

Sauli Havu

OIKEUS, ITSETIETOISUUS JA OMAISUUS

Johann Gottlieb Fichten oikeusfilosofian tarkastelua

Yhteiskuntatieteiden tiedekunta

Pro gradu -tutkielma

Tammikuu 2023

TIIVISTELMÄ

Sauli Havu: Oikeus, itsetietoisuus ja omaisuus. Johann Gottlieb Fichten oikeusfilosofian tarkastelua.
Pro gradu -tutkielma, 100 s.
Tampereen yliopisto
Filosofian tutkinto-ohjelma
Tammikuu 2023

Tutkielmassa tarkastellaan Johann Gottlieb Fichten (1762–1814) oikeusfilosofista teosta *Grundlage des Naturrechts* (1796). Tutkielma on luonteeltaan filosofianhistoriallinen. Fichten teosta tarkastellaan suhteessa toisaalta häntä edeltäneeseen luonnonoikeusajatteluun sekä yhteiskuntasopimusteoriaan (Hobbes, Locke, Rousseau) että toisaalta hänen aikalaiseensa saksalaiseen yhteiskuntafilosofiaan (Kant, Hegel). Fichten teoria näyttää omaperäiseksi synteetiksi yhteiskuntasopimusajattelua ja transsendentaalifilosofiaa. Luvuissa 2 ja 3 tarkastellaan, kuinka Fichte pyrkii oikeuden käsitteen, jonka hän määrittää rajoittamattoman ulkoisen vapauden vastavuoroisena rajoittamisena vapauden mahdollistamiseksi, deduktioon itsetietoisuuden ehtona. Samalla Fichte osoittaa itsetietoisuuden väistämättömän interpersoonallisen luonteen. Yksilön olemassaolo edellyttää välttämättä muita yksilöitä. Tässä yhteydessä syvennytään myös Fichten *Tiedeopin* tiettyihin perusajatuksiin. Fichte katsoo, että oikeuden käsite voidaan dedusoida irrallaan moraalista, sillä se perustuu puhtaasti järjestelliseen johdonmukaisuuteen. Kuitenkin käsitteen toteutuminen edellyttää pakkovaltaa ja täten oikeusjärjestystä, sillä ihmiset eivät välttämättä ole johdonmukaisia.

Luvuissa 4 ja 5 Fichten teoriaa tarkastellaan vertailevasti suhteessa Lockeeseen, Hobbesiin, Rousseau'hon, Kantiin ja Hegeliin. Ensinnäkin Fichte, toisin kuin Hobbes, ymmärtää ihmisen perustavanlaatuisesti sosiaalisena. Hän kuitenkin kieltää oikeusjärjestystä edeltävät luonnolliset oikeudet, kuten ns. luonnollisen omistusoikeuden. Lisäksi Fichte olettaa metodologisesti yhteiskuntasopimusta tekevien yksilöiden olevan egoisteja. Hobbesista Fichte eroaa kuitenkin siten, että hänen mukaansa yhteiskuntasopimuksella pyritään turvaamaan autonomia, ei pelkkä itsesäilytys. Näin Fichte asettaa positiivisen oikeuden omaisuuteen. Sosiaaliset oikeudet, kuten oikeus työhön, ovat siis hänelle vapauden ennakkoehto. Fichte kehittää näin omaisuusteorian, joka eroaa sekä Lockesta että Rousseau'sta, vaikka hän sinänsä monin tavoin seuraakin yhteiskuntasopimusteoriassaan Rousseau'ta. Sosiaalisten oikeuksien myötä kysymys oikeudesta liittyy Fichtellä välittömästi kysymykseen talousjärjestyksestä. Fichten mukaan talouden omalakisuus on ristiriidassa omaisuuden turvaamisen kanssa. Näin Fichte käsittelee ongelmaa, joka jää Kantilla ja Hegelillä ratkaisematta, sillä kummatkin viime kädessä hyväksyvät talouden omalakisuuuden. Lopulta luvussa 5 tarkastelen Fichten yhteiskuntasopimusteorian rajoituksia Hegelin kirjoitusten avulla. Fichten metodologinen oletus yksilöiden egoismista ja keskinäisestä epäluottamuksesta osoittautuu ongelmalliseksi ja on lisäksi jännitteessä Fichten interpersoonallisuutta korostavan oikeuden käsitteen deduktion kanssa.

Avainsanat: Johann Gottlieb Fichte, yhteiskuntasopimusteoria, omistusoikeus, saksalainen idealismi, itsetietoisuus

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck –ohjelmalla.

Sisällys

1. Johdannoksi	1
2. Alustavia huomioita Fichten oikeuden käsitteestä	4
3. Oikeuden käsitteen deduktio	19
3.1. Itsetietoisuus edellyttää vaikuttamista ulkoiseen maailmaan	19
3.2. Itsetietoisuus edellyttää muita ihmisiä	25
3.3. Itsetietoisuus edellyttää oikeuden käsitettä	32
4. Fichten oikeusfilosofian vertailevaa tarkastelua	43
4.1. Luonnontilasta ja luonnonoikeudesta	43
4.2. Laki ja moraali: Fichten metodologisesta hobbesilaisuudesta	55
4.3. Yhteiskuntasopimuksesta ja omistusoikeudesta	66
4.4. Suljettu kauppavaltio oikeuden käsitteen sovelluksena	79
5. Fichten sopimusteorian rajat	91
6. Yhteenveto	98
Kirjallisuus	101

1. Johdannoksi

Filosofian historiassa Johann Gottlieb Fichten (1762–1814) kohtaloksi on jäänyt olla kahden aikansa tunnetuimman filosofin, Immanuel Kantin ja Georg Wilhelm Friedrich Hegelin välissä. Stereotyyppisimmillään Fichte ja hänen *Tiedeoppinsa* yhdistetään kaikkein suuruudenhulluimpaan idealismiin, jossa ei ole mitään tekemistä todellisuuden kanssa. Myös silloin, kun vältetään tällaisilta tulkinnoilta, Fichte on usein perinteisesti nähty pelkkänä väliaskeleena saksalaisen filosofian kehityksessä Kantista Hegeliin. Vaikka kanta seuraa Hegelin itsensä kodifioimaa filosofianhistoriallista narratiivia, Hegel, joka tunnetusti ei suhtautunut Fichteen missään mielessä kritiikittömästi, antoi Fichten ajattelulle suuren itsenäisen merkityksen: ”Fichten myötä filosofiassa Saksassa tapahtui vallankumous” (Hegel 1971, 414). Nykykirjoittajista Allen Wood on voimakkaimmin puolustanut Fichten merkitystä filosofianhistorialle ja samalla nykyfilosofialle:

Suurin osa modernin mannermaisen filosofian kriittisistä (ja itsekriittisistä) teemoista löytyvät Fichteltä – varhaismodernin metafysiikan hylkääminen, hyökkäys teorian ja käytännön erottamista vastaan, monadisen käsityksen mielestä kritiikki, subjektin itsensä kritiikki. Juuri Fichte teki näistä ensimmäisen kerran filosofian keskeisiä teemoja. (A. Wood 1991, 2–3)

Saksankielisessä maailmassa Fichten merkitys on tunnustettu jo pidempään. Huomio häntä kohtaan on kuitenkin kasvanut myös englanninkielisessä kirjallisuudessa, joka akateemisessa filosofiassa vaikuttaa olevan se, jolla ainoastaan on väliä. Viime vuosikymmeninä englannin kielellä on julkaistu useita merkittäviä teoksia, jotka ovat selventäneet Fichten *Tiedeopin* tavoitteita ja rakennetta (esim. Neuhauser 1990; Zöllner 1998; Breazeale 2014). Erityisesti kuitenkin Fichten yhteiskunta- ja moraalifilosofia on ollut aktiivisen tutkimuksen kohteena (James 2011; A. Wood 2016; Kosch 2020; Ware 2020). Suomeksi Fichteä käsittelevää kirjallisuutta ei kuitenkaan juuri ole (mutta ks. Kivelä 2002; Ikäheimo 2020).

Tässä tutkielmassa keskityn Fichten varhaiseen yhteiskuntafilosofiaan, erityisesti hänen teokseensa *Grundlage des Naturrechts nach der Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796). Teos, jota tästä eteenpäin kutsun suomenkielisellä nimellä *Luonnonoikeuden perusteet*¹, ilmestyi ennen Kantin yhteiskuntafilosofista pääteosta *Metaphysik der Sitten* (1797) ja oli täten ensimmäinen ’kopernikaanista käännettä’ seuraava merkittävä saksalaisen filosofian yhteiskunta- ja

¹ Käännökset vieraskielisistä teksteistä ovat läpi tutkielman omiani.

oikeusfilosofinen teos. Teos oli sisällöltään selvästi Ranskan vallankumouksen innoittama. Kyseinen teos asettuu kiinnostavalla tavalla osaksi uuden ajan filosofian perinteitä, ollen omalaatuinen yhdistelmä transsendentaalifilosofiaa ja yhteiskuntasopimusajattelua (vrt. Breazeale 2006). Teoksen innovatiivisuuden voi tiivistää kahteen seikkaan: ensinnäkin siinä kehitelty oikeuden käsitteen deduktio sisältää ajatuksen intersubjektiivisuuden ja sosiaalisuuden perustavuudesta inhimilliselle itsetietoisuudelle. Samalla teoksessa käsitellään nykyfilosofiassa vaikutusvaltaista tunnustuksen tematiikkaa (esim. Siep 1979, Ikäheimo 2022). Toinen kiinnostava seikka on, että Fichtellä oikeusfilosofian keskiössä on ensimmäistä kertaa modernissa filosofiassa sellaiset oikeudet, joita myöhemmin on kutsuttu ’sosiaalisiksi’ oikeuksiksi, esimerkiksi oikeus toimeentuloon ja oikeus työhön (Fischbach 2000; A. Wood 2003). Sosiaaliset oikeudet ovat Fichtelle *ennakkoehto* aktuaalisesti vapaalle ja autonomiselle itsetietoiselle yksilöllisyydelle, ennakkoehto mahdollisuudelle tehdä itse määräämiään asioita, eli ennakkoehto vapaudelle. Kuten Alain Renaut huomauttaa, täten ”tietoisuuden filosofiasta tulee perustavalla tavalla oikeus- ja valtiofilosofiaa” (Renaut 2001, 87).

Tässä työssä tarkastelen Fichten yhteiskuntafilosofiaa, osin myös kriittisesti. Tarkoitukseni on avata sen keskeisiä teemoja sekä osoittaa sen merkittävien ansioiden lisäksi myös muutamia sen sisäisiä jännitteitä. Luonteeltaan työ on siis filosofianhistoriallinen, joskin nähdäkseni Fichten ajatuksilla on relevanssia myös omana aikanamme. Päälähteeni on mainittu *Grundlage des Naturrechts*. Viittaan teokseen selvyuden vuoksi jatkossa muodossa Fichte (1796/1979), sillä teoksen filosofisesti keskeinen oikeuden käsitteeseen sinänsä keskittyvä ensimmäinen osa (§§1–16), johon tutkielmassani pääasiassa keskityn, ilmestyi 1796. Seuraavana vuonna 1797 ilmestyi teoksen soveltavampi osa (ns. *Staatslehre*, §§17–21) sekä kaksi liitettä (*Familienrecht* ja *Völkerrecht*), jotka käsittelevät muun muassa avioliittoa, perheoikeutta ja kansainvälistä oikeutta. Nämä jäävät pääosin tarkasteluni ulkopuolelle, sillä niissä on kyse pitkälti ensimmäisessä osassa käsiteltyjen teemojen konkreettisesta soveltamisesta. Lisäksi nämä osat ovat selvästi muuta teosta enemmän aikaansa sidottuja, kuten esimerkiksi Fichten jopa omana aikanaan konservatiivinen käsitys sukupuolesta ja naisten oikeuksista osoittaa (Heinz & Kuster 1998; Frischmann 2006).

Tutkielmani ensimmäisessä käsittelyluvussa luvussa 2 tarkastelen alustavasti Fichten keskeistä ajatusta ”oikeuden käsitteestä”, johon hänen oikeusfilosofiansa perustuu. Tarkastelen, mitä hän käsitteellä ja sen deduktiolla tarkoittaa. Luvussa 3 tarkastelen käsitteen deduktiota, joka on yhteydessä Fichten käsitykseen itsetietoisuuden luonteesta. Luvussa 4 suhteutan Fichten oikeusfilosofiaa muutamiin muihin uuden ajan yhteiskuntafilosofian merkittäviin positioihin, kuten Lockeen, Hobbesiin ja Rousseau’hon. Eryityisesti keskityn Fichten omaisuus käsitykseen ja sen implikaatioihin suhteessa kysymykseen taloudesta ja omistusoikeudesta. Lopulta luvussa 5

tarkastelen vielä kriittisesti Fichten sopimusteoreettisia lähtökohtia, ja osoitan, kuinka Hegelin yhteiskuntafilosofian keskeisten lähtökohtien taustalla on osaltaan tämän Fichteen kohdistama arvostelu.

2. Alustavia huomioita Fichten oikeuden käsitteestä

Tutkielmani ensimmäisessä varsinaisessa käsittelyluvussa käsittelen Fichten johdantoa päättökimuskohteenani olevaan teokseen *Luonnonoikeuden perusteet*. Tarkastelen alustavasti, mitä Fichte tarkoittaa oikeuden käsitteellä. Lisäksi tarkastelen sitä, mitä hän ajaa takaa pyrkiessään osoittamaan oikeuden käsitteen olevan ”itsetietoisuuden ehto”, eli pyrkiessään käsitteen ”transsendentaaliseen deduktioon”. Kysymys oikeuden käsitteestä ja sen suhteesta faktisiin oikeuksiin on herättänyt kiistaa oheiskirjallisuudessa. Keskitynkin erityisesti siihen, miten Fichte ymmärtää dedusoimansa käsitteen ja ’todellisuuden’ suhteen. Sivuan myös sitä, kuinka Fichte erottaa oikeuden moraalista. Ensimmäisen luvun teemat pohjustavat tutkielmani myöhempiä lukuja. Varsinaista oikeuden käsitteen deduktiota itseään käsittelen luvussa 3, kun taas luvussa 4 vertailen Fichten oikeusfilosofiaa muutamiin muihin vaikutusvaltaisiin kantoihin sekä tarkennan samalla Fichten käsitteestään tekemiä konkreettisempia johtopäätöksiä erityisesti omistusoikeuden ja talouden järjestämisen suhteen.

Fichten keskeinen väite teoksensa johdannossa on seuraava: ”Oikeuden käsitteen täytyy olla puhtaan järjen alkuperäinen käsite” (Fichte 1796/1979, 7). Fichten mukaan ”oikeuden käsite on käsite järjellisten olentojen välisestä suhteesta” (em., 54). Oikeuden käsite on siis käsite ihmisten välisestä suhteesta, ei esimerkiksi ihmisten ja esineiden välisestä suhteesta, saati esineiden välisestä suhteesta. Fichten lähtökohta on, että ihmiset ovat järjellisiä ja vapaita. Vapauden hän ymmärtää kykynä vaikuttaa maailmaan tietoisesti ja tavoitteellisesti, itse omat päämääränsä asettaen (em., 8). Kuitenkaan Fichten mukaan ”järjellinen olento ei voi asettaa itseään itsetietoisena järjellisenä olentona, ilman, että hän asettaa itsensä yksilönä, yhtenä muiden järjellisten olentojen joukossa” (em., 8). Ihmisiä on siis Fichten mukaan välttämättä monta.²

Vapaat ihmiset jakavat kuitenkin keskenään maailman, joka on rajallinen. Tästä seuraa, että heidän vapautensa saattavat olla ristiriidassa keskenään, elleivät he rajoita vapauttaan:

Mikäli järjellisten olentojen vaikutukset tapahtuvat samassa maailmassa, ja täten voivat vaikuttaa toisiinsa, häiritä toisiaan vastavuoroisesti ja myös estää toisiaan, kuten usein tapahtuukin, vapaus äsken mainitussa mielessä on mahdollista persoonille, jotka ovat tällaisessa keskinäisessä vaikutussuhteessa, vain sillä

² Tämän väitteen todistusta tarkastelen luvussa 3.2.

ehdolla, että kaikki rajoittavat vaikutustaan tiettyjen rajojen sisään ja jakavat maailman, vapautensa sfäärinä, tasapuolisesti keskenään. (Fichte 1796/1979, 8)

Fichten mukaan oikeuden käsite kuvaa siis seuraavaa ajatusta: ”Rajoita vapauttaisi kaikkien muiden persoonien, joiden kanssa tulet yhteyteen, vapauden käsitteen myötä” (Fichte 1796/1979, 11). Taustalla on intuitio siitä, että yhden vapaus riippuu muiden vapaudesta ja päinvastoin. Tämä synnyttää kysymyksen ja ongelman oikeudesta. Tärkeää on huomata, että jotta tämä rajoittaminen säilyttäisi vapauden, sen täytyy olla vapaata itsensä rajoittamista:

Koska [järjelliset olennot] on asetettu vapaaksi, ei tällainen raja (*Grenze*) voi olla vapauden ulkopuolella, sillä tämän myötä vapaus kumoutuisi, eikä täten tulisi rajoitetuksi *vapautena*. Sen sijaan kaikkien täytyy vapautensa kautta itse asettaa itselleen tämä raja, eli kaikkien täytyy tehdä itselleen laiksi, että he eivät häiritse niiden vapautta, joiden kanssa ovat molemminpuolisessa keskinäisvaikutuksessa. (Fichte 1796/1979, 9)

Rajoittamisen on siis oltava vapaata ja vastavuoroista. Oikeuden käsitteen kohde on ”suhde kahden järjellisen olennon välillä, jonka mukaan jokaisen on rajoitettava vapauttaan toisen vapauden käsitteen myötä, sillä ehdolla, että myös ensimmäinen samalla tavoin rajoittaa vapauttaan toisen vapauden myötä” (Fichte 1796/1979, 52). Tällainen suhde on ”oikeussuhde” (em.). Tällöin ”oikeuden käsitteen koko kohde” on ”yhteisö vapaiden olentojen välillä” (em., 9), jossa kaikkien olentojen välillä vallitsisi tällainen keskinäiseen vapauden rajoittamiseen perustuva oikeussuhde, joka rajoittamisen kautta mahdollistaa vapauden kaikille.

Fichten erityispiirre on korostaa vapauden rajoittamisen perustumista vapauteen. Näin hän kuuluu kantilaiseen perinteeseen, jossa vapaus ymmärretään *autonomiana*, lain säättämisenä itse itselleen, ja näin vapautta ja välttämättömyyttä ei pidetä yksinkertaisena vastakohtana. Vapaus ei siis ole sama asia kuin mielivalta (*Willkür*), sillä vapaus autonomian merkityksessä sisältää itsessään jo rajoituksen. Sinänsä ajatus vastavuotoisuudesta rationaalisenä periaatteena ei tietenkään ole erityisen omaperäinen. Esimerkiksi Hobbesilta vastavuoroisuuden periaate löytyy kultaisen säännön kanssa identtisesti muodossa ”älä tee toiselle sitä, mitä et tahtoisi itsellesi tehtävän” (Hobbes 1651/1999, 148).³ Tällöin keskeistä on ”punnita toisten tekoja omiaan vastaan” (em., 148). Fichten omaperäisyys

³ Hobbes myös eksplisiittisesti vetoaa kyseisessä kohdassa kultaiseen sääntöön.

perustuu muotoon, jossa vastavuoroisuuden periaate tämän oikeuden käsitteessä esiintyy. Tämän muodon implikaatioita ja erityispiirteitä käsittelemäni läpi tämän tutkielman.

Yhtäläisyys Fichten ajatukseen löytyy myös Kantilta tämän yhteiskuntafilosofisesta pääteoksesta *Metaphysik der Sitten*.⁴ Myös Kantilla vastavuoroisuuden periaate oikeuden perustana yhdistyy eksplisiittisesti oman vapauden rajoittamiseen muiden vapauden hyväksi. Kantin mukaan ”oikeuden laki (*Rechtgesetz*)” on ”toimia ulkoisesti niin, että valintasi vapaus voi olla olemassa muiden vapauden kanssa yhtä aikaa yleisen lain mukaisesti”, eli toisin sanoen ”rajoita vapauttasi”, jotta muiden vapaus on mahdollinen (Kant 1797/1983, 338). Kant määrittää ensinnäkin oikeuden Fichten tavoin koskemaan ”ulkoista ja käytännöllistä yhden persoonan suhdetta toiseen, siinä määrin kuin heidän toimillaan voi faktisesti (*als Facta*) olla (välittömästi tai välillisesti) vaikutusta toisiinsa” (em., 337). Tällöin keskeinen kysymys on, voiko ”toisen toimi yhdistyä yleisen lain mukaisesti toisen vapauden kanssa” (em.). Tästä seuraa seuraava määritelmä: ”Sellainen toimi on oikein, jonka myötä tai jonka maksimin mukaan jokaisen mielivaltainen vapaus voi yleisen lain mukaan olla samaan aikaan olemassa kaikkien vapauden kanssa” (em.). Kantilla keskeinen kysymys liittyy siis toimien yleistettävyyteen, kysymykseen siitä, onko jokin toimi yleistettynä yhteensopiva muiden vapauden kanssa.

Puhtaan formaalisti tarkasteltuna yleistettävyyden ajatus on sama kuin Kantin *Metaphysik der Sitten*-teoksessaan antamassa kategorisen imperatiivin määritelmässä: ”Kategorinen imperatiivi, joka ylipäätään sanoo vain sen, mitä velvollisuus tarkoittaa, on: ’toimi sellaisen maksimin mukaan, joka voisi samalla päteä yleisenä lakina” (Kant 1797/1983, 331). Kant määrittääkin sekä moraalilain että oikeuden yleisen lain yleistettävyyden periaatteen kautta. Yllä lainattu määritelmä, joka vaikuttaisi pätevän sekä moraalilain että oikeuden alueella, ei kuitenkaan ole koko määritelmä kategoriselle imperatiiville eli moraalilain perusperiaatteelle. *Käytännöllisen järjen kritiikissä* Kant nimittäin tunnetusti kirjoittaa:

Puhtaan järjen formaalinen käytännöllinen periaate, jonka mukaan tahdon ylimmän ja välittömän määrätymisperiaatteen täytyy muodostua pelkästä omilla maksimeillamme mahdollisen yleisen lainsäädännön muodosta, on ainoa mahdollinen periaate, joka soveltuu kategorisiksi imperatiiveiksi, toisin sanoen käytännöllisiksi laeiksi (jotka tekevät teoista velvollisuuksia) ja ylipäänsä

⁴ Huomionarvoista kuitenkin on, että *Metaphysik der Sitten* ilmestyi vasta Fichten teoksen ensimmäisen osion jälkeen, Tässä mielessä Fichten teos on itse asiassa ensimmäinen kantilaisuuteen perustuva merkittävä yhteiskuntafilosofinen kokonaisuus.

moraaliperiaatteeksi niin toiminnan arvioinnissa kuin inhimillistä tahtoa määräävässä periaatteen soveltamisessakin. (Kant 1788/2016, 90–91)

Moraalilain kohdalla merkittävää on siis se, mitkä ovat tahdon määräytymisperusteet. Sen sijaan oikeuden kohdalla yleistettävyyden yleiseksi laiksi on Kantilla erilaatuista, sillä se koskee vain ulkoista toimintaa, eikä toiminnan motiiveja sinänsä: ”Oikeudellisten lakien määrittämät velvollisuudet voivat olla vain ulkoisia velvollisuuksia, koska tämä lainsäädäntö ei vaadi, että idea velvollisuudesta, joka on sisäinen, olisi itsessään toimijan mielivallan määrityksen perusta” (Kant 1797/1983, 324). Oikeuden alueella subjektin motiivit noudattaa oikeutta voivat siis olla muitakin kuin pelkkä oikeus sinänsä. Sen sijaan ”etiikassa vaaditaan, että laki on myös oman tahtoni laki, eikä vain yleisen tahdon laki” (em., 519). Tai kuten Markus Nikkarla Kantin ajatuksen muotoilee: ”Aito moraalisuus kumpuaa omasta järjestämme, jonka tahtoa meidän on pyrittävä noudattamaan” (Nikkarla 2016, 41). Tässä kohdin Kantin tekemä erottelu moraalisuuden ja laillisuuden (*Legalität*) välillä on merkittävä, ja vielä kerran selventää erottelua ulkoisen moraalilain ja sisäisen oikeuden välillä:

Tähän perustuu ero tietoisuudessa joko velvollisuudenmukaisen tai velvollisuudesta – toisin sanoen kunnioituksesta lakia kohtaan – tapahtuneen toiminnan välillä. Näistä ensimmäinen (laillisuus) on mahdollista silloinkin, kun pelkät mieltymykset ovat olleet tahdon määräytymisperusteina, kun taas jälkimmäinen (moraalisuus), moraalinen arvo, on asetettava vain siihen, että toiminta tapahtuu velvollisuudesta eli pelkästään lain takia. (Kant 1788/2016, 134–135)

Tutkielmani jatkon kannalta tässä erottelussa syntyvä sisäisen/ulkoinen-dikotomia on keskeinen, sillä myös Fichte jakaa tämän kantilaisen lähtökohdan. Kuten Kantilla, myös Fichtellä oikeus koskee ulkoista toimintaa eikä mielensisäisiä motiiveja. Fichte pyrkiikin radikaalisti erottamaan oikeuden ja moraalilain. Hän korostaa, että ”filosofisen opin oikeudesta täytyy olla oma itselleen olemassa oleva tiede” (Fichte 1796/1979, 10). Niinpä:

Opissa oikeudesta ei ole puhe moraalisisistä sitoumuksista ja jokaista ihmistä sitoo ainoastaan vapaa ja mielivaltainen päätös elää yhteisössä muiden ihmisten kanssa, ja mikäli joku ei halua rajoittaa omaa mielivaltaansa, hänelle ei voi luonnonoikeuden alueelta käsin vastata muuta kuin että hänen täytyy häipyä pois kaikesta inhimillisestä yhteiskunnasta. (Fichte 1796/1979, 10–11).

Fichte ei siis oikeuden käsitteen deduktiossaan ota lähtökohdakseen moraalilain. Fichtellä oikeus ei edellytä (kantilaisessa moraalilain ja kategorisen imperatiivin merkityksessä) moraalilain tai hyvää

tahtoa, vaan ainoastaan sitä, että ymmärrän toisten ihmisten vapauden puhtaan loogisesti olevan oman vapauteni ehto (Fichte 1796/1979, 14). Kyse on normatiivisesta vaatimuksesta, mutta moraalien sijaan normatiivisuus liittyy yksinomaan ajattelumme ja toimintamme johdonmukaisuuteen. Kyseessä on siis ”ei-eettinen normatiivisuuden laji” (A. Wood 2016, 261), vaatimus ajattelumme ja toimintamme johdonmukaisuudesta. Fichten mukaan oikeuden käsite tai sen toteutuminen ei tämän vuoksi sinänsä edellytä, että ”yhdelläkään ihmisellä olisi hyvä tahto” (Fichte 1796/1979, 54). Tätä ei pidä ymmärtää niin, että Fichte tekisi tällaisen antropologisen oletuksen ihmisluonnosta. Kyseessä on ainoastaan metodologinen postulaatti. Kuten myöhemmin tulemme näemme, tällä metodologisella oletuksella on kuitenkin merkittäviä seurauksia (ks. luvut 4.2. ja 5).

Johdannossa *Luonnonoikeuden perusteisiin* Fichte kertoo, että hän pyrkii teoksessaan ”dedusoimaan oikeuden käsitteen itsetietoisuuden (*Selbstbewusstsein*) ehtona” (Fichte 1796/1979, 11). Fichten lähtökohta on se tosiseikka, että ihmisillä on itsetietoisuus. Oikeuden käsitteen deduktio, sen osoittaminen itsetietoisuuden ehdoksi, pyrkii osoittamaan oikeuden käsitteen ”välttämättömyyden” eli sen, että kyseinen käsite on ”puhtaan järjen alkuperäinen käsite” (em., 7). Fichten argumentaatiossa on siis kyse pyrkimyksestä transsendentaaliseen deduktioon eli käytetyn käsitteen, tässä tapauksessa oikeuden käsitteen, oikeuttamiseen (*Rechtfertigung*) itsetietoisuuden ehtona. Kuten Kant transsendentaalisen deduktion määrittää: ”Kaikkien *a priori* – käsitteiden transs. deduktiolla [*sic!*] on siten periaate, johon koko tutkimus on suunnattava, nimittäin se, että ne täytyy ymmärtää kokemusten mahdollisuuden [...] *a priori* ehtona” (Kant 1781/2013, A94). Fichtellä deduktion päämääränä on osoittaa, että ihmisillä (Fichten sanoin ”äärellisillä järjellisillä olennoilla”), sikäli kuin he ovat itsetietoisia, on väistämättä oikeuden käsite, ja oikeuden käsitteen filosofinen käyttö on täten filosofisen ankarasti oikeutettua eikä mielivaltaista tai pelkkään empiriaan perustuvaa. Filosofisesti keskeistä on, että Fichte korostaa kokemusten sijaan nimenomaan itsetietoisuutta. Kuten seuraavassa luvussa näemme, Fichtellä itsetietoisuus on elimellisessä yhteydessä tavoitteelliseen maailmassa toimimiseen, jolla on vaikutuksia ympäristöönsä. Tässä mielessä Kantin ensimmäisen kritiikin verrattain ’passiivinen’ kokija muuttuu Fichtellä aktiiviseksi maailmanmuokkaajaksi.

Ajatus oikeuden käsitteen välttämättömyydestä löytyy tavallaan jo Kantilta. Tämä kirjoittaa *Puhtaan järjen kritiikissä* seuraavasti Platonin *Valtioon* viitaten:

Suurimman inhimillisen vapauden valtiomuoto lakien mukaan, jotka mahdollistavat, että jokaisen vapaus voi vallita yhdessä muiden ihmisten vapauden kanssa [...] on kuitenkin ainakin välttämätön idea, joka on asetettava perustaksi

paitsi perustuslain ensimmäisessä luonnoksessa myös kaikissa laeissa. (Kant 1781/2013, A316).

Yhteisö, jolla vallitsisi tällainen lakijärjestys, vastaisi Fichten oikeuden käsitteen kohdetta, vapaiden järjellisten olentojen yhteisöä. Kuitenkin kun Fichte eksplisiittisesti pyrkii osoittamaan oikeuden käsitteen välttämättömyyden transsendentaalisen deduktion myötä, tällöin ”oikeus sinänsä saa fundamentaalifilosofisen ulottuvuuden, joka siltä Kantilta tässä systemaattisessa ankaruudessa puuttuu” (Stadler 2000, 45). Onkin huomionarvoista, että Kant eksplisiittisesti kirjoittaa, että ajatus vapauden vastavuoroisesta rajoittamisesta kaikkien vapauden mahdollistamiseksi on ”postulaatti, jota ei voi todistaa tämän enempää” (Kant 1797/1979, 338). Kuten Angelica Nuzzo toteaa: ”Kantille kysymys ei ole deduktiosta tai edes derivaatiosta. Oikeuden yleinen laki on hänelle nimittäin ’postulaatti’ tai aksiooma, jolle ei sinänsä voida esittää todisteita.” (Nuzzo 2016, 29)

Tässä kohdin Kantin jäsenyys oikeuden ideasta postulaattina muistuttaa tämän *Käytännöllisen järjen kritiikissä* ilmaisemaa ajatusta moraalilaista ”järjen tosiasiana (*Faktum der Vernunft*)”, jota itseään ei voi enää perustella millään ”järjen *datalla*” tai ”puhtaalla tai empiirisellä havainnoinnilla”, vaan joka on ”annettu” järjessä itsessään ”puhtaan järjen ainoana tosiasiana” (Kant 1788/2016, 79, käännöstä muokattu). Kuten Allen Wood toteaa, *Käytännöllisen järjen kritiikistä* eteenpäin ”Kant näyttää ajattelevan, ettei moraalilaki tarvitse minkäänlaista deduktiota” (A. Wood 1999, 171). Vielä aikaisemmassa *Moraalin metafysiikan* perustuksessa Kant pyrkii yleisen moraaliperiaatteen perustelemiseen, joskin perustellusti voidaan sanoa, että epätydyttävällä tavalla (Wildt 1982, 197–201).

Fichten projektia *Luonnonoikeuden perusteissa* voidaan nähdäkseni lukea pyrkimyksenä toteuttaa todistus oikeuden käsitteen välttämättömyydelle ja täten pyrkimyksenä toteuttaa tehtävä, jota Kant ei toteuttanut tai edes pyrkinyt toteuttamaan. Tätä vahvistaa se, että Fichte seuraa samaa Kantin täydentämiseen pyrkivää strategiaa myöhemmässä moraalifilosofisessa teoksessaan *Sittenlehre*, jossa hän pyrkii kategorisen imperatiivin transsendentaaliseen deduktioon. Kyseisessä teoksessa Fichte katsoo, että Kantin, ”järjen kritiikin perustajan”, yllä lainattujen muotoilujen myötä ”niin kutsuttu kategorinen imperatiivi” uhkaa näyttäytyä ”jonkinlaisena piilotettuna ominaisuutena (*qualitas occulta*)”, mikä on puolestaan vaarassa johtaa ”irrationaaliseen hurmahenkisyyteen (*Schwärmerei*)”, jossa moraalilain ajatellaan perustuvan intuitioon jumalasta – mikä tietysti olisi sekä Kantin että Fichten kriittisten tavoitteiden vastaista (Fichte 1798/1995, 49). Saman uhan voidaan – muutettavat muuttaen – katsoa liittyvän oikeuden käsitteen puuttuvaan deduktioon.

Fichten erityispiirre *Luonnonoikeuden perusteissa* on siis se, että hän pyrkii dedusoimaan transsendentaalisesti yhteiskuntafilosofisen käsitteen, missä Kant puolestaan ”pääosin rajoitti transsendentaalifilosofian teoreettisen alueelle, joka koostuu transsendentaalisesta teoriasta objekteja koskevasta tiedosta (luonnosta) ja sulkee ulkopuolelleen käytännöllisen alueen (moraalisen ja yhteiskunnallisen)” (Breazeale & Zöller 2005, xi). Kantilla transsendentaalisessa deduktiossa on kyse kausaalisuuden kaltaisista teoreettisen järjen käsitteistä, kun taas käytännöllisen järjen käsitteet jäävät pelkästään postuloiduiksi. Ingeborg Schlüssler muotoilee Fichten oikeuden käsitteen deduktion tavoitteen seuraavasti asiaa hyvin yhteenvetäen:

Tehtävä, jonka Fichte asettaa itselleen pykälissä 1–4, siis *Luonnonoikeuden perusteiden* ensimmäisessä pääosassa, koostuu oikeuden käsitteen dedusoimisesta tiedeopin periaatteiden mukaisesti. Käsitteen dedusointi tarkoittaa – Kantia seuraten – sen objektiivisen pätevyyden osoittamista ja [...] täten sen käytön oikeuttamista. Sen dedusoiminen tiedeopin periaatteista tarkoittaa sen dedusoimista äärellisen järjellisen olennon itsetietoisuuden korkeimmista perustoista, eli sen osoittamista itsetietoisuuden välttämättömäksi ehdoksi. Silloin kun tämä onnistuu, kyseinen käsite on osoitettu käsitteeksi, joka esiintyy *a priori* järjellisen äärellisen järjellisen olennon tietoisuudessa ja on tällaiselle tietoisuudelle ohittamattomalla tavalla välttämätön. (Schlüssler 1997, 23)

Fichten mukaan ”oikeuden käsite sisältyy järjen olemukseen ja yksikään äärellinen järjellinen olento ei ole mahdollinen, mikäli tämä käsite ei ole olemassa tässä olennossa” (Fichte 1796/1979, 52). Käsite pitää tässä yhteydessä ymmärtää ”järjen välttämättömänä toimintana” (em., 4): ”Kutsumme tällaista toimintatapaa [...] oikeutetusti käsitteeksi” (em., 5). Käsitteen ymmärtäminen toiminnaksi tarkoittaa, ettei yksilön tarvitse olla siitä siinä mielessä tietoisesti perillä, että hän tunnistaisi itsellään olevan kyseisen käsitteen ja osaisi väistämättä tietoisesti määritellä sen. Sen sijaan välttämätön käsite viittaa tässä ajatukseen tai ehkä paremmin sanottuna ajatusmuotoon, toimintamuotoon, joka Fichten mukaan jokaisella itsetietoisella äärellisellä järjellisellä olennolla – ihmisellä – elämänkäytännössään väistämättä on:

Mikäli tietty käsite on alun perin järjen myötä ja järkeen sisältyen, ei tämä voi tarkoittaa yllä sanotun seurauksena muuta kuin että niin varmasti kuin kyseessä on järjellinen olento, sen täytyy väistämättä toimia tietyllä tavalla. (Fichte 1796/1979, 7)

Ajatus oikeuden käsitteen transsendentaalisesta deduktiosta, joka osoittaisi oikeuden käsitteen ja täten oikeussuhteen olevan itsetietoisuuden ehto, vaikuttaa ensi silmäyksellä suuruudenhullulta ja epäuskottavalta. Onhan äärimmäisen epäuskottavaa väittää, että itsetietoisuus sinänsä edellyttäisi oikeuden käsitettä, mikäli tällä tarkoitetaan itsetietoisuuden edellyttävän esimerkiksi oikeusjärjestystä tai koherenttia oikeustajua, jossa ajatusta vapauden rajoittamisesta sovellettaisiin kaikkiin yksilöihin samalla tavoin. On helppoa kuvitella itsestään tietoinen ihminen, jolla ei ole minkäänlaisia oikeuksia tai joka kohtelee muita ihmisiä piittaamatta yllä kuvaillusta vastavuoroisuuden periaatteesta. Tämän voisi nähdä viittaavan siihen, että Fichten teoksen transsendentaalinen oikeuden käsitteen deduktio kaatuisi jo alkuunsa omaan mahdottomuutensa, mikä onkin yleinen Fichten teokseen kohdistuva kritiikki.

Johdannossaan *Luonnonoikeuden perusteiden* englanninkieliseen laitokseen Frederick Neuhouser katsoo, että Fichten argumentista seuraa ”äärimmäisen epäuskottava johtopäätös, jonka mukaan yksilöt voivat olla tietoisia itsestään erillisinä kausaalisen vaikuttavuuden yksikköinä vain, mikäli he kuuluvat poliittiseen järjestykseen, joka suojelee yksilöllisiä oikeuksia” (Neuhouser 2000, xvii). Tässä oikeuden käsitteen välttämättömyys itsetietoisuuden ehtona samastetaan yksilön oikeuksia suojelevan oikeusjärjestyksen välttämättömyyteen itsetietoisuuden ehtona. Samansuuntaisesti Heikki Ikäheimo väittää, että Fichte ”yrittää osoittaa, että tietyt oikeudet ovat välttämätön ehto sille, että on ylipäätään olemassa vapaita ja järjellisiä olentoja” (Ikäheimo 2022, 32). Tässä oikeuden käsite samastetaan faktisiin oikeuksiin sinänsä. Oikeuden käsitettä ei kuitenkaan nähdäkseni pidä samastaa faktisesti päteviin ja olemassa oleviin oikeuksiin. Kummatkin, sekä Ikäheimo että Neuhouser, vetävät pelkästä oikeuden käsitteestä liian pitkälle meneviä johtopäätöksiä: he tulkitsevat väärin käsitteen ja sen faktisen toteutumisen välisen suhteen Fichten teoriassa. Lisäksi he puhuvat oikeuksista monikossa siinä kohdin, kun Fichte vasta puhuu oikeuden käsitteestä ylipäänsä.

Huomionarvoista on nimittäin se, ettei Fichte väitä oikeuden käsitteen olemassaolon edellyttävän sen johdonmukaista soveltamista. Sitä voidaan esimerkiksi hyvin soveltaa joihinkin ihmisryhmiin, ja jättää toiset sen ulkopuolelle. Mitä Fichte sen sijaan väittää, on, että oikeuden käsitteen ”täytyy olla toiminnassa (*wirken*) missä tahansa, missä ihmiset elävät yhdessä, ja sille täytyy olla jokin nimi heidän kielellään” (Fichte 1796/1979, 53). Lisäksi ”täytyy olla *jokin* instanssi, johon käsite tosiasiallisesti soveltuu, sillä yksikään ihmisolento ei voi elää erityyksissä” (em.). Fichte toisin sanoen väittää, että oikeuden käsite on ’antropologinen’ välttämättömyys, joka liittyy ihmisten keskinäisriippuvuuteen: missä tahansa, missä ihmiset elävät keskenään, heidän on jossain määrin rajoitettava vapauttaan ja heidän on täten ymmärrettävä, että heidän toimensa ovat yhteydessä toisten ihmisten toimiin. Täten mikäli ihmiset elävät yhdessä, on oikeuden käsitteen oltava jossain määrin toiminnassa, sen on

sovelluttava edes johonkin instanssiin heidän yhteiselämässään. Myöhemmin oikeuden käsitteen deduktiossaan Fichte pyrkii todistamaan yhteiselämän välttämättömyyden ihmisen subjektiudelle. Tässä mielessä Fichte näyttää Jay M. Bersteinin sanoin ajattelevan, että ihmisyksilöiden yhteiselo ”itsensä uusintamaan kykenevässä yhteiskunnassa” edellyttää väistämättä ainakin joissakin tilanteissa jonkinnäköistä approksimaatiota oikeuden käsitteestä (Bernstein 2007, 185). Kyseinen ’funktionalistinen’ argumentti tuo esiin oikeuden käsitteen niin sanotun *antropologisen* ulottuvuuden. Ainoastaan tässä mielessä – siinä mielessä, että mistä tahansa yhteiskunnasta löytyy ajatus vapauden rajoittamisesta ja tämän rajoittamisen täytyy joissain määrin tapahtua – oikeuden käsite on Fichten mukaan itsetietoisuuden ehto.

Olemassa olevista oikeuksista oikeusjärjestyksen mielessä ei tässä kohdin vielä ole puhe, eikä myöskään oikeuden käsitteen täydellisestä toteutumisesta tai todellistumisesta. Tässä mielessä oikeuden käsitteessä ja sen kohteessa oikeussuhteena ei vielä ole laisinkaan kyse ”kodifioidusta tai institutionalisoidusta suhteesta”, vaan pelkästään eräänlaisesta ”neuvottelusta sovittaa sosiaalinen tila toiminnan alueisiin, jotka eivät ole konfliktissa keskenään” (Nomer 2010, 489). Oikeuden käsitteen välttämättömyys liittyy siis siihen, mitä myöhemmässä yhteiskuntatieteessä on kutsuttu ’järjestyksen ongelmaksi’, joka jokaisen ihmisyhteisön on ratkaistava säilyäkseen ja uusiintuakseen. Järjestyksen ongelmaan viittaa Fichten oikeuden käsitteelle antama keskeinen sisältö: ”Rajoita vapauttasi muiden ihmisten, joiden kanssa olet tekemisissä, vapaudella” (Fichte 1796/1979, 9–10). Ihmisten yhteisö ei ole mahdollista ilman yksilön vapauden jonkinlaista rajoittamista. Paradoksaalisesti juuri vapauden rajoitus näyttää kuitenkin Fichtelle olevan vapaan itsetietoisuuden ennakkoehto, sillä yksilöksi voi tulla vain yhteisössä. Siitä, että Fichtelle oikeuden käsite viittaa nimenomaan nk. järjestyksen ongelmaan, todistaa vielä seuraava sitaatti:

Oikeusopin kysymys on seuraava: miten useampi vapaa olento pystyy olemaan sellaisenaan yhdessä olemassa? Kun kysytään tämän yhdessäolon tapaa, tämän rinnakkain säilymisen (*Beisammenbestehen*) mahdollisuus ylipäänsä on jo oletettu. Mikäli tätä mahdollisuutta vapaaseen yhteiseen olemassaoloon ei ole [...] kysymys oikeudesta katoaa kokonaan. (Fichte 1796/1979, 247)

Tämän implikaatio on, että tilanteessa, jossa mahdollisuutta vapaiden olentojen rinnakkaiseen säilymiseen ei ole, oikeuden käsite ei ole merkityksellinen: ”Jos tätä mahdollisuutta ei ole, katoaa myös aiempi kysymys [...] oikeuksista aivan täysin” (Fichte 1796/1979, 247). Täten esimerkiksi ”koulujen kuuluisa ihmelauta”, jolla ”kaksi haaksirikkoista” tasapainottelevat, ja lauta ei kannu kuin toista, ei kuulu oikeuden käsitteen piiriin, sillä mahdollisuutta kummankin haaksirikkoisen

säilymiseen hengissä ei ole (em., 246). Sama pätee muihin vastaaviin hätätapauksiin. Ne eivät Fichten teoriassa kuulu laisinkaan oikeuden piiriin, vaan ainoastaan moraalin (em., 247). Tässä Fichte siis yhdistää järjestyksen ongelman vapauteen: miten ratkaista järjestyksen ongelma siten, että vapaat olennot voivat olla olemassa samaan aikaan ja rinnakkain? Täten vapauden kumoava vastaus järjestyksen ongelmaan ei Fichtelle kelpaa. Tähän palaan luvussa 4.2. Fichten ja Hobbesin suhdetta tarkastellessani.

