

ARMOSTA JA OIKEUDESTA

Mais, dirat-t-on, quand faut-il punir? quand faut-il pardonner? C'est une chose qui se faut mieux sentir qu'elle ne peut se prescire. (Montesquieu, L'Esprit des lois, VI.xxi)

Viime vuosikymmenellä Suomessa virisi keskustelu presidentin armahdusoikeudesta. Keskustelun sytykkeenä oli joidenkin talousrikollisten armahdaminen. Olennaiseksi kysymykseksi keskustelussa nousi se, oliko presidentti käyttänyt armahdusvaltaansa *oikein*? Onko *oikeudenmukaista* että niin ja niin monta prosenttia armahdetuista on ylempään sosiaaliluokkaan kuuluvia valkokaulusrikollisia? Toimiko Koivisto *oikein* armahtaessaan entisen kansanedustajan? Oikeusoppineet kysyivät, mikä oli presidentti Koiviston *armahduspoliittinen linja*.

Käsityksemme mukaan tämä keskustelu, ja sen takana oleva ongelma, armon ja oikeudenmukaisuuden välinen suhde, paljastavat jotakin olennaista oikeudellis-moraalisesta käsitteistöstämme, ja siitä muutoksesta joka erityisesti valituksen myötä on ajattelussamme tapahtunut. Yksinkertaistaen, moderni oikeuksiin nojautuva ajattelu on työntänyt tieltään historiallisesti edeltävää moraalista käsitteistöä, tunkenut ne ajattelumme periferiaan ja tehnyt ne osin nykyihmisille käsittämättömiksi. Armo, perustaltaan kristilliseen teologiaan liittyvä käsite, on yksi parhaita esimerkkejä tästä muutoksesta¹.

Koska armon käsite näyttää hämärtyneen, on syytä aluksi selvittää mitä armolla *oikein* tarkoitetaan. Tarkastelemme tässä esityksessä armoa *institutionaalisissa konteksteissa*. Jätämme esimerkiksi taivaallisen armon tässä tarkastelun ul-

kopuolelle, vaikka sama käsitteellinen ongelma esiintyy senkin yhteydessä: miten Jumala voi yhtä aikaa olla oikeudenmukainen ja armahtavainen? Tarkastelun kohteena on seuraava tilanne:

(1) On olemassa julkinen sääntöjärjestelmä joka määrää milloin joku katsotaan syylliseksi tai syyttömäksi johonkin rikokseen.

(2) On olemassa samanlainen julkinen sääntöjärjestelmä joka määrää rangaistukset niille, jotka on näin katsottu syyllisiksi.

(3) Henkilö A on todettu syylliseksi soveltamalla (1):ssä mainittuja sääntöjä oikein, ja (2):ssa mainittujen sääntöjen mukaan hänelle on määrätty rangaistus.

(4) Oikeudenmukaisuusnäkemysmme mukaan — mikä se sitten onkin — A on todella tehnyt jotakin moraalisesti väärää, ja ansaitsee hänelle määrätyn rangaistuksen.

(5) On olemassa J, jolle säännöt antavat oikeuden lieventää tai poistaa ne rangaistukset, joita (1):ssä ja (2):sa mainittuja sääntöjä soveltaen on yksilöille määrätty.

(6) A:n tapauksessa J käyttää tätä harkintavaltaansa lieventämällä A:lle määrättyä rangaistusta tai vapauttamalla hänet siitä.

Armon ja oikeuden dilemma syntyy, jos hyväksymme seuraavan väitteen:

(7) A:n tapauksessa J:n ratkaisu on moraalisesti hyväksyttävä.

Toisin sanoen, on moraalisesti *oikein* tuomita A kärsimään tietty rangaistus ja samalla on moraalisesti *hyväksyttävää* vapauttaa hänet siitä. Armahdusoikeudesta käyty keskustelu osoittaa, että tämä lopputulos on monen mielestä käsittämätön. Takana oleva oikeudenmukaisuusnäkemys on luultavasti seuraava: Samanlaisia tapauksia on kohdeltava samalla tavoin. Jos B:n on kärsittävä rangaistus tietystä teosta, mutta A vapautetaan, A:n ja B:n tapauksen välillä täytyy olla jokin relevantti ero joka on riittävä oikeuttamaan erilaisen kohtelun. Jos tällainen relevantti ero on olemassa, se voidaan muo-

