

1107.

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO
YHTEISKUNTATIETEIDEN JA FILOSOFIAN LAITOS

SUBJEKTIIVISUUDEN PERIAATE JA SIVEELLISYYS
HEGELIN OIKEUSFILOSOFIASSA

PRO-GRADU-TUTKIELMA
FILOSOFIA JA VALTIO-OPPI
ELOKUU 1998
OSSI MARTIKAINEN

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

YHTEISKUNTATIETEELLINEN TIEDEKUNTA

YHTEISKUNTATIETEIDEN JA FILOSOFIAN LAITOS

TEKIJÄ: MARTIKAINEN OSSI

TYÖN NIMI: SUBJEKTIIVISUUDEN PERIAATE JA SIVEELLISYYS HEGELIN
OIKEUSFILOSOFIASSA

OPPIAINE: FILOSOFIA JA VALTIO-OPPI

TYÖN LAJI: PRO-GRADU-TUTKIELMA

AIKA: ELOKUU 1998

SIVUMÄÄRÄ: 98 SIVUA

TIIVISTELMÄ - ABSTRACT

Tutkielman kohteena on G.W.F.Hegelin yhteiskuntafilosofian merkittävin teos, Oikeusfilosofia (Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1820) ja siinä erityisesti Hegelin subjektiivisuuden periaatteeksi nimittämä modernin yhteiskunnallisen ja yksilöllisen elämän tunnusmerkki.

Hegelin Oikeusfilosofia rakentuu hänen Logiikan tieteessään kehittämälleen objektiiviselle idealismille ja sille ominaiselle todistustavalle. Oikeusfilosofian keskeinen käsite on vapaa tahto, joka teoksessa kehkeytyy yhä konkreettisemmiksi muotoutumiksi: oikeuspersoonaksi, moraalisubjektiksi, ja konkreettiseksi siveellisyyden, eli tapojen, periaatteiden, instituutioiden ja lakien piirissä toimivan yksilön tahdoksi.

Subjektiivisuuden periaatteen muodossa Hegel kykenee osoittamaan kuinka modernissa yhteiskunnassa persoonallinen erityisyys eri muodoissaan saa oikeutuksensa ja tunnustuksensa. Samalla nämä eriytymisen piirit kuitenkin osoittautuvat osaksi laajempaa kokonaisuutta. Näin ollen subjekti tuottaa vapaan tahtonsa toimesta toisaalta oman subjektiivisen yksittäisyytensä ja toisaalta samalla vahvistaa ne periaatteet ja järjestelyt joissa hän toimii.

Keskeisiksi tutkielmassa tulevat myös Hegelin kritiikki subjektiivisen idealismin - ennen kaikkea Kantin - moraalin ja vapauden käsitystavoista ja Hegelin oma käsitys filosofiasta ja käytännöllisen filosofian tehtävästä sekä niistä edellytyksistä joiden vallitessa moderni yksilö voi tunnistaa 'omakseen' sen sosiaalisen maailman jossa elää.

ASIASANAT

Hegel, oikeusfilosofia, vapaa tahto, Sittlichkeit

SÄILYTYSPIAIKKA: YHTEISKUNTATIETEIDEN JA FILOSOFIAN LAITOS

SISÄLLYS

Johdanto	1
1. Vapaa tahto oikeuden perustana	5
Luonto ja oikeus	5
Järjen immanenssi	9
Tahdon käsite	11
Edellytyksistä vapaa tahto - oikeus	13
Oikeusfilosofian rakenne tahdon kehityskulkuna	18
Oikeusfilosofian projekti	21
2. Tahdon käsitteen kulku Sittlichkeitin piiriin	26
Abstrakti oikeus	28
Siirtymä abstraktista oikeudesta moraalisuuteen	32
Moraalisuus - tahdon subjektiivinen itsemääritys	34
Moraalisuus-jakson rakenne ja kulku Välitarkastelu I: Kantin moraalifilosofian pääpiirteet	36
Välitarkastelu II: Hegelin Kant-kritiikki	43
Hyvä ja omatunto	54
Siirtymä moraalista siveellisyyteen	65
	69
3. Siveellisyys ja subjektiivisuuden periaate	71
Siveellisyys-jakson rakenteesta	71
Subjektiivisuuden periaate: persoonallinen yksittäisyys ja yleisen toteutuminen	76
Siveellinen subjektiivisyys ja siveellinen mielenlaatu	81
Subjektiivisuuden periaatteen modernius Päätäntö: huomioita Hegelin vapauskäsitysestä	86
	88
LÄHTEET	92

Johdanto

G.W.F. Hegelin *Oikeusfilosofia*¹ on epäilemättä yksi moderniin yhteiskuntafilosofiaan ja poliittiseen ajatteluun keskeisimmin vaikuttaneista teksteistä. Teoksen keskeisten ajatuskulkujen ja etenemistavan omaleimaisuus ja sisällön yksityiskohtien runsaus, samoin kuin erilaisten 'hegeliläisten' ajatussuuntausten muotoutuminen, ovat myös saaneet *Oikeusfilosofian* nousemaan yhä uudelleen esiin myös varsinaisen Hegel-tutkimuksen ulkopuolella. Tunnetuimpia ja uusimpia esimerkkejä tällaisista keskusteluista ovat Hegel-vaikutteisten kommunitaristien liberalismin kritiikki ja yhtä hyvin käännteinen hegeliläisen *Sittlichkeit*-ajattelun kritiikki, jota esimerkiksi Habermas on omaa diskurssietiikan teoriaansa puolustaessaan harjoittanut.

Oikeusfilosofia kokoaa yhteen Hegelin ensyklopedisen järjestelmän 'Objektiivisen Hengen' alueen jatkaen tiettyjä Hegelin jo Jenan kaudellaan 1801-1807 kehittämiä perusajatuksia, nyt kuitenkin sellaisessa muodossa, joka perustuu *Logiikan tieteessä* esitettyyn tieteellisen todistamisen ja etenemisen tapaan. Tässä tutkimuksessa *Oikeusfilosofiaa* luetaan näistä yhteyksistä huolimatta mahdollisimman paljon itsenäisenä teoksena, ja viittaukset muihin Hegelin teoksiin pyrkivät selkeyttämään tulkintaa, eivät niinkään osoittamaan jatkumoa tai muutoksia Hegelin ajattelussa.

Tutkimuksessa on kaksi sellaista ongelmaa tai kysymystä, joiden käsittelyä voidaan luonnehtia lähinnä eksplikaatioksi. Ensinnäkin kysytään, miksi Hegel tarkastelee modernia yhteiskuntaa ja

¹Tekstissä *Oikeusfilosofia* (isolla alkukirjaimella) tarkoittaa Hegelin 1820 luentoja pohjalta julkaisemaa teosta *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Alaviitteissä ja sitaateissa käytän saksankielisen nimen lyhennettä PR. Suomenkieliset sitaatit ovat, ellei toisin mainita, Markus Wahlbergin 1994 julkaistusta suomennoksesta. Teokseen viitataan §-numeroilla, paitsi esipuheen lainauksiin sivunumeroilla järjestyksessä saksankielinen/suomenkielinen laitos. §-numeroita seuraavat A ja Z-kirjaimet merkitsevät Hegelin kyseiseen §:n liittämää kirjallista huomautusta (Anmerkung; A) ja Hegelin luentoja pohjalta rekonstruoituja suullisia lisäyksiä (Zusatz; Z). Nidetedot: katso kirjallisuusluettelo.

valtiota siveellisyyden (*Sittlichkeit*) yläkäsitteen alla ja kuinka siirtyminen siveellisyyteen vapaan tahdon käsitteen kehityksen vaiheena tapahtuu ja perustellaan. Tämä on tutkimuksen toisen luvun aihe. Luvussa tarkastellaan Hegelin oman todistus- ja etenemistavan eksplikaation ohella myös niitä moraali- ja yhteiskuntafilosofisia näkökantoja, joihin nähden Hegel asettuu tietoisien poleemiseen suhteeseen. Tarkastelukohteiksi tässä tulevat Kantin moraalifilosofia ja siihen liittyvä vapauden käsite.

Toinen eksplikoitava ongelma liittyy kiinteästi ensimmäiseen. Hegelin siveellisyyden käsitettä ei voida ajatella ilman piirrettä, jota Hegel nimittää "subjektiivisuuden periaatteeksi". Subjektiivisuus on Hegelin ajattelulle keskeinen ongelma niin systemaattisessa kuin käytännöllisessäkin merkityksessä.

Subjektiivisuuden periaatteen 'systemaattisella merkityksellä' tarkoitan Hegelin filosofian kokonaisuuteen liittyvää käsitystä todellisuudesta itseään ajattelevan ja tässä ajattelussa kehittyvän absoluutin - absoluuttisen subjektiviteetin - itseliikutuksena. Tämä absoluuttinen subjektiivisuus kehkeyttää yhä moninaisempia olemis- ja käsittämistapoja, toisin sanoen tuottaa itsesuhteita (*Selbstverhältnisse*)². Hyvin yleisellä tasolla voidaan tämän sanoa tarkoittavan sitä, etteivät tietävä subjektiivinen ja tiedettävä objektiivinen 'järki' ole erillisiä. Tutkittavan ilmiön - *Oikeusfilosofian* tapauksessa vapaan tahdon käsitteen - todellisuus paljastuu käsitteen realisoitumisessa konkreettisiksi muodostumiksi. Kääntäen: kyseessä on läsnäolevan todellisuuden osoittaminen järkevään perustaan palautuvaksi.

Käytännöllisemmässä merkityksessä subjektiivisuuden periaate viittaa moderniin aikaan 'subjektin aikana'. Tämä ilmenee *Oikeusfilosofiassa* esimerkiksi omistamisen, moraalin tai työstä saatavan hyödyn 'subjektivisoitumisena'. Samoin *Oikeusfilosofian* eri tasoilla esiintyvät tahdon muodot, omaisuutta hallitseva

²esim. Quante 1993, 38-39; Schaber 1989, 14-17

'persoona' ja moraalinen 'subjekti' ovat konkreettisten subjektien mahdollisia itsesuhteita, Hegelin mukaan varhaisempien yhteiskunnallisten muotojen mahdollisuuksista olennaisesti poikkeavia. Subjektiiivisuuden periaatteen esiin nouseminen asettaa myös vaatimuksen sovitukselta (*Versöhnung*) - toisaalta subjektiiivisen hyödyn ja subjektin moraalisten näkökantojen sovittamisesta yleiseen, toisaalta sovitukselta tahdon ja tahdon kohteen, viime kädessä olemisen ja pitämisen, todellisuuden ja tietoisuuden välillä. Tämä subjektiiivisuuden periaatteen ja sovituksen ongelman 'ratkaisun' eksplikointi, sekä systemaattisessa että käytännöllisessä merkityksessään on siis toinen tämän tutkimuksen keskeisistä ongelmista. Siihen keskitytään kolmannessa luvussa.

Voidakseni tutkimukseni toisessa ja kolmannessa pääluvussa käsitellä edellä mainittuja ongelmia, on välttämätöntä ensin esittää erillinen luku *Oikeusfilosofian* peruskäsitteiden ja etenemistavan selvittämiseksi. Tämä tapahtuu lähinnä *Oikeusfilosofian* Johdannossa esitetyn tahdon käsitteen muodollisen kehittelyn seuraamisen avulla, samoin kuin eräiden sellaisten Esi-puheen kohtien tulkinalla, joissa Hegel puhuu *Oikeusfilosofian* tehtävästä, tarkoituksesta, suhteesta omaan aikaansa ja muihin vastaaviin yrityksiin. Ensimmäinen luku ei siis ole pelkkä metodin tai käsitteiden esittely, vaan myös se nostaa esiin kokonaisuuden kannalta keskeisiä asiakysymyksiä tieteen ja todellisuuden, tieteen ja historiallisuuden, preskription ja deskription suhteista.

Huomio kiinnittyy tällöin myös siihen, kuinka Hegel *Oikeusfilosofiassa* - useimmista muista moderneista yhteiskuntafilosofeista poiketen - vetoaa eräässä mielessä antiikkiseen ykseyden ja kokonaisuuden ensisijaisuudelle perustuvaan republikaaniseen vapaus- ja valtioideaaliin. Tämän Hegel tekee *Oikeusfilosofiassa* luopumatta modernissa maailmassa realisoituneiden ja olennaisiksi näkemiensä subjektiiivisen vapauden ilmentymien tunnustamisesta ja korostaen niiden vapauksien keskeistä merkitystä mielekkään ja onnistuneen

yksilöllisen elämän saavuttamiseksi modernissa yhteiskunnassa.

Tässä suhteessa Hegelin *Oikeusfilosofiaa* voidaan pitää yrityksenä hahmottaa moderniin yhteiskuntaan soveltuva näkemys hyvästä, mielekkäästä ja onnistuneesta elämästä, *eudaimoniasta*. Niin mahdottomalta kuin tuollainen yritys saattaa monimutkaistuneen ja relationaaliseksi muuttuneen yhteiskunnan puitteissa vaikuttaakin, voi *Oikeusfilosofiasta* lukea joitakin tuollaisen hyvän elämän objektiivisia ehtoja ja edellytyksiä.

1. Vapaa tahto oikeuden perustana

Se, millaisesta oikeuden käsitteestä *Oikeusfilosofiassa* on kysymys, selviää tarkemmin vasta sen systematiikan ja rakenteen selvittelyssä. Ongelmaa voidaan kuitenkin aluksi lähestyä tarkastelemalla Hegelin suhdetta sekä varhaisempaan että modernin filosofian luonnonoikeusajatteluun. Hegel itse käsittelee tätä kysymystä kahdessa *Oikeusfilosofian* alkupuolen kohdassa. Molemmissa kohdissa problematisoidaan oikeuden ja luonnon käsitteiden suhdetta. Aloitamme Johdannon § 4:n tarkastelusta ja palaamme toiseen, Esipuheessa olevaan kohtaan hieman myöhemmin. Johdannon § 4:ssä Hegel kirjoittaa:

Oikeuden perusta on ylipäänsä *henkinen* ja sen tarkempi paikka ja lähtökohta on *tahto*, joka on *vapaa* siten, että vapaus muodostaa sen substanssin ja määrityksen. Oikeuden järjestelmä on todellistuneen vapauden valtakunta, hengen maailma sen itsensä tuottamana toisena luontona.

Hegelin määritelmä sisältää tiiviissä muodossa useita oikeuden käsitteen merkityksen kiinnittäviä kohtia. Ensinnäkin Hegel ilmaisee modernissa filosofiassa mahdollistuneen ajatuksen oikeuden ja vapaan tahdon yhteydestä. Toiseksi oikeuden perusta, vapaa tahto, on *henkinen*, mikä merkitsee yleistä erontekoa asioiden luonnollisen määräytymisen ja vapauden välillä. Kolmanneksi vapaan tahdon käsite, josta on puhe, on jotain muuta kuin pelkkä vapaus valita tai toimia annettujen vaihtoehtojen puitteissa, sillä Hegel sanoo vapauden muodostavan sen substanssin ja määrityksen. Tämä väite kieltää kaiken annetun pätevyyden tahdon sisältönä tai muotona. Kaikki nämä määritelmät selvittävät Hegelin erottautumista sekä aristoteelis-skolastisen luonnonoikeustradition että sen varhaismodernin kritiikin ja modifikaatioiden esittämistä tahdon ja oikeuden suhteista. Seuraavassa asiaa tarkastellaan tässä käsite- ja teorianhistoriallisessa yhteydessä.³

Luonto ja oikeus

Oikeusfilosofian Esipuheessa on kohta, jossa Hegel tekee § 4:ssä

³Seuraava tarkastelu nojaa ennen kaikkea Manfred Riedelin tekstin 'Laws of Nature and Laws of Right: Problems in the Realization of Freedom' esittämään analyysiin. Katso Riedel 1984, 57-75.

esitettyä eksplikoivan ja täydentävän viittauksen luonnon ja henkisen suhteeseen:

"Luonnosta myönnetään, että filosofian on tiedettävä se sellaisena kuin se on, että viisasten kivi piilee kätkettynä jossain, kuitenkin luonnossa itsessään...Sitä vastoin siveellinen maailma, järki...ei saisi nauttia tästä onnesta että järki todellakin on saattanut itsensä voimaan ja valtaan tässä elementissä...sen (siveellisen maailman, OM) oletetaan olevan Jumalan hylkäämä..."

Tähän kohtaan Hegelin oppilas Eduard Gans liittää Hegelin 1822/3 pitämän luentosarjan *Luonnonoikeus ja valtiotiede* pohjalta pitkän lisäyksen, joka nostaa esiin kysymyksen luonnon ja oikeuden lakien suhteesta. Luonnonlait (*Gesetze der Natur*) ovat tämän erottelun mukaan tiedostamme riippumattomia. "Nämä lait ovat oikeita, vain niitä koskevat mielteemme voivat olla vääriä" (PR, 16). Sen sijaan oikeuden lait (*Gesetze des Rechts*) eivät ole tällä tavalla riippumattomia ja muuttumattomia. "Oikeuden lait ovat asetettuja (*Gesetzt*), ihmisestä peräisin" (PR, 16). Tästä alkuperästä johtuen on myöskin mahdollista, että positiivisen lain ja itsessään ja itselleen olevan lain - seinin ja sollenin - välillä voi vallita ristiriita. Tämä ristiriita on mahdollinen ainoastaan hengen maaperällä.

Hegel liikkuu tässä erottelussaan Hobbesin jälkeisen luonnonoikeuden käsitteen puitteissa. Ero klassiseen traditioon on selvä. Aristoteelis-skolastinen luonnonoikeuden traditio antaa luonnon käsitteelle normatiivisen sisällön. Aristoteleen näkemyksessä ihmisten luonnollisten yhteenliittymisen muotojen järkevyyden ja siten lakien pätevyyden takuu on teleologinen. *Ethos* muodostuu tavoista ja tottumuksesta, joiden lähteenä olevien yhteisöjen muodostamiseen ihminen on luonnostaan taipuvainen.⁴ Skolastisessa

⁴Aristoteles NE 1103, 19. "Hyve ja hyveellisyys eivät tule luonnostaan eivätkä luonnon vastaisesti. Meillä on luonnostamme mahdollisuus omaksua niitä, mutta todellisiksi ne tulevat vasta eettisissä tottumuksissa". (Sit. Ritter 1977, 304). Laajempi lainaus Nikomakhoksen Etiikan kohdasta, johon Ritter viittaa: "...mikään luonteen hyve ei synny meissä luonnostaan, sillä mitään luonnostaan jollakin tavoin olevaa ei voida totuttaa toisenlaiseksi. Esimerkiksi kivi putoaa luonnostaan alaspäin, eikä sitä voida totuttaa putoamaan ylöspäin, vaikka joku yrittäisi harjoittaa sitä tähän tapaan heittämällä sitä ylöspäin kymmenen tuhatta kertaa. Eikä tulta saada liikkumaan alaspäin eikä mitään muutakaan voida totuttaa käyttäytymään toisin kuin sen luonto edellyttää. Siis hyveet eivät meissä synny luonnostaan, mutta ne eivät myöskään synny vastoin luontoa. Olemme luonnostamme kykeneviä ottamaan ne vastaan, ja tapa tekee ne täydellisiksi." (Aristoteles 1989, 27)

mallissa on viime kädessä kyse Jumalan immanenssista, siitä, että ihmisten on järkensä avulla mahdollista dedusoida positiiviset lait Jumalan tahtoa ilmaisevasta luonnonoikeudesta (*lex naturalis*). Tämän lain Jumala on 'istuttanut' ihmiseen maailman tarkoituksiperän ja Jumalan tahdon ymmärtämiseksi. *Lex humanan* eli positiivisen lain täytyy *in foro externo* toteuttaa se, minkä ihminen tietää oikeaksi *in foro interno*.⁵ Sekä Aristoteleen että skolastikkojen tapauksessa inhimillinen järki kopioi tai johtaa tahdon määräytymisen itsensä ulkopuolisesta lähteestä, eli ihmisten muodostamien (artificial) yhteisöjen järjestys kopioi luonnollista (natural) tai jumalallista järjestystä. Hobbes nojaa vielä tähän jaotteluun, mutta kääntää asian niin päin, että ainoastaan ihmisten itsensä muodostama (artificial) yhteisö voi olla normatiivisen velvoittavuuden lähde. Tällöin lakien pätevyys siirtyy niiden käsiin, joita nuo lait koskevat. Tätä käsitystä modifioivat edelleen Locke, Rousseau ja Kant, jotka kaikki näyttäytyvät Hegelin ajattelun taustalla.

Locke on eräässä mielessä 'hegeliläinen' ilmaistessaan inhimillisen järjen ja *law of nature*n suhteen *Second Treatisen* § 6:ssa: "Järki, joka on yhtä kuin tuo laki...". Hegel hyväksyy tämän lähtökohdan kuitenkin rajatussa mielessä. Moderni luonnonoikeuden käsittämistapa ottaa Hegelin mukaan suuren edistysaskeleen erottautuessaan annetun ja ennaltamäärätyn normatiivisuuden kehyksistä. *Oikeusfilosofian* § 4:ssä oleva kuuluisa ilmaisu '*hengen itsensä tuottamasta toisesta luonnosta*' on kuitenkin se kohta, jossa Hegel asettuu poleemiseen suhteeseen modernien edeltäjiensä ajatteluun nähden. Huomio kiinnittyy nyt erityisesti luonnon käsitteen kahteen merkitykseen. Hegel kirjoittaa filosofian historian luennossaan Hobbesista: "Ilmaisu 'luonto' on monimielinen siksi, että ihmisen luonto on hänen

⁵Lisäksi positiivisen lain on oltava *intellectus* (itsessään järjellinen ja oikeudenmukainen) ja *voluntas* (ilmaista Jumalan tahtoa). Tämä ei toki kuvaa koko skolastisen ajattelun luonnonoikeusteoriaa, mutta on tomistisen peruskannan riittävä yleiskuvaus. Opin versioista ja kehityksestä tomisteilta vastauskonpuhdistuksen teoreetikoihin ja sitä kautta myös maalliseen poliittiseen ajatteluun lienee perusteellisin selvitys Skinner (1978) *Foundations of Modern Political Thought* osa II. Esim. Suarez ja Molina edustavat tässä tarkoitettua kantaa.

henkisyytensä ja järkevyytensä; mutta hänen luonnollinen tilansa (l.Hobbesin state of nature, OM) on kokonaan toinen tila, jossa hän käyttäytyy raa'an luonnonmukaisuutensa pohjalta." (sit. Riedel 1984, 61)

Hegelin ilmaisu 'toinen luonto' viittaa juuri tähän erotteluun. Oikeuden lakien lähtökohta ei voi olla luonnollisessa ihmisten välisten suhteiden määräytymisessä. Hobbes jättää tässä kohtaa epätyytyttävälle tasolle kaksi seikkaa. Toisaalta 'keinotekoisien' yhteisön suhteiden rinnalla vallitsee luonnollisia suhteita ja toisaalta hän on käsittänyt ihmisen luonnon virheellisesti ja palauttanut tahdon kunkin yksilön yksittäiseen, luonnollisesti määräytyneeseen tahtoon.⁶ Hegelin mukaan Rousseau ottaa tässä kohtaa merkittävän edistysaskeleen siirtäessään normatiivisuuden lähteen vapaaseen tahtoon, johon hän myöskin samastaa ihmisen viimekätisen olemuksen. Hegelin mukaan Rousseau virhe on kuitenkin siinä, että hän Hegelin mukaan antaa yleistahdon muodostua erillisten yksilöiden yksittäisistä tahtoista.⁷

'Toinen luonto' on Hegelin mukaan 'hengen itsensä tuottama'. Tämä erottaa hänen oikeuden ja vapaan tahdon käsitteensä kaikista edeltäjistä. 'Ensimmäinen' luonto olisi tässä tapauksessa käsite, joka asettuu hengen käsitteelle vastakkaiseksi. Se viittaa juuri siihen luontoon, jonka lait ovat sellaisia kuin ovat, luonnostaan. 'Toinen luonto' taas on asian itsensä 'luonto', sen käsite ja todellinen järki. Oikeuden perusta on henkinen, ei luonnollinen; toinen luonto ei ole luonnollinen luonto, vaan kohteen järki. Mitä tarkoittaa käsite asian 'luontona' ja asian luonto sen järkenä, käy selville lyhyessä tarkastelussa Hegelin filosofian ontologisista ja epistemologisista perussitoumuksista.

⁶Hobbesin osalta katso Riedel 1984, 61. Locke sen sijaan erottaa luonnolliset suhteet ja siteet siitä, mitä hän tarkoittaa poliittisella vallalla. Locke, Second Treatise § 2.

⁷Riedel 1984, 62. Rousseau osalta paljonpuhuva on Hegelin pitkä huomautus Oikeusfilosofian § 258:ssa. Hegelin kritiikin ydin on, että Rousseau ei kykene johdonmukaisesti ylläpitämään 'volonté de tous'n' ja 'volonté général'n' eroa, vaan lopulta yleistahdo samaistuu kuitenkin kaikkien yksittäisiin tahtoihin. Hegelille "yleinen tahto on tahdon käsite, ja lait ovat tälle käsitteelle perustuvia tahdon erityisiä määrityksiä." (EL § 163 Z) Katso von Bogdandy 1989, 196-200. Rousseau 1994 [1762], I kirja; v-vi; IV kirja, ii.

Järjen immanenssi

Filosofia on Hegelin mukaan tiedettä ideoista. *Oikeusfilosofiassa* tarkastelun kohteena ovat "oikeuden idea, käsite ja sen todellistuminen (*Verwirklichung*) (PR §1). Idea on Hegelin sille logiikassaan antaman merkityksen mukaan "tosi itsessään ja itselleen, käsitteen ja objektiivisuuden absoluuttinen ykseys" (EL § 213). Idea yhdistää käsitteeseen kuuluvat määreet ja käsitteen esityksen (*Darstellung*), jonka se saa ulkoisen läsnäolonsa (*Dasein*) muodossa. Idea yhdistää toisiinsa ajattelun ja objektiivisuuden - ei pelkästään ulkoisen kohteen ja sitä koskevan mielteen, jolloin tietävä ja tiedettävä olisivat toisistaan erillään. Kyse on subjektiivisen idealismin järjen käsitettä laajemmasta, objektiivisen järjen käsitteestä. Hegel kirjoittaa *Oikeusfilosofian* Esipuheessa:

Kun idea nurinkurisesti merkitsee vain niin sanotusti ideaa eli vain mielikuvaa tai mielipidettä, niin filosofia puolustaa tätä vastaan näkemystä, jonka mukaan mikään muu ei ole todellista kuin idea. Tähän sitten perustuu ajallisen ja ohimenevän näennäisyydessä (*Schein*, OM) tieto substanssista, joka on immanentti ja ikuisesta, joka on nykyisyydessä läsnä. On nimittäin niin, että järjellinen, joka on idean synonyymi, koska se todellistuessaan astuu myös ulkoisen olemassaolon (*Eksistenz*, OM) piiriin, näyttäytyy äärettömänä muotojen, ilmiöiden ja muodostumien rikkautena ja ympäröi ytimensä kirjavalla kuorella, jossa tietoisuus on alun alkaen kotonaan, kuorella, jonka käsite vasta lävistää löytääkseen sisäisen sykkeen ja tunteakseen sen vielä sykehtivän ulkoisissa muodostumissakin. (PR 25/63)

Tarkasteltavan kohteen todellistunut, ulkoisen olemassaolon muoto on siis kohteen käsitteen esitys (*Darstellung*). Idea yhdistää nämä kaksi puolta ilmaisten tarkastelevan ja tarkasteltavan järjen ykseyttä. *Oikeusfilosofian* Esipuheessa ja myös miltei kaikissa Hegelin luennoissa Berliinin ajalta, samoin kuin Berliinin *Ensyklopedian* johdannossa, esiintyy tätä tarkastelevan ja tarkasteltavan järjen ykseyttä ilmaiseva kaksoislause: "Mikä on todellista on järjellistä; ja mikä on järjellistä on todellista" (PR 24/62). Järki on todellisuuden substantiaallinen olemus ja toisaalta järki sen käsittävänä tietämisenä. Filosofian kohteena ei ole ulkoisten muodostumien 'kirjava kuori', vaan kohteen järki. Tämä Hegelin filosofian perussitoumus on esitettävissä myös itsesuhteen (*Selbstverhältnis*) käsitteen avulla. Michael Quante

kirjoittaa: "Hegelin koko filosofia voidaan käsittää yrityksenä ratkaista ontologisia (ja muita metafysisiä) ongelmia teesillä itseään ajattelevasta ja tässä ajattelussa itsensä itsestään kehittävistä absoluutista. Tämän absoluutin Hegel käsittää absoluuttiseksi subjektiivisuudeksi, joka kehkeyttää itsensä tuottamisen ja tietämisen prosessissa yhä adekvaatimpia olemistapoja (muodostumia ja käsitteitä)." (Quante 1993, 38)

Oikeusfilosofian sisällön kehittelytapaan suhteutettuna itsesuhteen käsite on toisellakin tapaa hyödyllinen. Kullakin vapaan tahdon käsitteen todellistumisen tasolla, toisin sanoen oikeuden muodostumisissa (*Gestaltungen*) on kyse tahdon käsitteen ja yksittäisen tahdon suhteesta. Näin ollen esimerkiksi abstraktin oikeuden persoona ja moraalisuuden subjekti ovat konkreettisen yksittäisen tahdon mahdollisia itsesuhteita. Korkein muodostuma, siveellisyys on lopulta tahdon käsitteen ja yksittäisen tahdon identtisyyttä, jossa vapaus on todellistunut niin subjektiivisena tahtona kuin ulkoisena todellisuutenakin.⁸

Sikäli kuin Hegel puhuu immanentista substanssista, järjestä, hän ei enää viittaa 'Jumalan immanenssiin' samassa mielessä kuin skolastinen luonnonoikeus. Järki kohteena ja ajatteluna kehittyvät samassa prosessissa. Kumpikaan ei ole annettu eikä määrity ilman toista. Sama pätee oikeuden lakien suhteen. Ne ovat ja määrittyvät siksi mitä ovat vain vapaan tahdon läsnäolona.⁹

Esipuheen viittaus ajattelutapaan, joka jättää valtion, henkisen universumin, Jumalan hylkäämäksi, koskee puolestaan moderneja luonnontilan käsitteelle rakentavia 'ex eundum est e statu naturae'-teorioita. Tahdon käsitteen kehittelyssä lähdetään Hegelin tarkastelussa liikkeelle tilanteesta, jossa sen enempää tahdon sisältöä kuin sen muotoa tai suhdetta toisiin tahtoihin ei ole ennalta määrätty. Tässä Hegelin lähtökohta poikkeaa modernille luonnontilan käsitteelle pohjaavasta ajattelutavasta. Hegelin

⁸katso Hegelin jaottelu § 33:ssa. Itsesuhteen käsitteestä edelleen Quante 1993, 38-9.

⁹Katso myös, mitä Hegel § 31:n huomautuksessa sanoo dialektiikasta.

tahdon käsite ei palaudu yksittäisten ihmisten luonnolliseen tahtoon, eikä hän siten oletta välttämätöntä luonnontilassa vallitsevaa antagonismia, ja siitä seuraavaa sopimusta kaikkien vapauden ja itsesäilytyksen turvaamiseksi.¹⁰ Omasta lähtökohdastaan Hegel voi tarkastella oikeutta järjellisenä - ei annettua järkeä noudattavana, vaan järjen itsensä tuottamana. Tämän järjen immanenssia siveellisessä maailmassa korostavan kantansa Hegel asettaa 'siveellisen maailman ateismia' vastaan. 'Käsittää valtio itsessään järjellisenä'¹¹ merkitsee samaa kuin käsittää oikeus vapaan tahdon itsensä tuottamana.

Tahdon käsite

Millainen sitten on se tahdon käsite, jolle luonnosta, annettuudesta ja ulkopuolisista auktoriteeteista riippumaton oikeuden järjestelmä voi rakentua? Tämän kysymyksen tarkasteluun Hegel siirtyy Johdannon §§ 5-7:ssä.

Tahdon käsitteen ensimmäinen momentti (PR § 5) on sen yleisyys, (*Allgemeinheit*) minän puhdas määrittymättömyys. Puhdas määrittymättömyys tarkoittaa absoluuttista mistä tahansa tahdon sisällöstä abstrahoitumisen mahdollisuutta. Tänä mahdollisuutena se on välttämätön vapaan tahdon osa. Tahdon yleisyyden momentissa on kyse puhtaasti negatiivisesta itsesuhteesta. Kuten Hegel huomauttaa lisäyksessään § 5:een, on kysymyksessä sama tahdon aspekti, joka mahdollistaa itsemurhan.¹² Negatiivisena itsesuhteena tahdon yleisyyden momentti ei kuitenkaan voi olla samaa kuin koko tahdon käsite. Tahto kokonaisuudessaan on produktiivinen kyky, joka saa

¹⁰ Kantin *Oikeusopissa* tapahtuva "vapauden rajoittaminen vapauden vuoksi", kunkin luopuminen omasta oikeudestaan yleisen lain eduksi, samoin kuin Rousseau'n *Yhteiskuntasopimuksen* I kirja luvut vi-ix ovat jatkoa "luonnontila on jätettävä" -traditiossa. Hobbesilla ja Lockella sopimuksen syyt ovat selkeämmin itsesäilytyksellisiä pohjautuen skolastiseen *lex naturalis*-ajattelusta periytyvään argumenttiin. Tästä ks. Skinner 19

¹¹PR, 26/63.

¹²Aiemmin, Luonnonoikeus-esseessään Hegel käyttää niin ikään itsemurha-kompetenssia esimerkkinä vapaudesta. § 5:n omakätisissä muistiinpanoissaan Hegel vertaa tässä suhteessa ihmistä ja eläintä: eläin on kaikilta toiminnoiltaan pelkästään luonnollisesti määräytynyt, ja koska sillä ei ole ajattelua eikä tahtoa - siis kykyä kieltää mikä tahansa luonnollinen määräytyminen - se ei voi tehdä itsemurhaa. Viittaus jatkaa luonnon ja vapauden määritysten erottamista toisistaan. Katso myös Schaber 1989, 20-21.

aikaan muutoksia ulkoisessa läsnäolossa. Hegel varoittaakin samastamasta vapaata tahtoa tahdon yleisyyteen - tällaisen käsityksen mukainen tahto olisi

"...tyhjyyden vapautta,...kääntyessään todellisuuteen siitä tulee sekä politiikassa että uskonnossa vallitsevan yhteiskuntajärjestyksen tuhoavaa vimmaa...ja jokaisen uudelleen järjestäytymään pyrkivän organisaation hävittämistä. Vain tuhotessaan jotakin tällä negatiivisella tahdolla on tunne läsnäolostaan." (PR § 5 A)"

Lisäyksessä § 5:een Hegel muistuttaa kahdesta ilmiöstä, jotka havainnollistavat tämän negatiivisen momentin kääntymistä todellisuuteen. Itämaisissa uskonnoissa tavoiteltava puhtaan sisäisyyden tila, kaikkien mielteiden ja toimintojen kieltäminen on ensimmäinen esimerkki. Toinen on Ranskan vallankumouksen terrorin vaihe, jossa mitään 'jaotteluja', laitoksia, ei voitu sietää, koska ne olivat abstraktille 'samuuden itsetietoisuudelle' vastakkaisia.

