

## Snellman ja persoonallisuuden idea

Vesa Oittinen

Helsingin yliopisto/Suomen Akatemia

*Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit* — josta tästä lähin käytämme suomalaista lyhytmuotoa *Persoonallisuuden idea* — on kiistatta Snellmanin filosofinen pääteos. Siihen nähden se näyttää syntyneen yllättävän improvisoidusti. Teoksesta ei ole säilynyt minkäänlaisia esitöitä, ellei sellaiseksi lueta eräitä muistiinpanoja,<sup>1</sup> jotka kuitenkin ovat pelkkiä ekserptioita vailla omia kommentteja. Niistä ei voi päätellä tulevan teoksen rakennetta eikä edes perusideaa. Kaikki viittaakin siihen, että Snellman on päättänyt teoksensa aiheen vasta paikan päällä Tübingenissä. Hän saapui Tübingeniin 30. IX. 1840 ja *Persoonallisuuden idean* esipuhe on päivätty 12. V. 1841, Snellmanin 35-vuotispäivänä. Muutamaa päivää myöhemmin hän lähti Tübingenistä palaamatta sinne enää koskaan. Kirjansa Snellman laati tuon kuuden ja puolen kuukauden oleskelun aikana ja kaikesta päättäen siis ilman sen kummempia esivalmisteluja.

Toisaalta juuri persoonallisuuskäsitteen lähempi tarkastelu oli teema, joka lankesi luonnostaan Snellmanin kaltaiselle filosofille. Hän oli jo Ruotsin-kaudellaan perehtynyt persoonallisuuskäsitteestä käytyihin kiistoihin ennen kaikkea ns. Strauss-debatin yhteydessä. Mutta lisäksi kysymys persoonallisuudesta oli saksalaisessa keskustelussa 1830-luvun loppua kohti muodostunut erääksi keskeiseksi vedenjakajaksi suhtautumisessa Hegelin filosofiseen perintöön. Tavallisestihan 1830- ja 1840-lukujen — tätä periodia kutsutaan saksalaisessa historiankirjoituksessa usein termillä *Vormärz*, maaliskuun 1848 vallankumousta edeltävä ja valmisteleva ajanjakso — tilannetta kuvaillaan Hegelin koulukunnan jakautumisena vasemmisto- ja oikeistohegeliläisiin, mutta

---

<sup>1</sup> Ennen kaikkea *Lätt lecture i Tübingen*, SA 2:535—547, ja ehkä myös muistiinpanot Reiffin, Hegelin ja eräiden muiden filosofien teoksista (SA 2:547—549; 2:549—561; 2: 561—570). — Tässä ja jatkossa viitataan J. V. Snellmanin kriittiseen editioon *Samlade arbeten* lyhennyksellä SA, jonka jälkeen seuraa niteen numero sekä sivunumero. Parastaikaa ilmestyviin suomenkielisiin *Koottuihin teoksiin* viitataan vastaavasti lyhennelmällä KT. Suomenkielisessä editiossa ei ole kaikkea SA:n aineistoa.

nämä ryhmänimitykset eivät loppujen lopuksi ole kovin osuvia. Hegelin koulukunnan vasemmistoksi kutsuttu radikaalien intellektuellien ryhmä oli huomattavan heterogeeninen. Siihen luettiin esimerkiksi Feuerbach, joka jo 1839 julistuksenomaisesti sanoutui irti Hegelistä ja lähti kehittämään omaa ”tulevaisuuden filosofiaansa”, edelleen poliittisesti lähinnä liberaalit Ruge ja Bauer-veljekset, Marx, joka ei tarkempaa esittelyä kaivanne, ja vasemmalla ääri laidalla Bakuninin ja Stirnerin kaltaiset anarkistit. Näille ajattelijoille Hegel oli pikemminkin kauttakulkuasema, ja heidän luonnehtimisensa Hegelin seuraajiksi metodisessa tai filosofisessa mielessä on harhaanjohtavaa. Oikeistohegeliläiset puolestaan halusivat ensisijaisesti pelastaa kristinuskon, ja tämä apologeettinen tarve johti siihen, että heidän ja Hegeliin suorastaan kielteisesti suhtautuvien ns. spekulatiivisten teistien<sup>2</sup> välinen raja jäi veteen piirretyksi viivaksi.

Persoonallisuuden käsitteen keskeisen merkityksen tuon kauden kiistoissa tiivistää varsin hyvin Heinrich Moritz Chalybäus, oikeistoon ja kristinuskon apologiaan päin kallellaan oleva kirjoittaja, vuonna 1839 ilmestyneessä saksalaisen spekulatiivisen historiassa. Chalybäuksen mukaan Hegelin ja hänen uskollisten oppilaidensa ratkaisevana ongelmana on, että

”Hegelin metodilla tai pikemminkin sen avulla, mikä Hegelille on koko hänen ajatuselimensä reaaliperiaate ja reaalinen toteutus, on mahdotonta päästä todelliseen kuolemattomuusoppiin, toisin sanoen persoonan kuolemanjälkeiseen olemassaoloon. Jos meidän koko tämä olemassaolomme, sikäli kun se on omaamme, koostuu vain tästä absoluuttisen ajattelun ajatusliikkeen ajallisesta, hetkellisestä määräytyneisyydestä, silloin myös meidän persoonallisuutemme olisi vain ohimenevää, eli siis epätotta; se olisi vain tuota luonnon ja hengen yleistä toimintaa, joka hetkeksi olisi meissä tehnyt mutkan, ikäänkuin mennyt solmuun, mutta keriytyisi kohta taas varmuudella auki”.<sup>3</sup>

Lyhyesti, Hegelin oppi on panteismia, joka opettaa että ihmisyksilö ja hänen sielunsa on pelkkä ohimenevä momentti hengen ikuisessa liikkeessä. On toivotonta yrittää yhdistää tähän perinteisen teismin ja kirkon oppien mukaista henkilökohtaisen kuolemattomuuden ajatusta:

”On merkillistä seurata Hegelin absoluuttisesta liikkeestä kiinni pitävien ponnisteluja. He yrittävät tämän dialektiikan avulla kaikesta huolimatta taikoa esiin inhimillistä tietoisuutta koskevan kuolemattomuusopin. Jos

---

<sup>2</sup> Spekulatiivisiksi teisteiksi luetaan sellaisia nykyisin pitkälti unohdettuja ajattelijoita kuin Immanuel Hermann Fichte (kuuluisan Johann Gottliebin vähemmän kuuluisa poika — josta muuten tuli professori Tübingeniin keväällä 1842), Ignaz Troxler, Chr. H. Weisse, Karl Fischer ym. Suuntaus ei ollut mitenkään selvärajainen, mutta voidaan sanoa, että spekulatiiviset teistit liittyivät samaan Hegelin ”lohikäärmeenkylvön” vastustukseen, jonka eräänä ilmiönä oli vanhan Schellingin toiminta. Apologeettinen momentti oli heillä kuitenkin vielä voimakkaampi kuin Schellingillä.

