka Herakleitos painottaa ajattelussaan ihmisyyttä ja jaettua *logosta*, niin ei hän kuitenkaan luota useimpien ihmisten kykenevän käsittämään filosofisia oppejaan.

Huomasimme myös, että vaikka Herakleitoksen yhteiskunnallinen ajattelu nojaa voimakkaasti käytännöllisyydestä ja yhteisestä hyvästä rakentuvaan *logokseen*, niin hänen ajattelunsa ei kuitenkaan ole yksilöä väheksyvää. Päinvastoin Herakleitos korostaa filosofiassaan yksilön arvoa, kuten myös vaatii äärimmäisen merkityksellisenä näkemäänsä politiikkaan kriittistä moniäänisyyttä. Se, miten politiikan moniäänisyys ja jaettu *logos* ovat yhteensovitettavissa Herakleitoksen ajattelussa vaikuttaa liittyvän siihen, miten haastavana

Herakleitos käsittää ihmiselämän käytännöllisiin intresseihin liittyvän *logoksen* ymmärtämisen. Toimintatapoja määrittävän *logosta* koskevien tulkintojen eroavaisuudet toki tarjoavat hedelmällisen maaperän poliittiselle keskustelulle.

Platonin klassikkoteos *Valtio* sekä huonommin tunnettu myöhäisteos *Lait* puolestaan tarjosivat mahdollisuuden nähdä, kuinka merkkifilosofin ajattelu kehittyy vuosien myötä. Näimme, kuinka Platon kytkee *Valtiossa* ihmissielun ja ideaalisen kaupunkivaltion rakenteen yhteen todeten, että ne asiat, jotka ovat ihmissielussa epätoivottavia (erityisesti epäjärjestys ja epäsopu) ovat myös epätoivottavia kaupunkivaltiossa. Huomasimme myös, kuinka vahva filosofinen yhteys Platonilla ja runoilija Hesiodoksella oli, sillä Platon näytti omaksuneen Hesiodoksen vaikutusvaltaisen yhteiskunnallisen ajatuksen, siitä kuinka kaupunkivaltion tavat ja lait ovat yhtä kuin oikeus. Sekä *Valtiossa*, että *Laeissa* korostettiin koulutuksen merkitystä hyveellisten kansalaisten tuottamisessa, joskin painopiste siirtyi myöhäisteos *Laeissa* koulutuksesta kohti lainsäädäntöä. *Laeissa* Platon myös toi selvemmin esiin aikalaisvaltioiden hyviä ja huonoja puolia: hän esimerkiksi vierasti suuresti ateenalaisten neuvottelevaa asennetta lakeja kohtaan (toisin kuin edellä mainittu Herakleitos) korostaen ideaalivaltionsa jäsenten kykyä käskeä ja totella. Mielenkiintoisesti Platon toi *Laeissa* esiin lakeja pyrkimyksiä selittävän esipuheet, joiden hän toivoi sitouttavan ideaalivaltionsa kansalaisten oikeuskäsitykset vallitseviin lakeihin. Esipuheiden kekseliäisyydestä huolimatta Platonin ajattelussa ehdollinen kuuliaisuus laille ei näy, vaan *Valtion* ja *Lakien* ideaaliyhteisöt ovat jyrkän ehdottomia.

Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikka* ja *Politiikka* jatkoivat osittain Platonin viitoittamaa tietä ihmisyhteisöjen ideaalin käsittelyssä. Aristoteleelle ideaalinen kaupunkivaltio muodostuu lain puitteissa eletystä, kaikkien kansalaisten etua palvelevasta elämästä hyvän hallinnon alaisuudessa. Kuten opettajansa, myös Aristoteles korostaa hyvän koulutuksen merkitystä hyveellisen kansalaisen muodostumisessa. Tämän lisäksi Aristoteles tekee tarkkoja analyyttisia erontekoja erilaisten hallinto- ja lainsäädäntötapojen välillä etsiessään hyveellisintä mahdollista vaihtoehtoa. Valitettavasti nämä ideaaliin tähtäävät ajatuskulut eivät jättäneet juurikaan tilaa yksilön harkinnalle, vaikka Aristoteles toisaalta haluaakin pitää kiinni lakien muuttamisen mahdollisuudesta. Tutkielmani kannalta oli olennaista huomata,

että lakien noudattaminen on Aristoteleen filosofiassa (olettavasti hyvän koulutuksen pohjustama) ajan myötä syntynyt tapa, ei niinkään valinta tai taipumus. Tarkkanäköisestä erottelevuudestaan huolimatta Aristoteles ei *Nikomakhoksen etiikassa* tai *Politiikassa* käsittele uskottavalla tavalla ehdollista lainkuuliaisuutta, vaan tyytyy puhumaan lakien noudattamisesta ilman merkittäviä ehdollisuuden lisäämiä merkityksellisiä vivahde-eroja.