toilla säännöksi joka koskee kaikkia A-tyyppisiä tapauksia. Jos se voidaan muotoilla säännöksi, se voidaan liittää osaksi (1):ssä ja (2):ssa manittuja sääntöjä, joiden avulla tekojen rikollisuus arvioidaan ja rangaistus mitoitetaan, vaikka sääntöjen soveltaja sattuisikin olemaan esimerkiksi presidentti. Tällöin A:lla on *oikeus* vapautukseen, koska hänen teoillaan oli tämä erityisominaisuus, ja J:llä vastaavasti *velvollisuus* käyttää armahdusvaltaansa vapauttamalla A. Mutta tällöin (4) ei enää ole voimassa. Jos A:lla on oikeus armahdukseen, alkuperäinen tuomio ei ollutkaan oikeudenmukainen. Puhe ”oikeudesta armahdukseen” on armokäsittelen logiikan vastaista. Oikeuksia vaaditaan, armoa voidaan vain anoa. Oikeudet ovat jotakin mikä kuuluu jokaiselle, armahdus liittyy aina yksityistapauksiin. Olettamukset (1)-(7) eivät voi yhtä aikaa pitää paikkansa.

Tämän ajattelun mukaan todellista armoa ei ole olemassa. Armahdusinstituutioiden olemassaolo voi olla moraalisesti hyvä asia, koska lait voivat olla moraalisesti vääriä, ja niiden soveltamisessa voidaan tehdä virheitä. Mutta pohjimmiltaan armahtaminen on osa oikeudenkäyttöä, ja sitä tulee arvostella samoin kriteerein kuin muutakin oikeudenkäyttöä. Tällöin on täysin mielekästä vaatia, että armahdusvallan käyttäjä ilmoittaa armahdusperusteensa julkisesti.

Beccaria ja armo

Valistuksen suuret oikeusajattelijat muotoilivat terävästi tämän armon ja oikeuden välisen ristiriidan. Cesare Beccaria, utilitaristisen oikeusajattelun perustaja ja rikoslain uudistaja, esitti ristiriidan seuraavaan tapaan teoksessaan *Dei delitti e delle pene*:

Siinä määrin kuin rangaistukset tulevat lempeämmiksi, armeliaisuus ja armahtaminen tulevat vähemmän välttämättömiksi. Onnellinen on se kansakunta jolle ne tulevat tarpeettomiksi! Ruhtinaan armeliaisuus — minkä hyveen toisinaan on katsottu korvaavan kaikki valtaistuimen velvollisuudet — pitäisi sulkea pois täydellisestä lakikoodista jossa rangaistukset olisivat lempeitä ja oikeudenkäyttö säännönmukaista ja tehokasta. Tämä totuus voi tuntua kovalta jokaisesta, joka elää sellaisen rikoslain synnyttämässä sekasorrossa jossa armo ja armeliaisuus ovat välttämättömiä samassa suhteessa kuin lait järjettömiä ja tuomiot julmia. [...] Mutta armeliaisuus pitäisi nähdä lainsäätäjän eikä lain toimeenpanijan hyveenä; sen pitäisi säteillä koodissa itsessään eikä yksittäisissä tuomioissa; osoittamalla ihmisille että rikoksesta voidaan armahtaa ja että rangaistus ei ole rikosten välttämätön seuraus synnytetään toiveita rangaistuksen välttämiseksi, ja synnytetään käsitys jonka mukaan, koska armahtaminen on mahdollista, tuomiot joista ei armahdeta ovat väkivallantekoja pikemminkin kuin oikeuden emanaatioita. [...] Olkoot lait siis taipumattomia, olkoot niiden toimeenpanijat taipumattomia yksittäistapauksissa, mutta olkoon lainsäätäjä lempeä, sallivainen ja inhimillinen.

Beccaria sulkee armahtamisen mahdollisuuden pois täydellisestä lakikoodista. Täydellisen lakikoodin on maksimoitava utilitaristisesti määritelty yleinen intressi. Jokaisen yksittäisen lain, samoin kuin jokaisen yksittäisen lain soveltamisaktin välttämätön ja riittävä oikeutusehto on, että se maksimoi tämän intressin. Kun tähän on päästy, armahtaminen muuttuu epämoraaliseksi ja epärationaaliseksi. Armahdusinstituutioilla voi olla tilapäinen oikeutuksensa lakiin ja sen käyttöön liittyvien epäoikeudenmukaisuuksien ja epäjohtonmukaisuuksien korjaajana - mutta armahtamisinstituutioiden perustelu voi olla vain oikeuden toteuttaminen, ei armo itsessään.