Neuhouserin ja Ikäheimon esimerkki osoittaa, että on ”yllättävän yleistä, että Fichten lukijat ymmärtävät *Luonnonoikeuden perusteet* kuvauksena siitä, mitä oikeuksia ihmisillä on” (Kosch 2020, 121). Michelle Kosch on korostanut vasta-argumenttina Neuhouserille, jota hän eksplisiittisesti kritikoit, Fichten teorian ’positivistista’ luonnetta – sitä, että oikeudet sinänsä edellyttävät tällä valtiollista järjestystä. On kuitenkin selvää, että Fichten mukaan on olemassa itsetietoisia ja järjellisiä ihmisiä valtiollisen järjestyksen ja kodifioidun oikeuden ulkopuolella (Kosch 2017, 18–21). Tällaisena Fichte kuvaa keskiaikaista Eurooppaa kokonaisuudessaan:

On täysin virheellistä soveltaa käsitteitämme kuten valtio, auktoriteetti ja alamainen näiden puolibarbaarien erillisiin asuinsijoihin. He elivät tosiasiasa luonnontilassa [...] he olivat pääosin ilman poliittista yhteyttä ja olivat omia tuomareitaan ja asianajajiaan. Nämä ihmisjoukot yhdistyivät vain maaorjien ja heidän herrojensa välisten suhteiden, ja vasallien ja heidän feodaaliherrojensa välisten suhteiden myötä. Ainoastaan näistä suhteista seurasivat harvat tuomiovaltaan tai oikeammin pelkkään sovitteluun perustuvat toimet [...] Näitä kansoja [...] eivät erottaneet valtiolliset perustuslait, sillä heillä ei moisia ollut. (Fichte 1800/1977, 115)

Fichte tekeekin teoriansa ’positivistisen’ luonteen varsin selväksi: ”Siinä merkityksessä kuin ihmiset yleensä ymmärtävät kyseisen sanan, luonnonoikeutta ei ole olemassa – eli oikeudelliset (*rechtlich*) suhteet ihmisten välillä eivät ole mahdollisia muuta kuin järjestäytyneissä yhteisöissä ja positiivisten lakien alla” (Fichte 1796/1979, 147) – jollaisia esimerkiksi keskiajan feodaaliyhteisössä ei ollut, sillä tuolloin ei ”ollut lainkaan valtioita” (Fichte 1800/1977, 116). On kuitenkin ilmeistä, että itsetietoisuus on mahdollista ilman positiivisia lakeja – myös keskiajalla oltiin itsetietoisia Fichten tarkoittamassa mielessä.

Kosch on korostanut, että Fichtellä oikeuden käsite itsetietoisuuden ehtona viittaa ensisijaisesti ”oikeuden ongelman” – siis ihmisyhteisöjen yhteiseloön liittyvän järjestyksen *ongelman*, joka on todellinen myös yhteisöille ilman positiivisia lakeja – välttämättömään läsnäoloon vapaassa

itsetietoisuudessa, ei suinkaan faktisesti toteutuneisiin tai olemassa oleviin oikeuksiin. Kyse on siis kyvystä ”käytännölliseen reflektioon” oman toiminnan seurauksista toisille sekä sen ymmärtämisestä, että ”rajoitusten asettaminen itselleen” on välttämätöntä (Kosch 2020, 116–117). Oikeuden käsite itsetietoisuuden ehtona ei vielä itsessään edellytä yhteisöä, jossa käsite täyden vastavuoroisuuden merkityksessä toteutuisi tai jossa ihmisillä tosiasiaassa olisi kodifioituja oikeuksia, vaikka oikeuden käsitteellä onkin Fichten mukaan oltava jonkinlaista vaikutusta jokaiseen ihmisyhteisöön. Oikeuden käsite itsetietoisuuden ehtona ei myöskään itsessään kerro, miten käsitettä olisi sovellettava. Kun Fichte väittää, että ”oikeuden käsite sisältyy järjen olemukseen ja yksikään äärellinen järjellinen olento ei ole mahdollinen, mikäli tämä käsite ei ole olemassa tässä olennossa”⁵ (Fichte 1796/1979, 52), tämä ei – *contra* Ikäheimo ja Neuhaus – merkitse, että oikeuksien toteutuminen tai oikeuksien sinänsä olemassaolo olisi hänen mukaansa itsetietoisuuden ennakkoehto.

On tulkinnallisista syistä tärkeää huomata Fichten ajattelevan, että historiallisen kehityksen myötä yhteiskunnilla on taipumus lähentyä oikeuden käsitteen täyttä todellistumista – siis aitoa vastavuoroista vapauden rajoittamista kaikkien vapauden hyväksi. Tässä mielessä erotuksena moraalilain kategorisuudesta oikeus voi toteutua asteittain ja onkin toteutunut näin historiallisesti:

Juridisesti ja moraalisesti oikean välillä on se suuri ero, että ensimmäinen on moneus, toinen ei. Täten tapahtuu edistystä ei täysin oikeudenmukaisesta, muttei täysin oikeudettomastakaan oikeusjärjestyksestä, ja tästä jälleen lainmukaisesti yhä oikeudellisempaa tilaa kohti etenevää edistystä. Sen sijaan moraalinen oikea on ykseys, eikä siis ole enempää tai vähempää. Juridisesti täysin väärin on vain tilanne, jossa ei ole lainkaan valtiollista laillista järjestystä (*bürgerliche Verfassung*) [...] Puutteellinen valtiollinen järjestys on parempi kuin ei lainkaan valtiollista järjestystä. Tällöin kuitenkin täytyy jatkuvasti ajatella ja toimia sen eteen, että saavutettaisiin ainoa oikea järjestys. (Fichte 1798/1995, 124–125)

Tästä historiallisesta elementistä seuraa, että keskeinen kysymys liittyen oikeuden käsitteeseen *Luonnonoikeuden perusteissa* on kysymys siitä, miten asioiden pitäisi olla, jotta käsite tosiasiallisesti toteutuisi käytännössä. Fichte kirjoittaa seuraavasti: ”oikeuden käsite on käsite vapaiden olentojen välttämättömistä suhteista toisiinsa” (Fichte 1796/1979, 8) ja ”oikeuden käsitteen koko kohde on vapaiden olentojen välinen yhteisö” (em., 9). Tällöin oikeuden käsitteen kohde – vapaiden olentojen vapaa yhteisö – ei vielä faktisesti ole olemassa. Kuten Fichte kirjoittaa: ”Olemme yhä nykyään vasta

⁵ Tässä yhteydessä on hyvä muistaa Fichten järjellisyyskäsitteen geneettinen luonne – äärellinen järjellinen olento ei ole yhtä kuin jokainen ihmislajin edustaja. Esimerkiksi vastasyntynyt ei ole äärellinen järjellinen olento. Ks. luku 3.

rakentamassa valtioita” (Fichte 1800/1977, 117). Fichten oman ajan valtiot ovat hänelle tästä näkökulmasta pelkkiä järjellisen valtion korvikkeita, ”häätävaltioita [*Notstaat*]”, jotka ovat pelkkiä ”välineitä järjellisen valtion saavuttamiseksi” (Fichte 1798/1995, 236). Kuten Michelle Kosch toteaa, tästä seuraa, että Fichten mukaan ”on selvää [...] ettemme tiedä yhtään historiallista tilannetta, jossa yksikään ihmisryhmä olisi (täydellisesti) ratkaissut oikeuden ongelman” (Kosch 2020, 125). Samassa hengessä Allen Wood huomauttaa, että Fichten mukaan “emme elä järjellisessä, tai edes legitiimissä, valtiossa, vaan *Notstaatissa* – välttämättömyyden tai hädän tilassa, joka pitää hyväksyä vain, koska epätoivoisesti tarvitsemme jonkinlaista poliittista järjestystä ja mitään parempaa ei ole saatavilla” (A. Wood 2016, 270). Fichten oikeuden käsitteen ”deduktio asettaa ehdot, joiden on täytyttävä, jotta valtio olisi järjellinen” (em.). *Notstaat* sen sijaan on pelkkä ”ensimmäinen ehto kaikenkattavalle edistykselle kohti järjellistä oikeudenmukaista valtiota” (Fichte 1798/1995, 235).

Fichten ymmärrys oikeuden käsitteestä on toisin sanoen tulevaisuussuuntautunut, sen sijaan että se kuvaisi asioiden faktista tilaa. Käsite on *preskriptiivinen* puhtaan deskriptiivisyyden sijaan. Kuten Virginia López-Domínguez korostaa, tämä liittyy laajemmin Fichten filosofiakonseptioon:

Fichtelle filosofia ei redusoidu todellisuuden kuvaukseen tai pelkkään todellisuuden mahdollisuusehtojen analyysiin, vaan kyse on järjen konstruktiiivisesta käytöstä, järki itse toiminnassaan, elävöityen ja syntyen yksilössä puhtaana dynamismina, jonka ei pidä kristallisoitua joukoksi kuolleita käsitteitä, joita opimme ja siirrämme eteenpäin kuin dogmia. (López-Domínguez 1995, 176)

Pelkkä oikeuden käsite sinänsä – vapauden vapaa ja vastavuoroinen rajaaminen kaikkien mahdollisimman suuren vapauden mahdollistamiseksi – jää reaalisen politiikan näkökulmasta varsin abstraktiksi, kuten Fichte itsekin huomauttaa: ”Oikeuden laki (*Rechtgesetz*) sanoo nimittäin vain, että jokaisen on rajoitettava vapautensa käyttöä toisten oikeuksien myötä, mutta ei määritä, kuinka pitkälle kaikkien oikeudet menevät, ja mitä objekteja ne koskevat” (Fichte 1796/1979, 150). Tämä konkreettisempi kysymys ei sinänsä enää kuulu Fichten deduktion alaan. Yhteenvetona todetusta seuraa, että Fichten mukaan oikeuden käsite itsetietoisuuden ehtona ei tarkoita, että oikeuden sinänsä tulisi olla vallitseva asiointila, tai että ihmisillä tulisi olla oikeuksia, jotta itsetietoisuus olisi mahdollista. Fichtellä muodostuu kolme erilaista tilannetta: niin sanottu luonnontila, jossa oikeuden käsite on konventionaalisesti toiminnassa, mutta ilman positiivisia oikeuksia, lakia ja järjestystä ja täten oikeutta sanan varsinaisessa merkityksessä – sillä oikeus edellyttää positiiviset lait (Fichten kuvaus keskiajasta). Muuten kyseessä on pelkkä tyhjä ja voimaton käsite. Toisekseen tilanne, jossa

oikeuden käsite toteutuu osittain – tämä näyttää olevan Fichten mukaan hänen oman aikansa tilanne (*Notstaat*). Ja kolmanneksi tilanne, jossa oikeuden käsite toteutuisi kokonaan – tämä tilanne kuuluu Fichten mukaan tulevaisuuteen.

Eräs seikka Fichten oikeuden käsitteestä on vielä syytä panna merkille. Kuten todettua, ”oikeuden käsite on käsite vapaiden olentojen välttämättömistä suhteista toisiinsa” (Fichte 1796/1979, 8) ja ”oikeuden käsitteen koko kohde on vapaiden olentojen välinen yhteisö” (em., 9). Kuitenkin Fichten mukaan ”sekä ajatus tällaisesta yhteisöstä että sen toteutuminen on jotakin kontingenttia (*willkürliches*)” (em.). Oikeuden käsite ei siis itsessään vielä edellytä käsitteen mukaisten vapaiden yksilöiden välisten suhteiden faktista toteutumista, eikä myöskään vielä itsessään velvoita toimimaan niiden toteuttamiseksi. *Luonnonoikeuden perusteissa* dedusoitu oikeuden käsite on toisin sanoen välttämättömyydestään huolimatta (!) samalla hypoteettinen:

Jos kysytään, minkä periaatteiden mukaisesti vapaiden olentojen yhteisö sellaisenaan (*als solches*) voitaisiin perustaa, jos joku haluaisi sellaisen perustaa, vastauksen täytyisi olla: oikeuden käsitteen mukaisesti. Mutta tämä vastaus ei suinkaan vaadi, että tällainen yhteisö pitäisi perustaa. (Fichte 1796/1979, 9)

Hypoteettisuutensa takia oikeuden käsite on siis ainoastaan ”tekniskäytännöllinen käsite” (Fichte 1796/1979, 9). Tässä yhteydessä on tärkeää muistaa Kantin *Moraalin metafysiikan perustuksessa* tekemä erottelu hypoteettisen ja kategorisen imperatiivin välillä:

Kaikki *imperatiivit* määräävät joko *hypoteettisesti* tai *kategorisesti*. Ensin mainitut esittävät mahdollisen toiminnan käytännöllisen välttämättömyyden välineenä, jotta saavutettaisiin jokin muu, jota tahdotaan (tai mahdollisesti voitaisiin tahtoa). Kategorinen imperatiivi on imperatiivi, joka esittää toiminnan itsessään, ilman yhteyttä muuhun päämäärän, objektiivisesti välttämättömänä. [...] Jos nyt toiminta olisi hyvää pelkästään välineenä *johonkin muuhun*, silloin imperatiivi on *hypoteettinen*; jos toiminta esitetään *sinänsä* hyväksi, siis välttämättömäksi itsessään järjelliselle tahdolle tämän omana periaatteena, imperatiivi on *kategorinen*. (Kant 1785/2014, 57)

Oikeuden käsite ei siis Fichten mukaan itsessään aseta velvollisuutta pyrkiä luomaan vapaiden olentojen yhteisöä ja on tässä mielessä ainoastaan ”hypoteettinen” imperatiivi (Fichte 1796/1979, 86). Kuten Fichte toteaa:

Järjellinen luonne ei absoluuttisesti sido järjellistä olentoa haluamaan kaikkien hänen ulkopuolistensa järjellisten olentojen vapautta; tämä lause on ero luonnonoikeuden ja moraalin välillä [...] Moraali sitoo meitä haluamaan tätä. Sen sijaan luonnonoikeudessa voimme sanoa jokaiselle vain, että tämä ja tämä seuraa hänen toiminnastaan. Siihen, uskooko hän tätä, vai toivooko hän pystyvänsä välttämään nämä seuraukset, ei voi enää vaikuttaa lisäargumentilla. (Fichte 1796/1979, 88)

Jos joku ei usko, että hänen oman vapautensa varmistaminen edellyttää muiden vapautta, eikä täten halua vapaiden olentojen yhteisöä, asialle ei luonnonoikeuden alueella voi mitään. Kuten Fichte toteaa: ”Jos joku ei halua laisinkaan rajoittaa vapauttaan, ei hänelle luonnonoikeuden alueella voi sanoa vastaan muuta kuin että hänen täytyy tämän vuoksi häipyä kauas kaikesta inhimillisestä yhteiskunnasta” (Fichte 1796/1979, 11). Tässä on ero Kantiin, jolle ajatus järjellisistä olennoista oikeusjärjestyksen ulkopuolella on itsessään ”kaikkia oikeuden käsitteitä” vastaan ja siksi oikeus itsessään käskee jättämään luonnontilan taakseen (Kant 1797/1983, 430). Fichten mukaan oikeuden sijaan moraalin alueella on asetettu ”absoluuttinen omantunnon velvollisuus” elää valtiossa tai pyrkiä perustamaan sellainen (Fichte 1798/1995, 234). Kun valtio on kerran perustettu, on moraalin alueella myös velvollisuus pyrkiä kohti järjellistä valtiota, sillä ”moraalilaki [...] absoluuttisesti käskee meitä kohtelemaan ihmisiä kuin he olisivat aina kykeneviä täydellistymään” (em., 237). Tässä mielessä moraalilla vaatii vapaiden olentojen yhteisön perustamista. Nämä seikat eivät silti kuulu oikeuden eli legaliteetin piiriin, sillä niissä on kyse ihmisten sisäisestä vakaumuksesta. Oikeuden piirissä ei Fichten mukaan voi vedota omantunnon velvollisuuksiin, vaan ainoastaan rationaaliseen omaan etuun: ”Fyysinen pakkovalta, ja ainoastaan se, toimii tällä alueella pakotteena” (Fichte 1796/1979, 54).

Tutkielmani ensimmäisessä käsittelyluvussa olen tarkastellut alustavasti Fichten oikeuden käsitettä. Käsite tarkoittaa Fichtellä, ensimmäisenä approksimaationa, vapauden vastavuoroista rajoittamista kaikkien vapauden mahdollistamiseksi. Toiseksi tarkastelin, mitä Fichte tarkoittaa käsitteellä itsetietoisuuden ehtona. Käsite itsetietoisuuden ehtona ei vielä edellytä käsitteen toteutumista, tai olemassa olevia oikeuksia. Fichte ensinnäkin ajattelee, että oikeuden käsite on tähänastisessa maailmassa todellistunut oikeusjärjestyksissä vain osittain. Toisekseen hän kuvaa myös tilannetta, jossa oikeusjärjestystä ei varsinaisesti ole. Tällöinkin oikeuden käsite on jossain määrin toiminnassa, mutta koska Fichte ajattelee oikeuksien vaativan positiivisia lakeja, varsinaisia oikeuksia ei tällaisessa luonnontilassa ole. Oikeuden käsite viittaa siis ensi sijassa ’ainoastaan’ oivallukseen siitä, että oma vapauteni on riippuvainen muiden vapaudesta. Kolmanneksi toin esiin Fichten pyrkimyksen erottaa

oikeus moraalista, minkä seurauksena oikeuden alueelta käsin vaatimus rajoittaa vapauttaa on vain hypoteettinen imperatiivi. Palaan moniin näistä teemoista myöhemmin. Kysymystä oikeuden käsitteen, luonnontilan ja oikeuksien suhteesta käsittelemme erityisesti luvussa 4.1. Kysymystä oikeudesta ja moraalista käsittelemme luvussa 4.2. Luvuissa 4.3 ja 4.4. tarkastelen Fichten oikeuden käsitteen seurauksia hänen omaisuuskäsitykselleen sekä tästä seuraavaa 'sosiaalisten oikeuksien' korostumista. Seuraavaksi, luvussa 3, on tarkasteltava oikeuden käsitteen deduktiota, joka on Fichten teorian ehkä innovatiivisin osio.

3. Oikeuden käsitteen deduktio

Tutkielmani kolmannessa luvussa tarkastelen, kuinka Fichte toteuttaa tutkielmani toisessa luvussa alustavasti kuvaillun oikeuden käsitteensä deduktion teoksessaan *Luonnonoikeuden perusteet*. Tässä yhteydessä on kyseisen teoksen lisäksi huomioitava Fichten teos *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (Tiedeopin perusta)* sekä sen argumenttien jatkokehittely teoksessa *Wissenschaftslehre nova methodo*. Merkittävä osa siitä, mitä Fichte *Luonnonoikeuden perusteissa* esittää (erityisesti deduktion pykälissä §1–3), on yhteydessä näihin teoksiin. Tämän vuoksi Fichten deduktion käsittely valaisee samalla myös Fichten filosofian laajempia perspektiivejä, kuten hänen käsitystään itsetietoisuudesta, toimijuudesta ja käytännöllisen toiminnan ensisijaisuudesta. Päähuomioni on kuitenkin Fichten yhteiskuntafilosofiassa, enkä lähde avaamaan Fichten *Tiedeopin* vaikeaselkoista argumentaatiota sen enempää, vaan käytän ennemminkin kyseistä teosta ja sen jatkokehittelyä argumentaationi tukena silloin kuin tämä näyttää mielekkäältä. Samassa hengessä viittaan toisinaan myös Fichten teokseen *Sittenlehre*, jossa itsetietoisuuden tematiikka myös on läsnä.

Fichten deduktion lähtökohta on itsetietoisuus, jolle deduktion edetessä osoitetaan sen edellyttämiä ehtoja. Koska Fichte lähtee liikkeelle itsetietoisuudesta, hänen täytyy ennen oikeuden käsitettä dedusoida muita itsetietoisuuden ehtoja – itsetietoisuudesta ei luonnollisestikaan voi suoraan hypätä oikeuden käsitteeseen. *Luonnonoikeuden perusteiden* ensimmäinen osa sisältää kolme ”teoremaa” (*Lehrsätze*). Ensimmäisessä teoreemassa (teoksen pykälät §1–2) Fichte pyrkii osoittamaan, että itsetietoisuus edellyttää vaikuttavaa toimintaa ja täten ulkoista maailmaa, johon toiminta kohdistuu. Toisessa teoreemassa (teoksen pykälä §3) hän pyrkii osoittamaan, että itsetietoisuus edellyttää muita ihmisiä ja näiltä saatua tunnustusta. Itsetietoisuuden edellyttämä toiminnan ja intersubjektivisuuden kombinaatio on puolestaan ennakkoehto sille, että varsinainen oikeuden käsitteen deduktio eli kolmas teoreema (teoksen pykälä §4) on ymmärrettävissä. Kyseisessä pykälässä Fichte pyrkii osoittamaan vapauden vastavuoroisen rajoittamisen olevan välttämätön ehto järjelliselle itsetietoisuudelle. Seuraavaksi tarkastelen Fichten kolmea mainittua teoremaa yksi kerrallaan.

3.1. Itsetietoisuus edellyttää vaikuttamista ulkoiseen maailmaan

Lähtökohta on siis itsetietoisuuden tosiasia, josta oikeuden käsite on tarkoitus dedusoida, osoittaen vapaan ja järjellisen itsetietoisuuden edellyttävän tätä käsitettä. Fichte perustelee itsetietoisuutta lähtökohtana *Tiedeoppinsa* alussa. Hänen mukaansa ”kukaan ei voi abstrahoida omasta

itsetietoisuudestaan” (Fichte 1794/2006, 43). Fichten mukaan itsetietoisuus on kaiken ihmisten kaltaisilla äärellisillä olioilla olevan tiedon ennakkoehto: ”Ennen kuin mitään muuta on minässä asetettu, on minä itse jo asetettu, mikä selittää siis kaikki empiirisen tietoisuuden tosiasiat” (em., 41). Tietoisuus edellyttää Fichtellä aina itsetietoisuutta eli teknisellä termillä ilmaistuna ”itsensä asettamista”, jota Fichte kutsuu nimellä teontoimi (*Tathandlung*). Tämän takia minän erityispiirre on, että se on sekä subjekti että objekti: ”Itseensä palaava (*zurückgehende*) toiminta (minuus, subjektiviteetti) on järjellisen olennon tunnusmerkki” (Fichte 1796/1979, 17). Minuus on siis aina jo itseensä palaamista, itseensä kohdistuvaa ”reflektiota” (em.). Tästä seuraa, että Fichte ”käyttää rinnakkain sekä itsetietoisuuden että tietoisuuden käsitteitä, eikä varsinaisesti erota itsetietoisuuden ja tietoisuuden ongelma-alueita toisistaan” (Kivelä 2002, 148).

Fichten mukaan yllä sanotusta seuraa, että minä on pohjimmiltaan puhdasta toimintaa: ”Itsensä asettamisen ja toiminnan käsitteet taas ovat samoja” (Fichte 1794/2006, 73). Minä ei siis Fichtelle ole ”substraatti” (Fichte 1796/1979, 1–2) vaan ”*itsessään omaa toimintaansa eikä mitään muuta*” (em., 2). Mitään minän ydintä tai minän olemusta tämän toiminnan ulkopuolelta ei Fichten mukaan ole. Mutta mikäli minä olisi *pelkkää* itseensä palaavaa toimintaa, pelkkää itsereflektiota, se ei Fichten mukaan voisi olla itsetietoinen laisinkaan: ”Toimiessaan järjellinen olento ei tule tietoiseksi toiminnastaan, sillä se itsessään on toimintaa eikä mitään muuta” (em.). Tämä johtuu siitä, että puhdas toiminta on määrittämätöntä ja tässä mielessä ääretöntä. Kuitenkin ”järjellinen olento on äärellinen. Äärellinen järjellinen olento on sellainen, joka ei voi reflektoida mitään, mikä ei ole rajattua.” (Em., 18) Mikäli minä olisi aina samaan aikaan objekti ja subjekti, pelkkää puhdasta itseensä kohdistuvaa toimintaa, se ei voisi siis olla itsetietoinen, sillä toiminta olisi pelkkää puhdasta, määrittämätöntä loputonta toimintaa. Pelkkänä itseensä kohdistuvana toimintana minä on ”kaiken tietoisuuden ennakkoehto ja täten tietoisuuden sfäärin ulkopuolella” (Fichte 1796/1979, 25). Kyseessä on tällöin puhtaan määrittämätön ja täten väistämättä tiedostamaton toiminta, joten tämä ”alun perin toimiva minä” ei kuulu ”empiiriseen tietoisuuteen” (em., 5). Koska minä kuitenkin *on* itsetietoinen, sen toiminnan täytyy olla äärellistä. Itsetietoisuus siis edellyttää Fichten mukaan muutakin kuin vain itseään refleктоivan minän: ”Minä ei voi asettaa itseään lainkaan, eikä täten olla minä ensinkään, ellei se huomaa olevansa rajoitettu ja rajoittunut” (Breazeale 2014, 171).

Fichten tarkka väite pykälässä yksi kuuluu: ”Äärellinen järjellinen olio ei voi asettaa itseään ilman, että se attribuoi (*zuschreibt*) itselleen vapaan vaikuttavuuden (*Wirksamkeit*)” (Fichte 1796/1979, 17). Kokemus vaikuttavuudesta on siis ehto itsetietoisuudelle. Tämän vaikuttavuuden on kuitenkin kohdistuttava johonkin määrättyyn asiaan, jotka toimijan näkökulmasta ”ovat objekteja hänelle hänen ulkopuolellaan, hänelle vastakkaisia – siis maailma” (em., 18). Itsetietoisuus edellyttää, kuten yllä

näimme, että minän toiminta on määrittämättömän sijaan määrättyä, jotain tietynlaista toimintaa. Kun toiminta on määrättyä, sillä on jokin ”päämäärä (*Zweck*)” ja toiminnan seurauksena syntyy ”vaikutusta (*Wirksamkeit*)”, joka vie kohti asetettua päämäärää (em., 20). Vaikutus ja päämäärä puolestaan edellyttävät jotakin minän ulkopuolista, johon toiminta vaikuttaa: ”Vaikutus kohdistuu objekteihin”, jolloin ”vapaa toiminta estyy, pysäytetään tai rajoittuu” (em., 19). Päämäärän asettaminen, vapaus, ei siis ole mahdollista ilman ”vaikuttamista objekteihin” (em.) Rajoitukset ovat vapaan toiminnan ehto.

Fichten mukaan vasta ”tällaisen toiminnan myötä tavoittelemamme itsetietoisuus tulee mahdolliseksi”, sillä ainoastaan vastakohtaisuus jonkin kanssa, ”jonka perusta ei ole järjellisessä olennessa itsessään”, johtaa siihen, että minästä tulee ”rajoittunut ja määrittynyt ja täten se on mahdollista ottaa haltuun refleктоimalla” (Fichte 1796/1979, 20). Deduktionsa pykälässä §2 Fichte johtaa tästä seuraavan väitteen, joka on osa samaa teoreemaa: ”Asettaessaan itselleen kyvyn harjoittaa vapaata vaikuttavuutta, järjellinen olento asettaa ja määrittää sille ulkoisen aistimaailman.” (Em., 24) Esteet, joihin minä törmää toiminnassaan, toisin sanoen ulkomaailma, ovat siis minän itsetietoisuuden ja näin siis tietoisien toiminnan ylipäänsä välttämätön ehto, *Tiedeopin perustan* terminologialla ”yllyke” (*Anstoß*) itsetietoisuuteen: ”Kuten näemme, jonkin rajoitteen minälle välttämättömyys on johdettu minän mahdollisuudesta ylipäänsä” (Fichte 1797/1961, 76). Jos minä ei olisi rajoitettu, se ei voisi vaikuttaa mihinkään, ja mikäli se ei voisi vaikuttaa mihinkään, se ei voisi asettaa itselleen päämääriä. Mikäli se ei voisi asettaa toiminnalleen päämääriä, se ei olisi vapaa, eikä täten itsetietoinen minä laisinkaan. Täydellinen rajoittamaton vapaus olisi määrittämätöntä puhdasta aktiivisuutta eikä näin vapautta laisinkaan: ”Minä havaitsee vapautensa vain toimintansa kohteissa” (Fichte 1799/1992, 75), ja täten ”tietoisuus itsessään [...] on mahdollista vain jonkin todellisen vaikuttavuuden seurauksena” (em., 72).

Olellaista on, että Fichten mukaan minä törmää esteisiin oman toimintansa ja täten oman aktiivisuutensa kautta. Esteet edellyttävät, että minä asettaa jotain tavoitteita. Kun päämäärällinen, objekteihin vaikuttava toiminta on osoittautunut itsetietoisuudelle välttämättömäksi, voidaan tästä Fichten mukaan johtaa, että itsetietoisuuden selittämiseksi täytyy olettaa ”minästä riippumattomien objektien järjestelmä, siis maailma, joka on olemassa riippumatta minästä, siis riippumatta käytännöllisestä minästä, joka käy (*gilt*) tässä minästä ylipäänsä” (Fichte 1796/1979, 24). Fichten itsetietoisuudesta liikkeelle lähtevän transsendentaalisen idealismin näkökulmasta tämä maailma on kuitenkin muodostunut ”minälle minän itsensä myötä” (em., 27), siis minän toiminnan myötä, sillä minä on toimintaa, ei passiivista havainnointia, ja voi täten *tietää* ulkomaailmasta vain käytännöllisen toimintansa seurauksena:

Mitä tässä esitetään, on että käytännöllinen minä on itsetietoisuuden alkuperäinen minä; että järjellinen olento havaitsee itsensä vain halutessaan jotain, ja ei havaitsisi itseään eikä täten maailmaakaan (eikä edes olisi järjellinen), mikäli se ei olisi käytännöllinen olento. Haluaminen on järjen perimmäisin olemuksellinen luonne [...] käytännöllinen kyky on minän sisäisin juuri, kaikki muu perustuu siihen ja kiinnittyy siihen. (Fichte 1796/1979, 21)

Haluaminen ja käytännöllisten päämäärien asettaminen halun tyydyttämiseksi, siis tavoitteellinen toiminta, on Fichten mukaan itsetietoisuuden lähde, ei passiivinen havainto, teoreettinen ajattelu tai passiivinen ulkopuolelta tuleville vaikutuksille altistuminen: ”Pelkkä äly (*Intelligenz*) ei vielä muodosta järjellistä olentoa” (Fichte 1796/1979, 22). Fichtelle ”minä ei ole mitään, millä olisi kykyjä, minä ei ylipäänsä ole kyky. Minä on aktiivista, se on mitä se tekee, ja mikäli se ei tee mitään, se ei ole mitään.” (Em., 23) Minän kohtaamat rajoitukset ovat *minälle* seurausta sen käytännöllisestä toiminnasta, joka ei redusoidu teoreettiseen ajatteluun, päinvastoin: ”Rajoituksen määrätty luonne manifestoi itsensä käytännöllisen kykyni rajoituksena (tämä on kohta, jossa filosofian on siirryttävä teoreettiselta alueelta käytännöllisen alueelle). Tämä määrätty rajoitus havaitaan välittömästi tunteena (*Gefühl*) [...] makeana, punaisena, kylmänä ja niin edelleen.” (Fichte 1797/1961, 76) Fichten mukaan se, että luulemme olevamme maailmassa yksipuolisen teoreettisesti johtaa skeptisiin epäilyihin ulkomaailmasta: ”Mikäli keskitymme pelkkään mieltämisen toimintaan (*Tätigkeit des Vorstellens*), ja pyrimme selittämään vain sen, syntyy väistämättä epäilyä meille ulkoisten asioiden olemassaolosta” (Fichte 1796/1979, 27). Kun taas ymmärrämme käytännöllisen toiminnan ensisijaisuuden ja luovumme tästä ”ajattelun erillisyydestä”, epäilyä ei synny, sillä olemme aina jo toimineet ennen reflektiota (em., 27–28). Toiminta edeltää teoriaa, samoin kuin haluaminen edeltää toimintaa. Tässä mielessä Fichte ”sisällyttää käytännöllisen teoreettiseen selittääkseen jälkimmäisen ensimmäisen avulla” (Fichte 1799/1992, 86).

Itsetietoisuuden äärellistä luonnetta sekä käytännöllisen ulkoiseen maailmaan vaikuttamisen keskeisyyttä heijastaa Fichten ruumiillisuudelle antama merkitys. Fichten mukaan ”järjellinen olento ei voi asettaa itseään vaikuttavana yksilönä ilman, että se attribuoi ja täten määrittää itselleen materiaalisen ruumiin (*Leib*)” (Fichte 1796/1979, 56), sillä äärellisenä olentona vaikutan maailmaan ja toteutan päämääräni nimenomaan ruumiini välityksellä. Niinpä Fichten mukaan ”mikä tahansa persoonan toiminta on jokin tapa määrittää sen artikuloitua ruumista” (em., 63). Fichteltä ei löydykään ymmärrystä mielen ja ruumiin dualismille:

Ruumiin (*Leib*) transsendentaalinen käsite on: ruumis on alkuperäinen tahtomiseni, otettuna sen ulkoisesti havaittavassa muodossa. 'Minä ja ruumiini' – 'minä ja mieleni (*Geist*)' – nämä ilmaisut tarkoittavat samaa asiaa. [...] yksi ei voi olla ilman toista [...] Ruumiimme on koko alkuperäisen tahtomistemme alkuperäinen esitys (*Darstellung*). (Fichte 1799/1992, 321).

Ruumiillisuus on siis äärellisen itsetietoisuuden ehto, sillä ruumis on tavoitteellisen ja vaikuttavan toiminnan ehto aistimaailmassa (Fichte 1796/1979, 76). Juuri ruumiini kautta toteutan vapauteni.

Vaikka minä voi olla tietoinen ulkomaailmasta eli *Tiedeopin* terminologialla ei-minästä vain ja ainoastaan oman toimintansa välityksellä ja tässä mielessä ulkomaailma on aina *minälle* eikä koskaan minästä riippumatta – tämä on Fichten käytäntölähtöinen modifikaatio Kantin transsendentaalisesta idealismista – Fichte tekee selväksi, ettei minä luo sille ulkoista maailmaa minkäänlaisessa ontologisessa mielessä. Hän katsoo, että hänen “kriittinen idealisminsa” nimenomaan “todistaa, ettei pelkkä Minän toiminta perustele ei-minän reaalisuutta” (Fichte 1794/2006, 105). Tietäen, millainen maine Fichtellä on äärimmäisenä subjektivistina, jolle minä ontologisessa mielessä luo maailman, nousee kysymys, kuinka paljon hänen *Tiedeoppiaan* on edes luettu ensimmäisiä sivuja pitemmälle. Esimerkiksi Manfred Kühn väittää mittavassa, monella tapaa ongelmallisessa Fichte-biografiassaan, että Fichtelle minän alkuperäinen itsensä asettaminen eli 'teontoimi' ”on peruste, josta maailma syntyy. Se ei ole ensisijaisesti tietoteoreettinen, vaan ontologinen ja metafyyminen periaate.” (Kühn 2012, 228) Fichte ei kuitenkaan väitä, että maailma, muut ihmiset ja jaettu sosiaalinen todellisuus ontologisessa mielessä syntyisivät minästä, vaan päinvastoin, että nämä kaikki ovat minän itsetietoisuuden transsendentaalinen ennakkoehto, mutta että ne toisaalta ovat *minälle* vain itsetietoisuuden välityksellä. Tässä mielessä Fichte on *transsendentaalifilosofi*.⁶ Kuten Wilhelm G. Jacobs asian muotoilee:

Fichte ei suinkaan väitä, että maailma syntyisi teontoimesta, minästä, eikä edes, että tieto maailmasta syntyisi puhtaasti minästä, vaan ainoastaan, että kaiken tämän tiedon ehtona on tämä perustoimi. [...] Tietoisuutemme on ensimmäinen, muttei suinkaan ainoa asia, eikä missään nimessä maailman luoja. (Jacobs 2014, 41–42)

Fichten mukaan itsetietoisuudesta liikkeelle lähtevä transsendentaalinen filosofi ”dedusoi vakuuttuneisuutemme ulkomaailman olemassaolosta”, sillä usko ulkomaailman olemassaoloon osoittautuu itsetietoisuuden välttämättömäksi ehdoksi (Fichte 1796/1979, 24). Tässä mielessä

⁶ Selvästikin tämän termin merkitys jää Kühnille ja monelle muulle mysteeriksi.

Tiedeoppi selittää ”koko tietoisuuden jostain tietoisuudesta riippumatta läsnä olevasta” käsin (Fichte 1794/2006, 182) ja osoittaa täten transsendentaalisesti, että arkielämän usko meille ulkoiseen maailmaan on ”välttämätöntä” (Fichte 1796/1979, 24). On silti keskeistä ymmärtää, että Fichten mukaan ulkomaailman läsnäolo on *minälle* vain sen oman käytännöllisen toiminnan kautta, eikä ”objektia suinkaan ole välittömästi annettu” subjektille, kuten esimerkiksi tietyissä empirismin muodoissa ajatellaan (em., 25). *Tiedeopin perustassa* Fichte ilmaisee kantansa seuraavasti:

Tiedeoppi on siis *realistista*. Se näyttää, ettei äärellisten olentojen tietoisuutta voi selittää lainkaan, jollei oleteta niistä riippumatta esiintyvää, niille aivan vastakkaista voimaa, josta ne empiirisen läsnäolonsa osalta riippuvat. Tiedeoppi ei kuitenkaan väitä muuta kuin että on sellainen vastakkainen voima, jonka äärellinen olento ainoastaan tuntee mutta jota se ei voi tietää. (Fichte 1794/2006, 181)

Daniel Breazeale ilmaisee Fichten perusajatuksen seuraavasti: ”Transsendentaalinen deduktio osoittaa, että mikäli on olemassa minuutta laisinkaan, ja mikäli minän on tarkoitus asettaa sen oma vapaus itselleen, minän on tällöin myös löydettävä olevansa jossakin mielessä kontingentti, rajattu, ja tässä mielessä ei vapaa ollenkaan” (Breazale 2014, 122). Minän ehto on ei-minä ja vapauden ehto on ei-vapaus, sillä muutoin vapaus olisi määrittämätöntä eikä vapautta ollenkaan. Kuten Fichte kirjoittaa: ”Määreisyys näyttää sisäiseltä määrittymiseltään aina passiivisuudelta (*Leiden*), lovelta reaalisuudessa. Minä on yhdessä ja samassa toimiva ja passiivinen samaan aikaan.” (Fichte 1794/2006, 75, suomennosta muokattu.) Tuloksena on protoeksistentiaalinen kuvaus konstitutiivisesti ”rajoitetusta subjektiviteetista” (Altman & Doe 2013, 36), jossa ”tuntiessaan oman vapautensa rajoittumisen tulee subjekti samalla tietoiseksi tuon määrittymisen tavoittamattomiin jäävästä vapaudesta [...] paradoksaalisesti vasta empiirinen määrittymisen mahdollistaa tietoisuuden itsestä vapaana itsemäärittelyyn kykenevänä subjektina” (Kivelä 2002, 153). Vapaa itsetietoisuus ja samalla inhimillinen vapaus aistimaailmassa ovat siis Fichtelle konstitutiivisesti äärellisiä: “Ei voi olla vapauden ilmaisua ilman jonkin rajoituksen ilmaisua” (Fichte 1799/1992, 287).

Yhteenvetona voidaan todeta, että Fichte katsoo *Luonnonoikeuden perusteiden* ensimmäisessä teoreemassa pykälissä §1 ja §2 osoittaneensa minän olevan toimintaa ja ensisijaisesti *käytännöllistä, päämäärällistä toimintaa*. Hän katsoo lisäksi osoittaneensa, että minän itsetietoisuus edellyttää vaikuttamista objekteihin, mikä puolestaan edellyttää ulkoista maailmaa. Täten minän vapaus edellyttää minän äärellisyyttä. Ollakseen vapaa ja itsetietoinen, omat päämääränsä asettava olento aistimaailmassa minän on oltava äärellinen ja ruumiillinen olento, jonka toiminnalle ulkoinen maailma asettaa rajoituksia. Rajoitukset ovat kuitenkin *minälle* vain sen toiminnan seurauksena ja

tässä mielessä sen itse asettamia. Deduktionsa pykälässä §3 Fichte siirtyy käsittelemään äärellisen itsetietoisuuden välttämätöntä intersubjektiivista luonnetta.

3.2. Itsetietoisuus edellyttää muita ihmisiä

Ulkomaailman olemassaolo ja minän vaikutus siihen eivät Fichten mukaan ole riittävä ehto vapaalle itsetietoisuudelle. Fichten mukaan minä ei nimittäin voi ylipäänsä vaikuttaa ulkomaailmaan, ellei sen lisäksi ole olemassa myös muita järjellisiä olentoja. (Itse)tietoisuus on Fichtelle siis konstitutiivisesti intersubjektiivista. Hänen oikeuden käsitteen deduktionsa toinen teoreema kuuluu seuraavasti: ”Äärellinen järjellinen olento ei voi attribuoida (*zuschreiben*) itselleen vapaata vaikuttavuutta attribuomatta tällaista vaikutusta myös muille, ja täten olettamatta muiden äärellisten järjellisten olentojen olemassaoloa ulkopuolellaan” (Fichte 1796/1979, 30). Fichten mukaan itsetietoisuutta ei voi selittää ilman tätä oletusta muista järjellisistä olennoista. Tämän seikan väheksymistä hän pitää keskeisenä puutteena Kantin filosofiassa: ”Kaikkein silmiinpistävin osoitus Kantin kriittisen filosofian puutteellisuudesta on, ettei Kant koskaan antanut selitystä sille, kuinka ja miksi minun on oletettava, että ulkopuolellani on muita järjellisiä olentoja” (Fichte 1799/1992, 303).

Ilman oletusta muista järjellisistä olennoista argumentti itsetietoisuuden ehdoista ajautuu Fichten mukaan kehällisyyteen. Jotta minä voisi olla (itse)tietoinen, minkä ehdoksi on siis dedusoitu tavoitteellinen vaikuttavuus ulkomaailmaan, minän täytyy ensin ”asettaa itselleen vaikuttavuus”, mutta tämä asettaminen puolestaan edellyttää aina jo ”objektia, johon vaikuttavuuden on kohdistuttava” (Fichte 1796/1979, 30–32). Mutta minä voi olla tietoinen objektista vain, mikäli sillä on jo lähtökohtaisesti itsetietoisuus. Mutta juuri objektiin vaikuttamisen kauttahan itsetietoisuus piti saavuttaa! Kyseessä on tosiaankin kehä: ”Tietoisuuden mahdollisuuden selittäminen edellyttää jo tietoisuutta todellisena. Tietoisuuden voi selittää vain kehällisenä: niinpä sitä ei voi selittää laisinkaan, ja se näyttää olevan mahdoton.” (Em., 30) Itsetietoisuuden täytyisi edeltää tavoitteellista objekteihin vaikuttamista, mutta toisaalta nimenomaan tavoitteellinen kyky vaikuttaa ulkomaailmaan on ensimmäisessä teoreemassa asetettu itsetietoisuuden ehdoksi. Kuten Peter Baumanns toteaa, kyseisen tietoisuusteoreettisen kehäpäättelmän myötä Fichten teoria ajautuu ”teoreettiseen kriisiin” (Baumanns 1990, 156). Kehällisyys viittaa siihen, että yksittäisestä toimivasta minästä liikkeelle lähtevässä käsityksessä (itse)tietoisuudesta on jotakin perustavanlaatuisesti pielessä.

Fichten mukaan ratkaisu kehällisyyden ongelman edellyttää, että subjektin täytyy jollain tavalla tulla tietoiseksi vaikutuksestaan maailmaan *ennen* kuin se varsinaisesti alkaa vaikuttamaan maailmaan tietoisia päämääriä asettamalla. Ajatuksen tavoitteellisesta vaikuttamisesta täytyy siis alun perin tulla

yksilön ulkopuolelta. *Wissenschaftslehre nova methodossa* Fichte kuvaa kehää ja ratkaisua siihen seuraavasti:

Olemme kovasti yrittäneet [...] selittää päämäärän käsitteemme alkuperää, mutta pyrkimyksemme ovat aina päätyneet samaan tuttuun kehään: päämäärän käsite ei ole mahdollinen ilman tietoa objektista ja päinvastoin. Tähän vastaamme nyt seuraavasti: emme tee itse ensimmäistä päämääräkäsitetä. (Fichte 1799/1992, 353)

Subjektin pitää toisin sanoen omaksua ulkopuoleltaan käsite vaikuttavuudestaan ulkomaailmaan jo ennen kuin se voi varsinaisesti olla tietoinen vaikuttavuudestaan. Tällöin subjekti ”omaksuu käsitteen omasta vaikuttavuudestaan, ei jonakin, joka on olemassa tällä hetkellä [...] vaan jonakin, jonka *pitää (soll)* olla olemassa tulevaisuudessa” (Fichte 1796/1979, 33). Tällaisessa tilanteessa ”tietoisuuden objekti ei ole mitään muuta kuin subjektin vaikuttavuus”; subjekti siis reflektoi omaa kykyään vaikuttaa ja oppii täten asettamaan tietoisia päämääriä. Fichten mukaan tämä merkitsee, että subjektin täytyy olla ”määritetty olemaan itseään määrittävä”, siihen täytyy kohdistua ”haaste (*Aufforderung*), joka kutsuu sitä päättämään, että se harjoittaa vaikuttavuuttaan” (em., 33). Vasta ”haasteen” myötä subjekti omaksuu käsitteen päämäärästä, joka, kuten muistamme luvusta 3.1, on vaikuttavuuden ja täten itsetietoisuuden ehto. Fichte ilmaisee ajatuksen implikaatiot itsetietoisuudelle seuraavasti: ”Ensimmäinen käsitteeni on minulle osoitettu haaste toimia. Päämäärän käsite siis annetaan meille samalla haasteen kanssa [...] Tästä seuraa, ettei yksilön järki voi selittyä vain itsensä perustalta.” (Fichte 1799/1992, 352) Vapaan itsetietoisuuden toiminnan ehto on kyky asettaa päämääriä. Niinpä Fichten mukaan ”tietoisuus alkaa tietoisuudella haasteesta” (em., 370). Subjektin itsetietoisuuden kehittyminen edellyttää haastetta ”ulkoisena yllykkeenä (*Anstoß*) itseohjautuvaan toimintaan (*Selbstätigkeit*)” (Fichte 1796/1979, 33).

Fichten mukaan ”haasteella” on kaksi ehtoa. Ensinnäkin ”haasteen lähteellä on itsellään väistämättä oltava järjen ja vapauden käsite; sen täytyy siis itsessään olla olento, joka on kykenevä käsitteisiin; sen täytyy olla älyllinen olento [...] sen on siis oltava vapaa, ja täten järjellinen olento” (Fichte 1796/1979, 36). Toisekseen ”haasteen syyksi asetetun ulkoisen olion täytyy vähintäänkin olettaa, että subjekti on kykenevä ymmärrykseen ja käsittämiseen: muuten subjektille annetulla haasteella ei olisi mitään päämäärää” (em.). Haaste siis edellyttää, että haasteen esittäjä on itsessään järjellinen olento, joka myös pitää haasteen kohdetta potentiaalisesti järjellisenä olentona.

Mitä haaste tarkalleen ottaen tarkoittaa? Vastaus, joka tekee selväksi Fichten argumentaation *geneettisen* luonteen, kuuluu: ”Kutsumme haastetta vapaaseen itseohjautuvaan toimintaan kasvatukseksi (*Erziehung*). Kaikki yksilöt täytyy tehdä ihmisiksi, muuten he eivät olisi ihmisiä.”