§ 5:ssä Hegel kirjoittaa myös, että tämä "yleisyyden esteetön äärettömyys" on "oman itsensä puhdas ajattelu" (das reine Denken seiner selbst). Hän jatkaa, että ajattelun ja tahdon erottaminen toisistaan erillisiksi kyvyiksi osoittaa täydellistä tietämättömyyttä tahdon luonteesta. Mistä sitten muodostuu tahdon ja ajattelun sisäinen yhteys? Tahdon yleisyydessä ja ajattelun yleisyydessä on kyse samasta asiasta: mahdollisuudesta tehdä itsestään ajattelun kohde. Hegel kirjoittaa omakätisissä muistiinpanoissaan: "Joka ei ole ajatellut itseään, ei ole vapaa" (Wer sich nicht gedacht hat, ist nicht frei). Minä, joka ei ajattele itseään, ei kykene tunnistamaan itseään muuten kuin niissä suhteissa, joita sillä on ulkoiseen kohteeseensa, ei ajatteluna, vaan 'juuri tässä, tällä hetkellä, suhteessa tuohon'. Tahto, josta puuttuisi yleisyyden momentti, ei kykenisi irroittautumaan sille annetuista sisällöistä, eli ei olisi tahto lainkaan. Juuri kyvyssä häivyttää kaikki annetut määritykset ja näin muodostaa tietoinen suhde minään - 'minän puhdas ajattelu' - on tahdon ja ajattelun yleisyyden sisäinen yhteys.¹³

Ollakseen 'aikaansaava voima', on tahdolla kuitenkin oltava jokin

¹³Schaber 1989, 20-22.

sisältö ja kohde. § 6:ssa Hegel kirjoittaa:

Minä on myös siirtyminen erottomasta määrittymättömyydestä erottamiseen eli määrittämistä ja määreisyiden asettamista sisällön ja kohteen määreisyudeksi. Edelleen, sisältö voi olla luonnon antama tai hengen käsitteen tuottama. Tällä tavoin oman itsensä määritetyksi asettava minä astuu läsnäoloon ylipäänsä - minän äärellisyyden eli eriytymisen absoluuttinen momentti.

Sekä huomautuksessa että lisäyksessä § 6:een Hegel korostaa, että tahdon erityisyyden (*Besonderheit*) momentissa ei ole kyse tahdon vapauden rajoituksesta. Tahdon pelkkään negatiivisuuteen nähden on toki kyse rajoituksesta: nimittäin puhtaan määrittymättömyyden kumoamisesta. Tahto on kuitenkin enemmän kuin § 5:n 'tyhjyyden vapaus'. Kuten myöhemmin Johdannossa ja erityisesti Moraalijaksossa käy ilmi, tahto on ulkoisessa olemassaolossa muutoksia aikaansaava voima, joka astuu läsnäoloon (*Dasein*) subjektin teoissa. Teko vaatii sekä tahdon muodon että sen sisällön määrittämistä. Yleisyyden momentissaan tahto tahtoo 'ei-mitään'. Ollakseen muutoksia aikaansaava, ja tullakseen näin ilmeneväksi myös toisille, on tahdon kumottava määrittymättömyytensä ja astuttava läsnäoloon *minun* tahtonani. Tämä eriytyminen ja määrittäminen on tahdon omaa työtä, eikä tahto näin ollen menetä vapauttaan, vaan tuottaa sen määrittäessään itsensä.¹⁴

Lopulta tahto on kahden ensimmäisen momentin ykseys - "itseensä reflektoitunut ja siten yleisyyteen palautettu erityisyys - yksittäisyys; minän itsemääritys" (PR § 7, käännöstä muokattu). Yksittäisyytenä, (*Einzelheit*) yksittäisenä tahtona tahto on vapaa asettamaan itsensä mihin tahansa kohteeseen ja jälleen vetäytymään tuosta kohteesta. "Tänä itsesuhteena se on samalla välinpitämätön määreisyyttään kohtaan, tietää sen ideaaliseksi eli pelkäksi mahdollisuudeksi, ...jossa se on vain siksi, että asettuu siihen." (PR § 7)

Edellytyksistä vapaa tahto - oikeus

Nyt on mahdollista tarkastella lähemmin edellä esitettyä luonneh-

¹⁴Hegelin omakätiset muistiinpanot § 6:een: "Minä ei pelkästään tahdo, vaan tahtoo jotakin - eli erityistä..." (PR, 53)

dintaa siitä, ettei Hegel puhuessaan tahdon vapaudesta edellytä sille mitään muotoa tai sisältöä. Ehdottomasti ennalta annetuista määreistä vapaa oikeuden perusta voi tahto olla vain siinä tapauksessa, että se määrittää itse sisältönsä ja asettuu siihen. Ensin on selvitettävä, mitä tahdon muodolla ja sen sisällöllä, subjektiivisella ja objektiivisella tahdon yhteydessä tarkoitetaan. Määreisyydessään (§ 6), ei kuitenkaan vielä tahdon totuutena, tahdon muoto on subjektiivisuus, joka on ulkoista olemassaoloa, objektiivisuutta vastassa. "Määreisyydessään itseensä palaavana yksittäisyytenä (*Einzelheit*, § 7, OM) se on prosessi, jossa subjektiivinen päämäärä käännetään toiminnan ja välineiden avulla objektiiviseksi" (PR § 8). Tahdon sisältö on tämä päämäärä.

"Päämäärä, sikäli kuin se vain on omamme, on meille puute (*Mangel*), sillä vapaus ja tahto ovat meille subjektiivisen ja objektiivisen ykseyttä. Päämäärä on siis asetettava objektiiviseksi, eikä siitä siksi enää tule uutta yksipuolista määritystä, vaan sen toteutuminen." (PR § 8 Z)

Se, että päämäärä on omamme, viittaa jälleen tahdon määräytymisen vapauteen. Lisäyksessään Hegel viittaa ihmisen ja eläimen, luonnollisen ja vapaan määräytymisen eroon. Tyydyttäessään tarpeitaan eläin itse asiassa elää jatkuvassa jonkin puuttumisen (*Mangelhaftigkeit*) tilassa. Ihmiselle tahdon toteutumisessa on kyse itse määritetyn päämäärän toteutumisesta, sen todellistumisesta eli objektiiviseksi muuttumisesta, ja mahdollisuudesta valita uusi kohde tai uusi suhtautuminen todellistuneeseen.

Tahdon asettamisen mahdolliset sisällöt voivat ilmetä "vietteinä, haluina ja taipumuksina, joiden välityksellä tahto huomaa olevansa luonnon määräämä." (PR § 11) Tahto ei kuitenkaan ole luonnon määräämä, sillä nämä vietit antavat tahdolle vain sen mahdollisen sisällön. Tahto voi nimittäin valita niiden välillä, muodostaa itsesuhteen omaan valitsevaan toimintaansa. Vietit ovat joka tapauksessa tahdolle annettuja, eivät sen itsensä tuottamia. Kuten Schaber huomauttaa, "Jos ne (vietit, OM) olisi asetettu minun kauttani, en kykenisi erottamaan itseäni niistä; niiden objektiivisuus olisi minun asettamiseni, minun ulkomaailmaan

tuotettu subjektiivisuuteni kokonaisuudessaan." (Schaber 1989, 35) Valinta eri vaihtoehtojen välillä on tahdon päättävää toimintaa.¹⁵ Yksinkertaisemmin sanoen Hegel erottaa tässä toisistaan tahdon ja vietit, jota eroa esimerkiksi Hobbes ei tee.

Tänä päättämisenä tahto asettuu "tietyn yksilön tahdoksi ja ulospäin toista vastaan erottuvaksi." (PR § 13). Edelleen on pantava merkille seuraava tärkeä seikka. §§ 5-7:ssä Hegel esitti tahdon käsitteen välttämättömät momentit. § 8:sta eteenpäin käsittelytapa muuttuu sikäli, että puheena on välitön tai luonnollinen tahto. Tässä tarkastelussa ei ole vielä puhe tahdon käsitteen totuudesta, vaan tahdon käsitteen eri momenttien tarkastelusta suhteessa luonnollisen tahdon välttämättömiin osiin, eli muotoon ja sisältöön. Vasta kun välitön "itsessään" (*an sich*) oleva tahto on myös "itselleen" (*für sich*) sitä, mitä se on sisältöjensä valinnassa, eli päättävää ajattelua, on tahdolla kohteena itsensä, ja kyse on vapaan tahdon käsitteestä itsessään ja itselleen. Luonnollisen tai välittömän tahdon tapauksessa vapaus muodostuu vasta valinnan päättämisestä, siitä, että *minun* tahtoni valitsee vapaana vieraasta vaikutuksesta, ja pysyy sisällön 'yläpuolella'.¹⁶

¹⁵Tämä on §§ 8-19:n näkökantaa. § 20:ssä siirrytään muodoltaan yleiseen päämäärään ja § 21:ssä itsessään ja itselleen vapaan tahdon käsitteeseen.

¹⁶On syytä selvittää tarkemmin, mitä määritykset *itsessään* ja *itselleen* merkitsevät. Edellä käsiteltäessä Hegelin filosofian ontologisia ja epistemologisia perussitoumuksia olivat implisiittisesti kyseessä myös nämä määritykset. Erottelu merkitsee idean, eli objektiviteetin ja ajattelun ykseyden kahden eri puolen tarkastelua. Ajateltava kohde on ensinnäkin käsite. Käsitteen mukainen kohteen määritelmä on sen *itsessään* oleminen. Kohde on kuitenkin myös olemassa (*existiert*), sillä on oma hahmo (*Gestalt*). Tahdon käsitteellä on *itsessään* ne määreet, jotka §§ 5-7 esittävät. Toisaalta voidaan puhua tahdon hahmosta tai sen ilmentymistä, kuten luontaisen ja välittömän tahdon käsittely osoittaa. Kumpikaan puoli ei ilmaise totuutta tahdosta. *Itsessään* olevaan tahtoon (käsitteen erillisiin momentteihin) pitäytyminen tekee tahdosta vain "kyvyn, joka sitten itse asiassa on pelkkä mahdollisuus". Tahto on *itselleen* vapaa tehdessään omasta tahtomisestaan kohteensa. Tällöin olemassaoleva tahto tahtoo ne vapaan tahdon määreet, jotka sillä *itsessään* eli käsitteessään on, ja tulee *itselleen* vapaaksi. *Itsessään* ja *itselleen* olemisen eroa Hegel käsittelee useissa kohdissa. § 10 on hyvä esimerkki. Lisäyksessä § 10:een tuodaan mainittu ero esille muodossa, joka tuo mieleen tomistisen (ja aristoteelisen) opin potentiaalisuudesta ja aktuaalisuudesta: "Lapsi on *itsessään* (*an sich*) ihminen, omaa aluksi järjen *itsessään*, on aluksi järjen ja vapauden mahdollisuus, ja on vapaa vain käsitteen mukaan. Mikä on aluksi *itsessään*, ei ole vielä oma todellisuutensa. Ihmisen, joka on *itsessään* järkevä, täytyy itsensä luomisessa (*Produktion*) käydä ulos itsestään ja palata itseensä, ja juuri tässä itseensä paluussa (*/itsensä rakentamisessa*) tulee hänestä myös *itselleen* oleva." Kun olemassaolo ja käsite vastaavat toisiaan on olemassaoleva (eksistoiiva) järjellistä eli todellista.

Tässä vaiheessa tahto on "*mielivaltaista tahtoa*" (*Willkür*). Miksi tämä tahdon muoto sitten ei ole yhtä kuin vapaa tahto? Hegel selvittää asiaa huomautuksessaan § 15:ssä. Ollessaan sisällöltään riippuvainen annetusta elementistä, on tahto edelleen pelkkä "*sattunnaisuus*" (PR § 15). Mielivaltaisessa tahdossa vapaus on refleksion yleisyyttä, kun taas sisältö on annettu. Kyse on 'muodollisesta vapaudesta', 'muodollisesta itsekseen toimimisesta'. Juuri ne modernit teoriat, joita Hegel nimittää 'siveellisen maailman ateismiksi', pitäytyvät oikeuden käsitteen määrittelyssään tähän tahdon yksipuolisuuteen. Hegel tarkoittaa Kantin *Oikeusopin* johdannossa, samoin kuin Rousseaulle esiintyvää tahdon käsitettä. Kant kirjoittaa *Oikeusopin* johdannon § C:ssä:

"...minun vapauteni eli mielivaltaisen tahtoni rajoitus on se, että sen on voitava vallita yhdessä kaikkien muiden mielivaltaisten tahtojen kanssa yleisen lain mukaan." (Kant 1991, 56)

Hegelin näkökannalta tässä määritelmässä on kaksi virhettä. Ensinnäkin tahdon vapaudesta puhutaan vain negatiivisessa mielessä. Hieman ennen universaalien *Rechtsgesetzin* määrittelyä Kant nimenomaan kirjoittaa: "...kuka tahansa voi olla vapaa niin kauan kuin en häiritse hänen vapauttaan *ulkoisella toimellani*..." (sama). Oikeusopin perustana oleva vapauden käsite palautuu siis *luonnollisen esteen puuttumiseen*.¹⁷ Toinen virhe on yleisemmin liberaaleja ja sopimusajattelun teorioita koskeva. Tahto edellytetään niissä itse ennalta määrättyinä määrittäjänä, jolla on kohteensa esimerkiksi omaisuudessa ja itsesäilytyksessä. Hegelin kantaan verrattuna tahto ei näissä määritä itse omaa vapauttaan. Viime kädessä molempien kriittisten huomautusten perusta palautuu jo alussa tehtyyn hengen ja luonnon, oikeuden (vapauden) lakien ja luonnonlakien eroon. Hegelille tahto on vapaa niin, "että vapaus

¹⁷Hegelin kritiikki Kantin vapaan tahdon käsitettä kohtaan perustuu tässä vain '*Oikeusopin*' määritelmään. On syytä tehdä kaksi varausta. '*Oikeusopissa*' ei ole (Hegelinkään mukaan) kyse Kantin koko vapauden käsitteestä. Kyseessä on puitteiden luominen sellaiselle yhteiskunnalliselle muodolle, jossa vapaus positiivisessa mielessä, yksilöllisenä tahdon autonomiana voi toteutua. Hegel antaaakin tunnustuksen Kantin '*Käytännöllisen järjen kritiikissä*' esitetyille tahdon ja käytännöllisen järjen ykseydelle. Toinen varaus on kuitenkin yhtä tärkeä, ja siihen Hegelin kritiikki perustuu. Hegelillä tahdon vapaus, joka on oikeuden perusta, on mahdotonta jakaa '*ulkoiseen*' ja '*sisäiseen*', '*positiiviseen*' ja '*negatiiviseen*', '*subjektiiviseen*' ja '*objektiiviseen*' niin, että tahdon vapauden perusta voisi eri tapauksissa olla eri alkuperää. Hegelin vapaan tahdon käsite juuri ylittämään mainitut dikotomiat.

muodostaa sen substanssin ja määrityksen" (PR § 4). Mielivaltaisen tahdon vapaus on pelkkää 'määrityksen vapautta' ennalta olevan sisällön suhteen.¹⁸

Miten tahto sitten ottaa itsensä kohteekseen ? Miten luontaisen tahdon mielivallasta kohotaan tahdon käsitteen ja luonnollisen tahdon ykseyteen ? Kyseessä on nyt § 7:ssä puheena ollut yleiseen palautettu erityisyys eli yksittäisyys, joka on sama kuin tahdon käsite. Yleisyys tulee tahdon ainekseen refleksioon muodollisena yleisyytenä. § 20:ssä Hegel kirjoittaa:

Vietteihin suhtautuva refleksio mieltää ja punnitsee niitä ja vertailee niitä keskenään, tyydytysvälineiltään ja seurauksiltaan jne. sekä suhteessa kokonaistyydytykseen eli *onnellisuuteen*. Näin refleksio tuottaa *muodollisen yleisyyden* tähän ainekseen ja puhdistaa sen ulkonaisella tavalla raakuudesta ja barbaarisuudesta... (ja § 21:ssä:)...Tämän muodollisen... yleisyyden totuus on kuitenkin *oman itsensä määrittävä yleisyys, tahto, vapaus*. Koska tahdon sisältö, kohde ja päämäärä on sen yleisyys, se itse äärettömänä muotona, niin se ei ole vain *itsessään* vaan myös *itselleen* vapaa tahto - totuudellinen idea.

Kyseessä on nyt tahto ajattelevana tietämisen ja toiminnan ykseytenä. Se ei enää ole mahdollisuus tai taipumus, vaan "todellisesti ääretön (*infinitem actu*), koska käsitteen läsnäolo eli sen kohteellinen ulkonaisuus on itse sisäinen." (PR § 22)

Vapaan tahdon yhteydessä voidaan puhua nyt subjektiivisuudesta ja

¹⁸Winfield 1991: 'Freedom as interaction: Hegel's Resolution to the Dilemma of Liberal Theory' tematisoi juuri tätä peruseroa Hegelin ja hänen edeltäjiensä välillä. Hegelin mukaan kaikki sopimusteoreettiset konseptit kärsivät samasta puutteesta. Niissä yksittäinen tahto ymmärretään valitsijaksi, tai määrittäjäksi, jolle on jo annettu jokin kohde: omaisuus, materiaaliset hyödykkeet, itsensäilytyksen välineet, oikeudenmukaisuuden periaatteet etc. Näiden jakautumisesta tai jakautumisen periaatteesta yksittäisten tahtojen kesken solmitaan sopimus. Tahto ei siis kohteensa valitsemisessa ole itsemääräävä, joten se ei Hegelin mukaan voi olla myöskään vapaa. Tahdon vapaus on juuri tahdon itsemäärityksen vapautta. Tätä merkitsee § 27:n lause: "Siten vapaan hengen määrittäminen on olla itselleen - ideana - se, mitä tahto on sinänsä. Tahdon idean abstraktinen käsite on yleisesti sanoen *vapaa tahto, joka tahtoo vapaan tahdon*". Sopimusteorioiden tahdon vapaus paljastuu itse asiassa 'luonnollisesti' ehdollistuneen tahdon mielivaltaiseksi valintakyvyksi. Näin ollen ne jo perustassaan menettävät mahdollisuuden siihen, mitä yrittivät saada aikaan, vapaudelle perustuvan oikeusjärjestelmän. Toinen kysymys on sitten se, miten tahto tulee läsnäoloon ylipäänsä 'abstraktissa oikeudessa'. Hegelille abstrakti esine- omaisuus- ja sopimusoikeus ei merkitse oikeusjärjestelmän ja positiivisten lakien perustamista, vaan tahdon välttämätöntä tuleamista olemassaolon piiriin. 'Legitimoivaa' funktiota ei 'abstraktilla oikeudella' ole.

objektiivisuudesta. Subjektiivisuus voi merkitä i) itsetajunnan yleisyyttä, ii) mielivaltaisen tahdon subjektiivisuutta (päättävää toimintoa) ja iii) päämäärää, jota ei ole vielä toteutettu ja joka on itsetajunnan kohde. (PR § 25) Tahdon objektiivisuus puolestaan on i) "suoraan objektiivinen" määrittäessään itsensä käsitteensä mukaiseksi, ii) "objektiivinen tahto, joka on vailla itsetajunnan ääretöntä muotoa...juuttunut sisältönä saamaansa kohteeseen tai tilaan."¹⁹ ja iii) "...läsnäolon välittömyys ulkonaisena olemassaolona. Viimeksi mainitussa merkityksessä tahdosta tulee objektiivinen vasta toteuttaessaan päämääränsä". (PR § 26)

Tahdon subjektiivisuuden ja objektiivisuuden kohdat i-iii ovat toistensa vastakäsitteitä. Toimiessaan tahto kuitenkin kumooa subjektiivisuuden ja objektiivisuuden vastakkaisuuden. Kuten on jo huomautettu, Hegel ei erota 'subjektiivisen' ja 'objektiivisen' vapauden perustaa toisistaan, vaan molemmissa tapauksissa on kyseessä sama vapaan tahdon käsite. Jos ajatellaan nyt oikeuden ja vapauden suhdetta, huomataan, ettei positiivisten lakien, sikäli kuin ne ovat vapaan tahdon todellistumista, alkuperä ole subjektille vieras. Tahto "pysyy objektiivisuudessa *itsensä luona*." (PR § 28) Oikeus on vapaan tahdon läsnäoloa, ja vapaan tahdon alkuperä on osoitettu ajattelun yleisyydessä. Tällä lähtökohdalla Hegel katsoo oikeuden järjestelmän tuottavan itse itsensä, toisen luonnon.

Oikeusfilosofian rakenne tahdon idean kehityskulkuna

Oikeuden järjestelmän tuottuminen vapaan tahdon käsitteen 'itseliikutuksena' on myös se tekijä, joka määrää *Oikeusfilosofian* kolmijakoisen rakenteen. *Oikeusfilosofian* kolme osaa, abstrakti

¹⁹Esimerkkejä ovat "lapsenomainen, orjamaisen siveellinen, taikauskoinen tai vastaava tahto" (PR § 15). Kaikissa on kyse 'subjektiivisuuden periaatteen' peruselementin, itsetajunnan äärettömyyden puuttuminen. Hyvä esimerkki on "orjamaisen siveellinen" tahto, johon Hegel viittaa myöhemmin eri kohdissa. Tällä Hegel tarkoittaa sellaista siveellisyyden muotoa, jossa ei yksityistä ja yleistä hyvää, omatunnon tai lain asettamaa velvollisuutta toisistaan. Tämän tilan Hegel katsoo vallinneen antiikin siveellisyydessä, jossa tahdolla ei ollut lainkaan sisäistä itsemäärittystä, johon Hegel palaa erityisesti moraali-jaksossa. ks erit. § 136 Z, jossa Hegel eksplisiittisesti viittaa antiikin ja modernin eroon tahdon 'pelkän objektiivisuuden' mahdollisuuden osalta.

oikeus, moraalisuus ja siveellisyys ovat tahdon idean kehityskulun vaihteita, joissa - kuten sopii odottaakin - tahdolla ja tahdon kohteella on kolme erilaista suhdetta: 1) Abstraktissa eli muodollisessa oikeudessa tahdolla on aluksi läsnäolonsa ulkoisessa kohteessa, esineessä eli omaisuudessa. Tämä tahdon itsesuhde on välitön ja tahto siinä vapaa vain *itsessään*. 2) *Itselleen* tahto on vapaa moraalisuudessa, sillä siinä sen kohteena on sen oma sisäinen itsemääritys. Tahto on tällä tasolla määrittynyt subjektiiviseksi tahdoksi, jolla on aikomuksia ja tarkoituksia, joita se toteuttaa toiminnassa ja teoissa. Subjektiivisena itsemäärityksenä moraalinen tahto myös reflektoi tekojensa ja aikaansaannostensa tuloksia suhteessa tarpeidensa kokonaistyydytykseen, onnellisuuteen ja hyvään. Jälkimmäistä koskeva subjektiivinen käsitys osoittautuu kuitenkin riittämättömäksi määräämään, mikä on itsessään ja itselleen oikeaa ja hyvää. Moraalin tasolla oikeus jää näin ollen vain *pitämiseksi* ja hyvä mahdollisimman abstraktiksi vaatimukseksi kaikkien hyvinvoinnista. 3) Siveellisyys on subjektiivisen tahdon ja *itsessään* ja *itselleen* vapaan tahdon ykseyttä. Vapaa tahto on toteutunut toisaalta yksilön tahtona ja toisaalta objektiivisena maailmana perheen, kansalaisyhteiskunnan ja valtion instituutioissa, positiivisessa oikeudessa sekä tavoissa, tottumuksissa ja mielenlaadussa.

Ennen kuin tarkastellaan lähemmin edellä mainittuja tahdon idean kehitysvaihteita, on syytä tehdä pieni terminologinen selvitys ja pohtia uudelleen jo esillä ollutta kysymystä *Oikeusfilosofian* oikeuden käsitteen luonteesta. Hegel määritteli ensin vapaan tahdon oikeuden perustaksi ja oikeuden vapaan tahdon läsnäoloksi (PR § 4 ja § 29). Lisäksi todettiin sekä 'subjektiivisen' että 'objektiivisen' vapauden perusta samaksi. Tästä seuraa se, ettei *Oikeusfilosofiassa* oikeus merkitse samaa kuin positiivinen oikeus tai historiallinen oikeusjärjestelmä. Hegel käsitteleeekin vapaan tahdon läsnäolon kaikkia muotoja oikeuksina. Esimerkiksi se, että Moraali-jaksossa tarkastelun kohteena on 'subjektiivisen tahdon oikeus', ei tarkoita, että moraalialia jotenkin käsiteltäisiin suhteessa lakiin tai positiiviseen oikeuteen niiden erityistapauksena. Sen sijaan kyse on vapaan tahdon itsemäärityksen

tutkimuksesta subjektin tekojen ja näkemysten kautta. Moraalin 'oikeus' merkitsee modernina aikana luovuttamatonta subjektin oikeutta ottaa oma tahtomisensa kohteekseen, tietää määrätyt ulkoisen maailman muutokset ja niiden seuraukset omikseen ja omata tekojaan koskevia periaatteita ja näkemyksiä. Varsinaisesti moraalien alaan kohdistuvan tarkastelun ohella Moraali-jaksossa tarkastellaan myös oikeusfilosofista problematiikkaa, esimerkiksi oikeudellisia syyksiluettavuuden ja vastuullisuuden käsitteitä. Näissäkin kyse on tahdon subjektiivisen itsemäärittelyksen tutkimisesta, ei tahdon ja tekojen oikeellisuudesta vain olemassaolevaan positiiviseen oikeuteen nähden. Oikeuden käsite ei myöskään perustu mihinkään muuhun oikeusperiaatteeseen, kuin siihen, että oikeus on vapaan tahdon läsnäoloa.

Lähempi tarkastelu osoittaa, että Hegelin määritelmä kattaa oikeastaan kaikki ne merkitykset ja funktiot, joiden suhteen oikeutta modernina aikana voidaan tarkastella. Hegelin oikeuden käsitteeseen sen eri puolina sisältyvät subjektiiviset toimintavapaudet, oikeudet omistamiseen ja oman työn tuottamaan hyötyyn, (liberalistiset oikeudet) mutta samalla myöskin positiivinen itsensä toteuttamisen vapaus, joka on oikeutta sekä yksilön että kansansuvereniteetin tasolla. Lopulta oikeus siveellisyydessä toteutuvina korporaatio- ja politiaoikeudellisina instituutioina sekä kansalaisten poliittisina oikeuksina toteuttaa myöskin modernissa yhteiskunnassa oikeudelle välttämättä asettuvat sosiaalisen integraation ja toimintaodotuksien stabilisoinnin funktiot.²⁰

Vapaan tahdon käsite oikeuden perustana voidaan myöskin nähdä

²⁰Tässä esitetty oikeuden käsitteen merkitysten ja funktioiden luettelo ei varmastikaan ole täydellinen. Mielenkiintoista on kuitenkin havaita, että esimerkiksi Jürgen Habermas pitää juuri näitä modernin oikeuden 'itseymmärryksen' muotoja vähintäänkin välttämättöminä. Yhtä mielenkiintoista on se, ettei Habermas sanallakaan mainitse Hegeliä kirjansa *Faktizität und Geltung* tätä problematiikkaa käsittelevässä luvussa III.I.: "Private und öffentliche Autonomie, Menschenrechte und Volkssouverenität", ss.109-135. Projektien analogisuudesta huolimatta Habermas on ilmeisesti väärinkäsitysten välttämiseksi mieluummin kokonaan käyttämättä Hegeliä eksplisiittisesti hyväkseen, vaikka hyödyntääkin suoranaisesti esimerkiksi Hegelin luonnonoikeuden ja sopimusteorioiden kritiikkiä.

kriittisenä mahdollisuutena. Positiivisen oikeuden oikeudenmukaisuuden takaa se, että se on vapaan tahdon läsnäoloa. Tässä mielessä vapaan tahdon käsitteen teoria, jota tässä luvussa on tarkasteltu, täyttää teorian struktuurin kannalta saman paikan, jonka se varhaisempien teorioiden jumalan ilmoitukselta tai luonnonoikeudelta kieltää. Mikäli jotakin *Oikeusfilosofian* osaa tarkastellaan irroitettuna tahdon käsitteen kehittämisestä, siirrytään samalla pois alueelta, jolla voidaan mielekkäästi Hegelin tarkoittamalla tavalla keskustella myös oikeuden pätevyyden kysymyksistä.

Oikeusfilosofian projekti

Viimeksi sanottu saattaa näyttää asettuvan vastakkain Hegelin filosofian ja maailman suhdetta koskevan teesin kanssa. *Oikeusfilosofian* Esipuheessahan Hegel kirjoittaa:

Vielä muutama sana sen *opettamisesta* miten maailman pitää olla. Siihen filosofia näet ilmaantuu aina liian myöhään. Maailman ajatuksena filosofia ilmenee vasta aikana, jolloin todellisuus on päättänyt muodostumisprosessinsa ja saattanut itsensä valmiiksi. Tämän, minkä käsite opettaa, osoittaa välttämättömäksi myös historia: vasta todellisuuden kypsyttyä ideaalinen ilmenee vastakkaisena reaaliselle käsittäen saman reaalisin maailman substanssissaan ja rakentaen sen intellektuaalisen valtakunnan hahmoon. Kun filosofia maalaa harmaansa harmaalle, silloin eräs elämän muoto on tullut vanhaksi, ja harmaalla harmaassa sitä ei saata nuorentaa, vaan vain tiedostaa; Minervan pöllö lähtee lentoon vasta hämärän laskeutuessa. (PR 27-28/65)

Tämän Esipuheen kohdan on katsottu ilmaisevan jonkinlaista vallitsevien olojen affirmaatiota ja esimerkiksi sitoutumista tuolloisen Preussin valtion järjestelmän tukemiseen.²¹ Kyseessä on kuitenkin

²¹Ehkä tunnetuin näistä syytöksistä on Karl Popperin *Open Society and its enemies*-kirjan Hegel-tarkastelu, jonka asiantuntemattomuuden ja suoranaiset virheet Walter Kaufmann huolellisesti osoittaa. ks. Kauffmann: 'The Hegel Myth and its Method' teoksessa MacIntyre, A. (toim.) 1972, ss.21-60. Kuitenkaan Kauffmannin, Riedelin, Ritterin ja muiden 1960-luvulla kriittisen Hegel-tutkimuksen käynnistäneiden huolellinen työ ei ole kyennyt 'filosofisessa yleistiedossa' lähinnä Popperin ja Russellin ansiosta elävää totalitaristi-Hegelin kuvaa kumoamaan. Tämä on valitettavaa jo sikäläkin, että jokainen Hegeliin perehtynyt huomaa Popperin käyttävän mielivaltaisesti irroitettuja ja suoranaisesti väärennettyjä sitaatteja, sekä väärentävän Hegelin käsitteistöä. Jos kukaan ei tänä päivänä ottaisi vakavasti Popperin ja Russellin kaltaisia esityksiä, on niillä ollut kuitenkin tietty vaikutus sen suhteen, minkälaisia vaikutteita Hegeliltä on haettu. Esimerkiksi monet tämän päivän "kommunitaristiset" ajattelijat vetoavat Hegelin yhteisöjen ja historiallisuuden merkityksen korostukseen jättäen toisen puolen Hegelin yhteiskuntafilosofiasta huomiotta.

sekä eräiden ajattelutapojen kritiikki että Hegelin oman filosofisen näkökannan eksoteerisempaan muotoon puettu ilmaisu. Hegelin kanta olemisen ja tietämisen suhteesta on se, että erilaiset olemisen ja käsittämisen tavat kehittyvät samassa absoluuttisen subjektiviteetin prosessissa. Näin ollen filosofian tehtäväksi jää sen käsittäminen, mikä todellisuudessa on aktualisoitunutta järjellisyttä. 'Pitämisen opettaminen' viittaa Kantiin. Ajatus, jonka mukaan subjektiivinen järki voi sanella objektiivisuuden kategoriat, johtaa Hegelin mukaan mielettömiin lopputuloksiin ja sisäisiin ristiriitoihin.²² Kuitenkaan se, että filosofia tulee paikalle liian myöhään opettaakseen maailmalle miten sen pitäisi olla ei estä filosofiaa opettamasta maailmalle, mikä olemassaolossa on järjellistä ja mikä ei. Tässä yhteydessä on huomattava myös, että Hegel näkee filosofialla aina kaksi tehtäväaluetta: esoteerisen ja eksoteerisen. Filosofialla 'maailman ajatuksena' on tehtävänä ajattelun ja objektiivisuuden ykseyden osoittaminen, sen todellinen tietäminen mitä todellisuus on. Tämä merkitsee lopputuloksena tietävän ja tiedettävän järjen sovituksista.

Eksoteerinen tehtävä yleisessä muodossaan on aluksi osoittaa filosofian tarve 'luonnolliselle tietoisuudelle'. Sekin tähtää kuitenkin viime kädessä sovitukseseen. Jälkimmäisessä tapauksessa sovituksen tehtävä on myös hyvin käytännöllinen. Hegel viittaa Esipuheessa (PR, 27/64) modernina aikana yleiseksi tulleeeseen reflektiivisen ajattelun välttämättömyyteen, omapäisyyteen kieltäytyä tunnustamasta "mielessään mitään, mitä ajatus ei oikeuta". Tähän vaatimukseen sisältyy kuitenkin Hegelin näköpiirissä myös olennainen vaara. "Ajatus", johon Hegel viittaa, merkitsee subjektiivisen ja objektiivisen järjen ykseyttä - ei pelkästään

²²Katso esim. PhG, 441-464, johon palataan tässä työssä tuonnempana, samoin EL § 6: "Todellisuuden riistäminen idealta on juuri sen ymmärryksen mieltymys, joka pitää abstraktioidensa uneksuntaa jonakin todellisena. Pitäminen, jonka se määrää poliittisen alueelle on tyhjä, ikään kuin maailma olisi odottanut sitä kokeakseen miten sen pitää olla, mutta ei ole. Jos se olisi niin kuin sen pitää olla, niin missä silloin pysyisi pitämisen ikuinen nokkeluus... Kenpä ei olisi kyllin nokkela näkemään ympärillään sellaista, mikä ei itse asiassa ole niin kuin sen pitäisi olla? Mutta tällaisella nokkeluudella ei ole oikeutta tuollaisten kohteiden ja niiden pitämisen kanssa asua filosofisen intressin alueella. Tämä on tekemisissä vain ideoiden kanssa, jotka eivät ole niin voimattomia että olisivat pelkkää pitämistä, eikä todellisuuden, jossa kohteet, tavat, asiointilat olisivat vain pinnallista ulkokuorta." ks. Myös EL:n § 7 ja *Vorbegriffin* Empirismus-§§:t.

subjktiivisia mielteitä, mielipiteitä tai 'pitämistä'.