Beccarian argumentissa on erotettava kaksi aspektia. Monet — esimerkiksi Koiviston kriitikot — näyttävät hyväksyvän ajatuksen, jonka mukaan armahtamisen perustelu voi olla vain oikeus. He eivät välttämättä hyväksy Beccarian valistusoptimismia, jonka mukaan oikeudenmukaisuuden vaatimukset voidaan kirjata lakiin itseensä ja armahdusinstituutiot käyvät jonakin päivänä tarpeettomiksi. Kenties täydellisen oikeudenmukainen lakikoodi on saavuttamaton utopia. Tällöin armahdusinstituutioille on pysyvä oikeutuksensa lain täydentäjinä. Mutta armolle erillisenä, oikeudenmukaisuudesta riippumattomana käsitteenä ei tällöinkään löydy sijaa.

On varmasti totta, että armahdusinstituutioiden yksi yhteiskunnallinen tehtävä voi olla lakiin ja sen käyttöön sisältyvien epäoikeudenmukaisuuksien korjaaminen. Koska yhteiskunta jatkuvasti muuttuu, Beccarian täydellinen lakikoodi on mahdottomuus. Laki tulee aina kulkemaan yhteiskunnallisten muutosten jäljessä. Esimerkiksi uudet teknologiat tuottavat väistämättä uusia moraalisia ratkaisutilanteita, jotka heijastuvat lainsäädäntöön hyvinkin hitaasti. Epäoikeudenmukaisia lakeja ja epäoikeudenmukaisia tuomioita tulee aina olemaan, ja armahdusintuutioiden olemassaoloa voidaan jatkuvasti perustella näiden vääryyksien viimekätisenä korjaajana. Näin voidaan perustella esimerkiksi tapa jolla presidentti Kekkonen aikoinaan käytti armahdusoikeuttaan Hannu Salaman jumalanpilkkaajutussa ja ns. yllytysoikeudenkäynneissä. Kummassakin tapauksessa suhteellisen ankaria tuomioita langetettiin sellaisten lakien perusteella, jotka laajalti koettiin vanhentuneiksi ja jotka melko pian jälkeenpäin muutettiin. Mutta onko tämä armahdusintuutioiden rooli, vai voimmeko oikeuttaa myös todellisen armon, eli voivatko olettamukset (1)-(7) olla yhtä aikaa voimassa?

Kant ja armo

Immanuel Kantin oikeusfilosofia on monessa suhteessa Beccarian filosofian antiteesi — erityisesti hänen retributivistinen rangaistusteorian on jyrkässä ristiriidassa Beccarian esi-utilitaristisen teorian kanssa. Tästä huolimatta hänen näkemyksensä armosta on lähes yhtä skeptinen:

Oikeus armahtaa rikollinen (*jus aggratiandi*) joko lieventämällä tai kokonaan poistamalla rangaistus, on varmasti kaikkein petteävin [schlupfrig] kaikista suvereenin oikeuksista. Harjoittamalla sitä hän voi osoittaa koko majestettinsa loiston, ja samalla aiheuttaa suurta epäoikeudenmukaisuutta. Suhteessa alamaisten välisiin rikoksiin, hän ehdottomasti ei voi käyttää tätä oikeutta, sillä sellaisissa tapauksissa rangaistuksesta vapauttaminen (*impunitas criminis*) konstituoi suurimman vääryyden hänen alamaisiaan kohtaan. Näin ollen, hän voi käyttää tätä armahdusoikeuttaan vain rikkomuksiin jotka kohdistuvat häntä itseään vastaan (*crimen laesae majestatis*). Mutta, jopa näissä tapauksissa, hän ei voi jättää rikosta rankaisematta jos kansan turvallisuus voisi tästä vaarantua.

