**Leibniz ja Eythyfronin dilemma**  
SFY:n Oikeus-kollokvio, 7. 1. 2010  
Markku Roinila

Platonin dialogissa *Euthyfron* Sokrates on haastettu arkontin eteen vastaamaan syytteeseen nuorison turmelemisesta. Hänet tapaa Euthyfron, joka on tulossa esittämään syytteen murhasta isäänsä vastaan. Keskustelu tapauksesta johtaa hurskauden ja jumalattomuuden kysymyksiin. Hurskaus määritellään siksi, mitä jumalat rakastavat ja jumalattomuus siksi, mitä he vihaavat (09d). Sokrates ei kuitenkaan tyydy tähän, vaan kysyy seuraavaksi: ”Rakastavatko jumalat hurskasta siksi, että se on hurskasta, vai onko se hurskasta siksi että jumalat rakastavat sitä?” (10a) Toisin sanoen, onko jumalien rakkaus kohdistunut johonkin sen hurskauden vuoksi vai tuleeko jostakin hurskasta sen vuoksi, että jumalat rakastavat sitä? Kysymys saa Euthyfronin neuvottomaksi.   
   
Hän ei jäänyt yksin. Vielä 1600-luvun lopussa dilemma oli hyvin ajakohtainen mietittäessä moraalin alkuperää. Ongelmaa käsittelee kiinnostavasti G. W. Leibniz keskeneräiseksi ja julkaisemattomaksi jääneessä kirjoituksessaan *Mietteitä oikeuden yleiskäsitteestä* (*Méditation sur la notion commune de la justice*, 1702-03?). [[1]](#endnote-1) Hän muotoilee kirjoituksensa alussa Eythyfronin dilemman seuraavasti:

”Myönnetään, että kaikki mitä Jumala tahtoo, on hyvää ja oikein. Sen sijaan kysytään, onko se hyvää ja oikein siksi että Jumala niin tahtoo, vai tahtooko Jumala sitä koska se on hyvää ja oikein. Eli kysytään, onko hyvyys tai oikeus jotakin mielivaltaista, vai koostuvatko ne asioiden luonnetta koskevista välttämättömistä ja ikuisista totuuksista, kuten luvut ja suhteet.”

**Voluntarismi ja sen ongelmat**

Leibniz tahtoi kirjoituksessaan kritisoida voluntarismia, joka yleistyi metafysiikkaan Duns Scotuksen ja William Ockhamin myötä 1300-luvulla. Se korosti Jumalan tahdon merkistystä kaikessa ihmistä ja luontoa koskevissa asioissa. Sielussa tahdon katsottiin olevan absoluuttisen vapaa ja intellektiin eli järkeen nähden etuoikeutussa asemassa. Leibnizin aikoihin voluntarismia kannattivat mm. Descartes, Hobbes, Pufendorf, Barbeyrac ja John Locke, joista erityisesti Descartes katsoi, että Jumala voi halutessaan myös määrätä luonnonlait toisenlaisiksi.[[2]](#endnote-2) Leibniz sanoo Mietteissään suoraan, että hänen mielestään tämänkaltainen näkemys tuhoaisi Jumalan oikeudenmukaisuuden. ”Sillä miksi ylistäisimme häntä oikeudenmukaisista teoista, jos oikeudenmukaisuuden käsite ei hänen tapauksessaan lisää mitään teon käsitteeseen? Ja sanonta *stat pro ratione voluntas*, minun tahtoni käyköön perusteesta, on todella tyrannin motto.”[[3]](#endnote-3) Leibnizin mukaan voluntarismi johtaa myös siihen, että Jumalaa ei voida erottaa paholaisesta. Jos paholainen olisi vallassa, hänen tahtonsa olisi yhtä velvoittava kuin hyväntahtoisen Jumalan. Siten hyvälle on oltava jokin universaali kriteeri, muussa tapauksessa ainoa asia, joka saa meidät kunnioittamaan ja rakastamaan Jumalaa on pelko.  
  
 Leibnizin motiivi on siis ainakin osittain teologinen. Hän vetoaakin Raamattuun ja kertoo pyhän kirjan antavan kuvan Jumalasta hyveellisenä henkilönä. Jumalalle ei ollut samantekevää minkälainen maailmasta tuli – Leibniz nostaa esiin Luomiskertomuksen, jossa Jumala tarkastelee luomustaan ja toteaa sen hyväksi.[[4]](#endnote-4)   
  
Descartesin ohella pahin voluntarismin kannattaja Leibnizin näkökulmasta oli Hobbes. [[5]](#endnote-5) Hän viittaa Platonin *Valtioon*, jossa esiintyy Thrasymakhos-niminen henkilö, jolle oikeus ei ole mitään muuta kuin väkevämmän etu.[[6]](#endnote-6) Tämä merkitsisi Leibnizin mukaan sitä, että tuomarin vallassa on määritellä oikea tai väärä. Hän toteaa, että se mitä voi tehdä on yksi asia, se mitä pitää on toinen. Kritiikin ydin koskee kuitenkin Hobbesin jumalattomuutta. Jos todellinen uskonto on valtionuskonto, kuten Hobbes tuntuu haluavan sanoa, seuraus on se, että mikä tahansa Jumala voi olla palvonnan ja kunnioituksen arvoinen. Toisin sanoen,”kyseessä on verhottu tapa sanoa, ettei mitään todellista uskontoa ole ja että uskonto on pelkkä ihmisten keksintö…Aivan kuin väite, että oikeudenmukaisuuden määrittää vahvimman tahto, on vain toinen tapa sanoa, ettei mitään varmaa ja pysyvää oikeudenmukaisuutta olekaan.”[[7]](#endnote-7) Tästä seuraakin se, että moraalilla ei ole mitään perustaa vaan hyvän kriteeri on se, miten hyvin onnistuu valtapyrkimyksissään. Leibniz kysyy retorisesti: ”Eikö historialla ole oikeus tuomita menestyksekästä tyrannia?”[[8]](#endnote-8)  
  
Leibnizin mukaan on olennaista tunnustaa, että oikeuden muodollinen perusta on yhteinen sekä Jumalalle että ihmiselle. Ihmisen ja Jumalan välillä on vain aste-ero: Jumala on täydellisen oikeudenmukainen, kun taas inhimilliseen oikeudenmukaisuuteen sekoittuu heidän epätäydellisyydensä vuoksi vääryyttä, puutteita ja syntejä.[[9]](#endnote-9) Mikäli tätä kantaa haluttaisiin vastustaa, on todistettava, että Jumalan ja ihmisen toiminnalle on eri kriteerit ja näytettävä, mitkä pätevät mihinkin. Tästä seuraa helposti se, että väitetään Jumalan olevan oikeudenmukainen, mutta ihmisen ei tai päinvastoin. On tuskin mahdollista väittää olevan kaksi todellista, toisistaan poikkeavaa kriteeriä oikeudenmukaisuudelle. Siten on oltava yksi ja sama universaali oikeudenmukaisuus, jotta moraalilla olisi riittävän varma perusta.   
  