Tietävän järjen käsite itse ja käsitykset sen suhteesta todellisuuteen kokivat Hegeliä edeltäneessä ja hänen oman aikansa saksalaisessa filosofiassa suuria muutoksia.

Kun Kant oli filosofian 'kopernikaanisessa käänteessä' osoittanut tiedon kohteiden mahdollisuuksien ehtojen määräytyvän tietämisen mahdollisuuden ehdoissa, seurasi tätä ratkaisua välittömästi reaktio, joka pyrki luomaan uudelleen klassisesta metafysiikasta ja uudemmasta empirismistä tutun todellisuuden ja tietämisen suhteen - että tietävä järki todella tietää todellisuutta. Kuitenkin nämä ratkaisut, ennen kaikkea Jacobin 'uskon hyppy' tai romantikkojen välittömään intuitioon todellisuudesta luottava kanta, olivat Hegelin mukaan suoranaisia osoituksia haluttomuudesta edetä järjen itsensä ehdoilla ja turvautumisesta järjen tuottaman ongelman kiertämiseen pelkkien vakuutusten ja vakaumusten muodossa. Sama pätee viime kädessä Hegelin kantaan Fichten ja Schellingin identiteetti- ja refleksiofilosofioista.²³

Yleisesti ottaen näissä vaihtoehdoissa on kyse joko kannasta, jonka mukaan todellisuutta ei voida tietää, ja siksi turvaudutaan tiehen, jota ajattelu ei voi hyväksyä, tai kannasta, joka käsittää ajattelun tehtävän hyvin esoteerisesti ja jättää luonnollisen tietoisuuden oman onnensa nojaan. Esimerkkejä ensimmäisestä ovat *Oikeusfilosofiassa*, erityisesti sen Esipuheessa ja Moraalijaksossa kritisoidut välittömään tunteeseen vetoava J.J.Friesin filosofia, ja parodia Kantin filosofiasta, jonka mukaan tietäminen on vain 'totuuden lähestymistä'. Jälkimmäisestä (liian esoteerisesta) menettelystä Hegel syyttää Schellingiä erityisesti *Hengen fenomenologian* esipuheessa.

²³Saksalaisen filosofian tilasta Kantin jälkeen on ilmeisesti paras esitys F.C.Beiserin *The Fate of Reason*, joka sisältää huolelliset esitykset sellaisista vähemmän tunnetuista ajatteliijoista kuin Hamann ja Jacobi, joiden kantoja Hegel muiden ohessa suhteuttaa omiin pyrkimyksiinsä mm. *Phänomenologie des Geistesin* esipuheessa ja johdannossa. Fichten ja Schellingin vaikutuksesta Hegelin filosofian muotoutumiseen ks.esim.Schacht 1975, ss.17-37.

Kaikkiin näihin käsityksiin liittyy Hegelin mukaan implisiittisesti sama vaara: epäkriittisen järjen kääntyminen sosiaalisen maailman hajaannukseksi ja moraalien mielivaltaisuudeksi, jossa mikään ei itsessään ole epäoikeudenmukaista tai pahaa, koska totuutta näitä koskevissa kysymyksissä ei kuitenkaan voida tietää. Oikeusfilosofian eksoteerisena projektina voidaan nähdä pyrkimys 'lämpimämmän suhteen' luomiseksi todellisuuteen. Tämä ei merkitse minkään vallitsevan järjestyksen vahvistamista, vaan huomion kiinnittämistä siihen, että läsnäolossa (*Dasein*) on sellaista, joka ansaitsee hyväksynnän, mutta myös sellaista, mille ei todellisuuden varsinaista merkitystä voida myöntää. Jälkimmäisen järjen avulla tapahtuvassa osoittamisessa on filosofian eksoteerinen tehtävä. Tarkemmin tämä merkitsee sitä, että filosofian tieto ei ole ristiriidassa luonnollisen, jokapäiväisen tietoisuuden omista lähtökohdistaan käsin järkevaksi kokeman todellisuuden kanssa. Käytännöllisessä merkityksessään *Oikeusfilosofia* oikeuttaa filosofiselle tietelle ominaisella etenemistavalla sen, että yksilöiden elämä modernissa maailmassa voi rakentua järjellisille periaatteille, jotka ovat läsnä ihmisten elämissä elämänmuodoissa ja niitä koskevissa kokemuksissa. Tämän sovituksen käsitteen aspektin tiivistää ehkä parhaiten väite, jonka mukaan Hegel yrittää osoittaa että "ihminen voi olla modernissa sosiaalisessa maailmassa 'kotonaan'".²⁴

Tärkeää on huomata Hegelin projektin taustalla oleva todellinen huoli modernin yhteiskunnan ja talouden dynamiikan aiheuttamasta vieraantumisen ja hajautumisen riskistä. Yhtä suuri huoli koskee todellisuutta pelkästään subjektiivisin kriteerein tarkastelemaan tietoisuuteen liittyviä nihilismin ja terrorin riskejä. 'Omapäisyys' olla tunnustamatta mitään, mitä ajatus ei oikeuta, on yhtä hyvin filosofian alku ja edellytys kuin myös se luonnollisen tietoisuuden aspekti, joka viime kädessä mahdollistaa modernille tyyppillisen kaiken kyseenalaistumisen mahdollisuuden. Jälkimmäisen

²⁴Michael O. Hardimonin käyttämä ilmaisu, joka ei lopulta ole aivan niin naiivi, kuin miltä ensi näkemältä vaikuttaa. Ks. Hardimon 1994, 1. Hegelille on sekä *Phänomenologie des Geistes*issa että *EL:n* logiikkaan johdattavissa osassa tärkeää ohjelmallisesti pitää kiinni siitä että luonnolliselle tietoisuudelle ilmenevästä käsin voidaan edetä tieteelliseen tietämiseen, ja että luonnollisen tiedon sisällöt ja muodot sisältävät itse mahdollisuuden tieteseen.

suhteen filosofia ei voi vain kertoa 'tietävänsä paremmin' ja opettaa oikeaa asiaintilaa - filosofian eksoteerinen tehtävä ja haaste on tuota omapäisyyttä, subjektiivisuuden periaatetta loukkaamatta osoittaa, että tietyt periaatteet, tarkastelutapa ja suhtautuminen todellisuuteen ovat itsessään järjellisiä ja ansaitsevat hyväksynnän.

Filosofian 'liian myöhään tuleminen' on juuri edellä mainittua kiinnittymistä olemassaoleviin ilmiöihin ja tietoisuuteen, ja etenemistä niiden ehdoilla, aristoteelisesti 'ilmiöt säilyttäen'. Ilman tätä lähtökohtaa ei filosofialla ole edes deskriptiivistä funktiota - normatiivisesta puhumattakaan.

2. Tahdon käsitteen kulku *Sittlichkeitin* piiriin

Siveellisyys (*Sittlichkeit*) on varmasti Hegelin yhteiskuntafilosofian tunnetuin yksittäinen käsite. Samalla kuitenkin voidaan todeta sen olevan käsite, jonka merkityksen selvittäminen on useimmin johtanut Hegel-tulkintojen piirissä kiistoihin ja epäselvyyksiin. Tässä luvussa siveellisyyden roolia Hegelin ajattelussa ja siveellisyyden käsitettä tarkastellaan pääasiassa *Oikeusfilosofian* osana. On syytä esittää myös joitakin huomioita siveellisyyden käsitteen merkityksen muutoksesta Hegelin ajattelun eri vaiheissa. Samoin tässä luvussa selvitetään siveellisyyden ja moraalisuuden välistä suhdetta.²⁵ Luvun pääkysymys on se, minkäluonteisesta siirtymästä ja 'säilyttävästä kumoamisesta' (*Aufhebung*) on kyse, kun Hegel asettaa siveellisyyden moraalin yläpuolelle ja tekee siitä modernin yhteiskunnan tarkastelun keskeisen käsitteen.

Ennen käsitteiden tarkempaa määrittelyä ja yksityiskohtien tarkastelua lienee tarpeellista antaa alustava määritelmä siitä, mitä siveellisyydellä jokseenkin 'sovitusti' *Oikeusfilosofian* tutkimuksessa voidaan tarkoittaa. Siveellisyys tarkoittaa ensinnäkin perheen, kansalaisyhteiskunnan ja valtion muodostamaa 'intersubjektiivisen' alueen kokonaisuutta. Toiseksi se tarkoittaa yksilön tahdon suhdetta tuohon kokonaisuuteen (Hegelin termein *siveellinen mielenlaatu*; 'subjektiivisuuden periaatteen' teeman

²⁵Tässä vaiheessa on syytä huomauttaa termien *Moralität* ja *Sittlichkeit* kääntämisen problematiikasta. Hegelin *Moralität* ei ongelmitta käänny 'moraaliksi', sillä käsitteen sisältö on 'subjektiivinen vapaan tahdon itsemääritys'. Lisäksi *Moralität*-jakso sisältää paljon sellaisia tarkasteluja, joita ei välttämättä ainakaan nykyään ymmärretä moraalin alueeseen kuuluvaksi. Jos *Moralitätin* kääntää 'moraaliksi' kuten Wahlberg tekee, on samalla korostettava termin 'teknistä' ja systemaattista luonnetta. Tässä mielessä 'moraalisuus' on parempi ja filosofisen yleiskielen konnotaatioista hyödyllisesti etäännyttävä. Jatkossa termejä moraali ja moraalisuus käytetään osittain vaihdannaisina, kuitenkin niin, että puhuttaessa *Oikeusfilosofian* toisesta pääluvusta käytetään ilmaisua moraali-jakso tai moraalisuus-jakso. *Sittlichkeitistä* käyttäisin kaikkein mieluummin saksankielistä versiota, mutta toisaalta 'siveellisyys' Hegelin yhteydessä tunnetaan ainakin terminä riittävän hyvin. Englannin 'ethical life' tuo suomenkielistä vastinetta paremmin esille *Sittlichkeitin* 'jokapäiväisulottuvuuden' ja samalla mahdollistaa neutraalisti sekä käsitteen subjektiivisen että objektiivisen dimension ymmärtämisen. On, kuten moraalisuudenkin yhteydessä, painotettava termin teknistä luonnetta. Tärkeää on ymmärtää se, että vaikka 'siveellisyys' tuntuukin 'yleiskielistä' viittaavan enemmän yksilön ominaisuuteen, (ruots. *sedlighet*, sävyisyys, siveys, termi jota Snellman käyttää Valtio-opissaan *Sittlichkeitin* vastineena) se Hegelillä kattaa myös objektiivisen puolen (voisi sanoa *ethoksen*) ja on samalla tiettyjen yhteiskunnan instituutioiden ja järjestelyjen yläkäsite.

kannalta keskeinen ulottuvuus). Kolmanneksi sillä on *ethos*-käsitettä vastaava merkitys tietyn yhteiskunnan ja kulttuurin tapojen, tottumusten ja kokonaisuuteen kuulumisen sekä yhteenkuuluvuuden mielessä. Joachim Ritter on esittäyt teesinomaisesti, että Hegelin tarkoituksena on uudistaa siveellisyyden käsitteessä aristoteelinen oppi etiikasta ja politiikasta konfrontoiden sitä modernin subjektiivisen vapauden - ennen kaikkea Kantin käytännöllisen filosofian modernille subjektiiviselle vapaudelle antamassa mielessä - ilmiöihin ja periaatteisiin.²⁶

Siveellisyyden käsitteen keskeisyys kertoo kuitenkin myös siitä, että Hegelin *Oikeusfilosofiaa* leimaa tietyiltä osin 'antiikkinen' ajatus kokonaisuuden ensisijaisuudesta. Samalla Hegelin siveellisyyden käsitteelle antamat ulottuvuudet kertovat paljon koko *Oikeusfilosofian* projektin eettisestä motivaatiosta: tarpeesta osoittaa liiallisen yksilöllistymisen, eriytymisen ja fragmentoitumisen vahingollisuus hyvän elämän kokonaisuuden toteutumisen kannalta. Siveellisyys ei kuitenkaan tässä työssä esitetyn tulkinnan perusteella merkitse kokonaisuuden tai siveellisyyden piiriin kuuluvien instituutioiden merkityksen korostamista subjektiivisen vapauden kustannuksella. Hegelin siveellisyyden käsite on pikemminkin yritys hahmottaa yksilön ja kokonaisuuden suhdetta niin, että yksilö kokee elämänsä ja toimintansa mielekkääksi ja tarkoitukselliseksi vain ollessaan osallinen kokonaisuudesta, ja että subjektiivisen vapauden toteuttaminen on aina myöskin tuon kokonaisuuden tuottamista ja vahvistamista.

Tämä lähtökohta on vielä hyvin epätarkka ja kaipaa sisällöllistä, Hegelin tekstiin perustuvaa selvennystä. Se kuitenkin tuo jo riittävän hyvin esille aiemmin puheena olleen keskeisen seikan: Hegel ei missään nimessä kritiikittömästi tai yksipuolisesti *palaa* antiikkisen *ethos*-ajattelun ja sille ominaisen metafysiikan oletuksiin, vaan yrittää muodostaa sellaisen modernin

²⁶Ritter 1977: 'Moralität und Sittlichkeit', luku III. Myös Nusser 1981 hyväksyy tämän lähtökohdan.

tahtokäsityksen varaan rakentuvaa kokonaisnäkemystä, joka myös sopii modernin elämän ilmiöihin paremmin kuin abstraktit sopimusteoriat tai antiikin 'holistiset' katsomukset. *Oikeusfilosofiassa* Siveellisyyden käsite ja Siveellisyys-jakson tarkastelunäkökulma ovat modernissa elämässä kehkeytyneille subjektin itsetoteutuksen mahdollisuuksille ja tavoille suopeat, ja organismityyppisen kokonaisuuden painotus rakentuu sekin 'subjektiivisuuden periaatteelle'.

Tässä luvussa aloitetaan kuitenkin moraalisuuden näkökannan synnystä, nimittäin siitä kuinka se tuottuu abstraktin oikeuden tasosta. Sen jälkeen tarkastellaan *Oikeusfilosofian* Moraalisuus-jakson kolmea tasoa tahdon käsitteen kautta. Lopuksi käydään läpi Moraalisuus-jakson kolmannen osan tunnetuinta tematiikkaa: pelkästään subjektiivisuudelle tai 'subjektiiviselle yleisyydelle' (tai 'subjektiiviselle objektiivisuudelle') rakentavan moraalisuuden näkemyksen kritiikkiä. Tätä aihetta tarkastellaan ennen kaikkea suhteessa Kantin moraalifilosofiaan.²⁷ Kantin moraalifilosofian näkökanta ja Hegelin siihen kohdistama kritiikki käsitellään *Oikeusfilosofian* argumentin kulkua laajemmin tukeutuen sekä Kantin omiin keskeisiin moraalifilosofisiin kirjoituksiin että Hegelin niistä muuallakin kuin *Oikeusfilosofiassa* esittämään arviointiin. Tämän pohjalta sitten esitetään Hegelin argumentti siveellisyyden tasolle siirtymisen välttämättömyydestä ja moraalisen ja siveellisen subjektiivisuuden erottamisen perusteet.

Abstrakti oikeus

Palataksemme *Oikeusfilosofian* sisäiseen etenemiseen, on kysyttävä, miten moraalisuudessa esiintyvä tahto tuottuu tahdon käsitteestä, ja miten siihen siirrytään abstraktin oikeuden tarkastelutasolta. Abstraktin oikeuden tasoon ei tässä työssä ole tarpeen kohdistaa suurempaa huomiota, koska sen ongelmanasettelu ei ole ratkaiseva

²⁷Ilmaisu 'subjektiivisesti objektiivinen' viittaa Hegelillä yleensä Kantiin, jolla niin teoreettisen kuin käytännöllisenkin järjen alueella kaikki objektiviteetista tietäminen palautuu subjektin objektiviteetista tietämisen mahdollisuuden ehtoihin. Hegelin Kant-kritiikki tulee lukea tämän subjektiivisuus-objektiivisuus-suhteen perusteisiin suuntautuvana, ei niinkään pohtien 'onko Hegel ymmärtänyt oikein kaikki Kantin Grundlegungissa esittämät esimerkit'. Ks. esim. Sedgwick 1996.

tärkeimpien tutkimuskysymysten kannalta. Tahdon käsitteen kehittymisen seuraamiseksi on kuitenkin esitettävä lyhyt luonnehdinta sen keskeisistä ajatuskuluista. Abstrakti eli muodollinen oikeus on tahdon läsnäolon välitön muoto. Sen piirissä tahdon läsnäolon muotoina ovat oikeuspersoonaan sekä haltuunottoon, omistamiseen ja rikkomuksiin liittyvät kysymykset. Nämä kuuluvat modernin oikeusfilosofian ja poliittisen filosofian peruskysymyksiin. Monet teoreetikot, ennen muuta Locke, ovatkin lähteneet rakentamaan koko poliittisen filosofiansa omaisuuden ja persoonuuden käsitteiden varaan. Hegelin tarkastelussa niillä on kuitenkin tärkeä systemaattinen funktio vapaan tahdon todellistumisen järjestelmässä, eikä kyse ole missään tapauksessa vain yksityisomistuksen tai sille rakentuvan poliittisen järjestelmän oikeuttamisesta tai koko *Oikeusfilosofian* rakentumisesta näille periaatteille.

Tahdon itsesuhde on abstraktissa oikeudessa 'persoonaa'. Persoonaa on jokainen, jonka tahdolla on ulkoinen läsnäolo. Ulkoinen läsnäolo puolestaan, kaikkein alkeellisimmassa muodossaan on esine, (luonnon-)objekti, johon tahto kohdistuu ja liittyy predikaatin 'minun' (PR § 44). Myös persoonan "tiedot, taidot, kyvyt ja vastaavat" (§ 43) ovat esineitä siinä mielessä, että persoonaa voi suhtautua niihin esineinä, joita vaihdetaan, myydään, ostetaan jne. Ainoastaan persoonaa itse, joka on näiden ominaisuuksien perusta, ei voi tällä tavalla tulla esineellistetyksi. Hegelin ajattelua voi tässä kohtaa verrata Locken käsitykseen. Hegelillä persoonan tahdon kohdistumisella johonkin on samankaltainen omaisuuden perustava funktio, kuin Locken teoriassa työllä.²⁸ Hegelin mukaan tahdon kohdistuminen objektiin ja predikaatin 'minun' lisääminen siihen, eli haltuunotto, voi tapahtua pelkän 'ruumiillisen tarttumisen', 'muodostamisen' (työ) tai 'merkinnän' kautta.²⁹

²⁸ks. Wood 1991, 94-96. Locke 1995, luku V.

²⁹Saks. 'körperliche Ergreifung', 'formierung', 'Zeichen' (PR §§ 55-58). Ensimmäisessä on kyse välittömästä luonnonobjektin tai -ominaisuuden haltuunotosta, joka on kestoaltaan ja kohteidensa kvaliteettien puolesta ohimenevä. Toisessa kyse on jonkin luonnonobjektin muokkaamisesta, varsinaisen työn sijoittamisesta siihen, ja siten pysyvemmän omaisuuden muodosta. Tämän avulla myöskin

Muodostamisessa (*Formierung*) eli työssä on kysymys luonnonobjektin muokkaamisesta tai ylipäätään jonkin tietoisuutta vastassa olevan muokkaamisesta. Kyseessä on prosessi, joka muodostaa pysyvemmän omaisuuden perustan. Jälleen Hegeliä voitaisiin verrata Lockeen: pelkkä 'tarttuminen' eli suora luonnonobjektien hyödyntäminen on erotettava pitkäkestoisemmasta lisäarvoa tuottavasta käytöstä ja pysyvistä omaisuudesta. Tahdon kohdistumisen muodoista juuri 'muodostaminen' on erityisen tärkeä, koska siihen sisältyy myös Hegelin filosofiaa kokonaisuudessaan koskeva systemaattinen rakenne. Systemaattinen merkitys muodostamiselle, muokkaamiselle tai työlle on siinä, että se on ulkoistamisen ja sisäistämisen (*Entäusserung, Erinnerung*) varaan rakentuvan muodonannon (sivistyksen, *Bildung*) prosessin perusta. Vasta ulkoistaessaan itsensä aktiivisessa toiminnassa ja tarkastellessaan tuon ulkoistumisen tulosta, voi ihminen tulla tietoiseksi itsestään, sisäistää itsensä uudelleen tarkastelemalla toimintansa tulosta ja oppia omasta tietoisuudestaan sen ulkoistumassa. Pelkällä luonnonesineellä sen enempää kuin passiivisella tietoisuudellakaan³⁰ ei ole tässä mielessä merkitystä. Ne saavat sen vain tässä prosessissa. Kaiken kaikkiaan tärkeää ei ole haltuunoton muoto, vaan se, että omatessaan ulkoisen välittömän läsnäolon, on tahdon toimintana - ja samalla ihmisen ylipäätään - mahdollista tulla tietoiseksi itsestään.

Tähän kohtaan liittyy kysymys persoonan ja toisten tahtojen suhteesta. Abstraktin oikeuden periaate on: "*Ole persoona ja kunnioita toisia persoonina*" (PR § 36 A). Kunkin persoonuus ja siihen perustuvat haltuunotto ja omaisuus vaativat tunnustuksen.

välittömästi vain luonnonoliona oleva ihminen saa pysyvän "käsitteensä (mahdollisuuden, kyvyn, taipumuksen) todelliseksi asettamisen." "Hänestä tulee oman itsensä omaisuutta toisia vastaan". Kolmas haltuunoton muoto, 'Zeichen', on merkitykseltään hyvin epämääräinen Hegelin itsensäkin mukaan. Sen kohdalla voi ehdottaa ajateltavaksi, että kaksi edellistä muotoa sisältävät myös 'osoituksen', nimittäin sen, että niiden kohteet saavat vasta tahdon kohdistumisessa niihin päämäärän ja merkityksen itselleen. Luonnonesineellä ei ole merkitystä ilman merkityksen osoittamista, minkä viimeinen haltuunoton muoto ilmaisee mahdollisimman abstraktisti ja formaalisti. (ks. § 58, Z).

³⁰Ne edustavat tässä I luvussa mainittua olemis- ja tietämistapojen kategorioiden yksipuolisuuksia. Ne ovat pelkästään *an/für sich*. Tässä kuten monissa muissakin *Oikeusfilosofian* yksityiskohdissa havainnollistuu Hegelin ajattelun johdonmukainen ykseys: sama perusta tai periaate ulottuu järjestelmän perusteista käytännöllisiin yksityiskohtiin saakka.

Menemättä tarkemmin tunnustuksen laajaan ja vaikeaan problematiikkaan Hegelin filosofian kokonaisuudessa, voidaan todeta, että riittävä tunnustus on saatavissa ainoastaan toiselta tietoisuusrakenteestaan ja käsitteessään samanlaiselta oliolta.³¹ Abstrakti oikeus implikoi persoonuuden tunnustamista kaikille. Ilman persoonuuden yleispätevyyttä ei kukaan voi väittää omaavansa persoonuutta. Tämän vuoksi on perusteltua verrata Hegelin abstraktin oikeuden periaatetta myös Kantin *Oikeusopin* legaalisuusperiaatteeseen. Kummatkin edellyttävät vain yleispätevyyden muotoa, mutta eivät sano vielä mitään niistä sisällöistä, joita varsinaisessa oikeuksien järjestelmässä tulee olemaan.³² Hegelin mukaan abstraktin oikeuden vaatimus on, että jokaisella on oltava omaisuutta.³³ Tämä ei suinkaan ole mikään positiiviseen lakiin kirjattavaksi vaadittava oikeus. Kyse on siitä, että jokaisen oikeuskykyisen persoonan on ilmaistava persoonuuttaan omistuksen muodossa. Ilman tahdon välitöntä ulkoista läsnäoloa ei voi syntyä myöskään seuraavia tahdon käsitteen muodostumia ja itsesuhteita. Toisaalta kyse on yleispätevän tunnustuksen vaatimisesta sille, että oma persoonuus, vapauden ja materiaalisen omaisuuden perusta on persoonan omaisuutta.

Käytännöllisessä merkityksessään nämä Hegelin näkemykset implikoivat sitä, että modernissa yhteiskunnassa, erotuksena feodaalisesta omistusjärjestelmästä, omistus on yksityisomistusta. Tämä ei ole pelkkää sattumaa tai historiassa toteutuneen omistusjärjestelmän oikeuttamista, vaan myöskin osa systemaattista subjektiivisuuden periaatteen ja vapaan tahdon todellistumisen vaatimusta. Menneiden omistusmuotojen ja omaisuuskäsitteiden

³¹Tunnustaminen (tunnistaminen), *Anerkennung* on *Oikeusfilosofiassa* esillä lähinnä 'käytännöllisessä' merkityksessään, eri säätyjen ja niille ominaisen elämäntavan, aseman, identifikaatiotaustan tarjoamisen mielessä. Tunnustamisella on kuitenkin Hegelin ajattelun kehityksessä ja varsinkin Jenan kauden filosofisissa järjestelmissä perustavampi rooli. Tästä tunnetuin esimerkki on Hengen Fenomenologian 'Herran ja rengin' dialektiikka, jonka merkityksen korostaminen tosin on johtanut tulkintoissa myös ylilyönteihin (ks. Ottmann 1982)

³²Quante 1993, 50-51.

³³PR §§ 40, 41, 41 Z; Wood 1991, ss.95-97; EG § 486 A.

yhteydessä (esimerkiksi orjien ja Roomalaisessa oikeudessa lasten käsittäminen omaisuutena) on nimenomaan loukattu universaalia subjektiivisen vapaan tahdon periaatetta. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että omaisuudella olisi Hegelin ajattelussa koko oikeusjärjestystä legitimoiva funktio. Yksityisomistus on eräs välttämätön seuraus tahdon käsittelynteestä ja sen todellistumisesta.³⁴ Abstrakti oikeus on vain minimaalinen oikeuden sfääri, jonka jäsenyyteen kukin välttämättä kykenee ja jolle ominaista kapasiteettia, persoonuutta, ei voida loukata loukkaamatta persoonuuden yleispätevää tunnustusrakennetta.

Siirtymä abstraktista oikeudesta moraalisuuteen

Siirtyminen abstraktista oikeudesta moraaliin, ja samalla tahdon subjektiivinen itsemäärittäminen syntyy rikoksen ja rangaistuksen dialektiikan kautta. Rikoksessa erityinen tahto loukkaa itsessään olevaa tahtoa. Tämä loukkaus voidaan ymmärtää abstraktin oikeuden yleistettävyyisperiaatteen ristiriidattomuusvaatimukseen ja siten "kaikkien tahtoon" (PR § 99) kohdistuvana loukkauksena. Rangaistus puolestaan on oikeuden uudelleen voimaan saattamista. Rangaistus on loukkaus, joka kohtaa rikollista, mutta "on samalla hänen itsessään oleva tahtonsa, hänen vapautensa, hänen oikeutensa" (PR § 100). Rangaistuksen käsittäminen rikollisen oikeudeksi merkitsee sitä, että rikollinen teko käsitetään järjellisen yksilön teoksi.³⁵ Järjellisessä teossaan rikollinen "asettaa lain, jonka rikollinen on siinä itselleen hyväksynyt ja jonka alaiseksi hänet siis saa määrätä, koska se on hänen oikeutensa" (PR § 100). Moraalisuuden näkökanta tulee kuitenkin esiin vasta kun verrataan kahta rikoksen hyvittävästä oikeudenmukaisuuden muotoa: rankaisevaa ja kostavaa.

³⁴Tämä lähinnä erotuksena niihin teorioihin, jossa yksityisomaisuus ja alkuperäinen haltuunotto liitetään legitimiin poliittisen vallan muodostamiseen. Hegelillä suhde on päinvastainen kuin esimerkiksi Lockella. Omistusoikeus ei perustu mihinkään 'alkuperäiseen' haltuunottoon, eikä omistus tee kenestäkään valtion tai 'political society'n' jäsentä. Valtion muodostuminen ja sen oikeuden perusteltavuus on paljon kehittyneempiä konkreettisten subjektien suhteita kattava kokonaisuus, johon on omaisuuden lisäksi liitettävä moraalisuuden ja kansalaisyhteiskunnan piireissä toteutuvat subjektiivisuuden ja intersubjektiivisuuden prosessit.

³⁵Kun jokin toiminto ymmärretään teoksi, tunnustetaan toimija määrättyksi subjektiksi ja tulos hänen järjellisen tahtonsa aikaansaannokseksi. (Quante 1993, 54)

Rikoksen aiheuttaman oikeudenloukkauksen hyvityksenä kosto on vain uusi loukkaus, erityisen tahdon teko. Se ei johda rikoksen sovittamiseen, eikä oikeuden uudelleen voimaansaattamiseen. Kosto johtaa äärettömästi etenevään ristiriitaan, joka "periytyy rajoittamattomasti sukupolvelta toiselle." (PR § 102) Rankaisevan oikeudenmukaisuuden tarkoituksena on saattaa loukattu oikeusjärjestys uudelleen tasapainoon. Kun rangaistus ja sen tarkoitus käsitetään tällä tavoin, sisältyy rankaisevaan oikeudenmukaisuuteen alusta alkaen vaatimus sellaisesta tahdon muodosta, joka ei tahdo erityisen oikeuden loukkauksen hyvitystä, vaan tahtoo sen sijaan "subjektiivisena tahtona...yleistä sellaisenaan" (PR § 103). Moraalisuuden näkökanta syntyy Hegelin mukaan juuri tässä rankaisevan oikeudenmukaisuuden ja rikoksen suhteessa. Kostavassa oikeudenmukaisuudessa tahto vaatii hyvitystä ulkoisen läsnäolonsa (omaisuuden) kärsimälle loukkaukselle. Jos taas loukkauksen kumoaminen ymmärretään abstraktissa oikeudessa vallitsevan yleistettävyyisperiaatteen pätevyyden, ja siten oikeuden pätevyyden palauttamisena, on tahdon ja sen kohteen suhde erilainen. Kostavassa oikeudenmukaisuudessa hyvitys kohdistuu tahdon välittömään ulkoiseen kohteeseen. Rankaisevassa oikeudenmukaisuudessa kohteena on tahdon oma tahtominen, nimittäin se, että tahdotaan yleisen periaatteen pätevyyttä - yleisen tahtomista sellaisenaan eikä suhteessa tahdon erityiseen läsnäoloon. Tämä tahtomisen muoto ylittää abstraktin oikeuden 'kohteellisen' tahdon, koska kohteena on itse tahdon määräytymisen periaate. Ja juuri tästä tahdon sisäisestä itsemäärityksestä on kyse moraalisuudessa ja subjektiivisuuden itsesuhteessa.

Edeltävä ajatuskulku vaikuttaa aluksi monimutkaiselta. Hegelin huomautus § 102:ssä havainnollistaa ajatusta ottaen esille *crimina publican* ja *privatan* eron. Roomalaisessa oikeuskäytännössä erotettiin yhteiskuntaa vastaan kohdistuneet rikokset yksityisistä loukkauksista (*delicta privata*). Näiden ero ei käytännössä Wahlbergin³⁶ mukaan ollut kovin tarkka, mutta periaatteessa ne

³⁶Katso Markus Wahlbergin huomautus § 102:een: suomentajan huomautus 128, *Oifi* s. 283.

erosivat toisistaan siinä, että vain *crimina publican* käsittely kuului tuomioistuimelle ja yksityiset loukkaukset jäivät asianomaisten kostavan hyvityksen varaan. Tässä Hegelin tarkastelussa tulee esiin vapaalle tahdolle perustuvan oikeuden käsitteen laajuus. Jos oikeus ymmärretään vapaan tahdon läsnäolona, paljastuu Roomalaisen oikeustieteen jaottelu rajoittuneeksi. Hegelin lähestymistapa kykenee huomioimaan modernina aikana esiin nousevan subjektiivisten oikeuksien vaatimuksen. Tämä vaatimus ei kuitenkaan nouse esiin satunnaisesti, vaan seuraa johdonmukaisesti normatiivisuuden irrottamisesta luonnollisista tai traditionaalisista konteksteista kokonaisuudessaan toimijoiden omiin käsiin. Samalla rankaisevaan oikeudenmukaisuuteen liittyy implisiittisesti ajatus tahdon käsitteen laajenemisesta siten, että tahto voi ottaa oman tahtomisensa kohteekseen.

Hegelin etenemistavalle tyypillistä on se, että nyt moraalisuudessa tarkasteltavaksi tuleva subjektiivisuuden itsemäärittäminen on osoitettava syntyväksi tahdon käsitteen kehityksessä ja siten vaatimus täydellisemmästä tahdon ja kohteen suhteesta osoitettava syntyneeksi jo edellisen momentin epätäydelliseksi jäävässä lopputuloksessa. Tämä struktuuri toistuu myöhemmin moraalin ja siveellisyyden, perheen ja kansalaisyhteiskunnan sekä kansalaisyhteiskunnan ja valtion välisissä siirtymissä. Rankaisevan oikeudenmukaisuuden vaatimuksessa syntyvä tahdon uusi itsesuhde on yksi esimerkki siitä, mitä edellisessä luvussa on nimitetty tahdon käsitteen itseliikunnoksi. Tahtoessaan välittömän läsnäolon asemasta yksilöllisen tahdon ja tahdon käsitteen vastaavuutta, siirtyy tahto moraalisuudelle ominaiseen kysymyksenasetteluun.

Moraalisuus - tahdon subjektiivinen itsemäärittäminen

Oikeusfilosofiassa moraalisuus asettuu tahdon käsitteen kehityksen vaiheena abstraktin oikeuden ja siveellisyyden väliin. Abstraktissa oikeudessa tahdolla on ulkoinen läsnäolo esineissä, niitä koskevissa sopimuksissa tai rikkomuksissa. Abstraktissa oikeudessa subjektiivinen tahto määrittyy oikeuspersoonaksi. Moraalisuudessa subjektiivisen tahdon itsesuhde ja kohde muuttuvat. Tahto ottaa

nyt kohteekseen oman tahtomisensa, ja sillä on *moraalisubjektin* itsesuhde.

