



J. V. Snellmanin hegeliläisyydestä

LAURI KALLIO

J. V. Snellmanin filosofian tutkimuksessa on usein nostettu esiin Carl Ludwig Michelet'n (1843, 314) luonnehdinta Snellmanista vasemman keskustan hegeliläisenä. Michelet'n käsitys on edeltävässä tutkimuksessa yleisesti hyväksytty.¹ Sitä, mikä tekee Snellmanista nimenomaan vasemman keskustan eikä esimerkiksi oikean keskustan edustajaa ei kuitenkaan juuri ole pohdittu. Esitän seuraavassa muutamia huomioita, joiden myötä kuva Snellmanin sijoittumisesta hegeliläisten kentässä tarkentuu.

Hegelin koulukunnan jako

Selvää on, että yksinkertainen luokittelu vasemmistoon, keskustaan ja oikeistoon soveltuu hegeliläisten kuvaukseen vain rajoitetusti.² Hegeliläinen koulukunta koostui moninaisesta joukosta ajattelijoita, joiden taustat ja tavoitteet vaihtelivat suuresti.

¹ Karl Albert on esittänyt, että Snellman edustaisi hegeliläistä oikeistoa. Tästä enemmän tekstin loppupuolella.

² Ks. esim. Ottmann 1977, 15–16.

Michelet'n arvio Snellmanin sijoittumisesta hegeliläisten kentässä koski teoreettista filosofiaa. Kyse oli niin sanotusta kristologisesta kysymyksestä, joka oli jakanut koulukuntaa 1830-luvun puolivälistä lähtien (Stewart 2011, 67). Jakolinja kulki sen välillä, ymmärrettiinkö absoluuttinen henki oikeistolaisesti äärellisestä hengestä erillisenä persoonana vai vasemmistolaisesti äärellisissä hengissä täysin immanenttina ja ei-persoonallisena.

Kysymys absoluuttisen hengen persoonallisuudesta ei ollut ainoa hegeliläisiä jakanut kiistakysymys: kaksi muuta keskeistä kysymystä koskivat äärellisen hengen kuolemattomuutta ja kristillisen teologian suhdetta spekulatiiviseen filosofiaan. Snellman oli kiinnostunut lähinnä kahdesta ensimmäisestä kysymyksestä.

Jaon oikeiston ja vasemmiston välillä esitti ensimmäisenä Heinrich Heine. David Friedrich Strauss esitti kolmijakoa oikeistoon, keskustaan ja vasemmistoon vastatessaan *Jeesuksen elämä* -teokseensa kohdistuneeseen kritiikkiin.³ Straussin kolmijako kuvasi hegeliläisten parissa käytyä keskustelua 1830-luvun puolivälissä varsin hyvin. 1840-luvun alkuun tultaessa keskustelu oli siirtynyt yhteiskuntafilosofiin kysymyksiin eikä kolmijako enää palvellut tarkoitustaan, sillä näkemykset uskonnonfilosofiassa ja yhteiskuntafilosofiassa eivät välttämättä vastanneet toisiaan (Ottmann 1977, 20). Esimerkiksi Straussin uskonnonfilosofia oli vasemmistolaista, mutta yhteiskuntafilosofiassa hän oli konservatiivi.

Snellmanin tapauksessa vasemman laidan keskustalaisuus on nähdäkseni osuva luonnehdinta. Kuitenkin moninaisuus leimaa myös Snellmanin kantaa. Heikki Lehmusto esitti vuoden 1923 teoksessaan, että Snellman lukeutuisi teoreettisessa filosofiassa vasempaan keskustaan ja yhteiskuntafilosofiassaan oikeaan keskustaan.⁴ Kari Väyrynen on esittänyt, että Snellmanin

³ Strauss 1841b, (Drittes Heft), 95.

⁴ Lehmusto 1923, 168–169. Toisaalta Väyrynen (2007, 57) korostaa, että Snellmanin poliittisen ajattelun luokittelu hegeliläisen keskustelun

kasvatus- ja sivistysfilosofia olisi vasemmistohegeliläistä (Väyrynen 1992, 117).

Michelet esitti arvionsa Snellmanin hegeliläisyydestä vuonna 1843. Tuolloin hegeliläinen keskustelu oli vielä täydessä vauhdissa. Hän ei suinkaan ollut keskustelun ”puolueeton” tarkkailija, vaan aktiivinen osanottaja.⁵ ”Hegelin uskollisimmaksi oppilaaksi” luonnehdittu Michelet oli yksi keskeisimpiä hegeliläisiä, joka kirjallisen työnsä ja opetustoimintansa ohella piti yhteyttä eri puolilla Eurooppaa toimineisiin hegeliläisiin.

Snellmanin nimen mainitseminen palveli useitakin tarkoituksia. Suomalainen dosentti edusti Hegelin filosofian kansainvälistä vaikutusta. Michelet oli myös Snellmanin kanssa samaa mieltä keskeisistä asiakysymyksistä. He suhtautuivat Hegelin perintöön samalla tavalla: molemmat katsoivat tuovansa esiin nimenomaan Hegelin oman kannan. Michelet’n (1842) arvio Snellmanin pääteoksesta *Persoonallisuuden idean spekulatiivisen kehittelyn yritys* (Tübingen 1841) on tässä suhteessa valaiseva. Snellman ei ollut teoksessaan kaihtanut Hegelin arvostelua. Michelet jättää arviossaan Snellmanin Hegel-kritiikin ikään kuin vaivihkaa huomiotta, vaikka juuri se oli suomalaisen ominta antia hegeliläisten parissa käytyyn keskusteluun. Suomalaisen Hegel-kritiikki oli omintakeista, sillä se nojasi Hegelin itse painoon toimittamien teosten lähilukuun. Näin Snellman tuli keskittyneeksi systeemin ydinosiin toisin kuin monet saksalaiskollegansa, jotka tarttuivat aiheisiin, joita Hegel oli käsitellyt vähän tai ei ollenkaan. Snellmanin Hegelkuva perustui tämän pääteoksiin; ei kuuluisiin Berliinin luen-toihin tai niihin perustuneisiin julkaisuihin.

kategorioiden perusteella on harhaanjohtavaa, sillä Suomen tilanne poikkesi Saksan oloista merkittävästi.

⁵ Michelet kommentoi erityisesti kysymystä absoluuttisen hengen persoonallisuudesta (Michelet 1841).

Sivuuttamalla Snellmanin Hegel-kritiikin Michelet tekee eroa oikeistoon ja vasemmistoon, jotka eivät kaihtaneet irtiottoja Hegelin antamasta esikuvasta. Hän vaalii kuvaa keskustasta Hegelin todellisen kannan edustajana, joskin katsoo, ettei Hegel itse ollut täysin tietoinen tästä kannasta (Michelet 1843, 314).