Kantin näkemys varaa armolle tietyn, hyvin kapean, liikkumalueen oikeuden sisällä. Argumentti tulee selväksi kun se sijoitetaan hänen oikeusfilosofiansa yhteyteen. Rankaiseminen on kategorisen imperatiivin vaatima velvollisuus. Oikeudenmukaisuus edellyttää, että väärintekijöitä on rangaistava, ja oikeudenmukaisuuden säännöistä on viime kädessä johdettavissa myös rangaistuksen ankaruus. Oikeudenmukaisuus ei kuitenkaan vain määrää, vaan myös sallii tekoja. Sikäli kuin rangaistus voidaan oikeuden sääntöjen mukaan nähdä hyvityksenä *johon uhrilla on oikeus*, uhri voi antaa anteeksi häneen kohdistuvan rikoksen, pidättäytyä vaatimasta rangaistuksen toimeenpanoa. Meillä on oikeus periä velkojamme laillista tietä, mutta ei velvollisuutta siihen.

Armon näkeminen *anteeksiantamisen* eräänä muotona on houkutteleva mahdollisuus. Tämä näkemys selittää ensinnäkin sen, miksi armahtamisessa, toisin kuin oikeudenkäytössä, ei tarvitse perustella sitä miksi *prima facie* samankaltaisia tapauksia saa kohdella eri tavalla viittaamatta joihinkin erotteleviin perusteisiin. Oletetaan että sekä A että B ovat meille velkaa saman summan, ja että kumpikin tulee vuorollaan pyytämään lykkäystä velan maksuun. Meillä ei ole velvollisuutta perustella sitä, miksi myönnämme lykkäystä A:lle mutta emme B:lle. Velan periminen tai sen perimättä jättäminen kuuluu oikeuksiimme, ja se että meillä yleensä on jotakin oikeuksia edellyttää oikeutta käyttää näitä oikeuksia harkintamme mukaan. Voimme myöntää lykkäystä A:lle siksi että satumme pitämään hänestä tai siksi että olemme hyvällä tuulella; voimme kieltäytyä myöntämästä lykkäystä B:lle siksi että satuimme juuri myöntämään sitä A:lle. Anteeksi-

antaminen muistuttaa armon antamista sikäli, että kumpikaan ei edellytä riittäviä perusteluja, eikä kumpaakaan liioin tarvitse julkisesti perustella. Kuten armoon, ei anteeksiantoonkaan liity oikeuksia. Kukaan ei voi vaatia, että hänelle annetaan anteeksi. Kuten armo, myös anteeksianto edellyttää että "syyllisyys" on jo todettu. Syyttömiä ei voi armahtaa eikä heille voi antaa anteeksi.

Näemme nyt miksi tarkstelullemme on olennaista, että armo määritellään liittyväksi institutionaaliseen kontekstiin. Tasavallan presidentti ei voi antaa anteeksi kolmanteen osapuoleen kohdistuvia rikkomuksia sen enempiä kuin kukaan muukaan ulkopuolinen. Hän ei ole murhasta tuomittuun samassa suhteessa kuin me olemme velallisiimme. Yleisesti: valtion oikeus vaatia rikolliselta hyvitystä ei perustu siihen että valtio olisi osapuoli, vaan siihen että valtiolla instituutioon on velvollisuus ylläpitää oikeudenmukaisuutta. Jos Kantin tavoin johdamme institutionaalisen armon anteeksiantamisesta, valtio voi armahtaa vain jos se itse on loukattu osapuoli. Jos armeliaisuus on anteeksiantamisen muoto, sille jää käytännössä hyvin vähän liikkumavaraa.

Anteeksiannon ja armon perustelut eivät liioin ole samalaiset. Voimme antaa anteeksi A:lle, mutta jättää antamatta anteeksi B:lle, koska A on ystävämme. Mutta presidentti ei voi armahtaa jotakuta sillä perusteella että armon anoja sattuu olemaan hänen ystävänsä. Tässä mielessä armon antaminen muistuttaa oikeuden jakamista. Kummassakin tapauksessa tietynlaisten, muissa yhteyksissä merkittävien perusteiden käyttö on poissuljettu. Henkilökohtaiset suhteet, poliittinen tarkoituksenmukaisuus tai taloudellinen hyöty eivät ole tuomarin ratkaisussa vain vähemmän painavia perusteita jotka oikeudenmukaisuuden vaatimus ylittää. Ne ovat perusteita joita tuomarin ei tulisi ottaa lainkaan huomioon. Ratkaisua punnittaessa niiden ei pitäisi olla kummassakaan vaakakupissa. Samalla tavoin armon antamisessa tietyt perusteet ovat poissuljettuja — eivät kuitenkaan välttämättä samat kuin oikeudenkäytössä.

