

HEGELIN JA SNELLMANIN YHTEISKUNNALLIS-POLIITTISTEN KATSOMUSTEN EROJA

Juha Manninen

Professori *Erik Allardt* on oppihistoriallisessa katsauksessa oman alansa taustaan Suomessa äskettäin huomauttanut, että »tarkkaa filosofista analyysiä Snellmanista ei ole itse asiassa tehty».¹ Allardt viittaa tässä *Thiodolf Reinin* kuuluisaan *Snellman*-elämäkertaan ja toteaa senkin olevan »selvästi enemmän juuri elämäkerrallinen kuin filosofisen analyyttinen». Edelleen Allardt valittaa sitä, ettei ole »esim. koskaan tarkkaan analysoitu missä määrin ja missä suhteessa Snellman koko filosofisen tuotantonsa huomioon ottaen oli hegeliläinen».

Havainto voi hämmentää, koska Snellman on yleisesti totuttu luokittelemaan hegeliläiseksi. Allardtin toteamus lähemmän selvityksen tarpeellisuudesta on kuitenkin mielestäni täysin oikeutettu.²

Tässä kirjoituksessa koskettelen joidenkin Snellmanin keskeisten yhteiskunnallis-poliittisten katsomusten suhdetta *Hegelin* oppeihin. Vain tällaiselta, kansainvälisen aate- ja oppihistoriallisen tilanteen huomioon ottavalta pohjalta mielestäni mahdollistuvat oivallukset Snellmanin ajattelun erikoisluonteesta ja todellisesta historiallisesta asemasta.

Oikeusfilosofian dialektiikkaa

Dialektiseen metodiin nojaavana filosofina Hegel esittää käsitteellisiä erotteluja, jotka ovat yhtä mielenkiintoisia kuin vaikeita. Tämä pätee siitä, mitä Hegel sanoo 'porvarillisen yhteiskunnan' (*bürgerliche Gesellschaft*) ja 'valtion' (*Staat*) vastakohdasta.³ Huomion kiinnittäminen tähän vastakohtaan ei ollut täysin uutta, mutta Hegel antoi erottelulle luonteenomaisen käänteen ja kärkeisti sitä tavalla, joka osoittautui historiallisessa katsannossa vaikutusvaltaiseksi ja antoi aiheen moniin jyrkästi vastakkaisiin reaktioihin.

Erottelun taustana on Hegelin oikeusfilosofiassa laaja keskustelu abstraktista oikeudesta ja moraliteetista. Se on osa Hegelin analyysiä ilmiöstä, josta hän käyttää nimitystä 'siveellisyys' (*Sittlichkeit*) ja jonka eri muuntumia hän tutkii perheestä valtion saakka. Hegel pyrki käsittämään realistisesti modernin yhteiskunnan ristiriitoinen, mutta kuitenkin samalla sovittamaan sen periaatteet yhteen sen näkemyksen kanssa, joka hänellä oli ihailmansa muinaisen

Kreikan yhteiskunnallisesta elämästä ja sille ominaisesta, nykyään kadotetusta henkisin sitein rakentuvasta yhtenäisyydestä.

Hegelin *Philosophie des Rechts* (1820) on systemaattinen, dialektisen metodin mukaisesti rakennettu esitys. Hegel tutkii siinä jokaista käsitettä ensin sellaisena kuin se ilmenee 'välittömästi' (*unmittelbar*). Seuraavaksi hän etsii tilanteen, jota alkuperäinen käsite ei kata ja joka on jossakin suhteessa sille vastakkainen. Lopulta hän päätyy käsitteeseen, joka ilmaisee kahden aikaisemman käsitteen yhteenkuuluvuuden uudessa, kuten hän sanoo, 'välittyneessä' muodossa (*vermittelt*).

Kysymys on jatkuvasta pyrkimyksestä 'konkreettisen totaliteetin' yhä rikkaampaan ja syvempään käsittämiseen. Tässä tarkoituksessa muodostetut käsitteet paljastuvat Hegelin mukaan yksi toisensa jälkeen ristiriitoihin johtaviksi. Ne on korvattava käsitteillä, jotka ilmaisevat kokonaisuutta, 'totaliteettia' yhä täydellisemmin ja jotka sisältävät aikaisemmat kehitysvaiheensa 'kumottuina ja säilytettyinä' (*aufgehoben und aufbewahrt*). Näin ymmärretty dialektinen prosessi kohottautui Hegelin mukaan abstraktista konkreettiseen totaliteettiin, jonka käsittäminen oli tietämisen päämääränä.⁴ Hegelin metodissa oli siten kaksi vaihetta, ristiriitojen paljastaminen eli varsinainen 'dialektiikka' ja ristiriitojen eliminoiminen, yhteensovittaminen eli Hegelin sanoin 'spekulatio'.

Hegel järjestää keskustelunsa siveellisyydestä tämän metodinsa mukaisesti. Hän aloittaa tarkastelunsa perheestä. Se on siveellisyyttä välittömässä, vähiten kehittyneessä ja vasta tuleviin mahdollisuuksiin viittaavassa, ikään kuin luonnonomaisessa tilassaan — tai kuten Hegel sanoo *an sich*, itsessään. Sen muoto ei vielä ole tietoinen ja vapaasti valittu. Perhe ei Hegelin mielestä voi perustua sopimukseen vaan rakkauteen.

Sopimus ja vapaa valinta kuuluvat perheen rajat ylittävään ja sen hajoamiseen johtavaan porvarilliseen yhteiskuntaan, joka on siveellisyyttä *für sich*, itselleen, itseään varten, yksilöllisen itsetajunnan saavuttaneena, mutta samalla kuitenkin vielä tietyllä lailla itselleen vieraassa muodossa, pelkkien henkilökoh- taisten päämäärien ajamiseen rajoittuneena tarpeiden ja työn järjestelmänä.

Nämä kaksi vastakkaista ainesta, perheen ja porvarillisen yhteiskunnan määrittelevät periaatteet, ovat samanaikaisesti kumottuina ja säilytettyinä siveellisyydessä sellaisena kuin se esiintyy täydellisesti aktualisoituneena, *an und für sich*, nimittäin rationaalisesti organisoidussa valtiossa.