Antiikin näkemysten tarkastelu on paljastanut erilaisia näkemyksiä siitä, miten lakeihin voidaan suhtautua ja kuinka ehdollinen lainkuuliaisuus sopii käsiteltyjen ajattelijoiden filosofiaan. Lainkuuliaisuuden tarkastelu paljasti samalla myös jotain laeista, esimerkiksi lakien taustalla olevista filosofisista oletuksista, sekä niiden vahvuuksista ja heikkouksista. Antiinkin moninaisten suhtautumistapojen lisäksi tutkimukseni toisessa luvussa esitelty ehdollisen kuuliaisuuden ja ehdottoman tottelevaisuuden välinen eronteko osoittautui hedelmälliseksi filosofiseksi ratkaisuksi. Tämä käsitteellinen erottelu tarjosi meille hienostuneen käsitteellisen työkalun tutkia antiikin ajattelua ja kenties myös oman aikamme ajattelua, sillä uskoakseni päädymme väistämättä käyttämään aikaamme tulkinnallisena heijastuspintana. Lainkuuliaisuutta koskeva filosofinen keskustelu ei tietenkään ole rajoittunut ainoastaan antiikkiin, vaan on jatkunut vuosituhansien läpi aina nykypäivään saakka. Tämän vuosituhansia jatkuneen ajatteluperinteen mielekäs tiivistäminen on yhden työn puitteissa mahdotonta. Tutkimukseni antiikin eriävistä kannoista on kuitenkin tuonut esiin sen, että lakiin suhtautumisen ongelmat eivät vain oman aikamme ongelmia vaan niiden juuret yltävät tuhansien vuosien taakse.

LÄHDELUETTELO

” Abidance”. *Oxford English Dictionary* (2009), Luettu 5.12.2018

”Kuuliainen”. *Kielitoimiston sanakirja* https://www.kielitoimistonsanakirja.fi/kuuliainen Luettu 3.12.2018

André Laks & Glenn W. Most (2016): Early Greek Philosophy III: Early Ionian Thinkers part 2. Cambridge: Harvard University Press

Arendt, Hannah (2006): Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. Amerikan Yhdysvallat: Penguin Books

Aristoteles (1990): Metafysiikka. Vantaa: Gaudeamus Helsinki University Press

Aristoteles (1991): Politiikka. Jyväskylä: Gummerus Kirjapaino Oy

Aristoteles (1997): Retoriikka. Tampere: Tammer-Paino Oy

Aristoteles (2008): Nikomakhoksen etiikka. Tampere: Tammer-Paino Oy

Artikkeli kokoomateoksesta: Annas, Julia: Plato on Law-abidance and Path to Natural Law. Teoksessa Jurisprudence: An International Journal of Legal and Political Thought 9.1 (2018), 19-30.

Artikkeli kokoomateoksesta: Beever, Allan: Aristotle on Equity, Law and Justice. Teoksessa Legal Theory, 10:1 (2004), 33-50

Artikkeli kokoomateoksesta: Beever, Allan: Aristotle on Equity, Law, and Justice. Teoksessa: Legal Theory. 10:01 (2004), 33-50

Artikkeli kokoomateoksesta: Edmundson, William A.: The Virtue of Law-Abidance. Teoksessa Philosophers’ Imprint, 6:4 (2006)

Artikkeli kokoomateoksesta: Galston, William A.: Liberal Virtues. Teoksessa The American Political Science Review, 82:4 (1988), 1277-1290

Artikkeli kokoomateoksesta: Hitz, Zena: Aristotle on Law and Moral Education. Teoksessa Inwood, Brad (toim.): Oxford Studies in Ancient Philosophy Volume XLII (2012). Oxford University Press, Amerikan Yhdysvallat, 263-306.

Artikkeli kokoomateoksesta: Shapiro, Scott J.: Authority. Teoksessa: The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law. Yhdistynyt Kuningaskunta: Oxford University Press (2012)

Barney, Rachel: "Callicles and Thrasymachus". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/callicles-thrasymachus/ , luettu 18.09.2019

Bobonich, Chris & Meadows, Katherine: "Plato on utopia". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/plato-utopia/ , luettu 07.08.2019

Brown, Eric: "Plato's Ethics and Politics in The Republic". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato-ethics-politics/ , luettu 28.08.2019

Brownlee, Kimberley: "Civil Disobedience". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/civil-disobedience/ , 06.02.2020

Christman, John: "Autonomy in Moral and Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

Clayton, Edward: "Aristotle: Politics". *Internet Encyclopedia of Philosophy*

Corbett, Ross (2009). The Question of Natural Law in Aristotle. History of Political Thought, 30(2), 229-250.

