

# **HISTORIA NYKYISYYDEN TIETEENÄ**

**Historiatieteen identiteetti J. E. Salomaan historianfilosofiassa**

Ilkka Männikkö  
filosofian sivuainetutkielma  
Historiatieteen ja filosofian laitos  
Tampereen yliopisto  
lokakuu 2010

TAMPEREEN YLIOPISTO

Historiatieteen ja filosofian laitos

MÄNNIKKÖ, ILKKA: Historia nykyisyyden tieteenä. Historiatieteen identiteetti

J. E. Salomaan historianfilosofiassa.

Sivuainetutkielma, 83 s.

Filosofia

Lokakuu 2010

---

Jalmari Edvard Salomaa (1891-1960) muotoili oman historianfilosofian järjestelmänsä 1940-luvulla teokseksi *Historia ja nykyaika*, joka ilmestyi vuonna 1950 saksankielisenä nimellä *Philosophie der Geschichte*. Tutkielmassani tarkastelen Salomaan käsityksiä historiatieteen luonteesta. Hän käsitteli historianfilosofisissa kirjoituksissaan systemaattisesti historiatieteen mahdollisuutta, tutkimuskohdetta ja menetelmää sekä suhdetta muihin tieteisiin.

Opettajansa Arvi Grotenfeltin vaikutuksesta Salomaa kannatti aluksi uskantaillaista historianfilosofiaa. Myöhemmin Benedetto Croce ja Wilhelm Dilthey tulivat hänelle tärkeimmiksi virikkeiden lähteiksi. Salomaa vastusti positivismin metodologista monismia. Hän puolusti Diltheyn ajatusta historiasta henkitieteestä (*Geisteswissenschaft*), jossa tarvittiin luonnontieteistä poikkeavaa ymmärtävää lähestymistapaa. Koska ihminen oli henkinen olento, inhimillistä menneisyyttä ei voinut tutkia samalla tavalla kuin luonnonilmiöitä.

J. E. Salomaa löysi perusteet historiallisen tiedon mahdollisuudelle Benedetto Crocen uushegeliläisestä historiateoriasta. Crocen mukaan historia oli ”nykyisyyden tiede”, jonka tutkimuskohde oli olemassa vain nykyajassa. Myös historiantutkija itse kuului nykyajan elävään henkeen ja tarkasteli menneisyyttä sen intressien ohjaamana. Crocen teorian mukaisesti Salomaa katsoi objektiivisuuden olevan historiatieteessä aina suhteellista, sillä historiantutkija oli sidoksissa oman aikansa objektiivisen hengen olettamuksiin. Tässä Salomaa tukeutui myös J. V. Snellmanin historianfilosofiaan. Hegeliläisen perinteen tapaan Salomaa näki historiantutkimuksen osana objektiivisen hengen ainutkeräistä ja kumuloituvaa prosessia. Historiantutkija saattoi ymmärtää menneisyyttä, koska hän itse kuului saman prosessin myöhempään vaiheeseen.

Hermeneuttisen historianfilosofian perinteen valtavirrasta poiketen Salomaa katsoi, että historiatieteessä ei tarvinnut rajoittua pelkästään yksilöllisten ilmiöiden tutkimiseen, vaan siinä voitiin myös tehdä yleistyksiä. Itse asiassa sosiologia ja muut yleistävät yhteiskuntatieteet olivatkin Salomaan mielestä historiatieteen osa-alueita.