Michelet'lle (1838, 604, 606) Hegelin keskeinen anti filosofian historiassa on absoluuttisen metodin esitys.⁶ Tämä metodi on mahdollistanut filosofian nousun itse itsensä perustelevaksi tieteksi. Hegelin työn myötä filosofia on saavuttanut varsinaisen tieteen aseman (Michelet 1838, 609). Hegelin seuraajien tehtäväksi jää Hegelin metodin soveltaminen eri aloilla.

Uskonnonfilosofinen kiista

Michelet'n arvio Snellmanin hegeliläisyydestä perustui siis Snellmanin pääteokseen *Persoonallisuuden idea*, joka ilmestyi kymmenen vuotta Hegelin kuoleman jälkeen. Tuolloin Hegelin koulukunnan sisäiset rintamalinjat olivat jo vakiintuneet. Snellmanin teoksen ilmestymisen jälkeen hajaannus kiihtyi ja johti lopulta koulukunnan hajoamiseen.

Snellmanin kantaa uskonnonfilosofisessa kiistassa leimaa immanenssin korostaminen. Snellman torjuu kaikki yritykset tulkita henki transsendentaalisesti. Hän katsoo, että juuri oletus kahdenlaisesta – äärellisestä ja äärettömästä – persoonallisuudesta on johtanut ratkaisemattomiin ongelmiin edeltäneissä yrityksissä määritellä hengen persoonallisuus.⁷ Hegeliläinen oikeisto, jonka edustajana Snellman tarkastelee Carl Friedrich Göscheliä, on sortunut tähän virheeseen.⁸

⁶ Vrt. Michelet'n oppilas Cieszkowski, Stuke 1963, 106. Cieszkowski tuli tunnetuksi niin sanotun teon filosofian muotoilijana (ks. luku "Teoriasta käytäntöön").

⁷ Snellman KT3, 63 (SAII, 200).

⁸ Snellman KT3, 66–67 (SAII, 203–204).

Immanenssin korostus tuo Snellmanin lähelle vasemmiston kantaa. Straussin ja Ludwig Feuerbachin edustaman vasemmistohegeliläisen panteismin hän kuitenkin johdonmukaisesti torjuu. Vasemmistohegeliläisten keskeinen virhe on Snellmanin mukaan heidän persoonallisuuden määritelmässään, joka implikoi vain ”ynseää itselleen-olemista” (*sprödes Fürsichsein*).⁹ Snellman sitä vastoin katsoo, ettei yksittäisestä erillinen yleinen ole tätä yleistä täydellisempi, vaan yksittäisenä yleinen on täydellinen.¹⁰

Snellmanin pääargumentti perustuu logiikkaan: hänen mukaansa vasemmistohegeliläinen persoonallisuuden käsite on ainoastaan refleksiokäsite. Refleksiota Hegel käsittelee logiikkaansa toisessa osassa – ei siis viimeisessä, korkeinta absoluuttista olemista käsittelevässä osassa. Näin ollen vasemmistohegeliläinen persoonallisuuskäsite ei vastaa sellaista persoonallisuutta, jonka Hegel katsoi kuvaavan absoluuttia. Hegelhän kuvaa logiikkansa lopussa absoluuttista ideaa persoonalliseksi (Hegel W6, 549, 570). Snellmanin huomio on merkittävä, sillä myös myöhemmässä kommentaarikirjallisuudessa on huomioitu Straussin refleksioon pohjaava väärintulkinta.¹¹ Refleksiologiikan kategoriat eivät sovellu sellaisenaan absoluuttin kuvaukseen.

Kaiken kaikkiaan Snellmanin arvio oikeistosta on jyrkempi kuin hänen arvionsa vasemmistosta. Strauss kuvaa absoluuttista henkeä ”yleispersonallisuudeksi” (*Allpersönlichkeit*). Snellman hyväksyy ”yleispersonallisuuden” yhdeksi absoluuttisen hengen momentiksi. Se ei kuitenkaan yksin ole riittävä kuvaus absoluuttista. Snellman määrittelee korkeamman persoonallisuuden, jonka momenteina ovat yksittäis- ja yleispersonallisuus.¹²

⁹ Snellman KT3, 74 (SAII, 210).

¹⁰ Snellman KT3, 75 (SAII, 211). Vrt. Michelet 1843, 382.

¹¹ Ks. esim. Wagner 1971, 253.

¹² Snellman KT3, 75 (SAII, 211–212). Vrt. Michelet 1843, 385 ja Michelet 1838, 646.

Persoonallisuuden ohella toinen keskeinen kiistakysymys hegeliläisten uskonnonfilosofisessa keskustelussa oli kysymys ihmisyksilön kuolemattomuudesta. Aihe ei kiinnosta Snellmania siinä määrin kuin edellä esitetty persoonallisuuskysymys. Kuitenkin selvää on, että myös kuolemattomuuden suhteen Snellman on kallellaan vasemmistoon. Snellman kiistää kuolemattomuuden siinä mielessä, että ihmisyksilö siirtyisi sellaiseen iäisytyteen. Snellman tulkitsee Göschelin puolustavan juuri tällaista kuolemattomuutta.¹³

Snellmanin mukaan yksilö on kuolematon sitä kautta, että hän on olemukseltaan osa ikuista henkeä. Ihmisen

[...] tietoisuus Jumalasta on luonteensa mukaisesti yliajalinen [...], ja ihmisen kuolematon luonto on juuri sitä, että henkenä ihminen on absoluutin tietoisuutta, toisin sanoen absoluuttista itsetietoisuutta, vapaa henki.¹⁴

Näin ollen ihmisyksilö on tavallaan kuolematon jo ”tämän maailman puolella”. Snellman kuvaa kuolemattomuutta nykyhetken kvaliteetiksi (*gegenwärtige Qualität*).¹⁵ Strauss kuvaa kuolemattomuutta täsmälleen samalla ilmaisulla.¹⁶

Kant

Snellmanin hegeliläisyyttä leimaa omintakeinen suhtautuminen Kantin filosofiaan. Tämän päivän Hegel-tutkimuksessa ollaan yksimielisiä Kantin ratkaisevasta vaikutuksesta Hegeliin.¹⁷ Vaikka Hegel usein tunnustaa Kantin merkityksen omalle työlleen, ei hän suinkaan aina antanut königsbergiläiselle kaikkea sitä kunniaa, mikä tälle olisi kuulunut.

¹³ Snellman KT3, 150 (SAII, 277–278).

¹⁴ Sama.

