

Tampereen yliopisto
Johtamiskorkeakoulu
Politiikan tutkimuksen tutkinto-ohjelma

**YHTEISKUNTASOPIMUKSEN MAHDOTTOMUUDESTA:
Leibnizin Hobbes- ja Locke-kritiikin luonne, taustat ja
lähtökohdat**

Niko Laine
pro gradu -tutkielma
Ohjaaja: Kaisa Herne

Tampereen yliopisto

Johtamiskorkeakoulu

Politiikan tutkimuksen tutkinto-ohjelma

LAINEN, NIKO: YHTEISKUNTASOPIMUKSEN MAHDOTTOMUUDESTA: Leibnizin Hobbes- ja Locke-kritiikin luonne, taustat ja lähtökohdat

pro gradu -tutkielma, 94 s.

Politiikan tutkimuksen tutkinto-ohjelma/Valtio-opin opintosuunta

kesäkuu 2015

Tutkin Gottfried Wilhelm Leibnizin esittämiä kritiikkejä Thomas Hobbesia ja John Lockeä sekä heidän yhteiskuntasopimusteorioitaan kohtaan. Tutkielman aineisto koostuu Leibnizin, Hobbesin ja Locken merkittävimmistä filosofisista sekä yhteiskunnallisista teksteistä. Leibniz tunnetaan ensisijaisesti hänen metafysisestä monadi-opistaan ja usein hänen yhteiskunnallinen ajattelunsa on jäänyt vähemmälle huomiolle etenkin politiikan tutkimuksessa.

Tutkielman tutkimusmenetelmänä hyödynnän Quentin Skinnerin kehittelemää käsitehistoriallista metodologiaa. Metodissa korostetaan kontekstia, niin praktista kuin ideologista, tarkasteltavien tekstien ja ajattelijoiden taustalla. Kun kirjoitettujen tekstien kontekstit on otettu analyysissä huomioon, saadaan parempi ymmärrys siitä, mitkä tekijät ovat motivoineet kirjoittajaa kirjoittamaan kyseisen tekstin. Näin ollen keskityin tutkielmassa kartoittamaan 1600-luvun Euroopassa vallinneita yhteiskunnallisia olosuhteita. Erityisesti käsittelemän Leibnizin kritiikin praktisia taustoja ja ideologisia lähtökohtia. Keskityn kritiikin tarkastelussa tietoon ja sen alkuperään, luonnollisiin oikeuksiin sekä suvereniteettiin, jotka kaikki ovat keskeisiä tekijöitä Hobbesin ja Locken yhteiskuntasopimusteorioissa. Lisäksi tuon esille 1600-luvun tyypillistä aikalaiskritiikkiä, jotta Leibnizin kritiikki ei tule irrotetuksi kontekstistaan ja täten tulkituksi väärin.

Tutkimustulokseni osoittivat, että Leibnizilla on näkemyseroja yhteiskuntasopimusteoriasta Hobbesin ja Locken kanssa. Keskeisinä motivoivina tekijöinä Leibnizin kritiikkien taustalla ilmeni 1600-luvun alun vuosikymmeninä riehunut kolmikymmenvuotinen sota sekä skolastiikan valta-aseman hiljattainen murentuminen akateemisessa maailmassa. Leibniz puolusti aktiivisesti skolastiikan asemaa. Lisäksi paljastui, että Leibnizin esittämä kritiikki on Hobbesia kohtaan kokonaisvaltaisempaa kuin mitä se on Lockeä kohtaan. Syyt tähän on havaittavissa kontekstin tarkkailulla. Leibnizin kritiikki Hobbesia kohtaan edustaa pääosin tyypillistä aikalaiskritiikkiä, mutta Lockeä kohtaan esitetty kritiikki eroaa paikoittain aikalaiskritiikistä. Leibniz ei esimerkiksi kommentoi lainkaan Locken yhteiskuntasopimusteorian keskeistä elementtiä, omaisuutta, toisin kuin muut aikalaiskritiikit.

Avainsanat: Leibniz, Hobbes, Locke, yhteiskuntasopimus, yhteiskuntasopimuskritiikki, 1600-luku, kontekstualisointi, tieto, tiedon alkuperä, luonnollinen oikeus, suvereniteetti

University of Tampere

School of Management

The Degree Programme in Politics

LAINEN, MIKA: THE IMPOSSIBILITY OF SOCIAL CONTRACT: Nature, Backgrounds and Bases in Leibniz's criticism towards Hobbes and Locke

Master's thesis, 94 p.

The Degree Programme in Politics/Political Science

June 2015

This thesis I study the criticisms of Thomas Hobbes and John Locke presented by Gottfried Wilhelm Leibniz, especially the criticisms of their social contract theory. Focus in this thesis will be on the major philosophical and societal works of each thinker. Leibniz is usually known from his metaphysical theory of monads and therefore his thought about society has often been neglected in political science.

In this thesis I will apply the method presented by Quentin Skinner. Skinner's method emphasizes context, both practical and ideological, behind the texts. This method will give understanding on why the texts were originally written and what events have motivated the writers to write them. Therefore I will focus on mapping out the events and conditions, which occurred in the seventeenth century. I especially focus on practical background and ideological bases of Leibniz's criticism. In the analysis, the main focus of Leibniz's criticism is on knowledge and its origins, natural law and sovereignty.

As a result from the analysis, Leibniz did indeed have a difference of opinion with both Hobbes and Locke. Key motivating factors behind Leibniz's criticism were the thirty-years war and the scholasticism's loss of power in the academic world. Leibniz himself actively tried to defend scholasticism. Analysis also shows, that Leibniz's criticism is more well-rounded in the case of Hobbes than it is in the case of Locke. Reason behind this observation can be found by looking the context. Leibniz's criticism towards Hobbes can be seen as a semi-typical criticism of its era. In Locke's case Leibniz's criticism does not follow the typical paths of criticism presented in that time. Leibniz, for example, does not comment at all about Locke's theory of property, which was a typical criticism toward Locke in that time.

Key words: Leibniz, Hobbes, Locke, social contract, criticism of social contract, seventeenth century, contextualisation, knowledge, origins of knowledge, natural law, sovereignty

Sisällys

1. JOHDANTO.....	1
1.1. Tutkimuskysymys.....	2
1.2. Tutkimusmenetelmänä käsitehistoria.....	5
2. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646–1716)	9
2.1. Leibnizin elämänvaiheet.....	9
2.2. Leibnizin ajattelu.....	13
2.2.1. Monadien maailma.....	13
2.2.2. Jumala Leibnizin filosofiassa	16
2.2.3. Ennalta määrätty harmonia	18
3. YHTEISKUNTASOPIMUS	19
3.1. Yhteiskuntasopimuksen esivaiheet	20
3.2. Thomas Hobbes (1588–1679)	25
3.2.1. Hobbesin tiedon määritelmä	25
3.2.2. Hobbesin yhteiskuntafilosofia	28
3.3. John Locke (1632–1704)	33
3.3.1. Locken empiristinen filosofia.....	33
3.3.2. Locken yhteiskuntafilosofia	35
4. AIKALAISKRITIIKKI	40
5. LEIBNIZIN LUONNONTILAKRITIIKKI	46
5.1. Tieto ja sen alkuperä	46
5.2. Luonnolliset oikeudet	57
6. SUVERENITEETTI JA YHTEISKUNTA	69
7. LOPPUPÄÄTELMÄT	78
LÄHTEET.....	87

1. JOHDANTO

Tutkin tutkielmassani saksalaisen filosofin Gottfried Wilhelm Leibnizin tekstejä ja niissä esiintyvää kritiikkiä yhteiskuntasopimusta kohtaan. Tutkimuksessa käsiteltävä Leibnizin kritiikki kohdistuu hänen aikalaisiinsa, kahteen suureen yhteiskuntasopimusteoreetikkoon Thomas Hobbesiin ja John Lockeen. Leibniz esitti kritiikkiä heitä kohtaan niin implisiittisesti kuin eksplisiittisesti. Tutkielmassa pyrin luomaan kokonaisvaltaista kuvaa Leibnizin esittämästä kritiikistä. Yhteiskuntasopimusteoria on ollut keskeisiä politiikan ja valtion muodostamisen käsitteitä, se on oleellinen tutkimuksen kohde politiikan tutkimuksessa. Yhteiskuntasopimusteoreetikoilla on ollut vaikutusta historian kehityksessä. Hobbesin ja Locken kirjoitukset ovat olleet erityisen keskeisiä nykyaikaisten valtioiden muodostamisessa sekä poliittisina teorioina. Locken kirjoitukset ja käsitykset muun muassa vapaudesta vaikuttivat Yhdysvaltojen perustuslakiin. Hobbesin kohdalla tulkinnat vaihtelevat: osa katsoo Hobbesin teorioiden olleen keskeisessä asemassa länsimaisen hyvinvointivaltion synnyssä, kun taas osa katsoo hänen myötävaikuttaneen totalitarismin syntyyn.

Yhteiskuntasopimus on laajalti tunnettu ja suosittu teoria, joten on tärkeää myös tuntea sitä kohtaan esitetty kritiikki. Tutkielmassa ollaan erityisen kiinnostuneita Hobbesin ja Locken omana aikanaan kohtaamasta kritiikistä, joihin myös Leibnizin tekstit lukeutuvat. Kritiikkejä on esitetty monia useista eri näkökulmista mutta juuri Leibnizin esittämä kritiikki on politiikan tutkimuksessa jäänyt vähäisemmälle huomiolle. Syynä tähän saattaa olla käsitys Leibnizista ensisijaisesti metafysiikkona ja filosofina. Leibniz oli omana aikanaan erittäin arvostettu akateemikko ja oppinut, jonka osaamisen ala kattoi monia tieteenaloja, Leibnizia on myöhemmin luonnehdittu yleisneroksi. Tästä huolimatta hänet on sivuutettu politiikan tutkimuksen piirissä. Leibnizin esittämä kritiikki Hobbesia ja Lockeä kohtaan tuovat myös esille sen, miten Hobbesin ja Locken ajatuksiin suhtauduttiin heidän omana aikanaan.

Politiikan tutkimuksessa Leibniz ei juurikaan ole ollut tutkimuskohteena muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta. Leibnizin esittämät näkemykset politiikan tutkimuksessa tuovat esille toista kuvaa Leibnizista. Häntä ei ole juurikaan mielletty poliittiseksi ajattelijaksi mutta hänen ajattelussaan on havaittavissa poliittista ajattelua sekä filosofiaa ja tätä premissiä tutkielma pyrkii osoittamaan. Lisäksi Leibniz edustaa poliittisessa filosofiassa näkemystä, joka alkoi jäämään uusien politiikan teorioiden jalkoihin uudistusmielisimpien ajatusten myötä, joita sekä Hobbesin että Locken voidaan katsoa

edustaneen. Leibniz on oiva esimerkki siitä vastustuksesta, jota yhteiskuntasopimusteoreetikot aikansa kohtasivat.

Tutkielmassa hyödynnetään Quentin Skinnerin käsitehistoriallista metodia, jossa ajallisella kontekstilla on merkityksensä tekstien ilmaisussa. Teokset nähdään retorisisina siirtoina ja kommentaareina kyseisenä aikana käytyyn keskusteluun. Tämän vuoksi Leibnizin esittämä kritiikki käydään tutkielmassa läpi nimenomaan kontekstin kautta. Eli mitkä eri tekijät motivoivat Leibnizia, Hobbesia ja Lockeä kirjoittamaan sillä tavalla, kuin he kirjoittivat. Siksi on myös syytä ymmärtää näiden ajattelijoiden aikana vallinneet poliittiset kiistat ja valtasuhteet, sillä ne ovat voineet motivoida heitä kirjoittamaan tekstejään. Skinnerin menetelmän myötä tulee myös ymmärtää käsitteet politiikka, poliittinen filosofia sekä yhteiskuntafilosofia kontekstin kautta. Tutkielmassa nämä käsitteet määrittyvät Leibnizin, Hobbesin ja Locken aikakauden kontekstin perusteella. Esimerkiksi poliittisesta ajattelusta tai filosofiasta keskusteltaessa tuona aikana keskeisiä politiikan muodostamisen käsitteitä on ollut luonnollinen oikeus, tiedon määritelmä ja sen alkuperä sekä suvereniteetti, joita tässä tutkielmassa tarkastellaan. Tarkastelun edetessä voidaan havaita, että kaikkien kolmen ajattelijan kirjoituksia ovat motivoineet 1600-luvulla vallinneet päivänpoliittiset tekijät, mutta kaikkien kolmen ajattelijan ilmaisun muoto on ollut pääosin teoreettista. Näin ollen sanat politiikka, poliittinen filosofia sekä yhteiskuntafilosofia tutkielmassa tarkoittavat kaikki samaa asiaa: Leibnizin, Hobbesin ja Locken teorioita ja niiden ajallista ja ideologista kontekstia 1600-luvulla.

1.1. Tutkimuskysymys

Tutkimuksessa on tarkoitus osoittaa, että Leibniz on metafysisen ajattelunsa lisäksi esittänyt myös yhteiskunnallista ajattelua. Tutkielma pyrkii antamaan kattavamman kuvan Leibnizin filosofiasta, sillä Leibniz pyrki kaikilla filosofian osa-alueilla samaan lopputulokseen, oli kyse sitten poliittisesta filosofiasta tai metafysiikasta. Tutkielmassa hyödynnetään Leibnizin metafysisien tekstien lisäksi myös hänen yhteiskunnallisia tekstejään, joissa Leibnizin poliittinen ajattelu korostuu. Leibnizin poliittinen ajattelu ilmenee erityisesti hänen esittämässään kritiikeissä henkilöitä kohtaan, jotka yleisesti mielletään poliittisiksi ajattelijoina. Etenkin Hobbes ja Locke saivat kritiikkiä Leibnizilta.

Leibniz kritisoi edellä mainittuja ajattelijoina kumpaakin useissa hänen kirjoituksissaan. Tutkielman tarkoituksena on pyrkiä saamaan kokonaisvaltainen kuva, mitä mieltä Leibniz oli yhteiskuntasopimuksesta hyödyntäen hänen kritiikkiään Hobbesia ja Lockeä kohtaan. Kuitenkin ottaen huomioon, että Leibnizin yhteiskuntasopimukseen suhtautumista tarkastellaan tiettyjen ajattelijoiden

kautta, tutkielman tutkimuskysymykset muodostuvat seuraavanlaisesti: *Millaista on Gottfried Wilhelm Leibnizin esittämä kritiikki Thomas Hobbesin yhteiskuntasopimusteoriaa kohtaan? Millaista on Gottfried Wilhelm Leibnizin esittämä kritiikki John Locken yhteiskuntasopimusteoriaa kohtaan?*

Tutkimuskysymyksissä esiintyy sana kritiikki siitä syystä, että Leibniz eräissä teksteissään suoraan kritisoi Hobbesia ja Lockeä, joten on syytä olettaa, että Leibnizin suhtautuminen heidän ajattelua kohtaan on pääosin kriittinen. Lisäksi filosofiassa Leibniz edustaa tyystin eri kantaa kuin Hobbes ja Locke, joten on odotettavissa, että Leibnizin suhtautuminen edellä mainittujen ajattelijoiden ajatuksia kohtaan tulee olemaan myös tästä syystä kriittistä. Tutkielman menetelmänä hyödynnettävä käsitehistoriallinen metodi huomioidaan myös tutkimuskysymyksiä tulkinnessa. Tämä tarkoittaa, että ajallinen konteksti voi selittää osan tutkielmassa käsiteltävistä havainnoista.

Tutkielman tarkastelu rajoittuu Hobbesin ja Locken kohdalla heidän tunnetuimpiin teoksiinsa, koska tuotantoa on valtava määrä. Hobbesin ja Locken tunnetuimmissa teoksissa he esittävät oman ajattelunsa selkeästi ja kokonaisvaltaisesti ja juuri nämä teokset ovat niitä, joita kohtaan on esitetty aikanaan kritiikkiä ja joita myös Leibniz on kritisoinut. Tutkielmassa käytetään Skinnerin muotoilemaa käsitehistoriallista metodia, jossa tekstien konteksti ja kirjoittajien intentiot tekstien taustalla ovat tärkeitä. Näin ollen tutkielmassa käsiteltävänä oleva Leibnizin esittämä kritiikki suhteutuu osaksi muuta aikalaiskritiikkiä, joita Hobbes ja Locke kohtasivat. Näin saamme tarkastelun tuloksena myös huomata, erosiko Leibnizin kritiikki muusta esitetystä aikalaiskritiikistä vai oliko Leibnizin kritiikki tyypillinen aikakauden kritiikki Hobbesia ja Lockeä kohtaan. Lisäksi tarkastelun tuloksena voidaan huomata niitä praktisia ja ideologisia konteksteja, jotka ovat innoittaneet Leibnizia, Hobbesia ja Lockeä kirjoittamaan tekstinsä. Praktiset ja ideologiset kontekstit paljastavat myös Leibnizin, Hobbesin ja Locken käsityksiä politiikasta ja yhteiskuntafilosofiasta ja kuinka he aktiivisesti kirjoituksillaan pyrkivät vaikuttamaan vallitseviin oloihin.

Leibnizia koskeva tutkimus rajoittuu pääasiallisesti filosofian tutkimuksen piiriin. Leibnizin poliittiset näkökulmat ovat jääneet vähemmälle huomiolle, mutta poikkeuksia kuitenkin löytyy. Patrick Riley on tehnyt merkittävää työtä kääntäessään ja kootessaan yksiin kansiin valikoituja Leibnizin poliittista ajattelua heijastelevia tekstejä. Riley on samaisessa teoksessa eritellyt ansiokkaasti Leibnizin poliittisen ajattelun keskeisiä piirteitä. Hän nostaa keskiöön Jumalan korostumisen oikeuden alkulähteenä Leibnizin poliittisessa ajattelussa. Riley teki myös havainnon Leibnizin omalaatuisesta suvereniteettikäsityksestä, jonka hän arvelee olevan seurausta Leibnizin käsityksestä Jumalasta oikeuden lähteenä. (Riley 1988, 7–12, 26–30.) Tutkielmassa hyödynnettävän menetelmän vuoksi

esimerkiksi Leibnizin suvereniteettinäkemystä tarkastellaan kontekstin kautta. Kirjan kääntämisen ohella Riley on tehnyt myös lukuisia muita poliittis-filosofisia tutkimuksia Leibnizista, koskien muun muassa Leibnizin pyrkimystä yhdistää kristinuskon opit Platonin filosofisten käsitysten kanssa (Riley 1994) tai Leibnizin ihailevaa suhdetta Kiinaa ja sen hallintoa kohtaan (Riley 1999).

Muut Leibnizin yhteiskunnallista ajattelua käsittelevät tutkimukset keskittyvät yleensä vain rajattuun Leibnizin yhteiskuntafilosofian puoleen, kuten esimerkiksi Leibnizin suvereniteettinäkemykseen tai Leibnizin erikoiseen rakkauden käsitteeseen (Nicholls 2001; Brown 2011). Nicholls (2001) valottaa lukijaa hieman laajemmasta kontekstista, joka suvereniteettikäsitteiden ympärillä tuona aikana oli, lähinnä Bodinin teorian merkityksen. Kaikkea kontekstia hän ei kuitenkaan tuo esille, kuten esimerkiksi Leibnizin suhtautumista Bodinin suvereniteettikäsitteeseen, vaikka sitä artikkelissa implikoidaan. Rakkauden käsite puolestaan on osana Leibnizin oikeudenmukaisuusteoriaa, joka käy myös tutkielman tarkastelussa ilmi ja jonka monipuolisuutta Brown (2011) puolestaan on käsitellyt (kts. myös Riley 1994). Griard puolestaan on tuonut esiin Leibnizin ajatusten epäkoherenttiuden, sillä Griardin mukaan Leibniz itse tuntuu kannattavan jonkinlaista kvasiyhteiskuntasopimusta. (Griard 2007.) Griardin väitteen ongelmaksi muodostuu, että hän ei huomioi kontekstia, joka saattaa vääristää Leibnizin tekstien tulkintoja.

Tutkimukset, jotka huomioivat Leibnizin ajattelun poliittisen ja yhteiskunnallisen puolen, ovat vähässä. Ja ne olemassa olevat tutkimukset, jotka käsittelevät Leibnizin poliittista ajattelua, eivät juurikaan huomioi sitä ajallista ja ideologista kontekstia, jossa Leibniz eli. Tämän lisäksi kokonaisvaltaista näkemystä Leibnizin suhtautumisesta Hobbesin ja Locken yhteiskuntasopimusteorioihin ei juurikaan ole tehtynä ja tähän tämä tutkielma pyrkii tarjoamaan ratkaisun. Kuitenkin esimerkiksi Jolley (1975) artikkeli ja hänen Leibnizia ja Lockeä koskeva kirjansa huomioivat kontekstin Leibnizin ympärillä, joten tätäkin tutkimusta on aiemmin laadittu. Jolley kirjoituksissa tosin keskitytään vain tiettyyn teokseen, jonka suhtautumista Leibnizilla Jolley tutkii. Juuri kontekstin luominen Leibnizin esittämälle kritiikille on se tekijä, minkä vuoksi aiheita on syytä tutkia. Leibnizin poliittista ajattelua tarkasteltaessa kontekstia ei olla huomioitu riittävästi vaikka se tuo esille syitä Leibnizin ajattelun taustalta. Jolley (1975) kirjoittama artikkeli on niitä harvoja, jossa kontekstia huomioidaan. Näin Leibnizin poliittinen filosofia saa heti erilaisen näkökulman, kun syyt hänen tekstiensä takana avautuvat lukijalle laajemmin.

1.2. Tutkimusmenetelmänä käsitehistoria

Tässä tutkielmassa sovelletaan Quentin Skinnerin käsitehistoriallista metodia. Skinner on brittiläinen politiikan tutkija, jonka metodologinen tuotanto on ollut aktiivista 1960-luvulta lähtien (Tully 1988, 7). Skinnerin metodia hyödynnetään tutkielmassa siitä syystä, että tutkielmassa käsitellään pääosin 1600-luvulla eläneitä henkilöitä ja heidän esittämiä näkemyksiä. Siksi on mielekästä tarkastella näitä näkemyksiä ja teorioita niiden alkuperäisessä kontekstissaan eikä irrottaa niitä ja liittää osaksi nykyaikaan. Näin tutkielmassa esitetyt teoriat ja näkemykset saavat historiallisen kontekstin, jolloin ne ovat kehittyneet. Lisäksi näin vältetään ylitulkinnan vaara, joka on filosofisissa teksteissä yleistä. On huomioitava aika ja retorinen tilanne, jossa kyseiset tekstit ovat syntyneet. Näin ollen käsitteet politiikka, poliittinen filosofia ja yhteiskuntafilosofia määrittyvät myös tässä tutkielmassa kontekstin kautta.

Skinnerin kehittämä käsitehistoriallinen metodi keskittyy tekstien retoriseen puoleen. Metodi on saanut vaikutteita Ludvig Wittgensteinin kielifilosofiasta. Wittgensteinin ajattelussa meidän ei tule kysyä sanojen oletettua merkitystä, vaan pikemminkin sitä, miten sanoja käytetään missäkin kielipelissä (Koikkalainen & Syrjämäki 2001). Toisin sanoen kieli on se tekijä, johon tulisi keskittyä. Tämä ajatus heijastuu Skinnerin ajatteluun. Toinen Skinnerin ajatteluun vaikuttanut henkilö on John Langshaw Austin. Austinin *puheaktiteoriassa* on keskeistä, että jos puhe ja teksti nähdään pragmaattisena, kuten puhuja ja kirjoittaja, johtaa se Austinin mukaan kahdenlaiseen toimintaan: puheen tai tekstin tuottamiseen sekä tekemiseen. Kirjoituksen ja puheen taustalla on jokin tarkoitus, jota yritetään tuoda kirjoittamisen tai puheen avulla esille. (Tully 1988, 7–10.) Austinin näkemys on Skinnerin teorian kannalta tärkeä. Wittgensteinin kielifilosofinen ajattelu ja Austinin puheaktiteoria muodostavat Skinnerin ajattelun pohjan. Skinner itse on korostanut näiden kahden ajattelijan merkitystä hänen teoriansa muodostumisessa (Koikkalainen & Syrjämäki 2001).

Keskeistä käsitehistoriallisessa metodissa on ymmärtää minkä vuoksi kyseinen teksti on kirjoitettu. James Tully (1988, 8–16) erottelee Skinnerin teoriasta viisi asiaa, jotka esittävät hänen teoriaansa kattavasti ja joihin Skinnerin metodi etsii vastauksia: (1) miksi kirjoittaja on kirjoittanut tekstin ja mikä on sen ideologinen konteksti, (2) tekstin sijoittaminen praktiseen kontekstiin, (3) miten ideologiat tulee identifioida ja ymmärtää, (4) poliittisen ideologian ja poliittisen teon erot ja (5) minkälaiset teot ovat muokanneet ideologioita. Nämä viisi asiaa ohjaavat Skinnerin teorian määrittelyä. Skinneriä kiinnostaa konteksti, ideologinen ja praktinen, ja lähtökohtana on kirjoittajan intentiot tekstin kirjoittamisen

taustalla. Hän pitää huolestuttavana, jos tätä ei tutkimuksissa oteta huomioon ja sen vuoksi voidaan hänen mukaansa tehdä viljejä tulkintoja poliittisista klassikoista (Skinner 1988a, 98–99).

Skinner ei myöskään hyväksy aatekeskeistä (*history of an idea*) tutkimusta eli sitä, että olisi olemassa muuttumattomia ja ikuisia aatteita. Näitä ei voi Skinnerin mukaan olla olemassa. Sen sijaan hän toteaa, että historian saatossa on ollut monia eri toimijoita, joilla on ollut omat intentionsa, pyrkimyksensä ja tekstinsä. Aatekeskeinen tutkimus ei siis voi olla mahdollista mutta on kuitenkin mahdollista tutkia näitä eri toimijoita ja mitä he ovat kommentoineet jonkin tietyn aatteen nimeä käyttäen. (Skinner 1988b, 54–56, 63–67; Skinner 2002a, 176.) Skinner puhuu myös kaanoneista, jotka liittyvät vahvasti edellä mainittuun aatekeskeiseen tutkimukseen. Hän pitää kaanoneita ongelmallisina, sillä kaanonit kategorisesti sulkevat ajattelijoita pois tarkastelun keskiöstä ja lisäksi konteksti tekstien ympäriltä jää puuttumaan (Koikkalainen & Syrjämäki 2001).

Skinnerin mukaan on tärkeää saada selville mitä kirjoittaja teki tekstejä kirjoittaessaan. Skinner (1996, 7–8) tuo esille kaksi kielessä ilmenevää ulottuvuutta, jotka täytyy ottaa huomioon. Näiden ulottuvuuksien perusta on Wittgensteinin ja Austinin ajatuksissa. Ensimmäinen ulottuvuus on ymmärrys eli mitä sanat tarkoittavat ja mikä on niiden merkitys. Toinen ulottuvuus on lingvistinen toiminta. Tällä Skinner tarkoittaa sitä, mitä kirjoittaja voi tehdä sanoillaan. Mikä on niiden vaikutus. Skinner toteaa, että hänen metodinsa keskittyy paljolti tähän jälkimmäiseen ulottuvuuteen.

Skinnerille kirjoittajan omat intentiot ovat keskeisiä. Edellä mainittujen kielen kahden ulottuvuuden vuoksi kirjoittajan toiminta on tarkastelun kohteena: mitä kirjoittaja teki tekstejä kirjoittaessaan. Jussi Kurunmäki (2001) toteaa, että kun toiminta nostetaan tarkastelun keskiöön, tekstin luonne muuttuu. Teksti voidaan nähdä retorisenä siirtona aikalaiskeskustelussa. Teksti on työkalu ideologisessa debatissa (Skinner 2002a, 177). Tekstin ollessa osa aikalaiskeskustelua, konteksti kirjoittajan taustalla korostuu. Konteksti toimii tekstin tarkastelun ja sen kirjoittajan intentioita tukevana tekijänä ja kontekstin luomisella voidaan saada selville mitä kirjoittaja on tehnyt tekstiä kirjoittaessaan (Skinner 1996, 6–7). Kirjoitettu teksti on osa dialogia, johon kommentoidaan. Dialogin selvittäminen on se konteksti, jonka selvittäminen on Skinnerin mukaan tärkeää. Tähän retoriseen siirtoon sisältyy lisäksi myös *pointti* (*point*).

Skinner kuvaa tilanteen, jossa poliisi toteaa luistelijalle, että luisteltava jää on ohut ja se voi pettää. Tämän tilanteen näkee eräs ohikulkija, joka ei liity tilanteeseen, vaan hän sattuu olemaan paikalla, kun toteamus esitetään. Tämä ohikulkija on kuitenkin hämmentynyt ja ei kykene ymmärtämään poliisin

toteamuksen taustalla olevaa intentiota. Tässä tilanteessa ohikulkija voi kysyä, miksi poliisi sanoi niin ja vastaukseksi voidaan esittää, että poliisi yritti varoittaa luistelijaa. Tämä tilanne Skinnerin mukaan osoittaa retorisen toiminnan (*illokuution*) uudelleenkuvailemista. *Illokuution* uudelleenkuvailemista voi toimia ratkaisuna erilaisiin sosiaalisiin tilanteisiin. On eri asia, että jos ohikulkija ymmärtää mitä poliisi sanoillaan tarkoitti, kuin se, että ohikulkija ymmärtää poliisin esittämässä toteamusta tarkoittavan jotain tässä tietyssä tilanteessa. Poliisi esittämässä toteamusta tietyssä tilanteessa saa ohikulkijan ymmärtämään minkä vuoksi poliisi sanoi kuten sanoi. Tätä Skinner kutsuu *pointiksi*. (Skinner 1988c, 87.) Ohikulkija ymmärtää intention toteamuksen taustalla, että poliisin intentiona on varoittaa luistelijaa. Tätä samaa illokuution uudelleenkuvailemista voidaan havaita tutkittavissa teksteissä.

Esimerkiksi Leibnizin kirjoitukset ovat olleet avauksia oman aikansa tilanteeseen ja jokaisella tekstillä ollaan pyritty saavuttamaan jotain (Skinner 1988a, 106). Ideologista tilannetta, konventiota, tekstin kirjoittamisen aikana pyritään muuttamaan. Konventio tarkoittaa tietynä aikana vakiintuneita sosiaalisia käyttäytymisnormeja ja puhetapoja. Silloin puhutaan *ideologisten konventioiden manipuloimisesta*, kun kirjoitetut tekstit poikkeavat konventiosta ja muut hyväksyvät kirjoitukset. (Tully 1988, 9–15; Kurunmäki 2001.) Tätä konventioiden manipuloimista voidaan myös kutsua *pointiksi*.

Kontekstin ja kirjoittajan toiminnan korostaminen Skinnerin teoriassa sekä aatehistoriallisen tutkimuksen kritisointi johtavat erääseen tunnettuun käsitykseen. Edellä mainittujen lisäksi Skinnerin teoriassa nk. *anakronismiteesi*. Tällä tarkoitetaan, että kirjoittajan ei voida väittää esittäneen sellaisia väitteitä, joita hänen teksteissään ei ole tai ne ovat kontekstista johtuen mahdottomia. Tämä tarkastelutapa johtaa Skinnerin mukaan viltteihin tulkintoihin. (Skinner 1988a, 98–99; Skinner 1988d, 251–255.) On syytä muistaa, että tämä teesi toimii myös vastakkaisesti. Eli emme voi väittää kirjoittajan olevan jotakin väitettä vastaan, jos kirjoittaja selkeästi teksteissään osoittaa olevansa kyseisen väitteen puolesta (Koikkalainen & Korvela 2012, 17–18). Jos kirjoittaja ei ole syystä tai toisesta huomionnut sen aikaisia konventioita ja on jättänyt kommentoimatta kokonaan johonkin asiaan, voidaan se Skinnerin mukaan nähdä jo itsessään kannanottona (Skinner 1978a, xiii).

Skinnerin käsitehistoriallisen metodin käyttö edellyttää aikalaistekstien läpikäymistä. Näin saadaan ymmärrystä millainen oli se laajempi konteksti, jossa tutkielmassa analysoidut kirjoittajat ovat tekstinsä kirjoittaneet. Syyt minkä vuoksi kirjoittajat ovat teoksensa kirjoittaneet avautuvat kontekstin luomisen yhteydessä. Tutkijan tehtävänä on samaistua analysoidun kirjoittajan tilanteeseen. Tutkielmassa tullaan tästä johtuen läpikäymään 1600-luvun Euroopan historiaa. Erityistä huomiota

saavat Englannin ja Saksan (tuolloin Pyhä saksalais-roomalainen keisarikunta) historialliset ja yhteiskunnalliset tilanteet, sillä tutkittavat ajattelijat olivat näiden maiden kansalaisia.

Historiallinen katsaus auttaa ymmärtämään analysoitavien ajattelijoiden tekstejä ja samalla ajattelijoiden tekstit sijoitetaan praktiseen kontekstiin. Kuitenkin kontekstin ei aina tarvitse olla aikalaisteksti. Skinnerin mukaan myös toisen aikakauden teksti käy, kunhan tekstien välillä on havaittavissa selvä yhteys (Skinner 1988d, 274–276). Tästä johtuen tutkielmassa esitellään yhteiskuntasopimuksen käsitettä, jossa selvitetään kyseisen teorian historiaa. Skinnerin metodin mukaisesti ei voida puhua yhdestä yhteiskuntasopimusteoriasta, vaan on olemassa joukko erilaisia keskusteluja ja mielipiteitä eri aikakausina aiheesta yhteiskuntasopimus, jotka ovat ajan ja paikan myötä muuttuneet (mts., 234). Huomionarvoista on myös se, että historiallisen kontekstin luominen on jo osa tulkintaa, sillä siinä kirjoittaja sijoitetaan osaksi omaa aikakauttansa (Skinner 1978a, xiv).

Skinnerin menetelmässä myös sana politiikka tulee käsittää tietyllä tavalla. Skinnerille on tärkeää Wittgensteinin ajatus siitä, että sana tai sanat saavat merkityksensä kontekstin kautta. Skinner oli ensimmäisiä, joka toi tämän ajatuksen politiikan tutkimukseen. Skinnerin mukaan on mahdollista löytää konteksti kaikille poliittisen filosofian teksteille. Poliittisen filosofian tekstejä lukiessa kontekstilla on merkitystä, kun tekstille etsitään tarkoitusta. Esimerkiksi monet tulkinnat Hobbesin teksteistä liberalismiin ja vaikkapa totalitarismin edustajana ovat riippuvaisia kontekstista, josta hänen tekstejään on lähdetty tulkitsemaan. Skinnerin pyrkimyksenä on välttää niin sanotut väärintulkinnat historiallisella kontekstilla, joka tekstejä kirjoittaessa on vallinnut. Näin se todellinen konteksti tekstien taustalla paljastuu lukijalle ja se konteksti itsessään on merkityksellistä poliittisen filosofian tekstien tulkinnassa. (Koikkalainen 2005, 31–43, 159, 180–185.)

Cambridgen koulukunnaksi kutsuttu, jonka keskeinen hahmo Skinner on, menetelmä on kohdannut myös kritiikkiä. Koikkalainen arvelee Skinnerin saaman suuren kritiikin määrän johtuneen siitä syystä, että hänen ensimmäinen metodologinen kirjoitelmansa on luonteeltaan kovin ylimielisesti kirjoitettu. Skinnerin menetelmää on esimerkiksi kritisoitu liiallisesta kontekstin huomioimisesta, joka tarkoittaa tutkijan siirtymistä joko historioitsijaksi tai villiksi tulkitsijaksi. Esimerkiksi Hobbesin esittämät ajatukset menettävät voimaansa, jos yhtäläisyyksiä ja tulkintoja nykyaikaan ei saa tehdä. Tekstin alkuperäinen syy, minkä vuoksi siitä tuli politiikan teorian klassikko, hautautuu osaksi aikalaiskirjallisuutta kontekstin ja intentioiden jäljittämisen seurauksena. Myös historiallisen kontekstin luominen on haasteellista, sillä kontekstin luojan omat intentiot voivat vaikuttaa siihen, mitä kontekstia tuodaan esille. Skinnerin esittämä menetelmä nähtiin joissain yhteyksissä historian ja filosofian

mahdottomaksi yhteensovitukseksi. (Koikkalainen 2005, 220–231.) Skinnerin menetelmää kritisoidaan myös siitä, että se antaa hyvin vähän liikkumatilaa tutkijalle ja itse asiassa Skinnerin esittämä tapa olisi ainoa tapa tehdä akateemista tutkimusta (Minoque 1988, 177). Menetelmässä historioitsija (eli kontekstualisoi) on ikään kuin täysin puhdas ja viaton vaikutuksiltaan. Hän raportoi asioiden todellisen laidan ja juuri tämän vuoksi Skinnerin menetelmän ongelmaksi muodostuu historian vinoutumien ja väärinymmärrysten uudelleenkonstruointi niiden oikomisen sijaan. (Keane 1988, §7–10.)

Kritiikki silmällä pitäen tutkielmassa käytettävä Skinnerin menetelmä tulee olemaan koko tutkielman kantava teema siitä syystä, että se antaa kattavamman kuvan Leibnizin ajattelusta. Leibnizin yhteiskunnallinen ajattelu perustuu hyvin pitkälti hänen aikakautensa kysymyksiin ja monia hänen esittämiä näkemyksiään voi olla vaikea ymmärtää, ellei konteksti ja intentiot Leibnizin tekstien taustalla ole selvillä. Pohdittaessa tämän tutkielman aiempaa tai muuta tutkielmaan liittyvää tutkimusta, Skinnerin menetelmää sovelletaan. Koska konteksti on ensisijaisen tärkeää, on anakronistista hyödyntää tutkielmassa kritiikkejä, joita on esitetty monta vuosisataa myöhemmin niin Leibnizia, Hobbesia kuin Lockeä vastaan. Tästä syystä aikalaiskritiikit ovat keskeisiä tutkielmaa tukevia tutkimuksia. Aikalaiskritiikki luo kontekstin Leibnizin esittämälle kritiikille sekä myös Hobbesin ja Locken teksteille. Näin voidaan havaita oliko Leibnizin esittämä kritiikki muista kriitikoista poikkeavaa. Muu aikalaiskritiikki osoittaa lukijalle Leibnizin esittämän kritiikin mahdollisen mullistavuuden tai tyypillisyyden Hobbes- ja Locke-kritiikkien joukossa.

2. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646–1716)

2.1. Leibnizin elämänvaiheet

Gottfried Wilhelm Leibnizia voidaan luonnehtia yleisneroksi. Hän toimi monella eri tieteen aloilla, kuten esimerkiksi filosofian, logiikan, matematiikan, oikeustieteen, politiikan ja fysiikan parissa (Saarinen 2005, 155–158). Leibniz tunnetaan kenties parhaiten hänen matemaattisista saavutuksistaan, joista suurimpana voidaan mainita differentiaali- ja integraalilaskennan kehittäminen (Knuutila 2011, 15). Leibniz oli julkaissut tuloksensa ensimmäisenä mutta Isaac Newton oli keksinyt laskennan aikaisemmin mutta ei ollut kuitenkaan julkaissut tuloksiaan ennen Leibnizia. Tämä johti Newtonin ja Leibnizin väliseen kiistaan siitä, kumpi todella saa kunnian tämän uuden laskentatavan keksimisestä. Tämä kiista on ollut Saarisen (2005, 155) sanoin ”tieteen historian törkyisimpiä”.

Gottfried Wilhelm Leibniz syntyi Leipzigissä ensimmäinen päivä heinäkuuta vuonna 1646, kaksi vuotta ennen kolmikymmenvuotisen sodan päättymistä. Neuvottelut sodan päättymisestä olivat jo Leibnizin syntymän aikaan käynnissä ja ne lopulta johtivat Westfalenin rauhaan vuonna 1648 (Antognazza 2009, 17). Hänen isänsä Friedrich oli moraalifilosofian professori ja hänen äitinsä oli Catharina Schmuck, joka oli isä Friedrichin kolmas vaimo. He saivat yhdessä myös tyttären, Gottfried Wilhelmin siskon, Anna Catharinan (Ross 1984, 3). Gottfried Wilhelmillä oli myös veli- ja siskopuolia hänen isänsä aiemmista avioliitoistaan. Gottfried Wilhelmin isä kuoli hänen ollessaan vielä lapsi vuonna 1652 ja hänen siskonsa kuoli vuonna 1672. Gottfried Wilhelmin isä oli jo hänen syntyessään suhteellisen vanha, yli 50-vuotias. Isänsä kuoleman jälkeen hänen äitinsä kasvatti yksin Gottfried Wilhelmin ja hänen siskonsa menemättä uusiin naimisiin. Leibnizin ympärillä olleet ihmiset olivat kaikki tiukan luterilaisia, joten hänen kasvatuksensa pohjautui pitkälti tähän traditioon. (Antognazza 2009, 24–30.)

Seitsemän vuoden ikäisenä Leibniz aloitti koulun, jonka tarkoituksena oli valmistaa opiskelija yliopisto-opintoihin. Tässä koulussa hän vietti kahdeksan vuotta. Tämän jälkeen, Leibnizin ollessa 15-vuotias, hän aloitti opinnot Leipzigin yliopistossa. Leibniz oli oppilas, joka luki todella paljon ja oppi asioita pääasiassa itsekseen (Knuuttila 2011, 9). 20-vuoden iässä Leibnizilla oli filosofian maisterin tutkinto ja väitöskirja oikeustieteestä valmiina. Hänen nopea etenemisensä oikeustieteen opinnoissa sai aikaan vastustusta vanhemmissa opiskelijoissa, sillä tuona aikana oli olemassa tietyt aikarajat, ennen kuin voi valmistua tohtoriksi. Vastustuksen vuoksi Leibniz siirtyi Altdorfin yliopistoon, jossa hän jätti oikeustieteen väitöskirjansa tarkastettavaksi vuonna 1667. (Antognazza 2009, 59–67.) Väitöskirja hyväksyttiin ja hänelle tarjottiin oikeustieteen professuuria Altdorfin yliopistosta, josta hän kuitenkin kieltäytyi (Knuuttila 2011, 9–10). Syynä tähän lienee ollut Leibnizin usko siihen, että muualla olisi suurempia ja mielenkiintoisempia työtehtäviä tarjolla (Antognazza 2009, 80).