<sup>3</sup>

Heinrich Moritz Chalybäus, *Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel*, Dresden/Leipzig: Arnoldische Buchhandlung 1839, 428

minun 'Minäni' on *pelkkää* liikettä ja toimintaa, jos minun persoonallisuuteni perustuu vain sen toimivan ajattelun, että 'Minä olen Minä' kestolle — niin silloin minä voin ja tulen kerran myös unohtamaan itseni; on varmaa, että tämä toiminta, tämä mainen ajattelu ja tekeminen kerran lakkaavat, liike loppuu".<sup>4</sup>

Chalybäus piti huolestuttavana, että Hegelin systeemissä uskonto kumoutuu filosofiassa, jolloin "uskonto sellaisenaan" joutuu väistymään tiedon tieltä; tämäkin oli hänestä ilmausta siitä Hegelin turmiollisesta periaatteesta, että "yksilöllinen persoonallisuus" — sitä vartenhan uskonto juuri on olemassa — "asetetaan vain katoavana momenttina absoluutissa". Hegeliläinen identiteettifilosofia ja kristinusko ovat sovittamattomassa ristiriidassa keskenään, sillä yksilöllisen kuolemattomuuden todistaminen olisi Chalybäuksen mukaan mahdollista vain, mikäli hegeliläiset kumoaisivat "oman systeeminsä perus- ja lakikiven". Mutta ei tässä kaikki. Hegeliläisen ajattelun piilevä uskonnonvastaisuus uhkaa johtaa myös huolestuttaviin yhteiskunnallisiin ja poliittisiin seurauksiin, joista Chalybäus on jo näkevinään varoittavia esimerkkejä läntisessä naapurimaassa Ranskassa:

"Mitä uskonnollisen momentin, pyhää kohtaan tunnetun varsinaisen kunnioituksen, paikalle saattaisi tulla, jos uskonnon sisältö muuttuisi aikakauden tajunnassa idntiteettifilosofiseksi vakaumukseksi, siitä on antanut esimerkin tuo saint-simonismiksi kutsuttu eriskummainen ilmiö, joka on eräänlaista abstraktin valtiomuodon ja pyhitetyn teollisuuden — siis ruumiillisen olemassaolomme ylläpitoon tarvittavien välineiden hankinnan lattean luonnonvälttämättömyyden— jumalallistamista [...] Tämäkin on merkki näiden aatteiden noususta kulminaatiopisteeseensä taivaanrannallamme. Sitä merkittävämpää ja ilahduttavampaa täytyykin olla, että aivan viime aikoina on taas herännyt kiinnostus ja halu käsitellä persoonan olemassaolon jatkumista kuoleman jälkeen sekä korostaa yksilöllisen persoonallisuuden merkitystä valtiossa abstraktin vallan vastakohtana..."<sup>5</sup>

On ehkä liioiteltua nähdä siinä yksilöpersoonan rehabilitoinnissa, jonka puolesta niin Chalybäus, oikeistohegeliläiset kuin spekulatiiviset teistitkin taittoivat peistä, suoranaista kaipuuta feodaalisen yhteiskunnan "persoonallisiin" valta- ja organisaatiomuotoihin, mutta sen esimoderni luonne käy etenkin viimeisestä sitaatista kyllä selvästi ilmi. Oikeistohegeliläisten ja teistien "persoonallisuusperiaatteen" kohdalla ei ollut kyse modernista yksilöllisyydestä, vaan traditionaalista ja kristillisestä käsityksestä, jonka puolustaminen koettiin ajankohtaiseksi yhteiskuntasuhteiden ja ihmiskuvan rationalisoimisvaatimusten paineen kasvaessa.

---

4

Mt., 428

<sup>5</sup> Mt., 430—431

Abstraktiudestaan huolimatta Snellmanin *Persoonallisuuden idea* liittyi näin aktueellisiin poliittiseen ja yhteiskunnalliseen keskusteluun. Snellman itse toivoi aluksi, että hänen kirjansa "voi jollakin tavoin vaikuttaa nuorisomme keskuudessa" (kirje C. R. Ehrströmille 27. V. 1841, SA 2:638, KT 3:246), mutta näin ei käynyt. *Persoonallisuuden idea* ei juuri herättänyt huomiota eikä sitä huomioitu myöhemmässä keskustelussa, ei Saksassa eikä kotimaassa. Saksan nuorhegeliläisten nopea radikalisoituminen johti siihen, että *Persoonallisuuden idean* kysymyksenasettelut vaikuttivat ohitetuilta miltei heti teoksen tultua painosta. Jo samana vuonna 1841 ilmestyi Ludwig Feuerbachin *Das Wesen des Christentums*, jossa välit uskontoon pantiin poikki paljon jyrkemmin kuin Straussilla tai Snellmanilla konsanaan, eikä prosessi pysähtynyt tähän: muutamaa vuotta myöhemmin Marx ja Engels saattoivat puolestaan arvostella Feuerbachia jälkijättöisyydestä ja uskontoa koskeviin pohdiskeluihin juuttumisesta. Kysymys jumalallisen ja yksilöpersoonan suhteesta oli menettänyt sen yhteiskunnallisen ja poliittisen latauksensa, joka siinä vielä 1830-luvun lopulla näytti piilevän, ja vajosi siksi mitä se todellisuudessa oli aina ollutkin: lähinnä vain teologeja kiinnostavaksi erityisongelmaksi. Jos asiaa katsotaan tästä näkökulmasta, voi kysyä tekikö Snellman virheellisen valinnan tarttuessaan kysymykseen, jonka "ajanhenki" kovin nopeasti jätti taakseen.

Toisaalta Snellmanin *Persoonallisuuden ideaa* on mahdollista tarkastella myös esimerkkinä siitä, miten hän soveltaa Hegelin dialektiikkaa ja miten hänen mahdolliset eronsa Hegeliin tulevat aihepiirin käsittelyssä esiin. Vaikka Snellman siellä täällä ilmoittaakin poikkeavansa Hegelin esityksestä joissakin kysymyksissä, pidetään Snellmania yleensä ortodoksisena "keskitien" hegeliläisenä. Usein toistetaan Karl Ludwig Micheletin toteamusta, jonka mukaan Michelet itse ja hänen "hyperborealainen ystävänsä" muodostavat Hegelin koulukunnan "vasemman keskustan", *linke Mitte*, ja vievät lähes ainoana eteenpäin mestarin autenttista ajattelua. Mutta olisiko näissä Snellmanin poikkeamissa havaittavissa jotain johdonmukaisempaa omaa linjaa? Väittäisin, että juuri *Persoonallisuuden idean* tarkempi lähiluku paljastaa eräitä pieniä, mutta mielenkiintoisia eroja Snellmanin ja Hegelin dialektiikkakonseptioissa.