¹⁵ Snellman KT3, 141 (SAII, 270).

¹⁶ Strauss 1841a, 737 (§ 110). Sama ilmaisu esiintyy tosin myös Hegelillä (W17, 261).

¹⁷ Ks. Kantin ja Hegelin suhteesta esim. McCarney 2000, 15–16.

Snellmania ei toki voi syyttää siitä, ettei hän täydellisesti tunnista Kantin merkitystä Hegelin filosofialle. Snellmanin mahdollisuudet saada kokonaiskäsitystä Hegelin työstä ja Hegelin teosten toimitushistoriasta olivat rajalliset. Hänen hegeliläinen katsomuksensa muodostui aikana, jolloin Hegelin filosofia oli vielä tuoreehko. Hegelin oppilaiden ja ystävien toimittamia Hegelin koottuja teoksia, jotka puutteistaan huolimatta¹⁸ lisäsivät merkittävästi tietoa Hegelin ajattelusta, oli vasta alettu julkaista Snellmanin aloittaessa akateemista uraansa. Snellmanilla ei myöskään ollut tietoa 1900-luvulla Hegel-renessanssin käynnistäneistä Hegelin nuoruudenkirjoituksista.¹⁹ Siitä, missä määrin Snellman ylipäänsä tunsi Kantin filosofiaa, ei ole tarkkaa tietoa. Vaikuttaa siltä, että Snellman tunsi *Persoonallisuuden idea* -teoksen kirjoittamisen aikoihin kattavasti lähinnä Kantin etiikkaa.²⁰ Snellman ei epäile Hegelin onnistumista Kantin teoreettisen filosofian kritiikissä.²¹ Hegelin tarjoamaan ”Kantin ylitykseen” Snellman suhtautuu kritiikittömästi. Myöhemmin professorina ollessaan hän on viimeistään tutustunut Kantin filosofiaan kattavammin.²²

Snellmanin vähättelevä suhtautuminen Kantin merkitykseen korostuu verrattaessa sitä keskustahegeliläisen Karl

¹⁸ Esim. estetiikan luentojen tekstistä on käytännössä mahdoton erottaa täsmällisesti Hegelin omia sanoja. Ks. Kuisma 2013, 26.

¹⁹ Nämä kirjoitukset eivät siis olleet varsinaisesti tuntemattomia, mutta ne oli sivuutettu koostettaessa Hegelin kirjoituksia ensimmäistä kertaa.

²⁰ Tenkku 1984, 79. *Persoonallisuuden idea* -teoksessa on joitain huomautuksia Kantin filosofiasta. Ks. esim. Snellman KT3, 111–112, 158 (SAII, 244, 284–285).

²¹ Ks. esim. Snellman Kantin ’sadasta taalerista’. Snellman KT3, 111 (SAII, 244).

²² Snellman KT16, 49–81 (SAIX, 590–615).

Rosenkranzin kantaan.²³ Vuoden Snellmania nuorempi Rosenkranz oli yksi Hegelin merkittävimpiä seuraajia, Königsbergin yliopiston filosofian professori ja ainoan Hegelin aikalaiselämäkerran kirjoittaja. Rosenkranzia ja Snellmania yhdistää tiukasti Hegelin omaa metodologiaa seuraava pyrkimys uudistaa tämän systeemiä (Rosenkranz 1852, 20). Molemmat korostavat niin ikään persoonallisuuden kategorian merkitystä ja logiikan keskeistä roolia systeemin kokonaisuudelle (Rosenkranz 1852, 16, 27–28).

Kantin suhteen Rosenkranz ja Snellman eroavat toisistaan merkittävästi. Rosenkranz selittää Hegelin Kant-kritiikkiä parhain päin ja iloitsee siitä, että Kant-innostus on voimissaan hegeliläisten parissa (Rosenkranz 1840, 493). Rosenkranzille Hegel on Kantin käynnistämän suurenmoisen filosofian perinteen täydellistäjä (Rosenkranz 1840, 10, 494). Rosenkranzin kuvauksessa Hegel ja Kant nousevat saksalaisen filosofian kehityksen kiintopisteiksi tavalla, johon Fichte ja Schelling eivät yllä. Rosenkranz lukee esimerkiksi Hegelin logiikkaa jatkumona Kantin työlle (Rosenkranz 1852, 28–29).

Snellmanin kuvaus on toisenlainen. Hän osoittaa enemmän kiinnostusta Schellingiin, jonka antia hän arvioi monessa kysymyksessä suopeasti.²⁴ Niin ikään Snellman painottaa Spinozan ja Leibnizin rationalismia Hegelin filosofian taustalla. Rosenkranz korostaa sitä vastoin Kantin ajankohtaisuutta ja merkitystä Hegelin filosofialle (Rosenkranz 1840, 495).

Snellman kommentoi myös Immanuel Hermann Fichten teosta *Persoonallisuuden idea ja yksilöllinen jatkuvuus* (1834).²⁵

²³ Rosenkranz sijoitetaan joskus myös oikeistoon. Ks. esim. Wiedmann 1965, 123.

²⁴ Ks. esim. Snellman KT3, 177 (SAIL, 300–301). Vrt. Rosenkranz 1840, 446.

²⁵ Saks. *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer*. Fichte julkaisi teoksesta vuonna 1855 laajennetun ja uudistetun laitoksen. Snellmanin kirjoittaessa *Persoonallisuuden idea* -teostaan tämä versio ei siis vielä ollut saatavilla.

Fichte, kuuluisan Johann Gottlieb Fichten poika, esitti teoksesaan kantilaissävytteistä kritiikkiä Hegelin systeemin perustaa kohtaan.²⁶ Snellman ohittaa tämän kritiikin kuin vaivihkaa ja kritisoi vain eräitä Fichten tekemiä johtopäätöksiä. Hän siis arvioi Fichteä hegeliläisin kriteerein huomioimatta sitä, että Fichte ei ensinkään hyväksy näitä kriteereitä.

Nähdäkseni Snellman oli filosofiansa aktiivisimmassa luo-
misvaiheessa voimakkaasti Hegelin pauloissa (joskin arvosti myös ranskalaista 1700-luvun yhteiskuntafilosofiaa Hegelin rinnalla). Hän ei teoreettisessa filosofiassaan antanut Kantille merkittävää asemaa, vaan katsoi Hegelin onnistuneen ”Kantin ylityksessä”. Hänen eettistä ajatteluaan voi luonnehtia joiltain osin kantilaiseksi (Väyrynen 2007, 60), joskin sitä, mikä osa Snellmanin velvollisuus-ajattelusta oli suoraan Kantilta peräisin, on vaikea arvioida.

