

Esitelmä symposiumissa
 "J. V. Snellman - filosofi ja valtio-oppinut"
 Helsingissä (Tieteiden talo) 30. 1. 2006

SNELLMAN JA HEGEL

VESA OITTINEN

(Suomen Akatemia/Aleksanteri-instituutti)

Toisenlaisissa oloissa Johan Vilhelm Snellman olisi voinut tehdä hienon akateemisen uran arvostettuna filosofina - silloin tosin häntä ei juhlittaisi valtion toimesta 200. syntymäpäivänään, vaan hänen muistonsa säilyisi vaatimattomammassa muodoissa, filosofian historiikeissa ja alan ammattikirjallisuuden sivuilla. Monet seikat viittaavat siihen, että Snellman tunsi filosofian varsinaiseksi kutsumukseksi, kun sen sijaan lehtimies ja yhteiskunnallinen vaikuttaja olivat rooleja, joihin hän ryhtyi enemmänkin velvollisuudentunnosta.

Snellmanin anti-eudaimonismi

1840-luvun kuluessa Snellmanille avautui useammankin kerran mahdollisuus ammattifilosofin karriäeriin, kun Ruotsissa ilmaantui sopivan tuntuksia vakansseja. Ensimmäinen tällainen tilaisuus oli 1843, kun häntä kehoitettiin hakemaan professuuria Lundissa. Dramaattisin oli kuitenkin viranhaku Upsalaan keväällä 1849. Snellman, jolla ei ollut juuri mitään tulevaisuudennäkymiä Suomessa, oli epäröiden jättänyt hakemuksen virkaan, perunut sen, mutta hänen ruotsalaiset ystävänsä olivat tästä huolimatta laittaneet paperit vetämään. Pitkän jaakopinpainin jälkeen Snellman pyysi huhtikuussa 1849 ruotsalaista ystävänsä Malmströmiä peruuttamaan hakemuksen - nyt jo toistamiseen - ja lisäsi kitkerästi: "Jos minun on pakko lähteä isänmaastani, en halua ainakaan lähteä minkään osakseni tulevan ulkonaisen hyödyn takia" (Kirje B. E. Malmströmille 19. IV. 1849, KT XI:450, SA VI:772).¹ Myös kirjeessä esitetty perustelu "kiusauksen" torjumiselle oli kiintoisa ja tyypillinen Snellmanille:

"Päätettyäni peruuttaa hakemukseni olen nimittäin todellakin tuntenut olevani uusi ihminen, ja tämä tunne lujittaa tuntuvasti haluani pitää kiinni tästä päätöksestä, vaikka tietoisuus velvollisuudestani on perusteluksi käyttökelpoisempi. [...] [M]iehen velvollisuus on olla

¹ Kaikki viittaukset sekä suomenkielisiin *Koottuihin teoksiin* (KT) että tekstikriittiseen *Samlade Arbeteniin* (SA) siten, että roomalainen numero ilmoittaa osan, arabialainen taas sivun.

isänmaansa asialla niin pahoina kuin hyvinäkin aikoina ja [...] tämän velvollisuuden ohittava tieteen tai totuuden palveleminen on itsekkyyden keksintöä” (KT XI:449, SA VI: 772).

Snellmanin perustelut ovat kuin pieni luento kantilaisesta, tai ainakin anti-eudaimonistisesta moraalifilosofiasta pähkinänkuoressa: teko on moraalinen vain, jos se tehdään velvollisuudesta. Snellman myöntää tunteneensa myös mielihyvää tekemästään päätöksestä (”olen [...] uusi ihminen”), mutta lisää heti, täysin Kantin hengessä, että hänen varsinainen motiivinsa toki on ollut velvollisuuden - tässä tapauksessa: isänmaan asian - noudattaminen.

Siteeraamani kirjekohta on vain yksi esimerkki monista, joka osoittaa, että Snellman moraalifilosofiassaan oli monessa suhteessa varsin loitolla Hegelistä. Snellman torjui subjektivismiin ja egoismin paljon jyrkemmin kuin Hegel ja korosti myös Hegeliä vahvemmin sitä, että yksilön tulee alistua palvelemaan ”Yleistä”, *det Allmänna*, objektiivisuutta, joka on oikean ja pätevänsä varsinainen mittapuu. Näin Snellman tavallaan taas lähestyy Kantin tiukan velvollisuusetiikan positioita, vaikka häntä ei kantilaiseksi voikaan kutsua.