Jo tästä Hegelin lähtökohdasta tarkastella tahdon omaa aktiviteettiaan koskevaa tahtomista voidaan tehdä tärkeitä huomioita. Lähtökohdallisesti Hegelin voidaan sanoa hyväksyvän Kantin ajatuksen subjektiivisen tahdon vapaudesta tahdon autonomiana, sen omalakisuuksena ja itsemäärityksenä siinä mielessä kuin Kant sitä moraalifilosofiassaan tutkii. Kyse on niin Kantilla kuin Hegelilläkin tahdon pelkästään mekanistisesti tai luonnollisena haluamiskykynä (*Begehrungsvermögen*) käsittävien kantojen perusteellisesta kieltämisestä. Jos tahto olisi vain kohteiden *haluamisen* kyky ja tuota haluamista järjestelevä, valitseva kyky, sen vapaus määrittyisi kulloisenkin kohteiden käsilläolon mukaan. Kant nimittää tällaista tahdon vierasta määritystä tahdon heteronomiaksi. Tahdon omalakisuuksien perustuva vapaus vaatii enemmän: itsesäädetyin lain (yleisen periaatteen), jonka alaisuudessa tahto on vapaa vierasta määrityksistä. Tässä mielessä Hegelin 'vapaa tahto joka tahtoo vapaan tahdon' vastaa moraalisuus-jaksossa perusteiltaan Kantin ajatusta autonomisesta tahdosta ja tahdon määräytymisen periaatteen yleispätevyyden vaatimuksesta. On kuitenkin huomautettava, että Kantin ja Hegelin tahdon käsitteiden analogisuus oikeastaan päättyy tähän, sillä Hegel antaa tahdon subjektiivisuuden käsittelylle sisällöllisesti laajemman oikeus- ja teonfilosofisen kontekstin, joka osoittaa kategorisen imperatiivin ja pelkän (subjektiivisen) moraalisuuden riittämättömyyden ja johtaa siveellisyyden kysymyksenasetteluihin.

Hegelin subjektiivisen tahdon tarkastelu noudattaa Johdannon § 25:ssä esitettyjä tahdon subjektiivisuuden muotoja. Tahdon subjektiivisuuden ensimmäinen merkitys on "tahdon erityisyys mielivaltaisena tahtona ja haluttujen päämäärien satunnaisena sisältönä". Tämä merkitsee subjektiivisuutta vain tietyille subjektille pätevänä, esimerkiksi päämäärän erityisyyttä tai yksityiselle toimijalle päteviä ratkaisun perusteita. Toinen merkitys on subjektiivisuus "ylipäättään yksipuolisena muotona" eli pelkästään itsetajunnalle olevana toteutumattomana päämääränä.

Moraalisuudessa subjektiivisuus on yksittäisyyttä, eli kahden ensimmäisen merkityksen yhdistävää tahdon toimintaa, jossa "vapaa tahto antaa itselleen erityisen sisällön, asettaa tämän sisällön päämääräkseen ja tietää itsensä samalla vapaaksi edelleen etääntymään tästä erityisestä sisällöstä." (Quante 1993, 59)³⁷

Abstraktin oikeuden tarkastelutapaan verrattuna on nyt siirrytty tahdon itsemäärittelyn muotoihin, joissa tahdolla ei enää ole vain ulkoista läsnäoloa, vaan subjektiivisuus, joka itse on "käsitteen momentti,...tahdon oma määrittely" (PR § 107). Moraalisuudessa tahdon subjektiivisuus on 'käsitteen momentti', se eroaa itsessään olevasta tahdosta eli tahdon käsitteestä. Subjektiivisuus on "samalla itselleen läsnäolevan yksilön tahto (eli subjektiivisuus on myös yhä hänessä välittömästi). Siksi subjektiivisuus muodostaa käsitteen *läsnäolon* ja vapaudelle on määrittynyt korkeampi perusta. Ideassa on nyt *olemassaolon* puoli, eli sen reaalinen momentti, joka on tahdon subjektiivisuus." (PR § 106).

Moraalisuus-jakson rakenne ja kulku

Moraalisuuden perusasetelmana on yksittäisen tahdon ja tahdon käsitteen vastaavuuden *vaatimus*. Oman itsensä asettavan tahdon problematiikka ilmenee tahdolle subjektiivisuuden ja ulkoisen läsnäolon ristiriitana. Tämän Hegel ilmaisee § 108:n lisäyksessä seuraavasti: "Moraalisuudessa itsemäärittely on pelkkänä rauhattomuutena ja toimintana ajatella, mikä ei vielä voi tulla joksikin mikä on." Siksi moraalisuuden näkökanta on "*suhteen ja pitämisen eli vaatimuksen kanta*." (PR § 108) Subjektiivisten toiminnallisten intentioiden problematiikka sisältää kolme vaihetta. Toteutetun intention on oltava ensinnäkin subjektin itsensä asettama. Toiseksi sen on vastattava sitä, mikä on objektiivisesti oikein. Tämä vaatimus nousee esiin tahdon käsitteen ja subjektiivisen tahdon vertaamisessa. Kolmanneksi toteutetun päämäärän on oltava sellainen, että toiset yksittäiset tahdot

³⁷Tässä yhteydessä on helppo havaita, kuinka subjektiivisuuden muodot vastaavat tahdon käsitteen yleisyyden, erityisyyden ja yksittäisyyden momenteja (PR §§ 5-7).

tunnustavt sen oikeaksi. "Toisille tämä realisoitu intentio on sama kuin toimijalle, mutta sillä erotuksella, että se ei ole heidän asettamansa, vaan heille annettu." (Schaber 1989, 70). Tässä kohtaa huomataan jo, että tunnustamisen ja intersubjektiivisuuden tematiikka on Hegelille tärkeä myös aluksi pelkästään subjektiivisen yksittäisyyden sfääriltä näyttäneellä alueella. Moraalin tarkasteluun tuodaan mukaan intersubjektiivinen elementti, joka myöhemmin realisoituu siveellisyyden laeissa, tavoissa ja laitoksissa.

Moraalisen tahdon problematiikan systemaattisesta rakenteesta huomataan, että käsiteltäväksi tulee kolmen eri tason ongelmia. Ensinnäkin päämäärän asettamisen ja toteuttamisen ongelmaan liittyy teonfilosofisten kysymysten joukko: mikä on teko, miten se eroaa toiminnosta, milloin ja miten tekijä on vastuullinen tekonsa seurauksista jne. Toiseksi teko ja sen konteksti ylittävät yksittäisen tapauksen, ja subjekti suhteuttaa tekojaan johonkin yleiseen tarkoitukseen eli asettaa kysymyksen teon oikeutetavuudesta. Kolmanneksi eri subjektien tekoja oikeuttavien näkökantojen ja yleisten päämäärien on oltava, mikäli tahdolla ylipäätään on suhde toisiin tahtoihin, vertailtavissa toisiinsa. Samalla on myös kysyttävä sitä, miten eri subjektien oikeuttamisperusteet vastaavat *yleistä*. Tässä nousee esiin varsinainen moraalifilosofinen kysymyksenasettelu: kysymys siitä, *mikä on hyvää itsessään* ja siitä, miten tuo kysymys asettuu toimivalle yksittäiselle tahdolle, eli *kysymys omatunnosta*.

Moraalisuus-jakso jakautuu tämän subjektiivisen tahdon tematiikan mukaisesti kolmeen alalukuun: i) Aikomus ja vastuullisuus, ii) Tarkoitus ja hyvinvointi, iii) Hyvä ja omatunto. Käsittelen ensin lyhyesti kahta ensimmäistä ennen siirtymistä laajempaan kolmannen osan käsittelyyn. Siveellisyyden ja moraalisuuden välisen suhteen kannalta kiinnostava on varsinaisesti hyvää ja omatuntoa käsittelevä jakso.

i) Aikomus ja vastuullisuus (Die Vorsatz und die Schuld)

Moraalisen tahdon tekeminen objektiiviseksi merkitsee muutoksia

ulkoisessa läsnäolossa. Se, kuinka aikaansaadut muutokset suhtautuvat toimijan tietoon, erottaa toisistaan teon (*Handlung*) ja toiminnon (*Tat*) eron. Toimivalla tahdolla

"on mielikuva vallitsevista olosuhteista. Tahto on tämän edellytyksensä vuoksi äärellinen. Siksi kohteena oleva ilmiö on tahdolle *satunnainen* ja saattaakin sisältää muuta kuin mitä on tahdon mielikuvassa. Tahdon oikeus on kuitenkin tunnustaa *toimessaan teokseen* vain se, ja vastata vain siitä, minkä hän tiesi päämäärässään toimensa edellytyksistä, siis siitä osasta, mikä sisältyi hänen *aikomukseensa*. Toimen voi lukea vain tahdon syyksi. Tämä on *tietämisen oikeus*. (PR § 117)

Koska teko siis saa aikaan muutoksia ulkoisessa ja mahdollisilta tulkintaperspektiiveiltään kontingentissa (PR § 115)³⁸ läsnäolossa, on kyettävä erottamaan subjektin aikoma siitä, mikä ei kuulunut hänen tietoonsa tekonsa luonteesta. Tietäminen on subjektiivisen tahdon oikeus ja kriteeri sille, mikä hänen aikaansaamassaan muutoksessa voidaan lukea hänen syykseen. Eräs Hegelin tätä ongelmaa valaisevista esimerkeistä on Oidipuksen isänmurha. Hegelin mukaan voidaan sanoa, ettei Oidipus syyllistynyt isänmurhaan vaan tappoon, koska ei tiennyt risteyksessä kohtaamaansa vanhaa miestä isäkseen. Antiikin lainsäädäntö ei 'jäykkyydessään' kyennyt tällaista erottelua tekemään, vaan syyllisti tekijän "toimen koko laajuudessa" (PR § 118). Siinä, että tekijä tunnustaa tietonsa nojalla jonkin muutoksen aspekteista omakseen, on siis myös todellinen syyksiluettavuuden alueen määritelmä. Tärkeää Hegelin erottelussa on se, että subjektiivisen tahdon oikeus on saattaa tekonsa tarkasteltavaksi ja arvoitavaksi tekona, tietoonsa ja vapaaseen tahtoonsa kuuluvana subjektiivisuutensa ilmauksena.

Tieto merkitsee erityisen teon yleisen luonteen tietämistä: konkreettisen asiaintilan muutokseen sisältyy aina jokin yleinen luokka, johon tuo muutos kuuluu. Tämän yleisyyden kvaliteetin liittyminen toimeen tekee siitä teon, ja aikomuksesta

³⁸Hegel ottaa § 115:ssa esiin *tapahtumien* tulkinnan kontingenttisuuden. Jokainen tapahtuma on monien vaikuttavien syiden yhteyksien tuotosta. Äärellinen ymmärrys voi valita minkä tahansa näistä syistä ja väittää sitä tapahtumasta vastuussa olevaksi seikaksi. *Tekoon*, moraalisen tahdon ilmauksena liittyy kuitenkin aina predikaatti 'minun', jonka nojalla teon syyksiluettavuus liittyy tekijän tietoon tekonsa luonteesta.

tarkoituksen.³⁹

ii) Tarkoitus ja hyvinvointi (Die Absicht und das Wohl)

Tarkoituksen käsitteellä on Hegelin tarkastelussa myös laajempi kuin pelkästään edellä mainittuun juridiseen syyntakeellisuuteen liittyvä merkitys. Teon yleisen kvaliteetin tietäminen mahdollistaa teon välittömän kontekstin ylittämisen ja aikaansaattujen muutosten vertaamisen (subjektiivisesti) yleiseen päämäärään seuraavassa tarkastelevalla tavalla.

"Subjektin päämäärä on hänen oma erityinen sisältönsä, joka on teon määrittävä sielu." (PR § 121) Teossa on kaksi erityisyyden puolta: subjektiivinen ja objektiivinen. Objektiivinen erityinen on teon välitön kohde. Subjektiivinen erityinen on kohteeseen suuntautuvan teon päämäärä. Siihen sisältyy intressi, jolla on tekijälle "subjektiivista arvoa." (PR § 122) Tämä subjektin suhde tekoonsa implikoi varsinaista moraalisuuden näkökantaa. Kyse on oman tahtomisen, erityisen subjektiivisen tahdon, suuntaamisesta tiettyjen subjektin itse arvokkaaksi kokemien ja yksittäiset teot ylittävien päämäärien mukaan. Tässä prosessissa "kukin toimintani päämäärä voi edelleen tulla välineeksi todelliselle toimintamotivilleni, joka viime kädessä on itseni toteuttaminen." (Siep 1992, 221)

Tätä keinojen ja päämäärien tarkoitusta varten on moraalisuudessa käsillä vain "i) muodollinen toiminta sen puolesta, mitä subjekti haluaa edistää ja ii) vapauden sisältö luontaisesti subjektiivisessa läsnäolossaan eli tarpeissa, taipumuksissa, intohimoissa, mielipiteissä, päähänpistoissa jne. Tämän sisällön tyydyttäminen on hyvinvointi eli onnellisuus sekä yleisesti että erityisissä määrityksissään, yleensäkin äärellisyyden päämäärät."

³⁹"Ajatteleva yksilö toteuttaa aikomuksen, joka ei sisällä pelkästään yksittäisyyttä, vaan olennaisesti tuon yleisen puolen eli tarkoituksen." (PR § 119) Teon sisällön muoto on ajattelu eli yleisyys. Esimerkiksi halut, vietit, mieltymykset jne. ovat ajattelusta eroavia muotoja, sidottuja välittömästi kohteensa erityisyyteen. Syyntakeisuus juridisessa merkityksessään edellyttää Hegelin mukaan, että toimija kykenee ajattelemaan. "Lapset ja heikkomieliset tietävät hyvin, että he voivat lyödä tai polttaa - mutta eivät sitä, että voivat taten tappaa." (PR § 120 Z).

(PR § 123)

Kyseessä on nyt tarkoituksen positiivinen elementti: subjektin oikeus saada teostaan tyydytystä. Tämä tyydytys ilmenee vapauden luontaisena sisältönä (vrt. edellä § 11), eli tarpeiden kokonaisytyytytyksessä, jonka Hegel jo § 20:ssä määrittelee onnellisuudeksi. § 124:ssä Hegel sanoo subjektin olevan "tekojensa sarja". Tekojen, keinojen ja päämäärien sarjan on annettava toimijalle tyydytys, paitsi materiaallinen, myös "maineen, kunnian ja muut seuraukset". Mutta samalla tuon tekojen sarjan on omattava yleinen päämäärä, jonka suhteen sen arvoa voidaan tarkastella. Moraalisuuden yksi peruskysymys on subjektin reflektio siitä, miten hänen päämääränsä ovat oikeutettavissa ja samalla tähän liittyvä vaatimus suhteesta toisten tahtoon. Mikäli subjektin teot ovat "sarja arvottomia tuotoksia, niin myös tahtomisen subjektiivisuus on arvoton" (PR § 124). Onnellisuus on siis 'subjektiivinen yleisyys', eli subjektille se arviointiperusta, johon hän vertaa tekojensa arvoa. Tämä on kuitenkin vielä subjektiivista objektiivisuutta, josta Hegel käyttää myös ilmaisua 'muodollinen yleisyys'. Suhteessa toisten tahtoon onnellisuuden tai hyvinvoinnin yleisyys jää vielä abstraktiksi, pelkäksi vaatimukseksi. Erityinen subjektiivinen tahto synnyttää sisältään tuon vaatimuksen, mutta sen toteutuminen on vielä sidottu kunkin erityisen tahdon käsityksen kontingenssiin, "monien toisten erityiseen hyvinvointiin" (PR § 125), joka voi olla joko yleisen mukaista tai siitä poikkeavaa. Ylipäätäänkin vaatimus kaikkien erityisestä hyvinvoinnista on tyhjä.⁴⁰

⁴⁰Tämän Hegel ilmaisee oikeusfilosofian luennossaan 1824/5: "Kaikkien hyvinvointi on tyhjä sana; kuolleet ja syntymättömät jäävät luonnollisesti pois laskuista, ..., ja miten minä oikeastaan voin huolehtia kiinalaisten hyvinvoinnista?" (K.-H. Ilting (hrsg.) Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-31, osa 4, s.338. sit. Siep 1992, 222.) Tarkoituksen ja hyvinvoinnin objektiivisuus on tässä mielessä subjektiivista objektiivisuutta, yksittäisen tahdon käsitystä erityisten hyvinvoinnin aspektien kokonaisuudesta. Tämä kaikkien hyvinvointiin liittyvä problematiikka nousee *Oikeusfilosofiassa* esille uudelleen Siveellisyys-jaksossa, nimenomaan kansalaisyhteiskunnan 'tarpeiden järjestelmän piirissä'. Myöhemmin tässä tutkimuksessa tulen yksityiskohtaisemmin argumentoimaan, että Hegel näkee 'tarpeiden järjestelmässä' vallitsevan kaikkien erityisen hyvinvoinnin keskinäisen riippuvuuden toteuttavan siveellisyyden puitteissa morallisuus-jaksossa ja juuri tässä nimenomaisessa kohdassa esiin nousevaa vaatimusta kaikkien hyvinvoinnista. Tarpeiden järjestelmän kokonaisuuteen (samoin kuin korporaation jäsenyyteen) osallistuminen on siten yksi moraalisen subjektiivisuuden todellisen toteutumisen ja toteuttamisen muoto siveellisen subjektiivisuuden tasolla.

Ongelmana tarkoituksen ja hyvinvoinnin dialektiikassa on se, että tahtomisensa itsemäärittystä refleктоiva subjektі ei ole kykenevä säätämään sellaista toiminnan, oikeuksien ja velvollisuuksien järjestelmää, joka pätee yleisesti. Se nostaa kylläkin esiin vaatimuksen tällaisesta yleisyyden ja erityisen tahdon suhteesta pitämisenä. Tekojen oikeutettavuuden subjektiiviset perusteet hyvälle voivat toisaalta poiketa toisten toimijoiden tällaisista perusteista, ja toisaalta omatunto, joka subjektin toiminnan ja hyvän suhdetta refleктоi, ei välttämättä ole kaikissa tapauksissa totuudellinen.

"Subjektiivisen tahdon oikeus on pitää hyvänä sitä, minkä itse tunnustaa päteväksi. Samoin subjektiivisen tahdon oikeus on lukea syykseen teko, joka on ulkoisen objektiivisuuden saava päämäärä, sen mukaan mitä hän tietää sen arvosta tässä objektiivisuudessa oikeana tai vääränä, hyvänä tai pahana, laillisenä tai laittomana" (PR § 132).

Tämä sitaatti korostaa subjektille moraalisuudessa määrittyvää oikeutta, mutta implikoi samalla velvollisuutta kysyä tekonsa oikeuttamisperustaa suhteessa yleiseen. Hegel kannattaa sellaista näkemystä, että mainitua suhdetta voidaan ja tulee tarkastella tiedollisesti - ei vain esim. vallitseviin tai hyväksytyihin tapoihin ja käytäntöihin, vaan ajattelun yleisyyteen vedoten. Myöhemmin tämä vaatimus tulee korostumaan useampaankin otteeseen. Nykyisin kuitenkin Hegelin etiikka selitetään varsin usein "historisoiduksi naturalismiksi", jolloin sen tiedolliset ja (metaeettisesti) objektiiviset ulottuvuudet jätetään helposti huomioimatta.⁴¹

⁴¹Tällainen painotus ei ole täysin vieras esimerkiksi tässä työssä jo aiemmin viittausskohteena olleille sinänsä yksityiskohtaisia ja varteenotettavia kommentaareja edustaville Woodin ja Hardimonin tutkimuksille. Nähdäkseni tiettyjen aspektien laiminlyönti Hegel-tulkinnossa johtuu ennen kaikkea Oikeusfilosofian irrottamisesta Hegelin järjestelmän perustuksesta. Usein on ongelmana myös se, ettei huomata Hegelin Kant-kritiikin juuria Kantin teoreettisen filosofian perusteiden kritiikkinä, vaan esitetään ainoastaan Hegelin "yhteisöllinen" ja "kontekstuaalinen" puoli kantilaista "formalismia", "universalismia" ja "kognitiivisuutta" vastaan. Näin ei siis ainoastaan hegeliläisen etiikan kritikkojen (kuten Habermas) vaan myös Hegel-sympaattisten monia Oikeusfilosofian elementtejä nykykeskustelujen suhteen selventävien tulkintojen piirissä.

Subjektiiivisen tahdon oikeudesta seuraa hyvän ja omatunnon dialektiikka, joka kiteytyy ongelmaksi velvoittavuuden perusteista. Miten ja millä perusteella subjektiivinen tahto tietää tekonsa objektiivisen arvon⁴², on kysymys, jonka käsittelyssä Hegel siirtyy varsinaiseen 'moraalifilosofiseen' (termille ainakin nykyisin usein annettavassa merkityksessä) problematiikkaan. Tämä kysymys on käsillä jo Hegelin varhaisemmissa moraalin käsitteen kehittelyissä ja liittyy läheisesti hänen suhteeseensa Kantin moraalifilosofiaan.

Näennäisen lyhyessä ja suppeassa 'Hyvä ja omatunto'-kappaleessa Hegel käy läpi erään koko *Oikeusfilosofian* tulkinta- ja vaikutushistorian kannalta merkittävimmän tarkastelunsa. Kyseisen kappaleen asema teoksen kokonaisuudessa on merkittävä, sillä sen lopputulemasta siirrytään siveellisyyden kysymyksenasetteluun.

Kappaleen koko problematiikkaa - sitä, kuinka subjekti voi toimia moraalisesti oikein ja tietää oman toimintansa moraalisen arvon - on mahdotonta avata riittävällä tavalla pelkästään *Oikeusfilosofian* tekstiin sisällytettyjen ajatuskulkujen pohjalta. Tämän työn puitteissa mahdollisimman tarkan ja johdonmukaisen kuvan saavuttamiseksi on välttämätöntä esittää kaksi 'välitarkastelua' kappaleen ongelmien taustaan. Ensimmäinen käsittelee Kantin moraalifilosofian pääpiirteitä, toinen Hegelin niitä koskevaa kriittistä tulkintaa - myös *Oikeusfilosofiaa* edeltävässä tuotannossa. *Oikeusfilosofia* tuo tähän tematiikkaan enää hyvin vähän uutta, joskin siinä Hegelin jo aiemmin esittämät kriittiset näkemykset lopulta liittyvät tässä työssä aiemmin seurattuun tahdon käsitteen systemaattiseen kehitykseen. Merkittävää on tietenkin myös se, että moraalin ja siveellisyyden käsitteiden systemaattinen merkitys (jopa koko filosofista 'yleiskieltä' silmälläpitäen⁴³) lyödään *Oikeusfilosofiassa* lukkoon

⁴²Tässä kysymyksessä paljastuu Kantin ja Hegelin moraalisuustarkastelujen yhteys. Kuitenkin, kuten jo edellä todettiin ja myöhemmin yksityiskohtaisemmin eksplikoidaan, ovat ratkaisut toisistaan perustavalla tavalla poikkeavat.

⁴³Nykyisin Habermasin innoittamina monet muutkin filosofit käyttävät näitä termejä samassa merkityksessä. Myös suomalaisessa keskustelussa eräs peruste erottaa moraalin ja (käytännöllisen) etiikan käsitteet toisistaan pohjautuu

tavalla joka kestää aina nykykeskusteluihin saakka. 'Välitarkasteluista' palataan taas *Oikeusfilosofian* problematiikkaan.

Välitarkastelu I: Kantin moraalifilosofian pääpiirteet

Tässä tarkastelussa ei ole kohteena Kantin koko käytännöllinen filosofia.⁴⁴ Keskityn Kantin moraalifilosofian kannalta keskeisten teosten *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ja *Kritik der praktischen Vernunft* ilmaisemaan käsitykseen käytännöllisen järjen mahdollisuudesta säätää subjektiiviselle tahdolle toiminnan moraalisuuden ja vapauden takaava toiminnallinen periaate eli moraalilaki. Kuva Kantin käytännöllisestä filosofiasta jää tässä epätäydelliseksi, mutta tällä rajauksella voidaan paremmin keskittyä niihin kysymyksiin, joita Hegel *Oikeusfilosofian* Moraali-jaksossa ja jo varhemmassa tuotannossaan käsittelee.

Kantin moraalifilosofiaa luonnehtivat parhaiten universaalisuuden, kognitiivisuuden ja formaalisuuden käsitteet. Kantin tarkoituksena on esittää sellainen yleinen moraalinen periaate, joka olisi

nähdäkseni juuri tähän Hegelin tekemään erotteluun.

⁴⁴Kantin käytännöllisen filosofian voisi katsoa muodostuvan neljästä toisistaan täydentävästä osasta: oikeusfilosofiasta, moraalifilosofiasta, rationaalisesta teologiasta ja käytännöllisestä antropologiasta. Oikeusfilosofian tarkoituksena on perustella ulkoisen (negatiivisen) vapauden sfääri ja universaalin ja sinänsä sisällyksettömän oikeusperiaatteen välttämättömyys. Tätä käsiteltiin jo aiemmin tämän tutkimuksen ensimmäisessä pääluvussa. Moraalifilosofian tehtävänä on osoittaa ihmisen tahdonvapaus hänen mahdollisuudessaan säätää toimintansa lait autonomisesti, ja siten toteuttaa ihmisen mahdollisuutta positiiviseen vapauteen, keskeisimmän taipumuksensa eli järjensä toteuttamiseen. Etiikan empiirisen osan, eli hyveopin Kant esittää *Metaphysik der Sittenin* toisena osana. Sen tehtävänä on koota yhteen ihmisen eettiset velvollisuudet itseään, toisia ihmisiä ja ihmiskuntaa kohtaan. *Grundlegungin* ja *KpV:n* 'rigorismiin' verrattuna voisi sanoa, että sen esitys on tarkoitettu 'lihaa ja verta' olevien ihmisten käytännölliseksi etiikaksi. Käytännöllisen antropologian tehtävä on kuvata ihmistä luonnollisena olentona ja perustella (esim. kirjoituksen 'Idee zu einer allgemeine Geschichte in weltbürgerlicher Absicht' tavoin) välttämättömyys sille, että ihminen ryhtyy rakentamaan keskeisimmän luonnollisen ominaisuutensa, järjen varaan rakentuvaa kulttuuria. Tämän kulttuurin edellytyksenä on yleisesti pätevän oikeusjärjestelmän ja vastavuoroisen kunnioituksen periaatteiden asettaminen ihmiselle luonnonoliona tyypillisen omanvoitonpyynnin, vallanhalun ja pakonomaisen, vastahakoisen sosiaalisuuden tilalle. Tätä kulttuuria Kant pyrki itse käytännössä edistämään historiaa, valistusta ja politiikkaa käsitelleillä pienillä kirjoituksilla, joita hän julkaisi lähinnä *Berliner Monatsschriftissä*. Valitettavasti tämän tutkimuksen laajuuden ja tämän luvun funktion puitteissa ei voida Kantin koko käytännöllistä filosofiaa tarkastella muutamia viittauksia laajemmin. Keskityn siis Kantin moraalifilosofiaan tietoisena antamani kuvan suppeudesta, mutta pyrkien nostamaan esiin ne kohdat, joiden ympärille Hegelin *Oikeusfilosofian* Moraali-jakson kolmas osa keskittyy.

sinänsä tekojen kohteista ja tahdon sisällöstä riippumaton kriteeri toiminnan moraalisuudelle. Tämän periaatteen on oltava johdettavissa järjen avulla, eikä se voi perustua esimerkiksi tunteeseen tai mihinkään metafyyssiseen käsitykseen hyvästä.⁴⁵ *Grundlegungin* ensimmäisessä kappaleessa 'Siirtymä yleisestä siveellisestä järjentiedosta filosofiseen' (Gr, 18-33) Kant erottaa kaksi hyvän lajia: toista voidaan nimittää kontingentiksi⁴⁶, toista "hyväksi ilman rajoitusta" (*gut ohne Einschränkung*, Gr,19). Esimerkiksi luonteen kyvyt ja 'onnen lahjat' (*Glücksgaben*), kuten kunnia, valta ja rikkaus ovat kontingentisti hyviä. Samoin "...kohtuullisuus haluissa ja intohimoissa, itsehillintä ja selkeä harkinta eivät ainoastaan ole hyviä moneen tarkoitukseen, vaan näyttävät lisäksi muodostavan osan persoonan sisäisestä arvosta; kuitenkin puuttuu vielä paljon, että ne voitaisiin julistaa hyviksi ilman rajoitusta (niin paljon kuin antiikin ajattelijat niitä ylistivätkin)." (Gr., 18-19)⁴⁷

Kaikille edellämainituille on yhteistä se, että ne ovat hyviä johonkin tarkoitukseen. Esimerkiksi hyvä harkintakyky tai itsehillintä saattavat kyllä johtaa onnistuneisiin tekoihin ja päämäärien toteuttamiseen. Kuitenkaan emme koskaan onnistuneen toiminnan ulkoisen tuloksen perusteella tunne tekijän tahtoa ja toimintaa määrännyttä periaatetta. Toisin kuin seurausetiikan kannattajat, Kant ajattelee, että tekojen ulkoiset seuraukset eivät koskaan voi olla teon moraalisuuden mittapuu. Huomio on kohdistettava siihen, mikä on tekijän tahdon määräävä periaate - ja vain tästä periaatteesta on löydettävissä kriteeri sille, onko teko moraalisesti oikea vai väärä. Kant kirjoittaa:

"Ei maailmassa eikä sen ulkopuolella ole mahdollista ajatella pidettäväksi rajoituksetta hyvänä mitään muuta kuin hyvä tahto." (Gr.,18) ja jatkaa myöhemmin: "Hyvä tahto ei ole hyvä sen perusteella mihin se vaikuttaa tai mihin se suuntautuu, eikä

⁴⁵Tämä on Kantin teoreettisen filosofian johdonmukaista jatkoa. Etiikka ei voi enää rakentua sellaiselle metafyyssiselle käsitykselle hyvästä kuin vaikkapa Spinozan etiikka. Mitään yleistä normatiivista periaatetta ei voi myöskään rakentaa esimerkiksi brittiläisen empirismin tavoin moraalisille tunteille, vaan Kantin mukaan tuollaiselta periaatteelta vaadittava yleisyys voi perustua yksinomaan järkeen.

⁴⁶Kant ei itse käytä tätä käsitettä, mutta kyse on asioista, jotka yhtä hyvin saattavat olla hyviä, mutta saattavat myös olla sitä olematta. Käytän tarkoituksenmukaisuussyistä tästä hyvän lajista nimitystä 'kontingentisti hyvä'.

⁴⁷Kaikki *Grundlegungin* ja KrV:n sitaattien suomennokset OM.

johonkin ennalta-annettuun päämäärään soveltumisensa perusteella, vaan se on hyvä yksinomaan tahtomisensa perusteella, s.o. sinänsä hyvä, ja tahtominen itsessään tarkasteltuna on asetettava verrattomasti ylemmäksi kuin kaikki se, mitä sen kautta voidaan saada aikaan minkä tahansa taipumuksen tai taipumusten summan toteuttamiseksi." (Gr.,19)

Huomio siis kiinnittyy tahtomiseen itseensä, tahdon määräytymisen periaatteeseen, l. maksiimiin, jonka nojalla teko toimeenpannaan. Ehdottomasti hyvää ei voida etsiä tahdon kohteista, tunteista, taipumuksista, onnellisuudesta tai teon tuloksista. Mutta miten subjekti voi luoda sellaisen periaatteen, johon hänen tahtomisensa voisi ehdoitta nojautua ja johon hän voi verrata maksiimejaan tunnistaakseen toimintansa moraalisen kvaliteetin? Tällainen ei-kontingentti lähde tahdon moraaliselle määräytymiselle voi olla vain puhdas käytännöllinen järki. 'Terve luonnollinen ymmärrys'⁴⁸ ei vielä hahmota asiaa kokonaisuudessaan, mutta sillä on Kantin mukaan pääsy ajatukseen ehdottomasti hyvästä tahdosta *velvollisuuden* käsitteen välityksellä, "joka sisältää hyvän tahdon käsitteen, joskin tietyin subjektiivisin rajoituksin ja estein." (Gr.,22)

Kant esittää useita esimerkkejä teoista, joiden tekeminen perustuu velvollisuuteen. On kuitenkin kokonaan eri asia tehdä jokin teko velvollisuudenmukaisesti (*pflichtmässig*) omaten samalla jokin muu taipumus tai motiivi tuon teon todellisena perusteena, kuin tehdä se velvollisuudesta (*aus Pflicht*). "Velvollisuudesta tehdyn teon moraalinen arvo ei riipu tarkoituksesta (*Absicht*) joka sen kautta tulee toteutetuksi, vaan periaatteesta (*Maxim*), jonka mukaan siihen päädytään." (Gr.,26) Moraalinen arvo voi olla vain tahdon

⁴⁸*Grundlegungen*in rakenne on suunniteltu sellaiseksi, että Kant pyrkii osoittamaan moraalifilosofiansa keskeisten totuuksien sisältyvän jo terveeseen ymmärrykseen, ja siirtymisen argumentin tasolta seuraavalle tulisi olla mahdollista ilman Kantin filosofian tai minkään muunkaan teoreettisen rakennelman tuntemista. Kyseessä olisi siis rakenteeltaan Hegelin *Hengen Fenomenologiaa* vastaava 'kehityskertomus' tai moraalisen tietoisuuden ilmenemisen esitys. (Tästä tulkinnasta esim. Siep 1989.) *Grundlegungen*in argumentissa keskeistä on tahdon vapauden, autonomian ja velvollisuuden käsitteiden analyttisen yhteyden osoittaminen. On ilmeistä, että Kant ajatteli *Grundlegungenia* eräänlaiseksi johdatukseksi laajemmalle yleisölle. Samaa argumenttia jatkava *KpV* onkin vaativampi ja kiinteämmin *KrV:n* konseptioon liittyvä. Joka tapauksessa Kant näkee *Grundlegungenissa* paljon vaivaa osoittakseen eri esimerkein etiikkansa keskeisten kohtien olevan käsitettävissä ja hyväksyttävissä jokapäiväisen ymmärryksen näkökulmasta.

periaatteella, ulkoisista päämääristä riippumatta. Tahto koostuu aina apriorisesta muodollisesta periaatteesta ja aposteriorisesta taipumusten kohteena olevasta materiaalisesta sisällöstä. "Jos teko tapahtuu velvollisuudesta, on tahdon määräytyttävä tahtomisen muodollisen periaatteen kautta, sillä siitä on puhdistettu kaikki materiaallinen." (Gr.,26) Tästä Kant etenee seuraavaan johtopäätökseen: "Velvollisuus on teon välttämättömyyttä lain kunnioitukseen perustuen." (Gr.,26) On syytä käsitellä tarkemmin kahta seikkaa: miksi Kant viittaa lain käsitteeseen, ja mitä lain kunnioituksella (*Achtung*) tarkoitetaan.