Snellmanin ja Hegelin eroavuus 'kansalaisyhteiskunnan' käsittämisessä

Snellman kirjoitti vuoteen 1843 mennessä pääpiirteissään sen, mikä hänen tuotannossaan on filosofisesti mielenkiintoisinta ja mikä muodosti hänen käytännöllis-poliittisen toimintansa perustan ja pohjimmaisat motiivit.⁵

Snellmanin filosofinen pääteos ja ylipäänsä hänen ensimmäinen todella omintakeista otetta ilmentävä työnsä on Tübingenissä 1841 ilmestynyt *Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit*. Käytännöllisempi, eksplisiittisesti poliittis-filosofinen oli hänen Tukholmassa 1842 valmistunut teoksensa *Läran om staten*. Toisin kuin tähänastisessa tutkimuksessa on tapahtunut, näitä kahta teosta ei mielestäni pidä jyrkästi erottaa toisistaan ja luokitella aivan eri kategorioihin kuuluviksi.

Tutkimuksella persoonallisuuden aatteesta eli 'hengen' olemuksesta voi sanoa olevan Snellmanin koko aatteellisen työn ja tuotannon ymmärtämisen kannalta vieläkin keskeisempi asema kuin esimerkiksi Snellmanin aikalaisen Marxin paljon puhutuilla vuoden 1844 taloudellis-filosofisilla käsikirjoituksilla on tekijänsä kannalta.

Snellmanin uutta luova filosofinen toiminta katkesi verrattain varhaisessa vaiheessa. Hänen Helsingissä keväällä 1843 pitämänsä luennot hengen olemuksesta merkitsivät tavallaan sen päätepidettä ja summaa.⁶ Snellmanin katsoimuksissa ei tapahtunut dramaattisia mullistuksia. *Idee der Persönlichkeit* jäi pysyvästi niiden filosofiseksi keskukseksi. Ulkoisesti tämä kirja saattaa näyttää pelkältä uskonnonfilosofiselta kiistapuheenvuorolta. Lähempi erittely paljastaa sen kuitenkin maailmankatsomuksellisesti mielenkiintoiseksi ja seuraamuksiltaan kauaskantoiseksi.

Tutkimuksessani *Subjectivity and Ascent to the Absolute* olen osoittanut, että Snellman omaksuu 'subjektiivisuuteen' eli kaikenlaiseen toiminnan ja tietoisuuden yksilölliseen mielivaltaisuuteen vieläkin jyrkemmin torjuvan asenteen kuin Hegel. Tällaista arviointia näyttävät ruokkineen monet virikkeet aina Snellmanin varhaisimmasta filosofisesta heräämisestä asti, mutta *Idee der Persönlichkeit* -teos antoi sille filosofis-antropologisten peruskatsomusten tasolla systematisoidun asun.

Eroavuus osoittautuu merkitykselliseksi myös Snellmanin yhteiskuntafilosofian kannalta. Hegel määritteli 'porvarillisen yhteiskunnan' (*bürgerliche Gesellschaft*) nimenomaan subjektiivisuuden vapaaksi piiriksi.⁷ Jos Snellman siis johdonmukaisesti torjuu kaiken 'subjektiivisuuden', hän tuskin voi sellaisenaan hyväksyä Hegelin porvarillisen yhteiskunnan käsitettä. Osoittautuu, että juuri näin onkin laita.

Vaikka Snellman usein tyytyy toistamaan Hegeliä tai soveltamaan Hegelin ajatuksia lähes sellaisenaan uusiin oloihin — yleensä vielä lähdeä mainitsematta —, voidaan hänen filosofiassaan erottaa peruslinjoja, joilla hän koko toimintansa ajan sanoutuu irti Hegelistä ja omaksuu tähän kriittisen asenteen.

Jo Tukholmassa 1840 ilmestynyt *Lärobok i rättsläran* tuo esiin erään mielenkiintoisen tavan, jolla Snellman etäännytty Hegelistä. Heti kirjansa esipuheessa Snellman ilmoittaa, että ne osat, joissa »tämä oikeusoppi poikkeaa Hegelin *Philosophie des Rechts* -teoksesta, ovat ensisijaisesti oppi subjektiivisesta oikeudesta ja kansalaisyhteiskunnasta (*Medborgerliga Samhället*)».⁸

Olen suomentanut Hegelin termin *bürgerliche Gesellschaft* 'porvarilliseksi yhteiskunnaksi' tietoisena siitä, että tavallisesti sen vastineena käytetään ilmausta 'kansalaisyhteiskunta'. Tämä vastine ei kuitenkaan ole kaikin puolin onnistunut, sillä kuten muun muassa *Manfred Riedel* on käsitehistorialliselta kannalta todennut, Hegel tarkoittaa *bürgerliche Gesellschaft*'illa olennaisesti eri asiaa kuin vanhemmassa traditiossa. Ennen Hegeliä 'kansalaisyhteiskunnan' (*societas civilis*) ja 'valtion' käsitteitä käytettiin suurin piirtein toisensa peittävinä.

Hegelin *bürgerliche Gesellschaft*'in esikuvana olivat englantilaisten taloudellisen liberalismien klassikkojen erittelyt, opit elinkeinon ja yksityisen omissuuden vapaudesta. Sellaisena porvarillinen yhteiskunta muodosti voimakkaan kontrastin 'valtiolle' (*Staat*), jonka luonnehdinnassa Hegel kulki tunnetusti eri suuntaan kuin liberalistit. 'Tarpeiden järjestelmänä' *bürgerliche Gesellschaft* oli oman edun vapaan tavoittelun piiri. Sen ylle kohottautuva korkeampaa siveellisyttä edustava *Staat* puolestaan edellytti henkilökohtaisten intressien ylittämistä ja antautumista kokonaisuuden palvelukseen.

Marxin käyttämänä termi *bürgerliche Gesellschaft* on totuttu suomentamaan 'porvarilliseksi yhteiskunnaksi'. Jo Hegel tarkoitti monessa suhteessa samaa kuin Marx, joten termin suomentamisessa on syytä päästä yhdenmukaisuuteen.

Snellman ei näytä halunneen hyväksyä sellaista tulkintaa yhteiskunnasta kuin Hegel tai Marx. Jos katsotaan oikeusopin oppikirjan lukua kansalaisyhteiskunnasta, voidaan sieltä löytää muun muassa sellainen väliotsikko kuin 'Valtio kansalaisyhteiskunnan perustana'. Luku käsitteli erityisesti taloudellista lainsäädäntöä, jota Snellman piti välttämättömänä työtilaisuuksien järjestämiseksi, mutta sen otsikko heijastelee yleisemminkin Snellmanille tyypillistä, Hegelistä poikkeavaa asennoitumista.

Hegel pyrki käsittämään valtion ja porvarillisen yhteiskunnan mahdollisimman pitkälti erillisiksi, toisistaan riippumattomiksi. Porvarillisen yhteiskunnan tuli kehittyä omassa piirissään rajoituksitta eikä valtio saanut haudata sitä alleen.

