

MARJA JALAVA

Jumalan kuolema? – nietzscheläiset ja kollektivistinen kansallisidealismi autonomian ajan Suomessa

1900-luvun ensimmäinen vuosikymmen aina maailmansodan alkuun asti oli Suomen kulttuurielämässä poikkeuksellisen avoimuuden ja aatteellisen etsinnän aikaa. Filosofian maisteri Marja Jalava tarkastelee artikkelissaan nietzscheläisen kulttuuriradikalismien ja hegeliläis-snellmanilaisen kansallisaatteen yhteentörmäystä autonomian ajan Suomessa. Yhtä kokonaisvaltaiseen kapinaan kansallista identiteettiä ja kansallista arvomaailmaa vastaan noustiin Jalavan mukaan seuraavan kerran vasta 1960-luvulla.

■ Jumalan kuolema – ”että usko kristilliseen Jumalaan on menettänyt uskottavuutensa” – oli Friedrich Nietzschen mukaan ”suurin uudempi tapahtuma”, joka jo oli alkanut luoda varjoaan Euroopan ylle. ”Ja minkä kaiken täytyy tuon uskon järkyttyä luhistua, koska se on ollut sen varaan rakennettua, siihen nojaavaa, siihen kiinni kasvanutta: esimerkiksi koko eurooppalaisen moraalimme”, Nietzsche ounasteli *Iloisessa tieteessään*.¹ Kuolemantuomio ei siis langennut vain uskonnollisille opinkappa-

leille, vaan se koski absoluuttisia totuuksia, universaaleja arvoja ja itsensä kanssa identtisen järjen ideaalia niiden kaikissa eri muodoissa.²

Nietzsche ei suinkaan ollut ainoa tai ensimmäinen 1800-luvun ajattelija, joka David Friedrich Straussin ilmaisuja lainatakseksi oli huomannut Jumalan ”joutuneen asuutopulaan”. Jürgen Habermasin mukaan viimeistään G. W. F. Hegelille moderniuudesta oli tullut ongelma. Eurooppa oli joutunut – tai ainakin sen koettiin joutuneen – ennen näkemättömään liikkeeseen, jossa pysyvää oli vain jatkuva muutos. Muutokset ihmisten elinympäristössä heijastuivat Hegelin mukaan heidän tietoisuudessaan. ”Jokainen yksilö on *aikansa poika*; siten myös filosofia on *aikansa ajatuksin käsitettynä*”, hän kirjoitti. Vanhasta irtautuneena ”uusin aika” ei voinut oikeuttaa itseään traditioon vetoamalla, vaan sen oli luotava legitimitteittensä itsestään käsin.³ Tästä näkökulmasta Hegelin ja Nietzschen tavoite oli itse asiassa samansuuntainen: löytää uusi tapa suuntautua maailmassa, josta uskonnollisen yhtenäiskulttuurin kaltaiset ehdottomat tiedolliset auktoriteetit olivat katoamassa.

Jos tavoite äärimmäisen yleisessä mielessä olikin sama, vastaus moderniuuden ongelmaan ei sitä ollut. Suomessa hegeliläisten ja nietzscheläisten perustava näkemys-ero kävi selväksi vuonna 1894, kun J. V. Snellmanin läheisin oppilas, Keisarillisen Aleksanterin Yliopiston filosofian professori Thiodolf Rein arvosteli kaunokirjallisuuden ja siveellisyyden suhdetta pohtineessa artikkelissaan ankarasti Nietzschen moraali-käsitystä.⁴ Varsinainen väittely käynnistyi pari vuotta myöhemmin Filosofisessa yhdis-

tyksessä, jonka suljetusta piiristä se vuonna 1901 levisi *Finsk Tidskriftin* sivuille. Siellä Rein sai vastaansa kaksi nuoremman sukupolven nietzscheläistä, akateemista uraansa aloitelleen moraalifilosofi Rolf Lagerborgin ja kirjailija, naisasia-aktivisti Gerda von Mickwitzin, jotka haastoivat avoimesti kansallisidealisticen maailmankatsomuksen.

Friedrich Nietzsche ei tunnetusti kuulu eurooppalaisen aatehistorian yksiselitteisimpien ajattelijoiden joukkoon. Hänen teostensa sisäinen moniäänisyys, fragmentaarisuus ja epäsystemaattisuus ovat mahdollistaneet niiden hyödyntämisen mitä hämmästyttävimmässä, keskenään täysin vastakkaisissa yhteyksissä. Lähes yhtä paljon ovat poikenneet tutkijoiden käsitykset siitä, mitä Nietzsche ”todella sanoi” ja missä määrin hän on vastuussa ajatustensa myöhemmästä käytöstä.⁵ Nietzscheläisyyden varhaisvaihetta Suomessa tarkastellut aatehistoriallinen tutkimus on korostanut erityisesti Nietzschen filosofian irrationalistista, biologisvitalistista ja estetisoivaa luonnetta. Sen on nähty ilmentäneen sekä dionyysista elämähurmiota että dekadentin yksilön ylevää kärsimystä, joiden kautta omat arvonsa luova yli-ihminen näyttäytyy sisäisten ristiriitojensa repimänä, samalla kertaa sankarillisena ja traagisena hahmona. Tulkinnasta on vastannut ennen kaikkea Eero Ervasti, jonka vuodelta 1960 olevaan perustutkimukseen seuraavat sukupolvet ovat toistuvasti viitanneet.⁶

Tarkoitukseni ei ole seuraavassa kiistää Ervastin tulkintaa vaan pikemminkin kiinnittää Filosofisen yhdistyksen ja *Finsk Tidskriftin* debatin kautta huomiota Suomen varhaisen nietzscheläisyyden moraalifilosofiseen ulottuvuuteen, joka pääosin on jäänyt ”ervastilaisen” elämänfilosofisen näkökulman ulkopuolelle.⁷ Siihen liittyen tarkastelen myös hegeliläis-snellmanilaista eettistä teoriaa, jota vastaan nietzscheläinen kapina Suomessa paljolti suuntautui. Käsitykseni mukaan tässä 1900-luvun vaihteen aatteellisessa kuohunnassa ei ollut kyse vain nuoren ”dekadentin” älymystön ohimenevästä henkisestä oireilusta vaan ongelmasta, jota voidaan pitää yhtenä (post)modernin ajat-

telun avainkysymyksistä: miten eettinen sitoutumisemme on perusteltavissa, jos ihminen ymmärretään Jumalasta ja muista absoluuttisista tiedollisista auktoriteeteista riippumattomaksi autonomiseksi toimijaksi – jos ”Jumala on kuollut”, kuten Nietzsche asian ilmaisi.⁸

Jumalan valtakunnasta Snellmanin kansakuntaan

Huhu Jumalan mahdollisesta kuolemasta kantautui suomalaisiin korviin viimeistään 1840-luvun vaihteessa, jolloin J. V. Snellman oleskeli Tübingenissa kesken Hegelin koulukunnan kiivainta kiistaa Jumalan olemuksesta ja sielun kuolemattomuudesta. Kun hegeliläinen ”oikeisto” puolusti Jumalan suvereenia itsetietoisuutta sekä riippumattomuutta maailmasta ja filosofisista käsittejärjestelmistä, Ludwig Feuerbachin kaltaiset ”vasemmiston” edustajat tulkitivat persoonallisen jumalan ihmisen omien idealisoidujen ominaisuuksien heijastukseksi ja kristinuskon itsensä kaiken mittapuuksi aset-

1. Friedrich Nietzsche (1989/1882) *Iloinen tiede*, Keuruu: Otava, § 343.
2. Pirjo Lyytikäinen (1995) 'Friedrich Nietzsche: minän purkamisesta minuuden rakentamiseen', teoksessa Pirjo Lyytikäinen (toim.) *Subjekti. Minä. Itse, Kirjoituksia kielestä, kirjallisuudesta, filosofiasta, Tietolipas* 139, Pieksämäki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 160–161; Juha Sihvola (1997) 'Traditio ja edistys – Nietzsche ja eurooppalaisen kulttuurin tulevaisuus', teoksessa Jan Rydman (toim.) *Maailmankuvaa etsimässä. Tieteen päivät 1997*, Helsinki: WSOY, 435–437.
3. G. W. F. Hegel (1994/1820) *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*, Oulu: Kustannus Pohjoinen, 64, kursivointi alkuperäisessä teoksessa; Jürgen Habermas (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity*, Padstow, Cornwall: Polity Press, 6–9, 16–17.
4. Th. Rein (1894) 'Nykyaikainen kaunokirjallisuus ja siveellisyys', *Valvoja*, 189.
5. Esim. Steven E. Aschheim (1992) *The Nietzsche Legacy in Germany 1890–1990*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1–16; Lyytikäinen (1995) 157–158, 177–178.
6. Esko Ervasti (1960) *Suomalainen kirjallisuus ja Nietzsche*, Turku: Turun yliopisto, erit. 27, 30, 35–36, 51–52, 61–62, 120.
7. Tästä debatista ks. Ervasti (1960) 52, 59–60.
8. Nietzsche (1989/1882) § 108, 125, 343; yleisemmällä tasolla ks. Sami Pihlström (2000) 'Modernismi ja modernin ihmisen moraalinen kriisi', teoksessa Marja Härämämaa ja Timo Vihavainen (toim.) *Kivettyneet ihanteet? Klassismin nousu maailmansotien välisessä Euroopassa*, Jyväskylä: Atena Kustannus, 101–106.