(Fichte 1796/1979, 39) Tästä seuraa, että ”yksittäinen järjellinen olento ei voi olla olemassa vain itselleen” (Fichte 1799/1992, 352). Fichte yhdistää haasteen kasvatuksen myötä tapahtuvaan sosialisatioprosessiin, ja liittää sen ihmisen antropologisiin piirteisiin:

On ihmisten luonnollinen vietti epäillä olentoja ulkopuolellaan järjellisiksi, silloin kuin tämä vain on yhtään uskottavaa, ja täten kohdella objekteja (esimerkiksi eläimiä) kuin niillä olisi järki. Samoin vanhemmat kohtelevat lastaan näin, haastaen sen vapaan toimintaan, ja täten järki ja vapaus hiljalleen tulevat esiin lapsessa. (Fichte 1796/1979, 355)

Fichten teesin voi tiivistää seuraavasti: ei kasvatusta, ei järjellistä (eli vapaata) itsetietoista subjektia. Järjelliseksi olenoksi tuleminen on kasvatuksellinen prosessi: ”Minusta tulee järjellinen olento – tosiasiallisesti, eikä vain potentiaalisesti – vain siten, että minusta tehdään sellainen” (Fichte 1796/1979, 74). Eristetyssä tilassa ilman kasvatusta kasvaneesta ihmisestä ei voi tulla Fichten tarkoittamassa mielessä järjellistä olentoa: ”Jos tätä toimintaa [i. e. haastetta] ei olisi tapahtunut, minusta ei olisi koskaan tullut todellisesti järjellistä. Järjellisyyteni riippuu siis toisen mielivallasta, hänen hyvästä tahdostaan, siis sattumasta, ja täten kaikki järjellisyys riippuu sattumasta.” (Em.) Pieni lapsi ei tämän vuoksi vielä ole järjellinen olento: ”Lapsi, niin kauan kuin se on kasvatuksen alainen, ei ylipäänsä ole vapaa, eikä täten lain tai velvollisuuden mahdollinen subjekti” (em., 356). Tässä mielessä lasten oikeudet ovat Fichtelle vain ”epäsuoria” oikeuksia, jotka perustuvat yhteiskuntasopimukseen, jossa ”valtiolla on oikeus asettaa lasten kasvatustapojen yhteiskuntasopimuksen ehdoksi” (em., 357) sekä tätä kautta valtion edun nimissä vaatia lailla lasten perustarpeiden täyttämistä, jotta näistä kasvaisi tulevaisuuden kansalaisia (em., 359). Varsinaisia oikeuspersoonia lapset eivät kuitenkaan ole.

Wolfgang Schrader on muotoillut haasteen konstitutiivisen merkityksen autonomiseksi subjektiksi tulemiselle seuraavasti: ”Kun vieraan subjektin haasteen myötä tuntemisen, viettien ja havainnoinnin kyvyt aktualisoituvat ja suhteutuvat toisiinsa, yksilö konstituoituu itsensä järjellisenä” (Schrader 1972, 139). Andreas Wildt (1982, 272) huomauttaa, että Fichten ajatuskulku ennakoit myöhemmän kehityspsykologian sekä symbolisen interaktionismin löydöksiä. Järjelliseksi ja täten vapaaksi ja itsetietoiseksi tullaan vain ihmisyhteisössä, sillä muut ihmiset ovat nykytermein ilmaistuna sosialisatioprosessin edellytys. Merkittävää on, että Fichtelle subjektin järjellinen luonto on itsessään kasvatuksen eli ”haasteen” tulosta: ”*Luonnonoikeuden perusteissa* Fichte esittää kehityksellisen näkemyksen itsetietoisuudesta, jossa toimijan omaehtoinen toiminta muodostuu ajallisesti, eikä kaikki yhdellä kerralla” (Gottlieb 2016, 136). Itsetietoisuus ja subjektin järjellinen

luonto, sen kyky autonomiaan ja tavoitteelliseen toimintaan, kehittyvät vain toimimalla intersubjektiivisessä ympäristössä. Kyseessä on samaan aikaan transsendentaalinen argumentti – tietyt asiat ovat välttämättömiä järjelliselle itsetietoisuudelle – ja geneettinen argumentti – itsetietoisuus ja järjellisyys ovat kasvatuksen ja subjektin oman toiminnan tulosta, eivät synnynnäisiä ominaisuuksia. Wildt summaa Fichten argumentin logiikan esimerkillisesti:

Itsetietoisuus merkitsee Fichten mukaan olennaiselta sisällöltään vapaata itsemäärittystä. Kun 'vapaudella' ei ymmärretä pelkkää itsemäärittystä formaalissa mielessä, siis mielivaltaa, vaan rationaalista tahtomista, on tämä lisäperuste sille, miksi fichteläinen itsetietoisuus on mahdollista vain interpersoonallisesti. Järjellinen tahtominen tarkoittaa nimittäin jonkin haluamista oikeanlaisin perustein. Tieto siitä, että jokin tietty motiivi on peruste, edellyttää tietoa siitä, mitä käytännölliset perusteet ylipäänsä ovat. [...] Järkeä voin kuitenkin oppia vain intersubjektiivisen perustamiskäytännön kokemuksissa. Tämänkaltainen opettaminen on vähinnäisvaade siinä, mitä kutsutaan kasvatukseksi. (Wildt 1982, 272)

Kasvatuksessa subjekti oppii järjellisen ja itseohjautuvan tavoitteellisen toiminnan perusedellytykset, kuten päämäärän asettamisen, loogisen ajattelun, oman itsensä hallitsemisen ja vastaavat taidot, joita konsistentti autonominen toiminta vaatii. Tässä kohdin empiiriseen maailmaan liittyvä kontingenssi näyttää kuitenkin uhkaavaan Fichten deduktiota. Kuten Rainer Zaczyk kirjoittaa:

Haasteen tarkemman analyysin vaikeus johtuu siitä, että kyseessä on toisaalta looginen momentti itsetietoisuuden synnystä, joka tästä näkökulmasta on kaiken empirian tuolla puolen, mutta toisaalta haaste on myös yksittäisen subjektin kasvatuksen kulun summa ja ykseys. (Zaczyk 1992, 20)

Näyttää siis, että yksittäisen yksilön kohdalla järjelliseksi tuleminen on sattumanvaraista, sillä se edellyttää tietynlaista kasvatuskontekstia. Fichteä ajatus järjellisyydeksi tuleminen sattumanvaraisuudesta häiritsee, ja hän vetoaakin tässä yhteydessä ihmisluontoon sekä ihmisruumiin piirteisiin:

Luonto on ratkaissut tämän kysymyksen jo kauan sitten. Ei ole yhtään ihmistä, joka ensimmäistä kertaa nähdessään ihmisen välittömästi juoksisi pakoon, kuten raivokkaan eläimen kohdatessaan, tai pyrkisi tappamaan tämän, syödäkseen sen (kuten villille pedolle voisi tehdä), sen sijaan että odottaisi kommunikaatiota tämän

kanssa. Tämä ei johdu tottumuksesta tai opetuksesta, vaan luonnosta ja järjestä.
(Fichte 1796/1979, 81)

Fichte nimeää ihmisen piirteitä – älyllisyyttä ilmaisevat silmät, pystyasento, suu ja ”ilmaisuvoimaiset kasvot kokonaisuudessaan” – jotka pakottavat ihmisen ”tunnustamaan ja arvostamaan ihmishahmoa kaikkialla”, ja niinpä ”ihmishahmo on ihmiselle välttämättä pyhä” (Fichte 1796/1979, 83–84). Fichte liittää tämän erityisesti ihmisen ’epätäydellisyteen’: ”Jos ihminen on eläin, kyseessä on äärimmäisen epätäydellinen eläin, ja siksi kyseessä ei ole eläin” (em., 81). Ihminen esimerkiksi ”syntyy alastomana, eläin vaetetettuna” turkkinsa myötä ja eläin on heti syntymänsä jälkeen kykenevä liikkumaan, kun taas ihminen syntyy täysin avuttomana (em., 81–82). Fichten mukaan tämä osoittaa, että ”ihminen ei ole luonnon kasvatti, eikä hänen pidäkään olla” (em., 81). Tätä ihmisille konstitutiivista keskinäisriippuvuutta ei kuitenkaan pidä lukea haittana, vaan etuna, sillä juuri luonnollinen ’epätäydellisyys’ mahdollistaa ihmisen historiallisuuden ja täten myös historiallisen kehityksen:

Tämän ulkoisen avuttomuuden myötä ihmisen on turvauduttava itseensä, eli toisin sanoen ihmislajin on nojattava ennen kaikkea itseensä. Kuten puu ylläpitää lajiaan pudottamalla hedelmänsä, ihminen ylläpitää lajiaan huolehtimalla ja kasvattamalla avuttomana syntyneitä, siis itseään. Näin järki tuottaa itse itsensä ja vain näin on järjen edistys kohti täydellistymistä mahdollista. Näinpä ihmiskunnan jäsenet liittyvät toisiinsa ja jokainen tuleva saa haltuunsa aiempien henkisen perinnön.
(Fichte 1796/1979, 82)

Ihminen, ”sellaisena kuin hän luonnon käsistä tulee”, on ”ei-mitään”, mutta paradoksaalisesti nimenomaan ”tämän täydellistymisen puutteen myötä ihminen on kyvykäs muovattavana ja kasvatettavana olemiseen (*Bildsamkeit*)” (Fichte 1796/1979, 84). Yhteenvedon ajatus on seuraava:

Jokainen eläin on, mitä se on: ainoastaan ihminen ei alun perin ole mitään. Se, mitä hänen pitäisi olla, sellaiseksi hänen täytyy tulla. Ja koska hänen täytyy olla olento itseään varten (*ein Wesen für sich*), hänen täytyy tulla tällaiseksi oman itsensä kautta. Luonto on täydellistänyt kaikki työnsä, ainoastaan ihmisen kohdalla se on vetänyt kätensä pois, ja juuri näin jättänyt ihmisen oman itsensä varaan. Kyky tulla muovatuksi ja kasvatetuksi on, sellaisenaan, ihmiskunnan luonne. Mutta juuri tästä johtuvan mahdottomuuden alistaa ihmishahmoa minkään muun käsitteen kuin oman itsensä käsitteen alle seurauksena jokainen ihminen on sisäisesti pakotettu pitämään kaikkia muita ihmisiä itsensä kanssa yhtäläisenä. (Fichte 1796/1979, 80)

Ajatus ihmisen näennäisestä puutteellisuudesta tämän erityispiirteenä ei ole Fichten oma. Aikalaisista ihmisen eron luontoon näkeminen siinä, että ihminen on juuri luonnollisen epätäydellisyytensä seurauksena historiallinen ja kulttuurinen eli itseään muovaava olento, löytyy samankaltaisessa muodossa esimerkiksi Herderiltä, joka teoksessaan *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* korostaa, että ”alastomana, ilman vaistoja olevana eläimenä ihminen on kaikkein kurjin olioista” (Herder 1770/2001, 80). Kuitenkin Herderin mukaan nimenomaan ”kaikki puutteet ja vajavaisuudet eläimenä olivat hänelle polttavia syitä osoittaa kaikin voimin olevansa ihminen” (em., 81). Juuri luonnollisten vaistojen puute mahdollistaa ihmiselle ”*etuoikeuden vapauteen*”, jonka myötä ihminen ”ei enää ole virheetön kone luonnon käsissä, vaan muuttuu itse itsensä työstämisen välineeksi ja päämääräksi” (em., 26).

Fichten erityispiirre on tämän sinänsä yleisen ajatuksen yhdistäminen kysymykseen siitä, miksi ihmiset kohtelevat toisiaan eri tavoin kuin muuta luontoa. Fichte kirjoittaa: ”On eräs arkaluontoinen kysymys filosofialle, jota se ei tietääkseni ole vielä koskaan ratkaissut: miksi liitämme joihinkin aistimaailman kohteisiin järjellisyuden käsitteen, ja toisiin emme. Mikä on näiden kahden luokan ero?” (Fichte 1796/1979, 80) Ero löytyy Fichten mukaan nimenomaan ihmisruumiin hahmosta, joka osoittaa ihmisen kykyä muovata itseään ja tulla muovatuksi, siis ihmisen järjellisyttä ja täten vapautta. Alain Renaut’n mukaan Fichte kehittää tässä ”vapauden fenomenologiaa, jonka keskiössä on ihmisruumiin ilmiö (eli se, mikä ihmisestä on näkyvää ja esillä) vapauden merkinä” (Renaut 1986, 200). Implikaatio on Fichten varsin optimistiselta kuulostava väite, että ”jo pelkällä läsnäolollaan aistimaailmassa vapaa olento ajaa muut vapaat olennot tunnustamaan sen vapaana olentona” (Fichte 1796/1979, 85). Fichten mukaan jokapäiväisessä käytännössämme emme huomaa tätä, vaan toimimme vaistomaisesti, ilman ”pitkää ja vaivalloista järkeilyä”, tunnustuksen tapahtuessa ”silmänräpäyksessä, ilman, että sen perusteista ollaan tietoisia. On filosofin tehtävä päästä niistä selville.” (Em., 81)

Kuitenkaan lapsi, ennen haastetta, ei vielä ole vapaa aktuaalisesti, vaan vasta potentiaalisesti, jolloin tunnustus ei voi perustua jo olemassa olevaan vapauteen, vaan merkkiin potentiaalisesta vapaudesta:

Kyseisessä tapauksessa en vielä ole laisinkaan minä, enkä myöskään toimiva, ja täten myöskään ruumiini ei toimi. Ruumiini täytyisi siis vaikuttaa toiseen pelkällä olemassaolollaan tilassa, pelkän hahmosta myötä, ja vaikuttaa vieläpä sillä tavalla, että jokainen järjellinen olento olisi sidottu tunnustamaan minut järkeen kykeneväksi olioksi ja kohtelemaan minua vastaavasti. (Fichte 1796/1979, 75)

Se, että minusta tulee järjellinen olento, eli tulen kasvatetuksi, ei siis olekaan Fichten mukaan lopulta puhtaan sattuman tulosta: ihmisluonto saa muut kohtelevaan minua järjellisyteen kykenevänä olentona. Varmuutta tämä ei tietenkään takaa: jos esimerkiksi kasvan muista ihmisistä erillään, kuten valistuksen aikana paljon keskustelua herättäneissä susilasten tapauksissa, minusta ei kasva vapaata persoonaa. Lisäksi sikäli kuin toinen minut haastava olento on vapaa, ei ruumiini läsnäolo 'vapauden merkinä' luonnollisestikaan voi absoluuttisesti sitoa sitä kasvattamaan minua, täten aktualisoiden järjellisen potentiaalini: toinen olento voi vapaudessaan valita kohtelevansa minua esineenä, vaikka se tietäisikin, etten ole esine, vaan potentiaalisesti vapaa ja järjellinen olento. ”Tässä kohdin on rajanveto välttämättömyyden ja vapauden välillä”, kuten Fichte (1796/1979, 86) itse toteaa. Tässä mielessä Fichte ei pääse eroon kontingenssin ongelmasta (Ikäheimo 2022, 42–46), eikä myöskään tule antaneeksi ylipäänsä kuvaa ihmisten välisistä suhteista. Toisaalta kontingenssi ei kumoa sitä Fichten transsendentaalista väitettä, että *mikäli* olen järjellinen olento, minun on välttämättä täytynyt edes joskus tulla haastetuksi ja täten kohdelluksi järjellisenä olentona.

Oli miten oli, olennaista haasteen yhteydessä on siihen liittyvä ajatus haasteen esittäjän ja vastaanottajan, kasvattajan ja kasvatettavan, keskinäisvaikutuksesta. Keskinäisvaikutuksen ajatus toimii seuraavassa alaluvussa käsiteltävän oikeuden käsitteen lähtökohtana. Jotta subjektista tulisi itsetietoinen toimija, joka on tietoinen siitä, että se voi asettaa päämääriä ja vaikuttaa sille ulkoiseen maailmaan toiminnallaan, sen täytyy Fichten mukaan olla ”vapaassa keskinäisvaikutuksessa” muiden subjektien kanssa (Fichte 1796/1979, 34). Tullakseen itsetietoiseksi ja siis tietoiseksi ylipäänsä, subjektin on siis ymmärrettävä, että sen toimilla ja päämäärillä on vaikutusta muihin vapaisiin subjekteihin sen ulkopuolella, millä on puolestaan seurauksia sille, miten nämä kohtelevat häntä: ”vaikutuksella (*Wirkung*)” on välttämättä ”vastavaikutuksensa (*Gegenwirkung*)” (em.). Ymmärrys vastavuoroisesta vaikutuksesta ja vastavaikutuksesta on Fichten mukaan ”välttämätön itsetietoisuuden ehto” ja niinpä vastavuoroiset vaikutussuhteet ovat kaiken kokemuksen konstitutiiviset ”*partes integrantes*” (em.). Fichten mukaan ”vapaa, vastavuoroinen keskinäisvaikutus käsitteiden avulla ja käsitteiden mukaisesti, tiedon antaminen ja vastaanottaminen, on ihmiskunnan erityispiirre, ja vain sen myötä jokainen vastaansanomattomasti todistaa olevansa ihmisolento” (Fichte 1796/1979, 39–40).

Niinpä mikäli itsetietoisia ihmisiä ylipäänsä on edes yksi, on välttämättä oltava maailma, jossa on ”objektien lisäksi muita järjellisiä olentoja” (em., 40). Teoksessaan *System der Sittenlehre* Fichte ilmaisee tämän seuraavasti: ”Voidaan todistaa ankarasti *a priori*, että järjellisestä olennosta ei tule järjellistä eristetyssä tilassa [...] minuuteni ja ylipääntään itsenäisyyteni (*Selbständigkeit*) edellyttää toisen vapautta.” (Fichte 1798/1995, 217–218) Itsetietoisuuden kehitys edellyttää toisin sanoen paitsi

vastavuoroisuutta muiden ihmisten kanssa, myös sitä, että ymmärrän muiden ihmisten olevan samalla tavoin vapaita toimijoita kuin millaiseksi itseni välittömässä itsetietoisuudessani koen. Fichte katsoo täten osoittaneensa ihmisten pluraalisuuden välttämättömyyden ihmisen käsitteelle ylipäänsä:

Ihmisestä [...] tulee ihminen vain muiden ihmisten joukossa [...] *Niinpä mikäli ihmisiä on lainkaan, heitä täytyy olla enemmän kuin yksi.* Tämä ei ole mielivaltaisesti omaksuttu mielipide, eikä perustu aiempaan kokemukseen tai muuhun todennäköiseen perusteeseen. Kyseessä on totuus, joka voidaan ankarasti todistaa ihmisen käsitteestä käsin. [...] Niinpä ihmisen käsite ei suinkaan ole käsite yksittäisestä (*Begriff des Einzelnen*) – sillä emme voi ajatella yksittäistä ihmistä – vaan käsite lajista (*Gattung*). (Fichte 1796/1979, 39)

Tähän mennessä on siis osoitettu, että itsetietoisuus edellyttää kokemusta vaikuttavuudesta. Tämä puolestaan edellyttää käytännöllistä ja päämäärällistä toimintaa. Käytännöllisen toiminnan vaikuttavuus edellyttää ulkoisen maailman objekteja. Kuitenkin tämä johtaa kehällisyyteen. Niinpä itsetietoisuus edellyttää ulkomaailman ja siihen vaikuttavuuden lisäksi toisen järjellisen olennon, joka ”haastaa” subjektin vapaaseen ja päämäärälliseen toimintaan. Tavoitellessaan päämääriä subjekti väistämättä huomaa, että sen toimet vaikuttavat muihin subjekteihin, jotka reagoivat sen toimiin. Näin subjekti alkaa pitää muita ihmisiä yhtä vapaina kuin se itse on ja oppii, että myös muut ihmiset asettavat itselleen päämääriä ja haluavat asioita aivan kuten subjekti itsekin. Tämä kasvatuksen myötä kehittyvä subjektien vastavuoroisen vapauden ainakin jonkinasteinen ymmärtäminen on Fichtelle itsetietoisuuden transsendentaalinen ehto. Subjektien keskinäisvaikutuksen välttämättömyydestä itsetietoisuudelle ja minuudelle ylipäänsä Fichte siirtyy käsittelemään itse oikeuden käsitettä.

3.3. Itsetietoisuus edellyttää oikeuden käsitettä

On hyvä palauttaa mieliin (ks. luku 2), että Fichtelle oikeuden käsite ei merkitse samaa kuin faktiset oikeudet tai niiden toteutuminen. Oikeuden käsitteen deduktiossa ei myöskään ole kyse siitä, miten käsitettä sovelletaan tai pitäisi soveltaa, tai miten se on toteutettavissa. Oikeuden käsitteessä on kyse yksinomaan ajatuksesta vastavuoroisesta mielivaltaisen vapauden rajaamisesta oman ja samalla muiden vapauden mahdollistamiseksi. Sanasta sanaan Fichten oikeuden käsitteen deduktion kolmas teoreema kuulu seuraavasti: ”Äärellinen järjellinen olento ei voi asettaa ulkopuolelleen myös muita äärellisiä järjellisiä olentoja, ilman että se asettaa itsensä niiden kanssa tietynlaisessa suhteessa olevaksi, jota kutsutaan oikeussuhteeksi (*Rechtsverhältnis*).” (Fichte 1796/1979, 40) Tässä yhteydessä on tärkeä huomata, että *Rechtsverhältnis*, oikeussuhde, johon järjellinen olio *asettaa*

itsensä toisen järjellisen olion kanssa, ei ole sama asia kuin faktisesti toteutuvat tai turvatut oikeudet, joista tässä deduktiossa ei vielä ole kyse.

Fichten lähtökohta kolmatta teoreemaa käsittelevässä pykälässä §4 on se, mihin hän pykälässä §3 jäi. Subjekti on haasteen myötä löytänyt itsetietoisuudestaan ”minuutensa eli järjellisyuden ylipäättään”, mutta toisaalta huomannut, että sen itsensä sijaan sille ulkopuolinen olento on subjektin järjellisyuden ja minuuden ”viimeisin perusta (*den letzten Grund*)” (Fichte 1796/1979, 41). Erottaakseen itsensä sille ulkoisesta toisesta olenosta subjektin on opittava erottamaan, kuinka paljon sen toiminnan ja vaikuttavuuden perusta on siinä itsessään ja kuinka paljon toisessa. Subjektin toimintaa siis ”ehdollistaa” väistämättä ”sille ulkopuolisen olion toiminta” (em.). Kuitenkin koska ”haasteessa” subjekti kutsuttiin määräämään itseään ja asettamaan omia päämääriään, täytyy olla olemassa jokin toiminnan sfääri, jossa subjekti on vapaa, mikäli subjekti ylipäänsä on kehittynyt itsetietoiseksi. Tässä sfäärissä subjekti voi ”asettaa itsensä absoluuttiseksi perustaksi, erottautua täysin itselleen ulkoisesta olenosta ja laittaa vaikuttavuutensa täysin omiin nimiinsä” (em.). Kyseisessä sfäärissä subjektilla on vapaus valita eri mahdollisuuksia, siis asettaa omia päämääriään, ja ymmärtäessään tämän se ”konstituoii vapautensa ja itsenäisyytensä” tässä oman toimintansa sfäärissä (em.).

Konstituoidessaan valintojensa kautta itsenäisyytensä subjekti ”erottaa itsensä täysin sen ulkopuolella olevasta oliosta” (Fichte 1796/1979, 41). Määrittäessään mitä se itse on subjekti samalla määrittää, mitä toinen subjekti on, eli oppii ymmärtämään, että toinen subjekti on siitä erillinen yksilö, joka tekee omat valintansa omassa vaikutussfäärissään. Fichten mukaan tämä osoittaa, että yksilön käsite jo itsessään edellyttää vastakkaista vuorovaikutusta toisen (tai toisten) kanssa:

Yksilön käsite on vastavuoroinen käsite (*Wechselbegriff*), eli käsite, jota voidaan ajatella vain suhteessa toiseen ajatukseen. [...] Yksilön käsite voi olla olemassa järjellisessä olenossa vain, jos se on asetettu siten, että toinen järjellinen olento täydellistää sen. Käsite ei siis koskaan ole vain minun, vaan [...] minun ja hänen, hänen ja minun, kyseessä on jaettu käsite. (Fichte 1796/1979, 47)

Fichten mukaan omien päämäärieni asettaminen ja se, että tätä kautta konstituoin oman vapauteni, edellyttää, että olen ymmärtänyt toisten subjektien toimivan samoin ja olevan samalla lailla vapaita kuin minä: ”Erotautumalla toisesta asettamalla itseni vastakkaiseksi sen kanssa subjekti toimii sillä tavoin, että käsite siitä itsestään vapaana olentona ja käsite toisesta järjellisestä olenosta sen ulkopuolella (joka on subjektin tavoin vapaa olento) määrittyvät ja ehdollistavat toisiaan vastavuoroisesti” (Fichte 1796/1979, 42). Mikäli subjekti ”ei tietäisi, että sen ulkopuolella on järjellinen olento [...] subjekti ei olisi järkevää” (em.) Kun ymmärrän, että toinen ihminen on vapaa,

ymmärrän myös, että oma vapauteni on riippuvainen tämän toimista: ”Olen toisen subjektin ulkopuolella on asetettu vapaaksi, ja täten olennoiksi, joka olisi voinut ylittää sitä tällä hetkellä määrittävän sfäärin, ja olisi voinut ylittää sen siten, että subjekti menettäisi kykynsä toimia vapaasti” (em., 43). Tämä ajatus toisen olennon vaikutuksesta subjektin vapautteen on Fichten mukaan konstitutiivinen järjelliselle itsetietoisuudelle. Tässä mielessä, kuten Fichte asian toisaalla korostetusti ilmaisee, ”ihmiselämä on yhteiskunta” (Fichte 1813/1971, 578; ks. myös Hoffmann 2014, 117–118).

Mikään voima ei kuitenkaan sido toista kunnioittamaan vapauttani. Kuitenkin jotta minusta on voinut tulla järjellinen olento, minun *täytyy* olla kohdannut tilanteita, jossa vapauttani asettaa omat päämääräni on kunnioitettu ja minulta on jopa vaadittu päämäärällistä toimintaa. Tämä liittyy järjellisyuden ennakkoehtona olevaan ’haasteeseen’. Esittäessään subjektille haasteen toimia vapaasti ja asettaa omat päämääränsä toinen olento ei ”ylittänyt omaa sfääriään” vaan väistämättä ”rajoitti omaa vapauttaan” eli ”niitä toimia, jotka olivat sille mahdollisia” (Fichte 1796/1979, 43). Tästä seuraa, että subjektin järjellisyys on seurausta ”toisen olennon haasteesta subjektille toimia vapaasti eli toisen olennon itserajoituksesta” (em.). Jotta subjektista on voinut tulla järjellinen, toisten olentojen on täytynyt rajoittaa vapauttaan. Ollakseen järjellinen subjektilla täytyy siis olla kokemusta siitä, että toisten järjellisten olentojen toimet vaikuttavat siihen ja toisaalta sen omat toimet vaikuttavat muihin järjellisiin olentoihin. Tämä kokemus on aiemmin mainitun vaikutuksen ja vastavaikutuksen seurausta. Subjektin täytyy myös välttämättä tiedostaa *mahdollisuus* siihen, että järjelliset olennot pystyvät rajoittamaan vapauttaan, sillä järjellisen subjektin kehityksen edellyttämä toiminnan- ja valinnanvapaus sen toimintafäärissä on väistämättä edellyttänyt, että muut subjektit ovat rajoittaneet vapauttaan. Tästä voidaan Fichten mukaan tehdä seuraava johtopäätös:

Vapaiden yksilöiden suhde toisiinsa määrittäyty välttämättä seuraavalla tavalla [...] ehto yhden yksilön tiedolle toisesta olennosta on, että toinen olento kohtelee ensimmäistä vapaana olentona (eli rajoittaa vapauttaan ensimmäisen olennon vapauden käsitteen vuoksi). Mutta tätä kohtelemistapaa ehdollistaa (*bedingt*) ensimmäisen olennon toiseen olentoon kohdistama kohtelu, ja sitä, miten ensimmäinen kohtelee toista, ehdollistaa toisen siihen kohdistama kohtelu sekä tieto, ja niin edelleen *ad infinitum*. Vapaan olennon suhde toiseen on siis vastavuoroisen vaikutuksen suhde, joka tapahtuu älyn ja vapauden kautta. Ensimmäinen ei voi tunnustaa (*anerkennen*) toista, elleivät kummatkin vastavuoroisesti tunnusta toisiaan, ja yksi ei voi kohdella toista vapaana olentona, elleivät kummatkin vastavuoroisesti kohtelee toisiaan vapaina. (Fichte 1796/1979, 44)

Fichten mukaan järjellisellä subjektilla on välttämättömänä seurauksena 'sosialisaatioprosessistaan', jonka myötä siitä on tullut järjellinen subjekti, ajatus vastavuoroisesta vapauden rajoittamisesta. Lisäksi subjekti tiedostaa, että se voi "odottaa toisen olennon kohtelevan sitä järjellisenä olentona vain, mikäli se itse kohtelee sitä järjellisenä olentona" (Fichte 1796/1979, 44). Koska subjektilla on kokemus omasta vapaudestaan ja mahdollisuudesta vaikuttaa maailmaan, se implisiittisesti odottaa, että muut kunnioittavat tätä vapautta: "Minun täytyy odottaa muiden järjellisten olentojen kohtelevan minua kaikissa mahdollisissa tilanteissa järjellisenä olentona" (em., 45). Mikäli minua ei kohdella järjellisenä olentona, koen saamani kohtelun lähtökohtaisesti loukkauksena. Toisaalta olen väistämättä oppinut, että se, miten minua kohdellaan, riippuu siitä, miten kohtelen muita. Tästä seuraa, että mikäli haluan, että minua kohdellaan järjellisenä ja vapaana yksilönä, "minun täytyy tunnustaa minulle ulkopuolinen olento kaikissa tapauksissa vapaaksi olennoksi, eli rajoittaa omaa vapauttani hänen vapautensa mahdollisuuden vuoksi" (em., 52). Mikäli olen järjellinen olento, minun täytyy väistämättä olla ainakin joissain tapauksissa tietoinen oman vapauteni ja muiden ihmisten vapauden keskinäisriippuvuudesta, minun täytyy olla tullut tunnustetuksi vapaaksi ja haastetuksi vapauteen, sillä järjelliseksi kasvaminen edellyttää kokemusta tällaisista tilanteista. Tällä tavoin Fichte katsoo dedusoineensa oikeuden käsitteen:

Dedusoimaamme vapaiden olentojen välistä suhdetta (eli sitä, että jokainen rajoittaa vapauttaan toisen vapauden käsitteen vuoksi, sillä ehdolla että myös jälkimmäinen rajoittaa omaa vapauttaan ensimmäisen vapauden käsitteen vuoksi) kutsutaan oikeussuhteeksi (*Rechtsverhältnis*), ja tämä nyt osoitettu formula on oikeuden periaate (*Rechtssatz*). [...] Näin se, mitä piti todistaa, on todistettu [...] oikeuden käsite itsessään on itsetietoisuuden ehto, ja täten oikeuden käsite on kohdallisesti dedusoitu *a priori*, eli toisin sanoen se on dedusoitu järjen puhtaasta muodosta, minästä. (Fichte 1796/1979, 52)

Fichten mukaan deduktio osoittaa, että "yksikään äärellinen järjellinen olento ei ole mahdollinen ilman, että sillä olisi tämä käsite – ei suinkaan kokemuksen, opetuksen, ihmisten mielivaltaisten määräysten tai vastaavien seurauksena, vaan sen oman järjellisen luonnon seurauksena" (Fichte 1796/1979, 52). Toisaalta ihmisen oma järjellinen luonto sisältää kasvatuksen – mutta nimenomaan ei mielivaltaisena vaan välttämättömänä. Fichten projektia voisi siis kuvata eräänlaisena "transsendentaalisena antropologiana" (Nuzzo 2016, 13).

Se, että Fichtellä haasteen ja tunnustuksen tematiikka liittyy subjektin sosialisointiin – ja tähän väistämättä liittyvään individuaatioon – osoittaa Fichten käyttävän termiä "tunnustus" Hegelin

tunnetusta versiosta eroavasti. Kuten Axel Honneth toteaa, Hegel laajentaa ajatuksen tunnustuksesta mitä erilaisimpiin ”vastavuoroisen toiminnan muodostumiin” (Honneth 1992, 30), toisin sanoen yhteiskunnallisiin instituutioihin ja niiden historialliseen kehitykseen, joka tapahtuu kamppailun tunnustuksesta välityksellä. Tästä seuraa ”tunnustusmallin konfliktiteoreettinen dynamisointi” (em., 31), jolloin kyse on nimenomaan tunnustuskamppailusta. Tällöin tunnustus tasaveroiseksi ei ole annettu transsendentaalisesti ehtona itsetietoisuudelle, vaan siitä täytyy kamppailla. Kuten Christian Stadler (2000, 166) toteaa: ”Hegel näyttää kamppailussaan tunnustuksesta tarkastelevan ennemminkin sosiaalisen itsemääräämisen syntyä kuin persoonallisen minuuden yksilöllistä syntyä (*Individualgenese*)”. Fichtellä tunnustukseen ei liity konfliktia, vaan kyseessä on ennemminkin antropologinen taipumus, eräänlainen ihmisluonnon tendenssi. Kuten Virginia López-Domínguez on osuvasti todennut:

Alkuperäinen kohtaaminen toisen kanssa ei ole Fichtelle vastavuoroisen epäluottamuksen, vihamielisyyden tai aggressiivisuuden suhde, niin kuin Hobbesin, Hegelin tai Sartren kaltaisilla kirjoittajilla vaan ennemminkin kyse on [...] avautumisesta, johon, vaikka siihen liittyykin yhteisiä intressejä ja välttämättömyyksiä, liittyy myös erityisiä [i. e. antropologisia, SH] motiiveja, joita ei voi palauttaa pelkkiin henkilökohtaisiin motiiveihin. (López-Domínguez 1995, 151)

Yksinkertaistettuna Hegelin tarinassa on kyse siitä, että hobbesilaisen kaikkien sodan kaikkia vastaan, jossa ihmiset pyrkivät tulemaan tunnustetuiksi vapaina toisiltaan, seurauksena kamppailun hävinnyt on mieluummin hyväksynyt alistumisensa kuin kuollut. Tällöin toinen tietoisuus on ”herra” ja toinen ”renki” (Hegel 1807/1970, 150). Tällöin kuitenkin herran ja rengin välillä on ”yksipuolinen ja epätasa-arvoinen tunnustus”, jossa renki on olemassa vain herraa varten (em., 152). Toisaalta myös herran olemassaolo on yksipuolista, sillä koska renki on hänelle alistettu, ei herra voi kokea tältä vastavuoroista tunnustusta. Renki puolestaan tulee tietoiseksi kyvyistään ja omasta itsestään osana laajempaa ihmisyyhteisöä toteuttaessaan herransa käskyjä tehdessään työtä: ”Renki kohottaa näin itsensä itsekkään yksilöllisyyden yläpuolelle ja on näin arvoltaan korkeampi kuin oman etunsa tavoittelun vankina oleva, rengissä vain oman välittömän tahtonsa näkevä ja rengin epävapaan tietoisuuden muodollisesti tunnustama herra” (Hegel 1830/1970, 224–225).⁷ Näin epävastavuoroinen ja epätasa-arvoinen tunnustus on myös herran kannalta epätydyttävää: ”Renkiä vastakkain oleva

⁷ Tässä yhteydessä voidaan sulkeistaa Hegelin *Hengen fenomenologian* ja *Ensyklopedian* periaatteelliset erot teoksina eli se, että *Hengen fenomenologia* on johdanto Hegelin systeemiin, kun taas *Ensyklopedia* on systeemin esitys (ks. Ikäheimo 2022, 65–67). Sisällöllisesti tarina tunnustuksesta sekä herrasta ja rengistä on tässä käsiteltävien seikkojen kannalta sama.

herra ei ollut vielä täysin vapaa, sillä se näki toisessa vain itsensä. Vasta rengin vapaaksi tuleminen myötä myös herra itse tulee täysin vapaaksi.” (Em., 226–227). Vasta tällöin vallitsee ”todellinen yleisyys vastavuoroisuutena” (em., 226). Olennaista tässä on, että tällainen tietoisuus on kamppailun ja historiallisen eriarvoisuuden synnyttämää ja välittämää:

Tunnustuksen kamppailun tulos on [...] yleinen itsetietoisuus, eli sellainen vapaa itsetietoisuus, jolle sille objektiivinen toinen itsetietoisuus ei enää ole [...] epävapaa, vaan yhtä lailla itsenäinen. Tästä näkökulmasta toisiinsa kohdistuvat itsetietoiset subjektit ovat ylittäneet eriarvoiset erityiset yksittäisyytensä ja täten saavuttaneet tietoisuuden heidän yhteisestä todellisesta yleisyydestään, heille kaikille kuuluvasta vapaudesta ja täten nousseet intuitioon määrätystä identiteetistään. (Hegel 1830/1970, 226)

Tämä ajatuskulku, jossa kysymys tunnustuksesta historiallistetaan ja yhdistetään herruussuhteisiin ja kamppailuun vapaudesta, edellyttää pelkän transsendentaalisen perspektiivin ylittämistä (Fischbach 1999, 66). Marx kuvaa Hegelin perspektiivinmuutosta seuraavasti:

Hegelin *Fenomenologian* suuruus [...] on siinä, että Hegel käsittää ihmisen itsetuottamisen prosessina [...] ja ymmärtää objektiivisen, todellisen, siis vaikuttavan ihmisen, oman työnsä tuloksena. Todellinen, toimiva ihmisen suhtautuminen itseensä [...] inhimillisenä olentona on mahdollista vain [...] historian tuloksena” (Marx 1844/1968, 574)

Toisaalta voidaan sanoa, että tunnustuskamppailu Hegelin merkityksessä edellyttää itsetietoisuutta Fichten kuvaamassa merkityksessä, ja täten haastetta ja siihen liittyvää alkuperäistä tunnustusta (Stadler 2000, 166). Tässä mielessä Hegel ja Fichte puhuvat eri asioista, joskin Hegelin ajatuskuvio on nähdäkseni varsin välitöntä seurausta Fichten teorian synnyttämistä ongelmista, joissa keskeistä on oikeuden käsitteen ja sen historiallisen todellistumisen välinen teoreettinen alimääräytyminen.

Hegel-ekskursio on tärkeä sen vuoksi, että Fichten sosialisatioprosessin seurauksena pitämä välttämätön tietoisuus subjektin ja muiden vapauden välisestä keskinäisriippuvuudesta ja keskinäisestä konstituutiosta ei tarkoita, että subjekti välttämättä toimisi täten annetun oikeuden periaatteen mukaisesti. Fichtehän pyrkii ainoastaan osoittamaan yllä määritellyn kaltaisen oikeuden käsitteen välttämättömän läsnäolon järjellisten olentojen tietoisuudessa, ei sitä, että käsite välttämättä toteutuisi. Kuitenkin mikäli ymmärrän toiminnan välttämättömän vastavuoroisuuden, eli sen, että ”voin odottaa määrätyn järjellisen olennon kohtelevan minua järjellisenä vain, mikäli kohtelen häntä järjellisenä” (Fichte 1796/1979, 44), ymmärrän myös, että minä ja toinen olento ”olemme kummatkin

olemassaolomme myötä sidoksissa toisiimme” (em., 48). Tästä seuraa Fichten mukaan *loogisesti*, että mikäli haluan, että minua kohdellaan vapaana ja järjellisenä, minun on tunnustettava muut vapaiksi ja kohdeltava heitä tällaisena. Sama pätee toisiin ihmisiin. Mikäli he haluavat, että tunnustan heidät vapaiksi ja järjellisiksi, heidän on tunnustettava minut vapaaksi ja järjelliseksi: ”Olemme vastavuoroisessa vaikutuksessa, mitä tulee ajattelumme ja toimintamme johdonmukaisuuteen” (em., 52). Koska Fichte erottaa moraalin ja oikeuden toisistaan, hänelle on tärkeää, että tässä ei ole kyseessä moraalinen velvollisuus: ”Dedusoidulla käsitteellä ei ole mitään tekemistä moraalilain (*Sittengesetz*) kanssa” (em., 53). Kyseessä on looginen syy-seuraus-suhde.

Mikäli järjellisenä olentona asetan päämääräkseni oman vapauteni turvaamisen, minun on Fichten mukaan johdonmukaisuuden nimissä tunnustettava muiden vapaus, sillä muiden vapauden kunnioittaminen on vapauteni ehto. Fichte korostaa, että ”tämän sitoumuksen lähde ei ole moraalilaki, vaan ajattelun laki” (Fichte 1796/1979, 50). Vaatimus siitä, että minun täytyy tunnustaa toisten ihmisten vapaus, pätee vain niin kauan, kuin ”toimin järjellisesti, eli omien tietojeni mukaisesti johdonmukaisesti” (em., 46). Sama pätee myös toiseen, sillä samalla tavoin hänen täytyy tunnustaa minut yksinomaan ”teoreettisen johdonmukaisuuden hyveen perusteella” (em.). Tässä mielessä ”vaatimus oikeuden käsitteen pätemisestä” perustuu ”oikeuden lainalaisuuksien käsitteellislogiseen purkamiseen” (Manz 1992, 89). Kuten Fichte kirjoittaa:

On osoitettu, että yksilöllisyyden käsite on vastavuoroinen käsite, eli käsite, jota voidaan ajatella vain suhteessa toiseen ajattelevaan olentoon ja sen myötä [...]. Jokainen järjellinen olento on vain siten mahdollinen, että toinen järjellinen olento täydentää sen, asettaa sen. Yksilöllisyyden käsite ei siis koskaan ole minun itseni kautta, vaan vain oman tunnustukseni (*Geständnis*) ja toisen tunnustuksen kautta, minun ja hänen; hänen ja minun; kyseessä on jaettu käsite, jossa kaksi tietoisuutta yhdistyvät yhdeksi. [...] Olemassaolomme sitoo meitä toisiimme (*gebunden*) ja liittää meidät yhteen (*verbunden*). Täytyy siis olla olemassa meille yhteinen ja meidän yhdessä välttämättä tunnustamamme laki, jonka seurauksia meidän on käsiteltävä vastavuoroisesti. (Fichte 1796/1979, 47–48)

Problemaattiseksi asia muuttuu Fichten todetessa, että oikeuden käsite, joka täten on dedusoitu, ei itsessään velvoita, saati pakota minua haluamaan vapautta, eikä itsessään pakota minua toimissani ja ajatuksissani johdonmukaisuuteen:

Lain pätevyys perustuu yksinomaan siihen, onko joku johdonmukainen vai ei. Mutta johdonmukaisuus riippuu tahdonvapaudesta [...]. Ei ole mahdollista antaa

absoluuttista perustetta, miksi järjellisen olennon pitäisi olla johdonmukainen ja miksi sen täten pitäisi omaksua vakiinnuttamamme laki. (Fichte 1796/1979, 87)

Kuten todettua, Fichte tyytyy deduktiossaan siihen, että lain hyväksymiselle voidaan antaa ”hypoteettinen” peruste (Fichte 1796/1979, 87). Mikäli haluan, että yhteiskunta on ”vapaiden olentojen yhteisö”, joka turvaa oman vapauteni turvaamalla kaikkien vapauden (ja tämä on Fichten mukaan lopulta ainoa tapa aidosti turvata vapauteni), minun on ”välttämättä alistuttava yllä käsitellylle laille” (em., 87–88). Minun ei kuitenkaan ole pakko haluta elää vapaiden olentojen yhteisössä, sillä ”järjellisyys ei sido järjellistä olentoa absoluuttisesti” (em., 88). Oikeuden käsitteen – vastavuoroinen vapauden rajoittaminen kaikkien vapauden mahdollistamiseksi – deduktio päätyy eräänlaiseen aporiaan: ihmisillä on väistämättä ajatus siitä, että heidän vapautensa edellyttää vastavuoroisuutta ja vapauden rajoittamista, mutta mikään ei sido ihmisiä noudattamaan tätä periaatetta yleispätevästi: ”Sitä, että itsetietoisuuden asettamisen jälkeenkin järjellisen olennon olisi kohdeltava toista subjektia samalla tavoin järjellisesti, ei ole asetettu, eikä sitä voi johtaa tästä [...]. (em., 87).

Alkuperäisen haasteen ja jatkuvan toisten subjektien vapauden kunnioittamisen välinen suhde jää siis avoimeksi: ihmiset havaitsevat ihmisruumiin vapauden merkinä, mutta heidän ei ole pakko kunnioittaa tätä. Ihmisten ajattelun ja toiminnan johdonmukaisuuden puute on syy sille, että Fichte katsoo pakkovallan välttämättömäksi lain ja oikeuden turvaamiseksi (ks. tutkielman luvut 4.2 ja 5). Ludwig Siep on kuvannut Fichten teorian kaksinaisluonnetta seuraavasti:

Fichte pyrkii osoittamaan oikeusfilosofiassaan, että ihmiset voivat tulla itsestään tietoisiksi yksilöinä vain silloin, kuin toiset haastavat heidät itse valittuun toimintaan ja jättävät heille vapaaksi tähän tarvittavan toiminta-alueen. Näin jälkimmäisten on rajoitettava omaa toiminnan sfääriään ensimmäisten itsemääräämisen hyväksi. Pysyvä vastavuoroinen itsensä rajoittaminen kaikkien muiden itsetietoisuuden hyväksi on oikeussuhde tunnustuksena. Tämä on Fichten mukaan ainoa kohdallinen, siis järjellinen, suhde järjellisten olentojen välillä. (Siep 2009, 80)

Hegelin ajatusta tunnustuskamppailusta, joiden myötä aiemmin tunnustamattomat tulevat tunnustetuiksi, on mahdollista lukea nimenomaan suhteessa tähän Fichten teorian jännitteeseen käsitteen ja sen toteutumisen välillä. Franck Fischbachin sanoin Fichten deduktiossa näyttää vallitsevan ”kyvyttömyys ajatella historiallisesti artikulaatiota ja suhdetta toisaalta tunnustuksessa tapahtuvan keskinäisvaikutuksen ideaaliolosuhteiden ja toisaalta empiiristen vääristymien, joita

aiheuttavat historiallisesti ihmisten välillä vallitsevat herruussuhteet, välillä” (Fischbach 1999, 61). Saman voi ilmaista myös seuraavasti: Miten Fichten alkuperäisestä haasteesta ja siihen liittyvästä tunnustuksesta kasvatuksen kontekstissa – siis partikulaarisesta keskinäisvaikutuksesta kasvattajan ja kasvatettavan välillä – siirrytään universaaliin vaatimukseen kaikkien vapauden ja itsemääräämisen universaalista kunnioittamisesta oikeuden käsitteen mukaisesti? Tämän kysymyksen kohdalla näyttää välttämättömältä jättää taakseen pelkät *a prioriset* deduktiot (Siep 1992, 62–64). Tätä jännitettä Alain Renaut väheksyy nähdessään Fichten teoriassa yksiselitteisesti paremman vaihtoehdon ”hegelmarxilaiselle historismille”, sillä se, että historia ei ole Fichtellä keskeisessä roolissa oikeuden käsitteen kohdalla, on Renaut’n mukaan relativismilta suojaava ja täten yksinomaan hyvä asia (Renaut 1986, 5). Kuten yllä näimme, Fichten kehittelyn oma sisäinen logiikka nostaa kuitenkin esiin nimenomaan historialliseen edistykseen liittyvän kysymyksen. Tämä seikka ei sinänsä kyseenalaista Fichten deduktiota intersubjektiivisuuden ja vastavuoroisuuden välttämättömyydestä itsetietoisuudelle, eikä sinänsä siis tarkoita relativistia johtopäätöksiä, kuten Renaut pelkää (vrt. em., 247).