Edmunson, William A. (2006): Philosopher's Imprint, Volume 6, NO. 4, 2006: The Virtue of Law-Abidance

Fiala, Andrew: "Anarchism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/anarchism/ , luettu 30.06.2019

Frede, Dorothea: "Plato's Ethics: An Overview". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/plato-ethics/ , luettu 14.08.2019

Graham, Daniel W.: "Heraclitus". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/heraclitus/ ,luettu 28.05.2019

Green, Leslie (1988): The Authority of the State. Oxford: Clarendon Press

Griswold, Charles L: "Plato on Rhetoric and Poetry". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/plato-rhetoric/ , luettu 12.08.2019

Guthrie, W. K. C. (1991): A History of Greek Philosophy, Volume 1 - The Earlier Presocratics and the Pythagoreans. Cambridge University Press: Cambridge

Heikki E. S. Mattila (2015): ”Oikeustiede:lex”. *Tieteen termipankki* https://tieteentermipankki.fi/wiki/Oikeustiede:lex , luettu 7.1.2020

Herakleitos (1971): Yksi ja sama – aforismeja. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Hirvonen, Ari (2000): Oikeuden Käynti – Antigonen laki ja oikea oikeus. Helsinki: Loki-Kirjat

Houlgate, Stephen: "Hegel's Aesthetics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/hegel-aesthetics/ , luettu 03.01.2020

http://www.oed.com/view/Entry/291?redirectedFrom=abidance#eid , luettu 4.12.2018

https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/autonomy-moral/ , , 06.02.2020

https://www.iep.utm.edu/aris-pol/ ,luettu 18.09.2019

Kahn, Charles H. (1979): The art and thought of Heraclitus: An edition of the fragments with translation and commentary. Cambridge: Cambridge University Press.

Kraut, Richard (2006): The Blackwell Guide to Aristotle’s Nicomachean Ethics. Yhdistynyt Kuningaskunta: Blackwell Publishing Ltd

Kraut, Richard: "Aristotle's Ethics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aristotle-ethics/, luettu 12.09.2019

Kraut, Richard: "Plato". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato/ , luettu 28.08.2019

Marcovich, Miroslav (1967): Heraclitus. Venezuela: Los Andes University Press

Matti Niemivuo (2019): ”Oikeustiede:laki”. *Tieteen termipankki* 7.1.2020: https://tieteentermipankki.fi/wiki/Oikeustiede:laki , luettu 7.1.2020

Milgram, Stanley (1974): Obedience to Authority. Lontoo: Harper & Row, Publishers Inc.

Miller, Fred: "Aristotle's Political Theory". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/aristotle-politics/, luettu 12.09.2019

Murphy, Mark: "The Natural Law Tradition in Ethics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/natural-law-ethics/ , luettu 19.09.2019

Parry, Richard: "Ancient Ethical Theory". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient/ , luettu 16.09.2019

Pierce, C.A. (1955): Conscience in the New Testament: a study of syneidesis in the New Testament, in the light of its sources and with particular reference to St. Paul, with some observations regarding its pastoral relevance. London: SCM Press.

Platon (1986): Teokset VI. Keuruu: Kustannusosakeyhtiö Otava

Platon (2007): Valtio. Keuruu. Otavan Kirjapaino Oy

Rawls, John (1999): A Theory of Justice – Revised Edition. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press

Shields, Christopher: "Aristotle". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/aristotle/ , luettu 16.09.2019

Sider, David (2013): Heraclitus' Ethics. Teoksessa Sider & Obbink (toim.) 2013, 321-344.

Sofokles (2011): Antigone. Keuruu: Otavan Kirjapaino Oy

Sommerstein, Alan H. (2002): Greek Drama and Dramatists. Taylor & Francis e-Library

Sophocles (1984): Antigone. Teoksessa Sophocles: The Three Theban Plays; Antigone, Oedipus the King, Oedipus at Colonus. Amerikan Yhdysvallat, Penguin Group

Steiner, George (1984): Antigone: How the Antigone legend has endured in the western literature, art, and thought. New Haven ja Lontoo: Yale University Press

Szaif, Jan (2017) Socrates and the Benefits of Puzzlement. Teoksessa Karamanolis & Politis (toim.) 2017, 29–47.

Thomson, Iain: "Heidegger's Aesthetics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/heidegger-aesthetics/ , luettu 03.01.2020

Wolff, Robert Paul (1998): In defense of anarchism. Amerikan Yhdysvallat: University of California Press, Ltd.

Zeyl, Donald & Sattler, Barbara: "Plato's Timaeus". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/plato-timaeus/ , luettu 1.09.2019