tavan ihmisen tunteesta kumpuavaksi toiveunelmien järjestelmäksi. ”Sydämen vuodattama kyynelvesi tiivistyy fantasian taivaassa jumalallisen olennon pilvimuodostelmaksi”, Feuerbach kiteytti.⁹

J. V. Snellmania ajatus yleisestä uskonnottomuudesta ja sitä seuraavasta hajanuksesta kauhistutti, ja hän halusi uskoa, että tuo ”onnettomuutta ennustava oire” oli olemassa ”vain synkkien haaveilijoiden aivoissa”.¹⁰ Hegelin tavoin hän kuitenkin oletti oman aikakautensa muutosten olevan koko maailmanhistorian mittakaavassa ainutlaatuisen laajoja. Mullistukset olivat jo koskettaneet valtiota, tiedettä, teollisuutta, ajattelumuotoja ja tapoja, ”ja nykyhetki lupaa yhtä vaikutusvaltaisia muutoksia kirkon ja uskonnollisen tietämyksen suhteen”, Snellman summasi vuonna 1845.¹¹

Vaikka Suomi oli vielä 1840-luvulla kaukana modernista teollistuneesta porvarilliskapitalistisesta markkinatalousmaasta, Snellman analysoi varsin terävänäköisesti työn luonteen muuttumisen, elinkeinovapauden, taloudellisen integraation, väestörakenteen muutoksen ja tuotantovälineiden omistukseen perustuvan luokkajaon vaikutuksia yhteiskuntaan ja yksilöiden elämään.¹² Hänen kansallisella projektillaan oli tästä näkökulmasta kaksi toisiinsa kietoutunutta tavoitetta: yhtäältä tarkoituksena oli luoda luokkarajat ylittävä kansallinen solidaarisuus esi- ja varhaismodernien sääty-, maakunta- ja sukusidonnaisuuksien tilalle, toisaalta taas tarjota moraalinen horisontti, joka olisi toiminut sekä henkilökohtaisen että yliyksilöllisen identiteetin, arvojen ja merkitysten takaajana. Minkä moderni erotti, se kansallisen idealismin oli määrä yhdistää.

Ei liene epäilystä siitä, etteikö J. V. Snellman olisi läpi elämänsä ollut syvästi uskonnollinen ihminen. Hänelle kristinusko merkitsi sekä henkilökohtaista luottamusta Kaitsemuksen, objektiivisen maailmanjärjestyksen, olemassaoloon että yleisinhimillistä sivistystä edistävää voimaa, joka yhdisti kansoja ja valtioita hävittäen ”yksipuolisia kansallisia ennakkoluuloja ja huonoja tapoja”. Toisaalta Snellman kuitenkin tiedosti kaikkien tiedollisten auktoriteettien ja dogmien

historiallisuuden. ”Oikean todellisuus”, moraalinen maailmanjärjestys todellisena, ei Snellmanille ollut abstraktia teoriaa vaan konkreettista toimintaa. ”Toisin sanoen: ihmisen toiminnalla ei ole mitään muuta paikkaa kuin *tämä*, maailmassa, Tässä, Nyt.” Näin ollen toiminnalle ei myöskään voitu osoittaa mitään universaaleja tai ylihistoriallisia, aina ja kaikkialla päteviä ”peruslauseita”, vaan jokainen päätös tehtiin ”tässä määrättyssä tapauksessa, jota ei ole milloinkaan ennen ollut eikä tule enää koskaan olemaan”.¹³

Vastauksena moderniuden moraaliseen ongelmaan Snellman muokkasi luterilaisen eetoksen, herderiläisen kansallisajattelun ja Hegelin filosofian pohjalta immanentin, maailmansisäisen ”kansalaisuskonnon”, jonka opinkappaleilla ei ollut historian ja valtion ulkopuolella mitään transsendenttia kriteeriä. Tässä kansalaisuskonnoissa kristinuskon persoonallisen, kaikkivaltiaan Jumalan paikan otti ”kansallishenki”, jolla Snellman tarkoitti kansakunnalle ominaista, jatkuvasti kehittyvää yleisinhimillisen sivistyksen muotoa. Samalla kansakunnalle annettiin jumalallinen olemassaolo yksilöiden yläpuolella, pyhyys, joka aiemmin oli liitetty yli-inhimilliseen, tuonpuoleiseen olemiseen. Uskonto ei toisin sanoen enää toiminut ylimpänä hyvänä, jonka pohjalta muiden asioiden arvoa ja merkitystä olisi voitu punnita, vaan sen tilalle tuli ”kansakunnan määrätty tietämys, tapa ja laki”.¹⁴

Avainkäsite Snellmanin ajattelussa oli ’siveellisyys’ (*sedlighet, Sittlichkeit*). Sillä hän tarkoitti kansallishenkeä tässä ja nyt ilmentävää ”tavanmukaisuutta”, ”oikeaa tapaa”; moraalisia velvoitteita, joita yksilöllä oli kansakuntaansa kohtaan. Velvoitteet perustuivat yhteisöllisesti säädeltyihin käyttäytymismuotoihin, lainsäädäntöön ja institutioihin. Niihin yhteisön jäsenet saattoivat – ja heidän täytyi – samastua niin, ettei niiden ja henkilökohtaisen vakaumuksen välillä ilmennyt ristiriitaa. ”Hänen [ihmisen] täytyy oivaltaa, etteivät hänen päähänpistonsa ja mielitekonsa ilmaise totuutta, ja ettei hänen mielivaltansa ole sama kuin oikea, vaan että edelliset ovat järjettömyyttä, jälkimmäinen orjuutta eläimellisten himojen

vallanalaisuudessa”, Snellman kirjoitti. Tämän tunnustaessaan ihminen teki tahtonsa vapaaksi, sillä silloin hän ei noudattanut kansakuntansa tapaa ja lakia ulkoisesta pakosta vaan vapaaehtoisesti, omasta sisäisestä vakaumuksestaan.¹⁵

Valtio ei hegeliläis-snellmanilaisessa ajattelussa ollut vain poliittisesta päätöksenteokjärjestelmästä ja virkamiehistä koostuva ulkoinen instituutio vaan ennen kaikkea sisäistetty henkinen asenne, joka yksilöillä oli yhteisönsä. Valtio edusti eturistiriitojen yläpuolelle kohoavaa puolueetonta mahtia; sitä mikä tiettyssä historiallisesti määrättyssä tilanteessa oli maailmanhengen olemuksen mukaista ehdottoman järkevää, totta ja oikeaa. Vain isänmaan todellisen edun tiedostavat ihmiset, ”valtionkansalaiset”, saivat Snellmanin mukaan säätää uusia lakeja, uudistaa valtion laitoksia ja muuttaa kansallisia tapoja, sillä heidän tietonsa ja tahtonsa olivat sopusoinnussa kansallishengen kanssa. Heillä oli suuri vapaus, mutta myös suuri vastuu: kansakunnan kulloisenkin todellisen tahdon he löysivät ”vain omasta rinnastaan” ja jos he siinä erehtyivät, he olivat ”kelvottomia valtion palvelijoita” ja ”isänmaansa pettureita”.¹⁶

Kun valtio oli kansalaistensa yhteisen vapauden ruumiillistuma, mikään yksilönvapauden nimissä esiintyvä vastustus sitä kohtaan ei ollut oikeutettua. ”Siveellisen mielenlaadun täyttymys ja valtion täydellisyys” saavutettiin Snellmanin sanoin ”kaikkien subjektiivisten käsitysten ja kaiken subjektiivisen tekemisen häviämässä”. Tällä hän tarkoitti, että vasta osallisuus yleisestä, valtiosta, kansallishengestä ja kansallisesta kulttuurista, teki ”järjettömänä ja epävapaina” syntyneestä ihmisolennosta sanan vaativassa mielessä ihmisen – kohotti hänet yksilöstä henkilöksi, moraaliseksi persoonallisuudeksi, joka oli järkevä ja vapaa. ”Oman rakkaan Minän” kumoaminen (*Aufhebung*) oli myös ihmisten välisen yhteyden ehto. Kun ihminen järjellisessä ajattelussa ja toiminnassa tunnisti itseensä sisältyvän yleisyyden, kaikki hänessä oleva ”itsensä kansa ristiriitainen”, ”itselleen vieras” tuli täysin tajutuksi. Samalla rikkoutui kanssaihmittien aiemmin läpitunkematon ”toiseus”. Vain

järjellisessä tietämisessä ihminen saattoi kohota ajallisen yläpuolelle ja tajuta nykyyhetkessä läsnäolevan jumaluuden, nähdä ”Jumalan hengen toteutuneen itsessään”. Joka tämän käsitti, ei Snellmanin mukaan kaivannut muuta kuolemattomuutta.¹⁷