Tämä ”anti-eudaimonistinen” piirre leimasi Snellmanin ajattelua jo aivan nuoruusvuosista lähtien. Snellmania paljon tutkinut Eero Ojanen on viitannut Snellmanin erään kaikkein varhaisimman kirjoituksen, 1834 laaditun ja pelkäksi luonnokseksi jääneen Hämäläiselle osakunnalle osoitetun kirjelmän merkitykseen avaimena filosofin maailmankatsomuksen ymmärtämiseksi. Kirjelmässä Snellman arvostelee erään opiskelijatoverinsa käyttäytymistä. Kyse oli pelkästä bagatellista, mutta Snellman näyttää suhtautuneen asiaan hyvin periaatteellisesti ja nostaa sen suorastaan filosofiselle tasolle. Kirjelmässään ”osakunnan herroille” Snellman korostaa, että on kyettävä yhdistämään persoonallisen vapauden vaatimus siihen, että ”yksilön tulee alistua yleiseen” (SA 1:533, KT 1:132). Ojanen kommentoi: ”Mikä on Snellmanin itsensä eniten toistama ja hänen koko tuotantoaan ehkä eniten kannattava yksittäinen ajatus tai teema? Väitän, että se on juuri tuo kysymys yksilön ja yhteisön suhteesta”. Tosi vapautta on Snellmanille vain ”omasta vakaumuksesta nouseva objektiivisesti oikean mukainen ratkaisu ja toiminta”; se ei ole mielivaltaa, *liberum arbitrium*. Vapaa teko on aina objektiivisesti oikean mukainen.²

1840-lukulainen

² Eero Ojanen, *Oman ilmaisutavan ja systeemin viidakossa*, teoksessa: Raimo Savolainen, Sari Linnavalli ja Jorma Selovuori (toim.), *Käännetty Snellman* (Snellman-instituutti, C-sarja 6), Kuopio 2002, 76–77

Ainakin filosofiassa, mutta ehkä myös politiikassa Snellmania olisi perusteltua kutsua myös "1840-lukulaiseksi". 1840-luvun alun radikalismi oli kansainvälinen ilmiö, joka heijastui koko Eurooppaan, myös Suomen kaltaiseen periferiaan. Eräiden sosiologiensa suosimaa ns. sukupolviteoriaa soveltaen voitaisiin sanoa, että 1840-luvun alkupuolen aatteellinen kuohunta, joka huipentui vuoden 1848 vallankumoukseen, oli noina vuosina vähän päälle parikymppisille miehille "avainkokemus", joka leimasi heidän myöhempääkin toimintaansa: Saksassa ja Ranskassa heistä tuli radikaaleja, liberaaleja tai bonapartisteja, Suomessa taas he muodostivat kansallisen heräämisen ja fennomanian perustanlaskijoiden sukupolven.

Snellmanin ja 1840-luvun alun kansallisen sivistyneistön lähimpänä filosofisena viiteryhmänä olivat Saksan nuorhegeliläiset, joskin tämä määritelmä on heti ympäröitävä varauksilla. Ensinnäkin ilmaisut "nuorhegeliläinen" tai "Hegelin koulukunnan vasemmisto" (jonka nimityksen Heinrich Heine antoi tälle suuntaukselle 1830-luvulla) kattavat oikeastaan varsin huonosti sen, mistä oli kyse. Tarkan filosofisessa mielessä hegeliläinen vasemmisto näet oli melko heterogeeninen, ja monet sen keskeisistä edustajista, kuten Feuerbach, sanoutuivat jo 1840-luvulle tultaessa kokonaan irti Hegelistä (Feuerbachin ohjelmallinen artikkeli *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* ilmestyi jo 1839). Parempi yhteinen nimittäjä löytyisikin kutsumalla sitä saksalaisen historiankirjoituksen käyttämän termin mukaisesti "Vormärz-filosofiaksi", eli radikaaliksi ajatteluksi, joka edelsi ja valmisteli maaliskuun 1848 vallankumousta Saksassa ja Euroopassa.

Vaikka suuriruhtinaskunnan valtaapitävät epäilivät nuorta Snellmania jopa "kommunismista", ei hän kuitenkaan lukeutunut hegeliläisten jyrkimpään vasemmistolaiseen siipeen. Itse asiassa koko suomalaisesta "1840-lukulaisten" polvesta noita positioita lähestyi oikeastaan vain Robert Tengström, Snellmanin oppi-isän ja mentorin Johan Jakob Tengströmin poika, joka ulkomaanmatkallaan sai radikaaleja vaikutteita; hän kuitenkin kuoli yllättäen vasta 24-vuotiaana Pariisissa 1847. Snellmanin omaa positiota on varsin tyhjentävästi luonnehtinut hänen saksalainen ystävänsä Karl Ludwig Michelet, joka sijoitti itsensä ja Snellmanin Hegelin koulukunnan "vasempaan keskustaan", *linke Mitte*.

Tämä ei yllätä, sillä Snellmanin tavoitteet olivat alun alkaenkin toiset kuin eurooppalaisilla radikaaleilla. Hän ei tavoitellut vallankumousta, vielä vähemmän sosialismia, vaan *modernin kansalaisyhteiskunnan* luomista Suomeen. Juuri tämä on Snellmanin filosofisen ja poliittisen toiminnan ydintavoite, ja siitä käsin selittyvät useimmat muutkin hänen

kannanottonsa. Esimerkiksi kielikysymyksessä Snellmanin motiivit suomen kielen aseman kohentamiseksi eivät missään nimessä kummunneet jostain "kansallismielisyydestä", kuten vielä nykyäänkin varsin laajalle levinnyt harhaluulo olettaa. Kyse oli yksinkertaisesti siitä, että kansalaisyhteiskunnalla ja sen edellyttämällä julkisuusperiaatteella ei olisi ollut toteutumisen mahdollisuuksia tilanteessa, jossa sivistyneistö ja hallitseva eliitti puhui toista kieltä kuin kansan suuri enemmistö. Itse asiassa Snellman myönsikin eräänä heikkona hetkenään, että olisi ehkä ollut parempi, jos Suomen kansa olisi ehtinyt Ruotsin vallan aikana kokonaan vaihtaa kielensä ruotsiin, silloin yhteiskunnan kehittäminen olisi monessa suhteessa ollut helpompaa.