Fichte huomauttaa, että hänen dedusoimansa oikeuden käsite – järjellisten olentojen vastavuoroinen oman vapauden rajoittaminen kaikkien vapauden turvaamiseksi – ei välttämättä ”ole täysin sama kuin mitä vallitseva kielenkäyttö kutsuu *oikeudeksi (das Recht)*” (Fichte 1796/1979, 53). Hän kuitenkin katsoo, että hänen dedusoimansa käsite ”voi vastata kaikkiin kysymyksiin, joita arkiajattelu voi esittää oikeutta koskien” (em.). Hän katsoo, että kyseinen ”käsite, eli toisin sanoen tietty ajattelun muunnelma, tietty tapa arvostella asioita, on välttämätön järjelliselle olenolle sinänsä” (em.). Kuitenkaan kyseessä ei ole ”sielussa tyhjän muodon lailla alkuperäisesti oleva käsite”, vaan inhimillisen järjelliseksi kasvamisen prosessin tulos, jonka ”*ilmauksen* todellisessa tietoisuudessa ehto on jonkin erityisen instanssin annettuus, johon käsite soveltuu” (em.). Kuten jo edellä todettiin, Fichte katsoo osoittaneensa, että ”täytyy olla jokin instanssi, johon käsite tosiasiallisesti soveltuu, sillä yksikään ihmisolento ei voi elää erityyksissä” (em.). Niinpä käsitteen täytyy ”olla toiminnassa (*wirken*) missä tahansa, missä ihmiset elävät yhdessä, ja sille täytyy olla jokin nimi heidän kielellään” (em.).

Kuten jo tutkielmani luvussa 2 totesin, tämä tapa perustella oikeuden käsite osoittaa käsitteen ’antropologisen’ luonteen sekä sen yhteyden niin kutsuttuun ’järjestyksen ongelmaan’. Jonkinlainen tietoisuus siitä, että yksilön on ainakin joissain tapauksissa rajoitettava vapauttaan, jotta hänen oma vapautensa olisi vastavuoroisen vapauden rajoittamisen myötä mahdollista, on Fichten mukaan järjellisen olennon itsetietoisuuden ehto. Käsitteen läsnäolo tietoisuudessa ei kuitenkaan edellytä, että subjekti soveltaa sitä johdonmukaisesti kaikissa tilanteissa. On lisäksi muistettava, että tähän mennessä Fichte on ainoastaan dedusoinut oikeuden käsitteen, ei niinkään käsitellyt sen varsinaisia

sovellutuksia: ”Oikeuden periaate kertoo ainoastaan, että jokaisen on rajoitettava vapauttaan suhteessa toisten vapauteen, mutta ei määritä, kuinka pitkälle ja mihin objekteihin kenenkin oikeus yltää” (Fichte 1796/1979, 150).

Eräs keskeinen implikaatio Fichten oikeuden käsitteestä on, että tällä tavoin ymmärrettyä oikeussuhdetta ei voi olla oikeuspersoonan ja elottoman tai elollisen luonnon, saati esineiden tai vastaavien, välillä. Oikeussuhde on aina ihmisten välinen suhde – myös silloin kun näennäisesti on kyse ihmisen ja esineen välisestä suhteesta, kuten omistusoikeuden tapauksessa:

Oikeuden käsite on käsite järjellisten olentojen välisestä suhteesta. Käsite syntyy siis vain tilanteessa, jossa tällaisia olentoja ajatellaan suhteessa toisiinsa. On siis merkityksetöntä puhua oikeudesta luontoon, maahan, eläimiin jne. vain sellaisenaan, tai niiden välittömässä suhteessa ihmiseen. (Fichte 1796/1979, 54)

Täten esimerkiksi puhe oikeudesta johonkin esineeseen on vain ”lyhyempi tapa” puhua ”toiseen kohdistuvasta oikeudesta ulossulkea hänet tämän esineen käytöstä” (Fichte 1796/1979, 55). Tilanne, jossa yksittäinen ihminen olisi suhteessa ulkoiseen luontoon tai esineisiin ilman, että suhde olisi samalla välittynyt yhteisöllisesti oikeuspersoonien välisenä suhteena, on siis Fichten näkökulmasta oikeuden kysymyksen ulkopuolella. Toisaalta tällainen tilanne edellyttäisi, että toisen toimilla ei olisi mitään vaikutusta muihin, sillä kysymys oikeudesta syntyy heti ”jos yhden toiminnalla on seurauksia toisille” ja täten heidän välillään on ”todellinen vastavuoroinen vaikutus” (em.), joka voi olla myös epäsuora, siis anonyymien mekanismien välittämä, kuten tulemme omaisuuden kohdalla näkemään. Vaikken koskaan olisi tavannut sinua, minun omaisuudellani voi olla vaikutus sinuun, millä on Fichten teoriassa implikaatioita omaisuuteni legitimitetille.

Olen luvussa 3 tarkastellut Fichten pyrkimystä osoittaa, että oikeuden käsite on vapaan ja järjellisen ihmisolennon itsetietoisuuden ehto. Korostin, että tämä ei tarkoita sitä, että oikeuksien omaaminen tai oikeudellisen järjestyksen alla eläminen olisivat Fichtelle itsetietoisuuden ehto. Sen sijaan argumentoin, että Fichte pyrki yksinkertaisesti esittämään, että ajatus oman vapauden rajaamisesta, jotta vastavuoroinen vapaus olisi mahdollista (eli että minun on kunnioitettava sinun vapauttasi, ja täten siis rajattava omaa vapauttani, jotta sinä puolestasi kunnioittaisit minun vapauttani omaa vapauttasi rajaamalla) on jokaiselle toimivassa ihmisyhteisössä elävälle järjelliseksi kehittyneelle ihmiselle välttämätön ajatus. Tämä ei vielä sano mitään oikeuden käsitteen toteutumisesta tai tavoista soveltaa sitä. Lisäksi korostin Fichten argumentin geneettistä luonnetta. Hänen mukaansa oikeuden käsite on välttämätön nimenomaan siksi, että ajatus toisaalta oman vapauden rajaamisesta ja toisaalta

toisten vapauden tunnistamisesta on onnistuneelle, toisin sanoen järjelliseen olentoon johtavalle, sosialisointiprosessille välttämätön.

4. Fichten oikeusfilosofian vertailevaa tarkastelua

4.1. Luonnontilasta ja luonnonoikeudesta

Kuten todettua, Fichte perustelee oikeuden käsitteen välttämättömyyttä sillä, että itsetietoisuuden kehitykselle välttämättömäksi todettu yhteiselämä on mahdotonta ilman subjektien vastavuoroista vapauden rajoittamista:

Samassa toimintapiirissä elää rinnakkain kasa ihmisiä. Jokainen liikkuu siinä ja etsii vapaasti ravintoaan, toimien oman mielihalunsa mukaan. Yksi tulee toisen tielle, tuhoaa mitä tämä on rakentanut, pilaa tai käyttää itse sen, minkä varaan tämä on laskenut, toinen tekee ensimmäiselle samoin, ja näin kaikki kaikkia vastaan. [...] Tässä tilanteessa kukaan ei ole vapaa, sillä kaikki ovat rajoittamattomasti vapaita, kukaan ei voi tavoitteellisesti toteuttaa mitään, ja luottaa silmänräpäystäkään asiointilain samana säilymiseen. (Fichte 1800/1977, 71–72).

Fichten kuvaama tilanne, jossa kaikkien rajaton vapaus johtaa kaikkien epävapauteen, vastaa hobbesilaista luonnontilaa. Fichten teorian erityispiirteistä saakin tarkemman kuvan, kun sitä suhteuttaa häntä edeltäviin teorioihin 'luonnontilan' ja oikeuksien suhteesta, tässä kohdin erityisesti Thomas Hobbesiin ja toisaalta John Lockeen. Hobbesin *Leviathanissaan* antaman tunnetun määritelmän mukaan luonnontilassa ”jokainen ihminen on jokaisen vihollinen”, mistä seuraa ”ainainen pelko ja väkivaltaisen kuoleman vaara” (Hobbes 1651/1999, 123–124). Epävarmuus tekee kaikenlaisen pitkäjänteisen ja yhteistyötä vaativan toiminnan, kuten taiteen, kaupankäynnin ja tieteen, kehittymisen mahdottomaksi (em., 123). Tällä perusteella Hobbes hyödyntää luonnontilan ajatusta argumentoidakseen, että ihmisten on kannattavaa alistua kaikkivaltiaalle suvereenille, jotta he turvaisivat oman elämänsä. Orjuuskin on Hobbesin mukaan rationaalisempaa kuin eläminen kuoleman uhan alaisuudessa, sillä on ”luonnollinen välttämättömyys”, että ”jokainen ihminen tekee kaikkensa saavuttaakseen sen, mikä on omaa eloonjäämistä varten välttämätöntä” (em., 144). Siksi Hobbesilla luovuttamattomat luonnolliset oikeudet rajoittuvatkin itsesäilytyksen oikeuteen (Patoluoto 1990, 50), joka on Hobbesille peräti ”luonnon oikeuden summa” (Hobbes 1651/1999, 127). Hobbes muotoilee asian seuraavasti:

Luonnonoikeus, jota kirjoittajat tavallisesti kutsuvat termillä *jus naturale*, on se vapaus, joka jokaisella ihmisellä on käyttää omaa valtaansa, kuten itse tahtoo oman

luontonsa säilyttämiseksi, toisin sanoen oman elämänsä säilyttämiseksi. (Hobbes 1651/1999, 126)

Tähän läheisesti liittyvän ”luonnon lain” Hobbes määrittelee seuraavasti:

Luonnon laki (*lex naturalis*) on järjen löytämä periaate tai yleinen sääntö, jonka mukaan ihmisen on kiellettyä tehdä sellaista, mikä on tuhoisaa hänen elämälleen tai mikä poistaa keinot sen säilyttämiseen, tai jättää tekemättä sellaista, millä se hänen mielestään parhaiten säilytettäisiin. (Hobbes 1651/1999, 126).

Ihmisellä on siis Hobbesin mukaan toisaalta *oikeus* tehdä mitä vain oman luontonsa säilyttämiseksi, että toisaalta *velvollisuus* tehdä kaikkensa sen eteen, että hänen luontonsa todella säilyisi. Hobbesille kummatkin perustuvat antropologiseen väitteeseen itsesäilytysvietin ensisijaisuudesta, ja ovat tässä mielessä sama asia kahdesta eri näkökulmasta. Luonnontilassa, joka on ”kaikkien sotatila kaikkia vastaan”, ja jossa ”jokaista ohjaa hänen oma järkensä, ja kaikki mitä hän voi käyttää, voi auttaa varjelemaan häntä vihollisia vastaan”, ”jokaisella on oikeus kaikkeen, jopa toisen ruumiiseen” (Hobbes 1651/1999, 126–127). Tilanne, jossa vallitsee kaikkien rajaton oikeus kaikkeen, siis rajaton vapaus, ei kuitenkaan ole rationaalinen yksilön itsesäilytyksen kannalta.

Hobbes katsookin, että ”on järjen periaate tai yleinen sääntö, että jokaisen ihmisen pitäisi edistää rauhaa sikäli kuin hän voi toivoa sen saavuttavansa, ja ellei hän voi sitä saavuttaa, hän saa etsiä ja käyttää kaikkia sodan apuneuvoja ja keinoja” (Hobbes 1651/1999, 127). Tästä seuraa, että rauhan säilyttämiseksi ja tätä myötä itsesäilytyksensä turvaamiseksi ”ihmisen tulee suostua, jos toisetkin suostuvat, luopumaan tästä oikeudesta kaikkeen” (em.). Lopulta itsesäilytyksen edellyttämän rauhan turvaamiseksi on rationaalista luopua kaikista muista oikeuksista paitsi itsesäilytyksestä. Olennaista on, että Hobbes perustelee suvereenin rajattoman vallan olevan jokaisen yksilön itsensä etu, sillä vain näin itsesäilytys voidaan turvata. Hän jopa vetoaa samaan vapauden rajoittamisen ajatukseen kuin Fichte, siihen, että jokainen ”rajoittaa oikeuttaan” ja ”tyytyy sellaiseen vapauteen toisia kohtaan, jonka sallisi toisille itseään kohtaan” (em.). Fichten oikeuden käsitettä muistuttavalla periaatteella voidaan siis perustella suvereenin kaikkivaltiuutta, mikäli itsesäilytys Hobbesin lailla absolutisoidaan kaiken ylittäväksi motiiviksi.

Hobbesilaisessa käsityksessä väkivallan ja sodan varsinaista määrää olennaisempaa on niiden *pelko*. Koska ihminen ei voi mielekkäästi elää jatkuvassa pelossa, täydellinen alistuminen, joka poistaa yleisen epävarmuuden, on rationaalista. Pyrkimys toimia oikeudenmukaisesti olisi irrationaalista tilassa ennen oikeusjärjestystä, sillä koskaan ei voisi olla varma, toimivatko muut samalla tavalla:

”Pakko ja petos ovat sodassa kardinaalihyveet.” (Hobbes 1651/1999, 125) Koska luonnontilassa ei ole suvereenia, joka ylläpitää lakia ja järjestystä, niin vaikka enemmistö sattuisikin ottamaan muiden tarpeet huomioon ja toimisi vastavuoroisesti, olisi jokaisen silti oltava jatkuvasti epäileväinen ja varuillaan, siis *peloissaan*:

Vaikka pahantahtoisia olisi vähemmän kuin hyveellisiä, koska emme voi erottaa heitä toisistaan, on jopa kaikkein rehellisimmälle ja parhaiten kasvatetulle usein välttämätöntä epäillä, tarkkailla, odottaa, alistaa muita ja puolustaa itseään (Hobbes 1642/1983, 33).

Luonnontilan kaltaisiin olosuhteisiin riittää, että on epäily, että jotkut ihmiset toimivat egoistisesti ja ajavat etujaan keinoja kaihtamatta ja muiden intresseistä piittaamatta. Hobbes sanookin eksplisiittisesti, että konstruktion takana oleva ajatus pätee, ”vaikka ei koskaan olisi ollut sellaista aikaa, jolloin eri ihmiset olisivat sotatilassa toisiaan vastaan” (Hobbes 1651/1968, 187). Hobbesin luonnontilahypoteesi ei toisin sanoen ”ensisijaisesti ole historiallinen, vaan looginen abstraktio” (Tuschling 1978, 224). Fichte omaksuu hypoteesin nimenomaan tässä loogisessa merkityksessä, sillä hän ei kirjaimellisesti usko, että Hobbesin luonnontilan kaltainen kaikkien sota kaikkia vastaan olisi koskaan ollut olemassa:

Puhdas valtionoikeus antaa silmiensä alla syntyä järjellisen oikeuskäsitteisiin perustuvan valtion, siten että olettaa ihmiset ilman mitään edeltäviä oikeutta muistuttavia suhteita. Tässä tilassa ihmiset eivät kuitenkaan missään ole. (Fichte 1800/1977, 69)

Fichten perustelu hypoteesin fiktiivisyydelle on yhteiskuntateoreettinen. Pelkistä toisiaan vastaan sotaa käyvistä egoisteista koostuva ihmisjoukko ei olisi kykenevä uusintamaan itseään, sillä kuten monesti todettua, ihmiselolle välttämätön yhteiselämä itsessään edellyttää vastavuoroista vapauden rajoittamista. Niinpä Fichte olettaakin, kuten luvussa 3 näimme, että oikeuden käsitteen ”täytyy olla toiminnassa (*wirken*) missä tahansa, missä ihmiset elävät yhdessä, ja sille täytyy olla jokin nimi heidän kielellään” (Fichte 1796/1979, 53). Lisäksi ”täytyy olla jokin instanssi, johon käsite tosiasiaassa soveltuu, sillä yksikään ihmisolento ei voi elää erityksissä” (em.). Oikeuden käsite on ’antropologinen’ välttämättömyys, joka liittyy ihmisten keskinäisriippuvuuteen. Tähän Fichte viittaa eksplisiittisemmin toisaalla:

Kuinka ihminen sitten käyttäytyy alkuperäisesti toista ihmistä kohtaan? Onko jalostumattomassa luonnontilassa ihmisten välillä samanlainen suhde kuin ihmisen

ja luonnon välillä? Onko heidän lähtökohtansa pyrkiä alistamaan toisiaan, tai silloin kun heidän voimansa eivät tähän riitä, paeta toisiltaan? Mikäli oletamme, että asia on näin, varmastikaan kaksi ihmistä ei kykenisi elämään toistensa lähellä: vahvempi orjuuttaisi heikomman, ellei heikompi pakenisi heti, kun näkee vahvemman. Mutta jos asia todella olisi näin, miten ihmiset olisivat koskaan voineet muodostaa yhteiskunnan ja maailma olisi voinut tulla heidän asuttamukseen? Heidän keskinäinen suhteensa olisi ollut sellainen, millaiseksi Hobbes kuvaa luonnontilaa: kaikkien sota kaikkia vastaan. Mutta kuitenkin tiedämme, että ihmiset yhteisymmärryksessä tukevat toisiaan vastavuoroisesti ja ovat keskenään yhteiskunnallisessa sidoksessa. Syyn tälle ilmiölle täytyy löytyä ihmisluonnosta itsestään: ihmisen alkuperäisestä olemuksesta täytyy löytyä jokin periaate, joka saa hänet käyttäytymään eri tavoin muita itsensä kaltaisia kohtaan kuin hän käyttäytyy luontoa kohtaan. (Fichte 1795, 260–261)

Fichte eroaa tässä kohdin radikaalisti Hobbesista. Kuten Ludwig Siep toteaa, Fichtellä ”yksilöt eivät ole toisaalta hobbesilaisen tai toisaalta rousseaulaisen luonnontilan kaltaisella tavalla riippumattomia toisistaan. Heitä yhdistää alkuperäinen riippuvuus- ja vapauskokemus.” (Siep 1992, 38) Kuten Kantin huomautus, joka pätee myös Fichten teoriaan, kuuluu, tällöin ”luonnonoikeutta vastaan ei asetu yhteiskunnallinen (*gesellschaftliche*) tila, vaan kansalaisyhteiskunnallinen (*bürgerliche*) tila” (Kant 1797/1983, 350). Tässä yhteydessä Kantin termi ”bürgerlicher Zustand” viittaa tilaan, jossa on olemassa valtiollinen oikeusjärjestys ja täten kansalaisoikeudet, vastakohtana luonnontilanomaiselle mielivallalle. Tässä kysymyksessä Fichten argumentaatio muistuttaakin Hobbesia enemmän ei-hobbesilaisille luonnonoikeusteorioille, kuten esimerkiksi Samuel Pufendorfille ja John Lockelle, tyypillistä argumentaatiokulkua, jossa luonnontilaa ei samasteta järjestyksen ja normien puutteeseen ja pelkoon. Tässä käsityksessä vedotaan ihmisten tarpeeseen tehdä yhteistyötä ja elää yhdessä jo valtiollista järjestystä, siis ensi sijassa pakkovaltaa, edeltävässä tilassa. Tästä faktasta katsotaan kyettävän voivan johtaa niin kutsuttuja luonnollisia oikeuksia, jotka ihmiselle kuuluvat valtiovallasta tai positiivisesta laista riippumatta. Tällöin ”politiikan ja oikeuden normit asetetaan maailmansisäisesti perustetulle” mutta silti ”yleispätevästi sitovalle” perustalle (Medick 1973, 37). Fichten oikeuden käsitteen deduktio ei transsendentaalifilosofisesta metodiikastaan ja terminologiastaan huolimatta eroa tästä ajatuksesta niinkään paljoa, ainakaan ensi silmäyksellä.

Klassisessa muodossa pyrkimys löytyy Samuel Pufendorfilta, joka toteaa teoksessaan *De Officio Hominis et Civis Juxta Legem Naturalem* seuraavasti: ”Luonnonoikeudessa asiaa pidetään sellaisena, että se pitää tehdä, silloin kun se on oikeanlaisella järjenkäytöllä todettu olemukselliseksi ihmisten

väliselle sosiaalisuudelle (*socialitas*).” (Pufendorf 1673/1991, 7). Samoin Locken mukaan ”hyve ja julkinen onnellisuus” liittyvät ”erottamattomasti” yhteen, minkä seurauksena ”hyveen harjoittaminen on välttämätöntä yhteiskunnalle” ja täten ”suuri osa ihmiskunnasta todistaa luonnollisista laeista” (Locke 1690/1975, 69). Lisäksi Pufendorfin ja Locken edustamassa modernissa luonnonoikeudessa eksplisiittisesti abstrahoidaan teologisista sitoumuksista ja Jumala niin sanotusti asetetaan sulkeisiin: ”Luonnonoikeuden oppialalla abstrahoidimme *Raamatusta* saadusta tiedosta” (Pufendorf 1673/1991, 7). Myös Locken mukaan luonnolliset lait ovat tunnettavissa ilman uskonnon ilmoitusta (Locke 1690/1975, 75). Jumalan asettamista sulkeisiin voidaan perustella siten, että kun ihmiskunta on kerran luotu, sen on yhteisellössään selviytyäkseen noudatettava kaikkialla tiettyjä lainalaisuuksia, uskonnosta riippumatta. Modernissa luonnonoikeudessa ei siis oleteta esimerkiksi synnynnäisiä jumalalta saatuja ideoita, vaan kysytään, ”kuinka ihmisen faktisesta rakenteesta [...] voidaan dedusoida pitäviä vaatimuksia (*Sollensätze*)” (Euchner 1969, 25). Tätä voi kutsua myös siirtymäksi teologiasta tai ”luonnonoikeudellisesta moraalisuudesta *sosiaaliteoriaan*” (Tully 1991, xxiii).

Fichten position käsittämiseksi on huomattava, että luonnonoikeusteorioihin sisältyy lähtökohtaisesti käsitteellinen ambivalenssi, joka on yhteydessä tunnetusti monimerkitykselliseen sanaan ’luonto’. Hegel panee *Ensyklopediassaan* tämän jännitteen merkille seuraavasti:

Ilmaisuun luonnonoikeus, joka on ollut vakiintunut ilmaus filosofiselle oikeusopille, sisältyy kaksimerkityksellisyys: ymmärretäänkö oikeus välittömästi luonnon tavoin käsillä olevana vai tarkoitetaanko sillä sitä, kuinka oikeus määrittyy käsitteensä mukaisesti, siis asian luonnon itsensä mukaisesti. [...] Tosiasiassa oikeus ja kaikki sen määreet perustuvat nimittäin yksinomaan vapaaseen persoonallisuuteen, itsemääräämiseen (*Selbstbestimmung*), joka on pikemminkin luonnonmääreen vastakohta. (Hegel 1830/1970, 311).

Fichten pyrkimys oikeuden käsitteen ’transsendentaaliseen deduktioon’ vapaan itsetietoisuuden ehtona on luettavissa pyrkimyksenä ylittää kyseinen ambivalenssi. Kun jokin käsite osoitetaan järjen itsensä alkuperäiseksi käsitteeksi, on tällöin transsendentaalifilosofian näkökulmasta mahdollista siirtyä pois psykologiaan ja empiriseen faktisiteettiin, siis viime kädessä vallitseviin oloihin ja käsityksiin, perustuvista käsitteen oikeutuksista. Niinpä Fichtellä luonnollisten oikeuksien funktion ottaa puhtaasti autonomisen persoonaan *käsitteeseen* perustuva ajatus ”alkuperäisistä oikeuksista” (ks. luku 4.3.). Tässä mielessä Fichten teoriassa *Luonnonoikeuden perusteissa* on kyse ”luonnonoikeudesta ilman luontoa, järjen oikeutena *a priori*” (Bloch 1961/1975, 81). Tätä Fichte korostaa *Luonnonoikeuden perusteita* vahvemmin sisällöltään pitkälti identtisisissä oikeusopin

luennoissaan vuodelta 1812, joissa hän toteaa, että ”kaikki oikeus perustuu *a priori* käsitteeseen” ja niinpä ”oikeusoppi on *a priorisen* oikeuskäsitteen analyysi” (Fichte 1812/1979, 222–223). Tämä mahdollistaa sen, että teorian tulokset voivat poiketa rajustikin vallitsevista käsityksistä tai ylipäättään kaikista historiallisesti vallinneista käsityksistä, jotka ovat täten pelkkä ”historiallinen, sivuun jätettävä epäolennainen kysymys”, joka ei koske ”käsitteen tieteellistä tutkimusta” (em., 222). Näin vahva irtiotto faktisiteetista ei liene Locken tai Pufendorfin edustamille käsityksille mahdollista. Toisaalta irtiotto faktisesta historiasta on paradoksaalisesti peruste sille, miksi Fichte kieltää luonnonoikeudet ja täten lähenee Hobbesin näkemystä.

Luonnonoikeusteorioissa ajatellaan, että ihmisillä on luonnollisia oikeuksia jo valtiollista järjestystä edeltävissä olosuhteissa, vaikka valtiollinen järjestys itsessään ymmärrettäisiinkin sopimuksen tuloksena. Tällaisiin luonnollisiin oikeuksiin Fichte itsekin uskoi Ranskan vallankumousta puolustavassa varhaisessa kirjoituksessaan *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (1793). Tuolloin hän katsoi, että luonnontilassa ihmiset ”eivät ole ilman vastavuoroisia oikeuksia ja velvollisuuksia”, vaan heitä sitoo ”vapauden laki” eli ”älä estä kenenkään vapautta, niin kauan kuin tämä ei estä omaasi” (Fichte 1793/1967, 100). Juuri tällaisesta käsityksestä Fichte irtisanoutuu *Luonnonoikeuden perusteissa*, vaikka käsitys näyttäisi olevan hyvin johdonmukainen hänen oikeuden käsitteen deduktionsa kanssa, jossa oikeuden käsite on itsetietoisuuden sinänsä ehto, ja itsetietoisuutta toki on myös valtiollisen järjestyksen ulkopuolella. Vaikka Fichten argumentaatio oikeuden käsitteen universaaliuden puolesta siis muistuttaa Lockeaa (tai Pufendorfia), hän kuitenkin eksplisiittisesti kieltää valtiollista tilaa edeltävät luonnonoikeudet. Tässä hänen kantansa muistuttaa jälleen enemmän Hobbesin kantaa:

Siinä merkityksessä kuin sanaa usein käytetään, ei luonnonoikeutta ole olemassa, ei siis ole olemassa oikeudellista suhdetta ihmisten välillä, muuta kuin valtiossa (*gemeines Wesen*), jossa on positiiviset oikeudet (Fichte 1796/1979, 147).

Kuten todettua, Fichtelle oikeuden käsitteen olemassaolo inhimillisen itsetietoisuuden transsendentaalisena ehtona ei tarkoita oikeudellisten suhteiden olemassaoloa. Niinpä: ”Luonnonoikeutta, siinä mielessä, että oikeudellinen tila olisi olemassa valtion ulkopuolella, ei ole. Kaikki oikeus on valtioneikeutta.” (Fichte 1812/1979, 222–223) Fichte perustelee väitettä sillä, että ajatus oikeuksista tilanteessa, jossa mikään valtion kaltainen mahti ei ole niitä turvaamassa, on formalistinen, sillä siinä ajatellaan oikeuksien voivan olla olemassa silloinkin, kun ne eivät faktisesti toteudu, eikä mikään mahti turvaa niitä. Toisin sanoen *Luonnonoikeuden perusteissa* Fichte kieltää sen, että järjellä ajateltavissa – hänen mukaansa jopa välttämättä ajateltavissa oleva – oikeus olisi

todellista oikeutta ilman pakkovaltaa, kun taas varhaisemmassa tekstissään hän oli keskittynyt pelkkään oikeuden käsitteeseen ja ohittanut käsitteen ”todellistumisen” sen konstitutiivisena osana (Verweyen 1975, 75).

Valtiollista tilaa edeltävää oikeuden käsitettä ei siis *Luonnonoikeuden perusteiden* Fichten mukaan pidä kutsua luonnonoikeudeksi, sillä kyseessä on pelkkä toteutumaton käsite. Mikäli toteutumaton käsite nähdään samalla tavoin todelliseksi kuin turvattu oikeusjärjestys, tyydytään puhumaan pelkistä tyhjästä käsitteistä, mistä Fichte kritisoi ”formulaarifilosofiaksi” kutsumiaan suuntauksia:

Onko varsinainen luonnonoikeus mahdollista, ja miten tämän myötä voidaan kuvata oikeussuhteen tiedettä valtion ulkopuolisten persoonien välillä, ilman positiivista lakia? Suurin osa oikeusoppineista tyytyy filosofoimaan oikeuden käsitteestä puhtaasti formaalisesti [*formaliter*], ja kun näin on kyse vain siitä, voidaanko käsitteitä ajatella, he ratkaisevat nämä kysymykset varsin helposti vastaamalla niihin myönteisesti. Vastaan sekä ensimmäiseen että toiseen kysymykseen kieltävästi. (Fichte 1796/1979, 99–100)

Tässä kohdin Fichten ajattelussa on yhtymäkohtia Hobbesin kanssa. Hobbes kirjoittaa seuraavasti: ”Missä ei ole pystytetty pakottavaa valtaa, siis missä ei ole yhteiskuntaa, ei ole omistusta, [...] siellä, missä ei ole yhteiskuntaa, ei mikään ole epäoikeudenmukaista.” (Hobbes 1651/1999, 138) Tässä yhteydessä on muistettava, että Hobbesilla yhteiskunnaksi suomennettu termi *commonwealth* pitkälti samastuu valtioon, sillä hänellä se edellyttää yhteiskuntasopimusta ja suvereenia (em., 160–161). Toisaalta Fichten ja Hobbesin liiallisen samastamisen kanssa on oltava varovainen. Fichtellä on oikeusfilosofiansa lisäksi myös moraalioppinsa, ja hänen mukaansa moraalit pätee valtiollisista laeista riippumatta. Sen sijaan Hobbesilla oikeus- ja valtio-oppi tunnetusti pitää sisällään koko käytännöllisen filosofian. Tästä sinänsä merkittävästä erosta huolimatta Richard Schottky näkee perustellusti Fichten väitteessä oikeuden sidoksesta pakkovaltaan Hobbesin välittömän vaikutuksen: ”Vasta Hobbesin oikeusteorian työstämisen yhteydessä Fichte päätyy valtion perustavan merkityksen tunnustamiseen inhimillisessä olemisessa.” (Schottky 1962, 133)

Yhtäläisyys Hobbesin näkemyksen kanssa johtuu pitkälti siitä, että oikeusfilosofiassaan Fichte abstrahoi moraalista. Tähän palaan luvussa 4.2. Silloin tarkentuu, miten Fichten näkemys keskeisestä yhtäläisyydestä – luonnonoikeuksien kieltämisestä – huolimatta eroaa Hobbesista: Fichte ei nimittäin absolutisoi itsesäilytystä. Tähän mennessä olen osoittanut, että Fichte toisaalta näyttää metodisesti omaksuvan hobbesilaisen konseptin luonnontilasta, mutta ilman sen antropologisia taustaoletuksia.

Fichte olettaa jonkinlaisen järjestyksen mahdolliseksi jo ennen valtiollista järjestystä, mutta ei silti hyväksy tämän järjestyksen kutsumista luonnonoikeuden mukaiseksi, sillä ennen valtiota oikeudet eivät toteudu turvautusti ja eivät täten ole Fichtelle oikeuksia lainkaan. Fichten positio on siis mielenkiintoinen sekoitus yllä käsitellyistä malleista, joita voisi ideaalittyyppisesti kutsua hobbesilaiseksi ja lockelaiseksi.

Luonnonoikeuksista luopumisella on seurauksia, ei vähiten liittyen Fichten omaisuuskäsitykseen, johon palaan tarkemmin luvussa 4.3. Yleisesti keskeisimpänä luonnollisena oikeutena on pidetty juuri oikeutta omaisuuteen. Tällöin valtiollinen järjestys positiivisine lakeineen perustetaan ensi sijassa omaisuuden turvaamiseksi. Locken klassisen muotoilun mukaan ”poliittinen valta on oikeutta tehdä omaisuuden sääntelyn ja suojelemisen tarkoituksessa lakeja” ja käyttää voimaa tällaisten lakien toimeenpanoon (Locke 1689/1995, 44–45) ja niinpä ”suurin ja pääasiallinen tarkoitus liityttäessä valtioksi ja asettaessa hallittaviksi on siis omaisuuden suojeleminen” (em., 151). Käsitettä omaisuus Locke käyttää laajassa merkityksessä sisältäen ”elämän, vapauden ja omistukset” (em., 150). Huomionarvoista on, että tässä sekä itsensäilytys, vapaudet, että omistetut maat ja esineet lasketaan omaisuudeksi, joka edeltää valtiollista tilaa: ”Yksityisen omaisuuden epäyhtäläinen jakautuminen on tullut käytännössä mahdolliseksi yhteiskunnan siteiden ulkopuolella ja ilman sopimusta (*compact*), kun vain on annettu kullalle ja hopealle arvoa ja hiljaa hyväksytty rahan käyttö” (em., 86). Tällöin näennäisen tasa-arvoinen yhteiskuntasopimus tehdään ihmisten välillä, joilla todellisuudessa on hyvin eri määrä omaisuutta, ja jotka siten ovat faktisesti eriarvoisia. Rahasuhteet, eriarvoinen omistus ja kaupankäynti edeltävät Lockella yhteiskuntasopimusta. Locke ”asettaa luonnontilaan markkinatalouden (*commercial economy*), joka on kehittynyt siihen pisteeseen, että suuria viljelysaloja (tuhansia eekkeriä) on yksityisesti haltuun otettu voittoa tavoittelevaa tavarantuotantoa varten” (MacPherson 1962, 216). Valtioon, joka syntyy sopimuksesta, verrattuna eriarvoisuuteen perustuva markkinatalous on ’luonnollinen’ ja täten sopimusta edeltävien luonnonoikeuksien turvaama.

Jumala on Locken mukaan antanut maailman ihmiskunnalle alun perin yhteiseksi. Locke kuitenkin pyrkii osoittamaan, että historian saatossa yksityisomaisuus on syntynyt ilman ”mitään ilmaistua sopimusta” (Locke 1689/1995, 66). Locken perustelu tälle muutokselle on oma työ:

Vaikka maa ja kaikki alemmat olennot olisivat yhteisiä, silti jokaisella ihmisellä olisi omaisuus omassa henkilössään. Siihen kukaan ei ole mitään oikeutta paitsi hänellä itsellään. Voimme sanoa, että hänen ruumiinsa työ ja hänen käsiensä aikaansaannokset ovat varsinaisesti hänen. Kun ihminen siirtää jotakin tilasta,

johon luonto on sen tuottanut ja jättänyt, hän sekoittaa siihen jotakin omaansa, ja siten tekee siitä omaisuuttaan. Hän ottaa sen yhteisestä tilasta, johon luonto on sen asettanut, ja tämä työ kytkee siihen jotakin, joka sulkee pois muiden ihmisten yhteiset oikeudet. (Locke 1689/1995, 67–68).

Aluksi tätä oikeutta siirtää esineitä pois ”yhteisestä tilasta” rajoittaa se, kuinka paljon ihminen pystyy käyttämään hyödykseen työnsä tuotteita: ”Kuka tahansa voi määrätä työllään omaisuudekseen niin paljon kuin pystyy ennen pilaantumista käyttämään hyödyksi elämäänsä. Tämän ylittävä on enemmän kuin hänen osansa ja kuuluu muille. Jumala ei tehnyt mitään pilattavaksi tai tuhottavaksi.” (Locke 1689/1995, 70). Sama rajoite pätee maanomistukseen: ”Ihmisen omaisuuteen kuuluu niin paljon maata kuin hän viljelee, istuttaa, parantaa, hoitaa ja voi sen tuotantoa käyttää” (em., 71). Olennaista on, että Locken mukaan nämä rajoitukset kumoutuvat rahan käyttöönoton myötä, sillä raha ei pilaannu ja mahdollistaa ylimääräisen tuotteen myymisen. Yllä mainittu ”omaisuuden sääntö eli että kullakin tulisi olla niin paljon kuin pystyy käyttämään” (em., 75) pätee edelleen ilman rahan keksimistä: ”Rahan keksiminen ja ihmisten hiljainen yhteisymmärrys (*agreement*) sen arvostamisesta on kuitenkin (suostumuksella (*by consent*)) tuonut suuremmat omaisuudet ja mahdollistanut oikeuden niihin” (em., käännöstä korjattu).⁸ Julkilausumattomaan konventioon perustuvan rahan keksiminen mahdollistaa ja mikä tärkeämpää *oikeuttaa* varallisuuden eriarvoisen kasaantumisen ja kasautuneen varallisuuden käytön varallisuuden kasvattamiseksi, siis sen toisin sanoen sen funktion *pääomana*:

Ihmiset ovat äänettömällä vapaaehtoisella yhteisymmärryksellä löytäneet tavan, jolla on mahdollista rehdisti omistaa enemmän maata kuin minkä tuotannon pystyy itse käyttämään. Ylijäämän vaihdossa voidaan ottaa vastaan kultaa ja hopeaa, joita on mahdollista varastoida vahingoittamatta ketään, koska nämä metallit eivät pilaannu tai tuhoudu omistajansa käsiin. Yksityisen omaisuuden epäyhtäläinen jakautuminen on tullut käytännössä mahdolliseksi yhteiskunnan siteiden ulkopuolella ja ilman sopimusta, kun vain on annettu kullalle ja hopealle arvoa ja hiljaa hyväksytty rahan käyttö. (Locke 1689/1995, 85–86)

Isoja maa-alueita ei luonnollisestikaan voi viljellä vain yhden henkilön voimin. Locken oletamat suuret varallisuuserot viittaavat siihen, että tällaisessa tilanteessa varakkaammat palkkaavat

⁸ Mikko Yrjönsuuri kääntää tässä Locken ilmaisun ”by consent” ’sopimukseksi’, näin kadottaen eron ilmausten ”consent” ja ”contract” tai ”compact” välillä, jolloin Locke väittäisi rahan syntyneen sopimuksen tuloksena. Toisessa sitaatissa Locke kuitenkin eksplisiittisesti sanoo, että raha ja omaisuuden eriarvoisuus eivät perustu sopimukseen vaan ”hiljaiseen hyväksyntään”. Yrjönsuuren käännös on siis vakavasti harhaanjohtava, sillä se kadottaa Locken ajattelussa keskeisen eron ’luonnollisen’ omaisuuden eriarvoisuuden ja sopimukseen perustuvan valtion välillä.

vähemmän varakkaita työvoimaksi. Kiinnostavaa onkin, että Locken käsitys omasta työstä eksplisiittisesti sisältää ajatuksen luonnontilassa (joka, kuten näimme yllä, kuvaa Lockella itse asiassa varsin kehittyntä yhteiselämää) vallitsevista herruussuhteista, nimittäin palkkatyösuhteesta:

Niinpä hevoseni purema ruoho, palvelijoitteni nostama nurmi ja sellaisesta paikasta kaivamani malmi, missä minulla on oikeus kaivamiseen yhteisesti muiden kanssa, muuttuvat minun omaisuudekseni yhteisesti muiden kanssa ilman kenenkään määräystä tai suostumusta. Oma työni siirtää ne yhteisyyden tilasta ja tekee niistä omaisuuttani. (Locke 1689/1995, 69)

Palvelijan työ samastuu Lockella eksplisiittisesti omaan työhöni. Kun tämä ymmärretään, ajatus siitä, että omaisuuden perusta on oma työ, saa Macphersonin sanoin Lockella ”lähes vastakkaisen merkityksen” suhteessa siihen usein liitetyle ’sosialistiselle’ ajatukselle työntekijän oikeudesta oman työnsä tuotteeseen ja toimii päinvastoin ”perustana porvarilliselle haltuunotolle” (Macpherson 1962, 221). Locken teoria paljastuu kapitalististen rakenteellisesti eriarvoisten omistussuhteiden oikeuttamiseen mainiosti sopivaksi rakennelmaksi (ks. esim. N. Wood 1984).

Fichten näkökulmasta Lockella omaisuus-oikeus on suhde yksittäisen ihmisen ja luonnon välillä. Fichten oikeuskäsitteen näkökulmasta tämä ei ole mahdollista, sillä Fichtelle oikeus on aina persoonien välinen suhde. Täten yhteiskuntasopimusta edeltävien luonnonoikeuksien kieltäminen mahdollistaa lockelaisen ja laajemmin ’liberaalin’, pohjimmiltaan atomistisen, omaisuuskäsityksen kritiikin, mikä on keskeistä Fichten omalle omaisuuskäsitykselle. Transsendentaalifilosofian näkökulmasta ajatus omaisuuden perustamisesta omaan työhön sisältää jo itsessään ongelmallisia metafysisiä oletuksia, kuten myös Kant tuo esiin oikeusfilosofiassaan:

Ajatuksen on hankala nähdä perustuvan mihinkään muuhun, kuin salaisesti vallitsevaan petokseen, jossa asioita personifoidaan siten, että ikään kuin joku voisi asiaan kohdistetun työn myötä sitouttaa tämän asian itseensä, niin että asian ei saa olla kenenkään muun palveluksessa, ja täten hänellä voisi ajatella voivan olla välitön oikeus tähän asiaan (Kant 1797/1983, 380).⁹

Liberaalin tradition luonnonoikeusajattelussa luonnolliset oikeudet, tässä tapauksessa omistusoikeus, saattavat oikeuttaa ja luonnollistaa ihmisten välisiä herruus- ja riippuvuussuhteita, kuten Locken esimerkki havainnollistaa. Tähän verrattuna Hobbesin radikaali väite siitä, että ilman laillista

⁹ Tätä ajatusta on kiinnostava verrata Marxin fetisismiteoriaan, vrt. esim. Marx 1867/2013, 77–88; Marx 1894/2015, 803–818).

järjestystä ei ”ole omistusta, ei määräysvaltaa, ei eroa minun omani ja sinun omasi välillä” (Hobbes 1651/1999, 125) voi saada uudenlaisen kriittisen ja jopa emansipatorisen merkityksen.

Jean-Jacques Rousseau, johon ”Fichte vetoaa yhtä usein kuin Kantiin” (De Pascale 2003, 135), kuvaa mieleenpainuvasti *Toisessa tutkielmassaan* tilannetta, jossa luonnonoikeudet omaksuvat ideologisen funktion suhteessa omaisuuteen. Rousseau on relevantti vertailukohta siksi, että kuten Fichten ja Rousseauun käsityksiä vertaillut David James toteaa, ”päämäärät ja arvot, jotka ohjaavat Rousseauun kuvausta legitiimistä yhteiskuntasopimuksesta edellyttävät samanlaisia normatiivisia rajoituksia omaisuuden haltuunotolle ja jakautumiselle, kuin mitä löydämme Fichten omaisuuskäsityksestä” (James 2013, 119). Keskeinen yhdistävä tekijä on ihmisten keskinäisriippuvuuden ottaminen omaisuusteorian yhdeksi lähtökohdaksi, mikä eroaa radikaalisti atomistisempiin käsityksiin perustuvista teorioista, kuten Lockesta. Rousseau kirjoittaa: ”Orjuus syntyi vasta ihmisten keskinäisen riippuvuuden ja heitä yhdistävien vastavuoroisten tarpeiden myötä. [...] Ihmistä on mahdoton orjuuttaa, ellei saata häntä ensin tilanteeseen, jossa hän ei tule toimeen ilman toista.” (Rousseau 1755/2000, 70) Tästä seuraa, ettei kysymystä oikeudesta ja vastavuoroisesta vapaudesta, joka on Fichten teorian ytimessä, voi käsitellä ilman taloudellisten herruussuhteiden huomioimista. Kuten Rousseau kirjoittaa *Yhteiskuntasopimuksesta*-teoksessaan: ”Yhdenkään kansalaisen ei tule olla niin varakas, että hän voi ostaa toisen, ja yhdenkään niin köyhä, että hänen on välttämätöntä myydä itsensä.” (Rousseau 1762/1966, 88) Koska ”asioiden voima on aina taipuvainen tuhoamaan tasa-arvoisuuden, lainsäädännön voiman on pyrittävä aina ylläpitämään sitä” (em., 89). Tämä on selkeä askel kohti positiivisesti ymmärrettyä omistusoikeutta, jonka voi turvata vain valtionkaltainen auktoriteetti, ja joka ei voi perustua esimerkiksi työhön tai ihmisen ja luonnon tai esineen väliseen suhteeseen. Sen sijaan että eriarvoisesti jakautunut omaisuus Locken tavoin luonnollistettaisiin, valtion tehtäväksi asetetaan siihen puuttuminen.