Kuten jo Th. Rein klassisessa Snellman-elämäkerrassaan totesi, Snellmanin ajattelu oli kaksijakoista. Yhtäältä hän kannatti esimerkiksi uskonnonvapautta, ammattipakon poistamista ja yleistä kansansivistystä. Toisaalta hän kuitenkin puolusti tinkimättä perhe-, yhteiskunta- ja valtiojärjestyksen

9. Ludwig Feuerbach (1980/1846) *Uskonnon olemuksesta*, Keuruu: Otava, § 32; J. V. Snellman (1992/1841) 'Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit', teoksessa *Samlade arbeten II*, Helsingfors: Statsrådets kansli, 203–213; Juha Manninen (1987) *Miten tulkiita J. V. Snellmania? Kirjoituksia J. V. Snellmanin ajattelun kehittämisestä ja taustoista, Snellmaninstituutin julkaisuja 5*, Jyväskylä: Kustannuskiila Oy, 143.

10. J. V. Snellman (1993/1842) 'Läran om staten', teoksessa *Samlade arbeten III*, Helsingfors: Statsrådets kansli, 314.

11. J. V. Snellman (1995/1845) 'Tidens glädje'. Saima n:o 37 11.IX 1845, teoksessa *Samlade arbeten V*, Helsingfors: Statsrådets kansli, 13.

12. Snellman (1993/1842) 375–387; J. V. Snellman (1995/1846) 'Finlands industri såsom vilkor för finsk nationalitet', Saima n:o 1 8.I 1846, teoksessa *Samlade arbeten V*, Helsingfors: Statsrådets kansli, 112–116; Pertti Karkama (1985) *Impivaara ja yhteiskunta*, Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen, 12–14.

13. Snellman (1993/1842) 315, 417–420, 497–498; J. V. Snellman (1997/1861) 'Föreläsningar i pedagogik. Vårterminen 1861', teoksessa *Samlade arbeten X*, Helsingfors: Statsrådets kansli, 554–557, 569–570, kursivointi alkuperäisessä teoksessa.

14. Usein toistettu määritelmä nationalismista ”kansalaisuskontona” on Snellmanin yhteydessä erityisen perusteltu, sillä hän itse pohti asiaa täysin eksplisiittisesti. Snellmanin mukaan rakkaus isänmaahan, kunnioitus sen lakeja kohtaan jne. esiintyi perheen yhteiselämässä ”ikään kuin uskontona historiallisesti annetun [uskonnon] rinnalla”; Snellman (1993/1842) 305–306, 313–315, 328, 414–415; kansalaisuskonnon käsitteestä ks. Norbert Elias (1997) *Saksalaiset. Valtataistelut ja habituskehitys 1800- ja 1900-luvuilla*, Tampere: Gaudeamus, 140–141.

15. Snellman (1993/1842) 306–307, 435; siveellisyys käsitteestä ks. myös Charles Taylor (1975) *Hegel*, New York: Cambridge University Press, 376–378, 385–388.

16. Snellman (1993/1842), 426–427, 434–435, 460–461, 495; Kari Saastamoinen (1999) 'Yhteiskuntasopimus-teoria', teoksessa Petter Korkman & Mikko Yrjönsuuri (toim.) *Filosofian historian kehityslinjat*, Tampere: Gaudeamus, 286–287.

17. Snellman (1992/1841) *passim.*; Snellman (1997/1861) 536–537.

pyhyttä eikä sallinut yksilölle mitään oikeuksia suhteessa tähän yleiseen järjestykseen.¹⁸ Vaikka Snellman siis myönsikin moraaliperiaatteiden ajallisesti ja paikallisesti vaihtelevan luonteen, hänen eettinen ajattelunsa oli relativistista vain kollektiivisessa mielessä. Tietyt kansakunnan keskuudessa sen kansallishengen mukaiset arvot ja normit sen sijaan olivat loukkaamattomia ja absoluuttisesti oikeita.¹⁹ Snellmanilaisen kansallisajattelun pohjavire oli yksiarvoinen ja totaalinen, sillä kansallistahdon jakautuminen kahteen tai useampaan toisilleen vastakkaiseen, mutta yhtä oikeutettuun tahtoon oli jo käsitteellisesti mahdotonta. Absoluutti, Jumala, Järki oli yksi ja jakamaton eikä kaikesta dialektiikasta huolimatta sietänyt viime kädessä mitään ristiriitoja.

Snellman kirjoitti filosofiset pääteoksensa 1840-luvun alussa pitäytyen pienin painotuseroin samoissa perusnäkemyksissä elämänsä loppuun saakka. Juuri tämän muuttumattomuuden vuoksi hänen ajattelustaan tuli viimeistään 1860-luvun kuluessa tukipilari konservatiiviselle ideologialle, joka pyrki oikeuttamaan suomalaisen puolueen vallankäytön ja sulkemaan väestön enemmistön – naiset, alemmat yhteiskuntaluokat, ”epäkansalliset” ainekset – kaiken merkittävän poliittisen, yhteiskunnallisen ja kulttuurisen toiminnan ulkopuolelle.²⁰ Tieteen kentällä Snellmanin filosofian ongelmaksi muodostui luonnontieteiden nopea kehitys. Snellman oli idealisti, jonka koko ajattelu perustui oletukselle hengen vapaudesta eli sen riippumattomuudesta aineesta ja aineellisen maailman kausaalisuhteista. Ilman tahdon vapautta ja täydellistä ruumiinhallintaa ihmisellä ei Snellmanin mukaan olisi ollut mitään syyllisyyttä teoistaan eikä moraalilla vastaavasti perustaa.²¹

Hegeliläinen spekulatio kuoli Suomesa yhdessä Snellmanin kanssa 1880-luvun alussa. Jopa Th. Rein, joka oli valittu Snellmanin seuraajaksi juuri hegeliläisyytensä ansiosta, tarkisti näkemyksiään vuosien saatossa. Pelastusta luonnontieteiden uhkaamalle idealismille hän etsi sekä R. H. Lotzen ”välitypsykologiasta” että utilitarismista. Lotzen avulla Rein pyrki ratkaisemaan sielun ja ruumiin suhteen selittämällä hen-

kisyyden ja aineellisuuden kahdeksi keskenään vuorovaikutuksessa olevaksi ilmiöryhmäksi, joista henkinen oli perustavampi. Hyötymoraali taas todisti Reinin mukaan tosiasioiden nojalla, että ihmiset pyrkivät hyvinvointiin, mutta tiedostivat samalla sen olevan mahdollista vain edistämällä kaikkien yhteistä hyvää. ’Hyvä’ ja ’hyödyllinen’ olivat siten synonyymejä, ja filosofisen etiikan korkein periaate Jeremy Benthamia mukaillen ”suurin mahdollinen hyvinvointi suurimmalle mahdolliselle joukolle”. Rein otaksui, että myös Jumalan päämääränä maailman suhteen oli ihmisten yleinen hyvä ja siveellisten ideaalien eli kauneuden, hyvyden ja totuuden yhä täydellisempi toteutuminen.²²

Hegelin järjestelmästä luopuminen ei silti merkinnyt hegeliläis-snellmanilaisten teemojen katoamista suomalaisesta poliittisesta ja eettisestä keskustelusta. Siveellisyyttä, kansallista yhtenäisyyttä, yksityisten tarpeiden alistamista kokonaisuudelle sekä kansakunnan ja valtion etua korostaneena yleisempänä eetoksena sen perintö jatkoi elämänsä ensin fennomaanisessa liikkeessä, sitten vanhasuomalaisten puolueohjelmassa ja myöhemmin esimerkiksi aitosuomalaisuudessa ja työväenliikkeessä.²³ Voidaan jopa väittää, että vasta nykyinen kansallisvaltioiden kriisi ylikansallisen työnjaon, talouden, päätöksenteon ja ympäristöongelmien maailmassa on todella vakavasti kyseenalaistanut snellmanilaisen perusidean suvereenista kansallisvaltiosta ja sen kaikille kansalaisille yhteisestä hyvästä. Kun kansallisen säätelyn purkaminen toisaalta ruokii uusia nationalismien muotoja ympäri maailmaa, on tuskin vielääkään oikea hetki lausua viimeisiä sanoja Snellmanin haudalla.²⁴

