

Karl Marx



Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä

Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä

Karl Marx

Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä

Suomennos, johdantoluku ja selitykset Jukka Heiskanen

Kirjoituksen *Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä*.

Johdanto

suomentanut Vesa Oittinen

Lainaukset Hegelin *Oikeusfilosofiasta*

perustuvat Markus Wahlbergin

suomennokseen (1994)

SoPhi

Karl Marx -seura



minerva

MINERVA KUSTANNUS OY

Helsinki | Jyväskylä

SoPhi 111

Toimitus
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
PL 35 (MaB)
40014 Jyväskylän yliopisto

www.minervakustannus.fi/sophi

Tämän teoksen toimittamiseen on osallistunut myös Karl Marx -seura:
www.marxseura.fi

Kustantaja ja myynti
Minerva Kustannus Oy
Lastenkodinkuja 1 A, 4. krs, 00180 Helsinki
Viitaniementie 13, 40720 Jyväskylä
kustannus@minervakustannus.fi

* * *

Teoksen suomentamiseen on saatu tukea Birger Nylanderin säätiöltä,
FILI – Suomen kirjallisuuden tiedotuskeskukselta ja
Karl Marx -seuralta.

Copyright © 2009, suomenkielinen laitos:
Suomentajat, Karl Marx -seura ja Minerva Kustannus Oy

Copyright © 2009, johdantoluku ja selitykset:
Jukka Heiskanen

Ulkoasu Kalevi Nurmela

ISBN 978-952-492-181-7

Gummerus Kirjapaino Oy, Jyväskylä 2009



Sisällys

Jukka Heiskanen

Nuori Marx valtiosta ja demokratiasta

Johdannoksi Marxin vuoden 1843 Hegel-arvioon7

Karl Marx

Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä

Johdanto.....81

Karl Marx

Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä

Sisäinen valtio-oikeus.....99

I) Sisäinen valtiojärjestys itselleen 115

a) Ruhtinaanvalta 116

b) Hallitusvalta 142

c) Lainsäädäntövalta 158

Selityksiä247

Kirjallisuus ja teosten nimilyhenteet256

Henkilöhakemisto262

Jukka Heiskanen

Nuori Marx valtiosta ja demokratiasta *Johdannoksi Marxin vuoden 1843 Hegel-arvioon*

Mihin perinteeseen Marxin valtioajattelu sijoittuu?

Jos harpomme seitsemän peninkulman saappailla diktatuurien ja tyrannioiden, historian kaikkien kamaluuksien ja umpikujien yli, näemme demokratiaksi kutsuttavien ilmiöiden kohottaneen uudella ajalla ja erityisesti 1900-luvulla yhä laaja-alaisemmin päätään. Samalla demokratia-sanan arvovalta on kasvanut, ja nykyään siihen on kertynyt jo niin paljon myönteistä arvolatausta, että demokratian nimiin vannominen on kohonnut yleismaailmalliseksi ja kaikki yhteiskuntapiirit kattavaksi ilmiöksi. Mutta kaikkialla myös valiteaan demokratian riittämättömyyttä ja vastatendenssejä; demokratiaa ei tunnu olevan tarpeeksi missään, ei kansainvälisellä eikä ruohonjuuritasolla, ei edes kaikkein demokraattisimmiksi oletettujen maiden valtiokoneistojen keskuksissa, joiden kohdalla keskustelua käydään vallan hivuttautumisesta edustuksellisilta elimiltä ministeriöille, alituisesta byrokraatisoitumisen ja teknokratisoitumisen vaarasta, äänestäjien passiivisuudesta ja manipuloitavuudesta, suoranaisestä demokratian väärinkäytöstä jne. Tätä tyytymättömyyttä ja demokratiaa vääristävien paineiden olemassaoloa peilailevat myös filosofisemman tason väittelyt muun muassa demokratian suhteesta

muihin arvoihin tai demokratian kriteereistä, jollaisina on pidetty esimerkiksi sen aitoutta, so. sen reaalista vaikuttavuutta ja mukana olevien asiantuntevuutta, sekä toteutumisalaa, sitä mitkä elämän-alueet ja sosiaaliset suhteet kuuluvat sen piiriin.¹

Tämäntapaiset kysymykset nostavat puolestaan esiin vielä laajempia kysymyksiä demokraattisten instituutioiden suhteesta valtion ja yhteiskunnan kokonaisuuteen, historian liikkeeseen ja sen mekanismeihin. Jos tämä kuulostaa jo liiankin abstraktilta pilvenreunalle kohoamiselta, niin voi vain sanoa että myös tällä tasolla demokratiasta on keskusteltu antiikista alkaen, eikä se ole ollut vailla vaikutusta kunkin aikakauden elämään ja ilmapiiriin. Aristoteles tarkasteli monipuolisesti, maantieteellisistä ja kasvatuksellisista seikoista alkaen, valtiomuotojen syntyminen, säilyminen ja tuhoutuminen syitä. Hän korosti erityisesti kansalaisten mielipiteen ja tasa-arvokysymysten merkitystä, kun näet ”monet valtiomuodot ovat syntyneet kaikkien ollessa yhtä mieltä oikeudenmukaisuudesta ja suhteellisesta tasa-arvosta ... Kansanvalta syntyi ajatuksesta, että ihmisten tasa-arvosta jossakin suhteessa seuraa tasa-arvo ilman lisämääreitä [so. ylipäättään] ...”² Toisaalta valtiota uhkaavat levottomuudet ”syntyvät kaikkialla eriarvoisuudesta ... On esimerkiksi eriarvoista, jos tasa-arvoisten keskuudessa on elinikäinen kuningas. Kapinat näet yleensä syntyvät pyrkimyksestä tasa-arvoon.”³ Eriarvoisuus saattoi liittyä moniin muihinkin seikkoihin, kuten omaisuuden keskittymiseen, ja juuri se olikin vaikuttanut vahvasti siihen, että aiemmin yleinen kuninkuus oli ollut taipuvainen muuttumaan harvainvallaksi ja tyranniaksi, joiden kukistaminen oli sitten vaatinut kansannousuja.⁴ Mitä ihanteelliseen valtioon tulee, niin on tunnettua että Aristoteles asetti köyhien vallaksi ymmärtämänsä demokratian edelle kansalaisvallan (*politeia*), mutta myös tätä valtiomuotoa, jossa enemmistö hallitsee pitäen silmällä yhteistä etua, monet kutsuisivat nykyään demokratian lajiksi.

Aristoteleen mukaan ihminen on laumaeläimen kaltainen olenno, ja enemmänkin: hän elää luonnostaan kaupunkivaltiossa tai -yhteisössä, poliksessa. Ihmisen luontoon kuuluu myös, että hän erottaa hyvän ja pahan, oikean ja väärän, mistä seuraa että poliksessa

pitää vallita tietty oikeusjärjestys. Näin Aristoteles yhtyy omalla tavallaan antiikissa yleiseen näkemykseen luonnon tai kosmoksen ja niihin osana kuuluvan ihmisen eettisyydestä, ja on yksi niistä monista, jotka laskivat pohjaa *luonnonoikeusajattelulle*, jonka mukaan lait ja oikeus perustuvat niiden itsensä ja usein koko valtiokoneiston ulkopuolisiin, ”luonnollisiin” asiointiloihin, etenkin ns. ihmisluontoon sekä sosiaalisen elämän normeihin ja periaatteisiin. Tämä korostus oli Aristoteleella niin vahva, että jälkikäteen katsoen sen voi nähdä hankaloittaneen organisoituneeseen yhteiskuntaan ja valtioon liittyvien laadullisesti uudenlaisten ihmisyyden ilmiöiden hahmottamista, mutta hän oli myös tarkkasilmäinen havainnoija ja poliittinen realisti, joka ymmärsi ettei lainsäädäntö voi perustua pelkästään luontoon vaan osittain myös sopimukseen ja hyötyyn.⁵

Myös varsinainen *yhteiskuntasopimuksesta* teoretisointi lähti liikkeelle jo antiikissa; sen varhaisia muotoja löytyy erityisesti sofisteilta sekä myöhemmin Epikurokselta, joka selitti hyvin selkeästi oikeudenmukaisuuden perustuvan sopimukseen (*synthêkê*): ”Oikeudenmukaisuus itsessään ei ole mitään, vaan se on ihmisten keskinäisessä yhteistoiminnassa missä tahansa paikassa ja ajassa eräänlainen sopimus siitä, etteivät he vahingoita toisia tai joudu vahinkoon.”⁶ Paitsi sopimukseen, Epikuros kytki oikeudenmukaisuuden myös ihmisten keskinäiseen etuun ja katsoi, että laki joka ei osoittaudu edulliseksi ihmisten keskinäisessä kanssakäymisessä, ei ole oikeudenmukainen.⁷ Tällöin myös luonto on vahvasti mukana, sillä etu ja vahinko liittyvät puolestaan luonnon tottelemiseen sekä luonnollisten ja välttämättömien, ruumiin terveyttä ja yleensäkin elämän sujumista edistävien halujen täyttämiseen.⁸ Epikuroksen myöhempi ylistäjä Lucretius puolestaan selittää, miten ihmiset alkoivat jo ammuin solmia ystävyys-siteitä ollakseen vahingoittamatta toisiaan.⁹ Kehityksen myöhemmässä vaiheessa ilmaantui kuninkaita, jotka kuitenkin muuttuivat vallanhimoisiksi ja tulivat kukistetuiksi; sen jälkeen seurasi anarkiaa ja väkivaltaa, joista pyrittiin eroon siten, että ihmissuku alistui vapaaehtoisesti lakeihin ja oikeuteen.¹⁰ Tämäkään ei lopettanut väkivaltaa, mutta

sitä vastaan vaikuttavat ”yhteiset rauhanliitot” (*communia foedera pacis*).¹¹

Kuten jo epikurolaisuudesta, myös sopimusteorioiden myöhemmästä historiasta voi vaivatta nähdä, että ne sisälsivät – aivan erityisesti silloin kun kyse oli ihmisten keskinäisestä, ei ihmisen ja jumalan välisestä sopimuksesta – vahvan vallankäytön jumallistamista ja monopolisointia sekä yksipuolisesti ylhäältä alas kulkevaa hallinnointia vastaan suuntautuvan potentiaalin. Niinpä monarkioiden ja feodaalisten hierarkioiden alkaessa horjua ilmaantui ajattelijoita, jotka lähestyivät yhteiskuntasopimuksen ja usein samalla luonnonoikeuden turvin ideaa *kansansuvereniteetista*, siitä että valta perimmiltään kuuluu kansalle ja saa oikeutuksensa siltä. Jo Thomas Hobbesin sopimusteoriassa 1600-luvulla vallan alkupe-
rä oli ”ihmississä” (*men*) ja sen pois luovuttaminen ”vapaaehtoinen teko”.¹² ”... ihmiset voivat sopia keskenään, että he vapaaehtoisesti alistuvat jonkun ihmisen tai kokouksen valtaan ehdolla, että saavat suojelusta kaikkia muita vastaan. Tätä jälkimmäistä voidaan sanoa poliittiseksi yhteiskunnaksi tai perustetuksi yhteiskunnaksi ...”¹³ Sopimuksen tekemättä jättäminen olisi kylläkin typeryyttä, sillä ihmiset rakastavat paitsi vapautta, myös ylivaltaa toisiinsa nähden,¹⁴ ja ilman sopimusta heidän parissaan vallitsisi kaikkien sota kaikkia vastaan, jolloin ikuinen luonnonoikeus, ihmisten vapaus toimia elämänsä ja oman luontonsa säilyttämiseksi, joutuisi itsensä kanssa ristiriitaan eikä sitä voitaisi enää noudattaa.¹⁵ Mutta erittäin merkittävänä puolena Hobbesin opissa on myös se, että kun valta kerran on luovutettu hallitsijalle ja valtiolle, ei sitä voida ottaa niiltä takaisin, ja Hobbes päätyikin pitämään monarkiaa parhaana valtiomuotona.

Luonnonoikeudella on pystytty historian kuluessa pönkittämään mitä monenkirjavimpia näkemyksiä – jo Aristoteles perusteli sillä sekä politeiaa että orjuutta – mutta uudella ajalla hallitsevaksi alkoi yhä vahvemmin kohota näkemyksen se, jo epikurolaisuudessa selvänä näkynyt puoli tai potentiaali, että luonto laaja-alaisuutensa ja lakiansa yleispätevyyden takia tukee ihmisten tasa-arvoisuutta. Merkittävää etappia tällä tiellä edusti 1700-luvun alkupuol-

lella Montesquieu, joka selittää *Lakien hengessä*, miten ”asioiden luonnosta” (*nature des choses*)¹⁶ juontuu välttämättömiä suhteita eli lakeja, joita esiintyy muun muassa materiaalisessa maailmassa ja joihin liittyy tietty ”alkuperäinen järki” (*raison primitive*).¹⁷ Ihmisten tekemät lait ovat yksi lakien laji ja varsinaista ihmisjärkeä.¹⁸ Sopimusteoreetikoihin Montesquieuta ei ole tapana lukea, mutta hänen oppinsa sisältää heitäkin muistuttavia painotuksia: Ihmisillä on luonnostaan motiiveja liittyä yhteen ja halu elää yhteiskunnassa,¹⁹ ja valtio syntyy heidän tahtojensa yhdistymisestä.²⁰ Luonnonomukaisin hallitus on se, jonka erityinen luonne ja taipumus vastaa parhaiten kansan mielialaa ja taipumusta.²¹ Demokratialla Montesquieu tarkoittaa järjestelmää, jossa ylin valta on kansalla, vaikka kansa joissain suhteissa onkin myös alamaisen asemassa.²² Monarkian tunnussanana on kunnia ja aristokratian luonnetta ilmentää maltillisuus, mutta demokratiassa periaatteena on hyve (*vertu*), ja Montesquieu tuntuu arvostavan demokratiaa melko tavalla, vaikka päätyikin perustuslaillisen monarkian kannalle, nähtävästi paljolti siksi ettei pitänyt demokratiaa realistisena tavoitteena.

Sopimusajattelun maineikkain edustaja Rousseau jatkoi 1700-luvun jälkipuolella edeltäjiensä ideoiden kehittelyä, mutta meni radikaalilla tavalla pidemmälle, ehdottomaan kansansuvereniteettiin asti. Ihminen on luonnostaan vapaa (”vapaaksi syntynyt”), mutta oman etunsa nimissä ihmiset siirtyvät luonnontilasta yhteiskuntatilaan, jolloin he samalla tekevät sopimuksen valtion perustamisesta. Sopimusta solmittaessa kaikki ovat tasaveroisia; näin valtiovallan alkuperä on kansassa ja sen tahdossa, kuuluisassa yleistahdossa (*volonté générale*), joka ohjaa valtion voimia yhteisen hyvän saavuttamiseen. Toisin kuin Hobbesilla, suvereenisuus säilyy sopimuksen jälkeenkin perimmiltään kansalla: ”Minä sanon siis, että kun ylin valtiovalta ei ole mitään muuta kuin yleistahdon käyttäminen, niin sitä ei voida koskaan luovuttaa, kuten ei ylintä valtiovaltaakaan, joka ei ole mitään muuta kuin kollektiivinen olento, saata edustaa kukaan muu kuin se itse; vallan voi kyllä siirtää toiselle, mutta ei tahtoa.”²³ Edelleen, Rousseau kiistää paitsi valtiovallan luovutettavuuden, myös sen edustettavuuden, jolloin hänestä tulee intohi-

moinen suoran demokratian ja suoran vallankäytön ihailija: ”Koska ylimmällä valtiovallalla ei ole muuta voimaa kuin lakiasäätävä valta, toimii se vain lakien kautta, ja koska lait eivät ole muuta kuin yleistahdon autenttisia ilmaisuja, saattaa ylin valtiovalta toimia vain kansan ollessa koolla.”²⁴ Käytännöllisellä tasolla Rousseau on huomattavasti varovaisempi, mutta tähdentää säännöllisin väliajoin pidettävien kansankokousten merkitystä.²⁵

Entä Karl Marx? Kun silmäilee hänen tuotantoonsa sisältyviä valtion, oikeuden ja politiikan luonteeseen liittyviä tekstejä ja katkelmia, havaitsee nopeasti, että myös häneltä löytyy tarkasteluja valtion ja eri valtiomuotojen historiallisista kohtaloista ja niihin vaikuttaneista syistä sekä valtion toiminnasta yhteiskunnan kokonaisuudessa, hiukan myös huomioita valtion yleisimmistä ominaisuuksista ja funktioista jne. Toiseksi hän ottaa kantaa – usein ajan-kohtaisten poliittisten kamppailuiden yhteydessä – konkreettisempiin vallankäytön periaatteisiin, parlamenttien toimintaan, lukuihin nimenomaisesti lakeihin jne. Aineistoa on molemmilla tasoilla runsaasti, mutta se sijaitsee hajallaan, eikä Marxin voitane sanoa päätyneen sisällönkään kannalta kovin pitkälle systematisoituun näkemykseen, mikä pätee sekä hänen nuoruuden- että myöhemmän tuotantoonsa. Koherentimpaa konseptiota ryhtyi rakentamaan Engels, mutta päättely hänestä suoraan Marxiin ei olisi metodologisesti vakuuttavaa, vaikka heillä toki yhteinen maailmankuva olikin. Joka tapauksessa myös yleisempi taso on Marxille tärkeä, ja monien alateemojen kohdalla hänen tutkimustensa painopiste on siinä. Esimerkiksi demokratian kohdalla Marxia kiinnostavat enemmän sen historialliset tyypit ja niiden edellytykset sekä tulevaisuuden yhteiskunnassa, siis hänen katsannossaan sosialismissa tai kommunismissa, toteutuvan demokratian kaikkein yleisimmän luonteen hahmottelu, ei niinkään hänen aikanaan jo realisoitumaan lähteneen tasavaltaisen demokratian sisäisten pelisääntöjen ja periaatteiden erittely. Jos häntä arvioidaan pelkästään jälkimmäisiä seikkoja silmälläpitäen, näkyvistä peittyi suuri osa siitä, mitä sa-
nottavaa hänellä on.

Mihin aatehistorialliseen ja filosofiseen perinteeseen Marxin valtioajattelu sijoittuu? Tästä kertoo paljon jo se, että äsken mainituista filosofeista monet ovat sellaisia, joiden oppeihin, vähintäänkin niiden joihinkin puoliin, Marx tutustui jo nuorena, ja jotka näyttävät tehneen häneen vaikutuksen. Tämä pätee niin Aristoteleeseen, Epikurokseen ja Lucretiukseen kuin Montesquieuhun ja Rousseauhunkin, ilmeisesti jossain määrin myös Hobbesiin. Marxilla on paljon yhteistä heidän kanssaan; tietyllä tavalla ymmärretty luonnonoikeusajattelu ja yhteiskuntasopimuksen teema innostivat häntä, ja ennen muuta, Marx päätyi jo nuorena kiivaaksi kansansuvereniteetin puolustajaksi. Koska näistä asioista ei ole Suomessa paljonkaan keskusteltu,²⁶ kannattaa nuoren Marxin etsintöjä ja kehitystä lyhyesti katsastaa.

Marxin ensimmäiset etsinnät, lehtimiesvaihe ja Kreuznachin vihkot

Tarina alkaa joissain suhteissa jo Reininmaan Trierissä sijainneesta Marxin lapsuudenkodista, sillä hänen isänsä, asianajaja Heinrich Marx harrasti Voltairen, Rousseau'n ja Lessingin kaltaisia valistusajattelijoita ja piti yhteyttä Preussin valtiojärjestystä vastustaneeseen Reininmaan liberaaliseen liikkeeseen. Sikäläisiä liberaaleja innosti muisto Napoleonin valloituksia seuranneesta ajasta, jolloin maakunta oli kuulunut Ranskan tasavaltaan, ja lisää puhtia he saivat taantumuksellisenä pidetyn Kaarle X:n vallasta suistaneesta Ranskan heinäkuun vallankumouksesta 1830. Valmistuttuaan 1835 Trierin kymnaasista Marx opiskeli ensin vuoden ajan oikeustiedettä Bonnissa, mutta siirtyi sitten Berliiniin, missä hän seurasi muun muassa erittäin kuuluisan liberaalin hegeliläisen, Hegelin teosten postuumiin toimittamiseen vahvan panoksen antaneen Eduard Gansin²⁷ luentosarjoja rikosoikeudesta (1836–37) ja Preussin maa-oikeudesta (1838). Berliinin kaudellaan Marx myös liittyi hegeliläisyyden kaikkein ”kerettiläisimmän” siiven, nuorhegeliläisten, hieman boheemiin joukkoon, ja hänen pääasiallinen mielenkiinton-

sa siirtyi oikeustieteestä filosofiaan ja historiaan. Hänen kuuluisasta kirjeestään isälleen (10.–11.11.1837) käy ilmi, että hän oli tuntenut vetoa Kantiin ja Fichteen, jotka myös kuuluvat luonnonoikeuden ja kansansuvereniteetin perinteeseen, mutta Marxin mielestä todellisuus ja ihanne jäivät idealismissa toisistaan irrallisiksi, jolloin hän alkoi hakeutua, tosin erikoisella tavalla vastahakoisesti, sisäisen kamppailun kautta, kaikkialla välitysten etsintää korostaneen hegeliläisyyden puoleen.²⁸ Vuonna 1841 hyväksytyssä, Demokritoksen ja Epikuroksen atomioppeja vertailevassa väitöskirjassaan Marx lukee Epikuroksen ansioihin, että tämä oli tähdentänyt sopimuksen merkitystä,²⁹ ja siteeraa loppuviitteessä melko pitkästi antiikin valistajan lausuntoa,³⁰ vaikka ei ryhdykään luonnonfilosofisessa työssään tarkastelemaan asiaa lähemmin.

Kun Marx hiukan myöhemmin työskenteli kölniläisen Reinin lehden (*Rheinische Zeitung*) toimittajana, hän tuli ottaneeksi monin tavoin kantaa luonnonoikeusajatteluun; etenkin vuodelta 1842 löytyy runsaasti tässä suhteessa relevantteja tekstejä. Eräässä yhteydessä Marx mainitsee edistyksellisinä pitämiään filosofeja, jotka olivat sekularisoineet valtioajattelua muun muassa vetoamalla ”valtion luonnonlakeihin”, mikä Marxin antamasta nimiluettelosta päätellen tarkoittaa sekä säädettyjä lakeja että valtiollisessa elämässä havaittavia säännönmukaisuuksia: ”... niinpä aiemmin Machiavelli ja Campanella, myöhemmin Hobbes, Spinoza ja Hugo Grotius, aina Rousseauhun, Fichteen ja Hegeliin asti, alkoivat tarkastella valtiota ihmissilmin ja kehitellä sen luonnonlakeja järjestä ja kokemuksesta, ei teologiasta käsin, yhtä vähän kuin Kopernikus tyytyi siihen, että Joosua käski auringon pysyä paikoillaan Gibeonissa ja kuun Aijalonin laaksossa. Uusin filosofia on vain jatkanut työtä, jonka aloittivat jo Herakleitos ja Aristoteles.”³¹ Marx toteaa samassa yhteydessä myös, että Code Napoléon, joka tunnetusti säilytti huomattavan osan Ranskan suuren vallankumouksen aikana säädetystä tasavallan periaatteista, ”ei ole juontunut Vanhasta testamentista, vaan Voltairen, Rousseauin, Condorcetin, Mirabeauin, Montesquieun ja Ranskan vallankumouksen ideakoulusta ...”³²

Vuonna 1842 Marx ottaa myös kantaa Preussin hallituksen säättämään uuteen sensuuriohjesääntöön, joka oli herättänyt vilkasta keskustelua ja väittelyä Reinin maapäivillä, ja esiintyy voimakkaasti sanan- ja lehdistönvapauden puolesta. Marxin mukaan sensuurin kannattajat eivät pidä ihmiselle ominaista vapautta ”järjen yleisen auringonvalon luonnollisena lahjana”, vaan hallitsevien piirien, ”tiettyjen henkilöiden ja säätyjen yksilöllisenä ominaisuutena”.³³ ”Pelastaakseen erityiset etuoikeutetut vapaudet he ajavat ihmisluonnon yleisen vapauden maanpakoon.”³⁴ Samana vuonna Marx puuttuu myös uuden avioerolain luonnokseen, jonka tarkoituksena oli tiukentaa eroamisen perusteita katolisen etiikan hengessä. Hän vastustaa lakiluonnosta ja kysyy, miten ”johdonmukaisen lainsäätäjän, joka suuntautuu asioiden olemuksen mukaan”³⁵ tulisi toimia. Lainsäädännön tulisi juontua ”avioliiton olemuksesta” tai ”ihmisen siveellisyydestä”.³⁶ ”... lainsäätäjä ... ei tee lakeja, ei keksi niitä; hän vain muotoilee niitä, hän tuo henkisten suhteiden sisäiset lait julki tietoisissa positiivisissa laeissa”.³⁷ Kysymyksen käsittelyssä näkyy myös sopimusteoreettinen, Rousseau-henkinen motiivi Marxin sanoessa, että lain pitäisi olla ”kansan tahdon [*Volkswille*] tietoista ilmausta, siis sen kautta ja sen myötä luotu”.³⁸

Jälleen toisessa asiayhteydessä, puolustaessaan köyhän kansan oikeutta kerätä metsästä ilmaiseksi risuja ja hukkapuuta, Marx toteaa että lakia ”ei ole vapautettu yleisestä totuuden puhumisen velvollisuudesta. Sillä on se kaksinkertainena, koska se on asioiden oikeudellisen luonnon yleinen ja autenttinen julkituoja. Niinpä asioiden oikeudellinen luonto ei voi suuntautua lain, vaan lain täytyy suuntautua asioiden oikeudellisen luonnon mukaan.”³⁹ Näiden Montesquieulta kalskahtavien sanojen jälkeen Marx mainitseekin ranskalaisen valistajan nimen ja siteeraa hänen toteamustaan, että on olemassa kahdenlaista turmeltuneisuutta: ensinnäkin sitä, että kansa ei tottele lakeja, ja toiseksi sitä, että lait ovat turmelleet kansan.⁴⁰ Jälkimmäinen ei nähtävästi olisi mahdollista ilman jonkinasteista luonnonoikeutta. Myönteinen suhtautuminen Montesquieuhun näkyy myös Marxin pohtiessa sensuurin syitä ja huomauttaessa ironisesti jo hänen aikoinaan havainneen, että ”despotiaan turvau-

tuminen on helpompaa kuin lailliset keinot”.⁴¹ Marx ei kuitenkaan missään tapauksessa hyväksy Montesquieun monarkian ja aristokratian puoleen kääntymistä, ja eräässä seuraavan vuoden tekstissä hän toteaa, ettei monarkian periaatteena suinkaan ole kunnia vaan ”epäinhimillistetty ihminen”.⁴²

Kiireisenä lehtimiesvuotena 1842 Marx polemisoi myös Saksassa syntynyttä ns. oikeustieteen historiallista koulukuntaa vastaan. Kyseisen koulukunnan tunnetuin nimi oli Friedrich Carl von Savigny, ja vaikka se oli luonteeltaan melko moniaineksinen, on tuskin virheellistä pitää sitä edelläkävijänä sittemmin luonnonoikeusajattelun kilpailijaksi kohonneelle oikeuspositivismille,⁴³ jonka perusnäkemysten mukaan laeilla ei ole välttämätöntä yhteyttä ihmisluontoon, moraaliin, yhteisöllisen elämän sääntöihin tms., jolloin niiden oikeutus itse asiassa löytyy niiden historiallisesta, ”positiivisesta” olemassaolosta sinänsä. Marxin polemiikin välitön kohde, koulukunnan alullepanija Gustav Hugo kylläkin perusteli näkemyksiään myös ihmisen luonnolla, mutta Marxin mielestä sellaisella tavalla – muun muassa ihmisen ”eläinluontoa” korostaen – että se johti pessimistiseen todellisuuden humanisoinnin mahdollisuuden kiistämiseen. Tätä arvostellessaan Marx käyttää sanontoja, joissa hän nykyään katsoen on nielaissut liian eurooppakeskeisen, Euroopan sivistyksellistä ylivertaisuutta korostavan näkemysten, mutta samalla hän tähdentää luonnonoikeusajattelussa oikeuden kriteereinä tarvittavien, ”luonnollista ihmistä” koskevien käsitysten historiallisuutta. Marx esittää asian mahdollisimman terävästi: Joskus luonnonihminen oli ymmärretty höyhenpeitteiseksi olennoksi, Herder taas ymmärsi hänet runoilijaksi. ”... kuten jokaisella vuosisadalla on sille ominainen luontonsa, siten sillä on sille ominainen luonnonihmisenä”.⁴⁴ Ei yleensä ole mitään menneisyydestä löytyvää ”luonnontilaa”, joka muodostaisi ”ihmisluonnon toden tilan”.⁴⁵ Mutta ilmeisesti Marx katsoo, että ihmisessä kuitenkin piilee jokin olennainen puoli, joka voi toimia olemassaolevan todellisuuden kriteerinä; ilmeisesti se on ollut olemassa eri asteisena sekä menneisyydessä että nykyisyydessä. Hän näet tähdentää jälleen järjen periaatteellista ja normatiivista merkitystä; juuri järjen

pitäisi olla positiivisen mittapuuna, kun taas Hugolla positiivinen on järjen mittapuuna.

Jos vielä katsotaan tarkemmin Marxin Rousseau-henkisiä motiiveja, niin niitä erottuu myös Preussin säätyvaltiokuntia koskevassa artikkelissa, jossa Marx toteaa hallintoon liittyvän edustuksellisuuden ongelmaa pohtiessaan, että edustusta ”ei saa ymmärtää jonkin aineksen, joka ei ole kansa itse, edustamiseksi, vaan ainoastaan tämän *itse-edustukseksi* ...”⁴⁶ Suuntautuminen ”itse-edustusta” (*Selbstvertretung*) kohti näyttää muodostaneen Marxin ajattelun yhden orientoijan; erityisesti hän asettaa maakuntahallinnon tavoitteeksi, että ”tässä ei toimita maakunnan puolesta, vaan että se pikemminkin toimii itse, että sitä ei tässä edusteta, vaan se pikemminkin edustaa itse itseään”.⁴⁷ Rousseaulaisuuden teoreettis-filosofisia kehittäjiä Marxin teksteihin ei sisälly, mutta sen voi aavistaa motivoivan häntä käytännöllisemmällä tasolla hänen vedotessaan tavan takaa ”kansaan”. Esimerkiksi lehdistön toimintaan vaikuttavat kansan mielialat ja tila; Preussissa ”kansalta itseltään olivat isänmaallisiin asioihin osallistuminen ja kansallistunne valuneet kuiviin, siis juuri ne ainekset, jotka eivät ole ainoastaan rohkean ja julkisen lehdistön luovia voimia, vaan myös edellytyksiä, joiden puitteissa rohkea ja julkinen lehdistö vasta voikin toimia ja saada kansan hyväksynnän, joka muodostaa lehdistön elinilman ...”⁴⁸ Hukkapuukiistan yhteydessä ääneen pääsee myös köyhälistö, joka eräässä kohdin tulee kohotetuksi lähestulkoon suvereeniksi: ”Mutta myös omassa *toiminnassaan* köyhyys jo löytää oikeutensa.”⁴⁹

Ei ole yllättävää, että Marxin kirjoituksiin ilmaantuu, kuten Rousseaullekin, myös pohdintoja vallankumousten oikeutuksesta ja luonteesta; niiden käytännöllinen tarkoitus Preussin oloissa oli ilmeinen, ja Marxia onkin usein kutsuttu tässä vaiheessaan paitsi radikaaliksi, myös vallankumoukselliseksi demokraatiksi. Mainittakoon tunnetuin tekstikohta. Sensuuria vastaan puolustautuessaan, tai paremminkin hyökätessään, Marx keskustelee syytöksestä, että lehdistönvapaus olisi omiaan synnyttämään vallankumouksia. Hän ei kiistä asiaa, mutta pyrkii kääntämään sen parhain päin, ja ottaa myönteiseksi esimerkiksi Belgian lehdistön, joka myötävaikutti

maan itsenäistymiseen johtaneeseen vallankumoukseen vuonna 1830. Samalla hän huomauttaa, että ”jonkin kansan vallankumous on *totaalinen*; so. kukin alue kapinoi omalla tavallaan”.⁵⁰ ”Totaalinen” viittaa tässä filosofiseen, ehkä erityisesti hegeliläiseen totaaliisuuden (totaliteetin) käsitteeseen: johonkin osista koostuvaan, joka kuitenkin on enemmän kuin osiensa summa, ja niin ollen jotenkin jäsentynyt, mikä taas merkitsee, että sen osat eivät ole keskenään identtisissä asemissa, vaan niillä on suhteellinen itsenäisyytensä ja spesifi roolinsa. Toisin sanoen, lehdistö voi osallistua vallankumoukseen, mutta ei ”aiheuttaa” sitä, ei olla sen ”syynä”, koska siinä tarvitaan yhteiskunnan kunkin osan omaa panosta. Näin vallankumous itsekin tavallaan demokratisoituu tai itse-edustuksellistuu.

Marxin valtiokäsityksen ydin näyttäisi tässä vaiheessa olevan siinä, että valtio on hänelle – kuten Hegelillekin – vapauden ja ”yleisen järjen” toteutuma. Siis nimenomaan *yleisen*, ihmisten keskinäisen järjen, mikä suuntautuu esimerkiksi Hobbesille ja monille muille nousevan porvariston kauden valtioajatteliijoille ominaista, individualistiseksi kutsuttua ihmiskuvaa vastaan. Marx korostaa, että kysymys ihmisestä on kytkettävä ”ihmisen olemukseen, ylipäätään järkeen”, joka on ”kaikille yksilöille yhteistä”.⁵¹ ”Mutta kun aiemmat filosofiset valtio-oikeuden opettajat konstruoivat valtion vieteistä, milloin kunnianhimosta, seurallisuudesta tai peräti järjestä käsin, mutta ei yhteiskunnan vaan yksilön järjestä, niin uudemman filosofian ideaalisempi ja perusteellisempi näkemys taas kokonaisuuden ideasta käsin. Se tarkastelee valtiota suurena organisaationa, jossa oikeudellisen, siveellisen ja poliittisen vapauden on päästävä toteutumaan, ja yksittäinen valtionkansalainen vain toteuttaa valtion laeissa oman järjensä, ihmisjärjen, luonnonlakeja.”⁵² Vaikka Marx ei kerro, mitä ”uudempi filosofia” on, sopii kuvaus hyvin hegeliläisyyteen. Itse asiassa nuo lauseet ovat käypä tiivistelmä Hegelin *Oikeusfilosofian* valtiokäsityksestä.

Marxin ihmiskuvan ja valtiofilosofian taipuminen idealismiin – sitähan ihmisen ja valtion määrittely pääasiassa vapauden ja järjen avulla on – ei kuitenkaan tarkoita, että hänen koko maailmankuvansa olisi vuonna 1842 ollut idealistinen. Hänen idealismista

materialismiin siirtymisensä oli useita vuosia kestänyt prosessi, joka tapahtui eri aineistensa osalta jossain määrin eri tahdissa. Jo väitöskirjassaan hän oli puolustanut luontokäsitystä, jonka voidaan osoittaa olevan idealistisesta, paljolti kielellisestä sokerikuorrutuksesta huolimatta oleellisesti materialistinen, epikurolaisen atomismin pohjalta teologista ja teleologista luonnonkuvaa vastaan suuntautuva, luontoa kaiken olemassaolevan synnyttäjänä ja tuhoajana korostava.⁵³ Sitä paitsi myös Marxin valtiokäsitykseen alkaa jo lehtimiesvaiheessa ilmaantua materialistisia, aineellisten ja erityisesti taloudellisten tekijöiden keskeisyyteen viittaavia aineksia. Tämä näkyy etenkin hukkapuukiistan yhteydessä. Kiistan ytimessä olivat aineelliset edut, ja Marxin mukaan köyhää kansaa vastaan hyökkääviä metsänomistajia ohjasi ”yksityishenkilön kurja ekonomia”,⁵⁴ johon valtion viranomaisetkin mukautuivat. Marx päätyy siihen, että ”Tämä logiikka ... muuttaa valtion auktoriteetit metsänomistajan palvelijoiksi. Valtion jäsentymisen, yksittäisen hallintoviranomaisen luonteen, kaiken täytyy suistua raiteiltaan, jotta kaikki vajoaisi metsänomistajan välineen tasolle ja hänen etunsa ilmenisi koko mekanismin määräävänä sieluna. Valtion kaikki elimet muuttuvat korviksi, silmiksi, käsiksi ja jaloiksi, joiden avulla metsänomistaja kuuntelee ja tähystelee, arvoi ja suojelee, tarraa kiinni ja juoksee.”⁵⁵ On myös mahdollista, että Marx antoi suurelle yleisölle tarkoitetuissa kirjoituksissaan kauniiden hegeliläis-idealisten sanontojen saada todellisia mielipiteitään suuremman painon, kun näet sillä tavoin oli mahdollista luoda kontrastia Preussin raadollisiin oloihin.⁵⁶

Tiivistäen voi sanoa, että Marx tässä kehitysvaiheessaan tunnustaa luonnonoikeusajattelun historiallisen merkittävyyden, ja vetoaa itsekin siihen polemisoidessaan pinnallisina pitämiään, olemassaolevien lakien, instituutioiden ja valtion puolusteluun johtavia näkemyksiä vastaan. Kuitenkin hän torjuu ihmisen olemuksen etsimisen pelkästään menneisyydestä, siellä vallinneesta luonnon-tilasta tai sieltä löytyvästä ”luonnonihmisestä”, ja lähestyy ajatusta ihmisluonnon historiallisesta muuttuvuudesta. Hän torjuu myös individualistisen ihmiskuvan ja valtiokäsityksen, ja taipuu niiden

sijasta korostamaan hegeliläisin ja idealistisin äänenpainoin ihmisen olemuksellista vapautta sekä ”järjen yleistä auringonvaloa” ja valtion ja oikeudenmukaisen lainsäädännön juontumista ”yleisestä järjestä”; samalla kuitenkin myös materialistiset ainekset alkavat jo työntyä näkyviin. Monissa luonnonoikeuteen kytkeytyvissä kohdissa on vaikea sanoa, ovatko Marxin tarjoamat oikeuden lähtökohdat, siis ”asioiden luonto” yms., pelkästään lakien vai koko valtion ulkopuolisia, mutta sopimusteoreettisissa, Rousseauta muistuttavissa painotuksissaan hän menee selvästi valtion ulkopuolelle ja vetoaa kansaan. Filosofista kansansuvereniteetin ideaa hän ei kehittele eksplisiittisesti, mutta koska hän tuntuu käytännössä luottavan rajattomasti kansaan ja olevan valmis monarkian kumoamiseen, ei hänen lukeutumisensa sen kannattajiin, vieläpä innokkaisiin sellaisiin, jätä sijaa epäilylle.

Marxin kaltaisen henkilön johtama Reinin lehti joutui luonnollisesti tavallistakin vakavampiin selkkauksiin sensoreiden ja esivallan kanssa, mutta se näyttää vain lisänneen hänen intoaan. Marx kuitenkin hävisi kamppailunsa, ja tammikuussa 1843 Reinin lehti lakkautettiin Preussin hallituksen päätöksellä; Marx oli eronnut toimittajan tehtävästä jo kahta viikkoa aiemmin. Toukokuussa hän muutti puolen vuoden ajaksi reininmaalaiseen Kreuznachin pikkukaupunkiin, missä hänen Jenny-morsiamensa siihen aikaan asui, ja missä he kesäkuussa avioituivat. Kreuznachissa Marx myös kirjoitti laajoja (MEGA:ssa liki 300 sivua) ekserptejä historiallisesta ja valtiofilosofisesta kirjallisuudesta, muun muassa lukuisilta Chr. G. Heinrichin, Leopold von Ranken ja Wilhelm Wachsmuthin kaltaisilta, Marxin omana aikana tai hiukan sitä ennen eläneiltä historioitsijoilta, sekä kolmelta valtiofilosofian suurelta klassikolta: Machiavellilta, Montesquieulta ja Rousseaulta. Näihin ns. *Kreuznachin vihkoihin* sisältyy erittäin vähän Marxin omia kommentteja, joten niiden perusteella on vaikea tehdä päätelmiä hänen täsmällisistä näkemyksistään, mutta häntä kiinnostaneista aihepiireistä teosten ja tekstikohtien valinta kertoo jotakin.⁵⁷ Aiheet kattavat noin 2500 vuotta, ja katkelmat tuntuvat keskittyvän muun muassa kuninkaiden ja dynastioiden sortumisiin ja niiden taloudellisiin

ja sosiaalisiin syihin ja seurauksiin, yksinvallan heikkenemiseen ja murtumiseen Euroopan historiassa, luokkien ja sääty- ja luokkaprivilegioiden muodostumiseen ja luonteeseen, omaisuuden muotojen kehitykseen historian eri kausina, valtion ja kansalaisyhteiskunnan suhteeseen, valtio-oikeudellisiin kysymyksiin kuten lainsäädäntö- ja toimeenpanovallan suhteeseen, Ranskan vallankumouksen luonteeseen ja täsmälliseen kulkuun ym.

Aihepiirit eivät yllätä, koska ne soveltuvat antamaan taustaineistoa valtio- ja historiankäsitystään materialistiseen suuntaan kehittelevälle, kansansuvereniteettia puolustavalle ja oman maansa valtiojärjestyksen kumoamista kiihkeästi ajavalle ajattelijalle. Esimerkin vuoksi voi mainita, miten mukana on aineistoa, jonka valossa valtion kehittyminen ”yleisen järjen” olennoitumaksi näyttää vaativan sen luonteen perusteellista muuttamista. Machiavelilta Marx on kirjoittanut muistiin muun muassa kohdan, jossa todistellaan kansan suurempaa järkevyyttä ruhtinaaseen verrattuna: ”Ruhtinas, joka voi tehdä mitä mielii, on järjetön; kansa joka voi tehdä mitä mielii, ei ole viisas. Jos molempia tarkastellaan laittoisuuden tilassa, niin kansalla havaitaan vähemmän, pienempiä ja helpommin korjattavia virheitä kuin ruhtinaalla. Hyvää tarkoittava mies pystyy puhumaan hurjapäiselle, kapinoivalle kansalle ja johdattamaan sen helposti takaisin oikealle tielle; huonon ruhtinaan kohdalla sanat ovat mahdottomia, häntä vastaan tepsii vain rauta.”⁵⁸ Myös Thomas Münzeriltä, johon Marx tutustuu von Ranken kautta, hän löytää näkemyksen kansan järkevyydestä ja ruhtinaiden järjetömyydestä: ”Hän (Münzer) piti mahdottomana puhua ihmisille totuutta niin kauan kuin heitä hallitsevat ruhtinaat.”⁵⁹

Hegelin Oikeusfilosofian luonne ja Marxin arvion lähtökohdat

Kreuznachin vihkot on kirjoitettu heinä-elokuussa 1843. Tässä teoksessa julkaistavat kaksi tekstiä on myös kirjoitettu vuonna 1843. Varhaisempi, josta on alettu käyttää nimeä *Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä* (seuraavassa HOFK), on todennäköisesti syntynyt

maalis- ja syyskuun välisenä aikana Kreuznachissa. Hiukan myöhempi, edelliseen johdannoksi tarkoitettu *Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä*. *Johdanto* (seuraavassa *Johdanto*), on kirjoitettu loka- ja joulukuun välillä Pariisissa, minne Marx ja hänen vaimonsa muuttivat lokakuun lopulla. *Johdannon* Marx myös julkaisi, nimittäin nuorhegeliläisen kumppaninsa Arnold Rugen kanssa perustamassaan *Saksalais-ranskalaisissa vuosikirjoissa (Deutsch-Französische Jahrbücher)* vuoden 1844 alussa, mutta itse HOFK jäi pahasti keskeneräiseksi käsikirjoitukseksi. Tämä on sikäli hieman erikoista, että Marx piti Hegelin poliittisesta filosofiasta kirjoittamista tärkeänä, ja oli suunnitellut sitä jo pitkään. Jo vuonna 1842 hän kertoo eräässä kirjeessään (5.3.) Rugelle, että hänellä on tekeillä kirjoitus, joka olisi ”Hegelin luonnonoikeuden kritiikki, sikäli kuin se koskee sisäistä valtiomuotoa. Kyse on kamppailusta perustuslaillista monarkiaa, läpikotaisin ristiriitaista ja itsensä kumoavaa välimuotoa vastaan.”⁶⁰ Puoli vuotta myöhemmin Marx luonnehtii kirjeessään Dagobert Oppenheimille (syyskuu 1842) samaa työtä ”kirjoitukseksi Hegelin konstitutionaalisen monarkian oppia vastaan”.⁶¹ Kyseinen kirjoitus ei ole säilynyt, ja on mahdollista ettei Marx saanut sitä tehdyksi, mutta selvästi juuri tämä aie paisui vaiheittain laajemman kirjoituksen suunnitelmaksi, joka sitten tuotti tulokseksi HOFK:n.⁶² Aie vahvistaa kuvaa, että vaikka Marx on vuoden 1842 teksteissään valtiokäsityksen osalta melko hegeliläinen, hän ei silloinkaan seurannut Hegeliä joka suhteessa vaan hautoi mielessään myös oppi-isän kritiikkiä. Kaksijakoinen suhtautuminen mestariin oli ominaista kaikille nuorhegeliläisille ja kumpusi siitä, että he kokivat olevansa poliittisesti sekä uskontokysymyksen kohdalla häntä radikaalimpia.

Tässä teoksessa Marxin kirjoituksia ei julkaista niiden syntyajan mukaisessa järjestyksessä, vaan *Johdanto* on sijoitettu ensimmäiseksi. Tähän on kaksi syytä. Ensinnäkin, *Johdannon* kautta lukija todennäköisesti pääsee helpommin aiheeseen sisälle, koska se on huoliteltu teksti, monien mukaan jopa tyyllillinen taidonnäyte, kun taas HOFK:n puolivalmista ja koukeroista esitystä ei hyvällä tahdollakaan voi sanoa helposti avautuvaksi. Toiseksi, ja tämä

on tärkeämpää, koska kyseessä todellakin on Marxin teoksestaan kirjoittama esittely, niin sen korostukset antavat eräissä suhteissa avaimen itse teoksen ymmärtämiseen. Tämä on merkittävää etenkin Marxin Hegel-arvion yleistä luonnetta ajatellen. HOFK on näet kirjoitettu Hegeliä kohtaan erittäin aggressiivisessa hengessä, mutta sellaisen yleiskuvan antaminen ei ilmeisesti vastaa Marxin tarkoitusta, sillä *Johdannossa* hän ylistää Hegelin oppia modernin valtion kriittisenä analysointina ja sanoo sen olevan erityisesti saksalaisen ”poliittisen ja oikeudellisen tajunnan ... muodon” ”päättäväisestä kieltämisestä” (tässä teoksessa s. 89), vaikka esittääkin samalla kritiikkiä. Valittu julkaisujärjestys saattaa kylläkin myös vaikeuttaa sen havaitsemista, että *Johdannon* ja HOFK:n kirjoittamisen välisenä aikana Marxin maailmankatsomus muuttui jonkin verran, kun siihen ilmaantui lisää hänen myöhempää tuotantoaan ennakoivia aineksia, mutta tämä tuskin on vakava ongelma.

Ennen Marxin tekstien tarkastelua on syytä katsoa edes lyhyesti niissä suoritetun rajankäynnin pääasiallisen kohteen, Hegelin myöhäisemmän ajatteluvaiheen suuren saavutuksen luonnetta. Hegelin *Oikeusfilosofia* ilmestyi alunperin lokakuussa 1820 (nimiölehdelle tosin painettiin vuosiluku 1821), mutta hänen kuoltuaan marraskuussa 1831 hänen kannattajansa ryhtyivät julkaisemaan hänen koottuja teoksiaan, joihin sisällyntä laitosta oli melko paljon laajennettu hänen samasta aiheesta pitämiään luentoja seuranneiden henkilöiden muistiinpanoista otetulla aineistolla. Tämä laitos, joka oli Marxinkin käytössä, ilmestyi 1833; lisäykset, erilleen merkityt ”lisälauseet” (*Zusätze*) oli laatinut Eduard Gans.

”Oikeus” ymmärretään teoksessa laajasti; kyse on sekä oikeuden käsitteen, siis vääryyden vastakohtana, että myös erilaisten sosiaalisten ja oikeudellisten normijärjestelmien luonteen selvittelystä. Sitä paitsi johtoaihetta kehitellään sitä itseään laajemmissa yhteyksissä, Hegelin filosofiseen kokonaisjärjestelmän puitteissa, joka siis myös tulee tiiviissä muodossa esiin. Erittäin filosofiseksi esitys muodostuu muun muassa siksi, että oikeuden idea yhdistetään vapauden ideaan. Nämä molemmat ymmärretään historiallisesti eteneviksi, vaikka historiallis-kuvailevaa aineistoa esitetään-

kin vähemmän kuin oikeuden ja vapauden teoreettis-käsitteellisten edellytysten ja sisäisen käsitteellisen rakenteen analyysia niiden eri kehitysvaiheissa. Taustalla leijuu kaiken aikaa myös näkemys ihmisestä olemukseltaan järjellisenä ja ajattelevana olentona. Hegel selittää, miten ihmisen itsetietoisuus on ajattelevaa, ja juuri sellaisena ”oikeuden, moraalin ja kaiken siveellisyyden periaate”.⁶³ Tällöin myös esimerkiksi tahto on ”vain *ajattelevana* älynä totuudellinen, vapaa tahto. Orja ei tiedä olemustaan, äärettömyyttään, vapautta; hän ei tiedä itseään olemukseksi ... mikä tarkoittaa, että hän ei *ajattele* itseään.”⁶⁴ Ei ole vaikea huomata, että Hegelin näkemyksellä on emansipatorista relevanssia: Jos orja ymmärtää olevansa ihminen, persoonallisuus, ja vieläpä potentiaaleiltaan ”ääretön”, tyytyykö hän orjuutettuun asemaansa?

Hegel erottaa oikeuden ja vapauden kehityksessä kolme perustavaa vaihetta tai tasoa, joiden tarkastelusta muodostuvat *Oikeusfilosofian* kolme perusosaa. *Ensimmäisenä* vaiheena on *abstrakti oikeus*, jossa tarkastellaan oikeutta sellaisena kuin se esiintyy kaikissa ei-barbaarisissa ihmisyyhteisöissä ja niin ollen melko muodollisena. Jo tässä vaiheessa oikeuteen liittyvän toiminnan subjektina on persoona, mutta hänen *vapaa tahtonsa on välitöntä*: Se ratkoo lähinnä suhdettaan yksilön omiin haluihin ja taipumuksiin⁶⁵ sekä vaikutuspiirissään oleviin ulkomaailman esineisiin, joista se tekee omaisuuttaan; sen sijaan se ei vielä (alkuvaiheessa) muodostu muiden ihmisten tahtojen välityksellä. *Toista* tasoa Hegel kutsuu *moraaliksi*; siinä yksilön *vapaa tahto reflektoi itseään suhteessa yleisiin asioihin*: vallitsevaan maailmaan sekä hyvään.⁶⁶ Tällöin hänen itsetietoisuutensa syvenee, oikeuden kannalta keskeisiksi kohoavat omatunto ja henkilökohtainen moraalinen päätöksenteko, ja mukaan ilmaantuu myös kysymys yksilön suhteesta muiden ihmisten tarpeisiin, heidän hyvinvointiinsa. Kysymys on kuitenkin subjektiivisuuden piiristä siinä mielessä, että yhteiskunnalliset instituutiot eivät vielä ole mukana vaikuttavina voimina. Lopuksi *kolmannessa* vaiheessa, *siveellisyydessä* – jolla vanhahtavalla sanalla Hegelin *Sittlichkeit* on tapana suomentaa – kaksi edellistä tasoa syntetisoituvat; *tahto ja reflektio toteuttavat yhdessä vapautta toiminnan kaut-*

ta.⁶⁷ Tämä voi tapahtua vain yhteisöllisyyden muotojen puitteissa, ja niitä Hegel erottaa kolme: perhe, kansalaisyhteiskunta ja valtio.

Mitä vapaus on? Hegel ymmärtää vapauden syvästi yhteiskunnalliseksi ilmiöksi, mistä syystä häntä on usein epäilty liberaalisessa perinteessä kehittyneen, yksilöiden halujen ja tahdon toteutumista painottavan vapauskäsitteen veriviholliseksi. Pikemminkin hän kuitenkin tähtää samaan päämäärään toisin keinoin. Yhteiskunnassa elävien ihmisten vapaus ei voi olla mielivaltaista, mutta juuri siksi heidän vapaudellaan on ”varmuus”,⁶⁸ he hallitsevat sen avulla ”omaa olemustaan”,⁶⁹ ja se liittyy läheisesti myös ”minän itsemääritymiseen”.⁷⁰ Ensimmäinen seikka on helppo ymmärtää Hobbesin kautta: jos oikeus ja vapaus johtavat kaikkien sotaan kaikkia vastaan, ne kumoavat itse itsensä. Entä mitä jälkimmäiset tarkoittavat? Hegel kuuluu ns. autonomisen vapauden perinteeseen, jossa oli kehitelty konseptiota siitä, miten absoluuttisen vapauden itsetuhoavuuden ongelma väistettäisiin määrittelemällä vapaus jollain positiivisella tavalla. Antiikissa *autonomia* oli tarkoittanut poliiksen vapautta säätää itse omat lakinsa (kreik. *autos* = itse; *nomos* = laki);⁷¹ Kantilla taas tahdon autonomia liittyi hänen kategoriseen imperatiiviinsa ja merkitsi valintojen tekoa siten, että niitä ohjaavien maksimien voidaan tahtoa muodostuvan yleiseksi laiksi.⁷² Tätä kautta vapaus tulkittiin prosessiksi, jossa ihminen saa olla oma herransa, säädellä itseään, jopa olemustaan. Nykyinen homo technologicus ymmärtäneen tämän parhaiten teknologian luonteen kohdalla. Tekniikkaa kehittäessään ihmisen on sovitettava päämääränsä sekä luonnossa että omassa toiminnassaan ilmeneviin lainalaisuuksiin; sillä tavoin luotavien välineiden avulla hän pystyy myös suuresti lisäämään valinnan mahdollisuuksiaan (tekniikan nykyiseen muotoon liittyvät valtavat ongelmat ja riskit ovat taas oma lukunsa). Hegel ei itse asiassa tee muuta kuin esittää saman laajemmassa muodossa, ei pelkästään ihmisen teknisiä kykyjä vaan hänen kaikkia puoliaan koskevana. Kun ihmiset käyttävät vapautaan esimerkiksi yhä mutkikkaampien yhteisöllisyyden muotojen synnyttämiseen, niin sekin johtaa siihen, että heidän toimintamahdollisuutensa rikastuvat.

Ensimmäinen Hegelin laajemmin tarkastelema yhteisöllisyyden muoto tai vaihe on siis perhe; siinä ilmenee ”hengen” ”itse kokema ykseys, rakkaus”, kun yksilö ei ole ”erillinen persoona, vaan jäsen”.⁷³ Avioliitto perustuu vapaaehtoisuuteen, mutta sen solmittuaan yksilöt jopa ”muodostavat yhdessä persoonan” ja ”luopuvat tässä ykseydessä yksittäisestä ja luonnollisesta persoonallisuudestaan”.⁷⁴ Hegelin erinäisten korostusten kohdalla voi kysyä, jättävätkö ne yksilöille ja heidän vapaudelleen sittenkin nykyajan katsannossa liian vähän elintilaa, mutta yhtä selvää on, ettei kyse ole yksilöiden nitistämisestä tai yrityksestä sulauttaa heidät johonkin kollektiiviin. ”Rakkautena rakkaus, avioliiton siveellinen momentti, on tunnetta todellisille, tässä hetkessä oleville yksilöille, ei jollekin abstraktiolle.”⁷⁵ Lapset ovat ”sinänsä vapaita”; perheessä heidän kuuluu kasvaa siveellisyyteen sen tunneperäisessä muodossa, mutta samalla perhekasvatuksen tulee ”kohottaa lapset luonnollisesta välittömydestään ... itsenäisyyteen ja vapaaseen persoonallisuuteen, ja siten kykeneviksi siirtymään perheen luontaisen ykseyden ulkopuolelle”.⁷⁶ Avioliitto on myös purettavissa; pelkkä oikeudellinen side ei pysty pitämään sitä yllä, vaan puolisoiden totaalinen toisistaan vieraantuminen mahdollistaa avioeron.⁷⁷ Hegelin avioeroon ottamaa kantaa Marx pystyi hyödyntämään lehdistöpoliemiikkeissaan, joskin asia lienee ollut hänen kaltaiselleen, tapojensakin puolesta ”liberaaleissa” piireissä liikkuneelle henkilölle muutenkin selvä.

Siveellisyyden toisena muotona on ”kansalaisyhteiskunta”, saksaksi *bürgerliche Gesellschaft*, mikä porvariston leimaamasta kaudesta puhuttaessa voitaisiin kääntää myös ”porvarilliseksi yhteiskunnaksi” (*Bürger* = kansalainen, porvari). Vielä keskiajan skolastiikan käsitteistössä yhteiskunta ja valtio samaistuivat helposti keskenään, kun latinan sanoilla *communitas* (yhteys) ja *societas* (yhteys, yhteisyys, yhteenliittymä) kuvattiin niitä molempia.⁷⁸ Vähitellen niitä alettiin jäsentää itsenäisempinä, missä sitten juuri Hegelin panos kohosi erittäin merkittäväksi. Kun siis kansalaisyhteiskunnan käsitteen historia liittyy modernin yhteiskuntatieteen yleisimpien lähtökohtien jäsentymiseen, on ymmärrettävää että se on

Hegelillä erittäin laaja kategoria, johon sisältyvät sekä talous että oikeudenhoidon ja hallintotoiminnan perustavat instituutiot, lukuisat ei-taloudelliset seurat ja järjestöt jne. Kansalaisyhteiskunnan perustana on ”tarpeiden järjestelmä”,⁷⁹ mikä viittaa paljolti moderniin työnjakoon ja sen kulttuuriseen ja eettiseen merkitykseen.

Kansalaisyhteiskunnan analyysissä näkyy, miten Hegel pyrki huomioimaan myös aikansa taloustieteen saavutuksia, ja seurailee käsityksiä vapaiden markkinoiden hallitsemasta yhteiskunnasta, jossa itse kukin ajaa omia itsekkäitä etujaan. Hegeliin oli vaikuttanut Adam Smithin oppi ”näkymättömästä kädestä”, jonka oli määrä taata sellaisenkin yhteiskunnan vakaus ja menestys, mutta hän ei peittele sen kielteisiä puolia, jotka juontuvat siitä, että satunnaisuus ja mielivalta saavat suuren vallan.⁸⁰ Kansalaisyhteiskunta tarjoaa nähtäväksemme ”irstailun, kurjuuden ja ... fyysisen ja siiveellisen turmeluksen näytelmän”.⁸¹ ”Vastaavasti kuin mielivaltaisuus, voivat myös satunnaiset, fyysiset ja ulkoisiin olosuhteisiin ... liittyvät seikat syöstä yksilöt köyhyyteen, tilaan joka antaa heille kansalaisyhteiskunnalle ominaiset tarpeet, mutta joka – kun se on samalla riistänyt heiltä luonnollisen toimeentulon välineet ja kumonnut perheen laajempaan sukusiteeseen – jättää heidät enemmässä tai vähemmässä määrin osattomiksi kaikista yhteiskunnan eduista, kyvystä hankkia taitoja, ylipäättään sivistyksestä, ja samoin oikeudenhoidosta, terveydenhuollosta, usein jopa uskonnon lohdusta.”⁸² Tässä tilanteessa ”toisaalla rikkaudet kasaantuvat yhä enemmän ... toisaalla lisääntyy erillisen työn erillistyminen ja rajoittuneisuus, minkä myötä kasvaa tähän työhön sidotun luokan riippuvuus ja hätä ...”⁸³ Hegel keskustelee myös eräistä tavoista voittaa köyhyys, mutta ei usko kansalaisyhteiskunnan suoriutuvan tehtävästä. Niinpä valtion pitäisi ratkaista ongelmat,⁸⁴ mutta miten se tapahtuisi, siitä Hegelillä on perin vähän sanottavaa. Voinee tulkita, että valtion pitäisi pyrkiä lieventämään ongelmia tavalla, jota nykyään kutsuttaisiin interventiiviseksi sosiaalipolitiikaksi; sen sijaan kansalaisyhteiskunnan luonne ei hänen katsannossaan ole oleellisesti muutettavissa.

Perheessä toisiin ihmisiin suhtaudutaan rakkaudella ja heidän eduistaan huolehtien, mutta tämä rajoittuu tiettyyn suppeaan henkilöpiiriin. Kansalaisyhteiskunnassa taas riehuu egoismi. Kolmantena mukaan tulee valtio, joka on näiden kahden synteesi; siinä perheen rajallisuus ja kansalaisyhteiskunnan itsekkyyksyt ylittyvät, ja vallalle pääsevät laajassa mitassa luottamus ja patriotismi, isänmaanrakkaus.⁸⁵ Hegelin kuuluisien muotoilujen mukaan valtio on ”siveellisen idean todellisuus”,⁸⁶ ”konkreettisen vapauden todellisuus” (s. 247)⁸⁷ ja ”sinänsä ja itselleen järjellinen”.⁸⁸ Koska Hegel esitti valtion ylistyslaulunsa vahvan valtion merkitystä tähdentäneessä Preussissa, saattaa syntyä kuva, että hän oli rakentanut järjestelmänsä sikäläisten valtiollisten olojen tai ainakin ylipäätään tiukan hierarkkisen hallinnon puolustamiseksi. Siihen tapaan häntä on usein tulkittukin, mitä on ruokkinut se, että ei ole käsitetty valtion todellakin olevan Hegelillä perimmiltään eettinen, oikeuden keskeisten ainesosien tasolla konstituoituva instanssi.⁸⁹ Hegel sanoo esimerkiksi, että maaseutu on ”luontoon perustuvan siveellisyyden tyysija” ja kaupunki ”yksilöllistyvän refleksioin ajho”,⁹⁰ ja valtion lähtökohta kytkeytyy juuri näihin. Kyseessä on ”välittömän siveellisyyden kehitys kansalaisyhteiskunnan kahtia jakautumisen kautta valtioksi”; vain tämän jakautumisen reflektio ja systemaattinen kehittäminen ”on valtion käsitteen *tieteellinen todistus*”.⁹¹ Kansalaisyhteiskunta päättyy kehityksessään vaiheeseen, jossa se tarvitsee syvenevää yksilöllisyyttä ja samalla ”yleisyyden muodon, joka on sivistyksessä, *ajatuksen* muodon, jonka kautta henki on *laeissa* ja *instituutioissa*, *ajatellussa* tahdossaan, itselleen *orgaanisena* totaliteettina objektiivinen ja todellinen”.⁹² Tässä alkaa kuitenkin näkyä, että valtio on Hegelille *myös* sitä, mitä sillä yleensä tarkoitetaan: tiettyjen, lähinnä yhteiskunnan hallitsemiseen ja politiikan harjoittamiseen liittyvien instituutioiden kokonaisuus.

Vähintään yhtä paljon väärinkäsityksiä on aiheuttanut se, että ei ole oivallettu Hegelin valtion olevan paitsi perimmiltään eettinen, myös ideaalinen muodostuma. Hegel puhuu perustaltaan valtion *ideasta*, sen toteutumaan pyrkivästä käsitteestä tai ihanteellisesta olemuksesta, jota jonkin olemassaolevan valtion ei tarvitse vasta-

ta sen enempää kuin kasvin alkumuodot vastaavat valmiin kasvin luonnetta tai nykyinen ihmiskunta sitä, mihin se potentiaaliensa puolesta pystyisi kehittymään. Milloin kyse on reaalihistoriallisista valtioista, Hegelin äänensävy usein muuttuu; nekin ovat kyllä valtioita, mutta usein sillä tavoin kuin ”ruminkin ihminen, rikollinen, sairas ja raajarikko on yhä elävä ihminen”.⁹³ Niihin pätee, että valtio ”ei ole taideteos; se sijaitsee maailmassa ja niin ollen mielivallan, sattuman ja erehdyksen maailmassa”.⁹⁴ Synnyttyään kaikki valtiot ponnistelevat kohti ”totuuttaan”, mutta toisaalta jokin valtio saattaa olla jo syntyessään ikäänkuin olosuhteiden uhri: ”valtion yleensä, tai pikemminkin kunkin erityisen valtion *historialliseen* alkuperään” liittyy kysymyksiä esimerkiksi siitä, onko se ”kehkeytynyt alkujaan patriarkaalisista suhteista, pelosta vai luottamuksesta”⁹⁵ yms.

Oikeusfilosofian täydellinen nimi on varsin pitkä: *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet (Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse)*. Herää kysymys, miksi nimesä puhutaan luonnonoikeudesta. Hegel oli kirjoittanut aiheesta jo nuorempana ja päätyntyt siihen, ettei oikeus ollut niinkään luonnon kuin kulttuurin ilmiö, ja historiallisesti kehittyvä. Myöhemmin hän näyttää todenneen oikeusfilosofian luennoillaan luonnonoikeus-sanan olevan ”vain perinteinen, ei aivan oikea”,⁹⁶ mutta väläyttäneen myös mahdollisuutta, että sitä voitaisiin kuitenkin käyttää ”jos myönnämme vapauden olevan asian luonto”.⁹⁷ Koska myös vapaus on Hegelille oleellisesti ihmisen oman historian ja kulttuurin, ei luonnon tuotetta, ei hän ole luonnonoikeusajattelija siinä mielessä kuin kosmoksen tai ihmisen ikiaikaiseen luontoon vedonneet antiikin auktorit tai ihmisen ikuiselle itsesäilytyksen oikeudelle suuren merkityksen antanut Hobbes. Silti oikeudella säilyy jokin yhteys myös luontoon; Hegel puhui myös historianfilosofiassaan kansanhengen erinäisistä luontokytkennoistä,⁹⁸ ja *Oikeusfilosofian* mukaan oikeus saa positiivisen aineksensa ”kansan erityisen *kansallisluonteen*, sen *historiallisen* kehityksen ja kaikkien *luonnonvälttämättömyyteen* kuuluvien suhteiden kautta”.⁹⁹ Lisäksi on ilman muuta

selvää, että jos luonnonoikeusajatteluksi katsotaan jo se, että yleensä mennään historian ja yhteiskunnan ilmiöpinnan alle ja etsitään oikeuden perustaa sieltä, niin Hegel puolustaa sitä. Pelkkä ”positiivinen oikeustiede on ... historiallista tiedettä”, mutta lisäksi on kysyttävä, ”onko ... jokin oikeusmääräys *järjellinen*”,¹⁰⁰ ja tätä kautta kehkeytyvän oikeuden yleisen filosofisen tutkimisen Hegel tuntuu eräässä kohdassa samaistavan luonnonoikeuteen: ”Jos se, että luonnonoikeus eli filosofinen oikeus eroaa positiivisesta, väaristellään siten, että ne ovat toisiinsa nähden vastakkaisia ja keskenään ristiinriidassa, niin se olisi karkea väärinymmärrys ...”¹⁰¹

Miten sitkeästi ja syvästi tietynlainen luonnonoikeus on iskosnut Hegelin ajatteluun, se käy ilmi myös *Oikeusfilosofian* rakenteesta. Teoksessahan abstrahoidutaan aluksi yhteiskunnallisuuden muodoista ja aivan erityisesti valtiosta. Kyse on ensi vaiheessa muun muassa yksilön omia haluja huomioivasta oikeudesta, ja alemmat tasot antavat ainekset ylemmille, syntetisoiville tasoille, kunnes valtio lopulta tulee mukaan kolmannen eli korkeimman tarkastelutason kolmannella eli korkeimmalla alatasolla. Tässä ei olla tavattoman kaukana siitä, miten esimerkiksi Hobbes päättyy tietynlaisen luonnonoikeuden sekä luonnontilan ja sen ylittämisen tarpeen kautta valtion käsitteeseen.

Entä mitä Hegel ajattelee yhteiskuntasopimuksesta? Hänen postuloimallaan ensimmäisellä tasolla eli ”abstraktin oikeuden” piirissä ihmiset toteuttavat vapauttaan asettamalla tahtonsa esineisiin, ts. tekemällä esineistä omaisuuttaan. Tämä kytkeytyy hänen yleiseen vapauskäsitteeseensä, jonka mukaan vapauden piiri voi laajentua vain yhteydessä objektiivisen maailman huomiointiin, ja samalla omistusoikeuden perustelu saa Hegelillä hyvin keskeisen sijan, mikä antaa aiheen lukea hänet porvariston kauden ajattelijaksi. Kuitenkin ihmiset myös rajoittavat yksityisomaisuuttaan sopimuksilla, mihin heitä johtavat paitsi hyötynäkökohdat, aivan erityisesti se, että he sopimuksia tehdessään tulevat tunnustaneeksi toisensa persooniksi.¹⁰² Sopimuksissa ei kuitenkaan ole kyse yhteiskuntasopimuksesta aiemman perinteen mielessä; niiden avulla järjestellään omaisuutta, kun taas valtio ei synny sopimuksen kautta. Hegelin

katsannossa sopimuksen käsite viittaa yksilötahtojen keskinäiseen suhteeseen¹⁰³ ja sisältää sekä niiden itsenäisyyden että ykseyden,¹⁰⁴ mutta sen avulla ei pystytä luonnehtimaan valtion kaltaista, yhteisöllisyyden yleisemmän tasoista muotoa, joka tähtää aristoteelisesti yleiseen hyvään ja jolla on myös oikeus asettaa yksilöille velvollisuuksia. Tämä ongelma vaivasi Hegelin mielestä Rousseauin sopimusteoriaa, jota saatettiin sen tähden käyttää puolustelemaan Hegelin muutoin arvostaman Ranskan vallankumouksen tuhoavaa puolta kaikkine kamaluuksineen.¹⁰⁵

Paitsi yhteiskuntasopimuksen, Hegel kiistää myös kansansuvereniteetin. Siitä voidaan puhua vain siinä mielessä, että kansa muodostaa itsenäisen valtion suhteessa ulkovaltoihin, mutta kansan ja ylimmän vallan suhteeksi ymmärrettyä ”kansansuvereniteetti kuuluu niihin sekaviin ajatuksiin, joilla on perustanaan *kansan hämärä mielikuva*” (s. 127).¹⁰⁶ Hyvin ei käy myöskään tasavallalle ja siinä toteutuvalla demokratialle, sillä Hegel päätyy *Oikeusfilosofiassa* puolustamaan perustuslaillista monarkiaa. Tämä selittää nuorhegeliläisten kaltaisten demokraattien tyytymättömyyden oppi-isänsä poliittiseen ajatteluun, joskaan ei tee Hegelistä yleisen syytöksen mukaista ”Preussin valtion lakeijaa”; Preussissa kun ei ollut kirjoitettua perustuslakia, ja vallankäyttö oli käytännössäkin hyvin itsevaltaista. Hegelin kannanotoissa erikoista on, että eräissä aiemmissä yhteyksissä, jopa oikeusfilosofian luennoillaan, hän esitti joitakin asioita toisessa sävyssä; niinpä luentojen mukaan monarkin vallan kuuluisi rajoittua lähinnä muodolliseksi päätösten allekirjoittamiseksi, pisteen lisäämiseksi i:n päälle.¹⁰⁷ Vielä merkittävämpää on, että Hegelin opit, myös *Oikeusfilosofiassa* esitetyt, sisältävät aivan muualle kuin monarkian ihannointiin viittaavia potentiaaleja. Hegel mieltää historian vapauden kehitysasteiden sarjaksi ja yksilöiden persoonallisuuden rikastumiseksi, jotka samalla merkitsevät uusien yhteiskunnallisten muotojen ilmaantumista; myös valtioiden tyypillisesti saama muoto kehittyi maailmanhistorian mukana. Ja kun Montesquieulla hallituksen luonteen tuli vastata kansan taipumuksia, niin samaan tapaan myös Hegel sanoo että ”jonkin tietyn kansan valtiojärjestys riippuu sen itsetajunnan tavasta ja sivistyksestä

ylipäättään” (s. 116).¹⁰⁸ ”Siksi jokaisella kansalla on valtiojärjestys, joka on sille sovelias ja joka sille kuuluu.” (s. 116)¹⁰⁹ Tämä tuo mieleen kansansuvereniteetin.

Virheellinen kuva Hegelistä vahvan taantumuksellisena valtiofilosofina virisi jo hänen elinaikanaan ja levisi yhä laajemmalle klassisen saksalaisen filosofian asemien heikentyessä, mutta suunnilleen 1960- ja 1970-lukujen vaihteesta alkaen se on alkanut murtaa; sen tunnetuimpiin romuttajiin ovat kuuluneet Shlomo Avineri, Karl-Heinz Ilting, Z.A. Pelczynski, Joachim Ritter ja Charles Taylor.¹¹⁰ Koska kuitenkin Hegelin vähemmän modernia puoltaakaan ei voida kieltää, on samalla käyty keskustelua hänen Januksen kasvoistaan. Monet kysymykset ovat yhä avoimia, ja kuten Juha Manninen ja Markus Wahlberg tiivistävät, ”vain loogis-systemaattinen, koko *Oikeusfilosofian* kehittymiseen paneutuva tutkimus yhdistettynä kunkin sisältöongelman erittelyyn suhteessa aikaansa voi antaa perustellun vastauksen myös siihen, missä määrin hänen näkemyksiään on pidettävä liberaalisina tai konservatiivisina. Restaurationiota tukeva teoretikko Hegel ei missään tapauksessa ollut, oman vuosisatamme [so. 1900-luvun] totalitarismisyytöksistä puhumattakaan.”¹¹¹

Kuten jo mainittiin, myös Marx korostaa *Johdannossa* Hegelin ristiriitaisuutta, ja kirjeissään hän toteaa oman esityksensä tarkoituksiksi Hegelin perustuslaillista monarkiaa koskevan opin arvostelun. Marxin työn oli siis määrä käsitellä vain yhtä viipaletta *Oikeusfilosofian* muhkeasta konkreettisten asioiden varastosta.¹¹² Jonkin verran siihen tosin sisältyy yleisempääkin asiaa, ennen kaikkea filosofisen metodiikan luonnetta sekä aineellisten etujen historiallista roolia koskevaa; näiden ja tunnetusti aivan erityisesti jälkimmäisen osalta Marxin tutkimukset ovat vielä alkumuodossaan verrattuna siihen, mihin hän päätyi ajan mittaan. Marx itse selitti paljon myöhemmin, että HOFK oli hänen *ensimmäinen* tutkimuksensa ”niin sanottujen materiaalistien etujen”¹¹³ roolista historiassa: ”Ensimmäinen tutkimus, minkä laadin ratkaistakseni minua vaivanneet epäilyt, oli Hegelin oikeusfilosofian kriittinen uudelleenarviointi. Sen johdanto ilmestyi vuonna 1844 ... Tutkimukseni johti

siihen tulokseen, että oikeussuhteita enemmän kuin valtiomuotoja-kaan ei voi käsittää niistä itsestään käsin eikä liioin ihmishengen niin sanotusta yleisestä kehityksestä käsin. Ne pohjautuvat päinvastoin materiaaliin elämänoloihin ...”¹¹⁴ HOFK:n rajoituksista on hyvä olla selvillä siksi, että marxilaisessa perinteessä on toisinaan väitetty sen tarkoituksena olleen ”arvostella Hegelin opetuksia yhteiskunnasta kokonaisuudessaan”¹¹⁵ tms. Jos vielä annetaan kuva, että Marx olisi onnistunut kaikissa suhteissa ylittämään Hegelin, niin mahdollisuudet tarkastella Marxin ja Hegelin yhteensopivia puolia ja kehittää Marxia osaltaan Hegelinkin avulla menevät hukkaan. Tätä vikaa on ilmeisesti ollut etenkin Stalin-vaikutteisessa marxismissa, sillä Stalinin näkemys Hegelistä oli erittäin ynseä.¹¹⁶

Marxin esitys HOFK:ssa etenee siten, että hän ensin siteeraa *Oikeusfilosofian* tekstiä, usein pykälän kerrallaan, ja kommentoi sitä sitten. Tarkastelu koskee valtiota käsittelevän jakson alajaksoa ”sisäinen valtio-oikeus”, millä Hegel viittaa yksinkertaisesti valtion sisäisiin asioihin erotukseksi valtioiden keskinäisistä suhteista. Heti alussa käsikirjoituksessa on laaja aukko. Siitä on kadonnut ensimmäinen nelisivuinen paperiarkki, jossa Marx on käsitelty – kuten säilyneen tekstin alusta näkyy – ainakin pykälää 260, varsin todennäköisesti myös pykälä 256–259;¹¹⁷ näissä kaikissa Hegel selittää valtion yleistä luonnetta. Koska pykälä 260 on varmuudella ollut mukana, on se annettu selitysosastossa (s. 247). Aukko on harmittava, sillä myös Marx lienee sanonut sillä kohdin jotakin valtion yleisestä luonteesta, kukaties jopa esittänyt oman valtion määritelmänsä, jollaista on vaikea löytää vähänkään eksplikoidumassa muodossa hänen koko laajasta, vielä melko idealistisen lehtimiesvaiheen jälkeisestä tuotannostaan. Edempänä siirrytään sisäisen valtio-oikeuden alajaksoon ”sisäinen valtiojärjestys itselleen”, jossa esitellään suvereenisuuden ongelma, sekä lopuksi tämän alakohtina ruhtinaanvaltaan, hallitusvaltaan ja lainsäädäntövaltaan; Marxin käsikirjoitus kuitenkin päättyy ennenkuin hän on päässyt *Oikeusfilosofian* lainsäädäntövaltaa koskevien pykälien loppuun. Vastaa tulee luonnollisesti myös paljon kysymyksiä, jotka eivät näy väliotsikoista.

Filosofisen metodiikan ongelmat

Jo HOFK:n alussa pistää silmään, että Marxin teksti sisältää Hegelin filosofian metodisen puolen arvostelua. Hegelin filosofiaa on usein kutsuttu panloogiseksi, koska siinä filosofian, kuten myös tieteiden ja itse asiassa koko olevaisen merkittävimmäksi alueeksi ymmärretään logiikka. Logiikassa tutkitaan keskeisiä filosofisia käsitteitä, kategorioita; ne muodostavat laajan verkon tai järjestelmän, *idean* (logiikassa ”idean sinänsä”), ja niillä operointi on metodisesti keskeistä. Ideaan kytkeytyy läheisesti *henki* (*Geist*), joka luonnollisesti liittyy Hegelin panteismin ja uskonnon sävyiseen ontologiaan. Nykyihmisen silmissä saattaa vaikuttaa käsittämättömältä, miten sellainen ontologia oli voinut kohota rationaalisessa ajatteluperinteessä arvostettuun asemaan, mutta klassisessa saksalaisessa filosofiassa asialla oli ollut oma kehityslogiikkansa. Kant oli esittänyt kysymyksen, miten tieto ja tiede ovat mahdollisia, ja vastannut että objektiivinen todellisuus ei voi täysin erota järjestä, vaan sillä ja järjellä täytyy olla jotakin yhteistä, ts. todellisuudessa täytyy olla jotakin järjen kaltaista. Sitä on sieltä muun muassa siksi, että ihmisjärki on aktiivisesti muokannut ja järjestellyt aistien välittämää sekavaa aineistoa, ikäänkuin pakottanut sille kaavojaan. Jos tämä nykytiedonkin valossa jotakin oikeaa sisältävä käsitys absolutisoidaan, päädytään nopeasti idealismiin, mikä toteutui selkeimmin Fichtellä. Fichten subjektiivis-idealistiseen ”minän” (*das Ich*) absolutisointiin verrattuna objektiivis-idealistinen Hegel saatettiin nyt kokea filosofiksi, joka ymmärsi paremmin ihmisminän yhteiskunnallisuuden ja avoimuuden suhteessa ulkoiseen todellisuuteen. Sitä paitsi, vaikka Hegelin ontologiset lähtökohdat ovat selkeän idealistiset, niin lukuisissa filosofisesti keskeisissä yhteyksissä, kuten juuri logiikan pääteemoissa, ”henki” ei ole uskonnollinen vaan lähinnä koko ihmiskunnan kulttuuria ja ajattelua tarkoittava käsite.

Hegelin katsannossa filosofiset kategoriat ovat vain toistensa avulla määriteltävissä, siis viittaavat toisiinsa, tavallaan tunkeutuvat toistensa sisään, refleктоivat toisiaan, mitä Hegel hyödyntää esittäessään ne ja niiden systeemin kuin omalla voimallaan ke-

hittyvinä; koko järjestelmä etenee yksinkertaisesta yhä monimutkaisempaan ja niin ollen konkreettisempaan. Kuitenkin filosofian suhde tiedostuksen empiirisempiin tasoihin muodostuu panlogismissa ongelmalliseksi. Toisaalta Hegel kyllä orientoituu empirian perusteelliseen tutkimiseen; tähän viittaa jo idean kulku abstraktista konkreettiseen, ja se tulee hyvin esiin myös kuuluisassa ilmiön ja olemuksen dialektiikassa, jonka mukaan olemus ilmenee ja ilmiöt ovat olennaisia, jolloin olemus voidaan tiedostaa vain ilmiöiden kautta. Toisaalta samalla syntyy taipumus mieltää olemus käsitteiksi, ajatteluksi, logiikaksi. Suhteessa eri tieteiden keräämään kokemukseen ”looginen ... asettuu ... tämän kaiken muun hengensisälön olemukseksi”.¹¹⁸ Siitä tulee ”sen olemus, absoluuttisen tosi”.¹¹⁹ Tämä tendenssi houkuttelee empirian tutkimista skemaattisuuteen; sen oleelliset piirteet vaikuttavat logiikan ennalta antamilta, ja päinvastoin: ”Kaikki, mikä ei ole tätä käsitteen itsensä asettamaa todellisuutta, on ohimenevää *läsnäoloa*, ulkoista satunnaisuutta, mielipidettä, olemuksetonta ilmiötä, epätotuutta, harhakuvitelmaa jne.”¹²⁰ Hegel antaa siis kahtalaisia virikkeitä, ja aivan kuten kysymyksessä hänen liberaalisuudestaan vs. konservatiivisuudestaan, ei hänen vähemmän moderneja kasvojaan voida myöskään filosofisen metodiikan kohdalla kiistää.

Marx totesi vuonna 1873 *Pääoman* toisen painoksen loppusanoissa arvostelleensa Hegelin dialektiikan ”mystifioivaa puolta” jo ”noin 30 vuotta sitten”,¹²¹ minkä on pakko tarkoittaa ainakin HOFK:ta. Kun siis ”mystifiointi” on vain yksi puoli, löytyy Hegelin dialektiikasta myös järkevämpi puolensa: ”Se että dialektiikka tulee Hegelin käsissä mystilliseksi, ei suinkaan ole estänyt häntä ensimmäisenä esittämästä dialektiikan yleisiä liikemuotoja laajalti ja tietoisesti.”¹²² Tämä osoittaa, että Marx myös ns. kypsän tuotantonsa vaiheessa arvostaa suuresti nuoruudenteostaan, mutta pitää sitä esityksenä vain Hegelin toisesta, vähemmän miellyttävästä puolesta.¹²³ Marxin ote HOFK:ssa onkin korostuneen hyökkäävä hänen käydessään Hegelin panlogismista juontuvan metodisen skemaattisuuden kimppuun: ”Mielenkiinnon todellisena kohteena ei ole oikeusfilosofia vaan logiikka ... Logiikka ei palvele valtion,

vaan valtio logiikan todistelua.” (s. 114) ”Ajatus ei ohjaudu valtion luonteen mukaan, vaan valtio valmiin ajatuksen mukaan.” (s. 116) ”Niinpä koko oikeusfilosofia on vain logiikan lisähuomautus.” (s. 115) Tämänkaltaiset väitteet eivät voi olla edes HOFK:n kaltaisessa kiivaassa nuoruudentekstissä *Oikeusfilosofian* kirjaimellisesti otettaviksi yleisluonnehdinnoiksi tarkoitettuja, vaan joko partikulaarisia, vain Hegelin tiettyjä lausuntoja, ajatusjuonteita yms. koskevia, tai tyylillisiä kärjistyksiä; muutoin olisi käsittämätöntä, miksi Marx kuitenkin pitää Hegelin valtiokäsitystä huolellisen rajankäynnin arvoisena. Eräällä kohdin Marx muotoileekin asian toisin: Hegelillä on kyse *kaksinaisesta* tarkastelusta, ei pelkästään ”esoteerisesta”, joka pyrkii ”löytämään loogisen käsitteen tarinan uudelleen valtiosta”, vaan myös ”eksoteerisesta”, siis normaalimmasta (s. 103). Eräät Marxin sanonnat ovat aforistisia, ja yksi niistä on muodostunut suorastaan symboliksi hänen pyrkimykselleen kohottaa empiria ja konkretia Hegeliä suurempaan arvoon: Hegelillä ”Ei asian logiikka, vaan logiikan asia muodostaa filosofisen tekijän.” (s. 114)

Millaista sitten on Marxin oma filosofinen metodologia HOFK:ssa? On selvää, että hän myös hyväksyy Hegeliltä paljon. Hän uskaltautuu tekemään laajoja synteesejä historian aiempien vaiheiden aineksista myöhempien vaiheiden luonteeseen, ja saattaa tällöin vielä itsekkin olla jossain määrin ”ideamystiikan” vaikutuksen alainen. Hän myös operoi useilla Hegelin logiikasta tutuilla käsitteillä ja komplementaaristen käsitteiden sarjoilla, sellaisilla kuin totaalisuus, kumoaminen (*Aufhebung*), yksi (*Eins*); yleinen, erityinen ja yksittäinen; sisältö ja muoto; näennäisyys, ilmiö ja olemus jne., mistä tosin ei voi päätellä, että hän haluaisi käyttää niitä täsmälleen samoin kuin Hegel.¹²⁴ Myös Hegelin tunnettuun näkemykseen dialektisten ristiriitojen merkityksestä muutoksen, ”elävyyden” lähteenä ja soveliaana kuvaajana Marx suhtautuu myönteisesti. Hegelin ”syvällisyys” on siinä, että ”hän lähtee kaikkialla liikkeelle määritysten ... *vastakohdasta*” (s. 159), ja esimerkiksi ”mieltää kansalais- ja poliittisen yhteiskunnan eron *ristiriidaksi*” (s. 182).

Mistä paljon väittelyä herättäneessä näkemyksessä maailman ristiriitaisuudesta on kyse? Asia voidaan ymmärtää lähtemällä

esimerkiksi siitä, että Hegel oli *Logiikan tieteen* ”olemusta” koskevassa jaksossa johtanut ristiriidan käsitteen identtisuuden käsitteen pohjalta. Identtisyys on komplementaarisessa suhteessa eron käsitteeseen; niiden kummankaan merkitystä ei voida ymmärtää, ellei niitä tarkastella toistensa yhteydessä. Tämä on mahdollista muuntaa materialistiseksi näkemykseksi katsomalla objektiivisen todellisuuden ristiriitaisuuden tarkoittavan sitä, että mikä tahansa muuttuva entiteetti – ja modernin maailmankuvan mukaan kaikki riittävän tarkkaan katsottaessa on liikkeessä ja muutoksessa – sisältää sekä identtisyyttä että eroavuutta: Jos siinä ei olisi mitään samana pysyvää, se ei olisi entiteetti lainkaan; jos taas se olisi pelkkää itsesamuutta, ei se sisältäisi myöskään muuksi muuttumisen potentiaa, vaan jonkin hahmon ilmaantuminen siihen olisi yhtä ihmeellistä kuin jo antiikissa arvosteltu järjestyksen syntyminen absoluuttisesta kaaoksesta. Tämä merkitsee toisaalta, että ristiriitojen korostaminen johtaa tarkastelemaan maailmaa muuttuvana, pikemminkin prosessien kuin olioiden kokonaisuutena,¹²⁵ missä paljolti piileekin tämän maailmankuvan metodinen merkitys. Erityisesti historian tutkimisen alalla ristiriitojen tähdentäminen orientoi etsimään yhteiskunnallisia jännitteitä ja konflikteja, ja kun sellaisten kohdalla on odotettavissa muutoksia, avautuu sitä kautta tie näiden selittämiseen. Marxin ei kuitenkaan voi sanoa koskaan kehittäneen mitään kompaktia ristiriitaoppia ainakaan eksplisiittisessä muodossa; HOFK:sta löytyvien kommenttien yksityiskohtiin ei ole mahdollista paneutua tässä, mutta mainittakoon vielä koko käsi-*kirjoituksen* henkeä kuvaava Hegelin näkemyksen korjaaminen: Marx toteaa Hegelin soveltavan valtiofilosofiassaan ajatusta, että ristiriidat *sovittuvat* olemuksen tasolla eli ”ideassa”, ja huomauttaa että todellisuudessa ilmiötason ristiriidalla on olemuksenaan ”*olenainen ristiriita*” (s. 202). Tätä hän ei kuitenkaan ymmärrä kaikkia ristiriitojen tyyppejä koskevaksi; poikkeuksen muodostavat ristiriidat, joiden osapuolet ovat olemukseltaan identtiset (s. 198).

