

"Participatio legis aeternae in rationali creatura 'lex naturalis' dicitur" - Näkökulmia Tuomas Akvinolaisen luonnonoikeusteorian historialliseen taustaan, teoriaan ja moderniin tulkintaan

Onditi Zacharias

Maisterintutkielma

Filosofia

Yhteiskuntatieteiden

ja filosofian laitos

Humanistis-yhteiskuntatieteellinen
tiedekunta

Jyväskylän yliopisto

Maaliskuu 2021

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta Humanistis-yhteiskuntatieteellinen	Laitos Yhteiskuntatieteiden ja filosofian
Tekijä Zacharias Onditi	
Työn nimi "Participatio legis aeternae in rationali creatura 'lex naturalis' dicitur" - Näkökulmia Tuomas Akvinolaisen luonnonoikeusteorian historialliseen taustaan, teoriaan ja moderniin tulkintaan	
Oppiaine Filosofia	Työn tyyppi Pro-gradu tutkielma
Aika Maaliskuu 2021	Sivumäärä 109
Ohjaaja Filosofian dosentti Juhana Toivanen	
Tiivistelmä <p>Tutkin tässä pro gradu -tutkielmassa Tuomas Akvinolaisen luonnonoikeusteoriaa käsiteanalyysin avulla. Tutkimus jakaantuu kolmeen osaan: historialliseen taustaan, itse teoriaan ja siihen liittyvään nykykeskusteluun. Pyrin valaisemaan historiallisen ja systemaattisen tarkastelun avulla Tuomaan luonnonoikeusteorian sisältöä. Tarkastelen kysymyksiä Tuomaan luonnonoikeusteorian metafysisistä edellytyksistä, normatiivisuudesta ja muuttuvuudesta, suhteesta ihmisen olemukseen, positiiviseen oikeuteen ja Jumalaan. Tuomaan teoria on itsenäinen synteesi, jossa yhdistyy Aristoteleen ja Augustinuksen ajattelun sekä muun filosofisen, teologisen ja oikeudellisen tradition aineksia. Tarkastelen Tuomasta keskiaikaisena skolastikkona ja systemaattisena filosofina, jonka ajattelu vaikuttaa edelleen nykyfilosofiassa.</p> <p>Tuomaan teorian mukaan luonnonoikeus heijastaa koko todellisuuden normatiivista metafysisistä järjestystä, josta Tuomas käyttää nimeä ikuinen laki. Ihminen kykenee luontaisten taipumustensa avulla osallistumaan luonnonoikeuteen kasvavana ja lisääntyvänä, aistivana ja etenkin järjellisenä olentona. Luonnonoikeus merkitsee Tuomaan mukaan rationaalista partisipaatiota ikuiseen lakiin. Luonnontieteen kehitys, naturalismin kritiikki ja monikulttuurinen nykyaikainen yhteiskunta ovat johtaneet Tuomaan luonnonoikeusteorian uudelleenmuotoiluihin. Luon näihin lyhyen silmäyksen, jonka avulla Tuomaan luonnonoikeusteorian piirteet hahmottuvat paremmin.</p> <p>Tutkielman historialliset ja käsitteelliset tarkastelut osoittavat, että Tuomaan teoria tulee ymmärtää metafysisenä teoriana. Toisaalta teoria sisältää aineksia, joiden pohjalta sitä voidaan perustellusti kehittää modernin episteemisen käänteen mukaiseen suuntaan.</p>	
Asiasanat aristotelismi, etiikka, luonnonoikeus, metafysiikka, naturalismi, teismi, tomismi	
Säilytyspaikka Jyväskylän yliopisto	
Muita tietoja	

Sisällys	
JOHDANTO	5
1. TUOMAAN LUONNONOIKEUSTEORIAN TAUSTA	10
1.1. Luonnonoikeus antiikissa ja keskiajalla	10
1.2. Aristoteles	14
1.2.1. Etiikka ja käytännöllinen järki.....	14
1.2.2. Luonnonoikeusfilosofia	19
1.3. Tuomaan filosofia.....	24
1.3.1. Aristoteleen vaikutus.....	24
1.3.2. Skolastiikka ja skolastinen metodi.....	27
1.3.3. Metafysiikka ja tietoteoria	29
1.3.4. Moraali- ja poliittinen filosofia	34
1.4. Yhteenveto	38
2. TUOMAAN LUONNONOIKEUSTEORIA.....	39
2.1. Luonnonoikeusteorian yleiset piirteet.....	39
2.2. Lain olemus - kvestio 90	42
2.3. Lain eri muodot - kvestio 91.....	47
2.4. Lain vaikutukset - kvestio 92.....	51
2.5. Ikuinen laki - kvestio 93.....	53
2.6. Luonnollinen laki - kvestio 94.....	60
2.7. Positiivinen laki - kvestio 95.....	68
2.8. Positiivisen lain voima - kvestio 96	72
2.9. Lakien muuttuminen - kvestio 97	75
2.10. Yhteenveto	77
3. NYKYINEN KESKUSTELU TUOMAAN TEORIASTA.....	79
3.1. Moderneja kysymyksenasetteluja	79
3.1.1. Naturalistinen virhepäätelmä	79
3.1.2. Uusi luontokäsite	81
3.1.3. Luonnonoikeus monikulttuurisessa yhteiskunnassa.....	83
3.2. Kolme modernia luonnonoikeusteoriaa	86
3.2.1. John Finnisin uusi luonnonoikeusteoria	86
3.2.2. Henry Veatch ja metafyyminen luonnonoikeus.....	89
3.2.3. Alasdair MacIntyren käsitys luonnonoikeudesta	91

3.3. Yhteenveto	95
LOPPUKATSAUS	96
BIBLIOGRAFIA	100
Lähteet	100
Tutkimuskirjallisuus	101

JOHDANTO

Tämän tutkielman tarkoitus on kartoittaa Tuomas Akvinolaisen käsitystä luonnonoikeudesta. Alun perin suunnitelmani oli tutkia Tuomaan poliittista filosofiaa, mutta kiinnostuin pian Tuomaan luonnonoikeusteoriasta, joka on hänen moraali- ja poliittisen filosofiansa perustana. Luonnonoikeusteoria on kiehtova, koska siinä yhdistyy pitkä filosofianhistorian perintö, jossa teoreettinen ja käytännöllinen filosofia kohtaavat. Tutkin kuitenkin luonnonoikeusteoriaa ennen kaikkea käytännöllisen filosofian näkökulmasta.

Aluksi hieman Tuomaan elämänvaiheista. Tämä esittely pohjautuu Eleonore Kretzmannin ja Norman Stumpin artikkeliin "*Aquinas, Thomas*" teoksessa *Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy* (2005). Tuomas Akvinolainen syntyi vuonna 1224 Roccasecassa, lähellä Napolia, italialaisen aristokraattiperheen kuopukseksi. Myös vuosia 1225 ja 1226 on esitetty tutkimuksessa hänen syntymävuosikseen. Hän aloitti koulunkäyntinsä benediktiinisessä Monte Cassinon luostarissa vuosina 1231–1239 ja vuodesta 1239 vuoteen 1244 hän oli opiskelijana Napolin yliopistossa. Vuonna 1244 Tuomas liittyi dominikaaniveljien sääntökuntaan. Hän siirtyi myöhemmin opiskelemaan Pariisiin Albert Suuren johdolla, jonka matkassa hän siirtyi Kölnin yliopistoon vuonna 1248. Tuomas palasi Pariisiin vuonna 1252 ja sai teologian maisterin tutkinnon valmiiksi. Hän luennoi yliopistolla ja kirjoitti kommentaarin *Scriptum libros Sententiarum Petrus Lombarduksen Sententseihin*. Teos on Tuomaan ensimmäinen teologinen synteesi. Uransa alkuvaiheessa Tuomas kirjoitti myös teoksen *De ente et essentia*, jota voidaan pitää itsenäisenä filosofisena tutkimuksena (Kretzmann & Stump 2005, 31–32).

Vuonna 1256 Tuomas nimitettiin teologian professoriksi Pariisiin. Hän kirjoitti teoksen *Quaestiones disputate de veritate*, joka noudattaa skolastista metodia. Tämä metodi on peräisin Aristoteleen *Topiikasta*, jossa hän kuvailee dialektista tutkimusta. Seuraava merkittävä teos, jonka Tuomas kirjoitti, on *Quaestiones quodlibetales*, jossa hän vastaa professorin ominaisuudessa akateemisen yleisön esittämiin kysymyksiin. Muita filosofisesti merkittäviä teoksia ovat kommentaari Boethiuksen teokseen *De Trinitate* ja *De hebdomadibus* (Kretzmann & Stump 2005, 32).

Tuomas jätti professorin tehtävät Pariisissa akateemisen vuoden 1258-1259 jälkeen ja muutti dominikaaniseen luostariin Napoliin. Siellä hän valmisteli teostaan *Summa contra gentiles*, joka on lähes puhtaasti filosofinen teos ja eroaa näin hänen muista teologisista synteeseistään (*Scriptum*, *Summa Theologiae* ja *Compendium*). Pian tämän jälkeen hän julkaisi vuosina 1265–1267 teoksen *Compendium theologiae*. Uskonnonfilosofisesti merkittävä on Tuomaan kommentaari Jobin kirjaan, *Expositio super Iob ad litteram* (Kretzmann & Stump 2005, 32–33).

Vuonna 1265 Tuomas matkusti Roomaan perustamaan studiumia, joka oli tuon ajan yliopiston perustaso. Hän toimi paikan professorina vuoteen 1268 saakka ja tämä kausi oli erityisen tuottelias hänen urallaan. Hän kirjoitti teokset *Quaestiones disputatae de potentia*, *Quaestio disputata de anima* ja *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. Samana kautena Tuomas kirjoitti kommentaarin Pseudo-Dionysos Areopagitan teokseen *De divinis nominibus*. Muun muassa tämän kommentaarin myötä Tuomaan ajatteluun tuli platonistisia vaikutteita. Tuomas kirjoitti yhteensä kaksitoista kommentaaria Aristoteleen teoksiin. Näihin lukeutuvat mm. *Sententia super de anima*, *Sententia libri Ethicorum* ja *Sententia super libros de caelo et mundo* ja *Sententia super Metaphysicam*. Tutkijoiden mukaan Aristoteles kommentaarit ovat kauttaaltaan hyvin teräviä ja osittain jopa oivaltavampia kuin Aristoteleen alkuperäinen teksti. Rooman vuosina Tuomas aloitti myös kolmiosaisen pääteoksensa *Summa Theologiae*¹ kirjoittamisen. Hän kirjoitti teosta elämänsä loppuun saakka (Kretzmann & Stump 2005, 33–35).

Seuraavaksi Tuomas siirtyi Pariisiin hoitamaan teologian professorin virkaa. Hän hoiti tehtävää vuoteen 1272 saakka, jolloin yliopiston luennot lopetettiin Pariisin piispan kanssa sattuneen kiistan vuoksi. Näinä vuosina Tuomas kirjoitti valtavan määrän teoksia, muun muassa *ST:n* toisen osan, yhdeksän kommentaaria Aristoteleen teoksiin, kommentaarin pseudo-aristoteeliseen *Liber de causis* teokseen ja kuusitoista *Raamatun* kommentaaria. Tämä tuotteliaisuus on erityisen merkillistä siksi, että hän oli osallisena monista aikansa kiistoista samaan aikaan (Kretzmann & Stump 2005, 35).

¹ Käytän teoksesta lyhennettä *ST*. Aristoteleen teosten osalta käytän lyhenteitä, jotka löytyvät *Nikomakhoksen etiikan* suomenkielisen laitoksen sivulta 206.

Pääkiista koski niin sanottua latinalaista averroismia, joka oli saanut sijaa Pariisin yliopiston artistitiedekunnassa. Tuomas kirjoitti tämän johdosta kaksi teosta, *De unitate intellectus, contra Averroistas* ja *De aeternitate mundi, contra murmurantes*. Ensin mainittu käsittelee averroistista Aristoteles -tulkintaa, jonka mukaan intellekti on yksi ja sama substanssi kaikissa ihmisissä. Jälkimmäinen käsittelee niin ikään averroistiseen Aristoteles-tulkintaan liittyvää kysymystä maailman ikuisuudesta. Fransiskaaniteologit kuten William Baglione ja Bonaventura syyttivät Tuomasta edellä mainittujen averroististen käsitysten suosimisesta (Kretzmann & Stump 2005, 35–36).

Vuonna 1272 dominikaanit määräisivät Tuomaan perustamaan uuden studiumin Napoliin. Tänä aikana hän hänen laajemmat kirjalliset hankkeensa, joihin kuului *ST:n* kolmannen osan sekä kahden Aristoteles-kommentaarin kirjoittaminen, jäivät kesken. Toimittaessaan messua noin 6 joulukuuta 1273 Tuomas sai mystisen kokemuksen, jonka jälkeen hän ei enää voinut jatkaa kirjoittamista. Myöhemmin hän kertoi saaneensa näyn, jonka rinnalla hänen kirjallinen elämäntyönsä näytti merkityksettömältä, kuin oljelta. Näyn seurauksena hän menetti halunsa kirjoittaa. Seuraavana vuonna Tuomas menehtyi ollessaan matkalla Lyonin kirkolliskokoukseen 7 maaliskuuta 1274 (Kretzmann & Stump 2005, 36).

Tuomaan luonnonoikeusteoria on ymmärrettävä osana klassista eurooppalaisen filosofian perinnettä. Tästä syystä valotan tutkielman ensimmäisessä pääluvussa Tuomaan luonnonoikeusteorian taustaa. Luon katsauksen antiikin ja keskiajan luonnonoikeusfilosofian historiaan. Aristotelesta on tavallisesti pidetty yhtenä Tuomaan ajattelun keskeisenä innoittajana. Tämä pätee myös luonnonoikeusteoriaan. Tästä syystä luon myös taustoittavan katsauksen Aristoteleen filosofiaan ja luonnonoikeusteoriaan. Ensimmäisen luvun päätteeksi tarkastelen yleiskatsauksellisesti Tuomaan omaa filosofista järjestelmää. Ensimmäinen luku siis voidaan ymmärtää taustoittavana johdantona Tuomaan luonnonoikeusteoriaan.

Toisessa luvussa tarkastelen Tuomaan luonnonoikeusteoriaa *ST:n* kvestioiden 90–97 pohjalta. Tämä luku on sivumääräisesti ja asiallisesti tutkielman tärkein luku. Käyn toisessa luvussa yksityiskohtaisesti läpi Tuomaan luonnonoikeusteoriaa kvestio kvestiolta. Tämä tarkastelu on välttämätön Tuomaan

luonnonoikeusteorian ymmärtämiseksi. Oikeastaan Tuomas tarkastelee luonnonoikeutta keskitetysti vain kvestiossa 94, mutta hän viittaa usein luonnonoikeuteen myös kvestioissa 90–93 ja 95–97. Nämä luvut muodostavat yhdessä tutkielman laista (*De lege*). Luonnonoikeus on osa Tuomaan nelijakoista lakikäsitettä, johon kuuluvat ikuinen laki, luonnollinen laki, positiivinen laki ja jumalallinen laki. Filosofisessa tutkimuksessa on tavallista jättää jumalallista lakia käsittelevät kvestiot 98–108 pois tarkastelusta ja noudatan tätä rajausta tässä tutkielmassa. Käsitteillä luonnollinen laki ja luonnonoikeus tarkoitan samaa Tuomaan teorian yhteydessä.

Tuomaan *De lege* tutkielman lähteenä käytän Blackfriarsin latina-englanti rinnakkaiseditiota. Muut viittaukset Tuomaan *Summa Theologiae* teokseen perustuvat lähes täysin englanninkieliseen laitokseen, joka löytyy internetistä. *De regimine principiumin* osalta olen käyttänyt R. W. Dysonin editoimaa Tuomaan poliittisen filosofian tekstien englanninkielistä käännöstä. Tarkemmat tiedot lähteistä ja tutkimuskirjallisuudesta löytyvät bibliografiasta.

Tuomaan luonnonoikeusteorian tarkastelu osoittaa, että hän on omaksunut aikaisemman filosofisen, teologisen ja oikeudellisen tradition uskollisesti ja kehittänyt sitä systemaattisesti eteenpäin. Näin syntyneessä synteessä ihmisen moraalielämä ja yhteiskunnan laillinen järjestys linkittyvät metafyyssiseen käsitykseen todellisuuden rakenteesta. Keskeisessä asemassa tässä käsitteellisessä katedraalissa on persoonallinen Jumala, jota Tuomas pitää olevaisen, ihmisyyden, lain ja moraalin ensimmäisenä periaatteena ja finaalisena syynä. Tuomaan luonnonoikeusteoria tulee siis ymmärtää metafyyssisenä teoriana. Tuomaan luonnonoikeusteoriaa voidaan pitää teologian, filosofian ja oikeustieteen kattoteoriana. Tässä merkityksessä teoria tulee ymmärrettäväksi historiallista taustaansa – keskiajan katolista yhtenäiskulttuuria – vasten.

Modernissa kontekstissa, jossa kirkko ja valtio, uskonto, tiede ja filosofia ovat eriytyneet, Tuomaan synteesi herättää monia kysymyksiä. Täytyy esittää kysymys, voiko Tuomaan ajattelua kehittää eteenpäin. Kolmannessa luvussa tarkastelen joitakin moderneja kysymyksenasetteluja, jotka ovat muodostaneet Tuomaan luonnonoikeusteorialle haasteen. Tämä luku voidaan ymmärtää myös kommentaarina Tuomaan luonnonoikeusteoriaan modernista näkökulmasta. Nämä

tarkastelut osoittavat, että Tuomaan teoriaa voidaan joustavasti tulkita tässä modernin maailmankuvan ja muuttuneen poliittisen elämän kontekstissa. Tämä tarkastelu myös herättää kysymyksen, että onko olemassa Tuomaan luonnonoikeusteorian luovuttamaton sisältö? Jotakin, jonka kieltäminen tai häivyttäminen merkitsisi samalla luopumista *Tuomaan* luonnonoikeusteoriasta. Tätä kysymystä tutkistelen lähemmin loppukatsauksessa.

Tony Burns esittää teoksessaan *Aristotle and Natural Law* (2011) kolme lähestymistapaa tekstien merkityksiin:

- (1.) tekstillä on objektiivinen merkitys, jonka sen luoja on sille antanut ja jonka lukija voi löytää *tulkinnan* avulla
- (2.) tekstillä voi olla subjektiivinen merkitys, jonka lukija sille antaa *appropriation* avulla
- (3.) tekstillä on interaktiivinen merkitys, joka syntyy tekstin luojan ja sen lukijan välisen dialogisen *neuvottelun* avulla

Burnsin mukaan nykyisessä tulkinnan filosofiassa ensimmäinen vaihtoehto kuvaa Quentin Skinnerin lähestymistapaa, toinen poststrukturalistien, kuten Jacques Derridan, Gilles Deleuzen ja Michel Foucaultin ja kolmas vaihtoehto Hans Georg-Gadamerin. Tässä tutkielmassa pyrin seuraamaan kolmatta vaihtoehtoa ja käytän metodina käsitteellistä analyysiä. Se perustuu lähdetekstien sekä tutkimuskirjallisuuden kriittiseen argumentaatioanalyysiin (Burns 2011, 13; Kakkuri-Knuutila & Halonen 2003, 63).

1. TUOMAAN LUONNONOIKEUSTEORIAN TAUSTA

1.1. Luonnonoikeus antiikissa ja keskiajalla

Tässä alaluvussa tarkastelen yleisesti luonnonoikeusteorian historiaa ennen Tuomaan teoriaa. Luonnonoikeuden tausta on Heinrich Rommenin mukaan kansojen uskonnollisissa moraalinormeissa ja laeissa. Niiden varaan rakennettiin yhteiskunnan järjestys, jota pidettiin alkuperältään jumalallisena. Rajoitun tarkastelemaan Tuomaan edeltäjiä eli tässä luvussa ei käsitellä Tuomaan luonnonoikeusteoriaa, eikä hänen jälkeensä esiintyneitä luonnonoikeusteorioita (Rommen 1998, 3–5).

Ensimmäisenä luonnonoikeusajattelijana voidaan pitää Efesossa vaikuttanutta Herakleitosta (noin 536–470 eKr.), joka esitti logosteorian. Sen mukaan olevaisen jatkuvassa virrassa on rationaalinen ydin, yleinen järjellinen periaate, *logos*. Se on olevassa itsessään, luonnossa oleva normatiivinen ja rationaalinen malli yksilön ja yhteiskunnan moraalille (Rommen 1998, 5–6).

Sofistit kuten Thrasymakhos ja Kallikles sekä Alkidamas kyseenalaistivat vallitsevat yhteiskunnan, Ateenan poliksen, lakien normatiivisuuden (Rommen 1998, 6–8, 10). Sofistit esittivät Rommenin mukaan kolme kauaskantoista aatetta: (1.) positiiviset lait heijastavat luokkaintressejä ja ovat keinotekoisia (*nomoi*), (2.) on olemassa universaali ihmisyyttä ja ihmisoikeudet (*civitas maxima*) ja (3.) valtio (*polis*) on keinotekoinen ihmistenvälinen sopimus. Ennen valtiota ihminen eli luonnonoikeuden mukaan. Tämän tilan merkitys ja suhde myöhemmin esiintyneeseen valtioon tulkittiin myönteisesti tai pessimistisesti. Sofistien ajattelussa keskeistä oli erottelu muuttuvan lain (*nomos*) ja muuttumattoman, luonnollisen (*fysis*) välillä (Rommen 1998, 8–9, 14).

Sokrates (468–399 eKr.) vastasi kyselymetodillaan ja moraalirealistisella etiikallaan sofistien haasteeseen. Moraali on tietoa hyvästä ja pahasta, joten moraalisesti huono käytös johtuu tietämättömyydestä. Tieto objektiivisesta hyvästä ja pahasta, luonnonoikeuden sisällöstä, saadaan *daimonionin*, sisäisen moraalisen arvostelukyvyn, avulla. Vaikka Sokrates ei pitänyt vallitsevaa oikeusjärjestystä täysin hyvänä, hän katsoi, että hyvyys edellyttää ehdotonta kuuliaisuutta jopa epäoikeudenmukaisille laeille (Rommen 1998, 11)

Platon (427–347 eKr.) piti luonnonoikeutta positiivisen lain ideaalimallina, jonka mukaan oikeudenmukainen valtio tulisi järjestää. Rommen esittää Platonin porvarillisena filosofina, joka kannattaa lakia ja järjestystä. Todellisuudessa Platonin *Valtio*-dialogi osoittaa, että hän oli valmis yhteiskunnalliseen radikalismiin. Tarkoitin tällä sitä, että Platon näki vallitsevat valtiot lakeineen vajavaisena kuvana hyvän valtion ideasta, joka filosofikuninkaan tulisi toteuttaa. Toisin kuin sofisteilla, Platonin yhteiskunnallinen radikalismi ei perustunut individualismiin, vaan ajatukseen vahvasta valtiosta. Valaistunut filosofi voi tunnistaa objektiivisen, ideamaailman hyvyyden. Tämä on mahdollista järjen avulla, sillä se on sukua ideoille (Rommen 1998, 11–14).²

Aristotelesta on pidetty luonnonoikeusfilosofian isänä, mikä ei Rommenin mukaan pidä paikkaansa, sillä idea syntyi hänen käsityksensä mukaan jo aikaisemmin. Toisaalta Rommen toteaa, että Aristoteleen metafysiikka, tietoteoria ja etiikka ovat vaikuttaneet niin merkittävästi luonnonoikeusteorian muotoilemiseen, että tätä kautta on ymmärrettävää, että häntä on pidetty sen isänä. Aristoteles sovelsi ontologista käsitystään muodosta ja aineesta luonnonoikeuteen. Luonnonoikeus ei ole platonisena ideana irrallaan positiivisesta oikeudesta, vaan sisältyy oikean lain muotona positiiviseen lainsäädäntöön. Koska forma implikoi finaalisin syyn, pitäisi positiivisten lakien pyrkiä kohti luonnollista, lain muodon mukaista oikeutta. Aristoteles erotti toisistaan luonnollisen oikeudenmukaisuuden ja lakiin perustuvan oikeudenmukaisuuden. Oikeus koskee tiukassa merkityksessä ihmisten keskinäisiä suhteita poliksessa. Aristoteleen ajattelussa luonnonoikeus on vahvasti sidoksissa valtioon, jossa ihmisen onnellisuuden on mahdollista toteutua (Rommen 1996, 14–19).

² Platon esitti erottelun terveeseen ja sairaaseen valtioon. Edellinen on ekologinen ja yksinkertainen yhteisö, jälkimmäinen pursuaa ylellisyyksiä (*Valtio*, 372a–374a). Platonin mukaan positiiviset valtiot eivät tunnusta filosofian ja objektiivisen hyvän arvoa, vaan päinvastoin ovat radikaalisti niitä vastaan (488a–489c). Platonin yhteiskunnallinen idealismi ei siis ollut vallitsevien olojen poroporvarillista ihannointia kuten Rommen teoksessaan esittää. *Faidon*-dialogissa Platon toteaa, että sielu ja järki sen ominaisuutena, ovat sukua muuttumattomille ideoille. Järki käsittää hyvän sinänsä eli hyvän olemuksen anamnesiksen ja järjen harjoittamisen kautta (*Faidon* 72e–77e, 82e–83b). Hyvä on siis olemukseltaan jotakin transsendenttia. *Valtio*-dialogissa esiintyy erottelu konventionaaliseen oikeudenmukaisuuteen ja todelliseen (platoniseen) oikeudenmukaisuuteen. Hyvän valtion kriteerinä on nimenomaan jälkimmäinen ja edellinen sikäli kuin se on sen kanssa sopusoinnussa. "It is clear from the beginning of the Republic that Plato takes conventional justice to be partially correct and partially mistaken. Thus, whatever the nature of justice turns out to be, it should not coincide with conventional justice." Dahl 1999, 210–213.

Zenon (noin 335–263 eKr.) perusti stoalaisen koulukunnan ja sitä kehitti eteenpäin muun muassa Cicero (106–43 eKr.). Roomalaisen oikeuden viittaukset luonnonoikeuteen ovat peräisin stoalaisesta filosofiasta. Stoalainen viisas elää järkensä ohjaamana eikä anna passioiden ottaa valtaa järjestä. Järki on yhtä luonnon kanssa. Käsitys oikeasta ja väärästä on ihmisessä synnynnäisesti (*non scripta sed nata lex*). Ciceron mukaan synnynnäinen laki (*lex nata*) on kaikkien lakien perusta ja pätee universaalisti. Tämä synnynnäinen laki perustuu luonnon rationaaliseen rakenteeseen (*logos*) ja siitä johtuu, että ihmiset kykenevät luonnostaan erottamaan hyveen ja paheen toisistaan. Suhde tähän maailmanjärkeen määrittää koko luonnon (*natura rerum*) rationaalisuuden. Orjuus on vastoin luonnonoikeutta, sillä kaikki ihmiset ovat osallisia samasta ihmisluonnosta. Stoalaiset erottivat ihmiskunnan luonnontilan luonnonoikeuden ja kehittyneen yhteiskunnan (*status civilis*) luonnonoikeuden toisistaan. Edellisessä tilassa luonnonoikeus oli hallitsevassa asemassa ja ihmiset olivat onnellisia (Rommen 1996, 18–22).³

Augustinuksen⁴ (354–430) myötä antiikin kristinusko antoi merkittävän panoksen luonnonoikeutta koskevaan keskusteluun. Luonnonoikeus on teistisen Jumalan järjellinen ajatus, joka ilmenee irrationaalisessa luonnossa sokeana välttämättömyytenä ja johon ihminen voi partisipoida järkensä avulla. Luonnonoikeus tai jumalallinen laki määrittää tekojen moraalisen arvon ja toimii olevan rationaalisen järjestyksen ontologisena periaattina. Jopa hyvin moraalisesti korruptoitunut ihminen kykenee kuulemaan omantunnon äänen, jonka avulla ihminen käsittää hyvän ja pahan välisen eron. Kirkkoisien teistinen jumalakäsitys ja perisyntioppi toivat luonnonoikeusteoriaan lisän, jota Aristoteles ei tuntenut (Rommen 1996, 32–34; Sigmund 2006, 218).⁵

³ Yksi merkittävä stoalainen oli myös Seneca (noin 4 eKr.–65 jKr.). Stoalaisuus vaikutti Rooman oikeuden kehittymiseen universaalimpaan suuntaan. Rommen esittää metaforan, jonka mukaan stoalaisuus oli Rooman oikeuden äiti ja että tämä lapsi sai äidinmaidossa opin luonnonoikeudesta (*ius naturale*). Roomalaisen oikeuden auktoriteetit pitivät luonnonoikeutta ensisijaisena positiiviseen oikeuteen (*ius civile*) nähden. Rommen 1996, 22–23.

⁴ Afrikkalaissyntyisen Augustinuksen teologinen ja filosofinen ajattelu vaikutti ratkaisevasti keskiajan aatehistoriaan. Hän pyrki laajassa tuotannossaan yhdistämään kristillisen teologian platonistiseen filosofiaan. Livingstone (ed.) 1997, 128–130; Jordan 2015, 69–70.

⁵ Tuomas omaksui Augustinukselta muun muassa tämän käsityksen kausaliteetista ja eksemplarismista, mutta hylkäsi muun muassa käsityksen ”logoksen siemenistä”. Fidora 2012, 46–47. Apostoli Paavali esittää *Roomalaiskirjeessään* (Room. 2:12–16) luonnonoikeutta koskevan aatteen

Myöhempään luonnonoikeusajatteluun vaikuttivat myös muiden muassa roomalainen juristi Domitius Ulpianus (s. noin 170), keisari Justinianuksen aikana 500-luvulla koottu *Corpus iuris civilis*, Isidorus Sevillalaisen (noin 570–636) *Etymologiat* sekä kanonisen oikeuden auktoriteettina keskiajalla toiminut Gratianuksen teos *Decretum*.⁶ Ulpianus esitti kauaskantoisen määritelmän, jonka mukaan ”luonnonoikeus merkitsee sitä, mitä luonto on opettanut kaikille eläimille” (*jus naturale est quod natura omnia animalia docuit*) *Digestassa*, joka on osa *Corpus iuris civilis*. Gratianus erottaa toisistaan luonnonoikeuden (*ius naturale*) ja tavat. Luonnonoikeus, joka koostuu laista (dekalogi) ja evankeliumista, on jumalallista alkuperää ja synnynnäinen osa ihmisluontoa. Gratianus esitti myös toisen määritelmän, jonka mukaan luonnonoikeus on universaali ja vaikuttaa ihmisissä luonnollisen vaiston tavoin. Luonnonoikeus on positiivisten lakien yläpuolella. Gratianus ei kehittänyt ajattelua eteenpäin, vaan toisti aikaisemman tradition teesit (Rommen 1996, 34; Crowe 1977, 43–51, 67–86).

Keskiajan dekretisteistä, jotka selittivät Gratianuksen *Decretum* teosta, tärkein oli Rufinus Assisilainen (k. noin 1190). Rufinus pyrki muotoilemaan Ulpianuksen määritelmän ”*quod natura omnia animalia docuit*” siten, että ihminen erottuu rationaalisenä olentona muista eläimistä, sillä ihmisellä on kyky (*vis naturae*) erottaa hyvä ja paha toisistaan. Pierre Abélard (1079–1142) vaikutti luonnonoikeusteorian kehitykseen esittämällä teoksessaan *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* erottelun luonnonoikeuteen ja ihmisten säätämään positiiviseen (*ius positivum*) oikeuteen. Luonnonoikeuden hän ymmärsi ihmisessä olevaksi järjeksi, joka määrittelee, mikä on välttämätöntä ihmiselle. Abelard erotti rationaalisen luonnonoikeuden ja ilmoituksen toisistaan ja katsoi, että evankeliumin eettiset periaatteet merkitsevät filosofiilta perityn luonnonoikeuden reformaatiota.

kristillisessä kontekstissa. Kirkkoisät omaksuivat luonnonoikeusaatteen, mutta eivät kehittäneet sitä filosofisena teoriana eteenpäin. Poikkeuksena on Augustinus, jota Rommen käsittelee laajemmin. Kirkkoisät omaksuivat Rommenin mukaan stoalaisen erottelun luonnontilaan ja kehittyneen yhteiskunnan tilaan ja sovelsivat sitä oppiin viattomuuden tilasta ja lankeemuksen tilasta. Edellisessä ihminen eli Jumalan lain mukaisesti, jälkimmäisessä hän voi käsittää sen periaatteet, muttei kykene enää toimimaan sen mukaan. Rommen 1996, 30–33.

⁶ Gratianus kuoli noin 1160. *Decretum* on täydelliseltä nimeltään *Concordantia Discordantium Canonum*. Teos sisältää lainauksia kirkkoisiltä, kirkolliskokousten päätöksistä ja paavien lausumista ja on osa roomalaiskatolisen kirkon kanonisen oikeuden klassista teosta *Corpus Iuris Canonici*. Crowe 1977, 72–86; Livingstone (ed.) 1997, 700–701.

Fransiskaaneista luonnonoikeutta kehitti eteenpäin John de la Rochelle (k. 1245), joka esitti fransiskaaniteologi Alexander Halesilaisen (k. 1245) nimeen liitetystä teoksessa *Summa fratris Alexandri* luonnonoikeuden perustuvan ikuiseen lakiin ja jakautuvan kolmeen osaan. Ensimmäinen osa (*nativum*) on yhteinen kaikille elollisille luoduille, toinen osa (*humanum*) on yhteinen rationaalisille luoduille merkiten kansainoikeutta (*ius gentium*), ja kolmas osa (*divinum*) merkitsee ilmoitettua lakia, joka säätelee ihmisten toimintaa jumalallisen armon näkökulmasta. *Summa fratris Alexandri* teoksessa esiintyy myös muun muassa keskustelua dispensaatioista, muuttumattomista ja muuttuvaisista laeista, syntereesistä (*scintilla conscientiae*) ja moraalin ensimmäisestä periaatteesta. Tämä osoittaa, että monet Tuomaan luonnonoikeusteorialle keskeiset teemat olivat jo tutkimuksen kohteena ennen häntä. Tuomaan opettaja Albert Suuri (1206–1280), omaksui aristoteelisia vaikutteita ja hylkäsi Ulpiuksen määritelmän. Albert Suuren mukaan luonnonoikeus koskee vain rationaalista luontoa eli ihmistä (Crowe 1977, 114, 117–118, 120–123; Luscombe 1982, 706, 708–709).

1.2. Aristoteles

1.2.1. Etiikka ja käytännöllinen järki

Aristoteleen⁷ etiikka ja politiikka vaikuttivat voimakkaasti Tuomaan luonnonoikeusteoriaan.⁸ Tästä syystä luon tässä ja seuraavassa alaluvussa hieman tarkemman katsauksen Aristoteleen käsityksiin. Tarkastelu perustuu lähinnä W. D.

⁷ Aristoteles syntyi vuonna 384 eKr. Makedonian Stageirassa. Hänen elinaikanaan Makedonian kuningaskunnan hallitsijat Filippos ja hänen poikansa Aleksanteri Suuri valloittivat Euroopan ja Aasian kreikkalaiset kaupungit sekä Persian valtakunnan. Aristoteleella oli läheiset yhteydet Makedonian kuningashuoneeseen, mikä vaikutti hänen omaan uraansa Ateenassa, jossa makedonialaisia pidettiin valloittajina. Aristoteleen isä Nikomakhos oli Makedonian kuninkaallisen hovin lääkäri. Vuonna 367 eKr. Aristoteles saapui Ateenaan. Hän kuului Platonin Akatemiaan Platonin kuolemaan eli vuoteen 347 saakka. Platonin filosofialla oli lähtemätön vaikutus Aristoteleen ajatteluun, vaikka hän kypsällä iällään omaksuikin mestarista poikkeavia käsityksiä filosofian peruskysymyksiin. Vuonna 347 Aristoteles jätti Ateenan ja muutti Assokseen, Vähään-Aasiaan. Myöhemmin hän muutti Lesbokseen ja sieltä Makedoniaan, jossa hän toimi Aleksanteri suuren opettajana. Vuonna 334 Aristoteles palasi Ateenaan ja perusti oman koulunsa, Lykeionin. Vuonna 323 Aleksanteri kuoli ja siitä seurasi Makedonian vastaisten tunteiden aalto Ateenassa. Aristoteles muutti näiden tapahtumien seurauksena Euboeaan, jossa hän kuoli vuonna 322. Ross 1995, 1–16; Irwin 2005, 50.

⁸ Aristoteleen vaikutuksesta Tuomaan ajatteluun ks. alaluku 1.2.3.

Rossin teokseen *Aristotle* (1995) ja Tony Burns'n teokseen *Aristotle and Natural Law* (2011).

Aristoteles jakaa tieteet teoreettisiin, käytännöllisiin ja tuotannollisiin sen perusteella tavoitellaanko tietoa sen itsensä vuoksi, sen käyttäytymiseen liittyvän merkityksen vuoksi vai siksi, että halutaan tuottaa jotain käytännöllistä tai kaunista. Aristoteles pitää politiikkaa korkeimpana käytännöllisenä tieteenä, joka vastaa kysymykseen mikä on ihmisen tarkoitus ja päämäärä. Etiikka on sille alisteinen tutkimuksen alue, joka käsittelee lähinnä ihmisluonnetta. Etiikka pyrkii vastaamaan kysymykseen, millainen on hyvä ihminen. Etiikka ja politiikka liittyvät Aristoteleen filosofiassa vahvasti toisiinsa, mutta niitä voidaan tutkia omina alueinaan. Aristoteleen mukaan niiden tieto ei ole verrattavissa varmuudeltaan teoreettisiin tieteisiin kuten matematiikkaan, joka tutkii välttämättömiä asioita. Rossin mukaan etiikka ja politiikka ovat yhteiskuntatieteen osa-alueita Aristoteleen ajattelussa. Etiikan käsittäminen edellyttää sen tutkijalta hyvän kasvatuksen, jonka kautta hän tulee tietoiseksi etiikan peruskäsitteistä. Niistä käsin voidaan tutkimuksen avulla päätyä etiikan yleisiin periaatteisiin (Ross 1995, 195–197).