Routavuodet ja yksilön kevät

Kansallisidealistentien ihmiskäsitys ja kansalaisidentiteetti rakentuivat yksilöllisen autonomian ihanteen ja subjektiviteetin kiellon väliselle jännitteelle. Yhtäältä tavoitteena oli itsenäistyminen yhteiskuntaa ja luontoa hallitsevaksi aktiiviseksi toimijaksi, jota järki ohjasi. Subjektivisen kokemustason ylittäminen merkitsi siirtymistä ulkoisten olojen

ja välittömien impulssien pakosta rationaalisen itsehallinnan tuomaan vapauteen. Toisaalta tämä vapaus kuitenkin hankittiin ”luulotellun itsen hävittämällä”, henkilökohtaisten tunteiden ja tarpeiden poissulkemisella – Snellmanin sanoin ”itsensäuhraus tekee vapaaksi”. Kuten historioitsija Juha Siltala on todennut, siveellisyys perustui näin aistillisuuden tukahduttamiseen, minuuden ”alemmman” puolen kieltämiseen ja samastumiseen oletetun kollektiivisubjektin tarpeisiin. Määrittelemättä jäi tilanne, jossa yksilö olisi voinut omiin kokemuksiinsa, tunteisiinsa ja oikeuksiinsa luottaen kyseenalaistaa ”valtionkansalaisten” etujoukon määrittelemän kaikkien ”yhteisen edun”.²⁵

Juuri tämän kapinan oikeuttaminen oli nähdäkseni Suomen varhaisen nietzscheläisyyden keskeisin tavoite. Käymisvoimansa se ammensi halusta kansallisidealismiin kiroomaan ”omaan rakkaaseen Minään”; subjektiviteettiin, jossa omia todellisuuskokemuksia, yksilöllisiä tunteita ja ruumiillisia tarpeita ei olisi tarvinnut puristaa kollektiivin sanelemaan muottiin. Samalla haluttiin luoda uusi kulttuurinen merkitysjärjestelmä, joka yksityisen tason tukahduttamisen sijasta olisi mahdollistanut yhteisesti jaettujen symbolien jatkuvan merkityksellistämisen omien henkilökohtaisten kokemusten voimalla.²⁶ Filosofi Charles Taylorin käsittein nietzscheläisiä elähdytti autenttisuuden ihanne, jossa ihmisen yhteydelle minäänsä annettiin ratkaiseva eettinen merkitys. ”Autenttisuus” ei tässä tarkoita mitään mystistä, kulttuurin ulkopuolista Todellista Itseä vaan tietystä historiallisessa tilanteessa kehittyntä kykyä itsereflektioon; omien motiivien, tuntemusten ja tunteiden tunnistamista, arvostamista sekä taitoa ilmaista ja jakaa niitä toisten ihmisten kanssa.²⁷

Kulttuuriradikaalien esittämä minuuden kritiikki kohdistui sekä Snellmanin täydellisesti vapautuneeseen henkeen että Reinin substantiaaliseen sieluun. Niiden sijasta minuus ymmärrettiin pikemminkin prosessiksi, jossa tietoisuuden kulloinenkin sisältö oli, kuten Rolf Lagerborg asian ilmaisi, ”vain heikko kaiku viettien kamppailusta syvyyksissä”. Tätä subjektiivista elementtiä ei voitu koskaan tiedostaa ja ilmaista tyhjentävästi

– koskaan ei päästy Snellmanin vaatimalle yleiselle tasolle, jossa kaikki itsessä oleva ”itselleen vieras” olisi tullut täysin tunnetuksi. Siksi Snellmanin postuloima kriittinen ja autonominen moraalishenkilö oli mahdollinen vain pitämällä yllä jatkuvaa vuoropu-

18. Th. Rein (1981/1895) *Jubana Vilhelm Snellman I*, Keuruu: Otava, 282.

19. Jussi Tenkku (1984) 'Snellmanin etiikasta', teoksessa Ilkka Patoluoto (toim.) *J. V. Snellmanin filosofia ja sen begeliläinen tausta*, Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja No 1/1984, Helsinki: Helsingin yliopisto, 81–90.

20. Pertti Karkama (1989) *J. V. Snellmanin kirjallisuuspolitiikka*, Hämeenlinna: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 218–219, 259–260; Tuija Pulkkinen (1989) *Valtio ja vapaus*, Jyväskylä: Tutkijaliitto, 53.

21. Snellman (1992/1841) 291–299; J. V. Snellman (1998/1868) 'Utlåtande till universitetets konsistorium 6.XI 1868', teoksessa *Samlade arbeten XII*, Helsingfors: Statsrådets kansli, 715.

22. Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 16.2.1883, 10.5.1889, 20.11.1891, 12.2.1892, 8.4.1892, 8.5.1896, 6.11.1896 ja 3.12.1897 (1996), teoksessa Juha Manninen ja Ilkka Niiniluoto (toim.) *Ajatuksen laboratorio: Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 1873–1925*, Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys; Jorma Kurkinen (1991) 'Th. Reinin tieteelliset katsomukset', teoksessa Juha Manninen, Jorma Kurkinen ja Maija Kallinen (toim.) *Minerva. Aate- ja oppihistorian vuosikirja 2*, Oulun yliopiston historian laitoksen julkaisuja No. 2/1991, Oulu: Oulun yliopisto, *passim*.

23. Pulkkinen (1989) 113; erilaisista Snellmanin ajatuksia uudelleentulkitsevista ensikäden lähteistä mainittakoon Raoul Palmgren (1976/1948) *Suuri linja. Arwidssonista vallankumouksellisiin sosialisteihin. Kansallisia tutkielmia*, Helsinki: Kansankulttuuri sekä Yrjö Blomstedt (1980) 'Snellman, Yrjö-Koskinen, Paasikivi. Linjanvetoa', *Kanava* 9, 518–521. Kun Palmgren vaati Snellmanin ajattelun ”suurta uudelleenarviointia” marxilaisessa hengessä, rakensi Blomstedt puolestaan omaa ”suurta linjaansa” oikeistolaisen kansakuntakeskeisen reaalipolitiikan pohjalle nähden Paasikivessä Snellmanin ja Yrjö-Koskisen työn jatkajan.

24. Yleisellä tasolla globalisaatiosta ja kansallisvaltioiden kriisistä ks. esim. Ulrich Beck (1999) 'Kosmopoliittinen perspektiivi – toisen modernin sosiologiasta', *Tiede & edistys* 3, 177–199; Manuel Castells (1997) *The Power of Indentity. The Information Age, Volume II*, Oxford: Blackwell.

25. Snellman (1993/1842) 357, alaviite 1; Juha Siltala (1999) *Valkoisen äidin pojat. Siveellisyys ja sen varjot kansallisessa projektissa*, Keuruu: Otava, 41, 46–47.

26. Teoreettisella tasolla ks. Marja Jalava (2000) 'Kielet eivät puhu, ihmiset puhuvat' (Paul Ricœur: Tulkinnan teoria. Diskurssi ja merkityksen lisä)', *Tiede & edistys* 4, 338–340.

27. Charles Taylor (1989) *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press, 368–418; Charles Taylor (1998) *Autenttisuuden etiikka*, Helsinki: Gaudeamus, 55–59, 71–80, 93–96, 99–103.

helua yksityisten kokemusten ja yhteisesti jaettujen moraalikäsitteiden välillä.²⁸

Aikalaispuheissa ”vanha suomalainen kansallis-kristillinen auktoriteetti-usko” asetettiin vastakkain ”yksilöllisen vapaus-vaatimuksen” kanssa. ”Köyhyyden, pettuleivän ja itsekieltäytyksen karut hyveet” haluttiin korvata ”aistikulttuurilla”, jossa ”tallattu, herjattu ja häväisty ihmisluonto” olisi saanut täydet kansalaisoikeudet. Eino Leinon tavoin haaveiltiin suvereenista yksilöllisyydestä, ”elämänkoreudesta”, jopa ”suomalaisesta renässanssista”.²⁹ Pyrkimys oman ruumiin ja hengen, oman ”kokonaisen elämän” yksilölliseen omistamiseen heijastui samanaikaisesti niin valtiollisen itsenäisyyden, yhteiskunnallisen demokratian, täydellisen ajattelun- ja ilmaisunvapauden, naisemansipaation kuin seksuaalisen vapautumisenkin vaatimuksissa.³⁰