Rousseauun mukaan on oletettavaa, että rikkaat synnyttivät vallitsevat eriarvoiset yhteiskunnat, joissa niin sanotut luonnolliset oikeudet oikeuttavat eriarvoisuuden, turvautumalla ”juonikkaimpaan suunnitelmaan, mikä koskaan oli ihmismieleen juolahtanut” (Rousseau 1755/2000, 87). Tätä hän perustelee sillä, että konfliktuaalisessa mutta eriarvoisessa luonnontilassa köyhillä ei ollut ”muuta menetettävää kuin vapautensa”, kun taas rikkaat olivat ”niin sanotusti haavoittuvaisia koko omaisuudeltaan” (em., 89). Niinpä rikkaat juonikkaasti vetosivat heikompien puolustamiseen ja koska perustettu valtio todella edesauttoi heikoimpien oikeuksia, myös köyhemmät suostuivat valtion perustamiseen:

Kaikki riensivät samaan aikaan kahlehtimaan itsensä kuvitellen siten varmistavansa vapautensa, sillä vaikka heillä olikin riittävästi järkeä tunnistaakseen järjestäytyneen yhteiskunnan edut, heillä ei ollut tarpeeksi kokemusta tunnistaakseen sen vaaroja. (Rousseau 1755/2000, 88)

Kyse ei ollut pelkästä huijauksesta tai köyhien väärästä tietoisuudesta, sillä valtio todella turvasi yhteiskuntajärjestystä. Kuitenkin samaan aikaan turvatessaan eriarvoisesti jakautuneen omaisuuden ”yhteiskunta ja lait [...] säätivät ikuisiksi ajoiksi omistamisen ja eriarvoisuuden lain” ja ”antoivat heikoille uusia kahleita ja rikkaille uusia voimia” (Rousseau 1755/2014, 89). Tämä kuvaus rikkaiden masinoimasta vilpillisestä yhteiskuntasopimuksesta on luettavissa ”lockelaisen version yhteiskuntasopimuksesta kritiikkinä” (Neuhouser 2014, 104n37). Juuri tällaista eriarvoista omistusoikeuden pyhittävää ajattelua vastaan myös Fichte hyökkää: ”Sanoisin tätä mielipidettä vastaan, että valtion tehtävä on ensin antaa jokaiselle mitä hänelle kuuluu, siis ensin vakiinnuttaa jokaisen omaisuus, ja vasta sitten suojella sitä.” (Fichte 1800/1977, 71) Fichten mukaan valtion tehtävä on tähän asti ymmärretty yksipuolisesti:

Valtion tehtävä on [...] ymmärretty tähän asti yksipuolisesti ja vain puolittain, kun valtio on käsitetty laitoksena, joka turvaa lailla kansalaiselle sen omaisuuden, mikä hänellä sattuu olemaan. Syvemmälle käyvä valtion velvollisuus ensin asettaa jokaiselle tälle kuuluva omaisuus on jäänyt huomaamatta. (Fichte 1800/177, 117)

Valtiota edeltänyt omaisuus ei Fichtellä ole legitiimiä: luonnollista omistusoikeutta ei tässä mielessä ole. Fichte argumentoikin eksplisiittisesti, että ajatus luonnollisesta omistusoikeudesta – jossa legitiimi omaisuus samastetaan ensimmäisen haltijan oikeuteen koskien erityisesti maaomistusta – on hallitsevien ryhmien etuoikeuksien perusta ja täten lähde yhteiskunnalliselle eriarvoisuudelle:

Se, että alkuperäinen omaisuus ymmärretään jonkin asian (*Sache*) muut ulossulkevana hallussapitona, on teoriani kanssa vastakkaisen omaisuusteorian perusvirhe, perimmäinen lähde, josta kaikki väärät väitteet seuraavat, todellinen perusta monien omaisuusoppien epätarkkuudelle ja hiuksia halkovalle pedanttisuudelle, varsinainen syy omaisuusopin yksipuoliselle ja epätäydelliselle soveltamiselle todellisessa elämässä. Ei ole mikään ihme, että tämän hallitsevan näkemyksen myötä on olemassa jopa teoria, jonka mukaan suuromistajien sääty, aateli, sisältää ainoat todelliset omistajat ja ainoat valtiota rakentavat kansalaiset, ja kaikki muut ovat vain liitännäisiä, joiden täytyy ostaa hyväksyntä itselleen suuromistajien säätyä miellyttävien ehdoin; tämä ei ole ihme, sillä kaikista asioista

juuri maa on se, joka silmiinpistävimmin muuttuu omaisuudeksi, ja kaikkein tarkimmin sulkee pois kaikkien muiden väliintulon. (Fichte 1800/1977, 106)

Tämä ideologiakriittinen huomio on fundamentaalinen lähtökohta Fichten teorialle omaisuudesta ja osoittaa Rousseauin ajatusten keskeisyyden Fichten teorialle. Fichten kanta tiivistyy siihen, että mikäli eriarvoisesti jakaantuneen omaisuuden suojele ymmärretään valtion tehtäväksi, tästä seuraa, että valtio käytännössä ”estää kaikkia, joilla ei ole mitään, saamasta mitään” (Fichte 1800/1977, 89). Valtio on tällöin väline eriarvoisuuden ylläpitoon. Fichten teoriaan omaisuudesta, joka pyrkii estämään tämän, palaan luvussa 4.3.

Tässä luvussa olen havainnollistanut Fichten ajattelun erityispiirteitä vertailemalla hänen käsityksiään 1600- ja 1700-lukujen yhteiskuntasopimus- ja luonnonoikeusteorioihin. Aluksi totesin, että Fichten lähtökohta muistuttaa hobbesilaista tilannetta, jossa kaikkien rajaton vapaus tekee jokaisen vapauden mahdottomaksi – tai vähintäänkin epävarmaksi. Toisaalta totesin, että Fichten ajatus oikeuden käsitteestä ihmisten yhteisessä välttämättä jossain määrin läsnä olevana – niin että ihmiselämä ei koskaan tosiasiallisesti voi olla pelkkää kaikkien sotaa kaikkia vastaan – muistuttaa Locken ja Pufendorfin luonnonoikeuskäsitystä. Fichte kuitenkin kieltäytyy kutsumasta luonnonoikeudeksi sitä, että oikeus toteutuu satunnaisesti – siksi hänellä todelliset oikeussuhteet edellyttävät valtiota, ja tässä mielessä Hobbesin tavoin puhe oikeudenmukaisesta ja epäoikeudenmukaisesta on mahdollista vasta yhteiskuntasopimuksen solmimisen jälkeen – millä on implikaatioita Fichten käsityksille omistusoikeudesta, sillä kanta kyseenalaistaa luonnonoikeuteen vetoavat omaisuusteoriat, kuten Locken teorian.

4.2. Laki ja moraali: Fichten metodologisesta hobbesilaisuudesta

Fichten peruste oikeusjärjestystä edeltävien luonnonoikeuksien kieltämiselle liittyy yllä sanotun perusteella siihen, että oikeuden käsitteen toteutuminen vaatii pakkovaltaa, joka varmistaa sen toteutumisen. Jotta oikeuden käsite toteutuisi, sen täytyy toteutua varmuudella, onhan oikeuden tarkoitus Fichten katsannossa nimenomaan hävittää hobbesilaisesta kaikkien sodasta kaikkia vastaan seuraava epävarmuus. Mikäli oikeus toteutuu epätäydellisesti, tällöin hobbesilaisista premisseistä seuraa, että luonnontila tietyssä mielessä vallitsee yhä, sillä sen perustana olevaa pelkoa ei ole eliminoitu. Hobbesin ja Fichten välillä on kuitenkin tärkeä ero siinä, mitä hypoteettisessa kaikkien sodassa kaikkia vastaan halutaan suojele. Hobbesilla kyse on yksinomaan itsesäilytyksestä ja

hengissä pysymisestä. Tämän premissin Fichte kyseenalaistaa, mikä onkin välttämätöntä sille, että hänen mukaansa valtion, ollakseen järjellinen ja täten oikeuden käsitteen mukainen, täytyy taata huomattavasti laajemmat oikeudet kuin pelkkä itsesäilytys. Tällöin vastavuoroisesta vapauden rajoittamisesta ei voi Hobbesin tavoin johtaa täydellistä alistumista suvereenille.

Fichte katsoo osoittaneensa oikeuden käsitteen deduktiossaan, että inhimilliseen sosialisatioon liittyy väistämättä toisaalta sen huomaaminen, että yksilöllä on kyky toteuttaa päämääriään ulkoisessa maailmassa, että toisaalta se, että yksilö tunnustaa ulkopuolellaan olevan muita vapaita olentoja sekä tulee näiden muiden toimesta tunnustetuksi vapaaksi olennoiksi – ainakin jossain kohtaa kasvatusprosessiaan. Nämä ovat välttämättömiä ehtoja subjektin itsetietoisuudelle. Subjektin itsetietoisuus, joka samastuu sen kykyyn toteuttaa tietoisia päämääriään, on Fichtelle vapauden ydin:

Vapauden käsitteeseen kuuluu ensinnä pelkkä kyky luoda käsitteitä vaikutuksestamme absoluuttisen spontaaniuden myötä [...] tähän kuuluu myös, että täten ajateltu vastaa jotakin kokemuksessamme; eli että toiminnan ajattelusta myös tosiasiasa seuraa jotakin maailmassa järjellisen olennon ulkopuolella. (Fichte 1796/1979, 8)

Fichten teorian keskeinen oikeusfilosofinen ongelma ja jännite syntyy siitä, että tällaisen järjellisen, itsensä vapaaksi tiedostavan olennon kehitykselle välttämättömän itsetietoisuuden synty ei itsessään takaa vapauden, siis subjektin kyvyn toteuttaa päämääriään, faktista jatkuvuutta. Oikeuden käsitteen deduktiossa on osoitettu, että kasvatuksessa subjektien on väistämättä rajattava vapauttaan vastavuoroisesti. Tämä ei takaa, että asiointila jatkuu pysyvästi:

On toki osoitettu, että mikäli järjellinen olento on tuleva itsetietoiseksi, siis järjelliseksi olennoiksi, toisen järjellisen olennon on toimittava sitä kohtaan kuin se olisi järkeen kykenevä. [...] Kuitenkaan sitä, että itsetietoisuuden asettamisen jälkeenkin järjellisen olennon olisi kohdeltava subjektia samalla tavoin järjellisesti, ei ole asetettu, eikä sitä voi johtaa tästä [...]. (Fichte 1796/1979, 87).

Niinpä luonnontilan kaltainen tilanne, josta puuttuvat pakkovallalla varmennetut lait, vaarantaa vapaan itsetietoisuuden käytännöllisen toteutumisen ja jatkumisen, sillä mitään takuita subjektin oikeanalaiselle kohtelulle ei ole. Toisaalta on muistettava, että Fichten oikeuden käsitteessä on kysymys nimenomaan vapaiden olentojen yhteisön mahdollisuudesta, ”oikeuskäsitteen koko objekti” on ”yhteisö vapaiden olentojen välillä” (Fichte 1796/1979, 9). Tästä seuraa, että toisin kuin Hobbesilla, Fichtellä itsesäilytyksellä ei ole erityistä, kaiken muun ohittavaa merkitystä. Vapaa

itsetietoisuus ja toimintakyky edellyttävät Fichten mukaan muutakin kuin pelkän hengissä säilymisen:

Emme halua omaa jatkuvuuttamme [...] sen itsensä vuoksi [...] emme pidä jatkuvuuttamme absoluuttisena päämääränä, vaan välineenä johonkin päämäärään. Kaikki ihmiset toivovat aina elämänsä jatkuvan jonkun muun vuoksi, jalommat ihmiset tehdäkseen vielä jotain, vähemmän jalot nauttiakseen vielä jostakin. (Fichte 1796/1979, 117).

Kuten David James asian tiivistää: “Fichten positio eroaa Hobbesista siinä, että Fichte pitää itsesäilytyksen sijaan vapautta ensisijaisena, minkä seurauksena se, että yksilö turvaa oman luontonsa, tarkoittaa hänelle viime kädessä vapaan, järjellisen toimijuuden ehtojen turvaamista.” (James 2016, 188) Ero on olennainen, sillä mikäli itsesäilytys absolutisoidaan, orjuus näyttäytyy rationaaliselta valinnalta kuolemanpelon vaihtoehtona. Toisaalta ajatus vapaan ja järjellisen toiminnan *ehtojen* turvaamisesta on keskeinen Fichten omaisuus käsitykselle ja sille, miten hän ymmärtää oikeuden omaisuuteen *positiivisena* oikeutena, kuten näemme myöhemmin. Kyseinen ero Hobbesiin ei poista erästä Hobbesin ja Fichten samankaltaisuutta, jolla on potentiaalisesti ongelmallisia seurauksia.

Kuten todettua, Fichte haluaa erottaa moraalin ja oikeuden tiukasti toisistaan. Hän korostaakin, ettei ”dedusoidulla käsitteellä ole mitään tekemistä moraalilain kanssa” (Fichte 1796/1979, 53). Erottelulla on mielekkäitä ja aikaansa nähden edistyksellisiä perusteluja, mutta näyttää, että Fichte vetää erottelustaan ongelmallisia johtopäätöksiä, joita erottelu itsessään ei perustele, saati edellytä. Aluksi esittelen perusteluita erottelulle. Ensinnäkin kantilaisesti ymmärretty moraalilaki on eri tavoin sitova kuin oikeus. Minulla voi olla oikeus tehdä jotakin, mutta tämä ei tarkoita, että minulla olisi velvollisuus tehdä näin. Toisaalta vastaavasti minulla voi olla oikeus johonkin, jonka moraalilaki kieltää:

Moraalilaki käskee velvollisuuksia kategorisesti; oikeuden laki vain sallii, muttei koskaan käske, käyttämään oikeuttaan. Itse asiassa moraalilaki hyvin usein kieltää henkilöä käyttämästä oikeuttaan, mutta silti – kuten koko maailma tietää – tämä oikeus ei täten lakkaa olemasta oikeus. Tällaisessa tilanteessa voin ajatella, että henkilöllä voi hyvin olla ollut oikeus johonkin, jota hänen ei olisi pitänyt tehdä kyseisessä tilanteessa. Onko tällaisessa tilanteessa moraalilaki [...] ristiriidassa

itsensä kanssa, samaan aikaan sallien ja kieltäen saman oikeuden samassa tilanteessa? (Fichte 1796/1979, 53–54).

Mikäli oikeus olisi yhtä moraalin kanssa, moraalilaki olisi tällöin tosiaankin sisäisesti ristiriitainen, sillä se samaan aikaan sallisi ja kieltäisi. Niinpä oikeus ja moraalit on erotettava jo tälläkin perusteella.

Kuten Kantilla, Fichtellä oikeuden käsite koskee ainoastaan ulkoista maailmaa. Koska ”järjelliset olennot tulevat vastavuoroiseen vaikutukseen vain toiminnan, vapautensa ulkoistamisen myötä, oikeuden käsite koskee vain sellaista, mitä ilmaistaan aistimellisessä maailmassa”, ja niinpä kaikki mikä ”jää mielensisäiseksi”, kuuluu ”toisen tuomioistuimen, nimittäin moraalin, alaisuuteen” (Fichte 1796/1979, 55). Tästä erottelusta Fichte ja Kant ovat samaa mieltä. Kantille ”oikeudellisen lainsäädännön määräämät velvollisuudet voivat olla vain ulkoisia velvollisuuksia” (Kant 1797/1983, 324), kuten jo luvussa 2 toin esiin. Yleisellä tasolla erottelu on ymmärrettävä, sillä toisten mielen sisältöjä emme voi tuntea, eikä niitä siksi voi lainsäädännöllisesti määrätä.

Moraalin sisäisyyteen liittyvästä luonteesta seuraa, että oikeus voi esittää vaatimuksia ”pelkästään *legaalisuudesta*, ei *moraalisuudesta*”, sillä moraalitapauksessa ”jokainen on vastuussa oman omantuntonsa tuomioistuimelle” (Fichte 1796/1979, 53). Fichten mukaan ”moraalitapauksessa yhdelläkään ihmisellä ole oikeutta tai mahdollisuutta olla toisen tuomari” (em., 258). Tätä ei pidä tulkita niin, etten voisi arvostella toisten moraalitapauksia tai pyrkiä auttamaan muiden moraalitapauksien kehitystä. Fichten mukaan tämä on päinvastoin jopa velvollisuuteni: ”On yleinen moraalitapauksien velvollisuus kaikille moraalitapauksissa hyville ihmisille levittää moraalitapauksia ulkopuolellaan ja vaatia sitä kaikilta” (Fichte 1796/1979, 355). Sen sijaan kyse on siitä, että teosta tulee moraalitapauksien sanan kantilaisessa mielessä vasta, kun se tehdään moraalitapauksista syistä. Nämä syyt ovat kuitenkin väistämättä mielensisäisiä, ja tässä mielessä en ylipäänsä koskaan voi varmasti tietää toisen ihmisen moraalitapauksista. Voin esittää syytöksiä, toimien syyttäjän roolissa, mutta toisen tuomari en voi olla: jokaisen on oltava oman itsensä tuomari, kuten kantilainen autonomian ideaali vaatii.

Se, että valtio lailla säätelisi moraalitapauksia, vaarantaisi Fichten mukaan yksilön moraalitapauksien vapauden, ja myös tämän vuoksi laki ja moraalitapauksien on erotettava. Täten Fichten erottelu oikeuden ja moraalitapauksien välillä liittyy kantilaiseen ideaaliin moraalitapauksista autonomiasta. Tästä seuraa myös, että Fichten mukaan minulla ei ole oikeutta pitää itseäni oikeudellisesti loukattuna, mikäli ”joku häiritsee minun rauhoittavia uskomuksiani tai loukkaa minua moraalittomalla käytöksellään” (Fichte 1796/1979, 111). Sama pätee siihen, ettei rikoslainsäädännön rangaistuksen ankuruus voi perustua loukattuihin moraalitapauksiin (em., 258). Niinpä valtiolla ei ole oikeutta säätää lakeja esimerkiksi

aviorikkomusta, avioliiton ulkopuolista seksiä, itsemurhaa, jalkavaimoutta tai prostituutiota vastaan (em., 324–327). Valtio ei myöskään saa puuttua elämäntapoihini, kuten esimerkiksi liialliseen ja itseäni vahingoittavaan alkoholinkäyttöni, niin kauan kun se tapahtuu yksityisyyden piirissä (em., 262). Fichten paikoin jopa puritaanisen ankarassa moraalisisessa katsantokannassa nämä teot ovat kyllä ehdottoman tuomittavia, mutta vain ja ainoastaan moraalisesti: jokaisen on oltava ”vapaa alentamaan itsensä eläimen tasolle” (em., 326). Fichtelle ”pyrkimys pakottaa ihmiset täyttämään omantuntonsa velvollisuuksia loukkaa heidän perustavia ihmisoikeuksiaan” (A. Wood 2016, 276). Kuten Fichte asian toisaalla ilmaisee: ”Yhtään järjellistä olentoa ei pidä tehdä hyveelliseksi, viisaaksi tai onnelliseksi vastoin tahtoaan” (Fichte 1794/2014, 17). Tämä loukkaisi järjellisen olennon vapautta. Frederick Neuhouser on nähnyt tässä Fichten teesissä muotoiltuna modernille vapauskäsitteelle ja yksilön autonomialle keskeisen erottelun poliittisen ja moraalisen vapauden välillä (Neuhouser 1994, 175–177).

Erittelusta seuraa, että valtiossa ja oikeudesta ei ole kyse ”sisäisen moraalisen asenteen (*Gesinnung*) parantamisesta”, vaan ”poliittisesta” toiminnasta (Fichte 1796/1979, 256). Valtio keskittyy yksinomaan ulkoisiin seikkoihin, joihin sen valta rajoittuu. Fichten mukaan dualismista sisäiseen ja ulkoiseen seuraa, että valtio ja oikeus eivät voi perustua oletukseen kansalaisten hyvästä tahdosta ja moraalisuudesta:

Siinä, missä moraalinen asenne on rakastaa velvollisuutta velvollisuuden itsensä vuoksi, on poliittinen asenne tätä vastoin rakastaa itseään itsensä vuoksi, suojella omaisuuttaan ja oman henkilönsä turvallisuutta, ja valtio voikin ilman muuta ottaa perustuslaikseen: rakasta itseäsi yli kaiken, ja kanssakansalaisia itsesi vuoksi. (Fichte 1796/1979, 257)

Se, että laki ja moraalit ovat eri asioita, ei kuitenkaan tietenkään tarkoita, että ne olisivat *väistämättä* ristiriidassa. Fichten mukaan täydellisen moraalisen yhteisön ei tarvitsisi oikeutta, lakia tai valtiota lainkaan, sillä tällöin järjestyksen ylläpitoon ei tarvittaisi valtiollista pakkovaltaa. Tässä mielessä laki ja oikeus ovat eräänlainen hätäratkaisu tilaan, jossa täydellinen moraalisuus ei vallitse. Mikäli

vallitsee kaikenkattava moraalisuus ja yleinen usko moraalisuuteen ja suurin kaikista sattumista tapahtuu, ja erilaisten ihmisten kaikki vaatimukset ovat yhteensopivia (mitä ei voisi tapahtua usein edes silloin, kun kaikilla olisi mitä parhaimmat aiomukset), tällöin oikeuden laki on täysin voimaton ja sillä ei ole mitään sanottavaa, sillä mitä lain mukaan pitää tapahtua, tapahtuu ilmankin sitä, ja

sitä, mitä se kieltää, ei koskaan tapahdu – täydellisten moraalisten olentojen lajilla ei ole oikeuden lakia. (Fichte 1796/1979, 147)

Kuten Fichte asian toisaalla ilmaisee, tällaisessa tilanteessa ”valtio pakottavana ja lakia säättävänä mahtina katoaa”, sillä ”pakkoa ei tarvita, koska kaikki haluavat mitä heidän pitäisi haluta” (Fichte 1798/1995, 250). Hän katsoo, että ”tähän päämäärään pitäisi kaiken ajattelumme ja toimintamme, ja jopa yksilöllisen koulutuksemme (*Ausbildung*) pyrkiä” (em.). Fichteä ei siis voi syyttää valtion tai lain jumalallistamisesta tai pitämisestä itseisarvoisena. Tässä mielessä Fichten valtiokäsityksessä on ’liberaaleja’ piirteitä. Vielä selkeämmin Fichte ilmaisee tämän muutama vuosi aiemmin:

Elämä valtiossa ei kuulu ihmisten absoluuttisiin päämääriin tai tarkoituksiin (*Zwecke*), mitä hyvänsä eräs erittäin merkittävä mies [Aristoteles, SH] tästä sanookaan. Valtio on ainoastaan tiettyjen ehtojen vallitessa olemassa oleva väline täydellisen yhteiskunnan perustamiseksi. Kuten kaikki inhimilliset instituutiot (*Institute*), jotka ovat pelkkiä välineitä, valtion tavoite on sen oma katoaminen: kaiken hallinnan (*Regierung*) päämäärä on tehdä itsestään tarpeetonta. (Fichte 1794/2014, 15)

”Poliittinen” näkökulma, siis oikeuden näkökulma, ei ole Fichtelle itseisarvo. On kuitenkin selvää, että Fichtelle ihmiskunta ei ole läpikotaisin moraalinen, vaan ”ihminen täytyy kasvattaa ja hänen täytyy kasvattaa itse itsensä moraalisesti, sillä ihminen ei ole luonnostaan moraalinen, vaan hänestä tulee moraalinen vain oman työnsä kautta” (Fichte 1796/1979, 147). Niinpä pakkovalta ja täten ulkoinen oikeus on epätäydellisille olennoille välttämätöntä tilanteissa, joissa niiden vaatimukset menevät ristiin.

Erottelu moraalin ja oikeuden välillä komplisoi se, että Fichteltä löytyy useita passuksia, joissa hän korostaa moraalin ja oikeuden välistä keskinäisriippuvuutta siinä merkityksessä, että oikeusjärjestys on moraalisuuden ennakkoehto. Fichten mukaan ”ihmiskunta erottaa itsensä pelkästä kansalaisuudesta (*Bürgerium*) korottaakseen itsensä moraalisuuteen absoluuttisella vapaudella; se voi kuitenkin tehdä näin vain, mikäli ihmiset ovat alun perin olleet osana valtiota” (Fichte 1796/1979, 199). *Luonnonoikeuden perusteita* selvemmin kyseinen riippuvuus tulee esiin Fichten moraalialia käsittelevässä teoksessa *Sittenlehressä*, jossa Fichte kirjoittaa valtiosta ja sen turvaamista oikeuksista vapaan toiminnan – tavoitteellisen omien päämäärien asettamisen – ennakkoehtona seuraavasti: ”Toiminta ei ylipäänsä ole mahdollista, ennen kuin valtio on perustettu” (Fichte 1798/1995, 235). Vasta valtio ja oikeusjärjestys voivat turvata ehdot yksilölliselle autonomialle. Tässä Fichte ei vielä

viittaa oikeuden käsitteen mukaiseen valtioon, vaan valtioon ylipäänsä (vrt. tämän tutkielman luku 2). Oikeusjärjestyksen turvaama ennustettavuus ja turvallisuus on joka tapauksessa ehto moraalisuudelle, ja tässä mielessä myös moraalisuus on historiallisesti kehittyvä ilmiö, kuten oikeuskin: ”Mikäli ihmiset vaikuttavat toisiinsa vastavuoroisesti, täytyy ennen kaikkea heidän välisensä oikeudellisen suhteen olla turvattu. Tämä on kaiken yhteiskunnan ehto. Instituutio (*Veranstaltung*), jonka kautta tämä turvaaminen tapahtuu, on valtio” (Fichte 1798/1995, 342). Saman seikan Fichte toteaa vielä eksplisiittisemmin vuoden 1812 *Oikeusopissaan*:

Kuinka moraalilaista tulee pätevä? [...] Moraalilaki soveltuu vain kaikista ulkoisista päämääristä vapautetulle, ja samalla myös luonnonvälttämättömyyksiä kohtaan huolettomalle ja täten luonnosta irti päässeelle tahdolle. Mutta ulkoiset päämäärät, jotka luonto on laittanut osaksemme, ehtoina korkeammalle päämäärälle, ovat hengissä säilymisemme ja turvallisuutemme. Niinpä nämä täytyy olla saavutettu, ennen kuin moraalilaki voi kaikenkattavasti ja yleisesti ilmetä. (Fichte 1812/1977, 238)

Fichte asettaa moraalilain täydellisen vaikuttavuuden ehdoksi perustarpeiden ja turvallisuuden täyttymisen. Näkökulmaa ei ole syytä väheksyä, sillä sen seurauksena teoretisointi moraalista kytkeytyy välittömästi kysymykseen yhteiskunnallisista suhteista ja olosuhteista: ”Sillä mistä johtuvat kaikki rikokset, elleivät ahneudesta ja sen herättämistä passioista, tai myös puutteesta ja köyhyydestä, joita ei olisi, mikäli laki tarkasti valvoisi, että kaikilla on omaisuutta?” (Fichte 1796/1979, 183). Vaikka Fichte ei näe valtiota ja oikeutta itsetarkoituksellisena, oikeuden historiallista välttämättömyyttä perustelee sen rooli moraalisuuden mahdollistajana. Näemme tässä jälleen, miten Fichten oikeusfilosofiaan kuuluu historiallinen elementti, teorian transsendentaalisesta itseymmärryksestä huolimatta (vrt. luku 2).

Koska ihminen ei ole luonnostaan moraalinen, vaan vasta oikeusjärjestys mahdollistaa moraalin täydellistymisen, ei Fichten mukaan oikeusopissa itsessään voida vedota moraalisiin. Kuten olemme nähneet, Fichten oikeuden käsite, ”rajoita omaa vapauttasi, jotta muut rajoittaisivat omaansa”, perustuu yksinomaan oikeuspersoonan rationaaliseen intressiin turvata vapautensa: ”Moraalisesta sitoumuksesta ei ole puhe oikeusopissa.” (Fichte 1796/1979, 11) Keskeistä on, että oletuksesta seuraa Fichten mukaan seuraavaa:

Moraalilain alueella hyvällä tahdolla ei ole mitään tekemistä. Oikeuden pitää voida olla pakotettavissa, vaikka yhdelläkään ihmisellä ei olisi hyvää tahtoa, ja oikeuden

tieteen tehtävä on kuvata tällaista asioiden tilaa. Fyysinen pakkovalta, ja ainoastaan se, toimii tällä alueella pakotteena. (Fichte 1796/1979, 54)

Fichten ajatus on sama kuin Kantin hiukan ennen Fichten teosta ilmestyneessä pamfletissaan *Zum ewigen Frieden* (1795) esittämä ajatus siitä, että ”valtion perustamisen ongelman [...] täytyy olla ratkaistavissa myös paholaisten kansalle, sillä ehdolla, että sillä on ymmärrystä” (Kant 1795/1964, 224). Fichte myöntää, että tosielämässä useimmiten myös ”moraalilaki” toimii ”pakotteena omalletunnolle” noudattaa oikeutta (Fichte 1796/1979, 10), mutta tämä kysymys ei kuulu oppiin oikeudesta vaan oppiin moraalista (em., 54). Tämän vuoksi Fichten mukaan oikeutta käsitellessä on oletettava, että ”jokaista yksilöä motivoi vain itserakkaus, ei moraalit” (em., 148). Fichte puhuu myös ”oletuksesta kaikenkattavasta egoismista” (em., 149), minkä seurauksena ”valtio itsessään rakentuu yleiselle epäluottamukselle” (em., 238). Tai kuten Fichte asian toisaalla ilmaisee, ”oikeusoppi” tarkastelee ”ihmistä pelkkänä luonnonoliona” (Fichte 1798/1835, 121), vaikkei ”tällaista puhdasta luonnonelämää enää löydykään mistään” (em., 122). Tosielämässä oikeuden käsitettä ei siis koskaan sovelleta ihmisiin, jotka ovat kaikki egoisteja ilman moraalit, ja joiden välillä ei ole minkäänlaisia luottamussuhteita, sillä tosiasiallisesti ihmisten välillä on muitakin suhteita kuin pelkkää luonnontilaan samastuvaa egoistista oman edun tavoittelua. Fichten mukaan oikeuden alueella on silti metodologisesti oletettava, että ihmiset ovat tällaisia. Kuten tulemme näkemään, tällä oletuksella on problemaattisia seurauksia Fichten kokonaiskonseptin kannalta.

Toisaalta voi väittää, että Fichte ei ole tässä täysin johdonmukainen. *Luonnonoikeuden perusteista* löytyy nimittäin kohta, joka näyttää kyseenalaistavan ajatuksen siitä, että täydet egoistit, ”pelkät luonnonoliot”, pystyisivät ylläpitämään oikeuden käsitteen mukaista yhteiskuntaa. Tämä tulee esiin siinä kohdissa *Luonnonoikeuden perusteista*, jossa Fichte käsittelee tilannetta, jossa vallanpitäjät ovat korruptoituneita ja ajavat yksinomaan omia etujaan kansalaisten etujen sijaan. Ja miksipä oletuksen perusteella egoistiset vallanpitäjät eivät näin tekisi? Fichte esittää ajatuksen eforaattiksi (*Ephorate*) kutsumastaan neuvostosta, johon valitaan hyveelliseksi tunnistetut, ”kypsät” kansalaiset, ”kansan viisaimmat” (Fichte 1796/1979, 172). Tällä neuvostolla ei ole muuta valtaa, kuin valvoa että hallitus toimii lain mukaisesti. Mikäli hallitus ei toimi näin, eforaattilla on oikeus kutsua kansankokous koolle päättämään uudesta hallituksesta ja myös hallitusmuodosta (em., 169–174). Tästä seuraa kuitenkin Hector Arrese Igorin merkille panema ilmiselvä ongelma: ”Eforaatin täytyy siis koostua kansalaisista, jotka muut kansalaiset ovat valinneet heidän hyveellisyytensä ja viisautensa perusteella (siis sillä perusteella, että he eivät ole egoisteja). Sillä mikäli eforaattit ajavat vain omaa etuaan, tämä uusintaisi kysymyksen eforaattien kontrollista, joiden puolestaan pitäisi kontrolloida hallitusta kansalaisten

etuja ajaen.” (Arrese Igor 2019, 81) Se, että oikeuden toteutumiseksi eforaattien on oltava hyveellisiä, on ristiriidassa Fichten oletuksen ”kaikenkattavasta egoismista” kanssa.

Mikäli eforaatit eivät täytä velvollisuuksiaan ja täten vallitsee täysi tyrannia, kansalla on Fichten mukaan oikeus nousta kapinaan:

Kansa ei koskaan ole kapinallinen, ja kansasta ilmaisen kapina käyttäminen on suurin mielettömyys, mitä on koskaan sanottu. Kansa nimittäin on totisesti ja oikeuden mukaan korkein valta (*Gewalt*), jonka yllä ei ole mitään valtaa, joka on kaiken muun vallan lähde, ja vastuullinen yksinomaan Jumalalle. Kun kansa kokoontuu, toimeenpanovalta menettää oikeutensa, totisesti ja oikeuden mukaan. Vain mahtavampaa vastaan voi kapinoida. Mutta mikä maan päällä on mahtavampi kuin kansa? Se voisi kapinoida vain itseään vastaan, mikä on mieletöntä. Vain Jumala on kansan yläpuolella. Niinpä voidaankin tällä perusteella sanoa, että mikäli sanotaan, että kansa on kapinoinut ruhtinastaan vastaan, tällöin on oletettava, että ruhtinas on Jumala. Tämän todistaminen lienee hyvin vaikeaa! (Fichte 1796/1979, 179)

On korostettava, että Fichtelle oikeus kapinaan pätee vain poikkeustapauksissa. Lähtökohtaisesti hän kannattaa vallankumouksen sijaan reformipolitiikkaa. Se, että valtiojärjestys ei vielä missään täysin noudata oikeuden käsitteen vaatimuksia, ei vielä itsessään oikeuta kapinaan. Kuten luvusta 2 muistamme, Fichte ymmärtää oikeuden käsitteen toteutumisen asteittaisesti. Kapinaan oikeuttaa yksinomaan se, että valtiojärjestys tekee ylipäänsä mahdottomaksi etenemisen kohti käsitteen yhä täydellisempää toteutumista:

Jokainen sellainen valtion perustuslaki (*Staatsverfassung*) on oikeudenmukainen, ja sitä voi palvella hyvällä omallatunnolla, joka ei tee yleistä edistymistä kohti parempaa ja yksilöiden edistymistä kohti parempaa yleisesti mahdottomaksi. Täysin oikeuden vastainen on vain sellainen perustuslaki, joka pyrkii säilyttämään kaiken sellaisena kuin se nyt on. (Fichte 1798/1995, 358)

Tällainen tila vallitsee yllä kuvatussa tilanteessa, jossa vallanpitäjät, eforaatit mukaan lukien, ajavat yksinomaan omia etujaan ja sortavat täten kansaa. Tällöin kansalla on oikeus nousta kapinaan. Mikäli näin ei sorrosta huolimatta tapahdu, tämä osoittaa, että ”kansaa ei ole vielä herännyt haluamaan vapautta ja ymmärtämään oikeuksiaan, eikä ole vielä riittävän kypsä ottamaan harteilleen suurta oikeuden tehtävää, joka sen on toteutettava” (Fichte 1796/1979, 180, korostus SH). Tällaisessa

tilanteessa kansa ei myöskään kykenisi luomaan uutta vapaampaa perustuslakia, vaan sen kokoontuminen aiheuttaisi päinvastoin ”kaiken oikeuden kumoutumisen ja tuhoutumisen” (em., 181). Tällöin kapinaan yllyttäjät voidaan tuomita vallitsevien lakien mukaisesti, sillä he vaativat jotain, minkä on mahdotonta toteutua. Toisaalta ”sisäisen oikeuden, oman omantuntonsa” edessä he ovat ”oikeuden marttyyrejä” ja ”syyttömiä” (em.). Tämä viittaa siihen, että oikeuden käsitteen todellistaminen, tai edes sen approksimaatio, vaatii ymmärrystä vapauden ja itsemääräämisen arvosta, minkä Fichte eksplisiittisesti yhdistää moraaliin sisäisenä vapautena ja autonomiana.

Näyttääkin yllättäen siltä, että moraali, siihen liittyvä omantunnon vapaus ja vapauden arvostaminen ovat ennakkoehtoja oikeuden toteutumiselle! Tämä liittyy siihen seikkaan, että Fichten vapauskäsitteys on ’rikkaampi’ kuin hobbesilainen ajatus pelkästä itsesäilytyksestä. Mikäli jokin ihmisryhmä ei arvosta vapautta tämän ideaalin edellyttämällä tavalla, ei se voi toteuttaa oikeuden käsitettä. Tätä ideaalia on kuitenkin Fichten teoriassa vaikea käsitteellistä ilman kantilaista sisäisen autonomian ajatusta, joka kuuluu moraalille. David Jamesin mukaan ”tässä mielessä oikeutta ja moraalialia täytyy ajatella vastavuoroisessa suhteessa toisiinsa, mikä viittaa siihen, että moraalilla on positiivinen suhde oikeuteen, jollaista ei ehkä odottaisi sen perusteella, miten Fichte asian *Luonnonoikeuden perusteissa* ensisijaisesti esittää” (James 2011, 155). James kuitenkin nähdäkseen vähättelee sitä, missä määrin tätä kantaa implikoivat Fichten väitteet ovat jännitteessä *Luonnonoikeuden perusteiden* metodologisen kokonaiskonseptin kanssa. Samalla palaamme jälleen kysymykseen historiallisesta vapaustietoisuuden kehityksestä. Jotkin kansat ovat Fichten konseptiossa kykenevämpiä toteuttamaan oikeuden käsitteen kuin toiset, kun taas toiset eivät vielä (!) ole siihen ”kypsiä”.

Lähtökohtaisesti Fichten mukaan on joka tapauksessa niin, että ”luonnonoikeus ei tiedä mitään moraalilaista tai sen käskyistä, vaan sen täytyy vain perustaa luonnonvälttämättömyyden määrittämän vapaan olennon tahto, välttämättömyys tahtoa oman olemassaolonsa jatkumista” (Fichte 1798/1995, 257). Lain on pädeävä, vaikka ”yhdelläkään ihmisellä ei olisi hyvää tahtoa” ja näin ”vain pakkovalta” toimii sen kohdalla pakotteena (Fichte 1796/1979, 54). Tästä näkökulmasta voidaan Fichten mukaan sanoa, että ”tässä mielessä valtio ei kohtele ihmisiä järjellisinä olentoina vaan pelkkinä luonnonvoimina (*bloße Naturgewalt*), jotka on pakotettava pysymään omien rajojensa sisällä. Valtiolla on täysi oikeus tehdä näin, sillä tätä varten valtio perustettiin”. (Fichte 1798/1995, 307)

Siinä mielessä kuin valtio ei kohtele ihmisiä rationaalisina olentoina, se itse asiassa sulkeistaa sosialisatioprosessin ja siinä Fichten mukaan syntyvän oikeuden käsitteen: se toimii, kuin ihmiset olisivat yleisesti egoisteja, ja heidät olisi aina pakotettava nimenomaan pakkovalalla noudattamaan

oikeuden käsitettä, joka itsessään ei motivoi heitä lainkaan. Koska ei voi olettaa ihmisten toimivan johdonmukaisesti, kuten vastavuoroinen vapauden rajoittaminen edellyttää, eikä myöskään voi olettaa moraalin motivoivan ihmisiä kunnioittamaan toisiaan, täytyy olettaa, että ihmiset eivät luota toisiinsa laisinkaan, eivätkä tässä mielessä ole oikeuden näkökulmasta minkäänlaisissa sosiaalisissa suhteissa toisiinsa. Ihmiset ovat tästä näkökulmasta pelkkiä toisiinsa törmäviä atomeita, egoistisia vilttejä luonnonvoimia. Tätä ajatusta on hyvä verrata Hobbesin *De Civitate* tekemään seuraavaan oletukseen: ”Palatkaamme jälleen luonnontilaan, ja tarkastelkaamme ihmisiä aivan kuin he olisivat kasvaneet maasta, ja yhtäkkiä (sienten tavoin) tulleet täyteen aikuisuuteen ilman minkäänlaista kytköstä toisiinsa.” (Hobbes 1642/1983, 117) Tässä ajatuksessa ei olla kovinkaan kaukana valtion näkökulmasta ihmisiin Fichten teoriassa. Fichte näyttää tässä kohdin luopuvan siitä teoreettisesta askeleesta – atomismin hylkäämisestä ja sosialisatioprosessin keskeisyydestä – jonka hänen oikeuden käsitteensä deduktio nosti hänen teoriansa keskiöön. Egoismin, epäluottamuksen ja itserakkauten oletusten myötä olemme takaisin hobbesilaisella maaperällä.

Eroksi jää, että Hobbesilla oletus kaikenkattavasta itsekkyydestä on avoimen antropologinen: ”Ensiksi siis totean kaiken ihmiskunnan yleiseksi taipumukseksi alituisen ja väsymättömän halun yhä uuteen valtaan, halun, joka lakkaa vasta kuolemassa” (Hobbes 1651/1999, 102). Fichte ei tee tällaista antropologista oletusta, vaan myöntää avoimesti, että ajatus pelkästä egoismista ihmisiä motivoivana voimana on epärealistinen, kuten yllä näimme. Lisäksi, kuten myös näimme, Fichte avoimesti epäilee oikeuden käsitteen toteutumisen mahdollisuutta tilanteessa, jossa moraalisuus on puutteellista ja vapaudelle ei täten anneta arvoa. Näistä epäilyistä huolimatta hän katsoo, että ”tieteen täytyy huomioda kaikkein epätodennäköisinkin asiointi” (Fichte 1796/1979, 179). Niinpä, vaikka Fichte olettaakin ihmisten päämääräksi vapaan itsetietoisuuden ja efektiivisen vapaan toimintakyvyn säilytyksen pelkän itsesäilytyksen sijaan, on hänen lähtökohtansa lopulta metodologisesti pitkälti Hobbesin kanssa yhtäläinen, kuten Wolfgang Kersting on todennut:

Rationaalisuusteoreettisesti ei ole eroa siinä, perustuuko oikeusjärjestyksen sitovuus sen hyödyllisyydelle empiiriselle itsesäilytysintressille vai itsetietoisuuden itsesäilytysintressille. Kummassakin tapauksessa oikeuden sitovuus perustuu yhä ainoastaan [...] rationaaliseen intressien seuraamiseen. (Kersting 2001, 35)

Tällä hobbesilaisella oletuksella kaikenkattavasta egoismista on seurauksia, joita voi pitää ongelmallisina Fichten omista päämääristä, siis vapauden mahdollistamisesta ja turvaamisesta, käsin (ks. tämän tutkielman luku 5). Käsillä olevan luvun näkökulmasta Fichten teorian ongelmat voidaan tiivistää kahteen seikkaan. Ensinnäkin sinänsä perustellusta oikeuden ja moraalien erottelusta

teoreettisella tasolla ei vielä seuraa, että ihmiset, joiden oikeusjärjestyksestä on kyse, olisivat tosiasiaissa täysin moraalittomia ja egoisteja. Tässä mielessä Fichten postulaatti yleisestä egoismista ja epäluottamuksesta ei vielä seuraa lain ja moraalin erottamisesta: Fichte siirtää teoreettisen abstraktion todellisuuteen itseensä tavalla, joka ei ole perusteltua. Tähän problematiikkaan palaan luvussa 5, jossa tarkastelen Hegelin Fichte-kritiikkiä. Toisekseen sikäli kuin Fichte Hobbesista poiketen asettaa oikeuskäsitteensä lähtökohdaksi varsin sisällöllisen vapauskäsitteeseen, järjellisen autonomisen toiminnan, näyttää, että käsitteeseen sisältyy tämän myötä historiallinen ulottuvuus, joka on yhteydessä moraaliin ja omaantuntoon ja täten moderniin vapauskäsitteeseen. Kuten Fichte itsekin antaa ymmärtää, on tilanteita, joissa tällainen vapauskäsitteeseen ei ole vallalla. Tähän problematiikkaan, jossa Fichten pyrkimys puhtaaseen deduktioon törmää kysymykseen historiasta, törmäsimme jo Fichten ja Hegelin tunnustuskäsitteisiin verratessamme luvussa 3.3. Luvun 4.2. tulokset vahvistavat huomiota siitä, että Fichten haasteeksi osoittautuu aliteoretisoitu historiallisuus.

4.3. Yhteiskuntasopimuksesta ja omistusoikeudesta

Kuten todettua, Fichte lähtee liikkeelle hobbesilaisesta tilanteesta, jossa ihmisten itsetietoisuuden ja vapaan autonomisen toimintakyvyn säilyminen on vaarassa kaikkialla vallitsevan epävarmuuden vuoksi, joka johtuu laillisen järjestyksen puutteesta. Jos ihmiset ajavat vain omaa etuaan, ja tietävät myös muiden ajavan vain omaa etuaan, he eivät voi luottaa toisiinsa. Keskinäinen luottamus siihen, että osapuolet vastavuoroisesti rajoittavat vapauttaan, ei siis turvaa heidän vapauttaan. Osapuolet ”eivät voi laskea aseitaan, sillä he eivät voi luottaa toisiinsa” (Fichte 1796/1979, 101). Tällöin ”näiden kahden välillä ei ole laisinkaan todellista oikeussuhdetta” (em., 124). Vapautta turvaamaan tarvitaan siis väistämättä jokin kolmas mahti: ”Heidän täytyy siis luovuttaa aseensa, siis koko valtansa, jollekin kolmannelle, johon kummatkin luottavat” (em.). Tällä kolmannelle täytyy olla pakkovaltaa suhteessa omaa etuaan ajaviin yksilöihin. Toisaalta, jotta minun olisi rationaalista luovuttaa valtani tälle kolmannelle, sen täytyy ”turvata täydellinen vapauteni oman oikeuteni rajoissa” (em., 103). Täytyy luoda tilanne, jossa toisen vapauden kunnioittaminen on oman etuni mukaista.

Kyseessä on klassinen sopimusteoreettinen argumentaatio, jossa yksilöt katsovat, että heidän kummankin etunsa on luovuttaa valtansa kolmannelle puolueettomalle instanssille, joka lupaa turvata kummankin oikeudet. Tällöin yksilöt omaa etuaan puolustaakseen ”alstavat itsensä täydellisen vapaasti” (Fichte 1796/1979, 102). Vasta oikeuksieni turvaaminen todellistaa oikeuteni: ”Kaukana siitä, että tämän alistumisen myötä menettäisin oikeuteni, saan ne vasta, kun alistamalla todistan, että

täytän ne ehdot, joiden ainoastaan myötä jollakin ylipäänsä on oikeuksia” (em., 104). Koska oikeudet eivät voi todellistua ennen kuin niitä turvaa pakkovalta, ne ovat faktisesti olemassa vasta, kun olen luopunut rajattomasta vapaudestani. Tällöin ”valtiosta itsestään tulee ihmisen luonnontila, ja valtion oikeuksien ei pidä olla mitään muuta kuin todellistettu luonnonoikeus” (em., 147).