Asiasanat: J. E. Salomaa, historianfilosofia, henkitieteet, hermeneutiikka, uskantaillaisuus, uushegeliläisyys, Arvi Grotenfelt, Wilhelm Dilthey, Benedetto Croce

## SISÄLLYSLUETTELO

1. Johdanto	1
1.1. J. E. Salomaan elämä ja filosofia	1
1.2. Historianfilosofian kaksijakoisuus	6
1.3. Salomaan historianfilosofia tutkimuskohteena	11
2. Historiallisen skeptismin haaste	15
2.1. Onko historia tiede?	15
2.2. ”Jokainen todellinen historia on nykyajan historiaa”	21
2.3. Epäilyn rajat	25
3. Historiatiede objektiivisen hengen prosessissa	29
3.1. Historianfilosofian tehtävät	29
3.2. Nykyaika historiatieteen kohteena	30
3.3. Historian aika	36
3.4. Objektiivisen hengen teoria	41
3.5. Menneisyyden ymmärtämisen ongelma	50
4. Historiatieteen autonomia	55
4.1. Naturalismin torjuminen	55
4.2. Historiatieteen suhde psykologiaan ja sosiologiaan	61
4.3. Humanistin tilinpäätös	68
5. Lopuksi	70
Lähteet ja kirjallisuus	77

## 1. JOHDANTO

Jalmari Edvard Salomaa (1891-1960), vuoteen 1906 asti Grönholm, oli suomalainen filosofi ja kasvatustieteilijä. Hänen filosofinen tuotantonsa sisältää teoksia filosofian historian, metafysiikan, tietoteorian, arvoteorian, historianfilosofian sekä kasvatus- ja kulttuurifilosofian alueilta. Tämän omana aikanaan tunnetun, monipuolisesti oppineen ja merkittävässä asemassa toimineen filosofin elämäntyö on jäänyt Suomen filosofian historiassa vähälle huomiolle. Käsittelen työssäni Salomaan historianfilosofiaa. ”Historian probleemilla” oli merkittävä rooli hänen suuntautumisessaan filosofin uralle. Historia tuli Salomaalle uudelleen tärkeäksi hänen filosofinuransa loppuvaiheessa 1940-luvulla, jolloin hän kirjoitti tärkeimmät historianfilosofiset kirjoituksensa.

### 1.1. J. E. Salomaan elämä ja filosofia

J. E. Salomaa raivasi tiensä köyhistä oloista akateemisen maailman eliittiin. Hän syntyi 19.4.1891 Liedon pitäjän Ankan kylässä mäkitupalaisperheeseen. Äiti kuoli lavantautiin Jalmarin ollessa vasta puolitoistavuotias, minkä jälkeen isoäiti tuli pojalle läheisimmäksi kasvattajaksi. Jalmari hakeutui oma-aloitteisesti kansakouluun ensimmäisenä sukunsa jäsenenä. Kansakoulun jälkeen hänen onnistui päästä vuonna 1904 vapaaoppilaana Turun reaali-lyseoon. Vaikka perhe ei tukenut Salomaan koulunkäyntiä, hän suoriutui oppikoulusta nopeasti suorittaen ylioppilastutkinnon jo keväällä 1910.<sup>1</sup>

Syksyllä 1910 Salomaa aloitti yliopisto-opinnot Helsingin yliopiston historiallis-kielitieteellisessä osastossa. Hän oli päättänyt opiskella filosofiaa, estetiikkaa, historiaa ja näitä lähellä olevia aineita. Filosofiansa hän arvosti erityisesti Edvard Westermarckin opetusta. Hänen muita filosofian opettajiaan olivat Rolf Lagerborg ja Arvi Grotenfelt.<sup>2</sup> Filosofian kandidaatin tutkintoa varten Salomaa suoritti laudatur-arvosanan yleisessä historiassa,

---

<sup>1</sup> Salomaa 1954, 7-79. Muistelmateos *Eräs lapsuus ja nuoruus* kuvaa Salomaan elämää varhaislapsuudesta ensimmäisen maailmansodan alkuun. Salomaan elämästä ja tuotannosta kokonaisuutena ks. Salmela 1998, 201-224 ja Salmela 2006, 634-635.