Se filosofinen järjestelmä, johon Snellman nojasi, oli Hegelin systeemi. Viimeaikainen tutkimus on yhä enemmän onnistunut pääsemään irti vanhoista klisheistä, joissa Hegelin oppi oli leimattu "preussilaiseksi valtiofilosofiaksi" ja sen sijaan kyennyt osoittamaan, että Hegelin yhteiskuntateoria oli nimenomaan yhteiskunnallisen modernisaation filosofiaa. Hegelin oikeus- ja valtioteoriassa asetettiin tehtäväksi kansalaisyhteiskunnan realistinen rakentaminen niissä puitteissa, jotka olivat mahdollisia 1800-luvun alkupuolen Euroopassa. Varsinkin Suomen modernisaation ja suomalaisen kansalaisyhteiskunnan rakentamisen filosofiaksi Hegelin oppi näytti soveltuvan aivan erinomaisesti - se kun vältti radikaaleja ylilyöntejä, jotka pienelle Venäjään alistussuhteessa olleelle suuriruhtinaskunnalle olisivat voineet koitua kohtalokkaiksi, mutta toisaalta se ei myöskään tehnyt turhia myönnytyksiä restauratiivisille pyrkimyksille, vaan piti kiinni "vuoden 1789 ihanteista".

Snellmanin johdatti Hegelin filosofian saloihin Johan Jakob Tengström, joka toimi pitkään Keisarillisen Aleksanterin-yliopiston filosofian professorina, alkaen siitä kun yliopisto siirrettiin Helsinkiin Turun palon jälkeen 1827 aina vuoteen 1848. Aikomus näyttää olleen, että Snellman perisi oppi-isänsä viran, mutta tosiin kävi: hankalaksi toisinajattelijaksi leimautuneena hänet syrjäytettiin kaikista merkittävistä viroista, kunnes ainoaksi mahdollisuudeksi jäi ottaa vastaan rehtoraatti Kuopiossa. Snellmanista olisi epäilemättä ollut ainesta akateemiseksi ammattifilosofiksi saksalaisten esikuviansa tapaan, mutta siirtyminen Savon sydänmaille merkitsi filosofinuran katkeamista. Ehkä vahinko ei jälkipuolvien kannalta sittenkään ollut liian suuri, sillä korvikkeeksi Snellman aloitti Kuopion-vuosinaan lehtimiesuransa, ja ne kolme vuotta joiden aikana *Saima* ehti ilmestyä, muuttivat ratkaisevasti suuriruhtinaskunnan siihen saakka uneliaana pystyneen julkisuuden.

Hegeliläisyyttä - mutta suomalaisin modifikaatioin

Snellmania on aina pidetty hegeliläisenä, eikä tätä arviota ole vielä kukaan syytä pahemmin rukata - huolimatta siitä, että jotkut ovat tahtoneet painottaa Snellmanin myöhempää avautumista englantilaisen ja ranskalaisen empirismin suuntaan, ja hän itsekin on puhunut tämänsuuntaisesti. Mutta jos lähdetään siitä, että hegeliläisyyden tunnusmerkkinä, sen *differentia specificana* on sitoutuminen hengen (*Geist*) käsitteeseen siinä merkityksessä, jonka Hegel sille antoi - eri vaiheiden kautta kehittyvänä todellisuuden läpäisevänä periaatteena, subjektiivisena, objektiivisena ja absoluuttisena henkenä -, on Snellman selvästi luitaan ja ytimiään myöten nimenomaan hegeliläisen tradition mies. Snellman puhuu Hegeliä enemmän "kansallishengestä" (*nationalanda*), mutta se johtuu vain hänelle Suomen konkreettisisessa tilanteessa asetettujen tavoitteiden luonteesta, jotka poikkesivat Hegelin omasta tilanteesta paria vuosikymmentä aiemmin; käsitteellisesti snellmanilainen kansallishenki kytkeytyy selvästi hegeliläisen *Geist*-termin merkitysrykelmään.

Silti voi mielestäni sanoa, että Snellmanin filosofiassa oli, kaikesta ortodoksisesta hegeliläisyydestä huolimatta, omaperäisiä painotuksia. Voi erotella ainakin kolme piirrettä, joissa Snellman selvästi profiloituu erilleen Hegelistä. Yllä mainitsin jo yhden, nimittäin Snellmanin anti-eudaimonismin, joka moraalifilosofiassa tuo hänet usein lähemmäs kantilaisia kuin hegeliläisiä positioita.