Kaksi ajattelutapaa — armahdusinstituutiot oikeudenmukaisuuden toteuttajina ja armahtaminen anteeksiannon muotona — hallitsevat modernia keskustelua. Ne suhteellisen harvat puheenvuorot joita viime vuosina on akateemisessa keskustelussa esitetty, ratkaisevat armon ja oikeuden välisen dilemman viime kädessä joko esittämällä riittäviä perusteita sille miksi joissakin tilanteissa *pitää* antaa armoa² tai sitten esittämällä armon supererogatorisena tekona, joka voidaan tehdä sikäli kuin oikeudenmukaisuus sen sallii³. Näin oikeudenmukaisuus tyhjentää moraalisen keskustelun kentän. Ajatus, jonka mukaan jokin muu moraalinen harkinta voisi joskin tilanteessa ylittää oikeudenmukaisuuden vaatimukset, näyttää tulleen hylätyksi.

Tämän johtopäätöksen taustalla on se seikka, että valistuksesta lähtien keskustelun kenttää on hallinnut kaksi kilpailuvaa näkemystä moraalista päätöksenteosta: utilitarismi ja kantilainen deontologia. Monista eroistaan huolimatta näillä teorioilla on yhteisiä piirteitä. Molemmat uskovat, että moraalissa ratkaisussa on aina, tai ainakin useimmissa tapauksissa, riittäviä perusteita ratkaisun tekemiseen. Molemmat olettavat, että moraalissa päätöksenteossa käytettävien perusteiden luokka on suljettu: utilitaristeilla se sisältää vain utiliteetin maksimoinnin vaatimuksen, kantilaisilla moraalilain vaatimukset. Edelleen, molemmat kieltävät aitojen mo-

raalisten ongelmien mahdollisuuden, ts. sellaisten tilanteiden mahdollisuuden, joissa meillä on yhtä vahvoja perusteita useammalle kuin yhdelle toimintavaihtoehdolle, mutta emme voi silti sanoa että olisi samantekevää minkä valitsemme.

Pyrimme tässä esityksessä argumentoimaan sen mahdollisuuden puolesta että on muitakin moraalisen päätöksenteon muotoja kuin utilitaristien ja kantilaisten suosittamat. Armahtamista koskevat päätökset saattaisivat olla esimerkki tästä.

Orwell ja armo

Olemme puhuneet armosta institutionaalisissa konteksteissa. Mutta voidaan armosta puhua muissakin yhteyksissä? Voiko yksityinen ihminen osoittaa armoa? Mielestämme voi, mikäli yksityiseen ihmiseen kohdistuu velvollisuus toimia toisia kohtaan tietyllä tavalla, mutta tämä velvollisuus jättää tilaa tietynasteiselle harkinnalle. Esimerkiksi sodassa voimme puhua vihollista kohtaan osoitetusta armosta. Muistelmis- saan Espanjan sisällissodasta George Orwell kertoo seuraavan tarinan:

Mies hyppäsi esiin juoksuhaudasta ja juoksi pitkin vallia täysin näkyvillä. Hän oli puolipukeissaan ja kannatteli juostessaan housujaan molemmilla käsillään. En ampunut häntä. [...] En ampunut häntä osittain tuon housuyksityiskohtaan takia. Olin tullut tänne ampumaan “fasisteja”; mutta mies joka pitelee housujaan ei ole “fasisti”, hän on selvästikin itsesi kaltainen olento, eikä sinun tee mieli ampua häntä.