Perinteellisesti on korostettu sitä, että Snellman tarkasteli asioita jotenkin liberalistisemmalla kannalla kuin Hegel. Kun kysymys on kansalaisyhteiskunnan luonteen määrittämisestä, asia on kuitenkin täsmälleen päin vastoin. Valtio saa Snellmanin filosofiassa keskeisemmän aseman kuin Hegelillä. Snellman nimenomaisesti torjuu porvarillisen yhteiskunnan käsittämisen Hegelin tapaan privaattietujen hallitsemaksi 'tarpeiden järjestelmäksi'.

»Vaikka Snellmanin käsitykset useissakin tärkeissä valtiofilosofian kohdissa eroavat Hegelin opeista, ei hän ole mitään eroavaisuutta itse niin pontevasti korostanut kuin juuri tätä kansalaisyhteiskuntaa koskevaa», *Jussi Teljo* kirjoittaa.⁹

Liberalistinen ajatus yhteiskunnasta, jossa ihmiset voivat vapaasti ajaa egoistisia pyrkimyksiään *Bernard Mandevillen* aikanaan muotoileman *private*

vices, publick benefits -periaatteen mukaisesti, oli Snellmanille vastenmielinen. Niinpä Snellman määritteli kansalaisyhteiskunnan uudella tavalla.

Snellmanille kansalaisyhteiskunta merkitsi siveellisyyden ilmenemistä 'lainkuuliaisuutena'. Lakien noudattaminen oli sen piirissä passiivista ja ulkokoh-taista, pelkkää lakien rikkomisen välttämistä. Sen sijaan valtio oli siveellisen vapauden aluetta. Yksilöt saattoivat sen piirissä aktiivisesti osallistua lakien säätämiseen ja edistää poliittisesti luovalla toiminnallaan muutoinkin siveelli-syyttä. Tietoisesti valtiolliseen elämään suuntautuva järkiperäinen toiminta oli Snellmanin mielestä konkreettista vapautta.

Snellmanin uusi kansalaisyhteiskunnan määritelmä lähensi sen käsitettä valtion käsitteeseen sanan hegeliläisittäin sävyttyneessä merkityksessä.¹⁰ Peruseroksi muodostui passiivisuus tai aktiivisuus suhtautumisessa lakeihin ja tapoihin. Määrittäessään syvimmän vapauden omistautumiseksi valtiolle Snell-man sen sijaan oli vain uskollinen Hegelille.

Snellmanin historiallinen 'positivismi'

Dosenttiluennoissaan filosofian järjestelmästä Snellman asetti kysymyksen »subjektiivisten, yksilöllisten ratkaisujen» suhteesta »yksilölle annettuun, vas-taanotettuun tietämiseen». Hän muotoili jyrkästi antisubjektivistisen, olemassa-olevien, 'positiivisten' laitosten järjellisyttä puolustavan kannan: »... subjek-tin määritysten, sikäli kuin ne ovat järkeviä, tulee olla yhtäpitäviä perustansa ja pohjansa, niiden olemassaolevien järjellisten laitosten kanssa, joista ne ovat syntyisin. Näitä ovat yhteiskunnan uskonnolliset ja poliittiset laitokset sellaisi-na kuin ne jokaisena nykyhetkenä sen kansalaisissa elävät ja vaikuttavat.»¹¹

E. N. Tigerstedt on pitänyt näiden luentojen kantaa poikkeuksena Snellmanin tuotannossa. Yleisesti Snellman puolustaisi subjektiviteetin oikeutta.¹² Nähdäkseni jo Jussi Teljon analyysit ovat osoittaneet, että Snellmanin yhteis-kunnallis-poliittisista katsomuksista tämä ei ainakaan päde. *Idee der Persön-lichkeit* -teoksen analyysi vahvistaa saman johtopäätöksen Snellmanin filosofin antropologian tasolla.

Hegelin porvarillisen yhteiskunnan teoriassaan liberalismille tekemän myönnytyksen torjuminen merkitsi Snellmanilla yksilöiden 'subjektiivisen' normeja asettavan toiminnan laajamittaista palauttamista historiallisesti synty-neisiin ja vaikuttaviin laitoksiin, niiden faktisuuden eli Snellmanin sanoin »objektiivisen järjen» kohottamista normien lähteeksi.¹³

Hiukan paradoksaalisesti Snellmanin filosofiaa voisi tietyyssä mielessä luon-nehtia toisaalta vähemmän normatiiviseksi kuin Hegelin oppeja, mutta samalla kuitenkin tietyyssä toisessa mielessä viimeksi mainittuja selvästi normatiivisem-maksi.

Vähemmän normatiivista Snellmanin *Läran om staten* -teoksessa johdonmukaisen ilmauksensa saanut sosiaali- ja poliittinen filosofia on sikäli, että Snellman ei anna dialektiselle 'käsitteen työlle', filosofiselle metodille samaa painotusta kuin Hegel. Persoonallisuuden aatteen spekulatiivinen kehittäminen *Idee der Persönlichkeit* -teoksessa on kyllä vielä sanan ankarimmassa mielessä hegeliläisen metodin mukainen, mutta on kuvaavaa ja tulevaa kehitystä ennakoivaa, että Snellmanin Tukholmassa vuonna 1840 julkaisema *Lärobok i logiken* ei tarjonnut lainkaan yhteenvedoa Hegelin logiikan niistä osista, jotka sisälisivät yhteenvedon dialektiikasta metodina ja objektiivisen todellisuuden olemuksena.¹⁴

Kuten toisaalla olen osoittanut, *Idee der Persönlichkeit* -teoksessa logiikalla oli Snellmanin argumentaation kannalta tärkeä merkitys,¹⁵ mutta tämän teoksen jälkeen Snellman näyttää luopuvan tästä hegeliläisestä erikoispiirteestä. Vuoden 1840 kirjoituksissaan valtiollisten uudistusten perusteista Snellman vielä paikoitellen nojautui hegeliläiseen näkemykseen »käsitteen muodon» merkityksestä.¹⁶ *Läran om staten* rakentuu kuitenkin jo olennaisesti eri pohjalle kuin Hegelin oikeusfilosofia, vaikka monet siinä esitetyt sisällölliset katsomukset ovatkin suoraa lainaa Hegeliltä.¹⁷

Kysymys ei ole mitättömästä asiasta. Voidaan huoletta sanoa, että porvarillisen yhteiskunnan subjektiivinen 'mielivalta', *Willkühr*, ei Hegelilläkään muodostanut normien lähdeä ja että kohoaminen sen piiristä järjen yleisyyteen ja objektiivisuuteen oli Hegelilläkin historiallisesti välittynyt, mutta Hegel antoi tässä prosessissa käsitteen »loogisille» määrityksille merkityksen, jota Snellman näyttää kasvavassa määrin vieroksuneen.