Uskollisuudessaan Hegelin esikuvalla Snellman eroaa vasemmistosta, jonka piirissä oltiin 1840-luvun alussa jo suuntautumassa ”Hegelin jälkeiseen aikaan”. Rosenkranzin tavoin esimerkiksi Strauss, jonka kanta oli monissa asioissa yhtenevä Snellmanin kanssa, löysi vanhoilla päivillään nimenomaan Kantista yhden välineen uudistaa ajatteluaan (Brazill 1970, 128–129).

Teoriasta käytäntöön

Snellmanin aikalaiset Jakob Friedrich Reiff (1842, 591) ja Michelet (1843, 382) kiinnittivät molemmat huomiota siihen, miten Snellman käsitteli persoonallisuutta siveellisyyden alueella. Muuten kovin teoreettinen *Persoonallisuuden idea* -teos muuttuukin loppupuolella käytännönläheiseksi: Snellman on häivyttänyt Hegelillä esiintyvän eron subjektiivisen ja objektiivisen hengen välillä näkymättömiin. Snellmanin mukaan

[...] persoonallisuus voidaan käsittää subjektiivisen ja objektiivisen hengen identtisyudeksi. Substantiaalinen

²⁶ Ks. esim. Fichte 1834, 10, 21–22, 39–40.

henki on näet erotukseksi subjektiivisesta hengestä objektiivinen, ei kuitenkaan siinä mielessä, että edellinen olisi vain subjektiivisen tietoisuuden objekti, vaan koska se on objektiivinen ja pysyvä, joka on erityisten subjektien lävitse käyvää yleistä.²⁷

Kyseessä ei ole sisällöllisesti merkittävä ero, sillä on mahdollista esittää, että myös Hegelillä ero systeemin osien välillä on lähinnä muodollinen (Fetscher 1970, 219). Suhteessa Snellmanilla alati toistuvaan vaatimukseen systemaattisuudesta asia on kuitenkin huomattava: tulkitsen sen merkiksi halusta antaa persoonallisuudelle käytännöllinen ja toiminnallinen tulkinta.

Vaatimus ”käytännöllisyydestä” on yleisesti vasemmistohegeliläisyyttä kuvaava piirre. Karl Löwithin mukaan vasemmistohegeliläisiä yhdistää käsitys siitä, että maailma on Hegelin myötä tullut ”läpikotaisin ajateltua”; nyt on toiminnan aika ja tätä toimintaa ohjaa Hegelin metodi.²⁸

Snellmanin kohdalla Löwithin kuvaus ei ole täysin osuva: hänen mielestään Hegelin teoreettisessa työssä on korjattavaa.²⁹ Toisekseen Hegelin ohjeistus käytäntöön ei Snellmanin mukaan ole sellaisenaan oikea. Snellmanin näkemys filosofian kanavoimisesta käytännön toiminnaksi ammensi enemmän ranskalaisesta 1700-luvun loppupuolen yhteiskuntafilosofiasta.³⁰ Snellman totesi, ettei Jean-Jacques Rousseau’n yhteiskuntafilosofia ole saanut vielä sitä arvostusta, joka hänelle Hegelin

²⁷ Snellman KT3, 138–139 (SAII, 268).

²⁸ Löwith 1962, 7, 9. Ks. myös Michelet 1838, 800.

²⁹ Ks. esim. Snellman KT3, 122 (SAII, 253).

³⁰ Lahtinen 2006, 26–27; Väyrynen 2007, 58. Täydellisen kuvan saaminen Snellmanin käsityksestä filosofian kanavoimisesta käytännöksi edellyttäisi tarkastelun laajentamista Snellmanin lehtihankkeisiin, erityisesti *Saimaan*. Ks. tästä erityisesti Lahtinen 2006, 254 ja 2016, 48–49.

rinnalla kuuluisi.³¹ Snellman torjui johdonmukaisesti vasem-
mistohegeliläisen radikalismia.³²

Snellmanin käytännönläheisyys tuli esiin muun muassa
siinä, miten hän korosti äärellisen hengen tietoisuutta maail-
manhengestä ja äärellisen hengen mahdollisuutta vaikuttaa
maailmanhistorian kulkuun. Snellman ei hyväksynyt Hegelin
ajatusta järjen viekkaudesta (*die List der Vernunft*) eli siitä, että
äärelliset henget eivät olisi tietoisia maailmanhengen vaikutuk-
sesta omassa toiminnassaan (Pietarinen 2015, 149). *Valtio-oppi-*
teoksessaan Snellman kirjoitti:

[...] ikuinen, totuus, on yhtä läsnäoleva jokaisessa ajassa.
Yksilö voi toimissaan nähdä, että hänen henkensä va-
pautta sortavat tilapäiset, rajalliset muodot hämärtävät
totuuden läsnäoloa. Toiminnan maailma on näet ulkoi-
nen, aistimellinen, jossa henki kamppailee vapautuak-
seen luonnosta, ponnistelee saadakseen esiin itsensä,
oman vapautensa. Tietämisessä henki on sitä vastoin va-
pautettu; tietämiselle ei näet ole aikaa eikä paikkaa, sen
silmänräpäys sisältää kaikki iäisyydet. Ja tämä vapaus
kuuluu kaikille, orjalle niin kuin tasavaltalaisellekin
[...].³³

Äärellisen hengen mahdollisuuksia korostaessaan Snellman
liittyy niin sanottuun teon filosofiaan (*Philosophie der Tat*), jonka
aikanaan muotoili Michelet'n oppilas, puolalainen August
Cieszkowski.³⁴ Hänellä ja yleisimminkin puolalaisella teon filo-

³¹ Snellman KT7, 94–95 (SAIV, 616).

³² Snellman suhtautui positiivisesti ns. neljännen säädyn itseorgani-
soitumiseen. Hallitusvallan kumoamiseen tähtäävät vallankumouk-
set hän kuitenkin torjui. Lahtinen 2016, 51–52.

³³ Snellman KT5, 292 (SAIII, 498).

³⁴ Ks. tähän Moser 2003, 73–75. Cieszkowskin ohella Puolassa oli
1830–40-luvulla muitakin teon filosofian kehittäjiä. Ks. Potępa
2005, 379–380.

sofiolla oli merkittävä vaikutus saksalaisiin vasemmistohegeliläisiin (Potępa 2005, 381). Cieszkowskia, Michelet'tä ja Snellmania yhdistää avoimuus tulevaisuuden suhteen: järjen todellisuus ei ole vielä toteutunut eikä se toteudu "automaattisesti" ilman äärellisten henkien tietoista toimintaa sen toteuttamiseksi.³⁵

Esimerkiksi Cieszkowski katsoi Hegelin filosofian saavuttaneen sen, minkä filosofia voi saavuttaa (Stuke 1963, 110–111). Hegelin filosofiassa ei sellaisenaan ole kritisointavaa.³⁶ Sen sijaan kritisointavaa on jäämisessä Hegelin katsantokantaan. Cieszkowski vaatii, että filosofian on oltava muuta kuin vain teoria: sen on vaikutettava konkreettisesti elämässä ja sosiaalisissa suhteissa (Stuke 1963, 115).