Orwellin velvollisuus sotilaana oli ampua vihollista, “fasisteja”. Hän oli liittynyt tasavaltalaisjoukkoihin vapaaehtoisena ja näin itse hyväksynyt tuon velvollisuuden. Housujaan kannatteleva mies oli epäilemättä “fasisti” samassa määrin kuin muutkin kapinalliset. Hän saattoi olla mielipiteiltään fasisti; joka tapauksessa hän taisteli armeijassa jota fasistiset valtiot tukivat ja jonka tavoitteena oli fasistisen hallinnon pystyttäminen. On luontevaa sanoa että Orwellin velvollisuus, ainakin hänen omalta näkökannaltaan, oli ampua housujaan pitelevä mies. Samalla hänen omalta näkökannaltaan oli tässä tilanteessa moraalisesti hyväksyttävää jättää ampumatta. Hänen perustelunsa on kiinnostava: mies kannatteli housujaan, ja tämä yksityiskohta sai Orwellin tuossa nimenomaisessa tilanteessa *näkemään* hänet muuna kuin fasistina. Orwell ei halua sanoa, että olisi olemassa riittävä perustelu, yleistettävissä oleva moraalisaäntö: ”Sinun ei pidä ampua vihollista joka kannattelee housujaan”. Hänen ratkaisunsa ei liioin liittynyt mihinkään persoonalliseen (“agentti-keskeiseen”) perusteeseen. Hän ei tuntenut housujaan kannattelevaa miestä eikä sinänsä säälinyt häntä enempää kuin muita vihollisia.

Vaikka Orwellin ratkaisun konteksti oli poikkeuksellinen,

tapa jolla hän teki ratkaisunsa on tuttu. Hetkellisesti hän asettui toisen asemaan, näki tässä “itsensä kaltaisen olennon”. Monet arkipäivän moraaliset ratkaisumme ovat tämänkaltaisia: me annamme anteeksi, tarjoamme apuamme, luovumme vaatimuksistamme, suvaitsemme, luotamme, osoitamme ystävällisyyttä, myötätuntoa ja hienotunteisuutta, ei siksi että meillä olisi siihen velvollisuus, vaan siksi että, Orwellin tavoin, hetkellisesti näemme toiset “itsemme kaltaisina olentoina” joiden asemaan voimme asettua, silloinkin kun näillä ei ole oikeutta vaatia meiltä mitään erityiskohtelua. Kykymme tähän tekee elämän moraalisisessa yhteisössä mahdolliseksi. Yhteisö, jossa kaikki tinkimättömästi noudattaisivat velvollisuuksiaan ja kunnioittaisivat toisten oikeuksia, mutta kukaan ei tekisi sen enempää, olisi sietämätön paikka. Kantilainen oikeuksiin ja velvollisuuksiin perustuva malli, sen enempää kuin utilitaristinen kokonaisuurausien punnitsemisen mallikaan ei ole deskriptiivisesti eikä moraalisesti riittävä.

Rangaistus- ja armahdusinstituutiot

Tämä havainto voi toimia lähtökohtana armahdusinstituutioiden perustelulle. Tarkastelemme aluksi *rangaistusinstituutioiden* perustelua. Käsittääksemme sen enempää kantilainen retributiivinen teoria kuin utilitaristinen peloteoriakaan eivät riitä rangaistusinstituutioiden perusteluksi. Retributivismi on oikeassa siinä, että velvollisuuden ja rangaistuksen välillä on käsitteellinen yhteys. Jokaisessa järjestäytyneessä yhteisössä on jäseniä koskevia velvollisuuksia, ja velvollisuuden luonteeseen kuuluu käsitteellisesti, että sen noudattamatta jättämiseen yleisesti reagoidaan *jollakin tavalla*. Ei ole mielekäästä sanoa, että josakin yhteisössä on velvollisuus toimia tietyllä tavalla, mutta jos toimii toisin, kukaan ei edes kohota kulmakarvojaan. Yhteisön reaktiot velvollisuuden rikkomiseen vaihtelevat kuitenkin tavattomasti. Modernit länsimaiset rangaistusinstituutiot ovat vain yksi mahdollinen tapa reagoida. Siitä huolimatta “rangaistuksen” perustelun, mitoittamisen ja kohdistamisen ongelmat ovat periaatteessa relevantteja jokaisessa yhteisössä jossa on velvollisuuksia. Olipa velvollisuuden rikkomiseen liittyvä reaktio sanallinen kritiikki, julkinen häpäiseminen, yhteisöstä karkoittaminen, verikosto, sakko, vankeus tai kuolemanrangaistus, rangaistusta koskevat peruskysymykset voidaan aina esittää. Miksi se, että joku tekee jotakin mitä pidämme pahana, oikeuttaa yhteisön jäsenet tekemään jotakin mitä normaalisti myös pidetään pahana? Mikä on rikkomuksen raskauden ja reaktion ankaruuden välinen suhde? Ja — meidän aiheeseemme liittyen —

onko joskus hyväksyttävää lieventää reaktiota vaikka rikkomus olisi ilmeinen?