Arvioitaessa *Persoonallisuuden ideaa* on pidettävä mielessä, että mestari itse eli Hegel oli käsitellyt teemaa vain vähän. Kuten Snellman itsekin huomauttaa (SA 2:275, KT 3:147), ainoa kohta, missä Hegel on "selvitellyt persoonallisuuden käsitettä systemaattisessa yhteydessä", löytyy *Oikeusfilosofiasta*, heti teoksen alusta (§ 35 ja ed.), missä Hegel tarkastelee persoonallisuutta yleensä ennen siirtymistä juridisen persoonan käsittelyyn. Persoonallisuus on jotain enemmän kuin pelkkä yksilön subjektiivinen itsetietoisuus, sillä siihen liittyy myös tahdonvapaus. Persoonallisuus on sitä, että "Minä" olen tosin konkreettinen yksilö (eräs "tämä", *ein Dieser*), mutta tässä äärellisyydessäni kuitenkin olen "puhdasta suhdetta itseeni ja näin tiedän tässä äärellisyydessä olevani *ääretön, yleinen* ja

vapaa” ( § 35). Pykälän lisäyksessä Hegel vielä selventää persoonallisuuden määritelmäänsä:

”Persoona eroaa olennaisesti subjektista, sillä subjekti on vain persoonallisuuden mahdollisuus; onhan jokainen elävä olento subjekti. Persoona siis on subjekti, jolle tämä subjektiivisuus on, sillä persoonassa olen kokonaan itselleni: persoona on vapauden yksittäisyyttä puhtaassa itselleen-olemisessa. Tämä persoonana tiedän olevani vapaa itsessäni ja voin abstrahoitua kaikesta, sillä mikään ei asetu tielleni sikäli kun olen puhdasta persoonallisuutta, ja kuitenkin olen Tämä, jotain täysin määrättyä [...] Persoonassa on [...] äärettömän ja täysin äärellisen, määrätyn rajan ja täysin rajattoman ykseys”.

Hegelin niukka esitys antaa mahdollisuuden eri suuntiin meneviin tulkintoihin. Myös Snellmanin *Persoonallisuuden idea* on ennen kaikkea rekonstruktio, jolle ei tässä laajuudessa löydy mitään esikuvaa Hegelin omista teksteistä. Snellmanin metodisena ohjenuorana tässä rekonstruktioyössä on se oletamus, että persoonallisuus muodostaa Hegelin systeemin lakikiven, joten se on mahdollista löytää ja määritellä yksinkertaisesti viemällä Hegelin kehitelmät loppuun asti mestarin omaa metodia uskollisesti noudattaen:

”Ankarasti ottaenhan logiikka Hegelin merkityksessä on persoonallisuuden tosiasiallinen määritelmä; absoluuttinen idea ei näet ole mitään muuta kuin persoonallisen hengen idea puhtaan ajatuksen elementissä. Voidakseen hyväksyä tämän väittämän, tarvitsee vain muistaa, että logiikan kategoriat eivät ole minkään maailman ulkopuolisen järjen, vaan järjellisen ihmisen määreitä” (SA 2:215—216, KT 3:80).

Tämän metodisen huomautuksen Snellman esittää vain ohimennen, mutta sillä on kauaskantoisia seurauksia. Ennen kaikkea: persoonallisuus on Snellmanille selkeästi *looginen* kategoria, kun Hegel taas oli keskustellut siitä ennen kaikkea oikeusfilosofian yhteydessä, toisin sanoen se oli ollut hänelle *reaalifilosofinen* kategoria.<sup>6</sup> Tässä ei ole mahdollista keskustella seikkaperäisemmin logiikan ja reaalifilosofian ongelmallisesta suhteesta Hegelillä. Voidaan kuitenkin todeta, että ne eivät täysin vastaa toisiaan. Reaalifilosofialla on oma materiaalinsa, joka ei ilman muuta taivu logiikan etukäteen annettuihin kaavoihin, ja tämä tuo Hegelin systeemiin tiettyä epäjohdonmukaisuutta.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Vuotta aikaisemmin (1840) Tukholmassa julkaisemassaan *Filosofian alkeiskurssin* oikeusfilosofia-vihossa Snellman tietysti käsitteli persoonallisuutta juridisena kategoriana (SA 2:94 ja ed., KT 2:394 ja ed.). Teoksen §:n 4 lisäyksessä Snellman toteaa lyhyesti, että oikeusfilosofiassa esitetystä abstraktista persoonallisuuskäsitteestä ”on erotettava se kehitelty persoonallisuus, joka muodostaa hengen kuolemattomuuden”; tämä jälkimmäinen, konkreettinen persoonallisuus ”on itse tietämisen ja tahtomisen sisältö, järjellisenä ja siveellisenä substanssina, ja sen itsessään elävä kehitys muodostaa sen, mikä ihmiskunnassa on pysyvää ja katoamatonta”. Tässä kohdassa Snellman itse asiassa siis jo esittää *Persoonallisuuden idea*-teoksen perusajatuksen.

<sup>7</sup> Uusimman tutkimuksen perustava tätä aihepiiriä käsittelevä teos on Vittorio Höslen *Hegels System* (Hamburg: F. Meiner Verlag 1988). Hösle pyrkii osoittamaan, että Hegelin logiikan ja hänen reaalifilosofiansa välillä ei vallitse mitään kattavaa vastaavuussuhdetta (*mt.*, osa I, xiii). Hegelin logiikka

Snellman sitävastoin pitää tiukasti kiinni logiikan ja reaalifilosofian vastaavuudesta, eli hän on ainakin persoonallisuuden käsitettä tutkiessaan tässä asiassa hegeliläisempi kuin Hegel itse. Hänen pääargumenttinaan poikkeavien tulkintojen kritiikissä on se, että ne eivät onnistu pysymään spekulatiivisen kehittelyn kaidalla tiellä, vaan sijoittavat persoonallisuuden käsitteisiinsä luvatta jotain deduktiivisen proseduurin ulkopuolelta otettua materiaalia — toisin sanoen, ne eivät kehittele persoonallisuuden käsitettä riittävän immanentisti.