Aristoteleen mukaan ihmiselämän päämäärä on onnellisuus (*eὐδαιμονία*). Tällä käsitteellä hän viittaa elämänmittaiseen pysyvään sisäiseen ja ulkoiseen tilaan, jossa ihmisluonnon intellektuaaliset hyveet ja luonteen hyveet ovat määräävässä asemassa. Kunkin asian teleologinen päämäärä voidaan oivaltaa kysymällä sen tarkoitusta. Aristoteles päätyy pitämään intellektuaalisen kyvyn mukaista elämää ihmisen tarkoituksena, sillä vain ihmisellä on kaikista eläimistä intellekti. Hän jakaa sen käsittävään ja suunnittelevaan ja noudattavaan osaan, joista edelliset hyveet ovat intellektuaalisia ja jälkimmäisen luonteen hyveitä. Aristoteles hylkää Platonin ajatuksen Hyvän Ideasta, josta kaiken olevan hyvyys on lähtöisin. Tätä vastoin hän katsoo, että kullakin asialla on lajinsa mukainen hyvä ja eri lajien hyvyyksien välillä on vain analoginen vastaavuus (Ross 1995, 198–200).⁹

⁹ Aristoteleen mukaan koko elollinen luonto ilmentää sielullista elämää yksinkertaisista kasveista, ihmiseen ja Jumalaan asti. Sielullisen elämän eri lajit omistavat kuitenkin riittävästi samoja piirteitä, jotta yhtenäinen sielun määritelmä voidaan löytää. Alkeellisimmalla tasolla on vegetatiivinen sielu, joka esiintyy kaikissa elollisissa olennoissa. Vegetatiivinen kyky merkitsee kykyä käyttää ravintoa ja kasvaa. Seuraavana on sensitiivinen, aistiva sielu, joka on yhteinen kaikille eläimille. Sen avulla eläin

Aristoteleen ajatus, että ihmisolemuksen tarkastelu siten kuin se meille ilmenee ja eroaa muista eläimistä, paljastaa ihmisen lajityypillisen päämäärän, on kiinnostava luonnonoikeusteorian näkökulmasta. Luonnonoikeusteoriaa on syytetty siitä, että siinä luonnosta johdetaan normeja. Aristoteleen ajatus, että ihmisen common sense -tarkastelu paljastaa ihmiselle ominaisen toiminnan ja sitä kautta ihmisen eettisen päämäärän, on juuri sellainen päättelyn muoto, jota Humen jälkeen on pidetty filosofisesti kestäättömänä.

Aristoteleen mukaan ihmisluonto on moraalisesti neutraali, mutta saa hyveitä tai paheita kasvatuksen ja valintojen mukana. Hän ei siis pidä Rossin mukaan luontaisia taipumuksia hyvinä tai pahoina. Hyveelle on ominaista, että se on jotakin ääripäiden välissä. Esimerkiksi oikean syömisen hyve välttää mässäilyn ja anorektisen ruoasta pidättymisen. Toisaalta se mikä on keskimääräistä, on yksilöllistä, sillä kaikille ei sovi sama ruokamäärä. Hyveelle on ominaista tuntee nautintoa ja tuskaa oikeassa suhteessa. Hyveelliselle toiminnalle on ominaista (1.) tietoisuus toiminnasta, (2.) teon valitseminen sen itsensä tähden ja (3.) että teko johtuu pysyvästä taipumuksesta. Tällainen teko *luo* hyvettä tai kasvattaa hyveen mukaista habitusta ihmisessä. Aristoteles määrittelee hyveen dispositioksi valita ääripäiden välistä yksilölle sopiva teko, joka on käytännöllisen viisauden mukainen. Aristoteles siis viittaa myös intellektuaaliseen hyveeseen. Ihmisen tulee olla tietoinen hyvän periaatteista tai seurata viisasta henkilöä, joka on niistä tietoinen. Hyveellinen teko on suhteessa nautintoon ja tuskaan oikein ajoitettu, oikeassa paikassa ja oikealla tavalla tehty. Käytännössä hyveen mukainen teko ei synny Aristoteleen mukaan pitkällisen puntaroinnin seurauksena, vaan havaitsemme oikean ja väärän välittömästi (Ross 1995, 200–203).

Hyve merkitsee Aristoteleen mukaan eräänlaista dispositioiden ja tekojen symmetriaa. Kaikilla nimettävillä tunteilla tai toiminnoilla ei kuitenkaan ole keskiväliä. Jotkut ovat jo nimensä mukaisesti pahoja, kuten häpeämättömyys ja

omaksuu objektin muodon ilman materiaa. Ross 1995, 135–136. Aristoteleen syyteorian mukaan on olemassa neljä erilaista syytä: (1.) muodollinen syy, joka koskee asian olemusta, (2.) materiaallinen syy, joka vastaa kysymykseen mistä jokin muodostuu, (3.) vaikuttava syy, joka saa asian aikaan, (4.) finaalin eli päämääräisyys, jota varten asia on olemassa. Kuten myöhemmin näemme, tämä teoria vaikutti Tuomaan luonnonoikeusteoriaan. Varsinkin formaalinen ja finaalin syy ovat luonnonoikeusteoriassa keskeisessä roolissa. *Phys.* 194b23–195b30.

aviorikos ja murha. On tärkeää huomata, että keskiväli on vastakkainen ääripäille, minkä vuoksi ei ole keskivälin liiallisuutta tai puutteellisuutta. Ei siis ole olemassa esimerkiksi kohtuullista tapaa olla saita tai tehdä aviorikos. Aristoteleen mukaan vastakkaiset paheet ovat enemmän vastakkaisia keskenään kuin suhteessa hyveeseen. Kant on Rossin mukaan arvostellut tätä väitettä toteamalla, että moraalisen motiivin ja muiden välillä on aina suurempi ero kuin muiden motiivien välillä keskenään (Ross 1995, 203–204).

Aristoteles käsittelee etiikan pääteoksessaan *Nikomakhoksen etiikka* lukuisia teemoja, kuten hyveiden tarkempaa luonnetta, oikeudenmukaisuutta ja ystävyyttä. Tuomaan luonnonoikeusteorian metafyyssisen luonteen kannalta on merkittävää tarkastella kuitenkin etiikan yleisesittelyn lisäksi läheisemmin vain intellektuaalisia hyveitä. Niiden avulla ihminen voi käsittää hyvän prinssiipit. Kuten aikaisemmin on mainittu, tämä prosessi on käytännössä oikean ja väärän välitöntä havaitsemista, joka on siis mahdollista hyvän kasvatuksen saaneelle viisaalle ihmiselle. Toisaalta se on moraaliperiaatteiden diskursiivista tietämistä. Kuinka nämä kaksi tietämisen tapaa suhtautuvat toisiinsa? Kuinka ihminen voi tunnistaa moraaliperiaatteet? Mihin ihmisolemuksen harmonia tai hyvyys viime kädessä Aristoteleen mukaan perustuu? Näihin kysymyksiin saamme vastauksia tarkastelemalla Aristoteleen käsitystä intellektuaalisista hyveistä (Ross 1995, 205–221, 227–239).

Hyvinvoivan ihmisen toimintaa perustuu Rossin Aristoteles-tulkinnan mukaan ”oikeaan sääntöön” (*right rule*). Sääntöjen muotoileminen ja käsittäminen on intellektuaalista toimintaa, joten tämä johtaa tutkimaan intellektuaalisia hyveitä. Järjen toiminnot kohdistuvat toisaalta muuttumattomiin, apodiktisiin objekteihin, toisaalta taas kontingenteihin. Aristoteleen mukaan on olemassa viisi mielen tilaa, joissa eri tavoin lähestymme totuutta:

- (1.) tiede, joka a. kohdistuu välttämättömään ja b. on opetettavissa
- (2.) taito, joka merkitsee valmistamista kontingenteista; taito on alisteinen käytännölliselle järjelle, joka merkitsee taidon ja sen tuotteiden käyttämistä jotakin päämäärää varten

(3.) käytännöllinen järki, jonka avulla saatamme potentiaalisen aktuaaliseksi jotakin päämäärää varten; käytännöllisen järjen toiminta perustuu praktiseen syllogismiin; käytännöllisesti viisas ihminen tuntee ihmisen finaalisen päämäärän

(4.) rationaalinen intuitio, jonka avulla käsitämme tieteen ensimmäiset periaatteet induktion avulla

(5.) teoreettinen viisautta, jossa rationaalinen intuitio ja tiede yhdistyvät. Aristoteleen mukaan tämä on korkein tietämisen muoto (Ross 1995, 201, 221–223).

Praktinen syllogismi, joka mainitaan listassa, merkitsee, että ihmisen käytännöllistä toimintaa ja siihen liittyvää psyykkistä prosessia voidaan kuvata syllogismin eli loogisen päätelmän muodossa, jossa ovat pääpremissi, alipremissi ja konklusio.¹⁰ Aristoteles katsoi, että käytännöllisessä syllogismissa konklusio merkitsee toimintaa. Teorialla on ollut huomattava vaikutus luonnonoikeusteorian historiaan, varsinkin keskiajalla kehittyneeseen syntereesin käsitteeseen (Crowe 1977, 25–26; Natali 2014, 189–190; McCann 2015, 853–854).

Taylorin mukaan Aristoteleen käsitystä käytännöllisestä järjestä (*phronēsis*) on tulkittu eri tavoin. Hän mainitsee ensinnäkin ”humelaisen” tulkinnan, jonka mukaan käytännöllinen järki on ei-kognitiivinen, habituaation (*ethismos*) kautta syntynyt dispositio. Toisen tulkinnan mukaan käytännöllinen järki perustuu viisaiden mielipiteisiin (*endoksa*). Kolmannen tulkinnan mukaan käytännöllinen järki tunnistaa, ymmärryksen (*nous*), avulla hyvän elämän periaatteet samoin kuin teoreettinen järki. Ymmärryksen toiminta perustuu induktioon havaittavista partikulaareista. Rossin mukaan käytännöllinen järki sisältää nämä kaikki vaihtoehdot eikä hän korosta niitä vaihtoehtoisina. Tämä tarkoittaa, että käytännöllinen järki ei redusoidu ei-kognitiivisiin dispositioihin. Korkeimmalla tasolla on Rossin Aristoteles -tulkinnassa ihminen, joka on saanut hyvän kasvatuksen ja käsittää itse käytännöllisen järjensä avulla ihmiselämän finaaliset tarkoituksen. Ihmisen korkein päämäärä on Aristoteleen mukaan todellisuuden muuttumattomien piirteiden intellektuaalinen

¹⁰ Ihmisen käytännöllisen järjen harkintaa ja sen suhdetta toimintaan voidaan kuvata käytännöllisellä syllogismin avulla esimerkiksi näin: Totuuteen pyrkiminen on minulle hyväksi. Käsitteellinen ajattelu edistää totuuteen pyrkimistä. Ajattelen siis käsitteellisesti.

tarkastelu. Koska metafysiikan korkein ja täydellisin objekti on Jumala, on Jumalaa koskeva kontemplaatio lähinnä ihmisen finaalista tarkoitusta (Ross 1995, 223, 239; Taylor 2016).

Aristoteleen ajatusta, että käytännöllinen järki muodostaa etiikan periaatteet havaittavista partikulaareista, toisin sanoen, että pitäminen johdetaan olevasta, on modernissa filosofiassa pidetty käsitteellisesti virheellisenä. Tätä päätelmää on kutsuttu naturalistiseksi virhepäätelmäksi. Tarkastelen tähän virhepäätelmään liittyvää nykyistä keskustelua ja Aristoteleen ja Tuomaan roolia siinä tämän tutkielman 3. luvussa.

1.2.2. Luonnonoikeusfilosofia

Tarkastelen tässä alaluvussa hieman tarkemmin Aristoteleen esittämiä käsityksiä luonnonoikeudesta. Tuomaan edeltäjien joukossa Aristoteleen katsotaan olevan yksi tärkeä vaikuttaja Tuomaan luonnonoikeusfilosofiseen ajatteluun. Aristoteles käsittelee luonnonoikeusfilosofiaa eksplisiittisesti kolmessa teoksessaan, *Nikomakhoksen etiikassa*, *Politiikassa* ja *Retoriikassa*. Tutkijat ovat erimielisiä siitä, kuinka Aristotelesta pitäisi tulkita. Kuten edellisessä luvussa on mainittu, tarkasteluni nojaa lähinnä Tony Burnsin teokseen *Aristotle and Natural Law*. Burnsin käsitykset tulevat hyvin lähelle alaluvussa 1.1.1. selostettuja Rommenin käsityksiä, joiden mukaan Aristoteles määritteli konventionaalisen oikeuden ja luonnonoikeuden välisen suhteen hyvin konservatiivisesti (Burns 2011, 8).

Aristoteles on tuotannossaan hyvin niukkasanainen luonnonoikeuden suhteen. Tästä syystä jotkut, kuten tunnettu oikeuspositivisti Hans Kelsen, ovat katsoet, että Aristotelesta ei voida lainkaan pitää luonnonoikeusteorian kannattajana. Tuomaan on katsottu edustavat toista ääripäätä, joka lataa suuren merkityksen Aristoteleen harvoille viittauksille luonnonoikeuteen. Tämän luonnonoikeusteoreettisen tulkintalinjan mukaan Aristoteles kannatti teoriaa, jonka mukaan on olemassa luonnonoikeus positiivisen oikeuden lisäksi. Hyve-eetikot, kuten Alasdair MacIntyre ja John McDowell, ovat niin ikään arvostelleet ajatusta, että Aristoteles olisi luonnonoikeusteoreetikko. He pitävät Aristotelesta ensi sijassa hyve-eetikona ja katsovat, että hyveissä ei ole kysymys sääntöetiikasta tai laeista, vaan

hyveellisestä persoonallisuudesta. Burns hyväksyy Kelsenin positivistisen tulkinnan sikäli, että hänen mukaansa Aristoteles ei kannattanut ajatusta, että luonnonoikeus on positiivisen oikeuden ulkopuolinen mittari, jolla voidaan määritellä lakien moraalinen arvo. Burnsian mukaan Aristoteles katsoi, että luonnonoikeus sisältyy positiiviseen oikeuteen (Burns 2011, 8–12, 64–65, 76–77).¹¹

Aristoteles esittää *Nikomakhoksen etiikan* kirjan V seitsemännessä luvussa seuraavan määritelmän luonnonoikeudesta:

”Oikeudenmukainen valtiossa voi perustua luontoon tai lakiin. Luontoon perustuva oikeudenmukainen on kaikkialla voimassa mielipiteistä riippumatta. Lakiin perustuvan oikeudenmukaisen kannalta on yhdentekevää, miten joihinkin asioihin on alun perin suhtauduttu, mutta säädökset ovat sitovia, kuten esimerkiksi että vangin lunnasraha on yksi mina, uhrin on oltava vuohi eikä kaksi lammasta, tai yksittäistapauksia koskevat määräykset kuten uhri Brasidaalle ja kansan päätökset. Joidenkin mielestä kaikki oikeudenmukainen on tällaista, sillä kun luonnonmukainen on muuttumatonta ja kaikkialla samalla tavoin voimassa (tuli esimerkiksi polttaa täällä samoin kuin persialaisten keskuudessa), oikeudenmukaisten asioiden nähdään vaihtelevan. Mutta tämä ei pidä paikkaansa muuten kuin vain määrättyssä mielessä. Jumalten keskuudessa se ei ehkä pidä paikkaansa ollenkaan. Meidänkin keskuudessamme on sellaista, mikä on luonnostaan oikein; vaikka kaikki voi muuttua, silti erottelu luontoon perustuvan ja luontoon perustumattoman välillä on epäpätevä. Tarkasteltaessa asioita, jotka voivat olla myös toisin, on helppo havaita, mitkä niistä perustuvat luontoon ja mitkä lakiin ja sopimukseen, jos molemmat ovat samoin mahdollisesti muuttuvia. Ja tämä erottelu sopii muihinkin asioihin. Esimerkiksi oikea käsi on luonnostaan parempi, ja kuitenkin kaikki voivat tulla sellaisiksi, että molemmat kädet toimivat kuten oikea käsi. Sopimukseen ja hyötyyn

¹¹ Burns mainitsee Werner Jaegerin teorian, jonka mukaan Aristoteleen *Politiikan* kirjat I–II ja VII–VIII heijastavat varhaiskautta. Tällöin Aristoteles Platonin vaikutuksesta etsi ideaalivaltiota. Aristoteleen itsenäinen, empiirisen politiikan tutkijan kausi, näkyy *Politiikan* kirjoissa IV–VI. Sihvolan 1991 mukaan Aristoteles ei uudemman tutkimuksen valossa ole ollut nuorena niin platonistinen kuin Jaeger väittää. *Pol.*, 223; Burns 2011, 10.

perustuvat oikeussäädökset ovat kuin mittoja. Viini- ja viljamitat eivät kaikkialla ole samanlaisia, ja tukkukaupassa käytetään suurempia ja vähittäiskaupassa pienempiä mittoja. Ja samoin ihmisten päätöksiin eikä luontoon perustuvat oikeudenmukaiset asiat eivät ole kaikkialla samoja, sillä valtiomuodotkaan eivät ole samoja. Mutta kuitenkin kaikkialla vain yksi valtiomuoto on luonnostaan paras.” (EN, 1134b18–1135a5).¹²

Tätä tekstiä pidetään monitulkintaisena ja tutkimuksessa ei olla yksimielisiä sen sisällöstä. Burnsian mukaan Aristoteles erottaa tekstissä kolme asiaa: (1) luonnollisen oikeuden (*φυσικὸν δίκαιον*), (2.) juridisen oikeuden (*νομικὸν δίκαιον*) ja (3.) poliittisen oikeuden (*πολιτικὸν δίκαιον*). Burnsian tulkinnan mukaan luonnollinen oikeus on käsitteellisesti erotettavissa suhteessa juridiseen ja poliittiseen, jotka muodostavat yhden kokonaisuuden, jossa poliittinen oikeus on kattokäsite. Juridinen oikeus koskee positiivista oikeutta¹³ eli valtioiden tosiasiallisia lakeja. Aristoteleen käsite poliittinen oikeus voidaan Burnsian mukaan kääntää englanniksi sanalla *civil law* eli siviilioikeus.¹⁴ Burnsian mukaan Aristoteleen erottelu juridiseen ja siviilioikeuteen ei ole vain retorinen, vaan sillä on olennainen merkitys Aristoteleen luonnonoikeusfilosofiassa. Pidän Burnsian ratkaisua harhaanjohtavana tulkintana. Englanninkielinen käännös, jota Burns käyttää, menee näin: ”Of political justice part is natural, part legal - natural, that which everywhere has the same force and does not exist [20] by people's thinking this or that; legal, that which is originally indifferent, but when it has been laid down is not indifferent...” (Burns 2011, 42–44). Aristoteles ei varsinaisesti puhu edes Rossin käännöksessä kolmesta eri oikeuden muodosta,

¹² Tämä suomennos perustuu nähdäkseni vahvasti dikotomiseen oikeuskäsitteeseen. Sen mukaan Aristoteles katsoo, että on olemassa luonnollinen ja positiivinen oikeudenmukaisuus.

¹³ Termi positiivinen oikeus (*ius positivum*) kehittyi vasta keskiajalla ja sen isänä pidetään Abélardia. Parisolin mukaan Abelard omaksui termin Platonin *Timaioksesta*. ”Comme l’a montré Kuttner, Abélard est, avec le milieu culturel de l’école de Chartres (cf. J. Finnis, 1996, et E. Jeaneau, 1973), à l’origine de l’introduction dans l’Occident médiéval de l’expression *ius positivum*, qu’il emprunte au dialogue platonicien le *Timée*.” Parisoli 2003, 341–342.

¹⁴ Simo Knuuttilla kääntää EN:n suomennoksessa termin *πολιτικὸν δίκαιον* sanalla ”oikeudenmukainen valtiossa”. NE, 1134b18. Burns kääntää poliittisen oikeuden siviilioikeudeksi keskiajan terminologian esikuvan pohjalta. Tämä on ongelmallinen käännös, sillä esimerkiksi Tuomas Akvinolaisella siviilioikeus viittaa juurikin positiiviseen oikeuteen, joka on determinaaation avulla johdettu luonnonoikeudesta. Näin siviilioikeuden ja juridisen oikeuden välillä ei ole mitään eroa. Ks. alaluku 2.7.

vaan kahdesta – luonnollisesta ja konventionaalisesta – joita voidaan tarkastella valtion (πολιτικόν) yhteydessä. Tästä syystä pidän Burnsian kolmijakoista oikeuskäsitettä harhaanjohtavana.

Burnsin mukaan Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* kirjan II väite, että aviorikos, varkaus, murha ja vastaavat teot viittaavat jo nimensä perusteella vääryyteen, implikoi, että Aristoteleen mukaan on olemassa luonnostaan moraalittomia tekoja. Aristoteles kirjoittaa seuraavasti:

”Jokaisen toiminnan ja tunteen yhteydessä ei ole keskiväliä, sillä joidenkin nimi jo sisältää viittauksen huonouteen. Esimerkkejä tällaisista ovat vahingonilo, häpeämättömyys, kateus ja teoista aviorikos, varkaus ja murha. Kaikkia näitä ja muita samanlaisia pidetään sinänsä huonoina, ei siis niiden yhteydessä esiintyvän liiallisuuden tai puutteen vuoksi. Niiden kohdalla ei koskaan ole oikeaa menettelytapaa; ne ovat aina väärää.” (EN, 1107a9–15)

Voimme tulla tietoisiksi näistä teoista yksinkertaisina moraalielämän faktoina. Aristoteleen mukaan on loogisesti ristiriitaista väittää, että aviorikos tai murha on oikein, sillä itse termien sisältö implikoi moraalittomuuden. Nämä teot ovat universaalisti väärin kaikissa yhteiskunnissa kaikkina aikoina. (Burns 2011, 44-48).

Burnsin keskeinen teesi on, että Aristoteleen mukaan luonnonoikeuden ja positiivisen oikeuden suhdetta ei tule ymmärtää vertikaalisesti kuten stoalaisuudessa, vaan horisontaalisesti. Poliittiseen oikeuteen kuuluvilla laeilla on samanaikaisesti luonnollinen ja konventionaalinen ulottuvuus. Tämä merkitsee, että kunkin poliiksen lait ovat täysin legitiimejä omassa mittakaavassaan ja ettei poliiksen lakien ulko- ja yläpuolisia ideaalilakeja ole olemassa. Toisaalta Aristoteleen kommentit muuttumattomista luonnonoikeuden periaateista *Nikomakhoksen etiikan* toisessa kirjassa antavat ymmärtää, että on olemassa universaaleja moraalielämän periaatteita. Nämä kiteytyvät Burnsian mukaan Aristoteleella oikeudenmukaisuuden (ἐπιείκεια) käsitteeseen, joka on luonnonoikeuden ensimmäinen periaate. Oikeudenmukaisuus merkitsee, että positiivista lakia tulee tulkita hengen, eikä kirjaimen mukaan. Oikeudenmukaisuus merkitsee samaa kuin kultainen sääntö,

jokaisen tulee toimia suhteessa muihin samoin, kun hän toivoo muiden toimivan suhteessa itseensä. Burnsien mukaan Aristoteles siis yhdistää moraalii- ja poliittisessa filosofiassaan luonnonoikeuden, oikeudenmukaisuuden ja kultaisen säännön (Burns 2011, 50–55).¹⁵

Aristoteles yhdistää oikeuden universaalii ja partikulaarisen luonteen erottamalla luonnonoikeuden ensimmäisen periaatteen ja sekundaarit periaatteet positiivisista laeista. Näille periaatteille on yhteistä, että ne ovat formaalisia eli ne määrittelevät oikeudenmukaisuuden ja oikeudenmukaisten moraaliperiaatteiden yleisen luonteen. Näin tiedämme niiden perusteella esimerkiksi, että aviorikos on aina väärin, mutta emme, mitä aviorikos käytännössä tarkoittaa. Konventionaalisen oikeuden tehtävä on tarkemmin määritellä mitä aviorikoksen vääritys käytännössä merkitsee. Aristoteleen mukaan positiiviset lait voivat vaihdella ja vaihtelevat *de facto* formaalisten periaatteiden käytännöllisissä tulkinnoissa. Kaikki lait eivät kuitenkaan ole yhtä oikeudenmukaisia, sillä kaikki yhteiskunnat eivät onnistu sisällyttämään positiivisiin lakeihin luonnonoikeuden formaalisia prinssiippejä (Burns 2011, 55–62).¹⁶

Teoksessaan *Politiikka* Aristoteles esittää, että ihminen on luonnostaan poliittinen eläin (ζῷον πολιτικόν). Elämä poliittisena eläimenä merkitsee elämistä valtiossa, sen lakien alaisena. Poliittisuus merkitsee rationaalisuutta ja eettisyyttä, ihmisen kykyä erottaa luonnostaan hyvä ja paha toisistaan ja elää hyvää elämää. Ihmisen päämäärä on onnellisuus ja politiikan tehtävä on mahdollistaa ihmisten kehittyminen, jotta he voivat saavuttaa onnellisuuden. Burnsien tulkinnan mukaan

¹⁵ "This principle encapsulates Aristotle's belief that the very idea of justice, understood in its 'particular' sense, is necessarily related to that of equality (το ἴσον, *to ison*) (Aristotle, 1995e: I 129a32-I 129b2, 1782) ... That the English term 'equity' is derived ultimately (via the Latin *aequitas*) from the Greek το ἴσον (*to ison*) has been maintained by a number of commentators (see Riley, 1948a: 10-18; but also Maine, 1965a: 34). However it is important to note, as Francisco Suarez observes, that the English word 'equity' used in this more general sense must be distinguished from the same term when it is used to translate the Greek word ἐπιείκεια (*epieikeia*)" Burns 2011, 53. Burnsien mukaan *to ison* ja *epieikeia* eroavat sikäli, että jälkimmäinen merkitsee tiukemmin oikeudenmukaisuutta, joka perustuu universaaliin periaatteeseen samanlaisesta kohtelusta samanarvoisille. Burns 2011, 53–54.

¹⁶ "It is in this way, then, by emphasizing that the normative precepts of natural justice may be thought of either as formal principles, on the one hand, or as concrete principles on the other, that it is possible for us to explain how Aristotle can maintain without contradiction that natural justice can be and is both changeable and unchangeable at the same time." Burns 2011, 62. Toisaalta Burns kirjoittaa, että "From Aristotle's point of view, therefore, any civil law at all, in so far as its specific content is concerned, is consistent with the principle of equity. A civil law could only be unjust or unfair, from this point of view, if it were actually administered unfairly." Burns 2011, 63.

onnellisuuden yksi keskeinen ulottuvuus on elämä poliksen lakien mukaan. Hyveet ovat tärkeitä, sillä niiden avulla ihminen kykenee tällaiseen elämään, mutta lain näkökulmasta ei ole merkityksellistä onko ihminen hyveellinen vai paheellinen. Olennaista on, että ihminen noudattaa lakia. Tämä seikka puoltaa Burnsian mukaan tulkintaa, että Aristoteles ei ollut hyve-eetikko MacIntyren nimeen liitettyssä merkityksessä. Toisin sanoen Aristoteles katsoi, että laeilla ja säännöillä, oikealla järjellä (*ὁρθὸς λόγος*) on keskeinen osa moraalisen elämän arvioinnissa. Teoksen *Politiikka* merkitys luonnonoikeusteorian kannalta on siis siksi merkityksellinen, että siinä Aristoteles liittyy yhteen ajatuksen ihmisolemuksen luonteesta, etiikasta, politiikasta ja luonnonoikeudesta (Burns 2011, 74–85, 95).¹⁷

Burnsian mukaan Aristoteles ei esitä teoksessa *Retoriikka* (*Rhet.* 1368b1–10, 1375a25–35) omia käsityksiään luonnonoikeudesta, vaan selostaa muiden – lähinnä sofistien – käsityksiä aiheesta. Näin *Retoriikkaa* ei voida pitää autenttisenä Aristoteleen luonnonoikeusteorian lähteenä. Teoksen *Retoriikka* reseptiohistoria luonnonoikeustraditiossa on kuitenkin perustunut ajatukseen, että teoksessa Aristoteles selostaa omia käsityksiään ja myöhemmät filosofit – eritoten stoalaiset – omaksuivat *Retoriikassa* esiintyvän määritelmän luonnonoikeudesta. Sen mukaan luonnonoikeus merkitsee normatiivista lakia, joka on olemassa positiivisesta oikeudesta riippumatta ja toimii positiivisten lakien mittarina (Burns 2011, 108–113, 183).¹⁸

1.3. Tuomaan filosofia

1.3.1. Aristoteleen vaikutus

Aristoteleen filosofialla on ollut James Doigin mukaan keskeinen vaikutus Tuomas Akvinolaisen filosofiseen ajatteluun. Aikansa maistereiden yleiseen tapaan Tuomas ei lukenut Aristoteleen teoksia alkukielellä vaan latinankielisinä käännoksinä

¹⁷ Aristoteles kirjoittaa *Politiikassa* näin: "...on selvää, että kaupunkivaltio kuuluu luonnostaan olemassa oleviin asioihin ja että ihminen on luonnostaan kaupunkivaltiossa elävä olento." *Pol.*, 1253a2–3, 15–18, 25–29.

¹⁸ "As other commentators have argued, and as the title of the work suggests, the arguments to which Aristotle refers to in the *Rhetoric* are nothing more than strategic devices, or debating points, to which students of rhetoric might plausibly appeal if they wish to argue a particular case, whatever the intrinsic merits of that case might be. None of these arguments, therefore, are ones which Aristotle himself takes at all seriously." Burns 2011, 110.

kreikankielisistä käsikirjoituksista. Osa käännöksistä oli arabiasta latinaksi. Tuomaan aikana ei ollut tarkkaa kuvaa mitkä teokset kuuluivat Aristoteleen tuotantoon eikä historiallista tietoa Platonin ja Aristoteleen välisestä suhteesta. Tuomaalla oli kuitenkin hyvin tarkka käsitys niistä Aristoteleen teoksista, jotka hänen aikanaan olivat latinan kielellä luettavissa (Doig 2012, 34–35).

Doigin mukaan Aristoteleen teosten korpuksen keskeisen osan muodostavat teokset *Metaphysica*, *Physica*, *De Anima* ja *Ethica Nicomachea*. Hän tutkii artikkelissaan "*Aquinas and Aristotle*" Aristoteleen vaikutusta Tuomaan ajatteluun nimenomaan näitä teoksia käsittelevien Tuomaan kommentaarien valossa (Doig 2012, 34-41).

Aristoteles kirjoitti ensimmäiset sentenssinsä Aristoteleen teokseen *De anima*, *Sielusta* vuonna 1268. Tässä teoksessa Tuomas katsoo Aristoteleen käsittelevän sielua substantiaalisena muotona, joka selittää sielullisen olion elämän ja sen eri aktiviteetit. Aristoteles jakaa sielun aktit vegetatiivisiin, sensitiivisiin ja intellektuaalisiin ja tutkii kutakin sielun potentiana. Kun intellektuaalinen sielu substantiaalisena muotona vegetatiivisine ja sensitiivisine kykyineen aktuaalistaa ruumiin, muodostuu ihminen. Intellekti on ruumiin ensimmäinen liike, jonka toiminta ei edellytä yhteyttä ruumiiseen toisin kuin vegetatiivinen ja sensitiivinen kyky. Intellekti toimii individualoitumisen periaattina sielun eri kykyjen osalta (Doig 2012, 34).¹⁹

Tuomaan käsitys sielun olemuksesta poikkesi joidenkin tuon ajan auktoriteettien sielua koskevista käsityksistä. He pitivät sielua itsenäisenä substanssina suhteessa ruumiiseen, joka muodostuu hengellisestä formasta ja materiasta. Jotkut ajattelivat, että ihminen muodostuu useista eri substansseista, joista yksi on ajatteleva sielu. Tuomaan mukaan sielu ja ruumis muodostavat kokonaisuuden, jossa intellektuaalinen sielu hallitsee ruumista. Sielu on forma, ruumis materia. Ihmisolemus muodostuu niistä yhdessä. Sielu kuitenkin kykenee

¹⁹ "The intellective soul, as "first act," is the substantial form whose union with a body proportionate to that soul's vegetative and sensitive powers results in the existence of a human being. While some of its powers are exercised through the organs found in the human body, its intellective power acts in a manner intrinsically independent of anything material and so is "separated." As the first act of a human body, the intellective soul is understood as entailing the individualization in each human being of the intellective power, just as it insures the individualized vegetative and sensitive powers." Doig 2012, 34.

”eroamaan” ruumista ja harjoittamaan nimenomaan intellektuaalisia toimintoja ruumiista riippumatta toimien samalla ruumiin elävöittäväksi periaatteiksi. Koska intellektuaalinen sielu syntyy ruumiin ”ensimmäisenä aktuaalisuutena”, on sen ensisijainen tieto kuitenkin aistimusperäistä. Tuomas seurasi näissä käsityksissään Aristoteleen *De anima* teoksen viitoittamaa tietä. Hän omaksui Aristoteleen hylomorfisen metafysiikan ja sovelsi sitä mielenfilosofiaa koskevissa teoksissaan. Aristoteelisen naturalismin mukaisesti sielu ei ole jotakin ei-luonnollista, vaan osa biologista maailmaa (Doig 2012, 34–36; Pasnau 2012, 349–354).

Tuomas julkaisi sentenssinsä Aristoteleen teoksesta *Physica* vuosina 1268–1269. On mahdollista, että häntä motivoi halu korjata Averroeksen aiheesta esittämiä käsityksiä. Aristoteles tutkii teoksessa Tuomaan mukaan liikkuvaa luontoa. Liike on Aristoteleen mukaan potenssissa oleva akti kohti lopputulosta. Liikkuvan olevaisen intrinsikaalinen aine toimii liikkeen syynä, mutta pohjimmiltaan liike johtuu olion intrinsikaalisesta formaalisesta substanssista. Aristoteles tutkii Tuomaan mukaan teoksessa myös avaruutta, tyhjiötä ja aikaa. Aristoteles postuloi liikkumattoman liikuttajan välttääkseen äärettömän regression kausaalisessa ketjussa. Tuomas tulkitsee, että siirtyessään luonnon finaalisesta syystä tutkimiseen, Aristoteles alkaa yleisten käsitteiden tutkimisen sijaan tarkastella itse eksistovaa todellisuutta. Ensimmäisestä syystä lähtee ikuinen kehällinen liike, syyketju, joka kulkee välittävänä todellisuutena toimivan ensimmäisen taivaan kautta materiaaliseen maailmaan. Ensimmäinen syy eli liikkumaton liikuttaja on muun olevan finaalin syy (Doig 2012, 35–36).

Tuomas arvostelee Aristoteleen käsitystä ensimmäisestä liikuttajasta. Tuomas toteaa, että Aristoteleen teoria edellyttää, että jokaisen liikkuvan olevaisen liike on sitä edeltävän liikkuvan olennon syytä ja että jokainen ajanhetki, josta uusi liike alkaa, on sitä edeltävän ajanhetken syytä. Tuomaan mukaan Aristoteles ei ole huomionnut sitä, että ensimmäinen liikuttaja on voluntaarinen agentti, joka tahdollaan liikuttaa muita olevaisia (Doig 2012, 36).

Vuosina 1271–1272 Tuomas kirjoitti sekä *ST:n* osan *Secunda Pars* että kommentaarin Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikkaan*. Nämä molemmat Tuomaan teokset käsittelevät etiikkaa. Tuomas selittää, että Aristoteleen mukaan ihmisen

päämäärä vapaana yksilönä on onnellisuus, joka sisältyy hyveelliseen toimintaan. Se taas huipentuu ihmisen finaalisin päämäärän meditoimiseen, jota ei tule irrottaa elämästä laillisesti järjestetyssä yhteiskunnassa. Tuomaan tulkinnan mukaan Aristoteles katsoi, että ihminen ei voi saavuttaa täydellistä onnellisuutta tässä elämässä. Doigin mukaan on mahdollista, että Tuomas oli tarkoittanut *Nikomakhoksen etiikan* kommentaarinsa käsikirjaksi *ST:n Secunda Pars:n* lukemiseen. Sen avulla lukija voisi tarkistaa aristoteelisten käsitteiden alkuperän (Doig 2012, 36–37).

Tuomas kirjoitti myös kommentaarin Aristoteleen *Metafysiikkaan*. Aristoteles esitti teoksessaan, että teologia on korkein tiede. Tuomas käsitti Doigin mukaan päätyönsä, *Summa Theologiae:n*, jumalalliseen ilmoitukseen perustuvaksi tieteenksi, jolla on samanlainen rooli tieteiden joukossa kuin Aristoteleen teologialla *Metafysiikassa*. Tuomas nojautuu *ST:ssa* jatkuvasti aristoteelisiin käsitteisiin kuten muoto-aine -erotteluun ja substanssiin. Doigin mukaan Tuomas omaksui aristoteelisten käsitteiden lisäksi aristoteelisen metodin (Doig 2012, 37–41).

Tämä tarkastelu osoittaa, että Aristoteles vaikutti Tuomaan teoreettiseen ja käytännölliseen filosofiaan syvällisesti. Metafysiikan ja tietoteorian peruskäsitteet sekä käytännöllisen filosofian käsitteet ovat Tuomaan ajattelussa vahvasti aristoteelisia. Tuomaan kriittiset kommentit, jotka koskevat Aristoteleen deismia, osoittavat, että Tuomas ei seurannut kuitenkaan aina orjallisesti ”Filosofin”²⁰ mietteitä (Doig 2012, 40–41).