Retributivismi ei kuitenkaan ole oikeassa jättäessään rangaistuksen sosiaaliset seuraukset kokonaan sivuun. Sen avulla ei voi perustella mitään määrättyä rangaistuskäytäntöä. Rangaistuksilla on tarkoitus — emme esimerkiksi hyväksyisi rangaistusjärjestelmää jonka seurauksena rikollisuus vain lisääntyisi. Rangaistusten tehtävänä on ylläpitää yhteisön jäsenten välistä luottamusta viestimällä jäsenille, että yhteisö ei ole välinpitämätön sen suhteen, kunnioitetaanko jäsenten oikeuksia. Raiskaajan tuomitseminen ei saa raiskausta tekemättömäksi — mutta se kertoo, niin uhrille, sylliselle kuin ulkopuolisillekin, että yhteisö ei pidä tekoa samantekevänä. Näin rangaistusten rooli on olennaisesti *ekspressiivinen*. Ne ilmaisevat yhteisön jäsenille, mitä arvoja ja sääntöjä yhteisö pyrkii ylläpitämään.

Armahdusinstituutioiden rooli voi olla samalla tavoin ekspressiivinen. Yhteisöt eivät voi selvitä ilman sääntöjä jotka määrittävät jäsenten oikeudet ja velvollisuudet. Mutta yhteisöjen jäsenten keskinäiset suhteet eivät liioin voi perustua vain sääntöjen noudattamiseen. Kuten edellä totesimme, moraalista yhteiselämäämme ei voi kuvata vain oikeuksien ja velvollisuuksien termein. Armahdusinstituutioiden eräs tehtävä on kertoa toisesta puolesta — siitä että meidän tulisi olla, paitsi oikeudenmukaisia, myös armahtavaisia.

Koska armahdusinstituutioiden tehtävä on tuoda oikeudenkäyttöön arkipäiväisen moraalisen päätöksenteon ulottuvuus, niitä ei voi sitoa sääntöihin. Armahduspäätökset ovat — silloin kun kysymys ei ole Beccarian mainitsemasta lakiin ja lainkäyttöön liittyvien vääryyksien korjaamisesta eli oikeudenmukaisuuden toteuttamisesta — olennaisesti perustelemattomia. Tämä ei tarkoita, etteikö yksityistapauksissa olisi mitään perusteita ratkaisulle. Presidentti voi armahtaa vangin siksi että hän on tullut uskoon tai siksi että hänellä on sairas äiti. Mutta tästä ei seuraa, että presidentin tulisi kantilaisittain ”haluta että hänen toimintansa maksiimi tulisi yleiseksi laiksi” tai että utilitaristisesti hänen ratkaisunsa tulisi toimia perustana yleisille odotuksille. Hän ei halua että uskoon tuleminen olisi yleinen keino saada rangaistus lyhennettyä. Tällöin ei myöskään ole mielekästä kysyä: ”onko oikeudenmukaista armahtaa rikollinen sillä perusteella että hän on tullut uskoon?”

Presidentti ei yritäkään toimia oikeudenmukaisesti. Hän yrittää olla armelias. Hänellä ei ole ”armahduspoliittista linjaa” sen enempää kuin meillä on arkielämässämme ”auttamispoliittista linjaa” tai ”anteeksiantopoliittista linjaa”. Tällaisten linjojen vetäminen muuttaisi moraalisten ratkaisujen luonnetta. Jos ilmoitamme työtovereillemme: ”Huoneestani ei saa ottaa kirjoja ilman lupaani, mutta en tee numeroa siitä jos joku niitä kuitenkin ottaa”, annamme tosiasiallisesti luvan niiden ottamiseen. Jos presidentti ilmoitaisi julkisesti armahduspoliittisen linjansa, tulos olisi samankaltainen; hän loisi oikeuksia joihin jatkossa voitaisiin vedota. Jos katsomme että presidentillä on velvollisuus armahtaa nälkälakkoon ryhtyvät totaaliikieltäytyjät, katsomme samalla että nälkälakko antaa totaaliikieltäytyjälle oikeuden lyhyempään rangaistukseen.