Leibniz arvelee Hobbesin ja kumppaneiden erehtyvän sen vuoksi, että he sotkevat toisiinsa oikean ja lain. Oikea ei tietenkään voi olla väärä, mutta laki kyllä voi, sillä sen laatii ja sitä ylläpitää mahti, joka voi olla tai voi olla olematta oikeamielinen.[[10]](#endnote-10) Tämän vuoksi oikeudenmukaisuuden perustaa on etsittävä Jumalan olemuksesta, ei hänen tahdostaan. Oikeudenmukaisuus on yksinkertaisesti sitä, mikä noudattaa viisautta ja hyvyyttä yhteen liitettynä. Hyvyyden päämääränä on suurin hyvä, mutta tarvitaan viisautta sen tunnistamiseksi. Siten Jumala löytää erehtymättä suurimman hyvän ja noudattaa sitä viisautensavuoksi. Tähän ajatukseen perustuu myös Leibnizin määritelmä oikeudesta, joka on *caritas sapientia*, viisaan harjoittama laupeus tai hyväntekeväisyys.  
  
Ihmisten on jäjiteltävä Jumalaa parhaansa mukaan ja harjoitettava laupeutta ellei tästä ole itselle tuntuvaa haittaa. On ainakin lievitettävä toisen kärsimyksiä, jos niitä ei voida suoranaisesti estää. Leibnizin kritiikki ulottuu myös yleiseen ajatukseen, jonka mukaan jokainen on oman onnensa seppä. Mikäli meille ei koidu merkittävää haittaa toiminnastamme, voimme edistää myös toisen etua, sillä se edistää yleistä hyvää. Jos voin tehdä toisen onnelliseksi ilman haittaa, miksi en tekisi niin? Hän kehottaa ajattelemaan asian toisen, avuntarvitsijan kannalta. Jos toisella on oikeutusti perusteet esittää avunpyyntö, ei ole mitään syytä kieltää apua, sillä voin itse olla piankin samanlaisessa tilanteessa ja odotan toiselta vastaavanlaista avunantoa.  
Filosofi muistaa kuitenkin huomauttaa *Mietteissään*, että kokemus osoittaa Jumalan sallivan monien ilkeiden elävän maanpäällisen elämänsä onnellisina ja monien hyvien ihmisten onnettomana. Tämänhän huomaamme kokemuksen perusteella varsin helposti. Meidän on uskottava Jumalan ennaltanäköön ja viisauteen ja uskottava, että kaikki koituu vain suuremmaksi hyväksi.[[11]](#endnote-11) Teema muodostuu pääaiheeksi myöhemmässä teoksessa *Tutkielmia teodikeasta* (1710) , joka jäi Leibnizin ainoksi julkaistuksi teoksekseen ja jonka ilmestymisestä on tänä vuonna tullut kuluneeksi tasan 300 vuotta.

**Pufendorfin näkemysten kritiikki**

Erityisen kuuluisaksi tuli Leibnizin kritiikki Pufendorfin voluntaristisia näkemyksiä kohtaan, sillä Pufendorfin laajalle levinneen luonnonoikeuden oppikirjan *De officio hominis et civis* ranskalaisen laitoksen neljännen painoksen (1718) toimittaja Barbeyrac liitti siihen Leibnizin kiistakirjoituksen, joka tunnetaan lyhyellä nimellä *Monita* (*Epistola viri excellentissimi ad amicum qua monita quaedam ad principia Pufendorfiani operis de officio hominis et civis continentur,* 1706) ja puolusti Pufendorfia Leibnizia vastaan.   
  
Pufendorfin mukaan Jumalan tahdon, ns. jumalallisen käskyn ensisijaisuudesta seuraa se, että velvollisuudet ovat tärkeämpiä kuin oikeudet. Meillä on velvollisuus seurata Jumalan tahtoa ja tämä käy ilmi luonnonlaeissa. Velvollisuus on siis seurata lakia ja jos emme näin tee, meitä tullaan rankaisemaan. Luonnonlakien seuraaminen hyödyttää sekä yksilöä että yhteisöä ja tottelevaisuuden motiivi on palkkio tuonpuoleisessa. Yksi Pufendorfin motiiveista näyttää olleen se, että näin on mahdollisuus luoda yhteisö ilman kirkollista auktoriteettia, olettaen kuitenkin sen perusperiaatteen, että Jumala on olemassa. Ihmiset ovat Pufendorfin mukaan sosiaalisia olentoja ja tarkoitettu elämään toistensa seurassa. Siksi on luotava laki, joka ehkäisee sosiaalisia ristiriitoja ja joka on tarkoitettu ihmisille. Yhteisössä lainlaatija edustaa Jumalan tahtoa maan päällä.[[12]](#endnote-12)  
  
Pufendorf erottaa toisistaan täydelliset velvollisuudet, jotka liittyvät Jumalan tiettyä tahtomusta koskevaan kirjaimelliseen seuraamiseen ja jotka ovat suhteessa siviililakiin tai positiiviseen lakiin ja epätäydelliset velvollisuudet, jotka käsitetään olevan yleisesti Jumalalle mieluisia (esimerkiksi laupeus, jalomielisyys, ystävällisyys, kiitollisuus). Ne liittyvät moraalilakiin tai luonnonlakiin.   
   