1.3.2. Skolastiikka ja skolastinen metodi

Tuomaan filosofialle on ominaista kristillisen teologian ja antiikin filosofian yhdistäminen. Tämä traditio alkoi jo kirkkoisien aikana ja sen keskeinen edustaja oli Augustinus. Keskiajalla eläneitä filosofi-teologeja kutsutaan skolastikoiksi ja heidän edustamaansa filosofianhistoriallista suuntausta skolastiikaksi. Skolastiikalle on Timothy B. Noonon mukaan ominaista kolme piirrettä:

- (1.) tiukka looginen argumentaatio (*ratio*)

²⁰ Tuomaan ajan skolastiikassa oli tavallista kutsua Aristotelesta Filosofiksi isolla f-kirjaimella. Tämä tapa ilmenee myös Tuomaan teoksissa. On väitetty, että Tuomas ja Aristoteles ovat sikäli erottamattomat, että ”Aristoteles on mykkä ilman Tuomasta ja Tuomas on käsittämätön ilman Aristotelesta”. McNerny 1982, 30.

(2.) nojautuminen antiikin auktoritatiivisiin lähteisiin (*auctoritas*)

(3.) pyrkimys yhteensovittaa rationaalinen tutkimus ja ilmoitustotuudet (*concordia*)

Noonen mukaan osa tutkijoista katsoo skolastiikan alkaneen Boethiukselta (noin 480–525) ja päättyneen Nikolaus Cusanukseen (1401–1464). Nämä tutkijat samaistavat käsitteet skolastiikka ja keskiajan filosofia. Osa tutkijoista katsoo, että skolastiikka alkaa keskisellä keskiajalla Anselm Canterburyläisestä (1033–1109) tai Pierré Abelardista ja päättyi juuri ennen reformaatiota. Noone lukee itsensä jälkimmäiseen leiriin. Etienne Gilson on todennut, että keskiajan filosofiassa usko persoonallisen Jumalan olemassaoloon muodosti keskeisen ja luovuttamattoman filosofisen tutkimuksen lähtökohdan (Gilson 1954, 3–6; Noone 2002, 55; Marrone 2006, 11–16).²¹

Skolastiselle metodille on ominaista tarkastella aikaisempien auktoriteettien käsityksiä, niiden välisiä ristiriitoja ja yhtenevyyksiä ja muodostaa tämän tarkastelun pohjalta synteesi. Tätä varten skolastikot käyttivät erityistä metodologiaa. He järjestivät kutakin aihetta koskevat tutkimuksensa kvestioihin eli kysymyksiin ja jakoivat kvestiot artikloihin, joissa tutkitaan kysymyksiin liittyviä aiheita yksityiskohtaisemmin. Artiklan alussa vastataan myöntävästi tai kieltävästi kvestiossa esitettyyn kysymykseen ja argumentoidaan valitun teesin puolesta. Tämä teesi on yleensä vastakkainen kirjoittajan omalle käsitykselle, minkä vuoksi sen puolesta esitettyjä perusteita kutsutaan vastaväitteiksi. Sitten kirjoittaja esittää todistuksia, jotka kyseenalaistavat aikaisemman teesin (*sed contra*). Tämä osio voi sisältää pelkän sitaatin auktoritatiivisesta lähteestä tai argumentteja tai molempia. Tämän jälkeen kirjoittaja argumentoi yksityiskohtaisesti oman käsityksensä puolesta. Artiklan loppuosassa kirjoittaja tarjoaa vastaukset vastaväitteisiin ja joskus *sed contra*-teesiin (Kretzmann & Stump 1999, 5–6; Noone 2002, 56).

Tuomaan synteeseille, jonka hän esittää erityisesti pääteoksessaan *Summa Theologiae* (ST 1a, 1, 8) on ominaista periaate armo ei kumoa luontoa vaan täydellistää

²¹ Tuomaan aikakausi merkitsee historiallisesti vaihetta, jolloin katolinen kirkko paaveineen hallitsi Eurooppaa enenevässä määrin. Tuomaan elinaikana perustettiin esimerkiksi hereetikkoja tutkiva inkvisitiolaitos, jonka toiminnasta vastasivat dominikaanit. Tähän sääntökuntaan myös Tuomas kuului. Van Engen 2008, 628, 630; Rubin & Simons 2009, 5–6.

sen (cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat).²² Luonnollinen järki ja tahto, jotka ovat intellektuaalisen ja moraalisen elämän perustana, saavuttavat täydellisyytensä jumalallisen armon vaikutuksesta. Tämä periaate näkyy systemaattisesti hänen ajattelussaan ja vaikuttaa siten esimerkiksi moraalii- ja poliittisen filosofian määritelmässä, jotka ovat tärkeitä luonnonoikeusteorian kannalta (Sigmund 2006, 217–218).

1.3.3. Metafysiikka ja tietoteoria

Tarkastelen tässä alaluvussa Tuomaan filosofiaa yleisellä tasolla. Aluksi käsittelen metafysiikka ja tietoteoriaa. Tämä selvittely luo pohjaa ihmisen toiminnan ymmärtämiselle moraaliantena Tuomaan luonnonoikeusteoriassa. Esimerkiksi ikuisen lain käsite (ks. luku 2.5.) on selkeästi metafyyinen ja eettinen käsite samanaikaisesti. Se on myös keskeinen käsite Tuomaan luonnonoikeusteoriassa, sillä luonnonoikeus perustuu ikuisen lakiin. Tämän vuoksi on syytä lyhyesti tarkastella Tuomaan metafysiikkaa.

Tuomas käsitteli Frederick Coplestonin mukaan metafysiikkaa muun muassa teoksissaan *Summa Theologiae*, *Summa contra Gentiles* ja *De ente et essentia*, jossa hän käsittelee metafysiikan peruskäsitteitä. Niiden avulla voidaan ymmärtää hänen filosofista järjestelmänsä. Tuomas oli common sense -realisti suhteessa tietoomme aineellisista kappaleista. Tietoisuutemme ja kaiken tiedon lähtökohta on Tuomaan mukaan aistittavissa objekteissa. Niitä koskevan reflektion ja abstraktion avulla syntyvät olevaa koskevat peruskäsitteet ja periaatit. Ensimmäisenä syntyy erottelu substanssin ja aksidenssin käsitteiden välille, kun havaitsemme, että aistiobjektin kvaliteetit muuttuvat samalla kun se itse pysyy samana. Aistimuksia koskevan reflektion ja abstraktion avulla tulemme tietoisiksi myös muista kategorioista. Tuomas omaksui Aristoteleen kategoriateorian, jonka mukaan on olemassa substanssi ja yhdeksän kategoriaa (Copleston 1993, 324–326).

Tuomas omaksui myös Aristoteleen hylomorfisen käsityksen aineellisista kappaleista. Ne ovat muodon ja aineen yhdistelmiä. Muodon avulla kappaleet määräytyvät tiettyyn sukuun ja lajiin, aineen avulla niitä on jokin määrä ja ne ovat

²² Tämä latinankielinen sitaatti on peräisin Tuomaan *ST:n* leoniidisesta editiosta.

jonkin kokoisia. Itsessään aine on puhdasta potentiaalisuutta ja toimii yksilöitymisen periaatteena. Tuomaan mukaan aineella on eräänlainen dispositio kohti tiettyä määrää ja kokoa. Aristoteleen tavoin Tuomas siis hylkäsi ajatuksen, että ideat ovat partikulaareista erillisiä olevaisia (Copleston 1993, 326–328).

Tuomas ei hyväksynyt Augustinuksen *rationes seminales* -teoriaa, sillä se edellyttäisi Tuomaan mukaan, että aineella, joka on puhdasta potentiaalisuutta, olisi aktuaalisuutta. Aineen potentiaalisuudesta tulee esiin muotoja vaikuttavan syyn ansiosta ja Tuomas ymmärsi tämän syyn metafyyssisen teismän mukaisesti Jumalaksi. Samoin Tuomas hylkäsi teorian, että koostumuksellisissa substansseissa voi olla monia substantiaalisia muotoja. Koska ensimmäinen substanssi on varsinainen substanssi (*hoc aliquid in actu*), on muutoksen jälkeiset muodot vain aksidentaalisia (Copleston 1993, 328–329).

Aristoteles piti taivaankappaleita eteerisinä olina, jotka ovat häviämättömiä. Hän myös katsoi, että taivaankappaleilla on rationaalinen sielu. Tuomaan metafysiikassa tätä teoriaa lähelle tulee käsitys enkeleistä eli aineettomista rationaalista substansseista. Hän katsoi, että olevan muotojen hierarkkisen järjestyksen perusteella voidaan todistaa enkeleiden olemassaolo. Ensimmäisenä ovat epäorgaaniset substanssit, sitten vegetatiiviset, sitten järjettömät aistivat eläimet, ihminen ja lopulta puhdas aktuaalisuus, Jumala. Luodun, äärellisen ja ruumiillisen ihmisen sekä luomattoman ja äärettömän Hengen välille täytyy postuloida luodut ja äärelliset henget eli enkelit (Copleston 1993, 329–331).²³

Tuomaan mukaan koko luomakunta jakautuu potentiaaliseen ja aktuaaliseen olevaan. Aineellinen maailmankaikkeus jakautuu edelleen aineeseen ja muotoon. Kolmas tärkeä käsitteellinen erottelu on metafyyssinen erottelu olevan (*ens*) ja eksistenssin (*esse*) välillä. Tämä erottelu ulottuu niin ikään koko luomakuntaan. Luomakunnassa ei ole puhdasta eksistenssiä. Ainoastaan Jumalassa substanssi ja eksistenssi ovat identtiset, sillä Jumalan substanssi on olemassa olemista. Aktuaalisuus ja potentiaalisuus ovat objektiivisiä metafyyssisiä periaatteita. Luotuina periaatteina ne ovat saaneet olemassaolonsa ja luonteensa samanaikaisesti.

²³ Aineettomista rationaalista substansseista, ks. Taneli Kukkosen selitykset Aristoteleen teokseen *Taivaasta* (2003), 135 ja *Metafysiikka*, XII (1990), jossa Simo Knuutilan selitykset, 315. Eetteri oli Aristoteleen mukaan viides kosmologinen elementti maan, tulen, ilman ja veden lisäksi.

Eksistenssi on kuitenkin fundamentaalimpi, sillä se on suhteessa substanssiin samoin kuin aktualisuus potentiaalisuuteen. Tuomas ei kirjoittanut tietoteoriaansa vastauksena modernin idealismin kysymyksenasetteluun. Coplestonin mukaan hänen tietoteoriaansa periaatteita voidaan kuitenkin kehittää siihen suuntaan. Tuomaan tietoteoria on muodostunut erityisesti suhteessa aristoteeliseen psykologiaan (Copleston 1993, 331–335, 388).

Keskustelussa Tuomaan luonnonoikeusteorian nykyisestä tulkinnasta kysymys metafysiikasta ja tietoteoriasta on keskeisessä roolissa. Uutta luonnonoikeusteoriaa on syytetty kantilaisuudesta, koska sen on katsottu perustuvan kantilaiseen epistemologiaan. Uustomistisessa tulkinnassa luonnonoikeusajattelua on taas rakennettu käsitykselle ihmisen metafysisestä biologiasta. Tämä osoittaa, että keskustelu luonnonoikeudesta, ensi sijassa eettisestä teoriasta, on myös syvästi metafyyminen ja tietoteoreettinen kysymys.²⁴

Aineelliset objektit vaikuttavat Tuomaan mukaan ihmiseen hylomorfisena kokonaisuutena. Aistimuksessa sielu ja ruumis vaikuttavat siis yhdessä. Fantasmat, jotka syntyvät mielikuvituksessa, ovat peräisin partikulaareista perseptuaalisista aineellisista kohteista. Ne ovat itsekin partikulaareja, tietyn aineellisen kohteen mielikuvia. Intellektin tiedostaminen taas kohdistuu universaaliin. Fantasman sisältönä on joku partikulaari kohde ja vaikka kuvittelisimme yleisen partikulaarin, esimerkiksi yleisen ihmisen fantasman, se on kuitenkin partikulaari. Fantasmassa meidän täytyy esimerkiksi kuvitella, että ihmisellä on joko hiukset tai että hän on kalju. Näin se ei ole universaali. Tätä vastoin intellektin muodostama käsite ihmisestä rationaalisenä eläimenä on universaali eli pätee kaikkiin ihmisiin (Copleston 1993, 388–389).

Aktiivinen intellekti muodostaa partikulaarista fantasmasta reflektion ja abstraktion kautta sen rationaalisen muodon. Coplestonin tulkinnan mukaan Tuomas esittää, että intellekti illuminoi aistihahmoa ja abstrahoi siitä rationaalisen muodon. Illuminoimisen eli valaisemisen kyky, joka kuuluu aktiiviselle intellektille, ei perustu Coplestonin Tuomas -tulkinnan mukaan Jumalan erityiseen illuminaatioon, kuten Augustinuksen illuminaatioteoriassa, vaan on järjen luontainen kyky. Aktiivinen

²⁴ Ks. luku 3.

intellekti muodostaa passiivisessa intellektissä "lajivaikutelman" (*species impressa*), jonka seurauksena passiivisessa intellektissä syntyy "mentaalinen sana" (*verbum mentis*), "ilmaistu laji" (*species expressa*). Näin muodostuu täydellinen yleiskäsite. Ihmisen intellektissä ei ole myötäsyttyisiä ideoita, mutta intellekti aktina sisältää prinssiipin, jonka ominaisuutena on potentiaalisuus omaksua käsitteitä. Tämän prinssiipin avulla aktiivinen intellekti muodostaa aistihavainnoista käsitteitä. Toisaalta Robert Pasnau on todennut Tuomaan edellyttävän, että järjen ensimmäisten prinssiippien - kuten ristiriidan lain - tuntemus perustuu Jumalan erityiseen illuminaatioon. Tuomas katsoi, että koska emme tule tietoisiksi näistä ensimmäisistä prinssiipeistä, joiden totuuden intellekti havaitsee välittömästi, induktiivisen tai deduktiivisen päättelyn kautta, niiden täytyy perustua ulkoiseen illuminaatioon. Tämä illuminaatio taas perustuu partisipaatioon. Intellekti on osallinen ikuisten muotojen maailmasta (Copleston 1993, 389–390; Pasnau 2004, 305–310).²⁵ Toisaalta Pasnau esittää, että Tuomas ymmärsi illuminaation osana yleistä metafyyssistä teismä. Samoin kuin kaikki oleva edellyttää viittauksen ensimmäiseen syyhyn, edellyttää intellektin toiminta viittauksen Jumalaan. Aktiivisen intellektin prosessin hän ymmärsi Pasnaun mukaan hyvin naturalistisesti (Pasnau 2004, 306–307).

Tuomaan mukaan tietoisuuden kohteena ei ole ensisijaisesti abstraktit käsitteet, vaan todelliset oliot, joista tulemme tietoisiksi käsitteiden avulla. Tällä huomiollaan Tuomas arvosteli Platonin objektiivista idealismia. Näin hän vältti myös subjektiivisen idealismin problematiikan. Käsitteet merkitsevät objektin mielessä olevaa kaltaisuutta ja vastaavuutta (*id quo intelligitur*). Mielellä on tietoa partikulaareista vain epäsuorasti, fantasmaojen välityksellä. Fantasmat, aistihahmot, jotka syntyvät aistimuksista, mahdollistavat intellektuaalisen tiedon ulkomaailmasta. Tuomas piti tietoisuuden ensisijaisena kohteena Coplestonin tulkinnan mukaan universaalia, joka havaitaan partikulaarissa. Vasta toissijaisesti tietoisuus käsittää universaalina eli reflektiivisen universaalina. Partikulaarit ovat suorien

²⁵ Tästä kysymyksestä tutkijat ovat kuitenkin erimielisiä. Copleston kannattaa selvästi enemmän tiukan aristoteelista tulkintaa Tuomaan illuminaation käsitteestä. Pasnau erittelee Tuomaan illuminaatiokäsitettä seuraavasti: "Participating in the eternal natures does not, in Platonic fashion, fill our soul with all intelligible species (84.3c), but merely gives us an intellectual light of our own, which is itself "a certain likeness of the uncreated light, obtained through participation" (84.5c)." Pasnau 2004, 305.

aistihavaintojen kohteita, mutta Tuomas kieltää, että partikulaari aineellinen kappale voi olla suoraan tietoisuuden kohteena; suora tietoisuus kohdistuu abstrahoituun yksittäiseen partikulaariin eli universaalin partikulaarissa. Intellektissä ei voi kuitenkaan olla mitään, mikä ei ensin olisi ollut aisteissa (*nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu*). Jopa sielun tieto itsestään perustuu fantasmaojen kautta tehtyyn päättelyyn (Copleston 1993, 390–392).

Tuomaan tiukka empirismi asettaa immateriaalisia substansseja ja ylipäättään metafysiikkaa koskevan tiedon kyseenalaiseksi. Tuomas vastaa tähän ongelmaan toteamalla, että intellekti ei ole suuntautunut vain kohti partikulaareja olioita, vaan olevaiseen kokonaisuudessaan. Sen kohteena on intelligiibeli. Vaikka intellekti on osa ihmisen hylomorfista olemusta ja sen vuoksi sen luonnollinen kohde on aistimuksista syntynyt fantasma (*conversio ad phantasmata*), se voi ylittää materiaalisia substansseja koskevan tiedon. Intellekti voi päätellä immateriaalisten substanssien, kuten Jumalan, olemassaolon aineellisten substanssien perusteella, koska ne ovat kaikki osallisia samasta olemassaolosta. Päättely siis perustuu analogiaan. Koska Jumala on aineellisten objektien olemassaolon syy, ne ilmentävät Jumalaa, Hänen olemustaan, olemassaoloaan ja ominaisuuksiaan rajallisessa merkityksessä (Copleston 1993, 392–394).

Aistimusperäinen tieto ei ole Tuomaan mukaan intellektin tiedon totaalinen syy, vaan materiaallinen syy (*materia causae*). Koska intellekti ei ole vain passiivinen, se ei vain omaksu aistivaikutelmia eikä ole rajoittunut vain niihin. Aktiivisen intellektin avulla sielu voi tiedostaa Jumalan ja muut immateriaaliset ovat, jotka eivät voi suoranaisesti sisältyä fantasmoihin. Aktiivinen intellekti voi tulla tietoiseksi immateriaalisista objekteista siten, että se riisuu niiltä kaikki aistimuksellisten objektien piirteet (*per remotionem*). Voimme siis esimerkiksi todeta mitä Jumala ei ole (*via negativa*). Toisaalta voimme Tuomaan mukaan tuntea Jumalan positiivisia ominaisuuksia (*via affirmativa*), jotka ylittävät rajallisuuden (*per excessum*). Vaikka analogiset käsitteet eivät ole redusoitavissa täysin ihmisen kokemukseen, ne lausuvat jotain positiivista todellisuudesta (Copleston 1993, 394–397).²⁶

²⁶ Esimerkiksi Copleston ottaa Jumalan viisauden. Käsite ei ole univookkinen Jumalan ja luomakunnan suhteen. Jumalan viisaus ei ole siis samaa kuin ihmisen viisaus, sillä se on ääretöntä ja ihmisen

Tuomaan argumentti, että Jumala on persoona, perustuu periaatteeseen, että syy ei voi olla epätäydellisempi kuin sen vaikutus. Koska ihminen nimenomaan rationaalinen sielu on aristoteelis-tomistisessa filosofiassa olevan hierarkiassa korkeimmalla tasolla, Jumala ei voi olla sen alapuolella ja sen vuoksi hän on persoonallinen olento. Puhtaasti filosofinen päättely ei voi todeta, että Jumala on Persoona *tiettyinä* henkilönä, mutta se voi todeta, että hän on persoonallinen. Koska hänen olemuksensa on ääretön, emme voi rajallisen kokemuksemme puitteissa ymmärtää mitä hänen persoonallisuutensa tarkasti merkitsee. Ymmärrämme kuitenkin, että persoonallisena olentona hän on jotakin enemmän kuin esimerkiksi jokin persoonaton esine, kuten kivi. Koska Jumala on persoonallinen olento, ovat rukous ja palvonta myös mielekkäitä toimintoja (Copleston 1993, 396–397).

1.3.4. Moraali- ja poliittinen filosofia²⁷

Tuomas on systemaattinen moraalifilosofiassa toisin kuin monet keskiajan filosofit. Hän käsittelee etiikkaa lukuisissa teoksissa kuten kommentaareissa Aristoteleen Nikomakhoksen etiikkaan ja Poliitiikkaan sekä pääteoksessaan *Summa Theologiae*. Tuomaan etiikka on saanut vaikutteita monelta taholta. Eric Hagedorn mainitsee lähteiksi stoalaisuuden ja heprealaisen Raamatun deontologisen etiikan, aristoteelisen perinteen hyve-etiikan sekä pienen määrän konsekventialistista etiikkaa. Näistä lähteistä Tuomas loi kuitenkin itsenäisen, autenttisen synteessin. Ennen kaikkea hänet tunnetaan Aristoteleen etiikan ja kristillisen teologian yhdistämisestä. Aristoteleen tavoin Tuomas piti eudaimonistisesti onnellisuutta ihmisen päämääränä. Aristoteleen mukaan ihmisen korkein kyky on intellekti ja sen korkein objekti taas ensimmäinen liikuttaja, Jumala. Tuomas piti niin ikään intellektiä ihmisen korkeimpana kykynä ja käsitti Jumalan kontemplanoinnin esikuvansa mukaisesti ihmisen teleologiseksi päämääräksi. Näin hän peri myös moraalifilosofiaansa myös Aristoteleen intellektualistisen vaikutuksen (Copleston 1993, 398; Hagedorn 2019, 56).²⁸

äärellistä. Kuitenkin sen toteaminen, että Jumala on äärettömän viisas, on positiivinen lausuma ja välittää enemmän tietoa kuin toteamus, että Jumala ei ole viisas.

²⁷ Käytän käsitteitä etiikka ja moraalifilosofia synonyymeinä. Poliittisella filosofialla tarkoitan yhteiskunta- ja valtiofilosofiaa kokonaisuutena.

²⁸ Ks. 1.2.1.

Tuomaan etiikka on yleiseltä olemukseltaan naturalistista ja perustuu essentialistiseen²⁹ antropologiaan ja käsitykseen Jumalan voluntaarisesta toiminnasta luomisessa. Hän yhdistää aristoteelisen hyve-etiikan eettisenä ideaalina käsitykseen armon välttämättömyydestä täydellisen onnellisuuden saavuttamisessa. Tässä elämässä ihminen voi Tuomaan mukaan saavuttaa vain epätäydellisen onnellisuuden. Ihmisellä on luonnollinen halu (*desiderium naturale*) tuntea Jumala. Järkeä tai usko eivät voi tätä täysin tyydyttää, minkä vuoksi Jumalan autuaallinen näkeminen on mahdollinen vain tuonpuoleisessa. Jumalan olemuksen näkeminen kasvoista kasvoihin tuottaa ihmiselle täydellisen autuuden tilan. Näin Tuomaan moraalifilosofia liittyy elimellisesti hänen teologiseen ajatteluunsa. Koska hän kuitenkin muotoilee ajatuksensa filosofisen käsitteistön avulla, voidaan tulokulmaa teologiaan pitää filosofisena. Tuomaan etiikka sisältää Hagedornin mukaan kaksi keskeistä osa-aluetta: luonnonoikeusteorian sekä hyveteorian. Tuomasta pidetään usein luonnonoikeusteorian keskeisenä edustajana (Copleston 1993, 398–405; Hagedorn 2019, 56–57).

Ihmiselle on hyvää se, mikä on hänelle luontaista rationaalisenä olentona. Tuomaan mukaan ihmisillä on universaalisti luonnollisia taipumuksia itsesäilytykseen, suvun jatkamiseen, tietämiseen ja yhteiskunnalliseen elämään. Nämä luonnolliset inkliinaatiot, joiden perusta on ihmisen luontaisessa olemuksessa, tekevät tietyistä toimintamalleista hyviä ihmisille. Luonnonoikeus eli mikä universaalisesti ja muuttumattomasti on hyvää, on passiivisesti ilmaistu näissä inkliinaatioissa. Niiden pohjalta järki muodostaa luonnonoikeudelliset periaatteet. Copleston kutsuu näiden periaatteiden kokonaisuutta luonnonoikeudeksi. Niistä muodostuvat moraalisesti sallitut toimintamallit. Kysymys, missä määrin luonnonoikeus perustuu itsestään selviin periaatteisiin, missä määrin taas inkliinaatioihin tai luontoon, jakaa tutkijoiden mielipiteitä. Moraalifilosofian varsinaisena kohteena on kuitenkin inhimilliset teot, jotka ovat tahdonvaraisia. Jokainen tällainen akti on nimittäin joko moraalisesti hyvä tai paha. Tuomas kieltää moraalisesti indifferenttien vapaiden aktien olemassaolon. John Finnis toteaa, että

²⁹ Essentialismi on metafyyssinen teoria, jonka mukaan olioilla on olemus ja että essentiaaliset ja aksidentaaliset ominaisuudet voidaan erottaa toisistaan. Aristotelesta pidetään essentialismin keskeisenä edustajana. Loux 2015, 324–326.

teko voi olla Tuomaan mukaan moraalisesti indifferentti vain aktin tyyppinä, ei käytännössä yksittäisenä aktina. Copleston tulkitsee indifferentin aktin järkeen perustumattomaksi aktiksi, josta hän mainitsee esimerkkinä refleksiin perustuvat aktit. Käytännöllisen järjen toimintaperiaate on ”tulee tehdä hyvää ja edistää sitä sekä karta paha” (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*) (*ST 1a2ae, 18, 9; ST 1a2ae, 92, 2; ST 1a2ae, 94, 2; Copleston 1993, 405–409; Finnis 1998, 268; Hagedorn 2019, 57–59*).

Aktien hyvyys tai pahuus riippuu Hagedornin Tuomas -tulkinnan mukaan neljästä tekijästä: (1.) aktin objektista, (2.) aktin olosuhteista, (3.) aktin päämäärästä ja (4.) aktin ennalta nähtävistä seurauksista. Teko on paha, jos yksikin näistä neljästä on paha eli moraalisesti hyvä teko edellyttää kaikkien neljän hyvyyden. Perimmäinen mittari tekojen moraaliseksi statukselle on ihmisen perimmäinen onnellisuus, joka on toiminnan viimeinen päämäärä. Tämä onnellisuus taas Coplestonin Tuomas -tulkinnan mukaan järjen mukaista toimintaa eli järjellisyys on onnellisuuden, hyvän ja pahan, kriteeri (Hagedorn 2019, 58; Copleston 1993, 405).

Teon objekti määrää teon laadun tai lajin. Hagedornin mukaan Tuomaan teoriassa ei ole kuitenkaan selvää, että kuinka moraaliagentin järki tarkalleen hahmottaa tahdon kohteen.³⁰ Tuomas määrittelee esimerkiksi tietyn teon varkaudeksi sen kohteen perusteella toteamalla, että se on akti, jossa salaa anastetaan toisen omaisuutta. Toisin kuin partikulaarisilla akteilla, joillakin aktien lajeilla ei ole moraalista statusta tai ne ovat indifferenttejä. Moraalisesti hyvä akti edistää ihmisen perimmäisen hyvän toteutumista, paha taas haittaa sitä. Akti on lajiltaan indifferentti, jos se ei vaikuta kumpaankaan suuntaan (Hagedorn 2019, 58).

Olosuhteet sekä aktin tarkoitus ja ennalta nähtävät seuraukset vaikuttavat Hagedornin Tuomas -tulkinnan mukaan aktin moraaliseen hyvyyteen tai pahuuteen. Esimerkiksi käsien taputtaminen, joka voi olla joko hyvä tai indifferentti akti, muuttuu pahaksi, mikäli käsiä taputetaan tilanteessa, jossa se on kiellettyä. Olosuhteet, tarkoitus tai seuraukset eivät kuitenkaan voi koskaan oikeuttaa lajiltaan paha aktia. Järjenvastaiset aktit ovat aina luvattomia. Näihin akteihin Tuomas lukee

³⁰ Hagedorn mainitsee Thomas Williamsin esittämän esimerkin. Onko tahdon kohteena ”se sadan dollarin seteli, joka kuuluu jollekin toiselle” vai vain ”se sadan dollarin seteli” vai ”se sadan dollarin seteli, joka kuuluu jollekin toiselle, joka on minulle velkaa maksamattoman palkan”.

Hagedornin mukaan esimerkiksi varkauden, valehtelun ja viattoman elämän riistämisen (Hagedorn 2019, 59).³¹

Hyvien aktien toteuttaminen ja onnellisuuden saavuttaminen edellyttää Tuomaan mukaan, että ihmisen kaikki intellektuaaliset ja appetiittiin kuuluvat kyvyt saavuttavat täydellisyyden hyveiden kautta. Tuomas jakoi Aristoteleen esikuvan mukaan hyveet intellektuaalisiin ja moraalisiin. Hyveet ovat sielun pysyviä taipumuksia, habituksia, joiden avulla ihminen saavuttaa tavoittelemansa hyvät päämäärät. Hyvä ihminen ei vain tiedä mikä on oikein, vaan hän haluaa sitä johdonmukaisesti, vaivattomasti ja nauttii sen toteuttamisesta. Tuomas erotti toisistaan luonnolliset hyveet, jotka ovat edellytyksenä hyvän saavuttamiseen nykyisessä elämässä ja yliluonnolliset hyveet, joiden avulla saavutetaan taivaallinen autuus. Moraalisen elämän, hyveiden ja luonnonoikeuden perimmäisen lähteenä Tuomas piti Jumalaa (*ST 1a2ae, 1-3*; Copleston 1993, 399; Hagedorn 2019, 59–60).

Poliittisessa filosofiassaan Tuomas pyrki täydentämään ja systematisoimaan perinteestä, erityisesti Aristoteleelta ja Augustinukselta, omaksumiaan käsityksiä. Aristoteleen vaikutuksena voidaan pitää, että Tuomas katsoi valtion olevan luonnollinen instituutio, eikä perisyntin ilmaus kuten Augustinus. Tuomas esittää poliittista filosofiaa käsittelevässä teoksessaan *De regimine principum* (1265–1267), että ihminen on luonnostaan poliittinen ja sosiaalinen eläin. Ihmiselle on ominaista elää yhteisössä (*in multitudine vivens*), sillä ihminen ei voi yksinään hankkia kaikkea, mitä ihminen elääkseen tarvitsee. Hän piti poliittista yhteisöä vapaiden kansalaisten kokonaisuutena, jonka päänä on perustuslaillinen monarkki. Hallitsijan tehtävä on edistää yhteistä hyvää. Tuomas katsoi, että koska ihmisen ikuinen päämäärä on määräävä suhteessa ajalliseen päämäärään yhteiskunnan jäsenenä, ulottuu paavin valta maallisten hallitsijoiden yli. Tuomas ei hyväksynyt uskonnonvapautta modernissa merkityksessä, vaikka uustomismissa on

³¹ Tuomas ei Hagedornin mukaan kuitenkaan pitänyt varkauteina sitä, jos nälissään oleva köyhä ottaa itselleen mitä tarvitsee säilyäkseen hengissä. Myöskään Aabrahamin valmius uhrata lisä, ei ollut Tuomaan mukaan samaa kuin valmius viattoman hengen riistämiseen. Ks. alaluvun 2.9. keskustelua dispensaatioista.

myöhemmin kehitetty Tuomaan ajattelua tähän suuntaan (*De regimine principium*, 1; Sigmund 2006, 217–222; Weithman 2006, 235–237).³²

1.4. Yhteenveto

Olen luonut tässä luvussa kuvan kehityslinjasta, joka kulkee antiikin luonnonoikeudesta Tuomas Akvinolaiseen. Tutkin tarkemmin Aristoteleen luonnonoikeusfilosofiaa, jota on tutkimuksessa pidetty keskeisenä filosofianhistoriallisena lähtökohtana Tuomaan teorialle. Tuomaan oman filosofian tarkastelu osoittaa, että myös Augustinuksen kristillinen platonismi on vaikuttanut merkittävästi Tuomaan ajatteluun. Tuomas tulee ymmärrettäväksi keskiajan skolastiikan edustajana, jonka ajattelussa teologia ja filosofia kietoutuvat yhteen. Tuomaan luonnonoikeusteoria ja siihen liittyvä aristoteelinen naturalismi perustuvat metafyyssiseen teismiin.

³² Toisaalta Paul E. Sigmund esittää, että Tuomaan käsitys paavin ja maallisten valtioiden suhteesta ei voida pitää yksiselitteisenä, sillä Tuomas myös esitti, että maallinen valtio on alisteinen kirkolle vain uskonnollisissa kysymyksissä. *De regimine principium*, 1; Sigmund 2006, 217–222.

2. TUOMAAN LUONNONOIKEUSTEORIA

2.1. Luonnonoikeusteorian yleiset piirteet

Tuomaan esitys luonnonoikeudesta perustuu ennen kaikkea *ST:n* tutkielmaan *De lege*, suomennettuna ”*Tutkielma laista*” (*ST* 1a2ae 90–97).³³ Tässä luvussa tarkastelen yksityiskohtaisesti Tuomaan luonnonoikeusteoriaa kvestioissa 90–97. Näissä kvestioissa Tuomas tarkastelee lain kolmea pääalajia: ikuista, luonnollista ja positiivista. Tuomas viittaa myös lain neljänteen pääalajiin eli jumalalliseen lakiin. Tuomaan luonnonoikeusteorialle on ominaista käsitys, että luonnonoikeus implikoi objektiivisen moraalijärjestyksen, joka perustuu Jumalan muuttumattomaan olemukseen. Positiivinen laki eli ihmisten säätämä laki on oikeudenmukainen sikäli kuin se on sopusoinnussa luonnonoikeuden kanssa, joka perustuu ikuiseen lakiin. Näin lakien normatiivisuuden selittäminen edellyttää Tuomaan mukaan metafyyssisen referentin – Jumalan.

Lisska esittää laajan kymmenen kohdan listan filosofisista edellytyksistä, jotka tekevät Tuomaan luonnonoikeusteorian mahdolliseksi (historiallisessa mielessä). Näihin kuuluvat

- (1.) käsitys, että metafysiikka on mahdollista
- (2.) olemusominaisuudet ovat mahdollisia
- (3.) olemusominaisuudet ovat löydettävissä ainoastaan partikulaareista yksilöistä
- (4.) olemusominaisuudet ovat luonteeltaan dispositionaalisia
- (5.) dispositionaalisuus edellyttää finaalisuuden
- (6.) totuus merkitsee korrespondenssia mielen ja asian välillä
- (7.) moraaliset ominaisuudet perustuvat dispositionaalsiin ominaisuuksiin
- (8.) moraalinen metafysiikka on mahdollinen
- (9.) järki on määräävässä asemassa affekteihin nähden

³³ *ST:ssa* kyseinen tutkielma käsittää kvestiot 90–108. Koska kvestiot 98–108 ovat luonteeltaan teologisia, rajoitutaan filosofisessa tutkimuksessa yleensä kvestioihin 90–97, jotka ovat olennaisesti filosofisia. Kvestioissa 90–97 viitataan toki myös teologisiin käsitteisiin, joten rajaus ei ole täysin onnistunut. Kuvaan lyhyesti myös Tuomaan käsityksen jumalallisesta laista, kun tarkastelen kvestiota 91. *ST* 1a2ae, 90–108; Lisska 1996, 84; Sigmund 2006, 222.

- (10.) jumalallisten käskyjen täytyy olla sopusoinnussa ikuisen lain järkeen perustuvien vaatimusten kanssa.

Nämä ovat Lisskan mukaan Tuomaan luonnonoikeusteorian peruseriaatteet (Lisska 1996, 84–85).³⁴

Ensimmäinen periaate merkitsee, että Tuomas on aristoteelinen realisti eli tunnustaa yksilöolioiden ja objektiivisten kategorioiden olemassaolon. Toinen periaate merkitsee, että yksilöolioiden nimet viittaavat objektiivisesti yksilöolioiden essentiaalisiin ominaisuuksiin.³⁵ Kolmannen periaatteen mukaan yksittäiset substanssit, kuten tämä Matti tai tämä kuusi, muodostavat olemassa olevan todellisuuden. Neljäs periaate merkitsee, että yksilöoliot suuntautuvat kohti tiettyä päämäärää. Näin se edellyttää aktuaalisuuden ja potentiaalisuuden käsitteet. Viides periaate merkitsee lähes samaa kuin neljäs, mutta selittää tarkemmin, että dispositionaalisuus perustuu finaalisuuden metafysiikkaan. Näin se eroaa esimerkiksi 1800-luvun utilitarismista, joka perustuu ei-moraaliseen (hyöty) teleologiaan. Kuudes ehto on epistemologinen ja sen sisältö on ilmaistu Tuomaan lauseessa *“veritas est adequatio rei et intellectus”*. Kun mielen käsitys vastaa todellisuutta, se on tosi. Seitsemäs periaate merkitsee, että moraaliset käsitteet kuten hyvyys ja pahuus perustuvat ihmisen teleologisiin dispositioihin tai niiden vastaisuuteen. Kahdeksas periaate merkitsee, että moraalialia voidaan selittää rationaalisesti viittaamalla objektiiviseen todellisuuteen. Yhdeksäs periaate merkitsee, että Tuomas kannattaa intellektualismia eli järjen ensisijaisuutta tahtoon nähden. Näin hän poikkeaa aikansa fransiskaaneista ja myöhemmistä nominalisteista, oikeuspositivisteista ja eksistentialisteista. Kymmenes periaate seuraa Lisskan mukaan yhdeksännestä periaatteesta (Lisska 1996, 84–89).

Lisskan mukaan Tuomaan teoria perustuu Aristoteleen naturalistiseen filosofiaan ja sen sisältämään metafyyssiseen biologiaan, jonka mukaan ihmisellä on

³⁴ Lisskan mukaan Tuomaan luonnonoikeusteoria sisältää viisi keskeistä ehtoa, joiden pohjalta teoriaa voidaan kehittää edelleen systemaattisessa mielessä: (1.) teoria olemuksesta tai luonnollisesta lajista (2.) tulkinta, jonka mukaan luonnollinen laji sisältää olennaisesti dispositionaalisia ominaisuuksia (3.) teleologinen metafysiikka (4.) epistemologia, joka kykenee selittämään olemuksen/luonnollisen lajin intentionaalisen sisällön (5.) teoria käytännöllisestä järjestä, jonka tehtävä on pyrkiä toteuttamaan ihmisluonnon finaalin päämäärä. Lisska 1996, 137.