Toinen piirre on siinä, että Snellman sulautuu - ja tässä epäilemättä myös hänen oppi-isänsä Tengströmin merkitys perinteen välittäjänä on ollut melkoinen - suomalaisen sivistyneistön jo 1700-luvun lopulla muotoutuneeseen "suureen linjaan", valistukselliseen, mutta samalla poliittisesti realistiseen maailmankuvaan, jonka aatteellisena pohjana oli saksalainen uushumanismi sellaisena kuin se ilmeni esimerkiksi Herderillä. Tämä piirre kannattaa panna merkille, sillä juuri se erotti suomalaisen sivistyneistön ruotsalaisesta, joka vuoden 1809 eron jälkeen heittäytyi romantiikan syliin. Suomessa romantiikka, yhtä vähän kuin Schellingin filosofiakaan, ei saanut kovin merkittävää jalansijaa; "Porthanin henki" istui lujasti suomalaisessa sivistyneistössä. (Vielä tänä päivänäkin muuten huomaa, kuinka esimerkiksi kirjallisuudentutkimuksessa ylikorostetaan romantiikasta saatujen vaikutteiden merkitystä 1800-luvun kirjallisuudessamme; itse asiassa monet "romanttisiksi" tulkitut piirteet

esimerkiksi Runebergilla tai Lönnrotilla voidaan yhtä hyvin selittää Herderin vaikutuksella.)

Snellmanin Hegel-reseptiota tämä kotimainen traditio näyttää muovanneen siten, että Hegelin maailmanhengen sijaan Snellmanilla kohosi ratkaisevaan asemaan historian liikevoimana sivistysajatus, sivistys nimenomaan saksalaisen uushumanismin *Bildung*-käsitteen mielessä. Hänen tuotannostaan löytyy esimerkkejä tästä pilvin pimein; riittää, kun siteeraan erästä erityisen ohjelmallista tekstiä, jäähyväissanaja lukijoille sensuurin lakkautettua *Saiman* 1846:

”Sivistykselle on toinenkin, kuvaavampi nimi: humanisuus, inhimillisuus [...] Useimmilla onkin jokin hämärä aavistus siitä, että ihmiskunta, ja ainakin kansakunnat, niin kauan kuin historia taaksepäin ulottuu, ovat siirtyneet villeyden tilasta jalostuneisuuteen jokaisen sukupolven kartuttaessa omalla toiminnallaan toiselta sukupolvelta saamaansa sivistysperintöä. Yleinen usko ihmiskunnan kohtaloita ohjaavaan kaitselmukseen sisältää jo ajatuksen, että ihmiskunta kansojen ja valtakuntien nousun ja häviämisten myötä edistyy kohti suurempaa täydellisyyttä. Humanisuuden, todellisen ihmisyyden sisältöä ei siten voi mitata ihmisen luonnollisten laadun mukaan, vaan sen merkitystä tulee etsiä siitä täydellisyydestä, johon ihmiskunta pyrkii. Vähäinen harkinta taas opettaa, että tämän täydellisyyden täytyy olla pelkkä ideaali, päämäärä uralla, jolla ei ole loppua [...] Koska inhimillistä täydellisyyttä ei siis koskaan ole eikä voi olla olemassa, niin ihmienn tietää todelliseksi vain sellaisen humanisuuden, joka kunakin eri aikana muodostaa erään kohdan ihmiskunnan jalostumisen loputtomalla uralla” (KT IX:437–438, SA V:455).

Näitä rivejä lukiessa tulee todellakin mieleen enemmän Herder kuin Hegel, ja mielestäni voidaan sanoa Snellmanin toteuttaneen eräänlaisen herderiläis-uushumanistisen *Bildung*-käsitteen ja hegeliläisen hengen käsitteen synteessin; tässä sitä ei ole mahdollista tarkemmin analysoida, mutta tulevalle tutkimukselle se olisi mielenkiintoista selvitettävää.³

Entä *kolmas* Snellmanin Hegel-reseption erityispiirre? Voi kuulostaa yllättävältä, mutta minusta sellaisena tosiaankin voi pitää sitä, että Snellman oli, mitä metodiseen puoleen tulee, tavattoman tiukka ja ortodoksi hegeliläinen. Hän oli toisin sanoen hegeliläisempi kuin Hegel itse, ja sikäläkin hänen hegeliläisyytensä oli epätyypillistä; useimmat Hegelin seuraajat poikkesivat jo 1830- ja 1840-luvuilla suuntaan tai toiseen mestarinsa ajatuksista. Ensi silmäykseltä vaikuttaisi siltä, että Snellman yksinkertaisesti olisi ollut dogmaatikko. Mutta asia ei mielestäni ole aivan näin. Snellmanilla oli perusteet metodiselle tiukkuudelleen, joka sai

³ Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kustannuksella on tietääkseni tulossa laaja teos, jossa monen asiantuntevan kirjoittajan voimin tarkastellaan Herderin toiminnan eri puolia ja etenkin hänen vaikutustaan Suomessa. Sen enempään ennakkomainontaan ryhtymättä voin suositella aihepiiristä kiinnostuneita perehtymään tässä kirjassa tarjottuihin analyyseihin, joissa kosketellaan myös 1800-luvun sivistyneistömme keskeisten hahmojen suhdetta herderiläiseen uushumanismiin.

hänet korjaamaan Hegelin itsensäkin esitystä silloin kuin tämä Snellmanin kannalta katsoen oli horjahtanut epäjohdonmukaisuuksiin. Jotta Snellman olisi yhtäältä voinut pitää kiinni anti-eudaimonistisesta perusvakaumuksestaan ja toisaalta omaksua Hegelin systeemin, oli jälkimmäinen puhdistettava subjektivistisistä epäjohdonmukaisuuksistaan, erilaisista Hegelin heikkona hetkenään tekemistä myönnytyksistä *liberum arbitriumille* ja yksilölliselle mielivallalle. Näin Snellman aivan kuin itsestään päätyy sijoittamaan *persoonallisuuden* käsitteen myös logiikan lakikiveksi; hänellä käsite ja persoona sulautuvat yhteen.

Persoonallisuuden käsite - Snellmanin filosofian ydin

Jälkeenpäin arvioiden Snellmanin 1841 Tübingenissä julkaisema *Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit* eli *Persoonallisuuden idean spekulatiivisen kehittelyn koe* (vielä tuohon aikaan kirjojen titteleissä yleistä saksan sanaa *Versuch* on tässä yhteydessä vaikea suomentaa; itse asiassa lähtökohtana on ranskan *essay*, verbistä *essayer*, ”yrittää, kokeilla”) on kiistatta Snellmanin filosofinen pääteos, vaikka sen vaikutus omalla aikanaan oli hyvin vähäinen. Näyttää myös siltä, että Snellman on päättänyt teoksensa aiheen vasta paikan päällä Tübingenissä. Hän saapui tuohon pieneen saksalaiseen yliopistokaupunkiin 30. IX. 1840 ja *Persoonallisuuden idean* esipuhe on päivätty 12. V. 1841, Snellmanin 35-vuotispäivänä. Vielä saman kuukauden aikana hän lähti Tübingenistä palaamatta sinne enää koskaan. Kirjansa Snellman laati tuon kuuden ja puolen kuukauden oleskelun aikana, tekemättä sen kummempia esivalmisteluja.

Aivan tyhjästä ei Snellman toki temmannut filosofisen pääteoksensa aiheita. Kysymys persoonallisuudesta oli saksalaisessa keskustelussa 1830-luvun loppua kohti muodostunut erääksi keskeiseksi vedenjakajaksi suhtautumisessa Hegelin filosofiseen perintöön. Konservatiivit ja oikeistohegeliläiset halusivat ottaa etäisyyttä oppi-isän ja mestarin ”panteismiin” (tosiasiassa Hegelin pitäminen panteistina on virhetulkinta, mutta tässä ei ole mahdollisuutta mennä yksityiskohtiin), joka opetti, että ihmisyksilö ja hänen sielunsa liukenee hengen ikuiseen liikkeeseen - tai filosofien omalla jargonilla asian ilmaistaksemme, yksilöllinen persoona asetetaan vain katoavana momenttina Absoluutissa. Konservatiivien loukkauskiveksi koitui tässä se, että Hegelin oppiin on näistä lähtökohdista käsin toivotonta yrittää yhdistää perinteisen teisman ja kirkon oppien mukaista henkilökohtaisen kuolemattomuuden ajatusta. Vasemmistohegeliläiset puolestaan nojautuivat Hegeliin arvostellessaan perinteisen kristinuskon dogmeja.

Persoonallisuuden käsitteestä oli mahdollista esittää eri suuntaisia tulkintoja, koska Hegel itse oli käsitellyt aihetta vain hyvin niukasti. Huolimatta siitä, että kohdistaa kritiikkensä pääosin oikeistohegeliläisiin, etenkin K. F. Göscheliin ja tämän 1835 ilmestyneeseen kirjaan *Über die Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele* (1835), jota pitää modernin teismin pääteoksena, ei Snellman ei hyväksy kummankaan leirin, oikeiston ja vasemmiston, näkemyksiä, vaan pyrkii löytämään niiden välisen keskitien. Hän pyrkii osoittamaan, että sekä oikeisto- että vasemmistohegeliläiset ovat poikenneet Hegelin oikeasta opista ja tuoneet siihen ulkopuolelta vierasta aineista (esimerkiksi uskonnosta haetun ylösousemusopin), joka rikkoo spekulatiivisen kehittelyn eheyden. Snellmanin oma ratkaisu on sulauttaa persoonallisuus käsitteen kanssa yhteen: persoonallisuudesta tulee näin looginen kategoria, se on "käsitteen elävää todellisuutta"; samalla, koska käsite aina ilmaisee jotain yleistä, merkitsee persoonallisuuskin yksilön kokoamista yleisyyteen - ja näin ei tietenkään enää voida puhua yksilöllisestä kuolemattomuudesta. Snellman tuli siis jossain määrin samoihin lopputuloksiin kuin Hegelin koulun vasemmisto, mutta samalla hän tulkitsi mestaria jos mahdollista vieläkin hegeliläisemmin kuin Hegel itse. Tämä tiukka pitäytyminen Hegeliin on, kuten jo totesin, piirre, joka selvästi erottaa Snellmanin etenkin vasemmistohegeliläisistä - useimmille näistähän Hegelin filosofia oli pikemmin eräänlainen kauttakulkuasema, joka pian jätettiin taakse. Snellman puolestaan oli vielä 1860-luvullakin mukana, kun Michelet perusti Berliiniin Hegel-seuran, jossa suorastaan epätoivoisesti yritettiin vaalia mestarin perintöä ajan uusien oppien - uuskantilaisuuden, positivismin, darwinismin ja luonnontieteellisen materialismin - puserruksissa.