Marxin metodiin kuuluu myös, että hän käyttää Hegeliä oikeissaan Ludwig Feuerbachilta ottamiaan *subjektin* ja *predikaatin* käsitteitä. Feuerbach oli esittänyt uskonnon kritiikissään, että oikea

näkemyksessä uskonnon luonteesta saavutetaan, kun uskonnossa subjektiksi katsotun asian tilalle sijoitetaan predikaattina (objektina) pidetty asia, ja predikaatin tilalle puolestaan subjekti. Käsitys, että jumala on luonut ihmisen, on muutettava käsitykseksi, että ihminen on luonut jumalan. Feuerbach sovelsi metodologiaan myös Hegelin oppiin, jota hän kutsui ”logiikaksi muutetuksi teologiaksi”;¹²⁶ myös sen kohdalla ”meidän on aina vain tehtävä *predikaatista subjekti* ja näin *subjektista objekti* ja *prinsiippi*”.¹²⁷ On selvää, että tällainen metodi on varsin rajoittunut. Se edellyttää, että kritiikin kohteesta löytyvät valmiina käyttökelpoiset peruskäsitteet tai -teoreemat. Ja koska se perustuu kahden tekijän position vaihdokseen, niin se operoi perustaltaan vain kahdella vaihtoehdolla. Siksi se kyllä soveltui hyvin jumaluskon materialistisen kumoamisen loogiseksi alkuperäiseksi; tässä kysymyksessä voidaan lähteä siitä, että subjektiksi luultua entiteettiä ei lainkaan ole olemassa, jolloin toiseen vaihtoehtoon siirtyminen tuottaa täsmälleen oikean tuloksen. Sen sijaan, milloin kyse on reaalisten asioiden vuorovaikutusten selvittämisestä, on yleensä vertailtava useampia mahdollisuuksia. Sellaisissakin yhteyksissä inversio toisinaan sopii ensimmäiseksi lähtökohdaksi, mutta sen tähdentäminen johtaa myös helposti väheksymään seikoja, joilla on toissijainen, mutta kuitenkin tietty merkitys.

Väärinkäsitysten välttämiseksi kannattaa korostaa, että subjektin ja objektin inversio oli Feuerbachille merkittävä, mutta ei ainoa metodi; antropologiaansa työstäessään hän sovelsi myös eräitä Hegelin dialektiikan aineksia, uskonnon ja Hegelin filosofian vertailemista normaali-ihmisen psykologiaan ja järjenkäyttöön ym. Toisaalta hänen inversiolle antamansa vahvan roolin voi nähdä vaikuttaneen siihen, että hän tunsu mieltymystä soveltaa dialektiikan sijasta ns. antitetiikkaa ja dialogiikkaa, paradoksaalisten ristiriitojen esittämistä ja aforistisia kärjistyksiä ilman niiden pätevyys- ja rajojen selvittämistä. Yleensäkin Feuerbachin koko filosofiassa ja maailmankuvassa yksi yksipuolisuus, Hegelin idealismi ja panlogismi, korvautui paljolti toisella, sille vastakkaisella, nimittäin sensualismilla ja psykologismilla, jossa Hegelin idean ja hengen käsitteiden yleisinhimillinen ja yhteiskunnallinen

sisältö valui hukkaan. Ihminen ei ollut Feuerbachille niinkään yhteiskunnallis-historiallinen kuin luontoon kuuluva sekä välittömän sosiaalipsykologinen, ”minän” ja ”sinän” dialektiikkaa ilmentävä olento; nämä seikat hän kokosi ihmisen suvun- tai lajinolemuksen (*Gattungswesen*) käsitteeseen.

Myös Marxin mukaan ”Hegel tekee kaikkialla ideasta subjektin, ja varsinaisesta, todellisesta subjektista ... predikaatin” (s. 106). Oikea lähtökohta olisi, että ”Kuten uskonto ei luo ihmistä vaan ihminen uskonnon, siten valtiojärjestys ei luo kansaa vaan kansa valtiojärjestyksen.” (s. 129) Johtaako nyt inversio Marxillakin näkemyksen yksiuolotteisuuteen? Eräässä suhteessa niin saattaa käydä, mikä nähdään pian, mutta Marx ilmeisesti myös oivaltaa inversion rajoitukset. Hän puhuu subjektista ja predikaatista enemmän HOFK:n alkupuolella, kun taas edempänä etualalle kohoaa metodi, jota voi kutsua – niinkuin tekee Joseph O’Malley¹²⁸ – historiallis-geneettiseksi, koska se lähtee kohteen syntytahtumasta ja kehityksestä. Marxin mukaan ”nykyisen valtiojärjestyksen totuudellinen filosofinen kritiikki ei pelkästään viittaa olemassaoleviin ristiriitoihin, vaan *selittää* ne, käsittää niiden genesiksen ja välttämättömyyden. Se tarttuu niihin niille *ominaisessa* merkityksessä.” (s. 202) Koska kyseessä on ristiriitojen huomiointi, syntyy orientaatio niiden osapuolien ja siis erilaisten vuorovaikutusten tutkimiseen. Ja koska tavoitteena on kunkin kohteen ominaisuutensa huomioiva näkemys, mutta ilman Marxin kiivaasti arvosteleman panlogismin painolastia, vaaditaan usein uusien käsitteiden ja -teoreemojen muodostamista, mikä ei ehkä vielä HOFK:ssa tule kunnolla esiin, mutta ilmenee Marxin myöhemmässä tuotannossa mitä rikkaimmalla tavalla. Kaikki tämä merkitsee, että vaaditaan huolellista ja monita-soista empiriaan paneutumista; ilman sitä ei konkreettisen kohteen synty ole hahmotettavissa.

Vaikka Marx selittää historiallis-geneettistä metodiaan vain niukasti, hän nähtävästi pyrki noudattamaan sitä, etenkin työnsä loppupuolella. Kuten Nikolai Lapin osuvasti kuvaa, käsikirjoituksen tietystä vaiheesta ”kysymysten esittely muuttui selvemmäksi ja konkreettisemmäksi, ikään kuin se nojautuisi laajemmalle empii-

risen materiaalin tuntemukselle”.¹²⁹ ”Marxin tyylikin on muuttunut. Aiemman, enimmäkseen loogisen vasta-argumentoinnin sijaan on astunut reaalisten historiallisten prosessien luonnehdinta.”¹³⁰ Niinpä modernin valtion syntyä luonnehtivan kansalaisyhteiskunnan ja valtion toisistaan eroamisen Marx pyrki johtamaan, ei pelkää laajana historiallisena synteesinä, vaan kansalaisyhteiskunnan konkreettisen kehityksen sekä Ranskan vallankumouksen aikaansaamien muutosten tuloksena: ”Yhteiskunnan sisällä muodostui kuitenkin eroja liikkeessä olevien, epävakaiden piirien välille, joilla on periaatteenaan *valinnan vapaus* ... Kyse on jakautumisesta joukoissa, joita muodostuu nopeasti ja joiden muodostuminen on mielivaltaista, *ei* organisaatiolle ominaista.” (s. 188) Ranskan vallankumous sitten ”saattoi loppuun *poliittisten* säätyjen *sosiaalisiksi* muuttumisen eli teki kansalaisyhteyksien *säätyjaosta* puhtaan sosiaalisia eroja, yksityiselämän eroja, joilla ei ole merkitystä poliittisessa elämässä” (s. 188). Mitään laajoja konkreettisia aineistoja tai kehittälyitä HOFK:sta ei löydy, mutta ilmeisesti Marx katsoi, että hänellä oli niitä enemmänkin takataskussaan, nimittäin *Kreuznachin vihkojen* laajassa ekserptiaineistossa.

Valtio, kansalaisyhteiskunta ja demokratia

HOFK:n alku- ja loppupuolta ei kuitenkaan ole syytä erottaa metodisessa suhteessa jyrkästi toisistaan. Jo alkupuolella Marx tarkastelee modernin valtion syntyä perimmiltään historiallisesti, joskin erittäin laajoina yhteenvetoina. Hän seurailee kreikkalaista polista ihailutta Hegeliä ja katsoo, että antiikille ominaista oli ”kansan ja valtion substantiaalinen ykseys” (s. 132), mikä tosin päti vain vapaiden kansalaisten piirissä. Vielä keskiajallakin kansan elämä ja valtion elämä olivat ”identtiset” (s. 132) sikäli, että säätyjako ilmeni samaan tapaan kummankin piirissä (s. 179); ihmiset eivät kuitenkaan olleet enää vapaita kansalaisia. Modernissa valtiossa kyseinen identtisyys on kadonnut (s. 180), ja tämän konkreettinen perustelu löytyy sitten äsken mainitusta kohdasta, jossa selitetään

kansalaisyhteiskuntaan ilmaantuvaa liikkuvuutta, sen tiettyä hajoamista ja ihmisten vapauden kasvua. Kansalaisyhteiskunta ja poliittinen yhteiskunta eroavat toisistaan, minkä tajuamisessa on ”Hegelin syvällisyys” (s. 182). Näin modernin valtion luonne hahmottuu sen syntytaapahtumassa esiintyneiden ristiriitojen kautta; tuloksena ei kuitenkaan ole kansalaisyhteiskunnan keskeisten ristiriitojen sovituminen valtiossa, vaan uudenlainen ristiriitojen järjestelmä.

Näin onkin siirrytty metodisista kysymyksistä HOFK:n spesifisti valtiofilosofiseen ja -teoreettiseen sisältöön. Kaikkein merkittävintä siinä ilmeisesti on, että Marx antaa kansalaisyhteiskunnalle suuremman arvon kuin Hegel, jolloin myös sen ja valtion suhde muuttuu. Hegel toteaa *Oikeusfilosofian* pykälässä 261, että valtio on toisaalta perheeseen ja kansalaisyhteiskuntaan nähden ”korkeampi mahti, jonka luonteelle niiden lait ja intressit ovat alisteisia”, sekä toisaalta niiden oma ”*immanentti päämäärä*” (s. 99).¹³¹ Marx ei hyväksy ainakaan edellistä luonnehdintaa, ja pitää sitä jälkimmäisen kanssa ristiriidassa olevana (s. 101). On vaikea sanoa, tekeekö hän oikeutta tekstikohdalle jossa nuo sanat ovat,¹³² ja yleensäkin Marxin kehittelyt HOFK:n alkupuolella ovat kokeilevia ja hapuilevia – joskus hän jopa siteeraa Hegeliä virheellisesti omaa tarkoitustaan tukevalla tavalla – mutta vähitellen piiryy yhä selvemmin esiin, mihin hän tähtää. Perhe ja kansalaisyhteiskunta ovat valtioon nähden ensisijaisia, ensinnäkin siinä mielessä, että ne ovat ”varsinaisia toimijoita” (s. 102), kehityksen ”liikevoima” (s. 103), ja toiseksi kansansuvereniteetin mielessä. Edellinen seikka näkyy äsken mainitussa kansalaisyhteiskunnan roolissa modernin valtion synnyssä, ja vähintään yhtä painavia näkökohtia sen puolesta Marx esittää edempänä, materiaalisten etujen ja yksityisomaisuuden tarkemman tarkastelun yhteydessä. Kansalaisyhteiskunnan egoistisuus painoi jo keskiajalla valtioon vahvemman leiman kuin pani merkille Hegel, jolle historialliset valtiot epätäydellisyydestään huolimatta olivat kansalaisyhteiskunnan ja perheen synteesejä ja suuntautuvat kohti niissä esiintyvien ristiriitojen sovitusta. Läänityslaitoksen historia osoittaa, että ”ruhtinaan valta on yksityisomaisuuden valtaa, ja *ruhtinaan mahdissa* tulee ratkaistuksi arvoitus siitä, mitä on

yleinen valta, valtion kaikkien piirien valta” (s. 224). ”Eri provinsit ovat yksittäisten ruhtinaiden jne. yksityisomaisuutta. Sotapalveluksen järjestäminen jne. on hallitsijan yksityisomaisuutta. Henki on papiston yksityisomaisuutta.” (s. 223) ”Niinpä valtio näyttää huippukohdissaan yksityisomaisuudelta, vaikka yksityisomaisuuden pitäisi siellä näyttää valtion omaisuudelta.” (s. 226)

Myös Marxin tavassa ratkaista modernin valtion ongelmia näkyy, miten hän antaa kansalaisyhteiskunnalle laajemman ja vahvemman roolin kuin Hegel. Hegeliltä puuttuivat näkymät kansalaisyhteiskunnan oleellisesta muuttumisesta, kun taas Marxilla kansalaisyhteiskunta haluaa ”työntyä *joukkomitassa*, jos mahdollista *kokonaan, lainsäädäntövallan sisään*” (s. 235), mikä merkitsee vaatimusta sekä sen itsensä että myös tietynlaisen valtion hajoamisesta (s. 238–39). Tätä mullistusta Marx aikoi kaiketi tarkastella lähemmin teokseensa kaavailemassaan kansalaisyhteiskuntaa koskevassa jaksossa (ks. s. 190). Se jäi työn keskeytyessä kirjoittamatta, mutta *Johdannossa* hän palaa uudelleen kansalaisyhteiskunnan luokkien luonteeseen ja toimintaan, ja nimeää tunnetusti proletariaatin luokaksi, joka toteuttaisi ”ihmisen emansipaation” (s. 96–97).

Marxin Hegel-kritiikki on luonnollisesti kiivasta myös suverenisuuden, ylimmän oikeutetun vallan, luonteen tarkastelussa. Hegelin mukaan erilaisten valtiollisten, valtaa käyttävien elinten toimivalta ei ole riippumatonta, vaan kokonaisuuden idean määrittämä (s. 117–18),¹³³ mikä tarkoittaa että vain valtio kokonaisuutena ottaen on suvereeni. Tätä Hegel kuitenkin erittelee monarkin tarpeellisuutta puolustelevalta tavalla. Valtion suverenisuus edellyttää, että on olemassa ”Yksi Yksilö”,¹³⁴ siis monarkki, joka on ”absoluuttisesti ratkaiseva kokonaisuuden momentti” (s. 120).¹³⁵ Näin on muun muassa siksi, että valtion päätöksenteossa tarvittava ”Subjektivisuus on kuitenkin totuudessaan vain *subjektina*, persoonallisuus vain *persoonana*” (s. 120),¹³⁶ mihin Marx pystyy vaivattomasti huomauttamaan, että ne tietenkin ovat sitä aina vain useina subjekteina ja persoonina: ”... eihän yksikään yksittäinen persoona absorboi itseensä persoonallisuuden aluetta eikä yksikään

yksittäinen subjekti subjektin aluetta” (s. 122). Näin avoimeksi jää mahdollisuus, että valtion subjektiluonne realisoituu jollain muulla kuin monarkin olemassaoloa vaativalla tavalla. Hegelin lisäperustelun mukaan monarkin käsite on siitä erikoinen, että sitä ei ole johdettu mistään, vaan se on ”suoraan itsestään alkava” (s. 126).¹³⁷ Mutta jälleen Marx pääsee helpolla todetessaan, että tietyissä mielessä jokainen asia, yhtä hyvin hallitsija kuin hallitsijan täi, on suoraan itsestään alkava (s. 126). Tämä on tavallaan itsestäänselvää, mutta Marx oli myös perehtynyt problematiikkaan syvemmin väitöskirjassaan, jossa hän oli puolustanut ajatusta, että Epikuroksen atomien sisäsyntyinen deklinaatio, satunnainen liikeradaltaan poikkeaminen, oli olioita toisistaan erottava individuaatioperiaate,¹³⁸ ja sellaisena hieno keksintö. Toisin sanoen, milloin jossain yleensä on jokin yksittäinen, on siinä pakko olla jotakin itselähtöistä, vain sille spesifiä; jotkin absoluuttisen samanlaiset eivät erottuisi toisistaan, vaan käsillä olisi pelkkää hahmottomuutta.

Hegel siis kannattaa perustuslaillisesti rajoitettua monarkiaa; Marx sen sijaan puolustaa kansansuvereniteettia yhtä ehdottomasti kuin lehtimiesvaiheessaan. ”Monarkin vai kansan suvereenisuus, kas siinäpä pulma” (s. 127), Marx pohtii, eikä vastaus ei ole hänen kaltaiselleen vaikea: valtiossa ”kansa itse on yleinen asia” (s. 171). ”... kysymys voi kuulua vain: Onko kansalla oikeus antaa itselleen uusi valtiojärjestys? Ja vastauksen täytyy ehdottomasti olla myöntävä, sillä heti kun valtiojärjestys on lakannut olemasta kansan tahdon todellinen ilmentäjä, on siitä tullut pelkkä käytännöllinen illuusio.” (s. 162) Entä miten käy luonnonoikeudelle? Marxin materialismi aineellisten etujen korostamisineen ei johda häntä hylkäämään ajatusta järkevämmän valtion tavoittelusta; tosin järkevämpää elämänmuotoa etsittäessä kansalaisyhteiskunta ja kansa alkavat näyttää valtiota tärkeämmiltä toimintakentiltä: ”Jos valtiojärjestyksellä ymmärretään järkevän tahdon yleisiä määrittäviä, fundamentaalisia määrittäviä, niin on itsestäänselvää, että jokaisella kansalla (valtiolla) on sellaisia edellytyksiään, ja että niiden täytyy muodostaa sen poliittinen credo ... Jonkin kansan tahto ei voi paeta järjen lakeja sen enempää kuin yksilönkään tahto.” (s. 163) Koska Marx epäilemättä

lukee järjen ihmisluonnon osaksi, on hän yhä tässä mielessä luonnonoikeusajattelun kannalla. Että luonnonoikeus joissain suhteissa säilyy, näkyy myös hänen Feuerbachin käsitteiden sävyttämässä korostuksissaan, kun hän muun muassa sanoo lainsäädäntövallan pysyneen tekemään suuria, yleisiä vallankumouksia siksi, että se on ollut ”kansan, suvuntahdon, edustaja” (s. 162). Sana *luonnonoikeus* sopii Feuerbach-vaikutteiseen ajatteluun vielä paremmin kuin Hegelin näkemykseen, joka painottui idealistisesti järjen ja kulttuurin kysymyksiin.

Valtiojärjestyksen ja kansansuvereniteetin problematiikkaan liittyy kysymys demokratiasta, jota koskevien huomioiden mahtipontinen tyyli antaa aavistaa, että jos Marx olisi saanut kirjansa valmiiksi, niin ne olisivat kuuluneet sen kohokohtiin. Marxin jyrinän mukaan ”Demokratia on kaikille muille valtiomuodoille niiden Vanha testamentti. Ihminen ei ole lakia, vaan laki ihmistä varten; laki on siinä *ihmisen elämää*, kun taas muissa [valtiomuodoissa] ihminen on *lakimääräistä elämää*.” (s. 129) Marx ei kuitenkaan ole perimmiltään republikanisti (tasavallan kannattaja), sillä demokratia on HOFK:ssa hyvin laaja ja syvällinen asia, paljon enemmän kuin demokratia tasavallassa, joka on vain ”abstrakti demokraattinen valtiomuoto” (s. 130). Ei-abstraktia demokratiaa ei ole vielä missään olemassa; sellainen demokratia on yhtä kuin tulevaisuuden yhteiskunta, jossa on itse asiassa paljon samaa kuin Marxin myöhemmin hahmottelemassa kommunismin päämäärässä.

On kiinnostavaa, että demokratian yhteydessä näyttää mahdolliselta sanoa jotakin siitä, miten Marx ymmärtää valtion genesiksen ja olemuksen,¹³⁹ vaikka selkeää valtion määritelmää ei näistäkään tekstikohdista löydy. Demokratia on ”kaikkien valtiojärjestysten ratkaistu *arvoitus*”, jossa ”valtiojärjestys ilmenee sinä mitä se on” (s. 128). Minä se sitten ilmenee? Marxin mukaan ”ihmisen vapautuotteena” (s. 128); demokratiassa ”valtiojärjestys palautuu ... todelliseen perustaansa, *todellisiin ihmisiin, todelliseen kansaan*, ja käsitetään sen *omaksi* aikaansaannokseksi” (s. 128). Edelleen, ainakin Marxin omana aikana ”valtion ja oikeuden koko sisältö” on ”omaisuus jne.” (s. 130) tai ”omaisuus, sopimus, avioliitto ja

kansalaisyhteiskunta” (s. 129), kuten poukkoilevassa, luonnosmaisessa ja Hegeliä hyödyntävässä esityksessä kerrotaan. Oleelliselta vaikuttaa, että valtio syntyy ja saa muotonsa alhaalta päin, kansalaisyhteiskunnan ja perheen piiristä, aineellisia ja muita intressejään ajavien ihmisten eli kansan toiminnan tuloksena.

Sen, että Marx pohtii demokratian yhteydessä valtion olemusta yleensä, voi nähdä myös siitä, että hän törmää tällä kohdin kysymykseen, onko valtio välttämätön vai voisiko se joskus kadota. Tähän runsaasti ihmetystä ja kiistelyä herättäneeseen teemaan on syytä hetkeksi pysähtyä. Marx kirjoittaa: ”Demokratiassa poliittinen valtio, siinä määrin kuin se asettuu tämän sisällön [so. omaisuuden, kansalaisyhteiskunnan jne.] yläpuolelle ja eroaa siitä, on itse vain erityinen sisältö, erityinen kansan *olemassaolon muoto* ... Demokratiassa valtio erityisenä on *vain* erityinen, yleisenä taas todellinen yleinen, ts. ei mikään määrittynyisyys erotuksena muusta sisällöstä. Viime aikojen ranskalaiset ovat käsittäneet tämän niin, että todellisessa demokratiassa *poliittinen valtio tuhoutuisi*. Tämä on oikein siinä määrin kuin se poliittisena valtiona, valtiojärjestyksenä, ei enää sovellu kokonaisuudeksi.” (s. 130) ”Viime aikojen ranskalaiset” saattaisi viitata Saint-Simonin ajatuksiin ”ihmisten hallitsemisen” korvaamisesta ”asioiden hallitsemisella”, Fourierin unelmaan koko yhteiskunnan rakentumisesta 400 perheen kokoisista falangeista, Marxin niinkään tuntemiin Pierre-Joseph Proudhoniin, Pierre Lerouxiin, Prosper Victor Considérantiin ja Théodore Dézamyyn, tai myös niihin aikoihin paljon keskustelua herättäneeseen Étienne Cabetiin,¹⁴⁰ joka hahmotteli erittäin pitkälle viedyn suoran demokratian mallia ja jonka kuuluisa *Le Voyage en Icarie (Matka Ikariaan)* oli ilmestynyt 1839–1840. Kuitenkin, vaikka Marx arvosti kaikkia näitä sosialisteja, niin valtioajattelun filosofisimpien lähtökohtien osalta hän kuului perinteeseen, joka poikkesi niin paljon heidän edustamastaan, ettei hänen voi olettaa hyväksyneen heidän käsityksiään näin tärkeästä asiasta varsinaiseksi todisteeksi.

Oleellisempaa onkin kysyä, mitä tuossa ei niin kovin selkeässä lausunnossa itse asiassa väitetään. Siitä näkyy helposti, että kyse ei ole valtion täydellisestä katoamisesta, vaan vain jonkinasteisesta

redusoitumisesta. Lisäksi Marx erottaa valtiossa erityisen ja yleisen puolen, ja sanoo sen olevan erityisenä ”vain erityinen” ja yleisenä ”todellinen yleinen”. ”Vain” erityinen saattaisi tarkoittaa yleiselle alisteista tai sen kanssa sopusoinnussa olevaa erityistä, ja ”todellinen” yleinen kansan etujen mukaista yleistä.¹⁴¹ Koko asia saattaa saada valaisua siitä, että Marx tähdensi usein *rahan* olevan toisaalta jotakin yleistä, muun muassa tavaroiden yleisen vaihdon väline, toisaalta taas jotakin erityistä, tietty esinelaji.¹⁴² Edempänä HOFK:ssa Marx selostaa Hegelin käsitystä rahasta ihmisten yleisenä varallisuutena, joka samalla on esine (s. 165), ja esimerkiksi vuoden 1844 *Käsikirjoituksissa* rahalla sanotaan olevan ”universaalisuutta”, vaikka se samalla on ”korkein esine”.¹⁴³ Jos Marxilla on tosiaan ollut mielessä valtion rinnastaminen rahaan, on sen täytynyt olla lähinnä analogia, ei yritys ”johtaa” valtio pääasiassa raha- tai tavaravaihtosuhteista; HOFK:n koko sisältö toki osoittaa, että Marx käsittelee valtion historiallisia kohtaloita monenlaisten intressien ja omaisuuden muotojen valossa. Analogiana rinnastus kuitenkin on kiinnostava. Sen mukaan demokraattinen valtio ilmeisesti palvelisi rahan tavoin laaja-alaisia yhteiskunnallisia tarpeita, kansan tarpeita, ja olisi samalla olemassa jossain selkeässä konkreettisessa muodossa, ilmeisesti jotenkin institutionalisoituneena, mutta koko kansan käsiin hajaantuneena tai itse-edustuksellistuneena.

Ainakin tämän tekstikohdan valossa, kuten ilmeisesti kaikkialla muuallakin HOFK:ssa, näyttää siis siltä, ettei Marx halua kokonaan hävittää valtiota, vaan säilyttää sen yleisten etujen palvelijana. Marxin näkemyksen sisällä erottuu kuitenkin jyrkkä ajatusjuonne, jonka mukaan valtion yleinen funktio ei olisi sen yleisemmän tasoisen kuin mikä vallitsee muiden työnjaon synnyttämien asioiden välillä. Eräässä ihanteellisen lainsäädäntövallan edustuksellisuutta koskevassa kohdassa sanotaan, että ”Lainsäädäntövalta on tässä edustuksellista siinä mielessä kuin *jokainen* funktio on edustuksellinen, siten kuin esim. suutari ... on minun edustajani, ja siten kuin jokainen erityinen sosiaalinen toiminta suvuntoimintana vain edustaa sukua eli minun oman olemukseni määrittystä, siten kuin jokainen ihminen on toisen edustaja.” (s. 236–27) Tämän mukaan

lainsäädäntöön ei liittyisi laajemmalle ulottuvaa institutionalisointumista eikä laajempaa ja syvempää velvoittavuutta kuin tyypillisiin käsityöammatteihin, mitä on vaikea kuvitella missään oloissa. Suutarin ei tarvitse työnsä sisällön takia kuulua koko kansan piiriin levittäytyviin instituutioihin, ja hän on oikeutettu vaihtamaan ammattia, kun taas oikeudenmukaisia lakeja ei ole mahdollista kiertää eettisyyttä loukkaamatta. Marx sanoo myös, että ”kansaa” on ”todellinen valtio” ja ”konkretio”, kun taas valtio on ”abstraktio” (s. 127). Jotain outoa on myös äskeiseen demokratian luonnehdintaan sisältyvissä sanoissa, että demokratiassa valtio yleisenä ei olisi ”mikään määrittynyt erotuksena muusta sisällöstä” (*keine Bestimmtheit im Unterschied zu dem andern Inhalt*). Marxin ajaman kansansuvereniteetin kannalta riittäisi hyvin tuoda mukaan ilmiön ja olemuksen dialektiikka ja sanoa vaikkapa niin, että valtion yleisen toiminnan *olennainen* sisältö on saatettu *yhdensuuntaiseksi* kansan *perustavien* etujen kanssa.

Mistä jyrkät kannanotot syntyvät? Puhe ”suvuntoiminnasta” (*Gattungstätigkeit*) antaa aiheen arvella, että ne ovat tekemisissä Feuerbachin abstraktin ihmiskuvan kanssa. Hiukan myöhemmässä, juutalaiskysymystä koskevassa artikkelissa sama tulee esiin Marxin sanoessa, että ihmisen tultua ”yksilöllisissä olosuhteissaan *sukuolennoksi*” (*Gattungswesen*)¹⁴⁴ ja ymmärrettyä ”omat voimansa yhteiskunnallisiksi voimiksi” hän ei ”erota enää yhteiskunnallista voimaa itsestään *poliittisen* voiman hahmossa”.¹⁴⁵ Marxilla erottuu taipumusta inversoida Hegelin panlooginen, yleisyyden sävyttämä ihmiskuva ja valtiokäsitys erityisyyden ja yksittäisyyden (tai yksilöllisyyden) ylivallaksi. Feuerbachilaisen inversion lisäksi myös kaikille nuorhegeliläisille ominainen mieltymys antiteettiseen esitystapaan, loogisiin äkkikäännteisiin ja kuperkeikkoihin, on saattanut vaikuttaa siihen, että Marx toisinaan vain rakentaa Hegelille kontrastia, vastakuvaa.¹⁴⁶

Lisäksi asialla on saattanut olla toinenkin syy, nimittäin se, että Marx ei ilmeisesti pystynyt kehittelemään valtion käsitettä geneettis-historiallisen metodinsa vaatimalla tavalla, koska hänellä ei ollut hallussaan valtion syntyä koskevaa aineistoa. Hegel oli

kylläkin sanonut jotain myös valtion historiallisesta alkuperästä, mutta tavalla joka saattoi pikemminkin epäsuorasti tukea jyrkkää tendenssiä. Hegelin mukaan valtio syntyi pitämään aisoissa egois-
mia ja yksityisomaisuutta; se oli ilmaantunut peltoviljelyn myötä, mikä taas oli johtanut ”maapohjan muodostamiseen ja siten muut [ihmiset] pois sulkevaan yksityisomaisuuteen”.¹⁴⁷ Kun siis Hegel tähdentää seikkoja, joista Marx pyrkii eroon kansalaisyhteiskunnan mullistuksen kautta, on siitä voinut aiheutua taipumusta arvioida valtion rooli sen jälkeen varsin vähäpätöiseksi.

Jyrkkä tendenssi ei kuitenkaan hallitse Marxin tekstiä kauttaaltaan, vaan pikemminkin painuu toissijaiseksi. Marx luonnehtii ihanteellista valtiota useilla sellaisilla tavoilla, joissa sen yleistä puolta tai funktiota ei identifioida ihmisiin tai kansaan ja näiden etuihin, vaan esitetään vain yhdensuuntaisena niiden kanssa: ”... pitäisi johdattaa esiin vaatimus valtiojärjestyksestä, jolla on omana määrittymisenään ja periaatteenaan edistyminen yhdessä tietoisuuden kanssa, eteenpäin kulkeminen yhdessä todellisten ihmisten kanssa ...” (s. 116) Valtion lainsäädännöllinen funktio on aktiivista ”tahtoa” tai ”teoreettista energiaa”, joka toimii paitsi ”löytääkseen todellisen lain”, myös ”muotoillakseen sitä” (s. 237). Suutaritkin pääsevät havainnollistamaan aivan päinvastaista seikkaa kuin edellä näytti, nimittäin valtiollisten asioiden, tarkemmin sanoen ihmisten valtiota koskevan tietoisuuden, suurta yleisyyden astetta: ”Suutarintyö on näet taito, jota ilman on mahdollista olla valtion kelpo kansalainen ja sosiaalinen ihminen, kun taas asianmukainen ‘valtiotietous’ muodostaa edellytyksen, jota ilman ihminen elää valtiossa valtion ulkopuolella, hengitysilmasta ja omasta itsestään irti leikattuna.” (s. 154) Eräät kohdat voisi tulkita jopa niin, ettei ole virheellistä kehitellä valtion käsitettä ”ihmisen korkeimpana sosiaalisena todellisuutena” (s. 140), jolloin se ilmenee hänen ”todellisena yleisyytenään” (s. 141). Joka tapauksessa Marxin valtion käsitteen ytimeen jää epäselvyyttä ja ristiriitaisuutta; kuten nähtiin, hän kyllä aavis-
telee valtion syntyvän ihmisten moninaisten, perimmiltään aineellisten etujen ilmenemisen kentäksi, mutta hänen näkemyksensä on vain niukka hahmotelma.

Marxin demokratiaa koskeva pohdinta on kiinnostavaa myös siksi, että siinä häämöttää, tosin niukasti ilmaistuna, näkemys siitä miten historian kulku ja inhimillisten subjektien kehittyminen tuottavat yhä suurempia paineita vapautta ja demokratiaa kohti. Demokratia on ”yhteiskunnallistunut [sozialisierite] ihminen erityisenä valtiojärjestyksenä” (s. 129). Toisessa, demokratian vastakohtana eli byrokratian kumoamista koskevassa kohdassa sama sanotaan intressin käsitteen avulla: Byrokratiasta päästään eroon vain jos yleinen ja erityinen intressi nivELYVÄT luontevasti yhteen, eli jos yleisestä intressistä tulee erityinen, ”mikä taas on mahdollista *vain sitä kautta*, että *erityisestä* intressistä tulee todellisesti *yleinen*” (s. 151; ensimmäinen korost. JH). Ihmisten ja heidän etujensa on saatava yhä yleisempi, yhä syvemmin yhteisöllinen luonne, ja siihen suuntaan historia myös on taipuvainen etenemään, mikä antaa perusteita luottaa optimistisesti demokratian mahdollisuuksiin.

Kun siis yleisten ja erityisten intressien sopusointu edistää demokratiaa, niin niiden irralleen ajautuminen ja vastakkaisuus puolestaan ehkäisevät sitä. Näistä vahingollisista tekijöistä Marxilla on paljon sanottavaa, sillä niitä tulee esiin lukuisissa sellaisissa-kin tekstikohdissa ja -jaksoissa, joissa ei käytetä demokratia-sanaa. Koko modernin ajan kirous on siis siinä, että kansalaisyhteiskunnan egoismin takia sen ja valtion suhde kieroutuu; ne eivät ole sovittavissa luontevalla tavalla yhteen. Tässä on puolestaan alkujuuri byrokratialle, jota syntyy kun yhteensovittamatonta yritetään sovittaa väkisin. Byrokratia on demokratian verivihollinen; sen piirissä valtio ”on olemassa enää vain erilaisina jäykkinä byrokraattihenkilinä, joiden keskinäinen yhteys muodostuu alistamisesta ja passiivisesta kuuliaisuudesta” (s. 150). ”Huippu jättää näkemyksen yksittäisistä asioista alempien piirien huoleksi, ja alemmat piirit puolestaan yleisen näkemyksen huipun haltuun; näin molemmat pettävät toisiaan.” (s. 149)

Edelleen, yksilön tasolla valtion ja kansalaisyhteiskunnan erillisyydestä seuraa, että mikäli yksilö mieli ”saavuttaa poliittista merkitsevyyttä ja vaikuttavuutta”, niin hänen täytyy ”astua ulos kansalaisen todellisuudestaan, abstrahoitua siitä, vetäytyä koko

tästä organisaatiosta omaan yksilöllisyyteensä” (s. 184–85). Poliittisen osallistumisen hintana on yksilön suorittama ”oman itsensä *perustavanlaatuinen jakaminen*” (s. 184). Kyseessä on Marxin versio kuuluisasta, myös Rousseauin pohtimasta ihmisen (ransk. *homme*) ja kansalaisen (*citoyen*) erosta, jolla on merkitystä paitsi demokratiateorian, myös esimerkiksi sosiaalipsykologian ja psykologian kannalta. Marxin mukaan ”*Todellisena kansalaisena* hän [so. yksilö] havaitsee kuuluvansa kaksinaiseen organisaatioon, *byrokraattiseen* – kyseessä on etäiseksi jäävän valtion ulkonainen muodollinen ilmentymä ... sekä *sosiaaliseen*, kansalaisyhteiskunnan organisaatioon.” (s. 184) Myös jälkimmäisellä alueella hänellä on ongelmansa, sillä hänen olemassaolonsa siellä on ”puhtaan yksilöllistä” (s. 185), atomimaista.

Kuten sanottu, Marx ei ole republikanisti; demokratia tarkoittaa HOFK:ssa jotakin huimasti kaikkien tunnettujen valtiojärjestysten yli menevää, jotakin joka on ”samassa suhteessa muihin valtiojärjestyksiin kuin suku omiin lajeihinsa”, vaikka ilmeneekin samalla ”*erityisenä ... lajina*” (s. 129). Demokratia on kuin Hegelin valtion idea, joka ei välttämättä ole vielä realisoitunut kunnollisesti missään, mutta jota kohti sen osittaiset toteutumukset pyrkivät. Mutta Hegelin tavoin myöskään Marx ei suinkaan hylkää syvemmälle menevän ja etäisemmän tavoitteen takia läheisempiä tavoitteita, ja arvostaa yhä suuresti – kuten jo lehtimiesvaiheessaan – myös tasavallassa ilmenevää demokratiaa sen vajavaisuudesta huolimatta. ”*Reformipolitiikan varsinainen kiistakapula*” (s. 238) sekä Ranskassa että Englannissa on kysymys vaaleista. Vaalit ovat ”kansalaisia kohtaan tunnetun luottamuksen tietoinen tuote” (s. 219). Ne ovat ”kansalaisyhteiskunnan välitön, suora, ei pelkästään esityksellinen vaan todellinen suhde poliittiseen valtioon. Niinpä on itsestäänselvää, että *vaalit* muodostavat todellisen kansalaisyhteiskunnan pääasiallisen poliittisen intressin. Vasta *rajoittamattomissa*, sekä aktiivisissa että passiivisissa *vaaleissa*, kansalaisyhteiskunta on *todellisesti* kohonnut abstraktioon omasta itsestään, *poliittiseen elämään* omana aitona yleisenä oleellisena olemassaolonaan.” (s. 238) Tie tasavaltaisesta demokratiasta korkeampaan demokratiaan

ei kulje sen hävittämisen, vaan laajentamisen ja ylittämisen kautta. ”Demokraattisen elementin” pitäisi olla, ei mitään muodollisuutta vaan ”todellinen elementti, joka etsiytyy *järjelliseen muotoonsa* koko valtio-organismissa” (s. 232). Jos se esiintyy vain ”erityisenä elementtinä”, niin se itse asiassa ymmärretään ”dreseeraukseksi tai sopeuttamiseksi” (s. 232).

HOFK:n johdanto ja Marxin myöhempi valtioajattelu

Edellä mainitun artikkelin *Juutalaiskysymyksestä* Marx kirjoitti Pariisissa syksyllä 1843, todennäköisesti hiukan ennen *Johdantoa*.¹⁴⁸ Kuuluisa *Johdanto* on HOFK:sta poiketen melko selkeä kirjoitus, joka tuskin kaipaa enemmälti desifrointia.¹⁴⁹ Marx antaa siinä tilaa eräille sellaisillekin kysymyksille, joista HOFK:ssa ei juurikaan puhuta. Ehkä tarkoituksena oli ryhtyä laajentamaan teoksen aihepiiriä, ehkä vain asettaa se esittelytekstissä laajempiin yhteyksiinsä; lisäksi asia liittyy *Saksalais-ranskalaisten vuosikirjojen* linjan vetämiseen. Marx tekee yhteenvetoa Saksan filosofisesta ja ideologisesta kehityksestä ja kiinnittää runsaasti huomiota uskontoon, mutta tavalla joka poikkeaa hänen aiemmasta tyylistään ja on ymmärrettävä uskontokysymyksen kanssa herkeämättä painiskelleiden nuorhegeliläisten kritiikiksi, ergo myös Marxin itsekritiikiksi. Vaikka uskonnon kritiikki on ”kaiken kritiikin edellytys”, ei se voi muodostaa pääasiaa, kun näet uskonto on paljon suuremmassa määrin ankarien historiallisten olojen tuotetta kuin niiden syy. ”*Uskonnollinen kurjuus on yhtäältä todellisen kurjuuden ilmausta ja toisaalta vastalause tätä todellista kurjuutta kohtaan. Uskonto on ahdistetun luontokappaleen huokaus ...*” (s. 82) Johtopäätöksenä on, että ”*filosofian lähimpänä tehtävänä on, sen jälkeen kun inhimillisen itsevieraantumisen pyhimyshahmo on paljastettu, paljastaa itsevieraantumisen epäpyhissä hahmoissaan. Taivaan kritiikki muuttuu näin maan kritiikiksi, uskonnon kritiikki oikeuden kritiikiksi, teologian kritiikki politiikan kritiikiksi.*” (s. 82)

Saksan valtiollisten ja poliittisten olojen Marx toteaa olevan ”*historian tason alapuolella*” ja ”*kaiken kritiikin alapuolella*” (s. 84). Niiden filosofisen legitimoinnin viheliäisimpänä muotona hän pitää oikeustieteen historiallista koulukuntaa. Mutta Saksasta löytyy myös merkittävämpi, Hegelissä huipentunut filosofinen perinne, joka on aivan toista maata: Saksan olojen kriittistä analyysia ja niitä puolustelevan ”tajunnan muodon” kieltämistä. Kuitenkin Hegelin oppi on samalla itsekin tuon tajunnan ilmentymä, sen ”*tieteeksi* kohotettu ilmaus” (s. 89); kyseessä on ”nykyaikaisen valtion abstrakti, eristäytynyt *ajattelu*, jonka todellisuus pysyy tuonpuoleisena, olkoon tämä tuonpuoleinen sitten vain Reinin tuolla puolen” (s. 89). Marx ei siis tällä kertaa käytä mystiikka-sanaa, vaan sanoo saman maltillisemmalla kielellä, moitteilla abstraktiudesta ja käytännöllisempien ongelmien nurinkurisesta ratkaisemisesta. Samalla hän vihjaa oivaltavasti, että Hegelin valtioajattelun syvempi orientoija sijaitsee Ranskan tasavallassa, ”Reinin tuolla puolen”. Marx korostaa myös Hegelin abstraktisuuden juurien olevan siinä, että nykyaikainen valtio itse on abstrahoitunut todellisesta ihmisestä (s. 89). Valtion katoamisen mahdollisuutta *Johdannossa* ei pohdita, joskin huomiota kiinnittää siinä esitetty ihmisen luonnehdinta: ”Mutta *ihminen* ei ole mikään abstrakti, maailman ulkopuolella kyyhöttävä olento. Ihminen, se on: *ihmisen maailma*, valtio, yhteisö.” (s. 81) Sekä asiayhteys että tyyli viittaavat siihen, ettei tämä kuvaa pelkästään Marxin oman aikakauden ihmistä, vaan ihmistä yleisemmin, jolloin kiinnostavaa on että valtio sisällytetään hänen määritelmänsä samaan tapaan kuin eräissä HOFK:n huomautuksissa.

Johdannon tunnetuin uutuuus on proletariaatin mukaan tuominen ja sen historiallisen roolin tähdentäminen. Proletariaatille lankeava tehtävä ei ole sen vähäisempi kuin ”*yleisinhimillinen vapautuminen*” (s. 93). Tämän perustelussa Marxilla erottuu feuerbachilaista inversiota, kun hän sanoo että vapauttajaluokan kuuluu ”vaihtaa paikkaa” (*verwechseln*) yhteiskunnan kanssa (s. 93). Näin kyseisestä luokasta tulee muun yhteiskunnan vastakuva; sen motto on: ”*En ole mitään, ja minun täytyy olla kaikki.*” (s. 94) Proleta-

riaatin merkittävä historiallinen rooli ei lankea sille siksi, että sillä olisi joitakin positiivisia ominaisuuksia, vaan koska siltä puuttuu kaikki se mitä muilla on; käytännössä tästä johdutaan proletariaatin köyhyyden ja kurjuuden tähdentämiseen sen kumouksellisuuden motivoijana. Tässä on kuitenkin vain Marxin ajattelun toinen puoli. Toinen näkyy hänen sanoessaan, että proletariaatti ”veljestyy ja sulautuu yhteen” (s. 93) yhteiskunnan kanssa; näin inversion rinnalla on vuorovaikutusten tutkiminen, jossa proletariaatille on mahdollista antaa myös positiivisia ominaisuuksia. Niiden selvittelyssä Marx ei vielä vuonna 1843 pääse pitkällekkään, mutta tarkastelee kuitenkin parilla lauseella proletariaatin syntyä ja koostumusta (s. 96), ja toteaa vapautusvoimalta vaadittavan ”henkistä avaruutta”, ”johdonmukaisuutta, jyrkkyyttä”, ”sosiaalista järkeä ja sosiaalista sydäntä”, kykyä ”järjestää kaikki inhimillisen olemassaolon ehdot lähtien sosiaalisen vapauden edellytyksestä” (s. 93–95) ym. Näin tehtävä on asetettu, ja myöhemmin Marx tunnetusti perusteli työväenluokan roolia sillä, että sen tekemä työ tapahtuu hallitsevan, maailmanvalloituksen alkuun päässeen tuotantotavan ytimessä ja kehittyä, kuten sen käyttämät työvälineetkin, luonteeltaan yhä yleisemmäksi, yhteiskunnallisemmaksi, lopulta niin vahvasti että sen on määrä tehdä mahdottomaksi paitsi kapitalismi, myös erityisetujen ylivaltaan perustuvat luokkayhteiskunnat ylipäätään.

HOFK on yleensä arvioitu teokseksi, jossa Marx tavoittelee käsikirjoituksensa alusta lähtien materialistista näkemystä, ja jossa hän siksi onnistuu laskemaan merkittävässä määrin perusteita myöhemmälle valtioajattelulle. Tähän voi yhtyä. Marxin myöhemmän tuotannon laajemman tarkastelun paikka ei ole tässä, mutta jotain siitä on hyvä sanoa jo siksi, että se antaa vielä hiukan lisävalaisua vuoden 1843 tekstien luonteeseen. Marxin myöhempi käsitys valtiosta perustui tunnetusti paljolti hänen materialistiseen historiankäsitykseensä, ja näitä kumpaistakin on usein epäilty positivistishenkisiksi yrityksiksi esittää valtiotyyppeiden vaihdokset ja historian kulku tiukasti determinoituina ja erityistieteille ominaiseen tapaan selitettävissä olevina prosesseina. Tiettyjä positivistisia piirteitä voi todellakin havaita etenkin Marxin keskituotannossa,¹⁵⁰

siis aikana jolloin hän oli saanut uuden maailmankuvansa perusteet muotoilluksi ja oli innokas esittelemään sitä ja kokeilemaan sen kantavuutta. Ne kuitenkin painuvat taka-alalle; olennaiseksi osoitautuu aivan muu. Jo Marxin lehtimiesvaiheen kirjoituksista paistoi läpi, että hänen tavoitteensa oli kahtalainen. Hän kyllä suuntautui Aristoteleen, Machiavellin jne. jäljissä kohti valtiossa empiirisesti havaittavien säännönmukaisuuksien tarkastelua, mutta otti samalla empirismiin etäisyyttä filosofisten kansansuvereniteetin ja luonnonoikeuden kehittelyjen muodossa. Myös HOFK:ssa hän orientoituu sekä empirian että kansansuvereniteetin ja luonnonoikeuden mukaan.

Sama linja jatkuu tästä eteenpäinkin. Marxille myöhemmän historian determinoituminen aiemmasta käsin on vain asian yksi puoli. Jokainen sukupolvi tietysti – kuten *Saksalaisessa ideologiassa* ainakin sen nykyisen version mukaan sanotaan – ”käyttää hyväkseen kaikkien edellisten sukupolvien sille jättämiä materiaaleja, pääomia ja tuotantovoimia”, mutta samalla ”muuttaa vanhoja olosuhteita kerrassaan muuttuneella toiminnallaan”.¹⁵¹ Kuten Hegelillä, myös Marxin katsannossa ihmisten vapaus on taipuvaista laajassa historiallisessa perspektiivissä kasvamaan,¹⁵² mikä luonnollisesti lisää heidän valinnan mahdollisuuksiaan. Rousseaulle Marx huomauttaa kriittisesti, ettei ihmisten tähänastinen yhdistyminen ole ollut vapaaehtoista vaan välttämätöntä, mutta toteaa samalla, että siihen on kuitenkin sisältynyt myös sopimuksellista ainesta, tietynlaista historian satunnaisen, yksilöitä koskevan aineksen hyväksikäytön ehdoista sopimista.¹⁵³ Edes kuuluisa tuotantotapojen suksessio ei etene vääjäämättömän ennaltamäärätysti; tuotantotavan mullistus on pikemminkin kamppailun ja epävarmuuden aikaa, joka ilmenee ”siirtymämuotojen kirjavana sekamelskana”.¹⁵⁴ Pääoma joutui aluksi turvautumaan ”häviävien tuotantotapojen kainalosauvoihin”,¹⁵⁵ ja myöhemminkin sattumasta voidaan vapautua vain ”suhteellisesti”.¹⁵⁶ Myös historian sivutiet, umpiperät ja valtavien katastrofien mahdollisuudet ovat Marxille tuttuja.¹⁵⁷ Kaikki tämä jättää tilaa kansan käsitteeseen kytkeytyville väljille ja normatiivisille suuntimille, ja Marxin koko tuotantoa leimaakin kansanjoukkojen

myönteisiin potentiaaleihin, aktiivisuuteen ja näkemyksiin vetoaminen, tosin sillä korostuksella, että luokkayhteiskunnassa kyse ei ole koko väestöstä, vaan edistyksellisinä pidettävistä luokista, keskeisimmin työväenluokasta. Kansansuvereniteetti ei kuitenkaan katoa työväenluokan tieltä, vaan säilyy; onhan pyrkimyksenä kansan valtaenemmistön etujen ajaminen kansan tuella, ja tavoitteena luokaton yhteiskunta. *Gothan ohjelman arvostelussa* sanotaan, että työväenpuolueen valtiota koskevia vaatimuksia esitettäessä ”ei pitäisi unohtaa pääasia: kaikki nämä hyvät asiat riippuvat niin sanotun kansansuvereniteetin tunnustamisesta ja tulevat sen vuoksi kysymykseen vain *demokraattisessa tasavallassa*.”¹⁵⁸ Marxin suuresti arvostama Pariisin kommuuni osoitti hänen mukaansa ”suunnan, johon kansan hallinto kansan itsensä toimesta etenee”.¹⁵⁹

Kansansuvereniteetin tavoin myös luonnonoikeuden käsite on aina muodostanut väljän lähtökohdan, joka orientoitunut empiiristen säännönmukaisuuksien etsimistä sekä poliittista ja oikeuskäytäntöä. Kuten Hegelin, myös Marxin myöhempi ajattelu on myös luonnonoikeudellisen näkökulman sävyttämää. Oikeuden juuret löytyvät monelta tasolta; sillä on tietysti luokkien kulloisiinkin etuihin, ehkä jopa poliittisiin konjektuureihin liittyvä puolensa, mutta se ilmentää myös yleisemmin yhteiskunnallis-historiallisia intressejä: ”Mutta yhteiskunta ei perustu lakiin. Tuo on juridinen harhakuvitelma. Lain täytyy päinvastoin perustua yhteiskuntaan, sen täytyy olla sen yhteisöllisten, kulloisestakin aineellisesta tuotantotavasta johtuvien etujen ja tarpeiden ilmausta ...”¹⁶⁰ Erityisesti kapitalismin osalta Marx kehittää konseption siitä, miten tavaravaihto vaatii, että vaihtajat tunnustavat toisensa yksityisomistajiksi, ja synnyttää siten tietyn sopimuksellisen oikeussuhteen.¹⁶¹ Lisäksi Marx myös säilyttää koko tuotannossaan, vastoin Althusserin väitettä, tietyn näkemyksen ihmisen yleisestä olemuksesta tai ihmisluonnosta, ja katsoo että edistyksellinen lainsäädäntö saattaa edesauttaa sen historiallista aktualisoitumista ja kehittymistä. Ihminen voi työtä tehdessään ”kehittää uinuvia kykyjään”,¹⁶² mutta tietynlainen työnjako ja koneisiin sidottu työ tyypistävät hänet ”osaihmiseksi” (*Teilmenschen*),¹⁶³ mitä vastaan käytävä kamppailu on muun muassa kamppai-

lua tehdaslainsäädännöstä. Tähän liittyy läheisesti Marxin tuki työpäivää lyhentävän työaikalain puolesta taistelleille työläisille; se ei perustunut pelkästään terveydellisiin ja muihin ilmiselvästi havaittaviin näkökohtiin, vaan myös siihen että lyhyempi työpäivä avaisi mahdollisuuksia saavuttaa ”inhimillisten voimien kehitys, joka on itsetarkoitusta”.¹⁶⁴ Tämän ”Perusedellytyksenä on työpäivän lyhentäminen.”¹⁶⁵ Edelleen, samasta kuuluisasta kohdasta näkyy, että ihmisen kehitys puolestaan tapahtuu hänen kamppailussaan ja muussa vuorovaikutuksessaan ulkoisen luonnon kanssa; näin Marx tulee jatkaneeksi myös luonnonoikeusajattelun vanhaa ideaa, että luonto laillaan ohjaa ja pakottaa ihmistä kohti oikeudenmukaisuutta. Jos ihminen yrittää loukata luonnonlakeja, voi siitä seurata esimerkiksi terveydellisiä ongelmia, joiden minimointi on oikeudenmukaista.

Mikä valtio on? Vaikka Marxilla on ongelmia käsitystensä systematisoinnissa ja määritelmällisessä kiteyttämisessä, hän kuitenkin esittää silloin tällöin varsin fundamentaalisia huomioita. *Saksalaisessa ideologiassa* suoritetaan valtion konstituoinnin yritys, ja todetaan että ”valtio on se muoto, jossa hallitsevaan luokkaan kuuluvat yksilöt toteuttavat yhteisiä etujaan ja jossa aikakauden koko kansalaisyhteiskunta saa keskittyneen ilmaisunsa ... kaikki yhteiset instituutiot välittyvät valtion kautta ...”¹⁶⁶ Valtio on siis tekemisissä koko yhteiskunnan kanssa, mutta on kuitenkin korostuneesti hallitsevan luokan väline. Yksilöiden yhteinen etu ei sinänsä ole harhainen käsite, vaan todella olemassa heidän keskinäisenä riippuvuutenaan,¹⁶⁷ mutta etenevän työnjaon muodoista ja yksityisomaisuudesta juontuva eriarvoisuus saa aikaan, että se joutuu konfliktiin yksilöiden etujen kanssa, ja saa tällöin valtiona esiintyessään ”illusorisen yleisyyden muodon”.¹⁶⁸ Myös *Pääomassa* korostetaan omistussuhteiden viimekätistä merkitystä valtion muotoutumiselle: ”Tuotantoehto- ja omistajien välitön suhde välittömiin tuottajiin ... on aina se mistä löydämme koko yhteiskuntarakennelman sisimmän salaisuuden, kätkeyn perustan, ja tämän vuoksi myös riippumattomuus- ja riippuvuussuhteen poliittisen muodon, lyhyesti sanottuna kulloisenkin erityisen valtiomuodon.”¹⁶⁹ Mutta *Pääomassakaan* ei ole kyse siitä, että valtio olisi pelkästään yksityisomistajien väli-

kappale; se liittyy myös ”yhteisten, kaikkien yhteisöjen luonteesta johtuvien asioiden hoitamiseen”.¹⁷⁰ Taustalla on se, että ”Valvontaja johtotyö syntyy välttämättä kaikkialla, missä välittömällä tuotantoprosessilla on yhteiskunnallisesti kombinoidun prosessin asu eikä se esiinny itsenäisten tuottajien muista erillisenä työnä.”¹⁷¹ Marx esittää myös runsaasti huomioita oman aikansa valtioiden edistyksestä; esimerkiksi Englannissa valtiolliset tehdaslait ”hillitsevät pääoman pyrkimystä työvoiman rajattomaan riistämiseen rajoittamalla työpäivää valtion pakkovallan kautta, jopa sellaisenkin valtion, jossa kapitalisti ja suurtilallinen hallitsevat”.¹⁷²

Kuitenkin Marx näyttää yhä pitäneen valtiota ja erityisesti sen syntyä ja varhaisvaiheita koskevia tietojaan riittämättöminä, sillä noin kaksi vuotta ennen kuolemaansa hän ryhtyi kirjoittamaan muun muassa näihin asioihin liittyviä ekserptejä ja muistiinpanoja eräistä muinaisia yhteiskuntia koskeneista tutkimuksista, joista merkittävin oli L.H. Morganin *The Ancient Society* (1877). Näitä Marxin *Etnologisiksi muistikirjoiksi* kutsuttuja tekstejä käytti puolestaan hyväksi Engels, joka yritti etenkin Marxin kuoleman jälkeen kirjoittamassaan teoksessa *Perheen, yksityisomaisuuden ja valtion alkuperä* (1884) saattaa heidän valtiokäsityksensä tiiviimpään historiallis-systemaattiseen muotoon. Engels kuvaa, miten esimerkiksi Ateenassa heimot perustivat keskushallituksen, jonka myötä syntyi ”yleinen kansan oikeusjärjestys, joka oli heimojen ja sukujen oikeudenkäyttöä ylempi”.¹⁷³ Samaan aikaan mahtavat perheet ”alkoivat sukujensa ulkopuolella yhdistyä erikoiseksi etuoikeutetuksi luokaksi ... valtio, joka oli vasta itumuodossaan, pyhitti nämä tavoitteet”.¹⁷⁴ Vaikka siis ”valtio itumuodossaan” ilmeisesti täytti merkittävän yleishyödyllisen funktion, se samalla omistautui vähitellen muotoutuvan etuoikeutetun piirin suojelemiselle.

Myös varsinaisella valtiolla on merkittäviä myönteisiä tehtäviä; se järjestää kansalaiset ”yleisiä tarkoituksiperiä silmällä pitäen”¹⁷⁵ heidän asuinpaikkansa mukaisesti ja luo ”julkisen vallan”,¹⁷⁶ mikä ei voi olla pelkästään kielteistä, kun näet siten syntynyt valtio oli ”ateenalaisten uuden yhteiskunnallisen tilan mukainen”,¹⁷⁷ mistä seurasi ”rikkauden, kaupan ja teollisuuden nopea kehittyminen

kukoistukseensa”.¹⁷⁸ Näistä seikoista huolimatta Engels korostaa vahvasti valtion epämiellyttävää roolia, hallitsevan luokan etujen ajamista. Valtion syntyessä koko vanha ”sukulaitos muuttuu vastakohdakseen: heimojärjestöstä, jonka tarkoituksena oli omien asioiden vapaa säätelemineen, se muuttuu järjestöksi, jonka tarkoituksena on naapurin ryöstäminen ja sortaminen, ja tätä vastaavasti sen elimet muuttuvat kansan tahdon välikappaleista omaa kansaa vastaan toimiviksi herruuden ja sorron itsenäisiksi elimiksi”.¹⁷⁹ ”Sukulaitos oli aikansa elänyt. Sen oli särkenyt työnjako sekä sen aiheuttama yhteiskunnan jakautuminen luokkiin. Sukulaitoksen tilalle tuli *valtio*.”¹⁸⁰ Engelsin esitys on seikkaperäinen ja melko monimutkainen, mutta valtion perimmäistä luonnetta koskevan ytimensä osalta se tuskin eroaa *Saksalaisen ideologian* etsinnöistä. Sen suhde Marxin tätä myöhempään valtioajatteluun ei ole yhtä selvä Marxin kehitelmien hajallisuuden ja sisällöllisen keskeneräisyyden takia, ja vaatisi yksityiskohtaista analysointia.

Kun siis valtio on Marxin mukaan tekemisissä sekä yhteiskunnan yleisten etujen että hallitsevien luokkien vallan turvaamisen kanssa, voisiko se joskus lakata olemasta? Kuten jo HOFK:ssa, Marxin myöhemmissäkin kannanotoissa on hapuilua. On kuitenkin hyvä huomata, että Engels ilmeisesti kiivailee valtion häviämisen puolesta Marxia jyrkemmin. Sanonta ”kuoleutua pois” (*absterben*), joka tuo mieleen jäljettömiin katoamisen, esiintyy vain hänellä.¹⁸¹ Valtion alkuperää koskevassa teoksessaan hän toteaa valtion siirtyvän luokkien kadotessa ”muinaismuistojen museoon, rukiin ja pronssikirveen viereen”,¹⁸² ja *Anti-Dühringissä* sanotaan kategorisen tuntuisesti, että ”Ihmisten hallitsemisen sijaan astuu asiain hallitseminen ja tuotantoprosessin johtaminen.”¹⁸³ Marxin lausunnot ovat usein epävarmempia ja varauksia sisältäviä tai vähintäänkin monitulkintaisia: ”Työväenluokka pystyttää ... assosiaation ... [jolloin] ei tule enää olemaan mitään *varsinaista* poliittista valtaa ...”¹⁸⁴ ”Silloin ei enää tule olemaan hallitusta tai valtiota, *jotka ovat yhteiskunnalle vastakkaisia!*”¹⁸⁵ Mikäli valtio yleensä häviää, ei missään tapauksessa – ei myöskään Engelsillä – sillä tavoin, ettei sen tilalle ilmaantuisi mitään muuta järjestelmää, joka täyttää osan sillä

olleista tehtävistä. Marxin *Kansalaissodassa Ranskassa* todetaan, että kommunismissa ”osuuskunnat kokonaisuutena järjestävät kansallisen tuotannon yhteisen suunnitelman mukaisesti ja siten ottavat sen oman johtonsa alaiseksi”.¹⁸⁶ *Gothan ohjelman arvostelussa* ohjelman laatijoita moititaan siitä, että he eivät osanneet eritellä ”kommunistisen yhteiskunnankaan valtiolaitosta”,¹⁸⁷ ja asetetaan tehtäväksi tutkia, ”mitkä yhteiskunnalliset funktiot, jotka ovat analogisia valtion nykyisten funktioiden kanssa, siellä [kommunismissa] säilyvät”.¹⁸⁸ Marx ei vastaa omaan kysymykseensä; joka tapauksessa valtio tässä melko myöhäisessä ja strategian kysymysten osalta melko harkitussa kirjoituksessa ulottuu kommunismiin asti. Marx kylläkin erottaa tässä tekstissään kommunismin kaksi vaihetta, jolloin ehkä voisi tulkita hänen tarkoittavan vain ensimmäistä niistä, mutta siinäkin tapauksessa on erikoista, että valtion katoamiseen jälkimmäisessä ei mitenkään viitata. *Etnologisista muistikirjoista* löytyy kuitenkin jälleen kommentti, jonka mukaan valtio ”häviää, kunhan vain yhteiskunta on saavuttanut toistaiseksi vielä saavuttamattoman vaiheen”.¹⁸⁹

Mistä Marxin empiminen ja hapuilu johtuvat? Vaikutusta on saattanut olla sillä, että hän koki poliittisia paineita kahdelta taholta, kun yhtäältä anarkistit suuntautuivat valtion välittömään hajottamiseen, ja toisaalta monet maltillisemmat vaativat edustuksellisten elinten kautta tapahtuvaa työväenluokan osallistumista valtakäyttöön, joko heti tai, missä se ei ollut mahdollista, poliittisen vallan haltuunoton jälkeen. Mitä teorian sisäisiin syihin tulee, niin Feuerbachin antropologiasta seurannutta metodologista rajoittuneisuutta Marxilla ei enää 1840-luvun puolivälin jälkeen ole voinut olla; korkeintaan se on saattanut vaikuttaa häneen reminisensseinä joitain vuosia pidempäänkin. Sen sijaan syntyy kuva, että hänellä on yhä vielä riittämättömästi aineistoa valtion alkuperästä. *Saksalaisessa ideologiassa* on ollut tarkoitus käsitellä aihetta ”valtion alkuperä ja valtion suhde kansalaisyhteiskuntaan”,¹⁹⁰ mutta käsikirjoitusliuska on jäänyt tyhjäksi, ja *Grundrissessakin* valtion syntyä koskeva aineisto – sitä sisältyy teoksen jaksoon, jossa tarkastellaan kapitalistista tuotantoa edeltäneitä yhteiskuntamuotoja – on niuk-

kaa ja alustavan tuntuista. Miten tähän kaikkeen jälkikäteisessä arvioissa suhtaudutaankin, voi valtion katoamisen kysymyksessä joka tapauksessa nähdä myös semanttisen puolen. Valtio-sanana maine on epäilemättä etenkin 1900-luvun myötä kohentunut Marxin ja Engelsin tulevaisuudenkuvan kannalta keskeisimpien väestönosien, siis työväenluokan ja sen liittolaisten piirissä, mikä liittyy demokratian etenemiseen sekä vauraimpiin kapitalistisiin maihin ilmaantuneisiin hyvinvointivaltioihin. Tämä vaikuttaa siihen, millaisia muodostumia ollaan halukkaita kutsumaan valtioksi, ja miten siis Marxin ja Engelsin näkemyksiä ollaan taipuvaisia arvioimaan. Tärkeää on huomata, että Marxin katsannossa valtion kehityskulun radikaalin käänteen – olkoonpa se kohti valtion katoamista tai uudentyypistä valtiota – edellytyksenä on kansalaisyhteiskunnan radikaali muuttuminen vähemmän egoistiseksi; mikäli siis jälkimmäistä yleensä pidetään mahdollisena, voi edellistä koskeva konseptio verifioitua tai falsifioitua vasta sen jälkeen.

Entä mitä Marx ajatteli myöhemmissä vaiheissaan demokratiasta? Alkoiko hän väheksyä sitä – onhan erinomaisen tunnettua, että 1850-luvun alussa hänen sanastoonsa ilmestyy 1700-luvun kommunistin ”Gracchus” Babeufin, jakobiinien sekä Marxin aikalaisen, kommunististen salaliittojen perustamiseen mieltyneen Louis Auguste Blanquin ajatuksiin yhtymäkohtia omannut ”proletariaatin diktatuuri”. Taustalla oli luonnollisesti ajan verisyys, aluksi erityisesti Napoleon III:n suorittama kovaotteinen valtiovallan keskittäminen ja kapinoivien työläisten väkivaltainen nujertaminen, jolle Marx etsi kaikin keinoin vastavoimaa.¹⁹¹ Jälkikäteen voi kuitenkin nähdä, että proletariaatin diktatuurin käsitteeseen liittyi alusta asti ongelmia. Vaikka Marx mainitsee sen kaiketi vain viidessä tekstiyhteydessä¹⁹² eikä kertaakaan pääteoksissaan, niin toisaalta hän ei tarkoittanut sitä pelkäsi taistelutunnukseksi tai taktiikan kuvaukseksi. *Gothan ohjelman arvostelun* mukaan proletariaatin diktatuuri tulisi luonnehtimaan valtiota koko kapitalismista kommunismiin johtavan poliittisen siirtymäkauden ajan,¹⁹³ jolloin voi kysyä, miksi hänen niinikään käyttämänsä ”proletariaatin herruuden”, proletariaatin ”poliittisen herruuden”, sen ”hallitsevaksi luo-

kaksi” kohoamisen jne. kaltaiset ilmaukset eivät riittäneet. Koska proletariaatin diktatuuri ilmeisesti kuvasi vallankäytön ja politiikan sosiaalista sisältöä, ei valtiomuotoa,¹⁹⁴ mihin diktatuurin käsite on tapana yhdistää, niin se oli omiaan hämärtämään Marxin valtioajattelua. Ongelmallista oli myös, että proletariaatin diktatuuri vaati eettisen oikeutuksensa turvaajaksi ”porvariston diktatuurin”¹⁹⁵ käsitteen, joka sekin viittasi politiikan sisältöön, ei valtiomuotoon, ja oli nähtävästi tarkoitettu kuvaamaan ylipäätään valtiota kapitalismin oloissa.¹⁹⁶ Tällöin eräiden Marxin seuraajien näköpiiristä alkoi kadota se mahdollisuus, että demokratia sittenkin muodostaisi muita edistyksellisemmän, suojaamisen ja kehittämisen arvoisen ainesosan hallitsevien luokkien etuja ajavan valtion kokonaisuudessa.

Joka tapauksessa Marx ymmärsi proletariaatin diktatuurin vain olosuhteiden pakosta syntyväksi väliaikaiseksi vaiheeksi, ja kun tätä erikoista metatason diktatuuria nähtävästi oli myös työväenluokan ja kansan eduista sisältönsä saava, ehkä jopa Pariisin kommuunin kaltainen demokratia,¹⁹⁷ ei sen vaatiminen tarkoittanut demokratian tavoitteesta luopumista. Ja kuten HOFK:ssa, Marx ei myöhemminkään anna lopullisten päämäärien hukuttaa lyhyemmän tähtäimen päämääriä alleen, vaan puolustaa myös jälkimmäisiä, siis muun muassa tasavaltaista demokratiaa. Edellä siteeratusta *Gothan ohjelman arvosteluun* sisältyvästä kansansuvereniteettia ja demokratiaa koskevasta lausunnosta näkyy hyvin, miten tasavaltainen demokratia on hänelle edelleen arvokas asia. Marx myös arvosti Englannin chartistien poliittista ohjelmaa, jossa tähdennettiin yleistä äänioikeutta,¹⁹⁸ ja vuonna 1859 hän kiittelee Hessenin vuoden 1831 perustuslakia siitä, että se alisti hallitusvaltaa kansanedustuslaitokselle.¹⁹⁹ Myös julkisuus ja lehdistönvapaus ovat Marxille jatkuvasti tärkeitä. Kun Ranskassa vuonna 1850 lakkautettiin yleinen äänioikeus ja lehdistöä suitsittiin määräämällä, että jokainen artikkeli oli allekirjoitettava kirjoittajan nimellä, niin Marx kommentoi myös jälkimmäistä toimenpidettä pisteliäästi. Lehdistö oli ennen ollut ”määrättömän ja nimettömän yleisen mielipiteen välittäjä” ja ”kolmantena mahtina valtiossa”, mutta nyt siitä tuli ”pelkkä enemmän tai vähemmän tunnettujen henkilöiden kirjallisten tuotteiden

kokoelma”. Jos lehdet ennen olivat ”yleisen mielipiteen paperirahaa”,²⁰⁰ ne muuttuivat nyt ”jokseenkin epävarmoiksi yksinäisveksleiksi”.²⁰¹

Myös *Kommunistisen puolueen manifestin* usein siteeratussa kohdassa todetaan, että ”ensimmäisenä askeleena työväen vallankumouksessa on proletariaatin nouseminen hallitsevaksi luokaksi, demokratian valloittaminen”.²⁰² Tässäkin näkyy demokratian merkitys, ja samalla sanoista voi aavistaa syyn siihen, miksi Marx ei näytä erityisemmin paneutuneen demokratian sisäisten periaatteiden kehittelyyn aihepiirin polttavuudesta huolimatta. Kapitalismin oloissa saavutettavan demokratian hän oletti jäävän suhteellisen lyhyeksi välivaiheeksi; sen jälkeen päästäisiin rakentamaan uudentyyppistä demokratiaa, mutta sitä taas oli, kuten kapitalismin jälkeistä yhteiskuntaa yleensäkin, vaikea suunnitella yksityiskohdaisesti etukäteen. Mutta kun sitten vuonna 1871 maailmaan ilmaantui ohikiitävän hetken ajaksi Pariisin kommuuni, Marx näki siinä toiveidensa toteutuman ja ryhtyi lopultakin erittelemään problematiikkaa. Kommuuni ja sen perustajien suunnitelmat olivat kuin silta uudenaikaiseen demokratiaan, jolloin niissä oli jo runsaasti sen aineksia; ne ilmensivät pyrkimystä ”sellaiseen tasavaltaan, jonka tuli poistaa paitsi luokkaherruuden monarkistista muotoa myös itse luokkaherruus. Kommuuni olikin sellaisen tasavallan tietty muoto.”²⁰³ Valtion repressiivinen koneisto pyrittiin tuhoamaan; vakinainen armeija korvattiin kansanmiliisillä, jossa palvelusajan oli määrä olla erittäin lyhyt. Kommuunin oli tarkoitus olla ”samalla sekä toimeenpaneva että lakiasäätävä”,²⁰⁴ ts. vallan piti kuulua vaaleilla valitulle elimelle. Koko maata ajatellen keskushallitukselle jäisi ”muutamia ... tärkeitä funktioita”,²⁰⁵ mutta yleisesti ottaen keskusvalta väistyisi itsehallinnon tieltä, joka oli tarkoitus laajentaa koko maahan niin että kommuuni olisi ”pienimmänsä kylän”²⁰⁶ valtiollisena muotona. Marx panee myönteisesti merkille myös lukuisia yksittäisiä toimenpiteitä, joiden piti estää hallinnon irtautuminen kansasta: valittujen edustajien erotettavuus valitsijoiden toimesta, oikeusviranomaisten valinnaisuus ja erotettavuus ym. Vaikka Marx

ei nytkään tarkastele demokratiaa ja sen tulevaisuutta laajasti, hänen linjanvetonsa vaikuttivat suuresti myöhempään marxismiin.

Kuten nähtiin, demokratia oli HOFK:ssa erittäin laaja käsite, johon keskittyi Marxin myöhemmin kapitalismin jälkeiseen, siis hänen maailmankuvassaan sosialistiseen ja kommunistiseen yhteiskuntaan liittämiä asioita. Myöhemmin Marxin kielenkäyttö muuttuu; demokratiasta hän puhuu valtiollis-poliittisissa yhteyksissä, kun taas hänen tavoitteitaan kansalaisyhteiskunnan piirissä sekä yleisen ihmiskuvan tasolla, erityisesti kommunismin luonnehdinnoissa, alkavat kuvata sellaiset ilmaukset kuin ihmisen itsetoiminnallisuus (*Selbstbetätigung*),²⁰⁷ yksilön itsetoteutus (*Selbstverwirklichung*),²⁰⁸ emansipaatio tai yksinkertaisesti vapaus. Marx kuuluu Hegelin tavoin autonomisen vapauden perinteeseen,²⁰⁹ ja ymmärtää vapauden kasvun prosessiksi, jossa subjekti itse tuottaa ja säättää itselleen sääntöjä, ts. säätelee toimintaansa, sillä tavoin että sen oma olemus toteutuu suuremmassa määrin. Kun nyt ihminen on Marxille suhteellisen itsenäinen luonnon osa, niin vapaus tarkoittaa sitä, että ihmiset ”sääntävät rationaalisesti ... aineenvaihtoaan luonnon kanssa”, ja että tämä tapahtuu ”vähimmällä voimankäytöllä ja heidän inhimillisen luontonsa kannalta arvokkaimpien ja sitä eniten vastaavien ehtojen vallitessa”.²¹⁰

Vapaus ei kuitenkaan ole Marxille pelkkää positiivista vapautta tehdä jotakin subjektin myöhemmän itsetoteutuksen mahdollisuuksia lisäävää, vaan hän arvostaa myös sen negatiivista puolta, vapautta ulkoisista pakoista ja siihen liittyvää valinnan mahdollisuuksien lisääntymistä; nämä ovat positiivisen vapauden edellytyksiä ja tuloksia. Jo HOFK:ssa tähdennetään, että se mikä on vapaata, myös tehdään vapaasti (s. 168); juuri siksi vapauden pitää historiallisesti edetä ”vähimmällä voimankäytöllä”, ja siksi Marx myös ajaa painokkaasti – *Saksalaisessa ideologiassa* vielä utopistisin äänenpainoin, myöhemmin varovammin – yksilöitä kahlehtivan yhteiskunnallisen työnjaon purkamista. Vapaa-aika taas on paitsi ”aikaa korkeampaa toimintaa varten”, myös ”joutilasta aikaa”.²¹¹ Marx sanoo jopa niin, että aineenvaihdon rationaalinen sääntäminen kuuluu vielä ”välttämättömyyden valtakuntaan”, ja vasta sen ”tuolla

puolen” alkaa ”inhimillisten voimien kehitys, joka on itsetarkoitus, tosi vapauden valtakunta, joka voi kuitenkin puhjeta kukoistukseen ainoastaan tuon välttämättömyyden valtakunnan ollessa sen perustana”.²¹²

Marxin vapauskäsitys on siis erittäin monipuolinen; vapaus ei suinkaan liity pelkästään valta- tai herruussuhteiden redusoitumiseen. Kuitenkin ihmiselle arvokkaiden asioiden joukkoon kuuluu itsestänselvyytenä myös jo HOFK:ssa korostettu alistavista hierarkioista eroon pääseminen; siten vapautuminen on myös valtakysymys, mikä tulee selkeästi esiin muun muassa Marxin palkkatyösuhteen luonnehdinnassa sekä luokkataistelun ja luokattoman yhteiskunnan kuvauksissa. Palkkatyösuhte ei ole pelkkä taloudellinen suhde, vaan heikompi osapuoli, työläinen, joutuu siinä alistumaan työnantajan käskyvaltaan (*Kommando*), mikä on ”seuraus siitä, että työläinen tekee työtä kapitalistille ja kapitalistin alaisena sen sijaan että tekisi sitä itselleen”.²¹³ Myös koko yhteiskunnan mitassa pätee, että ”Joka tapauksessa myös omaisuus on eräänlaista valtaa”.²¹⁴ ”Edessämme on siis kaksi vallan lajia, toisaalta omaisuuden, so. omistajien valta, toisaalta poliittinen valta, valtiovalta”.²¹⁵ Luokkataistelua käydään monissa muodoissa ja monin motiivein, ei vähiten sosiaalisten ja poliittisten vapauksien laajentamiseksi. Työväenluokan historiallisena tehtävänä on sitten poistaa omistajaluokan valta, ja sen jälkeen myös ”oma valtansa luokkavaltana”.²¹⁶ Tätä kautta pitäisi syntyä ”kunkin yksilön vapaa kehitys”, joka on ”kaikkien vapaan kehityksen”²¹⁷ edellytys.

Koska siis emansipaatioissa on kyse myös valtasuhteiden muovaamisesta tasa-arvoisempaan muotoon, ei se että Marx HOFK:n jälkeen käyttää demokratia-sanaa säästeliäästi, tarkoita asian sisällöstä luopumista. Kun hän myöhemmissä teoksissaan ajaa eri väestönosien, yhteiskunnan osa-alueiden jne. vapauttamista, niiden kohottamista pois välineen asemasta jne., niin siihen sisältyy yleensä, myös silloin kun Marx ei sitä tähdennä, yhtenä aspektina demokratisoituminen ihmisten tasa-arvoisempien vaikutus- ja päätöksentekomahdollisuuksien mielessä. *Manifestissa* puolustetaan paitsi proletariaatin, myös lasten ja naisten asiaa; on tehtävä lop-

pu siitä, että lapset ovat ”pelkkiä kauppaesineitä ja työkaluja”²¹⁸ ja nainen ”pelkän tuotantovälineen asemassa”.²¹⁹ Valta-aspektia ei tällä kohdin mainita, mutta *Saksalaisessa ideologiassa* tulee esiin, että kyse on myös siitä. Työnjako ja yksityisomistus johtivat aikoinaan paitsi ylipäättään omistajien valtaan kaikkiin omaisuudetomiin nähden, myös siihen että ”perheessä ... vaimo ja lapset ovat miehen orjia”.²²⁰ Myös *Pääomassa* selitetään, miten naiset ja lapset ovat joutuneet alistetuiksi sekä tehtaassa että perheessä. Naisten ja lasten työ on ollut keino ”lisätä palkkatyöläisten lukua kokoamalla työläisperheen kaikki jäsenet sukupuoleen ja ikään katsomatta pääoman välittömän käskyvallan alle. Pakkotyö kapitalistille ei anastanut sijaa ainoastaan lasten leikeiltä, vaan myös vapaalta työltä kodin piirissä, perhettä itseään varten tehdyltä työltä.”²²¹ ”Työläinen myi ennen oman työvoimansa, jota hän muodollisesti vapaana ihmisenä hallitsi. Nyt hän myy vaimonsa ja lapsensa. Hänestä tulee orjakauppias. Lasten työn kysyntä muistuttaa usein muodoltaankin neekeriorjien kysyntää ...”²²² Engels tarkasteli tunnetusti perheessä tapahtuvan alistuksen historiaa varsin seikkaperäisesti valtion syntyä koskevassa teoksessaan.

Miten kaikkea sanottua voitaisiin tiivistää? Marx tarrasi jo nuorena kaksin käsin kiinni yhteiskuntasopimuksen ja kansansuvereniteetin perinteeseen, joka kiteytti ja ennakoi historian halki gigantisten ristiriitojen kautta edenneitä vapauden ja demokratian pyrkimyksiä, ja teki sen luonnonoikeuden historiallistamisen kautta, mikä sulki pois poukkoilevan subjektivismin ja satoi hänet yleisihmillisen kulttuuriperinnön ja ihmisen luontosuhteen vaalimiseen. HOFK ja *Johdanto* olivat hänen nuoruudenajattelunsa yhteenvetoja ja samalla avauksia uuteen. Myöhemmällä Marxilla kansansuvereniteetti muuntui osittain työväenluokkaan luottamiseksi, mutta samalla se myös säilyi, vapauden tavoitteeseen yhtyneenä, merkittävänä arvioperusteena; luonnonoikeus taas jatkoi muuntumistaan yhä selkeämmin ihmisten historiallisten intressien huomioinniksi, mutta tietyllä yleisellä, ”ihmisen olemusta” koskevalla tasolla sekin säilyi, myös spesifisti ihmisen luontosuhteen vahvaan rooliin viittaavana. Kaiken aikaa pätee, että Marx arvostaa porvariston

hallitsemalla kaudella kehittyntä – aatteellisesti paljolti klassisen liberalismiin tukemaa – demokratian muotoa, jota hän kuitenkin pitää vain välivaiheena. Sen sisäisiä periaatteita ja pelisääntöjä hän ei laajemmin kehittele, ja sama pätee hänen ennakoimaansa uudenlaiseen demokratiaan, joskin hänen Pariisin kommuunin yhteydessä esittämänsä linjanvedot muodostavat merkittävän avauksen. Hänen odottamaansa demokratiaa on tuskin onnistuneessa muodossa missään saavutettu, mutta voinee sanoa, että tähänastisen historian käytännössä Marxin näkemykset ovat miedonnettuina kannustaneet demokratian kehittelyä tiettyyn suuntaan: kohti taloudellisen vallan rajoittamista ja päätöksenteon painopisteen siirtämistä yhä alemmalle tasolle.

Teorian kannalta voi sanoa niinkin, että suurimman panoksensa moderniin valtioajatteluun Marx on antanut moninaisilla ajatuksillaan valtion, oikeuden ja demokratian jäsentymisestä yhteiskunnan kokonaisuuteen. Jos ajatellaan vaikkapa vain hänen yhtä ainoaa alateemaansa, vapauden ja oikeuden historiallisen kehityksen yhteyksistä vaihtosuhteiden kehitykseen, mitä kautta kapitalismi on niitä suuresti edistänyt, mutta samalla myös tukahduttanut palkkatyösuhteen ja yleensäkin valtasuhteiden epätasa-arvoisuuden kautta,²²³ niin jo se antaisi aiheita niin suureen joukkoon johtopäätöksiä, että ne juuri siksi on jätettävä tässä esittämättä.

Suomalaisesta laitoksesta ja suomennoksesta

Nyt julkaistavat tekstit sisältyivät jo Marxin ja Engelsin koottujen teosten vanhempaan laitokseen (MEW), mutta suomennokset on tehty uudemmassa, paljon huolellisemmin toimitetusta laitoksesta (MEGA), jonka julkaiseminen näyttää tätä kirjoitettaessa päässeen suunnilleen puoliväliin asti. Vesa Oittisen suomennos *Johdannosta* on ilmestynyt alunperin jo 1970-luvulla MEW:stä tehtynä Marxin ja Engelsin kuusiosaisissa *Valituissa teoksissa* (VT 1, 101-17), ja muutama vuosi sitten uudelleen MEGA:n (I/2, 170-83) pohjalta tarkistettuna versiona, joka sisältyi liitteenä Robert Misikin kirjaan

Marx jokamiehelle (Otava, 2006). Sen jälkeen Oittinen on tehnyt vielä muutaman vähäisen muutoksen.

Myös HOFK on siis suomennettu MEGA:sta (I/2, 3-137). Se on aiemmin suomentamaton teksti, jossa kuitenkin siteerataan kappale toisensa jälkeen Hegelin *Oikeusfilosofiaa*, ja siitä taas on olemassa vuonna 1994 ilmestynyt Markus Wahlbergin laadukas ja uskoakseni valtavasti urauurtavaa selvitystyötä vaatinut suomenos. Päädyin siihen, että olisi viisasta käyttää hyväksi Wahlbergin aikaansaannosta, mihin hän ystävällisesti suostui. Koska Marx kuitenkin lukee Hegeliä niin yksityiskohtaisesti, usein suorastaan pikkutarkasti (mutta silti joskus virheellisesti siteeraten), ettei aiempi käännös voisi sitä tavoittaa, muokkasinkin Wahlbergin suomennosta melko paljon, vaikka tekstistä silloin tulikin vaikealukuisempaa. Jotta teokseen ei tulisi kahta aivan erilaista tyyliä, muunsin eräitä sellaisiakin pykäläitä, jotka eivät olisi sitä muutoin vaatineet. Myös eräät muut seikat, kuten omat tottumukseni, vaikuttivat muutoksiin. Wahlberg puolestaan muokkasi raakakäännöstäni ja korjasi sitä sekä syntaktisesti että terminologisesti.

Eräisiin ilmauksiin liittyvistä käännösongelmista tulee puhe selityksissä, mutta kaksi tavan takaa esiintyvää hankalaa tapausta on hyvä mainita jo tässä. Edellä tuli jo esiin, että Hegelin *bürgerliche Gesellschaft* on suomennettu ”kansalaisyhteiskunnaksi”. Se on Hegel-spesialisteille vakiintunut suomenos, jota en ole nähnyt aiheelliseksi muuttaa; keskustelua on kylläkin tunnetusti herättänyt muun muassa se, että Hegel eräessä *Oikeusfilosofian* kohdassa toteaa ranskankielistä sanaa käyttäen, että *Bürgerliche Gesellschaftin* piirissä oikeuden kohteena on ”kansalainen (*bourgeoisina*)” (*der Bürger (als bourgeois)*),²²⁴ jolloin osuva käännös saattaisi hyvinkin olla ”porvarillinen yhteiskunta”. Ja kun ilmaus on ”kansalaisyhteiskunta” Hegelin tekstissä, on sen syytä olla samoin myös sitä lähilukevalla Marxilla. Tämä tuskin tekee Marxille vääryyttä, sillä hän käy läpi historian vaiheita antiikista alkaen, ja tuntuu myös usein puhuvan kansalaisyhteiskunnasta ja valtiosta erittäin yleisissä, ehkä peräti niiden historian kaikkiin vaiheisiin päteväksi tarkoiteissa yhteyksissä. Uutta aikaa käsiteltäessä lukijan on kuitenkin

hyvä pitää mielessä, että Marx kuvaa erityisesti ”porvarillista” yhteiskuntaa, mikä sitten useissa hänen myöhemmissä teoksissaan, etenkin kapitalismin yleisluonnehdintojen yhteydessä, on selvästi paras käänös.

Toinen hankala suomennettava on Hegelin vapauskäsitteeseen liittyvä, vapauden kehkeytymiseen sisältyvä mutta kuitenkin sinällään vapaudeksi kelpaamaton *Willkür*, joka kuuluu samalle linjalle kuin latinan *arbitrium*, ”vapaa harkinta”, ”vapaa valinta”. Nykyään *Willkürin* keskeiset sanakirjamerkitykset ovat ”vapaa valinta” ja ”mielivalta”. Joskus sen suomennoksena on käytetty ”ehdonvaltaa”, joka olisi sikäli hyvä, että se korostaa subjektin harkitsevan tahdon merkitystä valintoja tehtäessä; kuitenkin se nähdäkseni on siinä määrin vanhahtava, ettei sitä juuri kukaan enää ymmärtäisi ilman lähdeteosten tutkimista. Siksi olen käyttänyt, kuten myös Wahlberg, tilanteen mukaan sekä ”vapaata valintaa” että ”mielivaltaa”, varsin usein jälkimmäistä. ”Mielivallassa” korostuvat oikut ja se on sävyiltään kielteinen, mutta juuri siksi se tuntuu sopivan erityisesti Marxin suuhun, sillä hänellä *Willkür* ja adjektiivi *willkürlich* esiintyvät usein hänen ruhtinaanvaltaan, byrokratiaan ja muihin viheliäisiin ilmiöihin kohdistamansa kiivaan arvostelun yhteydessä.

Johdantoluvussa ja selityksissä olevat paikanmääritykset Hegelin teksteihin on annettu suosittuun Suhrkampin taskukirjalaitokseen (HW), joka noudattaa alkuperäisen, Hegelin itsensä julkaiseman vuoden 1820 laitoksen tekstiä (paitsi että mukaan on otettu myös lisäykset sekä Hegelin omaan käsikirjakappaleeseensa tekemiä merkintöjä). Näiden laitosten teksti ei ole identtinen Marxin käyttämän vuoden 1833 laitoksen kanssa, mistä syystä muutamassa selityksessä, joissa on puhe siitä, että Marx on siteerannut Hegeliä virheellisesti tai epätasällisesti, on paikanmääritys annettu myös vuoden 1833 tekstiä noudattavaan laitokseen (Hegel 1952 [1833]), mistä lukija siis pystyy asian tarkistamaan. Wahlberg on tehnyt suomennoksensa vuoden 1820 laitoksesta, mutta siitä ei aiheudu mitään ongelmia, koska olen tarkistanut sen myös tässä suhteessa.

HOFK:n vaikea kielenkäyttö on vaatinut jonkin verran suomentajan lyhyitä selkiytyksiä; ne ovat hakasuluissa []. Tavalliset sulkumerkit () kuuluvat Hegelin tai Marxin tekstiin. Lihavoiduilla suluilla () on merkitty Marxin huomautukset Hegel-sitaattien sisällä. *Kursivoinnit* ovat Hegelin tai Marxin omia korostuksia, ja *lihavoitua kursiivia* on käytetty silloin, kun Marx korostaa Hegel-sitaateissa kohtia, joissa Hegelillä ei ollut korostusta. Sitaattien lyhyisiin toistoihin näitä merkintöjä ei kuitenkaan ole tehty. Toisinaan Marx jättää Hegelin korostuksen pois, mutta sitä ei ole missään osoitettu; tästä detaljista kiinnostuneet pystyvät helposti tarkistamaan asian itse. Marxin omien korostusten lisäksi myös vieraskieliset ilmaukset sekä OF:n pykälien rakenteeseen liittyvät sanat ”huomautus” ja ”lisäys” on kursivoitu. Vieraskielisten ilmausten suomennokset on sijoitettu alaviitteiksi ja muutamaa sanaa pidemmät selitykset loppuviitteiksi, joista muodostuu selitysosasto. Hegelin ja Marxin teksteihin ei sisälly viitteitä, vaan ne kaikki ovat kummankin tekstin suomentajalta.

Kiitokset olen velkaa Markus Wahlbergille myös siitä, että hän luki paitsi Hegel-sitaatit, myös koko HOFK:n suomennosta kommentoiden. Myös Markku Mäki näki vaivaa suomennosta kommentoidessaan, ja lisäksi kävin hänen kanssaan keskusteluja etenkin Hegelin, jonkin verran myös Marxin valtioajattelun luonteesta. Marxin teorioiden osalta joukon teräviä huomautuksia teki myös Jari-Ville Nyman, useita eri asioita koskevia hyviä kommentteja sain Vesa Oittiselta, ja keskusteluapua ja opastusta antoivat eräät muutkin, muun muassa Asko Helminen, Ilmari Jauhiainen ja Olli-Pekka Moisio. Hankkeen sujuvuudesta huolehti SoPhin puolesta mainiosti Tapio Litmanen, ja taitosta ja ulkoasusta Minervan puolesta Kalevi Nurmela. Suomennostyölle annetusta taloudellisesta tuesta kiitän Birger Nylanderin säätiötä, FILI – Suomen kirjallisuuden tiedotuskeskusta ja Karl Marx -seuraa.