1900-luvun alun nietzscheläinen kulttuuriradikalismi oli leimallisesti yhden sukupolven liike. ’Liikkeen’ asemesta kyse tosin oli pikemminkin löyhästä kielirajasta ylittävästä verkostosta, joka muodostui *Euterpe*-, *Framtid*-, *Nuori Suomi*- ja *Päivä*-lehtien ympärille. Liikehdinnän tyyppillinen edustaja oli 1870-luvulla syntynyt, humanistisia aineita yliopistolla opiskellut, sosiaaliselta taustaltaan keski- tai yläluokkainen mies, joka aatteellisesti liikkui vapaamielisen porvarillisuuden ja reformistisen vasemmistolaisuuden välimaastossa. Suhteessa sortovuosien Venäjän-politiikkaan tämä ”ideaalityyppi” oli perustuslaillisella tai jopa aktiivisen vastarinnan kannalla. Suomessa hänen vastustajiaan olivat ennen kaikkea vanhasuomalaiset ja korkeakirkolliset piirit.³¹ Tietyistä yhteisistä teemoista huolimatta kulttuuriradikaalien ero 1880-luvun liberaaleihin oli selvä. Kun 80-lukulaiset puhuivat rationaalisella tasolla yksilön oikeuksista, nietzscheläiset yrittivät sen lisäksi – ainakin jossain määrin – myös elää itse todeksi ihailemaansa uutta ”aistikulttuuria”.³²

Nuorten kulttuuriradikaalien vastakohtaisuus vanhemman sukupolven kansallismieliseen sivistyneistöön tuli erityisen selvästi esille helmikuun manifestista alkaneen venäläistämiskauden aikana. Kansallismielisissä piireissä suomalaisten sisäinen erimieli-

syys herätti tuntemuksen totutun maailmanjärjestyksen ja siihen ankkuroituneiden tulevaisuudenodotusten romahtamisesta, mikä samalla synnytti pelon omasta psyykkisestä hajoamisesta. Kun yksilön identiteetti – käsitys siitä, ’kuka minä olen’, ’mistä tulossa’ ja ’minne menossa’ – rakentui samastumiselle idealisoituun kansakuntaan, tämän kansallisen me-tason järkkyminen uhkasi samalla kaikkea sitä, mikä yksilön omassa elämässä oli merkityksellistä ja arvokasta. Mitä avoimemmiksi poliittiset ristiriidat ja luokkavastakohtat tulivat, sitä kiihkeämmin kansallisen yhtenäisyyden ihanteeseen näissä piireissä tarrauduttiin.³³

Nuorille radikaaleille ”routavuodet” sen sijaan näyttäytyivät yksilön keväänä, sillä heidän tulkintansa mukaan Suomen itsenäistyminen ja kehittyminen kulttuurivaltioksi edellytti myös kansalaisten henkistä täysikäisyyttä ja täyttä tietoisuutta omasta arvostaan.³⁴ Esimerkiksi Rolf Lagerborgille tämä ”kriittinen kausi”, jolloin yhteisön ote yksilön subjektin määrittämiseen oli höltynyt, merkitsi suurta lupausta. Nyt oli vanhentuneista käsityksistä vapautuneiden, itsenäisten persoonallisuuksien vuoro; oli koittanut uusi aikakausi, jolloin ihminen palveli yhteisöään parhaiten olemalla yksilöllinen. Ihmissuvun koko historian Lagerborg tiivistä kahteen sanaan: ”yksilön vapautuminen”. Tässä vapautushistoriassa Friedrich Nietzsche loisti ”suurten päämäärien antajana”, jonka velvoittava esimerkki vaati itse kutakin ylittämään itsensä ja uhmaamaan ”muiden ja omaa pikkumaista surkeutta”.³⁵

Aristokraattinen radikalismi

Friedrich Nietzschen filosofia oli rantautunut Suomeen 1890-luvun vaihteessa. Laajempi kiinnostus heräsi vuosikymmenen puolivälissä, jolloin muun muassa Eino Leino ja Rolf Lagerborg löysivät hänet. Tärkeänä välittäjänä toimi tanskalainen intellektuelli Georg Brandes, joka vuonna 1889 oli esitellyt pohjoismaiselle yleisölle Nietzschen ajattelua ”aristokraattisen radikalismien” nimellä. Tutkielmassaan Brandes korosti Nietzschen filosofian ja benthamilaisen hyötymoraalin vastakkaisuutta. Hän totesi, et-

tei kulttuuri koskaan ollut edistynyt lauman ehdoilla vaan yksittäisten persoonallisuuksien kautta. 'Persoonallisuudella' Brandes tarkoitti jotain aivan muuta kuin Snellman: ei subjektiviteettinsa hävittänyttä yleisen Järjen edusmiestä, vaan omasta ainutkertaisuudestaan ammentavaa luovaa yksilöä, joka ajatustensa suuruuden voimalla näytti suuntaa koko aikakaudelle.³⁶

Kun 23-vuotias maisteri Rolf Lagerborg syksyllä 1897 debytoi Th. Reinin perustamassa Filosofisessa yhdistyksessä, keskustelu sivusi muun muassa kyseistä Brandesin Nietzsche-tulkintaa. Brandesin tavoin Lagerborg hyökkäsi hyötyprinsiippiä vastaan väittäen, että sen johdonmukainen soveltaminen olisi vienyt kaiken korkeamman kulttuurin perikatoon. Jos kulttuuri ja kehitys olisivat olleet oikeutettuja vain mahdollisimman suuren ihmisjoukon ehdoilla, olisi vähemmistö samalla uhrattu enemmistön tähden, edistys ajallisen hyödyn vuoksi. Nietzschen "kulttuurimoraalissa eli 'aristokraattisessa radikalismissa' jumalallisesta tulevaisuudesta" unelmoiva yli-ihminen sen sijaan uhrautui "ihanteellisten, abstraktisten pyrintöjen, taiteen, tieteen ja uskonnon hyväksi".³⁷ Samana vuonna Uusmaalaisen osakunnan vuosijuhlassa pitämässä esitelmässään Lagerborg esitti asian vielä kärjistetymin. Hän vastusti kaikkia yrityksiä rajoittaa tieteellisen tutkimuksen vapautta ja julisti, että syvissä riveissä sai mainiosti vallita pimeys, kunhan huiput kylpivät valossa.³⁸

Lagerborgin nuorekas uho voidaan liittää osaksi 1870-luvulla muotoutunutta "kulttuuriruotsalaisuutta", jonka isähahmo oli hänen pro gradu -työnsä ohjaaja, professori C. G. Estlander. Kun fennomaanit enemmistöperiaatteeseen vedoten oikeuttivat valtansa kollektiivisen kansasubjektin äänitorvina, vähemmistöasemaan joutunut ruotsinkielinen sivistyneistö puolusti länsimaisen korkeakulttuurin itseisarvoa ja yksilöiden oikeuksia määrästä riippumatta. Estlanderin mukaan läntinen traditio oli välittynyt Suomeen ennen kaikkea Ruotsin ja ruotsalaisuuden kautta, joten sen jättäminen vielä kehittymättömän suomen kielen armoille olisi merkinnyt kaiken korkeamman sivistyksen tuhoutumista maasta.³⁹

Osaltaan nietscheläinen distanssin paa-tos ilmensi myös etuoikeutetun yläluokan edustajien luontaista ylemmydentuntoa ja epäluuloa muita väestöryhmiä kohtaan. Tätä näkökulmaa lähelle tuli esimerkiksi Edvard Westermarck, jonka mukaan Nietzschen halveksunta keskinkertaisuutta kohtaan ja herkistyminen yksilöllisille eroille oli ymmärrettävä suhteessa tasapäistävän demokratian ja henkilökohtaisista kyvyistä riippumattoman äänioikeuden vaatimuksiin. Westermarckin mukaan massat tehtiin onnellisiksi vain valistuksella, ei alistamalla niiden kurinpitoon.⁴⁰ Korkeakulttuurin itseisarvoa ja ihmisten erilaisuutta puolusta-

28. Rolf Lagerborg (1899) *Reform af etiken*, Quedlinburg: Carl Voges Boktryckeri, 24–25; teoreettisella tasolla ks. C. Fred Alford (1997) *What Evil Means to Us*, Ithaca and London: Cornell University Press, 10–11, 145–150.

29. Eino Leino (1939/1909) 'Suomalaisia kirjailijoita. Pikakuvia', teoksessa *Valitut teokset III*, Helsinki: Otava, 263–265.

30. Marja Jalava (1997) *"Kokonainen elämä on ihmisen pyhin oikeus"*. Rolf Lagerborgin seksuaaliradikalismi ja ylempien yhteiskuntaryhmien keskinäiset esiaviolliset suhteet 1900-luvun alun Suomessa, Suomen historian pro gradu -tutkielma, Helsingin yliopisto, Historian laitos, erit. 48–60; Siltala (1999) 353–356, 360, 487.

31. Yleistys perustuu Euterpen, Päivän piirin ja Prometheus-yhdistyksen jäsentietojen pohjalta tekemääni tilastoon.

32. Siltala (1999) 353.

33. Juha Ala (1999) *Suomi-neito ja suojeleusikä. Sortovuosien psykohistoriaa*, Tampere: Gaudeamus, 13–14, 212–217; Siltala (1999) 613–673.