Opintojensa jälkeen Leibniz vietti aikaa Mainzissa työskennellen arkkipiispa ja vaaliruhtinas Johann Philipp von Schönbornin alaisuudessa. Siellä Leibniz oleskeli yhteensä viisi vuotta. Samaan aikaan hän työskenteli myös vapaaherra Johann Christian von Boineburgille. Tätä ennen hän vietti lyhyen ajanjakson Nürnbergissä, jossa hän työskenteli siellä olleiden alkemistien parissa. Mainzissa ollessaan hän toimi aluksi lainopillisena neuvonantajana. Tämän jälkeen hänen työtehtävänsä muuttuivat ja hän teki lainopillisten asioiden ohella muun muassa filosofisia ja poliittisia kirjoituksia. Mainzissa ollessaan Leibniz kehitti suurta projektiaan ”universaalista ensyklopediasta”. Tämän ensyklopedian tarkoituksena oli saattaa yksiin kansiin yhdeksi systeemiksi kaikki tieto. Tätä projektia Leibniz ei

elämänsä aikana saanut tehtyä. Mainzin aikana Leibnizille tarjottiin muun muassa kirjastonhoitajan paikkaa Vatikaanissa ja Pariisissa, joista hän kieltäytyi. Syyksi on arveltu olleen Leibnizin syvä luterilaisuus. (Ross 1984, 5–11.)

Jo pidemmän aikaa Leibniz oli suunnitellut matkaa Pariisiin. Syynä oli Leibnizin halu tavata osa hänen kirjeenvaihtokumppaneistaan. Vuonna 1672 tähän tuli mahdollisuus, kun hänet lähetettiin Pariisiin. Syynä Leibnizin lähdölle oli aikomus ylipuhua Ranskan kuningas Ludvig XIV, että hän ei hyökkäisi muualle Eurooppaan, etenkin Saksaan. Saksa oli kovin sekasortoisessa tilassa hävityn kolmikymmenvuotisen sodan jäljiltä. Leibnizin ehdotus oli, että Ludvig XIV hyökkäisi Euroopan sijasta Egyptiin. (Antognazza 2009, 123–124; Knuuttila 2011, 15–16.)

Leibniz matkusti elämänsä aikana paljon useissa kohteissa. Yksi hänen merkittävimpiä matkojaan oli matka Pariisiin vuonna 1672, jossa hän viipyi yhteensä neljä vuotta. Tuona aikana Pariisi oli Euroopan sivistynein ja edistynein kaupunki. Pariisissa oleskeli lukuisia aikakauden merkittäviä tieteen harjoittajia. Alkuperäinen syy matkalle epäonnistui, sillä Leibniz ei neljän vuoden aikana saanut edes tilaisuutta esittää ehdotustaan kuninkaalle. Ensimmäiset vuodet Leibniz laajensi sosiaalista verkostoaan. Hän tutustui muiden muassa aikakauden merkittäviin matemaatikoihin lukeutuvan Christiaan Huygensiin. Huygensin opastuksella Leibniz intoutui opiskelemaan matematiikkaa. (Antognazza 2009, 139–148.) Juuri Huygensin opissa Leibniz kehitti differentiaali- ja integraalilaskennan huomattuaan muiden aikakauden matemaatikkojen virheet (Hofmann 1974, 51–62). Knuuttila (2011, 15) toteaa tämän olevan Leibnizin tunnetuin tieteellinen saavutus. Leibniz kehitti myös laskukoneen, joka kykeni yhteen- ja vähennyslaskujen lisäksi laskemaan kerto- ja jakolaskuja. Leibniz esitteli laskukonettaan brittiläiselle Royal Societylle, joka kiinnostui koneesta. Leibniz valittiin lopulta Royal Societyn jäseneksi, johon hän oli halunnut kuulua jo pidemmän aikaa. (Ross 1984, 12–13.)

Differentiaali- ja integraalilaskennan kehittämisen jälkeen alkoi tunnettu ja pitkä kiista. Isaac Newton oli keksinyt saman laskennan ajallisesti ennen Leibnizia. Newton katsoi, että Leibniz oli plagioinut hänen tuloksensa. Kiistaa käytiin osapuolien välillä kirjeiden välityksellä. Lopulta Royal Society joutui ratkaisemaan kiistan uuden laskentatavan keksimisestä. Tapa, jolla se hoidettiin, on kyseenalainen, sillä asian ratkaisevan toimikunnan puheenjohtajana toimi itse Isaac Newton. (Knuuttila 2011, 17–18; Hofmann 1974, 225–231.)

Pariisissa ollessaan Leibniz tutustui René Descartesin filosofiaan, jonka ajatukset olivat suosiossa. Descartes oli kuollut Leibnizin ollessa neljävuotias (Saarinen 2005, 155). Myöhemmässä ajattelussaan Leibniz kritisoi Descartesin ja Descartesin ajattelua kannattavia kartesiolaisia. Eräässä kirjoituksessaan hän kritisoi kartesiolaisten käsitystä mekaniikasta luoden tilalle dynamiikan käsitteen (Knuuttila 2011, 17, 436). Leibniz tutustui Pariisissa aikakauden merkittävimpiin filosofiin, Nicolas Malebranceen ja Antoine Arnauld'n (Ross 1984, 11). Kummankin kanssa käyty kirjeenvaihto selventää merkittävästi Leibnizin omaa ajattelua. Etenkin Arnauld'n kanssa käyty kirjeenvaihto selventää Leibnizin metafysisistä ajattelua ja monadin käsitettä.

Leibnizin kasvava velka johti lopulta lähtöön Pariisista. Hän otti vastaan tarjouksen kirjastonhoitajan virasta Hannoverissa. Pariisista lähdettyään Leibniz matkusti ensin Hollantiin. Siellä hän tapasi mikroskopisti Antoine van Leeuwenhoekin, joka näytti hänelle mikroskoopin avulla kokonaisen mikrokosmoksen. Mikroskooppi oli Leibnizin aikana verrattain uusi keksintö, joten tällä tapaamisella on saattanut olla myöhempää vaikutusta Leibnizin metafysiseen ajatteluun. Leibniz vieraili myös Haagissa, jossa hän tapasi Benedictus (Baruch) de Spinozan, jonka kanssa hän keskusteli useiden päivien ajan. Hannoverissa Leibniz sai ajan myötä hovineuvoksen aseman, jossa hän oli kuolemaansa saakka. Leibniz teki myös muita tehtäviä Hannoverissa diplomaattisista tehtävistä kaivostoiminnan parantamiseen. Näihin aikoihin Leibniz sai toimeksiannon Braunschweigin hallitsijasuvun historiikin kirjoittamisesta. Toimeksianto osoittautui todella laajaksi ja Leibniz työsti sitä kuolemaansa saakka. Leibniz matkusteli paljon eri puolilla Eurooppaa keräten tietoa hallitsijasuvun historiasta. Hän onnistui luomaan laajoja verkostoja eri maiden kuninkaallisten ja älymystön kanssa, joihin hän piti yhteyttä kirjeitse. (Antognazza 2009, 176–178, 195–205, 230–233; Knuuttila 2011, 16–22.) Laaja verkostointi poiki työtarjouksia, joihin Leibniz tarttui. Eräässä vaiheessa hän työskenteli samanaikaisesti viidelle eri hoville (Ross 1984, 24).

Muut työtehtävät ja kiinnostuksen kohteet verottivat historiikin valmistumista ajallaan. Työ eteni hitaasti ja Leibniziin oltiin tyytymättömiä. 1690-luvulla Hannoverin ruhtinaskunta laajentui ja siitä tuli Braunschweigin vaaliruhtinaskunta. Liitoksen poliittiset vaikutukset olivat merkittäviä, sillä vaaliruhtinatar Sophie von der Pfalz tuli osaksi Englannin perimysjärjestelmää. Vuonna 1714 hänen pojastaan Georg Ludwigista tuli Englannin kuningas. Leibniz olisi halunnut lähteä hänen mukaansa Englantiin mutta hänet jätettiin Hannoveriin. Syynä oli Georg Ludwigin tyytymättömyys Leibniziin ja on myös spekuloitu, että Leibnizin ja Newtonin välinen kiista differentiaali- ja integraalilaskennan keksimisestä olisi myötävaikuttanut päätökseen. (Knuuttila 2011, 22–28.)

Hannoverissa ollessaan Leibniz jatkoi historiikin työstämistä ja tämän ohella hän kirjoitti lukuisia lyhyitä kirjoitelmia ja kävi ahkerasti kirjeenvaihtoa. Hän kävi elämänsä aikana kirjeenvaihtoa yli tuhannen ihmisen kanssa. Loppuvuosien merkittävinä kirjallisina tuotoksina voidaan mainita vuonna 1710 ilmestynyt *Tutkielma Teodikeasta*, joka oli ainoa Leibnizin elinaikana julkaistu teos, sekä vuonna 1714 kirjoitettu *Monadologia*. *Monadologiassa* Leibniz tiivistää metafyyssisen filosofiansa ja sitä pidetään yleisesti Leibnizin filosofisena pääkirjoituksena. Leibniz kuoli vuonna 1716 saamatta koskaan valmiiksi historiikkiaan hallitsijasuvun historiasta, jonka Leibniz kuollessaan oli selvittänyt vuoteen 1024. (Antognazza 2009, 521–544; Knuutila 2011, 25–29.)

2.2. Leibnizin ajattelu

Leibniz julkaisi elinaikanaan ainoastaan yhden kirjan, ranskaksi ilmestynyt *Tutkielma Teodikeasta: Jumalan hyvydestä, ihmisen vapaudesta ja pahan alkuperästä* (*Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté, de l'homme et l'origine du mal*) vuonna 1710. Leibniz kirjoitti myös toisen kirjan *Uusia Tutkielmia Inhimillisestä Ymmärryksestä* (*Nouveaux essais sur l'entente humaine*). Teos ilmestyi myös ranskaksi ja kirjan oli alun perin tarkoitus olla kommentaari Locken teokseen *Tutkielma Inhimillisestä Ymmärryksestä*. Leibniz toivoi teoksen herättävän vuoropuhelua hänen ja Locken välillä. Leibniz kirjoitti teoksen valmiiksi vuosien 1703–1704 aikana. Ennen kirjan ilmestymistä Locke ehti kuolla ja Leibniz ei enää halunnut julkaista teostaan ja kirja julkaistiin lopulta melkein 50-vuotta Leibnizin kuoleman jälkeen vuonna 1765 (Knuutila 2011, 23–24).

Leibnizilla ei ollut niin sanottua filosofista pääteosta monien ajattelijoiden tapaan. Hänen filosofiansa avautuu kunnolla hänen lyhyiden kirjoitelmien ja mittavan kirjeenvaihtonsa kautta. Tunnetuin näistä lyhyistä kirjoitelmista on *Monadologia*. Kirjoitelma sisältää 90 aforismia kuvastaen Leibnizin ajattelua lyhykäisyydessään. Leibnizin kuoleman jälkeen hänen filosofinen seuraajansa Johann Christian Wolff popularisoi Leibnizin ajattelua. Wolffin filosofia, joka pohjautui Leibnizin ajattelulle, oli vallitseva filosofinen traditio Saksassa aina Immanuel Kantiin aikaan asti. Kantiin myötä tämä muuttui, kun hän heräsi ”dogmaattisesta unestaan”. Leibnizin ajattelu Wolffin myötä on vaikuttanut Kantiin ajatteluun. (Ross 1984, 113–115; Saarinen 2005, 158–160.)

2.2.1. Monadien maailma

Monadi on Leibnizin filosofian keskeinen perusyksikkö ja se on metafyyssinen. Metafysiikka tarkoittaa sananmukaisesti ”fyysiikan jälkeen”. Termi on Aristoteleelta, joka tutki aiheita, jotka eivät soveltuneet

fysiikan piiriin. Metafysiikka tutkii aiheita, joita ei voi havaita kokemuksella. Metafysiikka voi tutkia esimerkiksi todellisuuden luonnetta ja rakennetta kokemuksesta riippumatta. (Määttänen 1995, 48–46, 268–269.) Juuri tätä Leibniz tekee, kun hän luo monadi-oppiaan.

Monadi on Leibnizin käyttämä termi substanssista. Substanssista poiketen, kuten esimerkiksi Descartes ja Spinoza sen esitti, monadi on erilainen ominaisuuksiensa vuoksi. Monadi on Leibnizin metafysisen filosofian perusyksikkö. Maailma koostuu monadeista. Monadi on yksinkertainen. Tällä Leibniz tarkoittaa ennen kaikkea sitä, että monadilla ei ole osia eli se on jakamaton. Filosofian perusyksiköksi Leibniz valitsi monadin siksi, että maailmassa on olemassa yhdistelmiä. Yhdistelmät muodostavat fyysisen maailman, jonka me havaitsemme. Leibnizin mukaan yhdistelmät koostuvat yksiköistä, joten monadien täytyy olla olemassa. (Leibniz 2011a/1714, §1–8.) Ilman yksinkertaista monadia ei ole yhdistelmiä, joten luonto on Leibnizin mukaan täynnä elämää. Monadien luonteeseen kuuluu myös, että kun monadeilla ei ole osia, monadeita ei voi muodostaa tai purkaa. Monadit ovat olemassa yhtä kauan kuin maailmankaikkeus. Monadilla ei myöskään ole ulkomuotoa, sillä ulkomuoto johtaisi Leibnizin mukaan siihen, että monadille syntyisi osa, jonka pystyisi jakamaan. Jos monadilla olisi ulkomuoto eli fyysinen ominaisuus, ei monadi todellisesti olisi yksinkertainen ja jakamaton substanssi. (Leibniz 2011b/1714, §1–4.)

Monadeja ei voi jakaa ja ne ovat vailla fyysistä ulottuvaisuutta. Niitä ei voi muodostaa tai purkaa eli ne ovat ikuisia. Monadeja on kaikkialla luonnossa. Tämä pluralistinen näkemys metafysiikkaan on kovin erilainen esimerkiksi Spinozan monistiseen metafysiikkaan nähden. Jos monadeja on kaikkialla, miten monadit eroavat toisistaan? Ovatko kaikki monadit samanlaisia keskenään ja jos näin on, niin miksi? Leibniz toteaa monadeilla olevan eroja toisiin monadeihin nähden. Monadit eivät voi erota toisistaan minkään fyysisen ominaisuuden perusteella, sillä niitä monadeilla ei ole. Leibniz erottaa monadit toisistaan halun perusteella. Halu ohjaa monadia (Leibniz 2011a/1714, §9–16). Leibnizin mukaan luonnossa ei voi olla kahta samaa oliota, sillä muutoin niitä ei voisi mitenkään erottaa toisistaan (mp.).

Ominaisuudet tekevät monadeista olioita. Ominaisuudet takaavat eroavaisuuden mutta myös muutoksen. Leibnizin mukaan monadit ovat jatkuvan muutoksen alaisena. Tämä muutos tapahtuu monadien *sisäisen prinssiin* avulla. Tämä prinssiippi on halu. Halu ohjaa monadia siirtymään havainnosta toiseen tiedostaen ympärillä olevaa maailmaa. Lisäksi on olemassa monadeja, joiden havainnointi on tarkempaa ja reflektioivampaa, näitä monadeja Leibniz kutsuu *sieluiksi*. Monadien havainnointi kumpuaa monadeista itsestään, kun taas tietoisuus reflektoi sisäistä tilaa. (Leibniz 2011a/1714, §9–28, §60–63; Leibniz 2011b/1714, §3–6.)

Eräs mielenkiintoinen seikka, joka liittyy monadeihin, on Leibnizin käsitys monadien välisestä vuorovaikutuksesta ja representaatiosta. Monadit heijastavat koko olemassa olevaa maailmaa. Monadit sisältävät kaiken, mitä heille tulee tapahtumaan. Leibniz käyttää esimerkkinä Aatamin monadia, johon sisältyy koko maailma. Arnauld oli kritisoinut Leibnizin käsitettä Aatamista, että se on kohtalonomainen ja siitä puuttuu vapaa tahto. Leibniz puolustautuu toteamalla, että Jumalan luodessa Aatamin, Jumala ei päättänyt koko ihmiskunnan kohtaloa, vaan Jumala loi samalla kaiken ja Aatamin luomisen päätös oli osa tätä ja se sopi siihen täydellisesti. Aatamin monadiin sisältyvä koko maailma, mennyt ja tuleva, pohjautuu siihen, että Aatami sisältää kaikki mahdolliset predikaatit.

Aatamin monadi sisältää tulevat tapahtumat mutta Aatamin monadi ei ole näiden tapahtumien syy, asiat eivät tapahdu sen vuoksi. Jokainen predikaatti sisältää subjektin. Leibniz havainnollistaa esittämällä esimerkin matkasta, jossa on subjekti (minä) ja predikaatti (matka). Näiden välillä täytyy olla yhteys. Tällä esimerkillä Leibniz perustelee sitä, minkä vuoksi kaikki sisältyy Aatamin monadiin. (Leibniz 2011c/1686–1687, 121–137.) Saarinen (2005, 169–171) selventää predikaatin sisältyvän subjektin käsitteeseen *riittävän perusteen* vuoksi. Subjekti on siis suuri joukko ominaisuuksia. Aatamin käsite toimii Leibnizilla esimerkkinä, sillä jokainen monadi sisältää itsessään kaiken, menneen ja tulevan. Meidän olemassaolo pohjautuu Aatamin käsitteeseen, sillä tietyt valinnat ovat saaneet aikaan olemassaolomme. Sama logiikka toimii myös toiseen suuntaan.

Edellä esitetty käsite on yksi Leibnizin filosofian vaikeaselkoisimmista osa-alueista. Monadit sisältävät kaiken itsessään. Tästä johtuukin se, että jokainen monadi myös heijastaa koko maailmaa (Saarinen 2005, 171). Jokainen monadi sisältää itsessään kaiken, joten myös maailma sisältyy tähän kaikkeen. Jokaisella monadilla on oma näkökulmansa universumiin riippumatta muista monadeista (Leibniz 2011d/1686, §13–14). Tätä näkemystä valaisee kenties selvimmin Leibnizin (2011d/1686, §9) oma esimerkki siitä, mitä monadien heijastamat maailmat tarkoittavat:

Lisäksi jokainen substanssi on kuin kokonainen maailma ja kuin Jumalan peili, tai itse asiassa koko maailmankaikkeuden, jota jokainen substanssi ilmaisee omalla tavallaan, hieman niin kuin yksi ja sama kaupunki näkyy eri tavoin sen mukaan, mistä paikasta sitä katsoo.

Jos jokainen monadi heijastaa koko maailmaa toisistaan riippumatta, eikö maailma olisi silloin kaoottinen? Miten ääretön määrä monadeja on vuorovaikutuksessa keskenään? Vastaus on kausaalisuudessa. Kausaalisuutta sen suorassa muodossa ei kuitenkaan monadien välillä ole. Vuorovaikutus tapahtuu Leibnizin mukaan siten, että monadit heijastavat. Esimerkiksi jos yksi monadi tuntee kipua, heijastuu se myös muihin monadeihin tavalla, joita monaditkaan eivät välttämättä

tiedosta. (mts., §13–16.) Näin Leibniz luo yhteyden monadien välille ja monadit pysyvät toisistaan riippumattomina. Leibniz esittää havainnollistavan esimerkin siitä, miten tämä vuorovaikutus toimii. Esimerkki koskee kelloja, jotka ovat kiinnitettynä samaan puuhun. Ajan myötä kellojen heilurien aiheuttamat värähtelyt synkronoituvat keskenään ja puuhun kiinnitetyt kellot alkavat käydä samanaikaisesti. (Leibniz 2011e/1696, 228.)

2.2.2. Jumala Leibnizin filosofiassa

Edellä ollaan esitelty Leibnizin monadin käsitettä, jotka toimivat hänen ajattelussaan perusyksikköinä. Kuitenkin maailman koostuessa vain pelkistä monadeista maailma olisi hajautunut ja kaoottinen. Leibnizin filosofia tarvitsee jonkin tekijän, joka sitoo kaikki äärettömät monadit yhteen. Tämä on Leibnizin mukaan Jumala. Jumalalla on hyvin keskeinen asema Leibnizin ajattelussa. Jumalan merkittävä rooli näkyy myös esimerkiksi hänen poliittisessa ajattelussaan. Leibniz (2011d/1686, §1) toteaa, että ”Jumala on absoluuttisen täydellinen olio.” Lause itsessään sisältää paljon sitä ajattelua, mikä Jumalan asema Leibnizin ajattelussa on. Aluksi on syytä esitellä Leibnizin perusteluja sille, miksi Jumala on olemassa. Ohessa käy myös ilmi Jumalan rooli Leibnizin metafysisessä järjestelmässä.

Monadit tarvitsevat syyn sille, mihin ne perustavat totuutensa ja tämä syy on Jumala. Jumala on monadien alkulähde. Leibnizin tuotannosta voidaan havaita neljä eri todistusta Jumalan olemassaololle. Nämä argumentit ovat ontologinen argumentti, kosmologinen argumentti, ikuisiin totuuksiin perustuva argumentti ja ennalta määrättyyn harmoniaan perustuva argumentti (Russell 1967, 121–127). Nämä todistukset hahmottavat myös Jumalan suurta roolia Leibnizin metafysisessä filosofiassa.

Leibnizin esittämä ontologinen argumentti Jumalan olemassaolon puolesta on seuraavanlainen: Jos olio on olemassa, on oliolla ominaisuuksia. Jos olio ei ole olemassa, oliolta puuttuu ominaisuuksia. Leibnizin mukaan Jumala on absoluuttisen täydellinen. Jumala on täydellinen siitä syystä, että Jumala on monadien perimmäinen syy, joten Jumalan ulkopuolella ei voi yksinkertaisesti olla mitään. Tämä tekee Jumalan täydellisyydestä absoluuttista. Täydellisyyden Leibniz katsoo olevan ominaisuus, joten jos Jumala on absoluuttisen täydellinen, Jumalalla on ominaisuuksia. Jos Jumalalla on ominaisuuksia, Jumalan täytyy olla olemassa. (Russell 1967, 122; Leibniz 2011a/1714, §29–44.)

Toinen argumentti Jumalan olemassaolon puolesta on kosmologinen argumentti. Russell (1967, 123) toteaa kosmologisesta argumentista yksinkertaisesti: jos olen olemassa, mikä on olemassaoloni syy? Vaikka kysymykseen saisi vastauksen, voidaan esittää kysymys, että mikä on olemassaoloni syyn

olemassaolon syy? Tätä kysymyksenasettelua voidaan jatkaa loputtomiin ja vastaus kysymykseen olemassaolon syystä jää vastaamatta. Argumentissa esitetään lopulliseksi syyksi Jumalaa. Leibniz kehitti kosmologista argumenttia ja hän esitti *riittävän perusteen periaatteen*. *Riittävän perusteen periaatteen* mukaan mitään ei tapahdu ilman riittävää syytä. Tällä Leibniz esimerkiksi perustelee maailman olemassaolon. Se, että ei olisi olemassa mitään, ei tarvitse syytä. Syy viittaa ennen kaikkea siihen, miksi asiat ovat kuten ne ovat. Tällä argumentilla Leibniz perustelee sen, minkä vuoksi Jumala on luonut maailman. Jumalan olemassaolo on perusteltua siitä syystä, että Jumalan olemassaolo kantaa syytä itsessään. Jumala on olemassaolonsa syy. (Leibniz 2011b/1714, §6–11.) Jos näin ei olisi, tulisi kysymysten ketjusta ääretön, kuten edellä osoitettiin.

Kolmas todistus Jumalan olemassaolon puolesta on ikuisiin totuuksiin perustuva argumentti. Tässä argumentissa Jumala on se subjekti, johon ikuiset totuudet perustuvat. Ikuiset totuudet, kuten esimerkiksi matemaattiset laskut ja numerot, ovat luonteeltaan ikuisia. Matematiikan lait pätevät kaikkialla kaikkina aikoina. Ikuisen totuuden täytyy kuitenkin pohjautua johonkin ja Leibnizilla se on Jumala. Edellä mainitut kolme todistusta Jumalan olemassaolon puolesta johtaa Leibnizin mukaan siihen, että Jumalan täytyy olla olemassa, jos hän on mahdollinen. Jumalan olemassaololle on syy *a priori* kuin myös *a posteriori*. (Leibniz 2011a/1714, §37–50.) Viimeinen todistus Jumalan olemassaolon puolesta koskee ennalta määrättyä harmoniaa ja tähän todistukseen palataan syvällisemmin seuraavassa alaluvussa, sillä kyseessä on merkittävä teoria Leibnizin ajattelussa.

Edellä esiteltiin Leibnizin todistuksia Jumalan olemassaolon puolesta. Näiden todistuksien lisäksi voidaan kysyä, että mikä on Jumalan suhde monadeihin. Osassa edellä mainituissa todistuksissa ilmeni joitain Jumalan ja monadien välisiä suhteita. Leibnizin metafyyminen järjestelmä on hierarkkinen. Jumala on tässä järjestelmässä yksin korkeimmalla paikalla. Jumala on absoluuttisen täydellinen kaikessa suhteessa, joten monadien tulisi jäljitellä Jumalan täydellisyyttä (Leibniz 2011a/1714, §77–90). Jumala loi maailman sekä siihen kuuluvat monadit ja Jumalan täydellisyys on jäljittelemisen arvoista. Tämä pitää Leibnizin järjestelmän kasassa. Itse maailmasta Leibnizilla on myös näkemys. Tämä maailma, jossa elämme, on paras mahdollinen

Maailmamme on siis paras mahdollinen. Leibniz argumentoi, että maailman luomisen hetkellä Jumalalla oli lukematon määrä erilaisia mahdollisia maailmoja. Näistä hän valitsi tämän maailman, sillä tämä maailma on paras mahdollinen kaikista vaihtoehtoina olleista maailmoista. Jumala täydellisyydessään kykeni näkemään kaikkien mahdollisten maailmojen kaikki mahdolliset skenaariot. (Leibniz 2011b/1714, §6–14.) Tämä on samankaltaista kuin monadeilla sillä erotuksella, että monadit

sisältävät itsessään kaiken mutta he eivät sitä tiedosta, Jumala puolestaan tiedostaa. Täydellisenä oliona Jumala ei voi valita maailmaa, joka ei ole kaikista parhain, sillä tässä tapauksessa Jumala itse ei olisi täydellinen (Leibniz 2011d/1686, §2–3). Paras mahdollinen maailma ei kuitenkaan tarkoita sitä, että tämä maailma olisi täydellinen. Tämä maailma oli paras mahdollinen kaikista vaihtoehdoista. Tämä väittämä on tuonut Leibnizille maineen optimistisena filosofina. Tämä argumentti ymmärretään usein myös väärin. Kenties tunnetuin esimerkki parhaan mahdollisen maailman kritiikistä on Voltairen kirjoittama satiirinen teos *Candide*. Teoksen päähenkilö kohtaa useita vastoinkäymisiä matkansa varrella ja joka kerta hänen matkakumppaninsa tohtori Pangloss toteaa, että häitä ei ole tarpeen, sillä tämä maailma, jossa elämme, on paras mahdollinen.¹ Voltaire satiirisesti ivaa Leibnizin esittämää näkemystä tohtori Panglossin hahmon avulla.

2.2.3. Ennalta määrätty harmonia

Valitessaan parhaan mahdollisen maailman Jumala tiesi ennalta kaikki kyseisen maailman skenaariot. Tämä tieto on myös monadeilla, kuten Aatamin monadin esimerkistä käy ilmi. Miten sitten monadeilla voi olla vapaa tahto, jos Jumala tietää kaiken ennalta? Viimeinen Leibnizin esittämä käsitys Jumalan olemassaolon puolesta on ennalta määrätyn harmonian käsite. Tämä käsite osaltaan vastaa myös edellä esitettyyn kysymykseen. Ennalta määrätyn harmonian käsite on myös myötävaikuttanut suhtautumiseen Leibniziin optimistisena filosofina.

Ennalta määrätyn harmonian todistus tarkoittaa sitä, että maailma on järjestäytynyt. Jumalan täydellisyydestä johtuen maailma eli monadit ovat Leibnizin mukaan järjestäytyneet parhaalla mahdollisella tavalla. Näin ollen monadit ovat toistensa kanssa yhteensopivia ja ne eivät ole ristiriidassa keskenään. (Leibniz 2011b/1714, §12–14.) Ennalta määrätty harmonia on myös syy sille, miksi Leibnizin järjestelmä on hierarkkinen. Harmonia takaa sen, että toinen monadi ei rajoita toisen monadin olemassaoloa. Ennalta määrätty harmonia on Jumalan asettama ja syynä tähän on edellä mainittujen lisäksi se, että tällä tavoin Jumalan ei tarvitse puuttua maailman tapahtumiin. Kaikki monadit ovat harmoniassa keskenään ja jos Jumala puuttuisi maailmaan, hän olisi luonut epätäydellisen maailman, jota joutuisi korjaamaan myöhemmin (Leibniz 2011d/1686, §2–4). Koska Jumala on täydellinen, maailmaa ei tarvitse korjata ja tämän Leibniz takaa ennalta määrätyn harmonian periaatteella. Seuraava lainaus ilmentää miten ennalta määrätty harmonia lukuisten monadien ja Jumalan keskellä toimii.

¹ Kts. esim. Voltaire 1991/1759, 10–12

Tällä tavalla saavutetaan mahdollisimman paljon moninaisuutta yhdessä suurimman mahdollisen järjestyksen kanssa, toisin sanoen tällä tavoin saavutetaan niin paljon täydellisyyttä kuin voi olla. Edelleen, vain tämä hypoteesi (jota rohkenen pitää todistettuna) paljastaa Jumalan suuruuden niin kuin pitää (Leibniz 2011a/1714, §58–59).

Ennalta määrätty harmonia pyrkii täydellisyyteen ja monadien tulisi tavoitella täydellisyyttä. Ennalta määrätty harmonia yhdessä esimerkin kautta esitetyn Aatamin monadin ohella herättää kuitenkin kysymyksen monadien vapaasta tahdosta.

Jumala tiesi kaiken maailmassa tapahtuvan sen luomishetkellä. Pikaisesti ajateltuna voisi kuvitella, että Leibnizin ajattelussa ei ilmene vapaata tahtoa Jumalan tietäessä kaiken. Leibnizin vastaus on Jumalan tiedon erottaminen monadien tiedosta. ”Monadeja ei siis rajoita tiedon kohde vaan kohdetta koskevan tiedon luonne (Leibniz 2011a/1714, §59–62).” Tämä erottaa monadin Jumalasta, sillä Jumala tietää kaiken tiedon luonteen. Argumentissa piilee myös monadin vapaa tahto. Teoksessaan *Tutkielma Teodikeasta* Leibniz pohtii hyvän ja pahan ongelmaa eli sitä, miksi maailmassa on pahuutta ja tässä pohdinnassa nousee esille monadin vapaa tahto.

Vapaa tahto ei ole Leibnizin filosofiassa sellaisenaan olemassa, sillä viime kädessä Jumala tietää kaiken. Kuitenkin monadit eivät tiedä kaikkea, vaikka niihin itseensä sisältyy kaikki. Tämä tietämättömyys antaa monadeille vapauden valita tekonsa. Monadin valinta näyttäytyy monadille vapaana tahtona mutta Jumala tiesi monadin valinnan jo ennalta. Monadi ei tätä kuitenkaan tiedosta, joten vapaa tahto on olemassa Leibnizin ajattelussa. Pahuuden ongelmaan Leibniz vastasi samalla tavalla. Monadien epätäydellisyys antaa monadeille valinnan tehdä paha. Jumala kuitenkin sallii tämän, sillä tämä maailma on paras mahdollinen ja Jumala näki tämän pahuuden ennalta maailman luomisen yhteydessä (Leibniz 1990/1710, §402–417).

3. YHTEISKUNTASOPIMUS

Lyhyesti ilmaistuna yhteiskuntasopimus tarkoittaa teoreettista tilaa ihmisen historiassa, jossa ihmiset yhdessä suostuvat henkilökohtaisia vapauksiaan saadakseen tilalle oikeuksia, joita yhteiskunta voi tarjota. Yleisesti yhteiskuntasopimuksesta puhuttaessa esiin nousevat tietyt nimet. Nämä ovat usein Hobbes, Locke sekä Rousseau. (Cook 1998, 300.) Heitä pidetään usein yhteiskuntasopimusteorian kulminoitumina. Hobbesin esittämää yhteiskuntasopimusteoriaa voidaan pitää kyseisen teorian kulta-ajan syntynä, joka kesti aina Immanuel Kantiin asti (Riley 2006, 347). Yhteiskuntasopimusteorian eri vaiheita jäljitettäessä taaksepäin muutamat keskeiset käsitteet korostuvat. Näitä ovat Rileyn (2006, 347–350.) mukaan muun muassa poliittinen legitimitetti, poliittinen auktoriteetti ja poliittinen

velvollisuus. Yhteistä näillä käsitteillä yhteiskuntasopimusteoriassa on, että ne perustuvat vapaaehtoisuuteen: hallittavien omaan vapaaehtoisuuteen.

Näin ollen *voluntarismi* nousee erääksi keskeiseksi yhteiskuntasopimuksen teemaksi. Toisena keskeisenä teemana yhteiskuntasopimuksessa on *luonnollinen oikeus* tai *luonnonlaki* (*natural law*), jotka yhdessä voluntarismien kanssa muodostavat pohjan yhteiskuntasopimusteorian kulta-ajan synnylle. Yhteiskuntasopimuksen käsitettä poliittisessa kontekstissa käytettiin ensimmäisen kerran 1000-luvulla Manegold Lautenbachilaisen teksteissä ja silloinkin hänen kirjoituksissaan esiintyi vain sana *sopimus*, ei yhteiskuntasopimus (Lessnoff 1986, 12–13; Gough 1978, 29–32). Tätä ennen yhteiskuntasopimusteoria oli jotakin muuta, miten se nykyään käsitetään. Se ei ollut koherentti teoria, vaan palasia yhteiskuntasopimusteoriasta. Siksi on syytä tarkastella eräitä keskeisiä yhteiskuntasopimusteoriaan liittyviä käsitteitä ja miten ne ovat historian saatossa muuttuneet. On myös otettava huomioon ajallinen konteksti, jossa kyseisiä ajatuksia on esitetty. Ne ovat puheenvuoroja oman aikansa keskusteluun.

3.1. Yhteiskuntasopimuksen esivaiheet

Skinnerin mukaan myös toisen aikakauden kirjoitukset voivat olla osa kontekstia, jos tekstien välillä on havaittavissa yhteys (Skinner 1988d, 274–276). Ensimmäisiä yhteiskuntasopimusteorian piirteitä voidaan havaita jo antiikissa. Esimerkiksi Gough (1978, 10–15) väittää Platonin olleen jossain määrin yhteiskuntasopimusteoreetikko. Teoksessaan *Valtio* Platon toteaa Glaukonin suulla, että ihmisille on luonnollista aiheuttaa toiselle ihmiselle harmia aina kun he siihen pysyvät ja lait estävät tämän käytöksen toteutumisen (Platon 2007, 358e–359b). Lait turvaavat ihmisten vapaudet ja lait takaavat ihmisille oikeuksia, aivan kuten yhteiskuntasopimusteoriassa. Kuitenkin Sokrates, Platonin (2007, 367e–369b) *Valtion* pääpuhujana, kumoaa tämän väitteen, joten on kyseenalaista olettaa Platonin olleen yhteiskuntasopimusteoreetikko. Yhteiskuntasopimusteoria tulee nähdä yhteiskuntateorian lisäksi teoriana valtion synnystä (Gough 1978, 2). Valtion käsitteen synty voidaan jäljittää antiikin Kreikkaan, jossa ihmiset kerääntyneenä yhteisöiksi alkoivat etsimään selityksiä tälle ilmiölle (Lessnoff 1986, 20–21). Antiikin Kreikassa oli monia eri koulukuntia, jotka erottivat eri tavalla toisistaan tavat ja luonnon. Tavat tarkoittivat myös lakeja (Gough 1978, 9). Nämä kaksi näkemystä olivat käsitteellisesti irrallaan toisista. Kuitenkin antiikin kreikkalaiset pohtiessaan valtioiden eli yhteisöjen syntyä, alkoivat käsitteet nivoutumaan yhteen. Alkoi muodostua käsite luonnollisesta oikeudesta (*natural law* tai *law of nature*).

Käsityksen mukaan on olemassa sellaisia käsitteitä, jotka sitovat kaikkia ihmisiä. Joidenkin ajattelijoiden mukaan tämä johtuu jumalallisesta alkuperästä. (mp.)

Luonnollinen oikeus on tärkeä käsite yhteiskuntasopimusteorioissa (Lessnoff 1986, 22). Kyseinen käsite esiintyy esimerkiksi Hobbesin, Locken ja Rousseau'n kirjoituksissa. Myös Leibniz hyödyntää luonnollisen oikeuden käsitettä ajattelussaan. Luonnollisen oikeuden käsitteen eräs keskeinen varhainen määrittelijä on antiikin Kreikan koulukunta stoalaiset (mts., 22–24). Stoalaiset painottivat ajattelussaan elämistä luonnon mukaisesti. Luonto tarkoitti ihmisessä ennen kaikkea järkeä. Stoalaiset uskoivat myös ihmisten väliseen tasa-arvoon ja veljeyteen. Näistä johtuen stoalaiset kehittivät universaalien näkemyksen luonnollisesta oikeudesta. Tämä näkemys korosti järkeä. Antiikin kreikkalaiset kiinnittivät paljon huomiota siihen, miten valtio tai yhteisö muodostuu. Toinen näkökulma yhteiskuntasopimusteoriassa eli hallinnollinen puoli sopimuksessa, ei ollut heidän kiinnostuksen kohteena. Stoalaisten kehittämä näkemys universaalista luonnollisesta oikeudesta rantautui ajan kuluessa antiikin Roomaan. Roomassa tämä näkemys muodostui *roomalaiseksi oikeudeksi (roman law)*. (Lessnoff 1984, 22–23; Gough 1978, 15–17.)

Roomalaista oikeutta selitettäessä on syytä tuoda esille kaksi antiikin roomalaista: Marcus Tullius Cicero ja Lucius Annaeus Seneca. Senecan ajatuksissa yhdistyi stoalaisten universaali luonnollinen oikeus ja kreikkalaisten aikojen vauraus. Antiikin kreikkalaiset puhuivat ”kultaisesta ajasta” historiassaan ja Seneca hyödynsi tätä. Hän totesi ensimmäisten ihmisten eläneen ”kultaisella ajalla” korruptoimattomina luontoa seuraten. Senecan ajattelussa korostuu teoreettinen näkemys tilasta, jossa ihmiset elivät luonnon mukaisesti ja olivat vielä turmeltumattomia. ”Kultaisen ajan” jälkeen ihmiskunta turmeltui, hallitsijoista tuli tyranneja ja koettiin tarve laeille. (Lessnoff 1984, 22–23.) Tätä voidaan jossain määrin pitää yhteiskuntasopimusteoriassa yleisenä käytetyn käsitteen *luonnontilan (state of nature)* mukaisena ajatteluna. Senecan määritelmässä tämä tila ei kuitenkaan ollut paha, josta piti päästä pois, pikemminkin päinvastoin. Hänen käsityksensä ei suoraan ole luonnontila, miten myöhemmän ajan yhteiskuntasopimusteoreetikot ovat sen määritelleet, mutta Senecan ajattelussa on silti havaittavissa joitakin yhtäläisyyksiä luonnontilan käsitteen kanssa.

Ciceron ajatuksia on hieman syytä avata, sillä häntä pidetään usein roomalaisen oikeuden ja sen vuoksi myös luonnollisen oikeuden eräänä tärkeänä henkilönä lain muodostumisen yhteydessä (Lessnoff 1984, 24; Haapanen 2012, 117). Haapanen (2012, 89–92) tuo esille, että Cicero ammensi stoalaisesta filosofiasta vaikutteita omaan ajatteluunsa ja hän yhdisti stoalaisen käsityksen luonnollisesta oikeudesta käytännön oikeusoppiin ja politiikkaan. Cicero pohtiessaan lakien alkuperää totesi, että maailma tulee

käsittää ihmisten ja jumalten yhteisenä valtiona. Ihmiset ovat oikeudenmukaisia ja oikeus loppujen lopuksi perustuu luontoon. Tämän vuoksi ihmisten tulee jakaa oikeus keskenään ja sen vuoksi maailma tulee käsittää ihmisten yhteisenä valtiona. (mts., 100–102.) Tämä on keskeinen ajatus Cicerolla, josta hän lähtee muotoilemaan käsitystään hyvästä valtiosta. Hallinnon tulisi perustua hallittavien suostumukseen (Gough 1978, 19).

Luonnollisen ja roomalaisen oikeuden perustekijöitä esiteltiin edellä siitä syystä, että roomalaisella oikeudella on ollut historiassa hyvin vahva asema (Lessnoff 1984, 24). Sillä on ollut merkittävä vaikutus myöhempään ajatteluun. Skinner (2002b, 11) esimerkiksi tuo esille, että juuri roomalainen oikeus oli keskeisessä asemassa Euroopassa 1100-luvulta lähtien. Roomalaisen oikeuden keskeinen asema synnytti uusia aatteita, joilla oli vaikutusta Euroopan aatehistoriaan. Aurelius Augustinus muotoili roomalaisen oikeuden käsitettä ja hän omaksui vaikutteita Ciceron ajattelusta (Kahlos 2012, 121–122). Augustinus argumentoi kristinuskon aseman puolesta yhteiskunnan keskeisenä liittävässä voimana ja maailma liitettäisiin yhdeksi yhteisöksi ja maailmaan saataisiin tätä kautta rauha. Erona Ciceron Augustinus argumentoi ennen kaikkea kristinuskon puolesta. Augustinusta voidaan pitää jossain määrin myös voluntaristisena ajattelijana, sillä hänen mukaansa hyväksyntä on tahdon ilmentymää. Augustinus yhdistää hyväksynnän (*consent*) ja tahdon (*will*) käsitteen. (Kahlos 2012, 145–146; Riley 2006, 349–350.) Hyväksyntä viittaa vapaaehtoisuuteen, *voluntarismiin*, joka on keskeisenä määrittävänä tekijänä myöhemmässä yhteiskuntasopimusteoreettisessa ajattelussa.