Viitteet

- 1 Esim. Dryzek (1996), 5–9; Patomäki & Teivainen (2003), 14–16. Teokset ja nimilyhenteet on annettu kirjan lopussa.
- 2 Aristoteles (1991), 126 (Pol. V,1,1301a26–30).
- 3 Mt. 127 (Pol. V,1,1301b26–29).
- 4 Mt. 90 (Pol. III,15,1286b15–20).
- 5 Aristoteles (1989), 96–97 (Eth. Nic. V,7).
- 6 Diogenes Laertios (2002), 411 (KD XXXIII).
- 7 Mt. 412 (KD XXXVII).
- 8 Mt. 415 (Sent. Vat. 21); 405 (Pyth. 127–129).
- 9 T. Lucretius Carus (1965), 361 (DRN V, 1019–1020).
- 10 Mt. 365 (DRN V, 1141–1147).
- 11 Sama (DRN V, 1155); suomennosta muutettu.
- 12 Hobbes (1999 [1651]), 128 / (1968 [1651]), 191.
- 13 Mt. 161 / 228.
- 14 Mt. 157 / 223.
- 15 Mt. 126 / 189–90.
- 16 Montesquieu (1950 [1748]), 1.
- 17 Mt. 2.
- 18 Mt. 8.
- 19 Mt. 5–6.
- 20 Mt. 8.
- 21 Sama.
- 22 Mt. 11.
- 23 Rousseau (1968 [1762]), 78.
- 24 Mt. 153.
- 25 Mt. 155.
- 26 Muualta keskustelua löytyy ymmärrettävästi enemmän, kuten Schefoldin (1970) erittäin laaja ja huolellinen sekä Lapinin (1977) aikoinaan suomennettu, itäeurooppalaisia keskivertotulkintoja huomattavasti monisävyisempi ja kekseliäämpi esitys, jossa tosin ongelmana on Hegelin esittely demokratiaan vain kielteisesti suhtautuvana. Ks. myös Thom (1986), 164–207.
- 27 Gansista Hegelin oikeusfilosofian tulkitsijana ja kehittäjänä ks. Manninen & Wahlberg (1994), 26–30.
- 28 VT 1, 57–63 / EB 1, 4–10. Paikanmääritykset Marxin teksteihin on annettu koottujen teosten vanhempaan standardilaitokseen (MEW), joka lienee helpommin lukijoiden saatavilla. Paremmiin toimitettuun, mutta Suomen kirjastoissa harvinaiseen uudempaan laitokseen (MEGA), jonka julkaiseminen on yhä pahasti kesken, ne on annettu vain jos teksti ei ole ilmestynyt MEW:ssä.

- 29 Marx (2005), 92 / EB 1, 285.
- 30 Mt. 154–55 / 342–43.
- 31 MEW 1, 103.
- 32 MEW 1, 104.
- 33 Mt. 47.
- 34 Sama.
- 35 EB 1, 389.
- 36 Sama.
- 37 MEW 1, 149.
- 38 Mt. 150.
- 39 Mt. 112.
- 40 Sama.
- 41 Mt. 57.
- 42 Mt. 340.
- 43 Ks. esim. Bloch (1961), 102–14; Klenner (1991), 92–109. Erityisesti Savignystä ks. myös Nousiainen (2001).
- 44 MEW 1, 79.
- 45 Mt. 78.
- 46 EB 1, 419.
- 47 MEW 1, 44.
- 48 Mt. 1, 192.
- 49 Mt. 119.
- 50 Mt. 39.
- 51 Mt. 47.
- 52 Mt. 104.
- 53 Foster (2000), 32–65; Heiskanen (2005).
- 54 MEW 1, 125.
- 55 Mt. 130.
- 56 Thom (1986), 197–98.
- 57 *Kreuznachs*in vihkoja on ilmeisesti tutkittu hyvin vähän. Ks. kuitenkin MEGA:n toimituksen johdantoa (Einleitung, 1981) sekä Lapinin (1977), 207–14, esitystä.
- 58 MEGA IV/2, 277–78.
- 59 Mt. 175. Mainittakoon hiukan aiheesta poiketen, että Münzer-kohta on kiinnostava myös siksi, että se osoittaa Marxin pitäneen silmällä myös nykyään ekologiseksi kutsuttua problematiikkaa. Siinä näet todetaan, miten kumouksellinen teologi ”selitti sietämättömäksi sen, että kaikista luontokappaleista on tehty omaisuutta, niin veden kaloista, taivaan linnuista kuin maan kasveistakin: – myös luontokappaleiden täytyy vapautua, jos Jumalan sanan on määrä toteutua.” (sama) Tämän eläinten vapautuksen vaatimuksen Marx sisällytti hiukan myöhemmin kirjoittamaansa artikkeliin *Juutalaisuuskysymyksestä* (VT 1, 97 / MEW 1, 375).

- 60 MEGA III/1, 22.
- 61 Mt. 32.
- 62 HOFK:n syntyhistoriasta ks. MEGA:n toimituksen selostusta: Entstehung ... 1982.
- 63 Hegel (1994 [1820]), 81 / HW 7, 72 (OF § 21). OF-sitaattien kohdalla ei suomennoksen muuttamisesta ole mainittu. Muutosten syistä ks. s. 67.
- 64 Sama (OF § 21).
- 65 Mt. 77 / 62 (OF § 11).
- 66 Mt. 87 / 87 (OF § 33).
- 67 Mt. 156 / 292 (OF § 142).
- 68 Mt. 160 / 303 (OF § 153).
- 69 Sama (OF § 153).
- 70 Mt. 75 / 54 (OF § 7).
- 71 Esim. Baruzzi (1993), 27–29; Pohlmann (1971).
- 72 Erit. KW 7, 74–75.
- 73 Hegel (1994 [1820]), 161 / HW 7, 307 (OF § 158).
- 74 Mt. 162 / 310 (OF § 162).
- 75 Mt. 172 / 336 (OF § 180).
- 76 Mt. 168 / 327–28 (OF § 175).
- 77 Mt. 169 / 329 (OF § 176).
- 78 Ks. Manninen (1987), 71; Riedel (1974), 251–54.
- 79 Hegel (1994 [1820]), 176 / HW 7, 346 (OF § 188).
- 80 Mt. 173 / 341 (OF § 185).
- 81 Sama (OF § 185).
- 82 Mt. 198 / 387–88 (OF § 241).
- 83 Mt. 199 / 389 (OF § 243).
- 84 HW 7, 342–43 (OF § 185, lisäys).
- 85 Hegel (1994 [1820]), 213 / HW 7, 413–14 (OF § 268).
- 86 Mt. 204 / 398 (OF § 257).
- 87 Mt. 210 / 406 (OF § 260).
- 88 Mt. 205 / 399 (OF § 258).
- 89 Terävä esitys asiasta löytyy Pelczynskiltä (1984).
- 90 Hegel (1994 [1820]), 204 / HW 7, 397 (OF § 256).
- 91 Sama (OF § 256).
- 92 Mt. 204 / 398 (OF § 256).
- 93 HW 7, 404 (OF § 258, lisäys).
- 94 Sama (OF § 258, lisäys).
- 95 Hegel (1994 [1820]), 205 / HW 7, 399–400 (OF § 258).
- 96 Hegel (1973 [1818–1831]), 239.
- 97 Hegel (1974 [1818–1831]), 79.
- 98 HW 12, 105–33.
- 99 Hegel (1994 [1820]), 68 / HW 7, 34 (OF § 3).

- 100 Mt. 186 / 365 (OF § 212).
- 101 Mt. 68 / 35 (OF § 3). Hegelin suhdetta luonnonoikeusajatteluun voi tuskin sanoa lopullisesti selvitetyn, mutta lukuisat tutkijat ovat tähdentäneet juuri sitä, ettei Hegel pyrkinyt omalla opillaan nihiloimaan luonnonoikeutta vaan pikemminkin tavalla tai toisella ”ylittämään” sen. Ks. esim. Bobbio (1975); Garza Jr (2002); Ilting (1971); (1973), 77–80.
- 102 Hegel (1994 [1820]), 108-09 / HW 7, 152–53 (OF § 71).
- 103 Mt. 84–85, 110 / 80–81, 157-58 (OF § 29, 75).
- 104 Mt. 109 / 155 (OF § 72).
- 105 Mt. 205–06 / 400-01 (OF § 258).
- 106 Mt. 231 / 447 (OF § 279).
- 107 HW 7, 451 (OF § 280, lisäys).
- 108 Hegel (1994 [1820]), 228 / HW 7, 440 (OF § 274).
- 109 Sama (OF § 274).
- 110 Ks. erit. Avineri (1972); Ilting (1971; 1973); Ritter (1965); Taylor (1979; 1983); Pelczynskin toimittamat artikkelikokoelmat: Hegel’s Political ... (1971); The State ... (1984); Riedelin toimittama kokoelma: *Materialen ...* (1975), sekä Salterin toimittama: *Hegel and ...* (2003). Marx-spesialistien samansuuntaisia arvioita ovat mm. Khan (1992), 72–102; Klenner (1991), 141–54; Losurdo (2000). Suomessa keskustelun tuloksia on huomioitu useissa OF:n lyhyissä yleisesittelyissä; ks. esim. Blom (1983), 53–70; Manninen & Wahlberg (1994); Mäki (1995); Pulkkinen (1989), 76–104; (1990); Sivenius (1984). Muun muassa Markku Mäki (1997; 1998) on kirjoittanut aiheesta myös tutkimuksellisemmin ja Tuija Pulkkinen tarkastellut väitöskirjassaan (1996; 1998) Hegelin ja jossain määrin Marxinkin ajatusten suhdetta postmodernismiin. Laajan bibliografian lukija löytää OF:n suomennoksesta (Hegel 1994 [1820]), 298–307.
- 111 Manninen & Wahlber (1994), 40.
- 112 Myöhemmin Marx kyllä laajensi suunnitelmaansa siten, että hän – niinkuin hän sanoo 1844 *Käsikirjoitusten* esipuheessa – esittäisi ”erillisissä itsenäisissä kirjaisissa” oikeuden, moraalien, politiikan jne. kritiikin, ja vielä lisäksi ”kokonaisuuden sisäisen yhteyden” omana teoksenaan (VT 1, 173 / EB, 467). On kuitenkin ilmeistä, ettei HOFK ole tällaisen suunnitelman toteutusta, tuskin edes valmistelua. Kyseinen kunnianhimoinen suunnitelma ei toteutunut koskaan.
- 113 VT 4, 8 / MEW 13, 8.
- 114 Sama.
- 115 Karl Marx ... (1979), 45. HOFK:sta on muutoin keskusteltu varsin paljon, mutta enimmäkseen lyhyehköinä kommentteina Marxin muitakin töitä koskevista esityksistä; ks. esim. Avineri (1967; 1968); Heuer (2004; 2007); Reichelt (1974). Nimenomaisesti HOFK:n luonteesta ovat kirjoittaneet mm. Bauer & Liepert (1981); Berki (1971); Blom (1983), 71–82; Buchwal-

- ter (2003); Hyppolite (1974); Ilting (1984); Khan (1992), 103–39; Landshut (1971), xix–xxxiv; Lapin (1977), 187–230; MEGA:n toimitus (Einleitung 1982); Oizerman (1981), 163–84; O’Malley (1970); Thom (1986), 258–318 ja Wilenius (1966), 42–90.
- 116 Stalinin esitti kielteisen näkemyksensä NKP:n keskuskomiteassa vuonna 1944. *Suuressa neuvostoensyklopediassa* sitä täsmennettiin: ”Hegelin filosofia samoin kuin koko muukin saksalainen filosofia vuoden 1800 paikkeilla oli aristokratian reaktio Ranskan porvarilliseen vallankumoukseen ja 1700-luvun ranskalaiseen materialismiin. Hegelin filosofian järjestelmä oli mitä kiinteimmin yhteydessä hänen taantumuksellisiin käsityksiinsä yhteiskunnasta, hänen vihamielisyyteensä kansanjoukkoja kohtaan, hänen asettumiseensa preussilaisen taantumuksen puolelle ...” (Mannisen & Wahlbergin, 1994, 46, mukaan).
- 117 Tähän viittaa käsikirjoituksen lopussa oleva maininta: ”*Sisällysluettelo*. Selvitys Hegelin siirtymisestä” (*Inhaltsverzeichnis*. Ueber Hegels Uebergang in Explication) (MEGA I/2, 137) (s. 246). ”Siirtyminen” tarkoittaa ilmeisesti pykälää, joissa Hegel siirtyy perheen ja kansalaisyhteiskunnan tarkastelusta valtion tarkasteluun ja selittää siksi valtiota yleisimmältä kannalta.
- 118 HW 5, 55.
- 119 Mt. 56.
- 120 Hegel (1994 [1820]), 66 / HW 7, 29 (OF § 1).
- 121 PO 1, 26 / MEW 23, 27.
- 122 Sama.
- 123 Ilting on vain osittain oikeilla jäljillä sanoessaan, että HOFK olisi ”osittain vastuussa tosiasiaista, että vielä myöhemmissäkin kirjoituksissaan Marx keskittyi ensi sijassa talouden ja yhteiskunnan kysymyksiin ja paljolti laiminlöi oikeus- ja poliittisen filosofian kysymykset. Lujassa uskossa siihen, että hänen Hegelin poliittisen filosofian kritiikkinsä ... oli tykkänään tehnyt lopun poliittisen filosofian näkökannasta, hän katsoi velvollisuudekseen kääntää tästedes huomionsa ensi sijassa sosiaalisten ja taloudellisten prosessien analyysiin.” (Ilting 1984, 112–13) Marxilla ei misään tapauksessa ollut ”lujaa uskoa” HOFK:n lopullisuuteen tai kaikkivoipaisuuteen. Kuten nähtiin, hän antaa jo *Johdannossa* toisenlaisen yleiskuvan. Voi myös kysyä, miksi hän olisi siinä tapauksessa painiskellut sekä Hegelin metodin että valtio- ja oikeuskäsityksen kanssa myöhemminkin, esimerkiksi vuoden 1844 *Käsikirjoituksissa*, *Pyhässä perheessä* ja *Filosofian kurjuudessa*. Marxin kehitystä luonnehtii, että poliittinen taloustiede sai hänet siinä määrin valtoihinsa, että hän ”paljolti laiminlöi” monia muitakin aihepiirejä, esimerkiksi filosofiaa ylipäätään. Totta kuitenkin on – tämä nähdään kohta – että Marx oli HOFK:ssa osittain Feuerbachin metodisen vaikutuksen alainen, mikä aiheutti painetta valtioajattelun latistumiseen.

- 124 Marx muun muassa huomauttaa, että Hegelin tapa käsitellä yleisyyttä ja yksittäisyyttä ”todellisina vastakohtina” ei ole oikea (s. 198), ja suuntaa Hegelin ”yleiseen” muitakin kriittisiä kommentteja (esim. s. 144, 167).
- 125 Tämän tapainen on Engelsin kuuluisa luonnehdinta; VT 6, 429 / MEW 21, 293.
- 126 Feuerbach (1975), 225.
- 127 Feuerbach (1975), 224.
- 128 O’Malley (1970), xxxviii-xl.
- 129 Lapin (1977), 204.
- 130 Mt. 214.
- 131 Hegel (1994 [1820]), 210 / HW 7, 407-08 (OF § 261).
- 132 Edellä mainittu Iltingin esitys (1984) sisältää huomionarvoisia näkökohtia siitä, miten Marx lukee Hegeliä yksipuolisesti, joskin Ilting toisaalta sivuuttaa Marxin kehittyneempiä puolia, kuten hänen geneettis-historiallisen metodinsa. Esimerkkinä siitä, miten hankaliin kysymyksiin HOFK:n tulkinnassa törmätään, voi mainita juuri Marxin analyysin OF:n pykälästä 261. Iltingin mukaan Marx ei perheen ja kansalaisyhteiskunnan alueiden valtiolle alisteisuutta arvostellessaan ”näytä oivaltaneen, että missä tahansa valtiossa yksityiset ja yleiset intressit lankeavat yhteen vain osittaisesti” (mt. 105). Marx kuitenkin korostaa ymmärtävänsä Hegelin niin, että kyse on näiden alueiden *olennaisesta* suhteesta (s. 100). Tällöin Marx saattaa hyvinkin oivaltaa Iltingin mainitseman asian, mutta katsoa Hegelin antavan sille väärän painon, mikä taas voidaan ratkaista vain OF:n kokonaisvaltaisen tutkimisen kautta. Ilting myös olettaa koko esityksessään Marxin ajattelevan lähtökohtaisesti, että juuri valtio on se instanssi, jossa yksityiset ja yleiset intressit välittyvät keskenään, mikä ei ole niinkään selvää. Koska kansalaisyhteiskunta on Marxille ensisijainen ”liikevoimana”, pitäisi intressien sovituksen tapahtua paljolti siellä.
- 133 Hegel (1994 [1820]), 228 / HW 7, 441 (OF § 276).
- 134 Hegel (1952 [1833]), 381 (OF § 279). Sanonta on ”Ein Individuum”. Täsmälleen tässä muodossa, jossa ”Ein” on kirjoitettu isolla, mikä on vahva tehokeino, se esiintyy Marxilla olleessa vuoden 1833 postuumissa laitoksessa. Hegelin itsensä julkaisemassa vuoden 1820 laitoksessa se kuuluu ”*ein Individuum*” (HW 7, 444).
- 135 Hegel (1994 [1820]), 230 / HW 7, 444 (OF § 279).
- 136 Sama (OF § 279).
- 137 Mt. 231 / 446 (OF § 279); korost. poist.
- 138 Marx toteaa, että jos atomien ajatellaan vain liikkuvan avaruuden halki suoraviivaisesti, niin niitä ”ei ole olemassa, vaan ne pikemminkin katoavat suoraan viivaan” (Marx 2005, 86 / EB 1, 280). Epikuros ei ollut tähän tyytyväinen, vaan toteutti ”puhtaan yksittäisyyden käsitteen” (sama), missä keskeistä oli ”*suoralta linjalta poikkeaminen*” (mt. 87 / 281).

- 139 Näin ovat ymmärtäneet myös Reichelt (1974), xv ja Thom (1986), 289.
- 140 Näin katsoo Heuer (1989), 34; (2004), 202.
- 141 Tässä tulkinnassa on käytetty hyväksi Jari-Ville Nymanin julkaisematonta käsikirjoitusta.
- 142 Vrt. Reichelt (1974), xvi.
- 143 VT 1, 281–82 / EB 1, 563.
- 144 VT 1, 92 / MEW 1, 370; suomennosta muutettu.
- 145 Sama.
- 146 Vrt. Reichelt (1974), xiii, xvii.
- 147 Hegel (1994 [1820]), 181 / HW 7, 355 (OF § 203).
- 148 Entstehung und Überlieferung (1982b), 669.
- 149 Kuten HOFK:ta, myös *Johdantoa* on kirjallisuudessa usein tarkasteltu Marxin muitakin töitä koskevissa yhteyksissä. Erikseen siitä ovat kirjoittaneet mm. Lapin (1977), 257–67 ja Schefold (1970), 209–19.
- 150 Esimerkiksi *Saksalaisessa ideologiassa* sanotaan, että ”todellisuuden esittäminen riistää elinympäristön itsenäiseltä filosofialta”, jolloin ”sen tilalle voi tulla korkeintaan yhteenveto yleisluontoisimmista tuloksista, jotka ovat abstrahoitavissa ihmisten historiallisen kehityksen tarkastelusta” (VT 2, 79 / MEW 3, 27). Kuuluisissa *Poliittisen taloustieteen arvostelun* alkusanoissa on tunnetusti historiaa epäilyttävän determinisessä sävyssä kuvaavia sanontoja, joita ei voitane selittää pelkästään tekstin abstraktin tiivistelmän luonteella tai tarkoituksellisella asioiden taloudelliseen puoleen keskittymisellä.
- 151 VT 2, 95 / MEW 3, 45. *Saksalaisesta ideologiasta* on tulossa MEGA:an uudistettu versio, joka ennakkotietojen mukaan poikkeaa varsin paljon tähänastisesta. Muutokset koskenevat kuitenkin lähinnä tekstijaksojen järjestystä, ei niinkään yksittäisten asioiden sisältöä, mistä syystä näitä koskeviin lausuntoihin on rohjettu tässä vedota.
- 152 Esim. GR 1, 105 / GRD, 75–76.
- 153 VT 2, 131–32 / MEW 3, 75.
- 154 PO 1, 426 / MEW 23, 496.
- 155 GR 2, 132 / GRD, 544.
- 156 PO 3, 782 / MEW 25, 801.
- 157 *Saksalaisessa ideologiassa* kuvataan, miten aiemmassa historiassa esim. sodat ovat voineet saattaa jonkin maan sellaiseen tilaan, että sen on ”aloitettava jälleen kaikki alusta” (VT 2, 116 / MEW 3, 54) ja *Kommunistisen puolueen manifestissa* todetaan luokkataistelun voivan päättyä ”luokkien yhteiseen perikatoon” (VT 2, 336 / MEW 4, 462). *Pääomassa* varoitetaan mahdollisuudesta, että kapitalistien toiminta tyylillä ”meidän jälkeemme vedenpaisumus” saattaa todellakin vakavasti vaurioittaa ja supistaa ihmiskuntaa (PO 1, 247 / MEW 23, 285).
- 158 VT 5, 547 / MEW 19, 29.

- 159 VT 3, 479 / MEW 17, 347; suomennosta muutettu.
- 160 MEW 6, 245.
- 161 PO 1, 89 / MEW 23, 99.
- 162 Mt. 168 / 192.
- 163 Mt. 580 / 647.
- 164 PO 3, 808 / MEW 25, 828.
- 165 Sama.
- 166 VT 2, 143 / MEW 3, 62.
- 167 Mt. 90 / 33.
- 168 Sama.
- 169 PO 3, 780 / MEW 25, 799.
- 170 Mt. 382 / 397.
- 171 Mt. 381 / 397.
- 172 PO 1, 221 / MEW 23, 253.
- 173 VT 6, 324 / MEW 21, 108.
- 174 Mt. 325 / 108.
- 175 Mt. 329 / 112.
- 176 Mt. 329; 387 / 112; 165.
- 177 Mt. 334 / 116.
- 178 Sama.
- 179 Mt. 380 / 160.
- 180 Mt. 385 / 164.
- 181 Elferding (1994), 42.
- 182 VT 6, 390 / MEW 21, 168.
- 183 VT 5, 475-76 / MEW 20, 262.
- 184 VT 2, 278 / MEW 4, 182; korost. JH.
- 185 VT 3, 558 / MEW 18, 62; suomennosta muutettu; korost. JH.
- 186 VT 3, 474 / MEW 17, 343.
- 187 VT 5, 547 / MEW 19, 28.
- 188 Mt. 546 / 28; suomennosta muutettu.
- 189 The Ethnological ... (1972), 329.
- 190 VT 2, 95 / MEW 3, 36.
- 191 Proletariaatin diktatuurin käsitteen alkuvaiheista ks. Heuer (1989), 52–58; (2004), 57–60.
- 192 Sartorin (1997), 444, 553, mukaan Marx käytti ilmausta kuusi kertaa, mutta eräässä hänen mainitsemistaan kohdista puhutaan ”proletariaatin herruudesta” (*Herrschaft des Proletariats*; suomennoksessa ”proletariaatin valta”) (VT 2, 423 / MEW 7, 249). Jukka Paastelan (1974), 19, mukaan ilmaus esiintyy Marxin ja Engelsin 12:ssa kirjallisessa tuotteessa, joten kovin usein sitä ei käyttänyt Engelskään. Lisäksi Marxilta ja Engelsiltä kuitenkin löytyy sanontoja, jotka ovat sisällöltään lähellä diktatuuria; esimerkiksi *Kommunistisen puolueen manifestissa* todetaan, että proletariaatin on käytävä ”des-

- poottisesti käsiksi omistusoikeuteen ja porvarillisiin tuotantosuhteisiin” (VT 2, 356 / MEW 4, 347). Ja ainakin vuodelta 1848, Pariisin kesäkuun kapinan murskaamisen jälkeiseltä ajalta, Marxilta löytyy ”energisien diktatuurin” (MEW 5, 402) vaatimus ilman proletariaattiin viittaavaa epiteettiä. Mutta huomata kannattaa myös se, että diktatuuri oli Marxin aikana arvolutaukseltaan ristiriitainen, ei niin äärimmäisen kielteinen käsite kuin nykyään; sen historiallisista kohtaloista ks. Nolte (1972); Paastela (1974), 3–18.
- 193 VT 5, 546 / MEW 19, 28.
- 194 Vrt. Bobbio (1988), 72–73; Paastela (1974), 47–48.
- 195 Esim. VT 2, 483, 491 / MEW 7, 33, 40; VT 5, 106 / MEW 18, 300.
- 196 Vrt. Paastela (1974), 38, 47.
- 197 Engels ainakin vakuutti Marxin kuoleman jälkeen kirjoittamassaan johdannossa *Kansalaissota Ranskassa* -teoksen uuteen painokseen Pariisin kommuunin olleen proletariaatin diktatuuria. Ks. VT 3, 429 / MEW 2, 199.
- 198 Esim. MEW 11, 138.
- 199 MEW 13, 536.
- 200 VT 2, 564 / MEW 7, 100.
- 201 Mt. 564 / 101.
- 202 VT 2, 356 / MEW 4, 347.
- 203 VT 3, 469 / MEW 17, 338.
- 204 Mt. 470 / 339.
- 205 Mt. 471 / 340.
- 206 Sama.
- 207 Esim. VT 2, 133 / MEW 3, 72.
- 208 Esim. GR 2, 94 / GRD, 505.
- 209 Marxin vapauskäsitteestä ks. erit. Huguet (1990). Hyödyllisiä esityksiä ovat myös esim. Dawydow (1970) ja Paastela (1985), 27–40.
- 210 PO 3, 808 / MEW 25, 828.
- 211 GR 2, 184-85 / GRD, 599.
- 212 PO 3, 808 / MEW 25, 828.
- 213 PO 1, 302 / MEW 23, 350.
- 214 MEW 4, 337.
- 215 Sama.
- 216 VT 2, 358 / MEW 4, 482.
- 217 Sama.
- 218 VT 2, 354 / MEW 4, 478.
- 219 Mt. 354 / 479.
- 220 VT 2, 90 / MEW 3, 32.
- 221 PO 1, 357 / MEW 23, 416.
- 222 Mt. 358-59 / 418.
- 223 Erit. GR 1, 181–86 / GRD, 155-160; PO 1, 166-67 / MEW 23, 189–91.

224 Hegel (1994 [1820]), 177 / HW 7, 348 (OF § 190). Keskustelua asian merkityksestä suomennoksille on käynyt Manninen (1987), 71–73. Wahlberg taas on suomentanut ranskan *bourgeoisin*, ei ”porvariksi” vaan ”yksityishenkilöksi”, mikä myös on mahdollista. Hegelin tarkoituksen kaikkia puolia tuskin mikään suomennos tavoittaa.

Karl Marx

Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä

Johdanto

Saksan kannalta on *uskonnon kritiikki* itse asiassa viety loppuun, ja uskonnon kritiikki on kaiken kritiikin edellytys.

Erehdyksen *maallinen* olemassaolo on joutunut huonoon huu-
toon sen jälkeen kun sen *taivaallinen oratio pro aris et focus** on
kumottu. Ihminen, joka etsi taivaan fantastisesta todellisuudesta
yli-ihmistä ja löysi sieltä vain oman itsensä *kajastuksen*, ei enää ole
taipuvainen löytämään vain oman itsensä *näennäisyyttä*, epäihmis-
tä sieltä, mistä hän etsii ja hänen täytyy etsiä tosi todellisuuttaan.

Epäuskonnollisen kritiikin perusta on: *ihminen tekee uskon-
non*, uskonto ei tee ihmistä. Ja uskonto juuri on sellaisen ihmisen
itsetajuntaa ja itsetuntoa, joka ei vielä ole saavuttanut itseään tai
sitten on uudestaan kadottanut itsensä. Mutta *ihminen* ei ole mi-
kään abstrakti, maailman ulkopuolella kyyhöttävä olento. Ihminen,
se on: *ihmisen maailma*, valtio, yhteisö. Tämä valtio, tämä yhteisö
tuottavat uskonnon, *nurinkurisen maailmantietoisuuden*, koska ne
muodostavat *nurinkurisen maailman*. Uskonto on tämän maailman
yleistä teoriaa, sen ensyklopedinen yleiskatsaus, sen logiikkaa po-

* *itsepuolustus (kirj.: rukous alttarin ja kotilieden puolesta)*

pulaarissa muodossa, sen spiritualistinen *point d'honneur*,* sen entusiasmaa, sen moraalinen sanktio, sen juhlallinen täydennys, sen yleinen lohdutus- ja oikeutusperusta. Se on inhimillisen olemuksen *fantastinen toteutuma*, koska *ihmisolennolta* puuttuu tosi todellisuus. Taistelu uskontoa vastaan on siis välillisesti taistelua *sitä maailmaa* vastaan, jonka henkistä *aromia* uskonto on.

Uskonnollinen kurjuus on yhtäältä todellisen kurjuuden *ilmausta* ja toisaalta *vastalause* tätä todellista kurjuutta kohtaan. Uskonto on ahdistetun luontokappaleen huokaus, sydämettömän maailman sydän, aivan kuten se on hengettömien olosuhteiden henki. Se on kansan *oopiumia*.

Uskonnon kumoaminen kansan *illusorisena* onnena on sen *todellisen* onnen vaatimista. Vaatimus luopua tilaansa koskevista illuusioista on *vaatimus luopua tilasta, joka tarvitsee illuusioita*. Uskonnon kritiikki on siis *idussaan* sen *murheenlaakson kritiikkiä*, jonka *sädekehänä* on uskonto.

Kritiikki on riipinyt kahleista niitä koristaneet epäaidot kukat, ei siksi että ihminen pantaisiin kantamaan mielikuvituksettomia, lohduttomia kahleita, vaan jotta hän heittäisi kahleet menemään ja poimisi elävän kukan. Uskonnon kritiikki saa ihmisen luopumaan illuusioista, jotta hän ajattelisi, toimisi, muokkaisi todellisuuttaan illuusioista vapautuneena, järkiinsä tulleen ihmisenä, jotta hän kiertäisi itseään ja siis todellista aurinkoaan. Uskonto on vain illusorinen aurinko, joka kiertää ihmistä niin kauan kun hän ei itse kierrä itseään.

Historian tehtävänä siis on, sen jälkeen kun *tuonpuoleisuuden totuus* on hävinnyt, vakiinnuttaa *tämänpuoleisuuden totuus*. Historian palveluksessa olevan *filosofian* lähimpänä *tehtävänä* on, sen jälkeen kun inhimillisen itsevieraantumisen *pyhimyshahmo* on paljastettu, paljastaa itsevieraantuminen *epäpyhissä hahmoissaan*. Taivaan kritiikki muuttuu näin maan kritiikiksi, *uskonnon kritiikki oikeuden kritiikiksi, teologian kritiikki politiikan kritiikiksi*.

* *kunnia-asia*

Nyt seuraava esitys, * joka antaa oman panoksensa kyseiseen työhön, ei niinkään liity alkuperäiskappaleeseen, vaan kopioon, saksalaiseen valtio- ja oikeusfilosofiaan, ja ainoastaan siksi, että se liittyy Saksaan.

Jos haluttaisiin pitää lähtökohtana saksalaista *status quota* itseään, vaikkapa vain ainoalla soveliaalla tavalla, ts. negatiivisesti, olisi tuloksena silti aina *anakronismi*. Jopa poliittisen nykyisyytemme kieltäminen löytyy jo nykyaikaisten kansojen romuvarastosta pölyttyneenä tosiasiana. Jos kiellän puuteroidut kankipalmikot, on minulla yhä edelleen puuterioimattomat kankipalmikot. Jos kiellän Saksan tilanteen vuonna 1843, olen ranskalaisen ajanlaskun mukaan tuskin vuodessa 1789, vielä vähemmän nykyhetken polttopisteessä.

Aivan, Saksan historia ylpeilee liikkeellä, jota mikään kansa ei historiallisella taivaalla ole ennen tehnyt eikä kukaan tule jälkikäteenkään tekemään. Olemme nimittäin osallistuneet nykyaikaisten kansojen restauraatioihin osallistumatta niiden vallankumouksiin. Olemme kokeneet restauraatiot, ensinnäkin koska muut kansat uskaltautuivat vallankumoukseen, toiseksi koska muut kansat kokivat vastavallankumouksen – ensinmainitussa tapauksessa siksi, että herramme pelkäsivät, jälkimmäisessä siksi, etteivät herramme pelänneet. Me, paimenemme etunenässä, olimme aina vapauden seurassa vain yhden kerran, sen *hautajaispäivänä*.

Koulukunta, joka legitimoit tämän päivän halpamaisuuden eilispäivän halpamaisuudella, koulukunta, joka julistaa jokaisen maaorjan huudon solmuruoskaa vastaan kapinalliseksi sikäli kuin solmuruoska on vuosia nähnyt, perinnöllinen, historiallinen ruoska, koulukunta, jolle historia, kuten Israelin jumala palvelijalleen Moosekselle, näyttää vain *a posteriorinsa*, tämä *oikeuden historiallinen koulukunta* olisi keksinyt Saksan historian, jollei se itse olisi Saksan historian keksintö. Se on oikea Shylock, mutta palvelija-Shylock; aina kun kansan sydäimestä leikataan irti naula lihaa, vannoo se oman vekselinsä nimeen, oman historiallisen vekselinsä, oman kristillisen-germaanisen vekselinsä.

* Tarkoittaa HOFK:ta

Hyväntahtoiset entusiastit sitä vastoin, vereltään aito saksalaisia ja refleksioltaan vapaamielisiä, etsivät vapautemme historiaa historiamme ulkopuolelta teutonisista ikimetsistä. Mutta miten vapaushistoriamme eroaisi villisian vapaushistoriasta, jos se löytyy vain metsistä? Sitä paitsi on tunnettua: niin metsä vastaa kuin sinne huutaa. Siis rauha teutonisille ikimetsille!

Sota Saksan oloille! Joka tapauksessa! Ne ovat historian tason alapuolella, ne ovat kaiken kritiikin alapuolella, mutta ne pysyvät kritiikin kohteena, aivan kuten rikollinen, joka on ihmisyyden tason alapuolella, pysyy pyövelin kohteena. Taistelussa niitä vastaan ei kritiikki ole mikään järjen intohimo, se on intohimon järki. Kritiikki ei ole anatominen veitsi, se on ase. Kritiikin kohteena on sen vihollinen, jota se ei halua kumota, vaan tuhota. Sillä noiden olojen henki on kumottu. Sinänsä ja itessään ne eivät ole mitään ajatuksen arvoisia kohteita, vaan yhtä kurjia kuin halveksittavia-kin eksistenssejä. Kritiikin ei tarvitse selittää itselleen mitään tähän kohteeseen liittyvää, koska sillä on jo välit selvinä sen kanssa. Se ei enää esiinny itsetarkoituksena, vaan enää vain välineenä. Sen olennaisena päätöksena on inho, sen olennaisena työnä syyttäminen.

Kyseessä on kaikkien yhteiskunnallisten alueiden toisiinsa kohdistaman vastavuoroisen ummehtuneen paineen, yleisen passiivisen alakuloisuuden, itsensä sekä tunnustavan että itseään väheksyvän rajoittuneisuuden kuvaaminen hallintojärjestelmän puitteissa, joka elää kaikkien viheliäisyyksien säilyttämisestä eikä itse ole mitään muuta kuin *hallitsevaa viheliäisyyttä*.

Mikä näky! Yhteiskunnan loputtomiin etenevä jakautuminen mitä erilaisimpiin kasteihin, jotka astuvat toisiaan vastaan pikku antipatioin, huonoin omintunnon ja brutaalilla keskinkertaisuudella, joita heidän herransa käsittelevät, juuri heidän molemminpuolisen kaksiselitteisen ja epäluuloisen asemansa vuoksi kaikkia erotuksesta, jos kohta erilaisin muodollisuuksin, *herrojen armoilla elävinä olioina*. Ja jopa se, että heitä *vallitaan, hallitaan, omistetaan*, täytyy heidän tunnustaa ja myöntää *taivaan armoksi!* Toisaalta nuo hallitsijat itse, joiden suuruus on käänteissuhteessa heidän lukumääräänsä!

Kritiikki, joka askartelee tämän sisällön kanssa, on kritiikkiä käsikähmässä, eikä käsikähmässä ole kyse siitä, onko vastustaja jalo, tasaveroinen, *mielenkiintoinen* vastustaja; kyse on siitä, että häneen *osutaan*. Kyse on siitä, ettei saksalaisille suoda silmänräpäyksenkään verran itsepetosta tai resignaatiota. Todellinen paine on tehtävä vielä raskaammaksi lisäämällä siihen tietoisuus paineesta, häpeä vielä häpeällisemmäksi julkistamalla se. Jokaista saksalaisen yhteiskunnan aluetta on kuvattava saksalaisen yhteiskunnan *partie honteusena*,* nämä kivettyneet olosuhteet on pakotettava tanssiin laulamalla niille niiden omaa melodiaa! On opetettava kansa *pelästymään* omaa itseään jotta siihen voidaan saada *rohkeutta*. Näin täytetään muuan Saksan kansan välttämätön tarve, ja kansojen tarpeet itse ovat niiden tyydyttämisen viimekätisiä syitä.

Nykyaikaisille kansoillekaan ei tämä taistelu saksalaisen *status quon* typerää sisältöä vastaan voi olla mielenkiinnontonta, sillä saksalainen *status quo* on *ancien régime*** *avosydämistä loppuunviemistä*, ja *ancien régime* on *nykyaikaisen valtion kätetty puute*. Taistelu Saksan poliittista nykyisyyttä vastaan on taistelua nykyai-kaisten kansojen menneisyyttä vastaan, ja niitä painavat yhä edelleen tämän menneisyyden muistot. Heille on opettavaista nähdä, kuinka *ancien régime*, joka heillä koki *tragediansa*, esittää nyt saksalaisessa uusinnassaan *komediansa*. Sen historia oli *traagista* niin kauan kuin se oli ennakoita olemassaollut maailman valta, vapauden sitä vastoin ollessa henkilökohtainen päänäpistö, sanalla sanoen, kuin se itse uskoi ja sen täytyi uskoa omaan oikeutukseensa. Niin kauan kuin *ancien régime* olemassaolevana maailmanjärjestyksenä taisteli vasta tulevan maailman kanssa, oli sen puolella ei henkilökohtainen, vaan maailmanhistoriallinen erehdys. Sen häviö oli näin ollen traaginen.

Nykyinen saksalainen hallinto, tämä anakronismi, tämä silmiinpistävä ristiriita yleisesti tunnettuihin aksioomeihin nähden, tämä maailman hämmästeltyväksi asetettu *ancien régime* tyhjänpäiväisyys, enää vain kuvittelee uskovansa itseensä ja vaatii maailmaa

* *häpeätabrana*

** *vanhan ballitustavan (Ranskassa ennen vallankumousta)*

kuvittelemaan samaa. Jos se uskoisi omaan *olemuksensa*, kätäkisi-kö se sen jonkin vieraan olemuksen *näennäisyyden* alle ja etsisikö sen pelastusta teeskentelyistä ja sofismeista? Nykyaikainen *ancien régime* on enää vain maailmanjärjestyksen *komedian*tti, maailmanjärjestyksen, jonka *todelliset sankarit* ovat kuolleet. Historia on perusteellinen ja käy läpi monia vaiheita kantaessaan jonkin vanhan elämänmuodon hautaan. Jonkin maailmanhistoriallisen hahmon viimeinen vaihe on sen *komedia*. Kreikan jumalien, jotka jo kerran haavoittuivat traagisen kuolettavasti Aiskhyloksen *Kahlehditussa Prometheuksessa*, oli vielä toistamiseen kuoltava koomisesti Luki-anoksen vuoropuheluissa. Mistä tämä historian kulku? Jotta ihmiskunta luopuisi *hilpeydellä* menneisyydestään. Tätä *hilpeää* historiallista loppua me vaadimme Saksan poliittisille voimille.

Heti kohta kun *nykyaikainen* poliittis-sosiaalinen todellisuus itse alistetaan kritiikille, heti kohta kun kritiikki siis kohottautuu todella inhimillisten ongelmien tasolle, on se saksalaisen *status quon* yläpuolella, tai muuten se käsittelee kohdettaan todellisen tasonsa *alapuolella*. Yksi esimerkki! Teollisuuden, ylipäänsä rikkauden maailman suhde poliittiseen maailmaan on nykyajan pääongelmia. Missä muodossa tämä ongelma alkaa askarruttaa saksalaisia? *Suojatullien, tuonti- ja vientikieltojärjestelmän, kansantaloustieteen* muodossa. Saksalaismielisyys on siirtynyt ihmisestä materiaan, ja niinpä nähtiin eräänä aamuna puuvillaritariemme ja rautasankariemme muuttuneen isänmaanystäviksi. Saksassa siis aletaan tunnistaa monopolin suvereniteetti sisältä käsin siten että sille myönnetään *suvereniteetti ulkoa käsin*. Saksassa ryhdytään siis aloittamaan siitä, mihin Ranskassa ja Englannissa ryhdyttiin lopettamaan. Vanhaa lahoa asiaintilaa, jota vastaan nämä maat ovat teoreettisesti kapinassa ja jota ne sietävät enää vain siten kuin kahleita siedetään, tervehditään Saksassa kauniin tulevaisuuden nousevana aamuruskona, joka tuskin uskaltaa siirtyä *viekkaasta* teoriasta* häikäilemättömimpään käytäntöön. Kun ongelma Ranskassa ja Englannissa kuuluu: poliittinen taloustiede eli yhteiskunnan herruus rikkauden

* *Sanaleikki: viittaus Friedrich List -nimiseen, suojatulleja kannattaneeseen taloustieteilijään*

yli, kuuluu se Saksassa: *kansantaloustiede* eli *yksityisomaisuuden herruus kansallisuuden yli*. Englannissa ja Ranskassa on siis kummottava monopoli, joka on edennyt viimeiseen johdonmukaiseen tulokseensa; Saksassa on edettävä monopolin viimeiseen johdonmukaiseen tulokseen. Siellä on kyse ratkaisusta ja täällä on kyse vasta yhteentörmäyksestä. Tämä on riittävä esimerkki nykyaikaisien ongelmien *saksalaisesta* muodosta, esimerkki siitä, kuinka meidän historiallamme on taitamattoman alokkaan tavoin ollut tehtävänään vain harjoitella perässä loppuunpuituja asioita.

Jos siis Saksan *kokonaisuus* ei ylittäisi Saksan *poliittista* kehitystä, voisi saksalainen osallistua nykyhetken ongelmiin korkeintaan samaan tapaan kuin *venäläinen* voi osallistua niihin. Mutta koska yksityinen yksilö ei ole sidottu kansakunnan puitteisiin, ei koko kansakunta ole vapautettu yhden yksilön vapauttamisella. Skyytit eivät ottaneet askeltakaan eteenpäin kohti kreikkalaista kulttuuria, koska Kreikka lukee yhden skyytin* filosofiensa joukkoon.

Onneksi me saksalaiset emme ole skyyttejä.

Kuten vanhat kansat kokivat esihistoriansa mielikuvituksessa, *mytologiassa*, olemme me saksalaiset kokeneet jälkihistoriamme ajatuksissa, *filosofiassa*. Me olemme nykyhetken *filosofia* aikalaisia olematta sen *historiallisia* aikalaisia. Saksalainen filosofia on Saksan historian *ideaalista jatkoa*. Kun me siis kritisoimme reaalisen historiamme *oeuvres incompletès'ien*** sijasta aatteellisen historiamme, *filosofian, oeuvres posthumes'eja**** on kritiikkimme keskellä niitä kysymyksiä, joista nykyhetki sanoo: *That is the question*.**** Mikä edistyneillä kansoilla on *käytännöllistä* rappiota nykyisine valtio-oloineen, se on Saksassa, missä näitä oloja itseään ei vielä edes ole olemassa, aluksi *kriittistä* rappiota näiden tilojen filosofisine heijastumiseen.

* *Seitsemän viisaan joukkoon luetun Anakharsiksen*

** *epätäydellisten teosten*

*** *jälkeenjääneitä teoksia*

**** *Siinä pulma (Shakespeare: Hamlet)*

Saksalainen oikeus- ja valtiofilosofia on ainoata virallisen nykyhetken kanssa *al pari** olevaa *saksalaista historiaa*. Saksan kansan on näin ollen lyötävä tämä kuviteltu historiansa olemassaolevien olojen myötä ja alistettava kritiikille ei vain näitä olemassaolevia oloja vaan samalla myös niiden abstrakti jatko. Sen tulevaisuus ei voi *rajoittua* sen reaalisten valtio- ja oikeusolojen välittömään kieltämiseen eikä ideaalisten valtio- ja oikeusolojen välittömään toteuttamiseen, sillä se omistaa reaalisten olojensa välittömän kieltämisen ideaalisissa oloissaan, ja ideaalisten olojensa välittömän toteuttamisen se on jo miltei taas *ohittanut* tarkkaillessaan naapurikansoja. Oikeutetusti vaatii käytännöllinen poliittinen puolue Saksassa siis *filosofian negaatiota*. Sen virheenä ei ole vaatimus, vaan vaatimuksessa pysyminen, jota se ei täytä eikä voikaan täyttää vakavasti. Se luulee toteuttavansa tämän negation siten, että se kääntää filosofialle selkänsä ja mutisee poiskäännettyin kasvoin joitakin filosofiaan kohdistettuja vihaisia ja arkipäiväisiä fraaseja. Sen näköpiirin rajoittuneisuus joko ei lue filosofiaa *saksalaisen* todellisuuden puitteisiin tai kuvittelee sen jopa olevan saksalaisen käytännön ja sitä palvelevien teorioiden *alapuolella*. Te vaaditte, että olisi tartuttava *todellisiin elämän versoihin*, mutta unohdatte, että Saksan kansan todellinen elävä verso on tähän asti kasvanut vain sen *pääkopan* alla. Sanalla sanoen: *Ette voi kumota filosofiaa toteuttamatta sitä*.

Saman vääryyden, ainoastaan *päinvastaisin* tekijöin, teki teoreettinen, filosofiasta juurensa juontava poliittinen puolue.

Se näki nykyisessä taistelussa *vain filosofian kriittisen taistelun saksalaista maailmaa vastaan*, se ei käsittänyt, että *siihenastinen filosofia* kuuluu itse tähän maailmaan ja on sen *täydennystä*, vaikkakin ideaalista. Se oli kriittinen vastapuoltaan, epäkriittinen omaa itseään kohtaan, koska se lähti filosofian *edellytyksistä* ja joko jäi sen annettuihin tuloksiin tai piti toisten kaukaa hakemia vaatimuksia ja tuloksia filosofian välittömänä vaatimuksina ja tuloksina, vaikka nämä – jos niitä pidetään oikeutettuina – päinvastoin voidaan saavuttaa vain *siihenastisen filosofian negaatiolla*, filosofian filo-

* *samalla tasolla*

sofiana negaatiolla. Pidätämme oikeuden tämän puolueen yksityiskohtaisemmasta kuvailusta. Sen peruspuute voidaan tiivistää seuraavasti: *Se uskoi voivansa toteuttaa filosofian kumoamalla sitä.*

Saksalaisen valtio- ja oikeusfilosofian kritiikki, joka *Hegelin* toimesta on saanut johdonmukaisimman, rikkaimman ja viimeisimmän muotonsa, on kumpaakin: se on sekä nykyaikaisen valtion ja siihen liittyvän todelliden kriittistä analyysia että *saksalaisen poliittisen ja oikeudellisen tajunnan* koko tähänastisen muodon päättäväistä kieltämistä, tajunnan, jonka erinomaisin, universaalisin, *tieteeksi* kohotettu ilmaus on juuri spekulatiivinen oikeusfilosofia itse. Jos spekulatiivinen oikeusfilosofia oli mahdollista vain Saksassa, tämä nykyaikaisen valtion abstrakti, eristäytynyt *ajattelu*, jonka todellisuus pysyy tuonpuoleisena, olkoon tämä tuonpuoleisen sitten vain Reinin tuolla puolen; niin silloin oli yhtä hyvin *saksalainen, todellisesta ihmisestä* abstrahoiva nykyaikaisen valtion ajatuskuva mahdollinen vain sikäli kuin nykyaikainen valtio itse oli abstrahoitunut todellisesta ihmisestä tai tyydyttänyt koko ihmistä vain näennäisesti. Saksalaiset ovat politiikassa *ajattelleet* sen, mitä muut kansat ovat *tehneet*. Saksa oli heidän *teoreettinen omatuntonsa*. Sen ajattelun abstraktisuus ja ylimielisyys oli aina samalla tasolla sen todellisuuden yksipuolisuuden ja mataluuden kanssa. Jos siis *Saksan valtiolaitoksen status quo* ilmaisee *ancien régime*n loppuunviemistä, nykyaikaisen kansakunnan lihassa olevan okaan loppuunviemistä, niin silloin *saksalaisen valtiotiedon status quo* ilmaisee *nykyaikaisen valtion epätäydellisyyttä*, sen oman lihan viallisuutta.

Jo *saksalaisen poliittisen tajunnan* tähänastisen tavan päättäväisenä vastustajana ei spekulatiivisen oikeusfilosofian kritiikki etene itsessään, vaan sellaisten *tehtävien* muodossa, joiden ratkaisuun on vain yksi keino: *käytäntö*.

Herää kysymys: voiko Saksa päästä käytäntöön *à la hauteur des principes*,* ts. *vallankumoukseen*, joka ei vain kohota Saksaa nykyaikaisten kansojen *viralliselle tasolle*, vaan myös sille kor-

* *joka kobottautuu periaatteiden korkeudelle*

kealle inhimilliselle tasolle, joka tulee muodostamaan näiden kansojen lähitulevaisuuden?

Kritiikin ase ei tosin voi korvata aseiden kritiikkiä, aineellinen voima on kukistettava aineellisella voimalla, mutta myös teoriasta tulee aineellinen voima heti kun kansanjoukot ovat omaksuneet sen. Teoria kykenee valtaamaan joukot, niin pian kuin se todistelee *ad hominem*,* ja teoria todistelee *ad hominem* niin pian kuin siitä tulee radikaalia. Radikaalina oleminen merkitsee asian juuriin menemistä. Mutta ihmisen juurena on ihminen itse. Saksalaisen teorian radikalismiin, siis sen käytännöllisen energian, ilmeisenä todistuksena on se, että se ottaa lähtökohdaksi uskonnon ratkaisevan *positiivisen* kumoamisen. Uskonnon kritiikki päättyy oppiin, jonka mukaan *ihminen on ihmiselle korkein olento*, siis *kategoriseen imperatiiviin mullistaa kaikki ne olosuhteet*, joissa ihminen on alennettu, alistettu, hylätty ja halveksittava olio, olosuhteet, joita kuvaa parhaiten erään ranskalaisen huudahdus suunnitellun koiraveron johdosta: *Koiraparant! Teitä halutaan kohdella kuin ihmisiä!*

Jo historiallisesti on teoreettisella emansipaatiolla spesifisen käytännöllinen merkitys Saksalle. Saksan *vallankumouksellinen* menneisyys on nimittäin teoreettista, se on *uskonpuhdistus*. Vallankumous alkaa, kuten silloin *munkin*, nyt *filosofin* aivoissa.

Luther on epäilemättä voittanut *hartaudelle* pohjautuvan alamaisuuden, koska hän on asettanut sen tilalle *vakaumukselle* pohjautuvan alamaisuuden. Hän on murtautunut uskon auktoriteettiin, koska hän on palauttanut uskon auktoriteetin. Hän on muuttanut papit maallikoiksi, koska hän on muuttanut maallikot papeiksi. Hän on vapauttanut ihmiset ulkoisesta uskonnollisuudesta, koska hän on tehnyt uskonnollisuudesta ihmisen sisäisen maailman. Hän on vapauttanut ruumiin kahleista, koska hän on kahlehtinut sydämen.

Vaikka protestantismi ei ollut tosi ratkaisu, oli se tosi tehtävänäsettely. Nyt ei enää ollut kyseessä maallikon taistelu *hänen ulkopuolellaan olevia pappeja* vastaan, kyseessä oli taistelu hänen *sisäistä pappiaan*, hänen *pappismaista luontoaan* vastaan. Ja kun protestanttinen saksalaisten maallikkojen muutos papeiksi vapautti

* *ihmiseen liittyen*

maallikkopaavit, *ruhtinaat* sekä heidän papistonsa, etuoikeutetut ja filisterit, niin pappismaisen saksalaisen filosofinen muutos ihmiseksi tulee vapauttamaan *kansan*. Mutta yhtä vähän kuin vapautuminen pysähtyi ruhtinaiisiin, yhtä vähän tulee omaisuuden *maallistuminen* pysähtymään *kirkkojen ryöstöön*, jonka ennen kaikkea teeskentelevä Preussi pani toimeen. Tuolloin talonpoikaissota*, Saksan historian radikaalein tosiasia, kariutui teologiaan. Nyt, kun teologia itse on kariutunut, tulee Saksan historian epävapain tosiasia, meidän *status quomme*, kärsimään haaksirikon filosofiassa. Päivää ennen uskonpuhdistusta oli Saksa Rooman aulein renki. Päivää ennen valankumousta on se Roomaa vähäisemmän aulein renki, Preussin ja Itävallan, maalaisjunkkerien ja filisterien renki.

Radikaalin saksalaisen vallankumouksen tiellä näyttää silti olevan muuan päävaikeus.

Vallankumoukset tarvitsevat nimittäin *passiivista* ainesta, *materiaalista* perustaa. Teoria toteutuu kansan keskuudessa aina vain siinä määrin kun se on sen tarpeiden toteutusta. Vastaako nyt saksalaisen ajatuksen vaatimusten ja saksalaisen teollisuuden antamien vastausten välistä valtavaa kuilua sama kuilu kansalaisyhteiskunnan ja valtion sekä sen itsensä välillä? Tulevatko teoreettiset tarpeet olemaan välittömästi käytännöllisiä tarpeita? Ei riitä, että ajatus pyrkii kohti toteutumista, todellisuuden on itsensä pyrittävä kohti ajatusta.

Mutta Saksa ei ole kiivennyt poliittisen vapautumisen keskitasolle samanaikaisesti nykyaikaisten kansojen kanssa. Jopa niitä tasoja, jotka se on teoreettisesti voittanut, ei se ole vielä käytännössä saavuttanut. Miten sen tulisi *salto mortalella* ylittää ei vain omia rajojaan, vaan samalla myös nykyaikaisten kansojen rajat, jotka se todellisuudessa käsittää vapautuksena omista todellisista rajoistaan ja joihin sen on pyrittävä? Radikaali vallankumous voi olla vain radikaalien tarpeiden vallankumous, joiden edellytykset ja synnyinsijat juuri näyttävät puuttuvan.

* *Vuosien 1524–1525 talonpoikaissota*

Mutta jos Saksa on vain ajatuksen abstraktilla toiminnalla saattellut nykyaikaisten kansojen kehitystä, ottamatta toiminnallista kantaa tämän kehityksen todellisiin taisteluihin, on se toisaalta jakanut tämän kehityksen *kärsimykset*, jakamatta sen nautintoja, sen osittaista tyydyttämistä. Abstraktia toimintaa yhtäällä vastaa abstrakti kärsimys toisaalla. Saksa tulee näin ollen eräänä aamuna olemaan eurooppalaisen rappion huipulla ennen kuin se koskaan tulee olemaan eurooppalaisen vapautumisen huipulla. Sitä voi verrata kristinuskon sairauksista kärsivään *fetissien palvojaan*.

Jos nyt tarkastellaan *Saksan hallituksia*, nähdään niiden – ajan olosuhteiden, Saksan aseman, saksalaisen sivistyksen kannan ja lopuksi oman oikean vaiston kannustamina – yhdistävän *nykyaikaisen valtiomaailman sivilisoituneet puutteet*, valtiomaailman, joiden etuja meillä ei ole, *ancien régimeen barbaarisiin puutteisiin*, joista me nautimme täydessä mitassa, siten että Saksan pitää ottaa osaa yhä enemmän myös sen oman *status quon* yläpuolella olevien valtiomuodostumien jos ei ymmärrykseen, niin ainakin ymmärtämättömyyteen. Onko maailmassa esimerkiksi mitään maata, joka jakaisi niin naiivisti kaikki perustuslaillisen valtiolaitoksen illuusiot jakamatta sen realiteetteja, kuin niin sanottu perustuslaillinen Saksa? Tai eikö ollut välttämättä juuri saksalaisen hallituksen päähänpisto yhdistää sensuurin vaivat ranskalaisten syyskuun lakien* vaivoihin, jotka edellyttävät lehdistönvapautta. Aivan kuten roomalaisessa Pantheonissa olivat kaikkien kansakuntien *jumalat*, samoin ovat pyhässä saksalais-roomalaisessa valtakunnassa kaikkien valtiomuotojen *synnit*. Siitä, että tämä eklektisismi tulee saavuttamaan tähän asti arvaamattoman tason, antaa takuun erään saksalaisen kuninkaan** *poliittis-esteettinen herkuttelu*; hän luulee esittävänsä kaikkia kuninkuuden rooleja, feodaalisen yhtä hyvin kuin byrokraattisen, itsevaltaisen yhtä hyvin kuin perustuslaillisen, autokraattisen yhtä hyvin kuin demokraattisen – jos ei kansan persoonassa, niin ainakin *omassa* persoonassaan, jos ei kansaa varten,

* *Ranskassa syyskuussa 1835 säädetyt lait suitsivat mm. valamiesoikeuksia ja lehdistöä*

** *Fredrik Vilhelm IV:n*

niin ainakin itseään varten. Saksa omaksi maailmakseen muodostuneena poliittisen nykyhetken puutteena ei kykene murtamaan spesifisen saksalaisia rajoja murtamatta poliittisen nykyhetken yleistä rajaa.

Saksan kannalta utooppisena unelmana ei ole radikaali vallankumous eikä yleisinhimillinen vapautuminen, vaan pikemminkin osittainen, vain poliittinen vallankumous, joka ei kajoa rakennuksen perustuksiin. Mille perustuu osittainen, vain poliittinen vallankumous? Sille että osa kansalaisyhteiskuntaa vapauttaa itsensä ja pääsee yleiseen herruuteen, sille että tietty luokka yrittää erityisestä asemastaan käsin yhteiskunnan yleistä vapauttamista. Tämä luokka vapauttaa koko yhteiskunnan, mutta vain sillä ehdolla, että koko yhteiskunta on tämän luokan asemassa, ts. se omistaa tai voi mielensä mukaan hankkia rahaa ja sivistystä.

Mikään kansalaisyhteiskunnan luokka ei voi esittää tätä osaa herättämättä joksikin hetkeksi innostusta itsessään ja joukoissa. Kyseessä on hetki jolloin tämä luokka veljestyä ja sulautuu yhteen yhteiskunnan kanssa, vaihtaa paikkaa sen kanssa, niin että tämä luokka mielletään ja tunnustetaan yhteiskunnan yleiseksi edustajaksi; se on hetki, jolloin tämän luokan omat vaatimukset ja oikeudet todellisuudessa ovat yhteiskunnan itsensä vaatimuksia ja oikeuksia, jolloin se tosiaan olennoi sosiaalista järkeä ja sosiaalista sydäntä. Vain yhteiskunnan yleisten oikeuksien nimissä voi erityinen luokka vaatia itselleen yleistä herruutta. Vapauttajan aseman saavuttamiseen ja näin kaikkien yhteiskunnan osa-alueiden poliittiseen hyväksikäyttöön oman alueen etujen nimissä eivät vallankumouksellinen energia ja henkinen itsetunto yksin riitä. Jotta kansan vallankumous ja kansalaisyhteiskunnan erityisen luokan vapautuminen kävisivät yhteen, jotta yksi sääty vastaisi koko yhteiskuntaa, täytyy päinvastoin yhteiskunnan kaikkien vikojen keskittyä johonkin toiseen luokkaan, täytyy tietyn säädyn olla yleisenä haittana, yleisen rajan ruumiillistumana; erityisen sosiaalisen osa-alueen täytyy käydä *notorisesta rikoksesta* koko yhteisöä vastaan siten, että vapautuminen tästä osa-alueesta ilmenee yleisenä itsevapautu-

misena. Jotta yksi sääty olisi vapauttajasääty *par excellence*,* täytyy päinvastoin toisen säädyn olla ilmetty sortajasääty. Ranskan aatelin ja Ranskan papiston negatiivis-yleinen merkitys oli edellytys niihin lähinnä rajoittuvan ja niitä vastassa olevan *porvariston* luokan positiivis-yleiselle merkitykselle.

Yhdelläkään erityisellä luokalla Saksassa ei kuitenkaan ole sellaista johdonmukaisuutta, jyrkkyyttä, rohkeutta tai armottomuutta, jotka painaisivat siihen yhteiskunnan negatiivisen edustajan leiman. Millään säädyllä ei myöskään ole sitä henkistä avaruutta, joka samastuisi vaikkapa tuokioksi kansansielun kanssa, ei ole sitä nerokkuutta, joka innoittaisi aineellisen mahdin poliittiseen väkivaltaan, eikä vallankumouksellista rohkeutta, joka sinkauttaisi vastustajalle uhmaavan tunnuslauseen: *En ole mitään, ja minun täytyy olla kaikki*. Saksalaisen moraalin ja kunniallisuuden – ei vain yksilöiden vaan myös luokkien – ytimen muodostaa kuitenkin tuo *vaatimaton egoismi*, joka puolustaa rajoittuneisuuttaan ja antaa muidenkin puolustaa omaansa toistensa vastapainoksi. Saksan yhteiskunnan eri osa-alueiden suhde ei siis ole dramaattinen, vaan eepinen. Jokainen osa-alue alkaa tajuta itsensä ja asettua erikoisvaatimuksiin muiden rinnalle ei sorrettuna ollessaan, vaan heti kun suhteiden kehittyessä on ilman sen myötävaikutusta muodostunut sitä arvoltaan alempi osa-alue jota se voi puolestaan sortaa. Jopa *saksalaisen keskiluokan moraalinen itsetunto* perustuu vain tietoisuudelle, että se on kaikkien muiden luokkien poroporvarismaisen keskinkertaisuuden yleinen edustaja. Siksi eivät ainoastaan saksalaiset kuninkaat ole nousseet valtaistuimelle *mal-à-propos*** vaan myös jokainen kansalaisyhteiskunnan osa-alue kokee tappionsa ehtimättä juhliä voittoa, se kehittää omat rajansa ennen kuin on voittanut vastassaan olevat rajat, se tuo ilmi pikkumaisen olemuksensa ennen kuin onnistui ilmaisemaan suuripiirteisen olemuksensa, joten yksin mahdollisuuskin näytellä merkittävää roolia vierähtää ohi pikemmin kuin se antaa tietää itsestään, ja siis jokainen luokka, heti kun se aloittaa taistelun yläpuolellaan olevaa luokkaa vastaan, joutuu

* *sanan varsinaisessa mielessä*

** *sopimattomaan aikaan*

taisteluun alapuolellaan olevaa luokkaa vastaan. Näin ruhtinasvalta taistelee kuningasvaltaa vastaan, byrokraatti aatelismiestä ja porvari heitä kaikkia vastaan, ja samalla proletaari alkaa taistella porvaria vastaan. Porvaristo tuskin uskaltaa muotoilla kantansa vapautuksen ajatuksesta, kun sosiaalisten olojen kehitys sekä poliittisen teorian edistys julistavat tämän kannan itsensä vanhentuneeksi tai ainakin problemaattiseksi.

Ranskassa riittää kun ollaan jotakin jotta voitaisiin pyrkiä olemaan kaikki. Saksassa täytyy olla ei-mikään ellei halua luopua kaikesta. Ranskassa osittainen vapautuminen on universaalisen perusta. Saksassa universaalinen vapautuminen on kaiken osittaisen vapautumisen *conditio sine qua non*.* Ranskassa täydellisen vapauden synnyttää todellinen asteittainen vapautumisprosessi, Saksassa taas tämän asteittaisen prosessin mahdottomuus. Ranskassa jokainen kansanluokka on *poliittinen idealisti* eikä tajua itseään niinkään erityiseksi luokaksi kuin sosiaalisten tarpeiden edustajaksi ylipäänsä. Ranskassa *vapauttajan* rooli siirtyy siis dramaattisesti kansanluokalta toiselle, kunnes se lopulta päättyy luokkaan, joka ei enää toteuta sosiaalista vapautta tiettyjen, ihmisen ulkopuolella olevien ja kuitenkin ihmisyhteiskunnan luomien edellytysten ehtojen vallitessa, vaan päinvastoin järjestää kaikki inhimillisen olemassaolon ehdot lähtien sosiaalisen vapauden edellytyksestä. Saksassa sitä vastoin, missä käytännöllinen elämä on yhtä hengetöntä kuin henkinen elämä epäkäytännöllistä, yksikään kansalaisyhteiskunnan luokka ei tunne tarvetta eikä kykyä yleiseen vapautukseen, ennen kuin sen *välitön* asema, *aineellinen välttämättömyys*, sen *omat kahleet* pakottavat sen siihen.

Missä siis piilee saksalaisen vapautumisen *positiivinen* mahdollisuus?

Vastaus: radikaalit kahleet omaavan luokan synnyssä, kansalaisyhteiskunnan luokan, joka ei ole kansalaisyhteiskunnan luokka; sellaisen säädyn synnyssä, joka olennoi kaikkien säätyjen hajottamista, sellaisen yhteiskunnan alueen synnyssä, jolla on universaalisten kärsimystensä universaalinen luonne ja joka ei vaadi mitään

* *välttämätön edellytys*

erityistä oikeutta, koska sitä kohtaan ei harjoiteta mitään *erityistä epäoikeudenmukaisuutta*, vaan *epäoikeudenmukaisuutta yleensä*, joka ei enää voi vedota *historialliseen*, vaan ainoastaan *inhimilliseen* oikeuteen, joka ei ole yksipuolisessa vastakkaissuhteessa saksalaisesta valtiojärjestyksestä johtuviin seurauksiin, vaan yleisessä vastakkaissuhteessa sen edellytyksiin; vihdoin sellaisen alueen synnyssä, joka ei voi vapautua muuten kuin vapautumalla kaikista muista yhteiskunnan alueista ja näin vapauttamalla kaikki muut yhteiskunnan alueet; sanalla sanoen muodostuu alue, joka merkitsee ihmisen *täydellistä menetystä* ja joka voi siis syntyä uudelleen vain *ihmisen täydellisen uudelleensyntymisen* tietä. Tämä yhteiskunnan hajotessa syntyvä erityinen sääty on *proletariaatti*.

Proletariaatti alkaa syntyä Saksassa virinneen *teollisen* kehityksen myötä, sillä proletariaattia ei muodosta *alkuvoimaisesti kehittynyt*, vaan *keinotekoisesti tuotettu köyhyys*, ei yhteiskunnan oman painon puristuksesta, vaan sen *äkillisestä hajoamisesta*, eritoten keskisäädyn hajoamisesta, syntynyt ihmisjoukko. Sen rivejä täydentävät, vaikkakin vähitellen, mikä on itsestään selvää, myös alkuvoimaisesti muodostuva köyhälistö ja kristillisgermaaninen maaorjasääty.

Julistaessaan *tähänastisen maailmanjärjestyksen hajoamista* proletariaatti lausuu julki vain *oman olemassaolonsa salaisuuden*, sillä se on tämän maailmanjärjestyksen *tosiasiallinen* hajoaminen. Vaatiessaan *yksityisomistuksen negaatiota* proletariaatti vain kohottaa *yhteiskunnan periaatteeksi* sen, minkä yhteiskunta on kohottanut *proletariaatin periaatteeksi* ja mikä on *proletariaatissa* jo ilman sen myötävaikutusta ruumiillistunut yhteiskunnan negatiivisena tuloksena. Proletaarilla on tulevaan maailmaan nähden sama oikeus kuin mikä *saksalaisella kuninkaalla* on tulleeseen maailmaan hänen kutsuessaan kansaa *omaksi* kansakseen yhtä lailla kuin hevosta *omaksi* hevosekseen. Julistaessaan kansan yksityisomaisuudekseen kuningas ilmaisee vain sen, että yksityisomistaja on kuningas.

Kuten filosofia löytää proletariaatissa *aineelliset* aseensa, samoin löytää proletariaatti filosofiassa *henkiset* aseensa, ja heti kun

ajatuksen salama on perusteellisesti iskenyt tähän koskemattomaan kansanpohjaan, toteutuu *saksalaisen emansipaatio ihmiseksi*.

Tiivistäen sanottuna:

Saksan ainoa *käytännöllisesti* mahdollinen vapautuminen on vapautumista *sen* teorian kannalta, joka selittää ihmisen korkeimmaksi olennoksi ihmiselle. Saksassa on *keskiajasta* vapautuminen mahdollista vain vapautumalla samalla keskiajan *osittaisista* ylittämismuodoista. Saksassa ei *yhtään* orjuuden lajia voida hävittää ellei hävitetä *kaikkia* orjuuden lajeja. *Perusteellinen* Saksa ei voi tehdä vallankumousta ellei aloita sitä *perustan* kumoamisesta. *Saksalaisen emansipaatio* on *ihmisen emansipaatiota*. Tämän emansipaation *pää* on *filosofia*, sen *sydän* on *proletariaatti*. Filosofia ei voi toteutua ilman proletariaatin kumoamista, proletariaatti ei voi kumota itseään ilman filosofian toteuttamista.

Kun kaikki sisäiset edellytykset on täytetty, kuuluttaa *gallialaisen kukon kieunta Saksan ylösnousemuksen päivää*.

Karl Marx

Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä

[*Sisäinen valtio-oikeus*]

§ 261. ”Suhteessa yksityisoikeuden ja yksityisen hyvinvoinnin, perheen ja kansalaisyhteiskunnan alueisiin valtio on *toisaalta ulkoinen* välttämättömyys ja niitä korkeampi mahti, jonka luonteelle niiden lait ja intressit ovat alisteisia ja josta ne siis ovat riippuvaisia. Mutta *toisaalta* se on niiden *immanentti* päämäärä, ja sillä on vahvuutensa sen yleisen tarkoituksensa ja yksilöiden erityisen intressin ykseydessä, siinä että heillä on sitä kohtaan *velvollisuuksia* sikäli kuin oikeuksiakin.”

Edeltävä pykälä [so. § 260]¹ opetti meille, että *konkreettinen vapaus* muodostuu (pitämiseen perustuvasta, kaksinaisesta) identtisyydestä erityisintressin järjestelmän (perheen ja kansalaisyhteiskunnan) ja yleisen intressin järjestelmän (valtion) välillä. Näiden alueiden suhde pitäisi nyt määrittää tarkemmin.

Toisaalta valtio on suhteessa perheen ja kansalaisyhteiskunnan alueeseen ”*ulkoinen välttämättömyys*”, mahti johon nähden ”lait” ja ”intressit” ovat ”alisteisia ja riippuvaisia”. Se, että valtio on perhettä ja kansalaisyhteiskuntaa kohtaan ”*ulkoinen välttämättömyys*”, sisältyi osittain jo ”siirtymisen”² kategoriaan, osittain niiden *tietoiseen suhteeseen* valtiota kohtaan. ”Alisteisuus” valtiolle vastaa vielä täydellisesti tätä ”*ulkoisen välttämättömyyden*” suhdetta. Mitä Hegel sitten tarkoittaa ”alisteisuudella”, sen osoittaa seuraava lause tämän pykälän *huomautuksesta*:

”Sitä, että ennen kaikkea Montesquieu on tähdentänyt [...] lakien, erityisesti myös yksityisoikeudellisten lakien, valtion määrätystä luonteesta *riippuvuuden* ajatusta sekä filosofista katsantoa, jonka mukaan osaa tulee tarkastella vain suhteessa kokonaisuuteen jne.”³

Hegel siis puhuu tässä yksityisoikeuden jne. *sisäisestä* valtiosta riippuvuudesta tai olennaisesta määrittymisestä sen taholta, mutta samalla hän luokittelee tämän riippuvuuden ”*ulkoisen välttämättömyyden*” suhteeksi ja asettaa sen asian toisena puolena sitä toista suhdetta vastaan, jossa perhe ja kansalaisyhteiskunta suhtautuvat valtioon ”*immanenttina päämääränään*”.

”Ulkoinen välttämättömyys” voidaan ymmärtää vain siten, että silloin kun perheen ja yhteiskunnan ”lait” ja ”intressit” törmäävät yhteen valtion ”lakien” ja ”intressien” kanssa, niiden täytyy väistyä; ne ovat sille alisteisia, niiden olemassaolo on sen olemassaolosta riippuvainen – tai myös siten, että sen tahto ja lait ilmenevät niiden ”tahdolle” ja ”laeille” välttämättömyytinä.

Hegel ei kuitenkaan puhu tässä empiirisistä yhteentörmäyksistä; hän puhuu ”yksityisoikeuden ja yksityisen hyvinvoinnin, perheen ja kansalaisyhteiskunnan *alueiden*” suhteesta valtioon; kyse on näiden alueiden *olennaisesta suhteesta*. Eivät ainoastaan niiden ”intressit”, vaan myös niiden ”lait”, niiden ”olennaiset määritykset” ovat valtiosta ”riippuvaisia” ja sille ”alisteisia”. Suhteessa niiden ”lakeihin ja intresseihin” se on ”korkeampi *mahti*”. Niiden ”intressi” ja ”laki” käyttäytyvät sille ”alistetun” tavoin. Ne elävät siitä ”riippuvaisina”. Juuri siksi, että ”alisteisuus” ja ”riippuvuus” ovat *ulkoisia*, itsenäistä olentoa rajoittavia ja sitä vastaan suuntautuvia suhteita, on ”perheen” ja ”kansalaisyhteiskunnan” suhde valtioon ”*ulkoisen välttämättömyyden*” suhde, välttämättömyyden joka suuntautuu asian sisäistä olemusta vastaan. Juuri se, että ”yksityisoikeudelliset lait riippuvat valtion määrätystä luonteesta”, muotoutuvat sen mukaan, tulee niin ollen luetuksi ”*ulkoisen välttämättömyyden*” alaan, kun näet ”kansalaisyhteiskunta ja perhe” niiden todessa, so. itsenäisessä ja täydellisessä kehityksessä on erityisinä ”alueina” edellytetty ennen valtiota. ”Alisteisuus” ja ”riippuvuus” ovat ilmauksia ”ulkoiselle”, *pakotetulle*, näennäiselle identtisyydel-

le, jonka loogisena ilmauksena Hegel käyttää oikeutetusti ”ulkoista välttämättömyyttä”. ”Alisteisuudessa” ja ”riippuvuudessa” Hegel on kehitellyt kaksinaisen identtisyysyden yhtä puolta, ja nimenomaan vieraantumisen puolta, ykseyden sisällä, mutta

”toisaalta se [so. valtio] on niiden *immanentti* päämäärä, ja sillä on vahvuutensa sen *yleisen tarkoituksiperän* ja yksilöiden *erityisen intressin* ykseydessä, siinä että heillä on sitä kohtaan *velvollisuuksia* sikäli kuin oikeuksia-kin.”

Hegel pystyttää tässä ratkeamattoman *antinomian*. *Toisaalta* ulkoinen välttämättömyys, *toisaalta* immanentti päämäärä. Valtion *yleisen tarkoituksiperän* ja yksilöiden *erityisen intressin* ykseyden oletetaan muodostuvan siitä, että heidän *velvollisuutensa* ja *heidän oikeutensa* valtiota kohtaan ovat identtiset. (Siis esim. velvollisuus kunnioittaa omaisuutta lankeaisi yhteen omistusoikeuden kanssa.)

Huomautuksessa tätä identtisyyttä selitetään:

”Koska *velvollisuus* on lähinnä suhtautumista jotakin sellaista kohtaan, mikä on minulle *substantiaalista*, sinänsä ja itselleen⁴ yleistä, oikeus sitä vastoin yleisesti ottaen tämän substantiaalisen *läsnäoloa*⁵ ja siten sen *erityisyyden* ja minun *erityisen* vapauteni puoli, niin ne molemmat ilmenevät muodollisilla tasoilla eri puolille tai eri persoonille jakautuneina. Valtio siiveellisenä järjestyksenä, substantiaalisen ja erityisen keskinäisenä toistensa läpäisemisenä, sisältää sen, että sitoumukseni substantiaalista kohtaan on samalla erityisen vapauteni läsnäoloa; so. valtiossa velvollisuus ja oikeus ovat *yhdistyneet yhteen ja samaan suhteeseen*.”

§ 262. ”Todellinen idea, henki, joka itse eriytyy omaksi *äärellisyydeksi*, käsitteensä kahdeksi ideaaliseksi alueeksi, perheeksi ja kansalaisyhteiskunnaksi, jotta se olisi näiden ideaalisuuden pohjalta todella *ääretön* henki *itselleen*, jakaa niin ollen näille alueille tämän äärellisen todellisuutensa aineksen eli yksilöt *joukkona* siten, että tämä jako ilmenee yksilössä olosuhteiden, vapaiden valintojen [Willkür] ja hänen itse valitun elämäuransa välittämänä.”

Kun käännämme lausunnon proosaksi, niin se tarkoittaa:

Sen tavan, jolla valtio välittyy perheen ja kansalaisyhteiskunnan yhteyteen, muodostavat ”olosuhteet, vapaat valinnat ja itse valittu elämänura”. Valtion järjellisyydellä ei siis ole mitään tekemistä sen kanssa, miten valtion aines jakaantuu perheelle ja kansalaisyhteiskunnalle. Valtio syntyy niistä ei-tietoisella ja mielivaltaisella [will-

kürlich] tavalla. Perhe ja kansalaisyhteiskunta ilmenevät hämäränä luonnonperustana, josta valtion valo syttyy. Valtion ainekseksi pitää ymmärtää valtion *tehtävät* sekä myös perhe ja kansalaisyhteiskunta siinä määrin kuin nämä muodostavat valtion osia, ovat sellaisina siinä mukana.

Tämä kehittäminen on kahdessa suhteessa merkittävä:

1) Perhe ja kansalaisyhteiskunta ymmärretään valtion *käsitteelliseksi alueeksi*, nimittäin sen *äärellisyyden* alueeksi, *sen äärellisyydeksi*. Juuri valtio *jakautuu* niiksi, *edellyttää* ne, ja *tekee* tämän nimenomaan siksi, ”jotta se olisi näiden ideaalisuuden pohjalta todella äärettömän henki itselleen”. ”Se eriytyy, jotta”. Se ”*jakaa* niin ollen näille alueille tämän äärellisen todellisuutensa aineksen *siten, että* tämä jako jne. *ilmenee* välittyneenä”. Niin sanottu ”todellinen idea” (henki äärettömänä, todellisena) esitetään ikään kuin se toimisi tietyn prinssiipin mukaisesti ja tietyssä tarkoituksessa. Se jakaa itsensä äärellisiksi alueiksi ”*palatakseen* itseensä, *ollakseen* itselleen”, ja vieläpä *siten* että juuri tämä on sitä, millainen se on todellisena.

Tällä kohdilla looginen, panteistinen mystisismi näkyy hyvin selvänä.

Todellinen suhde on se, ”että jako” valtion aineksesta ”ilmenee yksilössä olosuhteiden, vapaiden valintojen ja hänen itse valitun elämänuransa välittämänä”. Tämän tosiasian, tämän *todellisen suhteen*, spekulatio esittää *ilmiönä, fenomenina*. Nämä olosuhteet, nämä vapaat valinnat, tämä itse valittu elämänura, tämä *todellinen välittyminen* – nämä ovat pelkästään *sen välittymisen ilmenemistä*, jota todellinen idea harjoittaa itsensä suhteen, ja joka tapahtuu verhon takana. Todellisuudesta ei puhuta omana itsenään, vaan toisena todellisuutena. Tavallisella empirialla on oman henkensä tilalla vieras henki, kun taas todellisella idealla ei ole siitä itsestään kehiteltä todellisuutta, vaan sen läsnäolona on tavallinen empiria.

Idea tulee subjektivoiduksi, ja perheen ja kansalaisyhteiskunnan *todellinen* suhde valtioon käsitetään sen *sisäiseksi imaginääriseksi* toiminnaksi. Perhe ja kansalaisyhteiskunta ovat valtion edellytyksiä, varsinaisia toimijoita, mutta spekulatiivissa asia kääntyy päinvastaiseksi. Ja kun siis idea subjektivoituu, niin todelliset

subjektit, kansalaisyhteiskunta, perhe, ”olosuhteet, vapaat valinnat jne.” muuttuvat *epätodellisiksi*, jotakin muuta tarkoittaviksi, idean objektiivisiksi momenteiksi.

Valtion aineksen jakoa ”yksilössä olosuhteiden, vapaiden valintojen ja hänen itse valitun elämänuransa” välittämänä ei esitetä jonakin todellisena, välttämättömänä, sinänsä ja itselleen oikeutettuna. Niitä *sellaisinaan* ei väitetä järjelliseksi, mutta toisaalta niistä kuitenkin tulee sellaisia sitä kautta, että ne esitetään *ilmiön kaltaisena* välittymisenä, että ne siis jätetään sellaisiksi kuin ne ovat, mutta niille annetaan samalla idean määrityksen, idean tuloksen ja tuotteen, merkitys. Ero ei ole sisällössä vaan tarkastelutavassa tai *puhetavassa*. Kyse on kaksinaisesta tarinasta, esoteerisesta ja eksoteerisesta. Sisältö sijaitsee eksoteerisessä osassa. Esoteerinen on aina kiinnostunut löytämään loogisen käsitteen tarinan uudelleen valtiosta. Varsinainen kehitys tapahtuu kuitenkin eksoteerisen puolella.

Järkevinä Hegelin lauseet voivat tarkoittaa vain tätä:

Perhe ja kansalaisyhteiskunta ovat valtion osia. Valtion aines jakaantuu niiden kesken ”olosuhteiden, vapaiden valintojen ja hänen itse valitun elämänuransa kautta”. Valtion kansalaiset ovat perheenjäseniä ja kansalaisyhteiskunnan jäseniä.

”Todellinen idea, henki, joka itse *eriytyy omaksi äärellisyydekseen*, käsitteensä kahdeksi ideaaliseksi alueeksi, perheeksi ja kansalaisyhteiskunnaksi” (Siis: Valtion jakautuminen perheeksi ja kansalaisyhteiskunnaksi on *ideaalista*, so. välttämätöntä, valtion olemukseen kuuluvaa; perhe ja kansalaisyhteiskunta ovat valtion todellisia osia, tahdon todellisia henkisiä olemassaoloja;⁶ ne ovat valtion läsnäolon tapoja; perhe ja kansalaisyhteiskunta tekevät *itse itsensä* valtioksi. Ne ovat liikevoima. Mutta Hegelin mukaan ne ovat päinvastoin todellisen idean *tekemiä*; valtioksi niitä ei yhdistä niiden oma elämänkulku, vaan idean elämänkulku, idean joka on eriyttänyt ne itsestään; ne ovat tämän idean äärellisyyttä; läsnäolostaan ne saavat kiittää muuta henkeä kuin omaansa; ne ovat kolmannen asettamia määrityksiä, eivät itsemääritymistä; siksi ne myös määritetään ”äärellisyydeksi”, ”todellisen idean” omaksi *ää-*

rellisyydeksi. Niiden läsnäolon tarkoitus ei ole tämä läsnäolo itse, vaan idea erottaa nämä edellytykset itsestään erilleen, ”jotta se olisi näiden ideaalisuuden pohjalta todella ääretön henki itselleen”. So. poliittista valtiota ei voi olla ilman perheen luonnollista perustaa ja kansalaisyhteiskunnan rakennettua perustaa; ne ovat sen *conditio sine qua non*.* Kuitenkin ehto asetetaan sinä minkä ehto se on, määrittäjä määritettynä, tuottaja tuotteensa tuotteena; todellinen idea alentaa itsensä perheen ja kansalaisyhteiskunnan ”äärellisyyteen” vain päästäkseen niiden kumoamisen kautta tuomaan esiin äärettömyytensä ja nauttimaan siitä) ”jakaa *niin ollen* (saavuttaakseen tarkoituksensa) näille alueille tämän äärellisen todellisuutensa aineksen (minkä tämän? Nämä alueethan ovat ‘sen äärellinen todellisuus’, sen ‘aines’) eli yksilöt joukkona” (Tässä valtion aineksena ovat ”yksilöt, joukko”, ”niistä koostuu valtio”; koostuminen esitetään idean teoksi, ”jakamiseksi”, johon se ryhtyy nimenomaan oman materiaalinsa suhteen. Todellisuudessa valtio syntyy perheenjäsenten ja kansalaisyhteiskunnan jäsenten muodossa olemassa olevasta joukosta; tämän tosiasian spekulatio ilmaisee idean tekona, ei joukon ideana, vaan subjektiivisen, tosiasiaista erillisen idean tekona) ”sitä, että jako ilmenee yksilön kohdalla” (edellä oli puhe vain yksilöiden jakamisesta perheen ja kansalaisyhteiskunnan alueille) ”olosuhteiden, vapaiden valintojen jne. välittämänä”. Empiirinen todellisuus otetaan siis sellaisena kuin se on; se esitetään myös järjellisenä, mutta järjellistä se ei ole oman järkensä ansios- ta, vaan siksi että empiirisellä tosiasialla on empiirisessä olemassaolossaan toinen merkitys kuin mitä se itse on. Tosiasiaa, josta lähdetään liikkeelle, ei tarkastella sellaisenaan vaan mystisenä tuotteena. Todellisuudesta tulee fenomeeni, eikä idealla ei ole muuta sisältöä kuin tämä fenomeeni. Liioin ei idealla ole muuta tarkoitusta kuin looginen: tulla ”todella äärettömäksi hengeksi itselleen”. Tähän pykälään sisältyy oikeusfilosofian ja yleensäkin Hegelin filosofian koko mysteeri.

§ 263. ”Näillä alueilla [so. perheessä ja kansalaisyhteiskunnassa], joilla sen [so. hengen käsitteen] momentit, yksittäisyys ja erityisyys, ovat **välittö-**

* *välttämätön ehto*

mästi ja **reflektoituneesti** reaalisia, henki on niiden *niissä* [so. po. momenteissa] *näyttäytyvä* objektiivinen yleisyys järjellisen mahtina välttämättömydessä, nimittäin edellä tarkasteltuina *instituutioina*.”

§ 264. ”Joukon yksilöt ovat *itse* luonteeltaan henkisiä ja sisältävät siksi kaksinaismomentin: *itselleen* tietävän ja tahtovan *yksittäisyyden* äärimmäisyyden⁷ ja substantiaalisien tietävän ja tahtovan *yleisyyden* äärimmäisyyden, ja saavat osakseen oikeutta näillä kummallakin puolella vain ollessaan todellisia sekä yksityisinä että substantiaalisina persoonina. Siten he saavuttavat näillä alueilla [so. perheessä ja kansalaisyhteiskunnassa] edellisen [so. yksityisen oikeutensa] välittömästi, ja jälkimmäisen [so. yleisen oikeutensa] toisaalta niin, että he ovat olennaisesti itsestään tietoisia instituutioissa, jotka muodostavat heidän erityisiin intressinsä sisältyvän sinänsä olevana *yleisen*, ja toisaalta niin, että nämä instituutiot takaavat heille korporaatioissa⁸ yleiseen päämäärään suunnatun tehtävän ja toiminnan.”

§ 265. ”Nämä instituutiot muodostavat *valtiojärjestyksen*, so. kehittyneen ja todellistuneen järjellisuuden, *erityisen* alueella, ja muodostavat siksi valtion samoin kuin yksilöiden siihen kohdistaman luottamuksen ja asennoitumisen vakaan perustan sekä julkisen vapauden peruspilarit, sillä niissä erityinen vapaus on toteutettua ja järjellistä. Siten niissä itsessään on vapauden ja välttämättömyyden yhdistyminen *sinänsä* käsillä.”

§ 266. ”Henki ei **kuitenkaan** ole itselleen objektiivinen ja todellinen vain tänä (minä?) välttämättömyytenä [...], vaan myös sen [so. välttämättömyyden] *ideaalisuutena* ja sisäisyytenä; siten substantiaalinen yleisyys on *oman itsensä* kohde ja päämäärä ja tuo välttämättömyys tätä kautta yhtä hyvin itselleen vapauden *hahmossa*.”

Perhe ja kansalaisyhteiskunta siirtyvät siis poliittiseksi valtioksi siten, että näiden alueiden henki, joka *sinänsä* on valtion henki, nyt myös suhtautuu itseensä sellaisena, ja on niiden ytimenä itselleen *todellinen*. Siirtymistä ei siis johdeta perheen jne. *erityisestä* olemuksesta eikä myöskään valtion erityisestä olemuksesta, vaan *välttämättömyyden* ja *vapauden* yleisestä suhteesta. Kyseessä on aivan sama siirtyminen, joka logiikassa johtaa olemuksen piiristä käsitteen piiriin. Luonnonfilosofiassa sama siirtyminen toteutuu epäorgaanisen luonnon ja elämän välillä.⁹ Kyse on aina samoista kategorioista, jotka tuovat esiin milloin tuon, milloin tämän alueen sielun. Tehtäväksi jää vain löytää yksittäisiä, konkreettisia määriä vastavat abstraktit määritykset.

§ 267. ”Välttämättömyys ideaalisuudessa on idean kehitystä itsensä sisällä; *subjektiivisena* substantiaalisuutena se on **poliittinen mielenlaatu**, ja tästä eroavana *objektiivisena* valtion *organismi*, varsinainen *poliittinen valtio* ja *sen valtiojärjestys*.”