³⁵ Essentialismista ks. alaluku 1.3.4

teleologinen dispositionaalinen olemus. Tämä tarkoittaa, että ihmisellä on luontainen taipumus, joka ohjaa häntä kohti ihmiselle hyvää. Aristoteleen ja Tuomaan filosofiassa oleva ja hyvä eivät ole irrallisia käsitteitä, vaan selittyvät potentiaalisuuden ja aktualisuuden kautta. Näin *de facto* todellisuus, joka on naturalistisen virhepäätelmän mukaan arvosteriili, sisältää arvoja kunkin luonnollisen lajin teleologisen päämäärän mukaan. Ihmisen luontaiset inkliinaatiot/dispositiot eli taipumukset ilmaisevat ihmisen teleologisen päämäärän. Tässä teleologidispositionaalisisessa luonnollisen lajin käsitteessä yhtyvät formaalinen ja finaalinen syy. Lisska korostaa, että tämän käsityksen ansioista Tuomaan luonnonoikeusteoria ei perustu teologiaan, vaikka Jumalan olemassaolon välttämättömyys on Tuomaan mukaan rationaalisesti perusteltavissa. Tämä merkitsee, että ikuinen laki ei ole välttämätön edellytys luonnollisen lain käsittämiseksi (Lisska 1996, 99, 116–138, 183, 195–201).

Arvioni mukaan Lisskan tulkinta, jonka mukaan luonnonoikeus ei välttämättä perustu ikuiseen lakiin on vahvasti revisionistinen. Tuomaan vahvasti evidentialistinen³⁶ käsitys teologiasta ja uskonnonfilosofiasta, sanalla sanoen teosentrinen filosofis-teologinen järjestelmä, viittaavat siihen, että Tuomas näki luonnollisen lain riippuvuuden ikuisesta laista välttämättömänä. Määritellesään lain olemusta *Summa Theologiaen* ensimmäisen osan toisen osan kvestiossa 90 Tuomas toteaa, että maailma on teistisen Jumalan rationaalisesti säätämän lain kautta hallitsema kosminen yhteisö (*communitas universi gubernatur ratione divina*). Tämä käy ilmi nähdäkseni jo siitä, että suurin osan tutkielman *De lege* kvestioista (98–108) käsittelee filosofiseen teologiaan ja ylipäättään teologiaan kuuluvia asioita. Tämän lisäksi filosofisina pidetyissä kvestioissa 90–97 on runsaasti teologista materiaalia ja Tuomaan luonnollisen lain määritelmä rationaalisen olennon partisipaationa ikuiseen lakiin kvestiossa 94 todistaa, että Tuomas käsitti ihmisten luontaisen moraalitajun metafyyssisenä todellisuutena. Seuraavassa yksityiskohtaisessa tarkastelussa perustelen tätä teesiäni.

³⁶ Evidentialismin mukaan on mahdollista perustella uskonnollista uskoa yleisesti hyväksytyillä rationaalisuuskriteereillä. Tuomasta voidaan pitää maltillisena evidentialistina. Hasker 2015, 339.

2.2. Lain olemus – kvestio 90

Tuomas jakaa lakikäsitteen yleisen tarkastelun neljään osaan: (1.) lain järjellisyys (2.) lain päämäärä, (3.) lain syy, (4.) lain julistaminen. Tarkastelen seuraavassa näitä lain olemusta valottavia tekstejä. Tuomas esittää kvestiometodinsa³⁷ mukaisesti vastaväitteitä ja vastaukset niihin.

Ensimmäinen vastaväite perustuu apostoli Paavalin *Roomalaiskirjeen* tekstiin, jonka mukaan "... siinä, mitä teen, näen toteutuvan toisen lain, joka sotii sisimpäni lakia vastaan. Näin olen ruumiissani vaikuttavan synnin lain vanki." (*Room. 7:23*).³⁸ On kuitenkin ilmiselvää, ettei jäsenissä ole mitään elintä, jota kutsumme järjeksi. Sen vuoksi laki ei ole jotakin järjellistä. Toisen vastaväitteen mukaan järjen merkitys sisältyy voimaan, habitukseen ja aktiin. Lakia ei kuitenkaan voida pitää järjen voimana. Se ei myöskään voi olla järjen habitus, sillä intellektuaaliset hyveet muodostavat järjen habituksen. Se ei voi olla myöskään järjen akti, sillä järjen toiminta lakkaa nukkuessamme eikä ole mielekästä väittää, että laki lakkaisi samalla kun järjen toiminta lakkaa. Tuomas nostaa esiin vielä kolmannen vastaväitteen, jonka mukaan laki liikuttaa hyvään ihmisiä, jotka ovat sen alaisuudessa. Toiminnan liikuttaminen ei kuitenkaan ole järjen vaan tahdon asia, jonka vuoksi laki näyttäisi kuuluvan tahtoon eikä järkeen (*ST, 1a2ae, 90, 1*).

Tuomas viittaa tekstissään aikaisempiin *ST:n* osiin selittääkseen tahdon ja järjen toimintaa suhteessa lakiin. Perusteena on Aristoteleen teoksessa *Sielusta* esitetty ajatus, jonka mukaan kuvittelukyky ja järki ovat haluamisen perusta. Tuomas esittää syllogismin, jonka mukaan lain tehtävä on käskää ja kieltää. Koska edelleen järjen tehtävä on käskää halua, on laki jotakin järjellistä tai järjen akti. Tuomas vetoaa Gregorius Nyssalaiseen (335–398)³⁹ ja Aristoteleeseen perustellessaan rationalistista psykologiaa. Teoksessaan *Nikomakhoksen etiikka* Aristoteles kirjoittaa, että "...haluava ja ylipäänsä pyrkivä sielunosa on jollakin tavoin järjestä osallinen sikäli kuin se

³⁷ Kvestiometodin esittely löytyy edellisestä kappaleesta 1.2.2.

³⁸ Tuomas selittää lakia käsittelevän osan esipuheessa, että yksi ihmisen toiminnan objektiivinen periaate on Paholainen, joka houkuttelee syntiin. Tämä *Roomalaiskirjeen* sitaatti selittynee ainakin osittain tätä taustaa vasten. "Principium autem exterius ad malum inclinas est diabolus." *ST, 1a2ae, De lege*.

³⁹ Kristitty kreikkalainen kirkkoisä, joka pyrki yhteensovittamaan kristinuskon ja platonismin. Pojman 2019, 428.

kuuntelee ja tottelee järkeä.” (ST 1a2ae, 9, 1; ST 1a2ae, 17, 1; ST 1a2ae, 90, 1; EN, 1102b30–32).⁴⁰

Tuomas esittää seuraavaksi lain filologisen määritelmän. Se on sääntö tai mitta, jolla ihmistä taivutellaan toimintaan tai rajoitetaan toimimasta. Latinan sana *lex*, laki, juontuu sanasta *ligando*, sitoa. Tämä osoittaa, että lain tarkoitus on sitoa toimintaa. Järki on ihmisen toiminnan ensimmäinen prinssiippi, joka säännöstelee ja mittaa akteja, koska järjen tehtävä on ohjata aktit kohti päämäärää. Tämä teleologisuus taas on kaikkien aktien ensimmäinen prinssiippi Aristoteleen mukaan. Minkä tahansa suvun (*genus*) prinssiippi hallitsee sukua. Koska siis laille on ominaista toiminnan sitominen ja järki on se mikä toimintaa sitoo, seuraa tästä, että laki on jotakin järjellistä (ST 1a2ae, 90, 1).⁴¹

Laki voi esiintyä kahdella tapaa: (1.) sääntönä ja mittana ja (2.) subjektissa vaikuttavana inkliinaationa johonkin. Ensimmäisessä merkityksessään laki on järjessä (*in ratio*) tai järjelle kuuluva (*proprium rationis*). Toisessa merkityksessä lain käsite viittaa inkliinaatioon, joka on hallittavassa ja mitattavassa subjektissa. Kyseessä on laki derivatiivisessa, johdetussa, ei olemuksellisessa merkityksessä. Tämä lain toinen merkitys vastaa ensimmäiseen edellä selostettuun vastaväitteeseen, jossa laki käsitettä käytetään sen johdetussa, toisessa merkityksessä. Näin haluavan sielunosan taipumus himoon ihmisen jäsenissä on ”toinen laki”, josta apostoli Paavali puhuu Roomalaiskirjeessä (ST 1a2ae, 90, 1).

Niin kuin teko voidaan erottaa sen tuloksesta, niin järjellinen ajattelu ja sen tulokset – määritelmä, propositio ja syllogismi – voidaan erottaa toisistaan. Tuomas nostaa esille Aristoteleen erottelun teoreettiseen ja käytännölliseen järkeen. Praktinen syllogismi merkitsee toiminnalle samaa kuin premissi teoreettisen järjen konklusioille. Yleisillä käytännöllisen järjen propositioilla, jotka määrittävät mitä pitää tehdä, on lain luonne. Voimme aktuaalisesti harkita näitä propositioita tai ne voivat pysyä intellektissä habitusten avulla (ST 1a2ae, 90, 1).

⁴⁰ *De an.*, III, 10. Aristoteles kirjoittaa kyseisessä kohdassa muun muassa näin: ”...eläin kykenee liikuttamaan itseään sikäli kuin sillä on kyky haluta, eikä sillä ole kykyä haluta ilman kuvittelua. Kaikki kuvittelu puolestaan liittyy joko järjen toimintaan tai aistimiseen.”

⁴¹ *Phys.* 2. Tuomas ei tarkemmin mainitse *Fysiikan* kohtaa, johon hän viittaa, mutta Aristoteles käsittelee päämääräsyitä seikkaperäisesti *Fysiikan* 2 luvussa.

Tahto motivoi järkeä toimintaan. Kun ihminen tahtoo jotakin päämäärää, järki esittää käskyt, joiden avulla päämäärä saadaan aikaiseksi. Jotta tahtomuksella olisi lain luonne, sen pitää noudattaa järjen määräystä. Tätä kautta voidaan Tuomaan mukaan ymmärtää, että hallitsijan tahto on laki (ST 1a2ae, 90, 1).

Lain päämäärä on Tuomaan mukaan yhteinen hyvä. Voidaan myös ajatella, että koska lain tehtävä on kehottaa ja kieltää, sen tehtävä on yksilön moraalinen ohjaus. Edelleen voidaan ajatella, että laki ohjaa ihmisen toimintaa. Nämä toiminnot taas ovat yksityisiä luonteeltaan, minkä vuoksi lain voidaan katsoa olevan olemassa yksilöä varten. Tuomas nostaa esiin vielä vastaväitteen, joka perustuu Isidorus Sevillalaisen teokseen *Etymologiat*. Väitteen mukaan koska laki on luonteeltaan rationaalinen ja järki on sekä yhteistä että yksityistä hyvää varten, niin laki on tarkoitettu sekä yksilön että yhteisön hyväksi. Toisaalta Tuomas viittaa Isidoruksen eksplisiittiseen tekstiin, jonka mukaan lakia ei ole säädetty yksityistä hyötyä varten, vaan kaikkien kansalaisten yhteiseksi palvelemiseksi (ST 1a2ae, 90, 2).

Tuomas viittaa aikaisempaan määritelmään, jonka mukaan käytännöllinen järki on ihmisen aktien prinssiippi. Laki on näin ”osa” käytännöllistä järkeä, sillä niiden sisältö on osittain sama. Käytännöllisen järjen toiminnan teleologinen päämäärä on ihmisen onnellisuus tai hyvinvointi. Näin lain päämäärä koskee ihmisen hyvinvointia. Koska jokainen osa on määrätty osaksi kokonaisuutta eikä yksittäinen ihminen muodosta täydellistä yhteisöä, laki koskee koko yhteisön onnellisuutta. Tässä kohtaa Tuomas viittaa Aristoteleen *Nikomakhoksen Etiikkaan*, jonka mukaan lain edessä oikeat teot tuottavat ja ylläpitävät onnellisuutta yhteisössä. Teoksessaan *Politiikka* Aristoteles kutsuu tätä täydellistä yhteisöä valtioksi (ST 1a2ae, 90, 2).⁴²

Kussakin asioiden luokassa asia, joka eniten kuuluu luokkaan, on muiden luokkaan kuuluvien prinssiippi. Muut asiat, jotka kuuluvat samaan genukseen ovat

⁴² ”Näin muodoin sanomme eräästä näkökulmasta oikeudenmukaisiksi tekoja, joiden tarkoituksena on tuottaa yhteiskunnalle onnellisuutta ja sen osatekijöitä tai säilyttää niitä.” EN, 1129b15–20. ”Voimme nähdä, että jokainen valtio on eräänlainen yhteisö ja että jokainen yhteisö on syntynyt jonkin hyvän aikaansaamiseksi, sillä kaikki toimivat pitäen silmällä sitä, minkä luulevat hyväksi. Koska kaikki yhteisöt tähtäävät johonkin hyvään, täydellisin ja muut itseensä sisällyttävä yhteisö tähtää selvästi korkeimpaan ja täydellisimpään hyvään. Tätä yhteisöä kutsumme valtioksi ja valtiolliseksi yhteisöksi.” Pol., 1252a1–10.

sille alisteisia. Tuomas mainitsee esimerkkinä tulen, joka on kuumin kaikista kuumista asioista ja syy kuumien kappaleiden kuumuudelle. Niin muodoin koska laki on nimenomaan yhteistä hyvää varten, ei millään partikulaarisia tai yksilöllisiä asioita koskevilla ohjeilla voi olla lain luonnetta. Laki on siis laki koska se edistää koko yhteisön hyvää (ST 1a2ae, 90, 2).

Tuomas toteaa, että laki sisältää ohjeita yksilöllisiä ja partikulaarisia tilanteita varten yhteisen hyvän vuoksi. Vaikka ihmisen toiminta koskee yksilöllistä elämää ja sen oloja, ei tämä tee laista individuaalista, sillä yksilölliset olosuhteet ovat relevantteja koko yhteisön hyvinvoinnin kannalta, mikä on lain päämäärä. Mitään ei voida pitää todistettua teoreettisen järjen näkökulmasta, ellei sitä voida johtaa sen ensimmäisistä demonstroimattomista periaatteista. Samoin käytännöllisen järjen osalta mitään ei voida pitää todistettuna, ellei sitä voida johtaa ihmisen perimmäisestä päämäärästä, mikä on yhteinen hyvä. Kaikella järjellisellä on tässä suhteessa lain olemus (ST 1a2ae, 90, 2).

Tuomas tutkii seuraavaksi kysymystä voiko kuka tahansa säätää lain. Ensimmäinen vastaväite perustuu apostoli Paavalin *Roomalaiskirjeen* 2. luvun jakeeseen 14: ”Pakanakansatkin, joilla ei ole lakia, saattavat luonnostaan tehdä, mitä laki vaatii. Silloin pakanat, vaikkei heillä lakia olekaan, ovat itse itselleen laki.” Näyttäisi siis siltä, että kuka tahansa voi säätää lain. Tuomas vastaa tähän samalla argumentilla kuin edellä (90, 1) jakamalla lain ensisijaiseen ja toissijaiseen merkitykseen. Toissijaisessa eli johdetussa merkityksessä laki on subjektissa ja ”lain vaatimus on kirjoitettu heidän sydämeensä.” kuten Paavali lausuu (*Room.* 2:15) (ST 1a2ae, 90, 3).

Toisaalta Tuomas mainitsee toisena vastaväitteenä Aristoteleen lausuman, että lainsäätäjän toive on johdattaa ihmiset hyveeseen. Koska kuka tahansa voi johdattaa hyveeseen, kuka tahansa näyttäisi voivan säätää lain. Aristoteles toteaa vastauksessaan, että yksityinen ihminen voi suostutella toisen hyveeseen, mutta toinen ei välttämättä pysy hyveessä. Näin hänen moraalisella suostuttelullaan ei ole lain luonnetta, sillä lain tulee pakottaa ihmistä rangaistuksen uhalla. Tällainen pakkovoimalla kuuluu kaikille ihmisille tai heidän julkiselle edustajalleen. Tällä Tuomas viittaa valtiovaltaan (ST 1a2ae, 90, 3).

Tuomas esittää kolmannessa vastaväitteessä metaforan, jonka mukaan niin kuin hallitsija hallitsee valtiota, niin perheenpää hallitsee huonekuntaa. Koska hallitsija voi säätää lakeja valtiossa, voi siis perheen pää ilmeisesti säätää lakeja huonekunnassaan. Tähän Tuomas vastaa toteamalla, että niin kuin ihminen on huonekunnan osa, on huonekunta osa valtiota, joka on Aristoteleen mukaan täydellinen yhteisö. Samoin kuin yksityisen ihmisen hyvä ei ole perimmäinen päämäärä, koska se on alisteinen yhteiselle hyvälle, niin hyvä huonekunta on alisteinen valtion hyvälle. Näin siis huonekunnan pää voi esittää ohjeita ja kehotuksia, mutta niillä ei ole varsinaisesti lain luonnetta (ST 1a2ae, 90, 3).

Tuomas siteeraa Isidorusta, jonka mukaan ylhäinen syntyperä oikeuttaa säätämään lakea tavalliselle kansalle. Hän esittää kuitenkin tästä poikkeavan käsityksen todetessaan, että lain tärkein tehtävä on yhteisen hyvän edistäminen ja edistämisen suunnitteleminen taas kuuluu kaikelle kansalle tai sen sijaisedustajalle. Jokaisessa asiassa mikä tahansa päämäärää koskeva suunnittelu kuuluu sille, jolle päämäärä kuuluu. Yhteinen hyvä kuuluu siis koko kansalle tai sen julkiselle edustajalle ja sen myötä koko kansalle (ST 1a2ae, 90, 3).

Viimeisessä kvestion 90 artiklassa Tuomas tarkastelee kysymystä, onko julistaminen olennaista lain olemuksen kannalta. Ensimmäisen vastaväitteen mukaan ei, sillä luonnonoikeus (*lex naturalis*), joka on laki sen korkeimmassa merkityksessä, ei edellytä julistamista. Toisaalta jonkin teon tekeminen pakolliseksi on ominaista laille. Näin syntynyt velvoite ei kuitenkaan koske vain niitä, joiden läsnä ollessa laki on julistettu. Siksi julistaminen ei tämän vastaväitteen mukaan kuulu lain varsinaiseen olemukseen. Edelleen lain vaatimus koskee myös tulevia asioita. Julistaminen taas on läsnä olevia varten eikä siksi kuulu lain olemukseen (ST 1a2ae, 90, 4).

Gratianuksen dekreettien mukaan lait perustetaan, kun ne julistetaan. Lain tehtävä on kuten Tuomas on edellä todennut toimia ihmisen aktien sääntönä ja mittana. Sen sitova tehtävä ei kuitenkaan voi toteutua, se ei voi toimia normatiivisena oikeusperustana, ilman lain julistamista. Julistamistapahtuman kautta ihmiset, joita laki koskee, tulevat siitä tietoisiksi. Niinpä esimerkiksi luonnonoikeus on Jumalan julistama ja ihmisten tietoon saattama oikeus. Ihminen tuntee luonnonoikeuden, koska hän on ihminen. Näin Tuomas vastaa ensimmäiseen vastaväitteeseen. Toiseen

vastaväitteeseen hän vastaa toteamalla, että ne, jotka eivät ole läsnä, kun laki julistetaan, ovat kuitenkin sen pakkovallan alla, sillä toiset ihmiset voivat saattaa lain heidän tietoonsa tai laki on jo heidän tiedossaan toisten kautta. Lain julistaminen nykyisyydessä ulottuu tulevaisuuteen siten että laki saatetaan kirjoitettuun muotoon. Näin julistaminen tapahtuu myös tulevien tapausten osalta. Tuomas kokoaa lain olemusta koskevan tarkastelun toteamalla, että ”laki on legitimiin hallitsijan yhteiseksi hyväksi julistama järjen määräys.” (ST 1a2ae, 90, 4).⁴³

2.3. Lain eri muodot – kvestio 91

Tuomas tarkastelee kvestiossa 91 lain eri muotoja. Hän perustelee tässä kvestiossa alustavasti kunkin lain muodon – ikuisen, luonnollisen, positiivisen ja jumalallisen – olemassaolon ja tehtävän.

Tuomas esittää kolme argumenttia ikuista lakia vastaan ja vastaa näihin. Hän esittää myös käsityksensä ikuisesta laista. Sen mukaan ikuinen laki on Jumalan ikuinen määräys, jonka avulla Jumala hallitsee universumia. Ensimmäisen vastaväitteen mukaan ikuista lakia ei tarvita, sillä vain Jumala on ikuinen. Ikuisella lailla hallitaan luotuja eikä Jumalaa, joten ikuista lakia ei tarvita. Toisen vastaväitteen mukaan lain olemuksen kannalta on olennaista, että laki on julistettu. Ikuisuudessa ei kuitenkaan ole ketään kenelle laki olisi voitu julistaa. Näin ollen ikuista lakia ei tarvita. Kolmannen vastaväitteen mukaan ikuinen laki on olemassa tiettyä päämäärää varten. Koska vain perimmäinen päämäärä on ikuinen, ei ikuista lakia tarvita (ST 1a2ae, 91, 1).

Tuomas aloittaa oman ikuista lakia koskevan käsityksensä esittelyn viittaamalla Augustinuksen lausumaan. Augustinus on todennut Tuomaan mukaan, että koska ikuinen laki merkitsee korkeinta Järkeä, sen täytyy olla muuttumaton ja ikuinen. Lain olemusta koskevassa kvestiossa 90 Tuomas totesi, että laki on hallitsijan käytännöllisestä järjestä syntynyt määräys, joka hallitsee täydellistä yhteisöä. Kaitselmuksen tosiasiallisuus merkitsee, että jumalallinen Järki hallitsee koko universumin yhteisöä (*communitas universi gubernatur ratione divina*). Tämän vuoksi

⁴³ ”...definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.”

kyseessä on nimenomaan laki, sillä laki on järkeen perustuva määräys. Ikuinen laki perustuu suoraan Järkeen, toisin sanoen Jumalan rationaaliseen olemukseen. Jumalallisen Järjen käsitys asioista ei ole Tuomaan mukaan aikasidonnaista, vaan ikuista, koska *Sananlaskujen kirjan* persoonallinen Viisaus toteaa itsestään: "Iankaikkisuudesta minä sain alkuni, kaiken alussa, ennen kuin maata oli." (*Snl.* 8:23) (*ST 1a2ae, 91, 1*).

Tuomas vastaa ensimmäiseen vastaväitteeseen toteamalla, että ikuinen laki on olemassa Jumalan luomakuntaa koskevan ennaltatietämisen perusteella. Toiseen vastaväitteeseen Tuomas vastaa, että ikuinen laki on ikuisuudesta julistettu, mutta sen alaiset eivät ole sitä ikuisuudesta kuulleet. Kolmanteen vastaväitteeseen Tuomas vastaa, että lain päämäärä on identtinen sen määräjän, Jumalan, kanssa. Hän on luotujen korkein päämäärä. Koska Jumala on ikuinen, on myös tämä lain muoto ikuinen (*ST 1a2ae, 91, 1*).

Seuraavaksi Tuomas tarkastelee luonnollista lakia. Ensimmäisen vastaväitteen mukaan ei tarvita luonnollista lakia, sillä Augustinuksen mukaan Jumala hallitsee kaikkea ikuisen lakinsa kautta. Luonto ei tee mitään turhaan eikä toisaalta jätä tekemättä välttämättömyyksiä. Näin ollen luonnollista lakia ei tarvita. Tuomas vastaa tähän toteamalla, että ikuinen ja luonnollinen laki ovat identtisiä. Jälkimmäisessä on ainoastaan kysymys rationaalisen olennon partisipaatiosta ikuiseen lakiin (*participatio legis aeternae in rationali creatura 'lex naturalis' dicitur*) (*ST 1a2ae, 91, 2*).

Toisen vastaväitteen mukaan luonnollinen laki rajoittuu vain eläimiin, sillä eläimet ohjautuvat kohti teleologista päämääränsä luonnollisten halujensa (*appetitu naturali*) mukaan kun taas ihminen kykenee teleologiseen toimintaan vapaan järkensä ja tahtonsa (*per rationem et voluntatem*) avulla. Näin ollen ei tarvita luonnollista lakia. Tähän Tuomas vastaa, että sekä järki että tahto perustuvat olemuksemme luonnollisiin taipumuksiin, joiden kohteena on viime kädessä perimmäinen päämäärä eli Jumala. Näin ollen ihmisen toiminnan täytyy perustua luonnolliseen lakiin, joka on identtinen perimmäisen päämäärän kanssa (*ST 1a2ae, 91, 2*).

Kolmannen vastaväitteen mukaan ihminen ei ole alisteinen luonnolliselle laille, toisin kuin vähemmän vapaat eläimet, sillä ihmisellä on vapaa tahto. Tähän Tuomas vastaa, että jopa irrationaaliset eläimet osallistuvat ikuiseen lakiin, mutta koska tämä tapahtuu ilman järjellistä tahtoa, kyseessä on laki vain kuvaannollisessa merkityksessä. Ihminen partisipoi ikuiseen lakiin järkensä avulla ja sen tähden tätä partisipaatiota kutsutaan luonnolliseksi laiksi (*ST 1a2ae, 91, 2*).

Tuomaan mukaan laki voi olla ihmisessä kahdella tavalla. Ensinnäkin mittana ja sääntönä, jolla ihminen hallitsee ja toiseksi mittana ja sääntönä, joka hallitsee ihmistä. Tuomas toteaa, että jumalallinen Kaitseminen hallitsee koko universumia. Kaikki luomakunnan olennot ovat ikuisen lain alaisia ja osallistuvat siihen jollakin tavalla. Eri olentojen luonnolliset inkliinaatiot, joiden teleologinen päämäärä on Jumala, saavat ikuisen lain kautta taipumuksensa ja tehtävänsä. Ihmisen kohdalla partisipaatio on korkeamman asteista, sillä rationaalisen olentona ihminen saa osallistua Kaitsemuksen ikuiseen lakiin järjellisen sielunsa kautta. Tähän osallisuuteen perustuvat ihmisen luonnolliset inkliinaatiot ja tehtävät. Tuomaan mukaan tätä partisipaatiota kutsutaan luonnolliseksi laiksi. Luonnollisen järkemme avulla kykenemme erottamaan hyvän ja pahan toisistaan ja tämä on Tuomaan mukaan luonnollisen lain merkitys. Luonnollinen laki on kuin sinetti, jonka ikuinen valkeus on painanut ihmiseen (*ST 1a2ae, 91, 2*).⁴⁴

Seuraavaksi Tuomas tarkastelee positiivista lakia, joka on Tuomaan mukaan johdettu luonnollisesta laista. Luonnollisen lain periaatteet ovat itsestään selviä ja aksiomaattisia ihmisen toiminnan peruseriaatteita. Tuomas vertaa niitä teoreettisen järjen periaatteisiin, jotka niin ikään ovat itsestään selviä, aksiomaattisia lähtökohtia tieteelliselle tiedolle. Näiden lähtökohtien pohjalta muodostamme rationaalisen tutkimuksen avulla spesifimmän tieteellisen tiedon. Johdamme luonnollisen lain itsestään selvistä periaatteista käytännöllisen järjen avulla tarkempia sovellutuksia, jotka koskevat yksittäistapauksia. Näin syntyy positiivinen laki, jota koskevat myös edellisessä kvestiossa 90 esitetyt kriteerit (*ST 1a2ae, 91, 3*).

⁴⁴ Samoin kuin teoreettisen järjen ensimmäiset periaatteet, jotka ovat itsestään selviä eivätkä siis johdu kokemuksesta tai deduktiosta, ovat käytännöllisen järjen ensimmäiset periaatteet itsestään selviä. Tuomas selittää niiden tuntemusta illuminaatioteorian avulla. Vrt. 1.3.3.

Partisipaatio ikuiseen lakiin eli luonnollinen laki/luonnonoikeus ei ole täydellinen, toisin sanoen se koskee vain yleisiä periaatteita, ei kaikkia ikuisen lain totuuksia tai niiden yksittäistapauksia koskevia sovellutuksia. Ikuinen laki itsessään sisältää tiedon yksittäistapauksista, mutta ihmiset eivät kykene rationaalisen partisipaation kautta tuntemaan näitä yksittäistapauksia. Sen vuoksi tarvitsemme positiivista lakia, jossa on sovellettu yleisiä luonnonoikeuden periaatteita yksittäistapauksiin. Ihmisen järki ei itsessään kykene kuitenkaan toimimaan asioiden mittana, vaan luonnollinen järki, toisin sanoen järki, joka sisältää luonnonoikeuden periaatteet. Positiiviset lait ovat kontingenteja, sillä käytännöllinen järki, johon ne perustuvat, on suuntautunut kontingentteihin asioihin (*ST 1a2ae, 91, 3*).

Mainitsin luvun alussa, että filosofisessa tutkimuksessa on muodostunut tavaksi jättää osa Tuomaan lakia koskevasta tutkielmasta pois tarkastelusta. Kvestion 91 artiklassa 3 Tuomas tarkastelee kysymystä jumalallisesta laista. Tämä tarkastelu sisältää teologista materiaalia, mutta sisällytetään kuitenkin yleensä Tuomaan luonnonoikeusteorian tarkasteluun. Hän selittää, että koska luonnonoikeus eli rationaalinen partisipaatio ikuiseen lakiin on epätäydellinen, on Jumala antanut lisäksi jumalallisen lain. Se täydentää tietoa ikuisesta laista. Jumalallinen laki ei koske vain ulkoisia toimia kuten positiivinen laki, vaan niin ikään ihmisen sisäisiä liikkeitä – ajatuksia ja haluja. Näin se tarjoaa perustan ihmisen sisäisen elämän ohjaamiselle kohti Jumalaa ja on tässä merkityksessä välttämätön lisäys lain eri muotoihin. Koska ihmisen teleologinen päämäärä ei ole ajallisessa elämässä, vaan ikuisessa elämässä, ei positiivinen laki ole riittävä ohjenuora ihmiselle. Kontingenteja koskevissa laeissa ihmiset voivat myös erehtyä. Tämä on myös yksi syy, miksi Jumala on erikseen antanut jumalallisen lain, joka antaa varman tiedon hyvästä ja pahasta. Positiivinen laki ei voi myöskään tuomita kaikkea, mikä on paha, sillä tämä haittaisi ajallista yhteiskuntaelämää. Jumalallisen lain tuomio kohdistuu kuitenkin kaikkeen syntiin (*ST 1a2ae, 91, 4*).⁴⁵

Tuomas mainitsee myös, että jumalallinen laki on jaettavissa kahteen osaan: vanhaan ja uuteen. Tässä yhteydessä hän tarkastelee kahta erilaista distinktion

⁴⁵ Luonnonoikeusfilosofian ideana on kuitenkin, että se perustuu puhtaasti järkeen eikä kristilliseen ilmoitukseen. Tuomaan ilmoitusteologiset ekskurssit tulee ymmärtää teologisina lisinä järkeen perustuvaan luonnonoikeusteoriaan. Rhonheimer 2013, 274.

muotoa. Toinen koskee kahta eri lajiin kuuluvaa asiaa, joista hän mainitsee esimerkiksi hevosen ja härän. Toinen distinktio voidaan tehdä saman lajin sisällä epätäydellisemmän ja kehittyneemmän välillä, kuten – Tuomas mainitsee – pojan ja miehen. Vanha ja uusi jumalallinen laki eroavat tässä jälkimmäisessä merkityksessä. Vanhan päämääränä oli maanpäällinen luvattu maa, uuden päämääränä on ikuinen elämä Jumalan valtakunnassa. Vanha laki koski ulkonaista käytöstä, uusi laki koskee sisäisiä mielen liikkeitä. Vanha laki motivoi pelolla ja rangaistuksella, uusi laki Kristuksen armon kautta vuodatetulla rakkaudella. Vanha laki valmisti sen alaisia moraalin peruseriaatteiden kautta vastaanottamaan Kristuksen. Pelastus ja ikuinen elämä tulevat kuitenkin vain Kristuksessa ilmoitetun uuden lain myötä. Luonnollinen laki ohjaa samoilla yleisillä periaatteilla sekä epätäydellisiä että täydellisiä kun taas suhteessa jumalallisen lain ohjaukseen he ovat eriasteisessa suhteessa. Tämän vuoksi jumalallinen laki toisaalta eroaa luonnollisesta laista ja toisaalta on jaettu kahteen osaan, vanhaan ja uuteen (*ST 1a2ae, 91, 5*).

Kvestio 91 lopussa Tuomas käsittelee vielä kysymystä, että onko olemassa erityinen aistillista taipumusta koskeva laki. Hän vastaa tähän myöntävästi ja toteaa, että eläinten kohdalla se on luonnonoikeuden mukainen luonnollinen taipumus, joka johtaa lajien säilymiseen. Ihmisen kohdalla aistillisuuden laki on niin ikään lajia säilyttävä, jos se perustuu järkeen. Jos ihminen kääntyy pois Jumalasta, tämä aistillisuuden laki johtaa järjenvastaiseen ja lain vastaiseen aistillisuuteen. Tuomas vertaa pidäkkeettömän aistillisuuden vallassa olevaa ihmistä eläimeen. Perisyntin tähden ihmiseltä puuttuu alkuperäinen vanhurskaus, jonka voimasta ihminen palveli Jumalaa järjen mukaisesti. Alkuperäisen vanhurskauden puute on Jumalan rangaistus ihmiselle; ihmiseltä puuttuu hänelle alun perin kuulunut arvokkuus (*propria dignitate*). Tuomas vertaa tätä rangaistusta siihen, että aatelismies laitetaan rikoksen tähden raatamaan raskaassa ruumiillisessa työssä. Tässä mielessä ihmisessä siis vaikuttaa aistillisuuden laki kielteisessä merkityksessä (*ST 1a2ae, 91, 6*).

2.4. Lain vaikutukset – kvestio 92

Tässä kvestiossa Tuomas tarkastelee kahta kysymystä: (1.) onko lain tarkoitus tehdä ihmisistä hyviä? ja (2.) ovatko lain tehtävät käskää, kieltää, sallia ja rangaista?

Aristoteles on Tuomaan mukaan esittänyt ajatuksen, että jokaisen alamaisen hyve sisältyy alistumiseen hallitsijan edessä. Oikeanlainen alistuminen on siis alaisen hyve. Samoin harmonisessa sielussa kiivas ja himoitseva osa alistuvat järjelle. Lain tehtävä on yhteisen hyvän edistäminen. Hyvät lait siis edistävät sitä, mikä on objektiivisesti ja yksinkertaisesti hyvää (*simpliciter*). Tyrannin säätämät lait, jotka tähtäävät egoistiseen etuun, voivat teknisesti olla hyviä samassa merkityksessä kuin joku voi olla hyvä varas tai hyvä murhamies. Tässä toisessa merkityksessä laki ei kuitenkaan ole ikuisen lain eikä siis luonnonoikeuden mukainen eikä se tee alamaisista hyviä (ST 1a2ae, 92, 1).

Tuomaan mukaan ihmiset eivät tottele lakia aina hyveellisyytensä vuoksi. Syynä voi olla myös pelko tai järkeen perustuva harkinta, joka on hyveen alku. Laki synnyttää ihmisissä hyvettä siinä merkityksessä, että se totuttaa heitä hyveen mukaiseen toimintaan. Tyrannimainen laki taas ei ole laki sanan varsinaisessa merkityksessä vaan lain perversio (*perversitas legis*). Tällainen laki voi kuitenkin teknisesti toimia lakina, joka on säädetty yhteistä hyvää varten, sillä kaikkien lakien olemukseen kuuluu, että ne ovat ylhäisemmän säädöksiä alhaisemmille (ST 1a2ae, 92, 1).

Tuomas esittää, että ihminen ei voi olla hyvä, ellei hän ole sopusoinnussa valtion kanssa, koska osan tulee sopia kokonaisuuteen. Samoin kokonaisuuden eli valtion tulee olla sopusoinnussa yksilön kanssa. Tuomas kuitenkin toteaa, että valtio ei voi kukoistaa, ellei sen osat eli kansalaiset ole hyveellisiä. Minimivaatimuksena valtion hyveellisyydelle on Tuomaan mukaan, että ainakin hallitsevat virkamiehet ovat hyveellisiä (ST 1a2ae, 91, 1).

Tuomaan mukaan demonstraation eli todistuksen ja lain välillä on analogia. Samoin kuin todistus perustuu järjen määräyksiin väittäen jotakin, perustuu laki järkeen käskien jotakin. Samoin kuin järki johtaa meidät hyväksymään tietyistä premisseistä johdetut päätelmät demonstratiivisissa tieteissä, se johtaa meidät omaksumaan lakiin sisältyvät ohjeet tiettyjen keinojen avulla. Nämä ohjeet koskevat ihmisen toimintaa, joka on jaettavissa kolmeen kategoriaan: (1.) moraaliseen/hyveelliseen, (2.) paheelliseen ja (3.) indifferenttiin.⁴⁶ Laki ohjaa ihmisiä

⁴⁶ Ks. 1.3.4. selitys Tuomaan moraalisesti indifferentin aktin käsitteen tulkinnasta.

hyveeseen, kieltää paheellisen toiminnan ja sallii indifferentin eli moraalisesti yhdentekevän toiminnan. Laki saa ihmiset toimimaan rangaistuksen pelon vuoksi. Tuomas toteaa, että hyveellinen ihminen noudattaa lakia hyveensä, ei pelon vuoksi. Käsittäökseni paheelliset noudattavat Tuomaan mukaan lakia rangaistuksen pelon vuoksi (ST 1a2ae, 91, 1).