*Monitassa* Leibniz pureutuu moraalin perustaan Pufendorfilla.[[13]](#endnote-13) Hän valittaa, että kukaan ei täytä velvollisuuttaan spontaanisti, sillä laki koostuu Pufendorfin mukaan ”käskyyn, jolla korkeampi velvoittaa alamaisen sovittamaan toimintansa siihen, mitä laki säätää” (*De officio*, II, 2). Leibnizin mukaan moraali käsittää ulkoisen toiminnan lisäksi myös sisäisen, jota ei saa jättää pelkästään moraaliteologialle. Lisäksi ei ole mitään velvollisuutta, jonka täyttämistä ei valvoisi jokin ylempi auktoriteetti. Koska velvollisuudet ja teot käyvät yksiin Pufendorfin mukaan, siitä seuraa, ettei ole mitään lakia, jota ei olisi säätänyt joku ylempi auktoriteetti.[[14]](#endnote-14)   
  
Tästä seuraa Leibnizin mukaan monia vaikeuksia. Yksi niistä koskee kansainvälistä oikeutta. Miten voidaan omaksua vapaaehtoisia lakeja kansojen välillä, jos kukaan ylempi auktoriteetti ei ole laatimassa lakeja?[[15]](#endnote-15) Tarvittaisiin Kansainliiton tai YK:n tapainen elin, joka toimisi ylimpänä auktoriteettinä, mutta tällaista ei 1600-luvulla ollut. Ja Pufendorfin logiikka, Hobbesista poiketen, estää tälläisen perustamisenkin – toimenpiteelle pitäisi olla ylemmän siunaus. (R, 70) Toinen ongelma liittyy ylemmän äärellisyyteen – jos ylempi kuolee, kuka silloin valvoo lakia? Jos esimerkiksi valtion hallitsija kuolee, lakkaa myös velvollisuus valtiota kohtaan kertaheitolla, tai näin ainakin näyttäisi olevan. Leibnizille tämä oli mahdoton hyväksyä – hänelle auktoriteetti on iankaikkinen ja muuttumaton Jumala.   
  
Pufendorf perustaa toki systeeminsä oletukseen Jumalasta ylimpänä tuomarina mikä lievittää näitä vaikeuksia jonkin verran, mutta oletuksen mukana tulee uusia hankaluuksia. Ensinnäkin Leibniz ei voi hyväksyä ajatusta Jumalasta jonkinlaisena despoottina.[[16]](#endnote-16) Hänen mukaansa hyvän tekemiseen ei tarvita mitään käskyä tai pelkoa rangaistuksesta, vaan motiivi on teossa itsessään. Leibniz kuitenkin myöntää, että tämä voi päteä niihin, jotka eivät ole saavuttaneet ”spirituaalista täydellisyyttä”, siis viisautta, ja joille pelko rangaistuksesta tuonpuoleisessa on tarpeellien pelote. Mutta viisaan on haettava ystävyyttä Jumalan kanssa, ei orjuutta hänen tahdolleen tai tuomioilleen. Kun Pufendorf seuraa Raamatun luomikertomusta ja katsoo maailman synnyn taustalla olevan Jumalan tahto, Leibniz korostaa intellektualistisen perusnäkemyksensä mukaisesti Jumalan järkeä, joka vertailee mahdollisia maailmoja ja valitsee niistä parhaimman toteutettavaksi. Siten Leibnizilla oikeus ja hyvä määräävät, että tämä maailma luodaan kun taas voluntaristeilla oikeus ja hyvä syntyvät maailman luomisen myötä. Tässä yhteydessä on ehkä hyvä huomauttaa, että Pufendorf näyttää Lutherin oppeja seuraten olettavan melko itsestäänselvästi, että ihmiset eivät voi kyseenalaistaa Jumalan tahtoa.[[17]](#endnote-17)  
  
Leibniz vakavin kritiikki liittyy kuitenkin ristiriitaan, johon hän väittää Pufendorfin syyllistyvän. Ensinnäkin Pufendorf siis väittää, että kaikki oikeudelliset sitoumukset oletetaan johdetuksi ylemmän käskystä. Myöhemmin, *De Officion* ensimmäisen kirjan toisessa luvussa (§5) hän väittää, että jotta meillä voisi olla ylempi,on välttämätöntä, että heillä on paitsi mahtia pakottaa meitä, heillä täytyy myös olla oikeudenmukainen syy oikeuttaa mahtinsa minuun. Pufendorf ylitti tällä lisäyksellä välttää Hobbesin vahvimman oikeus-ongelman, muttei huomannut syyllistyvänsä kehäpäätelmään, jossa lain lähde on ylemmän tahto ja lain oikeuttaminen on välttämätöntä ylemmän olemassaoloon. (R, 73). Siten Jumala on saman aikaan sekä ylin tuomari että lakien laatija. Tämä tekee Leibnizin mielestä Jumalasta entistä pahemman despootin.   
  
**Velvollisuudet ja moraalinen motivaatio**

Leibnizin kritiikki sai heti julkaisunsa jälkeen (1709) paljon huomiota. Ensimmäinen kommentaattori oli siis Barbeyrac, joka huomioissaan Leibnizin *Monitasta* puolusti Pufendorfia. [[18]](#endnote-18) Barbeyracin mukaan Leibnizin kritiikki moraalin motivaatiosta menee ohi maalin, sillä Pufendorf erottaa sisäiset ja ulkoiset velvollisuudet. Sisäinen perustuu vapaaehtoiseen moraaliseen siteeseen totella Jumalaa ja täydentää siten ulkoista velvollisuutta, joka perustuu vain käskyyn. Barbeyracin mukaan ulkoisen velvollisuuden tarkoitus on täydentää sisäistä ja saada egoistiset ihmiset paremmin huomaamaan omantuntonsa vaatimukset (JAW, §19).[[19]](#endnote-19) Siten sisäinen velvollisuus on moraalinen side, joka velvoittaa myös ilman ulkoista käskyä.[[20]](#endnote-20) Ylemmän hallinta ei vaadi välttämättä mahtia, mutta se auttaa sen tehostamisessa. Barbeyracin puolustus (joka Korkmanin mukaan on yhdenmukainen Pufendorfin omien näkemysten kanssa[[21]](#endnote-21)) vaikuttaa hyvältä.   
   