Tässä *subjektina* on ”välttämättömyys ideaalisuudessa”, ”idea itsensä sisällä”, predikaattina taas *poliittinen mielenlaatu* ja *poliittinen valtiojärjestys*. Sama saksaksi: *Poliittinen mielenlaatu* on valtion subjektiivinen, *poliittinen valtiojärjestys* sen *objektiivinen substanssi*. Perheestä ja kansalaisyhteiskunnasta valtioon johtava looginen kehittäminen on siis puhdasta *näennäisyyttä*, koska kehittelemättä jää, millaisessa suhteessa perheen mielenlaatu, kansalaispiirin mielenlaatu, perheinstituutio ja sosiaaliset instituutiot sellaisinaan ovat poliittiseen mielenlaatuun ja poliittiseen valtiojärjestykseen, millä tavoin ne ovat keskinäisessä riippuvuudessa niiden kanssa.

Se siirtyminen, että henki ”ei ole vain tänä välttämättömyytenä ja *ilmiön alueena*”, vaan myös ”sen ideaalisuutena”, tämän alueen sieluna, itselleen todellinen ja erityisen olemassaolon omaava, ei ole siirtyminen ollenkaan, sillä perheen sielu on itselleen olemassa rakkautena jne. Jonkin todellisen piirin puhdas ideaalisuus voisi olla olemassa vain *tieteenä*.

Tärkeää on, että Hegel tekee kaikkialla ideasta subjektin, ja varsinaisesta, todellisesta subjektista, kuten ”poliittisesta mielenlaadusta”, predikaatin. Kehitys kuitenkin tapahtuu aina predikaatin puolella.

Pykälä 268 sisältää kauniin näkymän poliittiseen *mielenlaatuun*, *patriotismiin*. Loogisen kehittelyn kanssa sillä ei ole mitään tekemistä, paitsi että Hegel määrittää sen ”vain” ”tulokseksi valtion vakiintuneista instituutioista, koska niissä [in welchen] järjellisyys *todella* on läsnä”,¹⁰ ja nämä instituutiot taas ovat päinvastoin myös poliittisen mielenlaadun *esineellistymää*. Vrt. *huomautus* tähän pykälään.

§ 269. ”Erityisesti määritetyn *sisältönsä* mielenlaatu saa valtion *organismien* eri puolista. Tämä *organismi* on idean kehitystä eroikseen ja näiden objektiiviseksi todellisuudeksi. Nämä eri puolet ovat *siten* [so] *eri vallat* ja niiden tehtävät ja toiminnot; tätä kautta **yleinen tuottaa** itsensä herkeämättä, ja vieläpä, koska ne [so. ko. vallat] määrittää *käsitteen luonne*, *välttämättö-*

mällä tavalla, ja koska se [so. yleinen] samalla on oman tuottamisensa edellytys, niin se *säilyttää* itsensä. – Tämä organismi on *poliittinen valtiojärjestys*.”

Poliittinen valtiojärjestys on valtion organismi tai valtion organismi on poliittinen valtiojärjestys. Se, että organismin eri puolet ovat välttämättömässä, organismin luonteesta riippuvassa suhteessa keskenään, on silkkä tautologia. Samoin se, että kun poliittinen valtiojärjestys on määritetty organismiksi, niin silloin valtiojärjestyksen eri puolet, eri vallat, ovat toisiinsa nähden orgaanisia määriytyksiä sekä järjellisessä keskinäisessä suhteessa, on tautologia. On suuri edistysaskel tarkastella poliittista valtiota organismina ja niin ollen eri valtoja, ei enää [epä]orgaanisina,¹¹ vaan elävinä ja järkevinä eriytyminä. Mutta miten Hegel suhtautuu tähän keksintöön?

”Tämä *organismi* on idean kehitystä eroikseen ja näiden objektiiviseksi todellisuudeksi.” Tässä ei sanota: Tämä valtion organismi on omaa kehittymistään eroiksi ja näiden objektiiviseksi todellisuudeksi. Aitona ajatuksena tässä on: Valtion tai poliittisen valtiojärjestyksen kehittyminen eroiksi ja niiden todellisuudeksi on *orgaanista*. Lähtökohdan ja subjektin muodostavat *todelliset erot* tai *poliittisen valtiojärjestyksen eri puolet*. Predikaattina on niiden määrittäminen *orgaanisiksi*. Mutta tämän sijasta subjekti tehdäänkin ideasta; erot ja niiden todellisuus asetetaan sen kehitykseksi, tulokseksi, ja idea on puolestaan kehiteltävä todellisista eroista. Orgaanisuus on juuri *erojen idea*, niiden ideaalinen määrittäminen. Tässä kuitenkin puhutaan ideasta *subjektina*, joka kehittyy *omiksi* eroikseen. Subjektin ja predikaatin vaihtumisen lisäksi annetaan vaikutelma, että puhe olisi jostakin muusta ideasta kuin organismista. Liikkeelle lähdetään abstraktista ideasta, jonka kehitys valtiossa on yhtä kuin *poliittinen valtiojärjestys*. Kyse ei siis ole poliittisesta ideasta, vaan abstraktista ideasta poliittisen elementin piirissä. Kun sanon: ”Tämä organismi (so. valtion organismi, poliittinen valtiojärjestys) on idean kehitystä eroikseen jne.”, en vielä tämän perusteella saa tietää mitään poliittisen valtiojärjestyksen *spesifistä* ideasta; sama lause voidaan esittää yhtä totena *eläinorganismista* ja *poliittisesta* organismista. Miten *eläinorganismi eroaa poliittisesta*? Se ei käy tästä

yleisestä määrittämisestä ilmi. Mutta selitys, joka ei osoita differentia specificaa, ei ole selitys. Mielenkiinto kohdistuu yksinomaan ”idean”, ”loogisen idean”, uudelleen löytämiseen jokaiselta todellisuudenalalta, olipa kyse valtiosta tai luonnosta, ja todelliset subjektit, kuten tässä ”poliittinen valtiojärjestys”, muuttuvat pelkiksi *nimiksi*, jolloin saavutetaan vain todellisen tiedostamisen näennäinen vaikutelma. Nuo määrittäykset jäävät käsittämättömiksi, koska niitä ei ole ymmärretty luonteeltaan spesifeiksi.

”Nämä eri puolet ovat *siten eri vallat* ja niiden tehtävät ja toiminta.” Pikku sanalla ”*siten*” [so] annetaan vaikutelma, että kyse olisi johtopäätöksestä, siis johtelusta ja kehittelystä. Pikemminkin on pakko kysyä: ”Kuinka niin?” [wie so?] Se, että ”valtion organisin eri puolet” ovat ”eri vallat” ja ”niiden tehtävät ja toiminta”, on empiirinen tosiasia. Se, että ne ovat organisin jäseniä, on filosofinen ”predikaatti”.

Kiinnitämme nyt huomiota erääseen Hegelin tyylin erikoispiirteeseen, joka toistuu usein ja on mystisismin tuotetta. Koko pykälä kuuluu:

”Erityisesti määritetyn *sisältönsä* mielenlaatu saa valtion **organisin eri puolista**. **Tämä organisin** on idean kehitystä eroikseen ja näiden objektiiviseksi todellisuudeksi. **Nämä eri puolet** ovat *siten eri vallat* ja niiden tehtävät ja toiminnot; tätä kautta *yleinen tuottaa* itsensä herkeämättä, ja vieläpä, koska ne määrittää *käsitteen luonne, välttämättömällä* tavalla. Ja kun se samalla on oman tuottamisensa edellytys, niin se *säilyttää* itsensä. – Tämä organisin on *poliittinen valtiojärjestys*.”

1) ”Erityisesti määritetyn *sisältönsä* mielenlaatu saa valtion **organisin eri puolista**.” ”Nämä eri puolet ovat ... *eri vallat* ja niiden tehtävät ja toiminnot.”

2) ”Erityisesti määritetyn *sisältönsä* mielenlaatu saa valtion **organisin eri puolista**. **Tämä organisin** on idean kehitystä eroikseen ja näiden objektiiviseksi todellisuudeksi ... tätä kautta *yleinen tuottaa* itsensä herkeämättä, ja vieläpä, koska ne määrittää *käsitteen luonne, välttämättömällä* tavalla. Ja koska se samalla on oman tuottamisensa edellytys, niin se *säilyttää* itsensä. – **Tämä organisin** on *poliittinen valtiojärjestys*.”

Kuten näkyy, Hegel kytkee tarkemmin kehiteltävät määritykset kahteen subjektiin, ”organismien eri puoliin” ja ”organismiin”. Kolmannessa lauseessa ”eri puolet” määritetään ”eri valloiksi”. Väliin ujutettu sana ”siten” [so] antaa vaikutelman kuin nämä ”eri vallat” olisi johdettu organismeja idean kehityksenä koskevasta välilauseesta.

Sen jälkeen puhutaan lisää ”eri valloista”. Määritys, jonka mukaan yleinen ”tuottaa itsensä” herkeämättä ja säilyttää sitä kautta itsensä, ei tuo mukaan mitään uutta, sillä tämä sisältyy jo sen määrittämiseen ”organismien puoliksi”, ”organismiksi” puoliksi. Tai paremminkin, tämä ”eri valloille” annettu määritys ei ole muuta kuin toinen kirjoitustapa sille, että organismi on ”idean kehitystä eroikseen jne.”

Toteamukset, joiden mukaan tämä organismi on ”idean kehitystä eroikseen ja näiden objektiiviseksi todellisuudeksi”, tai eroiksi joiden kautta ”yleinen (yleinen on tässä yhtä kuin idea) tuottaa itsensä herkeämättä, ja vieläpä, koska ne määrittää käsitteen luonne, välttämättömällä tavalla. Ja kun se on myös oman tuottamisensa edellytys, niin se säilyttää itsensä,” ovat identtiset. Jälkimmäinen on pelkästään tarkempaa selvitystä ”idean kehityksestä eroikseen”. Tällä tavoin Hegel ei ole päässyt askeltakaan eteenpäin yleisestä ”idean” käsitteestä tai ainakaan ”organismista” ylipäätään (kyse on itse asiassa vain tästä tietystä ideasta). Mikä siis oikeuttaa johtopäätöksen: ”Tämä organismi on poliittinen valtiojärjestys”? Miksi ei yhtä hyvin: ”Tämä organismi on aurinkokunta”? Siksi, että hän on jälkikäteen määrittänyt ”valtion eri puolet” ”eri valloiksi”. Lause, jonka mukaan ”valtion eri puolet ovat eri vallat”, on empiirinen totuus eikä sitä pidä esittää filosofisena keksintönä; myöskään se ei ole millään tavoin aiemman kehittelyn tulosta. Kuitenkin siitä, että organismi määritetään juuri ”idean kehitykseksi”, ja puhutaan idean eroista, minkä jälkeen mukaan liitetään ”eri valtojen” konkretio, syntyy vaikutelma kuin olisi saatu kehitellyksi määrätty sisältö. Lauseeseen: ”Erityisesti määritetyn sisältönsä mielenlaatu saa valtion organismien eri puolista” Hegelin ei olisi pitänyt kytkeä ”tätä organismeja”, vaan se, että ”organismi on idean kehitystä jne.”

Vähintäänkin on niin, että se mitä hän sanoo, pätee jokaiseen organismiin, eikä missään ole predikaattia, joka oikeuttaisi subjektin ”tämä”. Varsinainen johtopäätös, johon hän pyrkii, on *organismien* määrittäminen *poliittiseksi valtiojärjestykseksi*. Pois on kuitenkin jäänyt silta, jota pitkin päästäisiin yleisestä *organismien ideasta valtio-organismien tai poliittisen valtiojärjestyksen määrättyyn ideaan*, ja sellaisen sillan rakentamista saadaan odottaa ikuisuuteen asti. Avauslauseessa puhutaan ”valtion organismien eri puolista”, jotka edempänä määritetään ”eri valloiksi”. Niinpä sanotuksi tulee vain, että ”*valtion organismien eri vallat*” tai ”*eri valtojen valtio-organismi*” on yhtä kuin *valtion ”poliittinen valtiojärjestys*”. Siltaa ”poliittiseen valtiojärjestykseen” ei ole rakennettu ”organismista”, ”ideasta”, sen ”eroista” jne., vaan ennalta konstruoidusta ”eri valtojen”, ”*valtio-organismien*”, käsitteestä.

Todellisuudessa Hegel ei ole tehnyt muuta kuin liuottanut ”poliittisen valtiojärjestyksen” yleiseksi abstraktiksi ”organismien” ideaksi, mutta näennäisesti ja omasta mielestään hän on kehittänyt ”yleisestä ideasta” määrättyneisyyden. Sen, mikä on idean subjekti, hän on muuttanut idean tuotteeksi tai predikaatiksi. Hän ei kehittele ajatteluaan kohteesta käsin, vaan kohdetta valmiina, logiikan abstraktissa piirissä valmiiksi saatetun ajattelun mukaisesti. Kyse ei ole poliittisen valtiojärjestyksen määrätyn idean kehittelystä, vaan siitä että poliittinen valtiojärjestys asetetaan suhteeseen abstraktin idean kanssa, järjestetään osaksi sen (idean) elämänhistoriaa, mikä on ilmeistä mystifiointia.

Toinen määrittäminen on siinä, että ”eri vallat” ”määrittää *käsitteen luonne*”, jolloin yleinen ”tuottaa *välttämättömällä tavalla*” ne [sie].¹² Eri valtoja ei siis määritä niiden ”oma luonne”, vaan vieras. Myöskään välttämättömyys ei juonnu niiden omasta olemuksesta, vielä vähemmän se tulee kriittisesti todistetuksi. Sen kohtalo on pikemminkin ”käsitteen luonteen” ennaltamääräämä, pyhien kirjojen Santa Casassa¹³ (logiikassa) sinetöity. Kohteiden, tässä tapauksessa valtion, sielu on valmis, määrätty ennalta ennen ruumistaan, joka oikeastaan on vain näennäisyyttä. ”Käsite” on Poika ”Ideassa”, Isässä Jumalassa; se on vaikuttava voima, determinoiva, erottelu-

ja suorittava periaate. ”Idea” ja ”käsite” ovat tässä itsenäistyneitä abstraktioita.

§ 270. ”Se, että valtion päämääränä on yleinen intressi sellaisenaan, ja erityisten intressien säilyttäminen siinä [so. yleisessä intressissä] niiden substanssina, on sen [so. valtion] 1) *abstrakti todellisuus* eli substantiaalisuus; se [so. substantiaalisuus] on kuitenkin 2) sen *välttämättömyys*, kun se [so. substantiaalisuus] eriytyy toimintansa käsite-*eroavuuksiksi*, jotka ovat tämän substantiaalisuuden välityksellä myös todellisia, *vakaita* määrytyksiä eli *valtoja*; 3) juuri tämä substantiaalisuus taas on *sivistyksen muodon lävistettyään* itsensä tietävä ja tahtova henki. Siksi valtio *tietää* mitä se tahtoo, ja tietää sen *yleisyydessään, ajateltuna*. Siksi se vaikuttaa ja toimii tiedettyjen päämäärien ja tunnettujen periaatteiden mukaan ja nojautumalla lakeihin, jotka eivät ole vain *sinänsä*, vaan tietoisuutta varten, ja samoin, sikäli kuin sen toimenpiteet ovat yhteydessä vallitseviin oloihin ja suhteisiin, näistä saadun määrätyn tiedon perusteella.”

(Tämän pykälän valtion ja kirkon suhdetta koskevasta huomautuksesta myöhemmin.)¹⁴

Näiden loogisten kategorioiden käyttö ansaitsee aivan erityistä paneutumista.

”Se, että valtion *päämääränä* on *yleinen intressi* sellaisenaan, ja siinä erityisten intressien säilyttäminen niiden substanssina, on sen 1) *abstrakti todellisuus* eli substantiaalisuus.”

Juuri siinä, että yleinen intressi sekä sellaisenaan että erityisten intressien säilymisenä, on *valtion päämäärä*, on sen [so. valtion] *todellisuus* ja vakaus abstraktisti määriteltyä. Ilman kyseistä päämäärää valtio ei ole todellinen. Tämä on sen tahtomisen oleellinen kohde, joskin vain kyseisen kohteen aivan yleinen määrytys. Tämä päämäärä olemisena on valtion säilymisen perustekijä.

”Se (abstrakti todellisuus, substantiaalisuus) [...] on kuitenkin [...] 2) sen *välttämättömyys*, kun se eriytyy toimintansa käsite-*eroavuuksiksi*, jotka ovat tämän substantiaalisuuden välityksellä myös todellisia, *vakaita* määrytyksiä eli valtoja.”

Se (abstrakti todellisuus, substantiaalisuus) on sen (valtion) *välttämättömyys*, kun sen todellisuus jakautuu *eri toimintoihin*, joiden ero on järjellisesti määrytynyt ja jotka ovat myös *vakaita* määrytyksiä. Valtion abstrakti todellisuus, sen substantiaalisuus, on *välttämättömyyttä* siinä määrin kuin valtion päämäärä ja sen ko-

konaisuuden pysyvyys realisoituvat vain eri valtiollisten valtojen vallitsevuutena.

On selvää, että sen todellisuuden ensimmäinen määrittäminen oli *abstrakti*. Valtiota ei voida tarkastella yksinkertaisena todellisuutena; sitä täytyy tarkastella toimintana, eriytyneenä toimintana.

”Sen *abstrakti todellisuus* eli substantiaalisuus [...] on sen *välttämättömyys*, kun se eriytyy toimintansa käsite-eroavuuksiksi, jotka ovat tämän *substantiaalisuuden* välityksellä myös todellisia, *vakaita* määrittämiä eli valtoja.”

Substantiaalisuus-suhde on välttämättömyys-suhde; so. substanssi ilmenee itsenäisiin, mutta olennaisesti määrittäytyneisiin *todellisuuksiin* tai *toimintoihin* jakautuneena. Näitä abstraktioita voin sitten soveltaa todellisuuden joka alalla. Jos aluksi tarkastelen valtiota ”abstraktin todellisuuden” skeemaa soveltamalla, täytyy minun myöhemmin tarkastella sitä ”konkreettisen todellisuuden”, ”välttämättömyyden”, toteutuneen eron, skeemalla.

3) ”juuri tämä substantiaalisuus taas on *sivistyksen muodon lävistettyään* itsensä tietävä ja tahtova henki. Siksi valtio *tietää* mitä se tahtoo, ja tietää sen *yleisyydessään, ajateltuna*. Siksi se vaikuttaa ja toimii tiedettyjen päämäärien ja tunnettujen periaatteiden mukaan ja nojautumalla lakeihin, jotka eivät ole vain *sinänsä*, vaan tietoisuutta varten, ja samoin, sikäli kuin sen toimenpiteet ovat yhteydessä vallitseviin oloihin ja suhteisiin, näistä saadun määrätyn tiedon perusteella.”

Kääntäkäämme nyt koko tämä pykälä saksaksi. Siis:

1) *Itsensä tietävä ja tahtova henki* on valtion substanssi (*sivistynyt, itsestään tietoinen henki* on subjekti ja perusta, valtion itsenäisyys).

2) *Yleinen intressi ja siihen kuuluva erityisten intressien säilyttäminen* on hengen yleinen päämäärä ja sisältö, valtion oleva [seiende] substanssi, itsensä tietävän ja tahtovan hengen valtiollinen luonne.

3) Tämän abstraktin sisällön *todellistumisen* itsensä tietävä ja tahtova henki, itsestään tietoinen, sivistynyt henki, saavuttaa vain eriytyneenä *toimintana, eri valtojen olemassaolona, jäsentyneenä mahtina*.

Hegelin esitykseen on huomautettava:

a) *Subjekteiksi* tehdään *abstrakti todellisuus*, *välttämättömyys* (tai substantiaallinen ero), *substantiaalisuus*, jotka ovat *abstrakteja loogisia* kategorioita. Tosin ”abstraktia todellisuutta” ja ”välttämättömyyttä” kutsutaan ”*sen*”, siis valtion, todellisuudeksi ja välttämättömyydeksi, mutta 1) ”*se*”, ”abstrakti todellisuus” tai ”substantiaalisuus” on *sen* [so. valtion] ”välttämättömyys”. 2) Juuri *se* [so. abstrakti todellisuus tai substantiaalisuus] ”eriytyy toimintansa käsite-eroavuudeksi”. ”Käsite-eroavuudet” ovat ”tämän substantiaalisuuden välityksellä myös todellisia, *vakaita* määrittäviä eli *valtoja*”. 3) ”Substantiaalisuutta” ei enää käsitellä valtion abstraktina määrittämisnä, ”*sen*” substantiaalisuutena; siitä sellaisenaan tehdään subjekti, sillä lopuksi sanotaan, että ”juuri *tämä substantiaalisuus* taas on sivistyksen muodon lävistettyään itsensä tietävä ja tahtova henki”.

b) Lopuksi ei siis sanota: ”sivistynyt jne. henki on substantiaalisuus”, vaan päinvastoin: ”substantiaalisuus on sivistynyt jne. henki”. Näin hengestä tulee predikaattinsa predikaatti.

c) Sen jälkeen, kun substantiaalisuus oli määritetty 1) valtion yleiseksi päämääräksi ja sitten 2) eri valloiksi, se määritetään 3) sivistyneeksi, itsensä tietäväksi ja tahtovaksi, *todelliseksi* hengeksi. Todellinen lähtökohta, itsensä tietävä ja tahtova henki, jota ilman ”valtion päämäärä” ja ”valtiolliset vallat” olisivat ryhdittömiä kuvitelmia, ytimettömiä, jopa mahdottomia, ilmenee vain *viimeisenä* predikaattina substantiaalisuudessa, joka oli määrätty jo ennalta *yleisenä päämääränä* ja *erilaisina valtiollisina valtoina*. Jos olisi lähdetty *todellisesta hengestä*, niin sen sisältönä olisi ollut ”yleinen päämäärä”, ja todellistumisen tapoina eri vallat, sen *reaalinen* tai *materiaalinen* olemassaolo, jonka määrittäminen olisi kehitelty juuri sen päämäärän luonteesta käsin. Mutta kun lähdetään ”ideasta” tai ”substanssista” subjektina, todellisena olemuksena, niin *todellinen subjekti* näyttää vain abstraktin predikaatin *viimeiseltä predikaatilta*.

”Valtion päämäärä” ja ”valtiolliset vallat” mystifioituvat, kun ne esitetään ”substanssin” ”länäolon tapoina”, ja niiden annetaan

ilmetä todellisesta läsnäolostaan, ”itsensä tietävästä ja tahtovasta hengestä, sivistyneestä hengestä” erotettuina.

d) Konkreettinen sisältö, todellinen määrittäminen, ilmenee muodollisena; aivan abstrakti muotomäärittäminen ilmenee konkreettisenä sisältönä. Valtion määrittäminen olemuksena ei ole se, että ne ovat valtion määrittämiä, vaan että niitä voidaan niiden abstrakteimmassa muodossa tarkastella loogis-metafyysisinä määrittämiä. Mielenkiinnon todellisena kohteena ei ole oikeusfilosofia vaan logiikka. Filosofinen toiminta ei ole ajattelun ruumiillistumista poliittisissa määrittämissä, vaan käsillä olevien poliittisten määreiden huventamista abstrakteiksi määrittämiä. Ei asian logiikka, vaan logiikan asia muodostaa filosofisen tekijän. Logiikka ei palvele valtion, vaan valtio logiikan todistelua.

1) Yleinen intressi ja siihen kuuluvien erityisintressien säilyttäminen *valtion päämääränä*,

2) eri vallat tämän valtion päämäärän *toteutumisenä*,

3) sivistynyt, itsestään tietoinen, tahtova ja toimiva henki päämäärän ja sen toteuttamisen *subjektina* – nämä konkreettiset määrittämykset on otettu ulkoisina *hors d'oeuvres*.* Niiden filosofinen mieli on siinä, että valtiolla on looginen mielensä niissä:

1) abstraktina todellisuutena tai substantiaalisuutena;

2) siten että substantiaalisuus-suhde siirtyy välttämättömyyden, substantiaalisen todellisuuden suhteeksi;

3) siten että substantiaalinen todellisuus on todellisuudessa *käsite, subjektiivisuutta*.

Kun jätetään huomiotta konkreettiset määrittämykset, jotka voitaisiin mainiosti vaihtaa jotakin toista alaa, esim. fysiikkaa varten, joihinkin toisiin konkreettisiin määrittämiin, ja jotka siis ovat epäoleellisia, niin meillä on edessämme *kappale logiikkaa*.

Substanssin täytyy ”eriytyä toimintansa käsite-eroavuudeksi, jotka ovat tämän substantiaalisuuden välityksellä myös todellisia, *vakaita määrittämiä*”. Tämä lause kuuluu olemukseltaan logiikkaan ja on ollut valmiina jo ennen oikeusfilosofiaa. Se, että kyseiset käsite-eroavuudet ovat tässä ”sen (valtion) toiminnan” eroja ja ”va-

* *lisäkoristeina*

kaat määritykset” valtion valtoja, on oikeusfilosofiaan, poliittiseen empiriaan, kuuluva lisähuomautus. Niinpä koko oikeusfilosofia on vain logiikan lisähuomautus. Selvästikin tämä huomautus on vain varsinaisen kehityksen *hors d’oeuvre*.*

Vrt. esim. s. 347 [vuoden 1833 laitoksessa].¹⁵

”Välttämättömyys muodostuu siitä, että kokonaisuus on eriytynyt käsite-eroavuuksiksi, ja että tämä eriytynyt kokonaisuus osoittaa vakaata ja pysyvää määräytyneisyyttä, joka ei ole kuolleen kiinteää, vaan tuottaa itseään yhä uudelleen hajoamisessa.” [§ 270, lisäys] Vrt. myös logiikka.

§ 271. ”Poliittinen valtiojärjestys on *ensinnäkin*: valtion organisaatio ja valtion orgaanisen elämän prosessi *suhteessa omaan itseensä*, prosessi jossa se erottaa momenttinsa itsensä sisäpuolella ja kehittää ne *pysyviksi*.

Toiseksi, yksilöllisyytenä se on [muut] *pois sulkeva* yksi, joka siksi on suhteessa *toisiin*, kääntää siis eroavuutensa *ulospäin* ja asettaa tämän määrityksen mukaan itsensä sisällä vallitsevat erot niiden ideaalisuudessa.”

Lisäys. ”Sisäinen valtio sellaisenaan on *siviilivaltaa*, ulospäin suuntautuminen *sotilaallista valtaa*, joka kuitenkin on valtiossa sen itsensä yksi tietty puoli.”

1) Sisäinen valtiojärjestys itselleen¹⁶

§ 272. ”Valtiojärjestys on järjellinen sikäli kuin valtio erottaa ja määrittää toimintansa itsessään *käsitteen luonteen mukaan*, nimittäin niin, että *kukin* näistä *valloista* on itsessään *totaalisuus* sen välityksellä, että siihen sisältyvät tehokkaasti toimivina toiset momentit, ja siksi että ilmaisemalla käsitteen eroavuuden ne pysyvät suoraan ideaalisuudessa ja muodostavat vain *yhden yksilöllisen kokonaisuuden*.”

Valtiojärjestys on siis järjellinen sikäli kuin sen momentit voidaan liuottaa abstraktis-loogisiksi. Valtion ei tule eriyttää ja määrittää toimintaansa spesifin luonteensa mukaan, vaan käsitteen luonteen mukaan, ja käsite on abstraktin ajatuksen mystifioitu liikevoima.¹⁷ Valtiojärjestyksen järkenä on siis abstrakti logiikka, ei valtion käsite. Valtiojärjestyksen käsitteen sijasta saamme käsitteen

* *lisäkoriste*

valtiojärjestyksen. Ajatus ei ohjaudu valtion luonteeseen mukaan, vaan valtio valmiin ajatuksen mukaan.

§ 273. ”Poliittinen valtio jakautuu näin ollen (siis miksi?) substantiaalisesti eroihin:

a) valtaan määrittää ja vahvistaa yleinen, *lainsäädäntövaltaan*;

b) valtaan sisällyttää [Subsumtion] *erityiset* alueet ja yksittäiset tapaukset yleiseen – *hallitusvaltaan*;

c) *subjektiivisuuden* valtaan lopullisena tahdonratkaisuna, *ruhtinaanvaltaan*, jossa eri vallat yhdistyvät yksilölliseksi ykseydeksi, ja joka siis on kokonaisuuden, *perustuslaillisen monarkian*, huippu ja alku.”

Palaamme tähän jaotteluun tutkittuamme sen tarkempaa ilmenemistä.¹⁸

§ 274. ”Koska *henki* on *todellinen* vain sinä, miksi se itsensä tietää, ja valtio on kansan henkenä sekä *sen kaikki suhteet lävistävä* laki että myös siihen kuuluvien yksilöiden tapa ja tietoisuus, niin jonkin tietyn kansan valtiojärjestys riippuu *sen itsetajunnan tavasta ja sivistyksestä* ylipäätään; tässä on sen subjektiivinen vapaus, ja samalla *valtiojärjestyksen todellisuus* ... Siksi jokaisella kansalla on se valtiojärjestys, joka on sille sovelias ja joka sille kuuluu.”

Hegelin järjestyksestä seuraa vain, että valtio jossa ”itsetietoisuuden [so. itsetajunnan]¹⁹ tapa ja sivistys” ja ”valtiojärjestys” ovat ristiriidassa keskenään, ei ole tosi valtio. Että valtiojärjestys, joka oli aiemman tietoisuuden tuotetta, saattaa edistyneemmän kannalta muuttua tukahduttavaksi kahleeksi jne. jne., on suorastaan triviaalia. Pikemminkin pitäisi johtaa esiin vaatimus valtiojärjestyksestä, jolla on omana määrityksensä ja periaatteenaan edistyminen yhdessä tietoisuuden kanssa, eteenpäin kulkeminen yhdessä todellisten ihmisten kanssa, mikä on mahdollista vasta sitten, kun ”ihmisestä” on tullut valtiojärjestyksen periaate. Hegel on tässä *sofisti*.

a) Ruhtinaanvalta

§ 275. ”Ruhtinaanvalta itse sisältää totaalisuuden kolme momenttia: valtiojärjestyksen ja lakien *yleisyyden*, neuvonpidon joka yhdistää *erityisen* yleiseen, sekä lopullisen *ratkaisun* momentin *itsemäärityksenä*, johon kaikki muu palautuu ja josta se saa todellisuutensa lähtökohdan. Tämä absoluutti-

nen itsemääritys muodostaa ruhtinaanvallan *erottavan periaatteen* sellaiseenaan, mikä on kehiteltävä ensiksi.”

Tämän pykälän alku ei ensiksikään tarkoita muuta kuin että ”valtiojärjestyksen ja lakien yleisyys” on *ruhtinaanvalta*; *neuvonpito*, tai *erityisen* yhdistäminen yleiseen, on *ruhtinaanvalta*. Ruhtinaanvalta ei ole valtiojärjestyksen ja lakien yleisyyden ulkopuolella, kun kerran ruhtinaanvalta on ymmärretty (perustuslaillisen) monarkin vallaksi.

Itse asiassa Hegel kuitenkin haluaa sanoa, että ”valtiojärjestyksen ja lakien yleisyys” on yhtä kuin ruhtinaanvalta, valtion suverenisuus. Silloin on virheellistä tehdä *ruhtinaanvallasta subjekti* ja – koska ruhtinaanvallalla voidaan tarkoittaa myös ruhtinaanvaltaa²⁰ – antaa kuva kuin hän olisi *tämän* momentin valtias, sen subjekti. Katsokaamme kuitenkin ensin sitä, mitä Hegel kutsuu ”*ruhtinaanvallan erottavaksi periaatteeksi sellaiseenaan*”, ja joka on: ”lopullisen ratkaisun momentti itsemäärityksenä, johon kaikki muu palautuu ja josta se saa todellisuutensa lähtökohdan” eli ”absoluuttinen itsemääritys”.

Hegel ei sano tässä muuta kuin että *todellinen, so. yksilöllinen tahto* on *ruhtinaanvalta*. Niinpä pykälässä 12 sanotaan:

”Että tahto antaa itselleen ... *yksittäisyyden* muodon, [sen ansiosta] se on päättävä ja vain päättävänä tahtona *todellinen* tahto.”

Sikäli kuin ”lopullisen ratkaisun” tai ”absoluuttisen itsemäärityksen” momentti on erotettu sisällön ”yleisyydestä” ja neuvonpidon erityisyydestä, se on *todellinen tahto mielivalta*. Toisin sanoen:

”Mielivalta on ruhtinaanvalta,” tai ”ruhtinaanvalta on mielivalta”.

§ 276. ”Poliittisen valtion perusmääritys on substantiaalinen ykseys sen momenttien *ideaalisuutena*, jossa:

α) erityiset vallat ja niiden tehtävät on sekä hajautettu että säilytetty, ja säilytetty nimenomaan siten, että niillä ei ole riippumatonta, vaan vain sellainen ja niin pitkälle ulottuva toimivalta kuin on määritetty *kokonaisuuden ideassa*; ne ovat lähtöisin *sen mahdista* ja ovat sen, yksinkertaisen itseytensä, joustavia jäseniä.”

Lisäyksessä: ”Tämän momenttien ideaalisuuden laita on samoin kuin elämän laita orgaanisessa oliossa.”

On selvää, että Hegel puhuu vain ”erityisten valtojen ja tehtävien” ideasta. Niillä pitää olla ”niin pitkälle ulottuva toimivalta kuin on määritetty kokonaisuuden ideassa”, niiden pitää olla lähöisin vain ”sen mahdista”. Että näin pitää olla, sisältyy *organismien* ideaan. Kehitellä olisi kuitenkin pitänyt sitä, miten tämä saadaan aikaan. Valtiossa täytyy näet hallitsevana olla *tietoisien järjen; substantiaalista*, puhtaan sisäistä ja sen tähden puhtaan ulkoista välttämättömyyttä, ”valtojen ja tehtävien” satunnaista rajoittamista, ei voida väittää järjelliseksi.

§ 277. β) ”Valtion erityiset tehtävät ja toiminnot ovat sen olennaisina momentteina *sen omia*; ne eivät kuulu yksilöille, jotka niitä hoitavat ja panevat toimeen, heidän välittömän persoonallisuutensa johdosta, vaan vain heidän yleisiin ja objektiivisiin kvaliteetteihinsa liittyvinä, ja näin ollen erityiseen persoonallisuuteen sellaisenaan ulkonaisella ja satunnaisella tavalla sidoksissa olevina. Siksi valtion tehtävät ja vallat eivät voi olla *yksityisomaisuutta*.”

On itsestäänselvää, että kun *erityiset* tehtävät ja toiminnot kuvataan *valtion* tehtäviksi ja toiminnoiksi, *valtiollisiksi* tehtäviksi ja *valtiovallaksi*, niin ne eivät ole *yksityisomaisuutta* vaan *valtion omaisuutta*. Tämä on tautologiaa.

Valtion tehtävät ja toiminnot liittyvät yksilöihin (valtio toimii vain yksilöiden kautta), mutta eivät yksilöön *fyysisenä* vaan *valtiollisena*, yksilön *valtiolaatuun*. Siksi on naurettavaa, kun Hegel sanoo *niiden* olevan ”erityiseen persoonallisuuteen *sellaisenaan ulkonaisella ja satunnaisella tavalla* sidoksissa olevia”. Pikemminkin ne ovat häneen sidoksissa *vinculum substantialem*,* hänen olennaisen laatunsa kautta. Ne ovat hänen olennaisen laatunsa luonnollista toimintaa. Tähän typeryyteen on päädytty siten, että Hegel käsittää valtion tehtävät ja toiminnot abstraktisti itselleen oleviksi ja erityiselle yksilöllisyydelle vastakkaisiksi, ja unohtaa tällöin, että erityinen yksilöllisyys on inhimillistä yksilöllisyyttä ja valtion tehtävät ja toiminnot ihmisen funktioita. Hän unohtaa, että ”erityisen persoonallisuuden” olemusta ei muodosta hänen partansa, hänen ve-

* *olennaisen siteen*

rensä tai hänen abstrakti fysiikkansa, vaan niiden *sosiaalinen laatu*, ja että valtion tehtävät ja toiminnot eivät ole muuta kuin ihmisen sosiaalisten ominaisuuksien ja niiden vaikutuksen tapoja. Niinpä on selvää, että yksilöitä, sikäli kuin he ovat valtion tehtävien ja valtojen toteuttajia, täytyy tarkastella heidän sosiaalisen, ei yksityisen laatunsa mukaan.

§ 278. ”Nämä kaksi määritystä, joiden mukaan valtion erityiset tehtävät ja vallat eivät ole itsenäisiä ja jäykkiä sen enempää itselleen kuin yksilöiden erityisessä tahdossakaan, vaan niillä on perimmäinen juurensa *valtion ykselydessä* niiden *yksinkertaisena itseytenä*, muodostavat *valtion suvereenisuuden*.”

”Despotismi merkitsee ylipäätään laittomuuden tilaa, jossa erityinen tahto sellaisenaan, olipa se monarkin tai kansan tahtoa [...], on voimassa lakina tai paremminkin lain asemesta, kun taas suvereenisuus muodostaa juuri laillisissa, konstitutionaalisissa oloissa erityisten alueiden ja tehtävien ideaalisuuden momentin, niin että sellainen alue ei ole riippumaton, päämäärittään ja vaikutustavoiltaan itsenäinen ja vain itseensä syventyvä, vaan näissä [so. erityisissä] päämäärissään ja vaikutustavoissaan *kokonaisuuden päämäärän* (jota on yleisesti luonnehdittu epämääräisemmällä²¹ ilmauksella *valtion hyvinvointi*) määrittämä ja siitä riippuvainen. Tämä ideaalisuus ilmenee kahdella tavalla. – *Rauhallisissa* oloissa erityiset alueet ja toimialat jatkavat erityisten tehtäviensä täyttämistä [...], ja osittain jo pelkkä asian tiedostamaton *välttämättömyys* saa niiden itsekkyiden *kääntymään* niiden keskinäiseksi ylläpidoksi sekä kokonaisuuden säilyttämiseksi [...], osittain taas vaikuteetaan *suoraan ylhäältä* palauttamalla nämä erityiset vaikutuspiirit ja toimialat jatkuvasti kokonaisuuden päämäärään ja rajoittamalla niitä sen mukaan [...] myös siten, että ne saadaan tekemään välittömiä suorituksia sen säilyttämiseksi – mutta *hätätilassa*, olipa se sisäinen tai ulkoinen, noista erityisyyksistä muodostunut organismi pelkistyy suvereenisuuden yksinkertaiseksi käsitteeksi, ja suvereenisuudelle on uskottu valtion pelastaminen uhraamalla tämä muutoin oikeutettu asia [so. erityisyys], jolloin tämä *idealismi* päättyy *varsinaiseen* todellisuuteensa.”

Tätä idealismia ei siis ole kehitelty tietoiseksi, järjelliseksi systeemiksi. *Rauhallisissa* oloissa se ilmenee joko vain ulkoisena pakkona, hallitsevan mahdin pakkona, joka kohdistetaan yksityiselämään ”suorana vaikutuksena ylhäältä”, tai itsekkyiden sokeana, tiedostamattomana tuloksena. ”Varsinainen todellisuutensa” tällä idealismilla on vain valtion ollessa ”sodassa tai hätätilassa”, jolloin

sen olemus ilmenee todellisesti olemassa olevan valtion ”sotana ja hätätilana”, kun taas sen ”*rauhallinen*” tila on juuri itsekkyyden sotaa ja hätätilaa.

Suvereenisuus, valtion idealismi, on niin ollen olemassa vain *sisäisenä* välttämättömytenä: *ideana*. Hegelille tämä riittääkin, sillä pelkästään ideastahan on kysymys. Suvereenisuus on siis yhdeltä puoleltaan olemassa vain *tiedottomana, sokeana substanssina*. Sen toisen puolen opimme tuntemaan tuota pikaa.

§ 279. ”Suvereenisuus, aluksi vain tämän ideaalisuuden *yleinen* ajatus, *on olemassa* vain omasta itsestään varmana *subjektiivisuutena* ja abstraktina ja sikäli perusteettomana tahdon *itsemääriytyksenä*, joka on ratkaisunteen viimekätinen paikka. Kyse on valtion yksilöluonteesta sellaisenaan; vain juuri siinä se on *yksi*. Subjektiivisuus on kuitenkin totuudessaan vain *subjektina*, persoonallisuus vain *persoonana*, ja reaalisesti järjellisyudeksi kehittyneessä valtiojärjestyksessä kullakin käsitteen kolmesta momentista on *itselleen todellinen*, eriytynyt hahmonsa. Siksi tämä absoluuttisesti ratkaiseva kokonaisuuden momentti ei ole yksilöllisyyttä yleensä, vaan Yksi Yksilö,²² *monarkki*.”

1) ”Suvereenisuus, aluksi vain tämän ideaalisuuden *yleinen* ajatus, *on olemassa* vain omasta *itses-tään varmana subjektiivisuutena* [...]. Subjektiivisuus on kuitenkin totuudessaan vain *subjektina, persoonallisuus* vain *persoonana* ... reaalisesti järjellisyudeksi kehittyneessä valtiojärjestyksessä kullakin käsitteen kolmesta momentista on *itselleen todellinen*, eriytynyt hahmonsa.”

2) Suvereenisuus ”on [...] olemassa [...] vain abstraktina ja sikäli perusteettomana tahdon *itsemääriytyksenä*, joka on ratkaisunteen viimekätinen paikka. Kyse on valtion yksilöluonteesta sellaisenaan; vain juuri siinä se on *yksi* ... (ja reaalisesti järjellisyudeksi kehittyneessä valtiojärjestyksessä kullakin käsitteen kolmesta momentista on *itselleen todellinen*, eriytynyt hahmonsa). *Siksi* tämä absoluuttisesti ratkaiseva kokonaisuuden momentti ei ole yksilöllisyyttä yleensä, vaan Yksi Yksilö, *monarkki*.”

Ensimmäinen väite tarkoittaa vain, että tämän ideaalisuuden yleisen ajatuksen, jonka murheellista elämää olemme juuri silmäilleet, täytyy olla subjektien itsetietoista aikaansaannosta ja niin ollen esiintyä sellaisena heille ja heissä.

Jos Hegel olisi lähtenyt liikkeelle todellisista subjekteista valtion perustoina, ei hänen olisi ollut tarpeen subjektivoida valtiota mystisellä tavalla. ”Subjektiiivisuus”, Hegel sanoo, ”on kuitenkin totuudessaan vain *subjektina*, persoonallisuus vain *persoonana*”. Myös tämä on mystifiointia. Subjektiiivisuus on subjektille, persoonallisuus persoonalle kuuluva määrittäminen. Sen sijasta, että käsittäisi predikaatit subjektiansa predikaateiksi, Hegel itsenäistää ne, ja antaa niiden jälkeenpäin muuttua mystisellä tavalla niiden subjekteiksi.

Predikaattien olemassaolo on subjekti; siten subjekti on subjektiiivisuuden olemassaolo jne. Hegel itsenäistää predikaatit, objektit, mutta itsenäistää ne niiden todellisesta itsenäisyydestä, niiden subjektista, erotettuina. Jälkeenpäin todellinen subjekti sitten vaikuttaa tulokselta, vaikka todellisesta subjektista ja sen objektivoitumasta olisi lähdettävä liikkeelle. Niinpä todelliseksi subjektiksi tulee mystinen subjekti, ja reaalin subjekti näyttää joltakin muulta, mystisen substanssin momentilta. Juuri siksi, että Hegelin lähtökohtana ovat predikaatit, yleinen määrittäminen, ei reaalin *ens** (ὑποκειμενον, ** subjekti), mutta tällä määrittämisellä täytyy kuitenkin olla kantaja, tulee kantajaksi mystinen idea. Kyse on dualismista, siitä että Hegel ei tarkastele yleistä todella äärellisen, so. olemassa olevan, määrittäneen, todellisena olemuksena, tai todellista *ens* äärettömän *totena subjektina*.

Niinpä suvereenisuutta, valtion olemusta, tarkastellaan ensin itsenäisenä olemuksena, esineellistyneenä. Silloin on selvää, että Tämän Objektiiivisen on jälleen muututtava subjektiksi. Tämä subjekti ilmenee sitten kuitenkin suvereenisuuden itseruumiillistumana, ja suvereenisuus taas ei ole muuta kuin valtiollisten subjektien esineellistynyt henki.

Jos jätämme kehittelyn kyseisen peruspuutteen huomiotta ja tarkastelemme vain pykälän ensimmäistä väitettä siinä muodossa

* *oleva, entiteetti*

** *hypokeimenon: perustana oleva*

kuin se siellä on, niin siinä todetaan ainoastaan, että suvereenisuus, valtion idealismi, on olemassa persoonana, subjektina – siis tietysti useina persoonina, useina subjekteina; eihän yksikään yksittäinen persoona absorboi itseensä persoonallisuuden aluetta eikä yksikään yksittäinen subjekti subjektiivisuuden aluetta. Millaista valtioidealismia se olisi, joka valtionkansalaisten todellisena itsetietoisuutena, valtion yhteisenä sieluna esiintymisen sijasta olisi *yksi* persoona, *yksi* subjekti. Muuta Hegel ei ole tämän väitteen yhteydessä onnistunut kehittelemään. Mutta tarkastelkaamme nyt tämän väitteen kanssa ristiin käyvää toista väitettä. Hegel on ottanut huolekseen esittää monarkin todellisena jumalihmisenä, idean *todellisena ruumiillistumana*.

”Suvereenisuus ... on olemassa vain ... abstraktina ja sikäli perusteettomana tahdon *itsemäärityksenä*, joka on päätöksenteon viimekätinen paikka. Kyse on valtion *yksilöluonteesta* sellaisenaan; vain juuri siinä se on *yksi* ... reaaliseksi järjellisyudeksi kehittyneessä valtiojärjestyksessä kullakin käsitteen kolmesta momentista on *itselleen todellinen*, eriytynyt hahmonsaa. *Siksi* tämä absoluuttisesti ratkaiseva kokonaisuuden momentti ei ole yksilöllisyyttä yleensä, vaan Yksi Yksilö, *monarkki*.”

Tähän väitteeseen kiinnitimme huomiota jo äsken. Päätöksenteon momentin, vapaan koskapa määrittyneen ratkaisun momentin, muodostaa *tahdon ruhtinaanvalta* yleensä. Ruhtinaanvallan idea sellaisena kuin Hegel sitä kehittelee ei ole muuta kuin *mielivallan*, tahdon *ratkaisun idea*.

Mutta koska Hegel käsitti juuri suvereenisuuden valtion idealismiksi, osien todelliseksi määrittymiseksi kokonaisuuden idean kautta, niin ne näyttäytyivät hänelle ”*abstraktina* ja sikäli *perusteettomana* tahdon *itsemäärityksenä*, joka on ratkaisun viimekätinen paikka. Kyse on valtion *yksilöluonteesta* sellaisenaan.” Aiemmin oli puhe subjektiluonteesta, nyt yksilöluonteesta. Valtion suvereenina hallitsijana täytyy olla *Yksi, Yksi Yksilö*; sillä täytyy olla individuaalisuus. Valtio on *yksi*, mutta ”ei vain” siinä, kyseisessä yksilöllisyydessä; yksilöllisyys on vain sen ykseyden *luonnollinen* momentti, valtion *luonnonmääre*. ”*Siksi* tämä absoluuttisesti ratkaiseva kokonaisuuden momentti ei ole yksilöllisyyttä yleensä, vaan Yksi Yksilö, *monarkki*.” Siis miksi? Siksi että ”reaaliseksi jär-

jellisyudeksi kehittyneessä valtiojärjestyksessä kullakin käsitteen kolmesta momentista on *itselleen todellinen*, eriytnyt hahmonsa”. Yksi käsitteen momenteista on ”yksittäisyys”, mutta pelkästään tämä ei vielä ole *Yksi Yksilö*. Entä millainen valtiojärjestys se olisi, jossa yleisyydellä, erityisyydellä ja yksittäisyydellä olisi kullakin oma ”itselleen todellinen, eriytnyt hahmonsa”? Koska kyse ei yleensä ole abstraktiosta, vaan valtiosta, yhteiskunnasta, voitaisiin Hegelin luokittelu jopa hyväksyä. Mitä siitä seuraisi? Valtion kansalainen yleisyyttä määrittävänä on lainsäätävä, ja yksittäisenä, ratkaisuja tekevänä ja *todellisesti* tahtovana, ruhtinas. Mitä tarkoittaisi se, että *valtion tahdon yksilöllisyys* on ”*yksi yksilö*”, erityinen, kaikista muista eroava yksilö? Myös *yleisyydellä*, lainsäädännöllä, on ”itselleen todellinen, eriytnyt hahmonsa”. Voitaisiinko siis päätellä, että ”lainsäädännön muodostavat nämä erityiset yksilöt”?

Tavallinen ihminen:

- 2) Monarkilla on suvereeni valta, suvereenisuus.
- 3) Suvereeni toimii mielensä mukaan.

Hegel:

- 2) Valtion *suvereenisuus* on *Monarkki*.
- 3) Suvereenisuus on ”abstrakti ja sikäli perusteeton tahdon *itsemääritys*, joka on ratkaisunteen viimekätinen paikka”.

Hegel tekee kaikista nykyisessä Euroopassa esiintyvistä perustuslaillisen monarkin attribuuteista *tahdon* absoluuttisia itsemäärittäyksiä. Hän ei sano, että monarkin tahto on lopullinen päätös, vaan että tahdon lopullinen päätös on monarkki. Ensimmäinen lause on empiirinen, toinen kierouttaa empiirisen tosiasian metafyyksiseksi aksiomaksi.

Hegel risteyttää keskenään kaksi subjektia, suvereenisuuden ”omasta itsestään varmana subjektiivisuutena” ja suvereenisuuden ”*perusteettomana* tahdon itsemäärittäytksenä”, yksilöllisenä tahtona, päästäkseen konstruoimaan ”idean” ”*Yhtenä Yksilönä*”.

On selvää, että itsestään varman subjektiivisuuden täytyy tahtoa myös *todellisesti*, siis ykseytenä, yksilönä. Mutta onko kukaan koskaan epäillytkään, ettei valtio toimisi yksilöiden kautta? Jos Hegel

haluaa kehittää ajatusta, että valtiossa täytyy olla yksi yksilö sen yksilöllistä ykseyttä edustamassa, ei hän saa siitä esiin *monarkkia*. Tämän pykälän *positiiviseksi* tulokseksi meille jää vain seuraava:

Monarkki muodostaa valtiossa yksilöllisen tahdon, perusteettoman itsemäärityksen, mielivaltaisuuden momentin.

Hegelin *huomautus* tähän pykälään on niin merkittävä, että meidän täytyy katsoa sitä tarkemmassa valossa.

”Tieteen immanentissa kehittäessä, kun *sen koko sisältö johdetaan* yksinkertaisesta *käsitteestä*, on nähtävissä se ominaispiirre, että yksi ja sama käsite, tässä *tahto*, joka on aluksi abstrakti, koska se on lähtökohta, säilyy, mutta tihentää määrittäisiään, vieläpä yksinomaan oman itsensä välityksellä, ja saavuttaa tällä tavoin konkreettisen sisällön. Siten aluksi välittömältä oikeudeltaan abstraktin persoonallisuuden perusmomentti on kehittynyt edelleen subjektiivisuutensa eri muotojen kautta, ja on tässä absoluuttisessa oikeudessa, valtiossa, tahdon täydellisen konkreettisessa objektiivisuudessa, *valtion persoonallisuus*, sen *varmuus omasta itsestään* – tämä on se viimekätinen, joka kumoaa kaikki erityisyydet yksinkertaisessa itseyydessä, lopettaa harkinnat perusteista ja vastaperusteista, joiden välillä voidaan alituisen horjua sinne tänne, joka sanomalla *minä tahdon ne päättää*, ja aloittaa kaiken toiminnan ja todellisuuden.”

Ensinnäkin, ”tieteen ominaispiirre” ei ole se, että aiheen perustava käsite toistuu yhä uudelleen.

Ja mitä *edistystäkään* ei silloin ole tapahtunut. *Abstrakti persoonallisuus* oli abstraktin oikeuden subjekti; se ei ole muuttunut, vaan on jälleen *abstraktina persoonallisuutena valtion persoonallisuus*. Hegelin ei olisi tarvinnut ihmetellä sitä, että *todellinen persoona* – ja persoonat muodostavat valtion – palaa kaikkialla takaisin sen [so. valtion] olemuksena. Hänen olisi pitänyt ihmetellä päinvastoin ja paljon enemmän sitä, että persoona valtiopersonana palaa samassa niukassa abstraktiossa kuin yksityisoikeuden persoona.

Hegel määrittelee tässä monarkin ”valtion persoonallisuudeksi, sen varmuudeksi omasta itsestään”. Monarkki on ”personoitunut suvereenisuus”, ”ihmiseksi tullut suvereenisuus”,²³ ruumiillinen valtiantietoisuus, mitä kautta kaikki muut on siis suljettu pois tästä suvereenisuudesta sekä persoonallisuudesta ja valtiantietoisuudesta. Samalla Hegel ei kuitenkaan osaa antaa tälle ”souveraineté

personnelle”* muuta sisältöä kuin tahtoon sisältyvän mielivaltaisuuden momentin: ”Minä tahdon”. ”Valtion järki” ja ”valtion tietoisuus” ovat yksi ”ainoa” empiirinen persoona, mikä sulkee kaikki muut pois, mutta tällä personoidulla järjellä ei ole muuta sisältöä kuin abstraktio ”Minä tahdon”. *L'état c'est moi.***

”Mutta *edelleen*, persoonallisuudella ja yleensäkin subjektiivisuudella äärettömänä itsesuhteena on suoraan *totuus*, ja nimenomaan lähin välitön totuutensa, vain persoonana, itselleen olevana subjektina, ja itselleen olevahan on suoranaisesti vain *yksi*.”

On itsestäänselvää, että koska persoonallisuus ja subjektiivisuus ovat vain persoonan ja subjektin predikaatteja, niin ne ovat olemassa vain persoonana ja subjektina, ja persoona on tosiaankin *yksi*. Hegelin olisi kuitenkin ollut syytä lisätä, että *yhdellä* on suoranainen totuus vain *monina yksinä*. Predikaatin, olemuksen, läsnäolon piiri ei koskaan tyhjenny *yhteen yhteen*, vaan muodostuu *monista yksistä*.

Tämän sijasta Hegel päättelee:

”Valtion persoonallisuus on todellinen vain yhtenä *persoonana, monarkkina*.” Koska siis subjektiivisuus on todellista vain subjektina ja subjekti vain yhtenä, on valtion persoonallisuus todellista vain yhtenä persoonana. Kaunis päätelmä. Yhtä hyvin Hegel olisi voinut päätellä, että koska yksittäinen ihminen on yksi, on ihmiskunta vain yksi ainoa ihminen.

”Persoonallisuus ilmaisee käsitteen sellaisenaan; persoona sisältää *samalla* sen todellisuuden, ja käsite on vain näin määritettynä *idea*, totuus.”

Persoonallisuus on epäilemättä ilman persoonaa pelkkä abstraktio, mutta persoona taas on persoonallisuuden *todellinen idea* vain suvunolemisessaan, *persoonina*.

”Niin sanottuun *moraalipersoonaan*²⁴ – yhdistykseen, kuntaan, perheeseen – oli se itsessään miten konkreettinen tahansa, sisältyy persoonallisuus vain abstraktina momenttina; se ei ole siinä päätynyt olemassaolonsa totuuteen. Valtio taas on juuri tämä totaalisuus, jossa käsitteen momentit saavuttavat todellisuuden niille ominaisen totuuden mukaisesti.”

* *personoidulle suvereenisuudelle*

** *Valtio olen minä*

Tässä lauseessa vallitsee suuri sekaannus. *Moraalipersonaa*, yhdistystä jne., sanotaan abstrakteiksi – juuri niitä yhteisöllisiä muodostumia [Gattungsgestaltungen], joissa *todellinen persoona* antaa todelliselle sisällölleen olemassaolon, objektivoi itsensä ja luopuu ”persoonan quand même”* abstraktiosta. Sen sijaan että tämä persoonan *toteutumisen* tunnustettaisiin suurimmaksi konkreettisuudeksi, pitäisi valtion etuoikeutena oleman se, että ”käsitteen momentti”, ”yksittäisyys”, päätty mystiseen ”olemassaoloon”. Järjellisyys ei muodostu siitä, että todellisuuteen päätty todellisten persoonien järki; niin tekevät abstraktin käsitteen momentit.

”Monarkin käsite on mitä vaikein käsite järkeilylle eli reflektoilvalle, ymmärrykseen perustuvalle tarkastelulle siksi, että se [so. järkeily] pitäytyy yksittäisissä määryyksissä, ja tuntee näin ollen tässäkin vain perusteita, ääreellisiä näkökohtia sekä *johtamisen* perusteiden nojalla. Näin se esittää monarkin arvoaseman paitsi muodoltaan, myös määryykseltään *johdetuksi*, vaikka sen [so. monarkin] käsite ei ole mitään johdettua, vaan *suoraan itsestään alkava*. Siksi tähän (epäilemättä!) liittyy mitä lähimmin käsitys siitä, että monarkin oikeus perustuu jumalalliseen auktoriteettiin, kun näet siihen sisältyy sen ehdottomuus.”

Tiettyssä mielessä jokainen olemassa oleva [Dasein] on ”suoraan itsestään alkava”; tämä pätee yhtä hyvin hallitsijan täihin kuin hallitsijaankin. Hegel ei siis ole tässä sanonut monarkista mitään erityistä. Jos kuitenkin tarkoitus on sanoa jotakin, mikä pätee kaikista tieteen ja oikeusfilosofian kohteista juuri monarkkiin, niin kyseessä on silkka hölynpöly; oikein on ainoastaan se, että ”*yhden* persoonan idea”²⁵ on epäilemättä johdettavissa vain mielikuvituksesta, ei järjestä.

”*Kansansuvereniteetista* voidaan puhua siinä mielessä, että kansa on yleisesti ottaen *ulkoisessa suhteessa* itsenäinen ja muodostaa oman valtion jne.”

Tämä on triviaalia. Jos ruhtinas on ”valtion todellinen suverenisuus”, täytyisi ”ruhtinaan” tarkoittaa myös ulkoisessa suhteessa ”itsenäistä valtiota” ilman kansaakin. Jos hän kuitenkin on suvereeni edustaessaan kansan ykseyttä, niin hän on myös itse vain

* *persoonan sellaisenaan*

kansansuvereniteetin edustaja, symboli. Kansansuvereniteetti ei ole olemassa hänen kauttaan, vaan hän sen kautta.

”Siten myös *sisäisestä suvereenisuudesta* voidaan sanoa, että se kuuluu kansalle, vain jos *kokonaisuudesta* yleensä todetaan, aivan niinkuin kuin edellä osoitettiin (§ 277, 278), että suvereenisuus kuuluu *valtiolle*.”

Ikäänkuin kansa ei olisi todellinen valtio. Valtio on abstraktio. Kansa yksin on konkretio. On merkillistä, että Hegel joka epäroimättä liittää abstraktioon suvereenisuuden kaltaisen elävän kvaliteetin, kytkee sen konkretioon vain empien ja varausten kera.

”Kansansuvereniteetti monarkissa *olemassa olevan suvereenisuuden vastakohtaksi* ymmärrettyinä on kuitenkin se tavallinen merkitys, jossa kansansuvereniteetista on alettu puhua viime aikoina – tässä vastakkainasettelussa kansansuvereniteetti kuuluu niihin sekaviin ajatuksiin, joilla on perustanaan *kansan hämärä mielikuva*.”

”Sekavia ajatuksia” ja ”hämärä mielikuva” esiintyy kyllä tällä kohdin pelkästään Hegelin taholla. Toki, jos suvereenisuus *on olemassa* monarkissa, niin on typeryyttä puhua sille vastakkaisesta kansansuvereniteetista, kun näet suvereenisuuden käsitteeseen kuuluu, ettei sillä voi olla kahta, vieläpä toisiinsa nähden vastakkaista olemassaoloa. Mutta:

1) asian ytimenä on, eikö monarkkiin imeytynyt suvereenisuus ole pelkkä illuusio? Monarkin vai kansan suvereenisuus, kas siinä-pä pulma;²⁶

2) myös kansan suvereenisuudesta *vastakohtana monarkissa olemassa olevalle suvereenisuudelle* voidaan puhua, mutta silloin ei kyse ole *yhdestä ja samasta suvereenisuudesta*, joka olisi syntynyt kahdella taholla, vaan *kahdesta aivan vastakkaisesta suvereenisuuden käsitteestä*, joista toinen voi tulla olemassa olevaksi *hallitsijassa*, toinen vain *kansassa*. Aivan kuin kysyttäessä: Onko jumala suvereeni vai onko ihminen suvereeni? Jompikumpi väitteistä on epätosi, joskin olemassa olevaa epätotuutta.

”Kansa *ilman* monarkkiaa ja *juuri tähän* [so. monarkkiin] välttämättä ja välittömästi liittyvää kokonaisuuden *jäsentymistä* on muodoton massa, joka ei enää ole mikään valtio ja jolla *ei* enää ole *mitään* niitä määrityksiä, jotka ovat käsillä ainoastaan *sisäisesti muotoutuneessa* kokonaisuudessa – suvereenisuus, hallitus, tuomioistuimet, hallintoviranomaiset, säädetyt ja mitä muuta tähän liittyäkin. Kun sellaiset ilmenevät kansassa organisaatioon,

valtioelämään, yhteydessä olevina momentteina, se lakkaa olemasta tuo epä-määräinen abstraktio, jota pelkän yleisen mielikuvan mukaan kansaksi nimitetään.”

Tämä kaikki on tautologiaa. Kun kansalla on monarkki ja se on jäsentynyt häneen välttämättä ja välittömästi liittyvällä tavalla, so. kun se on jäsentynyt monarkiaksi, on se varmasti tämän jäsentyneisyyden piiristä pois otettuna pelkkää muodotonta massaa ja yleinen mielikuva.

”Jos kansansuvereniteetilla ymmärretään *tasavallan* muotoa, ja täsmällisemmin ilmaisten, demokratian muotoa, [...] niin [...] – toisin kuin kehittyneen idean kohdalla – ei sellaisesta mielikuvasta enää voi olla puhuttakaan.”

Tämä on epäilemättä oikein, mikäli demokratiasta on vain ”selvainen mielikuva” eikä ”kehittynyttä ideaa”.

Demokratia on monarkian totuus, monarkia ei ole demokratian totuus. Monarkia on välttämättä demokratian yhteensopimattomuutta oman itsensä kanssa; monarkkinen momentti ei ole epäjohdonmukaisuus demokratiassa.²⁷ Monarkiaa ei voida käsittää siitä itsestään käsin, demokratia voidaan. Demokratiassa yksikään momentti ei saa muuta merkitystä kuin mikä sille kuuluu. Jokainen niistä on todellakin koko *demoksen** momentti. Monarkiassa yksi osa määrää kokonaisuuden luonteen. Koko valtiojärjestyksen täytyy mukautua tuon kiintopisteen mukaiseksi. Demokratia on valtiojärjestysten suku. Monarkia on yksi laji ja vieläpä kehno laji. Demokratia on sekä sisältö että muoto. Monarkian *oletetaan olevan* pelkkä muoto, mutta se vääristää sisällön.

Monarkiassa kokonaisuus, kansa, on alistettu yhdelle läsnäolonsa tavalle, poliittiselle valtiojärjestykselle; demokratiassa *itse valtiojärjestys* ilmenee vain kansan yhtenä määrityksenä, nimittäin kansan itsemääräytymisenä. Monarkiassa näemme valtiojärjestyskansan, demokratiassa kansan valtiojärjestyksen. Demokratia on kaikkien valtiojärjestysten ratkaistu *arvoitus*. Siinä valtiojärjestys palautuu aina, ei vain sinänsä, olemuksen mukaan, vaan *olemassaolon*, todellisuuden mukaan, todelliseen perustaansa, *todellisiin ihmisiin, todelliseen kansaan*, ja käsitetään sen *omaksi* aikaansa-

* *kansan*

nokseksi. Valtiojärjestys ilmenee sinä mitä se on, ihmisen vapaana tuotteena. Saatetaan sanoa, että tämä pätee tietyssä suhteessa myös konstitutionaaliseen monarkiaan, jolla kuitenkin on se nimenomainen ero demokratiaan, että siinä *valtiojärjestys* muodostaa vain *yhden* kansan olemassaolon momenteista, että siis *poliittinen valtiojärjestys* sinällään ei muodosta valtiota.

Hegel lähtee liikkeelle valtiosta ja tekee ihmisestä subjektivoitua valtion; demokratia lähtee ihmisestä ja tekee valtiosta objektiivoidun ihmisen. Kuten uskonto ei luo ihmistä vaan ihminen uskonnon, siten valtiojärjestys ei luo kansaa vaan kansa valtiojärjestyksen. Tietyssä mielessä demokratia on samassa suhteessa kaikkiin muihin valtiomuotoihin kuin kristinusko kaikkiin muihin uskontoihin. Kristinusko on uskonto *κατ' ἑξοχην*,* *uskonnon olemus*, jumalallistettu ihminen *erityisenä* uskontona. Samoin demokratia on kaikkien valtiojärjestysten olemus, yhteiskunnallistunut ihminen erityisenä valtiojärjestyksenä; se on samassa suhteessa muihin valtiojärjestyksiin kuin suku omiin lajeihinsa, paitsi että suku itse ilmenee tässä olemassaolona ja niin ollen *erityisenä*, olemusta vastaamattomista olemassaoloista eroavana lajina. Demokratia on kaikille muille valtiomuodoille niiden Vanha testamentti. Ihminen ei ole lakia, vaan laki ihmistä varten; laki on siinä *ihmisen elämää*, kun taas muissa [valtiomuodoissa] ihminen on *lakimääräistä elämää*. Tämä on demokratian perustava erikoisuus.

Kaikki muut *valtiomuodostumat* esiintyvät jonakin tiettyinä, määrättyinä, *erityisenä* valtiomuotona. Demokratiassa *muodon* periaate on samalla *materiaalinen* periaate. Vasta se siis on yleisen ja erityisen todenmukainen ykseys. Esim. monarkiassa, ja tasavallassa pelkkänä erityisenä valtiomuotona, poliittisella ihmisellä on erityinen olemassaolonsa epäpoliittisen yksityishenkilön rinnalla. Omaisuus, sopimus, avioliitto ja kansalaisyhteiskunta ilmenevät tässä (Hegel kehittää asiaa noiden *abstraktien* valtiomuotojen kannalta aivan oikein, mutta *luulee* kehittävänsä valtion ideaa) *erityisinä* olemassaolon tapoina *poliittisen* valtion rinnalla, *sisältönä* johon nähden *poliittinen valtio* toimii *organisoivana* muotona,

* *kat' eksokhên: yli muiden*

tai oikeammin vain määrittävänä, rajaavana, milloin myöntävänä ja milloin kieltävänä, itsessään sisällyksettömänä ymmärryksenä. Demokratiassa poliittinen valtio, siinä määrin kuin se asettuu tämän sisällön yläpuolelle ja eroaa siitä, on itse vain erityinen sisältö, erityinen kansan *olemassaolon muoto*. Esim. monarkiassa tällä erityisellä, poliittisella valtiojärjestyksellä, on kaikkea muuta hallitsevan ja rajoittavan *yleisen* merkitys. Demokratiassa valtio erityisenä on *vain* erityinen, yleisenä taas todellinen yleinen, ts. ei mikään määrittyneisyys erotuksena muusta sisällöstä. Viime aikojen ranskalaiset ovat käsittäneet tämän niin, että todellisessa demokratiassa *poliittinen valtio tuhoutuisi*. Tämä on oikein siinä määrin kuin se poliittisena valtiona, valtiojärjestyksenä, ei enää sovellu kokonaisuudeksi.

Kaikissa demokratiasta eroavissa valtioissa hallitsevassa asemassa ovat *valtio, laki, valtiojärjestys*, ilman että valtio kuitenkaan todellisuudessa hallitsisi, so. lävistäisi materiaalisesti muiden, ei-poliittisten alueiden sisällön. Demokratiassa valtiojärjestys, laki, valtio, ovat vain kansan itsemääräytymistä ja sen tietty sisältö, sikäli kuin kyse on poliittisesta valtiojärjestyksestä.

On muuten itsestäänselvää, että kaikilla valtiomuodoilla on toutensa demokratiassa, ja että sikäli kuin ne eivät ole demokratiaa, ne ovat epätosia.

Antiikin valtioissa poliittinen valtio muodosti muut alueet pois sulkevan valtiollisen sisällön; moderni valtio on poliittisen ja epä-poliittisen valtion toisiinsa mukautumista.

Demokratiassa *abstrakti* valtio on lakannut olemasta hallitseva momentti. Monarkian ja tasavallan välinen kiista on vielä kiistaa abstraktin valtion puitteissa. *Poliittinen* tasavalta on demokratiaa abstraktin valtiomuodon sisällä. Niinpä abstrakti demokraattinen valtiomuoto on tasavalta, mutta tässä se lakkaa olemasta *pelkästään poliittinen* valtiojärjestys.

Omaisuus jne., lyhyesti sanoen oikeuden ja valtion koko sisältö, on vähäisin muunnoksinkin Pohjois-Amerikassa sama kuin Preussissa. Siellä *tasavalta* on pelkkä valtiomuoto, kuten täällä monarkia. Valtion sisältö sijaitsee näiden valtiojärjestysten ulkopuolel-

la. Siksi Hegel on oikeassa kun hän sanoo: Poliittinen valtio on valtiojärjestys, ts. materiaalinen valtio ei ole poliittinen. Kyse on tässä vain ulkoisesta identtisyydestä ja vastavuoroisesta määrittymisestä. Kansan elämän eri momenteista oli erittäin vaikea kehittää esiin poliittista valtiota, valtiojärjestystä. Se kehittyi muille alueille vastakkaisena yleisenä järkenä, jonakin niille tuonpuoleisena. Historialliseksi tehtäväksi muodostui sitten sen takaisin valtaaminen, mutta erityiset alueet eivät tällöin tiedosta, että niiden yksityinen olemus lankeaa yhteen valtiojärjestyksen tai poliittisen valtion tuonpuoleisen olemuksen kanssa, ja että näiden tuonpuoleinen olemassaolo ei ole muuta kuin niiden oman vieraantuneisuuden affirmaatiota.* *Poliittinen valtiojärjestys* on tähän asti ollut *uskonnollinen alue*, kansanelämän *uskontoa*, sen yleisyyden taivas sen todellista *maallista olemassaoloa* vastassa. Poliittinen alue oli ainoa valtiollinen alue valtiossa, ainoa alue jossa sekä sisältö että muoto olivat suvunsisältöä, aitoa yleistä, mutta sillä tavoin, että koska tämä alue oli muita vastassa, niin myös sen sisältö muuttui muodolliseksi ja erityiseksi. *Poliittinen elämä* modernissa mielessä on kansanelämän *skolastiikkaa*. *Monarkia* on tämän vieraantuneisuuden täydellisin ilmentymä. *Tasavalta* on sen negatio sen omassa piirissä. On selvää, että poliittinen valtiojärjestys sellaisenaan on muodostunut vain siellä, missä privaattit piirit ovat saavuttaneet itsenäisen olemassaolon. Siellä missä kauppa ja maanomistus eivät ole vapaita, eivät vielä itsenäistyneitä, ei ole vielä poliittista valtiojärjestystääkään. Keskiäika oli *epävapauden demokratiaa*.

Valtiosta sellaisenaan muodostettu abstraktio kuuluu vasta moderniin aikaan, koska yksityiselämän abstraktio kuuluu vasta moderniin aikaan. *Poliittisen valtion* abstraktio on moderni tuote.

Keskiajalta löytyvät maaorja, feodaalitila, ammattikunta, oppineiden seura jne. Toisin sanoen keskiajalla omaisuus, kaupankäynti, sosiaalinen elämä ja ihminen ovat *poliittisia*; materiaalisen sisällön antaa valtiolle sen muoto; jokaisella yksityisellä alueella on poliittinen luonne, tai se on poliittinen alue, tai politiikka muodostaa myös yksityisten alueiden luonteen. Keskiajalla poliittinen valtiojärjestys

* *myöntämistä*

on yksityisomaisuuden valtiojärjestys, mutta vain siksi, että yksityisomaisuuden valtiojärjestys on poliittinen valtiojärjestys. Keski-ajalla kansan elämä ja valtion elämä ovat identtiset. Ihminen, mutta *epävapaa* ihminen, on valtion todellinen periaate. Kyse on siis *epävapauden demokratiasta*, läpikotaisesta vieraantumisesta. Abstrakti reflektoitu vastakohtaisuus kuuluu vasta moderniin aikaan. Keski-aika on *todellista*, moderni aika *abstraktia* dualismia.

”Edellä tarkastellussa vaiheessa, jossa valtiomuodot jaoteltiin demokratiaksi, aristokratiaksi ja monarkiaksi – sellaisen yhä *itsessään pysyvän substantiaalisen ykseyden* näkökannalta, *joka ei vielä ole* päätyntä *äärettömään eriytymiseensä ja sisäiseen syvenemiseensä* – ei viimekätisen, itse itsensä määrittävän tahdonpäättöksen momentti tule esiin valtion immanenttina organisaationa momenttina sille itselleen ominaisessa todellisuudessa.”

Välittömässä monarkiassa, demokratiassa ja aristokratiassa ei vielä ole poliittista valtiojärjestystä erotuksena todellisesta, materiaalisesta valtiosta tai kansanelämän muusta sisällöstä. Poliittinen valtio ei vielä ilmene materiaalisesta valtion *muotona*. Joko on siten kuin Kreikassa, että *respublica** on kansalaisten todellinen yksityisasiä, todellinen sisältö, ja yksityinen ihminen on orja; poliittinen valtio poliittisena muodostaa heidän elämänsä ja tahtonsa ainoan aidon sisällön. Tai sitten, kuten aasialaisessa despotismissa, poliittinen valtio on vain yksittäisen yksilön yksityistä mieliä, niin että sekä poliittinen että materiaallinen valtio ovat orjia. Modernin valtion ero näihin valtioihin, joissa vallitsee kansan ja valtion substantiaalinen ykseys, ei ole siinä missä Hegel sen näkee: että valtiojärjestyksen eri momentit ovat kehittyneet *erityiseksi* todellisuudeksi, vaan siinä että valtiojärjestyksestä itsestään on kehittynyt *erityinen* todellisuus kansanelämän todellisuuden rinnalle, että poliittisesta valtiosta on tullut muun valtion *valtiojärjestys*.

§ 280. ”Tämä valtiotahdon viimekätinen itseys on tässä abstraktiossaan yksinkertaista ja siksi *välitöntä* yksittäisyyttä; näin sen käsitteessä itsessään piilee *luonnollisuuden* määrittäminen; siksi monarkki on olennaisesti *tämä* yksilö, josta on abstrahoitu kaikki muu sisältö, ja tänä yksilönä hänet on määritetty välittömällä luonnollisella tavalla, luonnollisen *syntymän* kautta, monarkin arvoon.”

* *valtio, ”yleiset asiat”*

Olemme jo kuulleet, että subjektiivisuus on subjekti ja subjekti välttämättä empiirinen yksilö, *yksi*. Nyt saamme tietää, että välittömän yksittäisyyden käsitteessä piilee *luonnollisuuden, ruumiillisuuden* määrittäminen. Ei Hegel muuta ole todistanut kuin vain sen itsestäänselvyuden, että subjektiivisuus on *olemassa* vain *ruumiillisena* yksilönä, ja ruumiilliseen yksilöön kuuluu tietysti *luonnollinen syntymä*.

Hegel luulee todistaneensa, että valtion subjektiivisuus, suvereenisuus, monarkki, on ”olennaisesti” ”*tämä* yksilö, josta on abstrahoitu kaikki muu sisältö, ja tänä yksilönä hänet on määritetty välittömällä luonnollisella tavalla, luonnollisen *syntymän* kautta, monarkin arvoon”. Suvereenisuus, monarkin arvo, olisi siis synnynnäistä. Monarkin *ruumis* määräisi hänen arvoasemansa. Näin valtion korkeimmalla huipulla ratkaisevassa asemassa olisi järjen sijasta paljas *fyysisuus*. Syntymä määräisi monarkin laadun siinä missä karjankin laadun. Hegel on todistanut asian, jota kukaan ei epäile: että monarkin täytyy syntyä. Mutta hän ei ole todistanut, että syntyminen tekee jostakusta monarkin.

Ihmisen monarkiksi syntymisestä ei pidä tehdä metafyyisistä totuutta yhtään sen enempää kuin Äiti Marian synnittömästä hedelmöitymisestäkään. Mutta yhtä selvästi kuin jälkimmäinen käsitys, tämä tietoisuuden tosiasia, yhtä selvästi myös edellinen empiirinen tosiasia voidaan ymmärtää ihmisten harhakuvitelmissa ja olosuhteista käsin.

Huomautuksessa, jota tarkastelemme nyt lähemmin, Hegel suo itselleen sen huvin, että todistaa järjettömän absoluuttisen järkeväksi.

”Tämä siirtyminen puhtaan itsemäärittäytyksen käsitteestä olemisen välittömyyteen ja siten luonnollisuuteen on luonteeltaan puhtaasti spekulatiivinen; siksi tieto siitä kuuluu loogiseen filosofiaan.”

Tämä epäilemättä on puhtaan spekulatiivista, ei kylläkään siksi, että *puhtaasta* itsemäärittäytyksestä, abstraktiosta, loikataan toiseen äärimmäisyyteen, *puhtaaseen* luonnollisuuteen (syntymän sattuumaan); *car les extrêmes se touchent*.^{*} Spekulatiivisuus on siinä,

^{*} *äärimmäisyydet näet vetävät toisiaan puoleensa*

että tätä kutsutaan ”käsitteen siirtymiseksi”, ja täydellinen ristiriita esitetään identtisyutenä, epäjohdonmukaisuuden huippu johdonmukaisuutena.

Positiivisena myönnytyksenä Hegelin taholta voidaan pitää sitä, että kun perintömonarkin mukana itsensä määrittävän järjen tilalle tulee abstrakti luonnonmäärittäytyneisyys, niin se ei tule sellaisena kuin se on, luonnonmäärittäytyneisyutenä, vaan valtion korkeimpana määrittäytyneisyutenä. Ja että tämä on *positiivinen* piste, jossa monarkia ei enää pysty pelastamaan kuvitelmaa, että se olisi järjellisen tahdon organisoitumista.

”*Kokonaisuutena ottaen* kyse on *samasta* (?) siirtymästä, jonka jo tunnemme²⁸ *tahdon yleisen luonteen* osalta eli prosessista, jossa sisältö käännetään subjektiivisuudesta (miellettyinä päämääränä) läsnäoloon [...]. Mutta tässä tarkasteltavan idean ja siirtymän *erityislaatuinen* muoto on *tahdon puhtaan itsemäärittäytyneisyyden (yksinkertaisen käsitteen itsensä) välitön kääntyminen tähän* [in ein Dieses] ja luonnolliseen läsnäoloon, mikä tapahtuu ilman erityisen sisällön (toiminnan päämäärän) välitystä.”

Hegel sanoo, että valtion suvereenisuuden (tahdon itsemäärittäytyneisyyden) muuttuminen syntyneen monarkin ruumiiksi (läsnäoloksi) on *kokonaisuutena* ottaen sitä yleisen sisällön siirtymistä, jota tahto toteuttaa *saavuttaakseen* jonkin *ajatellun* päämäärän, kääntääkseen sen läsnäoloon. Hegel sanoo nimenomaan *kokonaisuutena ottaen*. Se *ominaisero*, jonka hän esittää, on siten omiaan kumoamaan kaiken analogisuuden ja korvaamaan ”tahdon yleisen luonteen” *magialla*.

Ensinnäkin, mielletyn päämäärän *kääntyminen* läsnäoloon on tässä *välitöntä, maagista*. Toiseksi, subjekti eli tahdon *puhdas itsemäärittäytyneisyys, yksinkertainen käsite itse*, on tässä tahdon olemus, ja määritetty mystiseksi subjektiksi. Se mikä kääntyy luonnolliseksi läsnäoloksi, ei ole todellista, yksilöllistä, tietoista tahtomista, vaan tahdon abstraktio, puhdas idea joka ruumiillistuu *yhtenä* yksilönä. Kolmanneksi, kuten tahdon todellistuminen läsnäoloksi tapahtuu *välittömästi*, so. *ilman välineitä* joita tahto esineellistyäkseen muutoin tarvitsee, siten jopa *erityinen*, so. määrätty päämäärä puuttuu. Se, että ”*erityisen* sisällön, toiminnan päämäärän välitystä” ei tapahdu, on täysin ymmärrettävää, sillä käsillä ei ole *toimivaa* sub-

jektia, ja jotta abstraktio, puhdas tahdon idea, voisi toimia, on sen toimittava mystisesti. Päämäärä, joka ei ole *erityinen*, ei ole päämäärä lainkaan, kuten toimintakin ilman päämäärää on tarkoitukse-
tonta, mieletöntä toimintaa. Näin siis hyväksi lopuksi koko vertaus teleologiseen tahdonaktiin paljastuu mystifioinniksi. Kyse on idean *sisällyksettömästä* toiminnasta.

Välineenä on filosofin absoluuttinen tahto ja sana; erityisenä päämääränä on jälleen filosofoivan subjektin tarkoitus konstruoida *perinnöllinen monarkki* puhtaasta ideasta käsin. Päämäärän toteuttaminen on pelkästään Hegelin *vakuuttelua*.

”Niin sanotussa Jumalan olemassaolon *ontologisessa todistuksessa* on kyseessä aivan sama absoluuttisen käsitteen kääntyminen olemiseen (sama mystifikaatio), mikä on muodostanut idean syvällisyyden uudella ajalla, mutta viime aikoina sitä on (oikeutetusti) väitetty *käsittämättömäksi*.”

”Koska kuitenkin mielikuvan monarkista katsotaan kuuluvan kokonaan arkisen (so. ymmärrykseen liittyvän) tajunnan piiriin, jää ymmärrys tässä sitäkin enemmän eronsa ja siitä lähtevien järkelevien viisastelujensa kahleisiin, ja kieltää sitten sen, että lopullisen ratkaisun momentti on valtiossa sidoksissa *sinänsä ja itselleen* (so. järjestelmällisesti käsitettyyn) välittömään luonnollisuuteen.”

Ihmiset kiistävät, että *lopullisen ratkaisun tekeminen* olisi *synnynnäistä*, mutta Hegel väittää hallitsijan olevan synnynnäistä lopullista ratkaisuntekoa. Mutta onko kukaan koskaan epäillytkään sitä, että lopulliset ratkaisut ovat valtiossa kytköksissä todellisiin *ruumiillisiin yksilöihin*, siis ”sidoksissa välittömään luonnollisuuteen”?

§ 281. ”Kummatkin momentit erottamattomassa ykseydessään, tahdon viimekätinen perusteeton itseys ja sen sen kanssa yhtäläisen perusteeton olemassaolo *luonnon* huomaan jätettyinä määrityksenä – tämä idea mielivallalla *liikuttamattomasta* muodostaa monarkin majesteetin. Tässä ykseydessä piilee valtion *todellinen ykseys*, joka vain tämän sisäisen ja *ulkoisen välittömyytensä* ansiosta on turvattu mahdollisuudelta tulla raastetuksi *erityisyyden* vaikutuspiiriin, sen mielivallan, päämäärien ja näkemysten alueelle, ryhmentien keskinäiseen taisteluun valtaistuimesta sekä valtiovallan heikentymiseen ja tuhoon.”

Nämä kaksi momenttia ovat: *tahdon sattuma*, mielivalta, ja *luonnon sattuma*, syntymä; siispä: *Hänen Majesteettinsa Sattuma*. Sattuma siis muodostaa valtion *todellisen ykseyden*.

Että ”sisäinen ja ulkoinen välittömyys” olisi jollain tavoin selkausten jne. ulottumattomissa, on Hegelin taholta käsittämätön väite; juuri sehän on niille altista.

Se, mitä Hegel toteaa vaalimonarkiasta, pätee vielä suuremmassa määrin perintömonarkkiin:

”Valtiojärjestyksestä nimittäin tulee vaalimonarkiassa – sen asiointilan luonteen takia, että siinä *partikulaarinen* tahto asetetaan lopullisesti ratkaisevaksi – vaalikapitulaatiota jne. jne.” ”valtiovallan luovuttamista partikulaarisen tahdon harkintaan, mistä taas kehkeytyy *valtion* erityisten *valtojen* muuttuminen *yksityisomaisuudeksi* jne.”

§ 282. ”Rikollisten *armahdusoikeus* juontuu hallitsijan suvereenisuudesta, sillä vain sille kuuluu se hengen mahdin toimeenpano, joka tekee tapahtuneen tapahtumattomaksi ja hävittää rikoksen anteeksiantoon ja unohdukseen.”

Armahdusoikeus on *armon* oikeutta. *Armo* on korkein ilmaus *satunnaiselle mielivallalle*, josta Hegel aivan järkevästi tekee monarkin tunnusmerkin. *Lisäyksessä* Hegel itse määrittää sen alkuperäksi ”*perusteettoman ratkaisun*”.

§ 283. ”*Toiseksi* ruhtinaanvaltaan kuuluu *erityisyyden* eli määritetyn sisällön ja sen yleiseen sisällyttämisen momentti. Sikäli kuin se saa erityisen olemassaolon, sen muodostavat ylimmät neuvoo-antavat elimet ja yksilöt, jotka esittelevät *monarkin* ratkaistavaksi tulevien valtiollisten tehtävien eli vallitsevien tarpeiden vuoksi välttämättömiksi käyvien laillisten määräysten sisällön *objektiivisine* puolineen, ratkaisuperusteineen, niihin liittyvine lakeineen ja olosuhteineen jne. *Yksilöiden* valitseminen näihin tehtäviin ja heidän erottamisensa niistä kuuluu hänen *rajoittamattomaan harkintavaltaansa*, koska he ovat tekemisissä monarkin välittömän persoonan kanssa.”

§ 284. ”Sikäli kuin ratkaisuun liittyvät *objektiiviset* seikat, tieto sisällöstä ja asiayhteyksistä sekä lailliset ja muut määritysperusteet ovat ainoa asia, josta voidaan olla *vastuussa*, ts. joka kyetään objektiivisesti todistamaan, ja joka siksi voi kuulua monarkin persoonallisesta tahdosta sellaisenaan eroavan neuvonpidon piiriin, niin yksinomaan nämä neuvoo-antavat tahot tai yksilöt ovat *vastuunalaisia*; sen sijaan monarkille ominainen majesteetti viimeisen päätöksen tekemänä subjektiivisuutena on kaiken hallituksen toimintaa koskevan vastuunalaisuuden yläpuolella.”

Hegel kuvailee tässä aivan empiirisesti *ministerien valtaa* sellaisena miksi se useimmiten on perustuslaillisissa valtioissa muotoutunut. Ainoa seikka, jonka filosofia tähän lisää, on se, että se muuttaa kyseisen ”empiirisen tosiasian” olemassaolevaksi ja ”ruhtinaanvallan *erityisyyden* momentin” predikaatiksi.

(Ministerit edustavat suvereenin tahdon järjestystä objektiivista puolta. Heille koituu siksi myös *kunnia* vastuunalaisuudesta, kun taas hallitsija joutuu tyytymään erikoiseen ”majesteetin” kuvitelmaan.) Spekulaatiivinen [so. filosofinen] momentti on siis perin köyhä. Erityisen piirissä tapahtuva kehittäminen taas lepää kokonaan empiiristen, ja nimenomaan abstraktien, varsinkin keuhkojen empiiristen perusteiden varassa.

Niinpä esim. ministereiden valinta kuuluu monarkin ”rajoittamattoman harkintavallan” piiriin, ”koska he ovat tekemisissä monarkin välittömän persoonan kanssa”, so. ovat ministereitä. Yhtä hyvin voidaan absoluuttisesta ideasta johtaa monarkin ”rajoittamaton harkintavalta” *kamaripalvelijansa* suhteen.

Parempi on ministerien *vastuullisuuden* perustelu: ”sikäli kuin ratkaisuun liittyvät *objektiiviset* seikat, tieto sisällöstä ja asiayhteyksistä sekä lailliset ja muut määrityspäätökset ovat ainoa asia, josta voidaan olla *vastuussa*, ts. joka kyetään *objektiivisesti todistamaan*”. On selvää, että kun joku yksilö on puhtaasti mielivallan *pyhitettyä, sanktioitua olemassaoloa*, niin ”viimeisen päätöksen tekeminen subjektiivisuus”, puhdas subjektiivisuus, puhdas mielivalta, ei ole objektiivista eikä objektiivisesti todistettavissa eikä siis myöskään vastuuseen kykenevää. Hegelin todistus on naseva, mikäli lähtökohdaksi otetaan konstitutionaaliset edellytykset, mutta niiden perusajatusta *analysoimalla* hän ei ole todistanut niitä. *Tässä sekaannuksessa piilee Hegelin oikeusfilosofian koko epäkriittisyys.*

§ 285. ”Ruhtinaanvallan *kolmas* momentti koskee sinänsä ja itselleen yleistä, joka vallitsee subjektiivisesti *monarkin omassatunnossa* ja objektiivisesti *valtiojärjestyksen kokonaisuudessa* ja *laeissa*; ruhtinaanvalta siis *edellyttää* muita momenteja [so. lainsäädäntö- ja toimeenpanovaltaa], *niin kuin kumpikin niistä edellyttää sitä.*”

§ 286. ”Ruhtinaanvallan, valtaistuimen oikeudellisen perimyssuhteen jne. *objektiivinen tae* on siinä, että samalla tavoin kuin tällä alueella on

oma, toisista järjen määrittämistä momenteista *eroava* todellisuutensa, on näillä toisillakin piireillä niille itselleen ominaiset, määritystensä mukaiset oikeutensa ja velvollisuutensa; järjellisessä organismissa jokainen jäsen pitäessään yllä itseään pitää juuri siten yllä muita niiden erityisluonteen mukaisina.”