Lähtökohtana Snellmanilla on siis se havainto, että 1830-luvun keskustelussa persoonan käsite on määritelty Hegelin dialektiikan vaatimusten kannalta virheellisesti. Tiukan, yksiselitteiseen lopputulokseen vievän deduktion sijasta on lipsahduttu olettamaan kaksinainen persoonallisuus, yhtäältä absoluuttinen eli Jumalan, toisaalta ei-absoluuttinen inhimillinen persoonallisuus, eikä olla kyetty välittämään niitä keskenään. Näin keskustelussa on tullut

”koko karkeudessaan ilmi se suunnaton ristiriita, joka sisältyy käsitykseen ihmisen persoonallisuudesta, ihmisen todellisesta itsetietoisuudesta äärellisenä. On näet valittava jompikumpi: joko ihmisen on oltava Jumalan tuntevana absoluuttista itsetietoisuutta tai absoluuttia koskevan tiedon epäämisen ohella on kiistettävä ihmisen persoonallisuus. Edellinen näistä tuo lähelle uhan, että ihminen tehdään Jumalaksi” (SA 2:202—203; KT 3:65).

Persoonallisuuden kaksinaistumisen ongelmaa on Snellmanin mukaan yritetty ratkaista joko teistisellä tai panteistisella tavalla. Vaikka Snellman toteaa, että hän ei hyväksy kumpaakaan kantaa (SA 2:203, KT 3:66), kritiikin terävin kärki kohdistuu selvästi teisteihin, joita hän näyttää pitävän tärkeimpinä vastustajinaan. Hän arvostelee ennen kaikkea Karl Friedrich Göscheliä, jota tähän aikaan pidettiin hegeliläisten oikeistosiiven keulakuvana. Göschel tunnettiin myös Pohjoismaissa, sillä jo 1836 ilmestyi ruotsiksi hänen teoksensa *Hegel och hans tid*, jossa Göschel esitteli suhteellisen populaarissa muodossa tulkintaansa ”Berliinin mestarin” opeista.<sup>8</sup> Kiintoisaa kylläkin, Snellman lukee Göschelin samaan ”teistien” joukkoon kuin Hegelin avoimet vastustajat Immanuel Hermann Fichten ja Karl Fischerin (SA 2:203, KT 3:65), mikä viittaa siihen, että Snellmanin käyttämä filosofian kentän jako teisteihin ja panteisteihin on laaja-alaisempi

---

huipentuu absoluuttisen subjektiivisuuden teoriaan, kun taas ”reaalifilosofiassa, ts. ainakin objektiivisen ja absoluuttisen hengen filosofiassa, intersubjektiiviset prosessit esittävät ratkaisevaa osaa” (*mt.*, osa I, 9). Yhdyn arvioon yleisellä tasolla, mutta en silti Höslén tavoin palauttaisi logiikan ja reaalifilosofian eroa Hegelillä näin yksiviivaisesti subjektiivisuus- ja intersubjektiivisuusparadigmojen vastakkaisuudeksi. Itse asiassa jo luonnonfilosofiassa tarjoutuu runsain mitoin sellaista reaalifilosofista materiaalia, jonka pakottaminen subjektiivisuuden logiikan puitteisiin onnistuu Hegeliltä vain vaivoin ja väkisin.

8

Karl Friedrich Göschel, *Hegel och hans tid. Med afseende på Goethe*, Stockholm: Zach. Haeggström 1836. Sama Haeggström kustansi hieman myöhemmin Snellmanin itsensä laatiman Hegelin filosofian alkeiskurssin, joten voi olettaa Snellmanin tutustuneen Göschelin argumentteihin jo Ruotsin-aikanaan ennen Tübingerniin tuloaan. Helsingin yliopiston kirjastossa oleva Göschel-ruotsinnoksen kappale on tittelilehdellä olevan nimikirjoituksen mukaan kuulunut Snellmanille.

kuin jako Hegelin koulukunnan vasemmistoon ja oikeistoon. Itse asiassa vaikuttaakin siltä, että Snellmanin käyttämä luokittelu heijasti filosofian silloista tilaa osuvammin kuin oikeisto/vasemmisto-jako.

*Persoonallisuuden idean* tärkein yksittäinen kritiikin kohde on Göschelin tutkielma *Über die Beweise für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele* (1835),<sup>9</sup> jota Snellman pitää modernin teismin pääteoksena. Rakenteeltaan ja esitykseltään se on samantapainen Snellmanin teoksen kanssa (SA 2:203, KT 3:66). Voidaan siis sanoa näiden kahden julkaisun peilailevan toisiaan. Tarkastelen seuraavassa lyhyesti Snellmanin Göschel-kritiikin pääkohtia.

Göschel lähtee liikkeelle yksilöllisen hengen olemassaoloin toteamisesta, mutta jatkaa sitten: ”Joskin se [henki — V.O.] on löytänyt alun itsestään yksilönä, niin tämä alku, koska se alkaa satunnaisesti, kuitenkin viittaa sen ulkopuoliseen alkuun, *joka tietää siitä*” (SA 2:204).<sup>10</sup> Tämä ulkopuolinen alku on tietenkin Jumala, ja näin Göschel päätyykin asettamaan jumalallisen ja inhimillisen persoonan välisen eron. Snellman toteaa, että oikean hegeliläisen dialektiikan mukaisesti henki pitäisi ymmärtää oman itsensä aluksi (eli *causa sui*ksi, joskin Snellman ei käytä tätä ilmaisua<sup>11</sup>), toisin sanoen joksikin substantiaaliseksi, ja sen takia on metodisesti virheellistä olettaa yksilölliselle persoonalliselle hengelle ”satunnainen” alku. Göschel sortuu juuri tähän virheeseen ja päätyy siksi tulkitsemaan väärin — eli epädialektisesti — ihmishengen ja Jumalan välisen suhteen. Hänen mukaansa ”absoluuttinen henki luo itsensä ulkopuolelle oman vastakuvansa [*Gegenbild*]” eli äärellisen hengen, joka on vain sen nojalla ja saa todellisen alkunsa siinä, että absoluuttinen henki ”tietää siitä”. Vastaavasti äärellisen hengen itsetietoisuus ei Göschelin mukaan ole vain oman itsen tietämistä, vaan ”samalla myös toisen, absoluuttisen hengen tietämistä” (SA 2:205, KT 3:68).

Snellmanin tässä kohdin varsin vaikeaselkoisella kielellä esittämä kritiikki voitaisiin tiivistää toteamukseen, että äärellinen ja ääretön henki tietävät Göschelillä toisistaan, ja jäävät näin *toistensa objekteiksi* ilman että tämä molemminpuolinen objekteina olo kumoutuisi dialektisesti korkeammanasteisessa, vastakohtat ylittävässä tilassa.

---

<sup>9</sup> HYK:n luettelon (signum 83. IV. 17) mukaan teoksen nimi kuuluu oikeammin *Von den Beweisen* jne. Valitettavasti en ole pystynyt tarkistamaan asiaa, enkä muutenkaan vertailemaan *Persoonallisuuden ideaa* tuon ajan saksankieliseen, Snellmanin käyttämään kirjallisuuteen, niin tärkeää kuin se aiheeni kannalta olisikin, koska suuri määrä juuri tämän aihepiiriin teoksia näyttää kadonneen yliopiston kirjaston kokoelmista joskus 1980-luvulla.