Abstraktiudestaan huolimatta Snellmanin *Persoonallisuuden idea* liittyi aktueellisiin eurooppalaiseen poliittiseen ja yhteiskunnalliseen keskusteluun. Aluksi Snellman itsekin toivoi, että hänen kirjansa "voi jollakin tavoin vaikuttaa nuorisomme keskuudessa" (kirje C. R. Ehrströmille 27. V. 1841, KT III:246, SA II:638,), mutta näin ei käynyt. *Persoonallisuuden idea* ei juuri herättänyt huomiota eikä sitä huomioitu myöhemmässä keskustelussa, ei Saksassa eikä kotimaassa. Syynä oli ennen kaikkea Saksan nuorhegeliläisten nopea radikalisoituminen, jonka vuoksi *Persoonallisuuden idean* kysymyksenasettelut vaikuttivat ohitetuilta miltei heti teoksen tultua painosta. Jo samana vuonna 1841 ilmestyi Ludwig Feuerbachin *Das Wesen des Christentums*, jossa välit uskontoon pantiin poikki paljon jyrkemmin kuin vielä 1830-luvun viime vuosina uskontokriittisillä teoksillaan kohua herättäneellä Straussilla, Snellmanista puhumattakaan, eikä prosessi pysähtynyt tähän: muutamaa vuotta myöhemmin Marx ja Engels saattoivat

puolestaan arvostella Feuerbachia jälkijättöisyydestä ja uskontoa koskeviin pohdiskeluihin juuttumisesta. Kysymys jumalallisen ja yksilöpersoonan suhteesta oli menettänyt sen yhteiskunnallisen ja poliittisen latauksensa, joka siinä vielä 1830–40-lukujen taitteessa näytti piilevän, ja vajosi siksi mitä se todellisuudessa oli aina ollutkin: lähinnä vain teologeja kiinnostavaksi erityisongelmaksi.

Joku voisi kysyä tekikö Snellman virheellisen valinnan tarttuessaan kysymykseen, jonka ”ajanhenki” kovin nopeasti jätti taakseen, mutta kannattaa panna merkille, että Snellman itse ei koskaan valitellut pääteoksensa ajankohtaisuuden nopeaa katoamista. Luultavasti hän olikin elämänsä loppuun sakka siihen tyytyväinen nimenomaan filosofisena tutkielmana. Vieläkin on jossain määrin arvoitus, miksi Snellman meni Tübingeniin julkaisemaan filosofisen teoksensa. Se ei ollut väitöskirja, joten varsinaisesta akateemisesta meritoitumisesta ei ollut kyse. Ehkä hän vain halusi näyttää itselleen ja muille, mihin pystyy. Saavutuksena *Persoonallisuuden idea* onkin varsin hyvä.

Olen jo toisessa yhteydessä⁴ analysoinut *Persoonallisuuden idean* ydinsanomaa, joten riittänee, että tässä lyhyesti toistan tulokseni. Ennen kaikkea: persoonallisuus on Snellmanille selkeästi *looginen* kategoria, kun Hegel taas oli keskustellut siitä ennen kaikkea oikeusfilosofian yhteydessä, toisin sanoen se oli ollut hänelle *reaalifilosofinen* kategoria.⁵ Lähtökohtana Snellmanilla on se havainto, että 1830-luvun saksalaisessa keskustelussa persoonan käsite on määritelty Hegelin dialektiikan vaatimusten kannalta virheellisesti: sen sijaan, että sitä olisi kehitelty immanentisti, siihen on luvatta ympätty kaikenlaista deduktiivisen proseduurin ulkopuolelta otettua materiaalia, etenkin ilmestysuskonnosta poimittuja ajatuksia jumalallisesta persoonasta. Snellmanin oman tulkinnan mukaan persoonallisuus on käsitteen elävää todellisuutta (KT III:159, SA II:285):

”Jo pinnallinen tarkastelu osoittaa, että persoonallisuuden, absoluuttisen itsetietoisuuden on oltava hengen ainoa tavoite. Hengen tavoitteena ei näet voi [...] olla mikään muu kuin se itse – ja vasta silloin kun absoluuttinen