Hegel ei näe, että kyseisellä kolmannella momentilla, ”sinänsä ja itselleen yleisellä”, hän lennättää kaksi muuta ilmaan, tai kääntäen. ”Ruhtinaanvalta siis edellyttää muita momenteja, siinä määrin kuin kumpikin niistä edellyttää sitä.” Jos tätä väitettä ei ymmärretä mystisesti vaan realistisesti, niin ruhtinaanvalta ei ole syntymän vaan muiden momenttien määräämää, ei perinnöllistä vaan muuttuvaista, ts. valtion määritys joka jakautuu vaihtelevasti ja muiden momenttien organisaation mukaisesti valtioon kuuluville yksilöille. Järjellisessä organismissa ei pää voi olla rautaa ja ruumis lihaa. Jotta jäsenet pitäisivät toisiaan yllä, niiden täytyy olla *samaa maata*, samaa lihaa ja verta. Perinnöllinen monarkki ei ole samaa maata, hän on toista ainesta. Valtion muiden jäsenten rationaalisen tahdon proosa astuu tässä luonnonmagiaa vastaan. Sitä paitsi jäsenet voivat pitää toisiaan yllä vain sikäli kuin koko organismi on muutoksen tilassa ja jokainen niistä tässä virrassa ylitetty; yksikään niistä ei siis saa olla, niinkuin tässä valtion pää, ”liikuttamaton” tai ”inalteraabeli”.* Niinpä Hegel tällä määrityksellään kumoaa ”synnynnäisen suvereenisuuden”.

Toiseksi kysymys vastuuvapaudesta. Jos ruhtinas loukkaa ”valtiojärjestyksen kokonaisuutta”, ”lakeja”, niin hänen vastuuvapautensa lakkaa hänen valtiojärjestyksen mukaisen olemassaolonsa mukana; kuitenkin juuri nämä lait, tämä valtiojärjestys, tekevät hänet vastuusta vapaaksi. Ne ovat siis ristiriidassa itsensä kanssa, ja jo tämä *yksi ainoa* varaus kumoaa lain ja valtiojärjestyksen. Konstitutionaalisen monarkin valtiojärjestys on *vapautta vastuusta*.

Jos Hegel on tyytyväinen ajatukseen, ”että samalla tavoin kuin tällä alueella on oma, toisista järjen määrittämistä momenteista *eroava* todellisuutensa, on näillä toisillakin piireillä niille *itselleen ominaiset*, määritystensä mukaiset oikeutensa ja velvollisuutensa”,

* *muuntumaton*

niin hänen täytyisi kutsua keskiajan valtiojärjestystä organismiksi.²⁹ Näin hänellä on enää jäljellä vain joukko erityisiä alueita, joiden suhde toisiinsa on ulkoista välttämättömyyttä, ja vain sellaiseen yhteyteen ruumiillinen monarkki sopiikin. Valtiossa, jossa jokainen määrittäminen on olemassa *itselleen*, täytyy myös *valtion suvereenisuuden* tulla vahvistetuksi *erityisenä* yksilönä.

Yhteenvedo Hegelin ruhtinaanvaltaa tai valtion suvereenisuuden ideaa koskevasta kehittelystä.

Pykälän 279 huomautuksessa, s. 367 [1833 laitoksessa],³⁰ sanotaan:

”*Kansansuvereniteetista* voidaan puhua siinä mielessä, että kansa on yleisesti ottaen *ulkoisessa suhteessa* itsenäinen ja muodostaa oman valtion, siten kuin Iso-Britannian kansa. Sen sijaan Englannin tai Skotlannin, Irlannin tai Venetsian, Genovan, Ceylonin jne. kansat ole olleet enää suvereenieja kansoja siitä lähtien, kun niillä ei ole enää ollut *omia ruhtinaita* tai ylimpiä hallituksia itselleen.”

Kansan [Volk] suvereenisuus on siis tässä *kansallisuus* [Nationalität]; ruhtinaan suvereenisuus on *kansallisuus*, tai ruhtinuuden periaate on *kansallisuus*, joka yksinomaan ja itselleen muodostaa jonkin kansan suvereenisuuden. Kansalla, jonka *suvereenisuus* muodostuu *pelkästään* kansallisuudesta, on *monarkki*. Kansojen kansallisuuksien eroavuutta ei voida lujittaa ja ilmaista paremmin kuin erilaisten *monarkkien* avulla. Kuilu kahden absoluuttisen yksilön välillä on kyseisten kansallisuuksien välinen.

Kreikkalaiset (ja roomalaiset) olivat *nationaalisia*, koska ja siinä määrin kuin he olivat *suvereeni kansa*. Germaanit ovat *suvereenieja*, koska ja siinä määrin kuin he ovat *nationaalisia*.

”Niin sanottuun *moraalipersoonaan*”, sanotaan samassa *huomautuksessa* edelleen, siis ”yhdistykseen, kuntaan, perheeseen, oli pa se itsessään miten konkreettinen tahansa, sisältyy persoonallisuus vain *abstraktina* momenttina; se ei ole siinä päätyntä *olemassaolonsa totuuteen*. Valtio taas on juuri tämä totaalisuus, jossa käsitteen momentit ovat saavuttaneet todellisuuden niille *ominaisen* totuuden mukaisesti.”

Moraalipersoona, yhdistys, perhe jne. sisältävät persoonallisuuden vain abstraktina; sen sijaan monarkissa *persoonalla* on *valtio itsessään*.

Todellisuudessa *abstrakti persoona* on vasta *moraalipersoona*ssa, yhdistyksessä, perheessä jne. kehittänyt *persoonallisuutensa* aitoon olemassaoloon. Mutta Hegel ei ymmärrä yhdistystä, perhettä jne., ylipäättään *moraalipersoona*a, todellisen, empiirisen persoonan toteutumaksi, vaan *todelliseksi* persoonaksi, johon sisältyy persoonallisuuden momentti vasta abstraktina. Siksi hänellä todellinen persoona ei myöskään kehity valtioksi, vaan valtion täytyy ensin kehittyä todelliseksi persoonaksi. Niinpä, sen sijaan että valtio kehiteltäisiin esiin persoonan korkeimpana todellisuutena, ihmisen korkeimpana sosiaalisena todellisuutena, *yksi yksittäinen* empiirinen ihminen, empiirinen persoona, kehitellään esiin valtion korkeimpana todellisuutena. Tästä nurinkurisesta subjektiivisen objektiiviseksi ja objektiivisen subjektiiviseksi muuttumisesta (joka juontuu siitä, että Hegel haluaa kirjoittaa abstraktin substanssin, idean, elämäntarinaa, jolloin ihmisen toiminta jne. pakostakin näyttää jonkin toisen toiminnalta ja tulokselta, ja että Hegel yrittää pistää ihmisen olemuksen toimimaan sinällään otettuna, kuvitteellisena yksittäisyytenä, ei *todellisessa inhimillisessä* olemassaolossaan) on pakostakin seurauksena, että *empiirinen olemassaolo* hyväksytään *epäkriittisellä* tavalla idean todelliseksi totuudeksi. Kyse ei ole empiirisen olemassaolon saattamisesta totuuteensa, vaan totuuden saattamisesta empiiriseen olemassaoloon, jolloin idean lähintä [empiiristä olemassaoloa] kehitetään idean *reaalisena* momenttina. (Edempänä vielä lisää tästä väistämättömästä empirian spekulatioksi ja spekulatiion empiriaksi kääntymisestä.)

Tällä tavalla onnistutaan sitten herättämään myös *mystisyyden* ja *syvällisyyden* vaikutelma. On aivan arkista totuutta, että ihmisen täytyy syntyä, ja että tämä fyysisen syntymän tuottama läsnäolo kehittyy yhteiskunnalliseksi ihmiseksi jne., aina valtionkansalaiseksi asti; syntymänsä välityksellä ihminen tulee kaikeksi siksi mitä hän on. Se taas on hyvin syvällistä, se on yllättävää, kun valtion idea syntyy välittömänä ja on ruhtinaan syntyessä synnyttänyt oman

empiirisen läsnäolonsa. Tällä tavalla ei ole saavutettu mitään uutta sisältöä, vanhan sisällön *muoto* vain on muuttunut. Sisältö on saanut filosofisen *muodon*, filosofisen todistuksen.

Toinen seuraus tästä mystisestä spekulatiosta on, että *erityinen* empiirinen läsnäolo, jokin yksittäinen, muista eroava empiirinen läsnäolo, käsitetään *idean läsnäoloksi*. Jälleen syntyy syvällisyyden ja mystisyyden vaikutelma, kun nähdään miten idea tuottaa *erityisen* empiirisen läsnäolon, ja näin kohdataan joka vaiheessa jumalan lihaksi tuleminen.

Jos esim. perhettä, kansalaisyhteiskuntaa, valtiota jne., näitä ihmisen yhteiskunnallisen olemassaolon tapoja, tarkastellaan hänen olemuksensa todellistumisena, objektiivitumisena, niin perhe jne. näyttävät subjektin sisäisiltä kvaliteeteilta. Ihminen säilyy aina kaikkien näiden muodostumien olemuksena, ja nämä muodostumat ilmenevät myös hänen *todellisena* yleisyytenään ja siten myös *yhteisenä*. Jos sen sijaan perhe, kansalaisyhteiskunta, valtio jne. ovat idean määrityksiä, substanssi subjektina, niin niiden täytyy saada empiirinen todellisuus, ja sen ihmisjoukon, jossa kansalaisyhteiskunnan idea kehittyi, muodostavat kansalaiset, toisen taas³¹ valtionkansalaiset. Koska kyse on varsinaisesti vain *allegoriasta*, vain siitä että johonkin empiirisesti olemassa olevaan liitetään todellistuneen idean *merkitys*, niin on selvää että nämä astiat ovat täyttäneet tehtävänsä heti kun niistä on tullut idean jonkin elämänmomentin tiettyjä liittännäisiä. Siksi yleinen näyttää kaikkialla määrätyltä erityiseltä, ja yksittäinen taas ei missään etene toteen yleisyyteensä.

Niin ollen syvällisimmältä, spekulatiivisimmalta vaikuttaa välttämättä se, kun abstrakteimmat, ei vielä mihinkään totuudelliseen yhteiskunnalliseen todellistumiseen kypsyneet määritykset, valtion luonnonperustat, sellaiset kuin syntymä (ruhtinaan kohdalla) tai yksityisomistus (majoraatissa) näyttävät korkeimmilta, välittömästi lihaksi tulleilta ideoilta.

Asia on ilmeisen selvä. Oikea tie [so. metodi] käännetään pääläelleen. Yksinkertaisin on monimutkaisinta ja monimutkaisin yksinkertaisinta. Siitä, minkä pitäisi olla lähtökohta, tulee mysti-

nen lopputulos, ja siitä, minkä pitäisi olla rationaalinen lopputulos, mystinen lähtökohta.

Mutta kun ruhtinas on abstrakti *persoona*, joka sisältää *valtion itsessään*, niin se ei tarkoita mitään muuta kuin että valtion olemus on abstrakti persoona, *yksityispersoona*. Vain sulokukkasessaan se [so. valtio] paljastaa salaisuutensa. Ruhtinas on ainoa yksityispersoona, jossa yksityispersoonan yleinen suhde valtioon todellistuu.

Ruhtinaan perinnöllisyys juontuu hänen käsitteestään. Hänen on määrä olla koko ihmissuvusta, kaikista muista persoonista spesifillä tavalla eroava persoona. Mikä sitten muodostaa jonkin persoonan viimekätisen pysyvän eron kaikkiin muihin persooniin? *Ruumis*. Ja ruumiin korkeimman funktion muodostaa *sukupuolitoiminta*. Niinpä kuninkaan korkein konstitutionaalinen akti on hänen sukupuolitoimintansa; sen kautta hän jatkaa omaa ruumistaan ja *valmistaa* kuninkaan. Hänen poikansa ruumis on hänen oman ruumiinsa reproduktio, kuninkaallisen ruumiin luomus.

b) Hallitusvalta

§ 287. ”Ruhtinaan *päätöksenteosta* eroaa hänen ratkaisujensa *soveltaminen*, yleensäkin jo ratkaistujen asioiden, vallitsevien lakien, laitosten, yhteisiä päämääriä varten tehtävien järjestelyjen ja muun vastaavan voimassapitona ja toimeenpanona. Nämä *subsumtiotoimet* kuuluvat [...] *hallitusvallalle*, johon sisältyvät myös *tuomiovalta* ja *politiaaoikeudellinen* [polizeilich]³² valta, joilla on välitön yhteys kansalaisyhteiskunnan erityiseen puoleen, ja jotka saattavat yleisen intressin voimaan näissä päämäärissä.”

Tavanomainen hallitusvallan selitys. Hegelille *erityislaatuise-na* voidaan mainita vain se, että hän *koordinoi* keskenään *hallitusvallan*, *politiaaoikeudellisen vallan* ja *tuomiovallan*; yleensä hän hallinnollista ja tuomiovaltaa on käsitelly toistensa vastakohtina.

§ 288. ”Yhteisiä *erityisiä* intressejä, jotka kuuluvat kansalaisyhteiskunnan piiriin ja jäävät *varsinaisen valtion sinänsä ja itselleen olevan yleisen ulkopuolelle* (§ 256), hallinnoidaan kunnallisten tai elinkeinon ja säätyyn perustuvien *korporaatioiden* sekä niiden esimiesten, virkailijoiden, toimitsijoiden ja vastaavien toimesta. Sikäli kuin nämä asiat, joista he huolehtivat, ovat toisaalta *erityisten* piirien *yksityisomaisuutta* ja niiden *intressissä*, jolloin

heidän auktoriteettinsa on heidän säätyveljiltään ja porvaristoilta saamansa luottamuksen varassa, ja toisaalta taas näiden [so. erityisten] piirien on oltava alisteisia valtion korkeammille intresseille, täytetään nämä virkapaikat yleensä sekoitetusti korporaatioiden jäsenten järjestämään yhteiseen vaaliin ja korkeammalta tasolta tulevaan määräykseen ja vahvistukseen nojautuen.”

Suorasukaista selostusta eräiden maiden empiirisestä tilanteesta.

§ 289. ”Valtion yleisen intressin ja laillisuuden voimassapito näissä erityisissä oikeuksissa ja niiden palauttaminen siihen edellyttää, että sitä valvovat hallitusvallan *edustajat*. Nämä *toimeenpaneuvat valtion virkamiehet* ja korkeammat neuvottelevat ja sen vuoksi kollegiaalisiksi muodostetut viranomaiset ovat ylimpien päälliköidensä välityksellä yhteydessä monarkkiin.”

Hegel ei ole *kehittelty esiin hallitusvaltaa*. Ja vaikka niin oletettaisiinkin, ei hän ei ole todistanut sen olevan enempää kuin aivan yleisesti valtionkansalaisen yksi *funktio*, yksi *määritys*; *erityisenä, erilleen erotettuna* valtana hän on dedusoinut sen esiin vain sitä kautta, että hän on tarkastellut ”kansalaisyhteiskunnan erityisiä intressejä” sellaisina, jotka ”jäivät valtion sinänsä ja itselleen olevan yleisen ulkopuolelle”.

”Samalla tavoin kuin *kansalaisyhteiskunta on yksilöllisen yksityisintressin kohdalla kaikkien taistelukenttä kaikkia vastaan, niin tässäkin on paikka sen* [so. yksityisintressin] *ja yhteisöllisten erityistehtävien keskinäiselle konfliktille*, samoin kuin *näiden kahden yhdistymiselle* valtion korkeampia näkökantoja ja järjestelyjä vastaan. Samalla korporaatiohenki, jota syntyy erityisten vaikutuspiirien saavuttaessa oikeutensa, kääntyy omassa itsessään valtion hengeksi, koska valtio on sille sen erityisten päämäärien ylläpidon väline. Tämä on kansalaisten patriotismin *salaisuus* siltä kannalta, että he tietävät valtion substanssikseen, *koska* se pitää voimassa heidän erityisiä piirejään, niiden oikeutusta, auktoriteettia ja hyvinvointia. Niinpä korporaatiohengessä, johon sisältyy *erityisen välitön juurtuminen yleiseen, on asenteisiin* perustuva valtion syvyys ja voima.”

Tämä on merkille pantavaa 1) koska kansalaisyhteiskunnan määritelmäksi esitetään *bellum omnium contra omnes*;^{*}

2) koska *yksityinen egoismi* paljastetaan ”*kansalaisten patriotismin salaisuudeksi*” ja ”asenteisiin perustuvaksi valtion syvyudeksi ja voimaksi”;

3) koska ”kansalaista”, erityisten intressien ihmistä yleisen vastakohtana, kansalaisyhteiskunnan jäsentä, tarkastellaan ”kiinteänä

* *kaikkien sota kaikkia vastaan*

yksilönä” [fixes Individuum],³³ ja niinikään valtio kohtaa ”kansalaiset” ”kiinteinä yksilöinä”.

Voidaan sanoa, että Hegelin olisi pitänyt ottaa sekä ”kansalaisyhteiskunta” että ”perhe” jokaisen valtionyksilön määrittäjäksi, ja siis myös myöhemmät ”valtiolliset kvaliteetit” samalla tavoin valtioon kuuluvan yksilön määrittäjäksi ylipäätään. Kuitenkaan se yksilö, joka kehittää esiin sosiaalisen olemuksensa jonkin uuden määrittäjänsä, ei ole [so. Hegelin katsannossa] tuo sama yksilö. Se on tahdon olemus, joka kehittää määrittäjänsä ikäänkuin omasta itsestään käsin. Valtiossa vallitsevat erilaiset ja toisistaan erotetut, empiiriset olemassaolot tulevat tarkastelluiksi jonkin sellaisen määrittäjänsä välittöminä ruumiillistumina.

Samalla kun yleinen sellaisenaan itsenäistetään, se sekoitetaan välittömästi yhteen empiirisen olemassaolon kanssa, ja rajoittunut ymmärretään heti epäkriittisellä tavalla idean ilmaukseksi.

Itensä kanssa Hegel joutuu tässä ristiriitaan vain siinä määrin kuin hän ei tarkastele ”perheihmistä”³⁴ kansalaisen tavoin kiinteänä, muista kvaliteeteista puhdistettuna ihmislajina.

§ 290. ”Myös *hallitusasioissa* toteutuu *työnjako* [...]. Viranomaisten organisaatiolla on muodollinen mutta vaikea tehtävä siinä, että kansalaiselämää hallittaisiin konkreettisella tavalla alhaalta käsin, missä se on *konkreettista*, mutta kuitenkin niin, että nämä asiat [so. hallintotoimet] jakautuisivat omiin *abstrakteihin* haaroihinsa, joista huolehtivat erottavina keskipisteinä kunkin erityisalan viranomaiset, joiden tehtävien tulisi jälleen yhdistyä kohdistuessaan alaspäin ja pysyä samalla ylimmän hallitusvallan konkreettisessa valvonnassa.”

Pykälän *lisäystä* on syytä tarkastella myöhemmin.

§ 291. ”Hallitustehtävät ovat luonteeltaan *objektiivisia*, substanssiltaan sitä itseään varten jo ratkaistun luonteisia (§ 287), ja *yksilöiden* on pantava toimeen ja toteutettava ne. Näiden kahden [so. hallitustehtävien ja yksilöiden] välillä ei ole välitöntä *luontaista* kytkentää; yksilöitä ei ole määrätty niihin luontaisen persoonallisuutensa eikä syntymänsä nojalla. Heidän niihin nimittämisensä objektiivisena momenttina ovat tieto ja osoitukset heidän pätevydestään – tämä näyttö takaa valtiolle sen mitä se tarvitsee, ja koska se on ainoa edellytys, samalla jokaiselle kansalaiselle *mahdollisuuden* omistautua yleisen säädyn palvelukseen.”

§ 292. ”Objektiivinen ei tässä perustu nerokkuuteen (niinkuin esimerkiksi taiteessa). Siksi ehdokkaita on välttämättä *useita*, ja valittaessa ja nimittettäessä *tätä* yksilöä virkaan ja valtuutettaessa hänet julkisten asioiden hoitoon, etusijalle ei voida mitenkään absoluuttisesti määrittää ketään. Yksilö ja virka ovat toistensa suhteen aina molemminpuolisesti sattumanvaraisia, ja niiden yhteenliittämisen subjektiivinen puoli kuuluu ruhtinaanvaltaan ratkaisevana ja suvereenina valtiovaltana.”

§ 293. ”Valtion erityiset tehtävät, jotka *monarkia* antaa viranomaisten huolehdittavaksi, muodostavat osan monarkkiin sisäistyvän suvereenisuuden *objektiivisesta* puolesta; niiden tietty *eroavuus* on näin asian luonteesta johdettava, ja samalla kun viranomaistoiminta on velvollisuuden täyttämistä, ovat heidän tehtävänsä myös satunnaisesti saatua oikeutta.”

Riittää panna merkille ”monarkkiin *sisäistyvän* suvereenisuuden *objektiivinen puoli*”.

§ 294. ”Yksilö, joka on kiinnitetty suvereenilla aktilla (§ 292) ammativirkaan, toimii velvollisuuden täyttönsä eli asemansa substanssin kannalta palvelussuhteensa ehtojen perusteella. Tämän substantiaalisen suhteen *seurauksena* hän saa virastaan toimeentulonsa sekä turvatun tyydytyksen erityisyydelleen (§ 264), ja vapautuu ulkoisessa tilassaan ja virkatoiminnassaan muusta subjektiivisesta riippuvuudesta ja vaikutuksesta.”

”Valtionpalvelus”, sanotaan *huomautuksessa*, ”vaatii [...] subjektiivisten päämäärien itsekään ja mielivaltaisen tyydyttämisen uhraamista, ja antaa juuri tämän myötä oikeuden saavuttaa se velvollisuudenmukaisissa tehtävissä, mutta vain niissä. Tähän perustuu tältä kannalta [so. julkisten tehtävien hoidon kannalta] katsoen se yleisen ja erityisen intressin sidos, joka muodostaa valtion käsitteen ja sen sisäisen vakauden (§ 260).” ”Erityisen tarpeen turvatun tyydyttämisen ansiosta poistuu ulkoinen ehdinko, joka saattaa antaa aiheen etsiä keinoja siihen virkavelvollisuuden ja virkatointen kustannuksella. Yleiseltä valtiovallalta saavat sen tehtäviin valtuutetut henkilöt suojaan toistakin subjektiivista puolta vastaan, hallintoalamaisten yksityisiä intohimoja vastaan; näiden yksityisintressit yms. sen sijaan kärsivät yleistä voimaan saatettaessa.”

§ 295. ”Valtion ja hallintoalamaisten suojaaminen virastojen ja niiden virkamiesten vallan väärinkäytöltä perustuu toisaalta välittömästi heidän hierarkiaansa ja vastuullisuuteensa, toisaalta kuntien ja korporaatoiden valtuuksiin, joiden välityksellä tietoisesti ehkäistään subjektiivisen mielivallan sekoittuminen viranomaisille uskottuun vallankäyttöön, ja ylhäältä tulevaa, käyttäytymisen yksityiskohtiin ulottumatonta kontrollia täydennetään alhaalta tulevalta.”

§ 296. ”Pyyteettömän, rehdin ja kohteliaan käytöksen muodostuminen tavaksi riippuu osittain välittömästä *siveellisestä* sekä *ajattelun sivistyksestä*, jotka toimivat henkisenä vastapainona sille mekaanisuudelle ja muulle vastaavalle, jota sisältyy näiden alojen niin sanottujen tieteiden [so. hallintotieteiden] opiskeluun, ammattiharjoitteluun, todelliseen työhön jne. Toisaalta valtion *koko* on pääasiallinen tekijä, jonka kautta sukulaisuuteen perustuvien ja muiden yksityisten sidonnaisuuksien merkitys vähenee, ja myös kosto, viha ja muut sellaiset intohimit heikkenevät ja laimenevat. Suuressa valtiossa käsillä olevien tärkeiden intressien parissa toimittaessa nämä subjektiiviset puolet sinällään häviävät, ja kehittyä tottumus yleisiin intresseihin, näkemyksiin ja tehtäviin.”

§ 297. ”Hallituksen jäsenet ja valtion virkamiehet muodostavat pääosan *keskisäädystä*,³⁵ johon sijoittuvat kansan suuren massan sivistynyt intelligenssi ja oikeustajunta. Siihen, että se ei ota aristokratian eristynyttä asemaa, eivätkä sivistys ja taitavuus muutu mielivallan ja herruuden välineiksi, vaikuttavat ylhäältä käsin *suvereenisuuden instituutiot* ja alhaalta käsin *korporaatioiden oikeudet*.”

Lisäys. ”Keskisäädystä, johon kuuluvat valtion virkamiehet, on tietoisuus valtiosta ja etevin sivistys. Siksi se muodostaa myös sen peruspilarit suhteessa oikeustajuntaan ja intelligenssiin.” ”Tämän keskisäädyn sivistyminen on yksi valtion pääintresseistä, mutta se voi tapahtua vain tarkastelemamme kaltaisessa organisaatiossa, nimittäin suhteellisen riippumattomien erityisten piirien valtuuksien sekä sellaisen *virkamieskunnan* välityksellä, jonka mielivallan nuo valtuudet saaneet piirit lannistavat. Yleisen oikeuden mukainen toiminta ja siihen tottuminen ovat seurausta vastakohtasta, jonka sinällään itsenäiset piirit muodostavat.”

Se, mitä Hegel sanoo ”hallitusvallasta”, ei ansaitse filosofisen kehittelyn nimeä. Useimmat pykälät voisivat sisältyä sanasta saanaan Preussin maa-oikeuteen. Joka tapauksessa varsinainen hallinto muodostaa kehittelyn vaikeimman kohdan.

Koska Hegel on jo lukenut ”politia-oikeudellisen” ja ”tuomiovallan” *kansalaisyhteiskunnan* piiriin, ei *hallitusvalta* ole muuta kuin hallinnointia, jota hän kehittää *byrokraatian* muodossa.

Byrokratia edellyttää ensinnäkin kansalaisyhteiskunnan ”*itsehallintoa*” ”*korporaatioissa*”. Ainoa tähän lisättävä määritys on, että virkojen hoitajien, heidän esimiestensä jne. valinta tapahtuu ”*sekoitetusti*”: lähtee liikkeelle kansalaisista ja saa vahvistuksen

varsinaiselta hallitusvallalta ("korkeammalta taholta tulevan vahvistuksen", niinkuin Hegel sanoo).

Tämän alueen yläpuolella ovat – "valtion yleisen intressin ja laillisuuden voimassapidon" takia – "hallitusvallan edustajat", "toimeenpanevat valtion virkamiehet" ja "kollegiaalisiksi muodostetut viranomaiset", jotka kohtaavat toisensa "monarkissa".

"Hallitusasioissa" toteutuu "työnjako". Yksilöiden täytyy todistaa kykenevyytensä hallintotoimintaan, ts. suorittaa tutkintoja. *Tiettyjen* yksilöiden valinta valtion virkamieheksi jää ruhtinaallisen valtiovallan tehtäväksi. Näiden tehtävien jakaminen on "asian luonteesta johtuvaa". Viranomaisten virkatehtävät ovat velvollisuuden täyttöä, heidän kutsumuksensa. Niinpä valtion pitää *palkata* heidät. Takeen byrokratian väärinkäytöksiä vastaan muodostavat osaksi sen hierarkkisuus ja vastuullisuus ja toisaalta kuntien ja korporaatioden valtuudet; sen humanisuus riippuu toisaalta "välittömästä siveellisestä sekä ajattelun sivistyksestä", toisaalta "valtion koosta". Virkamiehet muodostavat "pääosan keskisäädystä". Heidän "aristokratiaksi ja herruudeksi" muuttumistaan vastaan antavat suojaa toisaalta "ylhäältä käsin suvereenisuuden instituutiot", toisaalta taas "alhaalta käsin korporaatioden oikeudet". "Keskisäätö" on "sivistyksen" sääty. *Voilà tout*.* Hegel esittää meille empiirisen kuvauksen byrokratiasta, osittain todenmukaisen, osittain sen mielipiteen mukaisen, joka sillä itsellään omasta luonteestaan on. Näin on vaikea, "hallitusvaltaa" käsittelevä jakso saatu pois päiväjärjestyksestä.

Hegel lähtee "valtion" ja "kansalais"yhteiskunnan, "erityisten intressien" ja "sinänsä ja itselleen olevan yleisen" *toisistaan erottamisesta*, ja epäilemättä byrokratia perustuukin *tähän eroon*. Hegel lähtee "korporaatioista" edellytyksenä, ja epäilemättä byrokratia edellyttää "*korporaatioita*", vähintäänkin "korporaatiohenkeä". Hegel ei kehittele byrokratian *sisältöä*, vaan vain eräitä sen "*muodollisen*" organisaation yleisiä määrittäjäsiä, ja epäilemättä byrokratia onkin jonkin sisällön "*formalismia*", joka sijaitsee sisällön ulkopuolella.

* *Siinä kaikki*

Korporaatiot ovat byrokratian materialismia ja byrokratia korporaatioiden *spiritualismia*. Korporaatio on kansalaisyhteiskunnan byrokratia, byrokratia valtion korporaatio. Todellisuudessa se [so. byrokratia] niin ollen esiintyy ”kansalaisyhteiskunnan valtiota”, korporaatioita, vastassa ”valtion kansalaisyhteiskuntana”. Siellä missä ”byrokratia” on uusi periaate, missä valtion yleinen intressi alkaa muuttua ”erilliseksi” ja samalla ”todelliseksi” intressiksi, se kamppailee korporaatioita vastaan niinkuin jokainen seuraus kamppailee edellytystensä olemassaoloa vastaan. Mutta heti kun eloon herää todellista valtiollista elämää, ja kansalaisyhteiskunta vapautuu oman järjellisyuden taipumuksensa ansiosta korporaatioista, yrittää byrokratia oitis palauttaa ne takaisin, kun näet heti ”kansalaisyhteiskunnan valtion” sortuessa sortuu myös ”valtion kansalaisyhteiskunta”. Spiritualismi katoaa sitä vastaan asettuneen materialismin mukana. Seuraus kamppailee edellytystensä olemassaolosta heti, kun uusi periaate kamppailee, ei tätä *olemassaoloa* vaan tämän olemassaolon *periaatetta* vastaan. Se sama henki, joka luo yhteiskunnassa korporaation, luo valtiossa byrokratian. Niinpä korporaatiohengen kimppuun hyökättäessä hyökätään oitis myös byrokratian hengen kimppuun, ja kun byrokratia aiemmin kamppaili korporaatioiden olemassaoloa vastaan raivatakseen elintilaa itselleen, pyrkii se nyt pitämään korporaatioita pakkokeinoin yllä tarkoituksenaan pelastaa korporaatiohenki, oma henkensä.

”Byrokratia” on kansalaisyhteiskunnan ”*valtioformalismia*”. Se on ”valtion tietoisuutta”, ”valtion tahtoa”, ”valtion mahtia” *yhtenä korporaationa* (”Yleinen intressi” voi esiintyä erityistä vastassa ”erityisenä” vain niin kauan kuin erityinen esiintyy yleistä vastassa ”yleisenä”). Byrokratian täytyy siis suojata erityisen intressin *kuvitteellinen* yleisyys, korporaatiohenki, voidakseen suojata yleisen intressin *kuvitteellisen* erityisyyden, oman henkensä. Valtion täytyy olla korporaatio niin kauan kuin korporaatio haluaa olla valtio.), yhtenä *erityisenä, suljettuna* yhteisönä valtion sisällä. Byrokratia kaipaa kuitenkin korporaatiota *kuvitteellisena* mahtina. Myös yksittäisellä korporaatiolla on epäilemättä halu ajaa *erityistä* intressiään byrokratiaa vastaan, mutta toista korporaatiota, toista

erityisetua vastaan se haluaa byrokratiaa. Niinpä byrokratia täydellisenä korporaationa saa voiton korporaatiosta epätäydellisenä byrokratiana. Se alentaa sen näennäisyyden tasolle, haluaa alentaa sen näennäisyyden tasolle, mutta haluaa tämän näennäisyyden olevan olemassa ja uskovan omaan olemassaoloonsa. Korporaatio on kansalaisyhteiskunnan yritys muuttua valtioksi; byrokratia taas on valtio, joka on todella muuttanut itsensä kansalaisyhteiskunnaksi.

Se ”valtioformalismi”, jota byrokratia on, on ”valtio formalismina”, ja sellaisena formalismina Hegel on byrokratiaa kuvannut. Koska tämä ”valtioformalismi” konstituoiti itsensä todelliseksi mahdiksi ja siitä tulee oman itsensä materiaallinen sisältö, niin on itsestäänselvää, että ”byrokratia” on käytännöllisten illuusioiden tai ”valtion illusion” seitti. Byrokratian henki on läpikotaisin jesuiittamainen, teologinen henki. Byrokraatit ovat valtiojesuiittoja ja valtioteologeja. Byrokratia on *la république prêtre*.*

Koska byrokratia on olemukseltaan ”valtio formalismina”, niin se on sitä myös päämääränsä puolesta. Valtion todellinen päämäärä ilmenee siis byrokratialle valtionvastaisena päämääränä. Byrokratian henki on ”muodollinen valtionhenki”. Siksi se tekee ”muodollisesta valtionhengestä” eli valtion todellisesta hengettömyydestä kategorisen imperatiivin. Omissa silmissään byrokratia itse on valtion perimmäinen päämäärä. Koska byrokratia tekee ”muodollisista” päämääristään sisältönsä, se joutuu kaikkialla konfliktiin ”reaalisten” päämäärien kanssa. Niinpä se on pakotettu esittämään muodollisuuden sisältönä ja sisällön muodollisuutena. Valtion päämäärät muuttuvat byroiden päämääriksi, byroiden päämäärät valtion päämääriksi. Byrokratia on kehä, jolta kukaan ei voi hypätä ulos. Sen hierarkia on tiedon hierarkia. Huippu jättää näkemyksen yksittäisistä asioista alempien piirien huoleksi, ja alemmat piirit puolestaan yleisen näkemyksen huipun haltuun; näin molemmat pettävät toisiaan.

Byrokratia on kuvitteellinen valtio todellisen valtion rinnalla, valtion spiritualismia. Tällöin jokaisella asialla on kaksinaimainen merkitys, reaalin ja byrokraattinen, aivan kuten tietokin on

* *pappisvaltio*

kaksinaista, reaalista ja byrokraattista (ja samoin tahto). Reaalinen olento tulee kuitenkin kohdeksi byrokraattisen olemuksensa mukaisesti, tuonpuoleisen, spirituaalisen olemuksensa mukaisesti. Byrokratialla on hallussaan valtion olemus, yhteiskunnan spirituaalinen olemus, joka siis on sen *yksityisomaisuutta*.

Byrokratian yleisenä henkenä on *salaisuus*, mysteeri, jota sen sisällä suojaa hierarkia, ulospäin taas sen luonne suljettuna korporaationa. Niinpä valtion avomielen henki ja mielenlaatu näyttävät byrokratian silmissä mysteerin *ilmiantamiselta*. Siksi *auktoriteettista* tulee tiedon periaate, ja auktoriteetin jumalallistaminen muodostaa sen [so. byrokratian] *mielenlaadun*. Sen sisällä spiritualismi kuitenkin muuttuu *karkeaksi materialismiksi*, passiivisen kuuliaisuuden, auktoriteettiuskon, jäykän muodollisen toimintamekanismin, jäykkien periaatteiden, näkemysten ja perinteiden materialismiksi. Yksittäiselle byrokraatille taas valtion päämäärästä tulee hänen yksityinen päämääränsä; siitä tulee *korkeampien virkapaikkojen metsästyksi, uran luomista*. Ensinnäkin hän tarkastelee todellista elämää *materiaalisena*, koska *tämän elämän hengellä on oma erilliseksi eriytynyt olemassaolonsa* byrokratiassa. Siksi byrokratian kulkusuuntana on elämän muuttaminen mahdollisimman materiaaliseksi. Toiseksi hänelle itselleen elämä – siinä määrin kuin siitä on tullut byrokraattisten menettelytapojen kohde – on materiaalista, sillä hänen henkensä on saneltu hänelle ennalta, hänen päämääränsä on hänen ulkopuolellaan, hänen elämänsä on byroon elämää. Valtio on olemassa enää vain erilaisina jäykkinä byroohenkinä, joiden keskinäinen yhteys muodostuu alistamisesta ja passiivisesta kuuliaisuudesta. Todellinen tiede näyttää sisällyksettömältä, kuten todellinen elämäkin kuolleelta, sillä tätä kuvitteellista tietoa ja kuvitteellista elämää pidetään olennaisena. Niinpä byrokraatin täytyy kohdella todellista valtiota jesuiittamaisesti, olkoon se sitten tietoista tai tiedostamatonta jesuiittamaisuutta. Välttämätöntä kyllä on, että heti kun sen vastakohtaksi ilmaantuu tietoa, myös se tiedostaa itsensä ja muuttuu tarkoitukselliseksi jesuiittamaisuudeksi.

Kun byrokrania toisaalta on tätä karkeaa materialismia, niin sen karkea spiritualismi taas tulee ilmi siinä, että se haluaa *tehdä kai-ken*, so. että se tekee *tahdosta causa priman*,* kun näet se itse on pelkkää *toteuttavaa* olemassaoloa, joka saa sisältönsä ulkoa käsin. Se voi siis todistaa olemassaolonsa vain tämän sisällön muovaami-sen ja rajoittamisen kautta. Byrokraatille maailma on pelkkä hänen toimintojensa objekti.

Kun Hegel nimittää hallitusvaltaa monarkkiin sisäistyneen su-vereenisuuden *objektiiviseksi* puoleksi, niin se on oikein samassa mielessä kuin katolinen kirkko oli Pyhän kolminaisuuden suve-reenisuuden, sisällön ja hengen *reaalista läsnäoloa*. Byrokratiassa valtion intressin ja erityisen yksityispäämäärän ykseys asettuu si-ten, että *valtion intressistä* tulee *erityinen*, muita yksityispäämääriä vastassa oleva yksityispäämäärä.

Byrokratian kumoaminen voi tapahtua vain siten, että yleisestä intressistä tulee *todellisesti* – ei pelkästään ajatuksissa, *abstraktios-sa*, niinkuin Hegelillä – erityinen intressi, mikä taas on mahdollista vain sitä kautta, että *erityisestä* intressistä tulee todellisesti *yleinen*. Hegel lähtee liikkeelle epätodellisesta vastakohtasta, jolloin hän päätyy vain kuvitteelliseen, itse asiassa jälleen ristiriitaiseen ident-tisyyteen. Byrokrania on sellaista identtisyyttä.

Seurataanpa nyt hänen kehittelyään yksityiskohtaisesti.

Ainoa filosofinen määrittäminen, jonka Hegel antaa *hallitusvallalle*, on yksittäisen ja erityisen ”*subsumtio*” yleisen alle jne.

Hegelille riittää tämä. Yhdellä taholla on erityisen jne. ”sub-sumtion” kategoria. Sen täytyy todellistua. Niinpä hän tarttuu jo-honkin preussilaisen tai modernin valtion empiiriseen ilmentymään (ja ottaa sen nahkoineen karvoineen), joka todellistaa tämänkin ka-tegorian muiden ohessa, vaikka se ei ilmaise sen spesifiä olemusta. Myös sovellettu matematiikka on subsumtiota jne. Hegel ei kysy, onko kyseessä subsumtion järkevä, adekvaatti muoto. Hän tarrau-tuu vain *yhteen* kategoriaan ja tyytyy etsimään jonkin sitä vastaavan ilmentymän. Sen sijaan että luovuttaisi meille *poliittisen elimistön logiikan*, Hegel luovuttaa *poliittisen elimistön logiikalleen*. (§ 287)

* *ensisijaisen syyn*

Korporaatioiden ja kuntien suhteesta hallitukseen saamme aluksi tietää, että niiden *hallinto* (niiden hallintoelinten virkapaikkojen täyttämisen) vaatii ”yleensä sekoitetusti korporaation jäsenten järjestämän yhteisen vaalin ja *korkeammalta tasolta* tulevan määräyksen ja vahvistuksen”. Kuntien ja korporaatioiden esimiesten *sekoitettu valinta* olisi siis *ensimmäinen* kansalaisyhteiskunnan ja valtion tai hallitusvallan välinen *suhde*, niiden *ensimmäinen identtisyys*. (§ 288) Tämä identtisyys on Hegelin itsensä mukaan hyvin pinnallinen, *mixtum compositum*,* ”sekoitus”. Kun siis identtisyys on pinnallinen, on vastakohta terävä. ”Sikäli kuin nämä (so. korporaation, kunnan jne.) asiat, joista he huolehtivat, ovat toisaalta *erityisten* piirien *yksityisomaisuutta* ja niiden *intressissä*, jolloin heidän auktoriteettinsa on heidän säätyveljiltään ja porvaristoilta saamansa luottamuksen varassa, ja toisaalta taas näiden [so. erityisten] piirien on oltava alisteisia *valtion korkeammille intresseille*”, päädytään mainittuun ”*valintaan sekoitetusti*”.

Korporaation hallinnolla on siis vastakohtansa:

Eryitysten piirien yksityisomaisuus ja intressi valtion korkeampaa intressiä vastassa: yksityisomaisuuden ja valtion vastakkaisuus.

On tuskin tarpeen huomauttaa, että tämän vastakohdan kumoaminen *sekoitetun valinnan* avulla on pelkkää *mukautumista*, pelkkä sopimus, ratkeamattoman dualismin *tunnustamista* ja itsekin *dualismi*, ”sekoitus”. Korporaatioiden ja kuntien *erityiset* intressit sisältävät *omalla alueellaan* dualismin, joka yhtä lailla leimaa niiden *hallinnon* luonnetta.

Ratkaiseva vastakohta tulee kuitenkin esiin vasta näiden ”*varsinaisen valtion* sinänsä ja itselleen olevan yleisen ulkopuolelle jäävien” ”*yhteisten erityisten intressien*” ja ”*valtion sinänsä ja itselleen olevan yleisen*” suhteessa. Lähinnä jälkimmäisen alueen sisällä.

”Valtion yleisen intressin ja laillisuuden voimassapito näissä erityisissä oikeuksissa ja niiden palauttaminen siihen edellyttää, että sitä **valvovat hallitusvallan edustajat**. Nämä **toimeenpanevat** valtion virkamiehet ja korkeam-

* *sekoitus*

mat neuvottelevat ja sen vuoksi *kollegiaalisiksi* muodostetut viranomaiset ovat ylimpien päälliköidensä välityksellä yhteydessä monarkkiin.” (§ 289)

Ohimennen kiinnitämme huomiota hallintokolleegoiden muodostamiseen; esimerkiksi Ranskassa niitä ei tunneta. ”*Sen vuoksi*”, että Hegel tuo nämä viranomaiset mukaan ”*neuvottelevina*”, ”*sen vuoksi*” on itsestäänselvää, että ne ovat ”kollegiaalisiksi muodostetut”.

Hegel tuo ”varsinaisen valtion”, ”hallitusvallan” toimesta tapahtuvan ”valtion yleisen intressin ja laillisuuden jne.” ”valvonnan” kansalaisyhteiskunnan alueella mukaan ”edustajien” kautta, ja hänen mukaansa nämä ”hallitusvallan edustajat”, ”toimeenpanevat valtion virkamiehet”, ovatkin itse asiassa – ei ”kansalaisyhteiskunnan”, vaan sitä ”vastassa” olevaa – aitoa ”*valtionedustusta*”. Näin valtion ja kansalaisyhteiskunnan vastakohta on lyöty lukkoon. Valtio ei sijaitse kansalaisyhteiskunnassa vaan sen ulkopuolella; se koskettaa sitä vain ”*edustajiensa*” kautta, joiden haltuun ”*valtion valvominen*” näiden alueiden puitteissa uskotaan. Kyseisten ”edustajien” kautta vastakohtaisuutta ei kumota, vaan siitä tulee ”laillinen”, ”pysyvä”. ”Valtiosta” tulee kansalaisyhteiskunnan *olemukselle* vieras, tämän olemuksen edustajille tuonpuoleinen ja kansalaisyhteiskuntaa vastaan suuntautuva. ”Polittioikeus”, ”oikeus” ja ”hallinto” eivät muodostu kansalaisyhteiskunnan omista edustajista, jotka huolehtisivat niiden puitteissa ja välityksellä *omasta* yleisestä edustaan, vaan valtion edustajista valtion hallitsemiseksi kansalaisyhteiskuntaa vastaan. Tätä *vastakohtaa* Hegel eksplikoii yllä tarkastellussa, avomielisessä huomautuksessa [pykälään 289].

”Hallitustehtävät ovat *luonteeltaan objektiivisia*, [substanssiltaan] sitä itseään varten jo ratkaistun luonteisia.” (§ 291)

Päätteleekö Hegel tästä, että ne niin ollen vaativat sitäkin vähemmin ”tiedon hierarkiaa”, että siis ”kansalaisyhteiskunta itse” voi panna ne täydellisesti toimeen? Päinvastoin.

Hän esittää syvämielisen huomautuksen, että ”yksilöiden” kuuluu panna ne toimeen, ja että ”niiden ja näiden yksilöiden välillä ei ole välitöntä *luontaista* kytkentää”. [Tämä on] viittaus ruhtinaanvaltaan, joka ei ole muuta kuin ”*luonnollista mielivallan val-*

taa” ja voi niin ollen ”syntyä”. ”Ruhtinaanvalta” ei ole muuta kuin luonnonmomentin edustaja tahdossa, ”fyysisen luonnon herruutta valtiossa”.

”Toimeenpanevat valtion virkamiehet” eroavat siis oleellisesti ”ruhtinaasta” siinä, miten he päätyvät virkoihinsa.

”Heidän niihin (so. hallitustehtäviin) nimittämisensä *objektiivisena momenttina* ovat tieto (subjektiivisesta mielivallasta tämä tekijä puuttuu) ja osoitukset heidän pätevydestään – tämä näyttö takaa valtiolle sen mitä se tarvitsee, ja koska se on ainoa edellytys, samalla *jokaiselle kansalaiselle mahdollisuuden* omistautua *yleisen* säädyn palvelukseen.”

Jokaisen kansalaisen *mahdollisuus* päästä valtion virkamieheksi muodostaa siis toisen kansalaisyhteiskunnan ja valtion suhdetta vahvistavan yhteyden, niiden *toisen identtisyiden*. Se on luonteeltaan hyvin pinnallinen ja dualistinen. Jokaisella katolilaisella on mahdollisuus päästä papiksi (so. erottautua maailmasta ja maallikoista). Asettuuko papisto sen tähden vähemmässä määrin katolilaista vastaan tuonpuoleisena mahtina? Se, että jokaisella on mahdollisuus hankkia oikeutta *toisella* alueella, osoittaa vain, että *hänen oma* alueensa ei ole tämän oikeuden todellistumaa.

Todessa valtiossa ei ole kysymys jokaisen kansalaisen mahdollisuudesta omistautua palvelemaan yleistä erityisenä säätynä, vaan yleisen säädyn kyvystä olla todella yleinen, so. jokaisen kansalaisen säätö. Hegel kuitenkin edellyttää näennäis-yleisen, illusoris-yleisen säädyn, erityisen säätöä koskevan yleisyyden.

Identtisyys, jonka hän on konstruoinut kansalaisyhteiskunnan ja valtion välille, on *kahden vihamielisen sotajoukon* identtisyyttä, jossa jokaisella sotilaalla on ”mahdollisuus” päästä ”karkuruuden” kautta ”vihamielisen” armeijan jäseneksi, ja tokihan Hegel kuvaa oikein nykyistä empiiristä tilannetta.

Sama pätee ”pääsytutkintoihin”. Järkevässä valtiossa tutkintoa kaivataan pikemminkin suutariksi kuin valtion toimeenpanevaksi virkamieheksi valmistuttaessa. Suutarintyö on näet taito, jota ilman on mahdollista olla valtion kelpo kansalainen ja sosiaalinen ihminen, kun taas asianmukainen ”valtiotietous” muodostaa edellytyksen, jota ilman ihminen elää valtiossa valtion ulkopuolella, hengitysilmaasta ja omasta itsestään irti leikattuna. ”Tutkinto” ei ole

muuta kuin vapaamuurariitti, valtionkansalaisen tiedon etuoikeudeksi kohottamista lain voimalla.

”Valtion viran” ja ”yksilön” välinen ”kytkentä”, tämä objektiivinen side kansalaisyhteiskunnan tiedon ja valtion tiedon välillä, *tutkinto*, ei ole muuta kuin *byrokraattinen tiedon kaste*, virallinen tunnustus profaanin tiedon pyhäksi *transsubstantioitumisesta* (kaikissa tutkinnoissa on luonnollisesti selvää, että tenttaaja tietää kaiken). Ei ole kuultu, että kreikkalaiset tai roomalaiset valtiomiehet olisivat joutuneet suorittamaan tutkinnon. No, mitäpä roomalainen valtiomies on preussilaisen hallintomiehen rinnalla!

Yksilön ja valtion viran välisen *objektiivisen* siteen, tutkinnon, ohella on olemassa toinenkin side, *ruhtinaan mielivalta*.

”Objektiivinen ei tässä perustu nerokkuuteen (niinkuin esimerkiksi taiteessa). Siksi ehdokkaita on välttämättä *useita*, ja valittaessa ja nimitettäessä *tätä* yksilöä virkaan ja valtuutettaessa hänet julkisten asioiden hoitoon, etusijalle ei voida mitenkään absoluuttisesti määrittää ketään. Yksilö ja virka ovat toistensa suhteen aina molemminpuolisesti sattumanvaraisia, ja niiden yhteenliittämisen subjektiivinen puoli kuuluu ruhtinaanvaltaan ratkaisevana ja suvereenina valtiovaltana.” [§ 292]

Ruhtinas edustaa kaikkialla sattumaa. Byrokraattisen uskontunnustuksen (tutkinnon) muodostaman objektiivisen momentin lisäksi tarvitaan vielä subjektiivinenkin, ruhtinaan *armo*, jotta usko kantaisi hedelmää.

”Valtion erityiset tehtävät, jotka *monarkia* antaa viranomaisien huolehdittavaksi” (monarkia jakaa, luovuttaa valtion erityiset toiminnot *tehtävinä* viranomaisille, *jakaa valtion byrokraattien kesken*; se luovuttaa ne kuin Rooman pyhä kirkko pappisasteet; monarkia on emanaation järjestelmä; monarkia antaa valtion tehtävät vuokralle), ”muodostavat osan monarkkiin sisäistyvän suvereenisuuden *objektiivisesta* puolesta”. Hegel erottaa tässä ensi kerran monarkissa piilevän suvereenisuuden *objektiivisen* puolen *subjektiivisesta*. Aiempänä hän oli niputtanut ne yhteen. Monarkkiin sisäistyvä suvereenisuus ymmärretään tässä todella mystisesti, ihan kuin teologioiden löytäessä persoonallisen jumalan luonnosta. Aiemmin monarkin sanottiin olevan myös *valtioon* sisäistyvän suvereenisuuden subjektiivinen puoli. (§ 293)

Pykälässä 294 Hegel johtaa ideasta virkamiesten *palkan*. Virkamiehen *palkkaan*, tai siihen että valtion palveluksessa olo takaa samalla hänen empiirisen olemassaolonsa, perustuu kansalaisyhteiskunnan ja valtion *todellinen identtisyys*. Virkamiehen *palkka* on korkein Hegelin konstruoima identtisyys. *Valtion toimintojen* muuttuminen *viroiksi*, valtion eroaminen yhteiskunnasta, on tällöin edellytetty. Kun Hegel sanoo: ”Valtionpalvelus vaatii subjektiivisten päämäärien itsekkään ja mielivaltaisen tyydyttämisen uhraamista”, niin sitä vaatii kaikki palvelus, ”ja antaa juuri tämän myötä oikeuden saavuttaa se velvollisuudenmukaisissa tehtävissä, mutta vain niissä. Tähän perustuu tältä kannalta katsoen se yleisen ja erityisen intressin sidos, joka muodostaa valtion käsitteen [ja sen] sisäisen vakauden.” 1) Tämä pätee kaikkiin palvelijoihin; 2) on totta, että virkamiesten *palkka* synnyttää syvään juurtuneiden modernien monarkioiden sisäisen vakauden. Vain virkamiesten olemassaolo on *turvattua*, vastakohtana kansalaisyhteiskunnan jäsenille.

Hegeliltä ei toki voi jäädä huomaamatta, että hän on konstruoinut hallitusvallan kansalaisyhteiskunnan *vastakohdaksi*, vieläpä vastakohdan hallitsevaksi äärijäseneksi. Miten hän nyt saa aikaan identtisyyden?

Pykälän 295 mukaan ”valtion ja hallintoalamaisten suojaaminen virastojen ja niiden virkamiesten vallan *väärinkäytöltä*” perustuu toisaalta heidän ”hierarkiaansa” (ikäänkuin juuri hierarkia ei olisi *merkittävintä väärinkäyttöä*, ja virkamiesten muutamat henkilökohtaiset synnit olisivat verrattavissa hierarkian *välttämättömiin* synteihin; hierarkia rankaisee virkamiestä kun tämä tekee syntiä hierarkiaa vastaan tai hierarkian kannalta liiallisen synnin, mutta ottaa hänet suojelukseensa hierarkian tehdessä syntiä hänessä; sitä paitsi hierarkia on vaikea saada vakuuttumaan jäsentensä synneistä), ja [toisaalta] ”kuntien ja korporaatioiden valtuuksiin, joiden välityksellä tietoisesti ehkäistään subjektiivisen mielivallan sekoittuminen viranomaisille uskottuun vallankäyttöön, ja ylhäältä tulevaa, käyttäytymisen yksityiskohtiin ulottumatonta kontrollia (ikäänkuin tämä kontrolli ei tapahtuisi hierarkian/byrokratian kannalta), täydennetään alhaalta tulevalla.”

Toisen takeen byrokratian mielivaltaa vastaan muodostavat siis korporaatioiden etuoikeudet.

Jos siis kysymme Hegeliltä, mikä suojaa kansalaisyhteiskuntaa byrokratialta, niin hän vastaa: 1) Byrokratian ”hierarkia”. Väärinkäyttö itse. *Kontrolli*. Sekö siis, että vastustajan kädet ja jalat sidotaan, ja hän on alaisilleen vasara ja esimiehilleen alasin? Mistä silloin saadaan suoja ”hierarkiaa” vastaan? Totta kyllä, suurempi paha kumoaa pienemmän, kun tämä näyttää siihen verrattuna ole-mattomalta.

2) *Konflikti*, ratkeamaton konflikti byrokratian ja korporaation välillä. *Kamppailu*, kamppailun *mahdollisuus*, toimii takeena tappiota vastaan. Edempänä (§ 297) Hegel lisää takeisiin vielä ”suve-reenin vallan instituutiot ylhäältä käsin”, millä jälleen tarkoitetaan hierarkiaa.

Ja vieläkin Hegel lisää kaksi seikkaa. (§ 296)

Virkamiehessä itsessään – ja tämän on määrä humanisoida hänet ja muuttaa ”pyyteetön, rehti ja kohtelias käytös” ”tavaksi” – ”välittömän siveellisen sekä ajattelun sivistyksen” on määrä toimia ”henkisenä vastapainona” hänen tietojensa ja ”todellisen työnsä” *mekaanisuudelle*. Ikäänkuin ei hänen ”byrokraattisen” tieton-sa ja ”todellisen työnsä” ”mekaanisuus” puolestaan muodostaisi ”vastapainoa” hänen ”siveelliselle ja ajattelun sivistykselleen”? Ja eikö substanssi, hänen todellinen henkensä ja todellinen työnsä, saa voittoa aksidenssista, hänen muista taipumuksistaan? Hänen ”virkansahan” on hänen ”substantiaalinen suhteensa” ja ”toimeen-tulonsa”. Näin sievästi Hegel asettaa ”välittömän siveellisen sekä ajattelun sivistyksen” vastakohtaksi ”byrokraattisen tiedon ja työn mekaanisuudelle”! Virkamiehen sisällä piilevän ihmisen on määrä suojata virkamiestä häneltä itseltään. Mutta millainen ykseys on-kaan kyseessä! *Henkinen vastapaino*. Selvän dualistinen käsite!

Hegel tuo mukaan myös ”valtion koon”. Se ei ole Venäjällä antanut takeita ”toimeenpanevien valtion virkamiesten” mielivaltaa vastaan, ja on joka tapauksessa byrokratian ”olemuksen” ”ulko-puolelle” kuuluva asia.

Hegel on kehittänyt ”hallitusvaltaa” ”valtion palvelijakuntana”.³⁶

Täältä, ”varsinaisen valtion sinänsä ja itselleen olevan yleisen” piiristä, emme löydä muuta kuin ratkeamattomia konflikteja. Virkamiehen *elanto* ja *tutkinto* jäävät viimekätisiksi synteeseiksi.

Byrokratian voimattomuutta, sen konfliktia korporaation kanssa, Hegel tarjoaa sen viimekätiseksi pyhitykseksi.

Pykälässä 297 muodostetaan identtisyys sikäli kuin ”hallituksen jäsenet ja valtion virkamiehet muodostavat pääosan *keskisäädystä*”. Kyseistä ”keskisäätystä” Hegel kehuu valtion ”peruspilareiksi” ”oikeustajunnan ja intelligenssin aloilla”. (*Lisäys* siteerattuun pykälään.)

”Tämän keskisäädyn sivistyminen on yksi valtion pääintresseistä, mutta se voi tapahtua vain tarkastelemamme kaltaisessa organisaatiossa, nimittäin suhteellisen riippumattomien erityisten piirien valtuuksien sekä sellaisen *virkamieskunnan* välityksellä, jonka mielivallan nuo valtuudet saaneet piirit lannistavat.”

Totta kyllä, vain sellaisessa organisaatiossa kansa voi näyttää *yhdeksi* säädyltä, *keskisäädyltä*, mutta onko kyseessä organisaatio, joka pitää toimintaansa yllä privilegeoiden tasapainon avulla? Hallitusvallan kehittäminen on mitä vaikein tehtävä. Tämä valta kuuluu koko kansalle vielä lainsäädäntövaltaa-kin suuremmassa määrin.

Edempänä, pykälän 308 *huomautuksessa*, Hegel tuo esiin byrokratian todellisen hengen kuvatessaan sitä ”tehtävärutiiniksi” ja ”yhden rajoitetun piirin horisontiksi”.

c) Lainsäädäntövalta

§ 298. ”Lainsäädäntövalta kohdistuu lakeihin sellaisinaan sikäli kuin ne tarvitsevat laajempia ja tarkempia määrityksiä, sekä sisältönsä kannalta *aivan yleisiin* (perin yleinen ilmaus) *sisäisiin* asioihin. Tämä valta on itse *osa valtiojärjestystä*, joka on sen edellytys ja sikäli sinänsä ja itselleen sen suoran vaikutuksen ulkopuolella, mutta kehittyy lakien tarkennusten myötä ja yleisten hallitustehtävien edistävissä luonteessa.”

Ensiksi pistää silmään Hegelin korostus, että ”tämä valta on itse osa valtiojärjestystä”, ”joka on sen edellytys ja sikäli sinänsä ja

itselleen sen suoran vaikutuksen ulkopuolella”. Tällaista huomautusta Hegel ei tehnyt sen enempää ruhtinaanvallan kuin hallitusvallankaan kohdalla, missä se on yhtäläisen totta. Silloin hän kuitenkin on vasta konstruoimassa valtiojärjestyksen kokonaisuutta, eikä niin ollen voi edellyttää sitä – mutta hänen syvällisyytensä me havaitsemme siinä, että hän lähtee kaikkialla liikkeelle määritysten (sellaisen joita meidän valtioissamme esiintyy) *vastakohdasta* ja painottaa sitä.

”Lainsäädäntövalta on itse osa *valtiojärjestystä*”, joka ”on sinänsä ja itselleen sen suoran vaikutuksen ulkopuolella”. Mutta valtiojärjestys ei sentään ole itse tehnyt itseään; ”laajempia ja tarkempia määrityksiä tarvitsevat” lait on toki pitänyt laatia. Jo *ennen* valtiojärjestystä ja sen *ulkopuolella* täytyy olla tai on täytynyt olla jokin lakia säätävä valta; täytyy olla olemassa *lainsäädäntövalta* todellisen, *empiirisen, jo säädetyn* *lainsäädäntövallan* ulkopuolella. Hegelin vastaus on: me edellytämme *olemassaolevan* valtion! Nyt vain Hegel on oikeusfilosofi ja kehittää valtionsukua [Staatsgattung]. Hänen ei pitäisi arvioida ideaa jo vallalla olevan, vaan valalla olevaa idean mukaan.

Ristiriita on hyvin yksinkertainen. *Lainsäädäntövalta* on valtaa organisoida yleinen. Se on valtaa valtiojärjestykseen. Se ulottuu valtiojärjestyksen yläpuolelle.

Toisaalta *lainsäädäntövalta* kuitenkin on valtiojärjestyksen mukaista valtaa. Se on siis alistettu valtiojärjestyksen alaiseksi. Valtiojärjestys on *laki* *lainsäädäntövallalle*. Se *on jo* antanut lakeja *lainsäädäntövallalle* ja antaa niitä sille kaiken aikaa. *Lainsäädäntövalta* on vain valtiojärjestyksen sisäistä *lainsäädäntövaltaa*, ja valtiojärjestys olisi *hors de loi*,* jos se sijaitsisi *lainsäädäntövallan* ulkopuolella. *Voilà la collision*.** Ranskan lähihistorian kohdalla tätä kovaa pähkinää on jouduttu paljon pureksimaan.

Miten Hegel ratkaisee tämän antinomian?

Ensin sanotaan:

* *lain ulkopuolella, lainsuojaton*

** *Tässäpä ristiriita*

Valtiojärjestys on lainsäädäntövallan ”edellytys”; se on ”sikäli sinänsä ja itselleen *sen suoran* vaikutuksen ulkopuolella”.

Mutta sitten seuraa ”mutta”: ”lakien tarkennusten myötä” ja ”yleisten hallitustehtävien edistyvässä luonteessa” se ”kehittyy”.

Toisin sanoen, suoranaisesti valtiojärjestys sijaitsee lainsäädäntövallan alueen ulkopuolella, mutta epäsuorasti lainsäädäntövalta muuttaa valtiojärjestystä. Se tekee kiertoteitse sen, mitä se ei voi eikä saa tehdä suoraan. Se ruotii sitä *en detail*,* koska se ei voi muuttaa sitä *en gros*.** Se tekee olosuhteiden ja asioiden luonteen välityksellä sen, mitä sen ei valtiojärjestyksen luonteen takia pidä tehdä. Se tekee *materiaalisesti, faktisesti* sen, mitä se ei tee *muodollisesti, lainmukaisesti*, valtiojärjestyksen mukaan.

Tällä tavoin Hegel ei ole poistanut antinomiaa. Hän on muuttanut sen toiseksi antinomiaksi; hän on asettanut lainsäädäntövallan *toiminnan*, sen *valtiojärjestystä noudattavan* toiminnan ristiriitaiseen suhteeseen sen valtiojärjestyksen mukaisen *määrityksen* kanssa. Ristiriita *valtiojärjestyksen ja lainsäädäntövallan* välillä on ja pysyy. Hegel on määritellyt lainsäädäntövallan *faktisen* ja *legaalis-* *sen* toiminnan keskenään ristiriitaisiksi, tai myös esittänyt ristiriidan sen välillä, mitä lainsäädäntövallan pitäisi olla ja mitä se on, mitä se olettaa tekevänsä ja mitä todella tekee. Miten Hegel voi väittää tätä ristiriitaa totuudeksi? Yhtä vähän selittää ”yleisten hallitustehtävien edistytvä luonne”, kun näet juuri tämä edistytvä luonne pitäisi selittää.

Lisäyksessä Hegel ei esitä mitään, mikä auttaisi ratkaisemaan vaikeuden, mutta tuo sen kyllä esiin vielä selkeämmin.

”Valtiojärjestyksen sinänsä ja itselleen täytyy olla vakaa pätevä perusta, jonka päällä lainsäädäntövalta kohoaa, eikä sitä näin ollen ole sallittua vastaan tehdä.” ”Valtiojärjestys siis *on*, mutta yhtä oleellisesti se *tulee*, ts. edistyy muotoutumisessaan. Tämä edistyminen on *muutosta*, joka on *huomaamattont* ja jolla ei ole *muutoksen muotoa*.”

Toisin sanoen, lain (illuusion) mukaan valtiojärjestys *on*, mutta todellisuuden (totuuden) mukaan se *tulee*. Se on määrityksensä mu-

* *yksityiskobtaisesti*

** *pääpiirteiden osalta*

kaan muuttumaton, mutta todellisuudessa se muuttuu; tämä muutos vain on tiedotonta, sillä ei ole muutoksen muotoa. *Näennäisyys* on ristiriidassa *olemuksen* kanssa. Näennäisyys on valtiojärjestyksen *tietoinen* laki ja olemus sen *tiedostamaton*, edellisen kanssa ristiriidassa oleva laki. Laissa ei ole sitä, mikä muodostaa asian luonnon. Pikemminkin laissa on sen vastakohta.

Pitääkö siis nyt paikkansa, että valtiossa, Hegelin mukaan *vapauden* korkeimmassa läsnäolossa, itsestään tietoisesta järjen läsnäolossa, ei hallitsevana ole laki, vapauden läsnäolo, vaan sokea luonnonvälttämättömyys? Ja jos nyt asian laki käsitetään legaalisen määritelmän kanssa ristiriidassa olevaksi, niin miksi ei myös asian, järjen lakia tunnusteta valtion laiksi; miksi pidetään tietoisesti kiinni dualismista? Hegel haluaa kaikkialla esittää valtion vapaan hengen todellistumaksi, mutta *re vera** hän ratkaisee kaikki vaikeat kollisiot vapauden kanssa ristiriidassa olevan luonnonvälttämättömyyden avulla. Niinpä myöskään erityisen intressin muuttuminen yleiseksi ei ole tietoinen, vaan sattuman kautta välittynyt, tietoisuutta *vastaan* toteutuva valtion laki, vaikka Hegel haluaa valtion olevan kaikkialla vapaan tahdon realisoituma! (Tässä ilmenee Hegelin *substantiaaalinen* näkökanta.)³⁷

Esimerkit, joita Hegel esittää valtiojärjestyksen *vähittäisestä* muutoksesta, ovat vähemmän onnistuneesti valittuja: Saksalaisten ruhtinainien ja heidän perheidensä varallisuus on muuttunut yksityisestä varallisuudesta valtiontiloiksi, tai saksalaisten keisareiden henkilökohtainen oikeudenkäyttö edustajien kautta tapahtuvaksi. Edellisessä muutoksessa on kyllä ollut kyse siitä, että kaikki valtion omaisuus on muuttunut ruhtinaan yksityisomaisuudeksi.

Sitä paitsi nämä muutokset ovat partikulaarisia. Totta kyllä, kokonaiset valtiojärjestykset ovat muuttuneet siten, että vähitellen on syntynyt uusia tarpeita, että vanha on pirstoutunut jne., mutta *uuden* valtiojärjestyksen syntymiseen on aina tarvittu todellinen vallankumous.

* *todellisuudessa*

”Niinpä jonkin asiaintilan edelleen kehittyminen on”, päättelee Hegel, ”*näennäisen* rauhallista ja huomaamatonta. Pitkän ajan kuluttua valtiojärjestys päätyy tällä tavoin aivan toiseen, aiemmasta poikkeavaan tilaan.”

Vähittäisen siirtymisen kategoria on ensinnäkin historiallisesti virheellinen ja toiseksi se ei selitä mitään. Jotta valtiojärjestys ei pelkästään kokisi muutosta, jotta siis tätä illusorista näennäisyyttä ei lopulta väkivaltaisesti hävitettäisi, jotta ihminen tekisi tietoisesti sen, mitä hän muutoin tekee ilman tietoisuutta asian luonnon pakotamana, on välttämätöntä että valtiojärjestyksen liikkeestä, *edistyksestä, tehdään valtiojärjestyksen periaate*, että siis valtiojärjestyksen todellisesta ylläpitäjästä, kansasta, tehdään valtiojärjestyksen periaate. Edistys itse on silloin valtiojärjestys.

Pitääkö siis ”valtiojärjestyksen” itsensä kuulua ”lainsäädäntövallan” alaan? Tämä kysymys voidaan esittää vain 1) jos poliittinen valtio on olemassa pelkkänä todellisen valtion formalismina, jos poliittinen valtio on oma erillinen alueensa, jos poliittinen valtio on olemassa ”valtiojärjestyksenä”, ja 2) jos lainsäädäntövallalla on toinen alkuperä kuin hallitusvallalla jne.

Lainsäädäntövalta teki Ranskan vallankumouksen. Yleensäkin, siellä missä se on esiintynyt omassa erityislaadussaan hallitsevana, se on tehnyt suuria, orgaanisia, yleisiä vallankumouksia; se ei ole kamppailut valtiojärjestystä, vaan tiettyä antikvoitunutta valtiojärjestystä vastaan – näin nimenomaan siksi, että lainsäädäntövalta on ollut kansan, suvuntahdon, edustaja. Hallitusvalta on sitä vastoin saanut aikaan pieniä vallankumouksia, taaksepäin suuntautuvia vallankumouksia, reaktioita. Se ei ole esiintynyt vallankumouksellisesti uuden valtiojärjestyksen puolesta ja vanhaa vastaan, vaan valtiojärjestystä vastaan – nimenomaan siksi, että hallitusvalta on ollut erityisen tahdon, subjektiivisen mielivallan, tahdon maagisen osan edustaja.

Oikein esitettyinä kysymys voi kuulua vain: Onko kansalla oikeus antaa itselleen uusi valtiojärjestys? Ja vastauksen täytyy ehdottomasti olla myöntävä, sillä heti kun valtiojärjestys on lakannut olemasta kansan tahdon todellinen ilmentäjä, on siitä tullut pelkkä käytännöllinen illuusio.

Valtiojärjestyksen ja lainsäädäntövallan yhteentörmäys ei ole muuta kuin *valtiojärjestyksen konflikti itsensä kanssa*, valtiojärjestyksen käsitteeseen sisältyvä ristiriita.

Valtiojärjestys ei ole muuta kuin poliittisen ja epäpoliittisen valtion toisiinsa mukautumista; sinänsä se siis on oleellisesti heterogeenisten valtojen välinen sopimus. Niinpä laissa on mahdotonta väittää, että yhdellä näistä valloista, valtiojärjestyksen yhdellä osalla, tulee olla oikeus muokata valtiojärjestystä itseään, kokonaisuutta.

Jos valtiojärjestyksestä puhutaan jonakin erityisen piiriin kuuluvana, sitä on tarkasteltava lähinnä kokonaisuuden yhtenä *osana*.

Jos valtiojärjestyksellä ymmärretään järkevän tahdon yleisiä määräytyksiä, fundamentaalisia määräytyksiä, niin on itsestäänselvää, että jokaisella kansalla (valtiolla) on sellaisia edellytyksensä, ja että niiden täytyy muodostaa sen poliittinen *credo*. Tämä on itse asiassa tiedon, ei tahdon asia. Jonkin kansan tahto ei voi paeta järjen lakeja sen enempää kuin yksilönkään tahto. Järjettömän kansan kohdalla ei ylipäätään voida puhua järkevistä valtiollisesta organisaatiosta. Sitä paitsi näissä yhteyksissä, oikeusfilosofiassa, kohteenamme on suvuntahto.

Lainsäädäntövalta ei tee lakia, se vain löytää sen ja muotoilee sitä.

Tätä ristiriitaa on yritetty ratkaista erottamalla toisistaan *assemblée constituante** ja *assemblée constituée*.*³⁸

§ 299. ”Nämä kohteet” (lainsäädäntövallan kohteet) ”määrittyvät lähemmin suhteessa yksilöihin kahdelta kannalta: α) mitä koituu valtion välityksellä yksilöiden hyväksi ja nautittavaksi, ja β) mitä heidän on suoritettava sille. Edellinen käsittää yksityisoikeudelliset lait ylipäätään, kuntien ja korporatioiden oikeudet ja yleisluonteiset järjestelyt, sekä välillisesti (§ 298) valtiojärjestyksen kokonaisuuden. Suoritettava taas pelkistyy *rahaan* tavaroiden ja palvelusten olemassa olevana yleisenä *arvona*. Vain rahassa suoritettavan voi määrittää oikeudenmukaisesti ja samalla niin, että *erityiset* työt ja palvelukset, joihin yksilö kykenee, välittyvät hänen omien valintojensa kautta.”

* *perustuslakia säätävä kokous*

** *perustuslaillisesti säädetty kokous*

Tästä lainsäädäntövallan kohteiden määrittämisestä Hegel itse toteaa kyseisen pykälän *huomautuksessa*:

”Se mitä jätetään yleisen lainsäädännön ja mitä taas hallintoviranomaisten ja yleensä hallituksen säätelyn kohteeksi, on tosin mahdollista erottaa yleisesti ottaen siten, että edelliseen kuuluu vain *täysin yleinen* sisältö, lain määräykset, jälkimmäiseen taas *erityinen* sekä *toimeenpanon* tapa. Tämä erottelu ei kuitenkaan ole täysin täsmällinen jo siksi, että lain on oltava, ollakseen laki eikä pelkkä ylimalkainen käsky (kuten ’Älä tapa’ [...]), itselleen *määritetty*; mutta mitä määritetympi se on, sitä enemmän sen sisällön voi panna toimeen sellaisenaan. Samalla kuitenkin näin pitkälle menevä määrittäminen antaisi laeille empiirisen puolen, jonka täytyisi joutua todellisessa toimeenpanossa muutosten alaiseksi, mikä olisi haitaksi niiden luonteelle [so. luonteelle lakeina]. Valtiollisten valtojen *orgaaniseen ykseyteen* sisältyy juuri se, että Yksi Henki³⁹ vahvistaa yleisen, ja tuottaa ja toteuttaa sen määritetyssä todellisuudessaan.”

Mutta juuri tätä *orgaanista* ykseyttä Hegel ei ole konstruoinut. Eri valloilla on eri periaate. Sitä paitsi ne ovat vahvaa todellisuutta. Niinpä, kun niiden todellista konfliktia paetaan niiden *imaginaariseen* ”orgaaniseen ykseyteen”, sen sijaan että niitä kehiteltäisiin orgaanisen ykseyden momentteina, niin se on pelkkä tyhjä ja mystinen hätäratkaisu.

Ensimmäinen ratkeamaton yhteentörmäys tapahtui *koko valtiojärjestyksen ja lainsäädäntövallan* välillä. Toinen tapahtuu *lainsäädäntö- ja hallitusvallan* välillä, lain ja toimeenpanon välillä.

Toinen pykälään sisältyvä asia on se, että ainoan suorituksen, jota valtio yksilöiltä vaatii, muodostaa *raha*.

Hegelin perustelut tälle ovat:

1) Raha on esineiden ja suoritusten olemassaoleva yleinen arvo;

2) Se mitä on suoritettava, voidaan määrittää *oikeudenmukaisesti* vain tämän reduktion avulla;

3) Vain tällä tavoin suoritus voidaan määrittää niin, että *erityiset* työt ja palvelukset, joita yksilö kykenee suorittamaan, välittyvät hänen omien valintojensa kautta.

Huomautuksessa Hegel toteaa:

Kohtaan I. ”Ensi silmäyksellä saattaa tuntua yllättävältä, että valtio ei vaadi suoria suorituksia eri taidoista, omistuksista, toiminnoista, kyvyistä ja

näihin perustuvista äärettömän monin tavoin elävistä *varallisuuksista*,⁴⁰ jotka ovat samalla sidoksissa mielenlaatuun, vaan turvautuu vain *yhteen* varallisuuteen, joka ilmenee rahana. – Suoritukset, jotka liittyvät valtion puolustamiseen vihollisia vastaan, kuuluvat vasta seuraavassa jaksossa käsiteltävään velvollisuuteen. (Ei seuraavaan jaksoon liittyvistä, vaan muista syistä palaamme vasta myöhemmin henkilökohtaista sotapalvelusta koskevaan velvollisuuteen.)⁴¹

Tosi asiassa raha ei kuitenkaan ole *erityistä* varallisuutta muiden rinnalla, vaan se on niiden yleinen puoli sikäli kuin ne tuotetaan läsnäolon ulkoisuuteen, jossa ne voidaan käsittää *esineeksi*.” ”Meillä”, sanotaan edelleen *lisäyksessä*, ”valtio *ostaa* sen, mitä se tarvitsee”.

Kohtaan 2. ”Vain tässä äärimmäisessä ulkoisuudessa (so. siellä missä *varallisuudet* tuotetaan läsnäolon ulkoisuuteen, missä niitä voidaan käsitellä *esineenä*) ovat mahdollisia *kvantitatiivinen* määrittäminen ja siten suorituksen oikeudenmukaisuus ja *yhdenvertaisuus*.” *Lisäyksessä* sanotaan: ”Rahan avulla voidaan *yhdenvertaisuuden oikeudenmukaisuus* saattaa paljon paremmin voimaan.” ”Muutoin lahjakasta verotettaisiin enemmän kuin lahjantonta, kun se riippuisi konkreettisesta kyvystä.”

Kohtaan 3. ”*Platonin* valtiossa johtajien tehtävänä on jakaa yksilöt erityisiin säätyihin ja määrätä heille heidän *erityiset* suorituksensa [...]; feodaalimonarkiassa vasallien oli suoritettava määrittämättömiä palveluksia, mutta hekin toimivat *erityisyydessään* esim. tuomarintointa hoitamalla jne.; itämaiden ja Egyptin valtavia rakennelmia yms. varten vaadittavat suoritukset ovat myös *erityisen* laatuaisia jne. Näissä oloissa jäi puuttumaan se *subjektiivisen vapauden* periaate, että yksilön substantiaalinen työ, joka on tällaisissa suorituksissa joka tapauksessa sisällöltään erityistä, välittyy hänen *erityisen tahtonsa* kautta – oikeus, joka on mahdollista vain, kun suoritukset vaaditaan yleisen arvon muodossa, ja se on myös peruste, joka on saanut tämän [suoritustavan] muutoksen aikaan.” *Lisäyksessä* sanotaan: ”Meillä valtio *ostaa* sen, mitä se tarvitsee, ja tämä saattaa aluksi näyttää abstraktilta, kuolleelta ja tunteettomalta, ja saattaa näyttää siltäkin kuin valtio olisi vajonnut alemmalle tasolle, koskapa tyytyy abstrakteihin suorituksiin. Uudemman valtion periaatteeseen kuitenkin kuuluu, että kaikki mitä yksilö tekee, välittyy hänen tahtonsa kautta.” ”... Nyt kuitenkin subjektiivisen vapauden *kunnioitus* tulee avoimesti ilmi juuri siinä, että ihmiseen tartutaan kiinni vain sieltä, mistä häneen voidaan tarttua.”

Toimikaa mielenne mukaan, maksakaa mitä pitää.

Lisäyksen alku kuuluu:

”Valtiojärjestyksen molemmat puolet koskevat yksilöiden oikeuksia ja suorituksia. Mitä suorituksiin tulee, niin nykyään melkein kaikki niistä

redusoituvat rahaksi. Asevelvollisuus on nykyään lähes ainoa henkilöä koskeva suoritus.”

§ 300. ”Lainsäädäntövallassa *totaalisuutena* toimii ensinnäkin kaksi muuta momenttia: *monarkkinen*, josta riippuu lopullinen ratkaisu, sekä *hallitusvalta*, neuvotteleva momentti, jolla on konkreettinen tieto ja yleisnäkemyksen kokonaisuudesta sen moninaisine puolineen ja *vakiintuneine* todellisine periaatteineen, samoin kuin valtiovallan tarpeita koskeva erityistuntemus – ja lopuksi *säätyelementti*.”

Monarkin valta ja hallitusvalta ovat ... lainsäädäntövaltaa. Jos kuitenkin lainsäädäntövalta muodostaa *totaalisuuden*, täytyisi pikemminkin monarkin vallan ja hallitusvallan olla lainsäädäntövallan momenteja. Mukaan tuleva *säätyelementti* on *vain* lainsäädäntövaltaa eli lainsäädäntövaltaa *erotuksena* monarkin vallasta ja hallitusvallasta.

§ 301. ”*Säätyelementin* tehtävänä on saattaa yleinen asia paitsi *sinänsä*, myös *itselleen* olemassaolevaksi, so. että siinä tulee olemassaolevaksi subjektiivisen *muodollisen vapauden* momentti, julkinen tietoisuus *monien* [henkilöiden] näkemysten ja ajatusten *empiirisenä yleisyytenä*.”

Säätyelementti on kansalaisyhteiskunnan edustusta valtiossa, jota vastaan se asettuu ”monina”. Monien on määrä käsitellä yleisiä asioita *tietoisesti* hetkisen aikaa omina asioinaan, *julkisen tietoisuuden* asioina, joka tietoisuus ei Hegelin mukaan ole muuta kuin ”*monien* näkemysten ja ajatusten *empiirinen yleisyys*” (eikä se tosiaan moderneissa monarkioissa, perustuslailliset mukaanlukien, muuta olekaan). On kuvaavaa että Hegel, joka kunnioittaa niin suuresti valtionhenkeä, siveellistä henkeä, valtion tietoisuutta, suorastaan halveksuu sitä kohdatessaan sen todellisessa empiirisessä muodossa.

Kyseessä on mystisismin arvoitus. Sama mielikuvituksellinen abstrahointi, joka keksii *valtiantietoisuuden* uudelleen sitä vastamattomassa byrokraatian, tiedon hierarkian, muodossa, ja hyväksyy epäkriittisesti tuon epäsuhtaisen olemassaolon *täysipätöiseksi* olemassaoloksi – tämä sama mystinen abstrahointi myöntää yhtä avomielisesti, että todellinen *empiirinen* valtionhenki, *julkinen tietoisuus*, on pelkkää ”monien näkemysten ja ajatusten” sekahedelmäkeittoa. Lisätessään vaiivikkaa byrokraatiaan vieraan olemuksen

se antaa todelle olemukselle epäsuhtaisen ilmiön muodon. Hegel idealisoi byrokratian ja tekee julkisesta tietoisuudesta empiiristä. Hegel voi käsitellä todellista julkista tietoisuutta hyvin yksityiskohtaisesti siksi, että hän on käsitellyt yksityiskohtien tietämistä julkisena tietoisuutena. Valtionhengen todellisesta olemassaolosta hänen tarvitsee kantaa huolta sitäkin vähemmän, koska hän katsoo jo realisoineensa sen asianmukaisella tavalla sen *soi-disant** olemassaoloissa. Niin kauan kuin valtionhenki kummitteli mystisesti etupihalla, sen edessä pökkuroitiin paljon. Nyt kun se on napattu kiinni [*in*] *persona*,** sitä tuskin edes havaitaan.

”Säätyelementin tehtävänä on saattaa yleinen asia paitsi *sinänsä*, myös *itselleen* olemassaolevaksi.” Itselleen olemassaolevaksi se päätyy juuri ”julkisena tietoisuutena”, ”*monien* näkemysten ja ajatusten *empiirisenä yleisyytenä*”.

”Yleisen asian” muuttuminen subjektiksi, jolloin se samalla itsenäistyy, esitetään tässä ”yleisen asian” elämänprosessin yhtenä momenttina. Sen sijasta, että subjektit esineellistyisivät ”yleisessä asiassa”, Hegel antaa ”yleisen asian” muuttua ”subjektiksi”. Subjektit eivät tarvitse ”yleistä asiaa” omana aitona asianaan, vaan yleinen asia tarvitsee subjekteja *muodollista* olemassaoloaan varten. ”Yleisen asian” asiana on, että se olisi olemassa myös subjektina.

Tässä on syytä kiinnittää erityistä huomiota eroon yleisen asian ”*sinänsä olemisen*” ja ”*itselleen olemisen*” välillä.

”*Yleinen asia*” on jo olemassa ”*sinänsä*” hallituksen jne. asiana; se on olemassa olematta *yleinen asia todellisesti*; juuri sitä se on kaikkein vähiten, sillä se ei ole ”*kansalaisyhteiskunnan*” asia. Se on jo löytänyt *olennaisen*, sinänsä olevan olemassaolonsa. Se, että siitä tulee nyt myös todellisesti ”julkinen tietoisuus”, ”empiirinen yleisyys”, on puhtaan muodollista ja ikäänkuin vain *symbolista* todellisuudeksi muuttumista. Yleisen asian ”muodollinen” olemassaolo tai ”empiirinen” olemassaolo on erotettu sen *substantiaalisesta olemassaolosta*. Totuus siitä on: *Sinänsä oleva* ”yleinen asia” ei ole

* *niin sanotuissa*

** *tässä: personoituneena, iban henkilöinä*

todellisesti yleinen, ja todellinen *empiirinen* yleinen asia on vain *muodollinen*.

Hegel irrottaa toisistaan *sisällön* ja *muodon*, *sinänsä olemisen* ja *itselleen olemisen*, ja tuo jälkimmäisen mukaan ulkonaisella tavalla, *muodollisena* momenttina. Sisältö on valmis ja olemassa monissa muodoissa, jotka eivät ole tämän sisällön muotoja, ja toisaalta taas on itsestään selvää, että sillä muodolla, jonka pitäisi nyt olla todellinen sisällön muoto, ei ole sisältönään todellista sisältöä.

Yleinen asia on valmis, vaikka se ei ole todellinen kansan asia. Todellinen kansan asia on ilmaantunut esiin ilman kansan toimintaa. Säätyelementti on valtion asioiden, kansan asian, *illusorista olemassaoloa*. [Kyseessä on] illuusio siitä, että *yleinen asia* olisi yleinen asia, julkinen asia, tai *illuusio* että kansan asia olisi yleinen asia. Sekä meidän valtioissamme että Hegelin oikeusfilosofiassa on menty niinkin pitkälle, että tautologinen lause: ”yleinen asia on yleinen asia” voi näyttää vain *käytännöllisen tietoisuuden illuusiolta*. *Säätyelementti on kansalaisyhteiskunnan poliittinen illuusio*. *Subjektiivinen* vapaus ilmenee Hegelillä *muodollisena* vapautena (on kylläkin tärkeää, että se mikä on vapaata, myös tehdään vapaasti; että vapaus ei ole vallalla yhteiskunnan tiedottomana luonnonvaistona) juuri siksi, että hän ei ole esittänyt objektiivista vapautta subjektiivisen vapauden todellistumiseksi, käytännölliseksi ilmentymäksi. Koska hän on antanut vapauden oletetulle tai todelliselle sisällölle mystiseen ylläpitäjän, saa vapauden todellinen subjekti muodollisen merkityksen.

Se, että *sinänsä* ja *itselleen*, substanssi ja subjekti, erotetaan toisistaan, on abstraktia mystisismiä.

Huomautuksessa Hegel selittää ”säätyelementin” varsin vahvasti ”muodolliseksi”, ”illusoriseksi”.

Sekä ”säätyelementin” *tieto* että sen *tahto* ovat osittain merkityksettömiä, osittain epäilyttäviä; toisin sanoen, säätyelementti ei tuo mukaan mitään *sisällöllistä täydennystä*.

1) ”Arkitaajunnan lähin mielikuva säätyjen kokoontumisen välttämättömyydestä tai hyödyllisyydestä on etupäässä seuraavanlainen: kansanedustajien tai jopa kansan *täytyy ymmärtää parhaiten*, mikä kansan parasta pal-

velee, ja juuri kansalla on paras tahto tätä parasta varten. Pikemminkin on niin, että kansa, sikäli kuin tällä sanalla tarkoitetaan valtion jäsenten erityistä osaa, ilmaisee sitä osaa, *joka ei tiedä mitä tahtoo*. Sen tietäminen, mitä tahtoo, ja vielä enemmän, mitä sinänsä ja itselleen oleva tahto eli järki tahtoo, on syvällisen tiedon (joka epäilemättä piilee byroiden kätköissä) ja näkemyksen tulos, joka juuri ei ole kansan asia.” Edempänä sanotaan säätyihin itseensä liittyen: ”Valtion korkeimmilla viranomaisilla on välttämättä syvempi ja kattavampi näkemys valtion laitosten ja tarpeiden luonteesta, kuten myös suurempi taito ja tottumus sen tehtävien hoitoon, ja he *kykenevät* ilman säätyjäkin tekemään sen mikä on parhaaksi siten kuin heidän täytyy aina säätykokousten aikanakin toimia parhaalla tavalla.”

Sehän nyt on selvää, että Hegelin kuvaamissa organisaatioissa tämä pätee täydessä määrin.

2) ”Mikä taas erityisesti koskee säätyjen *hyvää tahtoa* yhteiseen hyvään, niin edellä [...]”⁴² on jo huomautettu, että alhaisen näkemykseen tai yleensäkin kielteiseen katsantokantaan kuuluu hallituksen tahdon olettaminen pahaksi tai hyvää huonommaksi. Tähän voisi lähinnä vastata samantapaisella vastasytöksellä, että koska säädyillä on lähtökohtansa yksittäisyydessä, yksityisessä näkökannassa ja erityisintresseissä, niin ne ovat taipuvaisia vaikuttamaan näiden hyväksi yleisen edun kustannuksella, kun taas valtiovallan muut momentit ovat tietoisesti asettuneet valtion näkökannalle ja omistautuneet yleiselle päämäärälle.”

Näin säätyjen *tieto* ja *tahto* ovat osittain turhia, osittain epäilyttäviä. Kansa ei tiedä mitä se haluaa. Säädyillä ei ole hallussaan valtiotiedettä samassa määrin kuin virkamiehillä, joiden monopolina se on. Säädyt ovat tarpeettomia ”yleistä asiaa” toteutettaessa. Virkamiehet *kykenevät* toteuttamaan sen ilman säätyjäkin; itse asiassa heidän *täytyy* toimia parhaalla tavalla säädyistä huolimatta. Sisällön kannalta säädyt siis ovat puhdasta ylellisyyttä. Niiden olemassaolo on aivan sananmukaisesti pelkkä *muoto*.