2.5. Ikuinen laki – kvestio 93

Anthony Lisska toteaa, että Akvinolaisen ontologinen käsitys ikuisesta laista (*lex aeterna*) voi vaikuttaa ensisilmäyksellä absurdilta monen nykyfilosofin kannalta. Hän esittää, että tämä johtuu muiden muassa Humen, Nietzschen ja eksistentialismin vaikutuksesta. Akvinolaisen ja Aristoteleen edustamaa metafyyristä filosofiaa, jossa todellisuus pyritään selittämään kokonaisvaltaisesti, pidetään modernissa ja jälkimodernissa keskustelussa yleensä tavalla tai toisella mahdottomana. Lisska yhtyy monien nykyisten luonnonoikeusfilosofien ajatukseen, että Akvinolaisen teoria luonnollisesta moraalilaista on käsitteellisesti riippumaton hänen metafysiikastaan. Oma käsitykseni on, että tämä teesi on vahvasti revisionistinen eikä vastaa Tuomaan teoriaa historiallisessa merkityksessä. Esittelen seuraavassa Tuomaan käsityksen ikuisesta laista ST 1a2ae:n kvestion 93 pohjalta (Lisska 1996, 91; ST 1a2ae, 93).

Tuomas esittää aluksi kolme vastaväitettä. Näistä ensimmäinen koskee ikuisen lain olemista Jumalan mielessä. Tuomas pitää lähtöpremissinään, että ikuinen laki on yksi kokonaisuus. Tästä syystä se ei voi olla Jumalan mielessä oleva luodun maailman eksemplaari, sillä Augustinus katsoo Jumalan luoneen maailman eri oliot kunkin lajinsa mukaan. Toisin sanoen tämä ajatus edellyttää, että Jumalan mielessä on monia eksemplareja (ST 1a2ae, 93, 1).

Tähän väitteeseen Tuomas vastaa erittelemällä Augustinuksen ajatusta tarkemmin. Augustinus käyttää eksemplaarin käsitettä monikossa luotujen olioiden moninaisuuden vuoksi. Toisaalta ikuinen laki antaa luomakunnan kaikille partikulaareille yhteisen päämäärän. Tämä päämäärä on Tuomaan mukaan yhteinen hyvä, sillä lain olemukseen kuuluu aina yhteinen hyvä kuten Tuomas on kvestiossa 90 todennut. Näin hän pyrkii yhdistämään kaksi ideaa: ikuisen lain yhtenäisyyden ja itsenäisten partikulaarien moninaisuuden (ST 1a2ae, 93, 1).

Toinen ikuista lakia vastustava väite, jota Tuomas tutkii, liittyy käsityksiin lain olemuksesta. Tuomaan oman analyysin mukaan lain olemukseen (*ratione legis*) kuuluu, että se on julistettu sanallisesti (*verbo promulgetur*). Ilmoitetussa teologiassa taas edellytetään, että Sana (*verbum*) on jumaluuteen kuuluvan persoonan nimi. Järki (*ratio*) taas viittaa jumaluuden luontoon. Näin ollen ikuinen laki ei samastuisi jumalalliseen järkeen (*ST 1a2ae, 93, 1*).

Tähän toiseen vastaväitteeseen Tuomas vastaa, että puheessa erotetaan toisistaan sana ja sen ilmaisema asia. Hän erottaa toisistaan ulkoisen ja mentaalisen sanan. Ulkoinen sana tulee ulos puhe-elimestä, suusta, ja elin ilmaisee sanan merkityksen. Analogisesti mieli synnyttää mentaalisen sanan, jolla ihminen ilmaisee merkityksen mentaalisesti. Edelleen jumaluudessa Isän mieli synnyttää Sanan, jonka kautta hän ilmaisee kaiken eli myös ikuisen lain. Ikuinen laki ei siis ole itse persoonallinen, vaan jumaluuden ensimmäinen persoona ilmaisee maailman eksemplaarisen hahmon Sanansa kautta (*ST 1a2ae, 93, 1*).

Kolmas vastaväite, jota Tuomas tutkii, sisältää Augustinukselta peräisin olevan ajatuksen. Sen mukaan "näemme mielemme yläpuolella lain, jota kutsutaan totuudeksi" (*apparet supra mentem nostram legem esse, quae veritas dicitur*). Samoin kuin totuus, on ikuinen laki mielemme yläpuolella. Tästä syystä sen voidaan katsoa olevan identtinen totuuden kanssa. Mutta totuuden ja eksemplaarin ideat eivät ole identtiset. Niin muodoin ikuinen laki ei voi olla eksemplaarin kanssa identtinen. Tähän Tuomas vastaa toteamalla, että inhimillisen mielen suhde totuuteen perustuu korrespondenssiin eli vastaavuuteen. Jumalallisen mielen suhde todellisuuteen perustuu siihen itseensä. Kullakin asialla on siinä määrin totuutta kuin se heijastaa jumalallista mieltä (*intellectus vero divinus est mensura rerum*). Näin ollen koska Jumalan mieli on itsessään tosi, on siihen sisältyvä eksemplari (*ratio*) itsessään tosi (*ST 1a2ae, 93, 1*).

Tuomaan mukaan ikuista lakia voidaan verrata taiteilijan ja hänen ideoidensa sekä hallitsijan ja hänen suunnitelmiensa väliseen suhteeseen. Ennen kuin taiteilija luo taideteoksensa hänellä on mielessään malli, jonka avulla hän muodostaa teoksensa. Samoin hallitsijalla on ennen hallitsemistointaan käsitys järjestyksestä, jonka mukaan hän järjestää alaisensa. Tuomas määrittelee ikuisen lain Jumalan

viisauden eksemplaariksi (*ratio divinae sapientiae*) eli työvälineeksi, jonka mukaan Jumala maailman luojana ja hallitsijana järjestää luodun maailman ”aktit ja liikkeet” (*actuum et motionum*) (ST 1a2ae, 93, 1). Tuomaan käsitys ikuisesta laista muistuttaa Platonin ideateoriaa yhdellä olennaisella erolla: Tuomas sijoittaa ideat Jumalan mieleen. Lisskan mukaan Tuomas määrittelee ikuisen lain ”joukoksi eksemplareja, jotka ovat analogisia Muotojen maailmalle. Muodot puolestaan ovat Jumalan mielessä olevia jumalallisia ideoita.” (Lisska 1996, 92).

Lisska pitää Tuomaan filosofialle tyypillisenä ajatusta todellisuuden käsitettävyydestä. Tässä Tuomas poikkeaa sekä Tertullianuksen (noin 160–225)⁴⁷ edustamasta fideismistä (*credo quia absurdum est*) että eksistentialisteista. Platon ja Aristoteles sekä monet nykyiset epistemisen ja ontologisen realismin kannattajat ovat päinvastoin lähellä Tuomaan käsitystä. Tuomaan tietoteorian perusidea sisältyy maksimiin: ”*veritas est adequatio rei et intellectus.*” Lisska myös ajattelee, että Tuomas pitää Raamatun totuuksia propositionaalisina ja hylkää kognitivismiin vastaiset kannat kuten emotivismiin. Tällaisena totuutena Lisska mainitsee keskeisen teologisen opin, jonka mukaan ihminen on Jumalan kuva ja kaltaisuus (*imago et similitudo Dei*). Tämän nimenomaisen teologisen opin ymmärtämiseksi tarvitaan teoria ikuisesta laista. Koko ajallinen maailma, ihminen mukaan lukien, on luotu Jumalan mielessä olevien ideoiden mukaan (Lisska 1996, 92–94).

Lisskan mukaan Tuomaan ajattelussa käytännöllisen järjen ja teoreettisen järjen ero suhteessa totuuden korrespondenssiteoriaan on siinä suunnassa, jolla asiat mukautuvat totuusväitteisiin. Teoreettinen järki ikään kuin mukautuu maailmassa oleviin asioihin, toisin sanoen jäljentää ne käsitteellisesti. Käytännöllinen järki taas etenee mielestä asioiden suuntaan. Toisin sanoen inhimillisen toiminnan kohdalla praktisessa järjessä oleva idea/eksemplaari jäsentää asian muodon. Esimerkiksi saventaljan mielessä oleva malli määrää savesta muodostettavan esineen muodon. Käytännöllinen järki eroaa jumalallisesta Mielestä, jossa *adequatio* määräytyy aina siitä itsestään käsin: jumalallinen mieli määrää niin luonnollisten kuin keinotekoisienkin objektien totuuden: käytännöllinen järki määrää vain keinotekoisista esineistä (Lisska

⁴⁷ Afrikkalaissyntyistä Tertullianusta pidetään latinalaisen teologian isänä. Livingstone (ed.) 1997, 1591–1592.

1996, 94-95).

Toinen kysymys sisältää ilmoitusteologian sekä luonnollisen teologian klassisten jakeiden erittelyä (*Room. 1: 20; 1. Kor. 2: 11*). Teologian mukaan vain Jumalan Henki tuntee suoraan Jumalan olemuksen. Toisaalta Jumalan teoista eli luomakunnasta voidaan kuitenkin päätellä epäsuorasti, millainen Jumala on. Tällä epäsuoralla tai analogisella tavalla myös ikuinen laki on ihmisten tunnettavissa. Tätä ajatuskulkua voi valaista vertaamalla sitä vaikkapa Hegelin ajatukseen, jonka mukaan Absoluutti on itsessään tuntematon mutta tekee itsensä tunnetuksi historian dialektisen kehityksen kautta. Molemmissa käsitteellistyksissä olennaista on Jumalan/Absoluutin immanenssin ja ekonomian/itseilmoituksen välinen erottelu. Johtuen ikuisen lain epäsuorasta tiedostamistavasta, ihmiset eivät voi tuntea sitä täydellisesti. Tämä merkitsee, ettei olevaisen metafyyssinen kokonaisrakenne ole ihmisen täysin tiedettävissä. Toisaalta jokainen rationaalinen olentoon jossain määrin osallinen Jumalan mielessä oleviin eksemplaareihin. Tuomas vertaa tätä osallisuutta auringon säteiden tunnistamiseen: säteet tunnetaan ja tunnistetaan vaikka auringon olemus jää tuntemattomaksi. Tähän reflektioon sisältyy ainakin luonnollisen lain yleisten periaatteiden tuntemus (*ST 1a2ae, 93, 2; Hegel 1977, 492–493; Taylor 1999, 490–493*).⁴⁸

Nämä pohdinnat osoittavat, että Tuomaan tarjoama kuvaus luonnollisesta laista edellyttää filosofisen teologian käsitteistön käyttämistä. Postmodernissa ja monikulttuurisessa yhteiskunnassa, jossa elämme, Tuomaan ajatus, että metafysiikan ja etiikan periaatteet ovat kaikkien ihmisten tuntemia tai tunnettavissa, tuntuneen monesta uskaliaalta. Toisaalta myös meidän aikamme on puolustettu metafyyssisen ja eettisen realismin eri muotoja. Joitakin näkökulmia tähän keskusteluun Tuomaan luonnonoikeusteorian äärellä on luvussa 3. Ikuisen lain analyysi osoittaa myös hyvin, että Tuomaan teoriassa yhdistyvät aristoteelinen ja augustinolainen perinne. MacIntyren mukaan Tuomas ymmärsi itsensä molempien traditioiden jatkajaksi (MacIntyre 1990, 122–124).

Tuomaan mukaan on olemassa sekä oikeita että väriä inhimillisiä lakeja (*lex humana*). Kriteerinä niiden erottamiseen on ikuinen laki: Jokainen oikea laki on

⁴⁸ Ekonomian ja immanenssin käsitteistä ks. Pannenberg 2004, 327–336.

peräisin ikuisesta laista. Tätä vastoin epäoikeudenmukaiset lait (*lex iniqua*) ovat lain loukkauksia. Siinä määrin kuin väärät lait omaavat oikean lain hahmon, ne ovat kuitenkin peräisin ikuisesta laista. Tämä erottelu voidaan ilmaista aristoteelisilla substanssin ja aksidenssin käsitteillä. Lain substanssi on aina peräisin Jumalasta, mutta sen aksidentaaliset ominaisuudet eivät ole. Lain substanssiin kuuluu kvestion 90 mukaan neljä kriteeriä: (1.) laki perustuu järkeen, (2.) on peräisin auktoritatiiviselta taholta, (3.) on julistettu ja (4.) edistää yhteistä etua. Inhimillisen lain ala ei kata kaikkia tekoja, jotka ikuinen laki huomioi. Inhimillinen laki ei tietenkään suosita väärän tekemistä, se ei vain kykene huomioimaan kaikkia niitä tekoja, joilla on moraalinen arvo. Tuomaan mukaan ikuinen laki itse asiassa määrää, että inhimillinen laki ei saa sekaantua asioihin, joita se ei kykene säätelemään (*ST 1a2ae, 90, 4; ST 1a2ae, 93, 3*).

Tuomas vetoaa jälleen hallitsijametaforaan selittäessään inhimillisten lakien riippuvuuden ikuisesta laista. Samalla lailla kuin valtiossa alemman asteiset hallitsijat noudattavat ylemmän hallitsijan määräämää lakia, niin luotu maailmanjärjestys ja inhimillinen yhteiskunta noudattavat universaalin maailmanhallitsijan, Jumalan, lakia. Tuomas perustelee analyysiään Augustinus-sitaatilla: "in temporalis lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverint." Toisin sanoen inhimillisten lakien moraalisen oikeudellisuuden ja hyvyyden määrää niiden mukautuminen ikuisen lakiin (*ST, 1a2ae, 93, 3*).⁴⁹

Neljännessä artiklassa Tuomas kysyy ovatko välttämättömät ja ikuiset asiat alisteisia ikuiselle laille. Hän pohtii kysymystä Jumalan tahdon ja ikuisen lain suhteesta. Tuomas erottaa toisistaan Jumalan immanentin tahdon ja Jumalan historiassa ilmenevän tahdon. Itsessään Jumalan tahto on identtinen ikuisen lain kanssa, sillä molemmat kuuluvat Jumalan olemukseen. Jumalan tahdon ja Viisauden kautta syntyneet luodut taas ovat alisteisia ikuiselle laille. Tuomas ilmaisee määrittelemällä Jumalan tahdon luotujen asioiden korkeimmaksi rationaaliseksi syyksi (*summa ratio*). Luotuun maailmanjärjestykseen kuuluvat pysyvät lait ovat

⁴⁹ Tuomas viittaa myös *Sananlaskujen kirjan* 8. lukuun, jossa kieliopillisesti feminiinisukuinen, jumalallinen Viisaus (ἡ σοφία) esittäytyy ja lausuu: "Minun avullani kuninkaat hallitsevat, ruhtinaat säädöksensä vanhurskaasti säätävät." (*Snl. 8: 15*). Vapaa käännös Augustinus-sitaatista: "ajallisessa laissa ei ole mitään oikeaa eikä laillista, paitsi se, minkä ihminen on johtanut ikuisesta laista."

alisteisia ikuiselle laille, sillä jumalallinen kaitselmus ohjaa niitä. Tuomas ajattelee, että Jumalan maailmanhallinta eli kaitselmus, joka koskee välttämättömiä ja kontingenteja olioita, perustuu ikuisen lakiin (*ST*, 1a2ae, 93, 4, 5).⁵⁰

Nämä tarkastelut selvästi osoittavat, että Tuomas ymmärsi teistisen Jumalan todellisuuden ja moraalijärjestyksen perimmäiseksi syyksi. Tämän käsityksen hän katsoi vastaavan kristillistä ilmoitusta kuten edellä on selvitetty, mutta myös Aristoteleen Metafysiikkaa, jonka mukaan korkein tiede tutkii olevaisen ensimmäistä syytä eli Jumalaa. Tätä Tuomaan käsitystä voidaan kutsua metafyyksiseksi teismiksi (Kretzmann 2007, 85–86).⁵¹

Tuomaan mukaan irrationaaliset ja kontingentit oliot ovat alisteisia ikuiselle laille koska Jumala on painanut niihin sisäisen aktiivisen periaatteen (*impressio activi principii*). Tällä periaatella on luontokappaleissa sama rooli kuin subjektiivisilla järjen periaatteilla on ihmisessä: ne ohjaavat toimintoja kohti järjellistä päämäärää. Luontokappaleet eivät tosin kykene tiedostamaan ja käsittämään niitä ohjaavaa lakia eivätkä sen julistusluonnetta (*ST* 1a2ae, 93, 5).

Aristoteles on esittänyt periaatteen, jonka mukaan kaikki mikä noudattaa järkeä, osallistuu järjen toimintaan. Tältä kannalta katsoen irrationaaliset luontokappaleet eivät voisi olla ikuiselle laille alisteisia, sillä ne eivät kykene käsittämään lakia. Tuomaan mukaan jumalallinen järki ja ihmisjärki kuitenkin eroavat toisistaan perustavasti. Ihmisen laki, johon Aristoteleen esittämä periaate soveltuu, koskee ihmisyhteisöä, joka koostuu rationaalisista eläimistä. Tämän vuoksi Aristoteleen periaatetta ei voi soveltaa ikuisen lain ja irrationaalisen luonnon suhteen selvittämiseen. Tuomas perustelee irrationaalisen luonnon alisteisuutta ikuiselle laille tarkastelemalla ihmisjärjen ja ruumiin jäsenten suhdetta: esimerkiksi jalka ei osallistu järjen toimintaan, vaikka onkin sille alisteinen. Tuomas esittää, että järjettömät luontokappaleet ovat vastaavalla tavalla alisteisia ikuiselle laille. Ihmislait koskevat vain hallinnan piirissä olevia ihmisiä. Vaikka ihminen hallitsee irrationaalisia

⁵⁰ Tuomas pohtii samaisessa artiklassa alistussuhteita myös kolminaisuusopin ja kristologisen dyofysitismien näkökulmasta. Jumalan Poika ei ole alisteinen ikuiselle laille tai Isälle, sillä molemmat ovat samaa olemusta. Inhimillisen luontonsa perusteella Poika tosin on alisteinen Isälle. Tuomas esittää *ST:n Prima Pars* (1a, 22, 1–4) osiossa filosofisen todistelun Jumalan kaitselmuksesta.

⁵¹ Vrt. Aristoteleen käsitykseen, jonka mukaan ihmiselämän päämäärä on Jumalaan kohdistuva kontemplaatio. alaluvussa 1.2.1.

luontokappaleita eli ne voivat olla rationaalisen toiminnan kohteina, ihminen ei voi säätää niille lakia, koska niiltä puuttuu järki ymmärtää lakia (ST, 1a2ae, 93, 5).⁵²

Tuomas tarkastelee myös kysymystä irrationaalisten luontokappaleiden puutteiden suhteesta ikuisen lakiin. Ne ovat alisteisia ikuiselle laille puutteidenkin osalta, sillä ne ovat alisteisia universaaleille syille, joista korkein ja vaikuttavin on ensimmäinen syy (*causae primae*) eli Jumala (ST 1a2ae, 93, 5).

Ikuista lakia voidaan noudattaa kahdella tavalla:

- (1.) järkipärisen tiedostaminen kautta,
- (2.) luonnollisen inkliinaation eli taipumuksen kautta.

Tuomaan mukaan ihminen rationaalisena luontona (*rationalis natura*) ja animaalis-vegetatiivisena olentona on alisteinen ikuiselle laille molemmissa merkityksissä. Hän erottelee kahdenlaisia taipumuksia: aktiiviset ja passiiviset. Näiden erona on tietoisuus ja tahdonalaisuus: aktiiviset taipumukset ovat tiedostettuja ja niitä voi muokata tahdon avulla. Tässä voidaan nähdä, että Tuomas pyrki yhdistämään Ulpianuksen klassisen määritelmän *jus naturale est quod natura omnia animalia docuit* aristoteeliseen käsitykseen ihmisestä rationaalisena eläimenä. Oikeamieliset ihmiset ovat sekä tiedon että taipumustensa suhteen alisteisia ikuiselle laille. Väärämielisten tieto ja taipumukset ovat pahojen tapojen turmelemia. Tämän vuoksi väärämieliset joutuvat kärsimään ikuisen lain määräämät sanktiot pahuudestaan. Samoin hyvät ja oikeat saavat palkkion ikuisen lain perusteella (ST 1a2ae, 93, 6).⁵³

Kvestion 93 viimeinen kysymys muistuttaa Platonin *Faidon*-dialogin pohdintaa filosofin eli oikeamielisen ihmisen ja pahan ihmisen välisestä suhteesta. Filosofi noudattaa järkeään ja pyrkii alistamaan sen valtaan sekä mielessään että kehossaan. Näin hän valmistautuu kohtaamaan kuoleman ja sen jälkeisen tuomion. Väärämielinen ihminen ei käsitä sielun kuolemattomuutta eikä tästä syystä järjennäköisen elämän mielekkyyttä. Aistilliset intohimot hallitsevat väärämielisen ihmisen elämää. Hyvä ja paha saavat dialogin mukaan kuitenkin lopulta palkkansa,

⁵² Kysymys 6 sisältää suuren määrän teologiseen etiikkaan kuuluvaa materiaalia. Tuomaan mukaan Kristus on muun muassa vapauttanut ihmisen synnistä ja laista. Tämän vuoksi näyttäisi siltä, ettei kristitty ole ikuisen lain alla. Tuomas vastaa tähän kahdella tavalla. Kristitty on vapaa laista sillä: 1) kristitty täyttää lain mielellään Pyhän Hengen avulla, 2) Pyhä Henki on kristityn hyvien tekojen subjekti. Tätä näkemystä voidaan myös kutsua moraaliteologiseksi synergismiksi.

⁵³ Vrt. Aristoteleen metafyyssiseen biologiaan alaluvussa 1.2.1.

kun ihminen kuolee eli sielu eroaa ruumiista. Platonin mukaan Sokrates oli niin vakuuttunut sielun kuolemattomuudesta ja oikeudenmukaista kohtaavasta onnesta, että oli valmis juomaan Ateenan valtion määräämän myrkkymaljan. Tuomaan pohdintoilla ikuisen lain määräämistä rangaistuksista ja palkinnoista voidaan siis katsoa olevan juurensa kristillisen tradition lisäksi filosofian historian klassisessa traditiossa (*Faidon*, 80a–e, 84a–b, 107a–108c, 117a–118a).

2.6. Luonnollinen laki – kvestio 94

Kvestiossa 94 Tuomas aloittaa tarkastelunsa kysymällä, onko luonnollinen laki habitus eli vakiintunut psykologinen ja toimintaa ohjaava taipumus. Hän käy läpi erilaisia filosofianhistoriallisia malleja, joita aiheesta on esitetty. Ensinnäkin Aristoteleen mukaan sielu sisältää kolme toimintaperiaatetta: kyvyn vaikuttaa (*potentia*), vakiintuneet toimintadispositiot (*habitus*) sekä kyvyn vastaanottaa vaikutuksia (*passio*). Koska luonnollinen laki ei ole sielun aktiivinen eikä passiivinen kyky, se näyttäisi olevan habitus. Tuomas tukee tätä ajatusta toisaalta viittaamalla siihen, että Basileios on pitänyt syntereesiä⁵⁴ ymmärryksen lakina. Tuomaan mukaan Basileus on tarkoittanut tällöin nimenomaan luonnollista lakia.⁵⁵ Kolmanneksi luonnollisen lain habituaalisuuden puolesta puhuu se, että se säilyy aina ihmisessä mutta aktit ovat ohimeneviä. Toisaalta neljänneksi Augustinus on esittänyt, että habitus on kyky, jolla ihminen suorittaa toimintonsa. Tämän viimeksi mainitun seikan valossa näyttää siltä, ettei luonnollinen laki ole habitus, sillä se on läsnä myös lapsissa (*parvulis*) ja tuomituissa (*damnatis*). Toisin sanoen luonnollinen laki on olemassa ihmisissä universaalisti riippumatta heidän aktuaalisista toiminnoistaan (*ST* 1a2ae, 94, 1).

Tuomas esittää vastauksessaan ratkaisun, jonka mukaan luonnollinen laki ei ole varsinaisessa ja olemuksellisessa mielessä habitus. Habitus on nimittäin varsinaisessa merkityksessään ominaisuus, jonka avulla ihminen toimii. Tuomas pitää oikeana Augustinuksen määritelmää habituksesta käsitteen ensisijaisena

⁵⁴ Habitus, jonka avulla sielu tunnistaa moraalien ensimmäiset periaatteet, *ST*, 1a2ae, 94, 1, ks. nootti c.

⁵⁵ Tuomas viittaa pyhään Basileiokseen (noin 330–379), mutta ilmeisesti syntereesikäsitteen lähteenä on Johannes Damaskolaisen (noin 655–750) teos *De Fide Orthodoxa*. *ST*, 1a2ae, 94, 1, ks. nootti 3. Livingstone (ed.) 1997, 166, 891.

merkityksenä. Habituksen toinen merkitys on se, mikä pysyy mielessä kiinteästi. Näin luonnollinen laki voi olla habituksena mielessä sekä tiedostettuna että tiedostamattomana. Luonnollinen laki voi olla habitus tässä käsitteen toisessa johdetussa merkityksessä (*ST 1a2ae, 94, 1*).

Ratkaisun hahmottelun lopuksi Tuomas toteaa, että Aristoteleen määritelmä inhimillisen toiminnan kolmesta periaatteesta on keino luokitella, mihin inhimillisen toiminnan kategoriaan hyve kuuluu vastaamalla kysymykseen, onko hyve sielun potentia, habitus vai passio. Tuomaan mukaan Aristoteleen mainitsemien psykologisten toimintaperiaatteiden lisäksi sielun toiminnan periaatteisiin kuuluvat myös aktit (*actus*). Lopputuloksena Tuomas vahvistaa, että luonnonoikeus on habituaalisesti ihmisessä syntereesin muodossa, muttei varsinaisesti identifioitu siihen. Tuomas hylkäsi synnynnäisten ideoiden olemassaolon kuten aikaisemmin on todettu, joten lasten tiedostamaton luontainen moraalitaju ja syntereesi ylipäättään perustuvat illuminaatioon. Tämän vahvistaa Tuomaan eksplisiittinen selitys kvestiossa 91, jossa hän toteaa, että ”luonnollisen järjen valo, jolla erotamme, mikä on hyvää ja mikä paha, ei ole muuta kuin jumalallisen valon heijastuma meissä.”⁵⁶ (*ST 1a2ae, 91, 2; ST 1a2ae, 94, 1; vrt. Crowe 1977, 136–146*).

Luonnollinen laki on Tuomaan mukaan heijastuma ikuisesta laista, ja ikuinen laki on ennen maailmaa ja siitä riippumatta eli pre-eksistentisti Jumalan mielessä oleva ikuinen järjestys. Toisin sanoen maailman ideaalimalli, ikään kuin maailmanpiirustus on ollut ennen luomista Jumalan mielessä. Jumala on luonut kaikkeuden tämän mallin mukaisesti. Rationaaliset olennot kykenevät olemaan osallisia ikuisesta laista luonnollisen lain kautta luonnollisten taipumustensa (*inclinatioes rationales*) nojalla. Ihminen osallistuu luonnolliseen lakiin syntereesillä. Tuomaan lain käsite sisältää sekä normatiivisen että faktuaalisen puolen, ja monet nykykommentaattorit ovat pitäneet sitä ongelmallisena (O’Connor 1969, 68–71).

Toinen luonnolliseen lakiin liittyvä kysymys, johon Tuomas vastaa *ST:n* kvestiossa 94 on seuraava: Sisältääkö luonnollinen laki yhden normin vai useita normeja? Tuomaksen vastaus on kompleksinen. Hän vastaa yhtäältä myöntävästi,

⁵⁶ ”...lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio luminis divini in nobis.” *ST 1a2ae, 91, 2*. Vrt. alaluvussa 1.3.3. esitettyyn keskusteluun Tuomaan illuminaatioteoriasta.

sillä ihminen on antropologisena kokonaisuutena yhtenäinen. Toisaalta ihmisen olemus sisältää myös monta osaa. Tästä syystä luonnollinen laki sisältää monia ohjeita. Luonnollisen lain periaatteet merkitsevät hänen hahmotelmassaan ihmisen käytännölliselle elämälle samaa kuin demonstroimattomat periaatteet merkitsevät teoreettiselle järjelle (*ST 1a2ae, 94, 2*).

Olellainen näkökulma tässä samaistuksessa on sekä teoreettisen että käytännöllisen järjen periaatteiden itsestään selvyys (*per se nota*). Tämä seikka on nostettu esiin nykyisessä keskustelussa Tuomaan luonnonoikeusteoriasta, sillä sen on katsottu tarjoavan epistemologisen suojan Humen lakia vastaan. Käsittelen tätä kysymystä hieman tarkemmin 3. luvussa. Tuomas mainitsee, että asia voi olla itsestään selvä kahdessa merkityksessä: itsessään sekä ihmisille. Jokin asia on itsestään selvä, kun sen predikaatti sisältyy subjektiin. Jos joku ei esimerkiksi tiedä, että ihminen merkitsee rationaalista eläintä, tämä asia ei ole hänelle itsestään selvä. Tuomaan mukaan itse asia on kuitenkin universaalisti itsestään selvä riippumatta ihmisten tiedon määrästä. Jotkin propositiot ovat ihmisille universaalisti itsestään selviä kuten propositio, että ”jokainen kokonaisuus on sen osia suurempi” (*omne totum est maius sua parte*). Jotkut asiat ovat itsestään selviä vain viisaille, jotka ymmärtävät proposition sisältämät termit (*ST 1a2ae, 94, 2*).

Teoreettinen järki perustuu olevan ja ei-olevan väliseen erotteluun, joka on teoreettisen järjen ensimmäisen periaatteen eli ristiriidan lain perusta. Ristiriidan lain mukaan samaa asiaa ei voida samassa suhteessa myöntää ja kieltää. Näin kaikki tietäminen edellyttää olemisen (*ens*). Samoin käytännöllisellä järjellä on ensimmäinen periaate (*primum preceptum legis*). Sen mukaan tulee tavoitella hyvää ja välttää paha (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*). Käytännöllinen järki ja ihmisen moraalinen elämä perustuvat vastaavasti hyvän ja pahan väliseen erotteluun. Näin käytännöllinen järki ja kaikki ihmisen toiminta edellyttää hyvän (*bonum*) käsitteen, joka on Tuomaan mukaan univookkinen olevan käsitteen kanssa (*ST 1a, 5; ST 1a2ae, 18, 1*). Paha on näin ollen jotakin negatiivista, hyvän puutetta, ei-olevaa. Tuomaan mukaan jokainen olento tavoittelee jotakin päämäärää eli jotakin hyvää. Tästä ilmeisyydestä hän johtaa edellä mainitun käytännöllisen järjen ensimmäisen periaatteen. Myös hyvän vastainen toiminta edellyttää hyvän käsitteen

vastakohtana (ST 1a2ae, 94, 2). Näin Tuomasta voi kutsua eettisen foundationalismin⁵⁷ edustajaksi (Pasnau 2004, 308).

Syntereesi on yksi Tuomaan luonnonoikeusteorian keskeinen käsite. Se vastaa kysymykseen, millä psykologisella kyvyllä sielu tiedostaa luonnonoikeuden. Aikaisemmin kvestion 90 artiklan 1 yhteydessä Tuomas totesi, että käytännöllinen syllogismi merkitsee toiminnalle samaa kuin premissi teoreettisen järjen konklusioille. Tuomas viittaa tässä yhteydessä Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* VII kirjan 3. lukuun, jossa Aristoteles käsittelee praktista syllogismia. Kvestiossa 94 Tuomas tarkentaa tätä analyysiä toteamalla, että syntereesi on mielen habitus, jonka avulla tunnistaa käytännöllisen järjen prinssiipit. Nämä prinssiipit muodostavat käytännöllisen syllogismin pääpremissin. Crowe (1977, 183–184) esittää, että Tuomas ei määrittele tarkasti näiden prinssiippien sisältöä lukuun ottamatta mainittua perusprinssiippiä, että tulee pyrkiä hyvään ja välttää pahaa sekä siihen liittyvää ihmisen yleistä pyrkimystä hyvään. Crowe korostaa, että Tuomaan mukaan ihmisen luontaiset inkliinaatiot eivät merkitse tarkalleen ottaen samaa kuin käytännöllisen järjen ensimmäiset periaatteet. Tuomas kuitenkin käsittelee tosiasiaassa samassa kvestion 94 artiklassa 2 kysymystä ensimmäisistä itsestään selvistä prinssiipeistä ja ihmisen luontaisista dispositioista. Tuomas toteaa, että ihminen luonnostaan tiedostaa sen mihin ihmisellä on taipumus. Tämän jälkeen hän esittää teorian inkliinaatioista. Tämä selvä käsitteellinen yhteys viittaa siihen, että Tuomas katsoi käytännöllisen järjen ensimmäisten prinssiippien ilmenevän ihmisen teleologis-dispositionaalisessa olemuksessa.

Tuomaan mukaan ihminen pyrkii kohti teleologista päämääränsä eli hyvää luonnollisten inkliinaatioiden avulla, jotka hän jakaa kvestion 94 artiklassa 2 kolmeen ryhmään:

- (1.) Luonnollinen taipumus oman olemassaolon ylläpitämiseen (*conservationem sui esse*) eli inhimillisten perustarpeiden ylläpitäminen ja puolustaminen: Tässä

⁵⁷ Tuomasta voidaan pitää myös ontologisena foundationalistina, ks. alaluku 3.2.2.

suhteessa ihminen on samanlainen kuin kaikki todellisuuden substanssit.

(2.) Ihmisen animaaliseseen luontoon kuuluvien asioiden tavoittelemisen: Tuomas lukee näihin esimerkiksi suvunjatkamisen ja jälkeläisten kasvattamisen. Tässä suhteessa ihminen on yhtäläinen kaikkien eläinten kanssa. Tuomas viittaa tässä Ulpianuksen määritelmään (*quae natura omnia animalia docuit*).

(3.) Ihmisen rationaaliseen luontoon kuuluvien asioiden tavoittelemisen: Ihmisellä on luontainen taipumus tietää totuus Jumalasta ja elää yhteisöllistä elämää toisten ihmisten kanssa (*veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat*).

Näin luonnollinen laki sisältää metafyyssisen, yhteisöllisen ja eettisen ulottuvuuden. Ihmisellä on esimerkiksi inkliinaatio välttää niin tietämättömyyttä kuin yhteisön muiden jäsenten loukkaamista tulee (*ST 1a2ae, 94, 2*).

Dispositioihin kuuluu Lisskan mukaan seuraavat: (1.) elämisen dispositio (olemassaolon jatkaminen, ravinnon ja kasvun etsiminen), (2.) aistivaikutelmiin liittyvät dispositiot (aistikokemusten hankkiminen, jälkeläisistä huolehtiminen), (3.) järjelliseen tiedostamiseen liittyvät dispositiot (ymmärtäminen, yhteiselämä yhteisöissä). Lisskan ensimmäinen dispositio eli "dispositions or inclinations towards living" on ongelmallinen viittaus Tuomaan *ST:n* tekstin kannalta, joka viittaa myös eibiologiisiin substansseihin (*omnibus substantiis*). Luonnon teleologinen dispositionaalisuus ei siis rajaudu Tuomaan mukaan vain biologiseen maailmaan (*ST 1a2ae, 94, 2; Lisska 1996, 100–103*).

Tuomaan mukaan luonnollinen laki on olemukseltaan yhtenäinen ensimmäisen periaatteen ansiosta. Muut normit, jotka säätelevät ihmiselämän eri osa-alueita, ikään kuin virtaavat tai kasvavat luonnollisesta laista ja toisaalta palautuvat siihen. Tuomas siis erottaa käytännöllisen järjen pääprinsiipin (yleinen pyrkimys hyvään) ja inkliinaatioiden kautta ilmenevät prinssiipit. Näin Tuomas onnistuu sisällyttämään luonnollisen lain käsitykseensä sekä formaalista yksiselitteisyyttä että materiaalista moninaisuutta (*ST 1a2ae, 94, 2*).

Luonnollinen laki ulottuu kohtuullisuuskysymyksiin, jotka liittyvät luonnollisiin haluihin, ruoan ja juoman nauttimiseen ja seksuaalisuuteen. Synti (*peccata*) on sekä järjen- että luonnonvastaista. Tuomas määrittelee muun muassa

samaan sukupuoleen kohdistuvan himon (*concupitus masculorum*) ”luonnonvastaiseksi rikokseksi” (*vitium contra naturam*), sillä se on vastoin ihmisen animaaliseen luontoon kuuluvaa lisääntymisinklinaatiota. Luonnollinen laki hallitsee kaikkea, mihin ihminen on luonnostaan taipuvainen. Nämä taipumukset taas perustuvat ihmisen olemukseen eli muotoon (*forma hominis*) eli rationaaliseen sieluun. Sille on ominaista toiminta järjen mukaan. Tätä käsitystä voidaan kutsua intellektualistiseksi.⁵⁸ Tuomaan mukaan järjellinen toiminta merkitsee samaa kuin hyveellinen toiminta. Toisaalta Tuomaan mukaan hyveitä voidaan tarkastella myös luonnonoikeudesta riippumatta järkeen perustuvan tutkimuksen kautta (*per rationis inquisitionem*). Hän selvittää tätä näkökulmaa lausumalla, että monet asiat ovat hyveellisiä, vaikka luonto ei välittömästi niitä määräisikään. Tämä käsitys, että etiikka on mahdollinen puhtaasti rationaalisena apriorisena tutkimuksena yhdistettynä käsitykseen käytännöllisen järjen prinssiippien itsestään selvyydestä, voidaan nähdä yhteensopivana modernin epistemologisen käänteen kanssa, jossa etiikkaa tutkitaan järjestä itsestään käsin (*ST 1a2ae, 94, 3*).⁵⁹

Tuomaan mukaan etiikka on itsenäinen teologiasta. Ilmoitus, joka sisältää lain ja evankeliumin, on luonteeltaan sekä yliluonnollinen että luonnollinen. Luonnollisen lain periaatteet sisältyvät myös ilmoitettuun totuuteen, mutta eivät pelkästään siihen. Tuomas viittaa tässä Gratianuksen määritelmään, jonka mukaan laki ja evankeliumi sisältävät luonnonoikeuden. Näin hän pyrkii harmonisoimaan Gratianuksen ilmeisesti teologiseen reduktioon taipuvan määritelmän filosofisen luonnonoikeusteorian kanssa. Tietämättömyys ilmoituksesta ei siis merkitse Tuomaalle tietämättömyyttä luonnollisesta laista (*ST 1a2ae, 94, 4*).⁶⁰

Luonnollisesta laista johdetut periaatteet voivat vaihdella ajasta ja paikasta riippuen, mutta itse luonnollinen laki on muuttumaton. Ihmisissä havaittavat luonteen ja taipumusten erot eivät tee tyhjäksi luonnollisen lain

⁵⁸ Intellektualismissa järjen katsotaan olevan määrävässä osassa tietoisien agenttien moraalisisessa toiminnassa. Kennedy 2015, 522.