Juuri dialektisen metodinsa takia Hegel saattoi omaksua normatiivisen asenteen asioihin. Hegelin idealistinen dialektiikka oli tietynlaista käsitteiden kehittäminen. Hegelin mukaan käsitteillä (*Begriff*) oli tietystä mielessä empiirisiin oloihin nähden normatiivinen sisältö. Käsitteen arvostelma (*Begriffsurteil*) lausui Hegelin mukaan sen, miten asioiden pitää olla. Sen piiriin kuului ilmenevän todellisuuden vertaaminen olioiden omimpaan luontoon, niiden 'käsitteeseen', ja tarvittaessa ilmenevän todellisuuden kritiikki.

Kun Hegel oikeusfilosofiansa esipuheessa lausui, että kaikki järjellinen on todellista ja kaikki todellinen järjellistä, hän ei suinkaan tarkoittanut sitä, että kaikki 'positiiviset' tosiseikat, kaikki ilmenevä, olisi järjen mukaista. Eräässä myöhemmässä yhteydessä Hegel nimenomaan puolustautui niitä kriitikkoja vastaan, jotka olivat pyrkineet tulkitsemaan Hegelin lausunnon tällä tavoin pelkäsi olevien olojen apologiaksi.¹⁸ Myös oikeusfilosofian sisällön tarkastelu osoittaa, ettei dialektiikka, käsitteen työ, suinkaan johtanut Hegeliä hyväksymään sellaisenaan aikansa Preussin yhteiskunnallisia laitoksia, kuten monet pintapuoliset filosofianhistorioitsijat ovat väittäneet.¹⁹

Snellmanin tapauksessa ei tarvita pitkiä todisteluja siitä, että Snellman todella arvosteli olevia oloja. Tässä yhteydessä on kuitenkin mielenkiintoista

todeta, että Snellman ei yleensä perustanut kritiikkiään oikeaoppisen hegeliläisesti käsitteen dialektiikkaan.²⁰ Yhteiskunnallis-poliittisissa katsomuksissaan, sellaisina kuin *Läran om staten* niitä ilmentää, Snellmanin idealismi näyttää hylkäävän dialektiikan.²¹

'Käsitteen' ja sen 'toteutuksen' vastakohta esiintyi Snellmanin ajattelussa.²² Tällä hegeliläisellä vastakohdalla Snellman tarkoittaa sitä, että se, mitä esimerkiksi valtiosta filosofisesti esitetään, valtion järjellinen 'käsite', ei välttämättä sellaisenaan vastaa valtiota historiallisena kokemuksellisesti todettuna ilmiönä.

Hegelillä valtion rationaalinen käsite kuitenkin periaatteessa muodosti perustan eri valtioiden ja aikakausien vertailulle. Historia oli Hegelin mukaan jatkuvaa edistystä »vapauden tietoisuudessa», edistystä, joka meidän on »tiedostettava välttämättömyydessään», kuten hän kuuluisin sanakääntein muotoili kantansa historianfilosofian luentojensa johdannossa. Vaikka Hegel käsitti maailmanhistorian jokseenkin tarkasti 'hobbesilaiseksi' luonnontilaksi, hän uskoi, että siinä toteutuu eräänlainen hengen »paluu itseensä». Tämä prosessi merkitsi Hegelille jatkuvaa arvonnousua. Tällä tavoin historialla oli Hegelin konseptiossa erityinen suunta, joka tarjosi perusteen arvioida historiallista edistystä.

Snellman näkee Hegelin suurisuuntaisen optimistisen vapaustietoisuuden dialektiikan pyrkimykseksi asettaa edistykselle historiattomia standardeja. Teoksessaan *Läran om staten* hän avoimesti hylkää historian päämäärää etsivän hegeliläisen historianfilosofian johdonmukaisen historismin hyväksi.²³

Tässä tarkoituksessa hän vaatii, että jokaista aikaa tulee tarkastella »itsessään ja itselleen»²⁴: »Jos sitä vastoin mikä hyvänsä ideaali (ja myös hengen tosi itsetajunta on sellainen) tehdään historian loppupäämääräksi, niin siihen [historiaan, J. M.] tuodaan abstrakti tarkastelutapa, asetetaan omatekoinen normi, jonka mukaisesti mitataan sen jokaista ilmiötä.»²⁵ Jokaisella aikakaudella ja kansakunnalla on Snellmanin mielestä omat norminsa, omat arvonsa, joita ei voi ylihistoriallisin perustein arvioida. On selvää, että Hegelin näkemys historiassa aste asteelta yhä täydellisemmin toteutuvasta järjestä romahtaa tällaisista lähtökohdista katsottuna. *Per Erik Bergfalkille* tarkoitetun kirjeen luonnoksessa Snellman 5. 6. 1843 osuvasti toteaaakin tästä käsitysten eroavuudesta, että »minä olen vinyt Hegelin väitteen todellisen ja järkevän samuudesta pitemmälle kuin hän itse».

Jussi Teljo on todennut, että Snellman tapoihin perustuvan oikeuden merkitystä toistuvasti painottaessaan joutuu »läheemmäksi *Savignyn* historiallista koulukuntaa kuin Hegel». Teljon mielestä tässä tulee »hyvin selvästi näkyviin se historiallinen suuntautuminen, mikä on ominaista Snellmanin ajattelulle».²⁶

Tähänastisessa kirjallisuudessa ei ole riittävän selvästi tuotu esiin sitä, että kysymys ei ole kahdesta samansuuntaisesta, toisiaan täydentävästä ajatustavasta. Hegel ja hänen oppilaansa kävivät filosofis-käsitteellisen katsomuksensa

puolesta tiukkaa polemiikkaa historiallista koulua vastaan.²⁷ Vaikka Snellmanin *Idee der Persönlichkeit* -teoksen esipuheessa pahoitteli »romantiikan historiallisen koulun ja schellingiläisyyden» Hegelin oppien omaksumisen ehkäisyyttä juurtumista Ruotsiin, hän tosiasiaassa itse otti Hegelistä aimo harppauksen näitä suuntia kohti.