34. Herman Stenberg (1907) 'Päivä', *Päivä* 1, 1.

35. Rolf Lagerborg (1903a) 'Dekadenten till uppfostraren', *Euterpe* 19, 237–239; Rolf Lagerborg (1903b) 'Valfart', *Euterpe* 42, 517–519.

36. Georg Brandes (1889/1901) 'Friedrich Nietzsche. En Afhandling om aristokratisk Radikalisme', teoksessa *Samlade Skrifter VII*, Kjøbenhavn: Gyldendalske Boghandels Forlag, 596, 600–607, 611, 615–621, 643–644.

37. Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 19.11.1897, 3.12.1897, 14.10.1898, 11.11.1898 (1996).

38. Rolf Lagerborg (1897) *Är den fria forskningen särdeles på det religiösa området oinskränkt berättigad?* Upsala: Almqvist & Wiksell, 21.

39. Osmo Jussila (1989) 'Suomalaisuusliike Venäjän paineessa vuosina 1890–1917', teoksessa Päiviö Tommila ja Maritta Pohls (toim.) *Herää Suomi. Suomalaisuusliikkeen historia*, Kuopio: Kustannuskiila Oy, 132; Sven Lindman (1981) 'C. G. Estlander. 'Kultursvensk' och gammalliberal', teoksessa *Män och idéer, Meddelanden från Stiftelsen för Åbo Akademi Forskningsinstitut* nr 61, Åbo: Åbo Akademi, 129–159.

40. Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 17.4.1896 (1996).

vasta puheesta oli toisinaan vain lyhyt askel yhteiskunnallisen eriarvoisuuden oikeuttamiseen yksilönvapauden varjolla.

Näitä puheenvuoroja voidaan kuitenkin tarkastella myös reaktioina kollektivistisen kansallisajattelun ”yksi kieli, yksi mieli”-ihanteiden homogeenisoivaa paternalismia ja totalitarismia vastaan. Kuten Gerda von Mickwitz kysyi Nietzsche-väittelyn aikana *Finsk tidskriftissä*, oliko esimerkiksi noita-vainot hyväksyttävä vain sen vuoksi, että kyseisen aikakauden valtaeliitti oli pitänyt niitä yhteisönsä yhteisen edun mukaisina?⁴¹ Esimerkki on äärimmäinen, mutta sen kuvaama totalitaarinen henki sen sijaan tuttu vaikkapa Agathon Meurmanin, talonpoikaissäädyn valtiopäiväedustajan ja vanha-suomalaisen puolueen patriarkan, puheenvuoroista. Hänen vulgaari-snellmanilaisesta ajattelustaan oli kadonnut viimeisinkin ripe yksityisen ja yleisen välisestä dialektiikasta ja tilalla oli pelkkä yksiselitteinen vaatimus alistua kyselemättä auktoriteettien vallanalaisuuteen, ”isän tahtoon ja isän käskyyn”.⁴²

Vaikka suomalaiset äidinkieleen katso-matta osoittivat 1800- ja 1900-lukujen kielijä ja kansallisuustaistelussa yhtäläistä suvaitsemattomuutta toisiaan kohtaan, puolusti ainakin osa kulttuuriradikaaleista nähdäkseen aidosti moniarvoisuutta ja yksilöllisen erilaisuuden kunnioittamista. Heille yksilönvapaus ei ollut pelkkää abstraktia puhetta, vaan siihen sisältyi ymmärrys siitä, ettei yksilöiden henkisten kasvumahdollisuuksien turvaaminen ollut mahdollista ilman yleisen äänioikeuden, progressiivisen verotuksen ja lapsilisän kaltaisia yhteiskunnallisia uudistuksia. Haaveiltiin jopa uudistuspuolueesta, joka kielijä, kansallisuus- ja puoluerajat ylittäen olisi koonnut riveihinsä kaikki Suomen ”edistysmieliset voimat”.⁴³ Toinen asia oli sitten se, miten pluralismi onnistuttiin teoreettisesti perustelemaan ilman yliyksilöllisten näkökenttien hämärtymistä ja päätymistä triviaaliin ”kaikki käy”-relativismiin – syytös, joka nietzscheläisille on myöhemminkin esitetty monta kertaa.⁴⁴

”Friedrich Nietzsche – profeetta vai humpuukimaakari?”

”Friedrich Nietzsche – profeetta vai humpuukimaakari?”; siinä provokatorinen otsikko, jolla Th. Rein vuonna 1901 avasi *Finsk tidskriftin* sivuilla keskustelun Nietzschen ihmiskäsityksestä ja moraalifilosofiasta. Hän totesi, että nietzscheläisyydestä oli muodostunut taiteilija- ja kirjailijapiireissä sekä ”estetisoivan nuorison” keskuudessa kultti, jossa vaskirummuin ja torventörähdyksin ylistettiin uuden profeetan suuruutta. Kun kaikissa kulttuurimaissa parhaillaan keskusteltiin Nietzschen ideoiden arvosta, oli asiaa syytä pohtia Suomessakin.⁴⁵

Rein myönsi, että Nietzsche oli tyyllituri, jopa nerokaskin, mutta sanoi juuri nerojen tekemien erehdysten olevan ihmiskunnalle paljon vaarallisempia kuin keskin-kertaisuuksien. Reinin mukaan Nietzsche halveksi liioittelevassa individualismissaan sellaisia siveellisiä elämänmuotoja kuten yhteiskunta ja valtio, hylkäsi länsimaisen vapaus-, oikeus- ja tasa-arvoajattelun, kielsi kansallisuuden ja patriotismin merkityksen, vihasi niin demokratiaa, parlamentarismia, sosialismia kuin naissukupuohtakin. Yksikään ihminen, joka tähtäsi inhimillisen olemassaolon mahdollisimman suureen parannukseen, ei siten voinut pitää Nietzscheä sopivana johtajanaan. Sortovuosien poliittiseen tilanteeseen viitaten Rein rinnasti yliihmisideaalin suurten valtioiden itsekkäiseen omaneduntavoitteluun, jossa heikommat tallottiin jalkoihin kaikki objektiiviset oikeusnormit sivuuttaen.⁴⁶

E erityisen ankarasti Rein hyökkäsi Nietzschen totuuskäsitystä ja etiikkaa vastaan. Kritiikki perustui Reinin historiakäsitykseen, joka teleologisuudessaan oli Snellmania hegeliläisempi. Rein uskoi, että siveelliset ideaalit eli kauneus, hyvyys ja totuus olivat kehittymässä kohti niiden yhä täydellisempää toteutumista maailmassa. Vaikka nämä ideaalit tietyssä historiallisessa tilanteessa olivatkin vielä lopulliseen täyttymykseensä nähden vajavaisia, ne olivat siinä hetkessä eläville yksilöille yleisiä ja velvoittavia. Nietzschen perusongelma oli se, ettei hän kyennyt erottamaan toisistaan ”absoluuttista totuutta” ja ”objektiivista totuut-

ta”. Siksi hän kiisti yksilöiden yläpuolella olevan siveellisen järjestyksen väittäen, että olemassa oli vain subjektiivisia merkityksiä. Reinin näkökulmasta näistä ”henkilökohtaisista totuuksista” voitiin kuitenkin puhua vain sikäli, että objektiivinen totuus heijastui eri tavoin eri ihmisten mielissä herättäen heissä erilaisia assosiaatioita. Luonteeltaan siveellinen järjestys oli yleinen ja objektiivinen, eikä pelkkä yksilöllinen mielipide milloinkaan voinut ratkaista sen pitävyyttä.⁴⁷

Etiikka tieteenä selitti Reinin mukaan omantunnon syntyä ja historiallisia muutoksia pyrkien samalla ymmärtämään eettisten käskyjen varsinaisen sisällön. Siveellinen tietoisuus kehittyi ihmisessä siten, että hän vähitellen oppi näkemään, mitkä toimintatavat olivat välttämätön edellytys ihmisyyden olemassaolon ja hyvinvoinnin turvaamiseksi. Tämä tieto sai ilmaisunsa yleisissä siveellisyyslaissa ja -käskyissä. Nämä lait eivät olleet muuttumattomia vaan niiden yksityiskohdat vaihtelivat ihmisten elinoloissa tapahtuvien muutosten myötä. Rein kuitenkin uskoi, että moraalisaännöillä oli ’kova ydin’, joka voitiin etiikan tieteenalan metodologiaa kehittämällä lopulta tieteellisesti todistaa. Jos nimittäin inhimillistä toimintaa ohjaavat käskyt olisivat säännönmukaisesti olleet ristiriidassa todellisuuden kanssa, olisi ihmissuku Reinin mukaan kadonnut jo kauan sitten maan päältä. Kuten totuuteen ylipäätään, liittyi myös moraalisiin objektiivinen elementti. Sen äänen ihmiset tunnustivat velvoittavana pakkona; jonain, jota heidän omatuntonsa vaati seuraamaan. Rein itse arveli, että siveellisen omantunnon sisältö voitiin lopulta tiivistää yhteen suureen käskyyn: ”Tee muille se, mitä haluat heidän tekevän itsellesi!”⁴⁸