⁵⁹ Vrt. alaluku 3.2.1.

⁶⁰ Tämä Tuomaan käsitys muistuttaa modernin luonnonoikeuden isänä pidetyn Hugo Grotiuksen (1583-1645) teoksessaan *De jure belli et pacis* esittämää etiamsi daremus -teesiä. Crowen mukaan teesin tausta on todennäköisesti skolastiikassa, mutta sen intellektualistisesta ulkomuodosta huolimatta lähinnä skolastiikan voluntaristisessa perinteessä. Grotiuksen teesin ideana on, että luonnonoikeus on riippumaton Jumalasta. Crowe 1977, 223-225.

universaalisuutta, sillä luonnollisten taipumusten toiminta perustuu järkeen (*ST 1a2ae, 94, 4*). Tässä käy ilmi Tuomaan moraalirealistinen ja universalistinen ajattelu, jonka mukaan on olemassa propositionaalisesti esitettävissä olevia objektiivisia moraalifaktoja. Nämä faktat ovat universaalisti tiedettävissä ihmisten samanlaisten kognitiivisten kykyjen ansiosta. Moraalirealismi ja universalismi/objektivismi on vahvasti läsnä myös muualla tässä kvestiossa ja muissa *De lege* tutkielman kvestioissa (Brink 2015, 690–691; Sprigge 2015, 327–328).

Järjen toiminta voi olla joko spekulatiivista ja käytännöllistä. Molemmille on ominaista prosessi, jossa edetään yleisestä kohti erityisempää eli deduktiivinen päättely. Teoreettinen järki käsittelee välttämättömiä asioita ja tuottaa yksiselitteisiä tosiseikkoja johtopäätöksinään. Käytännöllinen eli praktinen järki arvioi kontingenteja asiantiloja ja toimintoja (*ratio practica negotiatur circa contingentia*) ja voi päätyä perustellusti erilaisiin toimintasuosituksiin. Spekulatiivinen järki on kaikille yhteinen (*communes conceptiones*) perustavalla tasolla. Tarkemmat päättelyketjut ja periaatteet eivät silti ole kaikille tunnettuja eli korkeammalla tasolla eroamme toisistamme spekulatiivisen järjen käyttäjinä. Praktisen järjen toiminta poikkeaa spekulatiivisesta sikäli, että sen periaatteet ovat kaikille tunnettuja, mutta johtopäätökset tai käytännölliset toimintasuositukset vaihtelevat olosuhteista johtuen. Myös huomion puute, hyveet ja paheet vaikuttavat käytännöllisen järjen toimintaan. Tuomas ajattelee kuitenkin, että eri ihmisten käytännöllinen järki päättyy pääsääntöisesti yhteneviin tuloksiin. Se on sama kaikille sekä toiminnan legitimiinä periaatteena että moraalisen tiedon lähteenä. Tämä osoittaa, että Tuomas myönsi toisaalta moraalisten valintatilanteiden monisyisyyden ja toisaalta painotti moraalisen päättelyn universaaliutta (*ST 1a2ae, 94, 4*).⁶¹

Luonnollinen laki on Tuomaan mukaan muuttumaton, mutta koska sen periaatteet ovat yleisluontoisia ja ihmiset ovat moraalisesti heikkoja, on luonnonoikeuden lisäksi esitetty kirjoitettu laki. Jokin voi kuulua luonnolliseen lakiin kahdella eri tavalla: 1) sen luonto on taipuvainen määrättyyn suuntaan tai 2) se ei ole vastoin luonnollista lakia. Tuomas mainitsee, että toiseen vaihtoehtoon kuuluu

⁶¹ Lisskan mukaan Tuomas ei ollut kantilainen sääntöetikko, vaan korosti käytännölliseen järkeen perustuvan moraalisen valintatilanteen aksidentaalisuutta ja persoonallista luonnetta. Lisska 1996, 254.

esimerkiksi Isidorus Sevillalaisen mainitsema ”kaiken yhteisomistus sekä universaali vapaus.” (*communis omnium possessio, et una libertas, est de iure naturali*). Vasta determinaatioon perustuva lisäys positiiviseen oikeuteen synnyttää yksityisomaisuuden ja orjuuden (*ST 1a2ae, 94, 4, 5*).

Tuomaan mukaan luonnollinen laki voi muuttua tietyssä rajatussa merkityksessä. Sen ensimmäiset periaatteet ovat ikuisesti muuttumattomia ja yleensä myös johdetut sekundaariperiaatteet pysyvät samoina. On kuitenkin harvinaisia tapauksia, joissa luonnollisen lain sekundaarinen tulkinta muuttuu. Esimerkiksi kansan paheellisuus voi estää luonnollisen lain tuntemuksen. Tuomas viittaa aiemmin mainitsemaansa Julius Caesarin lausuntoon, jonka mukaan varastamista ei pidetty vääränä germaanisten kansanheimojen keskuudessa. Luonnollisen lain ensisijaisena muutoksen syynä Tuomas pitää sen tulkintaan tehtyjä lisäyksiä, joiden tarkoituksena on yhteiskunnallisten olojen parantaminen. Tämän vuoksi niin jumalallisia kuin inhimillisiä muutoksia on tullut sekundaariperiaatteihin (*ST 1a2ae, 94, 4, 5*).

Tuomas kysyy kvestion 94 viimeisessä artiklassa 6, voidaanko luonnollista lakia poistaa ihmissydämeistä? Hän vastaa, että samoin kuin teoreettisen järjen päätelmissä voi olla virheitä niin myös mielenliikkeet ja paheet voivat estää käytännöllistä järkeä soveltamasta luonnollisen lain periaatteita tiettyihin toimintoihin (*ST 1a2ae, 94, 6*).⁶² Tällaiset virhetoiminnot koskevat kuitenkin sekundaarista tasoa eli päättelyä ensimmäisistä periaatteista, jotka muodostavat luonnollisen lain varsinaisen muuttumattoman sisällön. Tuomaan mukaan luonnollisen lain ensimmäisiä periaatteita ei voida millään keinolla poistaa ihmisestä (*ST 1a2ae, 94, 6*).

Joseph Boyle tulkitsee Tuomaan käsitystä luonnollisen lain tiedostamisesta seuraavasti:

- 1) Luonnonoikeusteoria sisältää sen mahdollisuuden, että ihmiset voivat olla tietämättömiä jopa kaikkein yksinkertaisimmista moraalitotuuksista. Tuomaan

⁶² Tuomas mainitsee esimerkkinä luonnonvastaiset paheet, joilla hän viittaa ns. sodomian synteihin (Room. 1). Ne voivat hämärtää luonnollisen lain johdettujen periaatteiden tuntemuksen. John Finnis esittää artikkelissa ”*Law, morality and sexual orientation*” (1997) luonnonoikeudellisen argumentin homoseksuaalista orientaatiota vastaan. Finnisin mukaan Sokrates, Platon ja Aristoteles vastustivat kaikki homoseksuaalista orientaatiota, sillä he pitivät sitä luonnonvastaisena.

mukaan Mooseksen laki julistettiin sen vuoksi, että pahan himon vaivaamat ihmiset hahmottaisivat selvästi moraalilain vaatimukset. Ilman Mooseksen lakia kukin kykenee tunnistamaan moraalilain peruseriaatteen, mutta paha tahto estää näkemästä niitä kirkkaasti.

2) On olemassa vaikeita moraalitapauksia. Mekaaninen kasuistiikka ei riitä monimutkaisten moraalitapausten arvioimiseen.

3) Ihmisillä on erilaisia tehtäviä ja erilaisia mahdollisuuksia niiden toteuttamiseen riippuen kulttuurisista ja yhteiskunnallisista olosuhteista. Tästä syystä ihmisten velvollisuuksien määrittelemiseen sisältyy suuri moninaisuus.

Boyle siteeraa Alasdair MacIntyreä, joka on kuvannut Tuomaan ajatusta moraalilain ja tapojen moninaisuuden välisestä suhteesta seuraavasti: "on olemassa absoluuttisia ja ehdottomia kieltoja, joita vastaan kokonainen kulttuuri voi rikkoa tajuamatta niin tekevänsä." Yhtäältä Tuomaan luonnonoikeusteoria takaa suuren persoonallisen ja kulttuurisen liikkumavaran, ja toisaalta se määrittelee yleisellä tasolla kaikkien tuntemat tai yleisesti tunnettavissa olevat hyvän elämän ehdot. Näihin kuuluvat muun muassa käytännöllisen järjen periaatteet, jotka mukaan tulee tehdä hyvää ja karta pahaa sekä elämän, tiedon ja ystävyysuniversaalilain moraalilain arvostaminen. Näihin universaalisti tunnettuihin itsestään selviin arvoihin kuuluu Boylen mukaan myös mahdollisesti, että tulee palvella Jumalaa ja rakastaa lähimmäistä kuin itseä (Boyle 1992, 18–20).⁶³

2.7. Positiivinen laki – kvestio 95

Tuomas tarkastelee kvestiossa 95 neljää kysymystä. Positiivisen lain eli ihmisten säätämän lain (1.) hyötyä, (2.) alkuperää, (3.) luonnetta ja (4.) jakoa. Tämä kvestio on merkityksellinen etsittäessä vastausta kysymykseen luonnollisen lain ja positiivisen lain väliseen suhteeseen Tuomaan ajattelussa. Ensimmäisen vastaväitteen mukaan ihmisten säätämää lakia ei tarvita, sillä ihmiset tekevät paremmin hyvää vapaasta tahdostaan kuin lain pakottamina. Tähän Tuomas vastaa, että hyveelliset ihmiset

⁶³ "...there are absolute and unconditional prohibitions which a whole culture may infringe without recognizing that it is so doing." Boyle viittaa vahingossa MacIntyren teoksen *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) sivulle 321 kun ko. teksti löytyy sivulta 331.

toimivatkin hyveen mukaan laista riippumatta pelkän hyvän kasvatuksen perusteella. Tuomas mainitsee, että nuorukaisille, jotka luonnostaan, tavan vuoksi tai Jumalan avulla, ovat taipuvaiset hyveeseen, riittää isälliset neuvot (*disciplina paterna*). Paheelliset ja väärät ihmiset tätä vastoin eivät ilman lakia noudata hyvettä, minkä vuoksi lain pakkovalta ja rangaistuksen pelko ovat välttämättömiä yhteiskuntarauhan säilyttämisen kannalta. Taipumus paheeseen voi niin ikään olla luonnollinen inkliinaatio, mutta sitä ei tule noudattaa, koska se on järjenvastainen. Laki kasvattaa habituaalista hyvettä paheellisissa ihmisissä rangaistuksen pelon avulla. Näin he voivat vähitellen oppia elämään hyveellisesti (*ST 1a2ae, 95, 1*).

Toisen vastaväitteen mukaan tuomarin/oikeudenjakajan persoonallisesti edustama oikeus (*iustitia animata*) on laadultaan parempaa kuin kirjoitettu oikeus. Tuomas esittää kolme perustetta, jotka hänen mukaansa osoittavat, ettei tämä väite pidä paikkaansa. Ensinnäkin koska on helpompi löytää muutama viisas päättämään laeista kuin löytää niin monta henkilöä kuin jokaisen yksittäistapauksen tuomitseminen edellyttäisi. Toiseksi on helpompaa tehdä laki monien yksittäistapausten pohjalta kuin tarkastella vain yhtä tapausta ja miettiä mikä laki siihen soveltuisi. Kolmanneksi lainsäätäjät tarkastelee asioita etäältä ja abstraktilla tasolla kun taas yksittäistapausten tuomareihin vaikuttavat tunteet, ahneus ja muut vastaavat epäolennaiset asiat. Laki ei kuitenkaan kata kaikkia yksittäistapauksia. Tämän vuoksi on luontevaa, että tietyt yksittäistapaukset jäävät tuomareiden ratkaistaviksi (*ST 1a2ae, 95, 1*).

Positiivinen laki voidaan johtaa luonnonoikeudesta kahdella tavalla: (1.) pääättelemällä premisseistä johtopäätöksiin (*conclusiones ex principiis*) kuten tieteellisessä demonstraatioissa ja (2.) determinaatiossa (*determinationes*) eli päätöksentekoon perustuvan valintaprosessin avulla. Tuomaan mukaan esimerkiksi laki, joka kieltää tappamisen voidaan johtaa luonnonoikeuden yleisestä periaatteesta, jonka mukaan ketään ihmistä ei saa vahingoittaa. Tällainen laki sisältää myös luonnonoikeudellisen ulottuvuuden. Determinaatioon perustuvat lait ovat Tuomaan mukaan puhtaasti positiivisia lakeja. Hän mainitsee esimerkkinä, että luonnonoikeuden mukaan pahantekijää tulee rangaista. Kuinka tämä rangaistus käytännössä toteutetaan, perustuu determinaatioon. Kaikki ihmisten säätämät lait

eivät siis perustu suoranaisesti luonnonoikeuteen. Tuomas siteeraa Augustinusta, jonka mukaan vain oikeudenmukaiset lait näyttävät olevan varsinaisesti lakeja (non videtur esse lex quae justa non fuerit). Luonnonoikeus tosin on sama kaikkialla, mutta sitä koskevat determinaatit ovat vaihtelevia (ST 1a2ae, 95, 2).

Tuomaan mukaan positiiviseen lakiin liittyy kaksi olennaista ulottuvuutta: teleologisuus ja muotoutuminen sääntönä tietyn mitan mukaan. Edellinen ominaisuus tarkoittaa, että lailla on päämäärä; laki on säädetty tiettyä tarkoitusta varten. Jälkimmäinen ominaisuus tarkoittaa Tuomaan mukaan kahta asiaa. Toisaalta positiivisen lain muoto mukautuu jumalallisen lain mukaan, toisaalta luonnonoikeuden mukaan, koska nämä ovat molemmat positiivista lakia korkeampia oikeuslähteitä. Tuomas mainitsee, että *Digestan* mukaan positiivisen lain tarkoitus on olla hyödyksi ihmisille. Näin hän päätyy kuvaamaan kolme positiivisen lain ominaisuutta, jotka liittyvät sen tarkoitukseen uskonnollisessa, moraalisisessa ja utilitaarisessa merkityksessä. Tuomas tarkastelee Isidoruksen määritelmää positiivisesta laista ja toteaa, että Isidorus erottaa positiivisen lain kolme edellytystä: (1.) se edistää uskontoa eli mukautuu jumalalliseen lakiin, (2.) edistää kuria eli mukautuu luonnonoikeuteen ja (3.) edistää yhteistä hyvää eli on hyödyksi ihmiskunnalle. Tuomaan mukaan nämä kolme Isidoruksen mainitsemaa ominaisuutta riittävät kunnollisen positiivisen lain määritelmään (ST 1a2ae, 95, 3).

Tuomas tarkastelee vielä kvestion viimeisessä artiklassa positiivisen oikeuden jakamista ja esittää, että Isidoruksen distinktio on pätevä. Isidoruksen mukaan kansojen oikeus (*ius gentium*) on osa positiivista oikeutta. Tuomas perustelee tätä aikaisemmin esittämällään ajatuksella, että positiivinen oikeus perustuu luonnonoikeuteen kahdella tavalla, konklusiona tai determinaationa. Yksittäinen asia voidaan jakaa Tuomaan mukaan eri osiin sen luonteen mukaisesti. Esimerkiksi eläimen käsitteeseen sisältyy viittaus joko rationaaliseen tai irrationaaliseen sieluun. Tämän perusteella eläimet voidaan jakaa järjellisiin ja järjettömiin. Eläimiä ei voida kuitenkaan jakaa sen perusteella, että ne ovat valkoisia tai mustia, sillä valkoisuus tai mustuus ei ole olennaista eläimen käsitteen kannalta (ST 1a2ae, 95, 4).⁶⁴

⁶⁴ "...secundum rationale et irrationale, non autem secundum album et nigrum, quae sunt omnino praeter rationem ejus." Tuomas erittelee aksidenssin käsitettä teoksessaan *De ente et essentia* toteamalla,

Positiivinen laki/oikeus voidaan Tuomaan mukaan jakaa neljän perusteen (*ratione*) mukaan. Ensimmäisenä perusteena hän mainitsee konklusion tai determinatioon perustuvan erottelun, josta seuraa joka kansojen oikeus tai siviilioikeus. Kansojen oikeus (*jus gentium*) sisältää esimerkiksi luonnonoikeuteen perustuvan reilun kaupankäynnin periaatteet. Ihmiselle on Tuomaan mukaan yhteiskunnallisena eläimenä (*naturaliter animal sociabile*) välttämätöntä, että esimerkiksi kaupankäynti perustuu luonnonoikeuden periaatteisiin. Tuomas viittaa tässä Aristoteleen *Politiikan* toiseen lukuun, jossa Aristoteles esittää ihmisen olevan luonnostaan poliittinen eläin.⁶⁵ (*Pol.*, 1252a24–1253a40). Siviilioikeudessa (*jus civile*) valtio taas päättää mikä tietynä aikana ja tietyssä paikassa on sille hyväksi. Luonnonoikeus ja kansainoikeus ovat erillisiä, koska jälkimmäinen on rationaalisella päättelyllä johdettu edellisestä ja sisältää myös satunnaisia piirteitä. Näitä ei voi Tuomaan mukaan identifioida myöskään siksi, että luonnonoikeus on alaltaan laajempi kattaen koko eläinkunnan, irrationaaliset ja rationaaliset eläimet (*ST 1a2ae*, 95, 4).⁶⁶

Toisena perusteena Tuomas mainitsee lain jakamisen yhteiskunnan työelämän eri osa-alueiden mukaan. Esimerkiksi papistolla, prinseillä ja sotilailla on eri tehtävät ja näin ollen myös erilaiset lait, jotka säätelevät heidän toimiaan. Kolmantena positiivisen lain jakoperusteena Tuomas pitää hallitusmuotoa. Hän viittaa Aristoteleen teoksessaan *Politiikka* esittämään teoriaan eri valtiomuodoista. Tuomas esittää, että Aristoteleen mukaan on olemassa seuraavat valtiomuodot: monarkia, aristokratia, oligarkia, demokratia ja tyrannia. Monarkiassa kuningas hallitsee valtiota, aristokratiassa parhaat, oligarkiassa harvat rikkaat, demokratiassa tavallinen kansa. Tuomas toteaa kannattavansa Isidoruksen esittämää ideaa, jonka mukaan paras valtiomuoto on yhdistelmä Aristoteleen esittämistä valtiomuodoista.

että etiopialaisen ihonväri ei ole formasta, vaan materiasta johtuva aksidenssi, koska se säilyy materiassa, vaikka sen forma eli sielu poistuu kuolemassa. Kenny 2002, 49–50.

⁶⁵ Aristoteles kirjoittaa kyseisessä toisessa luvussa muun muassa näin: "...on selvää, että kaupunkivaltio kuuluu luonnostaan olemassa oleviin asioihin ja että ihminen on luonnostaan kaupunkivaltiossa elävä olento. Se, joka on valtion ulkopuolella luontonsa takia eikä sattumalta, on joko kelvoton ihminen tai ihmistä voimakkaampi, siis sellainen, jonka Homeroskin moittien sanoit olevan *veljeä, lakia, kotiakin vailla...*" *Pol.*, 1253a2–5.

⁶⁶ Tuomaan jaottelu ei suoranaisesti perustu Aristoteleen oikeuskäsitteen kolmijakoon siten kuin Burns sen määrittelee. Tuomas on ilmeisesti tulkinnut Aristoteleen oikeuskäsitteen enemmän dikotomisesti (ks. alaluku 1.2.2.).

Tällaisessa valtiossa jalosyntyiset ja tavallinen kansa hallitsevat yhdessä (quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt). Tähän ihanteelliseen valtiomuotoon ei Tuomaan mukaan kuulu tyrannia, jolle on tunnusomaista korruptio ja laittomuus. Neljäntenä positiivisen oikeuden jakoperusteena Tuomas toteaa, että positiivinen oikeus on jaettavissa ihmisten eri toimintojen perusteella. Esimerkkinä hän mainitsee aviorikosta ("*Lex Julia*") ja salamurhaajia ("*Lex Cornelia*") koskevat erityislait (ST 1a2ae, 95, 4).

2.8. Positiivisen lain voima - kvestio 96

Ihmisten säätämät lait ovat olemassa yhteistä hyvää varten – tämä on lain teleologinen päämäärä. Positiivinen laki koskee Tuomaan mukaan monia asioita – persoonia, asioita, aikoja – ja se on säädetty kestäväksi kaikkina aikoina (*omni tempore*). Tuomas viittaa Aristoteleen esittämään positiivisen lain kolmijakoon. Laki jakautuu sen mukaan yleisiin lakeihin, yksityisiä persoonia koskeviin lakeihin sekä yksittäisiä asioita koskeviin lakeihin. Nämä jälkimmäiset liittyvät yksityisoikeuteen (ST 1a2ae, 96, 1).

Samaan sukuun kuuluville asioille on sama hallitseva prinssiippi. Tämä ajatus perustuu Tuomaan mukaan Aristoteleen teokseen *Metafysiikka*. Jos kullekin asialle olisi oma prinssiippinsä, menettäisi koko prinssiipin käsite merkityksensä, sillä sen tarkoitus perustuu siihen, että sitä voidaan soveltaa moniin asioihin. Tästä ajatuksesta Tuomas pääättelee, että lain tulee olla sovellettavissa yleisesti moniin asioihin, ei vain yksittäisiin tekoihin. Lait eivät ole kuitenkaan ehdottoman varmoja, sillä niiden kohteena olevat käytännöllisen elämän asiat ovat luonteeltaan kontingenteja. Tuomaan mukaan riittää, että laki on sovellettavissa suureen joukkoon yksittäistapauksia (ST 1a2ae, 96, 1).

Ihmisten säätämän lain tarkoitus on tehdä ihmisistä hyveellisiä, ei kuitenkaan täydellisiä hyveessä. Positiivisen oikeuden tehtävä on ainoastaan rajoittaa suuria paheita, kuten murhia ja aviorikoksia, sillä ne sotivat voimakkaasti lain päämäärää eli yhteistä hyvää vastaan. Tuomas esittää Aristoteleen *Metafysiikkaan* liittyen ajatuksen, että lain tulee olla laadultaan yhtäläinen sen kohteen kanssa. Tämä merkitsee, että lain tulee mittana olla laadultaan samanlainen ihmisluonnon ja tapojen

kanssa. Ihmisten suhde hyveeseen kuitenkin vaihtelee. Tuomas ajattelee, että hyvä laki on laadultaan lähempänä hyveellisiä kuin paheellisia. Kuten laki on erilainen lapselle ja aikuiselle, se on rajoitetussa merkityksessä erilainen hyveelliselle ja paheelliselle; jälkimmäisen osalta suvaitaan heikkoutta, jota ei edellisen kohdalla hyväksytä. Tuomaan mukaan ei ole hyvä vaatia ihmisiltä täydellistä hyveellisyyttä positiivisen oikeuden pakkoavallalla, sillä ihmiset, huomattessaan etteivät kykene hyveeseen, ajautuisivat suurempaan paheeseen. Luonnonoikeuden periaatteet pysyvät kuitenkin sitovina, vaikkei niitä olisi suoranaisesti kirjattu ihmisten säätämiin lakeihin (*ST 1a2ae, 96, 2*).

Tuomaan mukaan samoin kuin positiivinen oikeus ei kiellä kaikkia paheita, se ei myöskään määrää kaikkia hyveitä. Hyveet ovat jaettavissa niiden kohteiden mukaan eri ryhmiin. Nämä hyveiden kohteet koskevat joko yhteisön tai yksilön hyvää. Positiivinen oikeus on kiinnostunut nimenomaan yhteisön hyvän kannalta tärkeistä hyveistä kuten mielenlujuudesta, joka auttaa ylläpitämään valtion turvallisuutta. Perusteena on, että laki on olemassa yhteisön hyvää varten. Laki voi myös edellyttää hyveellistä käytöstä välittömästi tai välillisesti. Edellisessä tapauksessa tehdään jotakin suoraan yhteistä hyvää varten, jälkimmäisessä tietyt lait edellyttävät toteutuakseen hyveellistä käytöstä (*ST 1a2ae, 96, 3*).

Ihmisten säätämät lait sitovat omaatuntoa sikäli kuin ne ovat oikeudenmukaisia lakeja. Tuomaan mukaan lakien oikeudenmukaisuuden yleinen perusta on ikuisessa laissa. Hän tarkastelee oikeudenmukaisia lakeja kolmesta eri ulottuvuudesta: päämäärän, tekijän, muodon. Oikeudenmukainen laki on luonteeltaan yhteisöllinen, sen tulee edistää yhteistä hyvää. Sen tekijän tulee olla auktoritatiivinen ja rajoittua oman toimivaltansa piiriin. Oikeudenmukaisen lain tulee myös kohdella yhteiskunnan eri osa-alueita tasapuolisesti eikä esimerkiksi riistää köyhiä. Epäoikeudenmukaisille laeille on ominaista, että ne ovat vastoin ihmisten yhteistä hyvää ja jumalallisen lain vastaisia. Hän tarkastelee myös epäoikeudenmukaisia lakeja kolmesta näkökulmasta, päämäärän, tekijän ja muodon. Epäoikeudenmukainen päämäärä on yksittäisen ihmisen edun ajaminen ennen yhteistä etua. Jos lainsäätäjä ylittää valtuutensa ja säätää esimerkiksi Jumalan tahdon vastaisia lakeja, näin syntyneet lait ovat epäoikeudenmukaisia. Muodoltaan

epäoikeudenmukaisia ovat lait, jotka eivät kohtelee yhteiskunnan eri osa-alueita taakanjaossa tasapuolisesti. Ihmisen velvollisuus on Tuomaan mukaan totella enemmän Jumalaa kuin ihmistä tapauksissa, joissa positiivinen laki on vastoin jumalallista lakia. Toisaalta Tuomas esittää, että on hyveellistä kärsiä väärin lakien alaisena, jotta välttyttäisiin skandaaleilta tai yhteiskunnan epäjärjestykseltä (*ST 1a2ae, 96, 4*).⁶⁷

Tuomas määrittelee positiivisen oikeuden kahdeksi perusulottuvuudeksi olemisen (1.) ihmisten tekojen mittana ja (2.) pakkovaltana. Tämän jaon pohjalta hän tarkastelee kysymystä ovatko kaikki ihmiset alisteisia laille. Tuomaan mukaan alisteisuus voi olla kahdenlaista. Ensinnäkin se ilmenee sääntöjen laatijan ja niitä seuraavan välisenä suhteena, toiseksi pakottajan ja pakotetun välisenä suhteena. Hyveelliset eivät ole tässä jälkimmäisessä merkityksessä lain alla, ainoastaan paheelliset, joita hallitsija lain avulla pakottaa hyvään järjestykseen. Ihminen voi olla myös kokonaan lain ulkopuolella, jos hän on toisen kuningaskunnan lakien alainen tai jos hän on korkeamman lain alainen. Esimeriksi jos hän saa käskyn ylemmältä auktoriteetilta, kuten kuninkaalta, hänen ei tule noudattaa alemman oikeusasteen säätämiä lakeja. Tuomas kuitenkin toteaa, että myös hallitsija on lakien alainen. Hän voi tosin käskyllään muuttaa lakeja. Tässä mielessä hallitsija on lain yläpuolella (*ST 1a2ae, 96, 5*).

Tuomas tarkastelee kysymystä, onko Pyhän Hengen johtama ihminen, kristitty, positiivisen oikeuden alainen. Hän toteaa, että Pyhän Hengen johtamana olemisen merkitsee nimenomaan positiivisen oikeuden auktoritatiivisuuden tunnustamista. Toisaalta jos laki on ristiriidassa Jumalan käskyjen kanssa, kristityn ei tarvitse noudattaa positiivista lakia, sillä Jumala on korkeampi oikeudellinen auktoriteetti kuin maallinen lainsäätävä (*ST 1a2ae, 96, 5*).

Lakia tulee pääsääntöisesti Tuomaan mukaan tulkita niin kuin se on kirjoitettu. Jos ihminen on epävarma lainsäätäjän tarkoituksesta jossakin määrättyssä tilanteessa, hänen tulee konsultoida ylempää auktoritatiivista tahoa, joka voi ilmoittaa lain oikean tulkinnan. Tuomas tunnustaa, että yksikään ihminen ei ole niin viisas, että

⁶⁷ Tämä ajatus, että on autuaampaa olla väärintekemisen objekti kuin subjekti esiintyy myös Platonin dialogissa *Gorgias* 469a–479e. Ajatus esiintyy myös Raamatussa, mihin Tuomas viittaakin tässä kvestion 96 artiklassa neljä.

voisi ottaa kaikki yksittäistapaukset huomioon lakeja säädettäessä eikä tämä edes sanojen paljouden vuoksi olisi järkevää. Lait tulee säätää yleistajuisesti ja niiden tulee soveltua useimpiin tapauksiin. Tuomas myös toteaa, että hätätilanteessa ihminen voi tulkita lakia sen säätäjän intention, ei kirjaimen mukaan – hätä ei lue lakia (*necessitas non subditur legi*) (ST 1a2ae, 96, 6).

2.9. Lakien muuttuminen – kvestio 97

Tuomaan mukaan lakien muuttuminen ja kehittyminen on analoginen teoreettisten tieteiden muuttumiselle ja kehittymiselle. Tämä muuttuminen voi perustua järkeen tai ihmisen toimintaan. Aikojen saatossa se mitä pidettiin aikaisemmin tieteellisesti pätevänä, muuttuu ja kehittyy, samoin lait ja niihin perustuvat yhteiskunnalliset instituutiot kehittyvät, kun ihmiset havaitsevat uusia relevantteja tapauksia, jotka tulee ottaa huomioon. Luonnonoikeuden prinssiipit ovat muuttumattomia ja pysyvät aikojen vaihtelusta riippumatta samana. Siltä osin kuin laki perustuu luonnonoikeuteen, sen sisältö säilyy muuttumattomana. Tuomas siis ajattelee, että tietyt moraaliprinssiipit ovat yleisesti tunnettuja, objektiivisia ja muuttumattomia. Siltä osin kuin laki perustuu vaihteleviin ulkonaisiin olosuhteisiin, se on muuttuvainen. Jos kansan toiminta on moraalisesti hyväksyttävää, sillä voi Tuomaan mukaan olla oikeus valtion hallintaan. Jos kansan moraalit rappeutuu, tämä oikeus siirtyy harvoille hyville ihmisille. Tuomas viittaa tämän ajatuksen yhteydessä Augustinuksen ajatteluun. Tuomas ilmeisesti ajattelee, että periaatteessa rappeutuneessa kansanvallassa legitimizeetti kuuluu harvoille hyville ihmisille, vaikka käytännössä sitä käyttäisikin moraalisesti rappeutunut kansa. Näin lait voivat muuttua ihmisen toiminnan muutoksen seurauksena (ST 1a2ae, 97, 1).

Tuomas suhtautuu hyvin konservatiivisesti⁶⁸ ajatukseen lakien muuttamisesta. Hän esittää, että lakeja tulisi muuttaa vain siinä tapauksessa, että ihmiset havaitsevat, että uusi laki on selvästi hyödyllisempi yhteisön kannalta tai että

⁶⁸ Skorupski esittää artikkelissaan *"The conservative critique of liberalism"* kolme konservatismiin määritelmää: (1.) uusliberalismi, (2.) pragmaattinen lokaalinen konservatismi ja (3.) jatkuvuutta, yhteisöä, traditiota ja hierarkiaa korostava filosofinen konservatismi. Tuomaan ajattelua voisi luonnehtia konservatismiksi tässä kolmannessa merkityksessä. "...there is conservatism in the sense of an attitude that sees continuity, community, tradition, and hierarchy as organic elements of a good society and gives broad philosophical grounds for doing so." Skorupski 2015, 401.

vanha laki on selvästi epäoikeudenmukainen. Tuomas on huolissaan, että jos lakeja nopeasti muutetaan, ihmiset eivät enää kunnioita lakeja, mikä on yhteiskunnan kannalta hyvin epäsuotuisa kehitys. Lain muuttamisesta saatavan hyödyn tulee ylittää sen aiheuttama vahinko. Tässäkin Tuomas viittaa Aristoteleen *Politiikkaan*, sen II kirjaan⁶⁹ (ST 1a2ae, 97, 2).

Tuomaan mukaan laki perustuu ihmisen olemukseen itsenäisenä, järkipäisenä ja tahtovana persoonana. Jos yksittäinen ihminen toimii toistuvasti tietyllä tavalla, hän ilmaisee Tuomaan mukaan näin parhaiten sisäisen tahtotilansa ja järkensä käsitykset. Teot tekevät tietyiksi ajatukset ja tahtotilan, samoin kuin puhe. Kansakunta, mikäli se toimii toistuvasti tietyllä tavalla, ilmaisee oman tahtotilansa ja järkensä käsitykset. Jos kansa on vapaa, sen tavoilla on lain voima. Hallitsijan tehtävä on vain edustaa kansaa. Jos taas kansa ei ole vapaa, voi se kuitenkin hallitsijansa suvaitsevaisuuden ansiosta noudattaa omia tapojaan. Näin tavat voivat Tuomaan mukaan muuttaa lakeja. Tuomas viittaa tavoista puhuessaan varsinkin uskonnollisiin, kristillisestä perinteestä nouseviin tapoihin. Hän toteaa Augustinuksen auktoriteettiin vedoten, että tällaisilla tavoilla, jotka on peritty isiltä, tulee olla lain voima ja auktoriteetti (ST 1a2ae, 97, 3).

Ihmisellä on oikeus toimia vastoin lakia, jos laki ei sovellu sen alaan kuuluvaan tapaukseen. Jos nämä tapaukset lisääntyvät inhimillisissä olosuhteissa tapahtuneiden muutosten vuoksi, voivat ihmisten tavat syrjäyttää lain auktoritatiivisina toimintaa ja yhteistä hyvää säätelevinä ohjeina. Laki voi kuitenkin tällaisessa tapauksessa säilyä voimassa, jos sen säätämisen perusteena olevat järjelliset syyt ovat edelleen päteviä. Jos laki on kuitenkin muuttunut hyödyttömäksi, koska se ei enää perustu maan tapoihin, on maan tapa määräävämpi kuin laki, sillä maan tapa on lain normatiivisuuden keskeinen edellytys (ST 1a2ae, 97, 3).

Viimeisenä kvestion 97 kysymyksenä Tuomas tarkastelee dispensaatiota eli poikkeusta tai erivapautta (*dispensatio*), joka lakiin voidaan myöntää. Tuomaan

⁶⁹ Tuomas viittaa ehkä virheellisesti *Politiikan* toisen kirjan viidenteen lukuun, joka käsittelee toista aihetta – Platonin *Valtion* kritiikkiä. Tätä vastoin Aristoteles toteaa *Politiikan* toisen kirjan luvussa 8. seuraavaa: ”Se voima, joka saa tottelemaan lakia, on vain tapa, ja sellainen voi syntyä vain pitkän ajan kuluessa. Siksi vallitsevien lakien muuttaminen uusiin heikentää nopeasti lain voimaa.” *Pol.*, 1269a20–23; ST 1a2ae, 97, 3, nootti 6.

mukaan dispensaatio tarkoittaa sen mittaamista ja jakamista, mikä kuuluu yhteiseen hyvään (*dispensatio proprie importat commensurationem alicuius communis ad singula*). Hän tarkastelee tätä kysymystä pääasiassa suhteessa positiiviseen oikeuteen, mutta myös luonnonoikeuteen ja jumalalliseen lakiin. Tuomaan mukaan luonnonoikeudesta ei voida koskaan tehdä poikkeuksia. Se pysyy aina samana. Tämä muuttumattomuus koskee myös jumalallista lakia. Ainoastaan Jumala tai henkilö, jolle Jumala on uskonut erityisen vallan, voi myöntää poikkeuksen jumalalliseen lakiin. Koska persoonat voivat olla eriarvoisia, voidaan täysin laillisesti arvokkaammalle myöntää dispensaatio, joka toiselta evätään (*ST 1a2ae, 97, 4*).

Tuomaan mukaan yksilö voi päättää dispensaatiosta ainoastaan hätätilanteessa. Normaalitylanteessa hallitsija päättää dispensaatiosta ja sen myöntämisen perusteiden tulee olla painavia. Jos lain alla olevat ihmiset tai olosuhteet kärsivät laista, hallitsija voi myöntää poikkeuksen. Syiden täytyy kuitenkin olla painavia, sillä jos ne eivät perustu mihinkään tai ovat itsekkäitä, hallitsija syyllistyy uskottomuuteen Jumalaa kohtaan, joka on antanut hänelle hallitsemisvallan (*ST 1a2ae, 97, 4*).

2.10. Yhteenveto

Tuomaan luonnonoikeusteorian yksityiskohtainen tutkimus on osoittanut, että teorialla on monia yleisiä piirteitä. Näihin kuuluvat ainakin seuraavat: (1.) metafyyminen teismi, (2.) teleologis-dispositionaalinen (essentialistinen) teoria ihmisolemuksesta, (3.) moraalirealismi, jonka mukaan on olemassa todellisia moraaliarvoja, (4.) eettinen foundationalismi, (5.) eettinen universalismi/objektivismi, (6.) intellektualismi ja (7.) konservatismi.

Metafyyminen teismi viittaa käsitykseen, että on olemassa persoonallinen maailman Luoja- ja Kaitsija Jumala. Teleologis-dispositionaalinen teoria merkitsee, että ihmisellä on päämäärä, jonka toteutumiseen hänen luontaiset dispositiot ohjaavat. Moraalirealismi tarkoittaa, että Tuomaan mukaan luonnonoikeus viittaa objektiivisen moraalilain olemassaoloon. Eettinen foundationalismi tarkoittaa, että Tuomas katsoi moraalialueen tiedon rakentuvan ensimmäisen periaatteen varaan. Eettinen universalismi tarkoittaa, että ihmisillä on universaalisti ihmisinä kyky tajuta

moraalin sisältö. Intellektualismi on käsitys, jonka mukaan järki on määräävässä asemassa ihmisen toiminnassa. Konservatismi viittaa muun muassa Tuomaan ajatuksiin valtion hierarkkisuuden luonnollisuudesta, positiivisen oikeuden hitaan muutoksen hyödyllisyydestä sekä kirkon ja valtion roolista luonnonoikeuden legitimeinä tulkitsijoina.