Siirtyessä ajassa eteenpäin 1100-luvulle, nousevat humanistit keskeiseen asemaan. Tuolloin roomalainen oikeus oli keskeinen oppi Euroopassa. Samoihin aikoihin erityisesti Italian yliopistot nousivat roomalaisen oikeuden opin keskuksiksi. Humanistiset ajattelijat ottivat vaikutteita antiikista, etenkin Ciceron ajatuksista. Humanistit omaksuivat esimerkiksi Ciceron käsityksen historiasta ja oikeuden tasa-arvoisuudesta. (Skinner 2002b, 2–7.) Tältä humanistien luomalta pohjalta Lessnoff (1984, 25–27) mainitsee 1500-luvulla eläneen Mario Salamonion keskeiseksi ajattelijaksi yhteiskuntasopimusteorian historiassa. Hän muotoili sopimuksen yksittäisten kansalaisten, ei hallitsijan ja hallittavien väliseksi sopimukseksi (mp.). Eräänä humanistien keskeisenä teemana oli vapaan valtion (*free state*) käsite. Humanistien mukaan poliittinen ruumis (*body politic*) on vapaa luonnollisen ruumiin tapaan ja se toimii ainoastaan oman tahtonsa mukaisesti. (Skinner 2002b, 2–7.) Tämä ilmenee Lessnoffin (1984, 25) mukaan Salamonion ajattelussa tasavertaisuutena sopijaosapuolten kesken.

Humanistien vapaan valtion käsitteessä on myös kansalaisten vapaaehtoisuus, jonka Riley (2006, 347) toteaa olevan keskeinen käsite yhteiskuntasopimusteorioissa. Humanistien ajattelun myötä Italiassa

alkoi 1100-luvulla muodostumaan kaupunkivaltioita (*city-republic*). Näissä kaupunkivaltioissa noudatettiin roomalaista oikeutta. Kaupunkivaltioissa ihmiset olivat yhteisö, jota ajateltiin yhtenä, *body politicin* mukaisesti. Kansalaisilla ajateltiin olleen yhteinen tahto, jonka mukaan toimitaan. Monet aikakauden ajattelijat kommentoivat teoriaa kaupunkivaltiosta ja miten niitä kuuluu hallita. (Skinner 2002b, 12–17, 20–30.) Humanistien aikana toinen aate, *skolastiikka*, nosti päätään ja alkoi saavuttamaan suosiota (mts., 30–31).

Humanistisen aatteen levitessä ympäri Eurooppaa, rantautui se myös lopulta Englantiin. 1500-luvulla Eurooppaa ravisti suuri aatteellinen mullistus, *uskonpuhdistus*. Uskonpuhdistuksella oli merkittäviä vaikutuksia myöhempään ajatteluun. Ennen Englannin aatteiden syvällisempää tarkastelua perehdytään tarkemmin uskonpuhdistuksen vaikutuksiin. Uskonpuhdistuksen myötä syntyi uusia uskonnollisia suuntauksia, tunnetuimpina *luterilaisuus* ja *kalvinismi* Martti Lutherin ja Jean Calvinin ajatuksien pohjalta. Uskonpuhdistus hyökkäsi ennen kaikkea katolilaisuuden oppeja vastaan ja esimerkiksi Luther halusi uudistaa katolisen uskon oppeja. (Cook 1998, 50, 279.) Lutherin opit keräsivät nopeasti suurta kannatusta Saksan alueella, josta se levisi muualle Eurooppaan (Skinner 1978b, 20–21). Luther esitti myös poliittisia näkemyksiä opeissaan, joiden juuret ovat historiassa.

Lutherin opin keskeinen poliittinen tavoite oli poistaa kirkolta sen lainsäädännöllinen valta. Sen myötä kirkon asema kristittyjen elämän säätämisessä vähenisi. Luther vastusti kahden hallitsijan, paavin ja ruhtinaan, tasavertaista asemaa hallitsijoina. Hän myös hyökkäsi yliopistoja vastaan, jossa opetettiin ”sokean pakanan” Aristoteleen oppeja, joka oli suosittu ajattelija Euroopassa skolastikkojen vuoksi. Lutherin mukaan kaikki sosiaalinen ja poliittinen elämä on Uudessa Testamentissa ja se on Jumalan tahdon mukaista. Hänen poliittinen ajattelunsa pohjautui Jumalan tahtoon. (Skinner 1978b, 12–17.) Luther toisin sanoen vastusti luonnollista oikeutta, sillä hänellä kaikki perustui Jumalan sanaan. Luterilaisessa opissa hallitsijan, joka toimii väärin ja on korruptoitunut, antamia käskyjä tulee vastustaa, sillä niiden totteleminen olisi syntiä ja Jumalan tahdon vastaista (Lessnoff 1984, 30–31). Lutheria ennen katolisen kirkon asemaa ja sen puutteita vastaan kuitenkin hyökkäsivät humanistit. Humanistit 1400-luvulla alkoivat julkaista satiirisia teoksia kirkosta ja sen johtajista. Tähän kirjalliseen tyyliin vaikutti ennen kaikkea tuolloin suosittu humanistin, Sebastian Brantin vuonna 1494 ilmestynyt satiirinen teos *Das Narrenschiff*, joka kritisoi katolista kirkkoa ja sen käytäntöjä. Lutherin esittäessä kritiikkinsä vuonna 1517 monet sen aikaiset humanistit katsoivatkin Lutherin olevan oikealla asialla. (Skinner 1978b, 27–34.)

Luterilaisuuden rinnalla kalvinismi oli merkittävä aatesuuntaus uskonpuhdistuksen aikana. Aatteen piirissä esimerkiksi Lessnoff (1984, 30–35) väittää sisältäneen monia merkittäviä yhteiskuntasopimusteoreetikoita, esimerkkinä mainittakoon Johannes Althusius. Kalvinistit luterilaisista poiketen pitivät luonnollista oikeutta keskeisenä teemana ajattelussaan. Kalvinistit ja siitä syntyneen hugenottien keskuudessa luterilainen näkemys maailman järjestäytymisestä Jumalan tahdon mukaisesti ei kelvannut. Sen sijaan he turvautuivat roomalaisen oikeuden oppeihin siitä, että ihmisten täytyy fundamentaalisesti olla luonnollisesti vapaa (*natural liberty*). Hugenotit lähtivät tästä premissistä käsin johtamaan ajatteluaan, joka lopulta päätyi siihen, että legitiimi kansanyhteisö (*commonwealth*) tulee johtaa hyvinvoinnista ja hyväksynnästä. Jos kansanyhteisö perustetaan näistä premissistä käsin, muotoutuu se sopimuksen muodossa. (Skinner 1978b, 318–338.)

Ennen kuin siirrymme käsittelemään tarkemmin Hobbesin ja Locken esittämiä näkemyksiä, on syytä tarkastella lyhyesti Englannin aatteellista taustaa ennen heitä laajemman kontekstin ja ymmärryksen hahmottamisen vuoksi. Uskonpuhdistuksen lisäksi eräs merkittävä Englannissa vaikuttanut ajattelija oli Thomas More. Moren tunnetuin kirjoittama teos on nimeltään *Utopia* vuodelta 1516. Siinä hän kuvaa kansanyhteisöä ja erityisesti parasta mahdollista sellaista kuvitteellisen Utopian saarivaltion avulla. (Skinner 2002b, 213–214.) More pyrki muokkaamaan humanismin aatteita Platonin ajatuksiin nojaten. Julkinen hyvinvointi saavutettiin hyödykkeiden tasa-arvoisuudella kansalaisten kesken. Työnteolla saavutettiin hyvinvoiva yhteiskunta. (mts., 220–224, 229–236.) Moren teos haastoi aikansa humanisteja miettimään kantojaan hyvän kansanyhteisön toiminnasta.

Kalvinistit olivat Englannissa merkittävä aatteellinen suuntaus aikana ennen Hobbesia ja Lockeä. Kalvinistien käsitys luonnollisesta vapaudesta on osana heidän ajatteluaan. Kalvinistit korostivat myös yksilöiden moraalista oikeutta vastustaa tyranniaa. Kalvinistien mukaan kansalla tulisi olla valta, tätä kutsutaan niin sanotuksi *populaariksi suvereniteetiksi*. Käsite, joka oli läsnä 1100-luvun italialaisilla humanisteilla, kun kaupunkivaltiot syntyivät. Populaari suvereniteetti liittyy vahvasti tasavaltalaisuuden aatteeseen, joka myös oli läsnä 1100-luvun humanisteilla. (Skinner 2002b, 245–246, 262–263.) Populaarin suvereniteetin käsitteeseen sisältyy voluntarismin periaate: Valta ja valtio muodostuu sen kansalaisten hyväksynnästä. 1500-luvun Ranskassa Jean Bodin muotoili omaa käsitystään suvereniteetista, joka ilmenee Hobbesin omissa ajattelussa.

Nämä ovat lähtökohdat joista Hobbes kirjoitti ajatteluaan. Ne antavat käsitystä siitä, miksi Hobbes kirjoitti kuten kirjoitti. Hobbesia voidaan pitää termin yhteiskuntatiede laatijana (Skinner 1978b, 349). Skinner (mp.) toteaa valtion (*state*) käsitteen olevan keskeinen käsite poliittisen ajattelun historiassa ja

Hobbes oli ensimmäisiä, joka muotoili kyseistä käsitettä muotoon, jollaiseksi me sen nykyaikana käsitämme. Tämän vuoksi käsitteiden historian selvittäminen ennen Hobbesia on tärkeää, jotta Hobbesin (ja myös Locken) ajattelun merkittävyys ja konteksti korostuvat.

3.2. Thomas Hobbes (1588–1679)

3.2.1. Hobbesin tiedon määritelmä

Skinner (2002b, 368–369) toteaa Hobbesin olleen modernin valtiokäsitteen varhaisimpia luonnostelijoita. Hänen suurimmat saavutuksensa ovat nimenomaan yhteiskuntafilosofian piirissä, toisin kuin Lockella, joka yhteiskuntafilosofiansa lisäksi on tunnettu myös empirismistään. Hobbesin pääteoksena pidetään vuonna 1651 ilmestynyttä *Leviathania*. Teos tiivistää yksin kansiin Hobbesin ajattelun. Ennen *Leviathania* Hobbes kirjoitti myös muita teoksia, jotka ilmentävät hänen yhteiskunnallista ajatteluaan. Teokset *Human Nature* ja *De Corpore Politico* ovat usein ilmestyneet yhdessä nimikkeellä *The Elements of Law* (Rogers 1994, v–ix). Hobbesin aikomuksena oli julkaista trilogia, joka esittelisi hänen ajatteluaan. Näiden kirjojen nimet ovat *De Corpore*, *De Homine* ja *De Cive* (Jakonen 2012, 214). Teoksen *The Elements of Law* kaksi kirjoitelmaa ovat joidenkin mukaan Hobbesin trilogian kaksi ensimmäistä osaa, mutta tätä on vaikea todistaa todeksi (Rogers 1994, v–ix). Trilogian kolmas osa *De Cive* on *Leviathanin* ohella Hobbesin merkittävin teos. Hobbesin teoksissa on keskenään paljon samankaltaisuuksia ajatusten suhteen ja ajatukset kulminoituvat *Leviathanissa*, sillä se on ilmestynyt viimeisimpänä Hobbesin muihin yhteiskuntafilosofisesti merkittäviin teoksiin nähden. (Jakonen 2012, 212–214.) Hobbes kirjoitti myös muitakin tekstejä elämänsä aikana mutta edellä mainitut teokset ovat keskeisimpiä, kun Hobbesin yhteiskuntafilosofiaa selvitetään.

Ennen kuin Hobbes esittää yhteiskuntasopimusteoriansa, keskittyy hän ihmiseen ja ihmisen toimintaan ja luonteeseen. Hobbesin käsitys ihmisestä luo pohjan hänen yhteiskuntasopimusteorialleen. Hobbesin ihmiskäsityksessä ihmisen luonto on hänen ominaisuuksiensa ja voimiensa summa ja nämä kaksi tekijää ovat luonnollisia. Näiden kahden ihmistä määrittelevän tekijän myötä Hobbes jakaa ihmiskäsityksensä kahteen kategoriaan: mieleen ja ruumiiseen (Hobbes 1994a/1650, I, §3–7). Ruumiin voimat eivät ole niin mielenkiintoisia Hobbesin (mp.) mukaan kuin mielen voimat, jotka jakautuvat kognitiivisiin ja kuviteltuihin.

Hobbesin tarkastelussa aistimukset (*sense*) ovat kaiken ajatusten alku. Hänen mukaansa mielessä ei voi olla olemassa ajatuksia, jotka eivät olisi kokonaan tai osittain syntyneet aistielimissä. Aistimus johtuu

ulkoisesta tekijästä. Ulkoiset tekijät saavat aikaan reaktion ihmisessä, joka purkautuu ulospäin ja saa aistimuksen vaikuttamaan olevan ihmisen ulkopuolista. Tämä ulkopuolinen tekijä, Hobbes jatkaa, johtuu liikkeestä. Aistimukset johtuvat liikkeestä, ominaisuuksista, joita ulkopuolisella objektilla on. Nämä ominaisuudet eivät kuitenkaan ole osa objektia, sillä kykenemme aistimaan näitä ominaisuuksia myös objektin ulkopuolella. Hobbes hyödyntää esimerkkiä auringonvalosta, joka heijastuu veden pinnalle. Ihminen kykenee aistimaan tämän heijastuksen. (Hobbes 1999/1651, 35–37; Hobbes 1994a/1650, II, §1–10.)

Hobbes puhui aistimusten kohdalla liikkeestä ja hän täsmentää liikkeen olevan aina liikkeessä, ellei jokin sitä pysäytä. Esimerkiksi jos ihminen kävelee ja tulee siitä väsyneeksi ja haluaa levätä, tämä halu lepoon on Hobbesin mukaan uutta liikettä. Hobbesin liikkeen käsitys on hyökkäys skolastikkojen näkemyksille, joiden mukaan ”olioilla on pyrkimyksiä ja tieto siitä, mikä on niiden säilyttämisen kannalta hyväksi [...]”. (Hobbes 1999/1651, 37.) Mielikuvitus on liikkeen uusi muoto. Mielikuvitus on Hobbesille ”Vaimeneva aistimus”. Tällä tarkoitetaan, että aistimukset jostain tietystä asiasta eivät ole niin vahvoja kuin olion nähdessä. Tämän vuoksi mielikuvitus luo ihmisen mieleen aistimuksen oliosta. Vanha aistimus on Hobbes mukaan muistia. Mielikuvitus ja muisti on Hobbesille sama asia. Hobbes kertoo seikkaperäisesti mielikuvituksen tyypeistä, kuten unesta, tavoista ja kokemuksesta, joista jälkimmäinen on runsaan muistin käyttöä monista eri asioista. (Hobbes 1999/1651, 37–42; Hobbes 1994a/1650, III, §1–10.)

Liike aikaansaa sen, että aistimusten välillä ei ole taukoja, vaan mielikuvitus ketjuuntuu. Ketjuuntuminen mahdollistaa esimerkiksi muistelemisen tai järkevyyden, jota Hobbes kutsuu myös kaukonäköisyydeksi. Ihminen prosessoi mielessään halun tahdonalaisesti ja tiedostamattaan. Mielikuvituksesta Hobbes toteaa, että ihminen kuvittelee ainoastaan äärellisiä asioita. Tämä johtuu siitä, että ihmisellä ei voi olla mielikuvaa mistään äärettömästä. (Hobbes 1999/1651, 43–47; Hobbes 1994a/1650, IV, §2–6.) Tästä johtuen Hobbes (1999/1651, 47) toteaa Jumalasta:

Kun sanomme, että jokin on ääretön, me tarkoitamme vain, että emme pysty käsittämään nimetyn olion ääriä ja rajoja. [...] Ja sen vuoksi käytetään nimeä *Jumala*: ei siksi, että käsittäisimme hänet – sillä hän on *käsittämätön* ja hänen suuruutensa ja valtansa ovat mahdottomat ymmärtää [...].¹

Tämä on ensimmäinen huomio Hobbesin ajalle erikoisesta suhtautumisesta uskontoon, josta häntä omana aikana syytettiin.

¹ Painotukset Hobbesin omia

Edellä mainituista lähtökohdista käsin Hobbes muodostaa nominalistista käsitystään (Jakonen 2012, 220–222). Nominalismilla tarkoitetaan käsitystä, jossa yleiskäsitteet, *universaalit*, eivät voi sijaita ihmismielen ulkopuolella. Tähän liittyen Hobbes tuo esille kielen, puheen, merkityksen, jota hän pitää kaikkien aikojen keksintönä. ”Ilman puhetta ei ihmisten parissa olisi yhteiskuntaa, ei yhteiselämää, ei sovintoa eikä rauhaa [...]”. (Hobbes 1999/1651, 48.) Puhe on Hobbesille keskeinen tekijä. Sen avulla kyetään muuttamaan mielen ajatukset sanoiksi. Puheen avulla kyetään yksilöimään ja yleistämään asioita ja olioita. Esimerkkinä yleinen käsite *kivi* ja yksilöllinen käsite *tämä kivi*. Puheen avulla saavutetaan myös yleiskäsitteet eli universaalit. Hobbesin mukaan ainoastaan nimet ovat universaaleja, sillä kaikki nimetyt oliot ovat yksilöllisiä. (Hobbes 1999/1651, 48–56; Hobbes 1994a/1650, V, §1–6.) Ajatus heijastaa Hobbesin näkemysten nominalismia. Jakonen (2012, 220–222) toteaa Hobbesin luovan erikoisen nominalistisen rakennelman, jossa kieli on tietynlainen sopimus.

Järki on Hobbesille merkkien summa. Järkeily on sitä, kun eri ajatuksen osia liitetään yhteen. Hobbes näkee järjen eräänlaisena kalkyylina eli laskutoimituksena. Järki on aina oikeaa mutta järjellä ei saada varmuutta, sillä ihmiset voivat erehtyä eli sortua virheelliseen olettamukseen. Järjen tehtäväksi muodostuu edellä mainituista syistä ajattelun eri osien summa eli johtopäätös, joka on tarkkaan laskelmoitu. Laskemisen harjoittelu tuottaa loogisia päättelyitä entistä enemmän ja tätä harjoittelua Hobbes kutsuu tieteeksi. Tiede on toinen tiedon muodoista toisen ollessa aistimukset. Tiede on myös hankittua älykkyyttä, joka saavutetaan oppimalla. On olemassa myös luontaista älykkyyttä, joka on mielen liikkeiden nopeutta. Älykkyys on Hobbesilla hyve, sillä älykkyys on ominaisuuksia, joita muut ihmiset toivoisivat myös itselleen. Hankittu älykkyys on tiedettä ja järki on aina hankittua älykkyyttä. (Hobbes 1999/1651, 57–63, 78–82; Hobbes 1994a/1650, VI, §1–2.) Passiot puolestaan ovat mielestä peräisin olevia pyrkimyksiä. Pyrkimys on mielen sisäinen liike, joka ei ole vielä aktualisoitunut fyysisesti. Haluksi kutsutaan sitä, kun pyrkimys kohdistuu johonkin asiaan. Hobbes erittelee monia eri tuntemuksia, passioita, kuten rakkaus, viha, hyvä ja paha. (Hobbes 1999/1651, 64–74.) Nämä liittyvät Hobbesilla passioihin ja ne määritellään niiden kautta.

Toinen yhteiskuntasopimusteorian kannalta keskeinen asia on Hobbesin näkemys ihmisen vallasta. Hobbes (1999/1651, 92) toteaa: ”*Ihmisen VALTA* on yleisesti ottaen hänen nykyinen mahdollisuutensa saavuttaa jokin tuleva asia, joka näyttää olevan hyvä.”¹ Hobbes jakaa vallan luonnolliseen ja instrumentaaliseen valtaan. Ensimmäinen tarkoittaa esimerkiksi taitoa puhua, ulkonäköä, voimaa ja niin edelleen. Jälkimmäinen on seurausta edellisestä eli instrumentaalinen valta on hankittua valtaa

¹ Painotukset Hobbesin omia

luonnollisen vallan avulla. Vallan määritelmäksi Hobbes esittää minkä tahansa ominaisuuden, jonka vuoksi ihmiset ihailevat tai pelkäävät kyseistä ihmistä. Myös pelkkä tieto kyseisten ominaisuuksien olemisesta jollain ihmisellä luokitellaan vallaksi. Valta liittyy vahvasti Hobbesin (mp.) yhteiskuntasopimusteoriaan:

Inhimillisistä valloista suurin on se, jonka muodostavat useimpien ihmisten vallat, kun he ovat sopimuksen kautta yhdistyneet yhteen persoonaan, luonnollisen tai valtiollisen, jolla on käytettävissään heidän kaikkien valta. Sen käyttö voi riippua persoonan omasta tahdosta, kuten yhteiskunnan vallan kohdalla, tai kunkin yksilön tahdosta, kuten ryhmäkunnan vallan tai useiden liittoutuneiden ryhmien vallan kohdalla. On siis valtaa, jos on palvelijoita; on valtaa, jos on ystäviä; heidän voimansa yhdistyvät.

Lainauksessa mainittu persoona on osa poliittista ruumista (*body politic*), joka mainittiin jo alaluvussa 3.1. Tämä näkemys avautuu paremmin, kun Hobbesin yhteiskuntafilosofiaan perehdytään laajemmin.

3.2.2. Hobbesin yhteiskuntafilosofia

Leviathanin kappaleessa XI Hobbes esittää näkemyksiään ihmisten tavoista. Tavoilla hän tarkoittaa ihmisten välisiä ominaisuuksia, joilla on yhteys rauhaisaan yhteiselo. Hän toteaa ihmisellä olevan jatkuva halu saada itselleen valtaa ja tämä halu ei lopu. Esimerkiksi ihmisten välinen kilpailu luo kiistoja heidän välille kun taas ihmisen mukavuudenhalu saa heidät toimimaan yhteisten sääntöjen puitteissa. Hobbes nimeää useita eri tunnetiloja, jotka synnyttävät tiettyjä reaktioita edellä mainittujen esimerkkien tavoin. (Hobbes 1999/1651, 101–108.) Yhteistä näillä kaikille on, että ihmisellä on kyltymätön halu valtaan. Tästä premissistä Hobbes muodostaa yhteiskuntasopimusteoriaansa määrittäen ensimmäisenä luonnontilan.

Hobbesin näkemys luonnontilasta eroaa Locken näkemyksestä, sillä Hobbes näkee luonnontilan verrattain huonossa valossa, Locke puolestaan ei.¹ Hobbesin luonnontilan määrittelyyn sisältyy muutama kuuluisa lausahdus, jotka kuvastavat osuvasti hänen näkemyksiään. Hobbes esittelee yhteiskuntafilosofiansa ja siihen liittyvän luonnontilan käsitettä pääteoksessaan *Leviathan* sekä teoksessa *De Cive*. Jälkimmäinen teos oli Hobbesin mielestä hänen ensimmäinen merkittävä poliittinen teoksensa (Jakonen 2012, 212–213). *De Cive* alkaa suoraan luonnontilan määrittelyllä. Hobbes kumoaa käsityksen siitä, että ihminen olisi *zoon politikon*, syntynyt valmiina yhteiskuntaan. Näin ajattelevat henkilöt eivät ota huomioon ihmisen todellista luonnetta. Luonnetta, joka edellisessä alaluvussa määriteltiin. Ihmiset eivät hakeudu yhteiskuntaan sen itsensä vuoksi. Ihmiset hakeutuvat yhteiskuntaan heidän itsensä vuoksi, sillä ihmiset hyötyvät (*gain*) yhteiskunnasta. Tämä on Hobbesin mukaan ainoa

¹ Kts. alaluku 3.3.2.

syy liittyä yhteiskuntaan kunnian (*glory*) lisäksi. Kunnian pohjalta muodostettu yhteiskunta ei tosin ole kestävä, sillä jos jokaisella on kunniaa, sitä ei ole kenelläkään. (Hobbes 2009/1642, I, §1–4.) Tämän vuoksi se on kestämaton syy yhteiskunnan syntymiselle.

Luonnontilassa kaikki ihmiset ovat keskenään tasa-arvoisia, sillä se on ihmisen todellinen luonne. Kukaan ei ole toisen yläpuolella luonnontilassa. Ihmisillä on tosin eri ominaisuuksia (esimerkiksi älykkyyttä tai fyysistä voimaa) toisia enemmän, mutta silti jokainen kykenee nujertamaan toisen ihmisen luonnontilassa. Seurauksena useampi ihminen haluaa luonnontilassa samaa asiaa, siitä syntyy kiista, jossa ihmiset pyrkivät nujertamaan vastapuolen taatakseen oman eloonjäämisensä. Kiistatilanne luo ihmisten välille epäluottamusta, joka muuttuu luonnontilassa sodaksi. Kiistatilanteet tulee ratkaista miekan avulla. Kiistatilanne syntyy, sillä luonto on antanut oikeuden kaikille kaikkeen. Kiistat syntyvät kilpailun, epäluottamuksen tai turhamaisuuden vuoksi ja nämä kolme asiaa ilmentyvät ihmisen luonnossa. Hobbesin mukaan luonnontilassa vallitsee kaikkien sota kaikkia vastaan: *bellum omnium contra omnes*. Tässä sotatilassa ihmisellä on jatkuva pelko kuolemasta ja väkivallasta. (Hobbes 2009/1642, I, §1–15; Hobbes 1999/1651, 121–125.) Luonnontilassa ihmisen elämä on ”yksinäinen, kurja, häijy, raaka ja lyhyt (Hobbes 1999/1651, 124).” Kaikkien sodassa kaikkia vastaan ei ole olemassa oikeudenmukaisuutta tai epäoikeudenmukaisuutta, ei ole olemassa lakeja eikä luonnollisia lakeja (Hobbes 2009/1642, I, §2, §10, §13–15).

Passiot ovat Hobbesin (1999/1651, 125) mukaan tekijä, joka ohjaa ihmiset lopulta rauhaan. Esimerkiksi oman eloonjäämisen (*self-preservation*) pelko on passio. Passioiden myötä ihmiset alkavat toteuttamaan rauhan periaatteita, joita Hobbes kutsuu luonnollisiksi laeiksi (mp.). Luonnollinen oikeus tai laki perustuu järkeen ja luonnollisen oikeuden mukaan ihmisellä on vapaus toimia haluamallaan tavalla itsensä säilyttämiseksi (Hobbes 1994b/1650, II, §1–4). Luonnontilassa kaikilla on oikeus kaikkeen, jopa toiseen ihmiseen. Tämän vuoksi kenelläkään luonnontilassa elävällä ei ole varmuutta väkivallattomasta elämästä. Tämän vuoksi on järjen mukaista, että ihmiset alkavat tavoittelemaan rauhaa. Jos ihmiset suostuvat rauhaan, heidän täytyy myös luopua luonnollisesta oikeudesta kaikkeen sen yhteydessä. (Hobbes 2009/1642, II, §1–8.) Hobbes esittää asian seuraavasti:

Tästä luonnon peruslaista, joka määrää ihmiset edistämään rauhaa, johdetaan tämä toinen laki: *että ihmisen tulee suostua, jos toisetkin suostuvat, luopumaan tästä oikeudesta kaikkeen, sikäli kuin se on hänestä rauhan ja itsepuolustuksen vuoksi välttämätöntä, ja tyytyä sellaiseen vapauteen toisia kohtaan, jonka sallisi toisille itseään kohtaan* (Hobbes 1999/1651, 127).¹

¹ Painotukset Hobbesin omia

Sopimus ihmisten välillä tapahtuu kielen avulla. Kieli määrittelee sopimuksen sisällön. Tämän vuoksi ainoastaan ihmiset voivat tehdä keskenään sopimuksia. Sopimuksen solmimisen myötä luonnontilan olot lakkaavat ja sen seurauksena syntyy muun muassa oikeudenmukaisuuden ja omistuksen käsite. Oikeudenmukaisuus Hobbesilla tarkoittaa sitoumuksien toteuttamista eli toimimista yhteiskuntasopimuksen ehtojen mukaisesti. Jos näin ei tapahdu, on teko epäoikeudenmukaista. Luonnon kahden ensimmäisen lain (rauhan halu ja sopiminen rauhasta) tuovat mukanaan joukon muita lakeja, joihin ihmiset sitoutuvat sopimuksella. Hobbes tiivistää lakien keskeisen sanoman Raamatun kultaisen säännön avulla: tee toisille, kuten haluat itsellesi tehtävän. Nämä luonnolliset lait ovat ikuisia ja niitä on helppo noudattaa. (Hobbes 2009/1642, III, §3–33; Hobbes 1994b/1650, III, §1–13.) Näistä premisseistä syntyy hobbesilainen yhteiskunta.

Luonnontilan lisäksi suvereeniteetti on toinen merkittävä näkemys Hobbesin ajattelussa. Suvereenilla on keskeinen asema Hobbesin teoriassa. Jakonen (2012, 226–229) esittää, että Hobbesin teoria ponnistaa yhteisen toiminnan tuloksena: ihmiset yhdessä saavat asioita aikaan. Kuitenkin suvereenille on Hobbesin järjestelmässä tarvetta. Sopimuksen luomisen yhteydessä luodaan eräänlainen keinotekoinen persoona, joka edustaa ihmisten mielipiteitä ja tätä persoonaa kutsutaan suvereeniksi. Vaikka sopimus on solmittu, ihmisillä on silti henkilökohtaiset intressit ja halut toimia. Sopimus itsessään ei riitä. Luonnollisten lakien noudattaminen on vastoin ihmisen luonnollista tahtoa, joten niiden noudattamiseen täytyy liittyä jokin pelote. (Hobbes 2009/1642, V, §1–5; Hobbes 1994b/1650, VI, §1–11.) ”Ilman miekkaa ovat sitoumukset vain sanoja, vailla mitään voimaa ihmisen turvaamiseksi (Hobbes 1999/1651, 157).” Tämä miekka on suvereenilla.

Suvereeni on Hobbesin määritelmän mukaan yksittäinen ihminen tai ihmisten liittymä, joka turvaa kansalaistensa turvallisuuden. Suvereeni on keinotekoinen persoona, jonka tahdolle ihmiset ovat alisteisia. Sopimuksen solmimisen yhteydessä suvereenille myönnetään valta hallita ja kaikkien sopimuksen osapuolten on tehtävä samoin. Näin Hobbesin mukaan syntyy yhteiskunta, poliittinen ruumis. (Hobbes 2009/1642, V, §5–12.) Hobbes (1999/1651, 161) ilmaisee asian seuraavasti:

[...] se on yksi persoona, jonka tekojen auktoreiksi suuren ihmisjoukon kaikki jäsenet ovat keskinäisillä sitoumuksilla ryhtyneet, jotta hän käyttäisi heidän kaikkien voimaa ja edellytyksiä kuten parhaaksi näkee heidän rauhansa ja yhteistä puolustustaan varten.¹

Tätä persoonaa Hobbes kutsuu *Leviathaniksi*. Suvereenin vallan saavuttamiseksi on olemassa kaksi tapaa, joista ensimmäinen on luonnollinen voima, kuten esimerkiksi älykkyys ja fyysinen voima.

¹ Painotukset Hobbesin omia

Toinen tapa saavuttaa suvereeni valta on sopimuksen myötä. (mts., 157–161.) Jälkimmäinen tapa on pohjana Hobbesin ajattelussa. Ensimmäinen tapa luo despoottisen yhteiskunnan eli isänvallan, jossa suvereenin oikeudet ovat kuitenkin samat kuin toisessa vaihtoehdossa (mts., 181–186).

Suvereeni valvoo alamaistensa oikeuksia ja turvallisuutta. Lisäksi Hobbes esittää lukuisia suvereenin oikeuksia yhteiskunnassa. Suvereenia ei voi vaihtaa valinnan jälkeen eivätkä alamaiset saa kapinoida suvereenin tekoja tai päätöksiä vastaan. Suvereenia valtaa ei myöskään voi menettää esimerkiksi alamaisten luodessa uuden sopimuksen. Alamaiset ovat itse antaneet valtuudet suvereenille, joten edellä kuvattu toiminta on Hobbesin mukaan vain itsensä vastaan kapinoimista. Suvereeni valitaan enemmistön päätöksellä ja päätöksestä ei voi valittaa. Suvereenilla on myös erilaisia vapauksia alamaisiinsa nähden. Suvereenilla on esimerkiksi täysi valta päättää alamaistensa turvallisuudesta (miten se tapahtuu), omaisuudesta, sodasta ja rauhasta sekä yhteiskunnan laeista. Suvereenilla on kädessään oikeuden ja sodan miekat (*sword of justice, sword of war*), joiden avulla hän säätää ja turvaa alamaistensa oikeuksia ja turvallisuutta. Suvereeni säätää lait, joiden puitteissa alamaisten tulee toimia. Suvereenilla on myös valta rangaista, jos siihen on tarvetta. Suvereeni ratkaisee kaikki kiistat. Nämä kaikki suvereenin oikeudet ovat jakamattomia eli suvereeni ei voi siirtää niitä itseltään pois. (Hobbes 1999/1651, 162–171; Hobbes 2009/1642, VI, §1–20.) Suvereeni on poliittisen ruumiin sielu ja jos sielu kuolee, ei ruumis voi enää toimia (Hobbes 1999/1651, 198). Toisin sanoen, suvereenin puuttuessa poliittinen ruumis ajautuu takaisin luonnontilaan.

Suvereenin määritelmän ja oikeuksien lisäksi Hobbes tarkasteli eri yhteiskunnan hallitsemismuotoja. Hän näkee, että on olemassa vain kolme erilaista hallitsemismuotoa: demokratia, aristokratia ja monarkia. Hobbes tarkastelee näitä kolmea hallitsemismuotoa päätöksenteon kannalta. Hänen mukaansa demokratia on heikko tapa hallita, sillä siinä päätökset tapahtuvat kokouksissa ja kokousten välillä ei tapahdu mitään. Lisäksi kokouksissa joku saattaa manipuloida toista väärille poluille. Heikoin hallitsemismuoto on kuitenkin näiden kolmen hallitusmuodon yhdistelmä, koska siinä suvereeni valta jaettaisiin. Monarkian Hobbes näkee parhaimpana hallitusmuotona, sillä monarkki voi omalla harkinnallaan tehdä päätöksiä ajasta ja paikasta riippumatta. Kun päätöksiä tekee vain yksi ihminen, hän voi tehdä päätöksiä missä ja milloin vain. (Hobbes 1999/1651, 171–180; Jakonen 2012, 229–231.) Tämä yhdistettynä Hobbesin näkemyksiin suvereenin oikeuksista muodostaa kannan, jota kutsutaan absoluuttiseksi monarkiaksi. Hobbesin suvereeni on absoluuttinen (Hobbes 1999/1651, 285–286).

Hobbesin yhteiskuntaan liittyy vielä monia tekijöitä, joita pitää määrittää. Eräs tärkeä tekijä yhteiskunnassa ovat lait. Lakien tehtäviin kuuluu alamaisten vapauden määrittely. Alamaiset ovat

vapaita suojelemaan omaa henkeään. Sopimuksen luomisen yhteydessä alamaiset sopivat myös keinotekoisista ketjuista, joita Hobbes kutsuu valtion laeiksi. Nämä lait ovat keinotekoisen persoonan eli suvereenin valvomia ja asettamia. Lait itsessään eivät velvoita alamaisia toimimaan niiden mukaisesti, vaan suvereenin käsissä oleva miekka saa sen aikaan. Lakeja on syytä totella rangaistuksen pelossa. Alamaiset ovat velvollisia toimimaan suvereenin mukaisesti. (Hobbes 1999/1651, 189–199.)

Hobbes määrittelee valtion lain seuraavasti:

VALTION LAKINA ovat jokaiselle alamaiselle ne säännöt, joita yhteiskunta on suullisesti, kirjallisesti tai muulla riittävällä tahdon osoituksella määrännyt hänet noudattamaan oikean ja väärän erottamisessa, toisin sanoen sen ratkaisemisessa, mikä on ja mikä ei ole vastoin sääntöä (Hobbes 1999/1651, 231).¹

Yhteiskunnalla Hobbes tässä yhteydessä tarkoittaa suvereenia. Suvereeni on yhteiskunnassa lainsäätäjä, hän tekee lait ja hänellä on valtuudet siihen. Suvereeni voi myös kumota lakeja edellä mainituin perustein. Suvereenin täytyy tulkita säädettäviä lakeja, jotta niistä tulee velvoittavia, muuten ne olisivat vain pelkkää puhetta. Koska suvereeni säätää lait, suvereeni on näiden lakien yläpuolella. Hobbes perustelee tämän seuraavasti: jos suvereenilla on valta kumota ja säätää lakeja, niin hän voisi helposti kumota lain, joka ei ole suvereenille sopiva. Kuitenkin suvereeni on luonnollisten lakien, Jumalan säätämien lakien, alainen, joiden mukaan suvereenin pitää toimia. Muussa tapauksessa yhteiskunta romahtaisi. Lait Hobbes jakaa kahteen kategoriaan: luonnollisiin lakeihin ja positiivisiin lakeihin. Jälkimmäiset lait ovat jonkun luomia lakeja, tässä tapauksessa suvereenin. Luonnolliset lait ovat puolestaan ikuisia ja ne ovat Jumalan asettamia. Tämän vuoksi näitä lakeja ei tarvitse positiivisten lakien tavoin kirjata, sillä jokainen järjellinen henkilö ymmärtää näiden lakien velvoittavuuden. Positiivisiin eli valtion lakeihin liittyy myös rankaisvalta, jos niitä ei noudateta. (Hobbes 2009/1642, XIV, §2–23; Hobbes 1999/1651, 230–240, 277.) Yhteiskunnassa on myös mahdollista olla erilaisia toimihenkilöitä ja yhteenliittymiä eli systeemejä, jotka ajavat yhteistä etua. Toimihenkilöt ovat suvereenin hyödyntämiä tahoja, joilla on valta toimia tietyllä vastualueella, esimerkiksi tuomarit toimivat vain lain puitteissa. (Hobbes 1999/1651, 200, 212–216.)

Hobbesilla myös uskonto liittyy vahvasti yhteiskuntaan. Hänellä oli aikakauteensa nähden erikoinen näkemys uskonnosta, jonka seuraamuksista hän myös kärsi. Hobbesin mukaan Jumala on suvereeni ja jokaisen tulisi totella Jumalan lakeja (luonnollisia lakeja), koska ne ovat vastustamattomia. Jumalan suvereeniutta tulisi palvoa osoittaakseen valtaa palvonnan kohteelle. Hobbes lisäksi katsoi, että kukaan ihminen ei voi varmuudella tietää, puhuuko henkilö totta, jos hän väittää saaneensa ilmestyksen

¹ Painotukset Hobbesin omia

Jumalalta. Tästä ei voi olla varmaa tietoa ja tämä synnyttää kiistatilanteita ihmisten välille. Kiistatilanteissa asian ratkaisee yhteiskunnan suvereeni, sillä hänellä on lopullinen valta ihmisten välisissä kiistatilanteissa. (Hobbes 1999/1651, 301–310, 313–318.) Uskonto sijoittuu Hobbesilla maallisen vallan eli yhteiskunnan suvereenin alaisuuteen. Suvereenilla on oikeus nimittää kirkon edustajat ja kirkon julistama sanoma, sillä suvereeni on kirkon ylin päämies. Hobbes puhuu suvereenista paimenena, jonka alaisuuteen on uskottu lauma eli kansa. Tämä suostumus on annettu sopimuksen solmimisen yhteydessä. Suvereeni on alamaaisena ainoastaan Jumalalle. Suvereeni voi nimittää pappeja tai paavin hoitamaan kirkollisia tehtäviä, mutta henkilöt ovat virkamiesten tavoin alisteisia suvereenille. Tätä valtaa suvereeni ei voi luovuttaa itseltään pois. (mts., 313–318, 448–455.)

3.3. John Locke (1632–1704)

3.3.1. Locken empiristinen filosofia

Locken ajattelu voidaan nähdä jakautuvan karkeasti kahteen kategoriaan. Toinen kategoria esittelee hänen filosofista empirismiään ja toinen kategoria hänen yhteiskunnallista ajatteluaan. Hänen pääteoksenaan pidetään teosta *Tutkielma Inhimillisestä Ymmärryksestä* (*An Essay Concerning Human Understanding*) ja hänen merkittävin yhteiskuntafilosofinen teoksensa on *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* (*Two Treatises of Government*). Locke julkaisi monet teoksensa Hobbesin tavoin verrattain vanhalla iällä. *Tutkielma Inhimillisestä Ymmärryksestä*, *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* sekä *Kirje Suvaitsevaisuudesta* (*A Letter Concerning Toleration*) ilmestyivät kaikki vuonna 1689, jolloin Locke oli jo yli 50-vuotias (Saastamoinen 2012, 244–245). Locke esitellessä empirismiään, hän määrittelee oman näkemyksensä ihmisestä ja tiedosta sen yhteydessä ja tämä näkemys on pohjana hänen yhteiskuntafilosofiassaan. Locken ajattelun kenties kuuluisin näkemys on hänen teoriansa *Tabula rasasta* (Yrjönsuuri 1995, 12). Locke muotoilee sen seuraavasti: ”Kaikki ideat tulevat tuntemuksista tai heijastuksista. Kuvitelkaamme, että mieli on niin sanotusti valkoinen paperi, vailla mitään merkkejä ja ideoita [...] (Locke 2001/1689, II/I, §2).”¹ *Tabula rasan* tarkoituksena oli tehdä ero Descartesin ajatteluun sisältyneiden synnynnäisten ideoiden opille. Opin mukaan tietyt käsitykset, kuten esimerkiksi Jumalan käsite, löytyy ihmisistä itsestään. (Yrjönsuuri 1995, 12–13). Locke toteaa, että moraaliset säännöt tarvitsevat todisteita ja synnynnäiset ideat eivät ole vastaus siihen. Emme voi tietää synnynnäisistä ideoista mitään, ellei sitä ole opittu. (Locke 2001/1689, I/II, §1–5.)