Hän näyttää siis ajattelevan, että sisäiset velvollisuutemme kuuluvat vain meille itsellemme ja tottelevaisuuttamme Jumalan tahtoa kohtaan täydentävät ulkoiset velvollisuudet, siis siviililait. Barbeyrac pyrki tarjoamaan ihmiselle sisäisen elämän, johon valtion laki ei ulotu. Hugenottina Barbeyracin tausta vaikutti ilmeisen vahvasti ajatukseen siitä, että ihminen voi noudattaa ulkoisia muotoja kunhan hänen sisäinen elämänsä, sisäinen moraalinsa on vapaa.[[22]](#endnote-22) Toisin sanoen Pufendorfin teoria mahdollistaa Barbeyracille uskonnollisen suvaitsevaisuuden muodossa, jota voidaan soveltaa ilman vaivalloisia ekumeenisia pyrkimyksiä, jotka taas olivat Leibnizin tie. Asiassa on kuitenkin ongelma. Ian Hunter on arvostellut Barbeyracia siitä, että hän ei tarkkaan ottaen seuraa Pufendorfin näkemyksiä tässä asiassa. Kuten näimme, Pufendorfilla myös kansalaisen omatunto perustuu tottelevaisuuteen eikä hänellä siten voi olla ulkoisista velvollisuuksista poikkeavaa, omaa näkemystään moraalista.[[23]](#endnote-23)   
  
Kun kyseessä on uskonnollinen suvaitsevaisuus, Barbeyracin malli näyttää toimivan hyvin. Se sallii pluralismin eli mielipiteiden moninaisuuden. Mutta entä jos ajatellaan vaikkapa jonkin lahkon sisäistä elämää. Mikä takaa sen, että oikeus näkee omantunnon käskyt samoin kuin sen kohteena oleva ihminen? Vaikka velvollisuudet pohjautuvat molemmat Jumalan tahtoon, sisäinen moraalisena tulkintana Jumalan olemuksesta ja ulkoinen maallisen auktoriteetin Jumalan tahtoa edustavina käskyinä, voi yksilön tulkinta poiketa vahvasti maallisen auktoriteetin näkemyksestä. Pufendorfin järjestelmä ei anna mahdollisuutta arvostella ylemmän käskyjä, sillä oikeus samaistetaan positiiviseen lakiin. Ajatellaanpa tilannetta, jossa Suomen valtio kieltäisi lain voimalla auttamasta Helsingin romanikerjäläisiä, koska tämän arvellaan auttavan heitä parhaiten. Saattaa olla, että yksittäinen kansalainen tuntee silti, laista poiketen, velvollisuudekseen auttaa pakkasessa värjötteleviä avunpyytäjiä, sillä hän tulkitsee sen parhaiten vastaavan Jumalan tahtoa. Vaikka Suomen valtio periaatteessa sallii eriävät mielipiteet, se voi lain voimalla rangaista teoista jotka se katsoo vahingollisiksi yhteiskuntaa kohtaan. Jyrkimmät voisivat suorastaan ajatella, että Suomen valtion tulkinta Jumalan tahdosta tekee hänestä hyveellisen sijasta paholaisen. Vastaava tilanne syntyy aseista kieltäydyttäessä.   
  
Barbeyracin omassa, Pufendorfista poikkeavassa mallissa tämänkaltainen tilanne on kuitenkin mahdollinen. Moraalinen vähemmistö on periaatteessa oikeutettu sisäiseen näkemykseensä ja voi ääritilanteesa myös puolustaa näkemystään.[[24]](#endnote-24) Velvollisuuksien ristiiriita saattaa kärjistyä esimerkiksi maanpakoon, kuten tapahtui vuonna 1685 hugenottien joukkopaossa Ranskasta. Leibniz saattaisi kuitenkin arvostella Barbeyracin näkemystä sillä perusteella, että sisäisen ja ulkoisen velvollisuuden erottaminen tekee ihmisestä ulkokultaisen ihmisen. Kansalainen voi noudattaa nuhteetta auktoriteetin käskyjä, vaikka hänen sisäinen moraalinsa ei niitä hyväksyisikään. Vaikka molemmat periaatteessa pohjautuvat Jumalan ideaan, ne voivat silti olla ristiriidassa keskenään. Luonnollisesti 1600-luvun poliittisessa tilanteessa ajatus omatunnonvapaudesta oli tärkeä, mutta Leibniz tuskin voisi ajatella tilannetta, jossa olisi ikään kuin kaksi moraalia yhtä aikaa, oli sitten kyse uskonasioista tai ei. Barbeyracin motivaatio oli luoda suvaitsevainen yhteiskunta, jossa valtiovalta kontrolloi minimaalisesti kansalaisia ja toisaalta myös antaa uskonnollisille vähemmistöillä mahdollisuuden puolustaa omia näkemyksiään, mikä on taas Pufendorfin järjestelmässä mahdotonta. Leibniz taas haaveili uudesta Pyhästä Roomalais-Saksalaisesta keisarikunnasta, jossa kirkon ja valtion edut ovat yhtenevät.  **Jumalan vallan ongelma**

On yleensä katsottu, että Barbeyrac joutui tiukille puolustaessaan Pufendorfia Leibnizin kehäpäätelmäsyytöstä vastaan – siis ongelmaa Jumalasta sekä tuomarina että lainlaatijana, mikä Leibnizin mukaan tekisi ihmisistä orjia ja tuhoaisi vapaaehtoisen laupeuden.[[25]](#endnote-25) Barbeyrac kirjoittaa:

”Myönnän, että tekijämme [Pufendorf] ajattelu ei ole riittävän selkeä tässä kysymyksessä, sillä hänen olisi tullut erottaa tarkemmin sen välillä, joka antaa ylemmälle oikeuden hallita ja toisaalta sen, joka mahdollistaa tämän tehokkaan hallinnan.” (JAW §19)[[26]](#endnote-26)