3. NYKYINEN KESKUSTELU TUOMAAN TEORIASTA

3.1. Moderneja kysymyksenasetteluja

Tarkastelen tässä luvussa kolmea moderniin filosofiaan liittyvää teema, jotka ovat relevantteja Tuomaan luonnonoikeusteorian tulkinnan kannalta. Luku ei pyri olemaan kattava esitys kaikista Tuomaan luonnonoikeusteoriaan liittyvistä aiheista eikä edes näistä kolmesta temasta. Tarkasteluiden tarkoitus on luoda silmäys joihinkin nähdäkseni keskeisiin moderneihin tulkinnallisiin kysymyksiin, jotka liittyvät Tuoman teorian tulkintaan. Luonnontieteen kehitys on muuttanut luontokäsitteen erilaiseksi kuin mitä se oli keskiajalla. Modernissa filosofiassa on esitetty tähän kehitykseen liittyen uusia ajatuksia moraalien ja luonnon välisestä suhteesta. Näiden lisäksi moderni monikulttuurinen yhteiskunta, jossa esiintyy erilaisia maailmankatsomuksia, on haastanut luonnonoikeudellista moraalirealistista ja universaaliala näkökulmaa. Tämän luvun tarkoituksena on tutkia Tuomaan luonnonoikeusteorian mielekkyyttä modernin filosofian kontekstissa.

3.1.1. Naturalistinen virhepäätelmä

Humen lakina tunnettu periaate on omaksuttu David Humen⁷⁰ (1711-1766) jälkeisessä englanninkielisessä filosofiassa hyvin yleisesti moraalifilosofian lähtökohdaksi. Sen mukaan tosiasioita koskevista propositioista ei voida johtaa arvoarvostelmia eli olemisesta ei voida johtaa pitämistä. Tämä skeptinen periaate vaikutti voimakkaasti Immanuel Kantin (1724-1804) tietoteoriaan ja moraalifilosofiaan. Kant pyrki rakentamaan etiikan autonomisena filosofian haarana ilman viittausta faktuaaliseen maailmaan. Hän hylkäsi eettisen naturalismin, joka perustaa arvoarvostelmat tosiseikkoihin. Tältä pohjalta G. E. Moore (1873-1958) kehitti myöhemmin intuitionismina tunnetun moraalifilosofian teorian pääteoksessaan *Principia Ethica* (1903). Tämän teoksen vaikutuksesta eettinen naturalismi joutui syrjään englanninkielisestä filosofiasta 1900-luvulla. Eettisen naturalismin keskeinen filosofianhistoriallinen edustaja on Aristoteles, jonka luonnonoikeusfilosofia vaikutti Tuomaan luonnonoikeusteoriaan huomattavasti kuten aikaisemmin on todettu.

⁷⁰ Skotlantilainen filosofi ja historioitsija, jota pidetään keskeisenä skeptisen empirismin edustajana. Norton 2015, 476-481

Tarkastelen tässä alaluvussa naturalistisen virhepäätelmän nimellä tunnettua argumenttia ja sen vaikutusta Tuomaan luonnonoikeusfilosofiaan. Cohon erittelee artikkelissaan *"Hume's moral philosophy"* (2018) erilaisia *is-ought* -erottelun tulkintatapoja (Lisska 1996, 56–58; Klemke 2015, 682–683; Ameriks 2015, 550–556; Cohon 2018).

Mooren mukaan etiikan tehtävä on vastata kysymykseen mitä on hyvä. Hän vastaa tähän kysymykseen lakonisesti, että se mikä on hyvä, on hyvä. Tällä hän tarkoittaa, että hyvä ei ole analyttinen, vaan synteettinen termi. Tällä kantilaisella käsite-erottelulla Moore ilmeisesti tarkoittaa, että hyvää ei voida määritellä sen ulkopuolisilla termeillä, koska hyvän käsitteeseen ei sisälly sen ulkopuolista predikaattia. Hyvä on siis jotakin todellista *sui generis*. Moore arvostelee aikaisempia etiikan teorioita siitä, että ne eivät ole ottaneet huomioon tätä hyvän käsitteen autonomista luonnetta, vaan ovat määritelleet sen reduktiivisesti esimerkiksi hyödyksi tai nautinnoksi. Moore kirjoittaa, että "hyvää ei voida määritellä koska se on yksinkertainen, ilman osia". Hyvää ei siis voida määritellä viittaamalla sen ulkopuolisiin olioihin tai ominaisuuksiin. Jos hyvä määritellään esimerkiksi nautinnoksi ja kysytään mitä on nautinto, joudutaan vastaamaan, että se on hyvää. Mooren mukaan hyvän määrittelemisen sen ulkopuolisilla kriteereillä johtaa aina tällaiseen uuteen kysymykseen. Tätä argumenttia kutsutaan avoimen kysymyksen argumentiksi (Moore 1922, 6–7, 9, 10; Klemke 2015, 682–683).⁷¹

Hyvä on siis Mooren mukaan todellinen oleva, mutta sitä ei voida redusoida luonnolliseen tai yliluonnolliseen todellisuuteen. Hyvällä on suhteessa muuhun todellisuuteen oma autonominen olemisen tapansa. Luonnollisella Moore tarkoittaa todellisuutta, jota luonnontieteet ja psykologia tutkivat. Luonnollisten olioiden ominaisuutena on, että ne ovat jossakin ajassa ja paikassa. Hyvä redusoituu

⁷¹ Moore 1922, 9: " 'Good,' then if we mean by it that quality which we assert to belong to a thing, when we say that the thing is good, is incapable of any definition, in the most important sense of that word. The most important sense of 'definition' is that in which a definition states what are the parts which invariably compose a certain whole; and in this sense 'good' has no definition because it is simple and has no parts." Moore 1922, 10: "Ethics aims at discovering what are those other properties belonging to all things which are good. But far too many philosophers have thought that when they named those other properties they were actually defining good; that these properties, in fact, were simply not 'other,' but absolutely and entirely the same with goodness. This view I propose to call the 'naturalistic fallacy' and of it I shall now endeavour to dispose."

naturalistisissa etiikan teorioissa johonkin luonnolliseen hyvään, ei kuitenkaan nautintoon, jota Moore käsittelee erikseen hedonistisena etiikkana (Moore 1922, 38–41).

Moore arvostelee myös metafyyisistä etiikkaa, joka redusoi hyvän johonkin yliluonnolliseen todellisuuteen käsittämättä sen *sui generis* luonnetta Hän tarkoittaa tällä erilaisia filosofisen etiikan teorioita – kuten stoalaisuuden, Spinozan (1632–1677) ja Kantin – jotka eivät perusta etiikkaa luontoon, vaan yliluonnolliseen todellisuuteen. Perimmäinen hyvä ei ole jotakin, jonka voimme tavoittaa aistihavainnoilla, vaan jonka tavoitamme esimerkiksi järkipäisellä todellisuuden tutkimuksella. Mooren mukaan Kantin moraalilaki on itsenäinen metafysiikasta vain tietoteoreettisesti, ei ontologisesti, sillä voimme päätellä vapauden olemassaolon vain moraalilain faktisuuden perusteella (Moore 1922, 110–111, 127, 139–140; Garret 2015, 1015–1018).

Lisska toteaa, että etenkin Mooren analyysi hyvän käsitteestä on johtanut englanninkielisessä 1900-luvun moraalifilosofiassa tilanteeseen, jossa aristoteelinen ja tomistinen etiikka on joutunut syrjään koska niiden on katsottu sortuvan naturalistiseen virhepäätelmään. Tuomaan teorian voidaan katsoa sortuvan Mooren analyysin valossa sekä naturalistiseen että metafyyisiseen virhepäätelmään, sillä siinä johdetaan normeja sekä ihmisen faktisesta että metafyyisistä luonnosta. Seuraavassa luvussa esittelen kolme teoriaa, jotka pyrkivät omalla tavallaan vastaamaan Humen ja Mooren naturalismi kritiikin luonnonoikeusteorialle aiheuttamaan ongelmaan (Lisska 1996, 62).

3.1.2. Uusi luontokäsite

Uuden ajan luonnontieteessä aristoteelinen maailmankuva ja luontokäsite joutuivat syvällisen kritiikin kohteeksi. Francis Baconista (1561–1626) alkaa kokeellisen tutkimuksen perinne, jossa aristotelismin metafyyisinen luonnontiede on pyritty korvaamaan kokeellisella luonnontutkimuksella. Bacon esittää teoksessaan *Novum Organum* (1620), että aristoteelisiä substantiaalisia muotoja ei voida kokeellisesti todentaa. Tätä vastoin luonnontutkimuksen kohteena ovat yksilölliset oliot, joita tulee tutkia lajineutraalisti. Richard F. Hassing esittää artikkelissaan ”*Difficulties for Natural*

Law Based on Modern Conceptions of Nature” (2008), että ajatus lajineutraaliudesta on keskeinen muutos modernissa luontokäsitteessä suhteessa Aristoteleen ja Tuomaan edustamaan tieteeseen. Aristoteelisessa perinteessä lajien väliset erot ovat merkittävämpiä lajin käsittämisessä kuin niiden yhtäläisyydet. Tätä vastoin uudessa luonnontieteessä, jonka edustajia ovat esimerkiksi Iisak Newton (1642–1727) ja Charles Darwin (1809–1882), lajien väliset yhtäläisyydet ovat merkittävämpiä kuin niiden väliset erot. Tämä tarkoittaa, että esimerkiksi painovoima koskee kaikkia aineellisia kappaleita ja luonnonvalinta ulottuu kaikkiin eläviin organismeihin. Lajineutraalius merkitsee, että lajit eivät ole muuttumattomia, vaan avoimia luonnolliselle ja kokeelliselle muutokselle. Toisena modernin luontokäsitteen ongelmana tomistisen luonnonoikeusteorian kannalta Hassing mainitsee materialistisen reduktionismin, jossa todellisuus reduktiivisesti palautetaan aineelliseen maailmaan (Butts 2015, 82–83; Hull 2015, 237–239; Thayer 2015, 716–717; Hassing 2016, 229–233).⁷²

Aristoteleen ja Tuomaan luontokäsitteelle keskeinen teleologinen selitysmalli joutui varsinkin 1800-luvulta alkaen tieteesä syrjään. Darwinin katsottiin tarjoavan teoksessaan *Lajien synty* (1859) puhtaasti luonnontieteellisen selityksen biologisille ilmiöille, ihminen mukaan lukien. Toisaalta on esitetty, että Darwin ei hylännyt teleologista selitystä täysin. Joka tapauksessa teleologisen selityksen kyseenalaistaminen kuuluu moderniin luontokäsitteeseen. Tutkimuksessa on erotettu toisistaan platonistinen, ulkoinen teleologia ja aristoteelinen, sisäinen teleologia. Platonin käsitys teleologiasta perustuu kreationismiin ja ideateoriaan, Aristoteleen teleologia on puhtaasti naturalistinen ja maailmansisäinen eli immanentti. Tuomaan käsitys teleologiasta sai vaikutteita molemmista malleista, mutta on käsitteelliseltä rakenteeltaan nähdäkseni enemmän platonistinen teistisen jumalakäsityksen vuoksi (Allen & Neal 2020).

Tutkimuksessa on nykyään oltu myös avoimia Aristoteleen teleologiselle selitysmallille. Sitä ei tarvitse nähdä materialistisen ja mekanistisen tutkimuksen vaihtoehtona tai vastakohtana, vaan täydentävänä teoriana. Aristoteleen käsitys

⁷² Hassing täsmentää s. 231 alaviitteessä, että Aristoteles ja Tuomas tunsivat lajineutraalin selitysmallin rajoittuneessa merkityksessä.

luonnon päämäärästä on normatiivinen, joten tässä mielessä Hume ja Mooren esittämä kysymys olemisen ja pitämisen suhteesta elää edelleen nykyisessä keskustelussa. Tämä näkökulma avaa myös tilan metafyyysiselle tulkinnalle Tuomaan luonnonoikeusfilosofiasta nykyisessä keskustelussa (Quarantotto 2014, 31, 46–47).

3.1.3. Luonnonoikeus monikulttuurisessa yhteiskunnassa

Tarkastelen tässä alaluvussa Tuomaan luonnonoikeusteorian ja nykyisen monikulttuurisen yhteiskunnan välistä suhdetta. Osana monikulttuurista yhteiskuntaa ovat erilaiset käsitykset siitä, mitä on ihminen ja mikä on ihmiselle luonnollista. Tätä voisi kutsua fenomenologiseksi tai historistiseksi luontokäsitteeksi. Esimerkiksi ihmisen heteroseksuaalisuutta ei nähdä samalla tavalla luonnollisena kuin Tuomaan aikana (Crowe 1977, 267–275). Nykyaikainen liberaalidemokratia, joka on länsimaiden hallitseva poliittinen ideologia, on olennaisesti luonteeltaan monikulttuurinen. John Rawls (1921–1992) pyrki teoksissaan *Theory of Justice* (1971) ja *Political Liberalism* (1993) vastaamaan kysymykseen oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta ja sen elinmahdollisuuksista tilanteessa, jossa sen kansalaisilla on syvästi erilaiset käsitykset uskonnosta, filosofiasta ja moraalista. Tarkasteluni perustuu lähinnä Martin Rhonheimerin artikkeleihin "*The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason*" ja "*Rawlsian Public Reason, Natural Law, and the Foundation of Justice: A Response to David Crawford*" (2013) teoksessa "*The Common Good of Constitutional Democracy*" (2013). Rhonheimerin mukaan ihmiset eivät ole ensi sijassa kansalaisia, vaan perheenjäseniä, miehiä ja naisia. Tästä avautuu Rhonheimerin mukaan luonnonoikeudellinen perusta liberaalidemokraattiselle yhteiskunnalle (Rhonheimer 2013, 265–291).⁷³

Rhonheimer erottaa toisistaan ensimmäisen ja toisen Rawlsin. Teoksessaan *Theory of Justice* Rawls esitti Rhonheimerin mukaan "ohuen" käsityksen persoonasta samalla kun hän puolusti neutraalia, proseduraalista liberalismia. Tämän

⁷³ Rhonheimer toteaa s. 274, että hänen argumenttinsa on "...classical natural law argument in the tradition of Aristotle and Aquinas...". Rhonheimer pyrkii yhdistämään klassisen luonnonoikeusteorian ja liberaalin perustuslaillisen demokratian. Monikulttuurisella yhteiskunnalla viitataan siis nimenomaan liberaaliin perustuslailliseen demokratiaan. Rawlsia pidetään usein 1900-luvun merkittävimpana morali- ja yhteiskuntafilosofina. Hänen keskeisiä teorioitaan ovat vapaus- ja eroperiaate sekä idea tietämättömyyden verhosta. Freeman 2015, 905–906.

jälkeen – saatuaan paljon kritiikkiä teoriastaan – hän kehitti käsitystään merkittävästi eteenpäin ja esitti uuden teoriansa teoksessaan *Political Liberalism*. Teosten olennainen ero on Rhonheimerin mukaan siinä, että *Theory* pyrkii vastaamaan kysymykseen millainen on oikeudenmukainen yhteiskunta substantiaalisesti kun *PL* kysyy millaisia poliittisten instituutioiden tulee olla, jotta erilaisilla uskonnollisilla ja filosofisilla käsityksillä varustetut ihmiset elää ja toimia yhdessä ”vapaina ja tasa-arvoisina” kansalaisina (Rhonheimer 2013, 268–272).⁷⁴

Rawls pyrkii teoksessaan *PL* sulkemaan julkisen järjen (*public reason*) ulkopuolelle luonnonoikeudelliset perusteet. Tämä käsitys on Rhonheimerin mukaan ongelmallinen, sillä ihmisyhteisö ei koostu ensi sijassa ”vapaista ja tasa-arvoisista” kansalaisista. Syvempi analyysin taso löytyy ihmisistä esipoliittisina, yhteisöllisinä olentoina, perheen jäseninä. Tätä tasoa Rhonheimer kutsuu ihmispersoonan familiaaliseksi luonteeksi (*familial character*). Yhteiskunnan ja politiikan ymmärtäminen ei ole mahdollista ilman tätä empiristä (*empirical*) perustaa. Rawls esittää Rhonheimerin mukaan, että poliittisen filosofian tulee aloittaa jostakin materiaalista (*some material*), joka ei ole konstruoitua (*constructed*). Kantilainen konstruktivismi, jonka avulla Rawls kehittää oikeudenmukaisen yhteiskunnan teoriaa, ei ala siis tyhjästä. Se alkaa faktuaalisesta, eräänlaisesta esifilosofisesta todellisuudesta, joka vastaa terveen järjen (*common sense*) ideoita totuudesta. Rawls asettaa Rhonheimerin mukaan vastakkain metafyyssisen ja poliittisen kysymyksenasettelun. Rawlsin mukaan oikeudenmukaista yhteiskuntaa koskevan teorian pohjamateriaali on jotakin poliittista, ei metafyyssistä. Lähtökohta ei voi perustua kokonaisvaltaisiin uskonnollisiin ja filosofisiin käsityksiin (*comprehensive*

⁷⁴ Rhonheimer 2013, 271: “*Theory* simply sets forth Rawls’s conception of a just society – as he says a “comprehensive liberal doctrine” – without considering that there are other, equally reasonable people who hold other conceptions of justice, even partly on the grounds of religious or otherwise comprehensive views, that may be nonliberal, but still reasonable, that is, compatible with constitutional democracy. *PL* now offers a theory of the required political framework of such a constitutional democracy, elaborating the fundamental political values and goods that should govern such a well-ordered society, which may be stable over time under the real conditions of a deeply divisive social, philosophical, and religious pluralism existing in the society it intends to order.” Rhonheimer käyttää Rawlsin teoksista lyhenteitä *Theory* ja *PL*. Hän viittaa myös artikkeliin *The Idea of Public Reason Revisited* (1999). Käytän näitä lyhenteitä tässä tutkielmassa.

religious and philosophical doctrines), vaan yleisesti hyväksytyihin terveen järjen ja tieteen periaatteisiin (Rhonheimer 2013, 273–279).⁷⁵

Rhonheimerin mukaan käsitys, että yhteiskunnan olemassaolo ja jatkuvuus perustuu mies- ja naissukupuolen muodostamaan lisääntymisyhteisöön (*reproductive community between male and female*), on tällainen terveeseen järkeen ja tieteseen perustuva empiirinen fakta. Tämä käsitys ei edellytä myöskään vetoamista kokonaisvaltaisiin uskonnollisiin ja filosofisiin käsityksiin. Teoksessa *PL* Rawls Rhonheimerin mukaan hylkää jyrkän erottelun oikeaan ja hyvään ja toteaa, että vaikka oikeudet ovat ensisijaisempia ovat käsitteet komplementaarisessa suhteessa toisiinsa. Olennaista on, että hyvä on poliittista hyvää edellä mainitussa merkityksessä. Miehen ja naisen muodostama lisääntymisyhteisö on Rhonheimerin mukaan poliittinen hyvä, mikä implikoi tietynlaisen poliittisen antropologian, joka on poliittisen filosofian lähtökohtana ja vastaa Tuomaan luonnonoikeusteorian *conservatio esse* -prinsiippiä (Rhonheimer 2013, 279–280).⁷⁶

Rhonheimerin argumentin tarkastelu osoittaa, että on mahdollista etsiä yhtenevyyksiä luonnonoikeusteorian ja monikulttuurisen, liberaalidemokraattisen yhteiskunnan väliltä. Luonnonoikeusteoria on itsenäinen, ”julkiseen järkeen” perustuva filosofinen teoria, joka voi toimia osana ”poliittista” prosessia rawlsilaisessa merkityksessä. Rawlsin mukaan myös kattavat uskonnolliset ja filosofiset järjestelmät voivat toimia julkisina perusteluina sikäli kuin ne täyttävät poliittisen prosessin vaatimukset. Näihin vaatimuksiin kuuluu (1.) kyky elää toisten

⁷⁵ Kiinnostavaa on, että myös Terrence Irwin vahvistaa teoksessaan *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Volume III: From Kant to Rawls* (2009), että Kantin ja Rawlsin moraalifilosofia edellyttää viittauksen ihmisen luonnolliseen olemukseen aristoteelisen ja tomistisen naturalismin merkityksessä. Irwin kirjoittaa seuraavasti: ”This criticism of objectivism applies only to the rational intuitionism that is Rawls’s primary target. It does not apply to the Aristotelian naturalism of Aquinas, Suarez, and Butler. We found it difficult to defend Kant without reliance on aspects of a traditional naturalist doctrine of the human good...In so far as this idealist conception is a revival of the traditional naturalist conception of the human good, Rawls’s position is best defended within that traditional naturalist conception. We should therefore conclude that Rawls is committed more than he believes he is to acceptance of two positions that he tends to contrast with Kantian constructivism. In so far as his claims about the right fit best with a conception of the good as the fulfilment of the capacities of rational agents, they are best defended within a naturalist outlook. And in so far as this naturalist outlook is objectivist, claiming to rely on facts about human nature and rational agency, the most plausible defence of Rawls’s Kantian views should incline us not to constructivism, but to the objectivist view that the right is what is fitting to rational nature.” Irwin 2009, 961.

⁷⁶ Vrt. alaluku 2.6. Tuomaan teoriaan ihmisen teleologis-dispositionaalista luonnosta, jonka ensimmäinen dispositio on juuri olemassaolon jatkaminen.

kattavien käsitysten kanssa ja (2.) kyky vedota julkisen järjen perusteisiin. Rhonheimerin mukaan Rawls hyväksyi myöhemmässä ajattelussaan, että kattavat sekulaarit ja uskonnolliset käsitykset voivat toimia valtion pakkovaltaa käyttävän politiikan perusteina sikäli kuin ne täyttävät edellä mainitut vaatimukset eli ovat perusteltavissa näistä järjestelmistä riippumatta, julkisilla järkisyillä (Rhonheimer 2013, 284–286).

3.2. Kolme modernia luonnonoikeusteoriaa

3.2.1. John Finnisin uusi luonnonoikeusteoria

John Finnis on keskeinen uuden luonnonoikeusteorian edustaja. Tämän uuden suuntauksen ideana on Francisco José Contreras'n mukaan reformoida vanha luonnonoikeusteoria modernin filosofian käsiteapparaatin avulla ja yhdistää tähän tulkintaan elementtejä oikeuspositivismista. John Finnis esittää pääteoksessaan *Natural Law and Natural Rights* (2011) ajatuksen, että luonnonoikeusteoria tarjoaa kattavan morali-, yhteiskunta-, ja oikeusfilosofisen teorian. Yhtäältä Finnis esittää, että tämä teoria on uskollinen Tuomaan teorian tulkinta, toisaalta hän toteaa, että hän jatkaa Tuomaan keskeneräiseksi jäänyttä työtä. Uuden luonnonoikeusteorian toinen tärkeä perustaja on Germain Grisez. Muita tärkeitä teorian kehittäjiä ovat Joseph Boyle ja Robert P. George (Contreras 2012, 179–180).⁷⁷

Finnisin mukaan 1500-luvulla eläneen Gabriel Vázquez'n ja 1600-luvulla eläneen Francisco Suárez'n esittämä tulkinta luonnonoikeusteoriasta hallitsi siitä käytyä keskustelua 1600-luvulta 1900-luvulle. Tässä tulkintaperinteessä Tuomaan luonnonoikeusteoria esitetään Finnisin mukaan tavalla, joka altistaa sen naturalistiselle virhepäätelmälle. Toisaalta Vázquez'n ja Suárez'n tulkinta ei ole uskollinen Tuomaan luonnonoikeusteorialle, joka Finnisin mukaan ei perustu ensi sijassa rationalistiseen ajatukseen oikeasta ja väärästä, eikä teistiseen voluntarismiin, vaan teleologiseen käsitykseen ihmisen päämäärästä, ihmiselle hyvästä (Contreras 2012, 179–180).

⁷⁷ Finnis 2011, 18–19: "A theory of natural law claims to be able to identify conditions and principles of practical right-mindedness, of good and proper order among persons, and in individual conduct." Teos on ilmestynyt alun perin 1980. Viittaan teoksen toiseen laitokseen, joka on vuodelta 2011.

Finnisin mukaan Tuomaan alkuperäinen luonnonoikeusteoria ei sisällä naturalistista virhepäätelmää, koska siinä ei johdeta järkipäätelyn avulla ihmisen luonnosta, olemisesta, luonnonoikeuden periaatteita, jotka ovat sopuosoinnussa ihmisolemuksen kanssa. Finnisin mukaan käytännöllinen järki tunnistaa suoraan ihmisyyden perusarvot. Luonnonoikeuden ensimmäiset periaatteet eivät siten perustu Finnisin Tuomaan luonnonoikeusteoriaa koskevan tulkinnan mukaan metafysiikkaan tai ihmisluontoon tai mihinkään faktuaalisiin seikkoihin, vaan ovat itsestään selviä (*per se nota*). Kun teoreettinen järki mukautuu objektiivisiin realiteetteihin, käytännöllinen järki luo realiteetteja sisäisistä periaatteistaan, itsestään selvistä perusarvoista käsin (Finnis 2011, 33, 36–38; Contreras 2012, 180–181).⁷⁸

David Hume esitti tunnetun etiikan kritiikkensä teoksessa *A Treatise on Human Nature* (1740). Finnis siteeraa teoksessaan *Natural Law and Natural Rights* Humen kyseistä teosta ja toteaa, että Humen tekstiä on tulkittu kahdella tavalla. Toisen, standarditulkinnan mukaan Hume esittää tässä kritiikin naturalistista virhepäätelmää vastaan. Toisen tulkinnan mukaan, jota Finnis itse kannattaa, Hume kritisoi tässä 1700-luvun rationalistisen filosofian väitettä, että moraaliperiaatteet voidaan johtaa suoraan järjestä. Finnis kuitenkin hyväksyy Humen ja G.E. Mooren nimeen liitetyn filosofisen argumentin – sen filosofianhistoriallisesta alkuperästä riippumatta – että olemisesta ei voida johtaa pitämistä eli kritiikin naturalistista virhepäätelmää vastaan. Samalla Finnis hylkää Humen käsityksen, että järki ei voi tunnistaa eroa hyveen ja paheen välillä (Finnis 2011, 36–42).

Luonnonoikeus (engl. *natural law*; lat. *lex naturalis*) voi merkitä monia asioita. Finnis erottaa termin kolme eri merkitystä:

⁷⁸ "They are not inferred from speculative principles. They are not inferred from facts. They are not inferred from metaphysical propositions about human nature, or about the nature of good and evil, or about 'the function of a human being'; nor are they inferred from a teleological conception of nature or any other conception of nature. They are not inferred or derived from anything. They are underived (though not innate). Principles of right and wrong, too, are derived from these first, pre-moral principles of practical reasonableness, and not from any facts, whether metaphysical or otherwise." Finnis 2011, 33–34.

- (1.) joukko käytännöllisiä prinssiipejä, jotka viittaavat ihmisyyden perusarvoihin ja joiden mukaan kaikki ihmiset arvioivat toimintaansa riippumatta toiminnan moraalista luonteesta
- (2.) käytännöllisen järjen metodologiset prinssiipit, joiden perusteella voidaan objektiivisesti arvioida toiminnan moraalista arvoa
- (3.) moraalinormien joukko (Finnis 2011, 23).

Finnisin mukaan luonnonoikeus on jotakin, mikä löydetään, ei jotakin, mikä keksitään. On olemassa objektiivisia normatiivisia sääntöjä, jotka onnistunut luonnonoikeusteoria kykenee kuvaamaan. Finnisin mukaan ihmisyyden perusarvojen tunnistaminen ei käsitteellisesti edellytä viittausta järjen itsensä ulkopuolisiin kriteereihin. Hän ei kiistä näiden arvojen ontologista olemassaoloa, mutta hän toteaa, että filosofinen meditaatio tai tutkimus ei lähtökohtaisesti edellytä ontologista sitoutumista. Ihminen kykenee havaitsemaan ihmisyyden perusarvot käytännöllisellä järjellä itsestään selvinä esimoraalisina totuuksina. Vasta sen jälkeen, kun nämä perusarvot asetetaan tiettyyn järjestykseen, muodostuu arvoarvostelma, joka edellyttää erityistä perustelua. Ihmisyyden perusarvoihin kuuluvat seuraavat arvot (*basic goods*)⁷⁹ :

- (1.) elämä
- (2.) tieto
- (3.) leikki
- (4.) esteettinen kokemus
- (5.) sosiaalisuus (ystävyyys)
- (6.) käytännöllinen järkevyys
- (7.) ”uskonto” (Finnis 2011, 86–90).⁸⁰

⁷⁹ Tämän termin voisi kirjaimellisesti kääntää käsitteellä perushyvä, mutta käytän tässä tutkielmassa samassa merkityksessä termiä ihmisyyden perusarvo, sillä se vastaa mielestäni paremmin Finnisin tarkoitusta. ”Remember: by ‘good’, ‘basic good’, ‘value’, ‘well-being’, etc. I do not yet mean ‘moral good’, etc.” Finnis 2011, 86.

⁸⁰ Finnis kirjoittaa näin: ”At this point in our discourse (or private meditation), inference and proof are left behind (or left until later), and the proper form of discourse is: ‘ . . . is a good, in itself, don’t you think?’” Finnis 2011, 85–86. Finnis perustelee epistemologista tulokulmaansa aiotomistisena näin: ”In other words, for Aquinas, the way to discover what is morally right (virtue) and wrong (vice) is to ask, not what is in accordance with human nature, but what is reasonable. And this quest will eventually bring one back to the *underived* first principles of practical reasonableness – principles which make no reference at all to human nature, but only to human good.”

Finnisin idea ei ole, että valtion tai politiikan tai yksittäisen ihmisen tulisi jotenkin rajoittaa toimintansa ihmisyyden perusarvoihin. Hän esittää, että arvot kuvaavat ihmisyyden eri käytännöllisiä olemisen tapoja universaalisti. On vaikea esimerkiksi kuvitella normaalia ihmisyyhteisöä, jossa leikillä tai esteettisellä kokemuksella ei olisi mitään sijaa. Samoin on vaikea kuvitella normaalia ihmisyyhteisöä tai ihmistä, joka ei esittäisi itselleen kysymyksiä kaikkeuden ja oman itsen alkuperästä, merkityksestä ja päämäärästä. Uskonto ihmisyyden perusarvona viittaa juuri tällaiseen kysymyksenasetteluun. Finnis ei teoksessaan *Natural Law and Natural Rights* tarkastele tarkemmin eettisesti ja poliittisesti arkoja kysymyksiä, kuten aborttia tai homoseksuaalisuutta. Hän tuo kuitenkin selkeästi esiin, että elämä on ihmisyyden luovuttamaton perusarvo ja että ihmisyyhteisöissä on tavanmukaista säännöstellä seksuaalielämää jollakin tavoin (esimerkkinä hän mainitsee muun muassa inestini) (Finnis 2011, 86–87, 89–90, 83).

3.2.2. Henry Veatch ja metafyyminen luonnonoikeus

Henry B. Veatch on tunnettu uuden luonnonoikeusteorian kriitikko. Hän on korostanut, että luonnonoikeusteoria on nimenomaan metafyyminen teoria ihmisluonnosta. Tälle pohjalle eli faktuaaliselle todellisuudelle, rakentuu luonnonoikeus eli ihmisen teleologista päämäärää vastaava moraalifilosofinen teoria. Niin kuin erilaiset taidot perustuvat todellisiin faktoihin, kuten kirurgin taito tehdä oikeita viiltoja tai jalkapallovalmentajan taito neuvoa oikeanlainen tapa taklata, niin luonnonoikeusfilosofin taito esittää oikea elämäntapa perustuu ihmisluonnon faktuaaliseen todellisuuteen. Veatch siis korostaa ontologian ensisijaisuutta epistemologiaan nähden (Contreras 2012, 182–183. Veatch 1990, 257–258).⁸¹

⁸¹ Veatch 1990, 257–258: "...just as in the various arts the end in view determines the natural ground or reason for the means used-e.g., the health of the patient in the case of medicine, or the instruction of the student in the case of teaching, or victory in the case of strategy, or convincing the court in the case of legal pleading, etc.-so also in the case of living our lives as human beings and attaining such fulfillment and perfection as is appropriate to human nature, this requires that we know what needs to be done and how we need to conduct ourselves to such an end... Thus the various moral or ethical rules that need to be followed in the conduct of our lives may be said to be rules that are determined not subjectively by arbitrary whim but rather by "right reason" considering the pertinent facts. In this sense such moral rules may be properly termed "natural laws"."

Veatchin mukaan modernissa luonnonoikeuskeskustelussa on tapahtunut merkittävä käänne oikeuskäsitteessä. Klassisessa luonnonoikeustraditiossa, jota antiikin ja keskiajan filosofit edustivat, oli keskeistä ihmisen oikeuksien ja velvollisuuksien alistaminen ihmisen korkeammalle teleologiselle päämäärälle. Modernissa luonnonoikeustraditiossa on Veatchin mukaan Hugo Grotiuksen *etiam doeremus* teesin jälkeen siirrytty painottamaan oikeuksia velvollisuuksien ja teleologisen päämäärän kustannuksella. Grotiuksen teesin mukaan luonnonoikeuden periaatteet ovat sitovia Jumalasta riippumatta. Tätä ajatusta Veatch pitää sekulaarin luonnonoikeusteorian alkuna. Tämä on johtanut uudenlaisen luonnonoikeuskäsityksen syntyyn. Veatch viittaa Leo Straussin teoksessa *Natural Right and History* (1953) esittämään ajatukseen, että varsinkin Thomas Hobbes muutti luonnonoikeuden merkitystä. Kun aikaisemmin luonnonoikeuden lähtökohtana oli ihmisen normatiivinen päämäärä, merkitsee luonnonoikeus Hobbesille ihmisten universaaliin itsesäilytysviettiin perustuvaa oikeutta ylläpitää omaa elämää. Veatch kysyy, että miksi itsesäilytysviettiin perustuvan valtapyrkimyksen tulisi olla luonnonoikeuden perusta? Veatchin mukaan oikeuden ja velvollisuuden käsitteillä ei ole järjellistä merkitystä, jos ihmiselämällä ei ole objektiivista teleologista päämäärää (Veatch 1990, 259–265).⁸²

Veatch arvostelee 1900-luvun yhteiskuntasopimusteorioita ja uuskantilaisia oikeusteorioita. Näiden teorioiden yhteisenä nimittäjänä on uuden luonnontieteen ei-teleologinen käsitys luonnosta. Veatchin mukaan on kuitenkin vaikea perustella normeja tai oikeuksia ilman viittausta faktuaaliseen luontoon. Veatchin mukaan on ilmeistä, että arvot ovat objektiivisia ja faktuaalisia ihmisen teleologisen päämäärän toteuttamisen kontekstissa. Esimerkiksi viisaus ja rohkeus ovat tosiasiallisia ominaisuuksia, jotka auttavat ihmisiä toteuttamaan itsessään potentiaalisesti olevia mahdollisuuksia (Veatch 1990, 271–278).

Veatch on esittänyt kriittisen kysymyksen kantilaisesta transsendentaalifilosofiasta ammetavalle etiikalle: kuinka moraalinormit voivat olla samanaikaisesti ei-objektiivisia sekä universaaleja ja välttämättömiä? Veatchin

⁸² Veatch 1990, 265: "Take away, then, this notion of a natural end or a natural perfection of human life, and there would no longer appear to be any ground on the basis of which rights or duties of any kind might be rationally justified."

mukaan tällainen ajattelu johtaa aporiaan ja etiikan järjellisen perustuksen hylkäämiseen. Hän viittaa Sokrateen kysymykseen Platonin Euthrypon dialogissa: ”onko joku hurskasta, koska jumalat rakastavat sitä vai rakastavatko jumalat sitä, koska se on hurskasta?” Veatchin mukaan jälkimmäinen on oikea vastaus ja hän esittää Aristoteleeseen nojautuen, että etiikka edellyttää ontologisen käsityksen ihmispersoonasta teleologis-dispositionaalisen lajina. Toisin sanoen vastoin modernia Descartesista alkanutta epistemologista foundationalismia hän turvautuu ontologiseen foundationalismiin.⁸³ Kartesiolaisen foundationalismin ongelmana on Veatchin mukaan staattinen käsitys olemuksesta, joka ei sisällä teleologiaa. Tämä on synnyttänyt Humeen lakina tunnetun *no ought from is* -problematiikan. Koska olemukset ovat lähtökohtaisesti teleologis-dispositionaalisia, sisältyy faktiseen empiriseen maailmaan objektiivinen hyvyys eli kunkin lajin finaalin päämäärä. Lisskan mukaan tämä Veatchin teoria on vastakkainen Finnsin edustamalle uudelle luonnonoikeusteorialle, joka edellyttää Descartesin epistemologisen ja Kantin transsendentaalisen käänteän (Lisska 1996, 166–187).