¹ Kirjoittajan oma suomennos

Locke kumoo ajatuksen synnynnäisistä ideoista ja korostaa, ettei niistä voi todella tietää mitään. Tyhjä taulu Locken mukaan maalataan täyteen yksinkertaisesti kokemuksella. Kokemus tuottaa tietoa ja kokemusta voi olla kahdenlaista. Ensimmäinen on tuntemukset, jotka tarkoittavat aisteja. Kylmä, kuuma, makea, kova tai keltainen esimerkiksi ovat ulkoisia havaintoja, jotka mieleemme prosessoivat tiedoksi. Mistä sitten voimme tietää mikä esimerkiksi on kylmää tai kuumaa ellei meillä ole tietoa kylmästä tai kuumasta? Tietoa ei voi olla ilman kokemusta. Toinen tapa tiedolle on heijastus, jossa mieli havainnoi omaa toimintaansa. Kaikki ideat ovat joko tuntemusten tai heijastusten tuottamaa. (Locke 2001/1689, I/II, §1–2, II/I, §1–6.)

Ideoiden alkuperä on luonteeltaan empiristä. Empirismillä tarkoitetaan tiedon saamista ja varmistusta kokemuksen tuottamana (Määttänen 1995, 265). Locke luokitellaan filosofiansa puolesta empiristiksi. Teoksessa *Tutkielma Inhimillisestä Ymmärryksestä* Locke keskittyy laajalti tietoteoriaan ja ideoiden syntyyn ja luonteeseen (Sheridan 2010, 1). Teoksen ensimmäiset kaksi kirjaa keskittyvät synnynnäisten ideoiden torjumiseen sekä tiedon saamisen kokemuksen perusteella (mts., 9). Lisäksi Locke jaottelee ideat yksinkertaisiin ja monimutkaisiin ideoihin (mts., 16–19).

Yksinkertaiset ideat ovat monimutkaisten ideoiden rakennuspalikoita. Havainto esimerkiksi ruususta koostuu monimutkaisista ideoista vaikka se tuntuisi yksinkertaiselta. Ruusua analysoitaessa siihen sisältyy monia yksinkertaisia ideoita, kuten esimerkiksi punaisuuden idea, tuoksu, rakenne ja niin edelleen. (Sheridan 2010, 17.) Yksinkertaiset ideat esittelevät ideoiden perustan mutta lisäksi niiden rajallisuuden. Ihmisen viisi aistia rajoittavat yksinkertaisten ideoiden saantia ja näin tieto rajoittuu viiteen aistiin. (Locke 2001/1689, II/II, §1–3.) Monimutkaiset ideat eivät ole suoraan kokemuksesta johdettavia, vaan ne koostuvat aina yksinkertaisista ideoista. Monimutkaiset ideat syntyvät mielissämme yksinkertaista ideoista. Sheridan (2010, 36–37) toteaa Locken olevan materialisti, joka vastusti metafyyisistä ja skolastista perinnettä substanssin eli materian luonteesta. Locken mukaan yksinkertaiset ideat muodostavat kokonaisuuden, joka sisältyy ruumiiseen itsessään. Lisäksi jokaisella partikkelilla on itsessään ominaisuuksia ja nämä partikkelit voivat olla atomistisia kooltaan. Toisin sanoen Locke toteaa olevan substanssia, jota ei ole mahdollista nähdä havainnoimalla mutta teoriassa se on mahdollista. (mts., 37–39.)

Ideat eivät voi olla olemassa itsestään, vaan on olemassa jokin perusta (*substratum*), johon ideat nojaavat. Locke esittää esimerkin intialaisesta filosofista, joka uskoo maailman olevan jättimäisen norsun harteilla. Kysyttäessä mikä kannattelee norsua, vastaus on jättimäinen kilpikonna. Kyselyä voidaan jatkaa ja ennen pitkää filosofilta loppuu vastaukset, jolloin hän joutuu toteamaan että hän ei

tiedä. Tästä huolimatta hän silti uskoo, että maailmaa kannatellaan. (Locke 2001/1689, II/XXIII, §1–7.) Sheridan (2010, 40–41) toteaa ihmismielen muodostavan yksinkertaisia ideoita mielessään nopeasti ja ajatus ideoiden perustasta esimerkin tavoin tuntuu houkuttelevalta.

Lockella on myös näkemys identiteetistä, joka on ollut hyvin vaikutusvaltainen myöhemmissä identiteettiteorioissa (Sheridan 2010, 65).

[...] ajatellessamme mitä tahansa olevan olemassa missä tahansa määritellyssä ajassa ja paikassa, me vertaamme sitä itseensä olemassa toisena aikana, ja siitä muodostuu ideat identiteetistä ja monimuotoisuudesta (Locke 2001/1689, II/XXVII, §1).¹

Locke käsittää identiteetin ideana. Aika on keskeinen tekijä, sillä jos meillä ei olisi käsitystä menneestä ja tulevasta vaan pelkästä nykyisyydestä, meillä ei silloin voi olla käsitystä identiteetistä (Sheridan 2010, 66–67). Locke jatkaa: ”[...] yhdellä asialla ei voi olla kahta olemisen alkua, eikä kahdella asialla yhtä alkua [...] (Locke 2001/1689, II/XXVII, §1).”² Jokainen identiteetti on personaalinen ja identiteetin persoonallisuus pohjautuu Locken selitykseen ajasta.

Lockella oli myös eettistä ajattelua ja Yrjönsuuri (1995, 18–19) toteaa Locken etiikan olevan järjen etiikkaa. Ihmisen on toimittava järjen mukaisesti, joka tuottaa yleistä onnellisuutta. Itse etiikka Lockella pohjautuu nautintoon. Järki toimii vain välineenä nautinnon lisäämisessä. (Locke 2001/1689, II/XX, §1–7; Yrjönsuuri 1995, 18–19.) Yrjönsuuri (1995, 20–21) mainitsee myös Locken eettisen ajattelun olevan yhteiskunnallista, sillä se koskettaa ihmisten välisiä suhteita eikä sitä, miten ihminen voi elää oman elämänsä parhaalla mahdollisella tavalla. Etiikasta puhuttaessa on syytä myös mainita moraalilait. Sheridan (2010, 82) väittää moraalilain olevan Locken tärkein osa ihmisen elämää. Locke katsoi moraalilakien olevan luonnollisia. Ne eivät kuitenkaan ole synnynnäisiä, sillä kaikki eivät niitä välttämättä tunne (Yrjönsuuri 1995, 21). Moraaliset lait ovat olemassa luonnostaan, sillä ne ovat matemaattisten aksioomien tavoin jumalallista alkuperää ja ne ovat saavutettavissa järjen käytön avulla. (Sheridan 2010, 83–85.)

3.3.2. Locken yhteiskuntafilosofia

Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta on jaettu kahteen osaan, joista ensimmäinen osa on seikkaperäinen kritiikki Filmerin teosta *Patriarcha* kohtaan. Jälkimmäinen osa esittää Locken yhteiskuntasopimusteorian. Hänen teoriansa ponnistaa Filmerin kritiikistä. Teos ilmestyi samana

¹ Kirjoittajan oma suomennos

² Kirjoittajan oma suomennos

vuonna kuin *Tutkielma Inhimillisestä Ymmärryksestä* vuonna 1689. Ennen näiden teosten julkaisua Locke oli laatinut poliittista ajattelua koskevia kirjoituksia mutta jättänyt ne julkaisematta. Abrams on koonnut osan näistä julkaisemattomista teksteistä ja julkaissut ne nimellä *Two Tracts of Government*. Teoksen tekstit on kirjoitettu vuonna 1660 Locken ollessa 28-vuotias (Abrams 1967, 7–10). Teoksessa Locken ajattelu on kovin konservatiivista verrattuna hänen myöhempään ajatteluunsa. *Two Tracts on Government* sisältää kaksi kirjoitelmaa, joissa Locke pyrkii vastaamaan, että voiko hallinnon edustaja (*civil magistrate*) päättää eri keinoista koskien uskonnollista palvontaa (Locke 1967a/1660, 124).

Locke vastaa kysymykseen myöntävästi. Hänen mukaansa julkisen vapauden (*public liberty*) myötä tulee mukana myös uskonnollista raivoa ja tyranniaa. Tämänkaltainen vapaus ei sovi sen haltijoille. Hallinnon edustaja voi Locken mukaan määrätä absoluuttisesti kansalaisten toimista. Hallitsijan suhde yhteisöön on hyvin samankaltainen kuin kuninkaan suhde alamaisiinsa absoluuttisessa monarkiassa. (Locke 1967a/1660, 120–125.) Abramsin mukaan Locken näkemykset edustavat absolutismia ja seuraavat Hobbesin yhteiskuntafilosofian jalanjäljissä, vaikka eroja on havaittavissa. Locken mukaan luonnon laki on kirjoitettuna Uuden Testamentin kirjoituksissa, jotka paljastuvat lukijalle ilmestyksen kautta, eikä järjen kautta, kuten yleinen käsitys tuona aikana oli. (Abrams 1967, 7–10, 77–78, 86–90.)

Filmerin (1588–1653) kuoleman jälkeen vuonna 1680 ilmestynyt *Patriarcha* esittää voimakkaan puheenvuoron monarkian puolesta. Filmerin teos oli Lockelle tärkeä kritiikin kohde poliittisten tilanteiden vuoksi (Saastamoinen 2012, 246). Locke käy läpi Filmerin teoksen esittäen siihen yksityiskohtaista kritiikkiä. Filmerin mukaan kuninkaat ovat alenevassa polvessa Aatamin jälkeläisiä ja perillisiä. Raamattua apuna käyttäen hän osoittaa Raamatun kuninkaiden olleen Aatamin jälkeläisiä ja sukulinja ei ole katkennut Filmerin päiviin saavuttaessa. Aatami oli ensimmäinen kuningas ja hän on luomisen yhteydessä saanut Jumalalta oikeuden jälkeläistensä hallintaan. Tämän Jumalan luoman isäntävallan vuoksi Aatamin jälkeläisillä oli sama valta heidän lapsiinsa. Näin ollen kuninkailla on isäntävallan jumalallisen aseman vuoksi oikeus alamaistensa hallintaan. (Filmer 2008/1680, I, §1–10.) Locke puolestaan esittää, että Filmerin oppien mukaisesti kaikki ihmiset olisivat syntyneet orjina. Locke korostaa Eevan roolia, sillä ilman Eevaa Aatami ei olisi koskaan saanut lapsia. Ilman lapsia Aatami ei olisi koskaan ollut hallitsija, joten Filmerin argumentti on Locken mielestä kestävä. Locke myös korostaa Aatamin ja Eevan tasaveroisuutta ja Eevan sekä muiden naisten rooli lapsiinsa nähden tulee ottaa huomioon, ei pelkän isän. (Locke 1967b/1689, I, §2–3, §20–30, §47–48, §55.)

Filmer ei katsonut mahdolliseksi, että ihmiset voisivat hallita tai valita hallitsijoitaan. Hänen mukaansa ihmiset eivät voi perustaa kansanyhteisöä, sillä mikään ei estäisi kaikkia ihmisiä tekemästä niin ja

lopulta maailmassa olisi valtioita yhtä paljon kuin perheitä. Se on luonnollisen lain vastaista, sillä kukaan ei voi viedä pois toisen ihmisen oikeutta luonnolliseen lakiin ja kuninkailla tämä oikeus on hallita alamaisiaan. Lisäksi Filmer esittää, että Raamatusta ei löydy yhtään esimerkkiä, jossa kansa olisi valinnut hallitsijansa. Raamatussa Jumala hallitsee ihmisiä aina monarkin lailla, ei millään muulla tavalla. Tämän vuoksi monarkia, erityisesti absoluuttinen monarkia, on Filmerin mielestäärkevin hallitsemismuoto. Kuninkaas isänvallan turvin toimivat Jumalan lakien puitteissa eivätkä yhteiskunnan, sillä kuninkaas ovat näiden lakien yläpuolella. (Filmer 2008/1680, II, §5–11, III, §1–7.)

Locken omaa yhteiskuntafilosofiaa on vaikea ymmärtää ilman hänen kritiikkiään Filmerin teosta kohtaan, sillä jälkimmäisessä tutkielmassa Locke esittää oman yhteiskuntafilosofiansa ja samalla osoittaa Filmerin ajatusten kestättömyyden (Saastamoinen 2012, 246–267). Kirjan *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* jälkimmäinen osa esittää Locken vastauksen Filmerin esittämälle absoluuttiselle monarkialle. Toinen tutkielma lähtee liikkeelle siitä oletuksesta, että Filmerin ajatukset ovat osoitettu kestättömiksi (Locke 1995/1689, II, §1–4). Hän aloittaa luonnontilan käsitteestä, aivan kuten Hobbes. Locke näkee luonnontilan teoreettisena mutta myös historiallisena tilana (Saastamoinen 2012, 247). Luonnontila on ”täydellisen vapauden tila” (mts., II, §4). Lisäksi luonnontilassa ihmiset ovat keskenään tasavertaisia. Tämä tarkoittaa, että kenelläkään ei ole luonnontilassa toista enempää valtaa (mp.). Ihmisten tasaveroisuus on Saastamoisen (2012, 247) mukaan poikunut tulkintoja Locken yhteiskuntafilosofian liberaalista luonteesta. Vapauden merkittävästä roolista kertoo myös se, että toisen ihmisen yrittäessä saada toinen ihminen valtaansa eli toisen riistäessä hänen vapautensa, ovat henkilöt keskenään sotatilassa (Locke 1995/1689, II, §16–18). Vapauden riisto luonnontilassa on sotaan verrattava teko.

Luonnontilassa luonnollinen laki (*natural law*) säätelee ihmisten toimintaa. Ihmisten vapaus ja tasaveroisuus luonnontilassa on peräisin Jumalalta (Locke 1995/1689, II, §6). Jumala on luonut kaikki ihmiset ja heidän tulee noudattaa Jumalan luomaa moraalilakia, jota Locke kutsuu luonnolliseksi laiksi. Ihminen ymmärtää, että Jumala on luonut kaiken tarkoituksella, joten järkeä käyttämällä ihminen ymmärtää luonnollisen lain. (Saastamoinen 2012, 247–248.) Luonnollisen vapauden myötä ihminen on vapaa kaikesta maallisesta vallasta ja luonnontilan ihmistä ohjaa ainoastaan luonnollinen laki (Locke 1995/1689, II, §22). Luonnollisen oikeuden mukaisesti toimiminen sisältää myös oikeuden rankaisemiseen. Locke (1995/1689, II, §7) toteaa:

Jotta kaikki pidätyisivät loukkaamasta toisten oikeuksia ja aiheuttamasta vahinkoa toisilleen ja jotta noudatettaisiin luonnollista lakia, joka pyrkii rauhaan ja koko ihmiskunnan suojelemiseen, kuuluu luonnollisen lain toimeenpano

luonnontilassa jokaiselle ihmiselle. Tämän vuoksi jokaisella on oikeus rangaista tuon lain rikkojia niin ankarasti, että se pidättää lain loukkauksesta.

Ihmisillä on vapaus ja he ovat tasaveroisia, joten sen vuoksi heillä on myös oikeus rangaista, jos joku rikkoo luonnollista lakia. Ihmisillä on velvollisuus suojella itseään ja muuta ihmiskuntaa (Saastamoinen 2012, 248–249). Rikkoessaan luonnollista lakia ihminen lakkaa seuraamasta järkeään (Locke 1995/1689, II, §8–9). Saastamoinen (2012, 249) on myös todennut luonnollisen vapauden ja tasaveroisuuden käsitteen Lockella olevan ennen kaikkea ”juridislouhteisia, lainsäädäntövallan puuttumiseen ja yhtäläiseen rankaisuoikeuteen liittyviä käsitteitä.” Ne ovat yhteisten pelisääntöjen noudattamista.

Eräs mielenkiintoinen näkemys Locken luonnontilasta on hänen käsitteensä omaisuudesta (*property*). Nykypäivänkin näkökulmasta käsitys on ”nykyisen kapitalistisen järjestelmän perusrakenteisiin kuuluva (Yrjönsuuri 1995, 26–27).” Locken näkemys omaisuudesta on kritiikkiä Filmeriä kohtaan, jonka mukaan maat kuuluivat hallitsijoille (Filmer 2008/1680, I, §4–7). Filmer kritisoi näkemystä, jonka mukaan Jumala on antanut maat kaikille yhteiseksi. Jos asia todella olisi näin, kukaan ei voisi ottaa yhtäkään tammenterhoa puusta ilman, että olisi loukannut toisen ihmisen oikeutta kyseiseen terhoon (Saastamoinen 2012, 251–252). Locken käsitys on päinvastainen, sillä hänen mukaansa ihmisellä voi olla omaisuutta luonnontilassa. Hän lähtee liikkeelle oletuksesta, jonka mukaan Jumala on luonut maan kaikille ihmisille yhteiseksi.

Vastaus, miten yhteisen omaisuuden (tammenterhon) poimiminen ei loukkaa toisten oikeuksia kyseiseen omaisuuteen, on yksinkertainen: työ (*labour*). Locken mukaan ihmisessä on omaisuus itsessään ja kellekään muulla ei ole oikeutta siihen. Tämän vuoksi kun ihminen ottaa jotain yhteisestä tilasta (esimerkiksi tammenterhon), hän liittyy omaisuuteen työtä (poimiminen). Näin tapahtuessa muut ihmiset menettävät oikeuden tammenterhoon. (Locke 1995/1689, II, §25–28.) ”Työ asetti eron niiden ja yhteisen välille. Se lisäsi niihin jotain muuta kuin mitä kaikkien yhteinen äiti eli luonto oli tehnyt: näin kerääjä sai yksityisen oikeuden niihin.” (mts., II, §28.)

On järjen mukaista, että ihminen, joka on tehnyt työtä poimiessaan tammenterhon, on oikeutettu kyseiseen terhoon. Se on luonnollisen lain mukaista. (Locke 1995/1689, II, §28–31.) Ihminen ei kuitenkaan saa haalia itselleen omaisuutta loputtomiin, vaan oikeutettu omaisuus on sellaista, joka on ihmiselle välttämätöntä selviytyäkseen (Locke 1995/1689, II, §30–31; Saastamoinen 2012, 254). Luonnontilassa omaisuus koskettaa maata ja alueita (mts., II, §26–28). Saastamoinen (2012, 254) on todennut, että rahan käyttöönoton myötä tilanne muuttui. Ihmiset vaihtoivat pilaantuvia tuotteitaan ja

ennen pitkää vaihdantatalous syntyi. Vaihdantatalous antoi ihmisille lisää intoa työn tekemiseen. Locke käyttää esimerkkinä viljelyä. Talouden myötä viljelykset kasvoivat, mikä puolestaan ruokki suuremman määrän ihmisiä. Ihmisten äänetön hyväksyntä rahalle mahdollistaa Locken mukaan maan tuottavimman käyttämisen. (Locke 1995/1689, II, §46–51.)

Ihmisten päättäessä asioistaan, syntyy ongelmia, joihin Locke näkee ratkaisuksi valtiollisen hallinnon. ”Myönnän ilman muuta, että valtiollinen hallinto on oikea lääke luonnontilan hankaluuksiin, joita on varmasti paljon, kun ollaan tuomareina omissa asioissa (Locke 1995/1689, II, §13).” Omaisuuden turvaaminen on tärkeää ja poliittisen yhteisön tehtävänä on turvata ihmisen omaisuutta. Omaisuus tarkoittaa myös materiaalisen omistuksen lisäksi ihmisten välisiä suhteita. (mts., II, §123–126.) Luonnontilassa kaikki eivät käytä järkeään toimiessa luonnollisen lain puitteissa, joten tarve yhteiskunnasta nousee esille (Saastamoinen 2012, 255). Poliittisen yhteiskunnan keskeisinä tehtävinä on omaisuuden suojelun lisäksi selkeiden lakien säätäminen, lakien toimeenpanijoiden nimittäminen (kuka ratkoo asiat kiistatilanteissa) sekä tehokas menettely rankaisuihin. (Saastamoinen 2012, 255–256; Locke 1995/1689, II, §124–128.)

Siellä, missä siis jokin joukko ihmisiä yhdistyy yhteenliittymäksi siten, että jokainen luopuu omasta luonnollisen lain toimeenpanovallastaan antaen sen yhteiseksi, siellä ja vain siellä on poliittinen yhteiskunta eli kansalaisyhteiskunta (Locke 1995/1689, II, §89).

Kansalaisyhteiskunta syntyy suostumuksesta. Ihmiset luovuttavat luonnontilan oikeuksiaan yhteisölle eli he luovuttavat vapauden ja oikeuden rangaista väärin tehneitä (Saastamoinen 2012, 256). Yhteisöllä on näin ollen oikeus rangaista mutta hallitusvalta siltä vielä puuttuu.

Suostumus on ainoa tapa, jolla ihminen voi olla alisteinen maalliselle vallalle (Locke 1995/1689, II, §118–119). Yhteisö ei kuitenkaan saa käyttää tätä valtaa rajattomasti, vaan yhteisölle uskotun vallan tulisi Locken mukaan tähdätä vain yhteiseen hyvään (mts., II, §130–131). Yhteisöllä, tarkemmin sanottuna enemmistöllä, on suurin valta yhteisössä ja yhteiskunnassa. Enemmistö voi päättää hallitusmuodosta demokratian, monarkian, aristokratian tai jonkin edellä mainittujen yhdistelmän väliltä. (Saastamoinen 2012, 257–258.) Yhteiskunnan tärkeimpänä tavoitteena kuitenkin on rauhan ja turvan tuottaminen, joka saavutetaan lakien avulla. Locke näkee lainsäädäntövallan olevan valtion ylin valta. Lainsäädäntövalta ei kuitenkaan saa rikkoa luonnollisia oikeuksia, vaan ne tulee turvata. Lainsäädäntövalta koostuu suuresta joukosta ihmisiä. Locke erottaa lainsäädäntövallasta toimeenpanovallan. Tähän piiriin kuuluu myös tuomiovalta. Lisäksi on olemassa kokoava valta, jonka tarkoituksena on valta yhteisön ulkopuolisen kanssa kiistelyyn, toisin sanoen valta sotaan ja rauhaan.

Kaksi viimeisintä vallan muotoa ovat toisistaan erillisiä, vaikka ne usein esiintyvätkin yhdessä. (Locke 1995/1689, II, §134–148.)

Locken uskonnollisen näkemyksen mukaan valtiollisella hallinnolla ei ole oikeutta päättää ihmisten sieluista. Locke antaa tähän kolme syytä. Ensimmäiseksi Jumala ei ole antanut valtuuksia valtion hallinnolle tai kenellekään ihmiselle päättää toisen ihmisen uskosta. Toiseksi valtiollinen pakko voi saada aikaan pinnallista tottelevaisuutta mutta se ei riitä pelastukseen, sillä tämä pakko ei muuta ihmisen uskoa. Kolmanneksi vaikka pakko muuttaisikin ihmisen uskomuksia, se ei johda pelastukseen, sillä ei ole mitään syytä uskoa, että valtion hallinto olisi uskonnollisen totuuden tosiasiallisia tuomareita. (Locke 2002/1689, 116–120.) Kukaan ei saa olla ennakkoluuloinen toista ihmistä kohtaan uskonnollisen vakaumuksen vuoksi. Toisin sanoen Locke ehdottaa vapaata ja vapaaehtoista kirkkoa. Kirkon tehtävänä on ainoastaan sielujen auttaminen pelastukseen. Kirkon tulee myös olla suvaitsevainen ihmisiä kohtaan rajojen puitteissa. Rangaistus kirkon piirissä on karkoitus kirkosta ja ateisteja tarvitse suvaita, sillä ateistit Locken mukaan eivät usko ihmiskunnan keskeisiin siteisiin, jos he eivät usko Jumalaan. (mts., 120–124, 132–135, 145.)

4. AIKALAIKRIITIKKI

Skinnerin käsitehistoriallisen metodin mukaisesti on tärkeää huomioida konteksti. Tästä syystä myös tutkielmaan liittyvä muu tutkimus määräytyy kontekstin kautta. Kun tutkielmassa tarkastellaan Leibnizin esittämiä näkemyksiä on aikakausi keskeinen konteksti. Näin ollen aikalaiskritiikki on syytä nostaa tarkasteluun. Aikalaiskritiikin selvittäminen on tärkeää siitä syystä, että saamme laajemman näkemyksen siitä kritiikistä, mitä Hobbes ja Locke omana aikanaan kohtasivat ja miten Leibnizin kritiikki siihen suhteutuu eli erosivatko Leibnizin näkemykset muun esitetyn aikalaiskritiikin kanssa vai ei. Nämä kritiikit on luonnollisesti yksittäisten henkilöiden kritiikkejä mutta ne ovat valikoituneet tutkielmaan, sillä ne edustavat laajemmin tiettyä kritiikin luonnetta Hobbesia tai Lockeä kohtaan tai ovat itsessään merkittäviä kritiikkejä. Tutkielman laajuus huomioon ottaen kaikkia aikalaiskritiikkejä ei tässä yhteydessä voida esittää.

Hobbesin teoksien vastaanotto oli ollut hyvin ristiriitainen. Englannissa häntä kritisoiin voimakkaasti ja syytettiin jopa ateismista (Sommerville 1992, 25–27). Ateismisyytökset tuolloin saattoivat johtaa kuolemantuomioon. Manner-Euroopassa, erityisesti Ranskassa, Hobbesia pidettiin suuressa arvossa (Skinner 2002c, 21–24). Hobbesin vastaanotto oli hyvin kaksijakoinen. Osa Hobbesin arvostelijoista

meni henkilökohtaisuuksiin toteamalla, että Hobbesilla ei ole kokemusta käytännön politiikasta, joten miksi hän on mitään kommentoimaan sitä (Bowle 1969, 33–34). Kritiikki Hobbesia kohtaan oli laaja-alaista ja moniulotteista. Esimerkiksi Hobbesin kirjoittama kriittinen näkemys Descartesin metafyyisistä filosofiasta sai aikaan dialogin Hobbesin ja Descartesin välille. Kiista sai ikäviä piirteitä Descartesin syyttäessä Hobbesia hänen ajatustensa plagioinnista. Hobbes puolestaan vastasi syyttämällä Descartesia plagioinnista. Kiista koski ennen kaikkea metafysiikkaa ja sielun käsitettä. (Hobbes 1994c/1622–1659, kirjeet 30, 32, 33, 36; Malcolm 1994, xxvii–xxviii.)

Sommerville (1992, 1) esittää, että Hobbes kirjoitti tekstinsä sillä oletuksella, että hänen aikalaisensa olivat tehneet suuria virheitä, jotka olivat johtaneet sisällissotaan Englannissa. *Leviathanin* tarkoituksena oli osoittaa, missä he olivat tehneet väärin. Hobbes irtautui voimakkaasti humanistisesta ja skolastisesta traditiosta ja häntä kritisoitiin siitä. Hobbesin ja Locken teosten välillä on havaittavissa yksi yhteys ja tämä yhteys on Filmer. Filmerin omat ajatukset kumpuavat osittain Hobbesin ajatuksista ja niiden kritisoinnista. Filmer Hobbesin tapaan kannatti absoluuttista monarkiaa. Hobbesin näkemyksessä ihmiset luonnontilassa sopivat keskenään yhteiskunnan luomisesta ja siinä samalla suvereenista. Filmerille tämä ajatus oli vieras (Bowle 1969, 15–16).

Filmerin mukaan luonnollinen laki on ennen kaikkea käsky elämän ylläpitämiseksi ja Hobbesin itsensäilytyksen luonnonlaki ja luonnontila ovat ristiriidassa tämän kanssa. Luonnontila on Filmerille käsittämätön, sillä Jumala on antanut Aatamille auktoriteetin, joka pätee myös luonnontilassa. Näin Filmerin mukaan Hobbesin anarkistista luonnontilaa ei ole koskaan ollut olemassa. Hobbesin kuvailema luonnontila olettaa, että kaikki ihmiset ovat syntyneet samanaikaisesti. Lisäksi Hobbesin näkemys kaikkien sodasta kaikkia vastaan ei ole Filmerin mieleen. Maailma ei ole sellainen paikka, jossa pitäisi kilpailla. Jumala on antanut maailmaan niin paljon luomisen yhteydessä, joten sota ihmisten välillä luonnontilassa ei ole mahdollinen. (Bowle 1969, 57–61.)

Filmerin kritiikissä on eräs keskeinen tekijä Hobbesia kohtaan esitetyssä kritiikissä, luonnontila. Luonnontila ja ihminen Hobbesin luonnontilassa herättivät paljon kritiikkiä ja Filmerin kritiikki on esitetty siksi, että hän itse oli myöhemmin Locken kritiikin kohteena. Hobbesia vastaan esitetty kritiikki pohjautui pitkälti Hobbesin käsitykseen luonnontilaan tai hänen ihmiskäsitykseensä. Esimerkiksi Piispa John Bramhall totesi Hobbesin ihmislunnon olevan verrannollinen susien ja karhujen luonnon kanssa (Bowle 1969, 121).

Toinen merkittävä tekijä Hobbesia kohtaan esitetyssä kritiikissä oli uskonto. Hobbesin näkemykset uskonnosta herättivät kenties eniten mielipiteitä hänen teoksiensa teemoista. Esimerkiksi *Leviathanissa* esitetyt näkemykset olivat joidenkin aikalaisten mielestä hyökkääviä kirkkoa kohtaan. Vuonna 1666 Englannin parlamentin *House of Commons* alkoi tutkimaan *Leviathania* ateismisyytöksien vuoksi. Seurauksena Hobbesia kiellettiin julkaisemasta kirjoituksia poliittisista kysymyksistä Englannissa. (Sommerville 1992, 25–27.) Bramhall esitti kritiikkiä Hobbesin uskonnollisia näkemyksiä kohtaan. Hän ei voinut hyväksyä Hobbesin näkemyksiä ja hän syytti Hobbesin olevan ateisti, koska hän asettaa luonnon ja Jumalan samaan arvoon. Hobbesin näkemykset ovat tuhoisia kaikille uskonnoille. Bramhall katsoi Hobbesin käsityksen uskonnosta olevan vaarallinen myös käytännön näkökulmasta. Hobbesin näkemys on totalitaristinen ja se on vaarallista, sillä suvereenin alaisuudessa on usein monia eri uskontokuntia. Hobbes teoriassaan mahdollistaa kapinoimisen ja uskonnollinen totalitarismi on tästä syystä vaarallista, sillä uskontokunnat alkavat kapinoimaan. (Bowle 1969, 117–124.)

Hobbes pyrki muuttamaan vallitsevia käytäntöjä haastamalla uskonnollisia konventioita. Tämä tarkoitti humanistisen koulukunnan ja skolastiikan opettamisen muuttamista kouluissa. Hobbes halusi luoda uuden tieteen, yhteiskuntatieteen (*scientia civilis*). (Skinner 2002c, 3–9.) Tämä herätti vastustusta ja esimerkiksi Seth Ward kritisoi Hobbesin näkemyksiä tieteestä ja yliopistoista. Ward näkee Hobbesin näkemykset vanhanaikaisina. Hobbes esittää, että suvereenin tulee saada hyväksytyksi hänen käsityksensä todellisuuteen ja tämä tapahtuu tieteen avulla, yliopistoissa opettelemalla suvereenin määräyksestä. Ward näkee tämän tuhoisana, sillä Hobbesin näkemys tuhoaa ajattelun vapauden. Skolastiikka, joka oli jäänyt yhä vähemmälle huomiolle yliopisto-opetuksessa, on Wardin mukaan läsnä Hobbesin ajatuksissa. Skolastiikka voi Wardin mukaan hyvin kulkea nykyään nimellä hobbesilaisuus. (Bowle 1969, 72–75.)

Yksi tunnettuja Hobbesin aikalaiskritikoita oli Edward Hyde, joka tunnetaan myös Clarendonin ensimmäisenä jaarlina. Clarendonin esittämä kritiikki on luonteeltaan konservatiivinen ja se muistuttaa jossain määrin enemmän Filmerin kritiikkiä. Hän esittää myös käytännönläheisiä huomioita. Clarendon näkee *Leviathanin* vaarallisena tekstinä, joka on puettu miellyttävään muotoon ja annettu hieno nimi. Hän avoimesti ihmetteli, minkä vuoksi Hobbes kirjoitti sellaisen teoksen, jonka vuoksi hän joutuisi vangituksi lähes kaikissa Euroopan maissa. Clarendonin mielestä Hobbes erehtyy, kun hän väittää kaikkien ihmisten olevan rationaalisia. Hän ei hyväksy Hobbesin näkemystä luonnontilasta, sillä miksi Jumala jättäisi mestariteoksensa, ihmisen, sellaiseen tilaan. Clarendon torjuu myös Hobbesin

käsityksen suvereenista, sillä suvereeni luovuttaa armosta valtaansa pois. Clarendon ei näe mahdolliseksi, että suvereeni voitaisiin valita sopimuksella. (Bowle 1969, 32–35, 157–169.)

Hobbes oli maanpaossa Ranskassa yhteensä 11-vuotta ja tuolloin hän solmi suhteita moniin ranskalaisiin ajattelijoihin ja näkyviin toimijoihin (Skinner 2002c, 308–313). Nämä ystävyysuhteet osaltaan selittävät Hobbesin suhteellisen positiivista vastaanottoa Ranskassa ja Hobbesin ystävät olivat merkittävässä asemassa hänen teoksiensa käännöksien valmistumisessa (Malcolm 1994, xxxii). Hobbesin ystävistä esimerkkinä voidaan mainita Hobbesin ranskalaiset Samuel Sobière sekä Francois du Verdus. Esimerkiksi du Verdus aloitti *Leviathanin* käännöksen ja käännöstyön innoittamana hän kirjoittaa Hobbesille kirjeen, jossa hän pyytää tarkennuksia tekstiin. du Verdusin ystävä Francois Peleau kritisoi Hobbesin näkemystä luonnontilasta kaikkien sotana kaikkia vastaan. Luonnontila on enemmän mielten välistä sotaa ja ihmisillä on mielipiteitä, jotka kaikki kilpailevat keskenään. Du Verdus esittää tämän näkemyksen Hobbesille kirjeessään. (Hobbes 1994c/1622–1659, kirjeet 108, 110.) Hobbesin vastausta Peleauin kritiikkiin ei ole saatavilla joko sen vuoksi, että Hobbes ei sellaista kirjoittanut tai kyseinen vastaus on tuhoutunut.

Locken kohdalla kritiikki eroaa Hobbesista siten, että Hobbes kirjoitti omat teoksensa nimellään, Locke ei näin tehnyt kaikkien teostensa kohdalla. Hän julkaisi omalla nimellään teoksen *Tutkielma Inhimillisestä Ymmärryksestä*. Esimerkiksi *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* sekä uskonnollista suvaitsevaisuutta käsittelevä *Kirje Suvaitsevaisuudesta* ilmestyivät nimettöminä. Hänet tunnettiin aikanaan teoksen *Tutkielma Inhimillisestä Ymmärryksestä* kirjoittajana (Goldie 2006, 47). Tästä syystä Locken yhteiskunnallinen ajattelu alkoi saada kritiikkiä osakseen hänen kuolemansa jälkeen 1704. Tätä ennen kritiikkiä esitettiin, mutta silloin teoksien tekijä oli ihmisille tuntematon (Goldie 1999, xxii).

1950-luvulla Locken teoksen *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* kirjoittamisajankohdasta syntyi epäilyksiä. Kirja julkaistiin vuonna 1689 ja sen oli oletettu olevan kommentaari vuonna 1688 tapahtuneeseen Mainioon vallankumoukseen (Goldie 1999, xix–xxii). Laslett kyseenalaistaa tämän luulon (Laslett 1967, 45–47). Laslettin havainnot ovat olleet merkittäviä myöhemmälle tutkimukselle ja kontekstille, jossa teos on kirjoitettu (Goldie 1999, xxi). Teoksen konteksti sijoittuu aiemmin luultua vuotta 1689 kymmenen vuotta taaksepäin. Vaikka Locken teoksen kirjoittamisajankohta määrittyi uudelleen, tämä tapahtui kuitenkin vasta 1950-luvulla. Tästä johtuen käsittelen aikalaiskritiikkiä Lockeä kohtaan näkökulmasta, josta Locken aikalaiset sen näkivät. Toisin sanoen kritiikki sijoittuu pitkälti Locken elämän viimeisille vuosikymmenille sekä hänen kuolemansa jälkeiseen aikaan.

Locken tunnetuimmat teokset ilmestyivät kaikki vuonna 1689 ja saivat huomiota osakseen. Sen sijaan 1690-luvulla Locken teos *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* ei juurikaan saanut samanlaista huomiota. Goldie (1999, xxii–xxiii) on selittänyt tätä Hobbesin provosoivalla ja suoralla *Leviathanilla*, joka herätti enemmän mielipiteitä kuin Locken maltillisempi ja vaikeaselkoisempi *Kaksi tutkielmaa Hallitusvallasta*. Vuonna 1688 tapahtunut vallankumous ja poliittisen kentän jyrkkä jako Toryihin ja Whigeihin olivat päivänpolttavia aiheita. 1690-luvulta eteenpäin Locken *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* otettiin omakseen niin maltillisten kuin rajumpienkin Whigien keskuudessa (Goldie 2006, 47–50). Teosta siteerattiin ahkerasti ja tekstiä hyödynnettiin rojalistien eli Toryjen kritisoimisessa. Whigit käyttivät Locken teosta oikeuttaakseen vuonna 1688 tapahtunutta Mainiota vallankumousta (Goldie 1999, xix–xxii). Jo aikalaiset tulkitsivat väärin Locken teoksen ajallisen kontekstin, joka löydettiin vasta Laslettin havaintojen myötä 1950-luvulla (Laslett 1967, 45–47). Vaikka aikalaiset väärintulkitsivat teoksen ajallisen kontekstin, tekstit ovat tärkeitä osoittaakseen Locken teoksen tärkeyden. Esimerkkinä Whigien yrityksestä oikeuttaa Mainio vallankumous Locken teoksen avulla on tuntemattoman kirjoittajan kirjoitus *Political Aphorisms* vuodelta 1690. Kirjoitelma popularisoi Locken teosta ja *Political Aphorisms* oli kyseisen vuoden myydyimpiä kirjoja (Goldie 1999, xxxiii–xxxiv). Teoksessa puolustetaan Mainiota vallankumousta useiden teosten voimin. Muun muassa Locken näkemys luonnontilasta ja luonnollisista laeista esiintyvät tekstissä (Tuntematon 1999/1690, 15–18). *Political Aphorisms* on ensimmäisiä tekstejä, jossa Whigit hyödynsivät Locken teosta omiin tarkoituksiinsa.

Toryt eivät nähneet aiheelliseksi kommentoida Locken teosta. Syynä saattoi olla, että Toryt olivat dominoiva poliittinen toimija pitkälle 1700-luvun ensimmäisille vuosikymmenille asti. (Goldie 1999, xxiv, xxx–xxxii.) Ensimmäisiä tunnettuja Toryn kirjoittamia tekstejä Locken teosta *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* vastaan ilmestyi vuonna 1702 Humfrey Michelin kirjoittamana. Vuoteen 1702 Locken teos oli poikanut useita eri tulkintoja ja näkemyksiä, lähinnä Whigien tulkintoja Toryja vastaan. Michelin kirjoituksessa hän hyökkää Locken uudelleentulkitsijan, John Tolandin, kimppuun. Michelin mielestä esimerkiksi lockemaiset ajattelut johtavat sekasortoon. (Michel 1999/1702, 355–360.) Michelin teksti on ensimmäinen laatuaan, jossa käytetään termiä lockelaiset. Vasta 1705 Locken *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* alkoi saada osakseen enemmän kritiikkiä, joista yksi on Charles Leslien kirjoittama.

Leslien esittämä kritiikki oli ensimmäisiä Locken yhteiskuntasopimusteoriaa kohtaan. Leslien kirjoitukset ilmestyivät lehdessä vuoden 1705 aikana. Hän argumentoi, että kollektiivinen poliittinen

toimija ei voi saada aikaan poliittisia päätöksiä. Hän kutsui Lockeä ivallisesti Whigien oraakkeliiksi. Leslie pitää mahdottomana, että kaikki Englannin ihmiset kokoontuisivat yhteen ja äänestämään Locken esittämällä tavalla. Leslie ei näe, että Locken luonnontilan käsite eroaisi hänen yhteiskuntateoriastaan. Luonnontila ja ihmisten hallitsema yhteiskunta on Leslielle sama asia. Leslie seuraa Filmerin jalanjäljillä argumentoiden Aatamin suvereniteetin kuninkaiden roolin puolesta Aatamin perillisinä. Jos kuvitteellinen Locken kuvailema luonnontila olisi olemassa, tuomiopäivän pitäisi saapua ennen kuin ihmiset muodostaisivat yhteiskunnan vapauden, suostumuksen ja äänestämisen keinoin. Leslie toteaa Locken näkemyksien luonnollisesta oikeudesta johtavan anarkiaan. Locken mukaan yhteiskunnan hajotessa palataan takaisin luonnontilaan. Leslie kysyy haluavatko ihmiset todella luopua yhteiskunnasta, vaikka se ei toimisikaan täydellisesti? Ihmisillä on hallinto, he pitävät siitä kiinni. (Leslie 1999/1705, 6–10, 13–17, 27–35, 72–73.)