Barbeyracin puolustusta ovat käsitelleet Kari Saastamoinen väitöskirjassaan *The Morality of Fallen Man: Samuel Pufendorf on Natural Law* ja Petter Korkman artikkelissaan ’Voluntarism and Moral Obligation – Barbeyrac’s Defence of Pufendorf Revisited’*.* Saastamoisen mukaan Pufendorfin kanta on se, että Jumala on hallitsijana varsin erilainen kuin ihminen eikä siksi voida otaksua, että asiassa olisi jotakin ongelmaa – valta ei turmele Jumalaa samalla tavalla kuin ihmistä.[[27]](#endnote-27) Voluntarisesta näkökulmasta katsoen argumentti on pätevä, mutta Leibnizilainen kysymys kuuluisi: ”Jos emme voi tietää Jumalasta ja hänen tahdostaan mitään, miksi uskoisimme tämän? Miksi uskoisimme, että hän hallitsee meitä viisaasti ja häneen voidaan luottaa?” Argumentti ei poista kehämäisyyttä: Jumalan valta perustuu siihen, että hän on ylempi ihmisiin nähden ja hän on ylempi ihmisiin nähden koska hän on Jumala.[[28]](#endnote-28)   
  
Saastamoisen pääargumentti on se, että Pufendorf ei pyri alunperinkään oikeuttamaan Jumalan valtaa ihmiseen. Kysymys on vain retoriikasta, sillä Jumala ei tarvitse oikeutusta samaan tapaan kuin inhimillinen oikeus. Pufendorf näyttää ajattelevan, että pelkkä idea Jumalasta, joka haluaa ihmisten käyttäytyvän tietyllä tavoin, antaa heille jonkin käsityksen oikeasta ja väärästä eikä heillä voi muuten olla asiasta mitään käsitystä.[[29]](#endnote-29) Ihmiset ovat Jumalan luomia ja hänellä on siten luonnollinen, isällinen auktoriteetti heihin nähden. Siten myös käsitys oikeasta ja väärästä kuuluvat ihmiselle Jumalan idean kautta. Ihmiset ovat kuuliaisia luojalleen ja pyrkivät toimimaan tälle mieluisalla tavalla. Kaikesta tästä seuraa, että puhuessaan Jumalan vallan oikeuttamisesta Pufendorf puhuu metaforisesti – Jumalan valta on oikeutettu jo luomisen kautta eikä käsitystä oikeudenmukaisuudesta voi olla olla olemassa ilman Jumalaa.[[30]](#endnote-30) Ja tästä johtuu, että ihminen tietää rikkovansa Jumalaa vastaan toimiessaan hänen tahtonsa vastaisesti.   
  
Saastamoisen argumentti näyttää uuden tavan ymmärtää Pufendorfin tarkoituksia ja onnistuu pelastamaan tämän Leibnizin kehäsyytökseltä, hyväntahtoisesti tulkittuna. On kuitenkin huomattava, että tämänkaltainen kokonaiskuva olisi vaatinut Leibnizilta Pufendorfin varsinaisen pääteoksen, *De jure naturae et gentium* tuntemista ja Leibniz oli tiettävästi lukenut vain mainitun lyhennelmän *De Officio.* Siten kuuluisa kritiikki Leibnizin Monitassa voidaan katsoa perustelluksi sikäli, että Pufendorf sortui epäselvään kielenkäyttöön oppikirjassaan ja Leibniz tarkkasilmäisenä loogikkona havaitsi dilemman välittömästi.   
  
Miten sitten Barbeyrac puolustaa Jumalan oikeudenmukaisuutta? Jerome Schneewind on teoksessaa *The Invention of Autonomy* tulkinnut Barbeyracin katsoneen Jumalan välttämättä oikeudenmukaiseksi. [[31]](#endnote-31) Petter Korkman lähtee tulkinnassaan hieman eri pohjalta. Hänen mukaansa Barbeyracin väite perustuu siihen, että Pufendorfin järjestelmässä kaikki, mitkä Jumala tekee on suurta ja erinomaista. Siten, vaikka Jumalan tahto on radikaalin vapaa, hän ei luontonsa vuoksi toimi väärin. Vaikka Jumala voi kaikkivaltiaana tahtoa pahaa ja väärää, hän ei täydellisen hyvänä tee näin ja häntä voi siten pitää oikeudenmukaisena.[[32]](#endnote-32) Barbeyracin mukaan pufendorfilainen voluntarismi ei siis merkitse sattumanvaraisuutta Jumalan toiminnassa – tämä harhaluulo johtuu siitä, että arvostelemme hänen toimintaansa ihmisen näkökulmasta ja ihmisen kriteereillä.   
  
Barbeyracin tulkinta muutta tilannetta huomattavasti. Se on kuitenkin ristiriidassa radikaalin voluntarismin yleisen idean kanssa (jollaiseksi sen ymmärtää mm. Schneewind), jonka mukaan Jumalan tahdosta ei voida tietää mitään ja jossa Jumalan radikaali vapaa tahto voi periaatteessa tahtoa mitä tahansa ja oikeus syntyy vasta tämä seurauksena, ei ennen sitä. Tulkinta tekee Pufendorfin Jumalasta hiukan samankaltaisen kuin mitä Leibniz esittää teoksessaan *Teodikea*: meidän on uskottava Jumalan oikeudenmukaisuuteen, vaikka päivittäin todistamamme kauhukuvat antavat ymmärtää jotakin aivan muuta. Siten tämänkaltainen tulkinta siirtää Pufendorfin askelta lähemmäksi Leibnizin omaa positiota. [[33]](#endnote-33) *Monitan* kommentien kohdassa 16 Barbeyrac argumentoi jopa, että Jumala on ymmärrettävä pikemminkin hyväksi isäksi tyrannin sijasta. Tämä on toki yhteensopiva väite edellä esitetyn tulkinnan kanssa, mutta myös hätkähdyttävän samankaltainen Leibnizin omien kirjoitusten kautta, esimerkiksi *Monadologian* lopussa.   
  