Suhteessa teon filosofiaan on syytä kiinnittää huomiota Snellmanin antamaan kuvaan Hegelin systeemin lopusta. Snellman korostaa esimerkiksi *Persoonallisuuden idea* -teoksessaan sitoutumistaan Hegelin logiikan esikuvaan.³⁷ Hänen argumentaationsa ja kritiikkinsä muita hegeliläisiä kohtaan ammentaa-kin paljon logiikasta. Kuitenkin saavuttaessa teoksen loppuun, persoonallisuuden ideaan ja absoluuttiseen tietämiseen, Snell-

³⁵ 1830-luvun loppupuolella syntyvää teon filosofia ei tarkoittanut filosofian yksioikoista muuttamista poliittiseksi aktivismiksi. Teon filosofiassa oli sekä teoreettinen että käytännöllinen puoli. Ks. Stuke 1963, 37–39. Teon filosofia ei ollut ainoastaan Hegelin filosofian 'täydentämistä', vaan myös kritiikkiä Hegeliä kohtaan (s. 40). Aiempi huomio Snellmanin torjuvasta suhtautumisesta vasemmistohegeliläiseen radikalismiin ei ole ristiriidassa sen tulkinnan kanssa, että Snellmania voidaan lukea teon filosofian edustajana. Bruno Bauer yhdisti poliittis-filosofisen radikalismia ja teon filosofian. Bauer edusti kuitenkin vain yhtä versiota teon filosofiasta (s. 63, 247–248).

³⁶ Tämä väite perustuu Cieszkowskin Hegel-tulkintaan, joka ei suinkaan ole ongelmaton. Ongelmakohdista ks. Stuke 1963, 116–117. Stuke huomauttaa, että Cieszkowski tulkitsee Hegelin systeemin J. G. Fichten subjektiivisena idealismina.

³⁷ Snellman KT3, 80 (SAII, 215–216).

man ei enää viittaa logiikkaan. Myös hänen Hegelin subjektiivista logiikkaa esitelleestä teoksestaan puuttuu logiikan päättävän absoluuttisen idean kuvaus. Hegelin systeemin tunnuspiirre on kehämäinen rakenne (Hegel W8, 60 (§ 15)), ja se jää Snellmanilta puuttumaan.

Hegel ei koskaan esittänyt varsinaista persoonallisuuden määritelmää logiikassaan, joskin kuvailee ideaa persoonalliseksi (Hegel W6, 549, 570). Snellmanin teokselta olisi tällaista määritelmää sopinut odottaa. Snellman päättää työn kuvaukseen maailmanhistorian huipentumasta, jossa äärellisen ja äärettömän hengen vastakkainasettelu päättyy.³⁸ Tämä on kuvaavaa myös teon filosofialle, jossa äärellinen henki nousee tasaveroiseksi maailmanhengen rinnalle ja pystyy ohjaamaan omaan tulevaisuuttaan.

Snellman ei koskaan suoraan kritisoinut Hegelin systeemin päätepidettä, mutta luultavasti hän ei ollut siihen tyytyväinen. Tässäkin suhteessa hän on Michelet'n hengenheimolainen. Hegelin systeemi huipentui filosofisen ymmärryksen saavuttamiin absoluuttisiin. Maailmanhistorian käsittely sijoittui objektiivisen hengen filosofian loppuun, mikä herättää kysymyksen siitä, eikö sitä seuraavalla absoluuttisella hengellä ole historiaa?³⁹ Tämä olisi ongelmallista muun muassa siksi, että absoluuttisen hengen filosofiassa käsitellään esimerkiksi taiteen ja uskonnon historiaa. Eikö näitä "erillishistorioita" pitäisi nivoa yhteen maailmanhistorian kanssa?

Michelet siirsi maailmanhistorian esityksen absoluuttisen hengen filosofian jälkeen systeemin huipentumaksi.⁴⁰ Näin hän otti etäisyyttä Hegelin päämääräsuuntautuneeseen valtiokeskeiseen historiakäsitykseen. Matthias Moser (2003, 98, 168–169)

³⁸ Snellman KT3, 228 (SAII, 344).

³⁹ Ks. esim. Hösle 1987, 225.

⁴⁰ Moser 2003, 76. Esimerkiksi Vittorio Hösle katsoo, että Michelet'n kritiikki Hegeliä kohtaan on tässä kohdassa perusteltua (Hösle 1987, 226).

luonnehtii Michelet'n tavallaan avanneen systeemin teoreettisen osuuden jälkeen uuden näkökulman käytännön maailmaan. Cieszkowski katsoi puolestaan filosofian päättyvän vasta, kun filosofia teoriana on kokonaan muuttunut käytännöksi sosiaalisessa elämässä (Stuke 1963, 120).

Snellman lähestyy *Valtio-oppi*-teoksessaan Michelet'n kantaa.⁴¹ Snellman ei katsonut, että henki olisi tietyllä aikakaudella enemmän läsnä kuin jollain toisella:

[...] jokaisen ajan täytyykin sellaisenaan tarkasteltuna [...] olla sinänsä välttämätön ja oikeutettu, eikä mikään aika voi toista paremmin ilmaista hengen olemusta. Henki ei voi liioin minään aikana olla muuta kuin oma olemuksensa, se itse ei voi olla häviävä muoto siitä, mitä sen pitää olla.⁴²

Hegelin antamaa kuvaa historiasta on arvosteltu Eurooppakeskeisyydestä. Michelet "jatko" Hegelin historianfilosofiaa (Moser 2003, 156–157, 163) ja esitti laajamittaisia arvioita siitä, miten hengen kulku on edennyt Euroopasta Yhdysvaltoihin ja miten se sieltä tulee etenemään edelleen Etelä-Amerikan kautta Afrikkaan ja Australiaan. Niin ikään Michelet katsoi teknologian lieventävän tulevaisuudessa ilmaston vaikutusta, jonka Hegel oli katsonut vaikuttavan merkittävästi maailmanhistorian kulkuun. Suomalaisen kansakunnan kannalta, joka (ainakin suoraviivaisen) Hegel-tulkinnan mukaan olisi jäämässä maailmanhistorian ulkopuolelle, nämä visiot ovat toiveikkaita.