Locken ajattelun kritiikki ja kannatus pyöri paljon Whigien ja Toryjen kahtiajaon ympärillä. Toryt kritisoivat Lockeä ja puolustivat voimakkaasti absoluuttista monarkiaa. Leslien esittämä kritiikki Lockeä kohtaan on esimerkki Toryjen absoluuttisen patriarkaalisesta monarkian puolesta. Myös toisenlaista kritiikkiä esitettiin Locken yhteiskuntafilosofiaa kohtaan. Esimerkiksi Mary Astell kritisoi Locken teoriaa siitä, ettei siinä huomioida naisten asemaa ja hän kysyy, että jos kaikki ihmiset syntyvät vapaina, miksi naiset syntyvät orjina? (Astell 1999/1706, 116). Henry St. John (tunnetaan myös nimellä Bolingbroke) irtisanoutui Filmerin näkemyksistä kritisoiden kuitenkin Lockeä. St. John kritisoi Locken luonnontilaa todeten, että tilaa ei voida todistaa olleen olemassa. Yhteiskunnan synnyn hän näkee eri tavalla kuin Locke tai Filmer. St. Johnin mukaan yhteiskunnat eivät synny voluntarismin tuloksena, vaan yhteiskuntia ennen on ollut perheitä, joihin vapaaehtoisesti on liitytty. (St. John 1999/1754, 299–304.)

Filosofi David Hume kritisoi Lockeä sekä yleisemmin yhteiskuntasopimusteoriaa. Hume kritisoi Locken luonnontilan käsitettä pitäen sitä absurdina, että sillä olisi mitään auktoriteettia ihmisen toiminnassa. Luonnontila on Humen mukaan käsitteenä niin vanha, ettei se enää voi olla validi. Hume ei pidä mahdollisena, että ihmiset luonnontilassa vapaaehtoisesti perustaisivat yhteiskunnan. (Hume 1999/1748, 342–343.) Hume edustaa näkemystä, jossa yhteiskuntasopimusta kyseenalaistetaan ja Hume hyökkääkin edellä mainitun luonnontilan kritiikin lisäksi vapaaehtoisuuden eli voluntarismin käsitettä sekä luonnollisen oikeuden käsitteitä vastaan yhteiskuntasopimusteorioissa. Esimerkiksi luonnollinen oikeus ei Humen mukaan ole johdettavissa järjen tai Jumalan avulla, kuten Locke väittää. (Riley 2006, 355–356.)

Locken *Tutkielma Inhimillisestä Ymmärryksestä* sekä *Kirje Suvaitsevaisuudesta* saivat myös osakseen ylistystä ja kritiikkiä. Ensimmäiseksi mainitun teoksen tunnetuimpia kritiikkejä on Leibnizin esittämä, joka kuvaa eroja empirismin ja rationalismin välillä. *Kirje Suvaitsevaisuudesta* on teksti, jota kritisoitiin muun muassa kirjoittajan fanaattisuudesta, jonka mielipiteitä ei kannata ottaa tosissaan (Long 1999/1689, 8–9, 20–21). Eräs tunnettu Locken uskonnollista suvaitsevaisuutta kritisoinut henkilö oli Jonas Proast. Proast ei näe hyötyä siinä, että uskonto olisi suvaitsevainen ja hallinnolla tulee olla rooli uskonnossa. Hallinto voi pakottamalla lopettaa väärän uskonnon opit yhteiskunnassa. (Proast 1999/1690, 26, 30–37.)

5. LEIBNIZIN LUONNONTILAKRITIIKKI

Leibnizin kritiikkiä tarkastellessa on syytä edetä hänen kritiikkinsä kohteiden ajattelun mukaisesti. Toisin sanoen Leibnizin kritiikin purkaminen aloitetaan Hobbesin ja Locken teorioita mukaillen. Aiemmin esitellyt Hobbesin ja Locken teorit kummatkin perustuvat luonnontilan käsitteen hyväksymiselle ja kumpikaan heistä ei kuitenkaan käytä aikaa luonnontilan perustelemiselle. Edellisessä luvussa esitettiin muutamia kritiikkejä Hobbesia ja Lockeä kohtaan ja osa kritiikeistä kohdistui nimenomaan heidän luonnontilaansa. Esimerkiksi Hume piti Locken luonnontilan käsitettä absurdina (Hume 1999/1748, 342–343). Filmer puolestaan argumentoi Hobbesin luonnontilan käsitettä vastaan väittäen, ettei se ole koskaan edes ollut olemassa (Bowle 1969, 57–61). Sekä Hobbesin että Locken luonnontilan käsite pitää sisällään muutamia keskeisiä piirteitä, joita on syytä tarkastella tarkemmin Leibnizin esittämän kritiikin kannalta.

5.1. Tieto ja sen alkuperä

Luonnontilassa on muutamia sääntöjä ja lainalaisuuksia, esimerkkinä ihminen. Niin Hobbes kuin Locke määrittelevät ihmisen luonnon yksityiskohtaisesti ja siihen liittyvät määritelmät pätevät myös luonnontilassa. Tämä on lähtökohta Hobbesilla ja Lockella. Jossain määrin voidaan todeta, että sekä Hobbesin että Locken luonnontilan käsitykset määrittyvät juuri heidän ihmiskäsitystensä kautta. Saadakseen kattavamman kuvan Hobbesin ja Locken luonnontilan käsitteistä, täytyy ymmärtää myös heidän näkemyksensä tiedosta ja tiedon alkuperästä, sillä ne liittyvät vahvasti heidän käsityksiinsä ihmisestä. Tämä on tärkeää myös siitä syystä, jotta Leibnizin esittämä kritiikki ymmärretään laajemmin.

Hobbesin merkittävimmät yhteiskunnalliset kirjoitukset alkavat Hobbesin ihmisen määrittelyllä. Locken kohdalla Leibnizin suhtautuminen hänen ihmiskäsitykseensä on huomattavasti selkeämpi hahmottaa, sillä Leibniz kirjoitti kokonaisen kirjan Locken empirististä ajattelua vastaan. Hobbesin näkemys ilmenee hänen luonnontilan määritelmänsä kautta. Hobbesin oli materialisti ja esimerkiksi Roinilan (2003, 138) mukaan se herätti sekavia ja kriittisiä tunteita hänen aikalaisissaan. Hobbesin näkemys pohjautuu mielen ja ruumiin jaottelulle, pääpainon ollessa mielessä (Hobbes 1994a/1650, I, §3–7). Keskeinen tekijä Hobbesilla on liikkeen käsite. Aistimukset, jotka ovat ajatusten alkulähde, on Hobbesille liikettä, kuten on myös muisti ja kokemus. Aistimukset tulevat ulkopuolisesta lähteestä ja uudet aistimukset synnyttävät uutta liikettä. (Hobbes 1999/1651, 35–37.) Toisin sanoen Hobbesin käsitys on ihmisestä itse lähtöisin. Hobbes esimerkiksi toteaa äärettömän asian, kuten Jumalan, olevan käsittämätön (mts., 47). Passiot eli halut luokitellaan mielen sisäisiksi pyrkimyksiksi. Nämä pyrkimykset ovat tunteita. Aistimusten lisäksi toinen tiedon lähde on järkeily, joka aika ajoin voi kuitenkin erehtyä. Järkeilyn tehtävänä on muodostaa tarkasti laskelmoitu johtopäätös, jota Hobbes kutsuu tieteeksi. (mts., 57–64.)

Hobbesin näkemyksen taustoja on syytä avata laajemmin ymmärtääkseen paremmin hänen ajatustensa erilaisuus. Hobbesin materialistinen käsitys esimerkiksi aisteista on hyökkäys skolastiikkaa vastaan (Leijenhorst 2007, 82–83). Skolastiikka oli vielä Hobbesin aikana voimissaan oleva suuntaus akateemisessa maailmassa, joskin vähenevässä määrin. Skolastiikalla tarkoitetaan tiettyä oppimisen muotoa, jossa pyrkimyksenä oli yhdistää antiikin ajattelijoiden ajatukset uskonoppien kanssa. Erityisesti Aristoteleen ajatuksia skolastikot hyödynsivät (mts., 82–84). Skolastiikan erääksi keskeisimmäksi oppi-isäksi usein nimetään Tuomas Akvinolainen. 1200-luvulla elänyt Akvinolainen tulkitsi Aristoteleen filosofiaa kristinuskolle hyväksyttävämpään muotoon. Akvinolaisen ja hänen seuraajiensa ajattelua kutsutaan tomismiksi, joka oli yksi skolastiikan haara (Yrjönsuuri 2012, 150). Hobbes oli skolastikkojen kriitikko, joka pyrki muuttamaan akateemisessa maailmassa vallinneita skolastisia käsityksiä (Leijenhorst 2007, 98–102).

Hobbesilla oli vahva mielipide vallitseviin akateemisiin käytäntöihin ja hänen käsityksensä tiedosta ja siten myös ihmisestä heijastavat sitä. Skolastiikan ja Aristoteleen suuren suosion vuoksi Hobbesin näkemys on esimerkiksi osana *Leviathania*. Hänen käsityksensä taustalla on tieteellisiä ja poliittisia syytä. Sorell (1996, 45–49) esimerkiksi toteaa Hobbesin tieteen käsityksen pyrkivän nimenomaan muuttamaan hänen aikana vallinneita käsityksiä. Hobbes seikkaperäisesti osoittaa eri aloja, mitkä voidaan luokitella tieteiksi ja mitä aloja ei (mts., 48–49). Hobbesin hyökkäys aikansa tiedenäkemystä

vastaan on läsnä myös hänen tiedon käsitteessään, sillä järkeä, joka johtaa johtopäätöksiin, Hobbes kutsuu tieteeksi. Tämä eroaa voimakkaasti skolastisesta tavasta saavuttaa tietoa. Skolastikot hankkivat tieteellistä tietoa itselleen systemaattisesti kysymysten ja vastausten muodossa. Aluksi esitettiin kysymys, jonka jälkeen esitettiin yleinen aiemmin esitetty vastaus kysymykseen. Lopuksi esitettiin vaihtoehtoinen vastaus kysymykseen, joka jäisi lopulliseksi vastaukseksi. Ideana oli seikkaperäisesti perustellen esittää vaihtoehtoinen vastaus ongelmaan. Esimerkiksi Akvinolaisen *Summa Theologiae* noudattaa edellä esitettyä kaavaa. Teoksen nimessä oleva sana ”Summa” viittaa tiettyyn kokonaisuuteen, johon teoksessa on pyritty antamaan vastaus.

Skolastikoista poiketen Hobbesin tiede lähtee ihmisestä itsestään. Kysymykset ja vastaukset ovat mielen sisäisiä toimintoja, joista muodostuu johtopäätös, tiede. Aristoteleen ja skolastiikan vastustukseen Hobbes antaa suoran viittauksen *Leviathanin* loppupuolella samalla perustellen sitä, minkä vuoksi hän on esittänyt käsityksensä:

Sitä varten, että ihmiset eivät enää sietäisi väärinkäytöksiä niiden taholta, jotka tätä Aristoteleen turhanpäiväiseen filosofiaan perustuvaa *erillisten olemusten* oppia käyttäen tahtoisivat tyhjillä nimillä pelottaa heidät tottelemasta maansa lakeja, niin kuin lintuja pelotetaan pois viljapelloilta tyhjällä puserolla, hatulla ja käyrällä kepillä (Hobbes 1999/1651, 556).¹

Lainaus kiistattomasti osoittaa Hobbesin suhtautumisen hänen aikanaan vallinneeseen skolastiseen perinteeseen: hän todella pyrki muutokseen. Skolastiikalla on Hobbesin mukaan negatiivisia vaikutuksia politiikkaan (Leijenhorst 2007, 99). Hobbesin suhtautuminen skolastiikkaan on hyvä ymmärtää, sillä tästä asetelmasta hänen yhteiskuntafilosofinen ajattelunsa ponnistaa.

Jos Hobbesia luonnehditaan materialistiksi, niin Locke puolestaan luonnehditaan empiristiksi. Tiedon suhteen Lockella on tärkeää tiedon saatavuus kokemuksesta. Ihmisen mieli on kuin tyhjä taulu, jota kokemus maalaa ja Locke kielsi synnynnäisten ideoiden olemassaolon. Tieto on Lockelle Hobbesin tavoin ihmisen sisällä tapahtuva prosessi. Aistit ovat tuntemuksia, jotka prosessoituvat ihmisen mielessä tiedoksi. (Locke 2001/1689, I/II, §1–2, II/I, §1–6.)

Locken empiristisen ajattelun konteksti on tärkeää samasta syystä kuin kontekstin Hobbesin näkemysten ympärillä: kummankin yhteiskunnallinen ajattelu ponnistaa liikkeelle nimenomaan heidän tiedon määritelmän kautta. Locke julkaisi merkittävimmät teoksensa samana vuonna ja *Tutkielma Inhimillisestä Ymmärryksestä* oli ainoa, joka ilmestyi hänen nimellään. Locken maine perustui nimenomaan tälle teokselle hänen elinaikanaan. Teos oli kovin suosittu ja Locke oli kuollessaan

¹ Painotukset Hobbesin omia

suosittu ajattelija teoksen maineen vuoksi (Saastamoinen 2012, 245). *Tutkielma Inhimillisestä Ymmärryksestä* nähdään hyökkäyksenä Descartesin ajattelua kohtaan, jossa mielen ja aineen todelliset olemukset ovat tiedossa (Jolley 1984, 9). Locken teoksien ilmestyminen samana vuonna luo kontekstia hänen teoksilleen, joka ilmenee Locken tunnettavuudessa muiden aikakauden ajattelijoiden keskuudessa.

Esipuheessa Locke paljastaa, että *Tutkielma Inhimillisestä Ymmärryksestä* on syntynyt vuosien tuloksena. Ajatus kirjasta syntyi keskustelun tuloksena, joka äkkiseltään päättyi umpikujaan. Tässä tilanteessa Locke totesi, ettei keskustelua voida jatkaa ennen kuin tiedostetaan kunkin kyvyt ja kaikki keskustelijat olivat tästä samaa mieltä Locken kanssa. (Locke 2001/1689, 9–19.) Voidaankin sanoa, että kyseinen teos vastaa pohjimmiltaan kysymykseen, mitä ihmisen pitäisi tehdä (Laslett 1967, 83). Locken tarkoituksena oli tarjota kattava kuva aikakauden älyköille ja korkeasti koulutetuille siitä, miten tulisi käyttäytyä ja ajatella (Wood 1983, 41–47). Lockeja ja hänen teostaan *Tutkielma Inhimillisestä Ymmärryksestä* pidetään usein empirismin suurteoksena. Tämän myötä myös Locke tunnetaan suurena empiristinä, joka oli jyrkästi rationalisteja vastaan.

Lockea eli aikana, jolloin filosofista keskustelua väritti empirismin ja rationalismin jyrkkä jako. Locken pyrkimyksenä oli kartoittaa ihmisen tietoa ja ymmärrystä. Lopputulos oli pääosin empiristinen mutta osin myös metafyyssinen kokonaisuus. Hän esimerkiksi ei kyseenalaista aisteja. Tästä johtuen Locken näkemystä ei tulisi tarkastella pelkästään empirismin ja rationalismin värittämän ajanjakson puheenvuorona, vaan se tulee nähdä myös kannanottona Descartesin näkemyksiin. (Jolley 1984, 3–9.) Toki Descartes myös mielletään suureksi rationalistiseksi ajattelijaksi ja häntä seuranneet kartesiolaiset olivat vaikuttava voima filosofisessa keskustelussa Locken ja Leibnizin aikana. Kummankin filosofia on vastausta Descartesille ja kartesiolaisille, lähestymistavat tosin eroavat. Samaisesta syystä Locken teokseen kommentaariksi kirjoitettu Leibnizin *Uusia Tutkielmia Inhimillisestä Ymmärryksestä* on myös käsiteltävä muista näkökulmista käsin, kuin pelkästään klassisena empirismin ja rationalismin dialogina, vaikka jaottelu on vahvasti esillä Leibnizin kritiikissä Lockeja kohtaan.

Hobbesin tiedon määritelmää Leibniz ei suoraan kommentoi, vaan heidän eroavaisuudet ovat havaittavissa muiden näkökulmien myötä sekä tarkastelemalla heidän kontekstiaan. Hobbes halusi muuttaa akateemisessa maailmassa vallinnutta skolastista tapaa. Hobbes halusi uudistaa yliopiston ja hänen materialistinen näkemyksensä on aikakauteensa nähden verrattain radikaali, tosin ei täysin uusi. Leibniz puolestaan esitti erilaisen näkemyksen ihmisestä ja tiedosta kuin Hobbes. Leibnizin näkemys perustuu hänen teoriaansa monadeista.

Nuorempana Leibniz pyrki kirjeenvaihtoon Hobbesin kanssa siinä onnistumatta. Leibniz lähetti Hobbesille kaksi kirjettä saamatta vastausta kumpaankaan kirjeeseen. Kirjeistä etenkin ensimmäinen on hyvin suopea Hobbesia kohtaan ja Leibniz jopa kirjoittaa imartelevaan sävyyn Hobbesista. Jälkimmäinen kirje puolestaan osoittaa Leibnizin suhtautumisen Hobbesiin muuttuneen astetta kriittisemmäksi. (Leibniz 2012a/1670,1674; Lemetti 2012.) Syitä, miksi Hobbes ei kirjeisiin vastannut, ei tarkkaan tiedetä. Eräänä syynä on esitetty Hobbesin sairastuminen vanhemmalla iällä ”käsien tärinä”, jota nykyisin kutsuttaisiin todennäköisesti Parkinsonin taudiksi. Tästä johtuen Hobbes ei kyennyt kirjoittamaan kirjeitä kenellekään, sillä hänen käsialansa oli taudin vuoksi hyvin vaikeaselkoista. Hobbes joutui kirjoittamaan kirjeensä tilaustyönä, joka on vaikuttanut Hobbesin kirjeiden vähäisyyteen vanhemmalla iällä. (Malcolm 1994, xxiii–xxvi.) Syynä on saattanut myös olla Hobbesin välinpitämättömyys nuorta Leibnizia ja hänen uteliaisuuttaan kohtaan.

Leibnizin ihmiskäsitys perustuu hänen monadi-oppiinsa. Monadit ovat yksilöitä ja ihmiset ovat monadeja. Suurimmat eroavaisuudet Hobbesin ja Leibnizin käsityksissä on siinä, että Hobbes perustaa näkemyksensä materialismille eli kokonaan ihmisestä lähtöisin olevalle. Tieto, ajatukset, järki ja passiot ovat Hobbesilla ihmisen mielen sisäisiä toimintoja. Leibniz puolestaan perustaa näkemyksensä Jumalaan. Tekijät, joita Hobbes väittää syntyvän ihmisessä itsessään, ei Leibnizin mukaan ole mahdollista. Hobbes erottaa mielen ja ruumiin toisistaan keskittyen mielen toimintoihin. Leibnizilla mielen ja ruumiin erottaminen ei ole näin selkeää.¹

Leibnizin metafyyssinen järjestelmä monadeista on luonteeltaan hierarkinen. Lisäksi monadit luovat olemassa olevan havaittavan maailman. Tämä tapahtuu, kun monadit kasatuvat ryhmittymiksi muodostaen havaittavissa olevan maailman. (Leibniz 2011a/1714, §1–8.) Samaiseen seikkaan perustuu ero Hobbesin ja Leibnizin näkemyksissä. Monadit eroavat toisistaan halujen ja sisäisten laatuojen perusteella. Tästä johtuen monadit asettuvat keskenään hierarkiseen suhteeseen. Näin syntyy keskuksia, kuten Leibniz itse niitä kutsuu, joista lähtee äärettömästi kulmia eli haluja ja havaintoja. Nämä keskuksiksi muodostuneet ylemmät monadit keräävät ympärilleen äärettömän määrän muita monadeja eli ne keräävät ympärilleen *massan*. Tämä massa muodostaa keskuksena toimivalle ylemmälle monadille *ruumiin*. (Leibniz 2011b/1714, §2–3.)

Nämä keskuksina toimivat monadit, jotka ovat ylempiä monadeja, heijastavat koko ruumiin tahtoa. Leibnizilla monadit ovat kuin peili, joka heijastaa muuta maailmaa. Keskipisteenä olevan monadin ja

¹ Kts. esim. Roinila 2003, 138–156

sen ympärillä olevan kasautuman eli ruumiin Leibniz toteaa olevan eräänlainen luonnollinen kone. Nämä ruumiit vaikuttavat toisiin ruumiisiin, aivan kuten monadit keskenään tekevät. Ruumiin ja keskipisteenä olevan monadin yhteydestä Leibniz toteaa, että ennalta määrätyn harmonian mukaisesti ne eivät ole mitenkään ristiriidassa keskenään, vaan harmoniassa. (Leibniz 2011b/1714, §3.) Näkemys on hieman epäselvä ja kaipaa selvennystä: on olemassa yksinkertaisia monadeja sekä ylempiä monadeja. Ero näiden välillä on havainnoissa eli halussa. Leibnizin Lockeä kohtaan esittämässä kritiikissä tämä näkökulma korostuu. Yksinkertaiset monadit eivät havainnoi samalla tavalla kuin ylemmät monadit, joita Leibniz kutsuu myös sielullisiksi monadeiksi (Leibniz 2011a/1714, §19–20). Juuri sana sielu antaa selityksen sille, minkä vuoksi Leibnizin mielen ja ruumiin erottelu ei ole niin yksinkertaista.

Seuraava lainaus osoittaa tämän jaottelun hankaluuden Leibnizilla. Lainaus avaa myös Leibnizin aluksi hieman kummalliselta vaikuttavaa näkemystä ruumiista eräänlaisena koneena:

Oletetaanpa, että olisi kone, jonka rakenne mahdollistaisi ajattelun, tuntemisen ja havaintokyvyn. Kuvitellaan, että se suurennettaisiin niin, että suhteet pysyisivät entisellään, ja sinne voisi käydä sisälle niin kuin myllyyn. Tällä tavoin sisällä ollessaan vierailija ei löytäisi muuta kuin osia, jotka työntävät toisiaan – ei mitään millä selittää havaintoa. Niinpä sitä pitää etsiä yksinkertaisesta substanssista, ei yhdistelmästä tai koneesta. Eikä yksinkertaisesta substanssista olekaan löydettävissä muuta kuin tämä, siis havainnot ja niiden muutokset. (Leibniz 2011a/1714, §17.)

Edellä käy ilmi mielen ja ruumiin yhteensopivuus. Syynä tälle saumattomalle yhteensopivuudelle on Leibnizin ennalta määrätty harmonia. Aivan kuten toisten ruumiiden välillä vallitsee harmonia, sama pätee myös itse ruumiissa. Keskipisteenä oleva monadi ei ole ristiriidassa muiden ruumiin monadien kanssa ja ruumiin monadit eivät ole ristiriidassa keskipisteenä olevan monadin kanssa. Ennalta määrätty harmonia säätelee tämän. (Leibniz 2011b/1714, §3.) Leibnizilla mieli ja ruumis eivät ole kaksi eri tekijää, kuten Hobbesilla, vaan mieli ja ruumis ovat harmoniassa keskenään, vaikka Hobbesin tavoin Leibniz korostaa ruumista enemmän mielen toimintoja. Ero Hobbesin ja Leibnizin välillä tapahtuu, kun tarkastellaan mielen ja etenkin järjen alkuperää.

Jumala, joka on luonut olemassa olevan maailman ja on Leibnizin mukaan absoluuttisen täydellinen olio, loi maailman ennalta määrätyn harmonian mukaisesti, jotta Jumalan ei tarvitse siihen puuttua. (Leibniz 2011d/1686, §2–4.) Koska Jumala on osana Leibnizin ihmisyyden määritelmää on Jumalan roolia syytä tarkastella myös Hobbesin ja Leibnizin näkemysten eroavaisuuksissa. Keskeisenä tekijänä niin Hobbesin kuin Locken näkemyksissä on tieto ja miten sitä voidaan saavuttaa. Sama pätee myös Leibniziin. Hobbes katsoi tiedon olevan lähtöisin ihmisestä itsestään. Tietoa saavutetaan

vertailemalla mielen sisäisesti vaihtoehtojen paremmuutta. Siitä seuraavaa johtopäätöstä voidaan kutsua tiedoksi, jopa tieteeksi. Leibniz ottaa täysin vastakkaisen lähestymistavan.

Sytä, miksi Leibniz on päätenyt ajattelussaan siihen mihin on päätenyt, on varmasti monia. Leibniz eräässä kirjoituksessaan esittää hänen systeeminsä rakentumista ajan saatossa. Hän toteaa kehittäneensä metafyyssistä järjestelmänsä vuosien ajan esitellen näkemyksiään aikakauden oppineille henkilöille. Leibniz nostaa erityisen merkittävään asemaan Antoine Arnauld'n suhtautumisen hänen ajatteluunsa. Leibniz nimeää hänet aikakauden erääksi suurimmaksi filosofiksi ja hän toteaa saaneensa käännytettyä Arnauld'n mielen, joka alun alkaen oli kielteinen Leibnizin ajattelua kohtaan. Kirjeenvaihto on ilmeisesti ollut Leibnizille merkittävä saavutus, sillä Arnauld on ainoa, johon hän viittaa tässä yhteydessä. (Leibniz 2011f/1695, 219–220.) Toki muitakin vaikuttajia on ollut mutta Arnauld'n mielipiteen vaihtuminen Leibnizin kannalta myönteiseksi on kenties ollut yksi suurimpia hyväksynnän merkkejä Leibnizille siitä, että hänen filosofinen järjestelmänsä on tutkimisen arvoista.

Ennen Arnauld'n kanssa käytyä kirjeenvaihtoa Leibniz oli jo yhtenäistänyt teoriaansa. Hän kertoo opiskelleensa skolastikkojen oppien mukaisesti, kunnes ”matemaatikot ja modernit kirjoittajat tempaisivat minut siitä irti (Leibniz 2011f/1695, 219).” Leibnizin huomio on linjassa sen kanssa, että hän kirjoitti nuorena Hobbesille ihailevaan sävyyn kirjoitetun kirjeen. Leibniz pyrkiessään tutkia luonnon lakeja, jotka modernin oppien mukaisesti tiedetään kokemuksen kautta, myöhemmällä iällä havaitsi ajautuvansa takaisin metafysiikan pariin. (mts., 219–221.) Leibnizia voidaan kutsua ajattelultaan neo-skolastikoksi, sillä hänen ajattelussaan korostuu Platonin ja Aristoteleen opit. Leibniz yhteys skolastikkoihin voidaan havaita hänen tiedon määritelmässään.

Leibnizin ja Hobbesin käsityksiä keskeisesti erottaa suhtautuminen tietoon. Tieto (järki, viisaus) on lähtöisin ihmisestä itsestään ja Hobbes esimerkiksi toteaa Jumalan käsitteen olevan abstrakti, joten sitä on mahdotonta ymmärtää (Hobbes 1999/1651, 47). Leibniz sen sijaan ei katso tiedon olevan ihmisestä itse lähtöisin olevaa, vaan että se on lähtöisin Jumalasta. Leibnizin mukaan totuuksissa eli tiedossa on sisältyneenä jokin todellinen olemus, jonka täytyy perustua johonkin. Ikuisissa totuuksissa pätee sama asia. Leibnizilla tämän vastauksen on oltava Jumala, jonka voi todistaa olevan olemassa riittävän perusteen periaatteen avulla. (Leibniz 2011a/1714, §31–33, §43–45.) Jumala on totuuksien alkulähde: kaikki täydellisyys virtaa välittömästi Jumalasta. Leibniz jatkaa toteamalla, että Jumalan tunteminen on viisauden alku. (Leibniz 2011g, 187.) Näin ollen Leibnizilla ja Hobbesilla on täysin vastakkaiset suhtautumiset Jumalaan ja siten myös tiedon alkuperään.

Leibnizin tiedon määritelmä etenee kohti metafyyisistä. Leibniz esittää tiedon luokituksia ja päätyy siihen, että tieto pyrkii ideoiden tarkentamiseen. Ideat puolestaan ovat Leibnizilla ajatusten rakennuspalikoita. (Leibniz 2011d/1686, §24–26.) Tässä voidaan havaita Leibnizin yhteys skolastiikkaan ja etenkin Platonin ideaoppiin. ”[...] Aistillisia viihdykkeitä ja varjokuvien mietiskelyä on kuitenkin käytettävä vain tarpeellisena apuna ja työkaluna, eikä niissä pidä lepäillä [...] (Leibniz 2011g, 188)”. Ajatus sisältää hyvin paljon yhtäläisyyksiä Platonin ideaopin kuuluisaan luolavertaukseen, jossa Platon osoittaa havaintojen ja ideoiden eron hänen ajattelussaan (Platon 2007, 514a–517e). Hobbesin näkemykset nojaavat osittain skolastisen opin kritiikkiin, kun Leibniz puolestaan pitää skolastiikkaa tukijalkanaan.

Leibnizin ja Locken väliset eroavaisuudet pohjautuvat samoihin tekijöihin, mutta jos Hobbesin ja Leibnizin ihmiskäsitysten välillä erot olivat ennen kaikkea implisiittisiä eroja, niin Lockeä kohtaan erot ovat myös eksplisiittisiä: Leibniz kirjoitti kirjan Locken ajattelua vastaan. Koska Locke julkaisi merkittävimmät teoksensa samana vuonna ja ainoastaan yhden niistä omalla nimellään, Leibnizin tuntemus Locken ajattelusta pohjautuu tähän oletukseen. Toisin sanoen Leibnizilla tuskin oli Lockeä ajattelijana muuta tietoa kuin se, että hän on teoksen *Tutkielma Inhimillisestä Ymmärryksestä* kirjoittaja (Jolley 1984, 36). Locken näkemyksestä puhuttaessa keskeisenä tekijänä on hänen käsityksensä synnynnäisten ideoiden puuttumisesta. Ihminen on syntyessään kuin tyhjä taulu, jota kokemus maalaa.

Leibnizin vastustus Lockeä kohtaan ilmenee hänen teoksessaan *Uusia Tutkielmia Inhimillisestä Ymmärryksestä*. Leibniz ei osannut englannin kieltä ja hän esimerkiksi joutui lukemaan Locken *Tutkielma inhimillisestä Ymmärryksestä* ranskaksi. Leibniz oli vuosia pyrkinyt kirjeenvaihtoon Locken kanssa, mutta Locke suhtautui ylimielisesti Leibniziin: hän jopa totesi olevansa pettynyt suuren Leibnizin esittämien ajatusten latteuteen. Leibniz lähestyi Lockeä hänen englantilaisen ystävänsä Thomas Burnettin kautta. Burnettilla on keskeinen rooli siinä minkälaisen kuvan Leibniz muodosti Lockeä. Burnettin kirjeet Leibnizille maalaavat kuvaa Lockeä ennen kaikkea teologisena hahmona, jollaisena Leibniz Lockeä suhtautuu. (Jolley 1984, 35–53.)

Teologinen suhtautuminen Lockeä on yksi tekijä sille, minkä vuoksi Leibniz hyökkää Lockeä vastaan juuri teologisesta näkökulmasta ja hän syyttää Lockeä sosiniolaisuudesta. Kyseinen aate on nykyään harhaopiksi tuomittu mutta Leibnizin ja Locken aikana syytös oli vakava. Sosiniolaisuudessa keskeisenä näkemyksenä oli kolminaisuusopin eli kolmiyhteisen Jumalan hylkääminen. Tätä tukeva peruste on esimerkiksi se, että Locken näkemys sielusta on materialistinen. (Jolley 1978.) Jolley (1978) pitää edellä kuvattua teologista näkemyseroa Leibnizin ja Locken välillä tärkeänä. Teologialla on tässä

yhteydessä myös metafyyssinen elementti. Leibnizin ajattelua leimaava kokonaisvaltaisuus kaikilla osa-alueilla saa aikaan sen, että teologiasta puhuttaessa Leibniz argumentoi teologian lisäksi Lockeaa vastaan myös metafyyssisesti.

Leibnizin ja Newtonin välisessä kiistassa, joka oli jatkunut jo useita vuosia, Burnettilla oli oma roolinsa tässä kontekstissa, sillä hän toimi Leibnizin informaattikkona Englannin tapahtumista. Burnett muun muassa kertoi Locken saamista nimityksistä virkoihin, jotka seurasivat hänen suosionsa kasvun myötä teoksen *Tutkielma Inhimillisestä Ymmärryksestä* sekä hänen talouspoliittisten kirjoitustensa ansiosta (Jolley 1984, 35–42). Locke nimitettiin talouskomissioon ja Newton oli saanut samantapaisen nimityksen samoihin aikoihin. Jolley (1984, 42–43) esittää, että tässä yhteydessä Leibniz on mielessään yhdistänyt Newtonin ja Locken toisiinsa. Newtonin kiistan liittyminen Leibnizin ja Locken väleihin tulee hyvin esille Leibnizin kuuluisassa kirjeenvaihdossa Samuel Clarkelle, jossa hän syyttää Newtonia ja Lockeaa siitä, että luonnollinen uskonto on tuhoutunut Englannissa. Samassa kirjeessä Leibniz toteaa Locken ja hänen kannattajiensa pohtivan, että onko sielu materiaalinen ja tuhoutuva. (Leibniz 2011h/1715–1716, 347.)

Pohjimmiltaan ero Leibnizin ja Locken välillä pohjautuu samaan tekijään kuin Hobbesin kohdalla: sekä Hobbes että Locke näyttäytyvät Leibnizille materialistisina ajattelijoina. Leibnizin suhtautuminen Lockeaa kohtaan on havaittavissa teoksessa *Uusia Tutkielmia Inhimillisestä Ymmärryksestä*, joka on kirjoitettu dialogin muotoon. Leibnizin edustama Theophilus toteaa olevansa eri mieltä Locken edustaman Philalethesin kanssa siitä, että synnynnäiset ideat eivät ole olemassa. Leibniz puolestaan katsoi, että synnynnäiset ideat ovat olemassa ja ne juontuvat Jumalasta. (Leibniz 1982/1704, §69–75.)

Leibnizin kritiikki Locken käsityksestä synnynnäisiä ideoita kohtaan pohjautuu Leibnizin skolastisiin taustanäkemyksiin. Leibniz hyödyntää Platonin esittämää näkemystä, jonka mukaan tieto on mieleenpalauttamista. Tämän väitteen taustalla täytyy Leibnizin mukaan olla jokin synnynnäinen idea. Sillä jos palautamme mieliimme jotakin, se on tietoa, ja tietoa on ollut olemassa ennen tietyn ihmisen syntymää. Tästä johtuen tiedon täytyy olla synnynnäistä ja sen täytyy perustua johonkin muuhun kuin ihmisen omiin kokemuksiin. (Leibniz 1982/1704, §76–79.) Leibniz pyrkii kumoamaan Locken kuuluisan *tabula rasan* käsitteen ihmisen mielestä tyhjänä tauluna. Leibnizin mukaan tämä on mahdotonta. Itse asiassa Locken puhuessa aisteista tiedon lähteenä, Leibniz kääntää Locken näkemyksen pääläelleen. Leibniz nimittäin huomauttaa, että aistit ovat synnynnäisiä. Esimerkiksi moraalin kohdalla Leibniz väittää, että hyvän ja pahan käsitteet ja niiden mukaisesti toimiminen pohjautuu ennen kaikkea ihmisen synnynnäisiin käsityksiin hyvästä ja pahasta: tämä on synnynnäistä.

Locke kutsuu tätä aistiksi, mutta Leibnizin mukaan tämä on väärä huomautus, sillä esimerkiksi moraalien yhteydessä aisti on yhtäläillä synnynnäistä. (mts., §88–91.) Leibniz toisin sanoen argumentoi Lockeä vastaan toteamalla, että Locken ajatus aisteista on itse asiassa synnynnäistä. Tästä seuraa Leibnizin väite Locken ajattelun metafyyysisyydestä. Locke Leibnizin mukaan käyttää vain eri termejä puhuessaan synnynnäisistä ideoista.

Leibnizin näkemys Locken ajattelun metafyyysisyydestä korostuu entisestään, silloin kun Leibniz käsittelee Locken *substratum*-käsitettä, jonka mukaan ideoilla on jokin perusta, joihin ne kiinnittyvät (Locke 2001/1689, II/XXIII, §1–7). Leibniz toteaa, että tämänsuuntaisessa ajattelussa Locke on oikeassa. Leibniz jatkaa, että Locken ajattelun lopputulos on ainoa looginen lopputulos niille henkilöille, jotka ovat tutustuneet skolastiseen filosofiaan. (Leibniz 1982/1704, §217–220.) Tässä jälleen huomataan Leibnizin yhteys skolastiseen perinteeseen. Hänen mielestään se on oikea tapa tarkastella kyseistä asiaa ja hän antaa tunnustusta Lockelle siitä, että hän seuraa *substratum*in käsitteellä skolastikkojen jalanjalkia. Locken näkemys vahvistaa kuvaa Leibnizin suhtautumisesta Lockeeseen metafyyysisenä ajattelijana. Tämä puolestaan voi johtua Leibnizin omasta suhtautumisesta materialismiin ja Locken edustama suuntaus näyttäytyi Leibnizille mahdottomana. Yrityksenä saattaa olla Leibnizin osalta Locken ajatusten osoittaminen mahdottomaksi siten, että ainoa oikea tapa tarkastella maailmaa on metafyyminen. Nekin henkilöt, jotka luulevat olevansa materialistisia, ovat loppujen lopuksi metafyymsisen ajattelun kannalla, kun heidän ajatteluaan tarkastellaan lähemmin. Voi myös olla, että Leibnizin näkemys Locken ajattelun metafyymsisyydestä saattaa johtua Leibnizin halusta vuoropuheluun Locken kanssa, johon hän saattaa pyrkiä esittämällä kärkeviä näkemyksiä Locken ajattelusta.

Leibnizilla synnynnäiset ideat pohjautuvat Jumalaan. Syyksi Leibniz esittää teoriansa ennalta määrätystä harmoniasta. Perustelut noudattavat samanlaista kaavaa kuin Hobbesin näkemyksien kohdalla. Jumala loi maailman ennalta määrätyn harmonian mukaisesti, jotta Jumalan ei tarvitse myöhemmin puuttua maailman tapahtumiin. Tämän Jumala tekee siitä syystä, että Jumala on oliona Leibnizin mukaan täydellinen ja täydellinen olio ei loisi epätäydellistä maailmaa. Luotu maailma on siis paras mahdollinen ja ennalta määrätty harmonia on osa sitä. Harmonia on monadien välistä ja esimerkiksi mieli eli sielu ja ruumis ovat Leibnizin mukaan harmoniassa keskenään muodostaen monadien kasauman. (Leibniz 2011b/1714, §3; Leibniz 2011d/1686, §2–4.) Sama ero voidaan havaita Leibnizin ja Hobbesin näkemysten välillä.

Lisäyksenä Leibnizin näkemykseen monadien kasaumasta on monadien kuolemattomuus. Leibniz katsoi monadi-opissaan, että monadi on kuolematon. Sielut havainnoivat ja havainnoista saatava tieto jää osana mieleen. Nämä havainnot ja monadien kuolemattomuus tekevät jokaisesta monadista yksilöllisiä, kahta samanlaista monadia ei voi olla olemassa. Havainnot ovat se tekijä, joka takaa monadeille niiden kuolemattomuuden. Monadit nimittäin havainnoivat eri tasoisesti ja havainnot saattavat muuttua. Monadi voi aistia tiedostamattomalla tasolla aiempia havaintoja. (Leibniz 1982/1704, §55–57.) Luvussa kaksi esitetty esimerkki kellojen lyöntien synkronoitumisesta niiden ollessa kiinnitettynä samaan puuhun ilmentää Leibnizin periaatetta (Leibniz 2011e/1696, 228). Kun havainnot lakkaavat olemasta tarpeeksi selkeitä ja erottuvia, monadi ei suinkaan kuole, vaan ajautuu unenomaiseen tilaan. Leibniz esittää sielun ja ruumiin yhdistelmän olevan väliaikainen eli monadit eivät kasaudu vain yhteen kasaamaan, vaan monadien liike mahdollistaa sielumonadien ympärille uusien monadien kasautumisen. Tämän vuoksi monadit eivät voi kuolla, vaan kuolemalla Leibniz tarkoittaa havaintojen ja monadien kasauman vähenemistä. (Leibniz 2011a/1714, §72–74.)

Kyseessä on keskeinen argumentti, jota Leibniz hyödyntää Locken synnynnäisten ideoiden puuttumista vastaan. Leibniz ei usko monadien kuolemaan. Hän ei myöskään usko syntymään sanan perinteisessä merkityksessä, vaan syntymä on monadien kasautumista ja havaintojen selkenemistä (Leibniz 2011a/1714, §73). Näin ollen Locken ja Leibnizin ero on perustavanlaatuinen: monadien kuolemattomuudesta seuraa väistämättä, että synnynnäiset ideat ovat olemassa. Locken argumentoima *tabula rasa* on Leibnizin mukaan mahdoton käsite. Synnynnäisten ideoiden näkemyseroista seuraa myös väistämättä se, että Leibniz ja Locke ovat eri mieltä myös tiedosta.

Locke esittää näkemyksen tiedosta, yksinkertaisista havainnoista, jotka rajoittuvat ihmisen viiteen aistiin (Locke 2001/1689, II/II, §1–3). Leibniz hyökkää Locken tietoteoriaa ja empirismiä kohtaan. Hän tekee selvän jaottelun empiirisesti ja rationaalisesti saadun tiedon välillä. Tieto ja sen alkuperä pohjautuu Leibnizilla synnynnäisiin ideoihin: on oltava jokin ihmisen ulkopuolinen alkuperä, johon universaalit totuudet, kuten esimerkiksi matemaattiset totuudet, perustuvat. Tämä alkuperä on Jumala. Kokemukseen perustuva tieto, siten kuten Locke sen esittää, Leibniz katsoo olevan puutteellista. Täysin empiiristä tietoa on Leibnizin mukaan vain eläimillä, sillä eläimet eivät kykene johtamaan ajatuksia toisista ajatuksista ihmisen kyetessä tähän. (Leibniz 1982/1704, §50–51, §120–121.) Näin ollen Leibnizin mukaan kokemukseen perustuva tieto on puutteellista. Ihminen tarvitsee ajatteluaan, jotta todellista tietoa voidaan saada. Näin Leibnizin ja Locken näkemykset eroavat toisistaan myös tiedon suhteen.