Vaikka Rein sieti Snellmaniin verrattuna huomattavasti paremmin omistaan poikkeavia näkemyksiä, oli hänenkin ajattelunsa perusta yksiarvoinen. Kansakunnan ”yhteinen etu” oli ylin ja loukkaamaton arvo, ja yksilöllisyyden vaatimus oikeutettu vain siinä määrin kuin objektiivisesti pätevät normit sen sallivat. Jo pienikin horjuminen oikean rajalinjalta saattoi tärvellä kaiken. ”Yksi askel liikaa sivulla ja yli-ihminen va-

joaa eläintä alemmas”, Rein kirjoitti. Sen paremmin tieteellä, taiteella kuin filosofialakaan ei ollut mitään itseisarvoa, vaan niiden tehtävänä oli aina viime kädessä tukea yhteisön elämän olennaisia intressejä. Näiden intressien olemassaolo oli Reinille jostain niin selvää ja välttämätöntä, ettei hän juurikaan vakavasti pohtinut niiden määrittelyn ongelmaa. Objektiivisen totuuden ainoa vaihtoehto oli Reinin mielessä rajaton relativismi ja pseudojumalaksi julistautuneen yli-ihmisen mielivalta. Dostojevskin sanoja mukaillen Reinin huoli voidaan puheeksi kysymykseksi: jos Jumalaa ei ole – edes äärimmäisen abstraktina käsitteenä – eikö kaikki ole silloin sallittua?⁴⁹

Vastapuolen, Rolf Lagerborgin ja Gerda von Mickwitzin, tapa lukea Nietzscheä oli jo lähtökohtaisesti täysin toinen kuin Th. Reinin. Reinille lukijakunta oli ikään kuin lapsi, jonka mielentilasta kirjoittaja oli vastuussa kuten äiti jälkeläisensä kyvystä käsitellä tunteita. Pelkkä ”siveettömän” ajatuksen julkaiseminen oli Reinille sama kuin paha teko, sillä siten ”moraalinen saasta” tarttui lukijoihin.⁵⁰ Lagerborg ja Mickwitz taas edellyttivät lukijoilta aikuista vastuuta ja kykyä ottaa etäisyyttä lukemaansa. Heidän mukaansa Nietzsche oli yhtä ristiriitainen kuin elämä itse, sillä abstraktin teorian asemesta Nietzscheelle pääasia oli elävä persoonallisuus. Hänen teoksensa olivat luon-

41. Gerda von Mickwitz (1901a) ’Polemik i frågan om Nietzsches filosofi’, *Finsk tidskrift*, 456; yleisellä tasolla ks. Alasdair MacIntyre (1998) *A Short History of Ethics*, Second Edition, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 237–238.

42. Jalava (1997) 100–101.

43. Jalava (1997) 61–64, 68; Olof Mustelin (1963) *Euterpe, Tidskriften och kretsen kring den*, Åbo: Holger Schildts Förlag, 305–316.

44. Ks. Taylor (1998) 60–70.

45. Th. Rein (1901a) ’Friedrich Nietzsche – profet eller charlatan?’, *Finsk Tidskrift*, 271–272.

46. Th. Rein (1901a), 273–274, 362–365; Th. Rein (1901b) ’Slutord i Nietzsche-frågan’, *Finsk Tidskrift*, 461–462; Th. Rein (1903) ’I anledning af pedagogmötet den 13 februari’, *Helsingfors Posten* 8.3.1903.

47. Rein (1901a) 280–281, 290–291, 381–382; Th. Rein (1901b) 458; Th. Rein (1901c) ’Till själförsvaret i frågan om Nietzsche’, *Finsk Tidskrift*, 141–151.

48. Rein (1901a) 280, 290, 369–376.

49. Rein (1901b) 461–462; Th. Rein (1903).

50. Rein (1894) 187–188, 597–598; Siltala (1999) 320.

teeltaan tunnustuksellisia ja kuvastivat tekijänsä sisäistä taistelua tietoisien ja tiedostamattoman minän välillä. Siksi Nietzsche tuli lukea tarkkaavaisesti eikä kritiikittömän ihailun sokaisemin silmin. Kun Rein ei voinut hyväksyä Nietzschen ambivalenttia luonnetta, hän samalla yksisilmäisesti kieläytyi näkemästä tässä mitään hyvää ja arvokasta, Lagerborg ja Mickwitz moittivat.⁵¹

Lagerborg kiinnitti omassa vastineessaan huomiota erityisesti siihen kritiikkiin, jota Nietzsche esitti objektiivisen totuuden käsitettä kohtaan. Puhuessaan totuudesta Nietzsche oli hänen mukaansa koko ajan tietoinen siitä, että kaikki totuudet olivat subjektiivisia, ”minun totuuksiani”. Toisin kuin Rein otaksui, ”elämäntotuuden”, etiikan ja metafysiikan alueella ei ollut mahdollista tieteellisesti todistaa oikeaa ja väärää, vaan pohjimmiltaan kyse oli aina erilaisten ihmisten ja ryhmien asettamista arvoista ja uskomuksista. Yhden Totuuden mahdottomuus ei silti merkinnyt mahdottomuutta puhua totuuksista. Tässä päti Nietzschen paradoksi, jonka mukaan ”totuus oli kumoamaton erehdys, kaikkein epätodennäköisin valhe”. Koko länsimainen ajattelu perustui Lagerborgin mukaan totuuden idealisointiin, jossa totuus oli muuttunut Jumalan luo vievästä välineestä päämääräksi sinänsä. Kuten Nietzsche sanoi, oli kristillisen moraalin totuudenvaatus tehnyt selvää jopa kristillisestä jumalastakin.⁵²

Nietzsche ei Lagerborgin silmissä ollut tiedemies vaan enemmän, filosofi antiikin merkityksessä. Hän oli ”taiteilija, joka näkee ja luo ideoita ja ihanteita, määrittelee elämänarvoja ja keksii niitä: vasta taiteen ja filosofian kautta on elämälle annettu arvo”. Esteettinen valinta ei merkinnyt Lagerborgille irrationaalista mielivaltaa, vaan vaatimusta muodostaa itse oma suhteensa totuuksiin. Nietzsche muistutti hänelle, että ’filosofi’ merkitsi ”viisaudenrakastajaa ja arvonasettajaa, totuudensanojaa ja esikuvaa”, joka eli riippumattomana valtiosta ja yhteiskunnasta näyttäen omalla elämällään ja opeillaan, mitä itse halusi. ”Yli-ihmisyiden” Lagerborg tulkitsi jatkuvan sisäisen jalostuksen vaatimukseksi. ”Humpuukimaakareita” sen sijaan olivat ne ihmiset, jotka luo-

puivat totuudenvelvollisuudesta vallitsevan järjestyksen, yhteiskunnan ja inhimillisen hyödyn vuoksi – ne, jotka ryhmäpaine vaiensi, vaikka heidän eettinen omatuntonsa ja rakkautensa totuudenihannetta kohtaan olisi vaatinut heitä puhumaan.⁵³

Myös Gerda von Mickwitz tähdensi, ettei etiikan tai minkään muunkaan persoonallisuutta koskettavan tutkimuksen alueella ollut mahdollista puhua totuudesta puhtaan loogisessa, matemaattis-luonnontieteellisessä mielessä. Tieteellinen etiikka perustui aina psykologiaan ja kulttuurihistoriaan, mikä väistämättä teki siitä suhteellista – tiedettä sanan vahvassa mielessä siitä ei koskaan voinut tulla. Tämä ei kuitenkaan ollut Mickwitzille mikään ongelma, sillä juuri yritys olla objektiivinen oli hänen mukaansa ”vaarallinen hyve”. Objektiivisyyteen pyrkivä ihminen ei yleensä tiedostanut persoonansa vaikutusta mielipiteisiinsä, vaan vaati muita hyväksymään omat käsityksensä ainoana totuutena. Kun ihminen sen sijaan ymmärsi, ettei hän koskaan pystynyt eliminoimaan subjektiviteettinsa vaikutusta, hän myös myönsi helpommin toisten totuuksille olemassaolon oikeuden. Mickwitzin mukaan ihmiselle korkeimpia olivat aina ne totuudet ja velvollisuudet, jotka olivat hänen itsensä vapaasti valitsevia ja määräämiä – ”yli-ihminen” ei siten ollut mikään epäeettinen hirviö, muttei myöskään ”kameli, joka halukkaasti antoi lastata selkäänsä minkä tahansa taakan”.⁵⁴