Nationalismi Snellmanin opin erityispiirteinä

Historiallisen oikeuskoulun mukaan vallitsevilla, positiivisilla tosiseikoilla oli normatiivista voimaa siinä mielessä, että lakien ei saanut katsoa perustuvan mihinkään 'tekemiseen' tai 'vapaaseen tahtoon' vaan syntyvän ja saavan oikeuksensa kansanhengestä (*Volksgeist*), kasvavan 'orgaanisesti', tiedottoman ja luonnonomaisen vuosisataisen kehityksen tuloksena aikaan ja paikkaan sidotuista perinnäistavoista. Tämä näkemys sulki ulkopuolelleen Hegelin vaatimuksen *unmittelbarkeit*'in ylittämisestä rationaalisella käsitteen dialektiikalla.

Savigny puhui oikeuden »orgaanisesta yhteydestä kansan olemukseen ja luonteeseen» ja käsitti kielen, tavat ja lait yhtenäisen kansallisen elämän ilmauksiksi. *Johann Gottfried Herderin* perintönä Savignyn historismi puolusti kansallisen yksilöllisyyden ainutlaatuisuutta ja romanttisen filosofian organisaation turvin se liitti kansallisen elämän eri puolet toisiinsa erottamattomaksi kokonaisuudeksi.

Vaikka Snellman ei koskaan täysin luopunut hegeliläisestä perusvarustuksesta, hänen henkinen sukulaisuutensa historialliseen kouluun mahdollisti suhteessa Hegeliin erään sellaisen eron, joka osoittautui poliittisesti mitä tärkeimmäksi: nationalismiin.

Kypsässä tuotannossaan Hegel ei ollut nationalisti vaan monellakin tavalla nationalististen katsomusten vastustaja.²⁸ Hegel puhui oikeusfilosofiassaan kyllä patriotismista käytännöllisenä elämänasenteena, mutta hän torjui sen yhdistämisen »subjektiiviseen vakaumukseen» ja esitti sen tulokseksi »valtiollisista laitoksista, joissa järkevyyden on *todellisenä* olemassa...»²⁹ Kieleen, kansakuntaan tai sentapaiseen Hegel ei patriotismia liittänyt.

On totta, että Hegel oli preussilainen patriootti, mutta 1820-luvun oloissa tämä tietenkin merkitsi aivan päinvastaista seikkaa kuin myöhemmin *Bismarckin* aikana. Hegel vastusti nationalistista kansallisliberaalien vaatimusta saksalaisten maiden yhdistämisestä esimerkiksi yhteisen kielen ympärille rakentuvaksi kansakunnaksi.³⁰ Hegelille 'kansakunta' (*Nation*) merkitsi kansaa ilman historiaa.³¹ Kansakunnat saattoivat olla olemassa 'villeinä' ja vasta valtionmuodostus teki mahdolliseksi puhua jonkin kansan historiasta.³² Samalla tavoin kuin kansakunta myös kieli oli Hegelin mielestä pelkkä *an sich*, luonnonehto, joka ei varsinaisesti kuulunut historian, valtionmuodostuksen ja järjen vaatimuksille omistautuneen filosofisen tarkastelun piiriin.³³ Käsitteellisesti

kielen suhde valtioon oli Hegelillä analoginen perheen suhteelle valtioon. Kumpikin edusti 'välitöntä' olemisen muotoa eikä sellaisenaan tarjonnut lähtökoh-
taa tai esikuvaa historiassa luotavalle järkiperaiselle muodosteelle.

Hegel ei ylipäänsä käyttänyt monesti 'kansakunnan' käsitettä. Silloinkin, kun hän käytti lähisukuista 'kansanhengen' (*Volksgeist*) käsitettä, tällä oli osit-
tain toinen merkitys kuin historiallisessa oikeuskoulussa. Koska kieli oli Hege-
lille eräänlainen historiaa edeltävä luonnonmomentti, Herderin kehittämän
tapainen 'lingvistinen nationalismi' oli hänelle vieras.

Tältä kannalta näyttää todennäköiseltä, että Snellmanin on täytynyt saada
kansallisuusaatteensa ehkä pääosinkin muista lähteistä kuin Hegeliltä. Läheis-
syys historialliseen kouluun tarjoaa tässä luontevan vihjeen.³⁴ Tavallisesti kir-
jallisuudessa Snellmanin innoitusta on kuitenkin etsitty Turun romantiikasta.³⁵
A. I. Arwidsson tunnetusti määritteli 'kansallishengen' (*national anda*), samoin
kuin myöhemmin Snellman, kansallisuuden ja isänmaallisuuden yhtymiseksi.³⁶

Toisaalta Snellmanin ajatukset eivät ole myöskään esimerkiksi mitään
romantiikan historiallisen koulun suoraa kopiota. Käsitteellisesti täsmällisim-
män asunsa ja varsinaiset filosofiset perusteensa Snellmanin nationalismi sai
nähdäkseni vasta *Idee der Persönlichkeit* -teoksessa; Snellmanin 'käytännöllis-
semät' kirjoitukset ovat näiden aatteiden sovellutusta.³⁷

Kuten totesin, käsitteen dialektiikan historiallisen merkityksen lieventämi-
nen merkitsi Snellmanilla tietyistä Hegelin filosofiaan sisältyneistä normatiivi-
sen tarkastelun mahdollisuuksista luopumista. Se johti eräänlaiseen 'positivis-
miin'. Toiselta puolen on kuitenkin todettava, että Hegelin subjektiivisuuskäsi-
tyksen torjuminen, jota revisio porvarillisen yhteiskunnan käsittämistavassa
ilmensi ja jonka *Idee der Persönlichkeit* filosofisesti perusteli,³⁸ merkitsi Snell-
manin filosofiassa käännettä Hegelin esittämiä syvemmälle käyvin normatiivi-
sin vaatimuksin esiintyvään ajatteluun.