Tästä armahdusinstituutioiden perustelusta ei seuraa, että meidän pitäisi suhtautua armahduksiin sen kriittikömmämin kuin rangaistuksiin. Vaikka aito armo ei ole oikeudenmukaista

eikä epäoikeudenmukaista, armahduspäätökset eivät, kuten olemme edellä todenneet, ole aina armon ilmauksia. Niillä voidaan pyrkiä esimerkiksi oikeudenmukaisuuden toteuttamiseen. Tällöin on tarkoituksenmukaista myös kertoa perusteet, jotta voimme julkisesti arvioida päästääkö ratkaisuilla suurempaan oikeudenmukaisuuteen. Armahduspäätökset voivat olla myös poliittisesti perusteltuja. Punavankien ja Mäntsälän kapinaan syyllistyneiden armahtaminen Suomessa, presidentti Nixonin armahtaminen USA:ssa ja vuoden 1991 vallankaappausyritykseen osallistuneiden armahtaminen Venäjällä ovat esimerkkejä armahdusoikeuden poliittisesta käytöstä. Tällaisten ratkaisujen oikeudenmukaisuutta ja tarkoituksenmukaisuutta voidaan arvioida siinä missä muidenkin poliittisten ratkaisujen.

Armahdusinstituutioilla on genealogiansa kuten rangaistusinstituutioilla. Modernien rangaistusinstituutioiden teoreettiset juuret liittyvät valistusajatteluun, esimerkiksi Beccariaan ja Kantiin. Armahdusinstituutioiden juuret ovat valistusta edeltävässä ajassa. Armo on, kuten alussa totesimme, olennaisesti teologinen käsite. Valtionpäämiehen armahdusoikeus tulee aikakaudelta, jolloin hallitsijan valta johdettiin Jumalasta. Hallitsijan oikeus vapauttaa oikeuden tuomitsemat on viimeinen jäännös aikakaudelta, jolloin ruhtinaat olivat *legibus solutus*, lain yläpuolella. Tämä oli keskeinen syy sille, miksi perustuslailliset valistusajattelijat vastustivat armoa. Armo korostaa antajan ja anojan välistä epäsymmetristä suhdetta. Se joka anoo armoa, myöntää samalla syyllisyytensä ja armahtajan oikeuden päättää rangaistuksesta oman moraalisen harkintansa mukaan. Se, että emme voi kritisoida armahdusinstituutioiden toimintaa samoin käsittein kuin lainkäyttöä, ei merkitse että ne olisivat kritiikin ulkopuolella. Olennaista on, että sääntöihin perustuva oikeudenmukaisuus ei tyhjentävästi kuvaa moraalista maailmaamme — mutta ainoaksi vaihtoehdoksi jää tällöin yksilöllinen harkinta. Yksilölliseen harkintaan sisältyy väistämättä, myös yksityisten ihmisten välisissä suhteissa, mieltävällinen mahdollisuus. Tästä ei kuitenkaan seuraa, että harkinta voitaisiin aina korvata säännöllä, tai että se pitäisi pyrkiä korvaamaan säännöllä aina kun se on mahdollista.

Viitteet

1. Ks. esim O'Driscoll 1983
2. Beccaria 1995, xlv
3. Kant §49.E.ii
4. Esim. Smart 1968; Card 1972
5. Esim. Hestevold 1983, 1985

Kirjallisuus

- Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene*. (Feltrinelli, Milano 1995 [1764])
Claudia Card, On Mercy. *Philosophical Review* 81, 1972. 182-207
H. Scott Hestevold, Justice to Mercy. *Philosophical and Phenomenological Research* 46, 1985. 281-291.
H. Scott Hestevold, Disjunctive Desert. *American Philosophical Quarterly* 20, 1983. 357-363.
Immanuel Kant, Metaphysik der Sitten I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehren. *Werke VI*. Insel-Verlag, Wiesbaden 1956 [1797]
Lyla H. O'Driscoll, The Quality of Mercy. *Southern Journal of Philosophy* 21, 1983. 229-252.
George Orwell, Looking Back on the Spanish Civil War, teoksessa *A Collection of Essays*. Doubleday, Garden City 1957.
Alwynne Smart, Mercy. *Philosophy* 43, 1968. 345-359.