Kant jatkaa äsken lainatun kohdan jälkeen:

"Voin toki omata taipumusta suunnittelemani teon kohteiden suuntaan, mutten koskaan kunnioitusta niitä kohtaan, koska ne ovat pelkästään tahdon seurausta, eivät tahdon aktiviteettia (*Tätigkeit*)...Ainoastaan se, mikä on yhdistynyt tahtooni yksinomaisesti tahtoni perustana, eikä koskaan sen seurauksina,...voi olla kunnioituksen kohde ja siten käsky. Velvollisuudesta tehtävän teon on oltava taipumusten vaikutuksesta ja niiden myötä jokaisesta tahdon kohteesta täysin eristetty. Niin ollen tahdosta jää jäljelle vain se, mikä sitä voi määrätä: objektiivisena laki ja subjektiivisena puhdas kunnioitus tuota käytännöllistä lakia kohtaan, joka maksimim⁴⁹ myötä tuollaisena lakina aiheuttaa seurauksenaan suorastaan haittaa taipumuksilleni." (Gr., 26-27)

Kant ajattelee tahtoa lainsäädäntönä. Järjellinen olento ei ole täysin tahtonsa kohteiden tai luonnollisten taipumustensa sitoma, vaan hänellä on mahdollisuus säätää itse toimintansa periaatteiden perustuslaki.⁵⁰ Ihminen on olento, joka kuuluu toisaalta luonnon,

⁴⁹Kantin alaviite: "Maksiimi on tahtomisen subjektiivinen periaate.; objektiivinen periaate (s.o. se, jonka kaikilla järjellisillä olennoilla tulisi toimia myös käytännöllisenä periaatteena, mikäli järjellä olisi täysi valta haluamiskyvyn [*Begehrungsvermögen*] ylitse) on käytännöllinen laki." (Gr.,27)

⁵⁰*Grundlegungin* esipuheen alussa kirjoittaessaan tieteiden jaottelusta ja tieteiden kohteista, Kant viittaa kahdenlaisiin lakeihin: vapauden ja luonnon lakeihin. Jo tieteiden jaottelu osoittaa, että ihminen on näiden lakien suhteen 'kahden maailman kansalainen'. Toisaalta hän on luonnonlakien alainen, ja hänen tahdossaan on elementtejä, jotka ovat luonnollisesti määräytyneitä, intohimot, taipumukset, vietit. Toisaalta ihminen kykenee kokemuksesta riippumatta ja luonnonlakien vaikutuspiirin ulkopuolella aprioriseen tahtonsa lainsäädäntöön. Tämä lainsäädäntö juuri on 'varsinaisen moraalin', etiikan rationaalisen osan (kokemusperäinen osa on käytännöllinen antropologia) kohde. Ks. Gr.,11-12. Puhtaan järjen kritiikin Transsendenttaalisen elementääriopin toisen osan toisessa osastossa, transsendenttaalisessa dialektiikassa, Kant käsittelee puhtaan järjen ideoita, ja osoittaa kuinka teoreettinen järkemme taipuu tiettyjen käsitteiden kohdalla antinomioihin. Eräs tällainen käsite on vapaus. Meillä ei koskaan voi olla kokemusta vapaudesta, sillä kokemuksemme kohdistuu

toisaalta vapauden lainsäädännön piiriin. Kant huomauttaa *Grundlegungin* esipuheessa, että näistä laeista edelliset ovat niitä, joiden mukaan kaikki (kokemusperäisessä maailmassa) tapahtuu, jälkimmäiset niitä, joiden mukaan kaiken pitäisi (siveellisessä maailmassa) tapahtua, joskaan useimmiten ei tosiasiaassa tapahdu. (Gr.,11) Sikäli kun vietit, taipumukset, jne. ovat tahdon kokemusperäistä ainesta, ne määräytymiseltään kuuluvat luonnonvälttämättömyyden piiriin, eivätkä siksi voi olla mitään sellaista, johon velvollisuus voisi perustua. Puhdistettaessa tahto näistä aineksista, jää jäljelle vain tahtomisen muoto, vain se, mikä ei koskaan voi olla tahdon vaikutusta tai seurausta, vaan itse tahtomisen aktiviteetti, sen perusta. Vain tähän perustaan, lainsäädännön periaateeseen kiinnittyvä tahto voi saada *ehdottomasti* hyvän kvaliteetin, ja kunnioituksen tulee kohdistua tähän lakiin, käytännölliseen periaatteeseen.

Kantin viittaus kahdenlaisiin lakeihin sisältää jo ennakkoinnin *Grundlegungin* seuraavien osien etenemissuunnasta. Jos yksinomaan velvollisuudesta tehdyt teot ovat sellaisia, jotka perustuvat kunnioitukseen lakia kohtaan, on kysyttävä mikä tuo laki on ja kuka sen säätää. *Grundlegungin* II osa tarkastelee perusteellisemmin tahtoa lainsäädäntönä, ja tutkii erilaisia

aina kausaalisesti määräytyneeseen aistimaailmaan. Kuitenkin kappaleessa 'Kausaalisuuden mahdollisuus vapauden perusteella' (KrV B 566-569) Kant tarkastelee järjellisen olennon käsitettä. Tällainen olio on "aistien kohde, joka ei itse ole ilmiö, intelligiibelä. Tämän mukaan sillä, mikä täytyy aistimaailmassa katsoa ilmiöksi, on myös itsessään kyky, joka ei ole minkään aistimellisen intuition (Anschauung) kohde, jonka kyvyn kautta se voi kuitenkin olla ilmiöiden syy: näin tämän olion kausaliteettia voidaan tarkastella kahdelta katsantokannalta: *intelligiibelinä* tekojensa mukaan, oliona sinänsä (als eines Dinges an sich selbst); ja *sensiibilinä* teon seurausten mukaan, aistimaailman ilmiönä." Pääajatus on, että ihmisellä järjellisenä olentona on luonnonlakien kausaalisesta määräytyneisyydestä riippumaton, spontaani kausaliteetin lähde itsessään. Järjellisen olennon tekojen kausaliteetti siis on luonnonkausaliteetin ulkopuolella, tekojen seuraukset liittyvät luonnonkausaliteetin alaiseen aistimaailmaan. Samassa kappaleessa Kant korostaa, ettei tämä vapaus ole vain *negatiivista*, eli riippumattomuutta luonnossa vallitsevasta kausaaliketjusta, vaan myös *positiivista*, eli mahdollisuutta toimia ilmenevän kausaaliketjun alkuna. Tämä KrV:n kohta ei kuitenkaan pyri todistamaan vapauden todellisuutta, vaan käsittelee vapautta vain puhtaan järjen ideana. Kantin tarkoitus on vain osoittaa, ettei luonnon ajattelemisen kausaaliseksi sulje pois vapauden mahdollisuutta. Vapauden todellisuuden todistaminen ei voi olla teoreettisen järjen asia, vaan se kuuluu puhtaan käytännöllisen järjen piiriin. Käytännöllisessä filosofiassaan Kant säilyttää ajatuksen järjellisestä olennosta kausaliteetin lähteenä, ja pyrkii osoittamaan ne ehdot, joiden vallitessa tuo spontaani kausaliteetti on todella vapaa vieraasta vaikutuksesta, ts. autonominen.

imperatiiveja, käytännöllisiä lakeja, joiden alaisuuteen tahdon maksiimeja voidaan järjestää ja joita voidaan käyttää tekojen onnistumisen tai moraalisuuden ohjenuorana. Kysymykseksi nousee ennen kaikkea se, millainen imperatiivi takaa tahdon autonomisen lainsäädännön, abstrahoituu luonnonvälttämättömyyden elementeistä ja saa ihmisen toimimaan motiivinaan yksinomaan kunnioitus⁵¹ tuota käytännöllistä lakia kohtaan. *Grundlegungin* argumentin esittämistapa muuttuu II osasta alkaen sikäli, että sillä on löyhempi yhteys 'tavalliseen siveelliseen järjentietoon' ja Kant alkaa selkeämmin noudattaa *KrV*:ssa luonnosteltua mahdollisuutta osoittaa vapaus järjellisen, intelligiibelin olennon ominaisuudeksi.

Kantin mukaan *imperatiivi* on mielikuva objektiivisesta periaatteesta, joka velvoittaa tahtoa. Imperatiiviin sisältyy aina *pitäminen*, järjen objektiivisen lain kohdistuminen subjektiin, joka ei "subjektiivisilta ominaisuuksiltaan ole välttämättä sen mukaisesti määräytynyt." (Gr.,42) Kaikki imperatiivit ovat joko hypoteettisia (ehdollisia) tai kategorisia (ehdottomia). Hypoteettinen imperatiivi sisältää väitteen jonkin toiminnon välttämättömyydestä jonkin toisen, siis tuohon toimintoon itseensä sisältymättömän päämäärän saavuttamiseksi. Hypoteettiset imperatiivit ovat siis tyyppiä: 'joka haluaa päämäärää, sen on

⁵¹Saattaa vaikuttaa ristiriitaiselta, että ehdottomasti hyvä tahto on puhdistettu kaikista tunteista, mutta kuitenkin sen toiminnan ainoana motiivina on kunnioitus lakia kohtaan, siis kunnioituksen tunne. Kant selventää tätä *Grundlegungin* eräässä alaviitteessä (Gr.,27-8): "Minua saatettaisiin syyttää siitä, että etsisin kunnioitus-sanan takaa pakoa johonkin hämääjän tunteeseen, antamatta kysymyksestä selkeää ilmoitusta järkeen pohjautuvan käsitteen avulla. Kun kunnioitus nyt kuitenkin on tunne, se ei ole suinkaan minkään *tunnetun* vaikutusta, vaan järjenkäsitteen kautta *itseaiheutettu* tunne, ja siksi tarkasti erotettava kaikista ensimmäisen kaltaisista tunteista, jotka tuottuvat taipumuksen tai pelon kautta. Minkä välittömästi tiedän laiksi itselleni, sen tunnistan kunnioituksella, mikä merkitsee ainoastaan tietoisuutta tahtoni *alistamisesta* lain alaisuuteen ilman muun, aisteihini vaikuttavan välitystä. Tahdon välitön määräytyminen lain alaisuuteen ja tietoisuus siitä, merkitsevät *kunnioitusta* niin, että kunnioitus on lain *vaikutusta* subjektiin, eikä sitä tule käsittää tuon lain syyksi. Itse asiassa kunnioitus on mielikuva arvokkuudesta, joka vahingoittaa itserakkauttani...Kunnioituksen *kohde* on yksinomaan *laki*, ja vieläpä sellainen laki, jonka määräämme *itsestämme*, mutta kuitenkin itsessään välttämättömänä."

haluttava myös keinoja'.⁵² Hypoteettisten imperatiivien sovellusala on kuitenkin kontingentti ja partikulaarinen. Ehdoton velvoittavuus - siis se yhteys, joka järjellisen olennon toiminnallisella lainsäädännöllä ja velvollisuuden käsitteellä aiemmin todettiin olevan, liittyy vain kategoriseen imperatiiviin, joka on universaali. Ehdottomasti hyvän tahdon *toiminnallisen periaatteen* ilmaisee siis kategorinen imperatiivi. Hypoteettiset imperatiivit ja kategorinen imperatiivi eroavat toisistaan myös sen suhteen, että edelliset ovat kokemukseen liittyviä, emmekä voi niiden sisällöstä sanoa mitään *a priori*. Kategorinen imperatiivi taas on ehdottomasti kaikesta kokemuksellisesta sisällöstä riippumaton, ja tiedämme sen sisällön välittömästi *a priori*. Tämän Kant ilmaisee seuraavasti:

"Ajatellessani *hypoteettista* imperatiivia ylipäätään, en etukäteen tiedä mitä siihen tulee sisältymään: näin on siihen saakka kunnes minulle on annettu sen ehdot. Mutta kun ajattelen *kategorista* imperatiivia, niin tiedän välittömästi, mitä se sisältää. Sillä imperatiivi ei lain lisäksi sisällä muuta kuin maksiimin välttämättömyyden olla tuon lain mukainen. Mutta lakiin ei sisälly mitään sitä rajoittavaa ehtoa, joten jäljelle ei jää mitään muuta kuin lain yleisyys, jonka mukainen toiminnan maksiimin pitää olla. Ja tämä lainmukaisuus yksin esittää imperatiivin välttämättömänä. Kategorinen imperatiivi on siis yksi ja ainoa, ja juuri tämä: "*toimi vain sen maksiimin mukaisesti, josta saatat samalla tahtoa, että se tulisi yleiseksi laiksi.*" (Gr., 51)

⁵²Thomas E.Hill (1989) huomauttaa aivan oikein, että myös hypoteettiset imperatiivit ilmaisevat velvoittavuutta. Nekin ovat subjektia 'objektiivisena lakina' velvoittavia, mikäli subjekti haluaa saavuttaa tietyn päämäärän. Ellei subjekti kykene tahtomaan myös päämääränsä saavuttamisen kannalta objektiivisesti välttämättömiä keinoja, hän myös samalla luopuu päämääränsä tahtomisesta. Hypoteettisissa imperatiiveissa on myös kyse 'rationaalisista standardeista'. Tästä seuraa lähinnä rationaalisen valinnan teorian puitteissa Kantia tarkastelleiden tutkijoiden päitä vaivannut ongelma: voiko, sikäli kuin hypoteettiset imperatiivit myös esittävät objektiivisen lain, subjekti joutua rationaalisesti valitessaan ristiriitatilanteeseen: esimerkiksi onnellisuuden tavoittelun hypoteettinen imperatiivi voi olla ristiriidassa moraalisuuden imperatiivin kanssa. On kuitenkin selvää, ettei onnellisuus ole Kantin ajattelussa sellainen yksittäinen päämäärä, joka voitaisiin valita, vaan se koostuu luonnollisten taipumusten kokonaistyydytyksestä. Hypoteettiset imperatiivit puolestaan ovat yksittäisen tapauksen tarkastelua suhteessa objektiivisiin lakeihin. Subjekti voi revisoida asettamiaan päämääriä. Hypoteettisten imperatiivien ja kategorisen imperatiivin toiminnalliset alueet ovat toisiaan täydentäviä, eivät välttämättä ristiriitaisia. Hyvä esimerkki tälle kantilaiselle perustalle rakentuvasta nykyteoriasta on Habermasin teoria tahdonmuodostuksen eri diskursseista. Eettis-poliittiset ja moraaliset diskurssit eroavat toisistaan sitovuutensa ja laajuutensa suhteen. (esim. Habermas 1994[1992] ss.135-165.

Kant esittää kategorisesta imperatiivista useita muotoiluja.⁵³ Kaikki kuitenkin voidaan palauttaa edelliseen perusmuotoiluun. Yhteistä kategorisen imperatiivin eri muotoiluille on se, että kaikissa toiminnan motiivina on yksinomaan kunnioitus moraalilakia kohtaan. Ei ole tässä yhteydessä syytä mennä syvemmälle kategorisen imperatiivin muotoilujen yksityiskohtiin. Lyhyesti voidaan kuitenkin sanoa, että muissakaan muodoissaan - ihmisyyden arvoa ja kunnioitusta sekä toiminnan maksiimin luonnonlainomaisen yleispätevyyden vaatimusta ilmaisevissa muodoissa - ei kategorinen imperatiivi viittaa mihinkään toiminnan seuraukseen tai toimijan tarkoituksen sisältämään tavoitteeseen. Motiivina on yksinomaan laki ja kunnioitus sitä kohtaan. Tämä ajatus, kuten myöhemmin huomaamme, on eräs Hegelin kritiikin keskeinen kohde.

Grundlegungin kolmannen osan tarkoituksena on *todistaa* kategorisen imperatiivin kautta tahdon autonomia ja siten vapauden mahdollisuus inhimillisessä toiminnassa. Varsinaista "todistusta" Kant ei kuitenkaan voi tahdon vapauden olemassaololle esittää. Toisen osan lopussa hän tiivistää ajatuksen moraalisuuden, autonomian ja vapauden mahdollisuuden yhteydestä. Tahdon autonomia on Kantin mukaan ainoa mahdollinen toiminnan moraalisuuden ja vapauden lähde, heteronomia taas "kaikkien epäaitojen siveellisyyden periaatteiden lähde" (Gr. 74-75). Mutta mitään varsinaista todistusta ei kuitenkaan seuraa. Kolmannen osan alussa Kant toteaa, että tahdon vapaus on välttämättä oletettava "kaikkien järjellisten olentojen ominaisuudeksi." (Gr.82) Autonomia, omalakisuus, on tahdon vapauden ehto. Tahdon vapaus on moraalilain ehto. Ja moraalilain mukainen toiminta on vapauden toteutumista. Kant myöntää myöntää itsekin että hänen ajattelunsa on kulkenut "kehään".

"Ei käy kieltäminen, että olemme eräänlaisessa kehässä, josta ei näytä olevan uloskäyntiä. Oletamme vaikuttavan syyn ominaisuudessa

⁵³ Esim. Pogge 1989 analysoi näitä muotoiluja. 'Yleisen luonnonlain' muotoilu ja 'ihmisyyden kunnioituksen' muotoilu viittaavat kategorisen imperatiivin eri aspekteihin: toinen sen lainomaisuuteen lain käsitettä tarkentaen, toinen siihen, että sen säätäjänä ja toimeenpanijana on aina vapaa, järjellinen subjekti. 'Ihmisyden kunnioituksen' muotoilu implikoi samantyyppistä 'tunnustusrakennetta' kuin Kantin Oikeusopin universaali *Rechtsgesetz* tai Hegelin abstraktin oikeuden tasoon kuuluva persoonuuden yleispätevä tunnustaminen.

olevamme vapaita voidaksemme ajatella olevamme vapaita siveellisten lakien päämäärinä. Edelleen ajattelemme olevamme näiden lakien alaisia koska liitämme itseemme autonomian, sillä vapaus ja oma lainsäädäntö ovat molemmat sama kuin autonomia. Täten ne ovat vaihdannaiskäsitteitä...jolloin emme voi käyttää toista niistä toista selittääksemme...vaan korkeintaan tuomme loogisuuden tarkoituksessa erillisiltä näyttävät mielteet samasta kohteesta yhteen käsitteeseen." (Gr. 85-86)

Tästä eteenpäin Kant turvautuu juuri jo edellä esitettyyn, KrV:n konseptiosta tuttuun 'kahden maailman' tai 'kahden näkökulman' selitystapaan, varsinkin luvussa "Kuinka kategorinen imperatiivi on mahdollinen?" Kategorinen imperatiivi, toiminnan moraalisuus ja vapaus on ajateltava mahdolliseksi, koska olemme myös intelligiibelin maailman kansalaisia, emme ainoastaan aistimaailman luonnonlakien alaisia. Kant katsoo intelligiibelin maailman olevan myös aistimaailman peruste. Tällöin ihminen aistimaailman osana, luonnonlakien alaisena on edelleen myös järjen lainsäädännön eli siveyslain alainen ja siten vapaus voidaan ajatella mahdolliseksi, vaikka sitä ei vaihdannaiskäsitteitä käyttäen todistaa voidakaan.

Kant korostaa, ettei vapauden käsite ole "kokemuskäsite". Tietoisuus siitä ei siis synny siten kuin kokemus Kantin mukaan yleensä syntyy - aistien ja ymmärryksen kategorioiden välittämän aineksen kautta. "Vapaus on järjen idea, jonka objektiivista reaalisuutta sinänsä täytyy epäillä. Luonto puolestaan on ymmärryksen käsite, joka osoittaa reaalisuutensa kokemuksen esimerkein ja sen täytyy niin välttämättä reaalisesti todistua." (Gr., 92) Vapauden todellisuus voidaan kuitenkin olettaa kaikkien järjellisten olentojen ominaisuudeksi, jos kahden näkökulman esittämä kanta hyväksytään.

Vapauden todistaminen tästä eteenpäin ei ole Kantin mukaan enää kriittisen teoreettisen eikä käytännöllisen filosofian puitteissa mahdollista. Tällaisen käsitteen käsitteleminen kuuluisi spekulatiivisen filosofian tehtäväksi. Kant palaa tunnetusti vapauden todellisuuden ongelmaan KpV:ssa, jossa *Grundlegungin* argumentti täsmentyy, ja ajatuskulkua täydennetään 'käytännöllisen järjen postulaateilla'. Mielenkiintoista Hegelin kritiikin

kannalta - ja tietenkin myös Kantin ajattelun arkkitehtoniikkaa ajatellen - on moraalisen toiminnan motivaation sekä onnellisuuden ja siveellisyyden suhteen käsittely KpV:n puitteissa. Ennen paluuta Hegeliin ja *Oikeusfilosofiaan* käyn nämä KpV:n ajatukset lyhyesti lävitse.

KpV alkaa siitä *Grundlegungin* opetuksesta, että vapauden käsite on koko käytännöllisen filosofian problematiikan kulmakivi. Sen todellisuuden mahdollisuudesta olemme tietoisia moraalilain perusteella, aivan kuten *Grundlegungissa* oli jo esitetty. "Vapaus on kuitenkin myös ainoa spekulatiivisen järjen idea, jonka mahdollisuuden tiedämme *a priori*, kuitenkin ymmärtämättä kuinka sen tiedämme, koska se itse on tietämämme moraalilain ehto." (KpV, 107-108) Tähän kohtaan Kant lisää filosofiansa perusteisiin mielenkiintoisella tavalla nojaavan alaviitteen moraalialakiin liittyvän vapauden olemassaolon ja tietämisen suhteesta⁵⁴. Sen mukaan vapaus on moraalilain olemisperusta, moraalilaki puolestaan ainoa perusta, jonka avulla voimme olla vapauden mahdollisuudesta tietoisia.

Hegelin Kant-kritiikin kannalta on syytä kiinnittää huomio Kantin KpV:n *korkeimman hyvän* käsitteeseen. Aiemmin on tullut selväksi, että Kantin näkemyksen mukaan moraalisen toiminnan motivaatio ei voi perustua toiminnan seurauksiin eikä myöskään niihin perustuvaan subjektin tyydytykseen. Nämähän viittaisivat luonnon

⁵⁴"Tässä ei siis ole kyse epäjohdonmukaisuudesta, kun nyt nimitän vapautta moraalilain ehdoksi, ja myöhemmin tutkimuksessa tähdennän, että moraalilaki on puolestaan ehto, jonka kautta ylipäättään aluksi voimme tulla tietoisiksi vapaudesta. Muistutan ainoastaan, että vapaus on joka tapauksessa moraalilain *ratio essendi* ja että moraalilaki puolestaan vapauden *ratio cognoscendi*. Sillä elleemme ensiksi olisi selvästi ajatelleet moraalialakiä järjessämme, emme olisi oikeutettuja oletamaan mitään sellaista kuin vapaus on. Ellei vapautta kuitenkaan olisi olemassa, ei silloin myöskään moraalialakia voitaisi meissä lainkaan kohdata." (KpV 108, alaviite)

Kant siis pitää kiinni siitä, että vapaus ja moraalilaki ovat toistensa perusteita, mutta erilaisia perusteita. Tämä on johdonmukainen, hänen tietoteoriansa ja inhimillisen järjen rajoja koskevan näkemyksensä seuraus. Samalla hän pitää kiinni *Grundlegungissa* sanotusta kuitenkin enää haluamatta hakea samanlaista todistusta vapauden todellisuudelle. Samalla on edelleen selvää, ettei vapaus ole sellainen kokemuskäsite (*Erfahrungsbegriff*) jolle voitaisiin tietokykymme puitteissa myöntää tai todistaa olemassaolo. Vapaus on spekulatiivisen puhtaan järjen idea, jonka todellisuuden mahdollisuuden osoittaminen käy päinsä vain praktisen järjemme alueella eli suhteessa toimintaa ohjaavan tahtomme määräytymisen perusteisiin.

lakien alaisiin seurauksiin, jolloin toimiva tahto olisi heteronominen ja epävapaa. Toisaalta myöskin velvollisuudesta tehty teko kuuluu seurauksiensa puolesta luonnonlakien alaiseen fenomenaaliseen maailmaan, jolloin vapauden kausaliteetin aikaansaama tapahtumien sarja liittyy luonnon kausaalisuuteen. Näiden ongelmien ohella Kant joutuu myös huomioimaan ne vastalauseet, joiden mukaan toisaalta teossa on kuitenkin aina mukana inhimillisiin taipumuksiin, tarpeisiin ja viettien toteuttamiseen l. onnellisuuteen liittyviä elementtejä sekä toisaalta sen yleisen käsityksen, jonka mukaan moraalisesti oikean tai hyvän toiminnan on kuitenkin aikaansaattava jokin niiden tekemiseen motivoiva vaikutus. Muuten koko moraalisuus tulee ihmisluonnolle mahdottomaksi.⁵⁵ Kant kiinnittää näihin molempiin ongelmiin huomiota jo KpV:n esipuheessa ja johdannossa, mutta hänen ratkaisunsa niihin on 'käytännöllisen järjen dialektiikassa' esitetty korkeimman hyvän käsite.

Korkein hyvä (*das Höchste Gut*) muodostuu kahden heterogeenisen, eriperusteisen käsitteen yhdistämisestä. Se nimittäin yhdistää itsessään hyveen (*Tugend*) ja onnellisuuden (*Glückseligkeit*).⁵⁶ Onnellisuus koostuu viettien 'kokonaistyydytyksestä'. Hyve taas merkitsee 'onnellisuuden arvoisuutta', ts. on toimittava hyveellisesti, niin että 'ansio' edeltää onnellisuutta. Kannattaa toisaalta muistaa Kantin kiistävän kaikkialla, että moraalilain noudattaminen aikaansaisi välitöntä mielihyvää tai onnellisuutta.

Korkeimman hyvän toteuttamisen tulee olla kaikkien inhimillisten toimijoiden välttämätön päämäärä. Korkeimman hyvän käsitteeseen kuuluvat

"kaksi osatekijää ovat täysin erilaisia⁵⁷,...rajoittavat ja

⁵⁵Tämä oletus on leimaa-antava varsinkin osalle antiikin hyvää elämää koskevista näkemyksistä sekä moderneillekin hyvän käsitteen varaan rakentaville ajattelijoille. Hegel perustaa erään Kant-kritiikkinsä osan juuri tälle ajatukselle. Hegelin oma näkemys 'säilyttää ilmiöt' - ts. on enemmän ihmisen jokapäiväisen käyttäytymisen ja tietoisuuden mukainen ja siten hyväksyttävissä. Ero ulottuu tässäkin kohtaa kahden filosofian koskevan näkemyksen ytimeen. Sama kysymys oli esillä jo aiemmin tämän työn 1.luvun lopussa.

⁵⁶KpV, 238-.Ks.myös Sedgwick 1996 ja Westphal 1991.

⁵⁷[Niitä ei voi analyttisesti johtaa toisistaan, OM]

haittaavat toisiaan samassa subjektissa...mutta kuitenkin korkeimman hyvän käsite voidaan a priori ajatella näiden käsitteiden synteetiksi...tämän käsitteen deduktion on oltava synteettinen. Ja on selvää, että korkein hyvä on saatava aikaan vapauden kautta.⁵⁸" (KpV 241)

Korkeimman hyvän osana onnellisuus ei siis voi merkitä ainoastaan viettien kokonaistyydytyksen tilaa eikä aistillisen mielihyvän kokemusta. Kant pitääkin kiinni siitä, että hyve on korkeimman hyvän ensimmäinen ehto. Kun hyveellinen toiminta (moraalilain mukainen *velvollisuudesta* toimiminen) ei takaa fenomenalisessa maailmassa onnellisuutta, täytyy onnellisuudelle ja siten korkeimman hyvän täydelliselle toteutumiselle löytää jokin muu tae. Kant ensinnäkin löytää onnellisuudelle toisenlaisen ilmaisun:

"Eikö kuitenkin ole sana, joka ei viittaisi nautintoon kuten onnellisuus, mutta kuitenkin hyvinvoivaan olemassaoloon? Sana, joka olisi analoginen onnellisuudelle ja ilmaisisi tietoisuutta hyveen välittömästä liittymisestä siihen? Kyllä on! Tämä sana on *tyytyväisyys oloonsa (Selbstzufriedenheit)*...jossa ei ilmene tietoisuutta jonkin tarpeen läsnäolosta. Vapaus ja tietoisuus siitä...merkitsevät *riippumattomuutta vieteistä* ainakin haluamistemme määräävinä vaikuttimina. Ja sikäli kuin olen tietoinen tästä riippumattomuudesta seurattessani moraalisia maksimejani, on se...mistään muusta tunteesta riippumattoman ja muuttumattoman tyytyväisyyden ainoa lähde. Tätä tyytyväisyyttä voidaan nimittää intellektuaaliseksi."

Onnellisuus on siis nyt ilmaistu negatiivisesti: tilana, jossa subjekti ei tunne tarvitsevansa mitään. Ja tämä tyytyväisyys oloonsa on seurausta *velvollisuudesta* toimimisesta ja vapauden tietoisuuden seuraamisesta.

Korkeimman hyvän toteutuminen edellyttää kuitenkin vielä kahta käytännöllisen järjen postulaattia⁵⁹: sielun kuolemattomuuden ja

⁵⁸1. *velvollisuudesta* moraalilain mukaan toimien

⁵⁹Postulaatilla Kant tarkoittaa "edellytyksiä välttämättömässä käytännöllisessä suhteessa; ne eivät siis itse asiassa laajenna spekulatiivista tietämistä, vaan antavat spekulatiivisen järjen ideoille yleisesti (niiden käytännöllisen suhteen nojalla) objektiivisen todellisuuden ja oikeuttavat sen muodostamaan käsitteitä, joiden mahdollisuuttakaan se ei muuten voisi puolustaa" (KpV, 264). Tämä tarkoittaa sitä, että teoreettinen järkemme ei kykene esimerkiksi vapauden, sielun kuolemattomuuden tai jumalan olemassaolon ongelmia ratkaisemaan, vaan taipuu KrV:n Puhtaan Järjen Dialektiikasta tunnettuihin antinomioihin. Näillä käsitteillä kuitenkin on Kantin mukaan todellisuus niiden praktisen suhteen kautta, ja nämä käytännöllisen järjen postulaatit tulevat tiedetyiksi yksinomaan siveyslain todellisuuteen nojautuvan ajattelun kautta. Kunnioitus siveyslakia kohtaan on se varsinainen tekijä, joka velvoittaa ihmisen

jumalan olemassaolon postulaatteja. Kunnioitus siveyslakia kohtaan vaatii ihmistä toteuttamaan korkeinta hyvää. Koska ihminen on tähän velvoitettu, on hänen myös siihen kyettävä, ja kyettävä edelleen hyveensä täydellistämiseen, koska korkeimman hyvän käsitteessä ei voi olla mitään epätäydellistä juuri korkeimman⁶⁰ käsitteestä johtuen. Hyveen täydellistyminen on ihmisluonnosta⁶¹ johtuen mahdotonta fenomenaalisen maailman ja inhimillisen elämän puitteissa. Näin ollen on postuloitava sielun kuolemattomuus, jolloin hyveen täydellistäminen voi jatkua äärettömiin - ainakin siihen saakka kunnes (jumalan armosta) ihminen ansaitsee korkeimman hyvän - ts. tulee onnellisuuden arvoiseksi. Näin ollen myös jumalan postuloiminen on välttämätöntä. Tämä välttämättömyys johtuu tarpeesta olettaa olemassaolevaksi korkein riippumaton hyvä.⁶²

Rationaalinen usko näihin postulaatteihin ei merkitse samaa kuin uskonnollinen usko. Niihin päätyminen on tahdonalaista ja järjenmukaista, ei pakotettua muttei myöskään järjelliselle olennolle yhdentekevää. Niiden 'pragmaattisena' tehtävänä on täydentää se argumentti, joka alun alkaen Kantin käytännöllisessä filosofiassa lähtee liikkeelle toiminnan moraalisuuden kriteerien kysymisestä ja vapauden mahdollisuuden osoittamisesta tuon

tavoittelemaan korkeinta hyvää. (KpV, 265)

⁶⁰Käsite korkein (saks. höchste) kattaa Kantin mukaan latinan käsitteet *consummatum* (täydellinen, saks. vollendete) ja *supremum* (ylin, saks. Oberste). Ks. KpV., 238).

⁶¹Tämä ajatus viittaa, kuten Westphal 1991, s.139, huomauttaa, perisyntioppiin, johon Kant ei viittaa KpV:ssa vaan *Religion*-teoksessaan.

⁶²"Siveyslaki kääsee tekemään käyttäytymiseni perimmäiseksi kohteeksi maailmassa korkeimman mahdollisimman hyvän. Mutta tämän voin toivoa aikaansaavani vain, mikäli vallitsee vastaavuus minun tahtoni ja pyhän ja hyvän maailmanluojan tahdon välillä. Oma onnellisuuteni tosin sisältyy korkeimman hyvän käsitteeseen, ...ei oma onnellisuuteni vaan siveyslaki on tahdon määräytymisperusta, joka ohjaa korkeimman hyvän toteuttamisen vaatimukseen." (KpV., 261) "Postulaatit ovat kuolemattomuus, vapaus positiivisesti tarkasteltuna (intelligiibeliin maailmaan kuuluvan olennon kausaliteettina) ja jumalan olemassaolo. Ensimmäinen johtuu käytännöllisesti välttämättömästä ehdosta, että siveyslain täydellistäminen on kestävä; toinen aistimaailmasta riippumattomuuden välttämättömästä edellytyksestä ja oman tahdon määräämisen kyvystä intelligiibelin maailman eli vapauden lainsäädännön alaisuudessa; kolmas johtuu siitä, että tuollainen intelligiibeli maailma, ollakseen korkein hyvä, edellyttää korkeimman riippumattoman hyvän, eli jumalan olemassaolon." (KpV 264)

käsitteen käytännöllisessä suhteessa. Postulaattien tehtävä on loppuunsaattaa subjektiivisen idealismin moraalialia koskevat näkemykset nimenomaan moraalisen motivaation osalta.

Tältä pohjalta voimme nyt siirtyä tarkastelemaan Hegelin Kantin moraalifilosofiaan kohdistamaa kritiikkiä. Pysin mahdollisimman vähän toistamaan jo tässä luvussa kertaalleen esitettyä.

Välitarkastelu II: Hegelin Kant-kritiikki

Itse asiassa *Oikeusfilosofia* tuo Hegelin Kant-kritiikin olennaisiin osiin hyvin vähän uutta. Merkittävimmit osiltaan *Oikeusfilosofian* moraalisuus-jakson kolmannessa osassa esitetyt vastalauseet ovat esillä jo *Hengen Fenomenologiassa*, johon Hegel itsekin eksplisiittisesti viittaa pitkässä § 135:ssä. Samoja elementtejä on esillä jo mm. lähes kaksikymmentä vuotta ennen *Oikeusfilosofiaa* julkaistuissa *Usko ja tieto-* sekä *Luonnonoikeuden tieteellisistä tarkastelutavoista-esseissä*. *Oikeusfilosofian* panos on liittää kyseiset huomiot systemaattiseen, tässä työssä läpikäytyyn tahdon käsitteen kehittelyyn. Seuraavassa Hegelin eri teoksissa esille tuomia näkökulmia yhdistetään, silmälläpitäen kuitenkin jatkossa tapahtuvaa *Oikeusfilosofian* systematiikan mukaista siirtymää siveellisyyteen. Siksi tässä luvussa sivutaan myös muita kuin suoranaisesti Kantin moraalifilosofiaan kohdistuvia aspekteja.