<sup>2</sup> Salomaa 1954, 80-112.

teoreettisessa filosofiassa ja käytännöllisessä filosofiassa. Salomaan yleisen historian laudaturtyö sai kiitosta ja häntä kannustettiin jatkamaan historiantutkijana. Filosofia kiinnosti Salomaata kuitenkin enemmän. Salomaa valmistui filosofian kandidaatiksi joulukuussa 1913, minkä jälkeen hän päätti tehdä väitöskirjan teoreettisessa filosofiassa. Pitkien neuvottelujen jälkeen Salomaa sopi professori Arvi Grotenfeltin kanssa väitöskirjan aiheeksi lempiajattelijansa Arthur Schopenhauerin ja Eduard von Hartmannin filosofoiden suhteen. Tämän jälkeen Salomaa lähti keväällä 1914 ensimmäiselle opintomatkalleen Saksaan. Hän teki tutkimustyötä Leipzigin yliopistossa Wilhelm Wundtin psykologian laboratoriossa. Ensimmäisen maailmansodan syttyminen pakotti Salomaan palaamaan Suomeen.<sup>3</sup>

Väitöskirja *Schopenhauer ja von Hartmann* valmistui joulukuussa 1918. Grotenfelt, joka toimi myös vastaväittäjänä, ei ollut tyytyväinen väitöskirjaan, koska hänen mielestään Salomaa oli ollut liian kriittinen von Hartmannia kohtaan Schopenhauerin eduksi. Erimielisyys johti julkiseen kiistelyyn *Valvoja* -lehden sivuilla. Salomaa sai kuitenkin tohtorinarvonsa vuonna 1919 ja solmi samana vuonna avioliiton.<sup>4</sup>

Salomaan opiskeluaikana saksalaisen uuskantilaisen filosofian vaikutus tuntui voimakkaana myös suomalaisen filosofian piirissä. Uuskantilaisuus hallitsi saksalaista yliopistofilosofiaa 1870-luvulta 1920-luvulle. Se syntyi reaktiona hegeliläisen idealismin romahdukseen ja luonnontieteiden aseman vahvistumiseen. Uuskantilaiset korostivat filosofian tieteellisyyttä ja vaativat palaamista Kantin kriittiseen filosofiaan, tiedon edellytysten, muotojen ja rajojen tutkimiseen. Uuskantilaisuudessa on erotettu kaksi pääsuuntausta. Marburgin koulukunta pyrki rajoittamaan tieteellisen filosofian tieto-oppiin ja tieteen metodologiaan. Lounaissaksalainen koulukunta sen sijaan halusi laajentaa filosofian aluetta metafysiikkaan ja arvooppiin.<sup>5</sup>

Mikko Salmela liittää Salomaan ajattelun uuskantilaisuuteen, jota hänen opettajansa Grotenfelt kannatti. Salomaan filosofian lähtökohta oli tieto-oppi uuskantilaisten tapaan. Toisin kuin useimmat uuskantilaiset, hän omaksui ihailemansa Schopenhauerin tapaan tieto-

---

<sup>3</sup> Salomaa 1954, 150-200.

<sup>4</sup> Salmela 1998, 203-208.

<sup>5</sup> Salmela 1998, 208-209. Uuskantilaisuuden synnystä ja tavoitteista ks. Schnädelbach 1984, 91-108.

opillisen realismin. Uuskantilaaisuudessa Grotenfeltin ja Salomaan katsotaan olleen erityisesti lähellä lounaissaksalaisen koulukunnan Wilhelm Windelbandin ja Heinrich Rickertin näkemyksiä.<sup>6</sup>

Työuransa Salomaa aloitti vapaan kansansivistystyön parissa. Hän työskenteli vuosina 1918-20 Kankaanpään kansanopiston ja vuosina 1921-23 Tuusulan kansanopiston johtajana. Vuosina 1922-23 Salomaa toimi Turun suomalaisen yliopistoseuran yliasiamiehenä kiertäen ympäri Suomea ja Yhdysvalloissa keräämässä rahaa vastaperustetulle Turun yliopistolle. Tieteellisen uransa hän aloitti vuonna 1924, kun hänet nimitettiin teoreettisen filosofian dosentiksi Helsingin yliopistossa. Tässä vaiheessa hän ansaitsi leipänsä Turun yliopiston kanslerin sihteerinä, mutta ehti samalla tehdä tutkimusmatkoja Englantiin ja Ranskaan (1926-27), Saksaan (1927) ja Tanskaan ja Ruotsiin (1929).<sup>7</sup>