5.2. Luonnolliset oikeudet

Luonnolliset oikeudet/ luonnonlait (*natural law*) ovat keskeisessä asemassa niin Hobbesin kuin Locken yhteiskuntasopimusteoriassa. Myös Leibnizilla oli käsityksensä luonnollisista oikeuksista. Tuona aikana luonnollisen oikeuden käsite oli ennen kaikkea teoria siitä, mihin oikeus perustuu. 1600-luvulla monet ajattelijat uskoivat luonnollisen oikeuden käsitteeseen, jonka lopullisena alkulähteenä on Jumala, Leibniz mukaan lukien. Luonnollinen oikeus viittaa siihen, että oikeus kumpuaa luonnosta. Käsitys, jonka mukaan oikeuksien alkulähteenä on Jumala, alettiin kyseenalaistamaan 1600-luvulla. Hobbes oli ensimmäisiä, joka esitti vallitsevan näkemyksen vastaisia kommentteja luonnollisesta oikeudesta. Manner-Euroopassa Samuel Pufendorf seurasi Hobbesin jalanjäljillä, jonka vaikutus Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan alueella oli merkittävä. (Hochstrasser 2000, 2–11, 27–29.) Pufendorfin asema alueella ja Hobbesin suosio Englannissa yhdistettynä kolmikymmenvuotisen sodan raunioittamaan Pyhään saksalais-roomalaiseen keisarikuntaan luovat erityisen ristipaineen Leibnizin tekstien ympärille. Leibniz, joka tunnustautui ihailevansa skolastista ajattelua, teki niin myös luonnollisen oikeuden käsitteen kanssa.

Luonnollisen oikeuden käsite ennen 1600-luvun ristipainetta ja kyseenalaistamista noudatti pitkälti Platonin ja Aristoteleen näkemyksiä. Erityisesti Tuomas Akvinolaisen esittämä näkemys luonnollisesta oikeudesta oli hyvin suosittu skolastisessa perinteessä.

Seuraavaksi meidän on tarkasteltava tekojen ulkoisia periaatteita. Mutta pahaan taivuttava ulkoinen periaate on Paholainen, jonka kiusausta olemme jo ensimmäisessä osassa käsitelleet. Hyvään liikuttava ulkoinen periaate on taas Jumala, joka sekä opastaa meitä lailla että auttaa armolla. Niinpä meidän onkin ensin puhuttava laista ja sen jälkeen armosta. (Akvinolainen 2010/1266–1273, II/I, kysymys 90.)

Luonnollisen oikeuden käsite ponnistaa hyvän ja pahan käsitteistä, joista kummallakin on Akvinolaisen mukaan olemassa ulkoinen periaate, johon ne perustuvat: Paholainen ja Jumala. Hyvään ohjaava ulkoinen periaate, joka on Jumala, auttaa ihmisiä armon kautta mutta myös lakien muodossa. Näin ollen lait ovat peräisin Jumalasta, joka on hyvän alkulähde. Akvinolainen (2010/1266–1273, II/I, kysymys 91, kysymys 94–95.) toteaa oikeuden käsitteen pohjautuvan loppujen lopuksi Jumalaan ja ihmisen tulisi noudattaa tätä näkemystä. Tähän päästään Akvinolaisen mukaan järjen käytön avulla. Järjen käytön avulla päästään lähemmäksi Jumalan oikeuden käsitystä, mutta se ei takaa oikeutta, vaan ainoastaan Jumala voi taata sen.

Edellä esitetty Akvinolaisen näkemys luonnollisesta oikeudesta on osa skolastista perinnettä ja se näkyy myös Leibnizin ajattelussa. Akvinolaisesta Leibniz (2011d/1686, §11) toteaa, että ”[...] meidän

modernit filosofimme eivät tee oikeutta pyhälle Tuomaalle [...]”. Leibniz arvosti Akvinolaisen oppeja, joka lienee loogista, sillä Leibniz arvosti skolastikkojen oppeja, joihin Akvinolainen lukeutuu. Akvinolaisen luonnollisen oikeuden käsite on kovin erilainen kuin Hobbesin ja Locken vastaavat näkemykset. Hobbesilla luonnollinen oikeus on olemassa luonnontilassa, mutta sen alkulähde ei perustu Jumalaan. Hobbes esittää näkemyksensä luonnollisesta oikeudesta muun muassa *Leviathanissa*, joka oli ilmestyessään kovin ristiriitainen teos ja se herätti monenlaisia reaktioita aikalaisissa.¹

Enimmäkseen Hobbesin pääteoksen vastaanotto oli kriittistä Englannissa, jossa sitä syytettiin ateismista ja monarkian tukemisesta. Ateismisyytökset kumpusivat Hobbesin teoksen keskittyessä laajalti uskonnollisiin näkemyksiin. Lisäksi Englannin akateeminen maailma ei suhtautunut teokseen lämmöllä. Syynä lienee Hobbesin voimakas kritiikki skolastista opetusta vastaan, joka tuolloin vielä oli jossain määrin voimissaan akateemisessa maailmassa. (Rogers 2007, 418–434.) Hobbesin *Leviathan* ja toinen merkittävä teos *De Cive* olivat molemmat radikaaleja kirjoituksia aikanaan. Joidenkin mielestä jopa radikaaleinta kirjoitettua tekstiä 1600-luvulla (mts., 413). Hobbesin teoksilla on vahva asema Whigien ja Toryjen välisessä kiistassa, aivan kuten Locken teoksellakin on. Siinä missä Locken kirjoitukset voidaan nähdä olevan Whigien puolella, Hobbesin teokset ovat kallellaan Toryjen suuntaan.

Hobbesin alkuperäisenä tarkoituksena oli kirjoittaa trilogia, joista yksi osa käsittelee ruumista (*De Corpore*), yksi osa ihmistä (*De Homine*) ja yksi osa kansalaista (*De Cive*), joista viimeisintä Hobbes itse piti ensimmäisenä merkittävänä yhteiskuntafilosofisena tekstinään. Näiden kolmen kirjan tarkoituksena oli sisällyttää kaikki Hobbesin keskeiset ajatukset ja hän katsoi kolmen kirjan riittävän ilmaisemaan hänen ajatuksensa Trilogian viimeinen osa *De Cive* oli ensimmäinen osa, joka valmistui. Syynä tähän on eittämättä ollut aikakauden poliittinen tilanne. (Jakonen 2012, 212–214.) *De Cive* valmistui vuonna 1642 ja se sisältää pitkälti samoja teemoja kuin *Leviathan*. *De Cive* on kirjoitettu Pariisissa, jonne Hobbes matkusti maanpakoon. 1630-luvulla Whigien ja Toryjen välinen kiista alkoi syventyä: kansa jakautui näihin kahteen leiriin. Hobbes, jonka tekstit nähtiin Tory-myönteisinä, koki parhaaksi paeta Englannin arkaa sisäpoliittista tilannetta Pariisiin. (Sommerville 1992, 18–20.) Teos voidaan nähdä suoraan liittyvän Englannin sisäpoliittiseen tilanteeseen, Whigien ja Toryjen väliseen kiistaan. *Leviathanin* kirjoittamisen intentiot nojaavat samoihin perustekijöihin. *Leviathan* on Hobbesin edeltäneitä teoksia kriittisempi aikakauden oppineisuutta vastaan, sillä kritiikin kohteena on myös

¹ Kts. luku 4.

katolinen kirkko. Näitä kritiikkejä ei *De Civessä* pahemmin ole. (Jakonen 2012, 213–216.) *Leviathan* tietyllä tapaa ilmentää Hobbesin suhtautumista koko aikakauteen ja Englannin yhteiskuntaan.

Näistä lähtökohdista käsin ei ole ihme, että Hobbesin käsite luonnollisesta oikeudesta on poikkeava aikakauden vallitsevasta skolastisesta käsityksestä, joka pohjautuu Akvinolaisen ajatuksiin. Hobbes ei myöskään edusta humanistista näkemystä, vaikka alun alkaen olikin kyseisen koulukunnan edustaja myöhemmin irtautuen siitä (Skinner 1996, 250). Hobbesin mukaan luonnolliset oikeudet ovat olemassa luonnontilassa, mutta ne eivät suinkaan ole peräisin Jumalasta, vaan ne ovat ihmisestä tai pikemminkin luonnosta peräisin. Luonnolliset oikeudet ovat sellaisia oikeuksia, joiden tulee toteutua, että ihmisen elämä on edes jollakin tavalla mielekäästä. Luonnontilassa oikeudet ovat jatkuvan vaaran kohteena, sillä jokainen on Hobbesin luonnontilassa sodassa toisiaan vastaan. Ensimmäisiä Hobbesin määrittelemiä luonnollisia oikeuksia on itsesäilytys (*self-preservation*). Tämä on luonnollisista oikeuksista kaikkein tärkein, sillä ilman elämää ei olisi mitään. Luonnontila ei kykene takaamaan tämän oikeuden toteutumista, joten yhteiskuntasopimuksen solmiminen on tarpeen. (Hobbes 2009/1642, II, §1–8; Hobbes 1999/1651, 125–127.)

Leibnizin näkemys luonnollisesta oikeudesta noudattaa perinteistä skolastista näkemystä. Tekstissään *Mietteitä oikeuden yleiskäsitteestä* Leibniz summaa hänen luonnollisen oikeuden ajatteluaan. Kyseinen teksti on kirjoitettu vuonna 1703 Leibnizin ystävälle Sophie Charlotelle. Tekstin eräänä lähtökohtana on ilmeisesti ollut Hobbesin ja Pufendorfin näkemyksien kritisointi. Itse inspiraation kyseisen tekstin kirjoittamiselle Leibniz sai käydyn keskustelun pohjalta. (Antognazza 2009, 426–428.) Leibnizin tekstejä tarkastellessa voidaan havaita tietynlainen punainen lanka niiden välillä. Metafyysisessä ajattelussaan Leibniz tunnetaan suurena systeeminrakentajana ja hänen monadi-oppinsa on monimutkainen, looginen rakennelma. Kuitenkaan monadi-oppi ei olisi mitään ilman Jumalaa: Jumala on monadi-opin keskeinen syy. Leibnizin kritiikissä Hobbesia ja Lockeaa kohtaan voidaan huomata samoja elementtejä hänen yhteiskunnallisen ajattelunsa ja metafyysisen ajattelunsa välillä. Tietynlaisena punaisena lankana Leibnizin teksteissä havaitaan eräänlainen yhtenäisyyden tavoittelu kaikilla filosofian osa-alueilla. Syitä tähän voi tarjota aikakausi, jolloin Leibniz eli.

Kaksi vuotta Leibnizin syntymän jälkeen Eurooppaa ja etenkin Saksaa ravistellut kolmikymmenvuotinen sota päättyi. Sota jätti mittavat tuhot Saksan alueelle, jossa sota oli ottanut sisällissotamaisia piirteitä. Nykyisen Saksan alueella oli useita pieniä ruhtinaskuntia, jotka kaikki toimivat Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan keisarin alaisuudessa. Sodan riehussa pienet ruhtinaskunnat alkoivat kiistellä keskenään keisarikunnan keisarin tittelistä, todellinen yhtenäisyys

alueella puuttui. Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan rajat olivat kyllä olemassa, mutta keisarin roolia minimoitiin sodan seurauksena. Leibnizin aikana ruhtinaskunnat olivat sodan seurauksena köyhiä. Lisäksi keisarikunnan ja ruhtinaskuntien osittain päällekkäinen hallinto loi alueelle ominaisen kahden hallintotavan systeemin, jossa kummatkin olivat voimassa samanaikaisesti. Sodan jättämät jäljet Saksan alueella olivat merkittäviä ja edellä mainittu konteksti huomioiden ei liene ihme, että Leibniz filosofiassaan pyrki yhtenäisyyteen. Sodan seuraukset ja edellisellä vuosisadalla tapahtunut uskonpuhdistus, jolla oli oma roolinsa kolmikymmenvuotisen sodan syttymisessä, loi 1600-luvun Saksasta hyvin epäjärjestelmällisen yhteiskunnan, jossa kansa oli jakautunut useisiin eri ryhmittymiin ja yhteiskuntaluokkiin. (Sagarra 1977, 3–20, 41–46.) Tilanne vallitsi Saksassa Leibnizin koko elämän ajan. Leibnizin filosofia voidaan nähdä reaktiona Saksassa vallinneelle tilanteelle: hän pyrki ajattelussaan yhdistämään ihmiset keskenään ja kaatamaan eri ryhmittymät, joka ilmenee esimerkiksi hänen monadi-opissaan. Toisena esimerkkinä voidaan mainita Leibnizin elinikäinen haave kirkkojen yhdistämisestä.

1640-luvun lähestyessä Whigien ja Toryjen väliset kiistat alkoivat kärjistyään Englannissa. Kolmikymmenvuotinen sota vaikutti koko Euroopan alueella, mutta sodan sijaan Englannin sisäpolitiikka voidaan nähdä intentiona Hobbesin kirjoitusten synnylle. Syy Hobbesin maanpakoon on myös sisäpoliittinen. Vuosien 1642–1651 välistä aikaa kuvataan Englannissa sisällissodan värittämäksi ajaksi. Juuri ennen sodan alkua Hobbes lähti maanpakoon ja hän palasi takaisin Englantiin sodan loppuvaiheilla. Sisällissodan siemenet kylvettiin jo 1600-luvun alussa kuningatar Elisabet ensimmäisen kuoltua ja Jaakko ensimmäisen noustua valtaan. Jaakko eli hyvin ylellistä elämää, joka puolestaan johti varojen vähenemiseen. Tuona aikana Jaakko joutui usein kutsumaan parlamentin koolle lisärahojen toivossa, käytännössä verojen korottamisen muodossa. Jaakon aikana ei kuitenkaan syntynyt levottomuuksia, vaan ne sijoittuvat hänen poikansa Kaarle ensimmäisen aikakaudelle. Kaarle ensimmäinen ei ollut Englannin niin parlamentin kuin kansankaan suuressa suosiossa. Hän korosti kuninkaan jumalallista asemaa ja haaveili esimerkiksi Englannin ja Skotlannin yhdistämisestä sekä vastoin parlamentin näkemyksiä oli aktiivinen osallistumaan kolmikymmenvuotiseen sotaan. Kaarle ensimmäisen aikana Englannin sisällissota puhkesi rojalistien ja parlamentaristien, Toryjen ja Whigien välille. (Scott 2000, 135–142.)

Sisällissodan yksi merkittävin tapahtuma sijoittuu vuodelle 1649, jolloin parlamentaristien hallussa vangittuna ollut Kaarle ensimmäinen teloitettiin. Tämä herätti lisää eripuraa sodan osapuolten välillä. Teloituksen jälkeen monarkia julistettiin lakkautetuksi ja tasavalta katsottiin syntyneen. Kaarle

ensimmäisen kuoleman jälkeen lähes yksinvaltaiseen asemaan nousi Oliver Cromwell, lordiprotektori, joka on edelleen kiistanalainen hahmo Englannin historiassa: hänen saavutuksensa jakavat mielipiteitä. Hobbesin maanpako ja paluu Englantiin yhdistettynä tietoon, että Hobbes pyrki sotia edeltäneeseen lyhyeen parlamenttiin edustajaksi luovat vahvan yhteyden Englannin sisäpolitiikan ja hänen kirjoitustensa välillä. (Scott 2000, 142–152, 155–160; Jakonen 2012, 211–216.) Tähän taustaan peilaten Hobbesin monarkiaa suosivat kirjoitukset ovat aikanaan olleet hyvin rohkeita. Rogers (2007, 413) toteaa Hobbesin kirjoittaneen kenties kaikkein konfliktinhakuisinta tekstiä 1600-luvulla.

Whigien ja Toryjen välinen kiista on myös Locken taustalla ilmeinen. Teoksen *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* ajallista kontekstia on spekuloitu ja Laslett (1967, 45–47) osoitti kyseisen teoksen olleen kirjoitettu vuosikymmen oletettua aikaisemmin. Tämä muuttaa merkittävästi Locken teoksen kontekstia ja intentioita tekstin taustalla. Whigien ja Toryjen väliset kiistat hallitsivat koko 1600-luvun Englannin poliittista kenttää, joten tämä ei itsessään ole riittävä selitys Locken intentioihin hänen teostensa taustalla. Laslettin tekemän löydön merkittävin puoli oli se, että aiemmin valtion muodostamisen teoriana pidetty *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* muuttui Laslettin käsittelyssä poliittiseksi ohjelmaksi, jolla oli suoria poliittisia tavoitteita (Turkka 2004, 49–54). Laslett sijoittaa teoksen kirjoittamisen vuosien 1679–1683 välille, sillä tuona aikana Filmerin teoksesta otettiin uusintapainos. Uusintapainoksen myötä Toryt saivat paljon positiivista huomiota osakseen ja Locken teos voidaan nähdä vastauksena tälle. (Laslett 1967, 51, 61.) Itse teos ilmestyi vuonna 1689, joten aiemmin teoksen oletettiin olleen kommentaari edellisenä vuonna tapahtuneeseen Mainioon vallankumoukseen. Vallankumous ei ole se konteksti, jossa Locke teoksensa kirjoitti. Sen sijaan sillä on saattanut olla vaikutusta siihen, minkä vuoksi teos ylipäätään julkaistiin.

Kaarle ensimmäisen poika Kaarle toinen sai sovittua parlamentin kanssa itselleen valta-aseman Oliver Cromwellin kuoleman jälkeen (Scott 2000, 160). Kaarle toinen hallitsi Englantia vuodesta 1660 vuoteen 1685. Kyseisen ajanjakson väliin mahtuu myös Locken tuottelias kirjallinen kausi. Ajanjakso oli epäselvyyden aikaa siinä mielessä, että sekä kuningas että parlamentti eivät täysin tiedostaneet omia asemiaan. Ajan kuluessa näiden kahden osapuolen välille syntyi kiistaa. Whigit esimerkiksi vastustivat Kaarle toisen pyrkimyksiä hallita ilman parlamentin hyväksyntää. Lisäksi monet pelkäsivät, että protestanttinen Englanti käännettäisiin katolilaiseksi, sillä Kaarle toinen oli katolilainen. (Saastamoinen 2012, 242–245.) Kuningas oli kyllä riippuvainen parlamentista, sikäli kuin Kaarle toinen siihen suostui, mutta parlamentaarinen monarkia, jossa kansalla on myös merkittäviä oikeuksia, syntyi Englantiin vasta Mainion vallankumouksen myötä. Mainio vallankumous tarkoittaa vuonna 1688 tapahtuneen

Jaakko toisen, Kaarle toisen veljen, syrjäyttämistä vallasta ja Vilhelm Oranialaisen nousua uudeksi kuninkaaksi (mp.). Locken kirjoitukset ajallisesti edeltävät parlamentaarista monarkiaa, ja tästä näkökulmasta käsin *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* on ennen kaikkea poliittinen ohjelma. Mainion vallankumouksen jälkeen Englantiin muodostunut parlamentaarinen monarkia noudattaa suurelta osin Locken yhteiskuntafilosofisia näkemyksiä, joten ei liene ihme, että kirja vastaanotettiin Englannissa pääosin positiivisin huomautuksin, vaikkakin Toryt kritisoivat kyseistä tekstiä. Myös *Kirje Suvaitsevaisuudesta* oli ilmestyessään hyvin arkaluonteinen teksti, sillä Kaarle toisen katolilaisuus ja hänen pyrkimyksensä kääntää Englanti katolilaisuuteen näkyvät reagoitina esimerkiksi siinä, että Locken mielestä valtiovallan ei tulisi päättää sielujen pelastamisesta (Locke 2002/1689, 116–120).

Leibnizin kritiikki Hobbesia kohtaan esiintyy luonnollisen oikeuden käsitteen ympärillä. Hobbesilla luonnollisen oikeuden käsite on sidoksissa vahvasti hänen teoriaansa luonnontilasta. Tästä johtuen kun tarkastelemme Leibnizin esittämää kritiikkiä Hobbesin luonnollisen oikeuden käsitettä kohtaan, tullaan samalla esitetyksi Leibnizin suhtautuminen Hobbesin luonnontilaa kohtaan. Luonnollisesta oikeudesta puhuttaessa ja Leibnizin näkemyksen avautuessa on syytä muistaa, että luonnollinen oikeus käsitteenä ei Leibnizilla liity pelkästään yhteiskuntasopimukseen ja sen kritiikkiin. Leibnizille luonnollinen oikeus tarkoittaa oikeudenmukaisuuden ja oikeuden käsitteitä, jotka luonnollisen oikeuden käsitteen kautta tulevat esitetyksi.

Leibniz toteaa: ”Kaikki mitä Jumala tahtoo, on hyvää ja oikein (Leibniz 2011i/1702–1703, 261).” Lause itsessään jo osoittaa sen näkemyksien eroavaisuuden, joka Hobbesin ja Leibnizin välillä on. Hobbes nimittäin katsoo, että luonnontilassa ihminen on hyvä, mutta jokaisella ihmisellä on oma käsityksensä hyvästä, joka luo epävarmuutta ihmisten välille. Leibnizin kanta eroaa täysin, kun hän toteaa Jumalan hyvyuden. Jumalalla on keskeinen rooli Leibnizin oikeudenmukaisuusteoriassa. Tässä vaiheessa tämä yksi lause huomioiden Leibnizin metafysiset tekstit, jossa hän määrittelee Jumalan roolin hänen järjestelmässään, esittää Jumalan hyvyuden.

Jumalan hyvydestä Leibniz erottelee kaksi suuntausta, joista toisessa kysytään onko jokin hyvää siksi, kun Jumala niin tahtoo, ja toisessa kysytään tahtooko Jumala sitä, koska se on hyvää. Tämä jaottelu on merkittävä siitä syystä, että se osoittaa Leibnizin suhtautumisen tiettyihin ajattelijoihin. ”Ensin mainittua näkemystä ovat seuranneet jotkut filosofit sekä jotkut katoliset ja reformoidut teologit (Leibniz 2011i/1702–1703, 261).” Näihin filosofeihin lukeutuu Pufendorf, jonka Leibniz katsoi olleen Hobbesin seuraaja Manner-Euroopassa. Kuitenkaan suoraa kritiikkiä itse Hobbesia kohtaan Leibniz ei esittänyt, vaikka voidaan olettaa Leibnizin laskevan myös Hobbesin kyseiseen kategoriaan. Hobbesin

kritiikki ponnistaa Leibnizilla skolastisesta perinteestä. Jumalan hyvyydestä jälkimmäisen suuntauksen puolustukseksi Leibniz löytää esimerkiksi luomiskertomuksen, jossa luomistyön jälkeen Jumalan katsoi luomuksiaan todeten niiden olleen hyviä (mts., 262).

Skolastiikan merkitys Leibnizin ajattelussa tulee toden teolla esille, kun Leibniz sekoittaa ajatteluunsa Platonin näkemyksiä. Platonin *Valtiossa* henkilö nimeltä Thrasymakhos esittää näkemyksen oikeudenmukaisuudesta, jossa oikeudenmukaisuus palvelee ensisijaisesti vahvimpien etua. Tämä on kanta, jonka Platonin näkemyksiä edustava Sokrates *Valtiossa* kumoaa. (Platon 2007, 338a–344e.) Tästä lähtökohdasta Leibniz toteaa:

Tunnettu ja paradoksiensa vuoksi mainetta niittänyt englantilainen filosofi nimeltä Hobbes on halunnut puolustaa melkein samaa kuin Thrasymakhos. Hän näet väittää, että Jumalalla on oikeus tehdä mitä hyvänsä, koska hän on kaikkivoipa. Näin ei eroteta oikeutta ja tosiasiaa. Mutta se mitä voi tehdä on yksi asia, se mitä pitää on toinen. (Leibniz 2011i/1702–1703, 262.)

Leibnizin näkemys Hobbesin suhtautumisesta Jumalan oikeudenmukaisuuteen käy selvästi ilmi. Se myös ilmaisee Leibnizin oman näkemyksensä Hobbesin oikeudenmukaisuuteen. Leibnizilla Jumala on keskeinen käsite hänen filosofiassaan ja sitä se on myös oikeudenmukaisuuden määritelmässä. Leibnizin mukaan nimittäin Thrasymakhoksen esittämä oikeudenmukaisuuden käsite, jota Hobbes Leibnizin mukaan myös edustaa, ei takaa mitään pysyvää oikeudenmukaisuuden järjestelmää (mts., 262–263). Oikeudenmukaisuus on tässä määritelmässä täysin subjektiivista ja vahvemman etu voittaisi. Näin on Hobbesin luonnontilassa, jossa vallitsee kaikkien sota kaikkia vastaan ja jossa jokaisella on oma näkemyksensä hyvästä.

Hyvän käsite on keskeinen Leibnizin oikeudenmukaisuusteorian määrittelyssä. Käsite pyörii voimakkaasti Jumalan ympärillä. Leibnizin (2011d/1686, §1) mukaan ”Jumala on absoluuttisen täydellinen olio.” Tähän täydellisyyteen liittyy myös se, että Jumala on absoluuttisen hyvä. Tässä kohden törmätään Leibnizin teodikeettiseen ongelmaan Jumalan hyvyydestä ja siitä, minkä vuoksi maailmassa on pahaa. Leibniz antoi vastaukseksi ihmisen epätäydellisyyden, eli ihminen epätäydellisyydessään tekee pahaa, ei Jumala (Leibniz 1990/1714, §405–417). Oikeudenmukaisuudesta puhuttaessa sama logiikka pätee: ihmisen epätäydellisyyden vuoksi oikeudenmukaisuuteen voi sekoittua vääryyksiä. Se, mikä on vääryyttä, mitataan Leibnizin mukaan samalla tavalla niin ihmisten kuin Jumalan suhteen. Jumala tosin on absoluuttisen täydellinen ja ihminen ei ole, josta seuraa, että ihminen ja Jumala eivät voi olla yhtä oikeudenmukaisia. (Leibniz 2011i/1702–1703, 263–264.) Tämä on ensimmäinen askel Leibnizin universaalien oikeudenmukaisuuskäsitteen polulla. Kun Jumala ja

ihminen operoivat kummatkin saman oikeudenmukaisuuden käsitteiden alaisuudessa, kukaan ei voi väittää, että Jumalan oikeudenmukaisuus on täysin oma asia ja erillinen ihmisestä (mp.).

Mitkä sitten ovat nämä Leibnizin periaatteet, joihin sekä Jumalan että ihmisen oikeudenmukaisuus perustuu? Vastaus on, että monadin tulisi jäljitellä Jumalan toimintaa, sillä Jumala on absoluuttisen täydellinen, jonka ominaisuuksia on järkevää tavoitella (Leibniz 2011a/1714, §77–90). Oikeudenmukaisuudesta puhuttaessa tämä sama argumentti pätee. Jumala laatii ne pelisäännöt, jonka puitteissa oikeudenmukaisuus operoi. Leibniz nimittäin katsoo, että yhteiskunnassa säädetty laki voi tuoda mukanaan epäoikeudenmukaisuutta ja vääryyttä, mutta Jumalan luoma laki ei voi tätä tehdä. (Leibniz 2011i/1702–1703, 265.) Tämä perustuu siihen, että ihminen luo yhteiskunnan lait ja ihmisen epätäydellinen luonto voi altistaa säädettävät lait epäoikeudenmukaisiksi. Jumalan säätämä laki puolestaan ei voi olla epäoikeudenmukainen, sillä Jumala itsessään on absoluuttisen täydellinen, joten Jumala ei yksinkertaisesti luo sellaista lakia, joka olisi epätäydellinen. Leibniz toteaa, että oikeudenmukaisuuden yhtenä pyrkimyksenä on pahan minimoiminen eli että paha olisi suhteessa hyvään mahdollisimman vähän (mts., 269–272).

Leibnizin näkemys pohjautuu skolastiseen perinteeseen. Etenkin esimerkiksi Akvinolaisen (2010/1266–1273, II/I, kysymys 90) esittämä oikeudenmukaisuuden käsite ulkoisine periaatteineen on hyvin samankaltainen Leibnizin näkemyksen kanssa. Leibnizin mieltymys skolastiikkaan on vahvasti läsnä hänen ajattelussaan. Väite, jossa lait voivat olla väärässä ja Jumalan laki ei voi, voidaan nähdä erotteluna niin Hobbesin kuin Locken teorioihin. Sekä Hobbes että Locke perustavat yhteiskuntafilosofiansa sopimuksen solmimiseen ja yhteiskunnan rakentamiseen, jonka yhteydessä luodaan myös lait. Leibniz puolestaan omaksuu näkemyksen, jonka mukaan yhteiskunnan lakien ei tulisi olla ihmisen toimintaa pohjimmiltaan määräävä taho, vaan tämä taho on Jumalan laki.

Leibniz päätyy esittämään oikeudenmukaisuuden keskeiseksi näkemykseksi sen, että oikeudenmukaisuus on viisautta. Tämä itsessään ei kerro Leibnizin näkemyksestä paljoakaan, mutta kun tarkastelemme Leibnizin metafysisiä kirjoituksia, väite kuulostaa järkevämmältä. Jumala absoluuttisen täydellisenä oliona on monadien tavoittelun kohde, sillä tämä on järkevää (Leibniz 2011a/1714, §77–90). Leibnizin metafysiikassa on järkevää ja tavoiteltavaa jäljitellä Jumalan absoluuttista täydellisyyttä. Oikeudenmukaisuus, joka on osa Jumalan absoluuttista täydellisyyttä, on osa tätä prosessia. Leibnizin oikeudenmukaisuuden käsite sulautuu vaivattomasti osaksi hänen metafysisistä filosofiaansa.

Jos Jumalaa ja hänen hallintonsa jäljittelyä ei oteta lukuun, on oikeudenmukaisuus vain yksi erityinen hyve, ja se sisältää vain sen, mitä kutsumme kommutatiiviseksi ja distributiiviseksi oikeudeksi. Voidaan kuitenkin sanoa, että heti kun se perustuu Jumalaan tai Jumalan jäljittelyyn, siitä tulee *universaalina oikeudenmukaisuutta* ja se sisältää kaikki hyveet. (Leibniz 2011i/1702–1703, 275.)¹

Leibnizin näkemys nojaa vahvasti skolastiseen näkemykseen Jumalan oikeudenmukaisuudesta. Hobbes ei yhteiskunnallisessa ajattelussaan perusta oikeuden käsitettä suoraan Jumalaan. Tämä perustavanlaatuinen näkemusero Hobbesin ja Leibnizin välillä käy yhä selvemmäksi tarkastelun edetessä. Lisäksi lainauksessa voidaan myös havaita Leibnizin eroavaisuuksia Locken suhteen, sillä Locke yhteiskunnallisessa ajattelussaan pyrki erottelemaan oikeuden eri muotoja ja jakamaan niitä eri tahoille (Locke 1995/1689, II, §143–148).

Locken kohdalla Leibnizin suhtautuminen poikkeaa Hobbesista, mutta samoja elementtejä on kuitenkin havaittavissa. Kenties yksi merkittävin ero, minkä Leibniz tekee Hobbesin ja Locken välille, on heidän näkemyksensä yhteiskuntaan sopeutumisesta. Leibnizin mukaan Hobbes ei nähnyt ihmistä soveltuvaksi valmiina yhteiskuntaan.

Olen ilokseni huomannut, että olette hylänneet herra Hobbesin näkemyksen. Hänen mielestään ihmistä ei ole suunniteltu valmiina yhteiskuntaan ja hän kuvitteli, että meidät on yksinkertaisesti pakotettu siihen pakon ja toisten viekkauksen vuoksi. Mutta hän ei huomionnut, että ihmisistä parhaimmat vapaina viekkauksista liittyisivät yhteen saavuttaakseen tavoitteensa paremmin, aivan kuten linnut matkustavat paremmin, kun he lentävät laumassa. [...] Tämä on yhteiskunnan perusta sosiaalisten eläinten keskuudessa, eikä pelko toisia kohtaan, jota harvoin esiintyy petojen keskuudessa. (Leibniz 1982/1704, §273–274.)²

Leibniz kehuu Lockeä, että hän ei jaa Hobbesin kantaa ihmisen sosiaalisuudesta. Leibniz myös esittää varsin selkeän näkemyksen Hobbesin luonnontilasta, jossa hän rinnastaa Hobbesin ihmiskäsityksen luonnontilassa petoihin. Pedot toimivat Leibnizin mukaan samalla tavalla kuin ihminen Hobbesin luonnontilassa.

Lainaus tuo jälleen esille Leibnizin taipuvaisuuden skolastiikkaan, jonka piirissä Leibnizin esittämä näkemys oli yleinen. Leibniz ei kuitenkaan täysin jaa Locken näkemyksiä luonnollisesta oikeudesta. Itse asiassa lainaus osoittaa sen perustan, joka alleviivaa Locken ja Leibnizin välistä eroa. Locken ja Leibnizin erot ovat ilmeisiä tiedon ja sen alkuperän suhteen. Lisäksi jako empiristiin ja rationalistiin korostavat ajattelijoiden välisiä eroavaisuuksia. Empirismi ja sitä kohtaan esitetty kritiikki on kuitenkin Leibnizin kulmakivi, kun tarkastelemme hänen suhtautumistaan Locken luonnollisen oikeuden käsitteeseen. Locken mukaan luonnolliset oikeudet ovat lähtöisin Jumalasta. Jumala on luonut luonnolliset lait, jotka toimivat eettisinä sääntöinä ja nämä lait voidaan ymmärtää järjen käytön avulla

¹ Painotukset Leibnizin omia

² Kirjoittajan oma suomennos

(Sheridan 2010, 83–85). Luonnontilassa Locke korostaa ihmisten tasavertaisuutta ja sitä, että luonnontilassa tulisi toimia luonnollisten lakien mukaisesti (Locke 1995/1689, II, §4–6). Locke myös korostaa ihmisten tasavertaisuutta luonnontilassa.

Locke ei ollut puhtaan empiristinen ajattelussaan, kun hän puhuu luonnollisista oikeuksista eli laeista jumalallisina. Myös hänen *substratum*in käsitteensä sisältää metafysisiä elementtejä. Luonnolliset oikeudet Locken ja Leibnizin välillä ei suoranaisesti eroa toisistaan. Kummatkin ajattelijat katsovat niiden olevan peräisin Jumalasta ja kumpikin katsoo niiden saavuttamisen edellytyksenä järjen käytön. Ero esiintyy tarkastellessa Locken luonnontilan käsitettä ja miten luonnolliset oikeudet siellä operoivat. Järjen käytöllä ihminen voi elää luonnontilassa hyvin, sillä näin saavutetaan luonnolliset lait. Kuitenkin tämä vaatii kaikilta ihmisiltä järjen käyttöä ja tämän Locke katsoo mahdottomaksi, joten yhteiskunnan tarve tulee ilmeiseksi. Osittaisesta samankaltaisuudesta johtuen Leibnizin ja Locken ero pohjautuu empirismin kritiikille sekä Leibnizin skolastiseen vaikutukseen.

Empirismistä, tarkemmin sanottuna aistihavainnoista, Leibniz toteaa niiden olevan pettäviä. Ihmisillä on kyky rationaaliseen ajatteluun ja ainoastaan eläimet toimivat pelkän aistihavainnoista saatavan tiedon varassa (Leibniz 1982/1704, § 50–51). Vaikka luonnollisten oikeuksien peruseriaatteen Lockella ja Leibnizilla ovat samankaltaiset, tiedon saatavuus nousee ongelmaksi. Tässä Leibnizin skolastinen näkemys korostuu, sillä hän todella katsoo ihmisten olevan sosiaalisia siinä mielessä, että he eivät syntyessäänkään ole täysin vailla tietoa. Esimerkiksi Leibnizin mielenkiintoinen teoria monadien kuolemattomuudesta viittaa tähän (Leibniz 2011a/1714, §72–74). Leibnizin skolastinen vaikutus ilmenee hänen näkemyksessään yhteisöistä, joka heijastaa skolastista näkemystä ihmisen sosiaalisuudesta. Ihmiset jakautuvat luonnostaan yhteisöihin ja yhteisöjä on Leibnizin mukaan kuusi. Ensimmäiset yhteisöt ovat esimerkiksi miehen ja naisen välinen yhteisö, lapsen ja vanhempien välinen yhteisö ja herran ja palvelijan välinen yhteisö. Jokaisessa yhteisössä on Leibnizin mukaan tietyt säännöt, joiden mukaan tulee toimia. (Leibniz 1988a, 77–80.)

Yhteisöt syntyvät Leibnizin mukaan luonnostaan. Viimeisenä yhteisönä Leibnizin mainitsee Jumalan valtakunnan, jonka hän myös mainitsee metafysisissä teksteissään. Näin ollen Leibnizin yhteiskunnallinen ajattelu linkittyy jälleen osaksi hänen metafysiikkaansa. Jumalan valtakunta on näistä luonnollisista yhteisöistä se kaikkein ihailtavin ja tavoiteltavin. Leibniz jatkaa luonnollisten yhteisöjen määritelmää toteamalla, että nämä kaikki luonnolliset yhteisöt ovat sisäisesti tasavertaisia ja rajattomia, eli ne koskettavat koko elämää. Keinotekoisien yhteiskunnan, jossa on hallitsija ja alamainen, Leibniz katsoo olevan epätasa-arvoinen. (Leibniz 1988a, 77–80.) Luonnollisten yhteisöjen näkemys on täysin

vastakkainen niin Hobbesin kuin Locken kanssa. Leibnizin mukaan luonnontila on käsitteenä hänelle mahdoton. Sekä Hobbesin että Locken yhteiskuntafilosofia ponnistaa nimenomaan luonnontilan käsitteestä ja sopimuksen solmimisesta ja Leibnizin luonnollisen yhteisön käsite ei mahdollista tätä. Vaikka keinotekoista yhteiskuntaa eli valtiota eli olisikaan olemassa, Leibnizin mukaan ihmisten keskuudessa olisi silti luonnollisia yhteisöjä. Luonnolliset yhteisöt eivät tarvitse erillistä sopimusta syntyäkseen ja luonnolliset yhteisöt eivät tarvitse keinotekoisia lakeja, sillä luonnolliset lait ohjaavat yhteisöjen toimintaa.

Leibniz (1988a, 78–79) toteaa yhdeksi luonnolliseksi yhteisöksi myös kansalaisyhteiskunnan (*civil society, bürgerliche*). Tämä yhteiskunta on kooltaan pieni eli kyseessä olisi esimerkiksi kaupunki (mp.). Tämä viimeistään osoittaa Leibnizin näkemysten vastakkaisuuden niin Hobbesin kuin Locken suhteen: myös yhteiskunta on luonnollinen yhteisö, ei keinotekoinen, kuten Hobbes ja Locke esittää. Kaupunki, jonka Leibniz mainitsee malliesimerkkinä ideaalista kansalaisyhteiskunnasta, heijastaa hänen aikakauttansa. Kolmikymmenvuotinen sota oli hajottanut Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan pieniksi ruhtinaskunniksi, jotka usein olivat kaupungin kokoisia. Kirjoitus voi siis olla Leibnizin esittämä peruste pienille saksalaisille ruhtinaskunnille. Hän pyrkii oikeuttamaan pienet ruhtinaskunnat antamalla niille luonnollisiin oikeuksiin pohjautuvan perustelun. Leibniz on ilmeisesti huomannut luonnontilan mahdottomuuden jo nuorena, sillä kirjeessään Hobbesille hän osoittaa yhteiskunnan puuttuessa ihmisten kuuluvan Jumalan valtakuntaan, jossa Jumala on monarkki (Leibniz 2012a/1670, 1674).

Kun Leibniz määrittelee luonnollisia yhteisöjä, hän samalla luokittelee niitä. Jumalan valtakunnan ollessa kaikkein tavoiteltavin luonnollinen yhteisö, Leibniz luo näkemyksellään hierarkian eri luonnollisten yhteisöjen välille. Näin ollen esimerkiksi Locken näkemys ihmisten tasavertaisuudesta luonnontilassa ei ole mahdollinen. Leibnizilla tasavertaisuus tapahtuu yhteisön sisällä, Lockella luonnontilassa ei ole yhteisöä ollenkaan. Hobbesin kohdalla näkemuserot ovat vielä suuremmat. Hobbesilla ihmiset eivät välttämättä ole edes tasavertaisia keskenään luonnontilassa.

Leibnizin käsite luonnollisesta oikeudesta eroaa merkittävästi Hobbesin kanssa ja osittain Locken kanssa. Kuitenkin Leibnizin luonnollisen oikeuden käsite ja oikeudenmukaisuuden käsite ei ole vielä täysin määritelty. Leibnizin tekstejä tarkastelemalla huomataan, että hänen mukaansa oikeudenmukaisuus on viisautta ja että se on universaalia. Ihmiset ovat luonnostaan sopivia yhteiskuntaan luonnollisten yhteisöjen kautta. Leibnizin oikeudenmukaisuuden käsite tarvitsee vielä enemmän määrittelyä, erityisesti hänen väitteensä universaalista oikeudenmukaisuudesta. Leibniz tuo

onnellisuuden käsitteen hänen oikeudenmukaisuusteoriaansa. Onnellisuuden Leibniz näkee mielentilana, joka on pysyvä ja jota tulisi tavoitella. Viisaus on Leibnizin mukaan onnellisuuden tiedettä eli viisaus tuo mukanaan onnellisuutta. Jos oikeudenmukaisuus on viisautta, niin se on samalla myös onnellisuutta. Näistä tekijöistä Leibniz muovaa oikeudenmukaisuusteoriaansa viimeisen palasen:

Oikeus on laupeutta <tai tapa rakastaa> viisauden mukaisesti. Kun pyritään oikeudenmukaisuuteen, koetetaan toimia järkevästi kaikkien hyväksi niin paljon kuin mahdollista mutta suhteessa kunkin tarpeisiin ja ansioihin. Ja jopa silloin kun joskus joudutaan rankaisemaan pahantapaisia, se on yleiseksi hyväksi. (Leibniz 2011j/1694–1698, §6.)