Mitä edelleen tulee säätyjen mielenlaatuun, *tahtoon*, niin se joutuu epäilyttävään valoon, koskapa kumpuaa yksityisestä näkökannasta ja erityisintresseistä. On totta, että niiden yksityinen intressi on niiden yleinen asia, ja että yleinen etu ei ole niiden yksityisetu. Mutta mitä se on olevinaan, että ”yleinen asia” saa yleisen asian *muodon* tahdossa, joka ei tiedä mitä tahtoo, tai jolla ei ainakaan ole

erityistä tietoa yleisestä, ja tahdossa jonka varsinaisena sisältönä on vastakkainen intressi!

Moderneissa valtioissa, kuten Hegelin oikeusfilosofiassakin, yleisen asian *tietoinen, tosi todellisuus on vain muodollista, tai vain muodollinen on todellista yleistä asiaa.*

Hegeliä ei ole syytä moittaa siitä, että hän kuvailee modernin valtion olemusta sellaisena kuin se on, vaan siitä että hän esittää sen mitä on *valtion olemukseksi*. Se, että järjellinen on todellista, tulee todistetuksi juuri *järjettömän todellisuuden ristiriidassa*, todellisuuden joka muodostaa joka kolkkaansa myöten vastakohtan sille, minä se esiintyy, ja esiintyy sen vastakohtana, mitä se on.

Sen sijaan että Hegel osoittaisi, miten ”yleinen asia” voisi olla olemassa subjektiivisesti, itselleen, ja siis todellisesti sellaisena, että sillä on myös yleisen asian muoto, hän osoittaa vain, että *muodottomuus* on sen subjektiivisuus, ja muodon ilman sisältöä täytyy olla muodoton. Muoto, jonka yleinen asia saa sellaisessa valtiossa, joka ei ole yleisen asian valtio, voi olla vain muodon irvikuva, itseään pettävä, itsensä kanssa ristiriidassa oleva muoto, *näennäinen muoto*, joka myös paljastaa itsensä näennäisyydeksi.

Hegel kaipaa säätyelementin luksusta vain ollakseen mieliksi logiikalle. Yleisen asian *itselleen olemisella* empiirisenä yleisyytenä pitää olla läsnäolo. Hegel ei etsi ”yleisen asian itselleen olemisen” adekvaattia todellistumista; hän tyytyy havaitsemaan jonkin empiirisen olemassaolon, joka voidaan liuottaa tähän kategoriaan. Tämä sitten on säätyelementti, eikä Hegel tällöin jätä mainitsematta, miten viheliäistä ja ristiriitaista tuo olemassaolo on. Sitten hän vielä moittii arkitajuntaa siitä, että sille ei riitä looginen tyydytys, että se ei liuota todellisuutta *mielivaltaisen* abstrahoinnin kautta logiikaksi, vaan haluaa nähdä logiikan todeksi kohteellisuudeksi muuttuneena.

Puhun *mielivaltaisesta* abstrahoinnista, sillä kun hallitusvalta ajaa *yleistä asiaa*, tuntee ja todellistaa sen, on peräisin kansasta ja muodostaa empiirisen moneuden (että kyse ei ole kaikkien kokonaisuudesta [Allheit], sen Hegel itse opettaa meille), niin miksei hallitusvaltaa voitaisi määrittää ”yleisen asian itselleen olemisek-

si”? Tai miksei ”säätjä” sen *sinänsä olemiseksi*, kun kerran asia saa valaistusta ja määrittämyyttä, toteutuksen ja itsenäisyyden, vasta hallituksessa?

Mutta tosi vastakohta on seuraava: ”Yleisen asian” ”todellisenä”, siis ”empiirisenä yleisenä asiana”, täytyy toki olla valtiossa jotenkin *edustettuna*; sen täytyy jotenkin näkyä yleisyyden kruunussa ja viitassa, mitä kautta se itse muuttuu rooliksi, illuusioksi.

Tässä on kyse ristiriidasta. ”Yleinen” ”*muotona*”, ”yleisyyden muodossa”, ja ”yleinen sisältönä”.

Esim. tieteessä ”yksittäinen” henkilö voi saada aikaiseksi yleisen asian, ja yksilöt sen aina tekevätkin. Todella yleinen siitä kuitenkin tulee vasta, kun se ei enää ole yksilön vaan yhteiskunnan asia. Tämä ei muuta ainoastaan muotoa, vaan myös sisältöä. Mutta nyt on siis puhe valtiosta, missä kansa itse on yleinen asia; kyse on tahdosta, jolla on tosi olemassaolonsa suvuntahtona ainoastaan kansan itsestään tietoisessa tahdossa. Sitä paitsi kyse on valtion ideasta.

Moderni valtio, jossa ”yleinen asia” ja sen harrastaminen on monopolisoitu, ja monopolit puolestaan ovat todellisia yleisiä asioita, on tehnyt sen erikoisen keksinnön, että on omaksunut ”yleisen asian” *pelkkänä muotona*. (Totta on, että vain *muoto* on yleinen asia.) Näin se on löytänyt sisältöään vastaavan muodon, joka on vain näennäisesti todellinen yleinen asia.

Konstitutionaalinen valtio on valtio, jossa valtion intressi kansan todellisena intressinä on käsillä *vain* muodollisena, mutta *tietynä muotona* todellisen valtion rinnalla; valtion intressi on tässä *muodollisesti* jälleen todellistunut kansan intressinä, ja vain tämä *muodollinen todellisuus* sillä kuuluu olla. Siitä on tullut *muodollisuus*, kansan elämän *haut goût*,* *seremonia*. Säätjä on perustuslaillisen valtion *sanktioitu, laillinen valhe* siitä, että valtio muodostaisi *kansan intressin* tai *kansa valtion intressin*. *Sisällössä* tämä valhe paljastuu. Se on etabloitunut *lainsäädäntö*valtana siitä syystä, että *lainsäädäntö*vallalla on sisältönään yleinen, että se on enemmän tiedon kuin tahdon asia, *metafyysinen valtiovalta*, kun

* *höyste*

taas hallitusvallan jne. kohdalla saman valheen täytyi joko heti paljastua tai muuttua totuudeksi. Metafyysinen valtiovalta on ollut metafyyssisen, yleisen valtioilluusion soveliain pesäpaikka.

”Tae, joka yhteisellä hyvällä ja julkisella vapaudella on säädyissä, ei pienen miettimisen jälkeen löydykään näiden erityisestä näkemyksestä [...] vaan se perustuukin osaksi siihen, että kansanedustajat tuottavat *lisää näkemyksiä* (!!),⁴³ etupäässä silloin kun pidetään silmällä korkeista virka-asemista etäällä olevien virkamiesten toimia ja erityisesti niitä kiireellisiä ja erityisluonteisia tarpeita ja puutteita, jotka ovat konkreetisesti heidän näköpiirissään. Osaksi tae taas perustuu vaikutukseen, jonka odotettavissa oleva monien esittämä arvostelu, erityisesti julkinen, tuo myötään. Se saa virkamiehet jo ennalta etsiytymään parhaisiin näkemyksiin tehtäviensä ja esiteltävien suunnitelmien kannalta ja suuntautumaan niihin vain puhtaimpien vaikuttimien mukaisesti – pakotus, joka toimii tehokkaasti myös säätyjen jäseniin itseensä kohdistuvana.”

”Tämän vuoksi erityisesti säätyihin perustuvaksi oletetun julkisen hyvinvoinnin ja järjellisen vapauden takeen jakaa niiden kanssa *jokainen muunkin valtiollisista instituutioista*, ja näiden joukossa on sellaisia, esimerkiksi monarkin suvereenisuus, kruununseuraannon perinnöllisyys, tuomioistuinlaitos jne., jotka takaavat nuo seikat vielä paljon vahvemmin. Siksi säädyille *ominaista* käsitteen määrittystä on etsittävä siitä, että niissä yleisen vapauden subjektiivinen momentti, tässä esityksessä kansalaisyhteiskunnaksi kutsutun alueen oma näkemys ja oma tahto, tulee *olemassaoloon valtion yhteydessä*. Se, että tämä momentti on yksi totaliteetiksi kehittyneen idean määrittäminen, sisäinen välttämättömyys, jota ei pidä sekoittaa *ulkoisiin välttämättömyyksiin ja hyötynäkökohtiin*, on tässä, kuten kaikkialla, seurausta filosofisesta katsantokannasta.”

Julkinen, yleinen vapaus on yleisen luulon mukaan muiden valtiollisten instituutioiden takaama, ja säädyt oletetusti sen itsetae. Mutta kansa panee enemmän painoa säädyille, joissa se uskoo itse turvaavansa itsensä, kuin niille instituutioille, joiden pitäisi toimia sen vapauden takuumiehinä ilman sen omaa toimintaa, jotka ovat sen vapauden todistelua ilman sen vapauden käytäntöä. Se rinnasteinen asema, johon Hegel asettaa säädyt suhteessa muihin instituutioihin, on ristiriidassa säätyjen olemuksen kanssa.

Hegel ratkaisee arvoituksen löytäessään ”säädyille ominaisen käsitteen määrittäksen” siitä, että niissä ”kansalaisyhteiskunnan oma näkemys ja oma tahto tulee *olemassaoloon valtion yhteydes-*

sä”. Kyseessä on *kansalaisyhteiskunnan refleksiointi valtioon*. Kuten byrokraatit ovat *valtion edustajia* kansalaisyhteiskunnassa, siten säädyt ovat *kansalaisyhteiskunnan edustajia* valtiossa. Kyse on aina transaktioista kahden *vastakkaisen tahdon* välillä.

Tämän pykälän *lisäyksessä* sanotaan:

”Hallituksen asennoitumisen säätyjä kohtaan ei pidä olla *olennaisesti* vihamielistä, ja usko sellaisen vihamielisen suhteen välttämättömyyteen on surullinen erehdys”, ja myös ”surullinen totuus”. ”Hallitus ei ole yhtenä osapuolena muita osapuolia vastassa.” Päinvastoin.

”Edelleen, veroja jotka säädyt myöntävät, ei pidä nähdä valtiolle annettavana *lahjoituksena*, vaan niihin suostutaan suostujien omaksi parhaaksi.”

Veroihin suostuminen on perustuslaillisessa valtiossa vallitsevan *mielipiteen* mukaan pakostakin *lahjoittamista*.

”Säätyjen varsinainen merkitys syntyy siitä, että *valtio astuu tätä kautta kansan subjektiiviseen tietoisuuteen*, ja kansa alkaa ottaa siihen osaa.”

Tämä viimeksi sanottu on aivan oikein. Säädyyssä kansa *alkaa* ottaa osaa valtioon; samoin valtio tulee mukaan sen subjektiiviseen tietoisuuteen jonakin tuonpuoleisena. Mutta miten Hegel voi esittää tämän *alun täytenä reaalisuutena*?

§ 302. ”*Välittävänä* orgaanina tarkasteltuna säätyjen paikka on yleisen hallituksen ja erityisiksi piireiksi ja yksilöiksi hajaantuneen kansan välissä. Säätyjen tehtävät vaativat niiltä yhtä hyvin *valtiollista* ja *hallinnollista* kuin myös *erityisten* piirien ja *yksilöiden intressien taju* ja *mieltä*. Samalla tämä niiden asema on siinä, että ne yhdessä organisoidun hallitusvallan kanssa muodostavat välityksen niin, että ruhtinaanvalta ei eristäydy *äärimmäisyydeksi* [Extrem],⁴⁴ joka siksi ilmeni pelkkänä herruutena ja mielivaltaana. Tällä tavoin torjutaan myös kuntien, korporaatioiden ja yksilöiden erityisintressien eristäytyminen, ja ennen kaikkea se, että yksilöt esiintyisivät *joukkona* ja *laumana*, sillä näin he päätyisivät epäorgaanisiin uskomuksiin ja tahtomuksiin ja pelkkään joukkoluonteiseen voimankäyttöön orgaanista valtiota vastaan.”

Yhdelle taholle sijoitetaan aina valtio ja hallitus identtisinä, toiselle erityisiksi alueiksi ja yksilöiksi hajonnut kansa. Säädyt sijaitsevat *välittävänä* elimenä näiden kahden välissä. Säädyt muodostavat keskuksen, jossa ”valtiollisen ja hallinnollisen tajun ja mielen” pitäisi kohdata ”erityisten piirien ja yksilöiden taju ja mieli” ja yhdistyä siihen. Näiden kahden ”vastakkaisen tajun ja mielen”

identtisyys – joka itse asiassa kuuluisi valtiolle – esitetään *symbolisesti säädyissä*. Valtion ja kansalaisyhteiskunnan välinen transaktio näyttää omalta *erityiseltä sfääriltään*. Säädyt ovat *synteesi valtion ja kansalaisyhteiskunnan välissä*. Kuitenkaan sitä, miten säädyt ryhtyisivät yhdistämään itseensä kahta keskenään ristiriitaista mieltä, ei esitetä. *Säädyt* ovat valtion ja kansalaisyhteiskunnan välinen *asetettu ristiriita* valtiossa. Samalla ne ovat *vaatimus ratkaista* tämä ristiriita.

”Samalla tämä niiden asema on siinä, että ne yhdessä *organisoidun* hallitusvallan kanssa muodostavat välityksen jne.”

Säädyt eivät *välitä* keskenään ainoastaan kansaa ja hallitusta. Ne estävät ”ruhtinaanvaltaa” eristäytymästä ”*äärimmäisyydeksi*”, jolloin se ilmeni ”pelkkänä herruutena ja mielivaltana”, kuten myös ”erityisten” intressien jne. ”eristäytymisen”, sekä sen että ”yksilöt esiintyisivät *joukkona ja laumana*”. Tämä välitystehtävä on yhteinen säädyille ja organisoidulle hallitusvallalle. Valtiossa, jossa ”säädyjen” ”asema” estää sen, että ”yksilöt esiintyisivät *joukkona ja laumana*, sillä näin he päätyisivät epäorgaanisiin uskomuksiin ja tahtomuksiin ja pelkkään joukkoluonteiseen voimankäyttöön orgaanista valtiota vastaan”, ”*orgaaninen valtio*” on olemassa ”joukon” ja ”lauman” ulkopuolella, tai ”joukko” ja ”lauma” kuuluvat siinä valtion organisaatioon, vaikka niiden ”epäorgaanisten uskomusten ja tahtomusten” ei pidäkään muuttua ”uskomuksiksi ja tahtomuksiksi valtiota vastaan”, minkä *nimenomaisen suuntautumisen* kautta niistä tulisi ”orgaanisia” uskomuksia ja tahtomuksia. Samoin ”joukkoluonteisen voimankäytön” on määrä pysyä pelkästään ”joukkoluonteisena”, niin että ymmärrys jää joukon ulkopuolelle, jolloin joukko ei voi pistää itse itseään liikkelle, vaan sen voivat saada liikkeelle ja sen joukkovoiman luonnetta hyödyntää ainoastaan ”orgaanisen valtion” monopolisoijat. Siellä missä ”kuntien, korporaatioiden ja yksilöiden erityisintressit” eivät eristäydy valtiota vastaan, vaan ”yksilöt esiintyvät *joukkona ja laumana*, sillä näin he päätyisivät epäorgaanisiin uskomuksiin ja tahtomuksiin, pelkkään joukkoluonteiseen voimankäyttöön orgaanista valtiota vastaan”, juuri siellä käy ilmi, että valtion kanssa ristiriidassa ei ole

”erityinen intressi”, vaan että ”todella orgaaninen yleinen joukon ja lauman ajatus” ei ole ”orgaanisen valtion ajatus” eikä realisoitu siinä. Millä tavoin sitten säätyjen välitystoiminta tätä äärimmäisyyttä vastaan ilmenee? Vain sitä kautta, ”että kuntien, korporaatioiden ja yksilöiden erityisintressit eristäytyvät”, tai sitä kautta että niiden eristäytyneet intressit *saavat välinsä valtion kanssa selvitetynsä säätyjen avulla*, ja samalla sitä kautta, että ”joukon ja lauman epäorgaaniset uskomukset ja tahtomukset” ovat säätyjä luotaessa vallanneet niiden *tahdon* (niiden toiminnan) ja säätyjen toimintaa arvioitaessa myös niiden ”uskomukset”, ja saaneet nauttia todellistumisensa harhaluulosta. ”Säädyt” suojaavat valtiota ei-orgaaniselta laumalta vain lauman desorganisoidumisen kautta.

Samalla *säätyjen* kuitenkin on määrä toimia välittäjinä sitä vastaan, ”että kuntien, korporaatioiden ja yksilöiden erityisintressit” eivät ”eristäydy”. Tätä välitystehtävää ne suorittavat 1) neuvottelemalla ”valtion intressin” kanssa, ja 2) olemalla itse näiden erityisintressien ”*poliittista eristäytymistä*”, tätä *eristäytymistä poliittisena toimintana*, kun näet kyseiset ”eristäytyneet intressit” kohoavat niiden kautta ”yleisen” asemaan.

Lopuksi *säätyjen* on määrä toimia välittäjinä sitä vastaan, että ruhtinaanvalta ”*eristäytyy*” ”äärimmäisyydeksi” (joka ”siksi *ilmenisi* pelkkänä herruutena ja mielivaltaana”). Tämä on oikein sikäli kuin ne rajoittavat *ruhtinaanvallan periaatetta* (mielivaltaa) tai vähintäänkin hillitsevät sen toimintaa, ja sikäli kuin niistä itsestään tulee ruhtinaanvaltaan osallisia, myötäsyyllisiä. Sitä kautta ruhtinaanvalta joko todellakin lakkaa olemasta ruhtinaanvallan äärimmäisyyttä (ja ruhtinaanvalta on olemassa vain äärimmäisyytenä, yksipuolisuutena, koska se ei ole orgaaninen periaate); siitä tulee *näennäistä valtaa*, pelkkä symboli, tai sitten se menettää vain mielivaltaisuutensa ja puhtaan herruusluonteensa *näennäisyyden*.

Ne toimivat välittäjinä erityisintressien ”eristäytymistä” vastaan esittämällä tämän eristäytymisen *poliittisena* toimintana. Ne suorittavat *välitystä* ruhtinaanvallan äärimmäisyydeksi eristäytymistä vastaan, toisaalta siten, että niistä itsestään tulee osa ruhti-

naanvaltaa, toisaalta taas siten, että ne tekevät hallitusvallasta *äärimmäisyyden*.

”Säätyihin” kerääntyvät kaikki modernin valtio-organisaation ristiriidat. Ne toimivat ”välittäjinä” kaikille tahoille, koska ne ovat kaikkiin suuntiin ”välijäseniä”.

Merkillepantavaa on, että Hegel kehittelee säätyjen toiminnan sisältöä, lainsäädäntövaltaa, vähemmän kuin kysymystä niiden *asemasta*, niiden poliittisesta arvoasteesta.

Merkillepantavaa on myös, että kun *säätyjen* paikka Hegelin mukaan on lähinnä ”*yleisen hallituksen* ja erityisiksi piireiksi ja yksilöiksi hajaantuneen *kansan välissä*”, niin niiden asema, kuten äsken nähtiin, ”on siinä, että ne *yhdessä* organisoidun hallitusvallan kanssa muodostavat välityksen”.

Mitä tulee ensimmäiseen asemaan, niin *säädyt* ovat kansa hallitusta vastassa, mutta *kansa en miniature*.^{*} Kyse on niiden opposition asemasta.

Mitä taas tulee jälkimmäiseen, niin ne ovat hallitus kansaa vastassa, mutta suurennettu hallitus. Kyse on niiden konservatiivisesta asemasta. Ne muodostavat itse osan kansaa vastaan asettuvasta hallitusvallasta, mutta sillä tavoin, että niillä on samalla hallitusta vastassa olevan kansan merkitys.

Hegel on yllä kuvannut ”lainsäädäntövaltaa totaalisuutena” (§ 300). *Säädyt* todellakin ovat tämä *totaalisuus*, valtio valtiossa, mutta juuri niissä *ilmenee* se, että valtio ei muodosta totaalisuutta vaan dualismin. *Säädyt* esittävät valtiota yhteiskunnassa, joka *ei ole* valtio. Valtio on *pelkkää esitystä* [Vorstellung].

Huomautuksessa [pykälään 302] Hegel sanoo:

”Tärkeimpiin loogisiin oivalluksiin kuuluu se, että tietty momentti, jolla on vastakohtassa äärijäsenen asema, lakkaa olemasta sitä ja on *organinen* momentti, koska se on samalla *välijäsen*.”⁴⁵

(Säätyelementti on siis ensinnäkin kansan muodostama äärijäsen hallitusta vastassa, mutta 2) samalla kansan ja hallituksen välijäsen, tai se muodostaa *vastakohtan kansassa* itsessään. Hallituksen ja kansan vastakohta välittyy *säätyjen* ja *kansan* vastakoh-

* *pienoiskoossa*

dan kautta. Suhteessa hallitukseen säädyt ovat kansan asemassa, mutta suhteessa kansaan hallituksen asemassa. Kun kansa tulee esiin *esityksenä*, fantasiana, illusiona, *edustuksena* – kyse on *esille pannusta* kansasta, tai säädyistä, joka *erityisenä valtana* on heti erotettu todellisesta kansasta – niin tämä kätkee alleen todellisen vastakohtan kansan ja hallituksen välillä. Kansaa on tässä jo valmisteltu siihen, niinkuin sitä tarkasteltavassa organismissa on pakkokin valmistella, ettei sillä olisi ratkaisevaa luonnetta.)

”Tässä tarkastellun kohteen osalta on sitäkin tärkeämpää tähdentää tätä puolta, koska yleisiin mutta mitä vaarallisimpiin ennakkoluuloihin kuuluu säätyjen esittäminen pääasiallisesti hallituksen *vastakohtana* ikään kuin tämä olisi niiden olennainen asema. Orgaaniseksi, siis totaalisuuteen jäsenyneeksi, *säätyelementti* osoittautuu *vain välitystehtävänsä ansiosta*. Näin varsinainen *vastakohta* alentuu *näennäisyydeksi*. Jos se ei, sikäli kuin se *ilmenee*, koskisi pelkkää pintaa, vaan siitä tulisi *todella substantiaalinen vastakohta*, niin valtio olisi perikadon partaalla. – Se, ettei ristiriita ole tämän laatuinen, ilmenee asian luonteen mukaan niin, että sen [so. ristiriidan, kamppailun] kohteet eivät koske valtio-organismien olennaisia elementtejä, vaan erityisiä ja vähemmän tärkeitä aiheita. Siten intohimosta, joka toki tähän sisältöön liittyy, tulee pelkästään subjektiivisen intressin tyydyttämään pyrkivää puolueiihkoa, esimerkiksi kamppailua korkeimmista virka-asemista.”

Lisäyksessä sanotaan:

”Valtiojärjestys on oleellisesti välityksen järjestelmä.”

§ 303. ”*Yleisen*, tarkemmin sanoen *hallituksen palvelukseen* omistautuneen säädyn välittömään määrätykseen kuuluu, että sillä on olennaisen toimintansa päämääränä yleinen; lainsäädäntövallan *säätyelementissä yksityissäty*⁴⁶ tulee *poliittisesti merkitseväksi* ja vaikuttavaksi. [...] Tällöin se [so. yksityissäty] ei voi esiintyä pelkkänä eriytymättömänä joukkona eikä atomeihinsa hajonneena massana, vaan sinä *mitä se jo on*, nimittäin jakautuneena toisaalta substantiaaliseen suhteeseen perustuvaan ja toisaalta erityisiin tarpeisiin ja niitä välittävään työhön perustuvaan säätöyn. Vain näin *valtiossa* muodostuu tässä suhteessa totuudellisesti todellinen *erityisen* sidos yleiseen.”

Tässä meillä on arvoituksen ratkaisu. ”Lainsäädäntövallan *säätyelementissä yksityissäty* tulee *poliittisesti merkitseväksi*.” On selvää, että *yksityissäty* saa tätä merkitsevyyttä sen mukaisesti, mitä se on, siis *kansalaisyhteiskuntaan jäsentymisensä mukaisesti* (yleistä säätöä Hegel on jo luonnehtinut hallitsemiseen vihkiyty-

neeksi; lainsäädäntövallan piirissä yleistä säätyä siis edustaa hallitusvalta).

Säätyelementti on yhtä kuin *yksityissäädyn*, epäpoliittisen säädyn, *poliittinen merkitys – contradictio in adiecto*.^{*} Tai niinkin, että Hegelin kuvaamassa tilassa *yksityissäädyllä* (yksityissäädyn eriytymisellä yleensäkin) on *poliittista* merkitsevyyttä. *Yksityissääty* kuuluu tämän valtion olemukseen ja politiikkaan. Siksi hän antaa sille myös *poliittista merkitsevyyttä*, ts. sen todellista merkityksestä eroavan merkityksen.

Huomautuksessa sanotaan:

”Tämä törmää toista vallitsevaa käsitystä vastaan: että koska yksityissääty kohotetaan lainsäädäntövallassa *osalliseksi* yleisestä asiasta, niin sen täytyisi siinä esiintyä *yksittäisten* yksilöiden muodossa, joko niin että nämä valitsevat edustajia tähän tehtävään [so. lakien säätämiseen], tai jopa siten, että kunkin itsensä tulisi käyttää siinä suoraan ääntään. Tämä atomistinen, abstrakti näkemys häviää jo perheessä samoin kuin kansalaisyhteiskunnassa, joissa yksilö ilmenee vain yleisen jäsenenä. Valtio taas on olennaisesti sellaisten jäsenten organisaatio, jotka ovat piirejä *itselleen*, eikä siinä yhdenkään momentin tule esiintyä epäorganaisena joukkona. *Monista* yksittäisistä, eli siitä mitä kansalla ymmärretään, koostuu kyllä yksi *yhteensä*,⁴⁷ mutta vain *joukkona* – muodottomana massana, jonka liikehdintä ja käyttäytyminen juuri siksi olisi alkuvoimaista, järjetöntä, hurjaa ja pelottavaa.”

”Noissa [so. kansalaisyhteiskunnan] piireissä jo vallitsevat yhteisöt saavuttavat valtiossa poliittisen eli *korkeimman konkreettisen yleisyyden* näkökannan. Käsitys, joka hajottaa ne jälleen yhdeksi yksilöjoukoksi, pitää juuri näin tekemällä *yksityisluonteisen ja poliittisen kansalaiselämän toisistaan erotettuina* ja sanalla sanoen ripustaa politiikan tyhjän päälle, koska sen pohjana on vain mielivallan ja mielipiteen abstrakti yksittäisyys ja siten sattumanvarainen, ei sinänsä ja itselleen *vakaa* ja *oikeutettu* perusta.”

”Vaikka niin sanottujen teorioiden käsityksissä *kansalaisyhteiskunnan säädyt ylipäätään* ja *säädyt poliittisessa* merkityksessä ovat etäällä toisistaan, on *kieli* kuitenkin edelleen säilyttänyt tämän niiden *aiemmin* suoraan *vallinneen yhteyden*.”

”*Yleinen*, tarkemmin sanoen *hallituksen palvelukseen* omistautunut sääty.”

* *käsitteellinen ristiriita, ristiriita käsitteen ja siihen lisätyn määrään välillä*

Hegel lähtee edellytyksestä, että yleinen säätö on ”hallituksen palveluksessa”. Yleisen älyn hän esittää ”säädylliseksi ja vakiintuneeksi”.

”Säätyelementissä jne.” *Yksityissäädyn* ”poliittinen merkittävyys ja vaikuttavuus” on sen *erityistä* merkittävyyttä ja vaikuttavuutta. *Yksityissääty* ei muunnu *poliittiseksi säädiksi*, vaan saavuttaa poliittisen vaikutuksensa ja merkittävyytensä *yksityissäädynä*. Sillä ei ole poliittista vaikuttavuutta ja merkittävyyttä sinänsä. Sen poliittinen vaikuttavuus ja merkittävyys on *yksityissäädyllä yksityissäädynä kuuluvaa poliittista vaikuttavuutta ja merkittävyyttä*. Yksityissääty voi siis astua politiikan alueelle vain *kansalaisyhteiskunnan säätyjako* vastaavalla tavalla. Kansalaisyhteiskunnan *säätyjako* muuntuu poliittisiksi eroavuuksiksi.

Jo kielessä, sanoo Hegel, tulee ilmi *kansalaisyhteiskunnan säätyjen ja poliittisessa merkityksessä ymmärrettyjen säätyjen identtisyys*, ”aiemmin suoraan vallinnut yhteys”, mistä voidaan päätellä, ettei se vallitse enää nykyään.

Hegel havaitsee, että ”valtiossa muodostuu tässä suhteessa todullisesti todellinen *erityisen sidos yleiseen*”. *Tarkoitus on tällä tavoin kumota ”kansalais- ja poliittisen elämän” toisistaan eroaminen ja laskea pohja niiden ”identtisyydelle*”.

Hegel nojautuu seuraavaan:

”Noissa piireissä” (perheessä ja kansalaisyhteiskunnassa) ”valitsee” jo ”*yhteisöjä*”. Miten joku voi toivoa, että ”niiden saavuttaessa poliittisen eli *korkeimman konkreettisen yleisyyden*” ne ”jälleen hajotetaan yhdeksi yksilöjoukoksi”?

On tärkeää seurata tätä ajatuskulkua tarkemmin.

Hegelin mainitseman identtisyyden huippukohdan muodosti, kuten hän itse myöntää, *keskiaika*. Silloin *kansalaisyhteiskunnan säädöt* yleisesti ottaen ja *säädöt poliittisessa merkityksessä* olivat identtiset. Keskiajan henki voidaan ilmaista seuraavasti: *Kansalaisyhteiskunnan säädöt ja säädöt poliittisessa merkityksessä* olivat identtiset, koska kansalaisyhteiskunta oli poliittinen yhteiskunta, koska siis kansalaisyhteiskunnan orgaaninen periaate oli valtion periaate.

Hegel kuitenkin lähtee siitä, että ”kansalaisyhteiskunta” ja ”poliittinen valtio” erotetaan kahdeksi kiinteäksi vastakohtaksi, kahdeksi todella erilliseksi alueeksi. *Modernissa* valtiossa tämä ero epäilemättä on *todellisuutta*. Kansalais- ja poliittisten säätyjen identtisyys oli *ilmausta* kansalais- ja poliittisen yhteiskunnan identtisuudesta. Tämä identtisyys on kadonnut. Hegel edellyttääkin sen kadonneeksi. Jos kansalais- ja poliittisten säätyjen identtisyys olisi totuudellinen käsitys, *voisi* se niin ollen ilmaista enää vain kansalais- ja poliittisen yhteiskunnan *erillään oloa!* Tai paremminkin: vain kansalais- ja poliittisten säätyjen toisistaan *eroaminen* osoittaa *modernien* kansalais- ja poliittisen yhteiskunnan *toden* keskinäisen suhteen.

Toiseksi: Hegel käsittelee tässä *poliittisia* säätyjä aivan toisessa mielessä kuin mistä oli kyse keskiajan *poliittisissa* säädyissä, joiden kohdalla puhutaan niiden identtisuudesta *kansalaisyhteiskunnan* säätyjen kanssa.

Niiden koko olemassaolo oli poliittista; niiden olemassaolo oli valtion olemassaoloa. Niiden *lainsäädäntötoiminta*, niiden *suostuminen valtakunnan hyväksi suoritettavaan verotukseen* oli vain *erityinen* ilmaus niiden *yleisestä* poliittisesta merkityksestä ja vaikutuksesta. Niiden sääty oli niiden valtio. Suhde valtakuntaan oli vain näiden erilaisten valtioiden sopimussuhde *kansallisuuden* kanssa, sillä poliittinen valtio, toisin kuin kansalaisyhteiskunta, ei muuta ollutkaan kuin *kansallisuuden edustusta*. Kansallisuus oli näille erilaisille korporaatioille jne. *point d'honneur*,* niiden poliittinen tarkoitus *κατ' ἑξοχην*,** ja vain sillä oli merkitystä verotukselle jne. Kyse oli lakiasäätävien säätyjen suhteesta valtakuntaan. Samaan tapaan säädetyt käyttäytyivät *erityisten ruhtinaskuntien sisällä*. *Ruhtinuus, suvereenisuus*, oli tässä *erityinen* sääty, jolla oli tiettyjä privilegioita, mutta jota myös rasittivat muiden säätyjen erioikeudet. (Kreikkalaisilla kansalaisyhteiskunta oli poliittisen yhteiskunnan *orja*.) Kansalaisyhteiskunnan säätyjen yleinen *lainsäädäntötoiminta* ei missään tapauksessa johtanut siihen, että *yksityissä* sääty

* *kunniakysymys*

** *kat' eksokhên: yli muun*

olisi saanut *poliittista* merkitsevyyttä ja vaikuttavuutta, vaan oli pikemminkin sen *todellisen ja yleisen* poliittisen merkitsevyyden ja vaikuttavuuden pelkkää ilmausta. Niiden toiminta lakiasäättävänä mahtina oli pelkkää täydennystä niiden suvereenille ja hallitsevalle (toimeenpanevalle) mahdille; kyse oli pikemminkin niiden päätyemisestä yleisluontoisten asioiden pariin *yksityisasioina*, suvereeniin asemaan *yksityissäätynä*. *Sellaisina* säätyinä kansalaisyhteiskunnan säädöt olivat keskiajalla myös lakiasäättäviä, koska ne *eivät* olleet poliittisia säätyjä, tai koska *yksityissäädöt* olivat poliittisia säätyjä. Keskiajan säädöt eivät saaneet poliittis-säätyluonteisina elementteinä mitään uutta määrittystä. Niistä ei tullut *poliittis-säätyluonteisia* siksi, että ne osallistuivat lakien säätämiseen, vaan ne osallistuivat lakien säätämiseen siksi ja siinä määrin kuin ne olivat *poliittis-säätyluonteisia*. Mitä yhteistä tällä on Hegelin *yksityissäädyn* kanssa, joka *lakia säättävänä* elementtinä kohoaa poliittiseen bravuuriin, ekstaasin tilaan, saa erillisen hämmästyttävän ja poikkeuksellisen poliittisen merkitsevyyden ja vaikuttavuuden?

Tästä kehittelystä löytyvät kaikki Hegelin esityksen *ristiriitaisuudet* yhteen kerääntyneinä.

1) Hän on edellyttänyt kansalaisyhteiskunnan ja poliittisen valtion toisistaan *eroamisen* (modernin tilan) ja kehitellyt sitä *idean välttämättömänä momenttina*, absoluuttisena järjestötouutena. Hän on esittänyt poliittisen valtion sen *modernissa* hahmossa eri valtojen *eroavuutena*. Hän on antanut todelliselle *toimivalle* valtiolle ruumiiksi byrokratian, jonka hän on kohottanut tietävänä henkenä kansalaisyhteiskunnan materialismin yläpuolelle. Hän on asettanut valtion sinänsä ja itselleen olevan yleisyyden kansalaisyhteiskunnan tarpeita ja erityisintressejä vastaan. Sanalla sanoen, hän tuo kaikkialla esiin kansalaisyhteiskunnan ja valtion *konfliktin*.

2) Hegel asettaa kansalaisyhteiskunnan *yksityissäätynä* poliittista valtiota vastaan.

3) Hän luonnehtii lainsäädäntövallan *säätyelementtiä* pelkäksi kansalaisyhteiskunnan *poliittiseksi formalismiksi*. Hän luonnehtii sitä *kansalaisyhteiskunnan refleksiosuhteeksi valtion*, ja refleksiosuh-

teeksi joka ei vaikuta valtion *olemukseseen*. Refleksiosuhde on myös toisistaan olemukseltaan eroavien asioiden korkein identtisyys.

Toisaalta Hegel haluaa:

1) että kansalaisyhteiskunta, konstituoidessaan itsensä lainsäädäntöelementiksi, ei ilmenisi pelkkänä eriytymättömänä massana tai atomeihinsa hajonneena joukkona. Hän *ei* halua *kansalais- ja poliittisen elämän* toisistaan erottamista.

2) Hän unohtaa, että kysymys on refleksiosuhteesta, ja tekee kansalaissäädyistä sellaisinaan poliittisia säätyjä, mutta jälleen vain lainsäädäntövallan kannalta, jolloin niiden toiminta juuri todistaa eron syntymisestä.

Hän tekee *säätyelementistä eron* ilmaisijan, mutta samalla sen pitäisi edustaa identtisyyttä, jota ei ole käsillä. Hegel on selvillä kansalaisyhteiskunnan ja poliittisen valtion toisistaan eroamisesta, mutta haluaa että valtion sisällä tulisi esitetyksi valtion ykseys, mikä saataisiin aikaan sellaisella tavalla, että kansalaisyhteiskunnan säädyt muodostavat samalla sellaisinaan lainsäädäntövallan *säätyelementin*.

Hegelin syvällisyys on siinä, että hän mieltää kansalais- ja poliittisen yhteiskunnan eron *ristiriidaksi*. Virheellistä kuitenkin on, että hän tyytyy tämän hajoamisen *näennäisyyteen* ja esittää sen asian ytimenä, kun taas hänen halveksimansa "*niin sanotut teoriat*" vaativat kansalais- ja poliittisten säätyjen "*erottamista*", mikä on oikeutettua, sillä ne puhuvat modernin yhteiskunnan eräästä *seurauksesta*, kun näet *poliittis-säätyluonteinen* elementti ei tässä ole muuta kuin valtion ja kansalaisyhteiskunnan todellisen suhteen, niiden toisistaan *eroamisen*, faktinen ilmaus.

Hegel ei ole puhunut asiasta, josta tässä on kyse, sen tunnetulla nimellä. Kyse on kiistasta *edustuksellisen ja säätyihin perustuvan* valtiojärjestyksen välillä. Edustuksellinen valtiojärjestys on suuri edistysaskel, koska se tuo *modernin valtion tilan esiin avoimesti, vääristymättömästi ja johdonmukaisesti*. Se on *ristiriita peittelemättömänä*.

Ennen kuin paneudumme itse asiaan, luokaamme vielä yksi silmäys Hegelin esitykseen.

”Lainsäädäntövallan säätyelementissä yksityissäätö tulee poliittisesti merkitseväksi.” Aiempana (§ 301, huomautus) sanottiin: ”Siksi säädylle ominaista käsitteen määrittystä on etsittävä siitä, että niissä ... kansalaisyhteiskunnaksi kutsutun alueen oma näkemys ja oma tahto, tulee olemassa-oloon valtion yhteydessä.”

Kun teemme yhteenvedon tästä selityksestä, saamme tulokseksi seuraavaa: ”Kansalaisyhteiskunta on yksityissäätö”, tai yksityissäätö on kansalaisyhteiskunnan välitön, oleellinen ja konkreettinen tila. Vasta lainsäädäntövallan säätyelementissä se [so. kansalaisyhteiskunta] tulee ”poliittisesti merkitseväksi ja vaikuttavaksi”, ja tämä on jotakin uutta, siihen lisäyksenä tulevaa, sen erityinen funktio, kun näet juuri sen luonne yksityissäätynä tuo esiin sen vastakkaisuuden poliittiselle merkittävyydelle ja vaikuttavuudelle, sen luonteen privaation, sen että kansalaisyhteiskunta sinänsä ja itselleen on vailla poliittista merkitystä ja vaikuttavuutta. Yksityissäätö on kansalaisyhteiskunnan säätö, tai kansalaisyhteiskunta on yksityissäätö. Niinpä Hegel on johdonmukainen sulkiessaan ”yleisen säädyn” pois ”lainsäädäntövallan säätyelementistä”. ”Yleisen, tarkemmin sanoen hallituksen palvelukseen omistautuneen säädyn välittömään määrittelyyn kuuluu, että sillä on olennaisen toimintansa päämääränä yleinen.” Kansalaisyhteiskunnalla tai yksityissäädöllä ei ole tällaista määrittelyä; sen oleellisen toiminnan määrittelyä ei ole, että sillä olisi päämääränään yleinen, eli sen oleellinen toiminta ei ole yleisen määrittely, ei mikään yleinen määrittely. Yksityissäätö on kansalaisyhteiskunnan säätö säätöä vastassa. Kansalaisyhteiskunnan säätö ei ole poliittinen säätö.

Luonnehtiessaan kansalaisyhteiskuntaa yksityissäädiksi Hegel on selittänyt kansalaisyhteiskunnan säätöjen erot epäpoliittisiksi eroiksi ja kansalais- ja poliittisen elämän keskenään eriaineksiksi, jopa vastakohdiksi. Miten hän nyt jatkaa?

”Tällöin se [so. yksityissäätö] ei voi esiintyä pelkkänä eriytymättömänä joukkona eikä atomeihinsa hajonneena massana, vaan sinä mitä se jo on, nimittäin jakautuneena toisaalta substantiaaliseen suhteeseen perustuvaan ja toisaalta erityisiin tarpeisiin ja niitä välittävään työhön perustuvaan säätöyn. (§ 201 ss.) Vain näin valtiossa muodostuu tässä suhteessa totuudellisesti todellinen erityisen sidon yleiseen.”

Kansalaisyhteiskunta (*yksityissäätö*) ei tosiaankaan voi ilmetä lainsäädännöllis-säätöluonteisessa toiminnassaan ”pelkkänä eriytymättömänä joukkona”, kun näet ”pelkkä eriytymätön joukko” on olemassa vain ”käsityksissä”, ”mielikuvituksessa”, ei *todellisuudessa*. Viimemainitussa on vain suurempia ja pienempiä satunnaisia joukkoja (kaupunkeja, markkinapaikkoja jne.). Nämä joukot tai tämä joukko tosiaankin *ovat* kaikkialla ”atomeihinsa hajonnut massa”, eivät ainoastaan *ilmene* sellaisena, ja siten atomisoituneena niiden *täytyy* ilmetä ja esiintyä *poliittis-säätöluonteisessa* toiminnassaan. ”Sinä mitä se jo on” ei *yksityissäätö*, kansalaisyhteiskunta, voi tässä ilmetä. Sillä mitä se jo on? *Yksityissäätö*, so. valtiosta erotautumista ja sen vastakohta. Päättyäkseen ”poliittiseen merkitsevyyteen ja vaikuttavuuteen” sen *täytyy* pikemminkin luopua itsestään sinä mitä se jo on, *yksityissäätynä*. Vasta tätä kautta se saa ”*poliittista* merkitsevyyttä ja vaikuttavuutta”. Tämä poliittinen akti on täydellinen transsubstantioituminen. Kansalaisyhteiskunnan *täytyy* siinä sanoutua täydellisesti irti itsestään kansalaisyhteiskuntana, *yksityissäätynä*, ja saattaa voimaan olemuksensa yksi osa, jolla ei ole mitään tekemistä sen olemuksen todellisen kansalaisolemassaolon kanssa, vaan joka on sille suoraan vastakkainen.

Yksilössä ilmenee tässä se sama, mikä muodostaa *yleisen lain*. Kansalaisyhteiskunta ja valtio ovat toisistaan erotetut. Niinpä myös valtionkansalainen sekä kansalainen, kansalaisyhteiskunnan jäsen, ovat toisistaan erotetut. Yksilön *täytyy* siis suorittaa oman itsensä *perustavanlaatuinen jakaminen*. *Todellisena kansalaisena* hän havaitsee kuuluvansa kaksinaiseen organisaatioon, *byrokraattiseen* – kyseessä on tuonpuoleiseksi jäävän valtion ulkonainen muodollinen ilmentymä, hallitusvalta, joka ei kosketa häntä ja hänen itsenäistä *todellisuuttaan* – sekä *sosiaaliseen*, kansalaisyhteiskunnan organisaatioon. Jälkimmäisessä hän esiintyy *yksityishenkilönä* valtion ulkopuolella, eikä se kosketa poliittista valtiota sellaisenaan. Edellinen on valtion organisaatio, jolle hän jatkuvasti luovuttaa *aineksiaan* [Materie]. Jälkimmäinen on *kansalaisorganisaatio*, jonka aineksiin valtio ei kuulu. Edellisessä valtio suhtautuu häneen muodollisena vastakohtanaan, jälkimmäisessä hän suhtautuu it-

seensä valtion materiaalisena vastakohtana. Voidakseen siis toimia *todellisena valtionkansalaisena*, saavuttaa poliittista merkitsevyyttä ja vaikuttavuutta, hänen täytyy astua ulos kansalaisen todellisuudestaan, abstrahoitua siitä, vetäytyä koko tästä organisaatiosta omaan yksilöllisyyteensä, sillä ainoa olemassaolo, jonka hän kokee edistävän valtionkansalaisuuttaan, on hänen puhdas ja alaston *yksilöllisyytensä*. Valtio ja hallitus ovat olemassa valmiina ilman häntäkin, ja hänen elämänsä kansalaisyhteiskunnassa on valmista ilman valtiota. Vain olemalla ristiriidassa näiden *ainoiden käsillä olevien yhteisöjen* kanssa, vain *yksilönä*, hän voi olla *valtionkansalainen*. Hänen olemassaolonsa valtionkansalaisena on hänen *yhteisöllisen* olemassaolonsa ulkopuolista, siis puhtaan *yksilöllistä* olemassaoloa. ”Lainsäädäntövaltan” on ”valtana” vasta se *organisaatio, kokonaiselimitys*, joka sen *kuuluu* saada. *Ennen* ”lainsäädäntövaltaa” *ei* kansalaisyhteiskuntaa, yksityissäytyä, ole olemassa *valtiollisena organisaationa*, ja jotta se saisi olemassaolon sellaisena, sen *todellinen organisaatio*, todellinen kansalaiselämä, täytyy asettaa *ei käsillä olevaksi*, sillä lainsäädäntövallan säätelementillä on määrityksensä juuri se, että se *ei* aseta *yksityissäytyä, kansalaisyhteiskuntaa, käsillä olevaksi*. Kansalaisyhteiskunnan ja poliittisen valtion eroaminen näyttää välttämättä *poliittisen* kansalaisen, valtionkansalaisen, eroamiselta kansalaisyhteiskunnasta, omasta todellisesta, empiirisestä todellisuudestaan, sillä valtioidealitina hän on *aivan toinen*, omaan todellisuuteensa nähden *erilainen*, siitä erillinen, sille vastakkainen *olento*. Kansalaisyhteiskunta tuottaa tässä itsensä sisälle sen valtion ja kansalaisyhteiskunnan keskinäisen suhteen, mikä toisaalla on jo olemassa *byrokratian* muodossa. Säätelementissä yleisestä tulee todella *itselleen* sitä, mitä se on *sinänsä*, nimittäin *erityisen vastakohta*. Saadakseen poliittista merkitsevyyttä ja vaikuttavuutta kansalaisen täytyy riisua yltään säätynsä, siis kansalaisyhteiskunta, *yksityissäyty*; juuri tämä *säätyhän* sijaitsee *yksilön ja poliittisen valtion* välissä.

Vaikka Hegel asettaa kansalaisyhteiskunnan kokonaisuuden *yksityissäytynä* poliittista valtiota vastaan, niin on itsestäänselvää, että yksityissäädyn *sisäisillä* eriytymillä, erilaisilla kansalaissä-

dyillä, on suhteessa valtioon vain yksityismerkitys, ei poliittista merkitystä. Sillä eri kansalaissädyt ovat vain *periaatteen* – yksityissädyn kansalaisyhteiskunnan periaatteena – toteutumista, olemassaoloa. Ja kun periaatteesta täytyy luopua, on selvää että periaatteen *sisäiset* jakautumiset jäävät sitäkin *selvemmin* puuttumaan poliittiselta valtiolta.

”Vain näin”, Hegel sanoo pykälän loppuksi, ”muodostuu tässä suhteessa totuudellisesti todellinen *erityisen* sidos yleiseen”. Hegel sekoittaa tässä valtion kansan olemassaolon kokonaisuutena poliittiseen valtioon. Erityinen ei tässä ole ”*erityinen valtiossa*”, vaan pikemminkin ”valtion *ulkopuolella*”, nimittäin poliittisen valtion. Ei ole vain niin, että se ei ole ”valtiossa todellista erityistä”, vaan se on nimenomaan ”valtion *epätodellisuutta*”. Hegel haluaa kehittää ajatuksen, että kansalaisyhteiskunnan säadyt ovat yhtä kuin poliittiset säadyt, ja todistaakseen tämän hän olettaa, että kansalaisyhteiskunnan säadyt ovat ”poliittisen valtion eriytymistä”, ts. että kansalaisyhteiskunta on poliittinen yhteiskunta. Ilmaus: ”erityinen valtiossa” on tässä mielekäs vain jos se tarkoittaa: ”valtion eriytyminen”. Hegel valitsee epätarkan ilmauksen huonon omantuntonsa takia. Hän itse on paitsi kehittänyt vastakkaisen näkemyksen, myös vahvistanut sen samassa pykälässä luonnehtiessaan kansalaisyhteiskuntaa ”yksityissädyksi”. Hyvin varovainen on myös määritys, että erityisellä on ”*sidos*” yleiseen. Mitä erilaisimmat asiat voidaan sitoa yhteen. Tässä ei kuitenkaan ole kyse vähittäisestä *siirtymisestä* vaan *transsubstantioitumisesta*, eikä se auta yhtään jos kuilua, jonka yli loikataan ja jota juuri tällä loikalla luonnehditaan, ei olla halukkaita näkemään.

Huomautuksessa Hegel sanoo:

”Tämä törmää toista vallitsevaa käsitystä vastaan jne.” Olemme juuri osoittaneet, miten tämä vallitseva käsitys on johdonmukainen ja välttämätön, ”välttämätön käsitys kansan nykyisessä kehitysvaiheessa”, ja miten H:n oma käsitys, vaikka sekin on vallalla tietyissä piireissä, on aivan yhtä lailla epätosi. Yleisesti vallitsevaan käsitykseen palaten Hegel sanoo:

”Tämä atomistinen, abstrakti näkemys häviää jo perheessä jne. jne. Valtio taas on jne.” Abstrakti tämä näkemys epäilemättä on,

mutta kyseessä on poliittisen valtion ”abstraktio” sellaisena kuin Hegel itse on sitä kehitellyt. Näkemys on myös atomistinen, mutta kyse on yhteiskunnan itsensä atomisoitumisesta. ”Näkemys” ei voi olla konkreettinen, jos näkemyksen *kohde* on ”abstrakti”. Atomisoituminen, johon kansalaisyhteiskunta *poliittisessa toiminnassaan* suistuu, on välttämätöntä tulosta siitä, että se yhteisö, kaikille yhteinen elinyhteisö [das Communistische Wesen], jossa yksilö elää, on valtiosta erillinen kansalaisyhteiskunta, tai että *poliittinen valtio* on jälkimmäisestä *abstrahoitumista*.

Vaikka tämä atomistinen näkemys häviääkin jo perheessä ja ehkä (??) myös kansalaisyhteiskunnassa, palaa se takaisin poliittisessa valtiossa juuri siksi, että valtio on perheen ja kansalaisyhteiskunnan abstrahoituma. Myös päinvastainen pätee. Sitä kautta, että Hegel on tuonut esiin tämän ilmiön *kummallisuuden*, ei hän ole poistanut *vieraantumista*.

Tekstissä sanotaan edelleen: ”Noissa [so. kansalaisyhteiskunnan] piireissä jo *vallitsevat yhteisöt* saavuttavat valtiossa poliittisen eli *korkeimman konkreettisen yleisyyden* näkökannan. Käsitys, joka hajottaa ne jälleen yhdeksi yksilöjoukoksi, *pitää* juuri näin tekemällä yksityisluonteisen ja poliittisen kansalaiselämän toisistaan erotettuina ja sanalla sanoen ripustaa politiikan tyhjän päälle, koska sen pohjana on vain mielivallan ja mielipiteen abstrakti yksittäisyys ja siten sattumanvarainen, ei sinänsä ja itselleen *vakaa* ja *oikeutettu* perusta.”

Kyseininen käsitys ei *pidä* kansalais- ja poliittista elämää erotettuina; se on vain *todella olemassa olevan erillisyyden kuvausta*.

Tuo käsitys ei rakenna poliittista elämää tyhjän päälle, vaan poliittinen elämä on *tyhjiyselämää*, kansalaisyhteiskunnan eteerinen alue.

Tarkastelemme nyt *sääty-* ja *edustuksellista* järjestelmää.

Historiallinen edistys on muuttanut *poliittiset säädöt sosiaalisiksi* säädyiksi, niin että samalla tavoin kuin kristityt ovat tasa-arvoisia taivaassa ja epätasa-arvoisia maan päällä, siten myös kansan yksittäiset jäsenet ovat *tasa-arvoisia* poliittisen maailmansa taivaassa ja epätasa-arvoisia *yhteiskunnan* maallisessa elämässä. *Poliittisten säätyjen* varsinaisen muuttuminen *kansalaisisäädiksi* tapahtui *absoluuttisessa monarkiassa*. Byrokratia sai aikaan, että

yhtenäisyyden idea voitti valtion erilaisista valtioista koostumisen. Kuitenkin jopa absoluuttisen hallitusvallan byrokratian rinnalle jäi *sosiaalinen säätyjako* poliittiseksi jaoksi, *poliittiseksi* absoluuttisen hallitusvallan byrokratian *sisällä* ja rinnalla. Vasta Ranskan vallankumous saattoi loppuun *poliittisten* säätyjen *sosiaalisiksi* muuttumisen eli teki kansalaisyhteiskunnan *säätyjaosta* puhtaan sosiaalisia eroja, yksityiselämän eroja, joilla ei ole merkitystä poliittisessa elämässä. Tällöin poliittisen elämän ja kansalaisyhteiskunnan toisistaan eroaminen oli saatettu loppuun.

Tällöin myös kansalaisyhteiskunnan säädyt muuntuivat vastavalla tavalla: niiden poliittisista säädyistä eroamisen takia kansalaisyhteiskunta oli muuttunut toisenlaiseksi. *Sääty* keskiaikaisessa mielessä säilyi lähinnä byrokratian sisällä, missä kansalais- ja poliittinen asema lankeavat välittömästi yhteen. Tätä vastassa on kansalaisyhteiskunta *yksityyssäätynä*. Säätyjako ei tässä ole enää itsenäiseksi yhteenliittymiksi käsitettyjen *tarpeen* ja *työn* jakautumista. Ainoa yleinen, *pinnallinen ja muodollinen* ero vallitsee enää *kaupungin* ja *maaseudun* välillä. Yhteiskunnan sisällä muodostui kuitenkin eroja liikkeessä olevien, epävakaiden piirien välille, joilla on periaatteenaan *valinnan vapaus*. *Raha* ja *sivistys* ovat pääasialliset kriteerit. Tätä meidän ei kuitenkaan ole tarpeen kehittää tässä, vaan kritiikissämme Hegelin kansalaisyhteiskunnan esityksestä. Riittääköön siis. Kansalaisyhteiskunnan säädyn periaatteena ei ole sen enempää tarve, siis luonnollinen momentti, kuin politiikkaan. Kyse on jakautumisesta joukoissa, joita muodostuu nopeasti ja joiden muodostuminen on mielivaltaista, *ei* organisaatiolle ominaista.

Luonteenomaista on vain se, että *omaisuuden puuttuminen* ja *välittömän* työn, konkreettisen työn *sääty* eivät niinkään muodosta kansalaisyhteiskunnan säätyä kuin maapohjan, jonka päällä sen piirit lepäävät ja liikkuvat. Se varsinainen sääty, jossa poliittinen ja kansalaisasema lankeavat yhteen, on *hallitusvallan jäsenten* sääty. Yhteiskunnan nykyisen tilan⁴⁸ ero kansalaisyhteiskunnan aiempaan tilaan näkyy jo siitä, että yksilöä ei enää aiempaan tapaan pidetä yhteiskunnallisena tai yhteisöllisenä olentona, vaan osaksi sattuu-

masta, osaksi yksilön työstä ym. riippuu, pysyykö hän säädysään vai ei. Kyse on *tilasta*, joka itse on vain yksilön *ulkoinen* määrittäminen, ei hänen työhönsä erottamattomasti liittyvä, eikä hänkään suhtaudu siihen vakaiden lakien mukaan järjestyneenä ja häneen vakaisissa suhteissa olevana objektiivisena yhteisönä. Ennemmin hän ei ole missään *todellisessa* suhteessa substantiaalisena toimintaansa, *todelliseen* säätyynsä. Lääkärinkunta ei muodosta mitään erityistä kansalaisyhteiskunnan säätyä. Yksi kauppias kuuluu toiseen säätyyn kuin toinen; hänen *sosiaalinen asemansa* on toinen. Sillä aivan kuten kansalaisyhteiskunta on eronnut poliittisesta yhteiskunnasta, siten kansalaisyhteiskunta on myös jakautunut sisäisesti *säätyyn* ja *sosiaaliseen asemaan*, miten paljon suhteita näiden välillä vallinneekin. Kansalaissäädyn tai kansalaisyhteiskunnan periaatteena ovat *nautinto* ja *kyky nauttia*.

Poliittista merkitystä omaavana kansalaisyhteiskunnan jäsen irrottaa itsensä säädystään, todellisesta yksityisasemastaan; hänellä on merkitystä pelkästään *ihmisenä*, tai hänen määrittämisensä valtion jäsenenä, sosiaalisena olentona, näyttää hänen *inhimilliseltä* määrittämiseltään. Hänen kaikki muut määrittämisensä kansalaisyhteiskunnassa *ilmenevät* näet hänelle, ihmiselle, yksilölle, *epäolennaisina*, *ulkonaisina* määrittämisinä, jotka tosin ovat välttämättömiä hänen olemassaololleen kokonaisuutena ottaen, ts. hänen ja kokonaisuuden välisenä sidoksena, jonka hän kuitenkin voi yhtä hyvin karistaa päältään pois. (Nykyinen kansalaisyhteiskunta noudattaa loppuun saatettua *individualismin* periaatetta; yksilön olemassaolo on viimekätinen päämäärä, ja toiminta, työ, sisältö jne. *vain* välineitä.)

Siellä missä *säätyihin perustuva valtiojärjestys* ei ole keski-aikainen traditio, se on yritys – osittain politiikan itsensä piirissä – suistaa ihminen takaisin rajoittuneelle yksityisalueelleen, tehdä hänen erityisyydestään hänen substantiaalinen tietoisuutensa, sekä muuttaa säätyjako jälleen myös sosiaaliseksi jaoksi sitä kautta, että edellinen on poliittisesti olemassa.

Todellinen ihminen on nykyisen valtiojärjestyksen *yksityisihminen*.

Säädyllä on yleensäkin se merkitys, että *ero, erilleen erottuminen*, muodostaa yksilön *pysyvyyden*. Hänen elämäntapansa, toimintansa jne., sen sijaan että tekisi hänestä yhteiskunnan jäsenen, funktion, muuttaa hänet *poikkeukseksi* yhteiskunnasta, ja on hänen privilegionsa. Se, että tämä *erottuminen* ei ole pelkästään *yksilöllistä*, vaan linnoittautunut *yhteisöksi*, säädyksi, korporaatioksi, ei pelkästään jätä sen poikkeuksen luonnetta kumoamatta, vaan on pikemminkin juuri sen ilmausta. Sen sijaan että yksilöllinen funktio olisi yhteisön [Societät] funktio, se pikemminkin muuttaa yksilöllisen funktion yhteisöksi sinänsä.

Sääty ei perustu ainoastaan siihen, että hallitsevana lakina on yhteiskunnan *jakautuminen*, vaan se erottaa ihmisen hänen yleisestä olemuksestaan, muuttaa hänet eläimeksi, joka on välittömästi yhtä määräytyneisyytensä kanssa. Keskiäika on ihmiskunnan *elänhistoriaa*, sen zoologiaa.

Moderni aika, *sivilisaatio*, lankeaa päinvastaiseen virheeseen. Se erottaa ihmisen *esineellisen* olemuksen puhtaana *ulkonaisena*, materiaalisena, hänestä erilleen. Se ei hyväksy ihmisen sisältöä hänen aidoksi todellisuudekseen.

Asiaa on syytä kehitellä edelleen jaksossa ”Kansalaisyhteiskunta”.⁴⁹ Nyt vastaamme tulee

§ 304. ”Aiemmillä alueilla jo esiintyneet säätyerot poliittis-säätyluonteinen elementti sisältää samalla sen *omassa* merkityksessä.”⁵⁰

Olemme jo osoittaneet, että ”aiemmillä alueilla jo esiintyneillä säätyeroilla” joko ei ole merkitystä poliittiselle alueelle, tai niillä on vain yksityisten, siis ei-poliittisten erojen merkitys. Mutta Hegelin mukaan niillä ei ole tässä myöskään niiden ”jo esiintynyttä merkitystä” (merkitystä joka niillä on kansalaisyhteiskunnassa), vaan ne hyväksyessään ”poliittis-säätyluonteinen elementti” vahvistaa olemustaan. Poliittiseen sfääriin upotettuina ne saavat sen ”oman”, *ei niille itselleen vaan tälle elementille* kuuluvan merkityksen.

Silloin kun kansalaisyhteiskunnan jäsentyminen oli vielä poliittista tai poliittinen valtio oli kansalaisyhteiskunta, ei tätä säätyjen *jakautumista* ja säätyjen merkityksen *kaksinaistumista* vielä esiintynyt. Ne eivät *merkinneet* kansalaisten maailmassa *yhtä* ja poliitti-

nessa maailmassa *toista*. Ne eivät saaneet poliittisessa maailmassa mitään *merkitystä*, vaan niillä *oli oman itsensä merkitys*. Kansalaisyhteiskunnan ja poliittisen valtion dualismi, jonka *säätyihin perustuva* valtiojärjestys luulee voittavansa *reminisenssin* avulla, tulee esiin siinä itsessään siten, että säätyjako (kansalaisyhteiskunnan sisäinen jakautuminen) saa *poliittisella* alueella toisen merkityksen kuin kansalaisyhteiskunnassa. Päällisin puolin katsoen kyse on identtisuudesta, *samasta subjektista*, mutta *oleellisesti eri* määrittelyssä, siis todellisuudessa *kaksinaisesta* subjektista. Tätä *illusorista identtisuutta* (se on illusorinen jo siksi, että vaikka *todellinen subjekti*, ihminen, säilyy olemuksensa erilaisissa määrittelyissä samana eikä siis menetä identtisuuttään, niin tässä subjektina ei ole ihminen, vaan ihminen on identifioitu predikaatin (säädyn) kanssa, ja samalla väitetään, että hän tässä *tietyissä määrittelyissään* onkin *toisessa* määrittelyssä, että hän tänä tietynä, muun pois sulkevana rajallisuutena onkin *muuta* kuin tämä rajallisuus) pitää reflektointi keinotekoisesti voimassa siten, että toisinaan kansalaisyhteiskunnan säätyjako sellaisenaan saa jonkin määrittelyksen, jonka pitäisi ilmaantua sille vasta poliittiselta alueelta, ja toisinaan taas päinvastoin poliittisen alueen säätyjako saa määrittelyksen, joka ei ole peräisin poliittiselta alueelta vaan kansalaisten alueen subjektilta. Jotta yksi rajallinen subjekti, tietty sääty (säätyjako) voitaisiin esittää molempien predikaattien oleellisena subjektina, eli voitaisiin todistaa molempien predikaattien identtisyys, ne molemmat mystifioidaan ja niitä kehitellään illusorisessa, epämääräisessä kaksoismuodossa.

Yhtä ja samaa subjektiä tarkastellaan tässä sen erilaisten *merkitysten* kannalta, mutta merkitys ei ole itsemäärittystä, vaan *allegorinen* ja harhaanjohtava merkitys. Sama merkitys voitaisiin liittää johonkin toiseenkin konkreettiseen subjektiin, ja samalle subjektille antaa toinenkin merkitys. Se merkitys, jonka kansalaisyhteiskunnan säätyjako saa poliittisella alueella, ei juonnu säätyjaosta itsestään, vaan poliittiselta alueelta, missä sillä saattaisi olla jokin muukin merkitys, niinkuin historiallisesti olikin. Ja yhtä hyvin päinvastoin. Tämä *epäkriittinen, mystinen* tapa *tulkita vanha maailmankatsomus*

uuden valossa tekee siitä pelkän onnettoman sekamuodon, jossa muoto esittää merkityksen ja merkitys muodon valheellisesti, eikä sen enempää muoto saa omaa merkitystään ja todellista hahmoa kuin merkityskään muotoa ja todellista merkitystä. Tämä *epäkriiikki*, tämä *mystisismi*, on sekä modernien valtiojärjestysten (säätöjärjestysten κατ' ἐξοχην)* arvoitus että Hegelin filosofian, etenkin *oikeus- ja uskonnonfilosofian* mysteeri.

Parhaiten tästä illuusiosta vapaudutaan, kun merkitys ymmärretään siksi mitä se on, *luonteenomaiseksi määritykseksi*, tehdään siitä sellaisena subjekti, ja sitten verrataan, onko siihen *päällisin puolin* liittyvä subjekti sen *todellinen predikaatti*, tuoko se esiin sen olemuksen ja aidon todellistumisen.

”Sen (poliittis-säätöluonteisen elementin) aluksi abstrakti asema, nimitäin *ruhtinaan* tai yleisemmin *monarkin* periaatetta vastassa olevan *empiirisen yleisyyden äärijäsenen* asema, mihin sisältyy vain *yksimielisyyden mahdollisuus* ja siten myös *vihamielisen* vastakkaisuuden *mahdollisuus* – tämä abstrakti asema muuttuu järjelliseksi suhteeksi (*päätelmäksi*; vrt. huomautus pykälään 302) vain siten, että niiden [so. po. vastakohtien] *välitys* päättyy olemassaoloon.”

Olemme jo nähneet, että säädöt yhdessä hallitusvallan kanssa muodostavat välijäsenen monarkian periaatteen ja kansan välillä, *yhtenä* empiirisenä tahtona ja *monina* empiirisinä tahtoina esiintyvän valtion tahdon välillä, *empiirisen yksittäisyyden* ja *empiirisen yleisyyden* välillä. Määriteltyään kansalaisyhteiskunnan tahdon *empiiriseksi yleisyydeksi* Hegelin täytyi määritellä ruhtinaan tahto *empiiriseksi yksittäisyydeksi*, mutta hän ei tuo *vastakohtaa* esiin sen koko terävyydessä.

Hegel jatkaa: ”Kuten ruhtinaanvallan puolelta hallitusvallalla (§ 300) on jo tämä määritys [so. välityksenä toimiminen], siten myös säätöjen puolelta niiden yhden momentin on ohjaututtava sen määrityksen mukaan, että se on olennaisesti välittävä momentti.”

Nyt kuitenkin todelliset vastakohtat ovat ruhtinas ja kansalaisyhteiskunta. Ja me olemme jo nähneet, että säätöelementillä on kansan kannalta sama merkitys kuin hallitusvallalla ruhtinaan kannalta. Kun jälkimmäinen on *emanaatiota* monihaaraiseen kier-

* *kat' eksokhên: varsinaisten säätöjärjestysten*

tokulkuun, niin edellinen *tiivistyy* miniatyyripainokseksi, kun näet perustuslaillinen monarkia voi sietää kansaa vain *en miniature*.^{*} Säätyelementti on aivan *sama poliittisen valtion abstraktio* kansalaisyhteiskunnan kannalta kuin hallitusvalta ruhtinaan kannalta. Niinpä näyttää kuin olisi saatu aikaan täydellinen välitys. Molemmat äärijäsenet ovat päässeet eroon jäykkyydestään, niiden erityisen olemuksen liekit ovat sattuneet yhteen, ja näyttää kuin *lainsäädäntövallan*, jonka elementtejä ovat sekä hallitusvalta että säädyt, ei tarvitsisi saattaa *välitystä* olemassaoloon, kun se itse on kuin *olemassaoloon* jo päätyneet välitys. Hegel luonnehtii myös *säätyelementtiä yhdessä hallitusvallan kanssa* kansan ja ruhtinaan *välijäseneksi* (samoin kuin säätyelementtiä kansalaisyhteiskunnan ja hallituksen *välijäseneksi* jne.). Järjellinen suhde, *päätelmä*, näyttää siis valmiilta. Lainsäädäntövalta, välijäsen, on kahden äärijäsenen, ruhtinaan periaatteen ja kansalaisyhteiskunnan periaatteen, empiirisen yksittäisyyden ja empiirisen yleisyyden, subjektin ja predikaatin *mixtum compositum*.^{**} Hegel käsittää yleensäkin *päätelmän välijäseneksi, mixtum compositumiksi*. Voidaan sanoa, että hänen järjenpäätelmän kehittäessään paljastuu hänen järjestelmänsä koko transkendenttaalisuus ja mystinen dualistisuus. Välijäsen on puinen rauta, yleisyyden ja yksittäisyyden salattu ristiriita.

Huomautamme aluksi koko tästä kehittelystä, että se ”välitys”, jonka Hegel haluaa tässä saattaa voimaan, ei ole vaatimus jonka hän johtaisi *lainsäädäntövallan olemuksesta*, sen omasta määrittämisestä, vaan pikemminkin sen oleellisen määrittäksen ulkopuolella olevan *olemassaolon huomioinnista*. Kyseessä on *huomioinnin konstruktio*. Lainsäädäntövaltaa kehitellään etupäässä jotakin kolmatta silmälläpitäen. Niinpä kaikki huomio kiinnittyy lähinnä sen *muodollisen läsnäolon konstruktioon*. Lainsäädäntövalta konstruoidaan erittäin *diplomaattisesti*. Tämä on seurausta *väärästä*, illusorisesta, κατ’ ἐξοχην^{***} *poliittisesta* asemasta, joka *lainsäädäntövallalla* on modernissa valtiossa (jonka tulkitsija Hegel on). Tästä seuraa itses-

* *pienoiskoossa*

** *sekoitus*

*** *kat’ eksokhên: sanan varsinaisessa mielessä*

täänselvyytenä, ettei kyseinen valtio ole *tos*i valtio, kun näet siinä *valtiollisia määr*ityksiä, joista yksi lainsäädäntövalta on, ei pidä tarkastella sinänsä ja itselleen olevina, ei teoreettisesti vaan käytännöllisesti, ei itsenäisinä vaan vastakohdan rasittamina mahteina, ei asian luonnon vaan konventionaalisten sääntöjen mukaisesti.

Niinpä siis säätyelementin pitäisi itse asiassa olla ”yhdessä hallitusvallan kanssa” välijäsen empirisen yksittäisyyden, ruhtinaan, tahdon sekä empirisen yleisyyden, kansalaisyhteiskunnan, tahdon välillä, mutta *todellisuudessa, realiter*,* ”*sen asema*” on ”aluksi abstrakti asema, nimittäin *ruhtinaan* tai yleisemmin *monarkin periaatetta* vastassa olevan *empirisen yleisyyden äärijäsenen asema*, mihin sisältyy vain *yksimielisyyden mahdollisuus* ja siten myös *vihamielisen vastakkaisuuden mahdollisuus*”, siis ”abstrakti asema”, kuten Hegel oikein sanoo.

Ensinnäkin, näyttää siltä että sen enempää ”*empirisen yleisyyden äärijäsen*” kuin ”ruhtinaan tai monarkin periaatekaan”, empirisen yksittäisyyden äärijäsen, eivät tässä asetu toisiaan vastaan.

Säädyt näet tulevat *edustetuiksi* kansalaisyhteiskunnan taholta, kuten hallitusvaltakin ruhtinaan taholta. Siten kuin ruhtinuuden periaate lakkaa edustetussa hallitusvallassa olemasta empirisen yksittäisyyden äärijäsen ja pikemminkin luopuu siinä ”*perusteetomasta*” tahdosta ja nöyrtyy tiedon ja vastuullisuuden ja ajattelun ”*äärellisyyteen*”, siten säätyelementissä kansalaisyhteiskunta ei enää näytä empiriseltä yleisyydeltä, vaan tarkkaan määritetyltä kokonaisuudelta, jolla on yhtä hyvin ”valtiollista ja hallinnollista kuin myös erityisten piirien ja yksilöiden intressien tajua ja mieltä” (§ 302). Säätyluonteisena miniatyyripainoksena kansalaisyhteiskunta on lakannut olemasta ”empiristä yleisyyttä”. Se on muuttunut pikemminkin komiteaksi, lukumääränsä puolesta varsin tarkoin määrättyksi joukoksi, ja kun ruhtinas on hallitusvallassa antanut itselleen empirisen yleisyyden, niin kansalaisyhteiskunta taas on säädissä antanut itselleen empirisen yksittäisyyden tai erityisyyden. Kummastakin on tullut erityisyyttä.

* *tosiasiallisesti*

Ainoa vastakohta, joka tässä enää on mahdollinen, näyttää vallitsevan kahden valtion tahdon edustajan, kahden emanaation, lainsäädäntövallan *hallituselementin* ja *säätyelementin* välillä, eli se näyttää *vastakohdalta lainsäädäntövallan itsensä sisällä*. ”Yhteinen” välitys näyttääkin soveltuvan hyvin niiden tukkanuottasille saattamiseen. Lainsäädäntövallan hallituselementissä ruhtinaan empiirinen, luoksepäasevätön yksittäisyys on *maallistunut* tietyksi määräksi nimenomaisia, käsin kosketeltavia, vastuunalaisia henkilöitä, ja säätyelementissä kansalaisyhteiskunta *taivaallistunut* tietyksi määräksi poliittisia miehiä. Molemmat tahot ovat päässeet eroon tavoittamattomuudestaan: ruhtinaanvalta luoksepäasevättömästä, puhtaan *empiirisen yhden* luonteestaan, kansalaisyhteiskunta luoksepäasevättömästä, näkymättömiin hajoavasta *empiirisen kaikkeuden* luonteestaan; yksi taho jäykkyystään, toinen virtaavuudestaan. Yhtäältä säätyelementissä ja toisaalta lainsäädäntövallan hallituselementissä, jotka yhdessä halusivat välittää yhteen kansalaisyhteiskunnan ja ruhtinaan, näyttää *vastakohta* siis kehittyneen taisteluvalmiuteen asti, mutta myös *sovittamattomaksi ristiriidaksi*.

Kyseiselle ”välitykselle” on myös sangen tarpeellista, niinkuin Hegel oikein kehittelee, ”että *niiden* [so. vastakohtien] *välitys* päättyy *olemassaoloon*”. Se on itse ennemmin ristiriidan kuin välityksen olemassaoloa.

Sen, että tämän välityksen saa aikaan *säätyelementti*, Hegel näyttää esittävän ilman perusteita. Hän sanoo:

”Kuten ruhtinaanvallan puolelta hallitusvallalla (§ 300) on jo tämä määrittäminen [so. välityksenä toimiminen], siten myös säätyjen puolelta niiden yhden momentin on ohjaututtava sen määrittäksen mukaan, että se on olennaisesti välittävä momentti.”

Mutta olemme jo nähneet, että Hegel asettaa tässä mielivaltaisesti ja epäjohdonmukaisesti ruhtinaan ja säädät äärimmäisyyksinään toisiaan vastaan. Kuten ruhtinaanvallan kannalta hallitusvallalla, siten kansalaisyhteiskunnan kannalta säätyelementillä on kyseinen määrittäminen. Ne [so. säädät] eivät ainoastaan sijaitse yhdessä hallitusvallan kanssa ruhtinaan ja kansalaisyhteiskunnan välissä, vaan

myös yleisemmin käsitetyn hallinnon ja kansan välissä (§ 302). Ne saavat aikaan kansalaisyhteiskunnan kannalta enemmän kuin hallitusvalta ruhtinaanvallan kannalta, kun se näet muodostaa itsekin vastakohtan kansalle. Se siis täyttää välitykselle kuuluvan mitan. Miksi siis sälyttää näiden aasien selkään yhä lisää säkkejä? Miksi säätyelementin pitää toimia aasinsiltana kaikkialla, jopa itsensä ja vastustajansa välillä? Miksi se kaikkialla uhraa itsensä? Pitääkö sen hakata itseltään *toinen käsi* pois, ettei se voisi pitää *molemmin käsin* puoliaan vastustajaansa, lainsäädäntövallan hallituselementtiä vastaan?

Lisäksi on vielä huomattava, että Hegel antoi ensin säätyjen kehittyä esiin korporaatioista, säätyjen eroista jne., jotta ne eivät olisi ”pelkkää empiiristä yleisyyttä”, mutta nyt hän päinvastoin tekee niistä ”pelkkää empiiristä yleisyyttä” saadakseen säätyjaon kehittymään esiin niistä! Siten kuin ruhtinas hallitusvallan Kristuksena välittyy sen kautta yhteyteen kansalaisyhteiskunnan kanssa, siten myös yhteiskunta säätyjen papistona välittyy niiden kautta yhteyteen ruhtinaan kanssa.

Näyttää siltä, että äärijäsenten, ruhtinaanvallan (empiirisen yksittäisyyden) ja kansalaisyhteiskunnan (empiirisen yleisyyden), roolina täytyy pikemminkin olla se, että ne ”astuvat niiden välityksen” väliin⁵¹ välittäjinä, näin sitäkin enemmän, kun ”tärkeimpiin loogisiin oivalluksiin kuuluu se, että tietty momentti, jolla on vastakohtadassa äärijäsenen asema, lakkaa olemasta sitä ja on *orgaaninen* momentti, koska se on samalla *välijäsen*.” (§ 302, huomautus). Kansalaisyhteiskunta ei näytä voivan omaksua tätä roolia, koska sillä ei ole ”lainsäädäntövallassa” sijaa *omana itsenään*, äärijäsenenä. Toinen äärijäsen, ruhtinaan periaate, joka sijaitsee *sellaiseenaan* lainsäädäntövallan keskellä, näyttää siis pakostakin tulevan sääty- ja hallituselementtien välittäjäksi. Se näyttää olevan siihen tarkoitukseen kvalifioitukin. Sillä toisaalta siinä ovat edustettuina valtion kokonaisuus ja niin ollen myös kansalaisyhteiskunta, ja erityisesti sillä ja säädyillä on yhteisenä tahdon ”empiirinen yksittäisyys”, koska empiirinen yleisyys on todellista vain empiirisenä yksittäisyytenä. Edelleen, se ei ole kansalaisyhteiskuntaa vastassa

pelkästään *kaavana*, *valtioneutoisuutena*, niinkuin hallitusvalta. Se itse on valtio; kansalaisyhteiskunnan kanssa yhteisenä sillä on *materiaalinen, luonnollinen* momentti. Toisaalta ruhtinas on hallitusvallan huippu ja edustaja. (Hegel, joka kääntää kaiken ylösalaisin, tekee hallitusvallasta ruhtinaan edustajan, emanoituman. Koska hän ei tarkoita idealla, jonka läsnäoloa ruhtinaan kuuluu olla, hallitusvallan todellista ideaa, hallitusvaltaa ideana, vaan ruhtinaassa *ruumiillistuvaa* absoluuttisen idean subjektia, niin hallitusvallasta tulee hänen ruumiissaan (*ruhtinaan ruumiissa*) *asustavan sielun mystinen jatke.*)

Ruhtinaan täytyisi siis muodostaa lainsäädäntövallassa hallitusvallan ja säätyelementin välijäsen; nyt kuitenkin hallitusvalta on hänen ja säätyelementin välijäsen, ja säätyelementti hänen ja kansalaisyhteiskunnan välijäsen! Miten hän voi välittää keskenään joitakin, joita hän tarvitsee välijäsenenä välttyäkseen olemasta yksipuolisesti äärijäsen?

Tässä paljastuu näiden äärijäsenten, jotka toimivat milloin äärijäsenten, milloin välijäsenten roolissa, koko tolkuttomuus. Ne ovat Januksen päitä, jotka näyttävät milloin etu-, milloin taustapuolensa, ja ovat edestä katsoen toisen luonteisia kuin takaa. Se, mikä aluksi määritettiin kahden äärijäsenen väliseksi välijäseneksi, astuu nyt esiin äärijäsenenä, ja se toinen niistä kahdesta äärijäsenestä, joka oli sen kautta välittynyt yhteen toisen kanssa, tulee nyt puolestaan äärijäseneksi (koska esiintyy *eroavuudessaan* toisesta äärijäsenestä) äärijäsenensä ja välijäsenensä väliin. Kyse on vastavuoroisista kohteliaisuuksista. Tai siitä, kun mies menee kahden tappelupukarin väliin, ja toinen tappelevista sitten väliin menneen ja toisen tappelijan väliin. Kyseessä on se tarina keskenään kiistelevistä miehestä ja vaimosta sekä lääkäristä, joka halusi toimia heidän välittäjänään, missä vaimon täytyi ruveta välittämään miehensä ja lääkärin, ja miehen vaimonsa ja lääkärin välillä. Kyseessä on *Juhannus yön unen* leijona, joka karjuu: Minä olen leijona, ja en ole leijona vaan Pääkkö.⁵² Näin jokainen äärijäsen on milloin vastakohtan leijona, milloin välittäjä Pääkkö. Kun yksi äärijäsen huutaa: minä olen nyt välijäsen, ei kahden muun ole lupa kajota

siihen, vaan mätkiä vain sitä toista joka nyt on äärijäsen. Kuten näkyy, kyse on yhteiskunnasta, joka on sydämeltään taistelunhaluinen, mutta pelkää mustelmia liian paljon lähteäkseen tosi tapeluun. Ne kaksi, jotka haluavat hutkia toisiaan, järjestävät niin että iskut saisi osakseen se kolmas, joka astuu väliin; sitten kuitenkin toinen heistä muuttuu kolmanneksi, ja niin silkkä varovaisuus johtaa siihen, etteivät he päädy mihinkään ratkaisuun. Tämä välitysjärjestelmä toimii myös siten, että saman miehen, joka haluaa pehmittää vastustajaansa, täytyy toisaalta suojata häntä muiden vastustajien pehmyykseltä, jolloin hän ei tämän kaksinaisen kiireen takia pysty ajamaan omaa asiaansa. On merkillistä, että Hegel joka pelkistää tämän välitysten absurdisuuden sen abstraktiin, loogiseen ja niin ollen väärentämättömänä ilmenevään ja soviteltavaksi mahdollomaan huippupisteeseen, luonnehtii sitä samalla logiikan *spekulatiiviseksi mysteeriksi*, järjelliseksi suhteeksi, järjenpäätelmäksi. Todellisia äärijäseniä ei voida välittää keskenään juuri siksi, että ne ovat todellisia äärijäseniä. Ne eivät myöskään kaipaa välitystä, sillä ne ovat olemuksellisesti vastakkaiset. Niillä ei ole toistensa kanssa mitään yhteistä, ne eivät tarvitse toisiaan, eivät täydennä toisiaan. Toinen ei kanna povellaan toisen kaipuuta, tarvetta, antisipointia. (Mutta kun Hegel käsittelee yleisyyttä ja yksittäisyyttä, päätelmän abstrakteja momenteja, todellisina vastakohtina, niin juuri se on hänen logiikkansa perusdualismi. Tämän kehittäely kuuluu Hegelin logiikan kritiikkiin.)

Tätä vastaan näyttää puhuvan: *Les extrêmes se touchent*.* Pohjoisnapa ja etelänapa vetävät toisiaan puoleensa; samoin nais- ja miessukupuoli vetävät toisiaan puoleensa, ja vasta niiden äärimmäisten erojen yhdistymisen kautta syntyy ihminen.

Toisaalta. Jokainen äärimmäisyys on toinen äärimmäisyytensä. Abstrakti *spiritualismi* on *abstraktia materialismia*, *abstrakti materialismi* on *materian abstraktia spiritualismia*.

Mitä ensimmäiseen [esimerkkiin] tulee, niin pohjoisnapa ja etelänapa ovat molemmat *napoja*; niiden *olemus* on identtinen. Samoin *nais- ja miessukupuoli* ovat yksi *suku* [so. laji], yksi *olemus*,

* *Äärimmäisyydet vetävät toisiaan puoleensa.*

ihmisolento. Pohjoinen ja etelä ovat yhden olemuksen vastakkain asetettuja määrityksiä, yhden olemuksen jakautumista sen korkeimmassa kehityksessä. Ne ovat differentoitunut olemus. Ne ovat sitä mitä ovat vain olemuksen yhtenä erillisenä määrityksenä, ja nimenomaan tänä erillisenä määrityksenä. Tosia todellisia äärijäseniä olisivat napa ja ei-napa, inhimillinen ja ei-inhimillinen sukupuoli. Yhdessä tapauksessa [so. esim. pohjois- ja etelänapa] ero on olemassaolon eroa, toisessa [esim. napa ja ei-napa] olemuksen, kahden eri olemuksen eroa. Jälkimmäisessä tapauksessa pääasia on siinä, että käsite (esim. läsnäolo) käsitetään abstraktisti, että sillä siis ei ole merkitystä itsenäisenä, vaan jostakin toisesta abstrahoituna ja vain tänä abstraktiona; siten esim. henki on vain abstraktiota materiasta. Tällöin on itsestäänselvää, että se [so. käsite] on juuri siksi, että tämän muodon on määrä muodostaa sen sisältö, pikemminkin abstrakti vastakohta – se kohde, josta se abstrahoituu, abstraktiossaan – joten tässä abstrakti materialismi on sen reaalin olemus. Jos yhden olemuksen olemassaolon sisäistä eroa ei olisi pidetty virheellisesti osittain itsenäistettynä (ei tietenkään jostakin toisesta, vaan itse asiassa omasta itsestään) abstraktiona, osittain toinen toisensa poissulkevien olemusten todellisena vastakohtana, niin olisi vältetty se kolminkertainen virhe 1) että siksi, koska vain äärijäsenen on määrä olla tosi, jokainen abstraktio ja yksipuolisuus pitää itseään totena, jolloin periaate näyttää itsenäisen totaalisuuden sijasta vain abstraktiolta jostakin toisesta; 2) että todellisten vastakohtien ehdottomuus, niiden muotoutuminen äärijäseniksi, joka ei ole muuta kuin niiden itsetiedostusta sekä niiden intoa saattaa kamppailu ratkaisuun, ajatellaan mahdollisesti estettävissä olevaksi tai vahingolliseksi; ja 3) että yritetään niiden välittämistä. Sillä miten kovasti molemmat äärijäsenet esiintyvätkin olemassaolossaan todellisina ja äärijäseninä, on äärijäsenenä oleminen vain toisella niistä olemuksessaan, kun taas toiselle niistä sillä ei ole aidon todellisuuden merkitystä. Toinen saa yliotteen toisesta. Niiden asema ei ole sama. Esim. kristinuskko tai uskonto yleensäkin sekä filosofia ovat äärijäsenet. Todellisuudessa uskonto ei kuitenkaan muodosta filosofian aitoa vastakohtaa. Filosofia näet käsittää uskonnon sen

illusorisessa todellisuudessa. Se siis on filosofialle, sikäli kuin se haluaa olla todellisuutta, sisäisesti hajonnutta. Mitään todellista *olemuksen* dualismia ei ole. Tästä lisää myöhemmin.⁵³

Herää kysymys, miten Hegel ylipäättään päätyy uuden *välityksen* tarpeeseen säätyelementin puolelta? Vai yhtyykö Hegel niihin ”yleisiin mutta mitä vaarallisimpiin ennakkoluuloihin”, joihin ”kuuluu säätyjen esittäminen pääasiallisesti hallituksen *vastakoh-tana* ikään kuin tämä olisi niiden olennainen asema”?? (§ 302, huomautus)

Asia on yksinkertaisesti näin: Toisaalta olemme nähneet, että vasta ”lainsäädäntövallassa” kansalaisyhteiskunta ”säätyluonteisena” elementtinä ja ruhtinaanvalta ”hallituselementtinä” ovat kohottaneet itsensä todelliseksi, välittömän käytännölliseksi vastakohdaksi.

Toisaalta lainsäädäntövalta muodostaa totaalisuuden. Löydämme siitä 1) ruhtinuuden periaatteen edustuksen, ”hallitusvallan”, ja 2) kansalaisyhteiskunnan edustuksen, ”säätyluonteisen” elementin, mutta lisäksi siihen sisältyy myös 3) toinen *äärijäsen*, ruhtinuuden periaate, *sellaisenaan*, kun taas toinen *äärijäsen*, kansalaisyhteiskunta sellaisenaan, ei sisälly siihen. Tästä syystä vasta ”säätyluonteisesta” elementistä tulee ”ruhtinuuden” periaatteelle vastakkainen *äärijäsen*, jonka itse asiassa pitäisi olla kansalaisyhteiskunta. Kuten olemme nähneet, vasta ”säätyluonteisena” elementtinä kansalaisyhteiskunta organisoituu *poliittiseksi* olemassaoloksi. ”Säätyluonteinen” elementti on sen *poliittista* olemassaoloa, sen *trans-substantioitumista* poliittiseksi valtioksi. Niinpä vasta ”lainsäädäntövalta” on, kuten näimme, varsinainen *poliittinen valtio* totaalisuudessaan. Tässä siis esiintyvät 1) ruhtinuuden periaate, 2) hallitusvalta, ja 3) kansalaisyhteiskunta. ”Säätyluonteinen” elementti on ”*poliittisen valtion kansalaisyhteiskunta*”, ”lainsäädäntövallan kansalaisyhteiskunta”. Se *äärijäsen*, joka kansalaisyhteiskunnan pitäisi muodostaa ruhtinasta vastaan, on niin ollen ”*säätyluonteinen*” elementti. (Koska kansalaisyhteiskunta on poliittisen olemassaolon epätodellisuutta, on kansalaisyhteiskunnan poliittinen olemassaolo sen omaa hajoamista, omasta itsestään eroamista.) Se [so. sääty-

luonteinen elementti] siis muodostaa samalla tavoin vastakohtan hallitusvallalle.