Fichtellä sopimusteoriaa ei ole tarkoitettu luettavaksi historiallisesti. Hän korostaa, etteivät valtiot ole syntyneet ”kuten niitä on tapana kuvata oikeusopissa, jossa erillään elävät ja ilman keskinäisiä sitoumuksia olevat yksittäiset ihmiset kokoontuvat ja yhdistyvät lain ykseyden alle” (Fichte 1800/1977, 116). Sen sijaan modernit valtiot ovat kehittyneet asteittain roomalaisen oikeuden käsitteiden soveltamisen myötä keskiajalla, jolloin ”maaorjien ja vasallien suhde herroihinsa” on hiljalleen kehittynyt alamaisten suhteiksi monarkkeihin ja tuomareihin (em., 115–116). Näin varsinaiset ”poliittiset käsitteet ja laitokset (*Einrichtungen*)” ovat kehittyneet aste asteelta keskiajan Euroopassa. Tätä on hyvä verrata luvussa 2 käsiteltyyn Fichten ajatukseen oikeuden käsitteen asteittaisesta historiallisesta toteutumisesta.

Koska Fichte ei ymmärrä sopimusteoriaa historiallisena tosiseikkana, hän ei myöskään kannata sitä, että nykyisissä epätäydellisissä valtioissa aloitettaisiin täydestä nollapisteestä yhteiskuntasopimuksen kaltaisesti, vaan pitää parhaana pyrkiä parantamaan vallitsevia lakeja asteittain, sikäli kuin tämä on mahdollista, niin että ne asteittain lähestyisivät oikeuden käsitteen vaatimuksia (Fichte 1798/1995, 358). Fichtelle sopimusteoriassa ei siis ole kysymys siitä, miten valtiot ovat syntyneet tai edes siitä, miten oikeudenmukaisen valtion tulisi syntyä, vaan siitä, mitä ehtoja tällaisen valtion olisi täytettävä. Tässä mielessä kyseessä on edelleen transsendentaalinen argumentti. Kuten Allen Wood toteaa:

Fichte tutkii sellaisen hypoteettisen poliittisen yhteisön mahdollisuusehtoja, joka voisi aktualisoida oikeuden käsitteen tämän yhteisön jäsenten välisissä suhteissa. Väitteet, joita hänen teoriansa esittää sopimussuhteista, suostumuksesta ja vastaavasta eivät ole väitteitä siitä, mitä todelliset ihmisolennot ovat tehneet luodakseen valtiot, joita näemme ympärillämme. Vielä vähemmän hänen teoriansa tarjoaa kuvauksen siitä, kuinka tällainen suostumus voitaisiin tosiasiallisesti antaa. Teoria sanoo vain, että mikäli oikeuden käsitteet toteuttava yhteisö on oleva olemassa, nämä ja nämä ovat ehtoja, joiden täytyy täytyä. (A. Wood 2016, 269)

Tässä Fichte muistuttaa Rousseau’ta, joka tekee teoksessaan *Le contrat social* erottelun kahden usein sekoitetun kysymyksen välillä. Pohtiessaan siirtymää luonnontilan rajattomasta vapaudesta rajoitettuun elämään oikeusjärjestyksessä Rousseau toteaa seuraavaa: ”Kuinka on tämä muutos

tapahtunut? Sitä en tiedä. Mikä voi tehdä sen legitimiiksi? Tämän kysymyksen luulen voivani ratkaista.” (Rousseau 1762/1966, 41) Myös Rousseau kysyy siis nimenomaan *oikeutuksen* perään, eikä esitä historiallista narratiivia. Ajatuskulun vie pidemmälle Kant, jolle yhteiskuntasopimus on julkilausutusti pelkkä ”idea”, jonka mukaan ”valtion oikeudenmukaisuutta voidaan ajatella” (Kant 1798/1883, 434), jolloin historiallinen kysymys siitä, onko valtion perustaminen alun perin perustunut sopimukseen vai väkivaltaan, on täysin ”ilman tarkoitusta [*Zwecklos*]” (em., 437–438). Kant käsittelee yhteiskuntasopimuksen ideaa myös toisaalla, aikaisemmassa ja täten *Luonnonoikeuden perusteita* kirjoittaneelle Fichtellekin tunnetussa esseessään ”Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis” (1793). Kyseisessä tekstissään Kant kirjoittaa yhteiskuntasopimuksen olevan

pelkkä järjen idea, jolla on kuitenkin epäilemätön (käytännöllinen) todellisuutensa (*Realität*), nimittäin sitoa jokainen lainsäätäjät niin, että hän säätää lakinsa siten, että ne olisivat voineet syntyä koko kansan yhdistyneestä tahdosta, ja kohtelee jokaista alamaista, siinä määrin kuin tämä haluaa olla kansalainen, aivan kuin hän olisi ollut mukana tällaisen tahdon muodostumisessa. Sillä tässä on koetinkivi jokaisen julkisen lain oikeudenmukaisuudelle. (Kant 1793/1964, 153)

Fichte jakaa Kantilla ja Rousseauilla olevan eksplisiittisesti ei-historiallisen ja legitimizeettiin keskittyvän perspektiivin yhteiskuntasopimukseen (Euchner 2019, 480).

Oleennaista Fichten sopimusteoreettisessa argumentaatiossa on, että kolmannelle mahdollille eli lakia säätävälle valtiolle vapaasti alistuminen yhteiskuntasopimusta solmittaessa on hänen mukaansa järjellistä vain, mikäli voin olla täysin varma, ettei laki tee poikkeuksia, vaan turvaa oikeuteni poikkeuksetta: ”Ihminen voi järjellisesti ulkoistaa valtansa ja kykynsä arvioida oikeutta vain välttämättömälle ja poikkeuksia tuntemattomalle lain tahdolle, ei suinkaan vapaalle ja päätöksissään muuttuvaiselle ihmistahdolle” (Fichte 1796/1979, 104). Niinpä ”ennen kuin alistan itseni laille, minun on kuviteltava koko tuleva kokemukseni laille alistumisen tilassa” ja alistan itseni laille tällöin vain mikäli ”minulle taataan, että tulen olemaan täysin turvassa oikeuksieni rajoissa” (em., 103). Silloin, kun laille alistumisen ehtona on, että se turvaa vapauteni, en Fichten mukaan itse asiassa alistu ulkoiselle laille, vaan omalle tahdolleni. Kyse on jälleen autonomian ajatuksesta, jossa lain säätäjät ja lain subjekti osuvat yhteen:

Kun alistan itseni laille, laille, jonka olen itse vahvistanut, ja jonka olen itse hyväksynyt (tämä vahvistaminen on, kuten yllä osoitettiin, ainoa ehto sille, että minun on mahdollista oikeuden käsitteen mukaisesti alistaa itseni laille), en alista

itseäni muuttuvalle, mielivaltaiselle ihmistahdolle, vaan tahdolle, joka on muuttumaton ja pysyvä. Itse asiassa koska laki on juuri sellainen, kuin olisin sen itse määrännyt, oikeuden vaatimalla tavalla, alistan itseni omalle muuttumattomalle tahdolleni [...] vaikka olen alistettuna laille, alistun aina vain omalle tahdolleni. (Fichte 1796/1979, 104–105)

Tässä Fichte seuraa välittömästi Rousseauin *Yhteiskuntasopimuksesta*-teoksen kysymyksenasettelua:

”On keksittävä yhtymismuoto, joka kaikella yhteisellä voimalla puolustaa ja varjelee jokaisen yhteisön jäsenen henkilöä ja omaisuutta ja jossa kukin sellainen jäsen, liittyessään kaikkiin muihin, tottelee kuitenkin vain itseään ja pysyy yhtä vapaana kuin ennenkin.” Tällainen on se perusvaikeus, jonka yhteiskuntasopimus ratkaisee. (Rousseau 1762/1966, 51)

Tässä yhteydessä Fichte tulkitsee Rousseauin yleistahdon käsitettä oman oikeuden käsitteensä näkökulmasta, niin että yleistahdo tarkoittaisi sitä, että ”kaikki rajoittavat vapauttaan kaikkien muiden vapaudella” (Fichte 1796/1979, 106). Kyse on siitä, että mikäli kaikki haluavat mahdollisimman paljon, erot sulkeistavat toisensa, ja täten lopulta kaikki saavat saman verran. Ajatus on sama kuin siinä, että mikäli haluan turvata mahdollisimman paljon vapautta itselleni, minun on myönnettävä saman verran vapautta toisille, ehtona sille, että he puolestaan hyväksyvät minun vapauteni. Tällöin vaikka erikseen otettuna tahtomme ovat ristiriidassa (Rousseauin kaikkien tahto, i.e. *volonté de tous*), yhdessä otettuna tahtomme sopivat yhteen (Rousseauin yleistahdo i.e. *volonté générale*). Rousseauin sanoin:

Useinkin on suuri ero kaikkien tahdon ja yleistahdon välillä: jälkimmäinen katsoo vain yhteistä etua, edellinen katsoo yksityisetua, eikä ole muuta kuin yksityistahtojen summa: mutta ottakaa näistä samaisista tahdoista pois toisten liian suuret ja toisten liian pienet vaatimukset, jotka hävittävät toisensa, niin jää erojen summaksi yleistahdo. (Rousseau 1762/1966, 66)

Tai kuten Fichte saman ajatuksen tulkitsee:

Rousseauin *volonté générale* ero *volonté de tous*'iin ei ollenkaan käsittämätön. Kaikki yksittäiset haluavat saada haltuunsa niin paljon kuin mahdollista, ja jättää muille niin vähän kuin mahdollista, mutta juuri koska näiden yksittäisten tahdot ovat keskenään erimielisiä, erimielisyydet ylittävät (*aufheben*) vastavuoroisesti

toisensa ja viime kädessä jokaiselle jää, mitä hänelle kuuluisi jäädä. (Fichte 1796/1979, 106–107)

Fichte vertaa erimielisyyksien toistensa pois sulkemista kaupankäynnissä tapahtuvaan tinkimiseen. Kummatkin osapuolet haluavat hyötyä niin paljon kuin mahdollista, mutta lopulta hinta tasaantuu kummallekin hyväksyttäväksi (Fichte 1796/1979, 107). Yhteiskuntasopimusteorioissa kaupankäyntianalogia onkin keskeinen omaa etuaan ajavien yksilöiden yhteenliittymää pohdittaessa. Tässä mielessä yhteiskuntasopimusajattelu on elimellisessä yhteydessä porvarillisen yhteiskunnan kehittymiseen (Euchner 2019, 476). Yhteiskuntasopimuksen solmimista voidaan ajatella peliteoreettisena tilanteena, jossa jokainen lupautuu suojelemaan toisen omaisuutta ja saa vastavuoroisesti turvan omalle omaisuudelleen. Tässä mielessä yhteiskuntasopimus noudattaa samaa vastavuoroista vapauden rajoittamisen periaatetta kuin Fichten oikeuden käsite. Täytyy kuitenkin muistaa, että Fichte ymmärtää vapauden varsin sisällöllisesti: siksi esimerkiksi orjuuteen alistuminen elossa pysymiseksi ei voi olla järjellistä tai oikeuden käsitteen mukaista, sillä käsite edellyttää enemmän vapautta kuin pelkän itsesäilytyksen (vrt. luku 4.2.).

Huolimatta samankaltaisuuksista Rousseau'n kanssa Fichte katsoo eroavansa tästä eräässä keskeisessä seikassa. Tämä liittyy jo luvussa 4.1. tarkasteltuun Fichten käsitykseen omaisuudesta ja omaisuuden suhteesta yhteiskuntasopimukseen. Ensin on huomioitava, että Rousseau'ta ja Fichteä yhdistää yleistahdossa tiivistyvä ajatus siitä, että kokonaisuus on enemmän kuin osiensa summa ja yhteiskuntasopimuksen solmimisen jälkeen kokonaisuudella on ensisijaisuus suhteessa yksilöihin (Moyar 2016). Fichte kirjoittaa: ”Yksilöstä tulee, yhdistymissopimuksen tuloksena, osa organisoitua kokonaisuutta, jonka kanssa hän sulautuu yhteen” (Fichte 1796/1979, 198). Koska kokonaisuus on enemmän kuin osiensa summa, yhteiskuntasopimus päättyy siihen, että sen myötä kun ”kaikki yksilöt sopivat kaikkien yksilöiden kanssa”, he itse asiassa tekevät sopimuksen ”kokonaisuuden kanssa” (em.). Tässä tapahtuu kvalitatiivinen siirtymä pelkästä yksilöiden summasta kokonaisuuteen. Rousseau ilmaisee saman asian siten, että ”jokainen” antaa itsensä ”kaikille” (Rousseau 1762/1966, 51). Kuitenkin Fichten mukaan Rousseau menee omissa muotoiluissaan samaan aikaan *sekä* liian pitkälle *että* jää ratkaisevassa kohdassa puolitiehen. Rousseau kirjoittaa, että ”yhteiskuntasopimuksessa kukin liittokumppani luovuttaa itsensä kokonaan ja kaikkine oikeuksineen koko yhteisölle. Sillä kun ensiksikin jokainen antautuu kokonaan, on asema sama kaikille; ja kun asema on sama kaikille, ei kellään ole syytä tehdä sitä rasittavaksi toisille.” (Rousseau 1762/1966, 51) Fichte huomauttaa, että Rousseau ilmaus antaa olettaa, että ennen yhteiskuntasopimusta *on* oikeuksia, joista sitten luovutaan. Tämän Fichte kieltää:

Oman teorian mukaan kukaan ei niin sanotusti voi tuoda mitään yhteiskuntasopimukseen ja antaa sitä, sillä hän ei *omista* mitään ennen tätä sopimusta. Ensimmäinen ehto sille, että hän omistaa jotain, on, että hän on saanut jotain. Niinpä kaukana siitä, että tämä sopimus alkaisi antamisella, se alkaa saamisesta. (Fichte 1796/1979, 199).

Fichte katsoo, että Rousseau on kaikesta huolimatta perinteisen luonnonoikeusteorian vanki, sillä hänen ajatuksensa kaiken luovuttamisesta edellyttää ”omistusoikeuden ennen yhteiskuntasopimusta” (Fichte 1796/1979, 198). Kysymys Rousseauin käsityksestä omistusoikeudesta on sinänsä monimutkainen. Kuten aiemmin näimme (tämän tutkielman luku 4.1.), Rousseau selvästi ajattelee legitiimin yhteiskuntasopimuksen kyseenalaistavan taloudelliset riippuvuussuhteet. Rousseauin *Toista tutkielmaa* onkin tunnetusti mahdollista lukea radikaalina yksityisomaisuuden kritiikkinä:

Ensimmäinen ihminen, joka maa-alueen rajattuaan keksi sanoa: tämä on minun ja löysi vielä ihmisiä, jotka olivat tarpeeksi yksinkertaisia uskoakseen sen, oli kansalaisyhteiskunnan todellinen perustaja. Miltä kaikilta rikoksilta, sodilta ja kurjuudelta ihmiskunta olisikaan säästynyt, jos joku olisi kiskonut hänen aidanpylväänsä maasta tai täyttänyt hänen rajajonsa ja huutanut kansaihmisilleen: Älkää kuunnelko tuota huijaria [...]! (Rousseau 1755/2000, 72)

Tämä kuulu retorinen passus ei kuitenkaan ole koko totuus Rousseauin näkemyksestä omaisuudesta. Esimerkiksi tekstissään *Discours sur l'économie politique* Rousseau kirjoittaa, että

yhteiskuntasopimuksen perusta on omaisuus, ja sen ensimmäinen ehto on, että kaikki voivat säilyttää rauhanomaisesti hallinnassaan sen, mitä heille kuuluu. On totta, että samassa sopimuksessa jokainen, vähintään implisiittisesti, sitoutuu antamaan omastaan julkisiin tarpeisiin, mutta [...] tämä sitoutuminen ei saa loukata tätä perustavaa lakia. (Rousseau 1755/2002, 25)

Sen hallussa pitäminen, mikä jollekin alun perin kuuluu, on Rousseaulle ilmeisesti perustavampi laki kuin julkiset tarpeet. Toisaalta *Yhteiskuntasopimus*-teoksessaan Rousseau kirjoittaa, että ”jäseniinsä nähden valtio on yhteiskuntasopimuksen nojalla, joka on valtiossa kaikkien oikeuksien pohjana, kaiken heidän omaisuutensa herra” (Rousseau 1762/1966, 56). Rousseau näyttää silti ajattelevan, että lockelainen ajatus ensimmäisestä jonkin maa-alueen ensimmäisestä haltuun ottajasta legitiiminä omistajana pätee valtiossa, joskin tietyin ehdoin: ”Ettei kukaan vielä asu tällä alueella; toiseksi, ettei siitä vallata enempää kuin mitä tarvitaan toimeentuloksi; kolmanneksi, että sen haltijaksi asetetaan ei

tyhjiä muodollisuuksien, vaan työn ja viljelyn nojalla” (em., 57). Näillä ehdoin ”jokainen yhteiskuntatilassa elävä ihminen kunnioittaa ensimmäisen valtaajan oikeutta, joka oli niin heikko luonnontilassa” (em.). Fichten näkökulmasta Rousseau’n vetoaminen tähän ”formaatio-oppiin” (Fichte 1796/1979, 198) on kaikista lievennyksistään huolimatta ongelmallinen, sillä omaisuus määritellään siinä edelleen ihmisen ja esineen välisenä suhteena, ei ihmisten välisenä, perustavalla tavalla koko muusta yhteisöstä riippuvaisena suhteena. Fichten oma kanta legitiimiin omaisuuteen irtisanoutuukin ajatuksesta ensimmäisen hallussapitäjän oikeudesta. Legitiimin omaisuuden ehdoksi asettuu sen sijaan yhteisön muiden jäsenten perustarpeiden täyttyminen, jolloin kokonaisuus on tästä näkökulmasta Rousseau’ta radikaalimmin osiaan merkittävämpi:

Hetimit, kun joku kärsii puutteesta, osuus muiden omaisuudesta, joka vaadittaisiin säästämään hänet tältä puutteelta, ei enää kuulu näille muille. Sen sijaan osuus kuuluu oikeudellisesti (*rechtlich*) tarpeesta kärsivälle. [...] Varallisuuden jakaminen kaikille tarpeenalaisille on [...] kaiken kansalaisoikeuden ehto. Jokainen hallitsee omaisuuttaan vain niin kauan, ja vain sillä ehdolla, että kaikki kykenevät tulemaan toimeen sen avulla, mitä heille kuuluu. (Fichte 1796/1979, 207)

Miten Fichte oikeuttaa tämän omaisuuden käsitteen merkittävän uudelleenmäärittelyn? Hän lähtee liikkeelle ajatuskokeesta, jota hän kutsuu nimellä ”alkuperäiset oikeudet” (*Urrechte*). Fichte korostaa, ettei ajatuskoe pidä sekoittaa ajatukseen todellisista luonnonoikeuksista:

Ei ole olemassa tilaa, jossa olisi alkuperäisiä oikeuksia, eikä ihmisellä ole alkuperäisiä oikeuksia. Todellisuudessa hänellä on oikeuksia vain yhteisössä muiden kanssa [...] alkuperäinen oikeus on siis pelkkä *fiktio*, mutta se täytyy tieteen tarpeisiin väistämättä tehdä. (Fichte 1796/1979, 111)

Alkuperäiset oikeudet metodologisena fiktiona korvaavat luonnolliset oikeudet omaisuuden oikeuttajana (esimerkiksi lockelaisen ajatuksen työstä). Fichten mukaan alkuperäiset oikeudet voidaan johtaa yksinomaan persoonana olemisen ehdoista: ”Tämä oikeus tai nämä oikeudet kuuluvat persoonan pelkkään käsitteeseen sinänsä, ja ovat siksi alkuperäisiä oikeuksia. Oppi alkuperäisistä oikeuksista perustuu pelkkään persoonallisuuden käsitteen analyysiin, sillä persoonaa voi loukata toisen persoonan vapaa toiminta, vaikka oikeuden käsitteen mukaan näin ei pidä olla.” (Fichte 1796/1979, 94) Kuten Felipe Schwember Augier kirjoittaa, Fichtelle

oikeus on järjen alkuperäinen käsite, joka on dedusoitu lähtien liikkeelle minun kykyni vapaaseen vaikuttavuuteen ehdoista. [...] Oppi alkuperäisistä oikeuksista ei

ole muuta kuin niiden ehtojen kokonaisuus, joiden täytyy täytyä, jotta vaikuttavan kausaliteetin vapaa käyttö [i.e. oikeuden käsitteen mukainen] todella on minulle mahdollista. (Schwember Augier 2013, 309)

Fichten lähtökohta on se hänen oikeuden käsitteen deduktiossaan todistamukseen katsomansa seikka, että ihmisestä tulee itsetietoinen vain sen myötä, että hän havaitsee voivansa efektiivisesti vaikuttaa ulkomaailmaansa (Fichte 1796/1979, 17–23), ja olevansa täten ”oman vaikuttavuutensa käsitteen viimesijainen perusta” (Fichte 1796/1979, 112). Tätä deduktiota käsittelin tutkielmani luvussa 3. Tästä seuraa, että täytyy olla jokin alue, jolla voin toimia ja myös jokin objekti, johon voin vaikuttaa: ”Objektien annettuuden tuolla puolen ei voi edes haluta vaikuttaa [...] vain tämän sfäärin sisällä olen vapaa” (em., 114). Tästä seuraa, että siinä mielessä kuin päämäärien asettamiselle on välttämätöntä, että on jokin alue, jolla voin toteuttaa omia päämääriäni, on tällainen vaikutussfääri vapaan itsetietoisuuteni ja vaikutuskykyeni ehto. Fichten mukaan olettaen alkuperäisten oikeuksien fiktiivinen tilanne asia voidaan esittää seuraavasti:

Tässä on kaiken omistusoikeuden perusta. Tuntemani, ja päämäärilleni, olkoon sitten vain ajatuksissani, alistama osa aistimaailmasta on *alkuperäisesti*, ei suinkaan *yhteiskunnassa* (jonka suhteen täytyy toki löytyä vielä tarkempia määrityksiä), minun omaisuuttani. Kukaan ei voi tulla tälle alueelle, ilman, että hän estää vaikuttavuuteni vapautta. (Fichte 1796/1979, 115)

Olennaista on, että omistusoikeutta ei tässä määritellä suhteessa esineisiin, vaan suhteessa kykyyn vaikuttaa efektiivisesti ulkomaailmaan ja täten tiettyyn vaikutussfääriin: ”Olen kuvannut omistusoikeutta muut ulossulkevana oikeutena *toimintoihin*, en suinkaan *asioihin*” (Fichte 1800/1977, 74). Fichten mukaan omistusoikeus alkuperäisten oikeuksien merkityksessä ei edellytä työn kaltaista maailman aktiivista muovaamista: ”Muovaamatta jättäminen, kun sitä ajattelee järjellisen olennon yhteydessä ja hänen maailmansa yhteydessä, on juuri siksi, että mitään ei tietoisesti ole muovattu, itsessään muovaamista. [...] Pidättäytyminen tietyistä toiminnasta oli itsessään päämäärällistä toimintaa.” (Fichte 1796/1979, 114) Tällöin alkuperäistä omistusoikeutta ei sidota työhön, ja siihen helposti modernina aikana liittyvään ahkeruuden tai tehokkuuden ideaaliin, vaan yksinomaan siihen, että alistamme ulkomaailman päämäärillemme, olivatpa ne mitä hyvänsä (em., 116). Fichte kieltää näihin päämääriin liittyvät järjelliseen olentoon ulkoapäin kohdistetut vaatimukset. Hän antaa seuraavan esimerkin tilanteesta, jossa näennäinen toimimattomuus on itse asiassa vapauden ehto:

Kuvitellaan esimerkiksi eristäytynyt erämaasaaren asukas, joka elää metsästämisellä saaren metsistä. Hän on antanut metsien kasvaa, miten ne haluavat; mutta hän tuntee ne ja kaikki niiden edut metsästykselleen. Puita hänen metsässään ei voi kaataa tai muuttaa ilman, että tekee hyödyttömäksi kaiken hänelle kasautuneen tiedon, täten ryöstäen sen häneltä. Samalla puiden kaato vie häneltä hänen menestyksensä riistan metsästämisessä ja vaikeuttaa täten hänen elantonsa hankkimista tai jopa tekee sen mahdottomaksi. Metsää ei siis voi muokata häiritsemättä hänen vapautensa toimivuutta. (Fichte 1796/1979, 115)

Isaac Nakhimovsky on huomauttanut, että ”Fichten teoria omaisuudesta ei anna tietyille historiallisesti määräytyille toiminnallisuuden muodoille (kuten eurooppalaistyylliselle voimaperäiselle maanviljelykselle) etuoikeuksia suhteessa toisiin (esimerkiksi metsästykseseen)” (Nakhimovsky 2011, 147). Tämän on Nakhimovskyn mukaan olennaista siksi, että esimerkiksi Locken omaisuusteoria, jossa ”tuottavampi” toiminta oikeutti omistusoikeuteen ’koskemattomaan’ maahan, mikäli aiempi haltija ei käyttänyt maataan tuottavasti eli viljellyt sitä ja täten sekoittanut työtään siihen, ”oli vahvasti osa eurooppalaisen kolonialismin oikeutusta” (em.). Luopuminen työhön perustuvasta formaatio-opista poistaa tämän oikeutuksen mahdollisuuden.

Fichten mukaan minulla on siis omistusoikeus tiettyihin mahdollisuuksiin toteuttaa päämääriäni ulkoisessa maailmassa. Jos en kykene toteuttamaan päämääriäni vapaasti joissain rajoissa, en enää ole vapaa, sillä päämäärieni toteuttaminen on itsetietoisuuteni ehto ja täten johdettavissa suoraan persoonallisuuteni käsitteestä. Tässä mielessä omistusoikeus on Fichtellä ”oikeuden käsitteen pidemmälle menevä määrittely” (James 2012, 510) ja seuraa suoraan siitä:

Mikäli järjellisten olentojen vaikutukset kuuluvat samaan maailmaan, ja täten vaikuttavat toisiinsa ja kykenevät häiritsemään toisiaan, ja jopa estämään toisensa, kuten selvästi tapahtuu, seuraa tästä, että vapaus [...] on mahdollista persoonille, jotka ovat tässä keskinäisessä vaikutuksessa toisiinsa, vain sillä ehdolla, että kaikki rajoittavat vaikuttavuutensa tiettyjen rajojen sisään, ja jakavat maailman vapautensa sfäärinä yhtäläisesti keskenään. (Fichte 1796/1979, 8)

Fichten mukaan kukaan ei voisi järjellisesti suostua yhteiskuntasopimukseen, ellei sopimus samalla turvaisi jokaiselle tätä efektiiviselle toimintakyvyllä välttämätöntä vapaata vaikutuspiiriä. Jotta yhteiskuntasopimus voisi suojata yksilöiden vapautta, täytyy sen ensin turvata yksilöille tämä toimintapiiri. Kukaan yksilö ei voi rationaalisesti luopua alkuperäisen oikeutensa mukaisesta mahdollisuudesta vapaaseen ja efektiiviseen aistimaailmaan vaikuttamiseen. Niinpä vaikka yksilöllä

ei ole oikeuksia ennen yhteiskuntasopimusta, toisesta näkökulmasta hän ei yhteiskuntasopimusta tehdessään, *contra* Rousseau,

luovu aivan kaikesta, mitä hänelle kuuluu. Sillä mikäli hän luopuisi, mitä hänellä olisi hallussaan, jota valtio puolestaan lupaisi suojella? Suojelussopimus olisi tällöin yksipuolinen ja sisäisesti ristiriitainen, ja kuuluisi seuraavasti: kaikki yksilöt lupaavat suojella toisiaan, ilman, että heillä itsellään on mitään suojeltavaa. (Fichte 1796/1979, 199).

Tästä seuraa, että yhteiskuntasopimuksen legitiimiyden ehto on, että ”jokaisella kansalaisella on välttämättä omaisuutta” (Fichte 1796/1979, 189). Suhteessa Rousseau’hon Fichte siis toisaalta katsoo, että yksilö ei voi luopua oikeuksistaan yhteiskuntasopimusta tehdessään, sillä hänellä ei voi olla legitiimejä oikeuksia (mukaan lukien omaisuus) ennen yhteiskuntasopimusta. Toisaalta yksilö ei koskaan järjellisesti voisi suostua yhteiskuntasopimukseen, joka ei toteuttaisi hänen ”alkuperäisiä oikeuksiaan” eli turvaisi hänen toimintafääriään eli omaisuuttaan. Tässä mielessä yksilö ei Fichten teoriassa ”luovuta itseään täysin” yhteiskuntasopimusta tehdessään, kuten Rousseau’lla. Juuri tätä perustelemaan Fichte tarvitsee ”fiktio” alkuperäisistä oikeuksista.

Koska tietty toimintafääri, eli tietyt toimintamahdollisuudet ulkomaailmassa, ovat Fichten teorian mukaan ehto vapaalle autonomiselle toiminnalle, ovat nämä toimintamahdollisuudet myös yhteiskuntasopimuksen, jonka tarkoitus on nimenomaan turvata tämä vapaus, legitiimiyden ehto. Tällä on seurauksia valtion velvollisuuksille. Valtion on turvattava kaikkien kansalaisten toimeentulo, eli jokaisella kansalaisella on oikeus työhön: ”Jokaisen järjellisen perustuslain peruslause on: kaikkien on kyettävä elämään työllään” (Fichte 1796/1979, 206). Fichte kirjoittaa:

Kaikki omistusoikeus perustuu kaikkien sopimukseen kaikkien kanssa, joka kuuluu: meille kaikille kuuluu omamme, sillä ehdolla, että sinulle kuulu omasi. Heti kun joku ei voi elää työllään, tämä tarkoittaa, ettei hänelle kuulu sitä, mitä hänelle pitäisi kuulua. Tällöin sopimus on hänen näkökulmastaan täysin pätemätön, eikä häntä ole enää oikeudellisesti sidottu tunnustamaan kenenkään muun omaisuutta [...] Kaikilla on oikeus omaisuuteensa kansalaisena vain sillä ehdolla ja niin pitkään, kun kaikki kansalaiset voivat elää omaisuudestaan. (Fichte 1796/1979, 207)

Valtion on mainitun kaltaisessa tilanteessa suoritettava omaisuuden uudelleenjako ”valtiollisen auktoriteetin erityisen arvostelman mukaisesti” (Fichte 1796/1979, 207). Kuten Fichte jatkaa, nämä

'sosiaaliset' oikeudet ovat yhtä perustavia kuin muut oikeudet: ”Toimeenpanovalta on yhtä suuressa määrin vastuussa tästä uudelleenjaosta kuin se on vastuussa kaikista muista valtionhallinnon osa-alueista ja köyhillä [...] on absoluuttinen pakkovallan mahdollistava oikeus tällaiseen tukeen” (em.). Valtiolla on siis oikeus pakkotoimin puuttua omaisuuden eriarvoiseen jakaantumiseen: ”On epäoikeudenmukaista, että joku voi maksaa luksuksesta samaan aikaan, kuin jotkut hänen kanssakansalaisistaan eivät voi hankkia välttämättömyyksiä tai maksaa niistä; se millä hän maksaa luksuksesta ei siis ole hänen omaisuuttaan; järjellisessä valtiossa se ei kuuluisi hänelle” (Fichte 1800/1977, 79). Manfred Buhrin mukaan tämän kaltaisista lausahduksista voidaan tehdä seuraava johtopäätös:

Tässä tulee esiin Fichten sosiaaliopin viime kädessä vallankumouksellisdemokraattinen ja kansan intresseille ilmauksen antava luonne. Fichte perustaa sosiaaliset vaatimuksensa olemassaolon oikeuteen. Ratkaisevan takuun oikeudelle olemassaoloon Fichte näkee [...] oikeudessa omaisuuteen ja sen todellistamiseen jokaisessa valtiossa. (Buhr 1965, 63)

Richard Schottky on kritisoinut Fichten taloudellisille ja sosiaalisille oikeuksille antamaa keskeistä merkitystä. Hän pelkää, että Fichten argumentein voi oikeuttaa ”työorjuuden”, jolloin ihminen ymmärretään ”brutaalin naturalistisesti” (Schottky 1963, 169–170). Schottkyn kritiikkiä on hankala lukea muuna kuin perinteisenä yläluokkaisena ajatuksena, jossa väheksytään perustarpeiden täyttymisen merkitystä. Vuoden 1812 *Oikeusopissaan* Fichte itsekkin huomauttaa, ettei työnteko ole ihmisen elämän päätavoite ja asettaa oikeuden työhön lisäksi myös oikeuden ”vapaa-aikaan”¹⁰ yhteiskuntasopimuksen legitiimiyden ehdoksi:

Jokaisella täytyy omien välttämättömien tarpeidensa tyydyttämisen ja kansalaisvelvollisuuksien täyttämisen jälkeen olla vielä vapautta jäljellä omien itse päättämiensä päämäärien täyttämiseen. [...] Vapaus vapaasti päätettävien päämäärien toteuttamiseen (vapaus vapaisiin taiteisiin ja koulutukseen [*freie Bildung*] ja moraaliseen kasvuun) on absoluuttinen henkilökohtainen oikeus [...] jonka turvaamiseksi koko oikeussopimus on tehty [...] vapaus, siis aika, voimavarat ja tila itse vapaasti päätettävien päämäärien tavoitteluun on absoluuttinen oikeus.” (Fichte 1812/1977, 255)

¹⁰ Tässä yhteydessä termi on tietysti siinä mielessä ongelmallinen, että vapaa-aika helposti ymmärretään pelkkänä toipumisena tulevaa työtä varten, joka samastuu helposti toimettomuuteen, kun taas Fichtellä vapaa-ajalla on selvästi itseisarvo ja kyse on aktiivisesta toiminnasta.

Fichten motiivi tähän täydennykseen on, ettei ”inhimillistä vapautta pidä alistaa välttämättömyyden lainalaisuuksille” ja työteon liiallisen korostamisen myötä on uhkana ”että ne toimet, joiden avulla pyrimme suojelemaan vapautta, johtavat juuri vastakohtaan, siis vapauden tuhoutumiseen” (Fichte 1812/1977, 255). Tässä distributiivinen oikeus saa pelkän omaisuuden jakautumisen lisäksi myös ajallisen elementin, sillä koska vapaus on omien päämääriensä asettamista ja niiden tavoittelua, pelkkä omaisuus sinänsä ei riitä turvaamaan vapautta. Omaisuutta ei siis tässä samasteta pelkkiin esineisiin. Fichten kieli välttämättömyydestä ja vapaudesta ennakoikiinnostavasti Marxin ajatusta erottelusta välttämättömyyden, siis ”puutteen ja ulkopuolisen työnteon saneleman työnteon”, ja vapauden valtakuntien välillä (Marx 1894/2015, 808). Marxin mukaan vasta työnteon tuolla puolella ”alkaa inhimillisten voimien kehitys itsetarkoituksena, tosi vapauden valtakunta, joka voi kuitenkin puhjeta kukoistukseen ainoastaan välttämättömyyden valtakunnan ollessa sen perustana. Perusedellytyksenä on työpäivän lyhentäminen.” (Em.) Marxilla ja Fichtellä työnteon ja perustarpeiden täyttymisen merkityksen korostaminen ei, *pace* Schottky, johda niiden absolutisointiin – päinvastoin.

Omaisuusteoreettisesti keskeistä Fichten argumentaatiossa on, että hänellä yhteiskuntasopimuksen myötä muodostunut kokonaisuus tietyssä mielessä edeltää osiaan, sillä yhden kansalaisen omaisuuden legitimitteetti edellyttää, että muilla kansalaisilla on omaisuutta perustarpeidensa täyttämiseksi. Mitä tulee konkreettisiin esineisiin, ”kokonaisuus on tässä mielessä kaiken omaisuuden (*Besitz*) omistaja” (Fichte 1796/1979, 199), sillä ”kaikki omaisuus perustuu monien tahdon yhtymiseksi yhdeksi tahdoksi” (em., 129), ja täten ”kaikki omaisuus perustuu vastavuoroiseen *tunnustukseen*” (em., 130). Omistusoikeus konkreettisiin esineisiin ja vaikkapa maahan siis edellyttää, että kaikilla muillakin on omaisuutta. Mutta toisaalta kaikille on taattu omaisuus siinä mielessä, että kaikkien on pystyttävä toteuttamaan päämääriään, siis oltava faktisesti toimintakykyisiä. Tällöin omaisuus ”ei ole määritelty esineellisesti, vaan funktionaalisesti” (Braun 1991, 18). Tässä on Fichten teorian erityispiirre: kollektivismi yhdistyy yksilön toimintakyvyn turvaavien oikeuksien, tässä erityisesti sosiaalisten oikeuksien, ehdottomaan turvaamiseen. Tämän mahdollistaa luopuminen yhteiskuntasopimusta edeltävistä luonnonoikeuksista ja niiden korvaaminen ajatuskokeella alkuperäisistä oikeuksista. Omistusoikeus ei Fichten teoriassa ole absoluuttisen varmaa siinä mielessä kuin usein omistusoikeuden ymmärrämme. Toki käytännössä Fichten tavoite on, että tilanteeseen, jossa joku on täysin ilman varallisuutta, ja täten yhteiskuntajärjestys menettää legitimiytensä, ei päädytä, vaan valtion on pyrittävä ehkäisemään tätä ylläpitämällä oikeudenmukaista varallisuuden jakautumista sekä tarvittaessa järjestettävä tarpeenalaisille työtä.

Poikkeuksen omaisuuden varmuuden kohdalla tekee niin sanottu absoluuttinen omaisuus, joka on absoluuttisesti minun, eikä valtiolla ole siihen oikeutta. Fichten ajatus on, että tämä turvaa sen, että perustavat toimintamahdollisuuteni, mukaan lukien itseymmärrykselleni tärkeät henkilökohtaiset esineet, ovat turvassa valtiolliselta väliintulolta. Absoluuttinen omaisuus sisältää Fichten mukaan verojen maksun jälkeisen käteisen rahan lisäksi ”kaiken omaan käyttöön ostamani: huonekalut, vaatekappaleet ja arvoesineet” (Fichte 1796/1979, 234). Se, mitä minulla on asunnossani, ”määrittää absoluuttisen omaisuuteni” (em., 236). Absoluuttista omaisuutta voisi Marxin termein kutsua henkilökohtaiseksi omaisuudeksi erotuksena yksityisomaisuudesta. Kyse on omaisuudesta, jota käytän yksityiselämässäni omien henkilökohtaisten suunnitelmieni ja päämäärieni täyttämiseen. Huomionarvoista on, että Fichtelle esimerkiksi kaupankäynti ja elinkeinot eivät kuulu tällaisiin henkilökohtaisiin päämääriin, sillä valtion on kyettävä säätelemään talouselämää turvatakseen kaikille oikeuden työhön ja omaisuuteen (em., 234). Tiivistettynä: sellainen omaisuus, jonka myötä on mahdollista syntyä riippuvuussuhteita, ei koskaan ole täysin varmasti minun, sillä valtion tehtävä on estää tällaiset riippuvuussuhteet, mukaan lukien taloudelliset riippuvuussuhteet.

Fichten teoriassa tapahtuva omaisuuden käsitteen kahtiajako on johdettavissa vapauden ja autonomian sfäärin ajatuksesta, jonka Fichte kehittää oikeuden käsitteen deduktiossaan: niin kauan kuin vapauteni ei häiritse muiden vapautta, saan toimia tahtoni mukaan. Schwember Augier onkin väärässä väittäessään yksituumaisesti, että Fichten teoriassa ”yksilöillä ei ole omistusoikeutta esineihin, joita he käyttävät” (Schwember Augier 2013, 407–408), sillä absoluuttisen omaisuuden kohdalla näin on. Schwember Augier väittää kuitenkin, että ”absoluuttinen omaisuus” on vain merkityksetön ja kosmeettinen poikkeus (em.). Tästä voidaan olla perustellusti eri mieltä, sikäli kuin absoluuttinen oikeus nimenomaan turvaa omassa käytössäni olevat esineet omaisuudekseni, riippumatta varallisuuden jakautumisesta. Vaikka kokonaisuus onkin ensisijainen suhteessa osiinsa, eivät valtion oikeudet ole Fichten teoriassa rajoittamattomia.

Niin sanottujen sosiaalisten oikeuksien varmistaminen ja teoreettinen perustelu on keskeinen motiivi sille, miksei Fichte usko luonnonoikeuteen perustuvaan omaisuuskäsitykseen. Sanoutuessaan irti valtiota edeltävistä oikeuksista Fichte sanoutuu samalla irti sellaisista omistusoikeuden perusteluista, jotka lähtevät liikkeelle luonnontilasta ja vaikkapa ensimmäisen hallussapitäjän oikeudesta tai lockelaisesta työhön perustuvasta omistusoikeudesta. Fichtellä omistusoikeus ei ole suhde ihmisen ja asian välillä. Luonnonoikeusteorioiden kritiikki mahdollistaa omaisuus oikeuden uudelleenmäärittelyn positiivisena oikeutena, ja täten riippuvuussuhteita synnyttävän taloudellisen eriarvoisuuden ehkäisemisen nostamisen yhteiskuntasopimuksen ytimeen. Sitä, että ajatus on edelleen radikaali, osoittavat Schottkyn ja Schwember Augierin heikosti perustellut Fichteen

kohdistuvat kritiikit, joissa mitä ilmeisimmin juuri Fichten nykymaailman omaisuuskäsityksen vulgataan kohdistaman arvostelun aikaansaama mielenkuohunta johtaa alkeellisiin tulkintavirheisiin.

Luvussa 4.3. olen korostanut, kuinka Fichten teoria, merkittävistä samankaltaisuuksista huolimatta, eroaa myös Rousseau'sta. Tämä ei poista sitä luvun 4.1. huomiota, että Rousseau'n kritiikki yhteiskuntasopimusteorian ideologista käyttöä vastaan on yhteensopiva Fichten kanssa ja on myös mitä suurimmalla todennäköisyydellä vaikuttanut tähän suoraan. Fichten kuvaus yhteiskuntasopimuksessa syntyvästä yleistahdosta on lisäksi lähes yksi yhteen Rousseau'n kanssa. Fichte kuitenkin katsoo, ettei kukaan voi aidosti vapaasti suostua yhteiskuntasopimukseen, ellei se takaa perustarpeiden täyttymistä. Tätä Fichte havainnollistaa ajatuskokeellaan alkuperäisistä oikeuksista, joka on kytkettävä Fichten ajatukseen siitä, että tietty vaikutuspiiri on vapaalle itsetietoisuudelle välttämätön. Näin positiivinen omistusoikeus asettuu yhteiskuntasopimuksen legitimiuden ehdoksi, ja sosiaaliset oikeudet yhtä merkittäviksi kuin muut oikeudet. Samalla omaisuuden käsite jakautuu teoreettisesti merkittävällä tavoin kahtia: toisaalta ehdolliseen omaisuuteen, joka pitää sisällään talouden piirin, ja toisaalta ehdottomaan henkilökohtaiseen absoluuttiseen omaisuuteen.

4.4. Suljettu kauppavaltio oikeuden käsitteen sovelluksena

Vuonna 1800 ilmestyneessä pienehkössä tutkielmassaan *Geschlossener Handelstaat* (Suljettu kauppavaltio) Fichte tarkentaa oikeuden käsitteestään seuraavia asioita taloudellisen järjestyksen kannalta. Teos eroaa kirjoitustyyliältään Fichten muista teoksista ja keskittyy suurelta osin kysymyksiin esimerkiksi kauppataseesta, talouden suunnittelusta ja rahajärjestelmästä. Tämä heijastuu teoksen kielessä: ”Fichte pyrkii uudella tavalla tuomaan yhteen filosofian ja materiaalisen todellisuuden, saksalaisen idealismin kielen ja talouden hyvin maailmallisen tieteen” (Adler 2012a, xiii). Teoksen keskeinen viesti on, että valtion on kontrolloitava ja mahdollisuuksien mukaan kiellettävä yksityishenkilöiden käymä maailmankauppa, ja tällä tavoin eliminointava riippuvuutensa olosuhteista, joita se ei voi kontrolloida. Kontrolloimattomuuden eliminointi pätee Fichten mukaan muutettavat muuttaen myös talouteen valtion sisällä. Talouden hallinta on Fichten näkökulmasta edellytys taloudellisten riippuvuussuhteiden eliminoinnille, ja täten oikeuden käsitteen toteutumiselle.

Fichten päämäärien ymmärtämiseksi on hyvä tarkastella teoksen alaotsikkoa: „Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe zu einer künftig zu liefernden [*sic!*] Politik”.

Alaotsikon voisi vapaasti kääntää seuraavasti: ”Filosofinen luonnos oikeusopin liitteeksi ja harjoitukseksi tulevaisuudessa toteutettavalle politiikalle”. Sanat *Entwurf* eli ”luonnos” ja *Probe* eli ”harjoitus” tai ”koe” korostavat tekstin alustavaa ja kokeellisesta luonnetta, ja erottavat sen filosofisesti kunnianhimoisemmista ja perustavammista teksteistä (Adler 2012b, 3). Toisekseen ilmaus ”Oikeusopin liite” paitsi korostaa tekstin toissijaista luonnetta, myös tuo esiin sen elimellisen yhteyden *Luonnonoikeuden perusteisiin* ja siinä kehitettyyn oikeuden käsitteeseen sekä tämän käsitteen soveltamiseen omaisuuden teoriaan. Fichte kirjoittaa itsevarmasti, että *Suljetun kauppavaltion* ajatukset taloudesta ”perustuvat teoriaani omaisuudesta” ja mikäli ”tämä teoria pätee, myös näillä ensimmäisillä on varmasti hyvät perusteensa” (Fichte 1800/1977, 107). Siksi Fichten oikeuden käsitteen tarkastelu vaatii myös *Suljetun kauppavaltion* päätematiikkojen käsittelyä, vaikka teoksen argumentaatio jättääkin toivomisen varaa. Kaikessa puutteellisuudessaankin teos nostaa esiin kiinnostavia ja ajankohtaisia teoreettisia ja poliittisia kysymyksiä.