<sup>10</sup>

Joudun tässä korjaamaan itse tarkastamaani KT:n suomennosta (vrt. KT 3:66). Kohta kuuluu alkukielellä: ”Wiewohl er [der Geist] in sich selbst als im Individuum einen Anfang gefunden hat, so weiset doch dieser Anfang, zufällig, wie er anfängt, auf einen Anfang ausser ihm, *der um ihn weiss*”, ja on hyvä näyte Göschelin sakosaksalaisesta kirjoitustavasta, joka johti meitä suomentajaparkoja harhaan.

<sup>11</sup>

Sinänsä tämä spinozistinen ilmaisu on toki sopiva Hegelin hengenkäsitteenkin yhteydessä, sillä henki muodostaa Hegelille kaiken substanssin.

Göschelin kanta johtaa siihen, että jos Jumalan oletetaan tietävän sen, mitä ihminenkin tietää, niin Hän tietää sen vain äärellisenä ja Hänen tietonsa objekti eroaa siis Hänestä subjektina, mikä on yhteensopimatonta sen Jumalan käsitteen kanssa, että Jumalassa subjekti ja objekti ovat dialektisesti kumonneet toisensa. Siten ”absoluuttisessa hengessä myös itsetietoisuuteen jää siitä eroavan tietoisuuden jälki” (SA 2:206, KT 3:69). Göschel siis sotkeutuu Snellmanin mukaan ristiriitoihin. Hänellä ”absoluuttinen henki voi tietää äärellisen hengen vain omana ’mallin mukaisena vastakuvanaan [*ebenbildliches Gegenbild*]’, äärellinen henki taas absoluuttisen hengen vain perikuvana [*Urbild*]. Kumpikaan ei voi päästä todelliseen itsetietoisuuteen, joka olisi yhtä niiden määrätyn tietoisuuden kanssa, eikä siis persoonallisuuteen”.

Snellman korostaa, että Göschelin dualismiin johtava kanta ”ei pohjaudu Hegelin spekulatioon”. Göschel haluaa näet toisaalta myös pitää kiinni kristinuskon dogmeista, mikä pakottaa hänet tuomaan Hegelin filosofiaan sille vierasta ainesta — nimenomaan vanhan teistisen ajatuksen Luojan ja luomakunnan vastakkaisuudesta. Tämä vieraan aineksen mukaantulo rikkoo spekulatiivisen deduktioketjun eheyden. Göschel on, toteaa Snellman, sortunut ristiriitoihin ennen kaikkea siksi, että

”suhtauduttuaan aikaisemmin suurella innolla järjestelmän [Hegelin järjestelmän — V. O.] aiheellisesti tai aiheetta pelättyihin tuloksiin, hän nyt kavahtaa niitä ja ottaa filosofisen rakannelmansa ohjenuoriksi perinnäiset kuvaannolliset katsomukset äärellisen hengen suhteesta absoluuttiseen [...] Helposti huomaa, että mikään ei erota Göschelin kuolemattomuusoppia vanhoista lapsenomaissista käsityksistä, paitsi hänen yrityksensä esittää äärellisen hengen olemisen järjellisen välttämättömänä. Kuitenkin juuri tämä pyrkimys tuo ristiriidan näihin käsityksiin. Jos näet halutaan pitäytyä yksinkertaisessa lapsenuskossa, ei Jumalan ja maailman olemiselle saa vaatia selitystä [...] On yksinkertaisesti tyydyttävä siihen, että Jumala on kerta kaikkiaan olemassa Luojana ja maailma ja ihmiset luotuina” (SA 2:206—207, KT 3:69—70).

Göschel ei myöskään ole valmis luopumaan ruumiin ylösnousemusta koskevasta kristillisen uskontunnustuksen opinkappaleesta, joten hänen on pakko liittää hengen yksilöllisyys ja subjektiivisuus siihen, että sillä on oma ruumis. Näin henki, subjekti, persoonallisuus kahlitaan johonkin täysin satunnaiseen ja sen olemuksen kannalta yhdentekevään, mikä saa Snellmanin moittimaan ankarin sanoin Göscheliä turhamaisten ja epäfilosofisten näkemysten kannattamisesta (SA 2:277—278, KT 3:150).

Sama epäjohdonmukaisuus ja pyrkimys Luojan ja luomakunnan välisen eron asettamiseen huolimatta kaikista monistisista, maailman ykseyttä koskevista vakuutteluista leimaa Snellmanin mukaan myös spekulatiivisten teistien kantoja. Niinpä Karl Fischer esittää teoksessaan *Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundrisse* (1834),



että Jumala on ”edellytyksetön subjekti” maailman ulkopuolella, jolle maailman alkaminen on vain ”hänen olennaisesti iäisen luomisensa määrätty manifestaatio tai aktualisointi”, mikä johtaa samaan kaksijakoisuuteen kuin Göschelillä. Myös Immanuel Hermann Fichtellä esiintyy vastaava absoluuttisen persoonallisuuden ja ihmisen välinen kiulu. Yhtä vähän Göschelin kuin spekulatiivisten teistienkään näkemykset eivät pysty ilmaisemaan ristiriidattomasti äärellisen suhdetta äärettömään (SA 2:206—207, KT 3:70—72).

Verrattuna siihen periaatteelliseen arvosteluun, jota Snellman kohdistaa Göscheliin ja muihin teisteihin, vaikuttaa hänen vastakkaista, panteistista kantaa kohtaan esittämänsä kritiikki lievemältä. ”Vasemmistolaisten” panteismia edustaa Straussin ohella Feuerbach, joka konservatiivista historioitsijaa Heinrich Leota<sup>12</sup> vastaan suunnatussa teoksessaan *Über Philosophie und Christenthum* (1839) oli tulkinnut Jumalan ihmiskunnan sukukäsitteeksi.<sup>13</sup> Teesi Jumalasta sukukäsitteenä on pikemmin kantilainen kuin hegeliläinen,<sup>14</sup> ja Snellman puolustaakin odotetusti Hegelin dialektiikkaa: ”Kun Feuerbach pitää kaikkia ajatuksen määreitä sukukäsitteinä, koska ne ovat yleisiä, niin hän heittää yli laidan uusimman spekulatiivisen parhaan saavutuksen, spekulatiivisen logiikan”. Sukukäsitteen puutteena on se, että se ei ole ”itseään itsessään määrittävä käsite”, joka ilmaisisi eriytymisensä periaatteen. Jos minulla on jokin sukukäsite, en ennakolta voi sanoa, mitä lajeja sen alaisuuteen kuuluu, vaan joudun ottamaan siitä selvää empiirisellä havainnoinnilla. Oikea, dialektinen käsite sanan hegeliläisessä mielessä sen sijaan sisältää ”itsessään [...] määreensä ja kehittää ne erityisinä omasta itsestään käsin” turvautumatta empiriaan (SA 2:209, KT 3:72—73).