Hegel kohdistaa kritiikkinsä päähuomion seuraaviin yksityiskohtiin: kategorisen imperatiivin 'tyhjyyteen' ja sen mahdottomuuteen johtaa mihinkään konkreettisten velvollisuuksien järjestelmään. Näitä seuraavat onnellisuuden ja siveellisyyden yhdistämisen, moraalisen motivaation ongelman ja siihen liittyen Kantin moraalifilosofian elämän ilmiöihin sopimattomuuden kritiikit. Kaikkiaan Hegelin kritiikki voidaan lukea Kantin filosofian perusteisiin - nimenomaan sen subjektiiviseen idealismiin ja dualistiseen näkökantaan kohdistuvaksi. Saman tien Hegelin kritiikin kohteiksi voidaan tunnistaa myös eräitä muita hänen aikalaisistaan, ainakin Fichte ja Fries. Käyn pääkohdat

seuraavaksi läpi edellä luetellussa järjestyksessä.

i) Kategorisen imperatiivin 'tyhjiys'

Hegelin tunnetuin vastalause lienee se, että kategorinen imperatiivi on 'tyhjä'. Siinä itsessään ei ilmaista mitään *sisällöllistä* määrettä moraalisesti oikeasta, eikä se myöskään johda minkään konkreettisen yksittäisen velvollisuuden määrittämiseen. Kategorinen imperatiivi sisältäisi siis vain pelkän muodollisen periaatteen, joka ei ole Hegelin mukaan mitään muuta kuin "muodollinen ristiriidattomuusvaatimus".⁶³ Mikäli kategorista imperatiivia haluttaisiin soveltaa, se Hegelin mukaan edellyttäisi joka tapauksessa jonkinlaista taustatietoa, voimassaolevia konkreettisia velvollisuuksia ja sääntöjä, tapoja, vakiintuneita instituutioita ja lakeja. "Ristiriita voi syntyä vain jonkin sellaisen suhteen, mikä on; sisällön kanssa, joka on jo etukäteen olemassa pysyvänä periaattena. Sellaiseen nähden teko sitten on joko sen mukainen tai ristiriitainen." (§ 135 A)⁶⁴ Kantin velvollisuusoppi merkitsee kuitenkin Hegelin mukaan kaiken tällaisen poissulkemista.⁶⁵

Tätä Hegelin kritiikkiä vastaan on Kantia usein puolustettu

⁶³"...pelkästään moraalin näkökannasta kiinnipitäminen, joka ei johda siveellisyyden näkökannalle, alentaa [Kantin moraalifilosofian, OM] *tyhjän formalismin* tasolle, ja moraalitieteen pelkäksi höpötykseksi *velvollisuuden tahtomisesta velvollisuuden vuoksi*. Tältä näkökannalta ei mikään immanentti velvollisuusoppi ole mahdollinen; ainesta tietenkin voidaan tuoda tähän *ulkoa käsin*, ja sitä kautta päätyä erityisiin velvollisuuksiin, mutta tuosta velvollisuuden määrittämisestä *ristiriidan puutteeksi, muodolliseksi itsensä kanssa yhtäpitävyydeksi*, mikä ei ole muuta kuin abstraktia määrittämättömyyttä, ei voida edetä erityisten velvollisuuksien määrittämiseen. Ja vaikka tuollainen erityinen sisältö toiminnalle tulee tarkasteltavaksi, ei tuossa periaatteessa ole kriteeriä sille onko vai eikö kyseessä ole velvollisuus." (PR 135 A)

⁶⁴Ks. myös PR §§ 147-148, erit. § 148 A: "...johdonmukainen velvollisuusoppi ei kuitenkaan voi olla muuta kuin niiden *suhteiden* kehittelyä, jotka ovat välttämättömiä vapauden idean vuoksi ja siksi *todellisia* koko alaltaan - valtiassa."

⁶⁵Hegel viittaa esimerkinomaisesti Kantin *Grundlegungissa* esittämään 'opetukseen'. Kant väittää, että esimerkiksi minulle uskotun talletuksen palauttamatta jättäminen tilanteessa jossa tallettaja on kuollut ja kukaan muu ei tiedä talletuksesta, rikkoo kategorisen imperatiivin yleistettävyydettä, koska tekoni maksimi tekisi yleisesti sovellettuna koko omaisuuden käsitteen mahdottomaksi, enkä näin ollen voisi tahtoa sen tulevan yleiseksi laiksi. Hegel viittaa kritiikissään kuitenkin siihen, että juuri viitatessaan omaisuusinstituutioon Kant itse joutuu vetoamaan johonkin olemassaolevaan, aposterioriseen tai kontekstuaaliseen tekijään. ks. *Grundlegung*, 52-53.

ainakin seuraavalla argumentilla. Ensinnäkin on sanottu, että kategorinen imperatiivi ei ole Kantin tarkoittamassa mielessä pelkkä looginen ristiriidattomuusvaatimus - kuten Hegel näyttää Kantin omaisuuden käsitteeseen liittyvän esimerkin yhteydessä oletettavan. Kategorinen imperatiivi on ennen kaikkea *käytännöllinen* periaate; se testaa maksiimin soveltuvuutta käytäntöön, ei sen pelkkää loogista ristiriidattomuutta. Toiseksi on korostettu, että ei mikä tahansa ainoastaan itsensä kanssa ristiriidaton maksiimi, vaan sellainen maksiimi joka saatetaan *tahtoa yleisenä lakina* päteväksi⁶⁶, voi läpäistä tämän testin. Samoin on viitattu kategorisen imperatiivin niinsanottuun 'yleisen luonnonlain' muotoiluun ja todettu, ettei sekään sisällä 'loogista' vaan 'käytännöllisen' maksiimin testaamisen: ovatko maksiimin ilmaisevat päämäärät kaikkien rationaalisten toimijoiden hyväksyttävissä.⁶⁷

Hegel katsoo myös, että puhtaasti muodollinen periaate ei voi toteuttaa alkuperäisenä tavoitteena olevaa vapautta autonomian kautta. Tahdon määräytymisperiaate on autonominen ainoastaan puhtaasta käytännöllisestä järjestä johdetun muotonsa puolesta. Sen avulla ei kuitenkaan taata itse toiminnan ja sen tulosten ilmaisevan vapaan tahdon itsetoteutusta.⁶⁸

ii) Hyveen ja onnellisuuden yhdistymisen ongelma

Hegelin ja Kantin moraalifilosofioiden ehkä keskeisin ero tulee esille hyveellisyyden (oikean moraalisen toiminnan) ja

⁶⁶ks. *Grundlegung*, 54-55.

⁶⁷Ks. Esim. Sedgwick 1996. Tässä kohtaa Hegelin Kant-kritiikki muistuttaa läheisesti Rawlsin 'kontekstualistista' kritiikkiä. Rawlsin universaalit periaatteethan paljastuvat 'universaaleiksi' suhteessa tiettyyn jo olemassaolevaan kultuuriin ja sen rationaalisuuteen. Jos Kantia puolustetaan em. tavalla, joudutaan kuitenkin perustellusti kysymään, onko kategorisella imperatiivilla edelleenkaan sisältöä tai subjektilla mahdollisuutta tuottaa sen avulla *universaaleja* moraalisia normeja. Kantilainen tietenkin voi pitää kiinni siitä, että kategorinen imperatiivi on tarkoitettu testaamaan maksiimeja, ei tuottamaan niitä. Tällöin voi kuitenkin kysyä, miksei tyytyä suoraan sen varannon omaksumiseen, mikä omassa kulttuurisessa kontekstissa tuottaa vallitsevat normit, koska ilmeisesti tuo konteksti myös tuottaa normeja pohtivan järjen mikäli järjeltä kiistetään kyky universaalien normien *tuottamiseen*.

⁶⁸Tässä tulee jälleen esiin Kantin ja Hegelin edustamien idealismin lajien ero: objektiivisessa idealismissa muotoa ja sisältöä ei voida erottaa.

onnellisuuden käsitteitä koskevissa kohdissa. Ensinnäkin Hegel lähtökohtaisesti pitää mahdottomana Kantin dualismia: sitä, että hyveellisyys perustuisi apriorisen universaalien periaatteen seuraamiseen ja ettei moraalinen toiminta tuottaisi subjektille nautintoa; tai ettei nautinnollinen toiminta saattaisi samalla olla moraalisesti oikein, vaikka se valittaisiinkin vain subjektiivisen, erityisen tyydytyksen perusteella. Hegel katsoo Kantin näkemyksen vastaisesti, että juuri subjektiivinen nautinto on pätevä ja oikeutettu toiminnan motivaation lähde, mikäli se suhteutetaan subjektin aiemmin mainittuun velvollisuuteen tietää tekonsa yleinen kvaliteetti ja ulotetaan tarkastelu koko siveellisyyden alueen eri suhteisiin. Hegel katsoo Kantin tavoin, että subjektin on toteutettava teossaan vapaa tahtonsa, ja noudatettava velvollisuutta toteuttaa hyvä. Hyvän on kuitenkin juuri siksi toteuduttava itse teossa, ja siksi teon seurauksia ja teon tekemiseen liittyviä subjektin tyydytykseen liittyviä intentioita ei voi poissulkea teon moraalisen arvon arvioinnista.

Kantin lähtökohta on Hegelin näkökulmasta ristiriitainen: subjektin on toiminnallaan toteutettava hyvä. Tähän päätyy Hegel (PR § 129-132) itse ja tähän hän tulkitsee Kantinkin päätyvän korkeimman hyvän käsitteessään. Hyvä on Hegelin mukaan myös vapauden idean toteutumisen muoto. Moraalisen (subjektiivisen) tahdon tasolla hyvä on läsnä ainoastaan subjektin onnellisuuden (PR § 123) ja kaikkien hyvinvoinnin vaatimuksena (PR § 123, 129). Objektiiviseksi tulleen vapautena hyvä todellistuu vasta subjektiivisen tahdon suhteessa yleiseen - siveellisyyden suhteissa ja valtiossa.

Hyvä on siis se, mikä moraalista subjektia velvoittaa. Kant katsoo, että hyvän, nimenomaan korkeimman hyvän toteuttaminen, on mahdollista vain velvollisuutta (moraalilakia) seuraamalla. Tästä Hegel alkaakin kritiikkinsä: "Toimiminen vaatii itselleen erityisen sisällön ja tietyn päämäärän [kurs.OM], mutta velvollisuuden abstraktio ei vielä näitä sisällä ja niinpä syntyykin kysymys: mikä on velvollisuus?" (§134). Hegel myöntää, että juuri tahdon ehdoton itsemääritys tulee ymmärtää

velvollisuuden lähteeksi.⁶⁹ Mutta ensinnäkin vapauden mahdollistava velvollisuus, jolla ei ole sisältöä, ei johda muuhun kuin aiemmin mainittuun 'muodolliseen itsekseen tahtomiseen' - oman toiminnan periaatteen ristiriidattomuuden vaatimukseen. Hegel viittaa tässä suoraan *Hengen Fenomenologiaansa*, jossa hän on omien sanojensa mukaan "esittänyt tuon ikuisen pitämisen ja siihen liittyvät ratkaisemattomat antinomat loppuunsa saakka kehitettynä." (§135)

Kyseisen *Hengen Fenomenologian* kohdan muodostavat Henki-jakson III pääosan ensimmäinen luku, *Die moralische Weltanschauung* sekä seuraava luku *Die Verstellung*. Vaikka kyseisestä episodista on sanottu (mm. Westphal 1991), että 'häijymmin Kantin moraalifilosofiaa kohtelee ainoastaan Nietzsche' - missä onkin totta toinen puoli - niin kannattaa kuitenkin juuri onnellisuuden ja hyveen keskinäissuhteen vuoksi tarkastella kyseisen episodin asetelmaa vakavasti.

Hegel esittää aluksi (*Hengen Fenomenologian* etenemistavan mukaisesti) 'moraalisen maailmankatsomuksen' yhtenä 'tietoisuuden muotona'. Itse asiassa luvun ensimmäinen lause kuvaa Kantin näkökannan mainiosti: "Itsetietoisuus tietää velvollisuuden absoluuttisena olemuksena; ainoastaan se sitoo itsetietoisuutta, ja tämä substanssi on sen oma puhdas tietoisuus; velvollisuus ei voi sisältää mitään itselleen vierasta muotoa." (*PhG*, 442)

Hegel nostaa seuraavaksi esiin Kantin ajatuksen fenomenalisesta maailmasta - ja siihen liittyvästä tietoisuudesta - joka on moraalista itsetietoisuutta vastassa. Tämä maailma on *PhG:n* terminologian mukaan kyseisen itsetietoisuuden *toisinoleminen*, ja "koska velvollisuus muodostaa oman olennaisen päämääränsä ja kohteensa, [tämä toisinoleminen on, OM] sille täysin merkityksetön todellisuus." (*PhG*, 443) Ja edelleen:

"Koska tämä tietoisuus on niin itseensä sulkeutunut, se suhtautuu tuohon toisinolemiseen täysin vapaana ja indifferentisti, ..., mitä vapaammaksi toinen tulee, sitä vapaammaksi tulee myös sen

⁶⁹Juuri tässä kohdassa Hegel näkee Kantin filosofian oleellisena ja tärkeänä jatkona 'subjektiivisuuden periaatteen' modernille esiinnousulle.

negatiivinen kohde. Siksi tuo kohde on omaan yksilöllisyyteensä täydellistyvä maailma, itsenäinen omien lakiensa kokonaisuus...-
luonto ylipäätään, jonka lait ja toimet kuuluvat siihen itseensä, olemuksena, joka on täysin huoleton [*unbekümmert*] moraalista itsetietoisuutta kohtaan samoin kuin tämäkin siihen nähden." (PhG, 443)

Hegel viittaa siis Kantin 'kahden lainsäädännön' ajatukseen. Tietoisuus kokee Hegelin mukaan tämän eron niin, että velvollisuutta noudattaessaan moraalinen tietoisuus saattaa tulla onnelliseksi, tai jäädä tulematta. Ei-moraalinen tietoisuus taas saattaa löytää toteutuksensa siellä missä moraalinen tietoisuus kohtaa kehoituksen toimia, mutta tällöin 'jälkimmäinen jää kuitenkin nautinnosta paitsi'. Hegel ivaa Kantin ajatusta puhuen kahtiajaosta 'suurena kohtuuttomuuden ja epäoikeudenmukaisuuden tilana'. Toisaalta tahdon on aikaansaattava *maailman tarkoitusperä*, korkein hyvä, toisaalta puhtaan tahdon ja empiirisen tahdon (taipumusten, viettien jne.) on molempien toteutettava päämääränsä, koska ne molemmat esiintyvät *samassa itsetietoisuudessa* sen välttämättöminä, *erilaisten lakien alaisina* osina. Tämän asiaintilan vuoksi on postuloitava molempien osapuolten harmonia *vaatimuksena*, ja tämä vaatimus puolestaan saattaa liikkeelle "kokonaisen postulaattien kehän" (PhG, 444).

Hegel toteaa, että tämä tavoiteltu harmonia ei voi toteutuakaan todellisuudessa, vaan pysyy "*absoluuttisena tehtävänä*", jonakin jota jatkuvasti on tavoiteltava, koska tietoisuudesta vain toinen puoli on sen todellisuuden alainen, jota sen omista lähtökohdista voidaan pitää todellisena, fenomenaalisen varmentumisen piiriin kuuluvana.

Hegelin oma näkemys sen sijaan on, että toimintaa ei voi "moraalisen maailmankatsomuksen" harjoittamalla tavalla 'pilkkoa'. Subjektin on löydettävä teossa tyydytyksensä, ilmaistava itseään ja samalla toimittava sen mukaan mikä on oikein. Subjekti on 'tekojen sarja', ja jos nämä teot ovat arvottomia, on myös moraalinen subjekti arvoton - niin suhteessa omaan erityisyyteen kuin yleisesti oikeaankin. Hegelin mukaan Kantin näkemyksen perusteella joko "*ei ole lainkaan olemassa moraalisesti*

täydellistä todellista itsetietoisuutta" tai sitten "ei ole olemassa mitään moraalista todellisuutta." (PhG, 452)

Hyveen ja onnellisuuden yhteensovittaminen ei siis ratkea subjektin tekojen ja tietoisuuden puitteissa, vaan ratkaisu siirretään käytännöllisen järjen postulaatteihin tukeutuen toisaalle, tuonpuoleiseen todellisuuteen. Tämä 'pitäminen' on Hegelin mukaan seurausta subjektiivisen idealismin näkökannasta. Kun kerran maailmassa sinänsä ei vallitse objektiivisia siveellisiä lakeja, vaan ne ovat vain subjektin järjen tuottamia, niin ei voida myöskään ajatella maailman 'vastaavan' subjektin omalakisien lainsäädäntönsä puitteissa tekemiin toimiin tuottamalla palkkioksi tyydytystä tai onnellisuutta.⁷⁰

Tämä Kantin ajatuskulku on edelleen Hegelin mukaan kahdessa mielessä väärä, ja jopa ristiriitainen Kantin oman lähtökohdan kanssa: ensinnäkään ajatuskulun mukainen näkemys moraalisuudesta ei säilytä alkuperäistä ajatusta tahdon autonomiasta; toiseksi se on itse toiminnan ilmiötä ja toimijan tietoisuutta vastaamaton.

iii) Moraalisen motivaation ongelma ja "ilmiöiden pelastaminen"

Kantin ajatus kahdesta lainsäädännöstä sotii Hegelin näkökannalta koko inhimillisen toiminnan peruskäsitteitä vastaan. Hegelin mukaan teko on tahdon todellisuudessa, ulkoisessa läsnäolossa aiheuttama muutos, joka ilmaisee tekijän subjektiivisuutta. Toimintaa on mahdotonta ajatella vain muodollisen periaatteen seuraamiseksi, jolla sitten pitäisi jossain tuonpuoleisessa tulevaisuudessa olla onnellisuuden ja hyveellisyyden yhdistävä edesvaikutus.

"Todellinen moraalinen tietoisuus on toimiva. Juuri siitä seuraa sen moraalisuuden todellisuus. Toiminnassa kuitenkin [Kantin oletta, OM] moraalisen ja luonnollisen tahdon harmonian postulaatti kääntyy nurinkuriseksi. Teko ei ole mitään muuta kuin sisäisen moraalisen päämäärän toteuttamista, eli tuon päämäärän määrittämän todellisuuden aikaansaamista, siis moraalisen päämäärän ja itse todellisuuden sopusointua...koska toimiva tietoisuus todellistaa itsensä juuri tiettyinä yksilönä, ja tekonsa läsnäolossa aikaansaamasta muutoksesta saa myös nautintonsa,

⁷⁰Ks. esim Sedgwick 1996, s. 577-

sisältää moraalisen päämäärän todellisuus myös sen toiminnan muodon, jota nimitetään onnellisuudeksi tai nautinnoksi. - Toiminta näin ollen täyttää välittömästi sen, minkä piti [Kantin mukaan] olla vain postuloitua ja sijaita vain tuonpuoleisessa..." (PhG, 454)

Hegelin mukaan tietoisuutta siis ei pidä 'pilkkoa', vaan toiminnan moraalisuutta tulee arvioida toiminnan tulosten, subjektin itsetoteutuksen ja reaalisuuden puitteissa. Hegel katsoo, että teossa on aina kyse jostakin, joka liittyy osana 'subjektin muodostamaan tekojen sarjaan', jostakin, jolla on suhde subjektin kokemaan onnellisuuteen. Tämä on myös moraalisen toiminnan motivaation kannalta olennaista. Toimivan subjektin tulee nähdä tekonsa koko laajuudessaan, ei kuitenkaan vain subjektiivisen tyydytyksen puitteissa, vaan myös suhteessa siihen, mitkä normit hänen sosiaalisessa ympäristössään vallitsevat.

Toiminta ei voi perustua yleisen velvollisuuden noudattamiseen, vaan velvollisuuksien ja niitä toteuttavan tahdon luonteen tulee määrittyä koko siveellisyyden käsittävien suhteiden laajuudessa. Jos nämä, objektiiviseen maailmaan ja subjektin kokemuksen piiriin olennaisesti kuuluvat suhteet eivät olisi hyveen ja onnellisuuden yhdistämisen kannalta olennaisia, ei subjekti myöskään todellisuudessa motivoituisi toimimaan lainkaan.

Tässä kritiikissä, joka myös esitetään Oikeusfilosofian § 132 A:ssa, korostuu Hegelin filosofian eräs perustava tekijä: "ilmiöiden pelastaminen".

Hegel lähtee ylipäätään liikkeelle siitä peruskäsityksestä, jota myös tämän työn ensimmäisessä luvussa analysoitiin: ilmenevässä läsnäolossa on kaikesta 'puutteellisuudesta' huolimatta immanentti järjellisyys. Elämän ilmiöitä, sellaisena kuin subjektiivinen tietoisuus ne kokee, ei tule abstrahoida pois filosofian näkökentästä. Filosofian tehtävänä ei ole opettaa maailmaa - toisin sanoen siirtää huomiota johonkin, jonka pitäisi olla - vaan käsittää maailmaa. Kuten Hegel Oikeusfilosofian Esipuheessa huomauttaa, tämä filosofian tehtävä edellyttää johonkin jo olemassa olevaan kiinnittäytymistä. Tämän vuoksi moraalifilosofian

on myös operoitava yhteydessä niihin suhteisiin ja ilmiöihin, jotka moraalinen subjekti toiminnallisessa ympäristössään tietää ja joiden puitteissa hänen tekonsa moraalinen kvaliteetti tulee arvioiduksi. Tämä ei merkitse pelkän läsnäolevan (*Dasein*) vahvistamista, vaan sitä, että lähteäkseen ylipäätään liikkeelle tarvitsee myös filosofia tarkasteltavakseen idean todellistumista. Sen varsinainen kohde ei kuitenkaan ole ilmiöiden muodostama 'kirjava kuori', vaan ilmiön yleinen puoli, sen järki. Niinpä moraalisuuden tarkastelussa ei myöskään tule pitäytyä yhden teon määrävän periaatteen tarkasteluun, vaan on edettävä tekoon ja toimivaan tahtoon vaikuttavien todellisten suhteiden kokonaisuuteen.

Moraalifilosofiaa ja moraalista subjektia koskien "ilmiöiden pelastaminen" merkitsee siis sitä, että on mahdotonta teon arvioinnissa lähteä liikkeelle jostakin, jota ei ole, jostakin jonka vain pitää olla. "*Subjektiiivisen tahdon oikeus on pitää hyvänä sitä, minkä itse tunnustaa päteväksi. Samoin subjektiiivisen tahdon oikeus on lukea syykseen teko, joka on ulkoisen läsnäolon saava päämäärä, sen mukaan, mitä hän tietää sen arvosta tässä objektiivisuudessa oikeana tai vääränä, hyvänä tai pahana, laillisena tai laittomana.*" (PR § 132) Moraalinen subjekti siis tukeutuu ratkaisuisaan siihen, mikä tässä objektiivisuudessa on vallitsevaa.

Subjekti voi toimiessaan tietenkäin vedota vakaumukseen tai olettamukseen. Hänellä on oikeus olla tunnustamatta muita kuin tietämiään perusteita. Asiolla on kuitenkin oma objektiivinen oikeutensa, jonka järjestykseen ei subjektin vakaumus tai olettamus millään tavalla kajoa: "Tämä hyvän näkemyksen oikeus eroaa teon tietämisen oikeudesta sellaisenaan. Sen mukaan objektiivisuuden oikeus hahmottuu seuraavasti: koska teko on muutos, jonka pitää olla olemassa todellisessa maailmassa ja joka siis tahtoo tulla siinä tunnustetuksi, niin teon on oltava yleisesti ottaen tässä todellisessa maailmassa voimassa olevan mukainen." (PR § 132)

Toiminnassa siis Hegelin näkemyksen mukaan asettuu subjektille kaksi moraalisen arvioinnin aspektia: subjektin näkemys *hyvästä* ja tieto *oikeasta*. Moraalisuuden tasolla rakentuva kysymyksenasettelu huipentuukin tältä pohjalta kysymykseen toimivan subjektin omatunnosta - siitä kuinka *vilpittön* hänen tekonsa on suhteessa hänen näkemykseensä hyvästä ja tietoonsa oikeasta. Niin kauan kuin *Oikeusfilosofiassa* pysytään tahdon subjektiivisen itsemäärityksen alueella, on käsillä vain jo § 119:ssa mainittu hyvän käsite liittyneenä edelleen subjektiivisen velvollisuuden käsitteeseen. Tästä Hegel toteaa § 134:ssa, että "...kysymykseen siitä, mikä on velvollisuus? on aluksi käsillä vain seuraava vastaus: Tehdä *oikein* ja huolehtia omasta ja toisten *hyvinvoinnista*." Moraali-jakson kolmas luku *Hyvä ja Omatunto* osoittaa, että molempien velvollisuuden aspektien voimassaolon takaamiseksi subjektiivisen moraalin näkökanta on riittämätön. Tämän tarkastelemiseksi palataan seuraavaksi takaisin *Oikeusfilosofian* tekstiin.

Hyvä ja omatunto (Das Gute und das Gewissen)

"Hyvä on idea tahdon käsitteen ja erityisen tahdon ykseytenä. Abstraktinen oikeus, hyvinvointi, tietämisen subjektiivisuus ja ulkoisen läsnäolon satunnaisuus on erikseen itsenäisinä kumottu tässä ykseydessä. *Olemukseltaan* ne kuitenkin *sisältyvät* siihen ja *säilyvät* siinä, ja siten hyvä on *toteutunut vapaus - maailman absoluuttinen tarkoitusperä*." (PR § 129)

Tahdon käsitteen aiemmat muodostumat säilyvät ja sisältyvät moraalisuuden tasolla hyvän käsitteeseen. Tämän hyvän on tultava todelliseksi subjektiivisen tahdon toiminnan kautta. Subjektiivisella tahdolla puolestaan on "arvoa ja arvokkuutta vain ollessaan näkemyksessään ja tarkoituksessaan hyvän mukainen." (PR § 131) Hyvä on kuitenkin moraalisuuden tasolla *abstraktinen idea*. Subjektiivinen tahto ei ole vielä hyvän mukainen eli on vain *suhteessa* hyvään. Toisaalta velvollisuus rajoittuu moraalisuuden tasolla subjektiiviseen velvoittavuuteen. Tässä merkityksessä moraalisuuden tasolla subjektilla on hyvään ja oikeaan nähden "suhteen ja pitämisen näkökanta" (PR § 108). Tämä moraali-jakson alussa esitetty näkemys tulee helpommin ymmärrettäväksi nimenomaan Hegelin tarkastellessa omatunnon käsitettä.

"Subjektiiivisen tahdon oikeus on pitää hyvänä sitä, minkä itse tunnustaa päteväksi." (PR § 132) Tämä lause ilmaisee Hegelin subjektin ja subjektiiivisen vapauden käsitteiden mukaisen, koko *Oikeusfilosofian* lävistävän näkemyksen. Omatunnon ilmiön kohdalla tulee kuitenkin esiin 'kahdentuma', jonka kautta tahdon käsitteen kehittäely johtaa moraalisuuden tasolta siveellisyyteen.

Hegel tuo esiin kyseisen kahdentuman erottamalla toisistaan *muodollisen omatunnon* ja *totuudellisen omatunnon*. Edellisen kappaleen alussa lainattu § 132:n kohta ilmaisee muodollisen omatunnon periaatteen, ja samalla muodollisen subjektiiivisuuden periaatteen. Subjektilla on oikeus olla tunnustamatta mitään sellaista mitä ei pidä järjellisenä, mutta samalla, koska tämä määrittely on subjektiiivinen ja siksi vain muodollinen, sisällöltään kontingentti, jää sitä vastaan "voimaan oikeus joka järjellä on objektiivisena subjektin suhteen." (PR § 132 A) Tässä on kyse *muodollisesta omatunnosta*. Päättyypä subjekti mistä perusteesta tahansa johtuen johonkin näkemykseen hyvästä, se on moraalisuuden tasolla joka tapauksessa vain subjektiiiviseen, muodolliseen velvoittavuuteen yltävä näkemys.

"Mutta mitä tahansa vaadinkin tyydyttääkseni vakuuttuneisuuteni teon. hyvyydestä...se ei mitenkään kajoa objektiivisuuden oikeuteen. Tämä hyvän näkemyksen oikeus eroaa teon tietämisen oikeudesta sellaisenaan (117 §). Sen mukaan objektiivisuuden oikeus hahmottuu seuraavasti: koska teko on muutos, jonka pitää olla olemassa todellisessa maailmassa ja joka siis tahtoo tulla siinä tunnustetuksi, niin teon on oltava yleisesti ottaen tässä maailmassa voimassa olevan mukainen." (PR § 132 A)

Totuudellinen omatunto ottaa huomioon sen, mitä todellisuudessa - objektiivisesti, voidaan tietää *laillisesta* tai *laittomasta*, eli voimassa olevasta oikeudesta. Totuudellinen omatunto ei pitäydy yksilön *vakaumukseen* vaan se nojaa tietoon siitä, mikä tässä objektiivisuudessa on "laillista ja sikäli velvoittavaa". Moraalin tasolla ei ole vielä käsillä muuta sisältöä, kuin se, "että on meneteltävä oikein ja huolehdyttävä hyvinvoinnista - sekä omasta että yleisesti määritetystä eli toisten hyvinvoinnista (ks. §119)" (§ 134). Nämä käskyt ovat kuitenkin "ehdollisia ja rajoitettuja"

- niiden vaatimus vain abstraktisti yleinen. (PR § 135). Muodollisen velvollisuuden lähteenä on subjektin näkemys ja itsemäärittäminen. Näin tulee ollakin, mikäli tahdon omalakisuuksia kunnioitetaan. Mutta tämä velvollisuus on vain tahdon suhde itseensä.⁷¹ Todellisiin ja yleisiin, sisällyksellisiin velvollisuuksiin ei moraalin ja muodollisen omatunnon tasolla päästä.

Totuudellinen omatunto sen sijaan on "asenne, joka tahtoo itsessään ja itselleen hyvää. Siksi omatunnolla on vakaita periaatteita, jotka ovat sille itselleen objektiivisia määräyksiä ja velvollisuuksia." (PR § 137) Omantunnon oikeus on olla tunnustamatta muuta kuin minkä tietää hyväksi samalla väittäen, että se minkä omatunto näin tietää ja tahtoo, on *totuudellisesti* oikeus ja velvollisuus. Pelkästään subjektiivisen itserefleksion lisäksi omatunto ei välttämättä vielä ole identtinen totuudellisen hyvän kanssa. Oikeutuksensa totuudellinen omatunto saa "itsessään ja itselleen pätevän järjellisen sisältönsä ansiosta." (PR § 137) Tässä mielessä totuudellinen omatunto ei poikkea sisältönsä puolesta mitenkään siitä, mitä siveellisyydessä vallitseviin periaatteisiin ja velvollisuuksiin on kehkeytynyt. Tämä ei merkitse sitä, että omatunto omaksuu sille vierasta ainesta ulkopuoleltaan, vaan Hegel nimenomaan korostaa, että siveellisen järjestyksen kokonaisuus on subjektiivisuuden periaatteen toteutumista, vapaan tahdon kehityksen synnyttämää. Hegelin teoriaan jää myös mielenkiintoisella tavalla paikka subjektiivisen vakaumuksen tai näkemyksen oikeudelle. Toisaalta myös moraalilla on oma paikkansa ja toteutumisen alueensa siveellisyyden tasolla, niinkuin seuraavassa luvussa tullaan osoittamaan.

Tässä kannattaa vielä mainita lyhyesti Hegelin näkemys 'oikeudesta subjektiiviseen vakaumukseen'. *Oikeusfilosofian* § 138:ssa Hegel muistuttaa, että historiassa on aikakausia, jolloin vallitseva vapauden järjestelmä ei voi tyydyttää "parempaa tahtoa". Tällöin

⁷¹Wood 1991 (a), 174-176; Schaber 1989, 88-90

tahto "ei enää löydä itseään voimassa olevista velvollisuuksista, ja sen on yritettävä saavuttaa todellisuudesta hävinnyt harmonia pelkästään ideaalisesta sisäisyydestä." (PR § 138) Hegelin historianfilosofiaa tunteville tämä ajatus on varmaankin tuttu. Jokaisella aikakaudella on oma johtava periaatteensa. Laajemmassa perspektiivissä historia on vapauden idean yhä täydellisempää todellistumista. Historian "ylimenokausina", siirryttäessä vaiheesta toiseen, nousee esiin vallitsevaa täydellisemmin vapauden todellistumiseen viittaavia näkemyksiä. Vallitseva siveellisyys osoittautuu "ontoksi ja tasapainottomaksi olemassaoloksi." (PR §138 Z) Tällöin yksilö etsii hyvää ja oikeaa sisäisyydestä:

"Sokrates nousi esiin ateenalaisen demokratian rappion aikana: hän vetäytyi läsnäolevan piiristä sisäisyyteen etsimään hyvää ja oikeaa. Myös nykyisin tapahtuu jossain määrin samaa, niin ettei olemassaoleva enää ansaitse kunnioitusta ja ihminen tahtoo tunnustaa päteväksi sen mikä hänen omasta tahdostaan sellaiseksi osoittautuu." (PR §138 Z)

Sokrateen lisäksi Hegel käyttää historiallisena esimerkkinä Jeesuksen elämää ja toimintaa juutalaisen uskonnon uudistamiseksi - ei tosin enää *Oikeusfilosofiassa*⁷² vaan varhaisemmissa kirjoituksissaan. Hänen viittauksensa omaan aikaansa on tässä kohdassa hyvin epämääräinen. Sen voidaan ajatella viittaavan koko modernin filosofian kehitykseen, tai käytännöllisemmin 'subjektiivisuuden' piirin laajenemisen ja subjektiivisen moraalin eriytymisen ilmiöihin modernissa yhteiskunnassa.

Tämä näkökulma on jäänyt usein huomiotta, kun on keskusteltu Hegelin vapauskäsityksestä. Siveelliset instituutiot ja niiden huipentumana valtio eivät Hegelin mukaan ole olemassa subjektiivisesta tahdosta riippumatta vaan sen kehittymisen tuloksina, joiden puitteissa voidaan moraalisuudessa muodostunut "suhteen ja pitämisen näkökanta" ylittää ja hyvä oikea todellistaa vallitsevassa objektiivisuudessa. Mahdollisuus vetäytyä olemassaolevasta sisäisyyteen koskee sanatarkasti "parempia

⁷²esim. Avineri 1972 ja Wood 1991 (a). Hegelin varhaiset historiaa ja moraalialia käsittelevät kirjoitukset nojaavat muutenkin eräissä keskeisissä kohdissa kristinuskon kehitykseen. Ylipäätään "sisäisyyden kulttuurin" kehityksessä kristinuskolla, ennen muuta protestantismilla on Hegelin mukaan vaikutus, joka näkyy kyllä hänen myöhäisemmässäänkin tuotannossaan.

tahtoja" rappion aikoina. Muissa olosuhteissa Hegel ilman muuta katsoo, että "paremmat tahdot" sisäisyyteen vetäytyessään tunnistavat ja tunnustavat oikeiksi ne periaatteet jotka siveellisyydessä vallitsevat. Vaikuttaisi siltä, että subjektiiviselle moraalille ei näin ollen jää todellista sijaa. Siveellisyyden kokonaisuus kuitenkin rakentuu niin, että subjektiivinen moraalinen taso ei pelkästään kumoudu, vaan toteutuu siveellisyydessä, ja sen toteutumisen muodot tukevat ja kehkeyttävät siveellisten suhteiden kokonaisuutta.