Leibniziin on kuitenkin yksi olennainen ero. Kun tämän tulkinnan mukaisesti Pufendorf väittää, että Jumalan tahtomukset ovat oikeudenmukaisia, emme voi millään tavoin verifioida väitteitä. Voimme uskoa vain ylempään auktoriteettiin, siis Jumalaan. Koska emme voi arvioida Jumalaa ihmisten kriteereillä, emme voi tietää ovatko Jumalan tahtomukset niin oikeudenmukaisia kuin mitä väitetään. Barbeyracin mukaan Jumala ei täydellisenä olentona tarvitse mitään lakia ja olisi naurettavaa soveltaa häneen samoja kriteerejä kuin ihmiseen.[[34]](#endnote-34) Jumalan laki voidaan puolestaan tuntea vain ihmisten lain, siis ulkoisten velvollisuuksien kautta. Eräänlaisen platonisen opin kautta voimme siten soveltaa käsitystämme väärästä ja oikeasta Jumalaan, jossa hyveet ovat täydellisinä. Jumalan oikeudenmukaisuus on toisin sanoen täydellisessä muodossa se, mitä pidämme ihmisten oikeudenmukaisuutena. [[35]](#endnote-35)   
  
Kuten edellä näimme, Leibniz ei voi hyväksyä tämänkaltaista ajatusta. Hänelle Jumala toimii yleisen ja ikuisen lain pohjalta, joka on yhteinen ihmisten kanssa. Jumala ja ihmiset puhuvat ”samaa kieltä”, heillä on yhteinen ajattelutapa. Voin siis periaatteessa ”valvoa” Jumalan toimintaa ja päätellä toimiiko hän oikein vai väärin. Ongelma, ns. teodikean ongelma, on kuitenkin siinä, että rajoittuneen ymmärrykseni vuoksi en voi olla tietoinen kussakin tilanteessa kaikista päätöksen vaikuttavista relevanteista kriteereistä toisin kuin Jumala ja jos esimerkiksi jokin luonnonkatastrofi vaikuttaa pahalta ja väärältä, on vain luotettava ns. Jumalan suureen suunnitelmaan eli oletettava, että tapahtuma ei ollut vältettävissä tai että siitä seuraa jotakin suurempaa hyvää. Tässäkin tapauksessa Jumala silti toimii Leibnizin mukaan ymmärrettävän, yleisen moraalilain mukaisesti eikä jonkin periaatteen mukaan, joka on lähtöisin hänestä itsestään, Jumalan omasta tahdosta. Pufendorfilaisessa järjestelmässä oikeus on luotu ihmisiä varten Jumalan tahdon tulkinnan pohjalta. Se on siis kontingentti, samoin kuin ihmisen olemassaolo.[[36]](#endnote-36) Leibnizille moraali on universaali ja välttämätön.   
  
Siten, vaikka Pufendorf ymmärrettäisiin Barbeyracin tulkitsemana olevan radikaalin voluntarismin ja rationalismin puolivälissä, Leibnizille hän edelleen edustaa voluntarismia tietäen tai tietämättään ja sen ongelmia, jotka näkyvät Hobbesin filosofiassa: Jumalan tahto on hyvän lähde, siitäkin huolimatta että hän toimisi hyvin ja oikein, ihmisten hyväksi. Niin kauan kuin normit lähtevät Jumalasta ja tehtävämme on totella, ei toimia spontaanisti, meillä ei voi olla varmuutta hyvän toteutumisesta. Pufendorfilainen luotu moraalinen agentti tietää sisäisen moraalisiteensa kautta mikä on oikein ja mikä väärin, siis Jumalan asiaa koskevan tahdon. Mutta miten tämä on yleistettävissä moraalikoodistoksi? Tuntuu liian optimistiselta otaksua, että kaikki voivat tehdä saman tulkinnan Jumalan tahdosta samankaltaisessa tilanteessa. Voidaan kyllä ajatella, että Jumalan olemuksen tutkiskelu esimerkiksi luontoa tutkimalla antaa joitakin suuntaviivoja lainlaatijoille, mutta on eri asia miten hyvin nämä pystyvät siirtämään normatiivisen moraalin siviililakiin. Toisin sanoen Leibnizin näkökulmasta siviililaki jäisi hyvin minimaaliseksi, mihin Barbeyrac ehkä pyrkikin, ajatellen, että sen tehtävä on vain täydentää sisäisiä velvollisuuksia.

**Lopuksi**  
Leibnizin käsitys hyvästä ja oikeudenmukaisesta hallinnosta on siis vahvan anti-voluntaristinen. Hyvä on hyvää universaalisti ja hyvä on sama sekä ihmiselle että Jumalalle. Hän ei voi hyväksyä ajatusta modernille valtioteorialle tyypillisestä minimaalisesta valtiosta, esimerkkinä Hobbesin sopimusteoria. Valtion tarkoitus ei voi olla vain alamaistensa turvallisuuden takaaminen, sillä vallansiirto yhdelle voimakkaalle auktoriteetille johtaa helposti despotismiin ja kansalliseen itsekkyyteen. Leibnizin mukaan hallitsijan on tehtävä alamaisensa onnelliseksi, ei vain taata ulkoista järjestystä, vaikka se on toki valtion vähimmäisvelvollisuus.[[37]](#endnote-37) Tässä hän voi käyttää apuna viisaita ja hyveellisiä neuvonantajia ja siten seurauksena on viisaiden hallitus, eräänlainen valistuneen itsevaltiuden ja aristokratian yhdistelmä. Siten hän edustaa kiinnostavasti eräänlaista hyvinvointivaltion (*Wohlfahrt*) ajatusta, ennakoiden Beveridgen ja Bismarckin ajatuksia.[[38]](#endnote-38)   
  
On kuitenkin hyvä muistuttaa, että myös Leibnizin omassa intellektualismissa oli ongelmansa. Yksi näistä on hyvän tunnistaminen. Leibnizin suosima valistunut itsevaltias voi korjata lakeja viisaiden neuvonantajiensa avulla mikäli ne eivät näytä edustavan yleistä hyvää kovin hyvin. Koska hyvä on universaalia ja Jumala vain noudattaa moraalilakia esimerkillisen hyvin, voimme oppia hänen toiminnastaan. Jumala ei kuitenkaan ole oikeuden mitta, vain esikuva. Silti Leibnizilaisessa valtiossa lain tehtävä on pyrkiä varmistamaan mahdollisimman tehokkaasti hyvän seuraaminen – siis huomattavasti perusteellisemmin kuin Barbeyracin visiossa minimaalisesta valtiosta. Sen tarkoitus on säädellä sekä sisäistä että ulkoista moraalia, mutta siten, että pääpaino on spontaanissa toiminnassa.   
  