Salmelan mukaan 1920-luku oli Salomaan dynaamisinta luomiskautta. Vuonna 1926 ilmestyi Salomaan pääteoksena pidetty *Totuus ja arvo*. Tämän teoksen tieto-opillinen osa ilmestyi sittemmin saksankielisenä nimellä *Das Problem der Wahrheit* (1928) ja arvofilosofinen osa nimellä *Studien zur Wertphilosophie* (1929). Tähän vaiheeseen kuuluvat myös *The Category of Relation* ja *Filosofisia tutkielmia*, jotka ilmestyivät vuonna 1929. *Totuus ja arvo* – teoksessaan Salomaa asettui puolustamaan tieto-opillista realismia ja totuuden korrespondenssiteoriaa. Hän korosti suhteen kategorian merkitystä ajattelussa yhtyen Eino Kailan ja loogisten empiristien kantaan, jonka mukaan tiede on olioiden suhdeominaisuuksia eikä niiden laadullisia ominaisuuksia esittävä järjestelmä. Hän otti etäisyyttä Kantin ja useimpien uuskantilaisten tieto-opilliseen idealismiin esittäessään, että ajattelun kategoriat ovat kehittyneet kokemuksen kautta ja perustuvat tiedon kohteiden tosiasiallisiin suhdeyhteyksiin. Salomaa piti metafyyssisen todellisuuden olemassaoloa hyvin perusteltuna oletuksena mutta suhtautui uuskantilaisten tapaan pidättyvästi sen luonnetta koskeviin spekulatioihin. Arvofilosofiassaan Salomaa korosti arvostamisen ja tietämisen olevan toisistaan riippumattomia tapoja suhtautua todellisuuteen. Hän torjui pragmatismia ja elämänfilosofian pyrkimykset määritellä totuus arvojen kautta. Arvofilosofiaansa Salomaa sai tärkeimmät vaikutteet Max Schelerin ja Nicolai Hartmannin kehittelemästä fenomenologisesta arvoteoriasta. Hän uskoi

---

<sup>6</sup> Salmela 1998, 208-209.

<sup>7</sup> Salmela 1998, 220-221.

objektiivisten arvojen olemassaoloon ja kaavaili yleispäteviä arvotosiseikkoja esittävää etiikan tiedettä, joka tarkastelisi arvoja samanlaisina tietämisen kohteina kuin muutakin todellisuutta. Salomaa myös esitteli aktiivisesti aikansa filosofian virtauksia esseekokoelmissa *Nykyajan filosofeja* (1924) ja *Idealismi ja realismi nykyaikaisessa englantilaisessa filosofiassa* (1928) ja aikakauslehti *Valvojan* artikkeleissa.<sup>8</sup>