Michelet'n toinen eroavaisuus Hegelistä koskee Hegelin antamaa kuvaa filosofisen ymmärryksen roolista historian lopussa (Moser 2003, 170). Michelet'n historianfilosofia ei päädy teoreettisen ymmärryksen saavuttamiseen, vaan objektiivisen

⁴¹ Snellman KT5, 289–290 (SAIII, 496–497). Sitä, missä määrin Snellman oli lukenut Michelet'n tuotantoa ennen *Valtio-opin* kirjoittamista, ei ole tietoa.

⁴² Snellman KT5, 290 (SAIII, 496–497).

hengen todellistumiseen tosiasiallisessa historiassa.⁴³ Snellmanin ymmärsi filosofian käytännönläheisesti, konkreettista toimintaa ohjaavana periaatteena eikä vain jälkikäteen näyttämölle ilmestyvänä Minervan Pöllönä.

Michelet ja Snellman eroavat kuitenkin merkittävällä tavalla siinä, miten he katsovat objektiivisen hengen todellistuvan. Michelet liittyy Kantilta ja Fichteltä periytyvään maailmankansalaisuuden ajatukseen, jonka hän sijoittaa oikeusfilosofiassaan valtio-oikeuden jälkeen.⁴⁴ Tämä oli yksi syy siihen, miksi Michelet kiinnitti huomiota Yhdysvaltojen kaltaisiin ”historiatomiin” alueisiin: esimerkiksi kansalaisyhteiskuntien toteutumisen esteenä eivät ole historian saatossa vakiintuneet hierarkiat. Snellman sitä vastoin korostaa kansallishenkeä ja antaa sille monin paikoin sen merkityksen, jonka Hegel oli varannut yksinomaan maailmanhengelle (Manninen 1992, 682). Snellman katsoi vanhojen valtiollisten instituutioiden olevan hengen kehityksen areena myös tulevaisuudessa.

Keskustahegeliläisyys

Matthias Moser on vuonna 2001 valmistuneessa väitöskirjassaan korostanut sekä vasemmiston että oikeiston eronneen keskustasta radikaaliutensa kautta (Moser 2003, 14). Kuitenkin keskustan yleinen linja oli Moserin mukaan lähempänä vasemmistoa. Tämä kuvaus osuu nähdäkseni hyvin Snellmaniin. Hän olisi varmasti ollut valmis vasemmistolais-keskustalaiseen koalitioon, jollaisen perustamista Michelet 1830-luvun lopussa esitti (Michelet 1838, 659). Snellmanin kohdalla voisimme puhua Lehmuston tavoin ”maltillisesta vasemmistosta” (Lehmusto 1923, 60). Tämä luonnehdinta on mielestäni osuvampi kuin luonnehdinta ”vasemmasta keskustasta”.

⁴³ Michelet puhuu omintakeisesti ”tulevaisuuden historiasta”. Hän ei ottanut kantaa siihen, milloin objektiivinen henki todellistuu, mutta arvioi kyllä sitä, missä se tapahtuu (ks. edellä).

⁴⁴ Moser 2003, 114, 175. Ks. myös Hösle 1987, 225.

Totesin alussa, ettei Snellmanin sijoittumista hegeliläiseen keskustaan ole aiemmassa tutkimuksessa juurikaan epäilty. Kuitenkin esimerkiksi Kari Väyrynen on osoittanut⁴⁵, ettei tämä luonnehdinta kuvaa kaikkia Snellmanin ajattelun puolia. Snellmanin ajattelun moninaisuus on merkille pantava seikka, kun tarkastellaan ainoaa selvästi perinteisestä tulkinnasta poikkeavaa kantaa. Karl Albert toteaa johdannossaan Snellmanin *Personallisuuden idea* -teosta esitelleeseen saksankieliseen julkaisuun, että Snellman edustaisi Hegelin koulukunnan oikeistoa (Albert 1981, 8).

Albert pohjaa käsityksensä Hermann Lübben esittämään määritelmään oikeistohegeliläisistä vuonna 1962 ilmestyneessä tekstikokoelmassa.⁴⁶ Lübbe katsoo, että kolmijako oikeistoon, keskustaan ja vasemmistoon on sisältökysymysten kannalta harhaanjohtava. Tosiasiassa on olemassa vain jakolinja oikeiston ja vasemmiston välillä.

Lübben työ onkin esimerkki hegeliläisen koulukunnan tutkimuksessa yleisestä tavasta sivuuttaa keskustahegeliläisyys. Keskustan on perinteisesti kuvailtu ”puolustaneen Hegelin omaa kantaa” ja ”toimineen välittäjänä oikeiston ja vasemmiston välillä”. Tämän kummempaa sisältöä keskustalaisten työlle ei useinkaan ole annettu (Moser 2003, 36).

Oikeistoon Lübbe luokittelee edellä keskustan edustajina tarkastellut Rosenkranzin ja Michelet’n.⁴⁷ Vasemmiston kategoria on niin ikään kattava. Siihen kuuluu myös Karl Marxin

⁴⁵ Ks. jo edellä viitattu Väyrynen 1992, s. 57, 117.

⁴⁶ Vuotta aiemmin Lübbe oli julkaissut artikkelin ‘Die Politische Theorie der Hegelschen Rechten’. Se sisältyy myöhempään teokseen *Politische Philosophie in Deutschland* (1963), johon viitataan tässä tekstissä. Lübben määritelmää on kritisoitu tutkimuskirjallisuudessa, ks. esim. Moserin (2003, 62) kooste kritiikistä.

⁴⁷ Lübbe 1963, 71–72. Lübbe ei ole linjauksessaan yksin. Myös esimerkiksi Wiedmann sijoittaa tämän kaksikon oikeistoon (Wiedmann 1965, 122–123).

kaltaisia nuoremman sukupolven edustajia, joilla ei ollut oma-kohtaista kokemusta Hegelistä eikä hegeliläisyyden kukoistuskaudesta 1830-luvun taitteessa.

Lübben kuvauksessa vasemmistohegeliläiset ovat yhteiskuntafilosofiassa fanaattis-utopistisia ja kyvyttömiä ymmärtämään poliittisia realiteetteja. Oikeisto piti Hegelin tarjoamaa perustaa ylittämättömänä ja katsoi, että sitä tulee parannella vain yksityiskohtien osalta.