Muita Leibnizin moraalifilosofian ongelmia ovat moraalisten tekojen seurauksien arvioiminen ja erityisesti moraalisen motivaation ongelma. Ihmisiä pakottaa hyveeseen lähinnä intellektuaalinen mielihyvä, jota saadaan maailman ja Jumalan täydellisyyden reflektoinnista. Vaikka Leibniz korostaakin, että tämänkaltaisesta spontaanista hyvän tekemisestä seuraa kaikkein korkein kuviteltavissa oleva mielihyvä ja että systemaattinen moraalinen toiminta tuottaa onnellisuuden, on käytännössä harvoja jotka ovat valmiita häntä seuraamaan. Leibnizin oppi tuntuu sopivan lähinnä jonkinlaiselle intellektuaaliselle eliitille, Leibnizin itsensä kaltaisille universaalioppineille. Tosin hän tarjoaa vähemmän eteville ja Jumalan tutkimuksessa vähemmän saavuttaneille myös muita reittejä oikeudenmukaisuuteen. Hän sanoo, että oikeudenmukaisuus on viisauden mukaista hyvyyttä jopa niiden osalta, jotka eivät ole tätä viisautta saavuttaneet. Sillä ne, jotka toimivat oikeudenmukaisesti kaikessa ja jopa omien intressiensä vastaisesti, toimivat samoin kuin yleisestä hyvästä nautintonsa saava viisas. Toisin sanoen epäitsekäs toiminta johtaa palkintoon vaikkei pystyisikään näkemään selkeästi kaikkia asiaan vaikuttavia tekijöitä. Oma etu löytyy aina yleisestä hyvästä ja siten hyvä on universaali motiivi kaikelle toiminnalle, niin ihmisellä kuin Jumalallakin.   
  
Leibniz joutuu turvautumaan kristinuskon keppi- ja porkkana-metodiin, jossa pahasta teosta seuraa rangaistus ja hyvästä palkitaan. Vain perustelut ovat toiset: kun Pufendorfin mukaan rangaistus johtuu velvollisuuden laistamisesta, Leibnizin mukaan syy on se, että maailmankaikkeuden harmonia on kärsinyt ja Jumalan on tasoitettava tilanne rangaistuksella, jotta asiat olisivat jälleen hyvin ja oikein. Leibniz ei siis kaipaa hirmuvaltiasta, mutta kylläkin oikeamielistä tuomaria ihmisen kaitsemiseksi.