Siksi Hegel myös luonnehtii ”säätyluonteista” elementtiä jälleen ”empiirisen yleisyyden äärijäseneksi”, joka oikeastaan on kansalaisyhteiskunta itse. (Tämän vuoksi Hegel on antanut hyödyttömällä tavalla poliittis-säätyluonteisen elementin ilmaantua esiin korporaatioista ja eri säädyistä. Tässä olisi mieltä vain, jos eri säädyt olisivat sellaisinaan lakiasäätäviä säätyjä, jos siis kansalaisyhteiskunnan erot, kansalaisen määritys, olisivat *re vera** poliittista määrittymistä. Silloin meillä ei olisi valtiokokonaisuuden *lainsäädäntövaltaa*, vaan eri säätyjen ja korporaatioiden ja luokkien *lainsäädäntövalta* valtiokokonaisuuteen nähden. Kansalaisyhteiskunnan säädyt eivät ottaisi vastaan poliittista määrittystä, vaan ne määrittäisivät poliittisen valtion. Ne tekisivät *erityisyydestään* kokonaisuutta määräävän vallan. Ne olisivat erityisen valtaa yleiseen. Meillä ei myöskään olisi yhtä *lainsäädäntövaltaa*, vaan useita *lainsäädäntövaltoja*, jotka neuvottelisivat keskenään sekä hallituksen kanssa. Hegelillä on kuitenkin mielessä säätyelementin moderni merkitys, porvarin [bourgeois] valtionkansalaisuuden todellistuminen. Hän haluaa, ettei kansalaisyhteiskunta määrää ”sinänsä ja itselleen yleistä”, poliittista valtiota, vaan päinvastoin jälkimmäinen edellistä. Kun hän siis ottaa esiin keskiajalla muodostuneen säätyelementin, niin hän antaa sille sen vastakkaisen merkityksen, että poliittisen valtion olemus määräisi sitä. Säädyt korporaatioiden jne. edustajina eivät olisi ”empiiristä yleisyyttä”, vaan ”empiiristä erityisyyttä”, ”empirian erityispiirre”!) Siksi ”lainsäädäntövalta” tarvitsee sisälleen *välitystä*, so. vastakohtan pimittämistä, ja tämän välityksen täytyy olla lähtöisin ”säätyelementistä”, koska säätyelementti menettää *lainsäädäntövallan* sisällä kansalaisyhteiskuntaa edustavan luonteensa ja muuttuu *primaariksi* elementiksi; se itse on *lainsäädäntövallan* kansalaisyhteiskunta. ”Lainsäädäntövalta” on poliittisen valtion totaalisuus, ja juuri siksi sen *ilmenemään pyrkivä ristiriita*. Siksi se on yhtä lailla sen *asetettu* ratkaisu. Siinä aivan erilaiset periaatteet törmäävät yhteen. Tämä kieltämättä näyt-

* *todellisuudessa*

tää ruhtinuuden periaatteen ja säätyelementin jne. *vastakohdalta*. *Todellisuudessa* kyse on *poliittisen valtion ja kansalaisyhteiskunnan* antinomiasta, *abstraktin poliittisen valtion ristiriidasta* oman itsensä kanssa. Lainsäädäntövalta on *pohjustettua* kapinaa. (Hegelin päävirhe on siinä, että hän ymmärtää *ilmiön ristiriidan* olevan *ykseysttä ideassa/olemuksessa*, vaikka sillä epäilemättä on olemuksenaan jotakin syvempää, nimittäin *olennainen ristiriita*, siten kuin esim. lainsäädäntövallan sisäinen ristiriita on poliittisen valtion, siis myös kansalaisyhteiskunnan, ristiriita itsensä kanssa.

Vulgaari kritiikki lankeaa vastakkaiseen, *dogmaattiseen* virheeseen. Se esim. arvostelee perustuslakia. Se kiinnittää huomiota valtojen vastakkaisuuteen jne. Se havaitsee kaikkialla ristiriitoja. Tämä on vielä dogmaattista kritiikkiä, joka *kamppailee* kohteensa kanssa, siihen tapaan kuin aikoinaan pyhän kolminaisuuden dogmista hankkiuduttiin eroon 1:n ja 3:n ristiriidan avulla. Tosi kritiikki sitä vastoin osoittaa pyhän kolminaisuuden sisäisen genesiksen ihmisen aivoissa. Se kuvaa sen synty tapahtumaa. Niinpä nykyisen valtiojärjestyksen totuudellinen filosofinen kritiikki ei pelkästään viittaa olemassaoleviin ristiriitoihin, vaan *selittää* ne, käsittää niiden genesiksen ja välttämättömyyden. Se tarttuu niihin niille *ominaisessa* merkityksessä. Tämä *käsittäminen* ei kylläkään muodostu siitä, niinkuin Hegel luulee, että loogisen käsitteen määrittäykset löydettäisiin joka paikasta uudelleen, vaan erityislaatuisen kohteen erityislaatuisen logiikan käsittämisestä.)

Hegel ilmaisee tämän niin, että poliittis-säätyluonteisen elementin asemaan suhteessa ruhtinuuden elementtiin ”sisältyy vain *yksimielisyyden mahdollisuus* ja siten myös *vihamielisen vastakkaisuuden mahdollisuus*”.

Vastakkaisuuden mahdollisuus piilee kaikkialla, missä *erilaiset* tahdot kohtaavat toisensa. Hegel itse sanoo, että ”yksimielisyyden mahdollisuus” on yhtä kuin ”vastakkaisuuden mahdollisuus”. Niinpä hänen täytyy nyt muodostaa elementti, joka on sekä ”*vastakkaisuuden mahdottomuus*” että ”*yksimielisyyden todellisuus*”.⁵⁴ Sellaiselta elementiltä puuttuisivat siis ajattelun ja päätöksenteon vapaus suhteessa ruhtinaan ja hallituksen tahtoon. Se ei siis enää kuuluisi

”säätyluonteis-poliittiseen” elementtiin. Se olisi pikemminkin ruhtinaan tahdon ja hallituksen elementti, ja samassa vastakkaisuuden suhteessa *todelliseen* säätyelementtiin kuin hallitus itse.

Tätä vaatimusta vaimennetaan melkoisesti jo pykälän lopussa:

”Kuten ruhtinaanvallan puolelta hallitusvallalla (§ 300) on jo tämä määräitys [so. välityksenä toimiminen], siten myös säätäjien puolelta niiden yhden momentin on ohjaututtava sen määrityksen mukaan, että se on *olennaisesti välittävä momentti*.”

Momentilla, joka lähetetään mukaan säätäjien taholta, täytyy olla *päinvastainen* määräitys kuin minkä hallitusvalta on saanut ruhtinaan taholta; ovathan ruhtinuuden ja säätäjien elementit toisilleen vastakkaiset äärijäsenet. Siten kuin ruhtinas demokratisoituu hallitusvallassa, siten täytyy ”säätyluonteisen” elementin *monarkisoitua* edustuksessaan. Se mitä Hegel haluaa, on siis *ruhtinuuden momentti säätäjien taholta*. Siten kuin hallitusvalta on säätyluonteinen momentti ruhtinaan taholta, siten pitää olla olemassa myös ruhtinuuden momentti säätäjien taholta.

”Yksimielisyyden todellisuus” ja ”vastakkaisuuden mahdottomuus” muuntuvat seuraavaksi vaatimukseksi: ”Säätäjien puolelta niiden yhden momentin on ohjaututtava sen *määrityksen* mukaan, että se on *olennaisesti välittävä momentti*.” Ohjaututtava *määrityksen* mukaan! Pykälän 302 mukaan tämä ”määritys” on säädöillä ylipäätään. Niinpä nyt ei enää saisi olla kyse ”*määrityksestä*”, vaan ”*määrittyneisyydestä*”.

Entä millainen määräitys se oikein on, että jokin ”on olennaisesti välittävä momentti”? ”Olemukseltaan” se on ”Buridanin aasi”.

Asia on yksinkertaisesti näin:

Säätäjien kuuluu olla ”välityksenä” toisaalta ruhtinaan ja hallituksen ja toisaalta kansan välillä, mutta ne eivät ole sitä; pikemminkin ne muodostavat kansalaisyhteiskunnan organisoidun *poliittisen* vastakohdan. ”Lainsäädäntövalta” kaipaa *välitystä* itsensä sisällä, ja erityisesti, kuten osoitettiin, välitystä säätäjien taholta. Oletettu *moraalinen* sopusointu kahden tahdon välillä, joista toinen on valtion tahto ruhtinaan tahtona ja toinen valtion tahto kansalaisyhteiskunnan tahtona, ei riitä. Vasta *lainsäädäntövalta* on tosiaankin

organisoitu, *totaalinen* poliittinen valtio, mutta koska se on sen korkeinta kehitystä, niin juuri siinä tulee peittelemättömänä ilmi myös *poliittisen valtion* ristiriita itsensä kanssa. Niinpä on pakko esittää ruhtinaan ja säätyjen tahdon *todellisen identtisuuden näennäinen* vastine. *Säätyelementti täytyy asettaa ruhtinaan tahtona tai ruhtinaan tahto säätyelementtinä.* Säätyelementin täytyy asettaa itsensä sellaisen tahdon todellisuutena, joka ei ole säätyelementin tahto. *Ykseyden*, jota ei ole *olemuksessa* (silloin sen pitäisi todistaa itsensä *vaikuttavuudellaan*, ei säätyelementin *läsnäolon tavan* kautta), täytyy olla käsillä vähintäänkin jonakin *olemassaolevana*, tai jollakin lainsäädäntövaltaan (säätyelementtiin) kuuluvalla *olemassaolevalla* on oltava se *määritys*, että se on *yhdistymättömien* ykseyttä. Tämä säätyelementin momentti, päärien kamari, ylähuone tms., on tarkasteltavassa organisaatiossa poliittisen valtion korkein *synteesi*. Tällä ei kylläkään saavuteta sitä mitä Hegel haluaa, ”yksimielisyyden todellisuutta” ja ”vihamielisen vastakkaisuuden mahdottomuutta”; pikemminkin pysytään ”yksimielisyyden mahdollisuuden” puitteissa. Joka tapauksessa näin on *synnytetty illuusio poliittisen valtion ykseydestä suhteessa omaan itseensä* (ruhtinaan ja säätyjen tahdon sekä edelleen poliittisen valtion ja kansalaisyhteiskunnan periaatteen välillä), tästä *ykseydestä materiaalisena* periaatteena, ts. sillä tavoin että kaksi vastakkaista periaatetta eivät ainoastaan yhdisty, vaan niiden ykseys on niiden *luontona*, eksistentiaalisena perustana. Tämä säätyelementin momentti on poliittisen valtion *romantiikkaa*, *unelma* sen substantiaalisuudesta tai sisäisestä sopuinnusta. Se on *allegorista* olemassaoloa.

Säätyelementin ja ruhtinuuden elementin keskinäisen suhteen todellisesta *status quosta* riippuu, onko kyseinen *illuusio* vaikuttava illuusio vai *tietoista itsepetosta*. Niin kauan kuin säädetyt ja ruhtinaanvalta ovat *faktisesti* samoilla linjoilla, sietävät toisiaan, on illuusio niiden *olennaisesta* ykseydestä *todellinen* ja siis *vaikuttava* illuusio. Vastakkaisessa tapauksessa käy niin, että kun sen pitäisi todistaa *totuutensa*, se muuttuu *tiedostetuksi epätotuudeksi* ja joutuu naurunalaiseksi.

§ 305. ”Yksi *kansalaisyhteiskunnan säädyistä* sisältää periaatteen, joka on sinällään kykenevä konstituotumaan täksi *poliittiseksi* suhteeksi. Kyseessä on luontoperäisen siveellisyyden sääty,⁵⁵ jonka perusta on perhe-elämä ja toimeentulon kannalta maaomaisuus, ja siten sen erityisyyden kannalta itseensä perustuva tahtominen ja luonnonmääritys, joihin sisältyy ruhtinaan kanssa yhteinen elementti.”

Olemme jo osoittaneet H:n epäjohdonmukaisuuden, kun hän 1) käsittää poliittis-säätyluonteisen elementin *modernisti* kansalaisyhteiskunnasta jne. abstrahoituna, annettuaan sen ensin ilmaantua esiin korporaatioista, ja 2) määrittää sen nyt jälleen *kansalaisyhteiskunnan säätyjaon* mukaisesti, määritettyään ensin poliittiset säädyt sellaisinaan ”empiirisen yleisyyden äärijäseneksi”.

Johdonmukaista olisi nyt tarkastella *poliittisia säätyjä* sinällään, uutena elementtinä, ja konstruoida nimenomaan niistä itsestään käsin pykälässä 304 vaadittu välitys.

Kuitenkin näemme, miten H. tuo jälleen mukaan kansalaissäätyjen jaon, ja saa samalla aikaan vaikutelman, että kansalaissäätyjen jaon *todellisuus* ja *erityinen olemus* eivät määrää korkeinta poliittista sfääriä, lainsäädäntövaltaa, vaan päinvastoin vajoavat pelkäksi *materiaaliksi*, jota poliittinen alue muotoilee ja konstruoi *oman*, siitä itsestään lähtöisin olevan tarpeensa mukaisesti.

”Yksi kansalaisyhteiskunnan säädyistä sisältää *periaatteen*, joka on sinällään kykenevä *konstituotumaan* täksi *poliittiseksi suhteeksi*. Kyseessä on *luontoperäisen siveellisyyden* sääty.” (Maanviljelyssäty.)⁵⁶

Mistä tämä maanviljelyssäädyn *periaatteellinen* kyky eli sen *periaatteen* kyky nyt sitten muodostuu?

Sen ”*perusta on perhe-elämä* ja toimeentulon kannalta *maaomaisuus*, ja siten *sen erityisyyden kannalta itseensä* perustuva tahtominen ja *luonnonmääritys*, joihin sisältyy *ruhtinaan* kanssa yhteinen elementti”.

”Itseensä perustuva tahtominen” on yhteydessä toimeentuloon, ”maaomaisuuteen”, ja ruhtinaan kanssa yhteisen elementin sisältävä ”luonnonmääritys” perustana olevaan ”perhe-elämään”.

”Maaomaisuuteen” perustuva toimeentulo ja ”itseensä perustuva tahtominen” ovat kaksi eri asiaa. Ennemminkin olisi syytä puhua ”maahan ja mantuun *perustuvasta* tahdosta”. Ja ennemmin pitäisi

puhua, ei *itseensä* vaan *kokonaisuuteen*, ”valtion mielenlaatuun” perustuvasta tahdosta.

”Mielenlaadun”, ”valtionhengen omistuksen”, tilalle tulee ”*maaomaisuus*”.

Mitä edelleen tulee perustaksi asetettuun ”*perhe-elämään*”, niin kansalaisyhteiskunnan ”sosiaalinen” siveellisyys näyttää olevan tätä ”luontoperäistä siveellisyyttä” korkeammalla. Edelleen, ”perhe-elämä” on *muiden säätyjen*, kansalaisyhteiskunnan porvarissäädyn kuten myös maata viljelevän säädyn ”*luontoperäistä siveellisyyttä*”. Kuitenkin se, että maanviljelyssäädyn kohdalla ”perhe-elämä” ei ole ainoastaan perheen periaate, vaan ylipäättään sen sosiaalisen elämän perusta, näyttää lähinnä tekevän sen kykenemättömäksi korkeimpiin poliittisiin tehtäviin sen soveltaessa patriarkaalisia lakeja ei-patriarkaalisella alueella ja pitäessä lapsen tai isän, herran ja rengin voimassa siellä, missä kyse on *poliittisesta valtiosta ja valtionkansalaisuudesta*.

Mitä tulee *ruhtinuuden* elementin *luonnonmääritykseen*, niin Hegel ei ole kehittänyt patriarkaalista, vaan *modernin konstitutionaalisen* kuninkaan. Hänen luonnonmäärityksensä muodostuu siitä, että hän on valtion *ruumiillinen edustaja* ja *kuninkaaksi* syntynyt, että siis kuninkuus on hänen *sukuperintönsä*, mutta mitä yhteistä tällä on maanviljelyssäädyn perustaksi ymmärretyn perhe-elämän kanssa, mitä yhteistä on luontoperäisellä siveellisyydellä ja syntymän luonnonmääräytyneisyydellä sellaisenaan? Kuninkaalla ja hevosella on yhteistä se, että kuten jälkimmäinen syntyy hevosena, siten kuningaskin kunikaana.

Jos Hegel olisi muuttanut hyväksymänsä säätyjaon sellaisenaan poliittiseksi, niin maanviljelyssäätö sellaisenaan olisi muodostanut säätyelementin itsenäisen osan, ja jos se sellaisena on ruhtinuuden kanssa tapahtuvan välityksen momentti, niin miksi on tarpeen konstruoida vielä *uusi välitys*? Entä miksi se irrotetaan varsinaisesta säätymomentista, kun kerran tämä vain siitä eristetyksi tullessaan päättyy ”abstraktiin” asemaan suhteessa ruhtinuuden elementtiin? Entä miten Hegel sen jälkeen, kun hän on erottanut poliittis-säätyluonteisen elementin omaksi erityislaatuiseksi elementikseen,

yksityissäädyn valtiokansalaisuudeksi transsubstantioitumiseksi, ja juuri siksi kokenut sen kaipaavan välitystä, voi nyt jälleen hajottaa tämän organismin yksityissäädyn eroiksi, siis yksityissäädiksi, ja johtaa siitä poliittisen valtion välittymisen itsensä kanssa?

Ylipäätään, mikä anomalia onkaan se, että poliittisen valtion korkein *synteesi* ei ole muuta kuin maaomaisuuden ja perhe-elämän synteesi!

Sanalla sanoen:

Mikäli kansalaisuudet sellaisinaan ovat poliittisia säätyjä, ei tuota välitystä tarvita, ja mikäli tuota välitystä tarvitaan, ei kansalaisuus ole poliittinen kuten ei siis ole tuo välityskään. Maanviljelijä ei silloin ole poliittis-säätyluonteisen elementin osa maanviljelijänä, vaan valtionkansalaisena, ja päinvastoin ([koska hän] on *maanviljelijänä* valtionkansalainen tai valtionkansalaisena maanviljelijä), hänen valtionkansalaisuutenaan on hänen *maanviljelijöihin kuuluvuutensa*, eikä hän ole maanviljelijänä valtionkansalainen, vaan valtionkansalaisena maanviljelijä!

Kyseessä on siis epäjohdonmukaisuus H:n *oman* katsantotavan *sisällä*, ja tämän lajin epäjohdonmukaisuus on *periksi antamista*. Poliittis-säätyluonteinen elementti on modernissa mielessä, Hegelin kehittelemässä mielessä, *asetettua/tapahtunutta kansalaisyhteiskunnan erottumista sen yksityissäädystä ja tämän jaosta*. Miten Hegel voi tehdä yksityissäädystä *lainsäädäntövallan* sisäisten antinomioiden *ratkaisun*? Hegel halajaa keskiaikaista säätyjärjestelmää, mutta modernin lainsäädäntövallan mukaisena, ja modernia lainsäädäntövaltaa, mutta keskiaikaisen säätyjärjestelmän elimistön *sisällä*! Kyse on keinoimman laatuudesta synkretismistä.

Pykälän 304 alussa sanottiin:

”Aiemmillä alueilla jo esiintyneet säätyerot poliittis-säätyluonteinen elementti sisältää samalla sen omassa määrittämisessä.”

Mutta poliittis-säätyluonteinen elementti sisältää nämä erot *omassa* määrittämisessään vain sillä tavoin, että se nolaa ne, julistaa ne mitättömiksi, *abstrahoituu niistä*.

Jos maanviljelyssäädystä tai, kuten edempänä kuulemme, *potenssiin korotetusta* maanviljelyssäädystä, aateliston maanomai-

suudesta, sellaisenaan tehdään, edellä kuvattuun tapaan, totaliteettina otetun *poliittisen* valtion, lainsäädäntövallan, sisäinen välitys, niin kyseessä on epäilemättä säätyluonteis-poliittisen elementin ja ruhtinaanvallan välinen välitys siinä mielessä, että se on poliittis-säätyluonteisen elementin *hajoamista* todellisena poliittisena elementtinä. Ei maanviljelyssäty, vaan *sääty, yksityissäty*, poliittis-säätyluonteisen elementin *analyysi* (reduktio) yksityissädyksi, muodostaa tässä *poliittisen valtion uudelleen saavutetun ykseyden itsensä kanssa*. (Välityksenä ei tässä ole *maanviljelyssäty* sellaisenaan, vaan sen erottaminen *kansalaisten yksityissäädyn* ominaisuudessa poliittis-säätyluonteisesta *elementistä*; onhan niin, että sen yksityissäty antaa sille erityisen aseman poliittis-säätyluonteisessa elementissä, ja myös poliittis-säätyluonteisen elementin toinen osa saa siten *erityisen* yksityissäädyn aseman, ja *lakkaa* näin edustamasta kansalaisyhteiskunnan valtionkansalaisia.) Käsillä ei enää ole *poliittista* valtiota *kahtena vastakkain asetettuna* tahtona, vaan toisella puolella on poliittinen valtio (hallitus ja ruhtinas) ja toisella poliittisesta valtiosta erillinen kansalaisyhteiskunta (eri säädyt). Näin siis poliittinen valtio *totaalisuutena* on kumottu.

Sillä, että poliittis-säätyluonteinen elementti *kaksinaistuu* sisäisesti toimiessaan välittäjänä ruhtinaanvallan kanssa, on yleisesti ottaen merkitystä ensinnäkin siksi, että tämän elementin sisäinen *jakautuminen*, sen oma sisäinen vastakohta, on sen *voimaan palautettua* ykseyttä ruhtinaanvallan kanssa. Säätyelementin sisäinen dualismi *neutralisoi* lainsäädäntövallan *säätyelementin* ja *ruhtinaan* elementin välisen perusdualismin. Hegelillä tämä neutralisointi kuitenkin tapahtuu siten, että poliittis-säätyluonteinen elementti erottaa itsensä *poliittisesta* elementistään erilleen.

Mitä tulee *maanomistukseen toimeentulona*, minkä on määrä vastata tahdon *suvereenisuutta*, *ruhtinaan suvereenisuutta* ja *perhe-elämää* maanviljelyssäädyn perustana sekä näitä vastaavaa ruhtinaanvallan *luonnonmääritystä*, niin tähän palaamme myöhemmin. Tuossa kohdin, pykälässä 305, kehitellään maanviljelyssäädyn ”*periaatetta*”, ”joka on sinällään kykenevä konstituoitumaan täksi poliittiseksi suhteeksi”.

Pykälässä 306 käydään käsiksi ”konstituoitumiseen” ”poliittisen aseman ja merkityksen” saavuttamiseksi. Se pelkistyy seuraavaan: ”Varallisuudesta⁵⁷ tulee” ”*luovuttamatonta, majoraatin* rasittamaa *perintömaata*.” Näin ”*majoraatti*”⁵⁸ olisi maanviljelyssäädyn poliittista konstituoitumista.

”Majoraatin perustelu”, sanotaan *lisäyksessä*, ”on siinä, että valtion ei pidä laskea *pelkän* mielenlaadun *mahdollisuuden*, vaan jonkin *välttämättömän* varaan. Mielenlaatua ei kylläkään ole sidottu kiinni varallisuuteen, mutta sellainen *suhteellisen välttämätön* yhteys on olemassa, että sitä, jolla on itsenäistä varallisuutta, eivät ulkoiset olosuhteet rajoita, jolloin hän *voi* esiintyä esteettömästi ja toimia valtion puolesta.”

Ensimmäinen toteamus. Valtiolle ei riitä ”*pelkkä mielenlaadun mahdollisuus*”; sen on voitava laskea jonkin ”*välttämättömän*” varaan.

Toinen toteamus. ”Mielenlaatua ei ole sidottu kiinni varallisuuteen”, ts. varallisuuden mielenlaatu on ”*pelkkä mahdollisuus*”.

Kolmas toteamus. On kuitenkin olemassa ”*suhteellisen välttämätön yhteys*”, nimittäin se, että ”se jolla on itsenäistä varallisuutta jne., *voi* toimia valtion puolesta”; ts. *varallisuus* antaa valtiollisen mielenlaadun ”*mahdollisuuden*”, mutta ensimmäisen toteamuksen mukaan ”mahdollisuus” nimenomaan ei riitä.

Sitä paitsi Hegeliltä jää osoittamatta, että *maaomaisuus* olisi ainoa ”itsenäinen varallisuus”.

Varallisuuden konstituoituminen riippumattomaksi on maanviljelyssäädyn konstituoitumista ”poliittisen aseman ja merkityksen” saavuttamiseksi. Tai ”varallisuuden riippumattomuus” on sen ”poliittinen asema ja merkitys”.

Kyseistä riippumattomuutta kehitellään edelleen näin:

Sen ”*varallisuus*” on ”*valtionvaroista riippumatonta*”. Valtionvaroilla tarkoitetaan tässä ilmeisesti *valtion kassaa*. Tässä suhteessa ”*yleinen sääty*” on ”*päinvastoin*” ”*valtiosta* olennaisesti riippuvainen”. Niinpä esipuheessa, s. 13 [1933 laitoksessa],⁵⁹ sanotaan:

”Sitä paitsi” ”meillä *filosofiaa* ei harjoiteta, toisin kuin vaikkapa kreikkalaisten parissa, yksityisenä taitona”, ”vaan se” on ”olemassa julkisesti, yhteydessä yleisöön ja etupäässä tai *yksinomaan* valtion*palveluksessa*”.

Niin ollen myös filosofian harjoittaminen on ”*olennaisesti*” valtion kassasta riippuvaista.

Sen *varallisuus on riippumatonta* ”liiketoiminnan epävarmuudesta, voitontavoittelusta ja omistusten muuttuvuudesta yleensäkin”. Tässä suhteessa sille vastakkainen on ”liikkeenharjoittajien sääty”, joka on ”tarpeesta riippuvainen ja sitä kohti suuntautuva”.

Tämä varallisuus on siis ”yhtä lailla *hallitusvallan suosioista* kuin myös *joukkojen suosioista*” riippumatonta.

Lopuksi se on ”turvattu jopa [po. säädyn] *omaa mielivaltaa vastaan* niin, että sen poliittiseen asemaan nimetyiltä jäseniltä puuttuu muiden kansalaisten oikeus toisaalta määrätä vapaasti kokonaisomaisuudestaan ja toisaalta varmuus siitä, että se tulee siirtymään lapsille [kutakin kohtaan tunnetun] rakkauden yhtäläisyyden mukaan”.

Tässä vastakohtat ovat saaneet aivan uuden ja hyvin materiaalisen hahmon, mitä niiltä tuskin olisi poliittisen valtion taivaassa odottanut.

Vastakohta sellaisena kuin Hegel sitä kehittää on kaikessa tärvyydessään esitettyä *yksityisomaisuuden ja varallisuuden vastakohtaisuutta*.

Maaomaisuus on *yksityisomaisuutta* κατ’ ἐξοχην,* *varsinaista* yksityisomaisuutta. Sen *yksityisyyden* täsmällinen luonne käy ilmi 1) ”*riippumattomuutena valtionvaroista*”, ”*hallitusvallan suosioista*”, omaisuudesta sen ollessa ”poliittisen valtion yleistä omaisuutta”; kyseessä on poliittisen valtion konstruktion mukaisesti *erityinen varallisuus* muiden varallisuuksien rinnalla; 2) ”*riippumattomuutena tarpeista*”, yhteiskunnan tai ”sosiaalisen voiman”, ”joukkojen suosion” tarpeista. (Yhtä kuvaavaa on, että osallisuus valtionvaroihin käsitetään ”*hallitusvallan suosioksi*” ja osallisuus yhteiskunnalliseen varallisuuteen ”*joukkojen suosioksi*”.) ”Yleisen säädyn” ja ”liikkeenharjoittajien säädyn” varallisuus ei ole *varsinaista yksityisomaisuutta*, koska sitä milloin *suoraan*, milloin *epäsuorasti* rajoittaa sen yhteys yleiseen varallisuuteen tai omaisuuteen yhteiskunnallisena omaisuutena, ja se on *osallistumista* siihen,

* *kat’ eksokhên: yli muun*

siis tosiaankin kahdella taholla ”suosion”, so. ”tahdon sattuman” välittämää. Tätä vastassa kohoaa *maaomaisuus suvereenina yksityisomaisuutena*, joka ei ole vielä saavuttanut varallisuuden, so. *yhteiskunnallisen tahdon* kautta syntyvän omaisuuden muotoa.

Poliittinen valtiojärjestys on siis kehityksensä korkeimmalla huipulla *yksityisomaisuuden valtiojärjestys*. Korkeinta *poliittista mielenlaatua* on *yksityisomaisuuden mielenlaatu*. *Majoraatti* on vain *maaomaisuuden sisäisen* luonteen *ulkoinen ilmaus*. Koska se on *luovuttamaton*, on sen *sosiaaliset* hermot leikattu poikki ja sen *eristäytyminen kansalaisyhteiskunnasta* varmistettu. Koska se ei siirry ”lapsille rakkauden yhtäläisyyden” mukaisesti, on se jopa pienemmästä yhteisöstä, luonnollisesta yhteisöstä, *perheestä*, sen tahdosta ja laeista irrallinen ja riippumaton, ja siis vaalii *yksityisomaisuuden tyytä* luonnetta niin ettei se myöskään muutu *perhevarallisuudeksi*.

Hegel selitti pykälässä 305 maata omistavan säädyn kykeneväksi konstituoitumaan ”poliittiseksi suhteeksi”, koska ”perhe-elämä” on sen ”perusta”. Hän on kuitenkin itse selittänyt ”rakkauden” perhe-elämän perustaksi, periaatteeksi, *hengeksi*.⁶⁰ Siltä säädyltä, jolla on perustanaan perhe-elämä, puuttuu siis *perhe-elämän perusta*, rakkaus todellisena, siis vaikuttavana ja determinoivana periaatteena. Kyse on *hengettömästä* perhe-elämästä, perhe-elämän *illuusiosta*. *Yksityisomaisuuden periaate* on korkeimmassa kehityksessään *ristiriidassa perheen periaatteen* kanssa. Vastakohtana *luontoperäisen siveellisyyden*, perhe-elämän säädylle tulee *perhe-elämästä* perheen elämää, *rakkauden elämää*, lähinnä vasta kansalaisyhteiskunnassa. Edellinen on pikemminkin yksityisomaisuuden *barbariaa* perhe-elämää vastaan.

Sellaista siis olisi *yksityisomaisuuden, maaomaisuuden, suvereeni suurenmoisuus*,⁶¹ josta on viime aikoina niin paljon tunteiltu ja jolle on vuodatettu monenkirjavia krokotiilinkyyneleitä.⁶²

Se ei hyödytä mitään, kun H. sanoo että *majoraatti* on *politiikan vaatimus* ja täytyy ymmärtää vain *poliittisen tehtävänsä* ja merkityksensä kannalta. Hegeliä ei auta, että hän sanoo.⁶³

”Tämän säädyn turvallisuutta ja vakautta voidaan vielä lisätä majoraatti-instituutiolla, joka kuitenkin on toivottava *vain poliittiselta kannalta*, kun näet siihen liittyy uhrautuminen siinä *poliittisessa tarkoituksessa*, että ensimmäisenä syntynyt *voisi elää itsenäisesti*.”

Tämä on Hegelin taholta tiettyä soveliaisuutta, *ymmärryksen hyväntapaisuutta*. Hän ei halua konstruoida ja oikeuttaa majoraattia sinänsä ja itselleen, vaan vain toisen asian takia, ei itsemäärittymisenä vaan toisen määrityksenä, ei päämääränä vaan päämäärän *välineenä*. Todellisuudessa majoraatti on seurausta *tarkoin määritetystä* maaomaisuudesta; se on kivettyntä yksityisomaisuutta, yksityisomaisuutta (*quand même*)* sen kehityksen korkeimmassa itsenäisyydessä ja selväpiirteisyydessä, ja se mitä Hegel esittää majoraatin tarkoitukseksi, sitä määrääväksi seikaksi, sen *prima causaksi*,** on pikemminkin sen vaikutusta, seurausta, *abstraktin yksityisomaisuuden* valtaa *poliittiseen valtioon*, kun taas Hegel esittää majoraatin *poliittisen valtion valtana yksityisomaisuuteen*. Hän tekee syystä vaikutuksen ja vaikutuksesta syyn, määräävästä määrätyn ja määrätystä määräävän.⁶⁴

Entä mikä muodostaa poliittisen konstituoinnin, poliittisen päämäärän *sisällön*, mikä on tämän päämäärän päämäärä? Mikä sen substanssi? Majoraatti, *yksityisomaisuuden ylin aste, suvereeni yksityisomaisuus*. Millaista valtaa poliittinen valtio käyttää yksityisomaisuuteen majoraatissa? Sellaista, että se *eristää* sen perheestä ja yhteiskunnasta, saattaa sen *abstraktiin itsenäisyyteensä*. Mitä siis poliittisen valtion valta yksityisomaisuuteen on? *Yksityisomaisuuden omaa valtaa*, sen olemassaoloon saatettu olemus. Mitä jää poliittiselle valtiolle tämän olemuksen vastakohtana? *Illuusio* siitä, että se määrää siellä, missä sitä määrätään. Se tosin murtaa *perheen ja yhteiskunnan tahdon*, mutta vain antaakseen *perheettömän ja yhteiskunnattoman yksityisomaisuuden* tahdolle elämän ja tunnustaakseen tämän elämän poliittisen valtion korkeimmaksi elämäksi, korkeimmaksi *siveelliseksi* elämäksi.

* *kaikesta buolimatta*

** *ensisijaiseksi syyksi*

Tarkastelkaamme eri elementtejä, sitä missä suhteessa ne täällä, *lainsäädäntövallassa*, totaalisuutena otetussa, todellisuudeksi ja seuraamukseksi, tietoiseksi tullessa valtiossa, *todellisessa* poliittisessa valtiossa, ovat näiden elementtien *ideaalisen* tai *pitämiseen perustuvan, loogisen* määrityksen ja hahmon kanssa.

(Majoraatti ei ole, niinkuin Hegel väittää, ”yksityisoikeuden vapaudelle asetettu kahle”, vaan ennemminkin ”yksityisoikeuden vapautta, joka on vapauttanut itsensä kaikista sosiaalisista ja siveellisistä kahleista”.) (”Korkein poliittinen konstruktio on tässä abstraktin yksityisomaisuuden konstruktio.”)⁶⁵

Ennenkuin käymme käsiksi tähän vertailuun, silmäistäköön vielä lähemmin erästä pykälään sisältyvää määritystä, nimittäin sitä että majoraatin avulla maanviljelyssäädyn varallisuus, maaomaisuus, yksityisomaisuus ”on turvattu jopa *omaa mielivaltaa vastaan* niin, että sen poliittiseen asemaan nimetyiltä jäseniltä puuttuu muiden kansalaisten oikeus määrätä vapaasti kokonaisuudesta”.⁶⁶

Olemme jo korostaneet, miten maaomaisuuden ”luovuttamattomuus” leikkaa poikki yksityisomaisuuden sosiaaliset hermot. Yksityisomaisuus (maaomaisuus) on turvattu omistajan *omaa mielivaltaa* vastaan siten, että hänen mielivaltansa alue on muuttunut yleisinhimillisestä *yksityisomistuksen spesifiksi mielivallaksi* ja yksityisomaisuudesta on tullut tahdon *subjekti*; tahto on enää vain yksityisomaisuuden *predikaatti*. Yksityisomaisuus ei ole enää vapaan valinnan *määrätty* objekti, vaan vapaa valinta on yksityisomaisuuden *määrätty* predikaatti. Verrataanpa, mitä Hegel itse sanoo yksityisoikeuden alalla:

§ 65. ”Voin *luovuttaa* omaisuuttani, koska se on omaani vain asettaessani tahtoni siihen [...] mutta vain jos esine on *luonteeltaan ulkoinen*.”

§ 66. ”Siksi syvimmän persoonani ja itsetajuntani yleisen olemuksen muodostavat hyvät ovat *luovuttamattomia*. Nämä hyvät tai pikemminkin substantiaaliset määritykset, joiden suhteen oikeus *ei* myöskään *vanhene*, ovat persoonallisuuteni yleisesti ottaen, yleinen tahdonvapauteni, siveellisyyteni ja uskontoni.”

Majoraatissa maaomaisuudesta, tarkoin määritetystä yksityisomaisuudesta, tulee siis *luovuttamaton* hyvä, *substantiaali-*

nen määrätyt, jollaiset muodostavat majoraattiherrojen säädyn ”persoonallisuuden yleisesti ottaen, sen yleisen tahdonvapauden, siveellisyyden ja uskonnon”. Siksi johdonmukaista on sekin, että siellä missä yksityisomaisuus, maaomaisuus, on *luovuttamatonta*, siellä ”yleinen tahdonvapaus” (johon kuuluu myös vapaa määräysvalta johonkin ulkoiseen, jollaista maaomaisuuskin on) ja *siveellisyys* (johon kuuluu *rakkaus* todellisena, myös perheen todelliseksi laiksi osoittautuvana henkenä) ovat päinvastoin luovutettavissa. Yksityisomaisuuden ”luovuttamattomuus” on yhtä kuin yleisen tahdonvapauden ja siveellisyyden ”luovutettavuus”. Omaisuutta ei enää ole ”asettaessani tahtoni siihen”, vaan minulla on tahtoni ”sen perustuessa omaisuuteen”. Tässä tahtoni ei omista, vaan se omistetaan.

Pelkkää majoraatin herruuden *romanttista* hellimistä on se, kun tässä yksityisomaisuus, siis yksityinen mielivalta sen abstrakteimmassa muodossa, *täysin turmeltunut, epäsiiveellinen, raaka* tahto esitetään poliittisen valtion korkeimpana synteessä, vapaan tahdon korkeimpana ilmentymänä, tuimimpana ja uhrautuvaisimpana kamppailuna *ihmisen heikkoutta* vastaan, kun näet yksityisomaisuuden *humanisointi, inhimillistäminen*, näyttää tässä *ihmisen heikkoudelta*. Majoraatti on itselleen *uskonnoksi* tullutta, itseensä vajonnutta, oman itsenäisyytensä ja isännän asemansa *lumoamaa yksityisomaisuutta*. Kuten majoraatti on poistettu suoran luovutusmahdollisuuden, siten myös *sopimuksen* piiristä. Hegel esittää siirtymisen omaisuudesta sopimukseen seuraavalla tavalla:

§ 71. ”Läsnäolo määritettyinä olemisena on olemukseltaan olemista toiselle [...] siltä kannalta, että omaisuus on läsnäoloa ulkoisena esineenä, on muille ulkonaisuuksille, ja näiden yhteydessä välttämättömyyttä ja satunnaisuutta. Mutta *tahtona* se on läsnä toiselle vain toisen persoonan *tahtoa varten*. Tämä tahtojen yhteys on se varsinainen ja tosi perusta, jossa vapaus on *läsnä*. Tämä välitys, jonka mukaan minulla ei ole *omaisuutta* enää vain *esineen ja subjektiivisen* tahtoni aikaansaannoksena, vaan yhtä hyvin toisen tahdon ansiosta ja siten osallisuudessa *yhteiseen* tahtoon, muodostaa *sopimuksen* alueen.”

(Majoraatissa on tehty valtiolliseksi laiksi se, että omaisuus ei perustu *yhteiseen* tahtoon, vaan se ”on minulla *esineen ja subjek-*

tiivisen tahtoni aikaansaannoksena”).) Kun Hegel tässä, yksityis-oikeuden alueella, käsittää yksityisomaisuuden *luovutettavuuden* ja yhteisestä tahdosta riippuvuuden sen *todeksi idealismiksi*, niin valtio-oikeudessa riippumattoman omaisuuden kuvitteellista suurenmoisuutta päinvastoin ylistetään vastakohtana ”valtionvaroista riippuvuudelle, liiketoiminnan epävarmuudelle, voitontavoittelulle, omistusten muuttuvuudelle”. Millainen valtio se on, joka ei voi sietää edes yksityisoikeuden idealismia? Millaista oikeusfilosofiaa se, jossa yksityisomaisuuden itsenäisyydellä on yksityisoikeuden alalla toinen merkitys kuin valtio-oikeudessa?

Riippumattoman yksityisomaisuuden *karkean typeryyden* vastaisesti liiketoiminnan epävarmuus on elegistä, voitontavoittelu pateettista (dramaattista), omistusten muuttuvuus vakavan kohtalonomaista (traagista), riippuvuus valtion omaisuudesta siveellistä. Lyhyesti, kaikissa näissä muodoissa *ihmisen sydän* kajahtelee omaisuuden läpi; kyseessä on ihmisen riippuvuus ihmisestä. Millaiseksi ikinä se sinänsä ja itselleen muotoutuukin, se on *inhimillistä* verrattuna orjaan, joka luulee olevansa vapaa siksi että hänen elinpiiriään ei rajoita yhteiskunta vaan *maa-alue*. Sellaisen tahdon vapaus on *tyhjyyttä* muusta kuin *yksityisomistuksellisesta* sisällöstä.

Sellaisia sekasikiöitä kuin majoraatin määrittelyä poliittisen valtion välittämäksi yksityisomaisuuden määreeksi ei yleensäkään voida välttää, milloin vanha maailmankatsomus tulkitaan uuden hengessä, milloin siis yhdelle asialle, kuten tässä yksityisomaisuudelle, annetaan kaksi merkitystä, yksi abstraktin oikeuden tuomioistuimessa, ja toinen, vastakkainen, poliittisen valtion taivaassa.

Pääsemme nyt edellä mainittuun vertailuun.

Pykälässä 257 sanotaan:

”Valtio on siveellisen idean todellisuus, siveellinen henki *ilmentyneenä*, omalle itselleen selkiytyneenä, substantiaalisena tahtona ... *Tavassa* se on olemassa välittömästi ja yksilön *itsensä tajuavassa tiedossa* ... välitetysti. Vastaavasti yksilön itsetajunnan *substantiaalinen vapaus* on hänen asennoitumisessaan valtioon omana olemuksenaan, päämääränään ja toimintansa tuotteena.”

Pykälässä 268 sanotaan:

”Poliittinen *mielenlaatu*, *patriotismi* ylipäättään, on *totuudessa* pysyvää varmuutta ja *tottumukseksi* tullutta tahtomista. Tällaisena se on tulosta vain valtiossa vallitsevista instituutioista, koska valtiossa järjellisyys on *todellisesti* käsillä [...] Vastaavasti järjellisyys saa vahvistuksensa noiden instituutioiden mukaisessa toimimisessa. – Tämä asenne on *luottamus* ylipäättään (joka voi kehittyä enemmän tai vähemmän sivistyneeksi näkemykseksi). Luottamus on tietoisuus siitä, että substantiaallinen ja erityinen intressini on minulle taattu toisen (tässä valtion) intressissä ja päämäärässä minun suhteeni yksilönä. Juuri näin valtio ei ole minulle välittömästi mikään toinen, ja minä olen tämän tietäessäni vapaa.”

Siveellisen idean *todellisuus* ilmenee tässä *yksityisomaisuuden uskontona*. (Koska majoraatissa yksityisomaisuus suhtautuu itseensä uskonnollisella tavalla, on meidän moderneina aikoinamme päädytty siihen, että uskonnosta ylipäättään on tullut maaomaisuuteen erottamattomasti kuuluva ominaisuus, ja kaikki majoraattiherruutta koskevat kirjoitukset ovat täynnä uskonnollista hurskastelua. Uskonto on tämän brutaalisuuden korkein ajatusmuoto.) ”*Ilmentynyt*, omalle itselleen selkiytynyt, substantiaallinen tahto” muuttuu hämäräksi, turpeen tukahduttamaksi tahdoksi, jonka on myrkyttänyt juuri sen elementin läpitukenemattomuus, johon se on kiinnittynyt. ”Totuudessa pysyvä varmuus”, joka on yhtä kuin ”poliittinen mielenlaatu”, on ”omalta kamaraltaan” (kirjaimellisesti) kohoavaa varmuutta. ”Tottumukseksi tullut” poliittinen ”tahtominen” ei ole enää ”tulosta vain jne.”, vaan valtion ulkopuolelle vakiintunut instituutio. Poliittisena mielenlaatuna ei enää ole ”*luottamus*”, vaan pikemminkin ”luottamus, tietoisuus siitä, että substantiaallinen ja erityinen intressini on *riippumaton* toisen (tässä valtion) intressistä ja päämäärästä minun suhteeni yksilönä.” Tämä on tietoisuutta siitä, että olen *vapaa valtiosta*.

”*Valtion yleisen intressin* jne. voimassapito” oli (§ 289) ”hallitusvallan” tehtävä. Siihen kuului ”kansan suuren massan sivistynyt intelligenssi ja oikeustajunta” (§ 297). Se itse asiassa teki säädyistä tarpeettomia, sillä he [so. korkeammat viranomaiset] ”*kykenevät* ilman säätyjäkin tekemään sen mikä on parhaaksi siten kuin heidän täytyy aina säätykokousten aikanakin toimia parhaalla tavalla” (§ 301, huomautus). ”Yleisen, tarkemmin sanoen hallituksen pal-

velukseen omistautuneen säädyn välittömään määräytykseen kuuluu, että sillä on olennaisen toimintansa päämääränä yleinen.” [§ 303] Entä miltä yleinen sääty, hallitusvalta, näyttää nyt? ”Valtiosta oleellisesti riippuvaiselta”, ”hallitusvallan suosiosta riippuvaiselta varallisuudelta”. Saman täydellisen muodonmuutoksen on kokenut kansalaisyhteiskunta, joka ensin saavutti korporaatioissa siveellisyyden. Se on varallisuutta, joka on riippuvaista ”liiketoiminnan epävarmuudesta” ja ”joukkojen suosiosta”.

Missä siis näyttäisi olevan majoriteettiherrojen erityislaatu? Missä voi yleensäkin olla *luovuttamattoman* varallisuuden *siveellinen* luonne? *Lahjomattomuudessa*. *Lahjomattomuus* ilmenee *korkeimpana* poliittisena hyveenä, abstraktina hyveenä. Hegelin konstruoimassa valtiossa lahjomattomuus on jotakin niin erikoista, että se täytyy konstruoida *erityiseksi* poliittiseksi vallaksi, jolloin juuri tätä kautta todistetaan, ettei se ole poliittisen valtion hengen mukaista, ei sääntö vaan *poikkeus*, ja sellaisena poikkeuksena se on konstruoitu. Majoraattiherrat lahjotaan heidän riippumattomalla omaisuudellaan, jotta heidät suojattaisiin lahjottavuudelta.

Kun idean mukaan valtiosta *riippuvaisuuden* ja sitä koskevan tunteen pitäisi olla korkeinta poliittista vapautta, koska se on yksityisen persoonan kokemusta abstraktina, riippuvaisena persoonana – lähinnä vasta valtionkansalaisena hän tuntee ja hänen pitää tuntea itsensä *riippumattomaksi* – niin tässä taas tulee konstruoiduksi *riippumaton yksityispersoonana*. ”Sen [so. maanviljelyssäädyn] varallisuus on riippumatonta sekä valtionvaroista että liiketoiminnan epävarmuudesta jne.” Sitä vastassa ovat ”liikkeenharjoittajien sääty, joka on tarpeesta riippuvainen ja sitä kohti suuntautuva, ja yleinen sääty, joka on olennaisesti valtiosta riippuvainen”. Tässä siis tulee esiin *riippumattomuus* sekä valtiosta että kansalaisyhteiskunnasta, ja tämä todellistunut niistä molemmista muodostettu abstraktio, joka *realiter** on mitä tylyintä *maapalasesta riippuvuutta*, muodostaa lainsäädäntövallassa niiden välityksen ja ykseyden. *Riippumaton yksityisvarallisuus*, ts. abstrakti yksityisvarallisuus, ja sitä vastaava *yksityispersoonana* ovat poliittisen valtion korkein konstruktio. Po-

* *tosiasiallisesti*

liittinen ”riippumattomuus” on konstruoitu ”riippumattomana yksityisomaisuutena” ja ”tämän riippumattoman yksityisomaisuuden persoonana”. Seuraavassa pykälässä näemme, miten ”riippumattomuuden” ja ”lahjomattomuuden” ja niistä juontuvan valtiollisen mielenlaadun laita *re vera** on.

Se, että *majoraatissa* on kyse *sääntöperintötilasta*, on itseselvää. Tästä lähemmin edempänä. Että kyse on, kuten Hegel *lisäyksessä* [pykälään 306] huomauttaa, *esikoisesta*, on puhtaan historiallista.

§ 307. ”Näin ollen substantiaalisien säädyn tämän osan oikeus tosin perustuu perheen luonnolliseen periaatteeseen. Tämä [periaate] on kuitenkin samalla *kovin uhrauksin* muutettu *poliittiseen tarkoitukseen*, joten sääty on siihen toiminnassaan olennaisesti sidottu. *Tästä seuraa*, että tämä sääty ohjautuu olennaisesti tämän tarkoituksen mukaan, ja on myös *kutsuttu* ja *oikeutettu* tähän toimintaan *syntymän* nojalla ilman vaalin satunnaisuutta.”

Missä määrin kyseisen substantiaalisien säädyn oikeus perustuu perheen *luonnolliseen periaatteeseen*, sitä Hegel ei ole kehittänyt, paitsi jos hän tarkoittaa maaomaisuuden *sääntöperintönä* kulkevista. Niin ollen kehittelemättä jää tämän säädyn oikeus poliittisessa mielessä, lukuunottamatta *majoraattierrojen* syntymän nojalla saamaa oikeutta maaomaisuuteen. ”Tämä”, perheen luonnollinen periaate, ”on kuitenkin samalla *kovin uhrauksin* muutettu *poliittiseen tarkoitukseen*”. Olemme todellakin nähneet, miten ”perheen luonnollinen periaate muuttuu”, mutta kyse ei ole ollut ”kovista uhrauksista poliittisen tarkoituksen” hyväksi, vaan pelkästään *yksityisomaisuuden todellistuneesta abstraktiosta*. Pikemminkin *perheen luonnollisen periaatteen muuttumisen* kautta muuttuu myös poliittinen tarkoitus, ”*joten* (?) sääty on siihen toiminnassaan olennaisesti sidottu” – siis yksityisomistuksen itsenäistymisen kautta – ja ”*tästä seuraa*”, että se ”on myös *kutsuttu* ja *oikeutettu* tähän toimintaan *syntymän* nojalla ilman vaalin satunnaisuutta”.

Tässä siis *lainsäädäntövaltaan osallistuminen* on *synnynnäinen* ihmisoikeus. Näemme tässä *synnynnäisiä lainsäätäjiä*, *poliittisen valtion sisäisten välitysten synnynnäisen muodostumisen*. *Synnynnäisiä ihmisoikeuksia* on paljon pilkattu, etenkin *majoraat-*

* *todellisuudessa*

tiherrojen taholta. Eikö olekin vielä hullunkurisempaa, että oikeus lainsäädäntövallan korkeimpiin arvoasemiin annetaan tietyn syntyperän ihmisille? Mikään ei ole naurettavampaa kuin se, että Hegel asettaa ”syntymän” nojalla tapahtuvan lainsäätäjäksi, valtionkansalaisten edustajaksi jne. kutsumisen ”vaalin satunnaisuuden” kautta tapahtuvaa kutsumista vastaan. Ikäänkuin *vaalit*, kansalaisia kohtaan tunnetun luottamuksen tietoinen tuote, eivät olisi sidoksissa poliittiseen tarkoitukseen aivan toisenlaisella, välttämättömällä, tavalla kuin fyysinen syntymän sattuma. Hegel vajoaa kaikkialla poliittisesta spiritualismistaan mitä karkeimpaan *materialismiin*. Poliittisen valtion huipulla syntymä on aina se, mikä tekee tietyistä yksilöistä valtion korkeimpien tehtävien ruumiillistumia. Valtion korkeimmat tehtävät yhdistyvät tiettyihin yksilöihin syntymän nojalla, siten kuin eläimellekin sen asema, luonne, elämäntapa jne. lankeavat välittömästi syntymässä. Valtio päätyy korkeimmissa funktioissaan *eläimelliseen* todellisuuteen.

Luonto kostaa Hegelille sitä kohtaan osoitetun halveksunnan. Jos materiasta sinällään ei enää ole mihinkään ihmisen tahdon rinnalla, ei ihmisen tahto enää sinällään sisällä mitään muuta kuin materiaa.

Petollinen identtisyys, *fragmentaarinen*, *paikoittainen* identtisyys luonnon ja hengen, ruumiin ja sielun välillä, ilmenee *ruumiillistumisena*. Koska syntymä antaa ihmiselle vain *yksilöllisen* olemassaolon ja tuottaa hänet aluksi vain *luonnollisena* yksilönä, mutta *lainsäädäntövallan* jne. kaltaiset valtion määritykset ovat *sosiaalisia tuotteita*, yhteiskunnan luomuksia eivätkä luonnollisen yksilön siitoksia, niin välitön identtisyys, *yksilön syntymän* sekä *tietyn sosiaalisen aseman, funktion* jne. *individuaatioksi* ymmärretyn yksilön välitön yhteen lankeaminen on suuri yllätys, *ihme*. Tässä järjestelmässä luonto *luo* suoraa päätä kuninkaita, se luo *päärejä* jne., ihan niinkuin se luo silmiä ja neniä. On hämmästyttävää nähdä fyysisen lajin välittömänä tuotteena se, mikä on itsetietoisien lajin tuotetta. Ihminen minä olen syntymäni kautta ilman yhteiskunnan suostumusta; pääri tai kuningas tästä luomuksesta tulee vasta yleisen suostumuksen kautta. Vasta suostumus tekee tietyn ihmisen

syntymästä kuninkaan syntymän; kuninkaan tekee siis suostumus eikä syntymä. Jos syntymä, toisin kuin muut määritykset, antaa ihmiselle välittömästi jonkin aseman, niin hänen ruumiinsa tekee hänet *täksi tietyksi* yhteiskunnalliseksi toimihenkilöksi. Hänen ruumiinsa on hänen sosiaalinen oikeutensa. Sellaisessa järjestelmässä ihmisen ruumiillinen arvo tai ihmisen ruumiin arvo (asiaa kehitellen voidaan myös sanoa: valtion fyysisen luonnonelementin arvo) ilmenee siten, että tietyt ja nimenomaan korkeimmat sosiaaliset arvoasemat ovat *tiettyjen, syntymän ennaltamääräämien* ruumiiden arvoasemia. Niinpä aateliston kohdalla on luonnollista, että se on ylpeä verenperinnöstään, sukujuuristaan, lyhyesti sanoen *ruumiinsa elämänsä historiasta*; tieteiden alalla tällä *eläintieteellisellä* katsantokannalla on luonnollisesti vastineensa *heraldiikassa*. Aateliston salaisuus piilee *zoologiassa*.

Perinnöllisessä majoraatissa on syytä korostaa kahta seikkaa:

1) Pysyvää on *sääntöperintötila, maaomaisuus*. Se on tämän asiointilan vakaa aines, *substanssi*. Majoraattiherra, omistaja, on itse asiassa vain *aksidenssi*. Eri sukupolvissa maaomaisuus *antropomorfistuu*. *Maaomaisuus* ikäänkuin *perii* aina tilan esiköisen siihen tiukasti kuuluvana attribuuttina. Maanomistajien jonossa jokainen esiköinen muodostaa *maaomaisuuden perintöosuuden*, sen luovuttamattoman omaisuuden, sen tahdon ja toiminnan *ennalta määrätyn substanssin*. Subjektina on asia ja predikaattina ihminen. Tahdosta tulee omaisuuden omaisuutta.

2) Majoriteettiherran *poliittinen kvaliteetti* on hänen sääntöperintötilansa *poliittinen kvaliteetti*, yksi tälle sääntöperinnölle erottamattomasti kuuluva *poliittinen kvaliteetti*. Tässä siis myös poliittinen kvaliteetti ilmenee *maaomaisuuden omaisuutena*, kvaliteettina joka välittömästi kuuluu *puhtaasti fyysiselle* maalle (luonnolle).

Ensimmäisestä kohdasta seuraa, että majoraatin haltija on *maaomaisuuden maaorja*, ja että niissä *maaorjissa*, jotka ovat hänen alamaisiaan, ilmenee vain sen *teoreettisen* suhteen *käytännöllinen* seuraus, jossa hän itse on maaomaisuuteen. Germaanisesta subjektiivisuuden syvällisyys ilmenee kaikkialla hengettömän objektiivisuuden raakuutena.

Tässä on erotettava suhde 1) *yksityisomaisuuden ja perintöjärjestyksen välillä*; 2) *yksityisomaisuuden, perintöjärjestyksen ja sitä kautta tiettyjen sukujen poliittiseen suvereenisuuteen osallistumisen privilegion välillä*; ja 3) *todelliset historialliset olosuhteet eli germaaniset olosuhteet*.

Olemme nähneet, että *majoraatti on "riippumattoman yksityisomaisuuden"* abstraktio. Tähän kytkeytyy toinen johtopäätös. *Riippumattomuus, itsenäisyys* poliittisessa valtiossa, jonka konstruointia olemme seuranneet, on yhtä kuin *yksityisomaisuus*, joka huipentumassaan ilmenee *luovuttamattomana maaomaisuutena*. Poliittinen riippumattomuus ei siis juonnu poliittisen valtion *ex proprio sinu*;^{*} se ei ole poliittisen valtion lahja jäsenilleen, heille sielun antava henki, vaan poliittisen valtion jäsenet saavat riippumattomuutensa olemukselta, joka ei ole poliittisen valtion olemus – abstraktin yksityisoikeuden olemukselta, abstraktilta *yksityisomaisuudelta*. Poliittinen riippumattomuus on yksityisomaisuuden aksidenssi, ei poliittisen valtion substanssi. Poliittinen valtio ja siihen kuuluva *lainsäädäntövalta* muodostavat, kuten olemme nähneet, ratkaisun valtion momenttien *todellisen arvojärjestyksen ja olemuksen* mysteerille. Se merkitys, joka *yksityisomaisuudella* on poliittisessa valtiossa, on sen *olennainen, tosi* merkitys; merkitys joka *säätyjaolla* on poliittisessa valtiossa, on säätyjaon *olennainen merkitys*. Samalla tavoin ruhtinaan ja hallituksen mahdin *olemus* ilmenee *"lainsäädäntövallassa"*. Tässä, poliittisen valtion piirissä, käy niin että valtion yksittäiset momentit suhtautuvat toisiinsa *suvun olemuksena*, "suvunolemuksena", kun näet poliittinen valtio on niiden yleisen määrittymisen alue, niiden *uskonnollinen alue*. Poliittinen valtio on *totuuden peili konkreettisen valtion eri momenteille*.

Kun siis "riippumattomalla yksityisomaisuudella" on poliittisessa valtiossa, *lainsäädäntövallassa, poliittisen riippumattomuuden merkitys*, niin se on valtion *poliittinen riippumattomuus*. "Riippumaton yksityisomistus" tai "todellinen yksityisomistus" ei tällöin ole pelkästään "valtiojärjestyksen tuki", vaan myös "valtiojärjestys

* *omasta olemuksesta*

itse”. Ja valtiojärjestyksen tukihan taas on valtiojärjestysten valtiojärjestys, primaari, todellinen valtiojärjestys!

Konstruoidessaan perinnöllistä monarkkia Hegel teki, ikään kuin hänet itsensäkin olisi yllättänyt ”tieteen immanentti kehittäminen, kun *sen koko sisältö johdetaan yksinkertaisesta käsitteestä*” (§ 279, huomautus), seuraavan huomautuksen:

”Siten aluksi välittömältä oikeudeltaan *abstraktin persoonallisuuden* perusmomentti on kehittynyt edelleen subjektiivisuutensa eri muotojen kautta, ja on tässä absoluuttisessa oikeudessa, valtiossa, tahdon täydellisen konkreettisesti objektiivisuudessa, *valtion persoonallisuus, sen varmuus omasta itsestään.*”

Toisin sanoen poliittisessa valtiossa *ilmenee* se, että ”*abstrakti persoonallisuus*” on *korkein poliittinen* persoonallisuus, koko valtion poliittinen perusta. Samoin majoraatissa tulee olemassaolevaksi tämän abstraktin persoonallisuuden oikeus, sen *objektiivisuus*, ”abstrakti yksityisomistus” valtion korkeimpana objektiivisuutena, sen *korkeimpana oikeutena*.

Se, että valtio on yhtä kuin perintömonarkki, abstrakti persoonallisuus, ei tarkoita muuta kuin että valtion persoonallisuus on abstrakti, tai että kyseessä on abstraktin persoonallisuuden valtio, siten kuin roomalaisetkin ovat kehittäneet hallitsijan oikeuksia puhtaasti yksityisoikeudellisten normien puitteissa, tai yksityisoikeutta valtio-oikeuden korkeimpana normina.

Roomalaiset ovat suvereenin yksityisomaisuuden rationalistija, germaanit sen *mystikoita*.

Hegel kuvaa yksityisoikeutta *abstraktin persoonallisuuden oikeutena* tai *abstraktina oikeutena*. On totta, että sitä täytyy kehittää oikeuden *abstraktiona* ja niin ollen *abstraktin persoonallisuuden illusorisena oikeutena*, kuten Hegelin kehittänyt moraalikin on *abstraktin subjektiivisuuden illusorista olemassaolona*. Hegel kehittää yksityisoikeutta ja moraaliallisia sellaisina abstraktioina, mistä hänellä ei seuraa, että valtio ja siveellisyys, jotka edellyttävät niitä, eivät voi olla muuta kuin vain noiden illuusoiden *yhteiskunta* (sosiaalinen elämä), vaan päättelee päinvastoin niiden olevan tämän siveellisen elämän alistettuja momenteja. Mutta mitä muuta yksityisoikeus ja moraalialliset ovat kuin kyseisten valtiollisten subjektien

Usein on sanottu, että keskiajalla jokainen vapauden, oikeuden ja sosiaalisen elämän muoto näyttää *privilegiolta*, säännöstä *poikkeamiselta*. Tällöin ei ole voitu sivuuttaa sitä empiiristä tosiasiaa, että kaikki nämä erioikeudet ilmenevät *yksityisomaisuuden* muodossa. Mikä muodostaa tämän yhteen lankeamisen yleisen perustan? *Yksityisomaisuus* on *privilegion*, *poikkeuksena* esiintyvän oikeuden, *suvunelämää*.

Siellä missä ruhtinaat ryhtyivät – esimerkiksi Ranskassa – ahdistelemaan yksityisomaisuuden *riippumattomuutta*, he kävivät ensin *korporaatioiden* ja vasta sitten *yksilöiden* omaisuuden kimppuun. Mutta korporaatioiden yksityisomaisuuden kimppuun hyökätessään he ahdistivat yksityisomaisuutta korporaationa, *sosiaalisenä* siteenä.

Läänitysvallassa tulee ilmi juuri se, että ruhtinaan valta on yksityisomaisuuden valtaa, ja *ruhtinaan mahdissa* tulee ratkaistuksi arvoitus siitä, mitä on *yleinen valta*, *valtion kaikkien piirien* valta.

(Ruhtinaasta valtion vallan edustajana käy avoimesti ilmi se, mikä valtiossa on *mahtavaa*. *Perustuslaillinen* ruhtinas tuo perustuslaillisen valtion idean esiin sen terävimmässä abstraktiossa. Hän on toisaalta valtion *idea*, valtion pyhitetty majesteetti, ja vieläpä *tänä* persoonana. Samalla hän on *pelkkää* mielikuvitusta; persoonana ja ruhtinaanä hänellä ei ole todellista valtaa eikä hän toimi todellisesti. Kyse on poliittisen ja todellisen, muodollisen ja materiaalsen, yleisen ja yksilöllisen persoonan toisistaan eroamisesta, ihmisen ja sosiaalisen ihmisen erosta, joka tulee tässä ilmi huippuunsa ristiriitaisena.)

Yksityisomaisuus on *roomalaista* älyä ja *germaanista* tunnetta. On valaisevaa verrata tällä kohdin sen kehityksen näitä kahta äärimmäistä muotoa. Se auttaa meitä ratkaisemaan puheena olleen poliittisen ongelman.

Varsinaisesti vasta roomalaiset kehittivät *yksityisomaisuuden oikeuden*, abstraktin oikeuden, yksityisoikeuden, abstraktin persoonan oikeuden. *Roomalainen yksityisoikeus* on *yksityisoikeutta* sen *klassisessa muodossa*. Roomalaisilla emme kuitenkaan havait-

se missään sitä mitä saksalaisilla, että yksityisomaisuuden oikeus mystifioitaisiin. Siitä ei myöskään missään tule *valtio-oikeutta*.

Yksityisomaisuuden oikeus on *jus utendi et abutendi*,* oikeutta suhtautua kohteeseen *mielivaltaisesti*. Roomalaisten pääasiallisena intressinä on kehitellä *suhteita* ja ratkaista, mitkä niistä niistä ovat *abstrakteja* yksityisomistuksellisia suhteita. Yksityisomaisuuden varsinainen perusta, *omistaminen*, on *tosiasia*, *selitystä kaipaamaton tosiasia*, *ei oikeus*. Vasta niiden juridisten määritelmien kautta, joita yhteiskunta antaa faktiselle omistamiselle, tämä saa oikeudellisen omistuksen, *yksityisomaisuuden* luonteen.

Mitä tulee poliittisen valtiojärjestyksen ja yksityisomaisuuden keskinäiseen suhteeseen roomalaisilla, niin heillä tulee esiin:

1) *Ihminen* yksityisomistuksen kohteena (orjana), kuten vanhan ajan kansoilla yleensäkin.

Tämä ei ole mitenkään spesifiä.

2) Valloitetuja maita kohdellaan yksityisomaisuutena ja *jus utendi et abutendi* otetaan niissä käyttöön.

3) Heidän omassa historiassaan esiintyy köyhien ja rikkaiden, patriisien ja plebeijien jne. taistelua.

Lisäksi yksityisomaisuus yleisesti ottaen, kuten vanhan ajan klassisilla kansoilla yleensä, tulee käytettäväksi joko julkisena omaisuutena, siten kuin hyvinä aikoina tasavallan kulutusta varten, tai *luksuksena ja yleisenä hyväntekeväisyytenä* (kylpylät ym.) kansanjoukkoja varten.

Sen tavan, jolla orjuus selitetään, muodostaa *sodan oikeus*, valloittamisen oikeus; orjat ovat orjia juuri siksi, että heidän poliittinen olemassaolonsa on hävitetty.

Nostamme esiin lähinnä kaksi seikkaa, jotka muodostavat eron germaaneihin.

1) *Keisarin* valta ei ollut yksityisomaisuuden valtaa, vaan *empiirisen tahdon suvereenisuutta* sellaisenaan, tahdon joka oli hyvin kaukana siitä, että olisi tarkastellut *yksityisomaisuutta* itsensä ja alamaistensa välisenä siteenä, vaan päinvastoin määräili yksityisomaisuutta samalla tavoin kuin kaikkia muitakin sosiaalia hyö-

* *käytön ja hyväksikäytön (t. väärinkäytön) oikeutta*

dykkeitä. Niinpä keisarin valta ei ollutkaan *periytyvä* muutoin kuin *tosiasiallisesti*. Yksityisomaisuuden oikeuden, yksityisoikeuden, korkein kehitys osuu kylläkin keisariajalle, mutta pikemminkin se on tulosta poliittisesta hajaannuksesta kuin poliittinen hajaannus yksityisomaisuuden ilmaantumisesta. Sitä paitsi, kun yksityisomaisuus on saavuttanut Roomassa täyden kehityksensä, on valtio-oikeus kumottu tai hajoamisen tilassa, kun taas Saksassa pätee päinvastainen.

2) Valtiolliset virka-asetat eivät Roomassa koskaan periydy; so. yksityisomaisuus ei ole hallitseva valtiollinen kategoria.

3) Vastakohtana germaanien majoraatile jne. yksityisomaisuuden tulokseksi ilmaantuu Roomassa *testamenttaamismvapaus*. Tässä viimeksimainitussa vastakohtassa piilee roomalaisen ja germaanisen yksityisomaisuuden kehityksen *koko* ero.

(Majoraatissa se, että yksityisomaisuus on suhteessa valtion funktioihin, ilmenee siten että valtion olemassaolo on *välittömän* yksityisomaisuuden, *maaomaisuuden*, inherenssi tai aksidenssi. Niinpä valtio näyttää huippukohdissaan yksityisomaisuudelta, vaikka yksityisomaisuuden pitäisi siellä näyttää valtion omaisuudelta. Sen sijaan, että Hegel tekisi yksityisomaisuudesta valtionkansalaisuuden kvaliteetin, hän tekee valtionkansalaisuudesta ja valtion olemassaolosta ja valtiollisesta mielenlaadusta yksityisomaisuuden kvaliteetin.)

§ 308. ”Säätöelementin toinen osa koostuu *kansalaisyhteiskunnan liikkuvasta* puolesta. Sen edustus voi ulkonaisesti sen suuren jäsenmäärän, mutta olemukseltaan sen määrityksen ja tehtävien vuoksi tapahtua *kansanedustajien* välityksellä. Koska nämä ovat kansalaisyhteiskunnan valtuuttamia, välittömän lähellä on ajatus, että kansalaisyhteiskunta valtuuttaa heidät *sellaisena kuin se on*: ei siis yksilöatomeiksi hajonneina ja vain yksittäistä ja tilapäistä toimitusta varten hetkellisesti kokoontuneina, vaan jäsenyteinä heidän muutenkin perustamiinsa yhdistyksiin, kuntiin ja korporaatioihin, jotka tulevat tällä tavoin poliittiseen yhteyteen. Säätöjen olemassaolo ja kokoontuminen saa niille kuuluvan järjestyneen takeen siinä, että ne *perustuvat* tällaiseen ruhtinaanvallan koollekutsumaan kansanedustajien valintaan sekä siinä, että ensimmäinen säätö on oikeutettu vaalittomaan edustukseen.”

Havaitsemme tässä *uuden* vastakohtaisuuden kansalaisyhteiskunnassa ja säädyissä: niiden *liikkeessä olevan* ja toisaalta *liikkumattoman* (maanomistajat) osan välillä. Tämä vastakohtaisuus on esitetty myös *paikan* ja *ajan* jne., konservatiivisuuden ja edistyksekkyyden, vastakohtana. Siitä katso edellistä pykälää. Hegel on kylläkin tehnyt korporaatioiden ym. avulla yhteiskunnan *liikkeessä olevasta* osasta yhtä lailla *stabiilin*.

Toinen vastakohtaisuus on siinä, että *säätylementin* ensimmäinen, äskettäin kehitelty osa, *majoraattiherrat*, ovat sellaisinaan lainsäätäjiä, että siis lainsäädäntövalta on heidän empirisen persoonansa attribuutti, että he eivät ole *edustajia* vaan mukana *omana itsenään*, kun taas toisen säädyn piirissä toimitetaan *vaalit* ja *edustajaksi valtuuttaminen*.

Hegel esittää kaksi perustelua sille, miksi kansalaisyhteiskunnan *liikkeessä oleva osa* voi ottaa osaa poliittiseen valtioon, lainsäädäntövaltaan, vain *edustajien* välityksellä. Ensimmäisen, sen jäsenten määrän, hän itse toteaa *ulkonaiseksi* säästäen näin meiltä replikoinnin vaivan.

Olennaisena perusteena olisi sitten ”jäsenten määritys ja tehtävät”. ”Poliittinen toiminta” ja ”tehtävät” ovat jotakin ”jäsenten määritykselle ja tehtäville” vierasta.

Hegel palaa sitten jälleen vanhaan veisuunsa säädyistä ”kansalaisyhteiskunnan *edustajina*”. Sen täytyisi ”tehdä se *sellaisena kuin se on*”. Pikemminkin se pakostakin tekee sen sellaisena mitä se *ei* ole, sillä se on *epäpoliittinen* yhteiskunta, ja nyt sen tulee suorittaa *poliittinen* toimenpide *sille luonteenomaisena*, siitä itsestään esiin kasvavana toimena. Tällöin se on ”hajonnut yksilöatomeiksi” ja esiintyy ”vain yksittäistä ja tilapäistä toimitusta varten kokoon-tuneena”. Ensinnäkin sen *poliittinen* toimenpide on *yksittäinen ja tilapäinen*, ja voi siis hetkellisesti ilmetäkin vain sellaisena. Se on poliittisen yhteiskunnan *huomiota tavoitteleva tapahtuma* [Eclat], sen *ekstaasi*, ja sellaiselta sen myös täytyy näyttää. Toiseksi. Hegel ei ole lainkaan moittinut, vaan jopa konstruoinut välttämättömäksi sen, että kansalaisyhteiskunta eroaa *materiaalisesti* kansalaistensa todellisuudesta (esiintyy vain *itsensä valtuuttamana toisena* yhteis-

kuntana), ja esiintyy jonakin mitä se *ei* ole. Miten hän voi nyt pyrkiä *muodollisesti* hylkäämään tämän?

Hegel katsoo, että kun yhteiskunta tulee edustetuksi korporatioissaan jne., niin sitä kautta sen jäsenten ”muutenkin perustamat yhdistykset jne. ... tulevat tällä tavoin *poliittiseen* yhteyteen”. Kuitenkin ne joko saavat merkityksen, joka *ei* ole niiden merkitys, tai niiden yhteys sellaisenaan *on* poliittinen, eivätkä ne siis vasta nyt ”*tule*”, siten kuin edellä kehiteltiin, tietyllä tavalla poliittisesti väritetyiksi, vaan ”politiikka” saa yhteytensä niiltä [so. korporatioiden jne. yhteyksistä].

Sitä kautta, että Hegel kuvaa vain säätyelementin tätä osaa ”edustajien” osana, hän on tietämättään kuvannut molempien kamarien olemusta (siellä missä ne todella ovat hänen kuvaamaansa suhteessa toisiinsa). Edustajainkamari ja päärien kamari (tai mitkä niiden nimet ovatkin) eivät tässä ole saman periaatteen erilaisia ilmentymiä, vaan kyse on *kahdesta* olennaisesti *erilaisesta periaatteesta* ja yhteiskuntatilaan kuuluvuudesta. Edustajainkamari on tässä kansalaisyhteiskunnan *poliittinen konstituutio* modernissa, päärien kamari säätyluonteisessa mielessä. Päärien kamari ja edustajainkamari ovat toisiaan vastassa kansalaisyhteiskunnan *säätyluonteisena* ja *poliittisena* edustajana. Toinen on kansalaisyhteiskunnan *olemassaoleva* säätyperiaate, toinen sen *abstraktin poliittisen* olemassaolon toteutuma. Niinpä on itsestäänselvää, ettei jälkimmäinen voi puolestaan *olla olemassa* säätyjen, korporatioiden jne. edustuksena; sehän nimenomaan ei edusta kansalaisyhteiskunnan säätyluonteista, vaan poliittista elämää. Itsestäänselvää on, että ensimmäinen kamari on varattu yksinomaan kansalaisyhteiskunnan *säätyluonteiselle* osalle, ”suvereenille maaomaisuudelle”, perintöaatelille; sehän ei ole *yksi* sääty muiden joukossa, vaan kansalaisyhteiskunnan säätyperiaate todellisena sosiaalisena ja siis poliittisena periaatteena on olemassa *enää vain* siinä. Se on *Sääty*. Kansalaisyhteiskunnalla on siis *sääty*kamarissa keskiaikaisen, edustajainkamarissa taas *poliittisen* (modernin) elämänsä edustaja. Edistystä suhteessa keskiaikaan on tässä vain se, että *säätypolitiikka* on alennettu erityiseksi poliittiseksi olemassaoloksi *valtionkan-*

salaispolitiikan rinnalle. Sillä *empiirisellä* poliittisella olemassaololla, joka Hegelillä on mielessä (*Englanti*), on siis aivan toinen kuin Hegelin väittämä merkitys.

Ranskan valtiojärjestys⁶⁶ merkitsee myös tässä edistysaskelta. Se on tosiaan alentanut päärien kamarin aivan merkityksettömäksi, ja *perustuslaillisen* kuninkuuden *periaatteen* puitteissa tämä kamari voikin luontonsa mukaan olla vain, niinkuin Hegel väitti osoittaneensa, *mitättömyyttä*, pelkkä *kuvitelma* ruhtinaan ja kansalaisyhteiskunnan välillä tai *lainsäädäntövallan* tai *poliittisen valtion sisällä* vallitsevasta harmoniasta erityisenä ja niin ollen jälleen *ristiriitaisena* olemassaolona.

Ranskalaiset ovat pitäneet voimassa päärien [edustajuuden] *elinikäisyyden* korostaakseen näin heidän yhtäläistä riippumattomuuttaan sekä hallituksen että kansan suorittamasta valinnasta. He ovat kuitenkin poistaneet *keskiajan* tunnusmerkin, *periytyvyyden*. Heidän edistysaskeleensa muodostuu siitä, että he eivät myöskään ole enää johtaneet *päärien kamaria todellisesta kansalaisyhteiskunnasta*, vaan siitä *abstrahoituna*. Päärien valinnan he jättävät *olemassaolevan* poliittisen valtion, *ruhtinaan*, toimeenpantavaksi, mutta muita kansalaisominaisuuksia heillä ei katsota olevan. Tässä *perustuslaissa* *päärinarvot* muodostavat todellakin *kansalaisyhteiskunnan säädyn*, joka on puhtaan poliittinen, *poliittisesta valtiosta* abstrahoitumisen kannalta luotu; kuitenkin se näyttää enemmän *poliittiselta koristeelta* kuin todelliselta, erityisiä oikeuksia omaavalta *säädyltä*. Restauration kaudella päärien kamari oli reminisenssi. Heinäkuun vallankumouksen päärien kamari on perustuslaillisen monarkian *todellinen* luomus.

Koska valtion idea ei ole voinut modernilla ajalla ilmetä muulla tavoin kuin ”*puhtaasti* poliittisen valtion” *abstraktiona* tai *kansalaisyhteiskunnan abstrahoitumisena omasta itsestään*, todellisesta tilastaan, niin on ranskalaisten ansio, että he ovat pitäytyneet tässä *abstraktissa todellisuudessa*, tuottaneet sitä, ja samalla tuottaneet itsensä *politiikan* periaatteen. Abstraktio, josta heitä moititaan, on siis aitoa seurausta ja tulosta, kylläkin aluksi sille vastakkaisesta mutta kiertämättömän vastakkaisesta *uudelleen löydetystä valtiol-*

lisesta mielenlaadusta. Ranskalaisten ansiona on siis päärien kamarin esittäminen poliittiselle valtiolle *ominaisena* tuotteena, tai yleensäkin politiikan periaatteen tekeminen määrääväksi ja vaikuttavaksi sen *ominaislaadussa*.

Hegel huomauttaa vielä, että ”säätäjien *olemassaolo* ja kokoon-tuminen saa niille kuuluvan järjestyneen takeen” ”korporaatioiden” valtuutuksessa ”valintaan”.⁶⁷ Säätökokouksen *olemassaolon tae*, sen *aito alkuperäinen* olemassaolo, olisi siis korporaatioiden jne. *privilegio*. Näin sanoessaan Hegel on vajonnut aivan keskiaikaiselle kannalle ja luopunut kokonaan itse esittämästään ”poliittisen valtion abstraktiosta valtion valtiona, sinänsä ja itselleen yleisen, alueena”.

Modernissa katsannossa *säätökokouksen olemassaolo* on kansalaisyhteiskunnan *poliittista olemassaoloa*, sen poliittisen elämän *tae*. Sen olemassaolon epäilyksenalaiseksi saattaminen on niin ollen *valtion olemassaolon epäilemistä*. Siten kuin Hegelillä aiempänä ”valtiollinen mielenlaatu”, lainsäädäntövallan olemus, saa takeensa ”riippumattomasta yksityisomaisuudesta”, siten sen *olemassaolo* saa takeensa ”korporaatioiden erioikeuksista”.

Kuitenkin toinen säätyelementti on pikemminkin kansalaisyhteiskunnan *poliittinen privilegio*, tai sen *privilegio* olla *poliittinen*. Se siis ei voi missään olla sen olemassaolon erityisen porvarillisen muodon privilegio, vielä vähemmän saada siitä taettaan, koska sen pikemminkin *kuuluu* olla yleinen tae.

Näin Hegel vajoaa kaikkialla siihen, että hän ei kuvaa ”poliittista valtiota” sosiaalisen elämän korkeimpana, sinänsä ja itselleen olevana todellisuutena, vaan antaa sille epävarman, *toiseen suhteutetun, riippuvaisen* todellisuuden, ei kuvaile sitä muiden alueiden totena olemassaolona, vaan antaa sen mieluummin löytää *toden olemassaolonsa* muista alueista. Se tarvitsee kaikkialla itsensä ulkopuolisten alueiden taetta. Se ei ole toteutettu mahti. Se on *pönkitettyä* voimattomuutta, ei valtaa kyseisiin tukipuihin, vaan tukipuiden valtaa. Tuet muodostavat varsinaisen mahdin.

Mitä ihmeen korkeaa olemassaoloa se on, jonka olemassaolo kaippaa taetta itsensä ulkopuolelta? Ja tällöin sen itsensä on mää-

rä olla tämän takeen *yleistä* olemassaoloa, siis sen todellinen ta-
Lainsäädäntövaltaa kehitellessään Hegel lankeaa jatkuvasti filoso-
fisesta katsantokannasta toiseen katsantokantaan, jossa asiaa ei tar-
kastella *suhteessa itseensä*.

Jos säätyjen olemassaolo tarvitsee taetta, *eivät* ne ole *todellisia*
vaan ainoastaan *valtion fiktiivistä olemassaoloa*. Perustuslaillisissa
valtioissa säätyjen olemassaolon takeena on *laki*. Niiden olemassa-
olo on siis *laillistettua* olemassaoloa, valtion yleisestä olemuksesta,
mutta ei yksittäisten korporaatioiden tai yhdistysten voimasta tai
voimattomuudesta riippuvaista; se on *yhteisöllisen valtion* [Genos-
enschaft des Staats] todellisuutta. (Korporaatioiden ym. kansa-
laisyhteiskunnan erityisten piirien kuuluu nimenomaan vasta tässä
saavuttaa yleinen olemassaolonsa, ja nyt Hegel jälleen *antisipoi*
tätä yleistä olemassaoloa erioikeutena, noiden erityisyyksien ole-
massaolona.)

Poliittinen oikeus korporaatioiden jne. oikeutena on pahasti
ristiriidassa poliittisen oikeuden kanssa *poliittisena*, siis valtion,
valtion kansalaisten oikeutena; senhän nimenomaan ei pitäisi olla
tämän olemassaolon oikeutta erityisenä olemassaolona, ei oikeutta
tänä erityisenä olemassaolona.

Ennenkuin siirrymme *vaalien* kategoriaan, poliittiseen toimi-
tukseen jonka välityksellä kansalaisyhteiskunta eriyttää itsensä po-
liittisiksi valinnoiksi, poimimme vielä muutamia määrityksiä pykä-
län *huomautuksesta*:

”Se, että kaikkien pitää yksittäin osallistua valtion yleisistä asioista neu-
vottelemiseen ja päättämiseen, koska kaikki ovat valtion jäseniä ja sen asiat
kaikkien asioita, joihin heillä on oikeus ottaa osaa tietoineen ja tahtoineen
– tämä käsitys, jonka *demokraattinen* elementti tahtoi saattaa voimaan val-
tio-organismissa, on *vailla kaikkea järkevää muotoa*, vaikka valtio on or-
ganismi vain sen ansiosta, että sillä on muoto. Tämä käsitys tulee helposti
mieleen siksi, että siinä jäädyään *abstraktiin* valtion jäsenenä olemisen määri-
tykseen, kun pintapuolinen ajattelu tarrautuu abstraktioihin.”

Ensinnäkin, Hegel puhuu ”*abstraktista* valtion jäsenenä ole-
misen määrityksestä”, vaikka *idean* mukaan, hänen oman kehitte-
lynsä *väitetyn sisällön* mukaan, se itse on oikeuspersoonan, valtion
jäsenen, korkein, *konkreettisin* sosiaalinen määritys. Jos pysähdy-

tään ”valtion jäsenenä olemisen määrittämiseen” ja yksilö käsitetään tämän määrittämisen kannalta, niin juuri se ei siis näytäkään olevan ”pintapuolista ajattelua”, joka ”tarrautuu abstraktioihin”. Kuitenkaan se, että ”valtion jäsenenä olemisen määrittäminen” on ”*abstrakti*” määrittäminen, ei ole tämän ajattelun, vaan Hegelin kehittelyn ja niiden todellisten modernien olojen syytä, jotka vaativat todellisen elämän erottamista valtion elämästä ja tekevät valtiollisuudesta valtion todellisen jäsenen ”abstraktin määrittämisen”.

Kaikkien välitön osallistuminen valtion yleisistä asioista neuvottelemiseen ja päättämiseen tuo Hegelin mukaan ”valtio-organismiin *demokraattisen elementin vailla kaikkea järkevää muotoa*, vaikka valtio on organismi vain sen ansiosta, että sillä on muoto.”⁶⁸ Toisin sanoen demokraattinen elementti voidaan ottaa vain *muodollisena* elementtinä mukaan valtio-organismiin, joka on vain valtion formalismia. Pikemminkin ”demokraattisen elementin” täytyy olla todellinen elementti, joka etsiytyy *järkevään muotoonsa koko valtio-organismissa*. Jos se sen sijaan tulee mukaan valtio-organismiin tai -formalismiin ”*erityisenä*” elementtinä, niin sen olemassaolon ”järkevä muoto” on ymmärretty dreseraukseksi tai sopeuttamiseksi, muodoksi jossa se ei pääse näyttämään olemuksensa ominaislaatua, tai pelkästään *muodollisena* periaatteena ilmaantuvaksi.

Olemme jo viitanneet siihen, että Hegel kehittää vain *valtioformalismia*. Varsinainen *materiaalinen* periaate on hänelle *idea*, valtion abstrakti ajatusmuoto subjektina, absoluuttinen idea johon ei sisälly mitään passiivista, *materiaalista* momenttia. Tämän idean abstraktiota vasten todellisen, empiirisen valtioformalismin määrittäykset näyttävät *sisällöltä* ja *todellinen* sisältö niin ollen muodottomalta, organisoitumattomalta aineelta. (Tässä tapauksessa todellinen ihminen, todellinen yhteiskunta jne.)

Hegel katsoi säätöelementin olemuksen olevan siinä, että siinä ”empiirisestä yleisyydestä” tulee sinänsä ja itselleen olevan yleisyyden subjekti. Mitä muuta tämä tarkoittaa kuin että valtion asiat ”ovat *kaikkien* asioita, joihin heillä on *oikeus* ottaa osaa tietoineen ja tahtoineen”, ja eikö juuri säätöjen pitä olla tämä heidän ”toteutu-

nut oikeutensa”? Ja onko silloin mikään ihme, että kaikki haluavat myös tämän oikeutensa ”todellisuutta”?

”Että *kaikkien* pitää yksittäin osallistua valtion yleisistä asioista neuvottelemiseen ja päättämiseen.”

Todella järjellisessä valtiossa voitaisiin vastata: ”*Kaikkien yksittäin ei pidä* osallistua valtion yleisistä asioista neuvottelemiseen ja päättämiseen”, sillä ”yksittäiset ihmiset” osallistuvat *yleisistä asioista* neuvottelemiseen ja päättämiseen ”kaikkina”, ts. yhteiskunnan sisällä ja yhteiskunnan jäsenenä. Eivät kaikki yksittäin, vaan yksittäiset kaikkina.

Hegel asettaa itselleen dilemman. Joko kansalaisyhteiskunta (monet, joukko) ottaa edustajien välityksellä osaa valtion yleisistä asioista neuvottelemiseen ja päättämiseen, tai *kaikki* tekevät tämän *yksittäin*. Tässä ei ole kyse *olemuksen* ristiriidasta, jollaisena Hegel yrittää sen edempänä esittää, vaan *olemassaolon* ja vieläpä mitä ulkonaisimman olemassaolon, *luvun*, ristiriidasta, jolloin se peruste, jota Hegel itse on kuvannut ”*ulkonaiseksi*”, *jäsenten määrä*, pysyy viimekätisenä perusteena kaikkien välitöntä osallistumista vastaan.

Kysymys siitä, pitääkö kansalaisyhteiskunnan osallistua lain-säädäntövaltaan siten, että se *joko* tulee mukaan *edustajien* kautta, tai siten että ”*kaikki yksittäin*” osallistuvat välittömästi, on *poliittisen valtion abstraktion* tai *abstraktin poliittisen valtion* piiriin kuuluva kysymys, *abstrakti poliittinen kysymys*.

Kummassakin tapauksessa on kyse, kuten Hegel itse on osoittanut, ”empiirisen yleisyyden” poliittisesta merkityksestä.

Varsinainen vastakohta on tämä: Joko *kaikki yksilöt tekevät sen*, tai *yksilöt* tekevät sen *harvoina*, *ei kaikkina*. Molemmissa tapauksissa kokonaisuus [Allheit] jää pelkäksi *ulkonaiseksi* moneudeksi tai yksittäisten totaalisuudeksi. Kaikki [Allheit] ei ole yksilön oleellinen, henkinen, todellinen kvaliteetti. Kaikki ei ole mitään sellaista, minkä avulla hän pääsisi eroon abstraktin yksittäisyyden määräytyksestä, vaan se on vain *yksittäisten* koko *lukumäärä*. Yksi yksittäinen, *monta* yksittäistä, *kaikki* yksittäiset. Yksi, monta, kaikki – mikään näistä määräyksistä ei muuta subjektin, yksittäisen, *olemusta*.

Se, että ”kaikkien” pitää ”yksittäin osallistua valtion yleisistä asioista neuvottelemiseen ja päättämiseen”, tarkoittaa siis: ei *kaikkien* kaikkina, vaan ”yksittäin”, pitää osallistua.

Asia näyttää olevan kahdella tavoin ristiriidassa itsensä kanssa.

Valtion yleiset asiat ovat valtion asioita, valtio *todellisena asiana*. Neuvotteleminen ja päättäminen ovat valtion *tehostamista* todellisena asiana. Se, että valtion kaikilla jäsenillä on *suhde* valtion heidän *todellisena asianaan*, vaikuttaa siis itsestäänselvältä. Jo *valtion jäsenen* käsitteeseen sisältyy, että he ovat valtion eräitä *jäseniä*, sen yksi *osa*, että se siis ottaa heidät *omaksi osakseen*. Mutta jos he ovat *osallisina* valtiossa, niin on itsestäänselvää, että jo heidän sosiaalinen *olemassaolonsa* on *heidän todellista osallistumistaan* siihen. He eivät ainoastaan *ole* valtion osa, vaan valtio on osallisena *heissä*. Jonkin tietoisena osana oleminen merkitsee tietoista osuuden hankkimista siitä, tietoista osanottoa siihen. Ilman tätä tietoisuutta valtion jäsen olisi *eläin*.