Myös Feuerbach-kritiikissään Snellman siis noudattaa samaa metodista ohjetta kuin arvostellessaan oikeistolaisia ja teistisiä tulkintoja: on pidettävä kiinni spekulatiivisen kehittelyn periaatteista sallimatta minkään empiirisen tulla väliin. Sukukäsite (*genus proximum*), joka nimenomaan vaatii sisällökseen vain empiirisesti määriteltävällä tavalla toisistaan eroavia lajeja (*differentiae specifica*), ei ole puhdasta logiikkaa, ja siksi se on karkoitettava aidon spekulatiivisen alueelta.

Selvitettyään välinsä sekä oikealle että vasemmalle Snellman siirtyy täsmentämään omaa persoonallisuuskäsitystään. Koska persoonallisuus on käsitteen elävää todellisuutta (SA

---

<sup>12</sup> Leo oli pamfletissaan *Die Hegelingen* (1838) hyökännyt nuorhegeliläisiä, etenkin Arnold Rugea ja *Halliche Jahrbücheriä* vastaan moittien näiden asennetta kirkkoa kohtaan.

<sup>13</sup>

”Was sind denn alle Prädikate [...] welche die Spekulation — und selbst die Religion — der Gottheit geben kann, als *Gattungsbegriffe* — Begriffe, die der Mensch seiner Gattung entnimmt? [...] Wenn der heilige Augustin, Dionysios der Areiopagite, Thomas Aquino, Albertus Magnus sagen: 'Gott ist nicht gut, nicht schön, nicht gerecht, nicht wahr; er ist die Güte, die Schönheit, die Wahrheit selbst; die Güte, die Wahrheit ist selbst sein Wesen', was heißt das anders [...] als: Gott ist der reale *Gattungsbegriff*?” (Ludwig Feuerbach, *Über Philosophie und Christenthum*, teoksessa: Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Berlin: Akademie Vlg. 1982, 255—256).

<sup>14</sup> Tämän toteaa Feuerbach itsekin (*mt.*, 254).

2:285, KT 3:159), on Snellmanin mukaan syytä ensin selvittää käsitteen yleinen luonne. Hegelin dialektiikassa käsite on jotain, joka määrittää itse itsensä. Sellaisenaan käsite on yleinen, mutta sikäli kun sillä on määrätty sisältö, se on oman yleisyytensä negatiota. ”Kuitenkin määre, määrätty yleinen, on yleisen suhde itseensä; tästä syystä se kumoaa itsensä yleisyydestä eroavana, erityisenä ja on itsensä kanssa identtinen yleinen”. Käsitteen dialektiikka koostuu siis siitä, että se määreissään sekä on että ei ole jotain yleistä (SA 2:285, KT 3:159). Snellman tekee tästä sen kiintoisen johtopäätöksen, että se arvostelmatyyppi, jossa käsitteen dialektiikka puhtaimmillaan tulee esiin, ei ole kvalitatiivinen, vaan problemaattinen arvostelma. Toisin sanoen: kyse ei ole sellaisesta yksinkertaisesta arvostelmasta kuin ”ruusu on punainen”, vaan nyt halutaan predikaatissa ilmaista, että asia joko vastaa tai ei vastaa käsitettään, esimerkiksi: ”Tämä teko on hyvä”. Jälkimmäisessä arvostelmatyyppissä itse predikaatti on problemaattinen, so. tavoitekäsite: on kysyttävä, onko teko todella hyvä, ts. vastaako se käsitettään (SA 2:286, KT 3:160).<sup>15</sup>

Siitä, että käsite toteutuu puhtaimmillaan nimenomaan problemaattisissa arvostelmissa, joissa kysytään, vastaako todellisuus käsitettään, seuraa Snellmanin mielestä edelleen, että ”yleisen oleminen määreessä on olemisen velvoitetta [*Seynsollen*]”. Käsitteeseen sisältyy velvoitteen muodossa oma immanentti teleologia, joka ajaa sitä realisoitumiseen ja toimii myös spekulatiivisen deduktion liikkeelevanevana voimana. Tästä Snellman edelleen vetää tärkeän johtopäätöksen: ”Niin kuin hengen välitön käsite ilmaisee vain sen, mitä hengen pitää olla, niin myös persoonallisuuden käsite sisältää ylipäätään vain persoonallisuuden velvoitteen [*Sollen*]” (SA 2:287, KT 3:160).

Millaisesta velvoitteesta on kyse? ”Jo pinnallinen tarkastelu osoittaa, että persoonallisuuden, absoluuttisen itsetietoisuuden on oltava hengen ainoa tavoite. Hengen tavoitteena ei näet voi [...] olla mikään muu kuin se itse — ja vasta silloin kun absoluuttinen itsetietoisuus vastaa täysin hengen käsitettä, täytyy tämän olla hengen kaiken kehityksen tavoitteena” (SA 2:287—288, KT 3:161). Persoonallisuuden käsite on siis tavoite, *Sollen*, jota kohden hengen on pyrittävä. Näin voi sanoa, että persoonallisuuden käsite asettaa oman sisältönsä. Persoonallisuus ei ole mikään yksilön empiiristen kokemusten ja elämän aikana muodostettujen periaatteiden summa, vaan se on jo etukäteen olemassa käsitteenä, ja vieläpä niin, että se ei ole vain yksilölliselle hengelle asettava päämäärä, vaan ”immanentti, itsensä asettava tavoite” (SA 2: 288, KT 3:162).

---

<sup>15</sup> Tukholmassa edellisenä vuonna julkaisemassaan *Filosofian alkeiskurssin Logiikka*-vihossa Snellman selittää (§§ 75,—77) tarkemmin, mistä on kyse: koska problemaattisen arvostelman predikaatti ilmaisee subjektin kaksinaista suhdetta käsitteeseen, so. subjekti siinä sekä vastaa että ei vastaa käsitettä, seuraa siitä, että ”subjekti on vain ohimenevä momentti käsitteen realisoinnissa, ts. että käsite on edellytetty päämäärä, johon nähden subjekti on tarkoituksensa toteuttamisen väline” (SA 2:65, KT 2:364).