Rakkaus on keskeinen käsite Leibnizin oikeudenmukaisuusteoriassa. Rakkaus joissakin Leibnizin kirjoituksissa voi ilmetä myös sanalla laupeus. Tästä näkemyksestä voidaan havaita, että oikeus on laupeutta ja pyrkimystä toimia kaikkien hyväksi. Tästä seuraa, että Leibnizin näkemys oikeudenmukaisuudesta on viisaiden laupeutta (*charity of the wise*). Ennen tätä käsitettä Leibnizin onnellisuuden käsitteen yhteyttä hänen oikeudenmukaisuuteensa tulee tarkentaa. Onnellisuus on viisauden lopputulos ja viisauden myötä saamme Leibnizin mukaan tietoa, joista yksi tiedon laatu on tieto syistä. Tieto syistä puolestaan on Leibnizin mukaan ymmärrystä. Ymmärryksen alkulähteenä Leibniz sanoo olevan absoluuttisen täydellinen olio, Jumala. (mts., §7–12.)

Rakkaus tai laupeus Leibnizin oikeudenmukaisuusteoriassa luo sille sen lopullisen muodon. Viisaiden laupeus on käsite, johon liittyy hyvin vahvasti rakkaus. *Luonnollisen oikeuden perustekijät* on nuoren Leibnizin kirjoitus, jossa hän määrittelee viisaiden laupeuden sekä oikeudenmukaisuuden käsitettään. Teksti on vuodelta 1671 ja ottaen huomioon Leibnizin nuori ikä ja se, että hän yliopistossa opiskeli lakia, on kyseinen teksti mielenkiintoinen. Siinä Leibniz määrittelee oikeudenmukaisuuden oikeusopin, tieteen, kautta. Lähtökohtana on Platonin ideaoppi ja Antognazza (2009, 114–115) toteaa kyseisen tekstin olleen Leibnizin ensimmäisiä merkittäviä kirjoituksia. Teksti osoittaa Leibnizin oikeudenmukaisuuden käsitteen perustekijöiden olleen olemassa jo nuorella iällä. Tässä tekstissä Leibniz määrittelee rakkauden seuraavasti:

Kukaan ei tee mitään tieteen tahtoen paitsi oman etunsa vuoksi, sillä niidenkin etua, joita rakastamme, etsimme oman mielihyvämme tähden, jota saamme heidän onnestaan, sillä rakkaus merkitsee mielihyvää toisen onnesta. Jumalaa rakastamme yli kaiken, koska kaikkea ajateltavissa olevaa suurempi nautinto on nauttia kaikkein kauneimman asian mietiskelystä. (Leibniz 2012b/1671.)

Lainauksesta voidaan havaita rakkauden kaksi ulottuvuutta. Toinen on ihmisten välinen rakkaus ja toinen on Jumalaan kohdistuva rakkaus. Lisäksi Leibnizin kanta, joka korostaa Jumalan asemaa oikeuden lähteenä, etäännyttää Leibnizin Hobbesin ajattelusta. Locken kohdalla ero tulee paremmin esille, kun tarkastellaan näiden kahden ajattelijan näkemyksiä tiedon alkuperästä.

Rakkaus on Leibnizilla sekä toisten että Jumalan rakastamista. Se, miten nämä yhdistyvät osaksi oikeudenmukaisuutta, tapahtuu viisauden eli järjen käytön avulla. Leibniz kiteyttää tämän logiikan yhteen lauseeseen: ”Jokainen on oman onnensa seppä, Jumala kaikkien (Leibniz 2011i/1702–1703, 271).” Kuitenkin Leibniz lisäisi tähän sen, että ihminen ei kokonaan ole oman onnensa seppä, vaan ihmisen tulee ottaa myös toinen ihminen huomioon. Tämä johtuu siitä syystä, että Jumalan absoluuttinen täydellisyys ja ihmisen vapaa tahto, joka mahdollistaa pahan maailmassa, tulisi minimoida. Tämä tapahtuu nimenomaan Jumalan oikeudenmukaisuutta jäljittelemällä eli Jumalan rakastamisella. Viisaiden laupeus toisin sanoen tarkoittaa ihmisten välistä rakkautta eli Leibniz luo ihmisten välille oikeudenmukaisuuden järjestelmän. Ja kun laupeus on Jumalasta lähtevä ominaisuus, on se Leibnizin mukaan täten myös universaalia. (mts., 269–274; Leibniz 1988b/1693, 170–171.) Näin ollen jokainen ihminen ei ole oman onnensa seppä niin kuin Hobbes sen esittäisi. Kukaan ihminen ei myöskään ei ole itsensä tuomari luonnontilassa, kuten Locke esitti. Leibnizin oikeudenmukaisuuden käsite pohjautuu ensisijaisesti Jumalaan, kun puolestaan Hobbesilla ja Lockella luonnolliset oikeudet tulee taatuksi yhteiskuntasopimuksen solmimisen myötä. Tämä on mahdotonta Leibnizille, sillä viisaiden laupeus luo yhteiset säännöt ihmisten välille, joita pahan minimoimiseksi tulisi välttää järjen käytöllä: toisen aseman huomioimista eli rakkautta. Yhteiskuntasopimusta ei tarvita oikeudenmukaisuuden toteutumiseksi.

6. SUVERENITEETTI JA YHTEISKUNTA

Sekä Hobbesin että Locken yhteiskuntasopimusteoriat ponnistavat luonnontilasta ja kumpikin korostaa sopimuksen solmimista tärkeänä, jotta luonnolliset oikeudet säilyvät, sillä ne ovat luonnontilassa uhattuna. Edellisessä luvussa keskityttiin Leibnizin näkemysten selvittämiseen ja siihen, miten hän suhtautui Hobbesin ja Locken luonnontilan käsitteisiin. Keskeisimmiksi tarkastelun kohteiksi muotoutuivat tieto ja sen alkuperä sekä luonnollisen oikeuden käsite. Kuitenkin Hobbesin ja Locken luonnontila on vain osa heidän yhteiskuntasopimusteorioitaan. Keskeisenä tekijänä Hobbesin ja Locken teorioissa sopimuksen solmimisen jälkeen on yhteiskunnan järjestäytyminen. Järjestäytymiseen tarvitaan suvereenia ja kumpikin heistä esitti näkemyksensä suvereenista eli kenelle valta yhteiskunnassa lopulta päättyy.

Suvereniteetin käsite erottaa Hobbesin ja Locken toisistaan näkyvällä tavalla. Karkeasti eriteltyinä Hobbes edustaa absoluuttisen monarkian ja Locke puolestaan kansansuvereniteetin puoltavaa

näkemyksiä. Syyt näkemyseroille löytyvät tarkastelemalla kontekstia heidän ympärillään. Konteksti määrittää myös Leibnizin näkemyksiä suvereniteetista. *Leviathanissa* Hobbesin esittämä näkemys suvereenista edustaa absoluuttista monarkiaa. Hobbes (1999/1651, 168) tuo esille, että halu jakaa valtaa on aiheuttanut Englannissa sisällissodan, ja rauhan saapuessa ihmiset ymmärtävät Hobbesin argumentoiman suvereenin järkevyyden. Lisäksi tieto siitä, että Hobbes suhtautui myötämielisesti kuningasta ja monarkiaa kohtaan, on odotettavaa, että Hobbesin yhteiskuntafilosofisissa kirjoituksissa on vahva monarkiaa puolustava elementti. Hobbesin suvereeni puoltaa absoluuttista monarkiaa, jonka juuret voidaan jäljittää Jean Bodinin kirjoituksiin. Bodinia pidetään usein kyseisen näkemyksen alullepanijana, mutta kuten Sommerville (1992, 82) huomauttaa, voidaan näkemyksen lähteitä jäljittää syvemmälle historiaan.

Suvereeni valitaan Hobbesin mukaan sopimuksen solmimisen yhteydessä. Hobbesilla *body politic* – ajattelua noudattaen suvereeni on eräänlainen keinotekoinen persoona, jolle ihmiset luovuttavat valtaansa sopimuksen solmimisen yhteydessä. Suvereeni takaa luonnontilassa uhattuna olleet luonnolliset oikeudet. Yhteiskunnassa suvereenilla on valta rangaista ja säätää lakeja itse ollen niiden yläpuolella. Tästä huolimatta myös suvereenin täytyy toimia luonnollisten lakien alaisuudessa. (Hobbes 2009/1642, V, §5–12, XIV, §2–23.) Tämänkaltainen näkemys suvereniteetista voidaan luokitella absoluuttiseksi. Näkemys muodostui Bodinin kirjoituksissa. Bodin nimittäin esitti näkemyksen suvereniteetista, jonka mukaan suvereeni (tuona aikana lähes poikkeuksetta kuningas) on elävä kuva Jumalasta. Tämä antaa suvereenille jumalalliset oikeudet hallita maitaan ja alamaisiaan. Hän voi laatia lakeja ja määräyksiä ilman alamaistensa hyväksyntää. (Kriegel 2002, 18; Nicholls 2001.) Voidaan myös esittää, että Hobbes edusti Bodinin ajattelua: hän pyrki vahvistamaan monarkin absoluuttista asemaa (Sommerville 1992, 82).

Bodinin muotoilema näkemys suvereenista on myös vastaisku feodalismille. Feodalismi on varhaisella keski-ajalla vallinnut poliittinen järjestelmä, joka perustui maiden vuokraamiseen ja yhteiskunnan jakautumisesta eri luokkiin Jumalan tahdosta (Cook 1998, 131). Bodinin esittämä keskitetty valta on vastakkainen feodalismien hajautetulle vallalle. Uskottiin myös, että keskitetty valta tuo mukanaan rauhaa, kun taas feodalismien hajautettu valta tuo mukanaan sotaa, sillä feodalismien katsottiin militarisoivan politiikkaa. (Kriegel 2002, 14–16.) Absoluuttinen monarkia keräsi suosiota ja esimerkiksi Ranskassa Ludvig XIV:n hallitsemiaan ajanjaksoa pidetään kulminoitumana absoluuttisesta monarkiasta. Hobbesin siteet Ranskaan saattoivat myös näytellä roolia siinä, minkä vuoksi hänen oma suvereniteettinäkemyksensä oli Ranskan hallitsemistapaan nähden myönteinen. Hobbesin teokset saivat

myös Ranskasta huomattavasti positiivisempaa vastaanottoa kuin kotimaassaan Englannissa (Skinner 2002c, 21–24). Hobbes oli Ranskassa maanpaossa käytännössä koko Englannin sisällissodan ajan. Edellä mainittujen tekijöiden vuoksi Hobbesilla saattoi olla varsin myötämielinen näkemys Ranskasta.

Locken näkemys on Hobbesin tavoin selitettävissä osin Englannin sisäpoliittisen tilanteen, Toryjen ja Whigien välisten kiistojen kautta. *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* keräsi suuren suosion Whigien keskuudessa ja vastustusta Toryjen keskuudessa. Tarkastellessa Locken käsityksen eroa Hobbesin käsitykseen, syiden ketju on ilmeinen. Filmer kuului aikanaan Hobbesin kriitikoihin ja Locken *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* puolestaan omistaa ensimmäisen osan kokonaan Filmerin näkemysten kritisoinnille. Filmer kritisoi Hobbesia ennen kaikkea hänen luonnontilan käsitteestään (Bowle 1969, 57–61). Teoksessaan *Patriarcha* Filmer (2008/1680, I, §1–10) perustelee, että Aatamin oikeus hallita puolestaan perustuu isänvaltaan ja tämä valta voidaan johtaa Aatamista 1600-luvun kuninkaisiin. Filmerin näkemys jumalallisesta suvereniteetista edustaa kyllä absoluuttista monarkiaa, mutta lähtökohdat Hobbesin kanssa eroavat. Locke puolestaan kritisoi Filmerin näkemyksiä eikä Hobbesin, kuten aiemmin luultiin. Vaikka sekä Hobbes että Filmer edustavat absoluuttista näkemystä suvereniteetista, Locke katsoi Filmerin olleen näistä kahdesta ajattelijasta vaarallisempi (Laslett 1967, 67).

Syynä tähän voi olla *Leviathanin* suosio tai pikemminkin suosion puute Englannissa, kun puolestaan Filmerin *Patriarcha* oli suosittu Toryjen keskuudessa. Locken teokseen on vaikuttanut ennen kaikkea Filmerin ajatukset, mutta kuten Laslett (1967, 67–73) huomauttaa, Filmerin näkemysten kumoamisella Locke myös asettuu Hobbesin näkemyksiä vastaan. Tästä kontekstista käsin ei ole yllätys, että Locken näkemys suvereenista ei ole absoluuttinen kuten Filmerillä ja Hobbesilla. Locken mukaan suvereeni muodostuu yhteiskuntasopimuksen solmimisen yhteydessä ja ihmiset luovuttavat oikeuksiaan suvereenille. Locken suvereeni korostaa poliittisen yhteisön merkitystä: viime kädessä poliittinen valta on yhteisöllä itsellään. Yhteisö nimittää eri lainvalvoja, tuomiovaltaa käyttävät henkilöt ja niin edelleen yhteisöllä kuitenkin ollen suurin valta yhteiskunnassa. (Locke 1995/1689, II, §89, 123–131; Saastamoinen 2012, 257–258.) Kun tarkastellaan Leibnizin suvereniteettinäkemystä ja suhtautumista Hobbesin ja Locken näkemyksiin on syytä pitää mielessä heidän näkemystensä erot: ne edustavat poliittisen kiistan kahta eri osapuolta, Toryjen ja Whigien.

Leibnizin suvereniteettikäsite voidaan selittää kontekstin kautta, sillä hänen näkemyksensä edustaa jossain määrin vanhahtavaa käsitystä suvereniteetista jo Leibnizin aikana. Leibniz ei ollut absoluuttisen monarkian puolestapuhuja, joka lienee ymmärrettävää Ranskan ylivaltaisen aseman ja Ludvig XIV:n

luoman pelon ilmapiirin vuoksi. Leibniz matkusti Pariisiin estääkseen Ludvig XIV:n suunnitelmat hyökätä Saksaan: Ludvig XIV:tä pelättiin Saksan alueella (Antognazza 2009, 123–124). Pelko on ymmärrettävää, sillä kolmikymmenvuotisen sodan seurauksena Ranska oli suurin valtio Euroopassa ja Pyhä saksalais-roomalainen keisarikunta oli sodan runtelema. Lisäksi Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan erikoinen hallitsemismuoto voidaan nähdä vaikuttimena Leibnizin näkemyksen erikoislaatuudessa.

Tarkastellessa 1600-luvun Eurooppaa, Ranskan kuninkaan Ludvig XIV:n roolia ei voi sivuuttaa. Hänen valtakaudellaan Ranska oli ylivoimaisesti suurin valtakunta Euroopassa. Pyhä saksalais-roomalainen keisarikunta kärsi kolmikymmenvuotisen sodan seurauksena mittavat tappiot, jotka vaikuttivat niin taloudellisesti kuin myös sosiaalisesti. Ludvig XIV oli pelätty hahmo 1600-luvun Euroopassa. Kolmikymmenvuotisen sodan seurauksena Ranskan hovi selviytyi voittajana. Tästä johtuen Ranskan hovilla ja Ludvig XIV:llä ei ollut tosiasiallista haastajaa Euroopassa: kaikki hänen vastustajansa olivat heikentyneet niin merkittävästi sodan seurauksena. (Trout 1999, 82–95.) Ranskan hovin ylivertainen asema Euroopassa luonnollisesti keräsi puolelleen kannattajia, mutta myös vastustajia.

Ludvig XIV:n ollessa Euroopan voimahahmo ei ole yllätys, että Leibnizilla oli mielipide hänestä. *Mars Christianissimus* oli teksti, jonka kritiikin pääkohteena on Ludvig XIV ja jo otsikko on kritiikkiä, sillä vapaasti suomennettuna se tarkoittaa kaikkein kristityintä sotajumalaa. Otsikko on suunnattu Ludvig XIV:lle, jonka katsottiin olleen joidenkin mielestä kaikkein kristityin kuningas. (Antognazza 2009, 123–124, 223–224.) *Teneatur Rex Christianissimus* eli kaikkein kristityin kuningas on mainittuna Westfalenin rauhansopimuksessa, joka päätti kolmikymmenvuotisen sodan. Nimikkeellä viitataan rauhansopimuksessa Ludvig XIV:een (Leibniz 1988c/1683, 123).

Kyseessä on poliittinen satiiri, joka ivallisesti kritisoi Ludvig XIV:n hallintoa. Koko teksti suhtautuu negatiivisesti Ranskaa kohtaan ja se osoittaa pelon, jonka Ludvig XIV toi mukanaan Eurooppaan. Leibniz esittää näkemyksen, jonka mukaan Ludvig XIV:n olisi hyvä hyökätä ensisijaisesti Turkkiin eikä esimerkiksi Saksan alueelle tai muualle Eurooppaan, joka Turkista poiketen on kristittyjen asuttama. (Leibniz 1988c/1683, 145). Tekstin tarkoituspäätäjä on lopulta selkeä: Leibniz pyrkii osoittamaan, että Saksan alueelle ei kannata hyökätä. Leibniz pyrki suojelemaan Saksan pieniä ruhtinaskuntia, jotka eivät olisi millään selvinneet Ludvig XIV:n mahdollisesta hyökkäyksestä.

Leibnizin suhtautuminen Ludvig XIV:een on ymmärrettävä, sillä se luo laajempaa kontekstia. Esimerkiksi Ludvig XIV:n Ranska on keskeinen tekijä myös Hobbesin elämässä. Hobbes oli

maanpaossa Ranskassa ja hänellä oli monia ystäviä ja tukijoita siellä. Jos Leibnizin suhtautuminen Ranskaan ja Ludvig XIV:een oli nuiva ja varauksellinen, on odotettavissa, että Leibnizin suhtautuminen Hobbesin näkemykseen suvereniteetista ei myöskään ole myönteinen, varsinkin kun hänen näkemyksensä mukailee Ludvig XIV:n tapaa hallita. Leibniz suhtautui Ranskaan ja kuningas Ludvig XIV:een negatiivisesti, niin hänen näkemyksensä suvereenista ei voi myötäillä sitä teoriaa, jonka mukaan Ranskassa hallitaan. Näin ollen Leibnizin kritiikki Hobbesin näkemystä kohtaan on osittain myös käytännön sanelemaa, sillä Leibnizin kritiikki ja näkemykset samalla kritisoivat Ranskaa ja puolustavat Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan pieniä ruhtinaita.

Leibnizin suvereniteettia koskevista kirjoituksista mielenkiintoisin on erikoisesti pseudonyymillä kirjoitettu *Caesarinus Fürstenerius*. Antognazza (2009, 205) on esittänyt syyksi, että tekstin tarkoitusperäksi on alkujaan pyritty korostamaan pienten saksalaisten ruhtinain oikeutta valtaan. Pyhässä saksalais-roomalaisessa keisarikunnassa pienten alueiden ruhtinain suvereenin vallan korostaminen keisarikunnan keisarin sijaan oli arka aihe sodan jälkeisessä keisarikunnassa. Tämä on saattanut motivoida Leibnizia kirjoittamaan tekstin pseudonyymiä käyttäen välttääkseen tekstistä mahdollisesti seuraavia reaktioita.

Leibniz toteaa Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan keisarin aseman olevan ylikorostettu. Hän katsoo keisarin lisäksi myös paavilla olevan liikaa valtaa Pyhässä saksalais-roomalaisessa keisarikunnassa. Tätä asetelmaa Leibniz pyrkii purkamaan ja hän kyseenalaistaa sekä keisarin että paavin vallan oikeutuksen, joka tulee kirkolta. Hän ei kuitenkaan kyseenalaista universaalial kirkkoa. Leibnizin suvereenin käsite on sidoksissa hänen valtion käsitykseensä, jossa on havaittavissa skolastisia piirteitä. Hän pohjaa valtionsa Aristoteleen kaupunkivaltion käsitteeseen ja toteaa, että nykyajan eli 1600-luvun kuningaskunnat eivät ole valtioita, vaan ne ovat pikemminkin alueita. Sen sijaan pienet alueet täyttävät valtion kriteerin. (Leibniz 1988d/1677, 111–115.) Argumentti puoltaa Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan pienten ruhtinaskuntien asemaa.

Leibnizin käsitys perustuu alueelliseen hegemoniaan. Suvereeni on sellainen henkilö, jolla on valta koota armeija tietyllä alueella. Tässä yhteydessä Leibniz esittää pakon (*coerce*) käsitteen. Hänen mukaansa saadakseen ihmiset toimimaan tietyllä tavalla, riittää ihmisten pakottamiseen vain muutama virkamies. Armeijan kokoaminen puolestaan koskettaa koko aluetta. Leibniz erottaa kaksi tahoja toisistaan: toinen, jolla on oikeus pakottaa toimimaan tietyllä tavalla tietyllä alueella ja toisen, jolla on oikeus tietyllä alueella. Ensimmäinen on viittaus Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan keisariin, jolla on oikeus pakottaa pienten ruhtinaskuntien asukkaat toimimaan päätöksiensä mukaisesti.

Kuitenkin oikeus koota armeija, joka on jälkimmäisellä taholla, on paljon suurempi kuin oikeus pakottamiseen. Armeijan myötä koko alue on suvereenin hallinnassa ja tämän myötä hänellä on myös oikeus päätöksiin ja tuomioihin, jotka pakottamiseen oikeutetulla taholla oli. Oikeus armeijan kokoamiseen mahdollistaa myös, että pienten ruhtinaskuntien ruhtinaat todella ovat suvereenia. (Leibniz 1988d/1677, 114–116.)

Leibnizin näkemys suvereenista on voimakas puolustus Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan pienten ruhtinaskuntien puolesta. Samalla Leibnizin näkemys jossain määrin myös feodalistinen, sillä Leibniz argumentoi hajautetun vallan puolesta. Pienet alueet voivat olla suvereenia. Näkemys eroaa Hobbesista, jolla suvereeni on ennen kaikkea keskitetty yhdelle taholle. Leibniz alusta lähtien erottaa kaksi eri tahoja, jolla on valtaa, ja hän argumentoi hajautetun vallan puolesta. Keskitetty valta on Leibnizin näkökulmasta katsottuna samanlainen kuin esimerkiksi Ludvig XIV:n tapa hallita. Leibniz pyrki vähentämään hallitsijoiden valtaa.

Lisäksi Leibniz esittää erikoisen näkemyksen ruhtinaskuntien unioneista. Leibnizin mukaan pienten ruhtinaskuntien on mahdollista yhdistyä unioniksi menettämättä alueellista valtaansa eli suvereeniuttaan. Valta säilyy heillä, koska alueellinen valta eli kyky ja oikeus koota armeija kyseisellä alueella ei unioniin liittymisen myötä katoa. (Leibniz 1988d/1677, 117–118.) Pyrkimyksenä on ennen kaikkea oikeuttaa Pyhä saksalais-roomalainen keisarikunta sillä poikkeuksella, että pienet ruhtinaskunnat ovat suvereenia ja vapaita keisarin pakosta. Unioni perustuu vapaaehtoisuuteen ja unionin osapuolet säilyttävät valtansa. Leibnizin aikakauden Pyhässä saksalais-roomalaisessa keisarikunnassa keisari oli suvereeni ja pienet ruhtinaskunnat olivat alisteisia keisarille. Leibniz pyrki kumoamaan tämän asetelman unioniajattelullaan.

Leibniz katsoo Hobbesin näkemyksen suvereenista edustavan ääripäätä. Keskitetty valta ei ole ainoa keino rauhan saavuttamiseen. Hajautettu valta ei Leibnizin mukaan tuo mukanaan sotaa ja anarkiaa. Ihmiset kykenevät järjen käyttöön, joka takaa sen, että ihmiset toimivat niin sanotun ”keskitien” mukaisesti. Näin ollen ääripäät ovat tarpeettomia. Ääripäiksi voidaan katsoa olevan Hobbesin edustama näkemys keskitetystä vallasta ja absoluuttisesta suvereenista. Toinen ääripää puolestaan on anarkia ja täysi kaaos. Leibniz katsoo, että ihmiset eivät ajaudu näihin ääripäihin esittäen muutaman käytännön esimerkin aikakaudelta. Hollannissa yksi kaupunki voi kumota lähtekö valtio sotaan vai ei. Saksan alueella jotkin asiat vaativat yksimielisyyttä. Turkissa valtaa on hajautettu kaupunkien kesken ja kuningas ei Turkissa ole lakien yläpuolella, kuten Hobbesin suvereeni on. Leibnizin mukaan Hobbes katsoisi esimerkkien olevan anarkiaa. (Leibniz 1988d/1677, 118–119.) Absoluuttinen suvereeni ei

toisin sanoen ole yhteiskunnan toimimisen kannalta edellytys, vaan yhteiskunta voi toimia hajautetulla vallalla.

Leibniz tuntuu osoittavan, että historia ei puolusta Hobbesin näkemystä suvereenista. Toki absoluuttista monarkiaa edusti Leibnizin aikana esimerkiksi Ludvig XIV mutta Leibniz iskee siihen, että Hobbes ei näe mahdolliseksi hajautettua valtaa.

Sen tähden hobbesilaisia imperiumeja, minun mielestäni, ei ole olemassa sivistyneiden ihmisten kuin barbaarienkaan keskuudessa, ja minä pidän niitä mahdottomina ja epätoivottuina [...] (Leibniz 1988d/1677, 120).¹

Lainaus osoittaa Leibnizin suhtautumisen Hobbesin näkemykseen suvereenista: hän pitää niitä yksinkertaisesti mahdottomina. Hobbesilaista yhteiskuntaa ei ole olemassa ja Ranska, joka on tätä lähinnä, ei sekään Leibnizin mukaan edusta täysin Hobbesin esittämää yhteiskuntaa. Leibniz toteaa Hobbesin yhteiskunnan toimivan ainoastaan siinä tapauksessa, jos valtion suvereenina hallitsijana olisi Jumala (mp.).

Leibniz katsoo Hobbesin absoluuttisen suvereenin olevan mahdollinen ainoastaan, jos suvereeni on Jumala. Tämä heijastaa Leibnizin omaa metafysiikkaa, jossa Jumala on absoluuttisen täydellinen olio. Myös luonnolliset oikeudet pohjautuvat lopulta Jumalaan. Leibnizilla luonnollisuus on keskeinen tekijä myös suvereenin kohdalla. Kuitenkin itse suvereenin ominaisuuksia ja alkuperää täytyy käsitellä, jotta kokonaisvaltainen näkemys Leibnizin suvereniteetista voidaan muodostaa.

Eräänä tekijänä Leibnizin näkemyksessä on, että ihmiset ovat luonnollisesti jakautuneita yhteisöihin (Leibniz 1988a, 77–79). Luonnollinen jakautuminen yhteisöihin on vastoin niin Hobbesin kuin Locken näkemyksiä suvereniteetista, joiden mukaan suvereeni valitaan yhteiskuntasopimuksen solmimisen yhteydessä. Yhteisöjen luonnollisuus on läsnä myös Leibnizin näkemyksessä suvereenista. Yksi Leibnizin mainitsema luonnollinen yhteisö on kansalaisyhteiskunta, joka voi olla hänen mukaansa esimerkiksi kaupunki (mp.). Myös suvereeni pohjautuu samaan syyhyn: suvereeni on suvereeni luonnostaan. Tästä johtuen suvereenin tulee olla alamaisiaan hyveellisempi sekä myös olla luonnollisilta ominaisuuksiltaan alamaistensa yläpuolella. (Leibniz 1988e/1679, 85–86.) Leibniz luonnollisten yhteisöjen avulla hierarkisoi ihmisiä ja suvereeni ei ole poikkeus.

Suvereenin lähtökohdat ovat Leibnizilla luonnolliset eivätkä sopimuksen syntyyn perustuvia. Leibnizin mukaan luonnollinen laki ja yhteiskunnan laki ovat usein keskenään vastakkain. Tämä johtuu ihmisen

¹ Kirjoittajan oma suomennos

epätäydellisyydestä, sillä yhteiskunnan lait ovat ihmisten laatimia kun luonnolliset lait ovat lähtöisin Jumalasta. Yhteiskunnan lait ovat Leibnizin mukaan saaneet monet huonot ruhtinaat valtaan. Tämän vuoksi suvereenilla tulee olla hyveitä, jotka ovat peräisin luonnosta. Korkeimmaksi ruhtinaan hyveeksi Leibniz mainitsee oikeudenmukaisuuden eli viisaiden laupeuden. Leibnizin mielestä hyvän ruhtinaan täytyy olla viisas, jotta hän kykenee ymmärtämään luonnon hyveitä. Tästä poikkeuksetta seuraa myös Leibnizin oikeudenmukaisuuden näkemys, joka on tärkein ruhtinaan tehtävä. (Leibniz 1988e/1679, 86–98.)

Näkemys tekee entistä enemmän eroa Hobbesin ja Leibnizin välille. Leibniz katsoo suvereenin saavan valtansa ja oikeutuksensa luonnosta eikä sopimuksesta. Tämän lisäksi Leibnizin näkemys oikeudenmukaisuudesta määrittää hyvän ruhtinaan sekä myös yhteiskunnan rakennetta. Yhteiskunnan lait, jotka ovat ihmisen luomia, eivät ole täydellisiä, ainoastaan luonnolliset lait ovat. Tämän vuoksi Jumala nousee keskeiseksi määrittäväksi tekijäksi myös Leibnizin suvereniteettia koskevassa teoriassa. Ruhtinas on suvereeni luonnostaan ja oikeudenmukaisuus on ruhtinaan tärkein hyve.

Leibnizin suhtautuminen Locken näkemystä kohtaan eivät ole niin ilmeisiä kuin Hobbesin kohdalla. Syynä tähän lienee, että Locke julkaisi teoksensa *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* nimettömänä ja Leibnizin kielitaito ei ulottunut englannin kieleen ja ranskaksi käännetty painos sisälsi ainoastaan teoksen jälkimmäisen osan. Lisäksi Leibniz näytti katsovan, että Hobbesin esittämät ajatukset ovat muita ajattelijoita tärkeämpiä sopimusteoreettisessa perinteessä. Osatekijänä on saattanut olla Pufendorf, jonka ajatukset noudattavat pitkälti Hobbesin näkemyksiä ja hän oli merkittävä ajattelija tuon aikakauden Saksassa. Leibniz kommentoi myös Pufendorfin näkemyksiä, joissa voidaan havaita kritiikin tosiasiallinen kohde, joka on Hobbes. Locken kohdalla kritiikki on implisiittisempää kuin Hobbesin kohdalla.

Leibnizin näkemys luonnollisista yhteisöistä on vastakkain niin Hobbesin kuin Locken luonnontilan käsitteen kanssa. Tästä myös seuraa, että yhteiskuntasopimus ei ole Leibnizin mukaan mahdollinen, sillä yhteiskunta on yksi luonnollinen yhteisö: se on luonnostaan olemassa ilman sopimuksen solmimista. Suvereenin kohdalla Leibniz argumentoi samoin keinoin. Suvereeni on myös luontoon perustuva, joten sopimuksen yhteydessä syntyvä suvereeni ei ole mahdollinen. Locken kohdalla suvereeni on viime kädessä kansa mutta Leibnizin lähtökohdat huomioiden Locken käsitys suvereniteetista ei myöskään ole mahdollinen.

Leibniz toteaa Locken yhteiskuntafilosofiasta, että siinä on paljon järkevää argumentaatiota, mutta myös kritisoitavaa löytyy. Esimerkiksi Locken väite ihmisten tasa-arvoisuudesta luonnontilassa on Leibnizin mukaan kummallinen väite, sillä siinä oletetaan ihmisten olevan luonnostaan tasavertaisia. Tämä on näkemys, johon Leibniz ei usko. (Leibniz 1988f/1699–1712, 191–192.) Kuitenkin lähtökohdaksi Leibnizin suhtautumiseen Locken yhteiskuntafilosofiaa kohtaan on järkevää aloittaa Filmeristä, sillä Leibniz kommentoi myös hänen kirjoituksiaan. Leibniz toteaa Filmerin teoriasta Aatamin isänvallasta ja sen perimyksestä, että kyseessä on teoria, joka on hieman liian pitkälle viety mutta sitä ei tulisi väheksyä. Filmerin näkemykset sisältävät erään keskeisen elementin, jonka Leibniz pystyy hyväksymään. Kyse on Aristoteleen oppeihin perustuva näkemys isänvallasta (*regnum paternum*). Näkemys kuvaa hallitsijan suhdetta alamaisiinsa isän ja lapsen väliseksi suhteeksi, jossa pyritään tuottamaan onnellisia ja hyveellisiä kansalaisia. Tämän näkemyksen Leibniz pystyy hyväksymään mutta hän ei jaa Filmerin näkemystä siitä, että isänvalta on omistusoikeutta. (Leibniz 2011i/1702–1703, 276–280.) Sen sijaan Leibniz korostaa luonnollisen oikeuden merkitystä valtion ja hallitsijan perustana.

Se, että Leibniz kykenee hyväksymään joitain Filmerin argumentteja, on Locken näkökulmasta katsottuna vastakkaista. Locke systemaattisesti kumoaa Filmerin ajatukset isänvallasta. Leibniz sen sijaan katsoo isänvallan olevan luonnollista, mutta ei kuitenkaan täysin samalla tavalla kuin Filmer katsoo sen olevan. Vanhempien ja lasten välinen yhteisö on Leibnizin mukaan luonnollinen yhteisö (Leibniz 1988a, 77–79). Sen syntymiseen ei sopimusta tarvita. Leibniz toisin sanoen katsoo mahdolliseksi sellaisen suvereenin vallan muodon, jonka kritiikistä Locken *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* ponnistaa.

Leibnizin kommentaaria Locken suvereenista tai yhteiskunnasta ei juurikaan ole johtuen Locken teoksen anonymiteetistä. Tämän vuoksi Leibniz ei pahemmin ole kommentoinut Locken näkemyksiä suvereenista, vaan Leibnizin esittämät kommentit keskittyvät ensisijaisesti luonnontilaan eli luonnollisiin oikeuksiin sekä myös tiedon alkuperään. Leibnizin kritiikki Lockeä kohtaan sijoittuu Locken teorian alkulähteille, kun Hobbesin kohdalla Leibnizin esittämä kritiikki on kokonaisvaltaisempaa. Leibnizin näkemys suvereenista pohjautuu sen luonnollisuuteen ja valta on hajautettua siinä määrin, että pienet ruhtinaat voivat olla suvereenieja. Ruhtinaan tärkein hyve on oikeudenmukaisuus, joka Leibnizilla pohjautuu Jumalaan. Oikeudenmukaisuus, joka on viisautta, ilmentää skolastista ajattelutapaa, sillä näkemys on hyvin samankaltainen Platonin oikeudenmukaisuuden käsitteen kanssa. Platonin mukaan valtiossa oikeudenmukaisuus määrittyy

ihmisten luontaisten taipumusten mukaan (Platon 2007, 433a–434a). Lisäksi filosofien tulisi olla hallitsijoina, sillä filosofit ovat Platonin (2007, 473d–475d) mukaan viisauden rakastajia. Leibnizia ei suotta kutsuta neo-skolastiseksi ajattelijaksi: Platonin vaikutus hänen filosofiassaan on ilmeinen.

Leibniz sitoo näkemyksensä suvereenista osaksi hänen metafyyssistä järjestelmänsä. Hän toteaa, että nykyisessä elämässä ihmisten monet rangaistukset voivat jäädä rankaisematta mutta tulevassa elämässä Jumala rankaisee heitä (Leibniz 1988g/1706, 67–68). Näkemystä selventää Leibnizin oma näkemys monadeista ja niiden kuolemattomuudesta. Monadit eivät kuole, vaan niiden havainnot muuttuvat. Lopullisen siteen Leibnizin näkemyksestä suvereenista ja hänen metafysiikastaan ilmenee seuraavasti, jossa henget ovat monadeja, jotka kykenevät järjen käyttöön:

Tämän myötä henkien on mahdollista päästä eräänlaiseen yhteisöön Jumalan kanssa niin, että hänen huomionsa heihin ei ole vain keksijäin suhde koneeseensa (sellainen suhde Jumalalla on muihin luotuihin) vaan myös ruhtinaan suhde alamaisiinsa ja jopa isän suhde lapsiinsa. Tästä on helppo päätellä, että kaikkien henkien joukon täytyy muodostaa Jumalan kaupunki, siis täydellisin mahdollinen valtio täydellisimmän monarkin alaisuudessa. (Leibniz 2011a/1714, §84–85.)

Leibnizin ihanne valtiosta on metafyyssinen ja sen suvereenina hallitsijana on Jumala. Suvereenin ruhtinaan esikuvana toimii Jumala (Leibniz 1988e/1679, 80–100). Tämä viimeistään osoittaa Leibnizin näkemysten eroavaisuuden niin Hobbesin kuin Locken suhteen. Sekä Hobbes että Locke pyrkivät selittämään yhteiskunnan järjestäytymistä. Leibnizin kanta puolestaan pyrkii selittämään monadien järjestäytymistä Jumalan kaupungiksi. Hobbes ja Locke puhuvat materialistisesta, havaittavissa olevasta maailmasta, kun Leibniz puolestaan myös hänen yhteiskunnallisessa ajattelussaan katsoo vastauksien löytyvän metafysiikan puolelta.

7. LOPPUPÄÄTELMÄT

Tässä tutkielmassa käsittelemme Gottfried Wilhelm Leibnizin suhtautumista Thomas Hobbesin sekä John Locken esittämiin ajatuksiin. Tutkimuskysymyksiinä tutkielmassa on *Millaista on Gottfried Wilhelm Leibnizin esittämä kritiikki Thomas Hobbesin yhteiskuntasopimusteoriaa kohtaan? Millaista on Gottfried Wilhelm Leibnizin esittämä kritiikki John Locken yhteiskuntasopimusteoriaa kohtaan?* Vastausta tutkimuskysymyksiin etsin kunkin ajattelijan keskeisistä teksteistä. Tutkielman menetelmänä käytän Skinnerin käsitehistoriallista metodia. Aiemmat tutkimukset Leibnizin poliittisista teksteistä ovat vähissä ja ne eivät juurikaan ole huomioineet kontekstuaalisesti Leibnizin ajattelua. Tähän tutkielma on pyrkinyt vastaamaan esittämällä kokonaisvaltaisen kuvan Leibnizin ajattelusta ja kritiikistä, jota hän esitti Hobbesia ja Lockeä kohtaan. Skinnerin metodissa korostetaan kontekstia eli

mitä Leibniz, Hobbes ja Locke ovat pyrkineet kirjoituksillaan saamaan aikaan: mitkä tekijät ovat motivoineet heitä kirjoittamaan tekstinsä. Menetelmän korostama konteksti voi näkyä myös ideologisena kontekstina eri aikakausien välillä. Tutkielmassa käytettävän menetelmän myötä tarkasteluni Leibnizin suhtautumisesta Hobbesin ja Locken ajatteluun huomioi taustat ja lähtökohdat, jotka johtavat Leibnizin esittämän kritiikin kohdalla tiettyihin lopputuloksiin. Lisäksi Leibnizin esittämä kritiikki täytyy suhteuttaa hänen aikakautensa muihin teksteihin. Toisin sanoen, se on osa laajempaa Hobbesin ja Locken kritiikin traditiota. Tämä huomioiden voidaan havaita, onko Leibnizin esittämät näkemykset erityislaatuisia vai onko kyseessä tyypillinen aikakauden kritiikki Hobbesia ja Lockeä kohtaan.

Tutkimustulokseni osoittaa Leibnizin, Hobbesin ja Locken ajattelun lähtökohtien vaihtelevuuden. Leibnizin kirjoituksiin on vaikuttanut merkittävästi 1600-luvun alkupuolella riehunut kolmikymmenvuotinen sota. Metafyysisessä ajattelussaan Leibniz korostaa ennalta määrättyä harmoniaa ja Jumalan kaupunkia, yhtä suurta valtiota, ihanteellisena tilana. Hänen kirjoituksissaan esiintyi myös haave kirkkojen yhdistymisestä yhdeksi suureksi universaaliksi kirkoksi. Kolmikymmenvuotisen sodan syttymisen eräs keskeinen syy oli 1500-luvulla tapahtunut uskonpuhdistus ja siitä seuranneet eri uskontokuntien väliset kiistat. Leibniz selvästi haaveilee yhtenäisyydestä sodan jälkeisessä Saksassa, joka oli hajautunut useaan eri ruhtinaskuntaan ja jonka valta Euroopassa oli sodan seurauksena merkittävästi heikentynyt. Kolmikymmenvuotisen sodan vaikutukset näkyvät myös hänen suhtautumisessaan Ranskaan ja Ludvig XIV:een. Ludvig XIV:n edustama absoluuttinen monarkia ja Ranskan suuri valta-asema sodan jälkeisessä Euroopassa motivoivat Leibnizia hänen yhteiskunnallisissa kirjoituksissaan.

Toinen keskeinen Leibnizin ajattelun lähtökohta on hänen arvostamansa skolastiikka, joka 1600-luvulla alkoi menettämään suosiotaan. Hän useasti toteaa, että skolastikkoja ja skolastiikkaa ei pitäisi väheksyä. Skolastiikka näkyy Leibnizin filosofian taustalla, sillä Leibniz esittää useasti samankaltaisia näkemyksiä Aristoteleen ja etenkin Platonin kanssa. Nämä kaksi ajattelijaa olivat suuressa suosiossa skolastisen koulukunnan keskuudessa. Tästä saattaa johtua, että tarkastellessa Leibnizin kritiikkiä ja suhtautumista Hobbesin ja Locken ajatteluun, huomataan, että Leibniz tukeutuu verrattain paljon aiemmin esitettyihin näkemyksiin, pääasiallisesti Platonin näkemyksiin. Tämä koskee etenkin hänen yhteiskunnallista ajatteluaan, jossa Leibniz ojentaa kättä menneeseen, kun Hobbes ja Locke puolestaan edustavat uudenlaista, jopa radikaalia, ajattelua aikanaan. Taustat ja konteksti huomioiden Leibnizin

yhteiskunnalliset näkemykset ovat oivallinen esimerkki ajattelusta, joka vallitsi Euroopassa ennen Hobbesin ja Locken kaltaisia ajattelijoita.