Salomaan tieteellisen uran käännekohtana voidaan pitää vuotta 1930, jolloin hän hävisi Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian professorin virantäytössä Eino Kailalle. Hakijoiden järjestyksen ratkaisi Kailan eduksi molempia opettanut Arvi Grotenfelt, joka piti Kailaa omaperäisempänä ajattelijana.<sup>9</sup> Tämän jälkeen Salomaa valittiin Kailan jättämään Turun yliopiston filosofian professorin virkaan. Salomaa viihtyi vanhassa koulukaupungissaan, mutta hänen filosofinen luovuutensa tyrehtyi. Kaksiosainen *Filosofian historia* (1935-36) oli hänen ainoa filosofinen monografiansa 1930-luvulla. Oppikirjaksi tarkoitettu *Filosofisia probleemeja* (1941) sisälsi tiivistetyssä muodossa Salomaan filosofian peruskäsitykset. Salomaa hoiti oman toimensa ohella kasvatus- ja opetusopin professuuria vuosina 1932-55, ja hänen mielenkiintonsa suuntautui kasvatuskysymyksiin ja erityisesti kansansivistystyöhön, jonka parissa hän oli aloittanut uransa. Hän toimi Turun kesäyliopiston rehtorina 1936-47 ja 1951-53 ja Kansanvalistusseuran puheenjohtajana 1939-58. Kasvatusopin alueelta häneltä ilmestyivät teokset *Yleinen kasvatusoppi* (1943), *Koulukasvatusoppi* (1946) ja *Nuorisohjaajan kasvatusoppi* (1952). Kansansivistystyöhön liittyviä kansanomaisia esityksiä ovat *Suunta ja tie* (1942) ja *Tie ihmisyyteen* (1950). Salomaan kasvatusajattelussa oli kulttuurifilosofinen painotus. Hänen mielestään kasvatus ja kulttuuri kuuluivat yhteen, koska kummasakin kysymys oli ihmisyyden toteuttamisesta. J. V. Snellmanin tapaan hän korosti kulttuurin kansallista luonnetta. Eri aikoina ja eri kansoilla oli omat erityiset kulttuuritehtävänsä, joiden mukaan kasvatuksen tavoitteet oli asetettava.<sup>10</sup>

Poliittisesti Salmela luonnehtii Salomaata kansallismieliseksi demokraatiksi. Sukunimen suomalaistaminen ja aktiivinen osallistuminen Turun suomalaisen yliopiston perustamiseen

<sup>8</sup> Salmela 1998, 210-216, 218-219.

<sup>9</sup> Salmela 1998, 221-222. Virantäyttö oli käännteentekevä koko suomalaisen filosofian kehityksen kannalta. Virkavaalin vaiheista tarkemmin ks. Niiniluoto 2002, 171-174.

<sup>10</sup> Salmela 1998, 219-220, 222-223, 232-242. Salomaan kasvatusajattelusta ks. Ikonen 2007, 497-516.

todistavat hänen suomalaiskansallisista mielipiteistään. Toisaalta hän ei ollut AKS:n jäsen ja asettui Mäntsälän kapinan aikana 1932 julkisesti vastustamaan lapuanliikettä. Sanoma- ja aikakauslehtikirjoittajana hän keskittyi kulttuuripoliittisiin ja Turun yliopistoa sivuaviin aiheisiin. Hän puolusti humanistisia tieteitä ja pohti länsimaisen kulttuurin kriisiä. Toisen maailmansodan aikana Salomaa toimi valistustehtävissä. Hän osallistui vuonna 1942 Nürnbergissä järjestettyyn kansainväliseen filosofikokoukseen Suomen edustajana. Jatkosodan päätyttyä hän pyrki tekemään selvän pesäeron saksalaissuuntaukseen asettuen julkisesti tukemaan J. K. Paasikiven ulkopoliittikkaa ja arvostellen suomalaisen demokratian puutteita. Salomaa pysyi pohjoismaisen demokratian puolestapuhujana.<sup>11</sup>

Salomaa alkoi vasta 1940-luvulla laatia systemaattista esitystä historianfilosofiasta. Muutaman artikkelin jälkeen ilmestyi vuonna 1950 *Philosophie der Geschichte*. Tämän teoksen laajempi suomenkielinen käsikirjoitus *Historia ja nykyaika. Historianfilosofian ääriviivoja* jäi Salomaan jäämistöön ja julkaistiin vasta vuonna 2000. Salmelan mukaan Salomaan historianfilosofia kuuluu Wilhelm Diltheyn perustamaan hermeneuttiseen suuntaukseen, johon myös uuskantilaiset Wilhelm Windelband ja Heinrich Rickert voidaan yhdistää yhdessä Arvi Grotenfeltin kanssa. Salomaa sai lisäksi virikkeitä Benedetto Crocen historianfilosofiasta, ja hän esitti kriittisiä huomautuksia saksalaisia edeltäjiään kohtaan.<sup>12</sup> *Philosophie der Geschichte* kuuluu Salomaan viimeisiin ponnistuksiin filosofian alueella. Hän jäi eläkkeelle vuonna 1958. Ennen kuolemaansa Salomaa ehti saada painoon teoksen *Immanuel Kant*. J. E. Salomaa kuoli Turussa 3.9.1960. Myös hänen lapsensa ansioituivat yliopistomaailmassa. Sirkka Salomaa väitteli tohtoriksi psykologiasta ja työskenteli Länsi-Suomen kansanopiston rehtorina. Pentti Salomaasta tuli Turun yliopiston fysikaalisen kemian professori ja Arto Salomaa toimi matematiikan professorina samassa yliopistossa.<sup>13</sup>