En seuraa tässä enempää Snellmanin suorittaman persoonallisuuden kehittelyn yksityiskohtia, koska periaate on tullut selväksi: persoonallisuus on käsitteen, hengen immanentin liikkeen tulosta. Immanentti liike merkitsee tässä samaa kuin toisinolemisen kumoaminen, sillä jos Toinen jäisi pysyväksi, merkitsisi se samalla että se muodostaisi transsendentin sille, johon nähden se olisi Toinen. Snellman kirjoittaakin jo *Persoonallisuuden idean* alkupuolella:

”Todelliseksi itsetietoisuudeksi voi kutsua vain sellaista itsetietoisuutta, missä kaikki toisinoleminen, kaikki erityisyys on kumottu [...] Jos absoluuttisessa tiedossa olisi yhä ero tietävän ja tiedetyn välillä, niin absoluutti ei olisi absoluuttinen, vaan tietävälle Toinen, rajoitettu, äärellinen. Siten ihmisen itsetietoisuus voidaan yhtäältä käsittää vain tiedoksi Jumalasta; ja toisaalta kaiken Jumalaa koskevan tiedon on oltava absoluuttista itsetietoisuutta. Tämä itsetietoisuus muodostaa persoonallisuuden, yleispersoonallisuuden ja yksittäispersoonallisuuden ykseytenä” (SA 2:212, KT 3:76).

Snellman palaa käsitteen momenttien selvittelyyn uudestaan aivan teoksensa loppusivuilla ja liittää sen siihen metodiseen liikkeeseen, jolla oli tuottanut persoonallisuuden. Oikealla eli dialektisella tavalla ymmärretty käsitteen yleisyys ei ole sukukäsitteen abstraktia yleisyyttä, vaan ”yleistä ajattelua abstraktina itsensä kanssa identtisenä aktina”, jolloin jokainen yksittäinenkin ajatus sisältää yleisyyden; näin yksittäinen kumoo itsensä määrättyssä ajattelun aktissa ja konstituoituu korkeammaksi, dialektisesti ymmärretyksi konkreettiseksi yleisyydeksi (SA 2:338, KT 3:222). Subjektiivisuudessa toteutuu aivan sama looginen liike: sellaisenaan subjektiivisuus muodostaa hengen erityisyyden, mutta kun se käsitetään substantiaalisen hengen itsensä tietämiseksi, ”kumoo sen subjektiivisuus siinä itsensä ja tulee toisaalta asetetuksi vasta subjektiivisuutena, määrättyä itsetietoisuutena”. Tästä seuraa se yllättäväkin johtopäätös, että ”ihmisen kohoaminen persoonalliseen itsetietoisuuteen on tosiasiaassa tietämisen, samoin kuin toiminnankin kaiken subjektiivisuuden kuolemista”<sup>16</sup> — eli yksilön on turha haikailla persoonallista kuolemattomuutta *yksilönä*. Persoonallisuus on subjektiivisen ja objektiivisen hengen identtisyyttä, jossa subjektiivisuus eli hengen erityisyys on kumottu yleisyydeksi (SA 2:268, KT 3:139). Henki on yleisyyttä, ja tarkemmin

”se on yhdessä substantiaalisen hengen itsensä määräämistä ja subjektin syventymistä substantiaaliseen henkeen; se on Jumalan laskeutumista ihmiseen, Jumalan itsensä tietämistä ihmisessä, ja ihmisen korottamista Jumalaksi, ihmisen itsensä tietämistä Jumalassa samana identtisenä prosessina; se on äärellisen ja äärettömän odellista identtisyyttä” (SA 2:269. KT 3:140).

---

<sup>16</sup> Sinänsä ei tämän pitäisi oudoksuttaa meitä, Snellman korostaa, koska ”subjektiivisuus ylipäättään ei ole järjellisen tietämisen ja siveellisen toiminnan alueella hengen korkein aste, vaan päinvastoin vain omakohtaisen mieltymyksen ja mielivallan mukainen kanta” (SA 2:253, KT 3:122).

Persoonallisuuden idea — näin kuuluvat Snellmanin lopulliset määritelmät — on tietoisuuden ja itsetietoisuuden identtisyyttä, substantiaalisen hengen itsetietämistä [*Sichwissen*] todellisena, substantiaalisen hengen käsitteen ja sen todellisuuden ykseyttä (SA 2:338, KT 3:221). Hengen subjektiivisuuden kumoaminen johtaa viime kädessä siihen, että siitä tulee kaikissa hengissä identtistä maailmanhengen toimintaa, ja näin ”se todellisuus, joksi ihminen itsensä tuntee”,

”sisältää siveellisenä tekemisenä [*als sittliches Thun*] subjektiivisuuden tosiasiallisen kumoamisen eikä se tämän perusteella ole myöskään tyhjää toimintaa, vaan liikkuu läsnäolevan substantiaalisen hengen konkreettisesti sisällössä. Tietäminen siitä, että tämä on maailmanhengen omaa toimintaa, muodostaa persoonallisuuden idean” (SA 2:339, KT 3:222).

Lopputulokseksi saadaan, että persoonallisuuden idea on sama kuin Hegelin hengenfilosofian päätepieste — ”itseään ajatteleva idea”, ”konkreettisesti sisällössä totuutenaan säilytetty yleisyys” (SA 2:344, KT 3:228); nämä ilmaisut Snellman on ottanut *Ensyklopedian* §:stä 574, jossa Hegel tiivistää kaiken filosofian ja logiikan lopputuloksen. Kuten tiedetään, Hegel on tämän jälkeen liittännyt vielä — ilman kommentteja — sitaatin Aristoteleen *Metafysiikan* 12. kirjan 7. luvusta, jossa puhutaan siitä, miten ”järki ajattelee itseään, koska se osallistuu siihen, mikä on ajateltavaa [...]; joten järki ja se, mikä on ajateltavaa, ovat sama”. Tämä viimeinen lause, ”Iste t[ot]ut[us] no[us] ka[us] noht[us]n, käy hyvin myös Snellmanin persoonallisuuskäsitteen määritelmäksi.

Totesin jo edellä, että Snellman on Persoonallisuuden ideassa hegeliläisempi kuin Hegel itse. Voidaan ehkä sanoa, että Snellmanin strategiana 1830- ja 1840-lukujen taitteen filosofisessa polemiikissa oli puhdistaa itse mestari oman systeeminsä epäjohdonmukaisuuksista. Tämä merkitsee sitä, että hän pitää Hegeliä tiukemmin kiinni immanentin dialektisen kehittelyn periaatteesta. Snellman pyrkii välttämään sen logiikan ja reaali filosofian eriytymisen, joka vaivasi Hegelin oppia ja antoi yhtäältä konservatiivisille teisteille, toisaalta radikaaleille panteisteille mahdollisuuden tulkita sitä haluamaansa suuntaan. Snellman ei ole ateisti, mutta kannattaa panna merkille, että hän menee Persoonallisuuden ideassa niin pitkälle deismin suuntaan kuin ylipäänsä on mahdollista: hän ei hyväksy kristinuskon konkreettisia dogmeja, ajatusta Kristuksen lunastustyöstä tai ruumiin ylösnousemuksesta — epäilemättä siksi, että olisi hyvin vaikeaa yrittää kehittää niitä esiin immanentin metodin avulla hengen omasta liikkeestä käsin. Pyrkimys mahdollisimman ankaraan immanenttiin kehittelyyn on todennäköisesti syynä myös sille, että Snellman joissakin kohdin poikkeaa eksplisiittisesti ja asiasta huomauttaen Hegelin esityksestä. Niinpä edellä mainittu Snellmanin eriyvä mielipide problemaattisen arvostelman luonteesta lienee parhaiten tulkittavissa siten, että Snellmanin oma käsitys vastaa paremmin immanentin kehittelyn vaatimuksia. Problemaattisen arvostelman

predikaatissahan asetetaan — Snellmanin mukaan — ”tavoitekäsite”, Zweckbegriff, eli velvoite, joka ikään kuin panee käsitteen dialektiikan liikkeelle.