Snellman ei hyväksynyt Hegelin ajatusta 'järjen viekkaudesta' (*List der Vernunft*), joka tasoittaa egoistisen intressien kamppailun vähän samaan tapaan
kuin englantilaisen taloustieteen klassikkojen oletama 'näkömätön käsi' ja
osoittaa historiallisen kehityksen subjektiivisista poikkeamista järjen vaatimus-
ten mukaiselle uralle. Snellman puhui tosin 'kaitselmuksesta' ja sen valtikasta
historiassa, mutta Snellmanin tapaan tulkitun kansallishengen, kansallisten
tapojen ja vakaumusten kehityksen asettamat vaatimukset koskivat nimen-
omaan valtiolliseen toimintaan tietoisesti osallistuvia yksilöitä ja heidän poliit-
tisia tekojaan. Kansalaisyhteiskunnan lähentäminen valtioon avasi Snell-
manilla kansallishengen vaikutukselle lähes rajattomat mahdollisuudet.³⁹

Snellmanin filosofiassa huomio oli siten suuntautunut enemmän kuin Hege-
lillä yksilöihin ja heidän pyrkimyksiinsä. Tämä kanta ei tietenkään ollut myön-
nytyks individualismille, sillä Hegel jätti yksilöille sanan tavanomaisessa merki-
tyksessä suuremman 'vapauden' kuin Snellman. Snellmanin mukaan yksilö oli
siveellinen persoonallisuus ja todella vapaa vasta ylittäessään subjektiivisuu-

tensa ja astuessaan varauksettomasti isänmaansa palvelukseen. Snellman itse totesi, että *Idee der Persönlichkeit* oli tarkoitettu selvittämään, mikä on »siveellisen toiminnan ja maailmanhistorian merkitys hengen itsetajunnalle ja vapaudelle yleensä...»⁴⁰ Kysymys oli vain ulkonaisesti hämärästä uskonnonfilosofisesta traktaatista.

Teoksen johtava teema oli ajatus ihmisen ja jumaluuden olemuksellisesta samuudesta, äärellisen ja äärettömän hengen yhtenemisestä, joka on saavutettavissa, kun yksilö kumoo 'subjektiivisuutensa' ja kun toisaalta 'substantiaalinen' henki ikään kuin laskeutuu yksilöön. Yksilöllisyys ei tässä prosessissa täysin katoa, mutta se muuntuu. Se on itse asiassa korkeinta konkreettisuutta. Jumaluuden tulee saada ilmauksensa yksilössä, mutta — ja tämä on Snellmanin opin kulmakivi — ei subjektiivisessa, egoistisessa yksilössä vaan kansallishengen valtaamassa ja sen tarkoituksille omistautuneessa yksilössä. 'Persoonallisuudella' (*Persönlichkeit*) Snellman tarkoitti juuri tällaista elämänsä isänmaalle omistanutta yksilöllisyyttä. Vaikka tässä ei ole mahdollisuutta käsitellä Snellmanin tarkasteluja yksityiskohdittain, jo tämäkin osoittanee, että *Idee der Persönlichkeit* ei ollut mikään Snellmanin tuotannon irrallinen lisä vaan olennainen osa samaa argumentaatiota, jota *Läran om staten* edusti helppotajuisessa muodossa ja jonka poliittista vaikutusvaltaa Suomen historia todistaa.

Hegellillä historiallisesti toimivat yksilöt jäivät enimmäkseen hengen tiedottomiksi työkaluiksi. Vasta filosofi saattoi jälkeinpäin tiedostaa tapahtumien mielen, toteutuneen järjen, maalata »harmaalle harmaansa».⁴¹ Snellmanilla sitä vastoin yksilöiden tietoinen toiminta, heidän eettiset valintansa muodostuivat uudella tavalla merkityksellisiksi. Hegeliläisten 'järjen vaatimusten' asemesta tosin valtasivat sijaa normien lähteenä ja käytännön toiminnan suunnannäyttäjänä nationalistisesti ymmärretyt tavat ja perinteet, »kansakunnan tietämys ja tapa», kuten Snellman sanoi.⁴²

LÄHDEVIITTEET:

¹ Ks. Risto Alapuro *et al.*: *Suomalaisen sosiologian juuret*, Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo 1973, s. 10.

² Olen monografiassani *Subjectivity and Acsent to the Absolute*, *The Dialectic of Education and Ethical Life in J. W. Snellman's (1806—1881) Philosophy* (North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1976) tarkastellut yksityiskohtaisesti Snellmanin riippuvuutta Hegelistä ja yleisemminkin klassisesta saksalaisesta filosofiasta ja sen perillisistä.

³ Ks. erityisesti Joachim Ritterin tutkielmaa 'Hegel und die französische Revolution', joka sisältyy hänen antologiaansa *Metaphysik und Politik*, *Studien zu Aristoteles und Hegel* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1969), Manfred Riedelin teoksia *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1969) ja *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel* (Luchterhand, Neuwied/Berliini 1970) sekä saman tekijän

tomittamia antologioita *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie 1—2* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1975).

Tärkeimmät modernit englanninkieliset tutkimukset Hegelin sosiaalisen ja poliittisen filosofian perusteista ovat Z. A. Pelczynskin johdanto hänen toimittamaansa teokseen *Hegel's Political Writings* (Oxford University Press, Oxford 1964), saman tekijän toimittama *Hegel's Political Philosophy, Problems and Perspectives* (Cambridge University Press, Cambridge 1971), Shlomo Avinerin *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge University Press, Cambridge 1972) sekä Charles Taylorin *Hegel* (Cambridge University Press, Cambridge 1975).

4 Olen koettanut rekonstruoida dialektista metodia — erityisesti Marxin omaksumassa muodossa — kirjoituksessani 'Dialektinen metodi ja sen »järkevä ydin», *Sociologia* 12 (1975), ss. 23—31; 72—90.

5 Ks. kirjaani *Subjectivity and Ascent to the Absolute* sisältyvää bibliografiaa Snellmanin varhaisista julkaisuista ja käsikirjoituksista.

6 E. N. Tigerstedt on julkaissut nämä luennot tähänastisessa tutkimuksessa aivan liian vähälle huomiolle jääneessä aineistokokoelmassaan ja kommentaarissaan 'Ur Snellmans docentföreläsningar', *Historiska och litteraturhistoriska studier 21—22*, Skrifter utgivna av svenska litteratursällskapet i Finland CCCVI, Helsinki 1946.

7 Erityisen selkeä formulointi on K.-H. Iltingin toimittamissa Hegelin vuoden 1824/25 oikeusfilosofian luennoissa: »Porvarillisella yhteiskunnalla on perustanaan, lähtökohdanaan yksilöiden erityiset», ks. G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818—1831*, Bd. 4 (Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1974), s. 472.