Mikko Salmelan mielestä J. E. Salomaan tuotannon kestävin panos suomalaiselle filosofialle sisältyy hänen filosofian historiaa koskeviin teoksiinsa. *Filosofian historia* oli pitkään käytössä oppikirjana ja siitä julkaistiin vuonna 1989 uusintapainos. Teokset Kantista, Schopenhauerista ja Snellmanista ovat yleistajuisina johdatuksina kohteisiinsa säilyttäneet arvonsa

---

<sup>11</sup> Salmela 1998, 242-254.

<sup>12</sup> Salmela 1998, 216-217.

<sup>13</sup> Salmela 1998, 223-224.



meidän päiviimme asti. Sen sijaan Salomaan oman filosofian vaikutus on jäänyt vähäiseksi, mikä Salmelan mukaan johtuu ainakin osaksi siitä, että Salomaan ajattelu on järjestelmän rakentamiseen suuntautunutta eikä ongelmakeskeistä. Tästä seurannut hankalien kysymysten välttely ja itsensä toistaminen ovat Salomaan tuotannon rasiitteita. Salmela ei pidä Salomaan filosofiaa kovin omaperäisenä. Uuskantilaisten lähtökohtiensa vuoksi Salomaa oli aikanaan vastakohta Kailan radikaalille uuspositivismille, mutta modernin ja perinteisen filosofian konflikti ei puhjennut täydellä voimalla vielä heidän aikanaan. Salomaan kritiikki positivistejä vastaan oli laimeampaa kuin hänen elämänfilosofisia suuntauksia ja pragmatismia vastaan suuntaamansa arvostelu. Salmela arvelee tämän johtuneen siitä, että uuskantilaisuus korosti loogisen positivismin tavoin tietoteorian ensisijaisuutta ja inhimillisen tiedon rajoja. Niinpä positivistisen filosofian kritiikki varsinaisesti käynnistyi vasta Salomaan oppilaiden Urpo Harvan ja Sven Krohnin tuotannossa.<sup>14</sup>

## 1.2. Historianfilosofian kaksijakoisuus

On tapana erottaa kaksi historianfilosofian lajia. Substantiaalinen tai spekulatiivinen historianfilosofia kehittelee teorioita historiallisen tapahtumisen yleisestä luonteesta. Kriittinen tai analyttinen historianfilosofia taas tutkii historiatieteen filosofisia perusteita. Jälkimmäinen historianfilosofian muoto on 1900-luvun kuluessa yhä suuremmissa määrin syrjäyttänyt epätieteelliseksi leimautuneen spekulatiivisen historianfilosofian.<sup>15</sup> Historianfilosofian vakiintunutta terminologista erottelua on kritisoitu sillä perusteella, että se on epätarkka, arvokaudautunut ja heijastaa vanhentuneita filosofisia positioita ja käsitteellisiä erotteluja. Aviezer Tucker ehdottaa tilalle käsitteitä historiografian filosofia (*philosophy of historiography*) ja historianfilosofia (*philosophy of history*). Historiografian filosofia on menneisyyttä koskevien kuvausten, uskomusten ja tiedon filosofista tutkimusta. Sen tutkimusalaan sisältyy historiallisen tiedon epistemologia, evidenssin ja historiankirjoituksen suhde, historioitsijoiden menetelmät ja kielen ja käsitteiden analyysi. Se on rinnastettavissa muiden tieteenalojen filosofioihin. Sen sijaan historianfilosofia on historian suoraa filosofista tutkimusta. Siinä tutki-

---

<sup>14</sup> Salmela 1998, 223-224.