Lübben kuvaus oikeistosta soveltuu joiltain osin kuvaamaan Snellmanin filosofiaa. Lübben (1963, 39) mukaan oikeisto katsoi, ettei tulevaisuuden näköpiirissä ole tällä hetkellä mitään, mikä syrjäyttäisi Hegelin asemastaan. Näin katsoi Snellmankin. Nähdäkseni perusteellisemmassa katsannossa Albertin väite Snellmanin samastumisesta oikeistoon kuitenkin pikemminkin perustelee keskustahegeliläisyyden aseman kuin oikeuttaa Lübben kattavan oikeiston käsitteen.

Ensiksikin Lübben korostama oikeiston valmius kompromisseihin kuvaa lähinnä joiltain osin Snellmanin yhteiskuntafilosofiaa. Hänen uskonnonfilosofiansa on sitä vastoin johdonmukaista ja ehdotonta juuri sellaisella tavalla, jolla Lübbe kuvaa vasemmistoa. Karl Albert on siis väärässä katsoessaan *Persoonallisuuden idea* -teoksen tukevan oikeiston kantaa.

Toiseksi Lübben kuvaus oikeiston poliittisesta filosofiasta ei sekään sovellu Snellmaniin. Lübben (1963, 47) mukaan oikeisto ymmärsi Hegelin ohjanneen Preussin uudistusten tielle eli tavallaan jatkamaan vuonna 1815 pysähtynyttä kehitystä. Kuten todettua, Snellman katsoi ranskalaisen 1700-luvun yhteiskuntafilosofian (eli esimerkiksi Rousseau'n filosofian) tasavertaiseksi Hegelin rinnalla. Toisekseen Snellmanin objektiivisen hengen filosofia antaa kansalaisyhteiskunnalle (*bürgerliche Gesellschaft*) Hegeliä tasa-arvoisemman roolin valtion rinnalla (Väyrynen 1992, 129–130). Tämän on esimerkiksi Henning Ottmann katsonut vasemmistolle tyypilliseksi piirteeksi (Ottmann 1977, 25).

Lübbe (1963, 36) katsoo oikeiston olemuksen olevan halussa puolustaa Hegelin esittämää sovitusta filosofian ja teologian välillä. Tämäkään kuvaus ei yksioikoisesti sovellu Snellmaniin. Hegeliläisimmässä vaiheessaan 1840-luvun taitteessa Snellman

kyllä katsoi filosofian ja teologian sisällön yhteneväksi, muttei epäroinyt korottaa filosofiaa teologian yläpuolelle.

Miksi järki korottaisi ihmisen kaiken maan päällä olevan yläpuolelle jos hänen järjellinen tietonsa olisi siitä huolimatta mitättömämpää kuin se tieto, joka halutaan asettaa kaiken järjen ulkopuolelle? [...] Ne puhuvat täsmälleen vastoin todellista asiaintilaa, jotka väittävät, että kristinusko edellyttää kaikkea tätä, uskoa historialliseen puoleensa, ilmoitetun sanan auktoriteettiin, sanan siihen ominaisuuteen, että se on Jumalan välittömästi ilmoittama.⁴⁸

Mielestäni Lübberin kaksijako on havainnollinen lähinnä yhden tutkimuskysymyksen kannalta – nimittäin Hegelin poliittisen filosofian ja saksalaisen poliittisen todellisuuden suhteen kannalta. Kuitenkin tämän yhdenkin kysymyksen kohdalla Lübber (1963, 39) joutuu myöntämään, että oikeiston sisällä näkemuserot olivat suuria.⁴⁹

Lopuksi

Snellmanin pitäminen keskustahegeliläisenä on perusteltua ennen kaikkea siksi, ettei hän koskaan vakavasti epäillyt tiettyjä Hegelin filosofian perusteesejä. Tämä näkyy muun muassa hänen suhtautumisessaan Kantin filosofiaan, jota hän tunsikin siinä määrin, että pystyi ymmärtämään tämän Hegelin filosofialle tarjoaman tieto-opillisen haasteen syvällisyyden.

⁴⁸ Snellman KT3, 352 (SAIL, 379–380). Vrt. Michelet'n näkemys (1843, 376) ”vasemmalle keskustalle”, jonka mukaan sitä yhdistää tarve antaa uskonnolliselle mielikuvalle uusi muoto.

⁴⁹ Teksti perustuu Turun yliopiston vuonna 2016 järjestämässä Snellman-seminaarissa pidettyyn esitelmään. Kiitän seminaarin järjestäjiä ja osallistujia arvokkaasta palautteesta.

Snellmanin irtiotot Hegelin esikuvasta muistuttavat merkittävällä tavalla Michelet'n ja Cieszkowskin teon filosofian orientaatiota tulevaisuuteen, vaikka Snellmanin lukeminen varsinaisesti teon filosofian edustajaksi onkin liioittelua. Tavallaan kolmikko Snellman, Michelet ja Cieszkowski noudattavat Hegelin historiallista ajattelutapaa johdonmukaisemmin kuin Hegel itse. Teon filosofiaa muistuttavat piirteet tekevät Snellmanin keskustalaisuudesta vasemmistolaisista. Erityisesti Cieszkowskin edustamalla teon filosofialla oli suuri vaikutus vasemmistohegeliläisyyteen 1830-luvun lopulla.

Snellmanin filosofia on myös sikäli vasemmistolaisista, että Snellman korostaa johdonmukaisesti hengen immanenssia. Hänen persoonallisuuden käsitteensä perustuu oikeastaan tämän immanenssi-vaatimuksen johdonmukaiselle noudattamiselle. Merkittävin Snellmania vasemmistosta erottava piirre on maltillisuus, ymmärrys siitä, että järjen vaatimusten ja järjen todellisuuden vastaavuus ei toteudu lähitulevaisuudessa eikä yksioikoisesti, vaan pitkän ja kivikkoisen kehityksen tuloksena.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Albert, Karl, (1981). "Vorwort ". Teoksessa Snellman, Johan Vilhelm *Die Persönlichkeit*. Sankt Augustin: Verlag Hans Richarz, 7-9.
- Brazill, William J., (1970). *The Young Hegelians*. New Haven & Lontoo: Yale University Press.
- Fetscher, Iring, (1970). *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den 387 bis 482 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann.
- Fichte, Immanuel Hermann, (1834). *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer*. Elberfeld: Büschler'sche Verlagsbuchhandlung und Buchdruckerei.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (1986). *Werke in 20 Bänden mit Registerband (W)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
Band 8. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830. Erster Teil.
Band 17. Vorlesungen über die Philosophie der Religion.
Band 6. Wissenschaft der Logik II.