Kun sanotaan: ”valtion yleiset asiat”, niin synnytetään vaikutelma, että ”yleiset asiat” ja ”valtio” ovat *eri* asioita. Kuitenkin *valtio* on se ”yleinen asia”, siis *realiter** ”yleiset asiat”.

Valtion yleisiin asioihin osallistuminen ja valtion osallistuminen ovat siis yksi ja sama asia. Se että valtion jäsen, valtion osa, osallistuu valtion, ja että tämä osallistuminen voi ilmetä vain *neuvottelemisena* tai *päättämisenä* tai muissa sen kaltaisissa muodoissa, että siis valtion jokainen jäsen osallistuu valtion yleisistä asioista *neuvottelemiseen* ja *päättämiseen* (jos nämä tehtävät ymmärretään *todellisen* valtiollisen osallistumisen tehtäviksi), on *tautologia*. Jos siis puhe on valtion *todellisista* jäsenistä, ei tästä osallistumisesta voida puhua *pitämisenä*. Silloin puhuttaisiin lähinnä sellaisista subjekteista, joiden *pitää* ja jotka *haluavat* olla *valtion jäseniä*, mutta eivät todellisuudessa *ole* sitä.

Toisaalta: Jos puhutaan *tietyistä* asioista, jostakin yksittäisestä valtion toimenpiteestä, niin jälleen on itsestäänselvää, että sitä eivät toteuta *kaikki yksittäin*. Muutoin yksilö olisi *tosi* yhteiskunta ja tekisi yhteiskunnan tarpeettomaksi. Yksilön täytyisi tehdä kaikki

* *tosiasiallisesti*

yhdellä kertaa, kun taas yhteiskunta antaa hänen toimia muiden hyväksi ja muiden hänen hyväkseen.

Kysymys siitä, pitääkö *kaikkien yksittäin* ”osallistua valtion yleisistä asioista neuvottelemiseen ja päättämiseen”, on poliittisen valtion ja kansalaisyhteiskunnan toisistaan eroamisesta juontuva kysymys.

Olemme nähneet seuraavaa. Valtio on olemassa *vain poliittisena valtiona*. Poliittisen valtion totaliteetin muodostaa *lainsäädäntövalta*. Lainsäädäntövaltaan osallistuminen on siis poliittiseen valtioon osallistumista, oman *olemassaolon* puolustamista ja toteuttamista *poliittisen valtion jäsenenä, valtion jäsenenä*. Niinpä se, että *kaikki yksittäin* haluavat osallistua lainsäädäntövaltaan, ei ole muuta kuin *kaikkien* tahto olla todellisia (aktiivisia) *valtion jäseniä*, tai antaa itselleen *poliittinen olemassaolo*, tai osoittaa ja tehostaa olemassaoloaan *poliittisena*. Edelleen olemme nähneet, että säätyelementti on lainsäädäntövallan *kansalaisyhteiskunta*, sen *poliittista olemassaoloa*. Kun siis kansalaisyhteiskunta haluaa työntyä *joukkomitassa*, jos mahdollista *kokonaan, lainsäädäntövallan* sisään, ja todellinen kansalaisyhteiskunta haluaa korvata lainsäädäntövallan *kuvitteellisen* kansalaisyhteiskunnan, niin se ei ole muuta kuin kansalaisyhteiskunnan pyrkimystä antaa itselleen *poliittinen olemassaolo* tai tehdä *poliittisesta olemassaolosta* todellista olemassaoloaan. *Kansalaisyhteiskunnan* pyrkimys muuntua *poliittiseksi* yhteiskunnaksi tai tehdä *poliittisesta* yhteiskunnasta *todellinen* yhteiskunta tulee esiin pyrkimyksenä osallistua mahdollisimman *laajasti lainsäädäntövaltaan*.

Lukumäärä ei ole tässä merkityksetön asia. Jos *säätyelementin* määrän kasvu merkitsee sitä, että yksi keskenään taistelevista *vihamielisistä* voimista lisääntyy fyysisesti ja intellektuaalisesti (ja olemme nähneet, että lainsäädäntövallan eri elementit ovat toisiinsa vastassa vihamielisinä voimina), niin kysymys siitä, ovatko kaikki yksilöt lainsäädäntövallan jäseniä vai pitäisikö heidän tulla mukaan edustajien välityksellä, merkitsee puolestaan *edustuksellisuuden* periaatetta koskevan kysymyksen asettamista edustuksellisuuden periaatteen sisällä, poliittista, perustuslaillisen monarkian

muodossa esiintyvää valtiota koskevan perusnäkemys sisällä. 1) Näkemys, jonka mukaan *lainsäädäntövalta* on poliittisen valtion *totaalisuus*, on poliittisen valtion abstraktiota. Koska yksi tietty toiminta muodostaa kansalaisyhteiskunnan ainoan *poliittisen* toiminnan, *kaikkien* pitäisi ottaa, kuten he myös haluavat, ottaa siihen osaa. 2) *Kaikki yksittäisinä ihmisinä*. *Säätyelementissä* lainsäädäntötoimintaa ei tarkastella sosiaalisena, ei *yhteisön* funktiona, vaan pikemminkin toimintana jossa yksilöt vasta astuvat todelliseen ja *tietoisesti sosiaaliseen* funktioon, so. poliittiseen funktioon. *Lainsäädäntövalta* ei tässä ole yhteiskunnan suora aikaansaanos tai funktio, vaan vain sen *muotoilemaa*. Lainsäädäntövallan muotoutuminen edellyttää, että kansalaisyhteiskunnan *kaikki* jäsenet pitävät itseään *yksilöinä*, ovat todellakin toisiaan vastassa *yksittäisinä*. ”Valtion jäsenenä oleminen” on heidän ”abstrakti määrityksensä”, määrittäminen joka ei ole toteutunut heidän todellisessa elämässään.

Joko on niin, että poliittinen valtio ja kansalaisyhteiskunta ovat toisistaan erillään. Silloin *kaikki yksittäin* eivät voi ottaa osaa lainsäädäntövalttaan. Poliittinen valtio on kansalaisyhteiskunnasta *erotettua* olemassaoloa. Toisaalta kansalaisyhteiskunta mitätöisi itsensä, jos kaikki olisivat lainsäätäjiä, toisaalta taas sitä vastassa oleva poliittinen valtio voi sietää sitä vain muodossa, joka vastaa sen [so. valtion] *mittapuuta*. Eli kansalaisyhteiskunnan osallistuminen poliittiseen valtioon *edustajien* välityksellä on nimenomaan niiden eroamisen ja pelkästään dualistisen ykseyden *ilmaus*.

Tai sitten päinvastoin. Kansalaisyhteiskunta on *todellinen* poliittinen yhteiskunta. Silloin ei ole mielekäästä esittää vaatimusta, joka juontuu pelkästään poliittista valtiota kansalaisyhteiskunnasta eroavana olemassaolona koskevasta näkemyksestä, pelkästään *teleologisesta* poliittisen valtion käsityksestä. Tässä tilanteessa *lainsäädäntövallan* merkitys *edustuksellisenä* valtana häviää tykkäänään. Lainsäädäntövalta on tässä edustuksellista siinä mielessä kuin *jokainen* funktio on edustuksellinen, siten kuin esim. suutari, sikäli kuin hän tyydyttää yhteiskunnallista tarvetta, on minun edustajani, siten kuin jokainen erityinen sosiaalinen toiminta suvuntoimintana vain edustaa sukua eli minun oman olemukseni erästä määrittystä,

siten kuin jokainen ihminen on toisen edustaja. Hän ei tässä ole edustaja jonkin muun välityksellä, jota hän esittäisi, vaan sen kautta mitä hän on ja tekee.

”Lainsäädännöllistä” valtaa ei tavoitella sen *sisällön*, vaan *muodollisen* poliittisen merkityksen takia. Itse asiassa esim. *hallitusvallan* pitäisi olla paljon suuremmassa määrin kansan toiveiden kohteena kuin valtion *lainsäädännöllisen*, *metafyysisen* funktion. *Lainsäädännöllinen* funktio on tahtoa, mutta ei käytännöllisenä vaan teoreettisena energiana. *Tahdon* ei tässä ole määrä toimia *lain sijasta*, vaan se toimii *löytääkseen* todellisen lain ja *muotoillakseen* sitä.

Tästä *lainsäädäntövallan* kaksinaisesta luonteesta todellisena *lakiasäätävänä* funktiona ja *edustuksellisenä*, *abstraktin poliittisena* funktiona, johtuu eräs erikoisuus, joka kohooa etualalle erityisesti Ranskassa, poliittisen sivistyksen maassa.

(*Hallitusvallassa* meillä on aina *kaksi* seikkaa, todellinen toiminta sekä tämän toiminnan valtionjärki toisena todellisena tietoisuutena, joka kokonaisuudeksi jäsentyneenä on byrokratia.)

Lainsäädäntövallan varsinainen sisältö tulee tarkastelluksi (sikäli kuin vallitsevat *erityisedut* eivät joudu merkittävään konfliktiin *objectum quaestioniksen** kanssa) vahvassa määrin *à part,*** sivuseikkana. Jokin kysymys saa osakseen erityistä huomiota vasta sitten, kun siitä tulee *poliittinen*, ts. kun siihen joko voidaan kytkeä ministerikysymys ja siis *lainsäädäntövallan* valta *hallitusvaltaan*, tai kun siinä on yleensäkin kyse poliittiseen formalismiin liittyvistä oikeuksista. Miksi näin käy? Siksi, koska *lainsäädäntövalta* on samalla kansalaisyhteiskunnan poliittisen elämän edustusta, koska jonkin kysymyksen poliittinen olemus yleensäkin muodostuu sen suhteesta poliittisen valtion eri valtoihin, ja koska *lainsäädäntövalta* edustaa poliittista tietoisuutta, joka voi osoittaa *poliittisuutensa* vain konfliktissa *hallitusvallan* kanssa. Se olennainen vaatimus, että jokainen sosiaalinen tarve, laki jne. täytyy ymmärtää *poliittisesti*, ts. *yhteiskunnallisessa* mielessä käsitetyn *valtion kokonaisuuden*

* *tutkimuksen kohteena*

** *erikseen, erityiskysymyksenä*

välityksellä määräytyneenä, saa poliittisen abstraktion valtiossa sellaisen kääntein, että se suunnataan *muodollisesti* toista, sen varsinaisen sisällön ulkopuolista mahtia (sisältöä) vastaan. Kyseessä ei ole ranskalaisten abstraktio, vaan välttämätön seurausilmiö, kun näet todellinen valtio on olemassa vain edellä tarkasteltuna *poliittisena valtioformalismina*. Edustuksellisen vallan sisäinen *oppositio* on edustuksellisen vallan *poliittinen* olemassaolo κατ' ἑξοχην.*

Edustuksellisen valtiojärjestyksen sisällä käsiteltävä kysymys saa kuitenkin toisenlaisen kääntein kuin Hegelin tarkastelussa. Tässä ei ole kyse siitä, pitääkö kansalaisyhteiskunnan käyttää lainsäädäntövaltaa edustajiensa vai kaikkien yksittäisten ihmisten kautta, vaan *vaalien laajuudesta* ja mahdollisimman suuresta *yleisyydestä* sekä *aktiivisen* että *passiivisen* vaalioikeuden osalta. Tämä on *reformipoliitiikan* varsinainen kiistakapula sekä Ranskassa että Englannissa.

Vaaleja ei tarkastella filosofisesti, so. niiden erityislaatuisen olemuksen kannalta, jos ne käsitetään heti niiden ja *ruhtinaanvaltan* tai *hallitusvallan* välisen suhteen kannalta. *Vaalit* ovat *todellisen kansalaisyhteiskunnan todellinen suhde lainsäädäntövallan kansalaisyhteiskuntaan, edustukselliseen elementtiin*. Eli *vaalit* ovat kansalaisyhteiskunnan *välitön, suora*, ei *pelkästään esityksellinen* vaan *todellinen* suhde poliittiseen valtioon. Niinpä on itsestäänselvää, että *vaalit* muodostavat todellisen kansalaisyhteiskunnan pääasiallisen poliittisen intressin. Vasta *rajoittamattomissa*, sekä *aktiivisissa* että *passiivisissa vaaleissa*, kansalaisyhteiskunta on *todellisesti* kohonnut abstraktioon omasta itsestään, *poliittiseen* elämään omana aitona yleisenä olennaisena olemassaolonaan. Mutta tämän abstraktion täytöntöönpano on samalla abstraktion kumoamista. Kun kansalaisyhteiskunta on todella laskenut perustan *poliittiselle elämälleen aitona* elämäänsä, on se samalla asettanut poliittisesta olemassaolostaan eroavan kansalaisolemassaolonsa *epäolennaiseksi*, ja jonkin jakautuneen yhden puolen mennessä nurin käy samoin myös toiselle, sen vastakohtalle. *Abstraktin poliittisen valtion* si-

* *kat' eksokhên: varsinaisessa mielessä*

sällä *vaalireformi* merkitsee niin ollen vaatimusta sen *hajoamisesta*, mutta yhtä lailla myös *kansalaisyhteiskunnan hajoamisesta*.

Kysymykseen vaalireformista palaamme myöhemmin toisessa muodossa, nimittäin *intressien* kannalta. Samoin pohdimme edempänä muita konflikteja, joita kohoo esiin *lainsäädäntövallan* kaksinaisesta luonteesta (kun se toisinaan on kansalaisyhteiskunnan *edustaja*, toimeksisaaja, toisinaan ennemminkin sen *poliittista* olemassaoloa ja *eräs erikoislaatuinen olemassaolo* poliittisen valtioformalismin sisällä).⁶⁹

Tässä vaiheessa palaamme takaisin pykälän huomautukseen.

”Järjellinen tarkastelu, idean tietoisuus, on *konkreettista*, ja käy sikäli yhteen totuudellisesti *käytännöllisen* mielen kanssa, joka itse ei olen muuta kuin järjellinen eli idean mieli [...] **Konkreettinen** valtio on *erityisiin piireihinsä jäsentynyt kokonaisuus*; valtion *jäsen* on jonkin sellaisen *säädyn* jäsen, ja vain tässä objektiivisessä määrityksessään hän voi tulla valtiossa huomioon otetuksi.”

Tästä on tarpeellinen jo sanottu.

”Hänen (valtion jäsenen) yleinen määrityksensä sisältää ylipäätäänkin sen kaksinaismomentin, että hän on *yksityishenkilö ja ajattelevana* yhtä lailla *yleisen* tietoisuutta ja tahtomista; mutta vasta silloin, kun tämä tietoisuus ja tahto on täynnä erityisyyttä – ja sitähän ovat erityinen säätö ja määritys – se ei ole tyhjää, vaan *täytettyä* ja todella *elävää*. Eli yksilö on luonnollinen *suku*, mutta hänellä on *immanentti* yleinen *todellisuutensa seuraavana* luonnollisena sukuna.”⁷⁰

Kaikki mitä Hegel sanoo on oikein, tosin sillä rajoituksella 1) että hän samaistaa *erityisen säädyn* ja *määrityksen*, ja 2) että tämä määritys, laji, seuraava suku täytyisi asettaa myös *todellisesti*, ei ainoastaan *sinänsä* vaan myös *itselleen*, *yleisen suvun lajina*, sen eriytymänä. Hegel kuitenkin tyytyy valtion kohdalla, jonka hän esittää siveellisen hengen itsetietoisena olemassaolona, siihen että tämä siveellinen henki *sinänsä*, yleisen idean mukaisena, on *määrävä* tekijä. Hän ei anna yhteiskunnan päätyä todelliseen määrävyyteen, koska siihen tarvittaisiin *todellinen* subjekti, joka hänellä on vain abstrakti ja *kuvitteellinen*.

§ 309. ”Koska edustajien valinta suoritetaan *yleisistä* asioista neuvottelemissa ja päättämistä varten, niin sen tarkoituksena on, että tehtävään määrättäisiin luottamuksen perusteella yksilöitä, jotka ovat näihin asioihin

paremmin perehtyneitä kuin valitsijat, ja jotka eivät myöskään aja jonkin kunnan tai korporaation erityisintressiä yleistä intressiä vastaan, vaan saattavat olennaisesti yleisen intressin voimaan. Heillä ei siis ole asiamiehen tai määräyksiä välittävän toimeksisaajan asemaa, ja näin sitäkin vähemmän, koska valtiopäivien tarkoitus on olla eloisa, edustajia vastavuoroisesti opettava ja vakuuttava yhteinen neuvottelukokous.”

Edustajien 1) ei pidä olla ”asiamiehiä tai määräyksiä välittäviä toimeksisaajia”, ”koska he eivät aja jonkin kunnan tai korporaation erityisintressiä yleistä intressiä vastaan, vaan saattavat olennaisesti yleisen intressin voimaan”. Hegel on konstruoinut edustajat ensin korporaatioiden jne. edustajina tuodakseen sitten jälleen mukaan sen toisen poliittisen määrityksen, että heidän ei ole määrä ajaa korporaation jne. *erityisintressiä*. Näin hän kumoo oman määrityksensä, sillä hän erottaa heidät heidän *olennaisessa* edustajan määrityksessään täydellisesti heidän *korporaatio-olemassaolostaan*. Tällöin hän erottaa myös korporaation siitä itsestään, todellisesta sisältöstään, sillä sen ei tule tehdä valintaa *omalta kannaltaan* vaan *valtion kannalta*, ts. sen pitää suorittaa valintansa korporaation *ei-olemassaolona*. *Materiaalisessa* [so. konkreettisessa] määrityksessä Hegel siis tunnustaa sen, minkä hän *muodollisessa* käänsi nurin: kansalaisyhteiskunnan poliittisessa toiminnassa tapahtuvan omasta itsestään abstrahoitumisen, ja sen että sen *poliittinen olemassaolo* ei ole muuta kuin *tätä abstraktiota*. Perusteluna Hegel esittää, että nuo henkilöt valitaan toteuttamaan ”yleisiä asioita”, mutta korporaatiot eivät ole olemassa yleisinä asioina.

2) ”Valinnalla” pitää olla se ”tarkoitus”, ”että tehtävään määrättäisiin luottamuksen perusteella yksilöitä, jotka ovat näihin asioihin paremmin perehtyneitä kuin valitsijat”, mistä jälleen pitäisi seurata, etteivät valtuutetut ole asemaltaan ”toimeksisaajia”.

Sen, että he ovat perehtyneet asioihin ”paremmin”, eivät ”vain” perehtyneet niihin, Hegel pystyy osoittamaan vain sofismin avulla. Niin voitaisiin päätellä vain silloin, jos valitsijoilla olisi valittavanaan joko se, että he neuvottelevat ja päättävät *itse* yleisistä asioista, tai että he valitsevat tiettyjä yksilöitä niitä ajamaan, so. nimenomaan silloin jos *edustajaksi valitseminen, edustus*, ei kuuluisi olennaisesti kansalaisyhteiskunnan *lainsäädäntövallan* luon-

teeseen, mutta Hegelin konstruoimassa valtiossa, kuten äsken osoitettiin, juuri se muodostaa sen *erityislaatuisen* olemuksen.

Tämä on hyvin kuvaava esimerkki siitä, miten Hegel puolitarcoituksellisesti luopuu asian ominaisuudesta, ja antaa sille sen rajoitetussa muodossa vaivihkaa tälle rajoittuneisuudelle vastakaisen merkityksen.

Lopulta Hegel esittää varsinaisen perustelun. Kansalaisyhteiskunnan edustajat pistävät pystyyn ”neuvottelukokouksen”, ja vasta tämä kokous on kansalaisyhteiskunnan *todellista poliittista olemassaoloa ja tahtomista*. Poliittisen valtion eroaminen kansalaisyhteiskunnasta ilmenee edustajien eroamisena kansalaisyhteiskunnan toimeksisaajista. Yhteiskunta valitsee poliittista elämäänsä edustamaan vain elementtejä itsestään.

Ristiriita ilmenee kahdella tavalla:

1) *Muodollisesti*. Kansalaisyhteiskunnan edustajat muodostavat yhteisön, jossa he eivät ole sidoksissa toimeksiantajiinsa ”määräysten” tai toimeksisaannin muodossa. He ovat saaneet muodollisen valtuutuksen, mutta heti kun he ovat *todellisia*, he *eivät* enää ole *valtuutettuja*. Heidän pitäisi *olla edustajia*, mutta sitä he *eivät* ole.

2) *Materiaalisesti*. Suhteessa intresseihin. Tästä tuonnempaan.⁷¹ Tässä käy päinvastoin. Heidät on valtuutettu *yleisten* asioiden edustajiksi, mutta todellisuudessa he edustavat *erityisiä* asioita.

On kuvaavaa, että *Hegel* luonnehtii tässä *luottamusta edustamisen* substanssiksi, valitsijoiden ja edustajien väliseksi substantiaaliseksi suhteeksi. *Luottamus* on henkilökohtainen suhde. *Lisäyksessä* siitä puhutaan lisää:

”Edustus perustuu luottamukseen, mutta luottamus on jotakin muuta kuin sitä, että annan tietynä henkilönä ääneni. Enemmistöäänestys on myös vastoin sitä periaatetta, että minua johonkin velvoitettaessa minun täytyy olla henkilökohtaisesti paikalla. Ihmistä kohtaan tunnetaan luottamusta, kun hänen näkemystään pidetään sellaisena, että hän tulee käsittelemään minun asiaani omanaan, parhaan tietonsa ja omantuntonsa mukaan.”

§ 310. ”*Tae* tätä päämäärää vastaavista ominaisuuksista ja asenteista – säätyjen ensimmäisessä osassa riippumattoman omaisuuden jo antaessa edustusoikeuden⁷² – todistetaan säätyjen toisessa osassa, joka perustuu kansalaisyhteiskunnan liikkuvaan ja muuttuvaan elementtiin, etupäässä *todelli-*

sessä tehtävähoidossa. Toisessa osassa tuo tae käykin ilmi valtion ja kansalaisyhteiskunnan laitoksia ja intressejä koskevasta mielenlaadusta, taidosta ja tiedosta, joka hankitaan ja osoitetaan *toimimalla esimiesasemissa* tai *valtion viroissa*, ja näin koulitusta ja koetellusta *esimiesaseman ymmärtämisestä* ja *valtiotajusta*.”

Ensin ensimmäinen kamari, *riippumattoman yksityisomaisuuden kamari*, konstruointiin ruhtinasta ja hallitusvaltaa varten *takeeksi* toisen kamarin, empiirisen yleisyyden *poliittisen olemassaolon*, mielenlaatua vastaan, ja nyt Hegel vaatii jälleen *uutta taetta*, jonka on määrä turvata toisen kamarin *mielenlaatu* jne.

Ensin luottamus, valitsijoiden tae, oli edustajien takeena. Nyt tämä luottamus puolestaan vaatii taetta kelvollisuudelleen.

Hegel tuskin panisi pahakseen, jos toisesta kamarista tehtäisiin *eläköityneiden* valtion virkamiesten kamari. Hän ei vaadi pelkäänsä ”valtiotajua”, vaan myös ”esimiesaseman ymmärtämistä”, byrokraattista tajuja.

Se mitä hän tässä todella vaatii, on että *lainsäädäntövallan* kuuluu olla *todella hallitseva* valta. Hän ilmaisee tämän niin, että hän vaatii byrokraattia *kaksi kertaa*, ensin ruhtinasta ja toisen kerran kansaa edustavana.

Kun perustuslaillisissa valtioissa myös virkamiesten sallitaan toimia kansanedustajina, niin se johtuu vain siitä, että *säädystä, kansalaisuuden* kvaliteetista, on yleisesti ottaen abstrahoiduttu eroon, ja hallitsevana on *valtionkansalaisuuden* abstraktio.

Tällöin Hegel unohtaa, että hänen mukaansa edustus sai alkunsa *korporaatioista*, ja että hallitusvalta on suoraan niitä vastassa. Tässä unohduksessaan, jonka hän puolestaan unohtaa heti seuraavassa pykälässä, hän menee niinkin pitkälle, että konstruoi *olennaisen* eron korporaatioiden edustajien ja säätyjen edustajien välille.

Pykälän *huomautuksessa* sanotaan:

”Jos tällaisia takeita vaaditaan suhteessa niin sanottuun kansaan, niin subjektiivisen mielipiteen luonteesta johtuen tämä vaatimus tuntuu siitä itsestään helposti turhalta, jopa jotenkin loukkaavalta. Valtiota ei kuitenkaan määrää subjektiivinen mielipide *itseluottamuksineen*, vaan asian objektiivisuus. Yksilöt voivat olla valtiolle vain sitä, mikä heissä on objektiivisesti tiedettävissä ja koeteltua, ja valtion on kiinnitettävä huomiota tämän [so. toisen]

säätyelementin yhteydessä näihin asioihin sitäkin enemmän, koska tämän elementin juuret ovat erityiseen suunnatuissa intresseissä ja tehtävissä, joissa satunnaisuus, muuttuvuus ja mielivaltaisuus saavat oikeutetusti virrata.”

H:n harkitsematon epäjohdonmukaisuus ja ”*esimiesasemaa*” korostava mielenlaatu käyvät tässä todella *inhottaviksi*. Aiemman pykälän [§ 309] *lisäyksen* lopussa sanottiin:

”Jotta edustaja toteuttaisi tämän (so. yllä kuvatun tehtävän) ja edistäisi sitä, *valitsijat* tarvitsevat takeen.”

Tämä *valitsijoiden* tarvitsema tae on kehittelyn kulussa muuttunut *takeeksi* valitsijoita *vastaan*, heidän ”*itseluottamustaan*” *vastaan*. Säätyelementissä ”empiirisestä yleisyydestä” pitäisi tulla ”subjektiivisen muodollisen vapauden” momentti. ”Julkisen tietoisuuden” pitäisi siinä päätyä ”olemassaolevaksi *monien* näkemysten ja ajatusten *empiirisenä yleisyytenä*” (§ 301). Nyt *hallitukselle* pitää *ensin* esittää näyttö siitä, että nämä näkemykset ja ajatukset ovat ”*sen*” näkemyksiä ja ajatuksia. Hegel siis puhuu tässä typerällä tavalla valtiosta *valmiina*, vaikka hän itse on vasta konstruoimassa siitä valmista säätyelementin myötä. Hän puhuu valtiosta konkreettisenä subjektina, jota ”subjektiivinen mielipide itseluottamuksineen ei häiritse”, ja jolle yksilöt ovat aluksi osoittaneet olevansa ”tiedettävissä” ja ”koeteltuja”. Puuttuu vain, että Hegel vaatisi *säädyiltä tutkintoa* kunnianarvoisan hallituksen edessä. H. päätyy tässä miltei mateluun. Voi nähdä, miten häneen on läpeensä iskostunut *preussilaisen* virkamiesmaailman kirottu kopeus, maailman joka virastotyperytydessään luo ylhäisiä katseitaan kohti ”kansalla itsestään olevaa subjektiivista mielipidettä” ja sen ”itseluottamusta”. Näissä asioissa ”valtio” on Hegelillä aina identtinen ”hallituksen” kanssa.

On totta, että todellisessa valtiossa ”pelkkä luottamus” ja ”subjektiivinen mielipide” eivät riitä. Mutta Hegelin konstruoimassa valtiossa kansalaisyhteiskunnan *poliittinen* mielenlaatu on pelkkää *mielipidettä*, kun näet sen poliittinen olemassaolo on sen todellisesta olemassaolosta *abstrahoitumista*, ja kun valtion kokonaisuus ei siis ole *poliittisen mielenlaadun objektivoitumista*. Jos Hegel haluaisi olla johdonmukainen, hänen täytyisi ennemminkin tehdä kaikkensa saadakseen säätyelementin konstruoiduksi vastaamaan *oleel-*

lista määräytystään (§ 301) yleisen asian *itselleen olemisena monien* ajatuksissa jne., siis poliittisen valtion muista edellytyksistä täysin riippumattomana.

Aivan kuten Hegel aiemmin kuvasi alhaisen näkemykseksi sitä, että hallitus oletetaan jo ennalta pahantahtoiseksi, aivan yhtä lailla ja suuremmassakin määrin alhaisen näkemystä on kansan oletta- minen pahantahtoiseksi. Sen jälkeen Hegelillä ei ole oikeutta pitää ylenkatsomiensa teoreetikoiden kohdalla ”turhana” tai ”loukkaava- na” sitä, jos he vaativat ”*niin sanotun* valtion taholta”, *soi-disant** valtion taholta, hallituksen taholta, takeita siitä, että byrokratian mielenlaatu olisi valtion mielenlaatu.

§ 311. Koska kansanedustajien valinta perustuu kansalaisyhteiskuntaan, sen *tarkempi* merkitys on siinä, että edustajat tuntevat yhteiskunnan erikois- tarpeet, puutteet ja erityiset intressit ja ottavat näihin itse osaa. Edustajien valinta nojautuu kansalaisyhteiskunnan luonteen mukaisesti sen erilaisiin korporaatioihin (§ 308), eivätkä abstraktiot tai atomistiset käsitykset häiritse tätä yksinkertaista valintatapaa. Siksi se tyydyttää välittömästi kansalaisyhteiskunnan näkökannan, ja vaali on joko yleensäkin turha tai sitten pelkistyy vähäpätöiseksi mielipiteen ja mielivaltaisen tahdon näytelmäksi.”

Ensinnäkin, Hegel kytkee edustajien valinnan ”lainsäädäntö- vallaksi” määrittämisen (§ 309, 310) edustajien valintaan ”kan- salaisyhteiskuntaan perustuvana”, so. edustukselliseen määrityk- seensä, yksinkertaisella ilmauksella ”tarkempi” [ferner].⁷³ Yhtä huolettomasti hän puhuu niistä valtavista ristiriidoista, joita tämä ”tarkempi” pitää sisällään.

Pykälän 309 mukaan valitsijoiden⁷⁴ ei kuulu ”ajaa jonkin kun- nan tai korporaation erityisintressiä yleistä intressiä vastaan, vaan saattaa *olennaisesti* yleinen intressi voimaan”.

Pykälän 311 mukaan he [so. kansanedustajat] ovat lähtöisin korporaatioista, edustavat näitä *erityisiä* intressejä ja tarpeita eivät- kä anna ”abstraktioiden” häiritä itseään – ikäänkuin myös ”yleinen intressi” ei olisi sellainen abstraktio, nimittäin *heidän* korporaatioi- densa jne. intresseistä abstrahoitumista.

Pykälän 310 mukaan on vaadittava, että he ”todellisessa tehtä- vänhoidossa” ovat omaksuneet ”esimiesaseman ymmärtämisen ja

* *niin sanotun*

valtiotajun” ja koetelleet sitä. Pykälässä 311 vaaditaan korporaatioiden ja kansalaisasioiden ymmärtämistä.

Lisäyksessä pykälään 309 sanotaan: ”Edustus perustuu *luottamukseen*.” Pykälän 311 mukaan ”vaali”, tämä luottamuksen realisoituma, tämä sen vahvistuma, ilmentymä, ”on joko yleensäkin turha tai sitten se pelkistyy vähäpätöiseksi mielipiteen ja mielivaltaisen tahdon näytelmäksi”.

Se mihin edustus perustuu, sen olemus, on siis ”joko yleensäkin turha jne.” Näin Hegel esittää yhdessä hengenvedossa absoluuttisia ristiriitoja:

Edustus perustuu luottamukseen, ihmisen luottamukseen ihmistä kohtaan, ja ei perustu luottamukseen. Tämä on oikeastaan pelkkää formaalista leikittelyä.

Edustuksen kohteena ei ole erityisintressi, vaan ihminen ja hänen valtionkansalaisuutensa, yleinen intressi. Toisaalta: Erityisintressi on edustuksen aines, tämän intressin henki on edustajan henki.

Huomautuksessa paraikaa tarkastelemaamme pykälään [§ 311] näitä ristiriitoja ajetaan läpi vielä räikeämpinä. Milloin edustus on ihmisen, milloin erityisen intressin, erityisen aineksen edustamista.

”Osoittautuu selvästi eduksi, että kansanedustajien joukosta löytyy jokaisen yhteiskunnan keskeisen erityisalan, kuten kaupan, tehtaiden ja vastavien edustajia, jotka tuntevat nämä alat perusteellisesti ja kuuluvat niihin itse. Sitä vastoin irrallisen, määrittämättömän valitsemisen mielikuvassa tämä tärkeä seikka on jätetty täysin satunnaisuuden armoille. Jokaisella näistä aloista on kuitenkin yhtäläinen oikeus tulla edustetuksi. Kun valtiopäivämiehiä pidetään *kansanedustajina*, niin tämä on orgaanisesti järjestetty vain silloin, kun he eivät ole *yksilöiden* eli joukon *edustajia*, vaan yhden yhteiskunnan olennaisen *vaikutuspiirin*, sen suurien intressien *edusmiehiä*. Edustamisella ei tällöin myöskään enää ole sitä merkitystä, että *yksi* olisi *toisen sijalla*, vaan intressi itse on edustajassaan *todellisen nykyisenä läsnä*, kuten edustajakin on läsnä omaa objektiivista elementtiään varten.

– Monien yksilöiden suorittamasta vaalista voidaan vielä huomauttaa, että erityisesti suurissa valtioissa ilmenee välttämättä *välinpitämättömyyttä* äänestämistä kohtaan, koska yhdellä äänellä on joukossa merkityksetön vaikutus; ja vaikka äänestämään oikeutetut saattavat arvostaa ja kuvitella äänioikeutensa joksikin korkeaksikin, he eivät kuitenkaan ilmesty ääntään antamaan. Tällaisesta instituutiosta seuraa siten pikemminkin tarkoituksensa vastakohta,

ja vaali lankeaa harvojen – yhden puolueen – ja näin erityisen, satunnaisen intressin määräysvaltaan, siis juuri siihen, mikä piti neutralisoida.”

Pykälät 312 ja 313 ovat tulleet käsitellyiksi edellä sanotussa, eikä niistä ole tarpeen keskustella tarkemmin. Niinpä vain sijoitamme ne tähän:

§ 312. ”Kumpikin säätyelementin sisältämistä kahdesta puolesta (§ 305, § 308) tuo asioiden käsittelyyn erityiset muunnoksensa, ja koska yhdellä momentilla on lisäksi erityinen välitystehtävä politiikan vaikutuspiirin sisällä, nimittäin olemassaolevien tahojen välillä, sekin saa eriytyneen olemassaolon; näin ollen säätykokous jakautuu *kahteen kamariin*.”

Voi Jeremias sentään!

§ 313. ”Tällä kahteen kamariin jakautumisella varmistetaan päätöksen kypsyys useamman *instanssin* välityksellä ja estetään hetkellisen mielialan satunnaisuus samoin kuin sattumanvaraisuus, jonka ratkaisu saattaa saada äänten enemmistöllä päätettäessä. Ennen kaikkea sen kautta kuitenkin vähenee säätyelementin mahdollisuus asettua suoraan hallitusta vastaan; tai siinä tapauksessa, että myös välittävä momentti on toisen säädyn kannalla, sen näkemyksen paino vahvistuu sitäkin enemmän, koska se näyttää vähemmän puolueelliselta ja sen vastakohta neutralisoidulta.”

Sisällysluettelo.

Selvitys Hegelin siirtymisestä.⁷⁵

Selityksiä

- 1 Kuten johdantoluvussa mainittiin, Marxin käsikirjoituksesta puuttuu ensimmäinen, nelisivuinen painoarkki. Siksi käsikirjoituksella ei ole nimeä. Vakiintunut nimi HOFK perustuu Marxin *Johdannossa* antamaan, ja myös vuoden 1844 *Käsikirjoituksissa* hän sanoo valmistelleensa oikeus- ja valtiotieteen kritiikkiä ”*Hegelin oikeusfilosofian kritiikin*” (VT 173 / EB 1, 467) muodossa. Puuttuvalla paperilla Marx on todennäköisesti kommentoinut OF:n pykälää 256–260 (ks. johdantoluvun viite 117). Niistä viimeinen, siis 260, johon hän nyt suoraan viittaa, on kiinnostava muun muassa siksi, koska siitä käy selkeästi ilmi ettei Hegel tavoittele persoonallisuuden johonkin kollektiiviin liuottamista, vaan näkee päinvastoin persoonallisen erityisyyden kultivoinnissa modernin valtion voiman. Koska tämä kuuluisa pykälä on varmuudella ollut mukana, annetakoon se tässä kokonaisuudessaan (ja Markus Wahlbergin toivomuksesta suoraan hänen OF-suomennoksestaan, jolloin se antaa myös tyylinäytteen häneltä):

”Valtio on konkreettisen vapauden todellisuus. *Konkreettinen vapaus* taas perustuu siihen, että persoonallinen yksittäisyys ja sen erityiset intressit toteutuvat itselleen (perheen ja kansalaisyhteiskunnan järjestelmässä) täydellisen *kehittyneinä* ja *oikeudellisesti tunnustettuina* samalla kun ne *siirtyvät* yleiseksi intressiksi toisaalta itsestään, toisaalta tietäen ja tahtoen, ja vieläpä niin, että ne tunnustavat yleisen intressin omaksi *substantiaaliseksi hengekseen* ja *toimivat* tämä intressi *tarkoituseränään*. Näin yleinen ei ole voimassa eikä täyty ilman erityistä intressiä, tietämistä ja tahtomista, eivätkä yksilöt elä yksityishenkilöinä pelkästään erityisen intressinsä vuoksi tahtomatta samalla yleistä yleisen kannalta ja toimimatta tietoisesti tämän yleisen päämäärän puolesta. Modernien valtioiden periaate on mitä vahvin ja syvin, koska siinä subjektiivisuuden periaatteen annetaan täydellistyä persoonallisen erityisyyden *itsenäiseksi äärimmäisyydeksi*, joka samalla *palautetaan substantiaaliseen ykseyteen*, ja näin tämä ykseys pidetään yllä subjektiivisuuden periaatteessa itsessään.”

- 2 Koska Hegel on monistinen ja kattavaan ja systemaattiseen esitykseen pyrkivä ajattelija, jolle totuus on kokonaisuus, hän ei tyydy tarkastelemaan käsitteitä kiinteinä ja toisistaan erillisinä, vaan etsii niiden keskinäisiä riippuvuuksia. Siksi logiikan etenevässä rakennelmassa tulee usein vastaan ”siirtyminen” (Übergang, Übergehen) käsitteistä ja niiden ryhmistä toisiin. *Logiikan tieteen* ”tulemista” (Werden) koskevassa jaksossa sanotaan, että ”*siirtyminen* on yhtä kuin tuleminen, paitsi että siinä ne kaksi, joista toinen siirtyy toiseksi, esitetään toisiinsa enemmän [vain] ulkoisesti nojaavina ja siirtyminen niiden *välillä* tapahtuvana” (HW 5, 97).

- 3 Sitaatti ei ole tarkka, sillä siitä puuttuu sanoja joissa Hegel mainitsee Montesquieun teoksen nimen (ks. HW 7, 408 / Hegel 1952 [1833], 339). Marx siteeraa toisinaan muulloinkin Hegeliä hänen ajatustaan tiivistäen tai muutoin epätarkasti, kuten muuten Hegelkin omia lähteitään. Sitaateissa poisjätöt on osoitettu hakasuluilla; muista poikkeamista on huomautettu selityksissä lähinnä jos ne ovat selvästi muuttaneet sisältöä.
- Hegel tarkoittanee erityisesti Montesquieun *Lakien hengen* ensimmäisen kirjan kolmatta lukua, jossa kokonaisuuden ja osan dialektiikka näkyi siinä, että lakien synty johdetaan erittäin yleisen tason asioista: ihmisten yhteiskuntana olemiseen liittyvästä tasa-arvoisuuden heikkenemisestä sekä siitä, että näinkin suurelle planeetalle syntyy pakostakin erilaisia kansoja (Montesquieu 1950 [1748], 7). Sekä valtio- että yksityisoikeudelliset lait ovat aina jossain yhteydessä ilmastoon, kansan tapoihin ja uskontoon jne., ja myös ”hallitusvallan luontoon ja periaatteeseen, joka on vakiintunut tai halutaan vakiinnuttaa” (mt. 9).
- 4 Hegel käytti tunnetusti ilmausta ”sinänsä” (an sich) toisessa merkityksessä kuin mikä on tullut kuuluisaksi Kantin tietoteoriasta, jossa ”olio sinänsä” tarkoitti oliota sen tiedostamisesta riippumattomana. Hegelillä epiteetti ”sinänsä” tarkoittaa jonkin asian kehittymätöntä, implisiittistä tilaa erotuksena kehittyneemmästä, eksplisiittisestä tilasta, jossa se on ”itselleen” (tai ”itseään varten”) (für sich). Itu on kasvi sinänsä, valmis kasvi kasvi itselleen. Kulminaationa on jonkin oleminen ”sinänsä ja itselleen” (an und für sich), mikä syntyy kahden aiemman vaiheen yhdistyessä. Hegelin logiikan mukaan niin tapahtuu käsitteessä (Begriff), joka on olennaisesti ”itsensä asettamista”. Käsite on käsite, joka ei enää, toisin kuin tapahtui käsitesysteemin aiemmissa vaiheissa, siirry joksikin toiseksi tai ole toisen heijastumaa, vaan kehittyi sisäisten suhteidensa reflektoinnin kautta, jolloin tarvitaan sen itsensä kokonaisvaltaista, kaikki asteet syntetisoivaa tarkastelua. Materialistisesti ajatellen Hegelin näkemys siitä, miten logiikka kehittyi yhä enemmän sisäisiä suhteita korostavaksi, heijastelee objektiivisessa todellisuudessa esiintyviä itsensäatelevyyden asteita, ja Hegel itsekin sanoo että luonnossa käsitteen tasoa vastaa orgaaninen elämä (HW 8, 309). Milloin siis jokin on ”sinänsä ja itselleen”, on sillä suuri sisäinen jäsenytyneisyys ja itsemääräytyneisyys. Toisinaan Hegel kuitenkin käyttää ilmausta ”an und für sich” epätemaattisesti tarkoittamaan samaa kuin yleiskielen ”sinänsä”.
- 5 ”Läsnäolo” (Dasein) ilmaantuu Hegelin logiikkaan äärimmäisen abstraktin ja siksi hahmottoman ”olemisen” (Sein) kehittyessä ”määräytyksi olemiseksi” (bestimmtes Sein). ”Läsnäolo” on äärellistä ja rajallista, siksi aina suhteessa ”toiseen”, ja myös laadullista. Marxin kohdalla ”Dasein” on edempänä toisinaan suomennettu ”olemassaoloksi”, koska se on selkeämpää, eikä ole näyttöä että Marx olisi halunnut omaksua Hegelin kategoriarajajestelmän sellaisenaan. Kuitenkin myös Marxin kohdalla on käytetty

”läsnäoloa” etenkin silloin kun hänen esityksensä liittyy suoraan Hegeliin. Muutaman kerran ”Dasein” on suomennettu ”elämäksi”, jota se myös tarkoittaa.

- 6 Tässä ”olemassaolo” ei ole ”Dasein” vaan ”Existenz”. Hegelin systeemissä käsitteet liittyvät läheisesti toisiinsa, mutta ”Dasein” on abstraktimpi. ”Existenz” on lähellä ”oliota” (Ding).
- 7 ”Äärimmäisyyden” tai ”äärijäsenen” (Extrem) käsitteestä ks. selitys 44.
- 8 Hegel tarkoittaa korporaatioilla jotain elinkeinoa harjoittavia kansalaisyhteiskunnan yhteisöjä, kuten liikeyrityksiä ja ammattikuntia, jopa kuntia. OF:n keskeisin korporaatioita koskeva jakso ovat pykälät 249–256.
- 9 Marxilla lienevät olleet logiikan osalta mielessä lähinnä Hegelin *Filosofisten tieteiden ensyklopedian* pykälät 151–163 (HW 8, 294–313) ja luonnonfilosofian osalta pykälät 336–337 (HW 9, 334–42).
- 10 Marx siteeraa virheellisesti. Hegelillä on yksikkömuoto ”in welchem” (HW 7, 413 / Hegel 1952 [1833], 345), jolloin järjellisyys on todellakin läsnä valtiossa, kun taas Marxin käyttämä monikko ”in welchen” tarkoittaa, että se on instituutioissa.
- 11 Marx on siis kirjoittanut ”orgaanisina” (als organische), mutta se on mitä ilmeisimmin kömmähdys; tarkoitus on ollut sanoa päinvastaista. Kannattaa korostaa, että sana ”orgaaninen”, joka esiintyy siellä täällä edempänäkin, ei OF:ssa ja HOFK:ssa tarkoita elollista vaan juontuu sanasta ”organismi” (Organismus), ja viittaa jäsentyneen, yleensä hyvin toimivan kokonaisuuden osaan (kreik. organon = elin).
- 12 Marx esittää tässä asian hiukan vahvemmin kuin Hegel itse pykälässä 269. Hegelin mukaan yleinen *tuottaa* (hervorbringt) ”itsensä” (sich) (HW 7, 414 / Hegel 1952 [1833], 347), kun taas Marxin mukaan se tuottaa ”ne” (sie) eli ”eri vallat”. Toki Hegelinkin mukaan eri vallat *määrittää* (bestimmt) (sama) käsitteen luonne, so. yleinen.
- 13 Santa Casa oli inkvisition vankila Madridissa. Sanonta ”pyhien kirjojen Santa Casa” (die Santa Casa heiligen Registern) esiintyy Friedrich von Schillerin *Don Carlosissa* (5. näytös, 10. kohtaus), missä puhutaan satiirisesti ihmisen elämänsä alkamisesta ja loppumisesta kyseisissä kirjoissa, sananmukaisesti rekistereissä.
- 14 HOFK:ssa sellaista kohtaa ei ole. Artikkelissaan *Juutalaiskysymyksestä* Marx suhtautuu myönteisesti Hegelin ajatuksiin, että valtiolla itsensä tietävänä siveellisenä todellisuutena on edellytyksenään eroaminen auktoriteetin ja uskon muodosta, ja että vain erityisten kirkkojen yläpuolella olevana se voi saavuttaa ajatuksen yleisyyden (VT 1, 75 / MEW 1, 354). Marx ajaa Hegeliin vedoten valtion ja uskonnon erottamista; demokraattinen valtio ”karkottaa uskonnon kansalaisyhteiskunnan muiden elementtien joukkoon” (mt. 78 / 357).

- 15 Tarkoittaa heti perässä seuraavaa tekstiä tarkasteltavan pykälän lisäyksestä (HW 7, 429).
- 16 Kyseessä on Hegelin väliotsikko, alkukielellä "Innere Verfassung für sich". "Für sich" on tässä ymmärretty spesifisti filosofiseksi ("tekniseksi" kuten usein sanotaan) ilmaukseksi, koska Hegel tuntuu viittaavan sillä valtion sisäiseen suvereenisuuteen, joka epäilemättä saa valtion olemaan "itselleen" hänen tarkoittamassaan mielessä.
- 17 "Liikevoimaksi" suomennettu sana "Mobile" on todennäköisesti laina ranskasta, jossa se tarkoittaa sekä jotakin liikkuvaa että myös liikuttavaa, siis liikevoimaa. Kyse on selvästi jälkimmäisestä.
- 18 Aietta ei HOFK:ssa toteuteta.
- 19 Hegel-sitaatissa "isetajunnaksi" suomennettu sana on "Selbstbewusstsein", joka siis on Marxin kohdalla suomennettu, myös edempänä, "itsetietoisuudeksi". Vastaavasti pelkkä "Bewusstsein" on "tietoisuus", mikä ilmeisesti on Marx-suomennosten trendin mukaista. Suomennosten ero saattaa saada Hegelin näyttämään hiukan vanhanaikaisemmalta, mutta sitä hänen kielenkäyttönsä olikin.
- 20 Marx erottaa tässä ruhtinaan yksilöllisen vallankäytön ruhtinaanvallasta (die fürstliche Gewalt) järjestelmänä, "totaalisuutena", jollainen se Hegelin mukaan on, mikä näkyy hyvin juuri pykälästä 275. "Die fürstliche Gewalt" olisi mahdollista suomentaa myös "ruhtinaan vallaksi", mutta yhdyssana tuo esiin juuri ilmiön järjestelmän luonteen, kun se rinnastaa sen poliittisen valtion kahteen muuhun keskeiseen momenttiin, hallitusvaltaan ja lainsäädäntövaltaan, jotka tietysti myös ovat järjestelmiä.
- 21 Vaikka asialla ei liene merkitystä Marx-keskustelun kannalta, mainittakoon että "epämääräisemmäksi" suomennettu komparatiivi "unbestimmter" (Hegel 1952 [1833], 380), joka tarkoittanee vertailua Hegelin omaan käsitukseen, oli Hegelin itsensä julkaisemassa laitoksessa positiivi "unbestimmt" (HW 7, 444), siis "epämääräinen".
- 22 Kuten johdantoluvun viitteessä 134 huomautettiin, Marxin käyttämässä laitoksessa esiintyvä, isolla alkukirjaimella kirjoitettu "Yksi Yksilö" (Ein Individuum) on vahvempi tehokeino kuin Hegelin itsensä julkaisemassa laitoksessa ollut korostus "yksi yksilö" (ein Individuum) (HW 7, 444). Jälkimmäinen voitaisiin suomentaa myös "erääksi yksilöksi".
- 23 Tässä lauseessa lainausmerkeissä olevat sanat eivät ole Hegel-sitaatteja, vaan Marxin tulkintaa. Marx esittää siellä täällä muuallakin lainausmerkeissä ilmauksia, joita ei ole tarkoitettu lainauksiksi, vaan jotka ovat hänen omia kehitelmiään. Niitä ei ole osoitettu selityksissä systemaattisesti, vaan lähinnä eräissä räikeissä tai helposti väärinkäsityksen aiheuttavissa kohdissa.
- 24 Hegelin "moraalipersoona" (moralische Person) vastaa nykyistä oikeushenkilön käsitettä. Ks. Wahlbergin (1994, 281) selitystä.

- 25 Ilmaus on "*eine Person-Idee*"; se ei esiinny Hegelin tekstissä, vaan on Marxin tulkintaa. Täsmällinen suomennos olisi "*yksi* persoona-idea", jonka tarkoitusta kuitenkin olisi vaikea ymmärtää.
- 26 "Pulma" on tässä "question"; kyseessä siis viittaus Shakespearen *Hamletiin*.
- 27 Marx tarkoittaa ehkä, että monarkkinen momentti ei ole erillinen, yksittäinen epäjohdonmukaisuus demokratiassa.
- 28 Hegel tarkasteli tahdossa tapahtuvaa subjektiivisen päämäärän objektiiviseksi kääntymistä OF:n kahdeksannessa pykälässä (Hegel 1994 [1820], 76 / HW 7, 57–58).
- 29 Marx on kirjoittanut "organisaatioksi" (Organisation), mutta tarkoittanee organismia; sitä sanaahan Hegel puheenaolevassa pykälässä käyttää.
- 30 Hegel (1994 [1820]), 231 / HW 7, 446).
- 31 Tarkoitetaan ilmeisesti joukkoa, jossa kehittyä valtion idea.
- 32 Hegelin käyttämä sana "polizeilich" on sanasta "Polizei", "poliisi", johdettu adjektiivi. Hegelillä poliisi on yksi kansalaisyhteiskunnan kolmesta keskeisestä momentista tarpeiden järjestelmän eli työnjaon sekä oikeudenhoidon ohella. Se on kuitenkin erittäin laaja käsite, johon kuuluu hallinnollisen järjestyksenpidon sekä yhteiskuntapoliittisen suunnittelun ja valvonnan asioita. Siksi tässä on käytetty Wahlbergin suomennosta; politiaoikeus on näet vanhastaan tarkoittanut sisäistä hallintoa koskevaa oikeutta. Ks. Wahlbergin (1994, 289) selitystä; myös Riedel (1970, 54–68) on tarkastellut Hegelin "poliisia".
- 33 Marx tarkoittanee valmiiksi oletettua, atomimaista, toisin sanoen epäyhteiskunnalliseksi ymmärrettyä yksilöä.
- 34 "Perheihminen" (Familienmensch) ei ole Hegelin käsite vaan Marxin tulkintaa.
- 35 Hegel ei puhu säädyistä pelkästään valtiollisena, säätyvaltiopäiviin liittyvänä asiana, vaan myös kansalaisyhteiskunnan kategorioina, jolloin sääty on lähellä hänenkin teoksissaan harvinaisena esiintyvää luokan (Klasse) käsitettä. Hegel erottaa kansalaisyhteiskunnassa kolme keskeistä säätyä: 1) "substantiaalisen säädyn" eli "maanviljelyssäädyn", jonka varallisuus perustuu maanviljelykseen, 2) raaka-aineita jalostavan ja kauppaavan "liikkeenharjoittajien säädyn" (tai "elinkeinösäädyn", Stand des Gewerbes) sekä 3) yhteiskunnan yleisistä intresseistä huolehtivan "yleisen säädyn". Liikkeenharjoittajien sääty jakautuu käsityöläissäätyyn, tehtailijasäätyyn ja kauppiassäätyyn. Hegelillä esiintyy muitakin jakoja, kuten tällä kohdin mainittu "keskisäädyn" (Mittelstand) erottaminen. OF:n tärkein kansalaisyhteiskunnan säätyjä koskeva jakso ovat pykälät 201–206.
- 36 "Valtion palvelijakunta" (Staatsbediententhum) ei ole Hegelin ilmaus vaan Marxin tulkintaa.
- 37 Tässä on paikallaan mainita eräästä käännösongelmasta. Marx ei nähtävästi tarkoita "substantiaalisella näkökannalla" (der substantielle Standpunkt)

pelkästään ”olennaista” näkökantaa, vaan myös Hegelin taipumusta johtaa valtion osat substanssista, siis hengestä tai ideasta. Siksi myös suomennos ”substanssin näkökanta” olisi mahdollinen. Sama pätee substantiell-sanaan eräissä muissakin kohdissa, vaikka se onkin kaikkialla suomennettu ”substantiaalisiksi”.

- 38 Kyse on erosta kansalliskokouksen, so. yhteiskunnallisten mullistusten yhteydessä uuden valtiojärjestyksen säätävän kokouksen, ja sitä kautta muodostetun parlamentin välillä. Asiasta oli keskusteltu Ranskassa 1780-luvun lopulla ja 1790-luvulla, ja 1789 perustettu kansalliskokous nimitti itseään vuonna 1791 *assemblée constituante*ksi.
- 39 ”Yksi Henki” (*Ein Geist*) on Marxin käytössä olleen laitoksen toimittajien tehokeino. Hegelin itsensä julkaisemassa laitoksessa sanottiin ”*ein Geist*”, jolloin luontevampi käänös tässä yhteydessä on ”yhtenäinen henki”.
- 40 ”Varallisuudeksi” käännetty sana on ”*Vermögen*”, jonka vastine englantinkielisessä poliittisessa taloustieteessä on ollut ”*wealth*”. ”*Vermögen*” tarkoittaa kuitenkin myös omaisuutta, kykyä ym.
- 41 Asiaan ei edempänä palata.
- 42 Hegel viittaa OF:n pykälän 272 huomautukseen.
- 43 Lause on suomennettu tällä tavoin – Wahlbergin mukaisesti – koska Hegelin tärkeimpänä tarkoituksena epäilemättä on korostaa kansanedustajien kykyä tuottaa lisää näkemyksiä. Marxin huutomerkki saattavat kuitenkin selittyä kuitenkin siitä, että hän lukee kohdan tarkemmin. Hegelin mukaan puheenaoleva tae on ”*in einer Zutat von Einsicht der Abgeordneten*”, ”kansanedustajien lisänäkemyksessä” (*Zutat* = liite). Marx ehkä hämmästelee sitä, että tärkeänä takeena toimimista kutsutaan ikäänkuin jonkun lisäominaisuudeksi.
- 44 ”*Extrem*”, joka esiintyi jo edellä Marxin siteeraamassa OF:n pykälässä 264, on Hegelin logiikan käsite, ja tapana suomentaa ”äärijäseneksi”. Tällä kohdin on käytetty ”äärimmäisyyttä”, koska se on puheenaolevassa logiikan ulkopuolisessa kontekstissa luontevampi. Loogisessa päätelmässä äärijäsenet yhdistää toisiinsa ”välijäsen” (*Mitte*); ensimmäinen äärijäsen saattaa olla esimerkiksi ”kaikki ihmiset ovat kuolevaisia”, välijäsen ”*Caius* on ihminen”, ja toinen äärijäsen ”siispä hän on kuolevainen”. Hegelin termit juontuvat perinteisestä syllogistiikasta, mutta hän liittää ne myös tietoteoreettis-ontologiseen yleisen, erityisen ja yksittäisen triadiinsa. Asiaa kehitellään mm. *Logiikan tieteen* arvostelmaa ja päätelmää koskevissa jaksoissa, ja *Filosofisessa propedeutikassa* sanotaan tiivistetysti, että päätelmässä ”molemmat äärijäsenet suhtautuvat toisiinsa kuin yksittäisyys ja yleisyys, erityisyys [on] välijäsenenä” (HW 4, 137). Edelleen, Hegel katsoo *olioiden* olevan yleisen, erityisen ja yksittäisen kytköstä toteuttavia päätelmiä (HW 6, 359), mikä tekee ymmärrettäväksi sen, että hän etsii ääri- ja välijäseniä myös

niistä ja niiden järjestelmistä, esimerkiksi institutionalisoituneesta valtiosta (ks. myös HW 6, 356).

- 45 Ääri- ja välijäsenestä ks. edellinen selitys.
- 46 Hegel tarkoittaa yksityissäädillä (Privatstand) aatelisia maanviljelijöitä ja porvarillisia liikkeenharjoittajia.
- 47 ”Yhteensä” (Zusammen) on substantivoitu adverbi, joka ilmeisesti viittaa sekä Hegelin atomismin kritiikkiin että hänen käsitykseensä luvuista ja laskemisesta. Esimerkiksi antiikin atomismi oli todellisuutta pirstova näkemys; atomi on ”yksinkertainen yksi” (HW 18, 363), ja kun atomien avulla piti selittää jokin konkreettinen olio, esimerkiksi kasvi, se tehtiin siten että niille oletettiin yhä lisää ominaisuuksia. Näin ei itse asiassa selitetty mitään, mutta konkreettinen tuli ymmärrettyä vain ”ulkoiseksi yhteenkokoutumaksi” (äusserliche Zusammensetzung) (mt. 364). Myös laskettaessa objekteja käsitellään toisiinsa nähden ulkoisina; ”... kun lasken: yksi raha, kaksi, kolme jne. ... niin ne pysyvät sinä mitä ne ovat; mitään niiden suhdetta ei tässä ole” (mt. 360). Sellainen laskeminen on ulkoista ”yhteenliittämistä” (Zusammenfügen) (mt. 237). Hegel ei tietenkään hylännyt laskemista ja lukuja, mutta halusi osoittaa niiden paikan konkreettiseen totuuteen tähtäävässä järjestelmässään.
- 48 Tässä kappaleessa ”tilaksi” käännetty sana on ”Stand”, joka tarkoittaa myös säätyä. Eräissä kohdissa on vaikea sanoa, kummasta on kyse.
- 49 Sellaista jaksoa ei käsikirjoituksessa ole.
- 50 Hegelillä ei lue ”Bedeutung” vaan ”Bestimmung” (HW 7, 474 / Hegel 1952 [1833], 414): ”sen omissa määrittelyssään”. Edempänä (s. 207) Marx siteeraa lauseen oikein.
- 51 Tätä ilmausta ei ole Hegelillä ainakaan Marxin kommentoimissa kohdissa.
- 52 Marx viittaa saksannoksena lukemansa Shakespearen *Juhannussyön unen* viidenteen näytökseen sisältävään (V, I, 221–230) leijonan puheenvuoroon, mutta hänelle sattuu muistivirhe, sillä kirvesmies Pääkön sijasta kyse on puuseppä Puutiaisesta. Nimet ovat Yrjö Hirnin suomennoksesta.
- 53 Asiaan ei edempänä palata.
- 54 Tässä virkkeessä eivät lainausmerkeissä olevat sanat ole enää Hegeliltä, vaan Marxin kehittelyä.
- 55 Kuten Hegelin sanoista näkyy, hän tarkoittaa ”luontoperäisen siveellisuuden säädillä” samaa kuin ”maanviljelyssäädillä” eli ”substantiaalisella säädylä”. Vrt. selitys 35.
- 56 Marxin tässä ja seuraavilla sivuilla käyttämä sana on ”Bauernstand”, jonka voisi kääntää myös ”talonpoikaissäädiksi”. Niin ei ole tehty, koska Marx kommentoi Hegelin tekstiä, jossa avainkäsite on substantiaalinen eli ”maanviljelyssäätö”. Hegelin käyttämä ilmaus on kylläkin ”ackerbauende Stand”, jota Marx siis on muuntanut, ehkä siksi että talonpoikaisto kuitenkin kiinnostaa häntä enemmän kuin Hegeliä. Hegelin säätyluokituksessa maata

omistavat talonpojat – he olivat Preussissa hyvin tuore ilmiö – tulivat niputetuksi yhteen maa-aatelin kanssa. Luennoillaan Hegel kuitenkin näyttää panneen merkille maanomistuksen eriytymisen, ja käyttäneen myös sanaa ”Bauernstand”. Eriytymisen tuloksena syntyy ”toisaalta pienomistaja, talonpoikaissäätty [Bauernstand], toisaalta aateli, suurmaanomistaja, joka sitä paitsi on etuoikeutettukin ...” (Hegel 1974 [1818–1831], 712).

- 57 Tässä ja seuraavissa kappaleissa ”varallisuudeksi” käännetty sana on jälleen ”Vermögen”. Vrt. selitys 40.
- 58 Majoraatti tarkoittaa perimysjärjestystä, jossa samanasteisista perillisistä vanhin perii koko omaisuuden.
- 59 Hegel (1994 [1820]), 60 / HW 7, 21.
- 60 OF:n pykälässä 158 sanotaan: ”Perheellä hengen välittömänä *substantiaalisuutena* on määrittymisenään sen [so. hengen] itsensä tunteva ykseys, rakkaus ...” (Hegel 1994 [1820], 161 / HW 7, 307).
- 61 Lause sisältää sanaleikin, sillä ”suurenmoisuudeksi” käännetty ”Herrlichkeit” tarkoittaa toisaalta myös isäntävaltaa ja kartano-oikeutta.
- 62 Marxin voi olettaa tarkoittavan paljolti samoja kirjoittajia, joita hän luettelee vuoden 1844 *Käsikirjoitusten* kohdassa, jossa on puhe 1700-luvulla ja 1800-luvun alussa esitetyistä vanhojen maanomistusolojen haaveellisista ja runollisista kuvauksista. Marx mainitsee mm. oikeistohegeliläisen teologin Georg Ludwig Wilhelm Funken, sveitsiläisen konservatiivisen historioitsijan Carl Ludwig von Hallerin, journalisti Wilhelm Kosegartenin sekä historioitsijat Heinrich Leon ja Justus Möserin (VT 1, 237–38 / EB 1, 526–27). Möserin *Patrioottisia fantasiaita* Marx oli ekserptoinut *Kreuznachin viikkoissa* (MEGA IV/2, 256–60).
- 63 Todellisuudessa tämän sanoo lisäyksen kirjoittanut Eduard Gans.
- 64 ”Määräävä” (das Bestimmende) ja ”määrätyksi tuleva” (das Bestimmte) voitaisiin kääntää myös ”määrittäväksi” ja ”määritettäväksi”, mikä korostaisi Hegelin panloogista maailmankuvaa. Niin ei ole tehty, koska kohdasta saa vaikutelman, että Marxilla ovat mielessä lähinnä materiaaliset suhteet. Tämä sopii esimerkiksi siitä, miten Hegelin käsitteiden siirtyminen Marxille saattaa tuottaa käännösongelmia jopa silloin, kun Marx lähilukee Hegeliä.
- 65 Kappaleen ensimmäinen sitaatti on Gansin kirjoittamasta lisäyksestä; kaksi muuta eivät ole OF:sta vaan lienevät Marxin omaa kehittelyä.
- 66 Marx tarkoittaa heinäkuun 1830 vallankumouksen jälkeistä Charte bâclée-ta.
- 67 Marx siis lukee kohdan siten, että puheenaoleva tae perustuisi korporaatoiden saamaan valtuutukseen. Hegel ei kuitenkaan sellaista tarkoita.
- 68 Kuten näkyy, Marx ymmärtää Hegelin sanat niin, että puhe ei ole demokraattisesta elementistä tahtovana subjektina, vaan sen mukaan tuomisesta valtion.

- 69 Kappaleessa luvattuja tarkasteluja ei käsikirjoitukseen sisälly.
- 70 Hegelin mukaan ihmisyksilön sukuna (Gattung) on abstraktisti tarkastellen yleinen ihmisyys. Yksilön jäsenyys yhteiskunnallisissa ryhmissä ja säädyissä konkretisoi tätä abstraktiota, minkä Hegel ilmaisee puhumalla hänen ”seuraavasta luonnollisesta suvustaan”. Seuraavassa lauseessa, jota Marx ei enää siteeraa, konkretisointi tapahtuu toteamalla, että yksilö saavuttaa ”todellisen ja elävän määrityksensä yleistä varten lähinnä korporaationsa, kuntansa jne. ... piirissä” (Hegel 1994 [1820], 248 / HW 7, 477). Ks. Wahlbergin selitystä (Wahlberg 1994, 294).
- 71 Tätä ei käsikirjoituksesta löydy.
- 72 Hegel viittaa Marxin aiempaan siteeraamassa pykälässä 303 esittämäänsä jakoon, jonka mukaan lainsäädäntövallassa on erotettava ensinnäkin substantiaaliseen suhteeseen perustuva ja toiseksi erityisiin tarpeisiin ja niitä välittävään työhön perustuva sääty (s. 177). Nämä määriteltiin tarkemmin etenkin pykälissä 305 ja 308.
- 73 ”Ferner” suomennetaan yleensä ”lisäksi” tai ”sitä paitsi”, mutta joissain yhteyksissä myös ”tarkempi” saattaa olla sopiva.
- 74 Marxin muutamaa sivua aiempaan siteeraamassa pykälässä 309 Hegel kuitenkin selvästi tarkoittaa, että *edustajien* ei kuulu ajaa kunnan jne. erityisintressiä (HW 7, 478 / Hegel 1952 [1833], 418).
- 75 Marx on siis ollut aikeissa laatia HOFK:lle sisällysluettelon, ja kuten johdantoluvussa mainittiin (s. 33 ja viite 117), teoksen ensimmäiseksi kohdaksi tarkoitettu ”Hegelin siirtyminen” on todennäköisesti viittaus OF:n pykäliin 256–259, joissa siirrytään perheen ja kansalaisyhteiskunnan tarkastelun jälkeeseen valtioon.

Kirjallisuus ja teosten nimilyhenteet

Marxin ja Engelsin teokset

EB = MEW, Ergänzungsband, Erster Teil.

The Ethnological Notebooks of Karl Marx (1972). Ed. by Lawrence Krader. International instituut voor sociale geschiedenis. Amsterdam & Assen.

GR = Grundrissen suomenkielinen laitos (Marx 1986).

GRD = Grundrissen saksankielinen laitos (Marx 1974).

HOFK = Marx: Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä.

Johdanto = Marx: Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä. Johdanto.

Käsikirjoitukset = Marx: Taloudellis-filosofiset käsikirjoitukset 1844.

Marx, Karl (1970): *Critique of Hegels's 'Philosophy of Right'*. Cambridge, at the University Press. (Annette Jolien ja Joseph O'Malley'n englanninos HOFK:sta)

Marx, Karl (2005): *Demokritoksen ja Epikuroksen luonnonfilosofian ero*. SoPhi & Karl Marx -seura & Minerva Kustannus Oy, Jyväskylä. Suom. Jukka Heiskanen.

Marx, Karl (1971): *Die Frühschriften*. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.

Marx, Karl (1974): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*. Dietz Verlag, Berlin.

Marx, Karl (1974-1976): *Pääoma. Kansantaloustieteen arvostelua*. Osat 1-3. Kustannusliike Edistys, Moskova. Osan 1. alkujaan suomentanut O.V. Louhivuori; osan 3. suom. Antero Tiusanen.

Marx, Karl (1986): *Vuosien 1857-1858 taloudelliset käsikirjoitukset ("Grundrisse")*. Osat 1 ja 2. Kustannusliike Progress, Moskova. Suom. Antero Tiusanen.

Marx, Karl & Engels, Friedrich (1974): *Staatstheorie*. Verlag Ullstein, Frankfurt/M. ym. (Valikoima Marxin ja Engelsin valtion liittyviä kirjoituksia)

MEGA = Marx, Karl & Engels, Friedrich: *Gesamtausgabe*. Dietz Verlag, Berlin (1975-1993); Akademie Verlag, Berlin (1998-).

MEW = Marx, Karl & Engels, Friedrich: *Werke*. Dietz Verlag, Berlin, 1956-

PO = Marx: Pääoman suomenkielinen laitos (Marx 1974-1976).

VT = Marx, Karl & Engels, Friedrich: *Valitut teokset*, 6 osaa. Kustannusliike Edistys, Moskova, 1978-1979. Useita suomentajia.

Muu kirjallisuus

- Aristoteles (1989): *Nikomakhoksen etiikka*. Teokset, osa VII. Gaudeamus, Helsinki. Suom. Simo Knuuttila.
- Aristoteles (1991): *Politiikka*. Teokset, osa VIII. Gaudeamus, Helsinki. Suom. A.M. Anttila.
- Avineri, Shlomo (1967): The Hegelian Origins of Marx's Political Thought. *Review of Metaphysics*, vol. XXI, no. 1, 1967; 35–50.
- Avineri, Shlomo (1972): *Hegel's Theory of The Modern State*. Cambridge University Press.
- Avineri, Shlomo (1968): *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge University Press.
- Baruzzi, Arno (1993): *Die Zukunft der Freiheit*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Bauer, Ileana & Liepert, Anita (1981): Zum Verhältnis von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft in Marx' Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie von 1843. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 10/1981; 1181–94.
- Berki, R.N. (1971): Perspectives in the Marxian critique of Hegel's political philosophy. Teoksessa: *Hegel's Political ...* 1971; 199–219.
- Blom, Raimo (1983): *Yhteiskuntateoria ja valtio*. Vastapaino, Vaasa. Toinen painos.
- Bobbio, Norbert (1975): Hegel und die Naturrechtslehre. Teoksessa: *Materialien ...* 1975; 81–108. (Alkujaan julkaisussa *Filosovický Casopis* 15, 1967)
- Bobbio, Norbert (1988): *Marx, valtio ja klassikot*. Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunta. Julkaisusarja 27. Suom. Olavi Palin & Vesa Suominen. (Alkujaan italiaksi 1975–1983 ilmestyneitä keskustelupuheenvuoroja)
- Buchwalter, Andrew (2003): Hegel, Marx, and the Concept of Immanent Critique. Teoksessa: *Hegel and Law*, 2003; 59–85. (Alkujaan 1991)
- Dawydow, Juri (1970): *Freiheit und Entfremdung*. Verlag der Marxistischen Blätter, Frankfurt/M. (Venäjänkielinen alkuteos 1962)
- Diogenes Laertios (2002): *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Suom. Marke Ahonen. Summa, Helsinki.
- Dryzek, John S. (1996): *Democracy in Capitalist Times*. Oxford University Press.
- Einleitung (1981). Teoksessa: MEGA IV/2; 11–45.
- Einleitung (1982). Teoksessa: MEGA I/2; 11–56.
- Elferding, Wieland (1994): Absterben des Staates. Teoksessa: *Historisch-kritisches ...* 1994; 42–50.
- Entstehung und Überlieferung (1982a). Teoksessa: MEGA I/2; 571–85.
- Entstehung und Überlieferung (1982b). Teoksessa: MEGA I/2; 668–70.
- Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* (1990). Band 2. Felix Meiner Verlag, Hamburg.

- Feuerbach, Ludwig (1975): *Werke in sechs Bänden*. Band 3. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Filosofien oikeus 1* (2001). Toim. Tontti, Jarkko ym. Suomalainen lakimiesyhdistys, Helsinki.
- Fine, Robert (2003): Hegel's Philosophy of Right and Marx's Critique: A Reassessment. Teoksessa: *Hegel and Law*, 2003; 33–58.
- Foster, John Bellamy (2000): *Marx's Ecology*. Monthly Review Press, New York.
- Garza Jr, Abel (2003): Hegel's Critique of Liberalism and Natural Law: Reconstructing Ethical Life. Teoksessa: *Hegel and Law*, 2003; 423–50.
- Geschichtliche Grundbegriffe* (1972). Band 1. Ernst Klett Verlag, Stuttgart.
- Hegel, G.W.F. (1952 [1833]): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart.
- Hegel, G.W.F. (1994 [1820]): *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Kustannus Pohjoinen, Oulu. Suom. Markus Wahlberg.
- Hegel, G.W.F. (1973 [1818–1831]): *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831*. Band 1. Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog KG, Stuttgart & Bad Cannstat.
- Hegel, G.W.F. (1974 [1818–1831]): *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831*. Band 4. Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog KG, Stuttgart & Bad Cannstat.
- Hegel, G.W.F. (1970): *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Hegel and Law* (2003). Ed. by Michael Salter. University of Central Lancashire & The Cromwell Press; Trowbridge, Wiltshire.
- Hegel's Political Philosophy, Problems & Perspectives* (1971). Ed. by Z.A. Pelczynski. Cambridge University Press.
- Heiskanen, Jukka (2005): Karl Marx luonnonfilosofina. Johdannoksi Marxin väitöskirjaan. Teoksessa: *Marx* (2005); 7–59.
- Heuer, Uwe-Jens (2004): *Marxismus und Politik*. VSA-Verlag, Hamburg.
- Heuer, Uwe-Jens (1991): Staat und Demokratie – zur Krise sozialistischer Vergesellschaftung. Teoksessa: *Politische Theorien ... 1991*; 69–81.
- Heuer, Uwe-Jens (2007): Valtio ja demokratia Marxilla. *Kulttuurivihkot 1/2007*; 64–67 (lyhennetty suomennos artikkelista Heuer 1991).
- Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971). Band 1. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus* (1994). Band 1. Argument Verlag, Hamburg.
- Hobbes, Thomas (1968 [1651]): *Leviathan*. Penguin Books; Harmondsworth, Middlesex.

- Hobbes, Thomas (1999 [1651]): *Leviathan eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*. Vastapaino, Tampere. Suom. Tuomo Aho.
- Huguet, Montserrat Galceran (1990): *Freiheit*. Teoksessa: *Europäische ...* 1990; 157-80.
- HW = Hegel (1970).
- Hypolite, Jean (1974): *Die Hegelsche Konzeption des Staats und ihre Kritik durch Karl Marx*. Teoksessa: *Materialen ...* 1974; 441-61. (Ranskankielinen alkuteksti 1947)
- Iltting, K.-H. (1973): *Einleitung*. Teoksessa: *Hegel (1973 [1818-1831])*; 23-126.
- Iltting, K.-H. (1984): *Hegel's concept of the state and Marx's early critique*. Teoksessa: *The State ...* 1984; 93-113.
- Iltting, K.-H. (1971): *The Structure of Hegel's Philosophy of Right*. Teoksessa: *Hegel's Political ...* 1971; 90-110.
- Kanerva, Jukka (toim.) (1984): *Politiikan teorian klassikoita*. Gaudeamus, Helsinki.
- Karl Marx. Elämäkerta* (1979). Kustannusliike Progress, Moskova. Suom. Pentti Määttänen & Vesa Oittinen. (Venäjänkielinen alkuteos 1973)
- Khan, Nasir (1992): *Development of the Concept and Theory of Alienation in Marx's Writings; March 1843 to August 1844*. University of Oslo, Department of the History of Ideas.
- Klenner, Hermann (1991): *Deutsche Rechtsphilosophie im 19. Jahrhundert*. Akademie-Verlag, Berlin.
- KW = Kant, Immanuel: *Werkausgabe I-XII*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978.
- Landshut, Siegfried (1971): *Einleitung*. Teoksessa: *Marx, Karl (1971)*; IX-LX. (Alkujaan 1953)
- Lapin, Nikolai (1977): *Nuori Marx*. Kustannusliike Edistys, Moskova. Suom. Vesa Oittinen. (Venäjänkielinen alkuteos 1977)
- Losurdo, Domenico (2000): *Hegel und die Freiheit der Modernen*. Peter Lang Verlagsgruppe, Frankfurt am Main ym. (Italiantielinen alkuteos 1992)
- Lukrez (1972): *Über die Natur der Dinge*. Akademie-Verlag, Berlin. (Lucretiuksen *De rerum natura* latinaksi ja saksaksi)
- T. Lucretius Carus (1965): *Maailmankaikkeudesta*. WSOY, Porvoo & Helsinki. Suom. Paavo Numminen. (*De rerum naturan* suomennos)
- Manninen, Juha (1987): *Dialektiikan ydin*. Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, Oulu.
- Manninen, Juha & Wahlberg, Markus (1994): *G.W.F. Hegelin Oikeusfilosofian synty ja asema*. Teoksessa: *Hegel (1994 [1820])*; 7-45.
- Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie* (1975). Band 2. Hrsg. von Manfred Riedel. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

- Mediatieteen kysymyksiä 2* (1998). Kirjoituksia modernista ja postmodernista kulttuurista. Toim. Sam Inkinen ym. Lapin yliopisto, Mediatieteen julkaisu C2.
- Montesquieu, Charles Louis de Sécondat (1950 [1748]): *Oeuvres complètes de Montesquieu*. Tome I. Les Éditions NAGEL, Paris. (*De l'esprit des lois* alkujaan 1748)
- Mäki, Markku (1995): Hegelin Oikeusfilosofia. *niin & näin* 1/1995; 52–56.
- Mäki, Markku (1997): Modern Society in Hegel's Philosophy of Right. Teoksessa: *Right ... 1977*; 93–104.
- Mäki, Markku (1998): Rousseau, Hegel ja valtio. Teoksessa *Mediatieteen ... 1998*; 181–200.
- Nolte, Ernst (1972): Diktatur. Teoksessa: *Geschichtliche ... 1972*; 900–924.
- Nousiainen, Kevät (2001): F.C. von Savigny ja ”historiallinen koululukunta”. Teoksessa: *Filosofien ... 2001*; 249–71.
- OF = Hegel: Oikeusfilosofia (käytetyt laitokset: Hegel (1994 [1820]); Hegel (1952 [1833]); Hegel (1970), Band 7)
- Oizerman, T.I. (1981): *The Making of the Marxist Philosophy*. Progress Publishers, Moscow. (Venäjänkielinen alkuteos 1977)
- O'Malley, Joseph (1970): Editor's Introduction. Teoksessa: Marx (1970); ix–lxiii.
- Paastela, Jukka (1974): *Käsitys proletariaatin diktatuurista sosialistisessa teoriassa Ranskan vallankumouksesta Venäjän vallankumoukseen*. Tampereen yliopisto, Poliitiikan tutkimuksen laitos, Tutkimuksia 35.
- Paastela, Jukka (1985): *Marx's and Engels' concepts of the parties and political organizations of the working class*. Acta Universitatis Tamperensis, Ser. A, Vol. 199.
- Patomäki, Heikki & Teivainen, Teivo (2003): *Globaali demokratia*. Gaudeamus Kirja & Yliopistokustannus, Helsinki.
- Pelczynski, Z.A. (1984): Political community and individual freedom in Hegel's philosophy of state. Teoksessa: *The State ... 1984*; 55–76.
- Pohlmann, R (1971): Autonomie. Teoksessa: *Historisches ... 1971*; 702–19. *Politische Theorien des Marxismus im Wandel historischer Entwicklungen* (1991). Pahl-Rugenstein Nachfolger, Bonn.
- Pulkkinen, Tuija (1990): Hegelin *Oikeusfilosofia*. Teoksessa: Tuori & Matikainen (toim.) 1990; 165–99.
- Pulkkinen, Tuija (1996): *The Postmodern and the Political Agency*. Department of Philosophy, University of Helsinki.
- Pulkkinen, Tuija (1998): *Postmoderni politiikan filosofia*. Gaudeamus, Helsinki. (Tekijän suomennos Pulkkinen 1996:sta)
- Pulkkinen, Tuija (1989): *Valtio ja vapaus*. Tutkijaliitto, Jyväskylä.
- Reichelt, Helmut (1974): Zur Staatstheorie im Frühwerk von Marx und Engels. Teoksessa: Marx & Engels (1974); xi–lviii.

- Riedel, Manfred (1970): *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied & Berlin.
- Riedel, Manfred (1975): Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs. Teoksessa: *Materialien ... 1975*; 109–27. (Alkujaan 1969)
- Right, Morality, Ethical Life*. Studies in G.W.F. Hegel's Philosophy of Right. Toim. Jussi Kotkavirta. University of Jyväskylä, Jyväskylä, 1997.
- Ritter, Joachim (1965): *Hegel und die französische Revolution*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. (Alkujaan 1957)
- Rousseau, J.-J. (1968 [1762]): *Du contrat social*. Éditions Sociales, Paris.
- Sartori, Giovanni (1997): *Demokratietheorie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. (Englanninkielinen alkuteos 1987)
- Schefold, Christoph (1970): *Die Rechtsphilosophie des jungen Marx von 1842*. Verlag C.H. Beck, München.
- Sivenius, Hannu (1984): Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Teoksessa: Kanerva (toim.) 1984; 126–48.
- The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy* (1984). Ed. by Z.A. Pelczynski. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1983): *Hegel*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. (Englanninkielinen alkuteos 1975)
- Taylor, Charles (1979): *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press.
- Thom, Martina (1986): *Dr. Karl Marx. Das Werden der neuen Weltanschauung*. Dietz Verlag, Berlin.
- Tuori, Kaarlo & Matikainen, Jaana (toim.) (1990): *Yhteiskuntasopimuksesta yhteisöön*. Helsingin yliopiston Julkisoikeuden laitoksen julkaisuja, D: 10.
- Wahlberg, Markus (1994): Selitykset. Teoksessa: Hegel (1994 [1820]); 276–96.
- Wilenius, Reijo (1966): *Marx ennen Marxia*. Weilin + Göös, Helsinki.

Henkilöhakemisto

Luetteloon on otettu myös esipuheessa ja Marxin tekstien selityksissä esiintyvät henkilöt, kuitenkin vain 1900-luvun alkupuoliskolle asti.

- Aiskhylos (525–456 eaa.). Kreikkalainen tragediarunoilija. 86
Aristoteles (384–322 eaa.). Kreikkalainen filosofi. 8–10, 13, 14, 54, 70
Babeuf, François, Noël ("Gracchus") (1760–1797). Ranskalainen kommunisti. 60
Blanqui, Louis Auguste (1805–1881). Ranskalainen kommunisti. 60
Cabot, Étienne (1778–1856). Ranskalainen juristi ja publisisti, "ikaarisen" kommunismin perustaja. 45
Campanella, Tommaso (1568–1639). Italialainen filosofi. 14
Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat de (1743–1794). Ranskalainen valistusfilosofi. 14
Considérant, Prosper Victor (1808–1893). Ranskalainen sosialisti, Fourierin seuraaja. 45
Demokritos (ehkä n. 460–370 eaa.). Kreikkalainen filosofi. 14
Dézamy, Théodore (1803–1850). Ranskalainen publisisti, kommunisti. 45
Diogenes Laertios (200-luku eaa.). Kreikaksi kirjoittanut filosofianhistorioitsija. 70
Engels, Friedrich (1820–1895). Marxin työtoveri. 12, 57, 58, 60, 65, 66, 75, 78
Epikuros (n. 342–271 eaa.). Kreikkalainen filosofi. 9, 13, 14, 43, 75
Feuerbach, Ludwig (1804–1872). Saksalainen filosofi, nuorhegeliläinen. 38, 39, 44, 59, 74
Fichte, Johann Gottlieb (1762–1814). Saksalainen filosofi. 14, 34
Fourier, François Marie Charles (1772–1837). Ranskalainen sosialisti. 45
Friedrich Wilhelm (Fredrik Vilhelm) IV (1795–1861). Preussin kuningas 1840 lähtien. 92
Funke, Georg Ludwig Wilhelm. Saksalainen teologi. 254
Gans, Eduard (1798–1836). Saksalainen hegeliläinen oikeustieteilijä ja filosofi. 13, 23, 70, 254
Grotius, Hugo (1583–1645). Hollantilainen oikeusfilosofi ja kirjailija. 14
Haller, Carl Ludwig von (1768–1854). Sveitsiläinen historioitsija ja juristi. 254
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831). Saksalainen filosofi, Marxin HOFK:n kohde.
Heinrich, Christoph Gottlob (1748–1810). Saksalainen historioitsija. 20
Herakleitos (n. 540–475 eaa.). Kreikkalainen filosofi. 14
Herder, Johann Gottfried (1744–1803). Saksalainen filosofi. 16
Hobbes, Thomas (1588–1679). Englantilainen filosofi. 10, 11, 13, 14, 18, 25, 29, 30, 70

- Hugo, Gustav Ritter von (1764–1844). Saksalainen oikeushistorioitsija. 16
- Joosua. Vanhan testamentin henkilö, juutalaisten johtaja Mooseksen jälkeen. 14
- Kaarle X (1757–1836). Ranskan kuningas 1824–1830. 13
- Kant, Immanuel (1724–1804). Saksalainen filosofi. 14, 25, 34, 248
- Kopernikus, Nikolaus (1473–1543). Puolalainen tähtitieteilijä. 14
- Kosegarten, Wilhelm (1792–1868). Saksalainen lehtimies. 254
- Leo, Heinrich (1799–1878). Saksalainen historioitsija ja publisisti. 254
- Leroux, Pierre (1797–1871). Ranskalainen publisisti, sosialisti. 45
- Lessing, Gotthold Ephraim (1729–1781). Saksalainen kirjailija ja valistusfilosofi. 13
- List, Friedrich (1789–1846). Saksalainen taloustieteilijä. 86
- Lucretius Carus, Titus (n. 97–55 eaa.). Roomalainen runoilija ja filosofi. 9, 13, 70
- Lukianos (n. 120–180). Kreikkalainen satiirikko. 86
- Luther, Martin (Martti) (1483–1546). Protestantismin perustaja Saksassa. 90
- Machiavelli, Niccolò (1469–1527). Italialainen valtiofilosofi ja poliitikko. 14, 20, 21, 54
- Marx, Heinrich (1777–1838). Karl Marxin isä. 13
- Marx, Jenny (o.s. von Westphalen) (1814–1881). Marxin vaimo vuodesta 1843. 20
- Mirabeau, Honoré Gabriel Victor Riqueti de (1749–1791). Poliittinen aktivisti Ranskan vallankumouksessa. 14
- Moses. Vanhan testamentin henkilö, juutalaisten johtaja. 83
- Morgan, Lewis Henry (1818–1881). Amerikkalainen etnografi ja arkeologi. 57
- Montesquieu, Charles Louis de Secondat (1689–1755). Ranskalainen filosofi ja monioppinut. 11, 13–16, 20, 31, 70, 100, 248
- Münzer, Thomas (n. 1490–1525). Saksalainen teologi, vallankumouksellisten talonpoikien johtaja talonpoikaissodassa. 21, 71
- Möser, Justus (1720–1794). Saksalainen historioitsija. 254
- Napoleon I Bonaparte (1769–1821). Ranskan keisari 1804–1814 ja 1815. 13
- Napoleon III (Louis Napoleon Bonaparte) (1808–1873). Napoleon I:n veljenpoika, Ranskan keisari 1852–1870. 60
- Oppenheim, Dagobert (1809–1889). Saksalainen liikemies, nuorhegeliläisten ystävä. 22
- Platon (427–347 eaa.). Kreikkalainen filosofi 165
- Proudhon, Pierre-Joseph (1809–1865). Ranskalainen talous- ja yhteiskuntatieteilijä; sosialisti, anarkisti. 45
- Ranke, Leopold von (1795–1886). Saksalainen historioitsija. 20, 21
- Rousseau, Jean-Jacques (1712–1778). Ranskalainen valistusfilosofi ja kirjailija. 11–15, 17, 20, 31, 50, 54, 70
- Ruge, Arnold (1802–1880). Saksalainen publisisti, nuorhegeliläinen. 22

- Saint-Simon, Claude-Henri (1760–1825). Ranskalainen yhteiskuntatieteilijä, filosofi, sosialisti. 45
- Savigny, Friedrich Carl von (1779–1861). Saksalainen oikeushistorioitsija.
- Schiller, Friedrich von (1759–1805). Saksalainen kirjailija. 249
- Shakespeare, William (1564–1616). Englantilainen kirjailija. 87, 251, 253
- Smith, Adam (1723–1790). Englantilainen taloustieteilijä. 27
- Spinoza, Baruch (Benedictus) de (1632–1677). Hollantilainen filosofi. 14
- Stalin, Josif Vissarionovitš (1879–1953). Neuvostoliiton johtaja ja diktaattori. 33, 74
- Voltaire, François-Marie (1694–1778). Ranskalainen valistusfilosofi ja kirjailija. 13
- Wachsmuth, Ernst Wilhelm Gottlieb (1784–1866). Saksalainen historioitsija.

0158125

Karl Marxin varhaisempaan tuotantoon kuuluva, lukemattomia keskusteluja ja kiistoja herättänyt käsikirjoitus *Hegelin oikeusfilosofian kritiikkiä* (1843) on hänen laajin yhtenäinen esityksensä valtion ja demokratian kysymyksistä. Marx katsoo kansalaisyhteiskunnan olevan valtiota merkittävämpi tekijä, kehityksen ”liikevoima”, ja ylistää demokratiaa kaikkien valtiojärjestysten ”Vanhana testamenttina”.

Teos sisältää myös Marxin hiukan myöhemmin kirjoittaman johdantotekstin.


www.minervakustannus.fi

SoPhi 111

KI 11



ISBN 978-952-492-181-7



minerva

KAJAIPAN

Keagamaan dan Kritisikologi

JYK
0198125