⁴ Ks. Vesa Oittinen, *Snellman ja persoonallisuuden idea*, teoksessa: Jussi Kotkavirta & Petteri Niemi (toim), *Persoonaa*, Jyväskylän yliopisto: Jyväskylä 2004 (SoPhi 84), ss.129–142

⁵ Vuotta aikaisemmin (1840) Tukholmassa julkaisemassaan *Filosofian alkeiskurssin* oikeusfilosofia-vihossa Snellman tietysti käsitteli persoonallisuutta juridisena kategoriana (KT II:394 ja ed., SA II:94 ja ed.). Teoksen §:n 4 lisäyksessä Snellman toteaa lyhyesti, että oikeusfilosofiassa esitetystä abstraktista persoonallisuuskäsitteestä ”on erotettava se kehitelty persoonallisuus, joka muodostaa hengen kuolemattomuuden”; tämä jälkimmäinen, konkreettinen persoonallisuus ”on itse tietämisen ja tahtomisen sisältö, järjellisenä ja siveellisenä substanssina, ja sen itsessään elävä kehitys muodostaa sen, mikä ihmiskunnassa on pysyvää ja katoamatonta”. Tässä kohdassa Snellman itse asiassa siis jo esittää *Persoonallisuuden idea*-teoksen perusajatuksen.

itsetietoisuus vastaa täysin hengen käsitettä, täytyy tämän olla hengen kaiken kehityksen tavoitteena” (KT III:161, SA II:287–288).

Persoonallisuuden käsite on siis tavoite, *Sollen*, jota kohden hengen on pyrittävä. Näin voi sanoa, että persoonallisuuden käsite asettaa oman sisältönsä. Persoonallisuus ei ole mikään yksilön empiiristen kokemusten ja elämän aikana muodostettujen periaatteiden summa, vaan se on jo etukäteen olemassa käsitteenä, ja vieläpä niin, että se ei ole vain yksilölliselle hengelle asettava päämäärä, vaan ”immanentti, itsensä asettava tavoite” (KT III:162, SA II: 288). Persoonallisuus on subjektiivisen ja objektiivisen hengen identtisyyttä, jossa subjektiivisuus eli hengen erityisyys on kumottu yleisyydeksi (KT III:139, SA II:268). Lopputulokseksi saadaan, että persoonallisuuden idea on sama kuin Hegelin hengenfilosofian pääteipiste – ”itseään ajatteleva idea”, ”konkreettisesti sisällössä totuutenaan säilytetty yleisyys” (KT III:228; SA II:344); nämä ilmaisut Snellman on ottanut *Ensyklopedian* §:stä 574, jossa Hegel tiivistää kaiken filosofian ja logiikan lopullisen taseen. Ne sisältävät myös Snellmanin filosofisen *credon*, jonka ydin tuli ilmaistuksi jo nuoruuden lähettämättä jääneessä kirjelmässä – ja tietysti myös nuorukaiselle ominaisella jyrkkyydellä – Hämäläiselle osakunnalle: *individens bör subordinera [sig] under det allmänna* (SA I:533, KT 1:132).

Persoonallisuuskäsitteen nostaminen näin keskeiseen asemaan Hegelin systeemissä, jopa siinä määrin että siitä tulee yksi logiikan avainkäsitteitä, on kiistämättä omaperäinen lukutapa. Snellmania eivät siinä monetkaan näytä seuranneen. Sinänsä Hegelin systeemi antaa kyllä mahdollisuuden tähänkin tulkintaan, ja meidän päiviemme saksalainen tutkija Josef Simon onkin tavallaan kulkenut Snellmanin jäljissä painottaessaan *Theologische Enzyklopädieen* laatimassaan laajassa artikkelissaan persoonallisuuskäsitteen keskeistä merkitystä Hegelin intentioiden ymmärtämisessä.⁶ Mutta Hegel ei esittänyt näitä ajatuksiaan riittävän selkeästi, ja niiden esille saaminen vaatii todellakin tulkintaa.

Sivistysajatus

Kun ottaa huomioon Snellmanin tiukkaakin tiukemman Hegel-ortodoksian *Persoonallisuuden ideassa*, tuntuu yllättävältä, että jo seuraava teos, Tukholmassa 1842 ilmestynyt *Läran om staten (Valtio-oppi)*, on tyyliältään ja esitystavaltaan aivan toisenlainen. Vaikka Snellman käsittääkin valtion siveellisen idean toteutumaksi, ei hegeliläisyys uuden teoksen

⁶ Vrt. Josef Simon, artikkeli *Hegel/Hegelianismus*, teoksessa *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XIV, Berlin–New York: de Gruyter 1985, *sub verbo*. Olen kiitollisuudenvelassa Carola Häntschille tästä Simon-viitteestä.

esitystavassa ole mitenkään silmiinpistävää. Vielä vähemmän sitä näkyy *Saiman* ja *Litteraturbladetin* artikkeleissa 1840-luvun puolivälistä alkaen: ne päinvastoin ovat sujuvaa journalistiikkaa, jota vielä tänä päivänäkin lukee mielellään.