Siirtymä moraalista siveellisyyteen

Moraalisuuden tasolla subjektiivinen tahto yltää hyvään ja oikeaan nähden vain pitämisen tasolle. Kummankaan toteutuminen ei ole taattu, vaan jää objektiivisuudessa riippuvaiseksi subjektin omatunnon totuudellisuudesta. Totuudellisenkaan moraalisen subjektin pyrkimykset ja toiminta eivät johda hyvään tai oikeaan, elleivät niitä tue intersubjektiivisen tason objektiiviset suhteet ja periaatteet. Näissä todellistuvat sekä hyvä että omatunto. Moraalisuudessa ne kehittyivät

"itselleen totaalisuudeksi kohonneiksi määrittymättömiksi, jotka pitää määrittää. - Mutta näiden kummankin relatiivisen totaalisuuden yhtyminen on jo toteutunut itsessään koska juuri tämä erikseen tyhjyyteensä kaikkoava omasta itsestään puhtaasti varma subjektiivisuus on identtinen hyvän abstraktisen yleisyyden kanssa. Siten hyvän ja subjektiivisen tahdon konkreettinen identtisyys, niiden totuus, on siveellisyys." (PR § 141)

Hegel jatkaa saman §:n huomautuksessa:

"Vapaus, joka oli välittömästi oikeutena läsnä, on määrittynyt itsetajunnan refleksiassa hyväksi. Kolmas vaihe, joka on tässä siirtymässään hyvän ja subjektiivisuuden totuus, on siksi yhtä hyvin näiden kuin oikeudenkin totuus. - Siveellisyys on subjektiivinen asenne, mutta samalla itsessään olevan oikeuden mukainen asenne. Se, että tämä idea on vapauden käsitteen totuus, ei voi olla oletettua, tunteesta tai muusta sellaisesta otettua, vaan ainoastaan todistettua. Tämän todistuksen deduktio sisältää ainoastaan sen, että oikeus ja moraalinen itsetietoisuus siinä osoittautuvat palautuneiksi ideaan, joka on niiden tulos."

§ 141 on lyhyt ja kertoo ainoastaan tahdon käsitteen loogisen kehityksen mahdollisimman tiivissä muodossa. Hegel viittaa siinä sekä abstraktia oikeutta että moraalista käsitteiden osien lopputuloksiin. Siveellisyyden käsitteessä molemmat tulevat

säilyttäen kumotuiksi. Tahdon käsitteen ja subjektiivisen tahdon kehityttyä niiden piirissä äärimmäisyyteensä saakka, on samalla syntynyt ne ylittävä ja yhdistävä taso niiden tuloksena.

Aiemmin tässä työssä viitattiin Hegelin varhaisemmalle ajattelulle keskeiseen ja *Oikeusfilosofiassakin* tärkeään tunnustuksen käsitteeseen. Schaber tulkitsee myös *Oikeusfilosofian* moraalin ja siveellisyyden välistä siirtymää tunnustusrakenteen kautta.⁷³

Schaberin mukaan moraalisuudessa jää puuttumaan reaalisen tunnustuksen momentti. Se pitäytyy pelkän vaatimuksen suhteisiin. Moraalisuus voi todellistua vain eletyssä siveellisyydessä. Siveelliset velvollisuudet eivät kuitenkaan voi olla subjektille vieraita - tämä merkitsisi myöskin yksipuolista toiselle-olemista, tunnustuksen puuttumista. Tahdon täytyy tunnistaa ne omaksi olemukseksi." Itsetietoisuuden yleisyyden täytyy olla "elävänä hyvänä" (PR § 142), ja subjektiivisuuden tulla identtiseksi itsessään olevan kanssa. Tätä identtisyyttä Hegel nimittää siveellisyydeksi.

⁷³*Oikeusfilosofia*, kuten jo on todettu, ei rakennu samanlaiselle tunnustusrakenteen ketjulle kuin eräät Hegelin aiemmat käytännöllisen filosofian järjestelmäyritykset. *Oikeusfilosofia* noudattaa Logiikan tieteen todistustapaa. Silti Schaberin huomiot (Schaber 1989, 90-91) kannattaa noteerata. Niiden tarkoitus ei ole selittää siirtymän perustelua. Ne ovat kuitenkin hyödyllisiä *Oikeusfilosofian* luennassa siksi, että ne osoittavat mistä siveellisyydessä käytännöllisessä merkityksessään myös on kyse.

3. Siveellisyys ja subjektiivisuuden periaate⁷⁴

Edellisen luvun tarkoituksena oli seurata tahdon käsitteen kehityskulkua eri muotoutumisissaan abstraktin oikeuden ja moraalisuuden kautta siveellisyyteen. Moraalista subjektiivisuutta käsiteltiin *Oikeusfilosofian* sisäisen rakenteen ja tahdon käsitteen kehittelyn sekä Hegelin Kant-kritiikin näkökulmista. Samalla pyrittiin osoittamaan että molempien aiempien kokonaisuuksien objektiivinen realisoituminen ja niiden tulos on siveellisyydessä.

Tämän luvun keskeinen tavoite on selvittää, mitä 'subjektiivisuuden periaate' *Oikeusfilosofiassa*, ennen kaikkea siveellisyyks-jaksossa tarkoittaa ja pohtia, miten Hegelin *Sittlichkeit* yhdistää modernin subjektiivisuuden periaatteen ja yhteisöllisyyden, toisin sanoen subjektiivisuuden ja substantiaalisen ykseyden.

Itse siveellisyyden käsitettä on jo selvitetty luvun 2 alussa ja muuallakin edellisessä luvussa. Se tarkentuu tässä luvussa edelleen. Luvun aluksi esittelen lyhyesti Siveellisyyks-jakson rakenteen ja yleisen aihepiirin. Sen jälkeen tarkastelen subjektiivisuuden periaatteen ja siveellisyyden suhdetta.

Siveellisyyks-jakson rakenteesta

Siveellisyyks-jaksoon saakka *Oikeusfilosofian* sisältö etenee ensin persoonan (abstrakti oikeus) ja sitten subjektin (moraalisuus) 'yksilötason' puitteissa. Siveellisyydessä kysymyksenasettelu muuttuu siten, että tahdon käsitteen kehitys edellyttää tiettyjen yhteiskunnallisten instituutioiden, positiivisen lain ja konkreettisten intersubjektiivisten ilmiöiden läsnäoloa sekä yksittäisen tahdon näihin muodostaman suhteen tarkastelua. Näin ollen jokaista tahdon muotoutumaa vastaa jokin laajempi sosiaalinen kokonaisuus. Käyn seuraavassa lyhyesti läpi

⁷⁴Osia tästä luvusta on julkaistu aiemmin artikkelissa "The Principle of Subjectivity and *Sittlichkeit* in Hegel's Philosophy of Right" kokoelmassa Kotkavirta (ed.) 1997.

Siveellisyyden-jakson rakenteen näiden eri tasojen tai kokonaisuuksien kautta, puuttumatta tarkemmin yksityiskohtiin. Eräiden, nimenomaan subjektiivisuuden periaatteen eksplikoimisen kannalta tärkeiden kokonaisuuksien tarkempi tarkastelu tapahtuu seuraavassa alaluvussa, mutta jo tässä huomautan, että suuri osa tämän *Oikeusfilosofian* laajimman jakson aihepiireistä jää tässä tutkimuksessa pois tai vain viittauksenomaisen käsittelyn varaan.

Moraalisuuden ja siveellisyyden välistä siirtymää käsiteltiin jo edellä. Muistutan ainoastaan lyhyesti jo aiemmin lainatun kohdan ilmaisemasta ajatuksesta: vapaus todellistuu siveellisyydessä ei ainoastaan subjektin toimintana vaan myös objektiivisena järjestyksenä:

"Siveellisyyden kokonaisuudessa ovat samalla kertaa käsillä niin objektiivinen kuin subjektiivinenkin momentti: kuitenkin ne ovat vain saman asian momentteja. Tässä substanssina on hyvä, eli objektiivisen toteutuminen subjektiivisuuden kanssa. Jos siveellisyyttä tarkastellaan objektiivisen puolensa perusteella, voidaan sanoa, että siveellinen ihminen ei ole tietoinen itsestään. Juuri tässä mielessä Antigone julistaa, ettei kukaan tiedä sitä mistä lait tulevat: ne ovat ikuisia. Se tarkoittaa, että ne ovat itsessään ja itselleen oleva, asian luonnosta johtuva määrittäminen. Aivan yhtä lailla tällä substantiaalisella on myös tietoisuus, vaikkakin aina vain momentin aseman saavana." (PR, 144 Z)

Siveellisyyden-jakso jakautuu kolmeen päälukuun siveellisen substanssin momenttien muotojen (objektiivisen järjestyksen ja subjektiivisen momentin suhteiden) mukaisesti:

"Tämän idean [siveellisen substanssin, OM] käsite on vain henkenä, itsensä tietävänä ja todellisena. Siksi se on:

- A. välitön eli luontaisesti siveellinen henki - *perhe*
- B. kansalaisyhteiskunta eli jäsenten yhteenliittymä itsenäisinä yksilöinä ja näin muodollisessa yleisyydessä, joka kehkeytyy jäsentensä tarpeiden välityksellä ja oikeusjärjestyksen keinoin persoonan ja omaisuuden turvaamiseksi sekä ulkonaiseksi järjestykseksi heidän erityisiä ja yhteisiä intressejään varten, ja tämä on *ulkonainen valtio*
- C. palautuu ja sovittuu substantiaalisien yleisen ja sille omistetun julkisen elämän päämääräksi ja todellisuudeksi - *valtiosäännöksi*." (PR § 157)

Kolmen momenttinsa kautta siveellinen substanssi ja siveellisyyden subjektiivinen momentti jakautuvat siis jo aiemmista tahdon käsitteen muotoutumista tutulla tavalla. Ensin siveellinen substantiaalisuus on läsnä välittömästi perheen muodossa.

Tätä seuraa välittömän substantiaalisuuden hajoaminen erityisten yksilöiden muodolliseksi yleisyydeksi, kansalaisyhteiskunnaksi. Kansalaisyhteiskunta käsittää kolme muotoutumaa: tarpeiden järjestelmän, oikeudenhoidon sekä politia- ja korporaatio-oikeuden. Kahden jälkimmäisen tarkoitus on eri toimenpitein kääntää kansalaisyhteiskunnan periaatteen, erityisen edun mukaista toimintaa yleisen mukaiseksi, toimia välittäjänä varsinaiseen valtioon. Näitä jokaista on syytä luonnehtia hieman tarkemmin, kuitenkin erityisesti yksityiskohtiin paneutumatta.

Tarpeiden järjestelmällä (Das System der Bedürfnisse) Hegel tarkoittaa yksilön tarpeiden ja niiden tyydytyksen varaan rakentuvaa työn, sen ostamisen ja myymisen, sekä markkinoiden kokonaisuutta. Tällä tasolla jokainen on 'oma päämääränsä' ja kukin yksilö toimii oman erityisen intressinsä mukaisesti. Kuten Hegel luonnehtii § 187:ssä, jokainen yksilö muodostaa 'lenkin yhteyden ketjussa'. Jokaisen kaikinpuolinen riippuvuus toisista muodostuu ilman kansalaisyhteiskunnan jäsenten tietoista pyrkimystä siihen. Subjektin tietoisuus ei tarpeiden järjestelmän tasolla kohtaa yleisen päämäärän läsnäoloa, ja jokainen toimii vain oman erityisyytensä ja sen tarpeet tiedostaen.

Oikeudenhoito (Die Rechtspflege) merkitsee lyhyesti ilmaistuna vain sitä, että abstraktissa oikeudessa esitetyn muodollisen yleisen 'legaalisuuden periaatteen' on tultava positiiviseksi oikeudeksi. Tämä tarkoittaa kodifioidun lainsäädännön, puolueettoman lain perusteella toimivan tuomioistuinlaitoksen ja julkisen oikeudenkäytön olemassaoloa (näitä vastaavat osan *B. Oikeudenhoito* kappaleet a-c: *Oikeus lakina; Lain läsnäolo; Tuomioistuin*). Hegelin esittämät vaatimukset näihin liittyvissä kysymyksissä ovat pitkälti modernin oikeusvaltion periaatteiden mukaisia, ja varsinkin lakien kokonaisuuden kodifioimisen vaatimus on tuon ajan Preussin tilanteeseen verrattuna jopa radikaali.

Politia- ja korporaatio-oikeus (Die Polizei und Korporation) ei varmaankaan terminä kerro Hegelin *Oikeusfilosofiaa* tuntemattomalle yhtään mitään. Politiaoikeutta käsittelevän luvun keskeinen

tarkoitus on määritellä tarpeiden järjestelmässä vallitsevien vapaiden markkinoiden ja julkisten laitosten oikea suhde. Hegel ottaa esille modernien valtioiden piirissä varsin hyvin tunnettuja kysymyksiä: hintojen säännöstely, yksilön oikeus saada julkisen vallan turvaa, kysymykset huolenpidosta niitä kohtaan, jotka ovat tarpeiden järjestelmän piirissä köyhtyneet jne. Samoin Hegel pohtii sitä rajaa, missä julkisen vallan on oikeus puuttua yksilön vapauteen: esim. kasvatus, holhous jne. ovat tällaisia kysymyksiä. Kokonaisuudessaan politiaoikeudessa on kyse erilaisista keinoista kääntää tarpeiden järjestelmässä vallitseva erityisen intressin mukainen toiminta yleisen päämäärän mukaiseksi:

"Erityinen intressi vetoaa vapauteen ylemmältä taholta tulevaa sääntelyä vastaan mutta tarvitsee sitä enemmän tätä sääntelyä mitä enemmän se on sokeasti vajoanut itsekkäisiin päämääriin. Vain näin erityinen intressi voidaan palauttaa yleiseksi, lieventää vaarallisia mullistuksia ja lyhentää sen välitilan kestoa, jossa kollisioiden oletetaan tasoittuvan tietoisuutta vailla olevan välttämättömyyden tietä". (PR, 236 A)

Toisin sanoen Hegel katsoo 'näkyttömän käden' mekanismin toimivan (ja lievittävän tarpeiden järjestelmän aiheuttamat kollisiot) joka tapauksessa. Hän kuitenkin luettelee useita toimenpiteitä, joilla tuota 'välitilaa' voidaan lievittää.

Hegelin politiaoikeuden esityksestä (§§230-249) huomaa, että hän ei ole talouselämää ja moderneja kansalaisen vapauksia rajoittavan valtion kannattaja, vaikka näin usein annetaan ymmärtääkin. Tämä väärinkäsitys perustuu valtion keskeiseen osaan *Oikeusfilosofian* kokonaisuudessa. On kuitenkin kaksi eri asiaa kohottaa valtio, valtiosääntö ja niiden legitimitetin perusta kansalaisyhteiskunnan ja tarpeiden järjestelmän yläpuolelle, kuin vaatia että valtio puuttuu kansalaistensa toimintaan kansalaisyhteiskunnan jäsenenä. Tätä Hegelin liberaalit kriitikot eivät aina ole huomanneet.

Korporaatio-oikeus taas määrittää eri säädyt, niiden oikeuden järjestyä ja saada ammattikuntiansa, korporaatioidensa kautta tiettyjä oikeuksia. Korporaatioon kuulumisen takaa jäsenelle paitsi mahdollisuuden elinkeinon harjoittamiseen ja siten materiaalisen toimeentulon, myös tunnustuksen:

"...korporaation jäsen [ei] tarvitse muita *ulkoisia näyttöjä* kuin pystyvyytensä ja säännönmukaiset tulonsa ja edistymisensä osoittaakseen olevansa jotakin. Näin on myös tunnustettu, että korporation jäsen kuuluu kokonaisuuteen, joka itse on yleisen yhteiskunnan osa, ja että hänen pyrkimyksensä on edistää tämän kokonaisuuden verrattaen epäitsestä päämäärää. Täten hänellä on säädysään *kunniansa*." (PR § 253)

'Yleiseen yhteiskuntaan' osallistuminen on viittaus korporation oikeudesta asettaa edustajiaan säätyvaltiopäiville. Hegelin korporatioille antamaa merkittävää välittävää tekijää on usein pidetty vanhoillisena ja jopa feodaalisena jäänteenä. Syitä tähän on kuitenkin haettava syvemältä kuin Hegelin väitetystä konservatiivisuudesta. Seuraavassa alaluvussa asiaa käsitellään yksityiskohtaisemmin. Taustalla on ainakin Hegelin ajattelun peruspiirre integroida sinänsä erillisiltä vaikuttavat ilmiöt osaksi laajempaa, objektiivisesti järjestettyä kokonaisuutta. Yksittäisten kansalaisyhteiskunnan jäsenten on yksilöinä mahdotonta suoraan osallistua valtiosäännön alaisiin asioihin. Tämä merkitsisi valtion ja kansalaisyhteiskunnan erilaisten periaatteiden sekoittamista keskenään. Sen sijaan välittävien instituutioiden tunnustettuina jäseninä yksilöt näkevät toimintansa koituvan myös kokonaisuuden eduksi.⁷⁵

Nimenomaan korporatiojärjestelmää käsittelevissä kohdissa voi Hegelin ajattelusta löytää myös platonilaisen tai laajemminkin 'antiikkisen' *ethos*-käsityksen: vain toteuttamalla omia taipumuksiaan ja osallistumalla niiden edellyttämän yhteiskunnan osan toimintaan, voi yksilö edesauttaa yhteiskunnan kokonaisuuden edistymistä. Ja edelleen kokonaisuuden hyvinvointi on yksilöllisen hyvinvoinnin ja vapauden ehto. Kukaan ei osallistu valtiokokonaisuuteen suoraan yksilönä. Tätä yhteyttä Platonin ja Hegelin välillä sävyttävät tosin monet eroavaisuudet, joista tarkemmin seuraavissa alaluvuissa.

Korporatio- ja politiaoikeus saavat siis päämääräkseen jäsentää ja rajoittaa tarpeiden järjestelmän toimintaa, "jossa vallitsee toimijoiden ero ja relatiivinen identtisyys". Päämäärillä on

⁷⁵Ks. esim. PR § 258, Schaber 1989, 107.

"totuutensa itsessään ja itselleen yleisessä päämäärässä ja sen absoluuttisessa todellisuudessa. Siksi kansalaisyhteiskunnan vaikutuspiiristä siirrytään valtioon." (PR § 256).

Subjektiiivisuuden periaate: persoonallinen yksittäisyys ja yleisen toteutumisen

Oikeusfilosofian § 260:ssa Hegel tiivistää yhteen oikeastaan koko Siveellisyys-jakson keskeisen problematiikan. Kyse on nimenomaan subjektiiivisuuden ja substantiaalisesta ykseyden suhteesta modernissa yhteiskunnassa ja valtiossa. § 260 on myöskin ensimmäinen *Oikeusfilosofian* kohta, jossa "subjektiiivisuuden periaate" (*das Prinzip der Subjektivität*) tuodaan eksplisiittisesti terminä esiin varsinaisessa tekstissä - viittauksia siihen toki on koko teoksessa, varsinkin pykäläkohtaisissa lisäyksissä ja käsikirjoitusmuistiinpanoissa. Selvitän aluksi subjektiiivisuuden periaatteen eri ulottuvuuksia: Hegelin näkemyksiä siveellisyyden subjektiiivisesta ja objektiivisesta puolesta, yksilön suhdetta yhteiskuntaa integroiviin sosiaalisiin muotoutumiin sekä valtion ja yksilön suhdetta. Näiden tarkastelujen intressi ei ole pelkästään filosofianhistoriallinen, vaan yritän myös jonkin verran hahmottaa, missä määrin Hegelin näkemyksiä voidaan pitää jopa aiheellisena kontribuutiona eräisiin yhteiskuntafilosofian nykykeskusteluihin.

On syytä aloittaa *Oikeusfilosofian* § 260:sta. Pykälän alussa Hegel määrittelee valtion ja konkreettisen vapauden (*konkrete Freiheit*) käsitteet. Jälkimmäinen muodostuu prosessista, jossa

"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 substantiaaliseksi hengekseen ja toimivat tämä intressi tarkoituksenaan."

Hegel siis sitoo kaksi siveellisyyden puolta toisiinsa. Yleinen intressi ei kehity eikä ole voimassa ilman yksittäistä ja yksittäisen intressin, "persoonallisen yksittäisyyden"

kehittymisen takuuna ovat tietyt edelleen laajempaan kokonaisuuteen kuuluvat yhteisöt. Mitä tulee subjektiin, modernin yhteiskunnan taloudellisen ja poliittisen järjestelmän jäsenen, on Hegelin mukaan virhe ymmärtää yksilö pelkästään yksityisyytensä piiriin kuuluvien intressien toteuttajaksi.⁷⁶ Hegel toteaa § 260:ssa, että on nähtävä kuinka todellisuudessa yksilöt omaa yksityistä intressiään edistäessään edistävät samalla joko tietäen ja tahtoen tai ainakin tiedostamattaan yleistä intressiä. Tämän modernien valtioiden olemuksen Hegel tiivistää kyseisen kappaleen lopussa:

"Modernien valtioiden periaate on mitä vahvin ja syvin, koska siinä subjektiivisuuden periaatteen annetaan täydellistyä itsenäiseksi äärimmäisyydeksi, joka samalla palautetaan substantiaaliseen ykseyteen, ja näin tämä ykseys pidetään yllä subjektiivisuuden periaatteessa itsessään."

§ 260:n ilmaisemaa ajatusta kannattaa lähteä eksplikoimaan ensin niiden Siveellisyys-jakson kohtien kautta, joissa tämä yksityisen intressin kääntyminen yleiseen on kaikkein selkeimmin havaittavissa. Näissä esiin tulevaa subjektiivisuuden periaatteen ulottuvuutta voisi nimittää "praktiseksi".

Yksilöllisyys, erityinen ja yleinen intressi

Siveellisyyteen kuuluu kaksi sellaista piiriä, jotka nimenomaan tarjoavat pohjan yksilön erityisen intressin edistämiseksi. Nämä ovat perhe ja kansalaisyhteiskunta. Perhe muodostaa ensinnäkin taloudellisen perusyksikön ja siten perustan yksityisomaisuudelle. Toiseksi perhe tarjoaa jäsenilleen välittömän yhtenäisyyden ja rakkauden tunteen. Perhettä käsittelevät §§ 158-181 korostavatkin toisaalta välitöntä, refleктоimatonta ykseyttä ja yhteenkuuluvuutta - toisaalta juuri perheen eriytymistä omaksi riippumattomaksi yksikökseen.

§ 260:ssa mainittu partikularisoituminen merkitsee perheen

⁷⁶Hegelille modernin yhteiskunnan subjekti on samalla sekä *bourgeois* että *citoyen*. On tietenkin totta, että Hegel antaa suuren painoarvon säätyasemalle ja korporatioille poliittisen vallan muodostumisessa. Kuitenkin Hegel erottaa selvästi toisistaan kansalaisyhteiskunnan piiriin kuuluvan privaatin taloudellisen toimijan ja valtiokansalaisen statukset. Hegel kritisoi sekä modernin kansantaloustieteen että liberaalien teoreetikkojen virhettä sekoittaa valtio ja kansalaisyhteiskunta, tai pitää kansalaisyhteiskuntaa valtiona (ks. esim. § 187, A, Z).

tapauksessa ennen muuta perhe- ja omistusmuodon muuttumista moderniin aikaan siirryttäessä. Moderni perhe on itsenäinen suhteessa niihin sukuihin ja talouksiin, joista avioliiton solmivat ovat lähtöisin.⁷⁷ Hegel viittaa vielä feodaalisessa yhteiskunnassa vallinneisiin suku- ja kyläyhteisösiteisiin, joiden sitovuus pitkälti perustui välttämättömiin työnjaollisiin sidoksiin ja maanomistuksen keskittymiseen. Tilanne muuttuu luonnollisestikin teollisen tuotantotavan ja palkkatyön syntyessä ja ylipäättäänkin yksityisten pääomien syntyessä. Hegel vertaa tässä kohtaa perhettä persoonaan - nimenomaan perheen suhdetta toisiin perheisiin voi verrata kahden abstraktin oikeuden persoonien suhteeseen.⁷⁸ Molemmissa tapauksessa on kyse loukkaamattomasta, itsenäisestä yksiköstä, joka on taloudellisen riippumattomuuden ja yksityisomistuksen perusta.

Voidaan siis sanoa, että perheinstituutio sisältää erityisyyden, partikulaarisuuden momentin. Hegel kuitenkin painottaa yhtä voimakkaasti perheeseen välttämättä kuuluvaa ykseyden momenttia, joka ilmenee perheen jäsenille välittömän yhteenkuuluvuuden muodossa. Merkittävää on Hegelin perhettä koskevissa näkemyksissä myös tunnustuksen aspekti. Perheen jäsen ei ole irrallinen yksikkö, vaan jäsen. Hänellä on sosiaalinen status ja välitön tunnustus jonakin. Jälkimmäinen aspekti toistuu kaikissa siveellisyyden instituutioissa. Jokaisen yksilön on "oltava joku", saavutettava tunnustus kykyjensä, asemansa, sosiaalisten suhteidensa perusteella.⁷⁹

Toinen erityisen intressin kehittymisen piiri on 'tarpeiden järjestelmä' (*System der Bedürfnisse*) kansalaisyhteiskunnan osana. Tarpeiden järjestelmällä Hegel tarkoittaa yksinkertaisemmin sanoen markkinamekanismia. Tarpeiden järjestelmässä jokainen yksilö etsii ja pyrkii tyydyttämään omaa etuaan. 'Välittäjänä' toimivat tuotteiden ja työn vaihto rahaan ja päinvastoin. Hegel kirjoittaa

⁷⁷Ks. PR § 170-172.

⁷⁸ks. § 162, §§ 170-172, §36.

⁷⁹Tästä esim. Hardimon 1994, ss.175-189, Siep 1992.

§ 182:ssa:

"Kansalaisyhteiskunnan ensimmäinen periaate on konkreettinen persoona, joka on erityisenä päämääränä itselleen. Persoona on tarpeiden kokonaisuus ja luonnonvälttämättömyyden ja mielivaltaisen tahdon sekoitus, mutta erityisyytenä hän on olennaisesti suhteessa toiseen tällaiseen erityisyyteen. Siten kukin saattaa itsensä voimaan ja tyydyttyy toisten erityisyyksien kautta ja samalla vain yleisyyden muodon eli toisen periaatteen välittämänä."

§ 183:ssa Hegel jatkaa:

"Itsekäs päämäärä todellistuu näin yleisyyden ehtojen alaisena ja laskee perustan kaikenpuolisen riippuvuuden järjestelmälle. Siten yksilön toimeentulo, hyvinvointi ja oikeudellinen läsnäolo on punoutunut kaikkien hyvinvointiin, toimeentuloon ja oikeuteen. Yksilön edut ja oikeudet perustuvat tähän järjestelmään ja ovat vain sen yhteydessä turvattuja. - Tätä kaikinpuolisen riippuvuuden järjestelmää voi pitää lähinnä ulkoisena eli pakollisen tarpeen ja ymmärryksen valtiona."⁸⁰

Tarpeiden järjestelmän osana jokainen on oma päämääränsä. Partikularisoituminen ei kuitenkaan tarkoita vain tarpeen ja tyydytyksen lajien subjektiivisia eroavaisuuksia. Kyse on myös sosiaalisten asemien ja niihin liittyvien yhteisöjen uudesta muotoutumis- ja eriytymistavasta. Ollakseen olemassa ja saavuttaakseen tunnustuksen, on jokaisen oltava olemassa tiettyinä yksilönä, asetuttava määrättyyn erityisyyteen (*bestimmte Besonderheit* PR, § 207). Tämä edellyttää yksilön päätöstä rajoittautua tiettyyn tarpeen lajiin, toisin sanoen valita ammatti.

Hegelille oli jo itsestään selvää, että eri tarpeen ja

⁸⁰Juuri tässä Hegel kiinnittää huomiota valtion ja kansalaisyhteiskunnan eroon ajatteluaan hyvin kuvaavalla tavalla. Brittiläisen poliittisen taloustieteen tuntijana kansalaisyhteiskunta kiinnosti Hegeliä ennen kaikkea modernin ajan uutena taloudellisena muotona. Toisaalta, kuten seuraava sitaatti (§ 189 A) osoittaa, Hegel pyrkii osoittamaan varsinaisen valtion 'siveellisen juuren' olevan muualla kuin tarpeiden järjestelmässä. Hegelin pyrkimys osoittaa kaiken tapahtumisen ja eksistenssin perustuvan laajempaan objektiiviseen rationaalisuuteen käy myös hyvin ilmi: "-Tämä [kansantaloustiede, OM] on eräs uuden ajan perustalta syntyneistä tieteistä. Sen kehittyminen tarjoaa mielenkiintoisen näytöksen siitä, kuinka ajatus (ks. Smith, Say, Ricardo) löytää aluksi vastassaan olevasta loputtomasta yksityiskohtien joukosta asian yksinkertaiset periaatteet eli siinä vaikuttavan ja sitä hallitsevan ymmärryksen. - Toisaalta on huojentavaa havaita tämä tarpeiden alueella asiassa piilevä ja vaikuttava järjellisyysnäyttäytyminen. Toisaalta kyseessä on kuitenkin myös kenttä, jossa subjektiivisia päämääriä ja moraalisia mielipiteitä koskeva ymmärrys purkaa tyytymättömyytensä ja moraalisen turhautuneisuutensa." (Ks. mitä aiemmassa luvussa todettiin Hegelin "kaikkien hyvinvointia" ja "pitämistä" koskeneista näkemyksistä.)

tyydytyksien lajien kilpailu johtaa myös mitä erilaisimpiin negatiivisiin seurauksiin kuten talouspuliin esim. ylitarjonnan kautta. Esimerkiksi ammatin ja asuinpaikan valintaa (substantiaalista säätyä lukuunottamatta) ei näinollen myöskään *Oikeusfilosofiassa* rajoita mikään jähmeä periaate. Käytännössä Hegel antaa kuitenkin säätyjä jäsentäville ammattikunnittaisille korporaatioille suuren painoarvon - osittain juuri markkinoiden satunnaisuuden hillitsemiseksi ja niiden toiminnan kääntämiseksi yleisen intressin mukaiseksi.

Erityisen intressin kääntyminen yleiseksi tapahtuu siveellisyyden eri kehitysvaiheissa sekä yksilöiden tahtomatta että heidän tietoisien toimintansa tuloksena. Tätä § 260:n toteamusta siveellisyyden subjektiivisen ja objektiivisen puolen yhteenkietoutumisesta voidaan selventää edelleen seuraavasti:

Ensinnäkin tarpeiden järjestelmä on Hegelin versio häneen merkittävästi vaikuttaneen Adam Smithin 'näkyttömän käden' käsitteestä. Yksilön tarpeiden tyydyttäminen ja siitä aiheutuva hyvinvointi ei lopulta ole pelkästään yksilöön itseensä rajoittuvaa. Ensinnäkin tarpeiden tyydyttämiseksi halutut kohteet ovat toisten työn tuotteita, joita vaihdetaan oman työn tuloksiin. Juuri tämä vaihdanta - rahan mahdollistamana tehokkaasti toimiva markkinatalous - lisää uuden intersubjektiivisen elementin jokaisen yksilön tarpeiden tyydyttämiseen. Tämä uusi elementti mahdollistaa yhä erilaisempien tarpeiden ja työn tulosten yhteenkietoutumisen tässä piirissä, jossa jokainen näyttää aluksi olevan oma päämääränsä.⁸¹

Toiseksi subjektin tietoinen omistautuminen tiettyyn tarpeen (työn) lajiin, ja siten korporaatioon kuuluminen sekä säätyasema muodostavat tärkeän välittävän tekijän erityistä intressiään toteuttavan yksilön ja yleisen intressin - kansalaisyhteiskunnan

⁸¹PR § 183, §§ 189-195. Siep 1992, esim.s.231 on esittänyt juuri tarpeiden järjestelmän vastaavan moraalisuuden puitteissa tyhjäksi pitämiseksi jäävään vaatimukseen 'kaikkien hyvinvoinnista' - vaikkakin moraalisen subjektin sitä itse tiedostamatta. Hegelin tutustuminen kansantaloustieteeseen ja sen vaikutus hänen järjestelmiinsä tapahtuvat jo Jenan kaudella ja jo osittain ennen sitä; teeman läpinäkyvistä Jenan Reaalifilosofiassa on esitellyt esim. Avineri 1972.

ja valtion - välillä. Näihin liittyvät tunnustuksen ja välityksen prosessit toteuttavat myös merkittävää subjektiivisen vapauden puolta kansalaisyhteiskunnan puitteissa, eivät pelkästään valtioon liittyvän varsinaisen poliittisen välitysfunktion vuoksi. Hegelin ajattelussa - samaan tapaan kuin Platonin valtiossa - näyttäytyy tärkeäksi vapauden aspektiksi se, että kullekin yksilölle tarjoutuu kokonaisuudessa hänen todellisia taipumuksiaan vastaava tehtävä. Tässä mielessä ammatti- ja säätyasema tarjoavat kullekin taipumustensa ja ansioidensa mukaisen mahdollisuuden yhteenkuuluvuuteen, tunnustukseen ja myös materiaaliseen hyvinvointiin.⁸²

Siveellinen subjektiivisuus ja siveellinen mielenlaatu

Perheen ja kansalaisyhteiskunnan eriyttävän ja jälleen yleisyyteen palauttavan funktion voi purkaa myös siveellisen mielenlaadun käsitteen kautta. Siveellisyyden eri tasoilla voidaan erottaa subjektiivinen ja objektiivinen puoli. Objektiivinen puoli ovat "siveelliset lait ja vallat" tai "siveelliset mahdit" (PR § 144 - § 148). Näitä ovat avioliitto, perhe, korporatio, laki, oikeus jne. Subjektien suhde niihin on kuten "aksidenssien suhde substanssiin". (PR § 145). Subjektiivinen puoli käsittää subjektin toiminnan, mutta myös subjektin asennoitumisen siveelliseen järjestykseen. Hegel osoittaa, että subjekti suhteessaan siveellisiin mahteihin toteuttaa vapauttaan.