Sekä Mickwitzin että Lagerborgin puheenvuorot jättivät jossain määrin avoimeksi sen, miten ihmisten ”omien totuuksien” keskinäinen arvojärjestys voitiin ratkaista, jos ne olivat sovittamattomalla tavalla keskenään ristiriitaisia tai jopa toisensa poisulkevia. Tämä ei nähdäkseni johtunut siitä, että heistä kumpikaan olisi vahvemman oikeudelle ja triviaalille itsetoteutukselle antautuen halunnut kiistää kaikkien ylyksilöllisten näkökenttien merkittävyyden.⁵⁵ Pikemminkin tällaisen näkökentän olemassaolo oli heille niin itsestään selvää, ettei yksilöllisyyden vaatimus tuntunut sitä mitenkään uhkaavan, vaan oli pikemminkin sen ehto. Kuten Lagerborg totesi, ”minuus päämääränä sinänsä, yksilö eristäytynees-

sä hedelmättömässä itseriittoisuudessaan”, oli pelkkä ”kehityshäiriö”. Oman identiteetinsä Lagerborg ankkuroi ennen kaikkea valistuksen ja Ranskan vallankumouksen kosmopoliittisiin, yleisinhimillisiin vapausihanteisiin.⁵⁶

Eurooppalaisen aateperinnön ja universaalien, kaikkia ihmisiä heidän yhteisen ihmisyytensä perusteella koskevien arvojen merkitys oli toki ollut keskeisellä sijalla jo J. V. Snellmanin ajattelussa. Snellmanille nämä arvot realisoituivat, kun kollektiivisubjektiksi ymmärretty kansakunta oli käsitellyt ne itsenäisesti ja antanut niille kansallishengestään johtuvan oman muodon – ”muutoin se on pelkkä ulkoinen tapa, verrattavissa apinan tai koiran koulutukseen.”⁵⁷ Snellman siis oletti, että yleisinhimillinen sivistys saattoi toteutua vain yhteydessä paikalliseen kulttuuriseen kokemustaan. Samalla hän kuitenkin antoi kansakunnalle suvereniteetin, jossa sen ”tietämyksen, tavan ja lain” arvostelu jonkin ”ylikansallisen” eettisen ihanteen pohjalta kävi mahdolliseksi. Maailmanparantaja, joka tällaisten ihanteiden nimissä vaati yhteisönsä jäseniä muuttamaan elämänsä ja vaivalla omaksutut toimintatapansa, rinnastui Snellmanin silmissä lainrikkojaan, ”jonka asemaan hän myös asettautuu ryhtyessään sanasta tekoon”.⁵⁸

Sikäli kuin moraali määriteltiin tietyssä yhteisössä vallitseviksi sanktioiduiksi, kaikkia sen jäseniä velvoittaviksi säännöiksi, Lagerborg puolestaan halusi riistää moraalilta kaiken kansallisidealismille antaman pyhyden. Hän totesi, että yhteiskunta oli ”meille viimeinen prinssiippi, elämän olemus, Jumala”. Samalla hän kuitenkin teki selväksi, että tämän jumalan yleisesti velvoittavana esiintyvä tahto muodostui ja kehittyi niiden muutosten seurauksena, joita yhteiskunnallisissa oloissa ja erilaisten alaryhmien keskinäisissä valtasuhteissa tapahtui – kaikki moraali oli pohjimmiltaan ”poliittista moraalialia”; ”kiristetty minimi”, jota ei tullut sekoittaa eettiseen ideaaliin. Tulkin-tani mukaan eettisen ideaalin, ”moraalikehityksemme kruunun”, ylivertaisuus kumpusi Lagerborgin ajattelussa juuri siitä, ettei sitä koskaan voitu oksastaa immanens-

siin, kaikkialla läsnäolevaan jokapäiväiseen todellisuuteen, vaan se oli aina ”*enemmän kuin* moraalialia”; vallitsevan todellisuuden jatkuvasti haastava kriittinen voima. Kuten Lagerborg ja Mickwitz molemmat korostivat, sellaisena se myös asetti jokaisen yksilön syvästi henkilökohtaiseen eettiseen vastuuseen, jota ei millään elämänalueella voitu paeta ”kansallisen tavan” tai ”säädetyn lain” taakse.⁵⁹

Keväästä takatalveen

1900-luvun ensimmäinen vuosikymmen aina maailmansodan alkuun asti oli Suomen kulttuurielämässä harvinaisen avoimuuden, kansainvälisyyden ja ennakkoluulottoman aatteellisen etsinnän aikaa. Nietzscheläisyyden ohella kulttuuripiireissä keskusteltiin vilkkaasti esimerkiksi vapaasta rakkaudesta, sukupuolten tasa-arvosta, itämaisista uskonnoista, kirkon ja valtion erosta, pasifismista sekä sosialistisesta maailmanvallankumouksesta. Tulenkantajien kaltaisia sotienvälisen kauden modernikkoja väheksymättä voitaneen sanoa, että yhtä voimakkaaseen ja kokonaisvaltaiseen kapinaan kansallista identiteettiä ja arvomaailmaa vastaan noustiin seuraavan kerran vasta 1960-luvulla.

Yksilöllisyyden varhaista kevättä seurasi kuitenkin takatalvi. Kulttuuriradikaalien

51. Rolf Lagerborg (1901) ’Th. Rein om Nietzsche. En gensaga’, *Finsk tidskrift*, 511–513, 520; Gerda von Mickwitz (1901a) 457; Gerda von Mickwitz (1901b) ’Några synpunkter vid bedömandet af Friedrich Nietzsches författarskap’, *Finsk tidskrift*, 128–130.

52. Lagerborg (1901) 518.

53. Lagerborg (1901) 513–516.

54. Mickwitz (1901a) 452–455; Mickwitz (1901b) 128–130.

55. Vrt. Taylor (1998) 68–70.

56. Lagerborg (1903) 237–239; ks. myös esim. Rolf Lagerborg (1900) *Moralens väsen*, Helsingfors, 137–139.

57. Snellman (1993/1842) 314–315; J. V. Snellman (1994/1844) ’Suomi och fosterländska litteraturen’, Saima n:o 1 och 2, 4. och 11. I 1844, teoksessa *Samlade arbeten IV*, Helsingfors: Statsrådets kansli, 4–5; Karkama (1989) 74–75, 100–101.

58. Snellman (1993/1842) 357–358.

59. Filosofisen yhdistyksen pöytäkirjat 28.10.1898 (1996); Lagerborg (1900) 13–29, 102–105, 137–139; Rolf Lagerborg (1937) *Moral i vardande*, Helsingfors: Söderström & Co, 105–106, 147–149, 159–160, kursivointi alkuperäisessä teoksessa.

kohtalona oli eduskuntauudistuksen jälkimainingeissa pudota radikalisoituvan työväenliikkeen ja porvarillisen itsepuolustuksen väliseen kiuluun, jonka kummaltakaan puolen ei liiemmin herunut myötätuntoa kerettiläisille sillanrakentajille. Lopullisesti unelma ”suomalaisesta renässanssista” hukui sisällissodan vereen. Sodan traumaattista vaikutusta kuvastaa hyvin se, että Volter Kilven tapaiset entiset nietzscheläisetkin vaativat nyt ”kansallista solidaarisuutta – joka saisi jokaisen kansalaisen vapaaehtoisesti alistumaan kokonaisuuden vaatimusten mukaan”.⁶⁰ Kun itsenäistä Suomea rakennettiin lujan järjestysvallan ja kansallisen yksimielisyyden peruskiville, saivat yksilöoikeudet ja ”aistikulttuuri” luvan väistyä vähin äänin takavasemmalle.

Vuosituhanen vaihteen niin sanotussa arvokeskustelussa yhteisöllisen vastuun ja yksilöllisen vapauden suhde on noussut esiin tavalla, joka käsitteellisistä eroista huolimatta on läheistä sukua artikkelissani kuvaamalleni debatille. Vaikka aika on toinen, on ongelma yhteinen: miten eettinen sitoutumisemme johonkin yliyksilölliseen merkitysnäkökenttään voidaan perustella? Tarkoitukseni ei ole uskotella, että historian tutkimus voisi ratkaista tätä kysymystä, jota länsimainen ajattelu viimeiset kaksisataa vuotta on vaihtelevalla menestyksellä pohjittanut. Sen sijaan historiallinen perspektiivi toivoakseni auttaa ymmärtämään, miten monimutkaisesta, perustavasta ja – uskaltaisinkin väittää – vailla lopullista ratkaisua olevasta problematiikasta tässä on kyse. Samalla se tarjoaa esimerkkejä siitä, millaisiin ongelmiin on jouduttu ja joudutaan, jos erilaiset arvokkaana pidetyt asiat alistetaan yhden nimittäjän määräämiksi, olipa se sitten ’kansakunnan etu’, ’yksilön vapaus’ tai ’hyödyn maksimointi’.

60. Volter Kilpi (1918) *Tulevaisuuden edessä*, Helsinki: WSOY, 261.