8 Ks. *Johan Vilhelm Snellmans samlade arbeten*, I, toim. E. Nervander et al., Helsinki 1894, s. 307. Suomennos minun.

9 Edelleenkin huomionarvoisessa tutkimuksessaan *Valtio ja yhteiskunta Snellmanin valtiofilosofiassa* (Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo 1934) Jussi Teljo täsmentää havaintoaan: »...Snellmanin kansalaisyhteiskunta eroaa kahdessa suhteessa Hegelin kansalaisyhteiskunnasta. Ensiksikin Snellman on tahtonut olla oppi-isäänsä johdonmukaisempi, hän on tahtonut pysytellä kauttaaltaan selvästi idealistisella ja metafyyisellä pohjalla. Hän on ollut huomaavinaan, että Hegel on 'tarpeiden järjestelmässään' antanut pikkusormensa empirismin paholaiselle ja ollut siten uskonon omalle spekulatiiviselle peruskäsitykselleen. Siitä syystä Snellman on hylännyt tarpeiden järjestelmän yhteiskuntakäsitteen perustana ja valinnut oman kansalaisyhteiskuntansa kulmakiveksi henkisen oikeusjärjestyksen aineellisten tarpeiden asemesta. Hänelle kansalaisyhteiskunta ei ole ensisijaisesti taloudellinen yhteisö, eikä oppi siitä ole hänelle mitään työn filosofiaa. Hänen yhteiskuntakäsityksensä on kauttaaltaan eettillinen.» (Mt., ss. 23—6.)

Niin osuva kuin Teljon havainto Hegelin ja Snellmanin eroavuudesta onkin, Teljon selitystä eroavuudelle ei voi pitää tyydyttävänä. Hegelin oppi porvarillisesta yhteiskunnasta oli spekulatiivisesti perusteltu eikä mitään »empirismin paholaisen» tihutyötä. Kysymys on siitä, että Snellmanin spekulatiiviset perustelut olivat toiset kuin Hegelin.

10 Tätä voi pitää Jussi Teljon erittelyjen yhtenä päätuloksena.

11 Ks. em. Tigerstedtin kirjoitusta, ss. 390—1.

12 Mt., s. 399.

13 Subjektiviteetin kannan eli itsetajunnan (*Selbstbewusstsein*) filosofian voima-peräiseen kehittämiseen tarttui Hegelin jälkeisessä keskustelussa Bruno Bauer, jonka opit muodostivat pohjan Marxin ensimmäiselle — tosin lyhytaikaiseksi jääneelle — tulkinnalle ja etäännyttämiselle Hegelin filosofiasta. Marxin Berliinissä demokritolaisen ja epikulolaisen luonnonfilosofian erosta laatima väitöskirja, joka ilmestyi 1841, samana vuonna kuin *Idee der Persönlichkeit*, nojasi juuri Bauerin lähtökohtaan. Väitöskirja-

työnsä esipuheessa Marx kirjoitti: »Prometeuksen tunnus ἀπλῶ λόγῳ τοὺς πάντα ἐχθαίρω θεούς on sen [filosofian] oma tunnus, sen oma iskulause kaikkia taivaallisia ja maallisia jumalia vastaan, jotka eivät tunnusta inhimillistä itsetajuntaa ylimmäksi jumaluudeksi.» Ks. *MEGA*, Teil I, Bd. 1/1, s. 10.

14 Tavallaan tietysti koko *Wissenschaft der Logik* on tällainen yhteenvedo, mutta erityisen tärkeä on sen viimeinen osasto 'Die Objektivität'. Tämä puuttui Snellmanilta. Oppikirjansa esipuheessa Snellman suoraan totesikin: »...esitys kulkee omaa tietään ja monissa pääosissa poikkeaa Hegelin logiikasta.» Esimerkkinä tällaisesta poikkeamasta Snellman mainitsee opin käsitteestä, joka »enimmältä osin vastaa Hegelin objektiivista logiikkaa». Ks. *Samlade arbeten*, I 1, ss. 203–4.

15 Ks. monografiaani.

16 »Monesta kuulostaa ehkä liian abstraktilta tunnistaa tässä henkisessä organismissa [valtiossa] ajatuksen eri funktiot, mutta ajatus kuuluu niihin 'epämukaviin asioihin', joita ei voi paeta, eikä sen vuoksi pitäisi olla kovinkaan yllättävää löytää sen luonto hengen luomuksista», Snellman kirjoitti *Frejassa* 20. 3. 1840. Tutkielmassani 'J. V. Snellmanin vuoden 1840 kirjoitukset valtiösääntöuudistuksen periaatteista' (ilmestyy sarjassa *Acta Universitatis Ouluensis B: Humaniora*) argumentoin, että eräs tuolloin julkaistu artikkelisarja Ruotsin valtiopäivä uudistuksesta ja yleisesti yhteiskunnallisten uudistusten periaatteista on vastoin Th. Reinin kantaa katsottava nimenomaan Snellmanin laatimaksi.

17 Jouduttuaan kotimaassaan luopumaan yliopistollista uraa koskevista odotuksista Snellmanin epäilyt koko saksalaista filosofiaa kohtaan alkoivat saada hyvin radikaaleja muotoja. Kun tübingeniläinen dosentti Jacob Friedrich Reiff lähetti hänelle vuonna 1842 tuoreen kirjasensa *Das System der Willensbestimmungen, oder die Grundwissenschaft der Philosophie*, Snellman vastasi vuoden 1843 lopulta säilyneen kirjekonseptin mukaan muun muassa seuraavin sanoin: »Toivoisin kuitenkin Sinullekin, rakas ystävä, että hiukan kuljeskelisit maailmalla, jotta vapautuisit tuosta kiroitusta skolastiisesta filosofoinnista ja jotta Sinun luonteenlaatusi, joka on sangen taipuvainen yksinäiseen ajatuksiinsaavaipumiseen ja luulotautiin, pääsisi hiukan vapautumaan. Sillä sen sanon vieläkin, Jumala ties, kuinka monenteen kertaan: saksalainen filosofia ei pääse paikaltaan, ennen kuin se todellakin on jotain toimittanut, so. ennen kuin se on saanut aikaan jotakin kelvollista valtion ja kirkon hyväksi. Se on nykyään niin syventynyt itseensä, että se voi päästä eteenpäin ainoastaan hedelmättömissä abstraktioissa. Uskon sentähden lujasti, että nykyajan mietiskely (Hegel ja hänen oppilaansa, minä arvoton niiden joukossa, *System der Willensbestimmungen* mukaan luettuna) vielä kerran asetetaan skolastiikan rinnalle.» Ks. *J. V. Snellmanin kootut teokset*, XII (Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo 1931), s. 248.

18 Ks. *Enzyklopädie*, I, § 6.

19 Käsitteen Hegelistä Preussin apologeettana esitti ensiksi Rudolf Haym kirjasensa *Hegel und seine Zeit*, joka ilmestyi Berliinissä vuonna 1857. Kaikkein räikeimmässä muodossa tätä näkemystä on meidän aikanamme puolustanut Karl Popper teokseensa *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset* (Otava, Keuruu 1974). Tasapainoisemman arvioinnin saavuttamiseksi ks. nootissa 3 mainittua kirjallisuutta sekä aiheelle omistettua debattinidettä *Hegel's Political Philosophy*, toim. Walter Kaufmann (Atherton Press, New York 1970).