Hobbesin ja Locken ajattelun konteksti ei sitoudu kolmikymmenvuotiseen sotaan, vaan merkittävänä kontekstina heidän kirjoitustensa taustalla ovat Englannin sisäpoliittiset tilanteet. Whigien ja Toryjen väliset kiistat ovat merkittävä lähtökohta Hobbesin ja Locken kirjoituksille. Whigien ja Toryjen väliset kiistat värittivät pitkälti 1600-luvun Englannin sisäpolitiikkaa. Nämä kiistat kärjistyivät sisällissotaan ja kuninkaan teloittamiseen ja lopulta Mainioon vallankumoukseen. Sisällissodan aikana Hobbes pakeni Ranskaan ja palasi takaisin Englantiin sodan loppuvaiheilla. Hänen pääteoksenaan pidetty *Leviathan* ilmestyi pian sodan loppumisen jälkeen. Tämä huomioiden Hobbes esittää voimakkaita mielipiteitä Toryjen ja monarkian puolesta. Lisäksi Hobbesin verrattain pessimistinen näkemys ihmisestä luonnontilassa sekä suvereenin vahva asema hänen teoriassaan henkivät sisällissodan vaikutuksia. Pohjimmiltaan Hobbes argumentoi rauhan ja vakauden puolesta.

Locken kirjoituksia ja niiden taustoja tarkastellessa tulee huomioida Laslettin (1967, 45–47) tekemä kontekstualisointi, joka sijoittaa teoksen *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* kirjoittamisen ajankohdan vuosien 1679–1683 välille. Aiemmin oli luultu, että teos oli kirjoitettu kommentaariksi vuonna 1688 tapahtuneeseen Mainioon vallankumoukseen. Syynä tähän on ollut, että Locken merkittävimmät teokset ilmestyivät vuonna 1689 ja *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* ilmestyi nimettömänä: Locke tunnusti sen omakseen hieman ennen kuolemaansa 1704. Kuten Hobbesilla myös Lockella Whigien ja Toryjen väliset kiistat ovat motivoineet kirjoittamiseen. Hobbes päätyi puoltamaan Toryjen kantaa, Locke puolestaan Whigien. *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* jakautuu kahteen osaan, joista ensimmäinen osa on laaja kommentaari ja kritiikki Toryna pidetyn Filmerin teosta *Patriarcha* kohtaan. Locke ottaa vahvan aseman Toryja vastaan ja Whigit pitivät Locken teosta arvossa. Lisäksi Locken teos on kirjoitettu aikana, jolloin Oliver Cromwell hallitsi Englantia. Kyseinen ajanjakso oli sekava siinä mielessä, että kuninkaan ja parlamentin väliset suhteet ja vallanjako olivat kovin epäselviä.

Leibnizin Hobbes- ja Locke-kritiikki rajautuu niihin keskeisiin tekijöihin, jotka määrittelevät voimakkaasti niin Hobbesin kuin Locken yhteiskunnallista ajattelua. Näitä ovat tieto ja sen alkuperä, luonnolliset oikeudet sekä suvereniteetti. Nämä kolme käsitettä antavat kattavan kuvan Leibnizin omasta yhteiskunnallisesta ajattelusta. Lisäksi Leibnizin Hobbes- ja Locke-kritiikki keskittyy ensisijaisesti heidän teorioidensa alkutekijöihin, pääasiallisesti luonnontilaan. Tästä johtuen luonnolliset oikeudet, joiden alkuperä ja sitovuus oli tuona aikana merkittävä niin poliittinen kuin filosofinen oppi, on tarkastelussa keskeinen kohde. Ajattelijoiden näkemyksiin luonnollisesta

oikeudesta sitoutuvat myös heidän näkemyksensä tiedosta ja sen alkuperästä sekä myös suvereniteetista.

Leibnizin näkemys tiedosta ja sen alkuperästä eroaa Hobbesiin ja Lockeen nähden. Leibniz ei metafysiikkona jaa Hobbesin materialistista tai Locken empirististä käsitystä tiedosta. Leibnizin ajattelun vastakkaisuus Hobbesiin ja Lockeen nähden on perustavanlaatuisia. Tiedon määritelmä ja ennen kaikkea sen alkuperä määrittelevät Leibnizin kritiikin suunnan. Hobbes ja Locke eivät kumpikaan katso Jumalaa tai metafysiikkaa tarpeelliseksi tiedon hankinnassa. Hobbesilla tieto on osa laajempaa kokonaisuutta tieteestä ja skolastiikan kritiikkiä, Locke puolestaan kielsi synnynnäisen tiedon. Sekä Hobbesin materialistinen että Locken empiristinen käsitys tiedosta perustuvat ihmiseen itseensä, eikä esimerkiksi ulkopuoliseen tiedon syyhyn, kuten Jumalaan.

Leibnizin Hobbes-kritiikki korostuu puhuttaessa tiedosta ja sen alkuperästä. Leibnizilla tieto on peräisin Jumalasta, sillä Jumala on Leibnizin monadi-opissa keskeinen. Viisaus esimerkiksi on ominaisuus, joka saavutetaan vain, jos monadi pääsee lähelle Jumalaa ja tämä tapahtuu järjen käytön avulla. Leibnizin näkemys tiedosta perustuu Jumalan absoluuttisen täydellisiin ideoihin, joka puolestaan muistuttaa Platonin kuuluisaa luolavertausta. Kun huomioidaan konteksti Leibnizin ja Hobbesin taustalla, näkemyserot heijastavat laajempaa kokonaisuutta. Tiedon määritelmä ja sen alkuperä on Hobbesilla ennen kaikkea kritiikki skolastista oppia kohtaan. Leibniz puolestaan pitää skolastista, ennen kaikkea Platonin, näkemystä arvossa ja hänen oma näkemyksensä heijastaa vahvasti skolastisia näkemyksiä. Näin ollen erot Leibnizin ja Hobbesin välillä koskien tietoa ja sen alkuperää sitoutuvat osaksi laajempaa aikakaudella tapahtunutta muutosta akateemisessa ympäristössä: skolastisen opin valta-aseman murenemistä. Hobbes pyrki edistämään tätä prosessia, Leibniz pyrki estämään sen.

Leibnizin Locke-kritiikki kohdistuu synnynnäisiin ideoihin, joita Locke pitää mahdottomana ja Leibniz ei. Leibnizin näkemyksessä on havaittavissa yhtymäkohtia Platonin ajatteluun. Leibniz katsoo tiedon tulevan suoraan Jumalasta, joka on ollut aina olemassa. Lisäksi Leibnizin ennalta määrätty harmonia ja näkemys monadien kuolemattomuudesta argumentoivat Locken esittämää näkemystä vastaan. Näin ollen Locken *tabula rasa* ei voi olla Leibnizin mukaan mahdollinen, sillä tietoa on ollut olemassa jo ennen ihmisen syntymää. Erikoista on myös huomata, kuinka Leibniz jossain määrin argumentoi Lockeä vastaan siten, että Leibniz saa Locken näyttäytymään metafysisenä ajattelijana. Esimerkkinä Locken *substratum*in käsite, jonka Leibniz jossain määrin hyväksyy: hän katsoo Locken seuraavan skolastista ajattelua. Leibnizin kommentit Lockeä kohtaan tiedosta ja sen alkuperästä voidaan nähdä

empirismin ja rationalismin yhteentörmäyksenä, jota se myös toki on. Katsoihan Leibniz, että empiiristä tietoa on vain eläimillä, ihmisillä on oltava muutakin tietoa. Taustalla kuitenkin havaitaan Leibnizin pyrkimys vahvistaa skolastista perinnettä. Leibniz kääntää Locken ajatukset omaa kantaansa mukailevaksi: toisin sanoen Leibniz kääntää kysymyksenasettelun pääläelleen.

Tieto ja sen alkuperä ovat merkittävä osa Hobbesin ja Locken ajattelua, sillä heidän näkemyksensä tiedosta ja sen alkuperästä ilmenevät myös heidän käsityksissään luonnontilasta. Erityisesti luonnollisen oikeuden käsite nousee keskeiseksi kritiikin kohteeksi Leibnizilla, sillä kyseessä on merkittävä luonnontilaa määrittävä tekijä niin Hobbesilla kuin Lockella: ne ovat vahvasti sidoksissa niin luonnontilaan kuin sopimuksen solmimiseen ja yhteiskuntaan. Luonnolliset oikeudet ohjaavat myös yhteiskunnan järjestäytymistä, sillä esimerkiksi Leibnizilla hierarkia on vahvassa asemassa puhuttaessa luonnollisista oikeuksista.

Leibnizin näkemykset luonnollisesta oikeudesta sitoutuvat laajemmin hänen käsitykseensä oikeudenmukaisuudesta ja moraalista. Leibniz pyrki luomaan universaalia oikeudenmukaisuutta. Näin ollen Hobbesin näkemys ihmisestä ja hyvästä luonnontilassa ei ole Leibnizin mukaan oikea ratkaisu. Leibnizin näkemys pohjautuu myös tässä kohden skolastiikan ja Platonin ajatuksiin. Leibnizilla Jumala on luonnollisten oikeuksien alkulähde. Jumala on täydellinen olio, jonka käsitys oikeudenmukaisuudesta on myös täydellistä. Tämän vuoksi Jumalan oikeudenmukaisuutta on järkevää jäljitellä. Jäljittely puolestaan tapahtuu järjen käytön avulla. Logiikka on sama kuin tiedon määritelmän ja alkuperän suhteen: Jumalan jäljittäminen järjen käytön avulla. Tätä monadien tulisi tavoitella. Lisäksi laupeudella (tai rakkaudella) Leibniz luo ihmisten välille oikeudenmukaisuuden järjestelmän ja tekee oikeudenmukaisuudesta universaalia. Leibnizin mukaan viisautta on laupeutta ja viisaudella tavoitellaan Jumalan täydellisyyttä.

Leibnizin luonnollisten oikeuksien määritelmässä hierarkialla on roolinsa. Leibnizin mukaan ihmiset ajautuvat luonnostaan eri yhteisöihin, joita on olemassa eri laatuja. Esimerkiksi perhe ja kansalaisyhteiskunta ovat luonnollisia yhteisöjä. Tavoiteltavin luonnollinen yhteisö on Jumalan kaupunki. Tämä on huomionarvoista siinä mielessä, sillä se on keskeinen ero Leibnizin ja Locken välillä puhuttaessa luonnollisista oikeuksista. Muutoin Locken näkemykset ovat samansuuntaisia kuin Leibnizilla. Locke korostaa ajattelussaan ihmisten välistä tasavertaisuutta niin luonnontilassa kuin yhteiskunnassa. Leibnizin luonnolliset yhteisöt ja universaali Jumalan pohjautuva oikeudenmukaisuus tekevät käytännössä mahdottomaksi luonnontilan, sillä Leibnizin näkemyksien mukaan ei voi olla

mahdollista, että on voinut olla olemassa yhteisötön tila, jossa ihmiset ovat eläneet. Tämä ei ole mahdollista edes teoreettisesti.

Leibnizin kritiikki on perustavanlaatuinen ja sen juuret ovat skolastiikassa. Leibnizin esittämä kritiikki toisin sanoen edustaa jo tuona aikana vanhahtavaa näkemystä: Leibniz pyrki palauttamaan menneisyyden takaisin. Näkemys korostuu Leibnizin käsityksessä suvereniteetista. Jo luonnontilan ollessa mahdoton käsite Leibnizille, ei myöskään hänen näkemyksensä suvereniteetista myötäile Hobbesin ja Locken näkemyksiä. Leibnizin suvereniteetti on oikeuksien tapaan luonnollinen perustuen Jumalaan. Suvereenilla on tiettyjä ominaisuuksia, jotka ovat suvereenille luonnostaan suotu. Hobbesin ja Locken tapauksessa suvereeni syntyy vasta yhteiskuntasopimuksen solmimisen yhteydessä. Leibniz argumentoi pienten ruhtinaskuntien suvereeniuden puolesta toteamalla, että jos on valta koota alueella armeija, on silloin suvereeni. Pienet ruhtinaskunnat voivat tämän lisäksi yhdistyä unioniksi menemättä alueellista suvereeniuttaan. Leibnizin näkemys edustaa verrattain vanhahtavaa näkemystä suvereniteetista jo omana aikanaan. Hän kannattaa hajautettua valtaa, joka puolestaan muistuttaa feodaalisen järjestelmän hallitsemistapaa.

Syyt Leibnizin näkemykselle löytyvät jälleen kolmikymmenvuotisesta sodasta, jonka vaikutus on ollut merkittävä. Hänen näkemyksensä suvereniteetista hajautettuna valtana sekä unioniteoria ovat ennen kaikkea argumentti Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan pienten ruhtinaskuntien ruhtinaiden suvereeniuden puolesta. Unioniajattelullaan Leibniz pyrki oikeuttamaan Pyhän saksalais-roomalaisen keisarikunnan aseman Euroopassa sillä tavalla, että keisarikunnan pienet ruhtinaskunnat pysyvät suvereenina. Tämä korostuu myös Leibnizin kirjoituksissa Ranskaa ja Ludvig XIV:tä kohtaan, johon Leibniz suhtautuu kriittisesti. Ludvig XIV edustaa absoluuttista monarkiaa eli näkemystä, jonka piiriin Hobbesin teoria suvereniteetista voidaan laskea kuuluvaksi. Leibnizin suvereenin luonnollisesta perustelusta seuraa, että suvereenilla on luonnon suoma erityinen asema kansalaisiin nähden. Luonnollisen aseman vuoksi suvereenin tulee myös toimia luonnollisten lakien eli oikeuksien mukaisesti.

Tämä tarkoittaa, että suvereenin korkein hyve on oikeudenmukaisuus ja Jumalan jäljitteleminen tulee olla suvereenilla tärkein tehtävä, jotta suvereenia voidaan kutsua hyväksi hallitsijaksi. Leibnizin näkemysten taustalla havaitaan vahva side Platonin oikeudenmukaisuuden käsitteeseen, jossa oikeus on viisauden rakastamista ja ihmisten tulee toimia luontaisten taipumustensa mukaisesti. Leibnizin näkemys suvereenista liittyy lopulta osaksi hänen metafysiikkaansa. Leibnizin ihanteellinen käsitys valtiosta on monadien muodostama Jumalan kaupunki, jossa Jumala toimii absoluuttisen täydellisenä

monarkkina. Jumalan kaupungissa suvereeni on täydellinen ja oikeudenmukaisuus on myös täydellistä, sillä se on lähtöisin absoluuttisen täydellisestä Jumalasta. Yhteiskunnassa säädetyt lait voivat olla epätäydellisiä, koska ne ovat ihmisten laatimia, mutta Jumalan kaupungissa Jumalan lait ovat aina oikeudenmukaisia.

Leibnizin kritisoi Hobbesin suvereniteettinäkemystä, jossa valta on keskitettyä. Leibniz katsoo, että Hobbesin mukainen yhteiskunta edustaa ääripäätä ja jos hobbesilainen yhteiskunta olisi olemassa, vallitsisi siellä anarkia. Näin ei kuitenkaan Leibnizin mukaan ole, sillä ihmiset osaavat käyttää järkeään sen verran, että ihmiset eivät ajaudu esimerkiksi ääripäätä edustavaan hobbesilaiseen yhteiskuntaan. Leibnizin ajattelun erot Hobbesin ajatteluun liittyvät samoihin tekijöihin, kuin Locken kohdalla. Locken tarkastellessa suvereniteetin käsitettä hän ei suoranaisesti saa kritiikkiä Leibnizilta, mutta esimerkiksi suvereenin luontainen asema Leibnizilla on ristiriidassa Locken näkemyksen kanssa. Lisäksi Leibniz toteaa Filmerin näkemyksissä olevan paljon totuutta ja Leibniz on osittain samaa mieltä Filmerin näkemysten kanssa. Locken puolestaan kritisoi voimakkaasti Filmerin näkemyksiä.

Miten sitten Leibnizin esittämät kritiikit Hobbesia ja Lockeä kohtaan suhteutuvat muuhun tuona aikakautena esitettyihin kritiikkeihin? Hobbesiin kohdistuva tyypillinen aikalaiskritiikki kritisoi Hobbesin uskonnollisia näkemyksiä, luonnontilan käsitettä ja suoria käytännön vaikutuksia. Hobbesin kohdalla voidaan todeta, että Leibnizin esittämän kritiikin intentiona on vastata Hobbesille ja Hobbesin hyökkäykseen skolastiikkaa vastaan. Myös uskonto on vahvasti sidoksissa Hobbesin esittämään skolastiikan kritiikkiin. Hobbesin uskonnolliset näkemykset poikivat ateismisyytöksiä. Leibniz ei syyttänyt Hobbesia ateismista ainakaan suoraan, kuten monet muut aikalaiset tekivät. Leibnizin kritiikki on enemmän skolastiseen perinteeseen nojaava ja puolustus Hobbesin hyökkäystä skolastiikkaa vastaan. Hobbesia on myös kritisoitu hänen luonnontilan käsitteestään, jota Hobbesin kriitikoiden keskuudessa pidetään mahdottomana ja eläimellisenä. Tutkimustulokset viittaavat siihen, että Leibnizin näkemykset tuntuvat olevan tyypillinen kritiikki Hobbesin luonnontilaa kohtaan: Leibnizin mukaan luonnontila on mahdoton ja Hobbesin luonnontilan ihminen on peto eikä ihminen. Eräs Hobbesia kohtaan esitetty aikakauden kritiikin suuntaus nojaa käytäntöön. *Leviathania* pidetään vaarallisena teoksena, jonka vaikutukset ovat turmelevia. Leibnizin kohdalla tämän voidaan katsoa liittyvän vahvasti Hobbesin kriittiseen näkemykseen skolastiikasta.

Lockeen ei kohdistu yhtä ilmeistä aikalaiskritiikkiä kuin Hobbesiin. Kuitenkin Lockeä kritisoitiin luonnontilan mahdottomuudesta eli siitä, että se on käsitteenä absurdi. Ihminen on aina yhteisöissä ja Leibnizin esittämä luonnollisten yhteisöjen näkemys on linjassa tämän kritiikin kanssa. Kuitenkin

Leibnizin esittämä kritiikki Lockeä kohtaan ei muissa tapauksissa seuraa yleistä aikalaiskritiikin traditiota. Locken yhteiskuntasopimuksen yksi merkittävä osa-alue, omaisuus, on aikalaiskritiikoiden kohteena mutta Leibniz ei edes mainitse kyseistä käsitettä. Locken teoksen nimettömyys saattaa selittää tätä, sillä vasta 1700-luvun puolella Locken yhteiskunnallista teosta alettiin kommentoimaan kriittisesti ja silloinkin Locken kriitikot olivat pääasiallisesti Toryja. Whigit hyödynsivät Locken teosta *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* omiin poliittisiin tarkoituksiinsa, johon Toryt viiveellä reagoivat. Leibnizin kritiikki Lockeä kohtaan keskittyy enemmän filosofisiin lähtökohtiin, jonka vaikutukset ulottuvat myös yhteiskunnallisen ajattelun puolelle.

Tutkimuksen lopputuloksena voidaan sanoa tiivistäen, että Leibnizin esittämä kritiikki on voimakkaampaa Hobbesia kuin Lockeä kohtaan yhteiskunnallisen ajattelun parissa. Syynä tähän voi olla, että Leibniz katsoo Hobbesin olevan merkittävä yhteiskunnallinen ajattelija, jolla on vaikutusvaltaa. Toisena merkittävänä syynä on saattanut olla, että Locken *Kaksi Tutkielmaa Hallitusvallasta* ilmestyi nimettömänä ja pysyi nimettömänä vuoteen 1704, jolloin Locke kuoli. Leibniz, joka oli innokas keskustelija aikalaistensa kanssa, saattoi katsoa teoksen nimettömyyden olevan este vuoropuhelulle teoksen kirjoittajan kanssa. Locken kuoleman jälkeen teoksen kirjoittaja selvisi, mutta ottaen huomioon miten Leibniz toimi teoksen *Uusia Tutkielmia Inhimillisestä Ymmärryksestä* kanssa, ei olisi ihme, jos Leibniz koki kommentoinnin Locken yhteiskuntafilosofiseen pääteokseen turhaksi: kuolleiden kanssa ei voi keskustella.

Tutkimuksessa käy myös selvästi ilmi se, että Leibniz on todella ollut poliittinen toimija aikanaan: hänen ajatuksissaan on selvästi havaittavissa poliittista ajattelua filosofisen ajattelun lisäksi. Leibnizin kirjoituksissa on havaittavissa kannanottoa niin kolmikymmenvuotiseen sotaan, Ranskan ja Ludvig XIV:n valta-asemaan Euroopassa kuin myös tieteen eli skolastisen opetuksen säilyttämisen puolesta. Näin Leibniz itse asiassa kommentoi hyvin aktiivisesti hänen aikakautensa poliittisiin kysymyksiin: hän pyrki säilyttämään vallitsevan käsityksen politiikasta tietyn pienin uudistuksin. Leibnizin esittämä kritiikki Hobbesia kohtaan edustaa erinomaisesti sitä väistyvää akateemista näkemystä, joka jo Leibnizin aikana menetti suosiotaan uusien ajatusten myötä. Leibniz ei esittänyt yhtä ilmeistä kritiikkiä Lockeä kuin Hobbesia kohtaan.

Leibnizin poliittinen ja yhteiskunnallinen puoli tulee kritiikkien muodossa esille. Lisäksi Leibnizin esittämät kritiikit toimivat erinomaisena esimerkkinä siitä aikakauden kritiikistä, jota Hobbes ja Locke kohtasivat, sillä Leibnizin kritiikit sisältävät monia keskeisiä aikakauden kritiikkien elementtejä Hobbesin ja Locken ajatuksia kohtaan. Näin ollen Leibnizin esittämät kritiikit ovat mielenkiintoinen

sekoitus 1600-luvun ja sitä edeltäneen ajan ajattelua. Tutkielmassa pyrittiin luomaan kattava käsitys Leibnizin esittämästä kritiikistä ja Leibnizin kirjallisen tuotannon valtaisan laajuuden vuoksi tutkielmassa keskityttiin Leibnizin keskeisimpiin yhteiskunnallista ajattelua käsitteleviin teksteihin. Laajempi perehtyminen Leibnizin kirjalliseen tuotantoon antaisi vielä selkeämmän kuvan hänen yhteiskunnallisesta ajattelustaan. Tämän myötä myös Leibnizin kritiikki Hobbesia ja Lockeä kohtaan saattaisi tuottaa uusia näkökulmia tutkielmassa esitettyjen lisäksi. Jatkossa olisi hyvä tutkia myös Leibnizin esittämien kritiikkien vastauksia. Eli minkälaisia reaktioita Leibnizin kommentit herättivät Hobbesin ja Locken seuraajissa. Tämä näkökulma saattaisi avata entistä laajemmin aikakauden praktista ja ideologista kontekstia.

LÄHTEET

Abrams, Philip (1967): "Introduction", teoksessa Locke, John, *Two Tracts on Government*, 3–114, Cambridge: Cambridge University Press.

Akvinolainen, Tuomas (2010) [1266–1273]: *Summa Theologiae*, suomentanut Juha-Pekka Rentto, Helsinki: Gaudeamus.

Antognazza, Maria Rosa (2009): *Leibniz: An Intellectual Biography*, Cambridge: Cambridge University Press.

Astell, Mary (1999) [1706]: "Preface from Reflections upon Marriage", teoksessa Goldie, Mark (ed.), *The Reception of Locke's Politics Volume 2: Patriarchalism, the Social Contract and Civic Virtue, 1705–1760*, 107–126, Lontoo: Pickering & Chatto.

Bowle, John (1969): *Hobbes and His Critics: A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*, Lontoo: Frank Cass and Company Limited.

Brown, Gregory (2011): "Disinterested Love: Understanding Leibniz's Reconciliation of Self- and Other-Regarding Motives", *British Journal for the History of Philosophy*, 19:2, 265–303.

Cook, Chris (1998): *Dictionary of Historical Terms*, 2nd edition, Basingstoke: Macmillan.

Filmer, Robert (2008) [1680]: *Patriarcha; or, The Natural Power of Kings*, Gloucestershire: Dodo Press.

Goldie, Mark (1999): "Introduction", teoksessa Goldie, Mark (ed.), *The Reception of Locke's Politics Volume 1: The Glorious Revolution Defended, 1690–1704*, xvii–lxxi, Lontoo: Pickering & Chatto.

Goldie, Mark (2006): "The English system of liberty", teoksessa Goldie, Mark & Robert Wokler (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-century Political Thought*, 40–78, Cambridge: Cambridge University Press.

Gough, J.W. (1978): *The Social Contract. A Study of its Development*, 2nd edition, Westport Connecticut: Greenwood Press.

Griard, Jérémie (2007): "Leibniz's Social Quasi-Contract", *British Journal for the History of Philosophy*, 15:3, 513–533.

Haapanen, Pirkko (2012): "Marcus Tullius Cicero", teoksessa Koikkalainen, Petri & Paul-Erik Korvela (toim.), *Klassiset Poliittiset Ajattelijat*, 83–120, Tampere: Vastapaino.

Hobbes, Thomas (1994a) [1650]: "Human Nature or The Fundamental Elements of Policy", teoksessa Hobbes, Thomas, *Human Nature or The Fundamental Elements of Policy & De Corpore Politico or The Elements of Law*, 1–76, Bristol: Thoemmes Press.

Hobbes, Thomas (1994b) [1650]: "De Corpore Politico or The Elements of Law", teoksessa Hobbes, Thomas, *Human Nature or The Fundamental Elements of Policy & De Corpore Politico or The Elements of Law*, 77–228, Bristol: Thoemmes Press.

Hobbes, Thomas (1994c) [1622–1659]: *The Correspondence Volume I: 1622–1659*, toimittanut Noel Malcolm, Oxford: Clarendon Press.

Hobbes, Thomas (1999) [1651]: *Leviathan eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*, suomentanut Tuomo Aho, Tampere: Vastapaino.

Hobbes, Thomas (2009) [1642]: *De Cive (The Citizen): Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, Gloucestershire: Dodo Press.

Hochstrasser, Tim J. (2000): *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hofmann, Joseph Ehrenfried (1974): *Leibniz in Paris, 1672–1676: His Growth to Mathematical Maturity*, Lontoo: Cambridge University Press.

Hume, David (1999) [1748]: ”Of the Original Contract’ from *Essays, Moral and Political*”, teoksessa Goldie, Mark (ed.), *The Reception of Locke’s Politics Volume 2: Patriarchalism, the Social Contract and Civic Virtue 1705–1760*, 337–355, Lontoo: Pickering & Chatto.

Jakonen, Mikko [2012]: ”Thomas Hobbes”, teoksessa Koikkalainen, Petri & Paul-Erik Korvela (toim.), *Klassiset Poliittiset Ajattelijat*, 203–241, Tampere: Vastapaino.

Jolley, Nicholas (1975): ”Leibniz on Hobbes, Locke’s Two Treatises and Sherlock’s Case of Allegiance”, *The Historical Journal*, 18:1, 21–35.

Jolley, Nicholas (1978): ”Leibniz on Locke and Socinianism”, *Journal of the History of Ideas*, 39:2, 233–250.

Jolley, Nicholas (1984): *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press.

Kahlos, Maijastina (2012): ”Aurelius Augustinus”, teoksessa Koikkalainen, Petri & Paul-Erik Korvela (toim.), *Klassiset Poliittiset Ajattelijat*, 121–149, Tampere: Vastapaino.

Keane, John (1988): ”More theses on the philosophy of history”, teoksessa Tully, James (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, 204–217, Princeton: Princeton University Press.

Knuuttila, Simo (2011): ”Johdanto”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Filosofisia tutkielmia*, 9–34, Helsinki: Gaudeamus.

Koikkalainen, Petri & Sami Syrjämäki (2001): ”Menneisyyden kohtaamisesta – Quentin Skinnerin haastattelu”, *Niin & Näin*, 31:4, 9–23.

Koikkalainen, Petri (2005): *The Life of Political Philosophy After its Death: History of an Argument Concerning the Possibility of a Theoretical Approach to Politics*, Rovaniemi: Lapin yliopisto.

Koikkalainen, Petri & Paul-Erik Korvela (2012): ”Politiikka ja sen teoria”, teoksessa Koikkalainen, Petri & Paul-Erik Korvela (toim.): *Klassiset Poliittiset Ajattelijat*, 7–24, Tampere: Vastapaino.

Kriegel, Blandine (2002): ”The Rule of the State and Natural Law”, teoksessa Hunter, Ian & David Saunders (ed.), *Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought*, 13–26, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Kurunmäki, Jussi (2001): ”Käsitet historia. Näkökulma historian poliittisuuteen ja poliittisen kielen historiallisuuteen”, *Politiikka*, 43:2, 142–155.

Laslett, Peter (1967): ”Introduction”, teoksessa Locke, John, *Two Treatises of Government*, 2nd edition, 3–152, Cambridge: Cambridge University Press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1982) [1704]: *New Essays on Human Understanding*, kääntänyt Peter Remnant & Jonathan Bennett, Cambridge: Cambridge University Press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1988a): ”On Natural Law”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Political Writings*, 2nd edition, 77–80, kääntänyt Patrick Riley, Cambridge: Cambridge University Press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1988b) [1693]: ”Codex Iuris Gentium (Praefatio)”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Political Writings*, 2nd edition, 165–176, kääntänyt Patrick Riley, Cambridge: Cambridge University Press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1988c) [1683]: ”Mars Christianissimus (Most Christian War-God)”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Political Writings*, 2nd edition, 121–145, kääntänyt Patrick Riley, Cambridge: Cambridge University Press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1988d) [1677]: ”Caesarinus Fürstenerius (De Suprematu Principium Germaniae)”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Political Writings*, 2nd edition, 111–120, kääntänyt Patrick Riley, Cambridge: Cambridge University Press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1988e) [1679]: ”Portrait of the Prince”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Political Writings*, 2nd edition, 85–103, kääntänyt Patrick Riley, Cambridge: Cambridge University Press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1988f) [1699–1712]: ”Excerpts from Three Letters to Thomas Burnett (1699–1712)”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Political Writings*, 2nd edition, 191–195, kääntänyt Patrick Riley, Cambridge: Cambridge University Press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1988g) [1706]: ”Opinion on the Principles of Pufendorf”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Political Writings*, 2nd edition, 64–75, kääntänyt Patrick Riley, Cambridge: Cambridge University Press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1990) [1710]: *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, kääntänyt E.M. Huggard, Illinois: Open Court Publishing.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (2011a) [1714]: ”Monadologia”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Filosofisia tutkielmia*, 333–346, suomentanut Jyrki Siukonen, Helsinki: Gaudeamus.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (2011b) [1714]: ”Luonnon ja armon järkiperäiset periaatteet”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Filosofisia tutkielmia*, 325–332, suomentanut Jyrki Siukonen, Helsinki: Gaudeamus.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2011c) [1686–1687]: ”Kirjeenvaihtoa Antoine Arnauld’n kanssa”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Filosofisia tutkielmia*, 121–150, suomentanut Arto Repo, Helsinki: Gaudeamus.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2011d) [1686]: ”Metafysiikan esitys”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Filosofisia tutkielmia*, 83–120, suomentanut Arto Repo, Helsinki: Gaudeamus.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2011e) [1696]: ”Ote herra Leibnizin kirjeestä”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Filosofisia tutkielmia*, 228–231, suomentanut Hannu Sivenius, Helsinki: Gaudeamus.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2011f) [1695]: ”Substanssien luontoa ja kanssakäymistä sekä ruumiin ja sielun unionia koskeva uusi järjestelmä”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Filosofisia tutkielmia*, 219–227, suomentanut Hannu Sivenius, Helsinki: Gaudeamus.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2011g): ”Todellinen Theologia mystica”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Filosofisia tutkielmia*, 187–189, suomentanut Jyrki Siukonen, Helsinki: Gaudeamus.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2011h) [1715–1716]: ”Kirjeenvaihto Samuel Clarcken kanssa”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Filosofisia tutkielmia*, 347–421, suomentanut Markku Roinila & Jyrki Siukonen, Helsinki: Gaudeamus.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2011i) [1702–1703]: ”Mietteitä oikeuden yleiskäsitteestä”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Filosofisia tutkielmia*, 261–280, suomentanut Petter Korkman, Helsinki: Gaudeamus.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2011j) [1694–1698]: ”Onnellisuus”, teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Filosofisia tutkielmia*, 199–200, suomentanut Markku Roinila, Helsinki: Gaudeamus.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2012a) [1670,1674]: ”Leibnizin postia Hobbesille”, suomentanut Juhana Lemetti, *Niin & Näin*, 74:3, 35–38.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2012b) [1671]: ”Luonnollisen oikeuden perustekijät”, suomentanut Teivas Oksala, *Niin & Näin*, 74:3, 45–50.
- Leijenhorst, Cees (2007): ”Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination”, teoksessa Springborg, Patricia (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes’s Leviathan*, 82–108, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lemetti, Juhana (2012): ”Barokkiajan ihailijapostia: Leibnizin ja Hobbesin kirjeenvaihto vuosina 1670–1674”, *Niin & Näin*, 74:3, 33–34.
- Leslie, Charlie (1999) [1705]: ”The Rehearsal, Nos 36–8, 49, 53, 55–6, 58–61, 66 (March–October 1705)”, teoksessa Goldie, Mark (ed.), *The Reception of Locke’s Politics Volume 2: Patriarchalism, the Social Contract and Civic Virtue 1705–1760*, 1–73, Lontoo: Pickering & Chatto.
- Lessnoff, Michael (1986): *Social Contract*, Basingstoke: Macmillan.
- Locke, John (1967a) [1660]: *Two Tracts on Government*, kääntänyt Philip Abrams, Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, John (1967b) [1689]: *Two Treatises of Government*, 2nd edition, Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, John (1995) [1689]: *Tutkielma Hallitusvallasta: Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta*, suomentanut Mikko Yrjönsuuri, Helsinki: Gaudeamus.

Locke, John (2001) [1689]: *An Essay Concerning Human Understanding*, Kitchener, Ontario: Batoche Books Limited.

Locke, John (2002) [1689]: "A Letter Concerning Toleration", teoksessa Locke, John, *The Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*, 113–153, kääntänyt William Popple, Mineola New York: Dover Publications Inc.

Long, Thomas (1999) [1689]: "The Letter for Toleration Decipher'd and the Absurdity and Impiety of An Absolute Toleration Demonstrated, by the Judgement of Presbyterians, Independents and by Mr. Calvin, Mr. Baxter, and the Parliament, 1662", teoksessa Goldie, Mark (ed.), *The Reception of Locke's Politics Volume 5: The Church, Dissent and Religious Toleration 1689–1773*, 1–21, Lontoo: Pickering & Chatto.

Malcolm, Noel (1994): "General introduction", teoksessa Hobbes, Thomas, *The Correspondence Volume I: 1622–1659*, toimittanut Noel Malcolm, Oxford: Clarendon Press.

Michel, Humfrey (1999) [1702]: "Dedication from Sanguis Carolinus Exclamans: Two Sermons more Impartially Arraigning the Horrid Murther of King Charles I", teoksessa Goldie, Mark (ed.), *The Reception of Locke's Politics Volume 1: The Glorious Revolution Defended 1690–1704*, 355–360, Lontoo: Pickering & Chatto.

Minoque, Kenneth (1988): "Method in intellectual history: Quentin Skinner's Foundations", teoksessa Tully, James (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, 176–193, Princeton: Princeton University Press.

Määttänen, Pentti (1995): *Filosofia: Johdatus peruskysymyksiin*, Jyväskylä: Gummerus.

Nicholls, David (2001): "Images of God and the State: Political Analogy and Religious Discourse", *Theological Studies*, 42:2, 195–215.

Platon (2007): *Valtio*, suomentanut Marja Itkonen-Kaila, Helsinki: Otava.

Proast, Jonas (1999) [1690]: "The Argument of the Letter Concerning Toleration, Briefly Consider'd and Answer'd", teoksessa Goldie, Mark (ed.), *The Reception of Locke's Politics Volume 5: The Church, Dissent and Religious Toleration 1689–1773*, 23–37, Lontoo: Pickering & Chatto.

Riley, Patrick (1988): "Introduction", teoksessa Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Political Writings*, 2nd edition, 1–44, Cambridge: Cambridge University Press.

Riley, Patrick (1994): "'New' Political Writings of Leibniz", *Journal of the History of Ideas*, 55:1, 147–158.

Riley, Patrick (1999): "Leibniz's Political and Moral Philosophy in the 'Novissima Sinica'", *Journal of the History of Ideas*, 60:2, 217–239.

- Riley, Patrick (2006): "Social contract theory and its critics", teoksessa Goldie, Mark & Robert Wokler (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-century Political Thought*, 347–375, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rogers, G.A.J. (1994): "Introduction", teoksessa Hobbes, Thomas, *Human Nature or The Fundamental Elements of Policy & De Corpore Politico or The Elements of Law*, v–ix, Bristol: Thoemmes Press.
- Rogers, G.A.J. (2007): "Hobbes and his Contemporaries", teoksessa Springborg, Patricia (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, 413–440, Cambridge: Cambridge University Press.
- Roinila, Markku (2003): "Mekaanisia tahtomuksia: Hobbesin ja Leibnizin mielenfilosofisia risteytymiä", teoksessa Heinämaa, Sara & Martina Reuter & Mikko Yrjönsuuri (toim.), *Spiritus Animalis: Kirjoituksia Filosofian Historiasta*, 138–156, Helsinki: Gaudeamus.
- Ross, G. MacDonald (1984): *Leibniz*, Oxford: Oxford University Press.
- Russell, Bertrand (1967): *Länsimaisen filosofian historia osa 2*, suomentanut J.A. Hollo, Helsinki: WSOY.
- Saarinen, Esa (2005): *Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*, kymmenes painos, Helsinki: WSOY.
- Saastamoinen, Kari (2012): "John Locke", teoksessa Koikkalainen, Petri & Paul-Erik Korvela (toim.), *Klassiset Poliittiset Ajattelijat*, 242–267, Tampere: Vastapaino.
- Sagarra, Eda (1977): *A social history of Germany 1648–1914*, Lontoo: Methuen & Co. Ltd.
- Scott, Jonathan (2000): *England's Troubles: Seventeenth-Century English Political Instability in European Context*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sheridan, Patricia (2010): *Locke: A Guide for the Perplexed*, London; New York: Continuum International Publishing Group.
- Skinner, Quentin (1978a): *The Foundations of Modern Political Thought Volume One: The Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (1978b): *The Foundations of Modern Political Thought Volume Two: The Age of Reformation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (1988a): "Some problems in the analysis of political thought and action", teoksessa Tully, James (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, 97–118, Princeton: Princeton University Press.
- Skinner, Quentin (1988b): "Meaning and understanding in the history of ideas", teoksessa Tully, James (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, 29–67, Princeton: Princeton University Press.
- Skinner, Quentin (1988c): "'Social meaning' and the explanation of social action", teoksessa Tully, James (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, 79–96, Princeton: Princeton University Press.

- Skinner, Quentin (1988d): "A reply to my critics", teoksessa Tully, James (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, 231–288, Princeton: Princeton University Press.
- Skinner, Quentin (1996): *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2002a): *Visions of Politics, Volume 1: Regarding Method*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2002b): *Visions of Politics, Volume 2: Renaissance Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2002c): *Visions of Politics, Volume 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sommerville, Johann P. (1992): *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, Basingstoke: Macmillan.
- Sorell, Tom (1996): "Hobbes's scheme of the sciences", teoksessa Sorell, Tom (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, 45–61, Cambridge: Cambridge University Press.
- St. John, Henry (1999) [1754]: "Fragments or Minutes of Essays, Sections X–XIII from Philosophical Works (c. 1730)", teoksessa Goldie, Mark (ed.), *The Reception of Locke's Politics Volume 2: Patriarchalism, the Social Contract and Civic Virtue 1705–1760*, 283–304, Lontoo: Pickering & Chatto.
- Trout, Andrew P. (1999): "Louis XIV and the Grand Monarchy", teoksessa Thackeray, Frank W. & John E. Findling (ed.), *Events that changed the world in the seventeenth century*, 82–95, Westport Connecticut: Greenwood Press.
- Tully, James (1988): "The pen is a mighty sword: Quentin Skinner's analysis of politics", teoksessa Tully, James (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, 7–25, Princeton: Princeton University Press.
- Tuntematon (1999) [1690]: "Political Aphorisms: or, the True Maxims of Government Displayed", teoksessa Goldie, Mark (ed.), *The Reception of Locke's Politics Volume 1: The Glorious Revolution Defended 1690–1704*, 1–32, Lontoo: Pickering & Chatto.
- Turkka, Tapani (2004): *Laslett and Beyond: John Locke's Two Treatises of Government Revisited*, Tampere: University of Tampere, Department of Political Science and International Relations.
- Voltaire (1991) [1759]: *Candide*, kääntäjä tuntematon, New York: Dover Publications, Inc.
- Wood, Neal (1983): *The Politics of Locke's Philosophy: A Social Study of "An Essay Concerning Human Understanding"*, Berkeley: University of California Press.
- Yrjönsuuri, Mikko (1995): "Locken filosofian päälinjoja", teoksessa Locke, John, *Tutkielma Hallitusvallasta: Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta*, 7–39, Helsinki: Gaudeamus.

Yrjönsuuri, Mikko (2012): ”Tuomas Akvinolainen”, teoksessa Koikkalainen, Petri & Paul-Erik Korvela (toim.), *Klassiset Poliittiset Ajattelijat*, 150–174, Tampere: Vastapaino.