- Hösle, Vittorio, (1987). "Der Staat ". Teoksessa Jermann, Christoph (toim.) *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 187–226.
- Kuisma, Oiva, (2013). "Katsaus Hegelin taiteenfilosofiaan ". Teoksessa Hegel, G.W.F., *Taiteenfilosofia. Johdanto estetiikan luentoihin*. Helsinki: Gaudeamus, 21–44.
- Lahtinen, Mikko, (2006). *Snellmanin Suomi*. Tampere: Vastapaino.
- Lahtinen, Mikko, (2016). "Radikaali Snellman – machiavelliläisgramscilainen näkökulma J.V. Snellmanin ajatteluun ja toimintaan", *Kosmopolis. Rauhan-, konfliktin- ja maailmanpolitiikan tutkimuksen aikakauslehti*, vol 46, 2/2016, 47–56.
- Lehmusto, Heikki, (1923). *Juhana Vilhelm Snellman ja hänen asemansa Hegelin koulukunnassa*. Helsinki: Otava.
- Lübbe, Hermann, (1963). *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*. Basel & Stuttgart: Benno Schwabe & Co. Verlag.
- Löwith, Karl, (1962). "Einleitung ". Teoksessa Löwith, Karl (toim.) *Die Hegelsche Linke*. Stuttgart-Bad Canstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog).
- McCarney, Joseph, (2000). *Hegel on History*. Lontoo & New York: Routledge.
- Manninen, Juha, (1992). "Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit [kommentaaari teokseen]." Teoksessa Numminen, Jaakko & Selén, Kari (toim.): *J.V. Snellman Samlade arbeten II. 1840–1842*. Helsinki: Statsrådets kansli, 672–689.
- Michelet, Carl Ludwig, (1838). *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. Zweiter Theil*. Berliini: Verlag von Duncker und Humblot.
- Michelet, Carl Ludwig, (1841). *Vorlesungen über die Persönlichkeit des Gottes und Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Persönlichkeit des Geistes*. Berliini: Verlag von Ferdinand Dümmler.
- Michelet, Carl Ludwig, (1842), "Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit von Joh. Willh. Snellman, Docenten der Philosophie an der Universität zu Helsingfors in Finnland ". *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, vol. 29–31, 225–244.
- Michelet, Carl Ludwig, (1843). *Entwicklungsgeschichte der neuesten Deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule*. Berliini: Verlag von Duncker und Humblot.
- Moser, Matthias, (2003). *Hegels Schüler C. L. Michelet: Recht und Geschichte jenseits der Schulteilung*. Berliini: Duncker & Humblot.

- Ottmann, Henning, (1977). *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. Band 1. Hegel im Spiegel der Interpretationen*. Berliini & New York: Walter de Gruyter.
- Pietarinen, Juhani, (2015). *Suomalaisen filosofian vaiheita*. Turku: Areopagus.
- Potępa, Maciej, (2005). "Rezeptionen des Deutschen Idealismus in Polen". Teoksessa Sandkühler, Hans Jörg (toim.) *Handbuch Deutscher Idealismus*. Stuttgart & Weimar: Verlag J.B. Metzler, 377-382.
- Reiff, Jakob Friedrich, (1842). "Versuch einer spekulativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit von Joh. Wilh. Snellman, Docent der Philosophie an der Universität zu Helsingfors in Finnland" [kirja-arvostelu]. *Theologische Jahrbücher in Verbindung mit mehreren Gelehrten*, vol. 1, No. 3, 587-592.
- Rosenkranz, Karl, (1840). *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Leipzig: Leopold Voss.
- Rosenkranz, Karl, (1852). *Meine Reform der Hegelschen Philosophie. Sendschreiben an Herrn Dr. J. U. Wirth*. Königsberg: Gebrüder Bornträger.
- Snellman, Johan Vilhelm, (2001-2005). *Kootut teokset 1-24 (KT)*. Helsinki: Opetusministeriö.
- Snellman, Johan Vilhelm, (1992-98). *Samlade Arbeten I-XII (SA)*. Helsinki: Statsrådets Kansli.
- Snellman, Johan Vilhelm, (2001). *Persoonallisuuden idean spekulatiivisen kehittelyn yrityys*. Suom. Antero Tiusanen & Vesa Oittinen. Teoksessa *KT 3*, 59-228 (SAII. 196-344).
- Snellman, Johan Vilhelm, (2001). "Vastine Bietin kirjoitukseen "Frejan 'Strauss och evangelierna' -teoksen saamaa syytettä koskevien artikkelien tutkiskelua"". Suom. Antero Tiusanen. Teoksessa *KT 3*, 334-353 (SAII. 366-380).
- Snellman, Johan Vilhelm, (2001), *Valtio-oppi*. Suom. Antero Tiusanen. Teoksessa *KT 5*, 32-293 (SAIII. 298-498).
- Snellman, Johan Vilhelm, (2002), "J. V. Snellman - J. J. Tengström 12.9.1844 [kirje]". Suom. Heikki Eskelinen. Teoksessa *KT 7*. 94-95, (SAIV. 615-616).
- Snellman, Johan Vilhelm, (2004) "Oikeusfilosofian historian luentosarjan käsikirjoitus, syyslukukausi 1859". Suom. Tuija Pulkkinen. Teoksessa *KT 16*, 15-108 (SAIX. 563-637).
- Stewart, Jon, (2011). "Hegel's Philosophy of Religion and the Question of 'Right' and 'Left' Hegelianism". Teoksessa Moggach, Douglas

- (toim.): *Politics, religion, and art. Hegelian debates*. Evanston (Illinois): Northwestern University Press, 66–95.
- Strauss, David Friedrich, (1835–1836), *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Tübingen: Verlag von C. F. Osiander.
- Strauss, David Friedrich, (1841a). *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft. Zweiter Band*. Tübingen: Verlag von C. F. Osiander.
- Strauss, David Friedrich, (1841b). *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. Neue Ausgabe in einem Band*. Tübingen: Verlag von C.F. Osiander.
- Stuke, Horst, (1963). *Philosophie der Tat. Studien zur "Verwirklichung der Philosophie" bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Tenkku, Jussi, (1984). "Snellmanin etiikasta ". Teoksessa Patoluoto, Ilkka (toim.): *J. V. Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta. Suomen filosofisen yhdistyksen järjestämä kansainvälinen kollokvio, Helsinki 4.–5.12.1981*. Helsinki: Helsingin yliopisto, 77–90.
- Wagner, Falk, (1971). *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Wiedmann, Franz, (1965). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Väyrynen, Kari, (1992). *Der Prozess der Bildung und Erziehung im finnischen Hegelianismus*. Helsinki: Suomen historiallinen seura.
- Väyrynen, Kari, (2007). "Snellmanin Hegel-kritiikki". Teoksessa Ristaniemi, Jarno (toim.) *Aate ja arki. J. V. Snellmanin elävä perintö*. Rovaniemi: Lapin yliopisto, 56–66.