Kun ottaa huomioon Snellmanin tiukkaakin tiukemman Hegel-ortodoksian Persoonallisuuden ideassa, tuntuu yllättävältä, että jo seuraava teos, Tukholmassa 1842 ilmestynyt Valtio-oppi, on tyyliltään ja esitystavaltaan aivan toisenlainen. Vaikka Snellman käsittääkin valtion siveellisen idean toteutumaksi, ei hegeliläisyys uuden teoksen esitystavassa ole mitenkään silmiinpistävää. Vielä vähemmän sitä näkyy Saiman ja Litteraturbladetin artikkeleissa 1840-luvun puolivälistä alkaen, jotka päinvastoin ovat sujuvaa journalistiikkaa, jota vielä tänä päivänäkin lukee mielellään. Monet tutkijat ovat ajatelleet, että Snellman luopui myöhemmin hegeliläisyydestä tai ainakin yritti täyentää Hegelin oppeja ”empiriolla”, mutta selitys ei ole aivan vakuuttava, jo siksi että Persoonallisuuden idean (1841) ja Valtio-opin (1842) välillä ei ole havaittavissa varsinaista sisällöllistä muutosta, vaan ainoastaan esitystavan vaihtuminen. Aloittaessaan 1850-luvun puolenvälin jälkeen professorinluentonsa filosofiasta Snellman sitäpaitsi palasi käden käänteessä takaisin raskaaseen hegeliläiseen esitystapaan ikään kuin olisi pukenut kauan komerossa säilytetyn palttoon uudestaan päälleen.

Esitelmässään Snellman-seminaarissa Kuopiossa 2002 Snellmania paljon suomentanut Antero Tiusanen teki mielenkiintoisen havainnon. Tiusanen viittasi Snellmanin ”poikkeukselliseen omaksumiskykyyn”, joka näkyi esimerkiksi siinä, että Carl Jonas Love Almqvistin kanssa polemiikkiin joutunut Snellman kirjoitti ”jatkoa” Almqvistin 1838 ilmestyneelle vapaata rakkautta puolustaneelle romaanille *Det går an*. Siinä ”hän matki taitavasti Almqvistin romaanin hyvin korkeatasoista ja persoonallista tyyliä ja sepitti romaanin henkilöille surkean lopun, jonka hän osoitti johtuvan juuri vihkimättömyydestä eli avoliitosta, kuten viime vuosikymmeninä on totuttu sanomaan”. On suorastaan hämmästyttävää, jatkaa Tiusanen, ”kuinka tarkoin Snellman on pystynyt omaksumaan Almqvistin tyylin. Ruotsissa jopa erehdyttiin ostamaan Snellmanin ananyymisti julkaisemaa ’jatko-osaa’ Almqvistin tuotteena”.<sup>17</sup>

Tiusasen huomio on merkittävä, ja minusta voitaisiin sanoa, että Snellman teki Tübingenissä 1841 Hegelille saman, minkä hän oli tehnyt Almqvistille Tukholmassa 1840: hän jäljitteli esikuvaansa äärimmäisen taitavasti. Ehkä nimenomaan Snellmanin ”mimikry”-lahja selittää paitsi Persoonallisuuden idean ultraortodoksisen hegeliläisyyden, myös sen, miksi hän saattoi niin helposti jo seuraavissa teoksissaan luopua siitä tyylistä joka oli niin ominainen Hegelille ja hänen seuraajilleen yhtä hyvin oikealla kuin vasemmalla.

---

<sup>17</sup> Antero Tiusanen, *Ruotsalaisen ja saksalaisen tradition uudistaja vai kopioija*, teoksessa: Raimo Savolainen, Sari Linnavalli ja Jorma Selovuori (toim.), *Käännetty Snellman* (Snellman-instituutti, C-sarja 6), Kuopio 2002, 68—69

Tätä ei pidä tulkita niin, että Snellman ei olisi laatinut Persoonallisuuden ideaa vakavassa mielessä. Päinvastoin, voidaan sanoa että hän on pannut teokseen ominta omaansa. Samassa Kuopion Snellman-seminaarissa esitti myös Eero Ojanen erään varteenotettavan havainnon Snellmanista. Ojanen viittasi erääseen Snellmanin kaikkein varhaisimpaan kirjoitukseen, 1834 laadittuun ja pelkäksi luonnokseksi jääneeseen Hämäläiselle osakunnalle osoitettuun kirjelmään, jossa Snellman arvostelee erään opiskelijatoverinsa käyttäytymistä. Kyse oli pelkästä bagatellista, mutta Snellman näyttää suhtautuneen asiaan hyvin periaatteellisesti ja nostaa sen suorastaan filosofiselle tasolle. Snellman korostaa, että on kyettävä yhdistämään persoonallisen vapauden vaatimus siihen, että ”yksilön tulee alistua yleiseen” (SA 1:533, KT 1:132). Ojanen kommentoi: ”Mikä on Snellmanin itsensä eniten toistama ja hänen koko tuotantonsa ehkä eniten kannattava yksittäinen ajatus tai teema? Väitän, että se on juuri tuo kysymys yksilön ja yhteisön suhteesta”. Tosi vapautta on Snellmanille vain ”omasta vakaumuksesta nouseva objektiivisesti oikean mukainen ratkaisu ja toiminta”; se ei ole mielivaltaa, liberum arbitrium. Vapaa teko on aina objektiivisesti oikean mukainen.<sup>18</sup> Persoonallisuuden idea, jossa todellinen — käsitettään vastaava — persoonallisuus nähdään tietämisenä maailmanhengen toiminnasta, jatkaa tässä suhteessa Hämäläiselle osakunnalle osoitetun kirjelmän perusajatusta.

---

<sup>18</sup> Eero Ojanen, *Oman ilmaisutavan ja systeemin viidakossa*, teoksessa: Raimo Savolainen, Sari Linnavalli ja Jorma Selovuori (toim.), *Käännetty Snellman* (Snellman-instituutti, C-sarja 6), Kuopio 2002, 76—77