Monet tutkijat ovat tästä syystä ajatelleet, että Snellman luopui myöhemmin hegeliläisyydestä tai ainakin yritti täydentää Hegelin oppeja "empiriällä", mutta selitys ei ole aivan vakuuttava. Ensinnäkin, *Persoonallisuuden idean* (1841) ja *Valtio-opin* (1842) välillä ei ole havaittavissa varsinaista sisällöllistä – siis filosofiseen paradigmaan liittyvää – muutosta; vain esitystapa on vaihtunut vapaamuotoisemmaksi. Toisekseen, aloittaessaan 1850-luvun puolenvälin jälkeen professorinluentonsa filosofiasta Snellman palasi käden käänteessä takaisin raskaaseen hegeliläiseen esitykseen ikään kuin olisi pukenut kauan komerossa säilytetyn palttoon uudestaan päälleen. Professorinluentojen sisältöanalyysi ei juurikaan vahvista otaksumaa, että Snellman olisi vanhemmillä päivillään luopunut Hegelin filosofian perusajatuksista.

Valtio-oppi ja 1850–1860-luvuilla pidetyt luennot olivat se Snellmanin filosofisen tuotannon osa, jolla oli eniten vaikutusta. Siinä, missä 1830–40-lukujen taitteessa Tukholmassa julkaistut tiiviit (itse asiassa rutikuivat) johdannot Hegeliin olivat olleet kustantajalle suoranainen taloudellinen katastrofi, ja 1841 ilmestynyt persoonallisuusteos vaipui miltei heti ilmestyttyään unhoon, siinä *Valtio-oppi* ja etenkin luennot liittivät Hegelin filosofian suomalaisen kansakunnan rakennustyöhön. Täydellä syyllä voidaankin sanoa, että "Berliinin mestari" saavutti yhden suurimmista riemuvoitoistaan kaukaisessa Pohjolassa. Hegelin peruja on Snellmanin luja vakaumus, että sivistys – nimenomaan kansalliset muodot saanut sivistys – viime kädessä voittaa historiassa ja että kansakuntien tulevaisuus on riippuvainen siitä, missä määrin ne kykenevät ottamaan osaa yleisinhimilliseen sivistykseen.

Snellmanilainen sivistysajatus toki liittyy saumattomasti myös varhaisempaan, jo ennen Hegeliä saksalaisen uushumanismin piirissä kehitettyyn *Bildung*-käsitteeseen. Mutta Snellman täsmentää tätä ajatusta juuri hegeliläisen historianfilosofian suuntaan. Hän kytkee sen Hegelin kehittelemään hengen käsitteen: henki (*Geist*) on voima, joka realisoi itsensä maailmanhistorian kulussa ja jonka ansiosta myös järjellinen muuttuu todelliseksi niin että ne yhteiskunnalliset instituutiot, jotka menettävät järkeen pohjautuvan legitimaationsa, ovat myös historiallisesti tuomittuja katoamaan.

Snellman yhtyy perusteiltaan myös siihen Hegelin historianfilosofiassa esittämään kuuluisaan muotoiluun, että maailmanhistoria on viime kädessä edistymistä vapauden tietoisuudessa - muotoiluun, joka on myös Hegelin modernisaatioajatuksen ydin. Snellmanissa istuu vieläkin sitkeästi häneen 1930-luvulla iskostettu "kansallisfilosofin" leima, vaikka hän ei todellisuudessa suinkaan nähnyt kansakuntaa tai kansallisuutta historian viimekätisenä tavoitteena. Kehityksen korkeimpana päämääränä oli hänellä päinvastoin yleisinhimillinen sivistys, kuten hän selvästi toteaa *Valtio-opin* 5. luvussa:

"Ihmisen [...] pitää suhtautua perittyyn kansallisluonteeseen samoin kuin yleensä aistillisiin haluihin, sitä ei pidä tukahduttaa, vaan se on saatettava järjen valtaan. Mikä siinä on järjellistä, sen hän oppii vertaamalla oman kansansa tapoja muiden tapoihin, ja kun hänen katseensa on terävöitynyt kanssakäymisessä näiden kansojen kanssa, hän oppii alistamaan kansallisluonteen puutteellisuudet sille, minkä hän näkee kuuluvan yleisinhimilliseen sivistykseen. Tälle sivistyksen etenemiselle kansallisluonteen kustannuksella ei ole mitään rajaa [...] Kansakunnan on näet pyrittävä siihen inhimilliseen sivistykseen, mikä on kunakin aikana korkein, sillä vain siten kansakunta voi säilyttää itsenäisyytensä muihin nähden" (KT V:49. SA III:312).

 Vesa Oittinen
 Ph. D., Researcher of the Finnish Academy, Docent

Aleksanteri Institute
 P.O.Box 42 (Töölönkatu 3 A)
 FIN - 00014 HELSINGIN YLIOPISTO
 Fax +358-9-191 2867
 vesa.oittinen@helsinki.fi
<http://www.helsinki.fi/aleksanteri/>

Department of Philosophy
 P. O. Box 9 (Siltavuorenpenger 20 A)
 FIN-00014 UNIVERSITY OF HELSINKI