3.2.3. Alasdair MacIntyren käsitys luonnonoikeudesta

Alasdair MacIntyre on keskeinen uusaristoteelinen hyve-eetikko. Hän on kehittänyt tältä pohjalta luonnonoikeusteoriaa ja häntä pidetään yhtenä keskeisenä aikamme moraalifilosofina. MacIntyren mukaan liberalismiin perustuva moraalifilosofia ei tarjoa toiminnalle syitä, minkä seurauksena liberalismi kehittyy positivismiksi, jossa teoreettinen ja käytännöllinen järki ovat erillisiä. Tämä merkitsee MacIntyren mukaan, että toiminnan konteksti ja sitä koskeva kuvaus ovat erillisiä itse toiminnasta. MacIntyre yhdistää ajattelussaan Aristoteleen ja Akvinolaisen ideoita Ludwig Wittgensteinin myöhäiskauden kielifilosofiaan. Ihmisen toiminnan ymmärtäminen edellyttää MacIntyren mukaan, että se asetetaan ihmisen kielen ja historiallisen

⁸³ Tom Rockmoren mukaan foundationalistisille teorioille on ominaista pyrkimys rakentaa tietoteoria tai ontologia kumoamattoman lähtökohdan varaan. Rockmore erottaa kolme foundationalismin muotoa: (1.) ontologisen, (2.) perseptuaalisen ja (3.) periaatteihin perustuvan. Ontologisessa foundationalismissa katsotaan, että ihmisellä on suora/intuitiivinen pääsy olevaisen perusrakenteisiin. Perseptuaalinen foundationalismi katsoo, että tietomme rakentuu erehtymättömien havaintojen perustalle. Periaatefoundationalismi taas, että tieto/todellisuus rakentuu erehtymättömien periaatteiden perustalle. Rockmore 2004, 47–48.

tradition kontekstiin. Wittgensteinin kielifilosofisen idean mukaan tiedostaminen perustuu kielen konstituoimaan elämänmuotoon, jonka puitteissa ihminen omaksuu joukon yhteisöllisesti jaettuja sääntöjä. Niiden avulla ihminen tulkitsee itseään ja maailmaa. MacIntyre yhdisti tämän Wittgensteinin myöhäiskauden idean Aristoteleen fenomenologiseen kuvaukseen käytännöllisestä syllogismista toiminnan teleologisen rakenteen selittäjänä (Ramis-Barcelo 2013, 191–192, 201; Biletzki & Matar 2018).⁸⁴

Liberalismiin perustuvan morali- ja poliittisen filosofian ongelma on MacIntyren mukaan, että se ei perustu esifilosofiseen todellisten subjektien maailmaan, vaan transsendentaalisen subjektin aatteeseen. Se ei siis perustu faktuaaliseen antropologiaan ja ihmisten luonnollisiin taipumuksiin. Tämän vuoksi moraaliset ideat ovat ikään kuin irrallaan todellisuudesta. Moraali ja laki ilmentävät liberalismissa ja siitä syntyneessä positivismissa poliittista tahtoa, mitä MacIntyre pitää formalismina eli sisällyksettömänä muodollisena ideana (Ramis-Barcelo 2013, 192–194; MacIntyre 2007, 36).

Teoksessaan *After Virtue* (1981) MacIntyre tunnustautuu aristoteelisen hyveteorian kannattajaksi. Hän sivuaa teoksessa myös luonnonoikeusteorian kannalta kiinnostavia kysymyksiä. MacIntyren mukaan yksi syy, miksi valistusfilosofia hylkäsi vanhan luonnonoikeusfilosofian – ja siihen liittyvän hyveteorian – oli sen metafyyssinen luonne. Moraaliarvostelmien perusteleminen viittauksella jumalalliseen lakiin oli valistusfilosofien mukaan taikauskoa. Valistuksen moraalifilosofian ongelmaksi jäi kuitenkin moraalinormien käskyluonteen perusteleminen ilman tällaista metafyyssistä perustetta. Utilitarismi, joka pyrki ratkaisemaan tämän ongelman maksimaalisen hyödyn käsitteellä, siirsi kysymyksen asetteluun MacIntyren mukaan vain erilaiseen asentoon, sillä utilitarismi ei tarjoa vastausta kysymykseen hyödyn kriteereistä. Kantin moraalifilosofian

⁸⁴ Ramis-Barcelo 2013, 208: "In short, MacIntyre is a leading theorist and historian of the ethical problems of our society, and his explanations of current legislative issues and moral disagreements have great appeal. His doctrine of natural law contains many interesting suggestions and criticisms, even though -as I have tried to show in this paper- there are certain issues that are unsubstantiated and some difficulties that remain unresolved. However, MacIntyre can be considered one of the most original thinkers in the philosophical debate of our days, and his ideas can help to rebuild a theory of natural law for the twenty- first century." Uusaristoteelisestä eettisestä naturalismista ks. Frey 2019, 92–94.

universaalisuusperiaate ei MacIntyren mukaan vakuuta, sillä voimme loogisesti kuvitella maailman, jossa kaikki toimivat universaalisti egoismin pohjalta. Kritiikin ideana on, että pelkkä mahdollisuus tehdä moraalिनormista universaali ei merkitse, että se on välttämättä moraalisesti johdonmukainen. On myös lingvistisesti täysin pätevä tapa kuvata tosiasioita esimerkiksi käyttämällä ilmauksia ”hyvä kello” tai ”hyvä maanviljelijä”. Nämä ovat täysin käsitettäviä lauseita, jotka sisältävät tosiasioista johdetun arvoarvostelman. Näin MacIntyren mukaan Humen giljotiini osoittautuu epätodeksi eikä suinkaan ikuisiksi filosofian periaateiksi, jona sen kannattajat ovat sitä pitäneet (MacIntyre 2007, 57–58, 60, 63–64).

MacIntyren hyveteorian perustana on Aristoteleen erityisesti *Nikomakhoksen etiikassa* esittämä hyveteoria. Hyveet heijastavat MacIntyren Aristoteles-tulkinnan mukaan poliksen ja kosmoksen muuttumatonta moraalijärjestystä. Etiikan periaatteet, jotka ilmenevät hyveissä käytännöllisellä tasolla, eivät ole subjektiivisia mielipiteitä, vaan perustuvat Aristoteleen mukaan ihmisluontoon. Aristoteles kehitti erityisen metafyyssisen biologian, jonka puitteissa hän esitti ihmisluonnon teleologisen rakenteen. MacIntyre pyrkii luomaan teleologisen hyveteorian ilman Aristoteleen metafyyssistä biologiaa. Sen sijaan hän ehdottaa sosiologiaa. Hyveiden avulla ihmiset kykenevät elämään lajiolemuksensa mukaista hyvää elämää ja saavuttamaan elämän päämäärän eli onnellisuuden (*eudaimonia*). Hyveet ilmenevät käytännöllisissä tilanteissa, tietyn ihmisen toiminnassa, tietyssä ajassa ja paikassa, minkä vuoksi niitä ei pidä ymmärtää sääntöinä. MacIntyre irrotti näin hyveet aristoteelisesta biologiasta ja ymmärsi ne sosiologisiksi käytännöiksi, jotka ovat osa yhteisön kertomuksissa ilmenevää narratiivia. *After Virtue* teoksessaan MacIntyre määritteli hyveen ihmisen hankituksi ominaisuudeksi, jonka avulla hän kykenee menestyksellisesti saavuttamaan käytännön sisäisiä etuja (*goods*). Toisaalta MacIntyren Aristoteles -tulkinnan mukaan on olemassa muuttumaton luonnonlaki, jonka mukaan tietyt toiminnot ovat aina paheellisia. Lakien päämääränä on yhteinen hyvä, mutta paheellinen ihminen ja paheelliset teot ovat ristiriidassa tämän päämäärän kanssa. Kussakin tilanteessa on arvioitava erikseen mikä on hyvää. Hyveellinen ihminen havaitsee MacIntyren Aristoteles-tulkinnan mukaan mikä toiminta kussakin tilanteessa on toimintaa oikean

järjen mukaan (*kata orthon logon*). Tämä havaitseminen perustuu harkintaan (*phronesis*), mikä on MacIntyren mukaan keskeinen hyve Aristoteleen hyve-etiikassa (MacIntyre 2007, 23, 147–148, 150, 152–153, 191, 196–197, 216; Kuna 2008, 107–110).⁸⁵

Hyveiden ymmärtäminen sosiologisiksi käytännöiksi herättää kysymyksen, kuinka niiden moraalista arvoa voidaan arvioida? Osa käytännöistä näyttää ilmeisesti olevan moraalisesti pahoja, kuten sadomasokistinen seksuaalisuus – esimerkki, jonka MacIntyre mainitsee. Tässä kohtaa MacIntyre viittaa luonnonoikeuteen. Se toimii sosiologisten käytäntöjen ulkopuolisena objektiivisena mittarina, jonka perusteella käytäntöjä voidaan arvioida. MacIntyre siis hyväksyy aristoteelisen moraalirealismin ilman metafyyssistä biologiaa (MacIntyre 2007, 191, 199–200). MacIntyren teoksen *After virtue* tekstistä on vaikea erottaa mitkä Aristoteleen käsitykset hän hyväksyi. Luonnonoikeuden kannalta on olennaista, että MacIntyre eksplisiittisesti esittää, että luonnonoikeus on olemassa Aristoteleen ja hänen oman käsityksensä mukaan hyveiden ja paheiden objektiivisena mittarina (MacIntyre 2007, 150, 200).

Ihmisen päämäärä on MacIntyren Aristoteles-tulkinnassa persoonattoman jumaluuden metafyyssinen kontemplaatio. Tästä ajatuksesta seuraa jännite yhtäältä ihmisen metafyyssisen, toisaalta eettisen ja poliittisen päämäärän välille. Kumpi on Aristoteleelle – ja MacIntyrelle – tärkeämpi päämäärä, hyveellinen elämä poliiksen jäsenenä vai yksinäinen metafyyssisen kontemplaatio, jonka kohteena on olevaisen ensimmäinen syy? Ilmeisesti hyveellisen ihmisen elämä muodostuu näiden kahden välisestä tasapainosta, jonka hyveellinen ihminen havaitsee oikean ymmärryksen avulla. Toisaalta pidän vielä ilmeisempänä, että metafyyssinen ulottuvuus, koska se kohdistuu muuttumattomaan, ikuiseen, on MacIntyren Aristoteles -tulkinnassa etusijalla (MacIntyre 2007, 158). Toisaalta MacIntyre toteaa, että kysymys aristoteelisen hyveteorian ja raamatullisen teismän välisestä suhteesta jää teoksessa auki (MacIntyre 2007, 278).⁸⁶

⁸⁵ MacIntyre 2007, 191: “A virtue is an acquired human quality the possession and exercise of which tends to enable us to achieve those goods which are internal to practices and the lack of which effectively prevents us from achieving any such goods.”

⁸⁶ MacIntyre 2007, 158: “The impersonal unchanging divinity of which Aristotle speaks, the metaphysical contemplation of which furnishes man with his specific and ultimate telos, can itself take

Myöhemmässä teoksessaan *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) MacIntyre määritteli suhteensa aristoteelis-tomistiseen naturalismiin uudella tavalla. MacIntyren mukaan etiikan tutkimus ja moraalisen elämän ymmärtäminen edellyttävät viittauksen objektiiviseen ihmisluontoon. MacIntyren mukaan arvoarvostelemat ovat faktuaalisia arvostelmia, jotka koskevat jonkin erityisen lajin finaalisia ja formaalisia syitä eli tarkoitusta ja olemusta. MacIntyren mukaan luonnonoikeuden ymmärtäminen edellyttää yhteyden moraaliarvostelmien ja niiden perustana olevien metafyyssisten propositioiden välille (MacIntyre 1990, 134, 138; Lisska 1996, 71–72, 189–192).⁸⁷

3.3. Yhteenveto

Modernin tieteen kehityksen myötä syntynyt lajineutraali luontokäsite poikkeaa Tuomaan edustamasta teleologisesta luontokäsitteestä. Naturalistisen virhepäätelmän kritiikki on johtanut niin ikään aristoteelis-tomistisen moraalifilosofian epäsuosioon. Toisaalta viimeaikaisessa tieteessä on uudelleen elpynyt kiinnostus aristoteelista teleologista luontokäsitettä kohtaan. 1900-luvun loppupuolelta alkaen etiikan tutkimus on kokenut uusaristotelismin käänteen, jossa aristoteelinen naturalistinen etiikka on jälleen tullut salonkikelpoiseksi akateemisessa maailmassa. Kysymys empiirisen poliittisen ontologian välttämättömyydestä on myös tehnyt Tuomaan luonnonoikeusteoriasta ajankohtaisen. Tuomaan teoriaa on pyritty myös rakentamaan revisionistisesti Kantin ja Humen jälkeisen filosofian hengessä. Silmäys nykyisiin tulkintoihin osoittaa, että Tuomaan luonnonoikeusteoriaa pidetään edelleen monilta osin ajankohtaisena ja mielenkiintoisena.

no interest in the merely human, let alone in the dilemmatic; it is nothing other than thought timelessly thinking itself and conscious of nothing but itself. Since such contemplation is the ultimate human telos, the essential final and completing ingredient in the life of the man who is eudaimon, there is a certain tension between Aristotle's view of man as essentially political and his view of man as essentially metaphysical."

⁸⁷ MacIntyre 1990, 134: "Evaluative judgements are a species of factual judgements concerning the final and formal causes of activity of members of a particular species." MacIntyre 1990, 138: "I remarked earlier that for an Aristotelian, whether Thomist or otherwise, what is good or best for anyone or anything is so in virtue of its being of a certain kind, with its own essential nature and that which peculiarly belongs to flourishing of beings of that kind."

LOPPUKATSAUS

Olen tarkastellut tässä tutkielmassa Tuomaan luonnonoikeusteorian aatehistoriallista taustaa sekä Tuomaan omaa filosofista ajattelua ja sen tulkintoja. On ilmeistä, että Tuomas sai klassisesta ja keskiajan filosofiasta hyvin monitahoisen perinnön. Tuomaan filosofian tarkastelu osoittaa, että hän omaksui paljon vaikutteita varsinkin Aristoteleelta. Nähdäkseni Tuomaan filosofinen synteesi rakentuu olennaisesti myös platonistisen perinnön varaan. Koska ainekset ovat näin monitahoisia, syntyy triviaalin eklektismin vaara, minkä Tuomas välttää, sillä hän muotoilee traditiosta itsenäisen filosofis-teologisen synteessin. Filosofiset ja teologiset ainekset täydentävät toisiaan tässä synteessissä.

Luonnonoikeusteorian kannalta keskeisiä Aristoteleen teoksiin perustuvia rakennusaineita ovat käsitys luonnon teleologisuudesta, ihmisestä rationaalisena ja poliittisena eläimenä inkliinaatioineen (metafyysinen biologia), praktinen syllogismi, erottelu luonnonoikeuteen ja positiiviseen oikeuteen ja moraalirealismi. Aristoteleen kategorioteoria, metafysiikka ja tietoteoria tarjosivat Tuomaalle käsitteellisen apparaatin, jonka avulla hän kykeni systemaattisesti ilmaisemaan klassiseen ja kristilliseen perintöön nojaavan luonnonoikeusteorian. Tätä apparaattia täydentävät Platonilta ja uusplatonismista peräisin olevat käsitteet kuten partisipaatio, eksemplaari, (hierarkkisen) olevan jatkuvuus ja illuminaatio. Platonistiset vaikutteet Tuomas omaksui etenkin Augustinuksen välityksellä.

Luonnonoikeusteoriassa on jo esikristillisessä klassisessa filosofiassa viitattu luonnonoikeuden metafyysiseen ulottuvuuteen. Kristinuskon myötä metafyysinen teismi muodostui keskeiseksi maailmankatsomukselliseksi viitekehyykseksi, jonka vaikutus näkyy olennaisena myös Tuomaan ajattelussa. Tuomaan filosofiaa yleensä ja käsitystä ihmisestä moraalisubjektina ei voida irrottaa teistisestä jumalakäsityksestä.

Tuomaan luonnonoikeusteorian yksityiskohtainen tarkastelu on osoittanut, että teoria on varsin monitahoinen. Oikeastaan kyseessä on metafyysinen oikeus-, moraal-, ja yhteiskuntafilosofinen teoria, joka implikoi lukuisia filosofisesti relevantteja ominaisuuksia. Tuomas toteaa usein, että luonnonoikeudelle on ominaista sen rationaalisuus. Sen perustana oleva ikuinen laki on teistisen Jumalan

muuttumaton järjellinen suunnitelma, joka käsittää koko universumin. Laki on aina ylemmän määräys alemmalle. Luonnonoikeus, joka sitoo kaikkia ihmisiä, ei siis voi olla ihmisen oma säädös, sillä ihmisyyden osalta – rationaalisina eläiminä – kaikki ovat samanarvoisia. Täytyy siis edellyttää ihmisyhteisön ulkopuolinen lainsäätävä. Koska laki on järkeen perustuva määräys, on tämä lainsäätävä ajateltava rationaaliseksi agentiksi. Tätä käsitystä voi kutsua intellektualistiseksi voluntarismin vastakohtana.

Ikuista lakia voi kutsua ensimmäiseksi laiksi, josta muu rationaalinen järjestys niin luonnossa kuin yhteiskunnassa seuraa. Ikuinen laki tähtää koko luomakunnan yhteiseen hyvään ja sen mukaan myös luonnonoikeus ja siihen osittain pohjautuva positiivinen oikeus tähtäävät yhteiseen hyvään. Tuomas edellyttää, että ihminen rationaalisena eläimenä on itsenäinen moraalisubjekti. Luonnonoikeus ei siis vaikuta determinismin tavoin. Kaikki ihmiset kuitenkin kykenevät järjellään käsittämään luonnonoikeuden periaatteet. Hyveellisyyden ja paheellisuuden mahdollisuus implikoi, että ihmisellä on vapaa tahto. Vaikka ihminen siis periaatteessa kykenee universaalisti käsittämään luonnonoikeuden periaatteet, voi hän tietoisesti omilla valinnoillaan toimia niitä vastaan.

Tuomaan teorian tarkastelu paljastaa uskomuksen todellisuuden ja yhteiskunnan hierarkkiseen rakenteeseen, jossa ylemmällä taholla, kuten kirkolla ja valtiolla on auktoriteettiä tulkita normatiivisesti luonnonoikeutta. Aristoteleelta periytynyt käsitys ihmisestä poliittisena eläimenä ja yhteisökeskeinen lähestymiskulma lakiin ovat myös ominaisia Tuomaalle. Skolastiikan edustajana Tuomas arvosti suuresti klassisia auktoriteetteja ja ymmärsi itsensä tradition tulkitsijana. Nämä kaikki piirteet merkitsevät, että Tuomaan luonnonoikeusteoria edustaa filosofista konservatismia.

Olen tarkastellut Tuomaan kehittämän luonnonoikeusteorian kohtaamia ongelmia nykyisessä filosofisessa keskustelussa sekä kolmea nykyaikaista tulkintaa Tuomaan teoriasta. Tarkastelu osoittaa, että Tuomaan luonnonoikeusteoria on edelleen mukana filosofisessa keskustelussa ja että sitä voidaan tulkita erilaisilla tavoilla. Humesta alkaen naturalistista virhepäätelmää pidettiin luonnonoikeusteorian ongelmana, sillä teorian katsottiin perustuvan käsitykseen

normatiivisesta luonnosta. Naturalistisen virhepäätelmän kritiikki voidaan nähdä osana laajempaa luontokäsitteen muutosta, joka on tapahtunut uuden ajan filosofiassa. Olennainen piirre tässä muutoksessa on ollut lajispesifin luontokäsitteen muuttuminen lajineutraaliksi luontokäsitteeksi ja tähän muutokseen liittyvä teleologisen selitysmallin hylkääminen epätieteellisenä. Ihmisluonnossa tai ylipäätään luonnossa ei ole finaalisia syitä, toisin kuin aristoteelis-tomistisessa perinteessä katsottiin. Tämän tieteenfilosofisen muutoksen lisäksi moderni ihmisoikeusajattelu ja monikulttuurisen, liberaalidemokraattisen yhteiskuntajärjestyksen synty on nähty kehityksenä, joka on johtanut Tuomaan edustaman luonnonoikeusteorian hylkäämiseen. John Finnisin, Martin Rhonheimerin Henry Veatchin ja Alasdair MacIntyren teorit luonnonoikeudesta voidaan nähdä pyrkimyksinä vastata näihin modernin tieteen ja filosofian historian synnyttämiin kysymyksiin säilyttämällä olennaisia osia Tuomaan luonnonoikeusteoriasta.

Tulkintani mukaan Finnis hyväksyy keskeisiä aineksia Tuomaan luonnonoikeusteoriasta. Hänen uusi teoriansa merkitsee ennen muuta epistemologisesti tai metodologisesti uutta ratkaisua. Tuomas esitti ajatuksen, että luonnonoikeuden periaatteet ovat itsessään (*per se nota*) tunnettuja. Tässä mielessä Finnis seuraa uskollisesti Tuomaan teoriaa. Nähdäkseni Finnisin uusi luonnonoikeusteoria tulee ymmärtää anglosaksisen nykyfilosofian kontekstista käsin, yrityksenä muotoilla luonnonoikeusteoria tässä perinteessä hyväksytyjen rationaalisuusvaatimusten avulla. Finnisin teorian ansiona on, että se ottaa Humein lain vakavasti ja muotoilee teorian, joka on immuuni naturalistiselle virhepäätelmälle. Toisaalta tutkimus on osoittanut, että Tuomaa luonnonoikeusteoria on *par excellence* metafyyssinen teoria, jonka voidaan katsoa perustuvan eettiseen ja ontologiseen foundationalismiin. Tässä mielessä Finnisin ratkaisu ei ole uskollinen Tuomaan teorialle.

Ajatus, että oikeuksia ja normeja voidaan puolustaa ilman viittausta ihmisluontoon ja sen ominaisuuksiin, on ongelmallinen. Tämä näkyy Rawlsin myöhemmässä ajattelussa, jossa hän nosti esiin, että poliittinen filosofia tarvitsee esifilosofisen pohjamateriaalin. Tästä ajatuksesta ei ole pitkä matka Veatchin teesiin, että ilman käsitystä ihmisluonnosta oikeus ja velvollisuus ovat tyhjiä käsitteitä. Tämän

ajatuksen jakoi myös MacIntyre myöhemmässä ajattelussaan, jossa hän tunnustaa objektiivisen ihmisluonnon merkityksen etiikassa.

Rhonheimerin analyysi, jonka mukaan Rawlsin poliittinen filosofia edellyttää viittaukseen esipoliittiseen empiiriseen maailmaan, on hyvä esimerkki siitä, kuinka Tuomaan klassista luonnonoikeusteoriaa voidaan soveltaa nykyfilosofiassa. Teoria esipoliittisen ihmispersoonan familiaalisesta luonteesta ja yhteiskunnan jatkuvuuden perustasta heteroseksuaalisessa lisääntymisyhteisössä, perustuu selkeästi Tuomaan teoriaan ihmisen teleologis-dispositionaalista olemuksesta. Rhonheimerin analyysi viittaa erityisesti Tuomaan inkliinaatioteorian ensimmäiseen ja toiseen luontaiseen taipumukseen, jotka liittyvät olemassaolon ja elämän jatkamiseen. Kuten olen osoittanut, Tuomas jatkaa inkliinaatioteoriassaan Aristoteleen ja Ulpianuksen perintöä (*jus naturale est quod natura omnia animalia docuit*). Tästä syystä voidaan katsoa, että viimeaikaisen etiikan käänne kohti esipoliittista empiiristä ihmisyyttä viittaa sekä aristoteelis-tomistisen että klassisen roomalaisen oikeuden luonnonoikeusperinteen ajankohtaisuuteen. Rhonheimerin aatteiden voidaan myös katsoa jatkavan Tuomaan filosofista konservatismia.

Aristoteleen filosofiassa on tunnettu jännite ihmisen poliittisen ja metafyyssisen tarkoituksen välillä. Tuomaan ajatus, että luonnonoikeus merkitsee rationaalisen olennon partisipaatiota ikuiseen lakiin, voidaan nähdä ratkaisuna tähän ongelmaan. Ihminen täyttää sekä metafyyssisen että yhteiskunnallisen teleologisen päämääränsä toimiessaan luonnonoikeuden mukaisesti, johon ihminen kykenee käytännöllisen järkensä avulla. Luonnonoikeus viittaa ikuiseen lakiin, joka on muuttumaton metafysiikan ja etiikan perusta. Toisaalta ihmisen tietämättömyys ja tahdon heikkous viittaavat jumalallisen lain ja ilmoituksen tarpeeseen ja Tuomaan filosofis-teologisen järjestelmän peruseriaatteeseen, jonka mukaan armo ei kumoa luontoa vaan vahvistaa sen.

BIBLIOGRAFIA

Lähteet

Aristoteles (1990): Teokset VI. Metafysiikka. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätsaari, Petri Pohjanlehto. Selitykset Simo Knuuttila. Gaudeamus: Helsinki.

Aristoteles (1991): Teokset VIII. Poliitiikka. Suom. A.M. Anttila. Selitykset Juha Sihvola. Gaudeamus, Jyväskylä.

Aristoteles (1992): Teokset III. Fysiikka. Suom. Tuija Jatakari & Kati Näätsaari. Selitykset Knuuttila. Gaudeamus, Jyväskylä.

Aristoteles (1997): Teokset IX. Retoriikka. I ja II kirjan suom. Paavo Hohti. III kirjan suom. Päivi Myllykoski. Selitykset Juha Sihvola. Gaudeamus, Tampere.

Aristoteles (2003): Teokset IV. Taivaasta. Suom. Petri Pohjanlehto. Selitykset Taneli Kukkonen. Gaudeamus, Tampere.

Aristoteles (2005): Teokset VII. Nikomakhoksen etiikka. Suom. ja selitykset Simo Knuuttila. Gaudeamus, Tampere.

Aristoteles (2006): Teokset V. Sielusta. Suom. Kati Näätsaari. Selitykset Juha Sihvola. Gaudeamus, Tampere.

Tuomas Akvinolainen (1966): Summa Theologiae. Vol. 28. Law and Political Theory (1a2ae. 90-97) Latin text. English translation, Introduction, Notes, Appendices & Glossary. Thomas Gilby O.P. Blackfriars, Cambridge.

Tuomas Akvinolainen (1920): Summa Theologiae. Transl. Fathers of the English Dominican Province. Saatavilla <http://www.newadvent.org/summa>, luettu 9.2.2020.

Thomae de Aquino: Summa Theologiae. Editio Leonina. Saatavilla
<https://www.corpusthomicum.org/repedleo.html>, luettu 29.12.2020.

Tuomas Akvinolainen (2004): De regimine principum. Teoksessa Dyson, R. W. (ed.): Aquinas: Political Writings. Cambridge Texts in the History of Political Thought. CUP, Cambridge.

Tutkimuskirjallisuus

Allen, Colin & Neal, Jacob (2020): Teleological Notions in Biology. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Saatavilla
<https://plato.stanford.edu/entries/teleology-biology/>, luettu 3.2.2021.

Ameriks, Karl: Kant, Immanuel. Teoksessa Audi, Robert & Audi, Paul (eds.): The Cambridge Dictionary of Philosophy. 3ed. CUP, New York 2015, 550–556.

Biletzki, Anat & Matar, Anat (2018): Ludwig Wittgenstein. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Saatavilla <https://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein/#LateWitt>, luettu 12.10.2020.

Boyle, Joseph: Natural Law and Ethics of Traditions. Teoksessa George, Robert P. (ed.): Natural Law Theory: Contemporary Essays. Clarendon Press, Oxford 1992, 3-30.

Brink, David O.: Moral realism. Teoksessa Audi, Robert & Audi, Paul (eds.): The Cambridge Dictionary of Philosophy. 3ed. CUP, New York 2015, 690-691.

Burns, Tony (2011): Aristotele and Natural Law. Continuum Studies in Ancient Philosophy. Continuum, London & New York.

Butts, Robert E.: Bacon, Francis. Teoksessa Audi, Robert & Audi, Paul (eds.): The Cambridge Dictionary of Philosophy. 3ed. CUP, New York 2015, 82-83.

Cohon, Rachel (2018): Hume's Moral Philosophy. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Saatavilla <https://plato.stanford.edu/entries/hume-moral/#io>, luettu 27.10. 2020.

Contreras, José Francisco: Is the "New Natural Law Theory" Actually a Natural Law Theory?. Teoksessa Contreras, F. J. (ed.): The Threads of Natural Law: Unravelling a Philosophical Tradition. *Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice* 22. Springer, Dordrecht 2013, 179–189.

Copleston, Frederick S.J. (1993): A History of Philosophy. Vol. 2. Medieval Philosophy. Doubleday, New York.

Crowe, Michael Bertram (1977): The Changing Profile of the Natural Law. Martinus Nijhoff, Hague.

Doig, James: Aquinas and Aristotle. Teoksessa Davies, Brian (ed.): The Oxford Handbook of Aquinas. OUP, New York 2012, 34-41.

Dahl, Norman O. : Platos Defence of Justice. Teoksessa Fine, Gail (ed.): Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul. Oxford Readings in Philosophy. OUP, New York 1999, 207-234.

van Engen, John H. : Conclusion: Christendom c. 1100. Teoksessa Noble Thomas F. X. & Smith Julia M. H. (eds.): The Cambridge History of Christianity. Vol 3. Early Medieval Christianities c.600-c.1100. CUP, Cambridge 2008, 625-643.

Fidora, Alexander: Augustine to Aquinas. Teoksessa Davies Brian (ed.): The Oxford Handbook of Aquinas. OUP, New York 2012, 46-52.

Finnis, John (1997): *Law, Morality and "Sexual Orientation"*. Teoksessa Corvino, John (ed.): *Same Sex: Debating the Ethics, Science, and Culture of Homosexuality*. Rowman and Littlefield, Lanham-New York-London.

Finnis, John (1998): *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*. OUP, Oxford.

Finnis, John (2011): *Natural Law and Natural Rights*. OUP, Oxford.

Freeman, Samuel: Rawls, John. Teoksessa Audi, Robert & Audi, Paul (eds.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 3ed. CUP, New York 2015, 905-906.

Frey, Jennifer A.: Neo-Aristotelian Ethical Naturalism. Teoksessa Angier, Tom (ed.): *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*. CUP, Cambridge 2019, 92-109.

Garret, Don: Spinoza, Baruch. Teoksessa Audi, Robert & Audi, Paul (eds.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 3ed. CUP, New York 2015, 1015-1018.

Gilson, Étienne (2019): *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. Catholic University of America Press.

Hagedorn, Eric W.: From Thomas Aquinas to the 1350s. Teoksessa Williams, Thomas (ed.): *Cambridge Companion to Medieval Ethics*. CUP, Cambridge 2019, 55-76.

Hasker, William: Evidentialism. Teoksessa Audi, Robert & Audi, Paul (ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 3ed. CUP, New York 2015, 339.

Hassing, Richard F.: Difficulties for Natural Law Based on Modern Conceptions of Nature. Teoksessa González, Ana Marta (ed.): *Contemporary Perspectives on Natural Law: Natural Law As a Limiting Concept*. Routledge, London & New York 2016, 229-240.

Hegel, G. W. F. (1997): *Phenomenology of Spirit*. Transl. by A. V. Miller with analysis of the text and foreword by J. N. Findlay. OUP, Oxford.

Hull, David L.: Darwin, Charles. Teoksessa Audi, Robert & Audi, Paul (eds.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 3ed. CUP, New York 2015, 237–239.

Irwin, T. H.: Aristotle. Teoksessa Craig, Edward (ed.): *Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge, London & New York 2005, 49–67.

Irwin, Terence (2009): *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study*. Vol. 3: *From Kant to Rawls*. OUP, Oxford.

Jordan, Mark D.: Augustine. Teoksessa Audi, Robert & Audi, Paul (eds.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 3ed. CUP, New York 2015, 69–70.

Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa & Halonen, Ilpo: *Argumentaatioanalyysi ja hyvän argumentin ehdot*. Teoksessa Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa (toim.): *Argumentti ja kritiikki: Lukemisen, keskustelun ja vakuuttamisen taidot*. Gaudeamus, Helsinki 2003, 60-113.

Kennedy, Ralph: Intellectualism. Teoksessa Audi, Robert & Audi, Paul (eds.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 3ed. CUP, New York 2015, 522.

Kenny, Anthony (2002): *Aquinas on Being*. Claredon Press, Oxford.

Klemke, E. D.: Moore, George Edward. Teoksessa Audi, Robert & Audi, Paul (eds.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 3ed. CUP, New York 2015, 682–683.

Kretzmann, Norman (2007): *The Metaphysics of Theism. Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*. OUP, Oxford.

Kretzmann, Norman & Stump, Eleonore: Aquinas, Thomas. Teoksessa Craig, Edward (ed.): Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy. Routledge, London & New York 2005, 30–48.

Kretzmann, Norman & Stump, Eleonore (eds.): The Cambridge Companion to Aquinas. CUP, Cambridge 2006. Saatavilla <https://doi.org/10.1017/CCOL0521431956> Luettu 10.2.2021.

Kuna, Marian: MacIntyre's Search for a Defensible Aristotelian Ethics and the Role of Metaphysics. *Analyse & Kritik* 30/2008. Lucius & Lucius, Stuttgart, 103–119.

Livingstone, E. A. (1997): The Oxford Dictionary of the Christian Church. 3ed. OUP, Oxford.

Lisska, Anthony (1996): Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction. Clarendon Press, Oxford.

Loux, Michael J.: Essentialism. Teoksessa Audi, Robert & Audi, Paul (eds.): The Cambridge Dictionary of Philosophy. 3ed. CUP, New York 2015, 324–326.

Luscombe, D. E.: Natural morality and natural law. Teoksessa Kenny, Anthony & Kretzmann, Norman & Pinborg, Jan (eds.): The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600. CUP, Cambridge 1982, 705–719.

Marronen, Steven P.: Medieval Philosophy in Context. Teoksessa McGrade, A. S. (ed.): The Cambridge Companion to Medieval Philosophy. CUP, Cambridge 2003, 10–50.

McCann Hugh J.: Practical reasoning. Teoksessa Audi, Robert & Audi, Paul (eds.): The Cambridge Dictionary of Philosophy. 3ed. CUP, New York 2015, 853–854.

MacIntyre, Alasdair (1990): *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*. Gifford Lectures. University of Notre Dame Press, Notre Dame.

MacIntyre, Alasdair (1998): *Which Justice ? Whose Rationality ?* University of Notre Dame Press, Notre Dame.

MacIntyre, Alasdair (2007): *After Virtue*. University of Notre Dame Press, Notre Dame.

McInerney, Ralph (1982): *St. Thomas Aquinas*. University of Notre Dame Press, Notre Dame & London.

Moore, George Edward (1922): *Principia Ethica*. CUP, Cambridge.

Natali, Carlo: *The Book on Wisdom*. Teoksessa Polansky, Ronald (ed.): *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*. CUP, New York 2014, 180–202.

Norton, David Fate: *Hume, David*. Teoksessa Audi, Robert & Audi, Paul (ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 3ed. CUP, New York 2015, 476–481.

Noone, Timothy B.: *Scholasticism*. Teoksessa Gracia, Jorge J. E. & Noone, Timothy B. (ed.): *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Blackwell Publishing, Oxford 2002, 55–64.

O'Connor, D. J. (1969): *Tuomas Akvinolainen ja luonnollinen moraalilaki*. Suom. Taisto Nieminen. Kirjapaja, Helsinki.

Pannenberg, Wolfhart (2004): *Systematic Theology*. Vol 1. Transl. by Geoffrey W. Bromiley. T & T Clark, London.

Parisoli, Luca (2003) : Deux approches à la normativité juridique dans les parcours de l'Occident chrétien, Pierre Abélard et Duns Scot. Teoksessa Jolivet, Jean & Habrias Henri (dir.): Pierre Abélard, Colloque international de Nantes, 339–356. Saatavilla <https://books.openedition.org/pur/18415>, luettu 29.12.2020.

Pasnau, Robert (2004): Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae 1a 75-89. CUP, Cambridge.

Platon (1999): Gorgias. Teokset II. Suom. Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava.

Platon (1999): Faidon. Teokset III. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki.

Platon (1999): Valtio. Teokset IV. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki.

Pojman, Louis P.: Gregory of Nyssa. Teoksessa Audi, Paul & Audi, Robert (ed.): The Cambridge Dictionary of Philosophy. 3ed. CUP, New York 2015, 428.

Raamattu. (1992). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Kirjapaja.

Ramis-Barceló, Rafael: Alasdair MacIntyre on Natural Law. Teoksessa Contreras, F. J. (ed.): The Threads of Natural Law: Unravelling a Philosophical Tradition. Ius Gentium: Comparative Perspectives on Law and Justice 22. Springer, Dordrecht 2013, 191–209.

Rhonheimer, Martin (2013): The Common Good of Constitutional Democracy: Essays in Political Philosophy and on Catholic Social Teaching. Murphy Jr., William F. (ed.). Catholic University of America Press, Washington D. C.

Rockmore, Tom (2004): *On Foundationalism: A Strategy for Metaphysical Realism*. Rowman & Littlefield, Lanham.

Rommen, Heinrich (1998): *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*. Liberty Fund, Indianapolis.

Ross, Sir David (1995): *Aristotle*. Routledge, London & New York.

Rubin Miri & Simons Walter: Introduction. Teoksessa Rubin Miri & Simons Walter (ed.) *The Cambridge History of Christianity*. Vol 4. *Christianity in Western Europe c. 1100-c.1500*. CUP, Cambridge 2009, 1-21.

Sprigge, T. L. S.: Ethical Objectivism. Teoksessa Audi, Paul & Audi, Robert (ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 3ed. CUP, New York 2015, 327-328.

Taylor, Charles (1975): *Hegel*. CUP, Cambridge.

Taylor, Christopher C. W. (2016): *Aristotle On Practical Reason*. Saatavilla <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.001/oxfordhb-9780199935314-e-52>, luettu 29.12.2020.

Thayer, H. S.: *Newton, Sir Isaac*. Teoksessa Audi, Paul & Audi, Robert (ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 3ed. CUP, New York 2015, 716-717.

Sigmund, Paul E.: *Law and Politics*. Teoksessa Kretzmann, Norman & Stump, Eleonore (ed.): *The Cambridge Companion to Aquinas*. CUP, Cambridge 2006, 217-231.

Skorupski, John: *The conservative critique of liberalism*. Teoksessa Wall, Steven (ed.): *The Cambridge Companion to Liberalism*. CUP, Cambridge 2015, 401-421.

Veatch, Henry B. (1990): *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*. Catholic University Press of America, Washington D. C.

Weithman, Paul: *Augustine's Political Philosophy*. Teoksessa Kretzmann, Norman & Stump, Eleonore (ed.): *Cambridge Companion to Augustine*. CUP, Cambridge & New York 2006, 234-252.