"Yksilö eroaa näistä laeista ja valloista subjektiivisena ja itsessään määrittymättömänä tai sitten erityisesti määrittyneenä. Ne ovat kuitenkin substantiaalisia määrityksiä, joihin yksilö on suhteessa omana substantiaalisuutenaan. Siten ne ovat hänen tahtoaan sitovia velvollisuuksia." (PR § 148) "Vain määrittymätön

⁸²Hegelin näkemyksiä korporatioiden muodostamisoikeudesta ja korporation jäsenten oikeudesta saada taloudellista tukea ammattiyhteisöltään voi pitää myös kahteen suuntaan toimivana 'puskurina'. Ensinnäkin korporatiojäsenyys ehkäisee markkinoiden 'atomisoivaa' ja vieraannuttavaa vaikutusta, joka kohdistuu kansalaisten elämään 'tarpeiden järjestelmän' (markkinoiden) sivuvaikutuksena. Toiseksi kansalaisyhteiskunnan välittävät elimet ehkäisevät myös läpikotaisen valtiokeskeisyyden syntymistä. Tämä Steven B. Smithin huomautus tukee juuri sitä käsitystä, ettei Hegelin valtio ole kokonaisuutena sellainen 'Machtsstaat', jonka monet ovat halunneet sen nähdä olevan. Kansalaisyhteiskunnan jäsenenä kansalaiset muodostavat omaan toiminnalliseen piiriinsä yhteenliittymiä, joiden toimiessa valtio ei valtiona puutu kansalaisyhteiskunnan toimintaan. Ks. esim. Smith 1989, s.143.

subjektiivisuus voi kokea velvollisuuden rajoitukseksi...
Yksilöllä [kurs.OM] on kuitenkin velvollisuudessaan
 vapautuksensa..." (PR § 149)

Siveelliseen järjestyksen piirissä toimiminen myös sivistää subjektin asennoitumista sosiaaliseen ympäristöönsä ja luo tässä objektiivisuudessa pätevät periaatteet hänen omatunnonleen ja tunnustuksen hänen itsetietoisuudelleen. Kuten Wood kirjoittaa:

"Hegelin mukaan itsetietoisuuden sisältö on pohjimmiltaan vahvasti sosiaalinen. Yksilön persoonallisuus muotoutuu hänen kokemansa sosialisoinnin kautta, ja käsitys itsestä muotoutuu niissä sosiaalisissa rooleissa, joihin hän on määrittyneenä." (Wood 1991 (a), 197)

Siveellisen järjestyksen ja subjektin suhde on kahdensuuntainen. Siveellisen järjestyksen määritykset ovat substantiaalisia määrityksiä, joihin yksilö on suhteessa omana substantiaalisuutenaan. Hegel vertaa siveellistä järjestystä substanssiin useista syistä. Ensinnäkin se on jotakin, joka on pysyvää ja perustavaa. Toiseksi, kuten Wood huomauttaa, Hegel käyttää vertausta substanssiin ja aksidensseihin sen vuoksi, että hänen metafysiikassaan substanssi ei ole todellinen ilman sitä ilmaisevia aksidensseja.⁸³ Siveellistä järjestystä ei ole ilman sitä toteuttavia subjekteja. "Substanssi on yksilöissä todellisessa itsetajunnassaan ja tietää itsensä näin tiedon objektiksi." (PR §146)

Tärkeää on huomata, että kyseessä ei ole välitön, eriytymätön tai luonnollinen suhde. Siveelliset lait ja mahdit ovat olemassa *toisena luontona*. Tämä merkitsee sitä, että niiden muotoutuminen on edellyttänyt vapaan tahdon eri kehitysvaiheiden läpi kulkemista ja sitä, että aiemmin muodostuneet hahmottumat ovat siveellisyydessä toteutuneet. Näin siveellisyydessä ei palata eriytymättömään, vaan eriytymisen kautta yleiseen yksittäisyyteen. Kuten Hegel *Oikeusfilosofian* § 33:ssa toteaa, ovat aiemmat tahdon kehityskulun vaiheet "abstraktioita" siveellisyyden konkreettisista subjekteista.

⁸³Ks. Wood 1991(a), 197; EL § 151.

Yksilön mielenlaadun, hänen asennoitumisensa ja itsetietoisuutensa kannalta tämä merkitsee sitä, että siveellisyydessä subjekti tietää toteuttavansa myös oikeudellisen persoonan ja moraalisen subjektin 'roolit', ja tietää niiden todellisen merkityksen identiteetilleen.

Tämän vuoksi Hegel painottaa, ettei erityisen intressin kääntyminen yleiseksi tapahdu vain 'subjektien selän takana' vaan tietäen ja tahtoen. Erityisesti tämä prosessi, edellä läpikäydyn mukaisesti, tapahtuu kansalaisyhteiskunnassa. Hegel mainitsee, että subjektin ja siveellisten mahtien suhde on "identtisempi kuin usko ja luottamus." (PR § 147) Tästä on Hegelin kriitikkojen parissa tehty se johtopäätös, että Hegelin valtioihanteessa subjekti luopuu omista näkemyksistään ja antautuu sokealle valtion tahdon ja lakien noudattamiselle. Tarkempi tarkastelu osoittaa tämän käsityksen vääräksi. Hegelin mukaan siveellisyys on "jäsentynyt" erillisten piirien kokonaisuus. (PR § 269 A) Eri yksilöiden siveellinen mielenlaatu ja sen rakentuminen ei ole keskenään samanlainen. Ei ole mitään yhtä 'valtio-uskontoa', vaan erilaisissa sosiaalisissa rooleissa muotoutuvia erilaisia suhteita siveelliseen substantiaalisuuteen. Näistä suhteista kannattaa kuitenkin panna merkille kaksi asiaa:

Ensinnäkin Hegelin mukaan siveellisen mielenlaadun rakentumisessa keskeisenä tekijänä ovat sosioekonomiset roolit ammatti- ja säätykunnittain. Substantiaalisen säädyn eli talonpoikaissäädyn siveellinen asennoituminen nojaa traditionaaliseen elämäntapaan ja perheeseen. Liikkeenharjoittajien sääty puolestaan toimii ennen kaikkea tarpeiden järjestelmän keskinäisen riippuvuuden piirissä. Sen puitteissa tarjoutuu niin monenlaisia sosiaalisen identiteetin rakentumisen tapoja ja identifikaatiotaustoja kuin on tarpeen ja tyydytyksen lajejakin. Yleinen sääty taas huolehtii suoraan yhteiskuntatilan yleisestä intressistä. Kaikilla suhde substantiaalisuuteen ja sen kautta rakentuva mielenlaatu on

erilainen.⁸⁴

Toiseksi subjektin suhteet substantiaalisuuteen voidaan ymmärtää myös erilaisina mahdollisina relaatioina itseän ja toisiin. Hegel esimerkiksi erottaa selvästi toisistaan kaksi modernin sosiaalisen yksilöllisyyden puolta: yksityishenkilön ja kansalaisen, *bourgeois*'in ja *citóyen*'in. Yksityisen ja julkisen rajanveto ei ole Hegelille niin ohjelmallisen keskeinen kuin liberaaleille teoreetikoille ja voidaan sanoa, että hänen siveellisyyden käsitteessään monet yksityiset 'hyvät' eivät ole mahdollisia ilman 'julkista'. Rajanveto on kuitenkin Hegelilläkin olemassa. Modernissa yhteiskunnassa yksilön paikka ja asema eivät ole stabiileja siten, että tietty rooli määrittäisi yksilön yksilöllisyyden kokonaan. Yksilöllisyys on pikemminkin 'kerroksittaista', ja Hegelin käsitys siveellisyyden ja subjektiivisuuden suhteesta huomioi tämän modernin elämän puolen hyvin. Erilaiset roolit perheenjäsenenä, ammattikunnan jäsenenä ja taloudellisena toimijana tai kansalaisena merkitsevät jokainen yksilölle erilaista suhdetta omaan persoonaan. Vaikka siveellisyyden järjestelmässä eri tasot rakentuvatkin päällekkäin, ei mikään niistä lakkaa olemasta, vaan ne muodostavat kokonaisuuden, ja sama pätee myös yksilöllisyyteen. Perheen piirissä siveellisyyden subjektiivinen puoli ja mielenlaatu on olemassa välittömänä rakkautena, kansalaisyhteiskunnassa puolestaan tarpeiden järjestelmän eduntavoitteluna ja toisaalta

⁸⁴Ei ole niinkään olennaista tuijottaa siihen, mikä minkin säädyn tehtävä tai raja on tai voidaanko ylipäätään pitää mielekkäänä modernin yhteiskunnan tarkastelua 'säätöasemien' kautta. Olennaista on se, että säätöyn kuulumalla omaksuu tiettytyypin elämäntavan sille ominaisine tunnusmerkkeineen ja sitä kautta tunnustuksen ja omanarvontunnon jonakin. Nimenomaan säätöasema on "itselleen objektiiviseksi tullut erityisyys" (PR §206) jonka valinta kuuluu "yksilön subjektiiviselle mielipiteelle ja erityiselle valitsevalle tahdolle, joka saavuttaa tässä vaikutuspiirissä oikeutensa, ansionsa ja kunniansa. Siten se, mitä tässä tapahtuu sisäisestä välttämättömyydestä, välittyy samalla valintojen kautta ja näyttää subjektiivisesta tietoisuudesta hänen oman tahtonsa aikaansaannokselta." (PR § 206) Sosiaalisen piirissä myös erityisyys ja moninaisuus rakentuvat sosiaalisen integraation kautta. Hegel ei hyväksykään romantiikalle ominaista käsitystä yksilöllisyydestä 'erikoisuutena', 'neroutena' tai ainutlaatuisuutena. "Tässä Hegelin pääajatus on, että yksilö ei löydä aitoa minäänsä tai todellista yksilöllisyyttään etäännyttämällä sosiaalisesta identiteetistään. Yksilöllisyys saavutetaan päinvastoin omaksumalla sosiaalisen identiteetin ja halliten sitä." (Wood 1991 (a), 201) "Sillä, että ihmisen täytyy olla jotakin ymmärretään tässä, ettähän kuuluu määrättyyn säätöyn, sillä tämä "jokin" merkitsee että hän on jotakin substantiaalista. Ihminen ilman säätöasemaa on pelkkä yksityishenkilö, ei konkreettinen yleinen." (PR § 207 Z)

korporaatiojäsenen kunniana, sekä lopulta valtiossa osallistumisena koko poliittisen yhteisön itsehallintaan ja tietoisuutena siitä, eli poliittisena mielenlaatuna (patriotismina)⁸⁵.

Poliittinen mielenlaatu on siveellisyyden subjektiivisen asenteen puolen huipentuma. Kuten edellisessä alaviitteessä siteerattu §:n 268 kohta osoittaa, Hegel ei poliittisella mielenlaadulla (patriotismilla) tarkoita mitään erityistä isänmaallisuutta tai valmiutta poikkeustekoihin (PR §268 A). Poliittisessa mielenlaadussa on kyse siitä, että yksilö näkee sen kokonaisuuden, johon osallistuu, toteuttavan hänen siihen osallistuessaan myös hänen intressinsä yksilönä.

Hegel kirjoittaa *Oikeusfilosofian* § 147:ssä, että "...siveelliset lait ja vallat eivät ole subjektille vieraita, vaan hänen henkensä todistaa ne omaksi olemukseeseen...suhde joka on...jopa identtisempi kuin usko ja luottamus." Usko ja luottamus kuuluvat "alkavaan refleksioon ja edellyttävät mielikuvaa ja eroa." Tämä suhde voi kuitenkin muuttua "tarkemman refleksion" perustelluksi näkemykseksi. Tämä perusteltu näkemys ilmenee poliittisena mielenlaatuna, mutta myös minkä tahansa yksilölle kuuluvan siveellisen suhteen tietoisena omaksumisena. Yksilö voi onnistuneesti täyttää minkätahansa hänelle kuuluvan sosiaalisen roolin ilman tietoista reflektiota sen merkityksestä. Täydellinen itsensä todellistaminen kuitenkin edellyttää sitä. "Identifioituessaan sosiaalisiin rooleihinsa tietoisesti, yksilö sulattaa nämä roolit itseensä, ja siten todellistaa nämä sosiaaliset roolit oman yksilöllisyytensä välityksellä." (Hardimon 1994, 173)

⁸⁵"Poliittinen mielenlaatu, patriotismi ylipäätään, on totuudessa pysyvää varmuutta ja tottumukseksi tullutta tahtomista...tulosta vain valtiossa vallitsevista instituutioista, koska valtiossa jäsjellisyys on todellisesti käsillä... - Tämä näkemys on luottamus ylipäätään (joka voi kehittyä enemmän tai vähemmän sivistyneeksi näkemykseksi). Luottamus on tietoisuus siitä, että tietoisuus substantiaaalinen ja erityinen intressini on taattu toisen (tässä valtion) intressissä ja päämäärässä eli valtion päämäärässä minun suhteeni yksilönä. Juuri näin ollen valtio ei ole minulle välittömästi mikään toinen, ja minä olen tämän tietäessäni vapaa." (PR § 268)

Subjektiiivisuuden periaatteen modernius

Hegel korostaa § 260:ssa, että subjektiiivisuuden periaate on se tekijä, joka tekee nimenomaan modernin valtion periaatteesta "mitä vahvimman ja syvimmän". Tätä subjektiiivisuuden periaatteen puolta voisi nimittää "historialliseksi" tai eräässä mielessä "filosofianhistorialliseksi".

Hegelin mukaan antiikin valtiossa⁸⁶ oli kylläkin yleisyyden momentti, mutta erityisyys ei ollut vielä noussut siinä esiin. Tämä huomio nousee esiin lukuisia kertoja Oikeusfilosofian eri kohdissa. Parhaiten se tulee esiin Hegelin tarkastellessa Platonin Valtiota. Hegel korostaa (PR § 186) ettei Platon kyennyt huomioimaan modernille ajalle ominaista partikularisoitumista: yksityisomaisuutta, modernia perhemuotoa, eikä modernin yksilön vapauksia valita itse se tarpeen laji, jonka parissa toimii.

Oikeusfilosofian Esipuheessa Hegel toteaa, että nimenomaan moderni subjektiiivisuuden periaate oli se tekijä, jonka Platon yritti tukahduttaa vetoamalla oman aikansa siveellisyyden ulkoisiin muotoihin vetoamalla.⁸⁷ Rinnastaessaan esittämiään näkemyksiä Platonin ajatteluun ei Hegel suinkaan väitä Platonin sinänsä olleen väärässä - päinvastoin Hegel katsoi Platonin ilmaisseen oman aikansa siveellisyyden mitä parhaimmin.

⁸⁶Puhe 'antiikin valtiosta'on tietenkin idealisaatio - Hegel viittaa esimerkeissään milloin Platoniin, milloin antiikin myytteihin tai näytelmiin kuten Oidipus ja Antigone. Tässä tulee esiin Hegelille tärkeä filosofian historian ja historianfilosofian yhteys. Ei ole olemassa pääsyä minkään aikakauden historialliseen totuuteen muuten kuin tuon aikakauden ajattelussa ilmaistujen periaatteiden kautta, eikä toisaalta minkään aikakauden filosofia ole muuta kuin oma aikansa ajatuksessa ilmaistuna. Tässä mielessä voi jättää omaan arvoonsa sen, miten hyvin Hegelin esimerkit tai viittaukset antiikkiin pitävät yhtä historiallisen tutkimuksen kanssa. Hegelin tarkasteluissa on kyse hänen historianfilosofiansa mukaisesti siitä, että aikakausia voidaan jäsentää tietyn periaatteen vallitsevuuden alaisiksi. Hegel tarkastelee ja jäsentää niitä sen suhteen, miten vapauden idea on aikakauden filosofiassa käsitetty ja ilmaistu.

⁸⁷"Platon oli tietoinen siitä, että tuohon siveellisyyteen oli murtautumassa syvempi periaate, joka saattoi ilmetä siinä vain välittömästi vain vielä tyydyttämättömänä kaipuuna ja siten vain turmeluksena; ja juuri tuosta kaipuusta hänen täytyi etsiä apua turmelusta vastaan. Tämän avun oli kuitenkin tultava korkeuksista ja Platon saattoi etsiä sitä vain tuon siveellisyyden ulkoisesta erityisestä muodosta. Sillä tavoin hän ajatteli pitävänsä tuon turmeluksen kurissa loukaten näin mitä raskaimmin sen syvintä viettymystä, vapaata ääretöntä persoonallisuutta." (PR, s. 24/62)

Syy minkä vuoksi Hegel tarkastelee Platonin *Valtiota* on nimenomaan se, että hän siten voi osoittaa antiikin ja modernin maailman valtioiden hallitsevien periaatteiden perustavan erilaisuuden. Hegelin historianfilosofian näkökulmasta historia voidaan käsittää asteettaisena vapauden kehityksenä, joka lopulta moderniin aikaan tultaessa, saavuttaa huipentumansa - jokaisen yksilön vapauden. Platon kykeni havaitsemaan tämän vapauden esiinnousun vain sofistien turmiollisessa 'järkeilyssä'. Tämän periaatteen totuuden esiinnousu ja sen todellisuuden tunnustaminen vaativat Hegelin mukaan vielä kristillisen kulttuurin mukanaan tuoman 'sisäisyyden' ja siinä uskonpuhdistuksen myötä tapahtuneen 'itsepäisen' subjektiivisuuden ilmenemisen.

On selvää, ettei edellä esitettyä eroa kahden aikakauden välillä voi esittää eikä ainakaan selittää filosofisesti historiallisen vertailun avulla. Hegelille subjektiivisuuden periaate ei ole mikä tahansa ilmiö joka sattuu esiintymään sosiaalisten muotojen historiallisessa kehityksessä. Se on pikemminkin ja varsinaisesti juuri se esiin nouseva periaate, jonka varassa koko modernin maailman historia rakentuu.

Oikeusfilosofian Esipuheessa esittää tiiviissä muodossa sen, mitä voidaan pitää subjektiivisuuden periaatteen historiallisena merkityksenä:

"On suurta omapäisyyttä, ihmiselle kunniaksi, ettei tahdo tunnustaa mielessään mitään, mitä ajatus ei oikeuta - ja tämä omapäisyys on uuden ajan luonteenomainen piirre ja sitäpaitsi protestanttisuudelle ominainen periaate. Se, minkä Luther aloitti korostamalla uskoa hengen tunteessa ja todistuksessa, on samaa, minkä kypsytynyt henki on myöhemmin pyrkinyt hahmottamaan käsitteillä ja siten vapauttamaan itsensä nykyisyydessä ja näin löytämään itsensä siitä." (PR, s.27/64)

Hegel katsoo modernin ajan perustaksi järjen autonomian ja ilmaisee sen lopullisimpiin surauksiinsa saakka vietyinä: se merkitsee kaikista muista auktoriteeteista luopumista ja antautumista ajattelun vapaudelle.

Praktisen alueella tämä merkitsee, ettei vallitsevaa oikeutta modernissa maailmassa voi johtaa mistään ei-historiallisesta

lähteestä, kuten muuttumattomasta *lex naturalisista*. Minkä tahansa vallitsevan oikeuden järjestelmän legitiimiys ei riipu muusta kuin siitä, että edellytyksistä vapaa tahto siten kuin sen kehitys on *Oikeusfilosofiassa* esitetty, on sen perustana.

Moderni siveellisyys ei perustu refleктоimattomaan yhteenkuuluvuuteen kuten Hegel katsoo antiikin valtiossa olleen. Siveellisellä järjestyksellä ja tavoilla on historiallinen tilansa ja perustansa, mutta ne eivät ole päteviä siksi, että ne muodostavat vallitsevan normatiivisen faktisiteetin, vaan siksi, että niitä voidaan tarkastella vapaan tahdon todellistumisena. Toisin kuin Antigone, moderni subjekti tietää siveellisen järjestyksen toteuttavan hänen oman subjektiivisuutensa substantiaalisuutta.

Päätäntö: huomioita Hegelin vapauskäsitteestä

Pääosa tässä työssä esitetystä on pitäytynyt vapaan tahdon käsitteen muotoutumien seuraamisessa. Lopuksi on syytä astua Hegelin esityksen ulkopuolelle ja kerraten pohtia, millainen Hegelin vapauskäsite on ja voidaanko sen näkökulmasta lähestyä joitakin nykyisiä yhteiskuntafilosofian teemoja.

On totunnaista erottaa toisistaan negatiivinen ja positiivinen vapauden käsite.

Poliittisessa filosofiassa edellinen ymmärretään yleensä "vapaudeksi jostakin", "esteiden puuttumiseksi", ja tietyn piirin varaamiseksi sille, mitä jokainen subjekti voi tehdä oman vapaan harkintansa tai mielivaltansa mukaan ilman kenenkään oikeutta siihen puuttua.

Jälkimmäinen ymmärretään "vapautena johonkin", mahdollisuutena toteuttaa taipumustaan johonkin, olemustaan, luontoaan. Tälle vapauskäsitteelle ominaisena on pidetty sitä, että subjektiivinen vapaus myös edellyttää yhteisöä, siihen kuulumista ja siinä toimimista. Näitä kahta näkemystä erottaa se, että positiivisen vapauskäsitteiden kannattajat katsovat oikean ja hyvän käsitteiden

kuuluvan yhteen, ja negatiivisen vapauskäsitteen mukaan ne nimenomaan on pidettävä erillään - mikään käsitys hyvästä ei saa määrittää oikeusyhteisön 'oikeutta', vaan hyvää elämää koskevat näkemykset ja niiden toteuttaminen kuuluvat varsinaisen oikeuden asemasta yksityisyyden piiriin.

Negatiivinen vapauskäsitte on ominainen liberaalille traditiolle. Positiivista vapauskäsitteistä nykyajan filosofiassa edustavat esimerkiksi eräät kommunitaristeiksi luonnehditut ajattelijat, kuten Charles Taylor, modernin filosofian klassikoista ainakin Rousseau, Hegel ja Marx. Tämän näkemyksen mukaan "vapaus vaatii ainakin osittain yhteiselämän kollektiivista kontrollia." (Taylor 1988, 118) Positiivinen vapauskäsitte näkee keskeisenä vapauden aspektina itsensä toteuttamisen. Intersubjektiviivisella tasolla tämä merkitsee, että vapaus toteutuu konkreettisesti vallitsevassa praksiksessa ja siihen osallistumisessa. Sekä yksilön että yhteisön tasolla positiivinen vapauskäsitte on n.s. "toteuttamiskäsitte".⁸⁸

Positiivinen vapauskäsitte liittyy läheisesti käsitteeseen toiminnan päämäärätietoisesta luonteesta. Samoin sen mukaan vapautta ilmaisevat vasta toteutuneet tulokset ja olosuhteet, ei pelkkä mahdollisuus niihin - ei siis tietyn toiminnallisen piirin turvaaminen, vaan sen 'täyttämisen'. Positiivinen vapaus merkitsee autonomiaa (järkevää itseä määrittämistä) ja itsetoteutusta.⁸⁹

Hegelin vapauskäsitte on kautta koko *Oikeusfilosofian* tyypillisesti positiivinen. Ensinnäkin käsitteellisenä

⁸⁸Taylor 1988 erottaa toisistaan vapauden (negatiivisen) "mahdollisuuskäsitteen" ja (positiivisen) "toteuttamiskäsitteen". Jälkimmäisessä on aina kyse siitä, "ettei vapautta käsitetä vain sitä, mitä ilman vain tahdomme tehdä. Samalla kertaa vaaditaan, että se mitä tahdomme, ei ole vastakkaista perimmäisimmille päämäärillemme ja itsetoteutuksellemme." (Taylor 1988, 125)

⁸⁹Geuss 1995, 3. Raymond Geuss on tätä tarkemmin erottanut viisi erilaista positiivisen vapauden muotoa: 1) autonomia, 2) itsehallinta, 3) valta, 4) autenttisuus ja 5) itsetoteutus. Tässä ei voi mennä pidemmälle Geussin tarkkaan erittelyyn näiden muotojen välillä. Esitän ainoastaan tulkintani siitä, kuinka Hegelin vapauskäsitte voidaan esittää noiden muotojen avulla.

lähtökohtana on edellytyksistä vapaa tahdon autonomia, itsemäärittäminen. Tahdon sisältöä ei ole ennalta määrätty, vaan se suorittaa määrityksensä itse (PR §§ 5-7). Itsehallintaa Hegelin vapauskäsitteessä ilmaisee se, että vapaa tahto ei ole mielivaltaista vapautta tehdä mitä tahansa, vaan nimenomaan moraalisuuden ja siveellisyyden piirissä toimimista periaatteiden, itse asetettujen päämäärien ja lakien alaisuudessa. Valtaa Hegelin vapauskäsite on esimerkiksi vapaan tahdon abstraktissa oikeudessa tehdä omakseen ja omistaa esineitä. Valtaa se on laajemmassa merkityksessä myös sikäli, että valtion lait ja niiden valta subjekteihin tuottavat nimenomaan vapaan tahdon käsitteen, vapauden itsetoteutuksena. Autenttisuutta Hegelin vapauskäsite sisältää esimerkiksi siinä, että valitsemalla vapaasti paikkansa tarpeen ja tyydytyksen lajeista yksilö samalla itse määrittää itsensä joksikin. Aiemmin todettiin, ettei yksilön autenttisuus merkitse erikoisuutta tai ainutlaatuisuutta, vaan sen määrittämistä, millaisen yksilöllisen erityisyyden kautta toteuttaa ja omaksuu erilaiset sosiaaliset roolinsa. Kaikkein syvimmissä mielessä Hegelin vapauskäsite edustaa vapautta itsetoteutuksena.

Vapaus itsetoteutuksena ilmenee jo siinä lähtökohdassa, että ihmisen 'luonto', "hänen henkisyytensä ja järkevyytensä"⁹⁰ toteutuu hänen vapaan tahtonsa välityksellä objektiiviseksi. Siveellisyyden objektiivisuudeksi kehittyneenä vapaus tulee subjektin taholta tunnistetuksi hänen omana substantiaalisuutenaan. Siksi Hegel kirjoittaa, että siveelliset lait ja vallat "ovat yksilön tahtoa sitovia velvollisuuksia" (PR § 148) ja "yksilöllä on siksi velvollisuudessaan vapautuksensa." (PR § 149)

Itsetoteutuksesta on kyse myös osallistumisessa koko oikeusyhteisön itsehallintoon. Tässä mielessä Hegel edustaa modernille ajattelulle harvinaisempaa 'republikanistista' vapauskäsitteestä. Olennaista ei ole se, mitä vapauksia minulla yksilönä on valtion suhteen, vaan se kuinka ja minkä välityksellä

⁹⁰Ks. Tämän työn 1.luku, alaluku "Luonto ja oikeus"

minä yksilönä voin osallistua itsehallinnollisen poliittisen yhteisön toimintaan. Hegelillä subjektiivisen vapauden ja valtion suhde on kuitenkin erilainen kuin klassisessa tai antiikkisessa republikanismissa. Yksilö ei ole eriytymätön ja siveelliseen kokonaisuuteen välittömästi samastuva. Modernissa maailmassa eriytyminen ja reflektio ovat välttämättömiä. Niihin pitäytyminen ei kuitenkaan tuota "lämpimämpää ja turvallisempaa" suhdetta todellisuuteen. Sen tuo siveellisen mielenlaadun korkein muoto, poliittinen mielenlaatu, eli tietoinen reflektio siitä, että ihmisen korkein praktinen hyvä on hänen vapautensa ja oikeutensa "hyvän valtion kansalaisena." (PR § 153 Z)

Subjektiivisuuden periaate siveellisyyden rakentumisen periaatteena edustaa modernille maailmalle ominaista ja siinä mahdollista positiivista vapautta. Subjektiivisuuden periaatteen käytännöllinen merkitys on siinä, että se mahdollistaa yksilön osallistumisen laajempaan kokonaisuuteen ja sen yleiseen intressiin nimenomaan omaa erityisyyttänsä toteuttamalla. Tämän vuoksi Hegelin vapauskäsitys on ennen muuta itsensä toteuttamista niissä sosiaalisissa muotoutumissa, joita moderni sosiaalinen maailma on, ja tuon sosiaalisen maailman eri roolien toteuttamista oman yksilöllisyyden välityksellä.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS**HEGEL, G.W.F.**

Werke in 20 Bänden Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.
Frankfurt am Main, Suhrkamp 1986.

edellisestä käytetyt lyhenteet ja muut kuin *Werken* laitokset:

JS [1801-7] Jenaer Schriften

PhG [1807] Phänomenologie des Geistes

PhS 1977 Hegel's Phenomenology of Spirit. Transl. by A.V.Miller. Oxford University Press.

EL [1817][1827,1830] Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I.

EG [1817][1827,1830] Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III.

PR [1821] Grundlinien der Philosophie des Rechts

MUU KIRJALLISUUS

Allison, H. 1991. Kant's theory of Freedom. Cambridge University Press.

Avineri, S. 1972. Hegel's Theory of the Modern State. Cambridge University Press.

Beiser, F.C. 1993. The Fate of Reason. Harvard University Press paperback edition.

Berlin, I. 1969. Four Essays on Liberty. Oxford University Press.

Bogdandy, A. von 1989. Hegels Theorie des Gesetzes. Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München.

Dallmayr, F. 1993. G.W.F.Hegel: Modernity and Politics. Sage Publications.

Geuss, R. 1995. 'Auffassungen der Freiheit.' Zeitschrift für philosophische Forschung. Band 49, Heft 1.

Guyer, P. (ed.) 1993 The Cambridge Companion to Kant. Cambridge University Press.

Habermas, J. 1990 [1985] The Philosophical Discourse of Modernity. MIT Press Cambridge, Massachusetts.

_____ 1994 [1992] Faktizität und Geltung. Suhrkamp. Frankfurt/M.

_____ 1994 Järki ja Kommunikaatio. Tekstejä 1981-1989. toim. & suom. J.Kotkavirta. Gaudeamus.

Hardimon, M. 1994. Hegel's Social Philosophy: the project of reconciliation. Cambridge University Press.

Hill, T.E. 1989. 'Kant's Theory of Practical Reason'. The Monist vol.72, 3.

Höffe, O. (Hrsg.) 1989. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: ein kooperativ Kommentar. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main.

Hösle, V. 1987. 'Die Stellung von Hegels Philosophie des objektiven Geistes in seinem System und ihre Aporie.'
teoksessa Jermann (Hrsg.) 1987.

Jermann, C. (Hrsg.) 1987 Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie. Friedrich Frommann Verlag. Bad Cannstat.

- _____ 1987 'Die Moralität' teoksessa Jermann (Hrsg.)1987.
- Kant, I. 1776 [1781] Kritik der reinen Vernunft. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- _____ 1776. [1783] Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- _____ 1797 [1783] Prolegomena. suom. Vesa Oittinen. Gaudeamus, Helsinki.
- _____ 1782 [1785] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten & [1788] Kritik der praktischen Vernunft Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- 1991(a) [1797] The Metaphysics of Morals. trnsl. Mary Gregor. Cambridge University Press.
- 1991(b) Kant's Political Writings. ed. Hans Reiss, Cambridge University Press
- Kauffmann, W. 1972. 'The Hegel Myth and its Method', ss.21-60 teoksessa Macintyre (ed.) 1972.
- Kersting, W. 1993. 'Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy'. Teoksessa Guyer, P. (ed.) 1993.
- Kierans, K. 1992. 'The Concept of Ethical Life in Hegel's Philosophy of Right'. History of political thought, Vol.XIII, iss. 3.
- Koller, P. 1996. 'Freiheit als Problem der Politischen Philosophie.' teoksessa Bayertz K. (Hrsg.) 1996. Politik und Ethik. Philipp Reclam jun. Stuttgart.
- Kotkavirta, J. 1993. Practical Philosophy and Modernity. A Study

on the Formation of Hegel's Thought. University of Jyväskylä.

_____. 1997. (ed.) Right, Morality, Ethical life. SoPhi, Jyväskylä.

MacIntyre, A. 1972. (ed.) Hegel. A Collection of Critical Essays. Anchor Books USA.

Nusser, K-H. 1981. Das Kriterium der Moralität und die Sittliche Allgemeinheit . Zur Bestimmung von Moralität und Rechtsbegründung bei Kant und Hegel. Zeitschrift für philosophische Forschung Band 35, Heft 3/4.

O'Neill, O. 'Reason and Autonomy in *Grundlegung* III'. teoksessa Höffe, O. (Hrsg. 1989).

Ottmann, H. 1982. Herr und Knecht bei Hegel. Bemerkungen zu einer missverstandenen Dialektik. Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.39

Peperzak, A. 1987. Philosophy and Politics. A commentary on the Preface to Hegel's Philosophy of Right. Martinus Nijhoff Publishers.

_____. 1991. Hegels praktische Philosophie. Verlag frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Pelczinsky, Z. (ed.) 1972. Hegels Political Philosophy: problems and perspectives. Cambridge University Press.

_____. (ed.) 1984. The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy. Cambridge University Press.

Pippin, R. 1991. 'Hegel, Modernity and Habermas'. The Monist Vol. 74 no.3. La Salle.

- Pogge, T.W. 1989. 'The Categorical Imperative'. teoksessa Höffe, O. (Hrsg.) 1989.
- Quante, M. 1993. Hegels Begriff der Handlung. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt.
- _____ 1996. Personal Autonomy and the Structure of the Will. Esitelmä symposiumissa Right, Morality, Ethical Life. Jyväskylä 1996.
- Riedel, M. (Hrsg.) 1975. Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- _____ 1984. Between tradition and Revolution. The Hegelian Transformation of political philosophy. Cambridge University Press.
- Ritter, J. 1977. Metaphysik und Politik. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Rousseau, J-J. 1994 [1762]. The Social Contract. Oxford University Press.
- Schaber, P. 1989. Recht als Sittlichkeit. Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Schneewind, J. 1993. 'Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant's moral philosophy. teoksessa Guyer, P. (ed.) 1993.
- Schroeter, F. 1993. 'Kants Theorie der formalen Bestimmung des Willens.' Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 47, Heft 3.
- Sedgwick, S.S. 1996. 'Hegel's Critique of Kant's Empiricism and the Categorical Imperative'. Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 50, Heft 4.

- Siep, L. 1989. 'Wozu Metaphysik der Sitten ?' teoksessa Höffe, O. (Hrsg.) 1989.
- _____ 1992. Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- _____ 1984. 'The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives' teoksessa Rorty, R., Schneewind, J.B., Skinner, Q. (ed.) 1984. Philosophy in History. Cambridge University Press.
- Smith, S.B. 1989. Hegel's Critique of Liberalism. The University of Chicago Press.
- Taylor, C. 1988. 'Der Irrtum der negativen Freiheit.' teoksessa Taylor C. 1988. Negative Freiheit ? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Ware, R.B. 1996. 'Hegel's Metaphilosophy and historical Metamorphosis.' History of Political Thought. Vol. XVII. No. 2. Summer 1996.
- Westphal, K. 1991. 'Hegel's Critique of Kant's Moral World View.' Philosophical Topics 19 No:2.
- _____ 1993. 'The basic context and structure of Hegel's Philosophy of Right'. Teoksessa Beiser, F. (ed) 1993. The Cambridge Companion to Hegel. Cambridge University Press.
- Williams, H. 1983 Kant's Political Philosophy. Basil Blackwell, Oxford.
- Wood, A. 1991 (a). Hegel's Ethical Thought. Cambridge University Press.

- _____ 1991 (b). 'Does Hegel have an Ethics'. The Monist
Vol.74 no.3. La Salle.
- _____ 1993. 'Rational theology, moral faith, and religion'
teoksessa Guyer, P. (ed.) 1993.
- Yovel, Y. 1980. Kant and the Philosophy of History. Princeton
University Press, New Jersey.