Fichte kieltää teoksessaan taloudellisen toiminnan omalakisuuuden toivottavuuden sekä sen, että talous putoaisi oikeuden käsitteen edellyttämän vastavuoroisen vapauden rajoittamisen ulkopuolelle. Thomas Sören Hoffman on muotoillut Fichten perspektiivin teoksessa seuraavasti:

Fichten perspektiivi taloudellisen alueeseen lähtee liikkeelle oikeuden käsitteestä: ”spekulatiivisen” (talous)politiikan teema, sellaisena kuin se kehitetään *Suljetussa kauppavaltiossa*, on pyrkimys kesyttää taloudelliset omalakisuuudet ja kontingenssit ihmisten välisten suhteiden julkisoikeudellisen järjestyksen avulla. Tässä mielessä Fichten yleisteema on oikeuden ensisijaisuus yleisenä vapaiden olentojen ulkoisen interaktion muotona ja tämän ensisijaisuuden ylläpitäminen suhteessa talouden logiikkaan. (Hoffman 2018a, 188)

Fichte ei seuraa modernille liberalismille ja poliittisen talouden traditiolle tyypillistä ajatusta taloudellisen ’vapauden’ ja yksilönvapauden samastamisesta, vaan päinvastoin ”Fichtellä suunnittelu organisaation elementtinä sekä tuotannon että kulutuksen osalta muodostaa sosiaaliekonomisen perustan subjektien yksilöllisyyden kehittymiselle ja täten perustan *kaikkien* valtion kansalaisten vapaudelle” (Stahl 2018, 55). Verrattuna esimerkiksi Hegeliin on huomionarvoista, ettei anglosaksinen poliittinen taloustiede (esim. Adam Smith) ole Fichtelle innoittaja, vaan päinvastoin kritiikin kohde. Fichte kieltää avoimesti Smithiin usein osin virheellisestikin liitetyn ajatuksen talouden spontaanista kaikille edukkaasta organisaatiosta (ns. näkymätön käsi): ”Sanoa, että kaikki tapahtuu kuin itsestään, että kaikki löytävät kuin itsestään työtä ja leipää, ja näin jättää kaikki pelkästään hyvän onnen varaan, ei ole läpikotaisin oikeudenmukaiselle perustuslaille kelpavaa”

(Fichte 1800/1977, 111). Niinpä Fichtellä ”oikeusjärjestys on tiukasti sidottu talousjärjestyksen kysymyksiin: talousjärjestyksen järjellisyys on ehto oikeusjärjestyksen järjellisyydelle. Luonnonoikeuden tie johtaa tämän vuoksi talouspolitiikkaan.” (Rohrs 2007, 87) Fichten voidaan siis sanoa ylittävän (osin *avant la lettre!*) porvarilliselle yhteiskunnalle tyypillisen formaalin käsityksen oikeudesta, jossa Marxia (vrt. Marx 1867/2013, 217–218) lainaten yhtäläisten oikeuksien välillä voima ratkaisee. Fichten teorian mukaan ”persoonallisuuden arvokkuutta ei voi käsitellä abstraktin oikeusteoreettisesti irrallaan perustavasta taloudellisesta kontekstista” (Verweyen 1975, 115). Tämä on merkittävä teoreettinen edistysaskel.

Fichtellä kysymys oikeudesta sisältää kysymyksen omaisuudesta ja perustarpeiden turvaamisesta. Koska valtion ”todellinen päämäärä ja tarkoitus on auttaa kaikkia saamaan se, mitä heille ihmisyyden osakkaina kuuluu” (Fichte 1800/1977, 89), valtion täytyy myös huolehtia tämän ”tasapainon” (em., 88) säilyttämisestä. Fichten käsitys perustuu ajatukseen, että ”omaisuuden turvaamista ei saa erottaa niiden taloudellisten prosessien kontrollista, joissa omaisuus syntyy” (Rohrs 2007, 86). Fichten mukaan ”jotta tämä [tasapainon turvaaminen] olisi mahdollista”, ”hallitsemattoman ulkomaiden vaikutuksen on loputtava, ja niinpä järjellinen valtio on samalla tavoin läpikotaisin suljettu kauppavaltio, kuin se on suljettu lakien ja yksilöiden valtakunta” (Fichte 1800/1977, 89). Ulkomaisella vaikutuksella Fichte viittaa ensi sijassa maailmankauppaan, sillä sulkeminen koskee nimenomaan hallitsematonta yksityisten ihmisten käymää maailmankauppaa: kulttuurin ja tieteen kohdalla Fichte puhuu vapaan kansainvälisen vastavuoroisen vaihdon ja yhteistyön puolesta:

Yhdelläkään valtiolla ei olisi pienintäkään intressiä piilottaa toiselta omia löytöjään, sillä jokainen voisi käyttää keksintöjään vain sisäisesti itsensä hyödyksi, eikä muiden alistamiseen tai pyrkimykseen saada muista yliote. Niinpä mikään ei estäisi, että kaikkien maiden oppineet ja taiteilijat olisivat kaikkein vapaimmassa kommunikaatiossa toistensa kanssa. (Fichte 1800/1977, 157)

Valtion velvollisuus turvata kansalaisten vapaus on Fichten mukaan täytettävissä vain siten, että ”kaupan anarkia ylitetään samalla tavoin kuin poliittinen anarkia on ylitetty, ja valtio sulkee itsensä kauppavaltiona, kuten se on sulkenut itsensä lainsäädännössään ja tuomiovallassaan” (Fichte 1800/1977, 117). Kauppavaltion on ”sulkeuduttava kuin juridisen valtion” (em., 63). Johtoajatus on, että samalla tavoin kuin yhteiskuntasopimuksessa säädetään tietyn valtion lait, joihin ulkopuoliset eivät voi vaikuttaa, taloudellisten vaikutusten ja suhteiden on voitava olla valtion kontrollissa, ilman ulkopuolisia häiriöitä, jotka estävät oikeuden käsitteen toteutumisen. Tässä mielessä Fichten projektia

Suljetussa kauppavaltiossa voidaan kuvata ”yleistahdon poliittiseksi taloudeksi” (Nakhimovsky 2011, 130–132).

Fichten kuvaus siitä, miten asiat hänen ideaalinsa mukaisessa suljetussa kauppavaltiossa järjestettäisiin, ei välttämättä ole nykylukijan näkökulmasta erityisen houkuttava. Kyseessä on pientavavarantuottajien yhteiskunta, jossa valtio määrittää tuotteiden hinnat ja tuotantomäärät (Fichte 1800/1977, 74–89). Varsinaisesta suurteollisuudesta tai palkkatyöläisluokasta Fichtellä ei ole juuri sanottavaa, vaan keskeisintä näyttää olevan maanviljely (Batscha 1970, 182–188). Fichte ei näytä antavan talouskasvulle tai taloudelliselle innovaatiolle isoa merkitystä, vaan korostaa dynaamisuuden sijaan tasapainoa, niin että tuotettujen tuotteiden suhde toisiinsa säilyy vakiona: ”Kuvattu järjestelmä perustuu [...] siihen, että kaupankierrossa olevien kulutus- ja tuotantotuotteiden määrä, sekä niiden suhde toisiinsa, pysyy aina samana” (Fichte 1800/1977, 95). Tämä näyttää sulkevan taloudellisen tuottavuuden kasvun pois. Samoin Fichten väite siitä, että yksityinen ulkomaankauppa on täysin kiellettävä (sääntelyn tai osittaisen kieltämisen sijaan), kuulostaa absoluuttisuudessaan perustelemattomalta: ”Kaikki läpikotaisin vapaan kaupan haittapuolet säilyvät sen pelkän osittaisen kumoamisen jälkeenkin” (em., 133). Yhteenvetona voidaan todeta, että Fichtellä ei selvästi vielä ole käsitystä kapitalismin dynaamisuudesta ja sen tuomista eduista.¹¹ Ernst Bloch onkin tällä perusteella kuvannut Fichten talousmallin perustaa ”esikapitalistiseksi antikapitalismiksi” (Bloch 1959, 642).

Vaikkei Fichten kuvaamaa valtiojohtoista ja pitkälti autarkkista suunnitelmataloutta pidettäisikään houkuttelevana talousmallina, on huomionarvoista, että hän nostaa esiin kysymyksiä, joihin muilla ajattelijoilla on ollut hankaluuksia vastata uskottavasti. Esimerkiksi Hegel, jolla sinänsä on paljon Fichteä kehittyneempi ymmärrys modernista taloudesta (Reichelt 1972), ei kykene ratkaisemaan Fichten esiintuomaa kysymystä talouden omalakisuuuden negatiivisista seurauksista ja jännitteistä poliittisen tasa-arvoisuuden kanssa. Tunnetusti Hegelille talouden sfääri porvarillisena yhteiskuntana (*bürgerliche Gesellschaft*) on ”alasysteemi” modernia *Sittlichkeitia* (Hofmann 2018b, 8), jolloin kyse ei ole talouden omalakisuuuden kieltämisestä sinänsä, vaan sille asetettavista rajoista. Varsinkin varhaisissa Jenan kirjoituksissaan (ks. Lukács 1948/1962) Hegel kuvaa varsin vaikuttavasti modernin maailman talouden omalakisuuuden tuottamia ongelmia:

Tarve ja työ korotetaan yleisyyteen ja näin ne luovat suurissa valtioissa valtavan yhteisyyden ja keskinäisriippuvuuden systeemin, itsessään liikkuvan kuoleman

¹¹ Joskin ympäristökriisin aikakaudella tämän dynamiikan kaksiteräistä miekkaa muistuttava luonne on yhä selvempi, eikä dynamiikan arvo välttämättä siis ole niin korkea kuin usein tupataan ajatella.

elämän, joka riuhtoo eteen- ja taaksepäin sokeasti ja primitiivisesti, kuin villieläin, joka vaatii jatkuvaa aisoissa pitämistä ja kontrollia. (Hegel 1803/1979, 249)

Oikeusfilosofiassaan Hegel korostaa, ettei porvarillinen yhteiskunta ole pelkkää järjettömyyttä ja sattumanvaraisuutta, vaan sillä on oma sisäinen järjellinen logiikkansa: ”Tästä mielivaltaisuuden lisääntymisestä itsestään syntyy kuitenkin yleisiä määreitä, ja tämä näennäinen hajanaisuus ja ajattelemattomuus alistuu välttämättömyydelle, joka syntyy itsestään” (Hegel 1821/1972, §189Z). Hegelin mukaan onkin ”huojentavaa havaita tämä tarpeiden alueella asiassa piilevä ja vaikuttava järjellisyuden näyttäytyminen” (em., §189), jota tutkii kansantaloustiede, *Staatsökonomie*, ”modernin ajan perustalta syntynyt tiede” (em.). Poliittisen talouden lainalaisuuksien tuominen poliittisen filosofian keskiöön on Manfred Riedelin sanoin ”täydellinen katkos traditioon”, jossa ilmaus *bürgerliche Gesellschaft* (ja sen taustalla oleva *societas civilis*) ei vielä viitannut erityisesti (moderniin) talouteen, vaan ylipäänsä lailliseen järjestyksen vastakohtana luonnontilalle, kuten esimerkiksi vielä Kantin teoksissa (Riedel 1970, 156).

Toisin kuin Fichte, Hegel ei siis samaista talouden aluetta pelkkään sattumaan ja mielivaltaan. Silti hän myöntää, että yksittäisen yksilön näkökulmasta talouden lainalaisuudet voivat olla sattumanvaraisia:

Mahdollisuus osallistua yleiseen varallisuuteen, *erityinen* varallisuus, *riippuu* kuitenkin välittömästi omasta perustasta (pääomasta). Lisäksi se riippuu taitavuudesta, joka taas itse riippuu sekä pääomasta että sattumanvaraisista olosuhteista. Näiden olosuhteiden moninaisuus saa aikaan *erilaisuuden jo alkujaan epäyhtäläisten* ruumiillisten ja henkisten kykyjen kehityksessä. Tämä erilaisuus käy nyt erityisyyden alueella esiin kaikilla tasoilla ja kaikkiin suuntiin. Muuhun satunnaisuuteen ja mielivaltaan kytkeytyvänä siitä seuraa välttämättä *varallisuuden ja taitojen eriarvoisuus*. (Hegel 1821/1972, §200)

Hegelin mukaan porvarillisen yhteiskunnan sisäisen logiikan seurauksena muodostuvasta eriarvoisuudesta uhkaa seurata, että porvarillinen yhteiskunta synnyttää vastakohtiensa ”sotkuisuudessa irstailun, kurjuuden ja näille kummallekin yhteisen fyysisen ja siveellisen turmeltumisen näytelmän” (Hegel 1821/1972, §185). Hegelin mukaan valtiollinen väliintulo ei voi ratkaista tätä ongelmaa täydellisesti, vaikkakin hän uskoo, että ”jokaisella yksilöllä on oikeus vaatia toimeentuloa” (em., §241 Z). Valtiollisen väliintulon puutteellisuus ratkaisuna johtuu siitä, että välitön köyhien avustaminen ”ilman sitä välittävää työntekoa” olisi porvarillisen yhteiskunnan ”periaatteen ja sen yksilöiden itsenäisyyden ja kunnian tunteen vastaista” (em., §245). Toisaalta

mikäli toimeentulo välitettäisiin ”velvollisuudella työntekoon”, siis jonkinsorttisella työtakuulla (jota Fichte ehdottaa), seuraisi liikatuotannosta johtuva talouden epätasapaino, ja täten ”kasvatettaisiin niiden tuotteiden joukkoa, joiden liialliseen määrään, ja joita [...] kuluttavien suhteelliseen vähyyteen perustuu se paha”, mitä alun perin yritettiin korjata (em.). Hegelin mukaan onkin lopulta niin, että ”ylenmääräisessä rikkaudessaankaan porvarillinen yhteiskunta *ei ole kyllin rikas*, siis ei omista tarpeeksi itselleen kuuluvaa varallisuutta, jotta se kykenisi ehkäisemään köyhyyden lisääntymisen ja alhaisen sikiämisen” (em.). Tästä seuraa, kuten Hegel luennoillaan toteaa, että ”köyhyyden synty yleisesti on seurausta porvarillisesta yhteiskunnasta ja on kokonaisuudessaan sen välttämätön tuote” (Hegel 1821/1991, 453).

Hegelin alustava, joskin yllä todetulla tavalla puutteellinen, ratkaisu ongelmaan on valtiollinen väliintulo, mutta huomionarvoista on, että valtion on tarkoitus puuttua talouden mekanismeihin, jotka ideaalitulanteessa tasapainottaisivat itse itsensä, vain poikkeustilanteissa: ”Vain näin erityinen intressi voidaan palauttaa yleiseksi, lieventää vaarallisia mullistuksia ja lyhentää sen välitilan kestoja, jossa kollision pitää tasoittua tietoisuutta vailla olevan välttämättömyyden myötä” (Hegel 1821/1973, §236). Valtio siis ei puutu talouden logiikkaan sinänsä, vaan sen väliintulo perustuu Geoff Mannin sanoin valmiuteen ”diagnosoida ongelmia ja tuottaa ratkaisuja välittömiin välttämättömyyksiin” (Mann 2017, 162). Tässä mielessä Hegelin valtio lievittää porvarillisen yhteiskunnan oireita niiden parantamisen sijaan, sillä kaikesta huolimatta moderni talous on hänelle pohjimmiltaan järkevä osa-alue modernia vapautta. Hegel hyväksyy, että talouden omalakisuuksien tuottama epäoikeudenmukaisuutta ei voida varmuudella ja lopullisesti korjata valtion toimesta. Valtio on itsessään rajoittunut empiirisen maailman kontingensseista johtuen: ”Valtio ei ole taideteos, se kuuluu maailmaan ja täten mielivaltaisuuden, sattuman ja virheen alueelle” (Hegel 1921/1972, §258 Z). Niinpä ”vaikka yksilöillä on julkisen vallan turvaama mahdollisuus osallistua yleiseen varallisuuteen, niin julkisen vallan turva jää väkisin epätydelliseksi ja osallisuus subjektiiviselta puoleltaan satunnaisuus alaiseksi” (em., § 237). Kuten Perry Anderson toteaa: ”Sen jälkeen, kun Hegel on julistanut tarpeen sosiaaliselle interventiolle jokaisen kansalaisen perusturvan varmistamiseksi, hän käytännöllisesti katsoen ajautuu epätoivoon sen mahdollisuutta koskien” (Anderson 1992, 290). Riippuen näkökulmasta kyse on joko teoreettisen tappion myöntämisestä tai ihailtavasta realismista. Hegelin lopullinen vastaus porvarillisen talouden tuottamiin sosiaalisiin ongelmiin on eräänlainen viime hetken hätäratkaisu. Koska Hegelin mukaan lopullista ratkaisua ylituotannon ja köyhyyden ongelmiin on mahdoton löytää, ”tämän dialektiikkansa välityksellä porvarillinen yhteiskunta [...] joutuu pyrkimään ulkopuolelleen hankkiakseen kuluttajia ja näin tarpeellisia toimeentulon välineitä toisten kansojen piiristä [...] jotka ovat yleensä sitä vähemmän kehittyneitä teollisuudeltaan jne.”

(Hegel 1821/1973, §246). Tässä laajenemisessa ei ole kyse pelkästä kaupankäynnistä vaan kolonialismista: ”Tämä laajalle ulottuva yhteys”, siis maailmankauppa, ”tarjoaa myös keinon [...] *kolonisaatioon*, johon kehittynyt porvarillinen yhteiskunta joutuu pyrkimään” (em., §248). Näin porvarillinen yhteiskunta antaa köyhälle liikaväestölleen ”uutta maaperää” ja uutta ”kenttää teollisuudelleen” (em.). Liikaväestöä varten täytyy löytyä asumaton maata, tai maata, joka voidaan tehdä asumattomaksi. Tämä on Hegelin teoriassa välttämätön seuraus sosiaalisen ongelman ratkaisemattomuudesta, mahdottomuudesta ratkaista talouden omalakisuudesta seuraavaa liikatuotannon ongelmaa: ”Porvarillinen yhteiskunta on pakotettu perustamaan siirtomaita. Jo väestönkasvulla itsellään on tämä vaikutus, mutta erityisesti tähän johtaa se joukko, joka ei voi tyydyttää tarpeitaan oman työnsä myötä silloin, kun tuotanto ylittää kulutuksen tarpeen.” (Em., 248 Z) Kuten Anderson Hegelin hätäratkaisun summaa: ”Sosiaaliturvan dilemموjen ratkaisun täytyy lopulta löytyä imperialismista” (Anderson 1992, 290).

Ratkaisu ei ole yleistettävissä. Siinä yksittäisen valtion kyvyttömyys ratkaista talouden omalakisuu den aiheuttamia sosiaalisia ongelmia johtaa lopulta valtioiden, alueiden ja kansojen välisiin herruus- ja alistussuhteisiin ja siirtää täten ongelman globaalille skaalalle. On huomionarvoista, että Fichte ajatteli, että juuri kolonialismi ja sen eurooppalaisille valtioille tuomat hyödyt ovat suurin syy sille, miksei hänen ajatustaan suljetusta kauppavaltiosta todennäköisesti otettaisi vakavasti. Fichte kuvaa Euroopan ja muun maailman välistä vastikkeetonta tai vähintään epätasapainoista vaihtoa seuraavasti:

Selvästi tai epäselvästi tiedostettu syy vastahakoisuuteen suunnitelmaani kohtaan on, että kaupankäynnissä Euroopalla on suuri muihin maailmankolkkiin kohdistuva etu, sillä Eurooppa ottaa itselleen muun maailman voimia ja tuotteita suurelta osin ilman vastinetta omista voimistaan ja tuotteistaan. Niinpä jokainen yksittäinen eurooppalainen valtio, niin epäedullinen kuin sen kauppata se suhteessa muihin Euroopan valtioihin sitten onkin, saa hyötyä tästä yhteisestä muun maailman riistosta, eikä täten luovu toivosta parantaa kauppata setta yhä enemmän omaksi hyödykseen. (Fichte 1800/1977, 64)

Fichten mukaan kyseisen vastaväitteen sivuuttamiseksi *Suljetun kauppavaltion* puolustajan täytyisi pystyä osoittamaan, että ”Euroopan ja muun maailman välisen suhteen kaltaisen suhteen, joka ei perustu oikeuteen eikä kohtuuteen, ei ole mahdollista jatkaa” (Fichte 1800/1977, 64). Kuitenkin vaikka tämä voitaisiinkin osoittaa pitkällä tähtäimellä, kuuluisi vastaväite hänen ajatuksilleen yhä seuraavasti:

Ainakin tähän asti tämä suhde on kestänyt – siis kolonioiden alistaminen emämaille, sekä orjakauppa – ja emme tule elinaikanamme näkemään, että se loppuisi. Hyötykäämme siitä niin kauan kuin se kestää; aika, jolloin se murtuu, tulee näkemään, miten se korjataan. Ehkä tämä aika voi tutkia, onko ajatuksistasi sille jotakin iloa; me puolestamme emme voi haluta päämäärääsi. (Fichte 1800/1977, 64)

Fichte myöntää, ettei hänellä ole vastausta tähän vastaväitteeseen. Hän toteaa, että tämän vuoksi on todennäköistä, että hänen ”luonnostelmansa jää pelkäksi kouluharjoitukseksi” (Fichte 1800/1977, 64). Kuitenkin Fichte toivoo, että tässäkin tapauksessa se ”antaisi muille tilaisuuden pohtia näitä asioita huolellisemmin”, saavuttaen täten sen avulla ”yhdellä tai toisella alueella [...] hyödyllisiä ja käyttökelpoisia oivalluksia” (em., 65). Lopulta Fichte siis myöntyy varsin pragmaattisesti siihen, ettei hänen kokonaiskonseptionsa *Suljetusta kauppavaltiosta* todennäköisesti ole toteutettavissa. Se, että Fichte myöntää tämän avoimesti, tarkoittaa myös, ettei hänen luonnostansa ole välttämättä tarkoitettukaan täysin kirjaimellisesti todellisuuteen siirrettäväksi.

Valtioiden sisäinen oikeudenmukainen järjestys ja toisaalta kolonialismi eivät ole Fichten ainoa syy pohtia suljetun kauppavaltion mahdollisuutta. Toinen kysymys, jota hän käsittelee, on kysymys siitä, missä määrin vapaa kaupankäynti – ei siis pelkkä kolonialismi – edistää rauhaa valtioiden välillä. Tunnetusti Kant ajatteli valtioiden välisen kauppakilpailun vievän vähintäänkin potentiaalisesti kohti rauhantilaa, joka syntyy ”voimien tasapainon avulla”, kansojen ”mitä virkeimmin kilvoitellessa” (Kant 1795/1964, 226). Kant luottaa luonnonkaltaisen markkinamekanismin rauhaa tuottavaan mahtiin, kuten hän kirjoittaa esseessään *Ikuiseen rauhaan*, josta Fichte oli kirjoittanut sen ilmestyessä kirja-arvostelun. Kant kirjoittaa:

Luonto viisaasti [...] yhdistää molemminpuolisella omanvoitonpyynnillä kansoja, joita maailmankansalaisoikeuden aate ei turvaa mielivallalta ja sodalta. Kauppahenki, joka ennemmin tai myöhemmin pääsee vallalle jokaisen kansan keskuudessa, ei voi elää yhdessä sodan kanssa. Rahan valta lienee kaikista valtiovaltaa alemmista mahdeista (välineistä) luotettavin, ja täten valtiot päätyvät (ilman mitään moraalista motiivia) edistämään jaloa rauhaa, ja missä päin maailmaa sota uhkaakaan puhjeta, pyrkivät estämään sen välittävällä toiminnalla. Tällä tavoin luonto takaa ihmisen taipumuksissa piilevän mekanismin avulla ikuisen rauhan. (Kant 1795/1964, 226)

Taustalla on kaksi mainitsemisen arvoista Kantin yhteiskunta- ja historianfilosofista ajatusta. Ensimmäinen on Kantin esseessään ”Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht” (1784) esittämä teesi ihmisen epäseurallisesta seurallisuudesta (*ungesellige Geselligkeit*). Teesin mukaan ihmiskunnan kehitys tapahtuu kilpailun ja ”antagonismin avulla”, niin että ”luonto” käyttää antagonismia ”välineenä” ihmisen kykyjen kehittämiseen, niin että juuri antagonismista tulee ”lopulta lainmukaisen järjestyksen alkusyy”. Ihmisten keskinäinen kilpailu – joka syntyy siitä, että ihmisillä on tarve elää yhteiskunnassa mutta samaan aikaan he haluavat määrätä tekemisistään muista välittämättä – ”herättää ihmisen kaikki voimat, saa hänet ylittämään taipumuksensa laiskuuteen kunnian-, herruuden-, tai omistuksenhimon ajamana, saadakseen itselleen asemaa muiden ihmisten joukossa, joita hän ei voi sietää, mutta joita ilman hän ei voi olla”. Paradoksaalisesti juuri antagonismin myötä yhteiskunta saattaa hiljalleen kehittyä ”moraaliseksi kokonaisuudeksi”. (Kant 1784/1964, 37–39)

Toinen ajatukseen kaupan rauhaa tuovasta voimasta liittyvä teesi, joka on yhteydessä aiempaan, liittyy siihen, että Kant samastaa maailmankaupan kilpailumekanismiin luontoon. Samastus yhdistää ajatuksen *Arvostelukyvyn kritiikin* uskonnonfilosofisiin teemoihin. Kantin mukaanhan emme tarkalleen ottaen saa teoreettisesti olettaa luontoon korkeamman olennon asettamaa teleologiaa, sillä tämä ylittäisi järjenkäyttömme legitiimit rajat (Kant 1781/2013, B717–B718). *Arvostelukyvyn kritiikissä* Kant kuitenkin korostaa, että voimme silti olettaa teleologian regulatiivisena periaatteena, sikäli kuin tämä auttaa meitä ymmärtämään luonnonorganismeja, jotka näyttävät¹² perustuvan teleologiaan (Kant 1790/2018, §64–68). Vaikka emme Kantin mukaan voi *todistaa* Jumalan ja täten jumalallisen suunnitelman olemassaoloa fysikoteologisin argumentein, kun huomaamme luonnon näennäisen teleologisuuden (jota emme kuitenkaan voi todistaa), luonnossa havaitsevamme järjestys ”saa meidät etsimään teologiaa” ja toimii täten propedeuttisessa roolissa suhteessa siihen (em., §88).

Oleennaista on, että voimme Kantin mukaan havaita samankaltaista ensisilmäyksellä tarkoittamatonta järjestystä myös historiassa, vaikka emme voikaan todistaa historian järjellisyttä. Kantin mukaan ”luonnon mekanistisesta kulusta tulee nähtäviin päämäärä saada ihmisten eripuraisuus kirkastumaan sovuksi vastoin heidän tahtoaankin”, minkä taustalla on ”vaikutuslakiensa puolesta meille tuntemattoman syyn aiheuttama pakko” (Kant 1795/1964, 218). Tätä tuntematonta syytä kutsutaan Kantin mukaan yleensä kaitsemukseksi, mutta on ”ihmisjärjen rajoihin sopivampaa” kutsua sitä luonnoksi (em., 219). Emme toki voi ”teoreettisesta näkökulmasta” todistaa tämän tarkoituksenmukaisen historiallisen kehityksen olemassaoloa, mutta ikuisen rauhan ideaalin suhteen

¹² Tässä kohdin on muistettava Kantin esidarwinilainen konteksti.

havaitsemamme järjestys riittää meille ”käytännöllisestä näkökulmasta”, ”pannen meidän velvollisuudeksemme ponnistella kohti tuota (ei pelkästään kuvitteellista) päämäärää” (em., 226–227). Historiassa, tässä yhteydessä maailmankaupan kehityksessä, esiintyvä luonnossa näkemäämme teleologiaan rinnastuva järjestys antaa meille syyn toivoa, vaikkemme teoreettisesti voi varmoja ollakaan, etteivät ponnistuksemme ole turhia, vaan historiassa on järjellisyttä, joskin lopulta vastuu ponnisteluista jääkin omille harteillemme (vrt. Kant 1798/1995, 116–122). Näin maailmankaupan kehitys antaa toivoa historian järjellisyydestä, sillä siinä näennäisestä antagonismista ja kilpailusta syntyy järjestystä tavoin, jotka ovat meille tuntemattomia. Kyseessä on Kantin historianfilosofinen ’näkökulman käsi’, jota emme tarkkaan ottaen voi todistaa, mutta johon voimme hänen mukaansa hyvin perustein uskoa.

Ajatus maailmankaupan rauhaa edesauttavasta merkityksestä edellyttää, että keskinäinen kilpailu todella edistää kaikkien etuja ja tuottaa järjellisen lopputuleman. Tähän premissiin Kantin järjellinen usko perustuu. Juuri tämän premissin Fichte kyseenalaistaa. Hän katsoo, että maailmankauppa luo epätasa-arvoisia riippuvuussuhteita valtioiden välillä ja tekee täten mahdottomaksi kansalaisten omaisuuden turvaamisen (James 2011, 94–101), sillä ”ulkomaankauppa tekee yhdestä kansasta riippuvaisen toisesta” (Fichte 1796/1979, 228). Fichte kirjoittaa kauppatasteessa tappiolle jääneen valtion näkökulmasta: ”Valtio myy itsensä, oman itsenäisyytensä, ja näin siitä tulee toisen valtion provinssi, jota tämä voi käyttää mihin tahansa haluamaansa päämäärään.” (Fichte 1800/1977, 126) Maailmankaupan konjunktuurien myötä toiset alueet rikastuvat ja toiset köyhtyvät, minkä seurauksena ihmisiä muuttaa maasta paremman elämän toivossa, mikä vain kiihdyttää eriarvoisuutta valtioiden välillä (em.).¹³ Tästä seuraa, että yksikään valtio ei halua jäädä kilpailussa toiseksi:

Kun jokin valtio on saavuttanut yliotteen, täytyy valtion, joka on jäänyt alisteiseen asemaan, tehdä kaikki mahdollinen tämän yliotteen heikentämiseksi tasapainon palauttamiseksi. Silloin, kun tämä ei ole mahdollista vahvemman valtion kustannuksella, tapahtuu se yhtä hyvin jonkin vielä heikomman valtion kustannuksella. Tästä syntyy uusi lisä vihamieliseen taipumukseen, joka kaikilla valtioilla joka tapauksessa on muita vastaan alueidensa rajojen vuoksi, nimittäin kauppaintressi, ja yleinen [...] kauppasota. (Fichte 1800/1977, 128)

Valtiot siis suhtautuvat kauppatasteeseen epätasapainon seurauksena toisiinsa vihamielisesti, mikä ulkopoliittisesti lisää sodan riskiä (Fichte 1800/1977, 130). Toisaalta sisäpoliittisesti riippuvuus

¹³ Esimerkiksi Etelä-Euroopan tai Itä-Euroopan tilanne nykyisessä Euroopan unionissa kuvastavat näitä tendenssejä. Samoin esimerkiksi Euroopan unionin Kreikkaan talouskurin nimissä kohdistavat valtion suvereniteettia ja demokratiaa vakavasti rajoittavat toimet.

maailmankaupasta tarkoittaa, että ”kenenkään olemassaolon jatkuvuutta perustuen työntekoon ei ole turvattu” (em., 122). Kun huomioidaan nämä historiassa usein todeksi osoittautuneet vaarat, Kantin usko kauppaan kohti rauhaa vievänä toimintana problematisoituu – vähintäänkään tämä oletus ei ole itsestään selvä. Fichten *Suljettu kauppavaltio* nostaa esiin ongelmia, jotka sekä Kant että Hegel ohittavat. Tai tarkemmin: Hegel ei edes pyri sovittamaan porvarillisen yhteiskunnan antagonismeja, kun taas Kant salakuljettaa takaoven kautta toiveen jumalallisesta johdatuksesta. Sikäli kuin Fichten ratkaisua pidetään epätydyttävänä, on muistettava, etteivät Kantin tai Hegelinkään ratkaisut ongelmaan ole vakuuttavia. Ei ole laisinkaan annettua, että Fichten ajatus yksityisen maailmankaupan lopettamisesta olisi merkittävästi ongelmallisempi kuin Hegelin hyväksyntä kolonialismin välttämättömyydelle tai Kantin teologissävyytteinen historianfilosofia.

Poikkeuksellinen elementti Fichten teoksessa on, että hän ajattelee vapaan maailmankaupan kuuluvan menneisyyteen, siis aikaan, jolloin valtioita ei vielä Fichten tarkoittamassa merkityksessä ollut olemassa:

Sellaiset systeemit, jotka vaativat vapaata kauppaa, kaikki pyrkimykset haluta käydä kauppaa ja perustaa markkinoita vapaasti kaikkialla maailmassa, ovat peräisin esivanhempiemme ajatusmaailmasta, johon ne sopivat, ja josta me olemme ne perineet. Olemme omaksuneet ne ilman niiden kriittistä tarkastelua, ja täten tottuneet niihin. Siksi niiden korvaaminen muilla systeemeillä ei ole helppoa. (Fichte 1800/1977, 118)

Fichten mukaan oikeuden käsitettä vastaava järjellinen valtio, jossa valtio on legitimizeettinsä ehtona sitoutunut kansalaisten toimeentulon turvaamiseen, edellyttää näiden menneisyyteen kuuluvien ajattelutapojen ylittämistä (Fichte 1800/1977, 117). Toisin kuin liberaalissa ajatteluperinteessä, jossa poliittinen vapaus ja niin kutsuttu taloudellinen vapaus kulkevat käsi kädessä, Fichte katsoo, että säätelemätön ja omalakinen talous, joka vielä kaiken lisäksi on globaali, on poliittisen vapauden kanssa yhteensopimaton. Vaikkei Fichte ehkä kykenekään tarjoamaan tyydyttävää ratkaisua kyseiseen jännitteeseen, on hän ennen Marxia filosofian klassikoista ehkä tarkkasilmäisimmin käsitellyt sitä. Lienee selvää, ettei jännitettä demokratian ja (globaalin) talouden omalakisouden välillä ole omanakaan aikanamme ratkaistu. Isaac Nakhimosky lopettaa oman tutkimuksensa *Suljetusta kauppavaltiosta* seuraaviin osuviin sanoihin, jotka minusta tiivistävät hyvin Fichten teoksen merkityksen:

Suljettu kauppavaltio on osoitus liiallisen dogmaattisen lähestymistavan politiikkaan vaaroista. On kuitenkin elintärkeää, ettemme sekoita dogmaattista

politiikkaa dogmaattiseen vapauden systeemiin. Suljettu kauppavaltio on kummankin tulosta. (Nakhimovsky 2011, 165)

Lainauksen ydin on, että vaikka Fichten poliittiset ehdotukset ovat osin kestäättömiä, hän toisaalta nimenomaan dogmaattisuutensa – tässä yhteydessä johdonmukaisuutensa ja tinkimättömyytensä – ansiosta päätyy esittämään sellaisia kysymyksiä taloudellisen ja poliittisen vapauden suhteista, jotka edelleen ovat ajankohtaisia, ja jotka esimerkiksi Hegel ja Kant ohittavat. Ajatus siitä, että omalakinen, anonyymeihin voimiin perustuva talousjärjestelmä on yhteensopimaton poliittisen vapauden ja tasa-arvon kanssa, on edelleen ajankohtainen – ja edelleen radikaali. Oma aikamme on Fichten näkökulmasta kaukana järjellisestä. Tässä mielessä meillä ei ole varaa tuntea kovin suurta vahingoniloa huomattessamme Fichten ehdotusten ongelmallisuuden.

5. Fichten sopimusteorian rajat

Luvussa 4.2. käsittelemme sitä, kuinka Fichte erottaa moraalin ja oikeuden. Toin esiin perusteluja, miksi erottelu on monella tapaa mielekäs. Tavasta, jolla Fichte oikeuttaa erottelun, kuitenkin seuraa, että hän olettaa oikeusfilosofiassaan metodologisen egoismin, päätyen näin Hobbesia muistuttavaan tilanteeseen. Fichten mukaan toimijoille ei saa oikeusteoriassa olettaa muuta motiivia kuin itsesrakkauden ja egoismin. Tällainen ymmärrys toimijoista on ohut ja abstrakti: toimijat on irrotettu kontekstistaan ja yhteiskunnallisista suhteistaan. Tämä on paradoksaalista, kun muistamme, miten Fichte oikeuden käsitteen deduktiossaan korostaa tietoisuuden intersubjektiivista luonnetta ja ihmiselle 'transsendentaalisesti' välttämätöntä yhteiselämää. Fichten *Luonnonoikeuden perusteissa* metodologisesti omaksumasta ohuesta toimijuuskäsityksestä seuraa ongelmia, joita käsittelemme lyhyesti tässä viimeisessä käsittelyluvussa Hegelin Fichte-kritiikin pohjalta. Osa näistä ongelmista olemme törmänneet aiemmin.

Hegel kirjoittaa varhaisessa oman yhteiskuntafilosofisen ajattelunsa kehityksen kannalta merkittävässä Fichte-kritiikissään (Clarke 2011), että Fichten abstraktio, joukko täysin egoistisia yksilöitä, edellyttää "luottamuksen ja uskon menettämisen" oikeuspersoonien välillä, jolloin he suhtautuvat toisiinsa puhtaan "ulkoisesti" (Hegel 1802/1974, 141). Tällaisia systeemejä, joissa "yksilön oleminen on asetettu ensimmäiseksi ja korkeimmaksi", voidaan Hegelin mukaan kutsua "antisosialistisiksi" ja kaikkein "puhtaimmillaan" tämä "abstraktio" löytyy "fichteläisestä idealismista" (em., 124). Tässä sana "sosialismi" ei viittaa poliittiseen aatteeseen, vaan luonnonoikeusteorioissa tyypilliseen ajatukseen ihmisen perustavasta sosiaalisuudesta (kuten pudendorfilainen käsitys *socialitaksesta*) (Ruben & Brossman 2019, 1166–1167). Hegel kritisoi epäfilosofiseksi ajatusta, että abstrahoimalla sosiaalisista siteistä, tavoista, moraalista ja vastaavasta voitaisiin tavoittaa jotain ihmiselle perustavaa (Meist 2003). Hän kirjoittaa:

Rahvaanomaiselle ymmärrykselle [...] ei ole mikään käsitettävämpää, kuin että se löytäisi sen, mitä asiat itsessään ovat [...] erottamalla kaiken mielivaltaisen ja sattumanvaraisen, niin että tämän abstraktion myötä jäljelle jäisi absoluuttisen välttämätön [...] kun ajatellaan pois kaikki, mitä hämärä aavistus voi laskea erityiseksi ja katoavaksi, erityisiin tapoihin, historiaan, kasvatukseen ja myös valtioon kuuluvaksi, jäisi näin ihminen [...] pelkkänä itsensä abstraktiona olemuksellisten kykyjensä kanssa olevaksi. (Hegel 1802/1974, 115)

Näin jäljelle jää ”atomeja mahdollisimman vähillä ominaisuuksilla” (Hegel 1802/1974, 115). Tällä ilmauksella voi osuvasti kuvata Fichten metodologisesti oletettavia egoistisia omia päämääriään toteuttamaan pyrkiviä oikeuspersoonia. Hegelin mukaan ongelmaksi jää tällöin, mihin raja sattumanvaraisen ja välttämättömänä pidetyn välille asetetaan: ”Johtava määre ei voi olla muuta kuin se, mikä on välttämätöntä sen esittämiselle, mitä todellisuudessa on: määräävä periaate *a prioriselle* onkin siis *a posteriorinen*” (em., 116). Hegelin näkökulmasta Fichten ajatus yksilöstä, jota ei sido muihin yksilöihin mitkään siteet, vaan joka toimii puhtaan egoistisesti moraalista ja tavoista riippumatta, on kuitenkin itsessään historiallinen tulos, porvarillisen kansalaisyhteiskunnan (*bürgerliche Gesellschaft*) synnyttämä. Kuten Hegel kirjoittaa *Oikeusfilosofiassaan*: ”Porvarillisen kansalaisyhteiskunnan synty kuuluu moderniin maailmaan” (Hegel 1821/1972, §182 Z). Porvarillisen yhteiskunnan, talouden ja oikeuden, piirissä ”jokainen on itselleen päämäärä ja kaikki muu ei ole hänelle mitään” (em.). Täten Hegelin porvarillisen yhteiskunnan kuvaus vastaa Fichten kuvausta oikeuden pätevyysalasta (vrt. Duncan 2018). Hegel kuitenkin vastustaa kiivaasti valtion samastamista porvarilliseen yhteiskuntaan, mikä Fichtellä tapahtuu valtion perustuessa epäluottamukseen ja egoismiin. Tämä tarkoittaa myös sen kritiikkiä, että valtio käsitetään markkinasuhteiden ja täten omaan etuun perustuvien sopimusten kanssa analogisena:

Jos valtio sekoitetaan porvarilliseen kansalaisyhteiskuntaan ja valtion määritykseksi asetetaan omaisuuden ja henkilökohtaisen vapauden turvaaminen ja suojaaminen, muodostuu yksilöiden intressi sellaisenaan heidän yhdistymisensä lopulliseksi päämääräksi. Tästä seuraa myös se, että valtion jäsenenä oleminen on mielivaltaisesti valittavissa. – Valtion suhde yksilöön on kuitenkin aivan toisenlainen. Koska valtio on objektiivista henkeä, niin yksilö itse on objektiivinen, tosi ja siveellinen vain valtion jäsenenä. Yhdistyminen on sellaisenaan totuudellinen sisältö ja päämäärä, ja yksilöiden tarkoitus on viettää yleistä elämää. Tämä substantiaalinen ja yleispätevä on heidän muun erityisen tyydytyksensä, toimintansa ja käyttäytymistapansa lähtökohta ja tulos. (Hegel 1821/1972, §258)

Omaa etuaan tavoitteleva oikeuspersoonia on vain eräs aspekti paljon laajempaa kokonaisuutta, jota se edellyttää. Hegel eksplisiittisesti kritikoit tässä yhteydessä Fichteä ja Rousseau’ta siitä, että he ymmärtävät ”yksilöiden yhdistyminen valtiossa sopimukseksi, joka näin perustuu heidän mielivaltaansa, mielipiteeseensä ja nimenomaiseen suostumukseensa” (Hegel 1821/1972, §258). Tässä on tuki kyse abstraktiosta, joka ei Fichtenkään mukaan vastaa todellisuutta. Fichte avoimesti myöntää tämän todetessaan, että tosiasiaa ihmiset toimivat myös muista kuin egoistisista motiiveista ja kyseessä on täten pelkkä metodologinen abstraktio. Lisäksi yhteiskuntasopimus on

Fichtelle pelkkä valtion legitimizeettiä mittaava idea, eikä sitä täten ole tarkoitettu kuvaamaan todellisuutta. Olennainen kysymys on kuitenkin, mitä seurauksia metodologisella abstraktiolla Fichten teorialle on.

Mikäli ihmisten oletetaan perustavan valtio vain egoistisista syistä, kuten Fichte metodologisesti olettaa, tällöin heitä ei motivoi noudattamaan lakeja mikään muu kuin pakko. Tämä on keskeinen ajatus Fichten valtiokäsityksessä, perustuhan valtio hänen mukaansa ”yleiselle epäluottamukselle” (Fichte 1796/1979, 238) ja kohtelee ihmisiä ”pelkkinä luonnonvoimina, jotka on pakotettava pysymään omien rajojensa sisällä (Fichte 1798/1995, 307). Tällöin Hegelin sanoin yksilöitä yhdistävä side on puhtaan ”muodollinen ja ulkoinen”, nimittäin ”pakkovalta” (Hegel 1802/1974, 140). Valtio on Hegelin mukaan tällaisessa tapauksessa ”ulkoisuuden systeemi”, ”mekaanisella välttämättömyydellä toimiva laitos”, joka pyrkii ”pakottamaan jokaista yksittäistä yleisen tahdon avulla” (em.). Fichte meneekin tosiasiasa pitkälle korostaessaan lain suoman turvan apodiktista luonnetta: ”Se, että jollekin taataan, että hänen oikeutensa on turvassa, tarkoittaa, että oikeuden loukkaaminen tehdään mahdottomaksi, ja hänet saadaan vakuuttuneeksi tästä mahdottomuudesta” (Fichte 1796/1979, 104–105). Tästä seuraa vaatimus, että ”tiukan säännön” mukaisesti jokaisen, joka alistuu laille, täytyy olla varma, ettei ”ettei häneen kohdistu mikään muu valta kuin lain valta, ja että kaikki muu valta estetään lain toimesta” ja täten yhteiskunnan ”kokonaisuuden organisaatio” varmistaa, että ”laki toteutuu aina varmasti” (em., 109).

Fichten mukaan minun on järjellistä luopua rajoittamattomasta, yhteiskuntasopimusta edeltävästä vapaudestani vain, mikäli voin olla täysin varma, että vapauteni tullaan turvaamaan lailla. Järjellisessä valtiossa vallitsevan ”vapauden lain” on siis oltava ”laki, i.e. pitää olla mahdotonta, että siinä tapahtuu poikkeus, sen täytyy kieltää yleispätevästi ja kategorisesti, kun se on kerran hyväksytty” (Fichte 1796/1979, 93). Laki ei tällöin perustu ”satunnaisuuteen vaan lähes mekaaniseen välttämättömyyteen, johon on mahdotonta tehdä poikkeusta” (em., 137). Kun Fichte täten korostaa lain apodiktisuutta, kyseessä näyttää olevan kaksi eri asiaa. Ensimmäinen on mielivaltaisuuden vastustaminen sekä tasa-arvo lain edessä. Tällöin laki ei ole satunnainen eikä tee poikkeuksia henkilön mukaan. Tämä on kuitenkin eri asia kuin se, että lain rikkomisen – ja täten toisten vapauksien rikkomisen – olisi aina ja kaikkialla faktisesti mahdotonta. Fichten argumentaation uhkana on johtaa ideaaliin valtiosta, jossa kansalaisia valvotaan hyvin tarkasti, koska tämä on lainrikkomisen estämisen ehto. Ludwig Siep huomauttaa, että Fichte näyttää tässä yhdistävän ”legitiimin turvallisuuden tavoittelun lain käsitteeseen, joka on orientoitunut hänen aikansa luonnonlain käsitteen mukaisesti” – eli siten, että jokin on laki vain silloin, kun siitä aina ja kaikkialla,

deterministisesti, seuraa jotakin (Siep 1992, 59). Todellisuudessa yhteiskunnassa tällainen varmuus lienee varsin epätodennäköistä.