1. Hieman aiemmin dilemman oli nostanut esille Hugo Grotius teoksessaan De Jure Belli ac Pacis I, i, x. [↑](#endnote-ref-1)
2. Descartes kirjoittaa kirjeessään Mersennelle 15. 4. 1630: ”…Jumala on määrännyt luonnonlait kuten kuningas painaa lakinsa kansalaisten sydämeen…Teille tullaan sanomaan, että jos Jumala olisi määrännyt nämä totuudet, hän voisi muuttaa niitä niin kuin Jumala voi muuttaa lakejaan. Tähän on vastattava, että aivan niin, jos hänen tahtonsa voisi muuttua. Mutta minä käsitän ne ikuisina ja muuttumattomina.”Descartes, Teokset I, s. 269. Descartesin asiaa koskevista käsityksistä, ks. Alanen, Descartes’ Concept of Mind, s. 36-37. [↑](#endnote-ref-2)
3. Mietteitä oikeuden yleiskäsitteestä, s. ? [↑](#endnote-ref-3)
4. (I Moos. 1:31) [↑](#endnote-ref-4)
5. ”Hobbes kirjoitti Leviathanissa: ”…Niillä, joiden voima on vastustamaton, on voimansa ylivertaisuuden vuoksi luonnollisesti ylivalta kaikkien ihmisten yli, ja siitä voimasta siis johtuu, että kuninkuus ihmisten yli ja oikeus kohdella heitä miten tahtoo kuuluu Kaikkivaltiaalle Jumalalle – ei luojana ja armahtajana, vaan kaikkivoipana .” Hobbes, Leviathan, xxi, s. 302. [↑](#endnote-ref-5)
6. Platon, Valtio I, 338-344. [↑](#endnote-ref-6)
7. Mietteitä oikeuden peruskäsitteestä, s. ? [↑](#endnote-ref-7)
8. Ibid., s. ? [↑](#endnote-ref-8)
9. Mietteitä oikeuden yleiskäsitteestä, s. ? [↑](#endnote-ref-9)
10. Kirjoituksen toisessa osassa Leibniz myös kritisoi Hobbesin sopimusteoriaa, joka ei pysty hänen mukaansa takaamaan oikeudenmukaisuutta, sillä vaikka valta siirretään suvereenille, kaikki kansalaiset säilyttävät silti oikeutensa ja vapautensa. Hän puolustaa Filmerin näkemystä absoluuttisesta kuningasvallasta tietyin varauksin. [↑](#endnote-ref-10)
11. Halu nähdä [kokonaisuus] jo täällä on kuin halu tarttua romaania hännästä ja nähdä sen juoni ensimmäisestä luvusta. Ja kuitenkin romaanin kauneus on sitä suurempi mitä suurempi järjestys siinä lopulta syntyy ja mitä suuremmasta näennäisestä sekamelkasta. Mietteitä, s. ? [↑](#endnote-ref-11)
12. ”…Ihmisten tieto siitä, mikä on heidän velvollisuutensa ja mitä heidän tulee tässä elämässä tehdä ollakseen moraalisesti hyviä ja mitä heidä ei tule tehdä ollakseen moraalisesti pahoja tulevat kolmesta lähteestä: nimittäin järjen valosta, siviililaeista ja jumalallisen auktoriteetin erityisestä ilmoituksesta. Ensimmäisestä seuraavat ihmisen tavallisimmat velvollisuudet, erityisesti ne, jotka tekevät hänestä sosiaalisen muiden ihmisten kanssa, toisesta ihmisen velvollisuudet siinä määrin kuin hän on erityisen ja tietyn valtion kansalainen ja kolmannesta ihmisen velvollisuudet kristittynä. Näistä kolmesta erillisestä tutkimuksesta seuraavat ensiksi luonnon laki, kaikille kansakunnille yhteinen, seuraavaksi yksittäisten valtioiden siviililaki ja kolmanneksi moraaliteologia, joka on erotettava siitä mitä on uskottava eli dogmaattisesta teologiasta.” Schneewind (ed.), Moral Philosophy from Montaigne to Kant, s. 158. [↑](#endnote-ref-12)
13. On syytä huomata, että Leibniz ei ilmeisesti ollut lukenut Pufendorfin pääteosta De jure, vaan vain sen lyhennelmä De officio, joten kritiikkiäon tarkasteltava suhteessa siihen. Voidaan kuitenkin perustellusti väittää, että seikka ei juurikaan vaikuta Leibnizin kritiikin ydinkohtiin. [↑](#endnote-ref-13)
14. R, s. 70. [↑](#endnote-ref-14)
15. Leibniz huomauttaa, että Hobbes oli nähnyt tämän ongelman jo ennelta ja siksi esittänyt ajatuskokeen luonnontilasta, jossa ei ole ylempiä auktoriteetteja. (R, s. 70) [↑](#endnote-ref-15)
16. ”…ei ole tosiaankaan riittävää, että olemme Jumalan alamaisia kuten tottelisimme tyrannia; häntä ei saa vain pelätä hänen suuruutensa vuoksi, vaan myös rakastettava hyvyytensä vuoksi, minkä opettavat sekä oikea järki että pyhät kirjoitukset.” (R, 71) [↑](#endnote-ref-16)
17. Kiitän tästä näkökohdasta Kari Saastamoista. [↑](#endnote-ref-17)
18. Samuel von Pufendorf, The Whole Duty of Man According to the Law of Nature, trans. Andrew Tooke, ed. Ian Hunter and David Saunders, with Two Discourses and a Commentary by Jean Barbeyrac, trans. David Saunders (Indianapolis: Liberty Fund, 2003). Chapter: The Judgment of an Anonymous Writer on the Original of This Abridgment With reflections of the translator, intended to clarify certain of the author’s principles. Accessed from [http://oll.libertyfund.org/title/888/66143 on 2009-12-28](http://oll.libertyfund.org/title/888/66143%20on%202009-12-28). (jatkossa JAW) Schneewindin mukaan Barbeyracin lisäksi Leibnizin kritiikki vaikutti Pufendorfin seuraajista John Lockeen, joka katui valintaansa. Ks. Schneewind, Locke’s Moral Philosophy, teoksessa Cambridge Companion to Locke, s. 220. [↑](#endnote-ref-18)
19. Ks. myös Korkman, Voluntarism and Moral Obligation – Barbeyrac’s Defence of Pufendorf Revisited, p. 188. [↑](#endnote-ref-19)
20. Ks Saastamoinen, op cit.s. 101. [↑](#endnote-ref-20)
21. Korkman, op. cit., s. 189. [↑](#endnote-ref-21)
22. Tässä suhteessa Barbeyrac oli saanut vaikutteita John Lockelta. Ks. Korkman, Valtio ja sen lait modernissa luonnonoikeusperinteessä, teoksessa Tontti, Mäkelä, Gylling (toim.), Filosofien oikeus I. Kts. Korkman, Barbeyrac on Toleration. [↑](#endnote-ref-22)
23. Ks. Hunter, introduction to Pufendorf on the Dutyof man, [http://oll.libertfund.org/] [↑](#endnote-ref-23)
24. Ks. Korkman, Barbeyrac on Toleration. [↑](#endnote-ref-24)
25. Tutkimuskirjallisuus kiistelee siitä, onnistuiko Barbeyrac tehtävässä vai ei ja joutuiko hän luopumaan jostakin Pufendorfin näkemyksistä puolustuksessaan. Yleisin näkemys (mm. Fiammetta Palladini artikkelissaan Samuel Pufendorf, discepolo di Hobbes) on ollut se, että Leibniz onnistui osoittamaan Pufendorfin teoriassa vakavan kehämäisyyden. [↑](#endnote-ref-25)
26. Tämä sitaatin merkityksestä on eroavia mielipiteitä. Schneewind pitää sitä osoituksena siitä, että Barbeyrac tunnisti Pufendorfin argumentaatiossa tiettyjä puutteita, Korkman katsoo sen merkitsevän sitä, että Pufendorf ei Barbeyracin mielestä tehnyt selväksi, että Jumalan vallan oikeutusta ei tarvita lainkaan. Ks. Schneewind, The Invention of Autonomy, s. 253 ja Korkman, op cit., s. 216. [↑](#endnote-ref-26)
27. Saastamoinen, The Morality of Fallen Man, s. 106. [↑](#endnote-ref-27)
28. Ibid, s. 107. [↑](#endnote-ref-28)
29. Ibid, s. 107-08. [↑](#endnote-ref-29)
30. Ibid., s. 109. [↑](#endnote-ref-30)
31. Schneewind, The Invention of Autonomy, s. 252-53. [↑](#endnote-ref-31)
32. Korkman, op. cit. s. 199. [↑](#endnote-ref-32)
33. Korkman argumentoi, että Barbeyrac säilyy uskollisena Pufendorfin ajatuksille. Ks. Korkman, op. cit., s. 206. [↑](#endnote-ref-33)
34. Korkman, op. cit., s. 201. [↑](#endnote-ref-34)
35. Korkman, op. cit. s. 202. [↑](#endnote-ref-35)
36. Korkman, op. cit. s. 209-12. [↑](#endnote-ref-36)
37. Ks. Leibniz, Political Writings, p. 29. [↑](#endnote-ref-37)
38. Ks. Allo, Leibniz précursor de la sécurité sociale: quelques problèmes d'optimalité sociale à travers les notions opératoires de Wohlfahrt, d'harmonie et de calcul. [↑](#endnote-ref-38)