20 Myöskään nootissa 16 mainitussa kirjoitussarjassa peruslähtökohtana ei ollut käsitteen dialektiikka vaan valtiollisten muotojen yhtäpitävyys kansallistietoisuuden kehitysasteen kanssa.

21 Osittainen selitys *Läran om staten* -teoksen epähegeliläiselle muodolle on varmasti se, mikä Snellman toteaa vuoden 1843 kirjekonsepteissaan Per Erik Bergfalkille:

kirja on laadittu ylipäänsä sivistynyttä yleisöä, ei filosofeja varten. Tuolloin Snellman myös irtisanoutui yleensä siitä ajatuksesta, että hän voisi julkaista ankaran filosofista tekstiä ruotsiksi. Nämä seikat epäilemättä kärjistikivät Snellmanin omaleimaisuutta Hegelin *Philosophie des Rechts* -teokseen verrattuna, mutta ne eivät nähdäkseni riittä eroavuuden periaatteellisempien puolten selitykseksi.

²² Ks. esim. kirjekonseptia Bergfalkille 26. 6. 1843: »Käsite ja sen toteuttaminen ovat kaksi eri asiaa. Jälkimmäisessä on pakko ottaa huomioon jo olemassaoleva todellisuus ja tämän täytyy erikoiskohdissa pysähtyä älytoimenpiteisiin, joiden välttämättömyyttä ei voi käsitteestä johtaa.» *Kootut teokset*, XII, s. 110.

²³ Jussi Tenkku on tässä yhteydessä puhunut Snellmanin eettisestä relativismista, ks. 'J. V. Snellman as an Ethical Relativist', *Ajatus* XXXV (1973), ss. 95—107.

²⁴ Snellmanin esittämä historianfilosofian kritiikki ennakoiki mielenkiintoisesti historismin klassikon Leopold von Ranken vuonna 1854 luennoissaan 'Über die Epochen der neueren Geschichte' kehittämää vastaavanlaista kritiikkiä, jonka mukaan historioitsijalle *jede Epoche ist unmittelbar zu Gott*.

²⁵ *Samlade arbeten*, I,2, s. 1 000.

²⁶ Teljo, mt., s. 56.

²⁷ Friedrich Carl von Savigny julkaisi Heidelbergissä vuonna 1814 ohjelmallisen kirjansa *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, jonka voi sanoa luoneen pohjan historialliselle oikeuskoululle. Valaisevia erittelyjä Hegelin oppositiosta tätä koulukuntaa kohtaan sisältyy mm. Helmut Jendreiikin teokseen *Hegel und Jacob Grimm* (Erich Schmidt Verlag, Berliini 1975) sekä Hegelin huomattavinta oikeustieteilijä-oppilasta käsittelevään H. G. Reissnerin teokseen *Eduard Gans, Ein Leben im Vormärz* (J. C. B. Mohr, Tübingen 1965).

²⁸ Ks. esim. Shlomo Avinerin kirjoitusta 'Hegel and Nationalism' em. Kaufmannin toimittamassa antologiassa. Runsaimman historiallisen aineiston Hegelin poliittisen toiminnan arvioimiseksi tarjoaa Jacques D'Hondtin *Hegel in seiner Zeit*, Berlin 1818—1831 (Akademie-Verlag, Berliini 1973).

²⁹ *Philosophie des Rechts*, § 268.

³⁰ Ainoa tapa asennoitua tähän ei ole huojentuneisuus Hegelin erosta nationalismiin nähden. Hegelin pikkuvaltiomentaliteettia voi myös pitää vanhakantaisena, feodaalisena jäänteenä, kuten marxilaisissa arvioinneissa tehdään, ks. Joachim Streisand, 'Philosophie und Politik bei Fichte und Hegel', teoksessa Manfred Buhr *et al.*: *Theoretische Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus* (Athenäum Fischer, Frankfurt/M. 1975).

³¹ *Enzyklopädie*, § 549.

³² Tässä mielessä Z. Topelius asetti Pohjalaisessa osakunnassa vuoden 1843 vuosijuhlissa kysymyksen 'Äger finska folket en historie?', ks. *Joukahainen* 2 (1845), ss. 189—217. Topeliuksen velkaa Hegelille on selvitetty Mauri Noro tutkimuksessaan *Kaitselmusaate Topeliuksen hirtorianfilosofiassa* (Werner Söderström Osakeyhtiö, Porvoo 1968).

³³ Ks. Theodor Bodammer: *Hegels Deutung der Sprache*, Interpretationen zu Hegels Äusserungen über die Sprache (Felix Meiner Verlag, Hampuri 1969), ss. 136—48.

³⁴ Thiodolf Rein väittää Snellmanin tutustuneen Herderiin jo ennen Hegeliin perehtymistään, ks. *Juhana Vilhelm Snellmanin elämä*, I (Otava, Helsinki 1904), s. 44.

³⁵ Ks. esim. Pentti Airas: *Yksilö ja hänen suhteensa yhteisöön J. V. Snellmanin historianfilosofiassa* (Ei kustantajaa, Jyväskylä 1956), s. 125.

³⁶ Kirjoituksessa 'Om nationalitet och national anda', *Åbo Morgonblad* (1821), n:ot 7, 11 ja 12.

³⁷ Ks. em. monografiaani.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Ks. Jussi Teljon em. teoksen lukua 'Patrioottinen toiminta kansalaisyhteiskun-

nassa'. Teljo toteaa, että vielä *Läran om staten* varasi patriotismin kokonaan valtiolliselle toiminnalle, mutta tässä »tapahtuu kuitenkin selvä käänne hänen ajatustavassaan, käänne, joka on selvänä ja lopullisena havaittavissa yliopistollisissa luennoissa [so. professorikautena] mutta josta enteitä näkyy jo väliaikana ilmestyneissä sanomalehtikirjoituksissa». Teljo, mt., s. 72.

⁴⁰ Kirjekonsepti Bergfalkille 5. 6. 1843.

⁴¹ *Philosophie des Rechts*, esipuhe.

⁴² Hegeliläisenä Snellman kuitenkin käsitti »kansakunnan tietämyksen ja tavan» alituisen kehittyviksi. Ks. lähemmin nootissa 16 mainittua kirjoitustani.