Koska Fichten yksilöt ovat egoisteja, heitä ei lain lisäksi sido toisiinsa mikään muu. Niinpä ainoastaan laki turvaa, että he luottavat toisiinsa: "Kun luottamus ja usko ovat kerran kadonneet, niitä ei voi enää palauttaa" (Fichte 1796/1979, 103). Mikäli lakia on mahdollista rikkoa, olemme hobbesilaisen mallin seurauksena takaisin luonnontilan kaltaisessa kaaoksessa. Mikäli huomaan lain rikkomisen olevan mahdollista, on minun egoistina rationaalista myös itse rikkoa sitä aina kun voin. Ajatus luottamuksen palauttamisen mahdottomuudesta on epäuskottava. Siep toteaa, että kyseessä on "rationalistinen ennakkoluulo" (Siep 1992, 60). Yhteiskunnathan olisivat jatkuvasti hajoamisen partaalla, mikäli niitä ylläpitäisi ainoastaan utilitaristinen hyötylaskelmointi. Tätä oletusta vastoin jo esimerkiksi David Hume argumentoi klassisessa sopimusteorian kritiikissään. Hänen mukaansa tottumuksen myötä "totteleminen tai alistuminen tulevat niin tutuiksi, että suurin osa ihmisistä ei koskaan pohdi sen alkuperää tai syytä sen enempää, kuin painovoiman periaatetta, kitkaa, tai kaikkein yleisimpiä luonnonlakeja" (Hume 1777/1985, 470). Hegel korostaa tavallaan samaa asiaa, mutta eri näkökulmasta, jäsentäessään valtion laajempaa ilmiönä kuin pelkkänä oikeusjärjestyksenä: "Valtio on siveellisen idean todellisuus [...] tavassa valtio on olemassa välittömästi" (Hegel 1821/1972, §257). Tällöin valtion toiminnan taustalla ovat muutkin kuin pelkän lakiin kodifoidut toimintamallit, eli siveellisyys (*Sittlichkeit*) laajempaa ilmiönä. Samoin osa toiminnasta perustuu tietoisesta toiminnasta sijaan "tapaan" (*Sitte*). Tällöin laillisella järjestyksellä ja yhteiskuntajärjestyksellä ylipäänsä on muitakin perustoja kuin yksilöiden tietoinen hyödyntäminen.

Hegel ei kuitenkaan käsitä tapoja ja siveellisyyttä vastakohtaisena vapaudelle, vaan katsoo niiden nimenomaan mahdollistavan vapauden konkreettisesti: "Valtio on konkreettisen vapauden todellisuus" (Hegel 1821/1972, §261). Tästä näkökulmasta vasta se, että yksilöitä sitoo toisiinsa jokin pitävämpi kuin pelkkä tietoinen oman edun tavoittelu, mahdollistaa yksilön vapauden. Koska Fichtelle puolestaan lain toteutumisen varmuus on keskeistä, jotta järjestys ylipäänsä säilyisi, järjellinen valtio vaatii hänen mukaansa mittavan turvallisuuskoneiston:

Kaiken pahan lähde hätävaltioissamme on yksinomaan ja ainoastaan epäjärjestys ja mahdottomuus pitää järjestystä. [...] Tässä kuvatun perustuslain mukaisessa valtiossa on jokaisella oma paikkansa ja poliisi tietää tarkalleen, missä jokainen kansalainen on päivän jokaisena tuntina, ja mitä hän tekee. Jokainen voidaan [...] välittömästi tunnistaa. Rikos on tällaisessa valtiossa jotain hyvin epätavallista, sillä sitä täytyy edeltää jokin epätavallinen liikehdintä. Valtiossa, jossa kaikki on

järjestyksessä, poliisi huomaa tällaisen epätavallisen liikehdinnän ja tarkkailee sitä. Niinpä en omalta osaltani näe mahdollisuutta, että väärinteko ja sen aiheuttaja pysyisivät piilossa. (Fichte 1796/1799, 296)

Sitaatti vahvistaa sitä, että luvussa 2 mainittu 'järjestyksen ongelma' ja sen ratkaisu on Fichtelle keskeinen. Hegel pani jo eräässä varhaisessa nuoruudenkirjoituksessaan merkille, että poliisin suuri valvontavalta on seurausta Fichten metodologisesta oletuksesta kansalaisten egoismista ja keskinäisestä epäluottamuksesta, jonka myötä jokainen lainrikkomus uhkaa järjestystä *kokonaisuudessaan*, sillä järjestys perustuu pelkkään pakkovaltaan. Hegelin mukaan kaikenkattava valvonta uhkaa kumota Fichten itsensä lähtökohdaksi ottaman yksilönvapauden:

Jos ihminen alistuu valtiolle ei minkään muun vietin vuoksi kuin käyttääkseen kykyjään ja nauttiakseen niistä niin vapaasti kuin mahdollista, tällöin ei toisaalta ole yhtään tointa, jota johdonmukainen tällaisen valtion ymmärrys ei voisi pitää toisten vapauden mahdollisena loukkauksena [...] tällaisen ideaalin mukaisessa valtiossa ei ole mitään tekoa tai toimintaa, joka ei väistämättä olisi laille alisteista ja jota poliisi ja muut hallitsevat eivät välittömästi tarkkailisi ja valvoisi. (Hegel 1801/1970, 83–84)

Hegelin kritiikkiä muistuttavalla tavalla Fichten yhteiskuntaideaalia on välillä, varsinkin kylmän sodan aikana, verrattu entisen itäblokin "valtiososialismiin" ja siellä vallinneeseen valvontaan. Osasyyn assosiaatiolle on varmastikin antanut Fichten valtiojohtoinen suunnitelmatalousmalli. Tällöin Fichten järjestelmä päätyisi "totaaliseen vapauteen", joka ei lopulta olisi vapautta laisinkaan, vaan johtaisi totalitarismiin, joka oikeutettaisiin turvallisuudella ja tasa-arvolla (esim. Willms 1967, 108–125). Kritiikkiin voi vastata sillä, että Fichte jättää yksilölle merkittäviä oikeuksia, joihin valtio tai sen valvontakoneisto eivät saa puuttua, kuten hyvin vahvan yksityisyydensuojan ihmisten kotona. Lähtökohtaisesti "valtiolla ei ole oikeutta tietää, mitä kotonani tapahtuu, eikä toimia kuin se tietäisi sen" (Fichte 1796/1799, 241–242). Vakoilun ja salaisen valvonnan ylipäänsä Fichte kieltää täysin, mikä koskee esimerkiksi siviiliasuisia poliiseja (em., 1796/1799, 297). Allen Woodin sanoin tämä tarkoittaa nykypäivänä: "Ei Stasia, eikä KGB:tä, mutta ei myöskään FBI:ta tai Yhdysvaltojen valtiollista turvallisuuspalvelua NSA:ta." (A. Wood 2016, 287) Samoin muistamme, ettei Fichtellä järjellinen valtio voi säädellä ihmisten elämänvalintoja tai elämäntapoja (kuten esimerkiksi Stalinin ajan Neuvostoliitossa oli tyypillistä), sillä nämä seikat kuuluvat moraalin piiriin niin kauan, kun ne eivät riko lakia (Fichte 1796/1799, 111). Valtiolla ei ole myöskään oikeutta tietää "absoluuttisen omaisuuteni" koostumusta tai määrää: "Tässä kohdin kansalainen on kaiken valtion valvonnan tuolla

puolen” (em., 235). Fichten mukaan järjellisessä valtiossa vallitsee vapaus maastamuuttoon ja maahanmuuttoon, ”oikeus kulkea maan päällä vapaasti”, kunhan noudattaa paikallisia lakeja (em., 381–382). Kuten Wood huomauttaa: “Fichten näkökulmasta sekä Berliinin muuri että Yhdysvaltojen maahanmuuttosysteemi olisivat yhtä lailla ihmisoikeuksien vastaisia ja täsmälleen samasta syystä.” (A. Wood 2016, 256)

Ehkäpä keskeisin vasta-argumentti syytöksiin ’totalitarismista’ on Fichten akateemiselle vapaudelle antama merkitys, joka ansaitsee tulla siteeratuksi pidemmälti:

Oppineiden tasavallassa jokaisen täytyy voida antaa muiden arvioitavaksi mitä tahansa, mistä hän on itse vakuuttunut [...] Yliopistot ovat oppineiden kouluja. Niissä jokaisen täytyy siis voida saada tuoda esiin mitä tahansa mistä on itse vakuuttunut [...] He ovat väärässä, jotka vaativat pidättymistä luentosalissa ja väittävät, ettei siellä saa sanoa kaikkea, sillä ensin muka pitäisi pohtia mikä on hyödyllistä tai haitallista, tai mikä tulkitaan oikein tai väärin. [...] Koska oppinut tutkimus on absoluuttisen vapaata, sen täytyy olla avoinna kaikille. [...] Valtion ja kirkon on suvaittava oppineita, ja tämä tarkoittaa, että heidän on suvaittava kaikkea, mikä kuuluu oppineen olemukseen, mukaan lukien absoluuttinen ja rajoittamaton ajatustenvaihto oppineiden kesken. Oppineen on saatava tuoda muiden oppineiden arvioitavaksi mitä tahansa, mistä hän uskoo olevansa vakuuttunut, vaikutti se sitten kuinka vaaralliselta tai kauhealta hyvänsä. (Fichte 1798/1995, 247–248)

Fichten ajattelun samastaminen totalitarismiin on yllä esitetyn perusteella yksiselitteisesti virheellistä. Tämä ei silti poista sitä ikävää intuitiomme vastaista sivumakua, jonka Fichten puhe poliisin valvonnasta ja täydestä epäluottamuksesta, saaticka valtiosta, joka kohtelee kansalaisiaan pelkinä luonnonvoimina, synnyttää. Samoin kyseinen huomio ei poista ongelmaa, joka syntyy ajatuksesta, että yhteiskuntajärjestys perustuisi yksinomaan lain varmaan toteutumiseen. Fichten abstraktio puhtaasta egoismista ja ihmisistä ilman muita siteitä toisiinsa kuin laki säilyy siis ongelmallisena. Kuten Fischbach toteaa, mikäli ihmiset todella ovat puhtaita egoisteja, uhkana on, että ”ainoa mahdollisuus on pakottaa yhteistoiminnan ideaaliset olosuhteet, mikä tarkoittaa, että ideaaliset juridiset suhteet yritetään toteuttaa pakolla, eli toisin sanoen nimenomaan sillä välineellä, joka niiden piti kumota: herruuden avulla” (Fischbach 1999, 60). Tämä viittaa siihen, että huomio ei-juridisille konventioille ja tavoille, sekä tämän myötä moraalien ja oikeuden välisen erottelun relativointi, ovat välttämättömiä Fichten omienkin päämäärien näkökulmasta. Oikeuden abstraktio yhteiskuntaelämän konkreettisesta totaliteetista näyttäytyy yksipuolisena ja täten ongelmallisena.

Yllä sanottu antaa syyn uskoa siihen, että Fichten sopimusteorian kaltaisesta oikeus- ja poliittisesta filosofiasta on teorialle itselleen immanentteja syitä siirtyä sellaiseen sosiaalifilosofiaan, joka ei perustu mielivaltaisiin ja väkivaltaisiin abstraktioihin, vaan käsittelee ihmisiä ja yhteiskuntia koko historiallisessa rikkaudessaan (vrt. Fischbach 2009). Tämä on myös suunta, johon Fichten oma teoria kulkee 1800-luvun alkupuolella, kun hän keskittyy toisaalta historianfilosofian kysymyksiin (*Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1806) ja toisaalta saksalaisen kulttuurin väitettyjen erityispiirteiden ja patriotismin merkityksen korostamiseen (*Reden an die deutsche Nation*, 1808). Nämä kehityssuunnat synnyttävät toki puolestaan omia jännitteitään, samalla kun ne korjaavat tiettyjä *Luonnonoikeuden perusteiden* ongelmia (ks. James 2015; Verweyen 1975, 175–248). Näiden kulttuuri- ja historianfilosofisten tekstien ja niiden suhteen Fichten käsityksiin *Luonnonoikeuden perustassa* käsittely jää kuitenkin tutkielmani rajauksen ulkopuolelle.

Jo *Luonnonoikeuden perusteissa* Fichte periaatteessa käsittää, että ”oikeus on abstraktio monimutkaisemmasta ja hienostuneemmasta halujen järjestelmästä ja käytännöllisestä itseymmärryksestä” (Kinlaw 2010, 225). Samoin hän näyttää, kuten aiemmin tuli esille, ajattelevan moraalisuuden itse asiassa olevan oikeuden käsitteen toteutumisen ennakkoehto. Hän itse todistaa vakuuttavasti ja filosofianhistoriallisesti innovatiivisesti intersubjektiivisuuden perustavuuden inhimilliselle itsetietoisuudelle, kuten hänen oikeuden käsitteen deduktionsa osoittaa. On vaikea olla ajattelematta, että tässä kohdin Fichten teoria sisältää sisäisiä jännitteitä, jotka liittyvät hobbesilaiselle käsitykselle läheistä sukua olevan sopimusteorian ja itsetietoisuuden sosiaalista ja intersubjektiivista luonnetta korostavan lähestymistavan välisiin jännitteisiin (vrt. Williams 1992). Fichten umpikuja sopimusteorian kanssa auttaa ymmärtämään Hegelin yhteiskuntafilosofian perusajatusten taustaa, kuten tämän sopimusteoriaan kohdistamaa kritiikkiä sekä tämän ajatusta *Sittlichkeitista* abstraktia oikeutta perustavampana seikkana (Binkelman 2007, 149–180). Fichten ongelma voidaan tiivistää siihen, että ajatuksesta, että moraalilla on eri asia kuin oikeus, ei vielä seuraa, että lainsäädännössä ja sen soveltamisessa täytyisi olettaa kaikkien toimijoiden faktisesti olevan motivoituneita pelkästään egoistisesti tai että heitä voisi hallita vain lakiin perustuvalla pakkovallassa, joka olisi järjestyksen ainoa perusta. Myös ilman täyttä sitoutumista Hegelin Fichte-kritiikkiin voidaan todeta, että tällöin kyseessä on huono abstraktio, jossa yksipuolisen näkökulman annetaan tukahduttaa kaikki muut määreet (vrt. Hegel 1807/2003, 14).

6. Yhteenveto

Olen tässä tutkielmassa käsitellyt Fichten poliittisen filosofian perusajatuksia, keskittyen teokseen *Luonnonoikeuden perusteet*. Seuraavaksi käyn vielä läpi yhteenedonomaisesti lukujen sisällön ja tulokset. Ensimmäisessä käsittelyluvussa 2 tarkastelin alustavasti Fichten oikeuden käsitettä. Toin esiin, että Fichte tarkoittaa sillä vastavuoroista rajattoman vapauden rajaamista ehtona kaikkien vapauden mahdollistamiselle. Tällöin keskeisen kysymys on: minkä ehtojen pitää toteutua, jotta vapaus olisi yleistettynä mahdollista? Fichte katsoo, että hän pystyy dedusoimaan oikeuden käsitteen 'transsendentaalisesti' itsetietoisuuden ehtona. Korostin, että Fichtelle käsitteen deduktio ei kuitenkaan tarkoita käsitteen toteutumista: oikeuden käsitettä ei pidä samastaa faktisesti olemassa oleviin oikeuksiin. Samoin korostin käsitteen olevan erillinen moraalista, ja koskevan täten vain ulkoisia ihmisten välisiä suhteita. Oikeuden käsite liittyy niin kutsuttuun järjestyksen ongelmaan, ja on tämä vuoksi Fichten mukaan välttämätön jokaiselle ihmisyhteisölle. Teoksessaan Fichte tarkastelee ehtoja, joilla käsite voisi toteutua kokonaisuudessaan. Näin ei hänen mukaansa missään ole tapahtunut. Korostin, että Fichte ymmärtää oikeuden käsitteen historiallisesti asteittain toteutuvana seikkana.

Luvussa 3 tarkastelin oikeuden käsitteen deduktiota itsetietoisuuden ehtona. Fichte lähtee liikkeelle yksilöllisen itsetietoisuuden mahdollisuusehdoista. Ensin hän osoittaa, että itsetietoisuus vaatii ulkomaailmaa, sillä itsetietoisuuden edellytys on kyky vaikuttaa johonkin itselleen ulkoiseen. Se siis edellyttää aluetta, jolla voin toteuttaa omia tavoitteitani. Tämän jälkeen Fichte esittelee 'haasteen' ja 'tunnustuksen' teemat, ja argumentoi, että kyky vaikuttaa tietoisesti ulkomaailmaan edellyttää sosialisatioprosessia, eli muita ihmisiä, sillä koko ajatus päämäärästä täytyy oppia muilta ihmisiltä. Lopulta hän argumentoi, että osana 'haastetta' yksilö väistämättä kohtaa tilanteita, joissa hän oppii, että hänen oma vapautensa ja omien päämääriensä toteuttaminen ovat riippuvaisia toisten vapaudesta. Hänen oma toimintansa edellyttää, että muut eivät tule hänen tielleen, kun taas muut tekevät niin vain, mikäli hän ei vastavuoroisesti estä heidän toimintaansa. Juuri tässä on oikeuden käsitteen ydin. Samalla Fichte asettaa käytännöllisen toiminnan ja intersubjektiivisuuden tietoisuuden perustaksi. Toisaalta toin esiin, että kysymys historiasta ja partikulaarisen sosialisatiokontekstin suhteesta laajempaan yhteiskuntaan jää aliteoretisoiduksi.

Luvussa 4 siirryn vertailevaan tarkasteluun suhteessa uuden ajan filosofian muihin positioihin. Kuten luvussa 4.1. tuon esiin, Fichte jäsentää oikeusfilosofiaansa sopimusteoreettisesti, ottaen mallikseen hobbesilaisen luonnontilan. Kuitenkin Fichte korostaa, että tosiasiasa ihmiset eivät koskaan ole olleet hobbesilaisessa luonnontilassa. Tässä hän muistuttaa esimerkiksi Lockeaa, jolle ihminen on

perusluonteeltaan sosiaalinen. Kuitenkin Fichte metodologisista syistä omaksuu Hobbesin kuvauksen egoistisista yksilöistä. Osasy syy tälle on, että Fichte ajattelee oikeuksien olevan faktisesti olemassa vasta laillisen järjestyksen myötä. Luonnollisia oikeuksia ei siis tässä mielessä ole. Tämä mahdollistaa lockelaisen omaisuusteorian arvostelun, joka puolestaan mahdollistaa kysymyksen 'sosiaalisista oikeuksista' nousemisen keskeiseksi.

Seuraavaksi tarkastelin luvussa 4.2. Fichten tapaa erottaa moraali ja oikeus. Vaikka Fichte omaksuu Hobbesin luonnontilakonseption, hänelle yksilöt eivät pyri ainoastaan säilymään hengissä, vaan turvaamaan oman autonomisen toimintansa mahdollisuuden. Täten Fichten vapauskäsitys on Hobbesia rikkaampi. Fichte katsoo, että moraali ja oikeus voidaan erottaa toisistaan, ja oikeuden alueella ei saa puuttua ihmisten moraalisiin tai heidän sisäisyyteensä. Totesin, että erottelulla on edistyksellisiä implikaatioita. Fichte johtaa erottelusta sen, että metodologisista syistä oikeuden alueella ihmisiä pitää tarkastella puhtaina toisiinsa epäluottamuksella suhtautuvina egoisteina, jolloin ainoa tae oikeuden alueella on pakkovalta. Tämä tuottaa ongelmia, sillä kuten Fichte itsekin huomaa, oikeuden käsitteen toteuttava järjestys näyttää edellyttävän, että ihmisillä on muukin motiivi vapauteen ja toisten kunnioittamiseen kuin pelkkä pakkovalta.

Fichten yhteiskuntasopimuskonseption kohdalla luvussa 4.3. korostin, että Fichte ymmärtää sopimuksen metodologisena ajatuskokeena historiallisen faktan sijaan. Hän seuraa pitkälti Rousseauin ajatusta yleistahdosta, joskin kritisoi Rousseauin omaisuuskäsitystä. Fichtelle valtiolla on velvollisuus taata kaikille omaisuus ja työ, sillä tämä vasta mahdollistaa todellisen autonomian. Täten yksilön omaisuus (lukuun ottamatta ns. absoluuttista omaisuutta) on riippuvainen yhteisön kokonaistilasta. Siksi omistusoikeus ei edellä yhteiskuntasopimusta. Fichte perustelee tätä ajatuskokeella ns. alkuperäisistä oikeuksista, jossa hän tarkastelee persoonan käsitteen edellyttämää vapaata toiminnan sfääriä. Tällöin omistusoikeus ymmärretään esineihin kohdistuvan oikeuden sijaan toimintamahdollisuuksina. Tarkastelin myös luvussa 4.4., miten Fichte soveltaa ajatustaan omaisuuden takaamisesta talouspolitiikkaan. Fichte pitää talouden omalakisuuksien kumoamista vapauden ennakkoehtona, mikä tarkoittaa sisäisesti talouden suunnittelua ja ulkoisesti yksilöiden välisen maailmankaupan kieltoa ja valtioiden suorittaman kaupan merkittävää rajoittamista. Vaikka Fichten ratkaisu on osin epätydyttävä, osoitan, että hän tarttuu ongelmaan, jonka aikalaiset Hegel ja Kant 'ratkaisevat', jos mahdollista, vielä häntäkin epätydyttävämmiin.

Lopuksi tarkastelin luvussa 5 lyhyesti Hegelin Fichte-kritiikin pohjalta jo aiemmin esiin nousseita Fichten sopimusteoreettisesta argumentaatiosta ja egoismioletuksesta seuraavia ongelmia. Vaikka Fichten syyttäminen 'totalitarismista' tai valtion jumalallistamisesta ei ole perusteltua, Hegel on oikeassa siinä, että egoismioletus uhkaa johtaa merkittävän valvontakoneiston välttämättömyyteen,

mikä uhkaa kumota tavoitteena olevan vapauden itsensä. Kysymys ei-juridisista, osin ei-tietoisista tavoista ja tottumuksista sosiaalisen elämän perustana (hegeliläinen *Sittlichkeit*) puuttuu Fichten teoriakonstruktiosta. Osin tämä lienee seurausta sopimusteoriasta ja Fichten versioon siitä liittyvästä ahistoriallisesta ja dekonstekstualisoidusta egoistisesta yksilöstä.

Kaikkiaan tutkielma on osoittanut, että Fichte ymmärtää oikeuden käsitteen toteutumisen asteittaisesti. Oikeusjärjestys on välttämätön minkäänlaiselle suunnitelmalliselle toiminnalle ja yhteiskuntajärjestykselle, kun taas oikeuden käsite kuvaa sitä, millainen kaikkein suurimman vapauden mahdollistava järjestys olisi. Oikeuden käsite on yhteydessä siihen, miten vapaus ja järjestyksen ongelma ovat yhteensovittavissa. Fichten vastaus kuuluu: vastavuoroisella vapauden rajoittamisella niin, että jokaiselle jää sfääri, jossa toteuttaa omaa autonomiaansa. Fichte katsoo tämän ajatuksen olevan sosialisatioprosessissa välttämättä syntyvä, ja riippumaton moraalista. Kiinnostavaa on, että Fichte johtaa tästä ajatuksesta myös sosiaalisia oikeuksia, kuten oikeuden toimeentuloon, sillä myös nämä näyttäytyvät autonomian ehtona. Fichte johtaa siis yksilökeskeisistä lähtökohdista 'sosiaalivaltion' välttämättömyyden. Vaikka Fichte ajattelee oikeuden käsitteen edeltävän oikeusjärjestystä siinä mielessä, että yhteiskuntaelämä edeltää valtiota ja kodifioituja lakeja, hän ajattelee vasta oikeusjärjestelmän viime kädessä turvaavan järjestyksen. Tämä yhdistettynä metodologiseen oletukseen egoismista ja epäluottamuksesta yhteiskuntasopimuksen taustana johtaa pakkovallan liialliseen korostukseen yhteiskunnallisen järjestyksen lähteenä, täten väheksyen ei-juridista sosiaalisuutta, kuten tapoja ja normeja. Tämä viittaa myös siihen, että ajatus vapaudesta eksklusiivisina toimintasfääreinä ei lopulta ole kohdallinen (vrt. Ikäheimo 2022, 56).

Jatkokysymyksenä nousee, miksi Fichte tekee oletuksia, jotka ovat ristiriidassa hänen intersubjektiivisuutta ja sosialisatiota korostavan (itse)tietoisuuden teoriansa kanssa. Voisi olettaa, että sosialisatioprosessissa, jossa yksilö Fichten mukaan väistämättä omaksuu oikeuden käsitteen, yksilö omaksuisi myös muita yhteiselämän periaatteita. Kuten Fichte itsekin myöntää, puhdasta egoistien luonnontilaa ei missään ole, ja sopimusteoria on pelkkä metodologinen väline. Eräs syy Fichten abstraktiolle saattaa olla, että *Sittlichkeitin* huomioiminen tuo helposti mukaan historiallista kontingenssia, mikä saattaa tehdä Fichten *a priori* järjenoikeuden kaltaisen, esimerkiksi läpikotaisin vakiintuneen omistusoikeuden perustavasti kyseenalaistavan teorian esittämisen hankalaksi. Mitä tilanteessa, jossa vallitsevat tavat ovat pitkälti irrationaalisia, kuten esimerkiksi vallitsevan omistusoikeuskäsityksen ja talousjärjestelmän kohdalla voidaan argumentoida? Kysymyksen abstraktion motiiveista selvittäminen vaatisi lisätutkimusta. Toinen kiinnostava kysymys olisi Fichten teorian myöhempi kehitys, joka voidaan nähdä reaktiona *Luonnonoikeuden perusteiden* jännitteisiin.

Kirjallisuus

- Adler, Anthony Curtis (2012a). “Translator’s Introduction”. Teoksessa Johann Gottlieb Fichte: *The Closed Commercial State*. Albany: SUNY Press, xiii-xx.
- Adler, Anthony Curtis (2012b). “Interpretive Essay: Fichte’s Monetary History”. Teoksessa Johann Gottlieb Fichte: *The Closed Commercial State*. Albany: SUNY Press, 1–71.
- Anderson, Perry (1992). *A Zone of Engagement*. Lontoo: Verso.
- Altman, Mathew C. & Doe, Cynthia D. (2013). *The Fractured Self in Freud and German Philosophy*. Lontoo: Palgrave.
- Arrese Igor, Hector (2019). “Morality and State in Fichtean Political Philosophy”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 21:41, 79–95.
- Batscha, Zwi (1970). *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Baumanns, Peter (1990). *J.G. Fichte: kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*. Freiburg: Karl Alber.
- Bernstein, Jay M. (2007). “Recognition and Embodiment (Fichte’s Materialism)”. Teoksessa Espen Hammer (toim.): *German Idealism. Contemporary Perspectives*. New York: Routledge, 183–205.
- Binkelmann, Christoph (2007). *Theorie der praktischen Freiheit. Fichte – Hegel*. Berliini: De Gruyter.
- Bloch, Ernst (1959). *Das Prinzip Hoffnung. Drei Bände*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bloch, Ernst (1961/1975). *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Braun, Johann (1991). *Freiheit, Gleichheit, Eigentum: Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J. G. Fichtes*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Breazeale, Daniel (2006). “The ‘Mixed Method’ of Fichte’s *Grundlage des Naturrechts* and the Limits of Transcendental *Reellephilosophie*”. Teoksessa Daniel Breazeale & Tom Rockmore (toim.): *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*. Lontoo: Routledge, 117–137.

- Breazeale, Daniel (2014). *Thinking Through the Wissenschaftslehre. Themes from Fichte's Early Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Breazeale, Daniel & Zöller, Günter (2005). "Introduction". Teoksessa Johann Gottlieb Fichte: *The System of Ethics according to the Principles of the Wissenschaftslehre*. Toim. ja engl. Daniel Breazeale & Günter Zoller. Cambridge: Cambridge University Press, vii–xxxiv.
- Buhr, Manfred (1965). *Revolution und Philosophie: Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die Französische Revolution*. Berliini (DDR): Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Clarke, James (2011). "Hegel's Critique of Fichte in the 1802/3 Essay on Natural Right". *Inquiry*, 54:3, 207–225.
- De Pascale, Carla (2003). „*Die Vernunft ist praktisch*“. *Fichtes Ethik und Rechtslehre im System*. Berliini: Duncker & Humblot.
- Duncan, Samuel (2018). "‘Abstract right’ and Hegel’s critique of Fichte’s separation thesis". *History of Philosophy Quarterly* 35, no. 4, 357–70.
- Euchner, Walter (1969). *Naturrecht und Politik bei John Locke*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Euchner, Walter (2019). „Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag“. Teoksessa *Historischer Wörterbuch der Philosophie. Band 3*. Toim. Joachim Ritter, Karlfried Gründer & Gottlieb Gabriel. Basel: Schwabe Verlag, 476–480
- Fichte, Johann Gottlieb (1793/1967). „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“. Teoksessa *Johann Gottlieb Fichte: Schriften zur Revolution*. Toim. Bernard Willms. Köln: Westdeutscher Verlag.
- Fichte, Johann Gottlieb (1794/2006). *Tiedeopin perusta*. Suom. Ilmari Jauhiainen. Helsinki: Gaudeamus.
- Fichte, Johann Gottlieb (1794/2014). *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Berliini: Holzinger. <http://www.zeno.org/Lesesaal/N/9781484031087?page=0>
- Fichte, Johann Gottlieb (1795). *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*. Neu-Strelitz: Hofbuchhändler Michaelis.
https://de.wikisource.org/wiki/Von_der_Sprachf%C3%A4higkeit_und_dem_Ursprung_der_Sprache

- Fichte, Johann Gottlieb (1796/1979). *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hampuri: Meiner.
- Fichte, Johann Gottlieb (1797/1961). *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre und Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. Toim. Fritz Medicus. Hamburg: Verlag Felix Meiner.
- Fichte, Johann Gottlieb (1798/1835). „Ascetik als Anhang zur Moral“. Teoksessa Johann Gottlieb Fichte: *Nachgelassene Schriften. Band 3*. Toim. Immanuel Hermann Fichte. Bonn: Adolph Marcus, 120–144.
- Fichte, Johann Gottlieb (1798/1995). *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hampuri: Meiner.
- Fichte, Johann Gottlieb (1799/1992). *Foundations of Transcendental Philosophy. (Wissenschaftslehre) Nova Methodo*. Engl. ja toim. Daniel Breazeale. Ithaca & Lontoo: Cornell University Press.
- Fichte, Johann Gottlieb (1800/1977). „Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernder Politik“. Teoksessa *Johann Gottlieb Fichte. Ausgewählte politische Schriften*. Toim. Zwi Batscha & Richard Saage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 60–167.
- Fichte, Johann Gottlieb (1812/1977). „Das System der Rechtslehre“. Teoksessa Johann Gottlieb Fichte: *Ausgewählte politische Schriften*. Toim. Zwi Batscha & Richard Saage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 217–356.
- Fichte, Johann Gottlieb (1813/1971). „Exkurse zur Staatslehre 1813“. Teoksessa Johann Gottlieb Fichte: *Werke. Band VII: Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte*. Toim. Immanuel Hermann Fichte. Berliini: De Gruyter, 574–613.
- Fischbach, Franck (1999). *Fichte et Hegel. La reconnaissance*. Pariisi: Presses universitaires de France.
- Fischbach, Franck (2000). *Fichte. Fondement du droit naturel*. Pariisi: Ellipses.
- Fischbach, Franck (2009). *Manifeste pour une philosophie sociale*. Pariisi: La Découverte.

- Frischmann, Bärbel (2006). "Fichte's Theory of Gender Relations in his *Foundations of Natural Right*". Teoksessa Daniel Breazeale & Tom Rockmore (toim.): *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*. Lontoo: Routledge, 152–165.
- Gottlieb, Gabriel (2016). "Fichte's Developmental View of Self-Consciousness". Teoksessa Gabriel Gottlieb (toim.): *Fichte's Foundations of Natural Right. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 117–137.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1801/1970). „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“. Teoksessa Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke. Band 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 9–140.
- Hegel, Georg Wilhem Friedrich (1802/1974). „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts“. Teoksessa Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Frühe Politische Systeme*. Toim. Gerhard Göhler. Frankfurt a. M.: Ulstein, 105–199.
- Hegel, Georg Wilhem Friedrich (1803/1979). "Hegel's First Philosophy of Spirit (being Part III of the 'System of Speculative Philosophy'". Teoksessa *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit of 1803/4*. Toim. ja engl. H.S. Harris & T.M. Know. Albany: SUNY Press, 206–250.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807/1970). *Phänomenologie des Geistes. Werke, Band 3*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807/2003). "Kuka ajattelee abstraktisti?" Suom. Vesa Oittinen. *Niin & näin* 3/2013, 13–15.
- Hegel, Georg Wilhem Friedrich (1821/1972). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Toim. Helmut Reichelt. Frankfurt a. M.: Ullstein.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1821/1991). *Elements of the Philosophy of Right*. Toim. Allen Wood. Engl. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1830/1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Werke, Band 10*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Werke, Band 20*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Heinz, Marion & Küster, Friederike (1998). „Vollkommene Vereinigung. Fichtes Eherecht in der Perspektive feministischer Philosophie“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46:5, 823–839.
- Herder, Johann Gottfried (1770/2001). *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Toim. Hans Dietrich Irmischer. Stuttgart: Reclam.
- Hobbes, Thomas (1642/1983). *De Cive: The English Version*. Oxford: Clarendon Press.
- Hobbes, Thomas (1651/1999). *Leviathan, eli kirkollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*. Suom. Tuomo Aho. Tampere: Vastapaino.
- Hoffmann, Thomas Sören (2014). „Eigentum als Selbstbesitz. Zur Aktualität der Fichteschen Eigentumstheorie“. Teoksessa Thomas Sören Hoffmann (toim.): *Das Recht als Form der „Gemeinschaft freier Wesen als solcher“*. *Fichtes Rechtsphilosophie in ihren aktuellen Bezügen*. Berliini: Duncker & Humblot, 113–130.
- Hoffmann, Thomas Sören (2018a). „Wirtschaft als System? Fichtes rechtsphilosophische Alternative zu einem neuzeitlichen Dogma“. Teoksessa Thomas Sören Hoffmann (toim.): *Fichte's Geschlossener Handelsstaat. Beiträge zur Erschließung eines Anti-Klassikers*. Berliini: Duncker & Humblot, 185–206.
- Hofmann, Thomas Sören (2018b). „Vorwort des Herausgebers“. Teoksessa Thomas Sören Hoffmann (toim.): *Fichte's Geschlossener Handelsstaat. Beiträge zur Erschließung eines Anti-Klassikers*. Berliini: Duncker & Humblot, 1–10.
- Honneth, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hume, David (1777/1985). “Of the Original Contract”. Teoksessa David Hume: *Essays Moral, Political and Literary*. Toim. Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 465–487.
- Ikäheimo, Heikki (2020). ”Fichte ja tunnustus”. Teoksessa Onni Hirvonen (toim.): *Tunnustuksen filosofia ja politiikka*. Helsinki: Gaudeamus, 44–59.
- Ikäheimo, Heikki (2022). *Recognition and the Human Life-Form. Beyond Identity and Difference*. New York: Routledge.
- Jacobs, Wilhem G. (2014). *Johann Gottlieb Fichte. Eine Einführung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- James, David (2011). *Fichte's Social and Political Philosophy: Property and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.

James, David (2012). "Conceptual Innovation in Fichte's Theory of Property: The Genesis of Leisure as an Object of Distributive Justice". *European Journal of Philosophy* 23:3, 509–528.

James, David (2013). *Rousseau and German Idealism. Freedom, Dependence and Necessity*. Cambridge: Cambridge University Press.

James, David (2015). *Fichte's Republic. Idealism, History and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

James, David (2016). "Fichte on Personal Freedom and the Freedom of Others". Teoksessa Gabriel Gottlieb (toim.): *Fichte's Foundations of Natural Right. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 177–195.

Kant, Immanuel (1781/2013). *Puhtaan järjen kritiikki*. Suom. Markus Nikkarla ja Kreetta Ranki. Helsinki: Gaudeamus.

Kant, Immanuel (1784/1964). „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“. Teoksessa Immanuel Kant: *Werke in sechs Bänden. Band VI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Wiesbaden: Insel Verlag, 33–50.

Kant, Immanuel (1785/2014). *Moraalin metafysiikan perustus*. Suom. Markus Nikkarla. Turku: Areopagus.

Kant, Immanuel (1788/2016). *Käytännöllisen järjen kritiikki*. Suom. Markus Nikkarla. Helsinki: Gaudeamus.

Kant, Immanuel (1790/2018). *Arvostelukyvyyn kritiikki*. Suom. Risto Pitkänen. Helsinki: Gaudeamus.

Kant, Immanuel (1793/1964). „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“. Teoksessa Immanuel Kant: *Werke in sechs Bänden. Band VI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Wiesbaden: Insel Verlag, 127–172.

Kant, Immanuel (1795/1964). „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf“. Teoksessa Immanuel Kant *Werke, Band VI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Insel Verlag: Wiesbaden, 195–251.

- Kant, Immanuel (1797/1983). „Die Metaphysik der Sitten“. Teoksessa Immanuel Kant: *Werke in zehn Bänden. Band 7: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Zweiter Teil*. Toim. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden: Insel Verlag, 309–634.
- Kant, Immanuel (1798/1995). ”Edistyykö ihmissuku jatkuvasti kohti parempaa?” Suom. Markku Mäki. Teoksessa Markku Mäki, Juha Koivisto & Timo Uusitupa (toim.): *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino, 112–127.
- Kersting, Wolfgang (2001). „Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral“. Teoksessa Jean Christophe Merle (toim.): *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts. Band 24 der Reihe Klassiker Auslegen*. Berliini: Akademie Verlag, 21–37.
- Kinlaw, Jeffery C. (2010). “Practical Rationality and Natural Right: Fichte and Hegel on Self-Conception within a Relation of Natural Right”. Teoksessa Daniel Breazeale & Tom Rockmore (toim.): *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*. Amsterdam: Rodopi, 207–226
- Kivelä, Ari (2002). ”Interpersoonallisuusteoria J. G. Fichten Wissenschaftslehre nova methodossa”. Teoksessa Lauri Mehtonen & Kari Väyrynen (toim.): *Järjen todellisuus. Juhlakirja Markku Mäelle*. Sophopolis: Oulu, 147–187.
- Kosch, Michelle (2020). *Fichte’s Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kühn, Manfred (2012). *Johann Gottlieb Fichte. Ein Deutscher Philosoph*. München: Beck.
- Locke, John (1689/1995). *Tutkielma hallitusvallasta. Tutkimus poliittisen vallan oikeasta alkuperästä, laajuudesta ja tarkoituksesta*. Suom. Mikko Yrjönsuuri. Helsinki: Gaudeamus.
- Locke, John (1690/1975). *An Essay Concerning Human Understanding*. Toim. Peter Niddish. Oxford: Clarendon Press.
- López-Domínguez, Virginia (1995). *Fichte: Acción y libertad*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- Lukács, Georg (1948/1962). *Der Junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. München: Luchterhand.
- Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Mann, Geoff (2017). *In the Long Run We’re All Dead. Keynesianism, Political Economy and Revolution*. Lontoo: Verso.

- Manz, Hans Georg (1992). *Fairneß und Vernunftrecht. Rawls' Versuch der prozeduralen Begründung einer gerechten Gesellschaftsordnung im Gegensatz zu ihrer Vernunftbestimmung bei Fichte*. Hildesheim: Olms Verlag.
- Marx, Karl (1844/1968). „Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844“. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels: *Werke. Band 40*. Berlin (DDR): Dietz Verlag, 465–590.
- Marx, Karl (1867/2013). *Pääoma. Poliittisen taloustieteen arvostelua. Osa 1*. Suom. O.W. Louhivuori, Mauri Ryömä ja Tuure Lehén. Vaasa: TA-Tieto.
- Marx, Karl (1894/2015). *Pääoma. Poliittisen taloustieteen arvostelua. Osa 3*. Suom. Antero Tiusanen. Vaasa: TA-Tieto.
- Medick, Hans (1973). *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Meist, Kurt Rainer (2003). „Hegels ‚Critik des Fichteschen Naturrechts‘. Über die systematischen Anfänge der ‚Philosophie des Rechts‘“. *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus 2/2004: Der Begriff des Staates*, 177–120.
- Moyar, Dean (2016). “Fichte’s Organic Unification: Recognition and the Self-Overcoming of Social Contract Theory”. Teoksessa Gabriel Gottlieb (toim.): *Fichte’s Foundations of Natural Right. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 218–238.
- Nakhimovsky, Isaac (2011). *The Closed Commercial State. Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte*. Princeton: Princeton University Press.
- Neuhouser, Frederick (1990). *Fichte’s Theory of Subjectivity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Neuhouser, Frederick (1994). “Fichte and the Relationship between Right and Morality”. Teoksessa Daniel Breazeale & Tom Rockmore (toim.): *Fichte: Historical Contexts/Contemporary Controversies*. New Jersey: Humanities Press, 158–180.
- Neuhouser, Frederick (2000). “Introduction”. Teoksessa Johann Gottlieb Fichte: *Foundations of Natural Right According to the Principles of the Wissenschaftslehre*. Toim. Frederick Neuhouser. Engl. Michael Baur. Cambridge: Cambridge University Press, vii–xxviii.
- Neuhouser, Frederick (2014). *Rousseau’s Critique of Inequality. Reconstructing the Second Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Nikkarla, Markus (2016). ”Johdatus Käytännöllisen järjen kritiikkiin”. Teoksessa Immanuel Kant: *Käytännöllisen järjen kritiikki*. Suom. Markus Nikkarla. Helsinki: Gaudeamus, 7–44.
- Nomer, Nedim (2010). ”Fichte and the Relation between Self-Positing and Rights”. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, no. 3 (2010) 469–90
- Nuzzo, Angelica (2016). ”Fichte’s Foundations of Natural Right and its Relation to Kant”. Teoksessa Gabriel Gottlieb (toim.): *Fichte’s Foundations of Natural Right: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 12–31.
- Patoluoto, Ilkka (1990). *Oikeudet ja elämän arvot*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Pufendorf, Samuel (1673/1991). *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*. Engl. Michael Silverthorne. Toim. James Tully. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reichelt, Helmut (1972). „Ansätze zu einer materialistischen Interpretation der Rechtsphilosophie von Hegel“. Teoksessa Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Toim. Helmut Reichelt. Frankfurt a. M. : Ullstein.
- Renaut, Alain (1986). *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*. Pariisi: Presses universitaires de France.
- Renaut, Alain (2001). „Deduktion des Rechts (Dritter Lehrsatz: § 4)“. Teoksessa Jean-Christoph Merle (toim.): *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts. Band 24 der Reihe Klassiker Auslegen*. Berliini: Akademie Verlag, 81–96.
- Riedel, Manfred (1970). *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rohrs, Peter (2007). *Johann Gottlieb Fichte. 2., überarbeitete Auflage*. München: Beck.
- Rousseau, Jean-Jacques (1755/2000). *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista*. Suom. Ville Keynäs. Tampere: Vastapaino.
- Rousseau, Jean-Jacques (1755/2002). *Discours sur l’économie politique*.
http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_economie_politique/discours_eco_pol.pdf
- Rousseau, Jean-Jacques (1762/1966). *Du contrat social*. Pariisi: Garnier Flammarion.
- Ruben, Peter & Brossmann, Beate (2019). „Sozialismus I“. Teoksessa *Historischer Wörterbuch der Philosophie. Band 9*. Toim. Joachim Ritter, Karlfried Gründer & Gabriel Gottlieb. Basel: Schwabe Verlag, 1166–1171.

- Schlüssler, Ingebord (1997). „Die Deduktion des Begriffs des Rechts aus Prinzipien der Wissenschaftslehre (J.G. Fichte - Grundlage des Naturrechts §§1-4)“. *Fichte-Studien* 11, 23–40.
- Schottky, Richard (1962). *Untersuchungen zur Geschichte der Staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert. Hobbes – Locke – Rousseau – Fichte*. München: Ludwig-Maximilians Universität.
- Schrader, Wolfgang (1972). *Empirisches und Absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs des Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Schwember Augier, Felibe (2013). *Libertad, derecho y propiedad. El fundamento de la propiedad en la filosofia del derecho de Kant y Fichte*. Zürich: Georg Olms Verlag.
- Siep, Ludwig (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Siep, Ludwig (1992). *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Siep, Ludwig (2009). *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels: Aufsätze 1997–2009*. München: Fink.
- Stadler, Christian Maria (2000). *Freiheit in Gemeinschaft: zum transzendentalphilosophischen Rechtsbegriff Johann Gottlieb Fichtes*. Cuxhaven: T. Junghans.
- Stahl, Jürgen (2018). „Erfahrungen und Theorien wirtschaftlichen Handelns um 1800 in Deutschland oder die Abwesenheit ‚marktwirtschaftlicher‘ Begrifflichkeit“. Teoksessa Thomas Sören Hoffmann (toim.): *Fichte's Geschlossener Handelsstaat. Beiträge zur Erschließung eines Anti-Klassikers*. Berliini: Duncker & Humblot, 43–76.
- Tuschling, Burkhardt (1978). *Die „offene“ und die „abstrakte“ Gesellschaft. Habermas und die Konzeption von Vergesellschaftung der klassisch-bürgerlichen Rechts- und Staatsphilosophie*. Berliini: Argument.
- Tully, James (1991). „Editor's introduction“. Teoksessa Samuel Pufendorf: *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*. Toim. James Tully. Cambridge: Cambridge University Press., xiv–xxxviii.
- Verweyen, Hans-Jürgen (1975). *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Ware, Owen (2020). *Fichte's Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

- Wildt, Andreas (1982). *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Willms, Bernard (1967). *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Williams, Robert R. (1992). *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. New York: SUNY Press.
- Wood, Allen W. (1991). "Fichte's Philosophical Revolution". *Philosophical Topics* 19:2, 1–28
- Wood, Allen W. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Wood, Allen W. (2003). "Kant and Fichte on Right, Welfare and Economic Redistribution". *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 2/2004: *Der Begriff des Staates*, 77–102.
- Wood, Allen W. (2016). *Fichte's Ethical Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Wood, Neal (1984). *John Locke and Agrarian Capitalism*. Berkeley: University of California Press.
- Zaczyk, Rainer (1992). „Die Struktur des Rechtsverhältnisses (§§ 1–4) im Naturrecht Fichtes“. Teoksessa Michael Kahlo, Ernst A. Wolff & Rainer Zaczyk (toim.): *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis. Die Deduktion der §§ 1–4 der „Grundlage des Naturrechts" und ihre Stellung in der Rechtsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 9–27.
- Zöller, Günter (1998). *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press.