<sup>15</sup> Stanford 1998, 5-6.

taan sellaisia historiaa koskevia kysymyksiä kuten onko historiallinen tapahtuminen välttämätöntä vai kontingenttia, onko historiallisessa kehityksessä havaittavissa suuntaa, ja mikä se voisi olla ja miten tai miksi kehitys tapahtuu. Historianfilosofia voidaan rinnastaa metafysiikan aloihin, jotka tutkivat todellisuuden perimmäistä rakennetta, kuten luonnonfilosofiaan.<sup>16</sup>

Historianfilosofian käsitteen katsotaan syntyneen vuosien 1760 ja 1780 välillä. Samoihin aikoihin alettiin historian käsitettä käyttää kollektiivisena yksikkömuotona. Erillisten ”historioiden” asemesta alettiin puhua yhdestä historiasta, maailmanhistoriasta. Uusi historian käsite yhdisti inhimillisen tapahtumisen yhdeksi ainutlaatuiseksi prosessiksi, jota tutkimaan kehitettiin spekulatiivinen historianfilosofia.<sup>17</sup> Siihen asti eurooppalaista historiakuvaa oli hallinnut kristillisen historianteologian universaalihistoriallinen kaava, jonka mukaan jumalallinen johdatus ohjasi ihmiskunnan vaiheita maailman luomisesta viimeiseen tuomioon. Kristillisen historianteologian systemaattinen ja yhtenäinen oppi ihmiskunnan historiasta oli renessanssista lähtien vähitellen hajonnut. Valistusajattelijat kehittivät sen tilalle uuden sekulaarisen teorian ihmiskunnan historiasta, edistysteorian. Sen mukaan ihmiskunta kehittyi ilman ylikuonnollisten voimien vaikutusta kohti yhä suurempaa täydellistymistä tässä maailmassa. Järjen vapautuminen taikauskon kahleista nähtiin edistyksen liikkeellepanevana voimana. Kaikki eivät uskoneet tasaiseen edistymiseen, eikä edistys myöskään tapahtunut kaikkialla samassa tahdissa. Edistysteorian rinnalla esiintyi myös syklisiä teorioita kulttuurien kehityksestä sekä pessimistisiä rappioteorioita, mutta nämä eivät olleet yhtä suosittuja kuin optimistinen edistysusko.<sup>18</sup>

Tieteellinen historiankirjoitus syntyi 1800-luvun alkupuolella Saksassa erityisesti Leopold von Ranken vaikutuksesta. Tämä historismin nimellä tunnettu paradigma hallitsi historian tutkimusta 1900-luvulle asti. Rankelainen historiatiede nojautui metodologisesti lähdekritiikkiin ja tavoitteli tietoa muuttuvien yksilöllisten ilmiöiden taustalla vaikuttavista ideoista. Korostaessaan historiantutkimuksen empiiristä perustaa se kritisoi G. W. F. Hegelin suositua spekulatiivista historianfilosofiaan, mutta piti samalla kiinni idealismin uskosta ainutker-

---

<sup>16</sup> Tucker 2009, 3-4.

<sup>17</sup> Koselleck 1992, 38-66. Historianfilosofian käsitteen vaiheista ks. Dierse / Scholtz 1974, 416-438.

<sup>18</sup> Breisach 1994, 199-214.

taisten tapahtumien taustalla vaikuttaviin transsendentteihin tekijöihin.<sup>19</sup> Historiatieteen muotoutumisen rinnalla valistuksesta periytynyt edistysteoria eli kukoistuskauttaan 1800-luvulla. Tällä alalla Hegelin idealistisen maailmanhistorian synteetin kilpailijoiksi nousivat Auguste Comten positivismi, Karl Marxin historiallinen materialismi, Herbert Spencerin evolutionismi ja rotuteoriat. Sen sijaan kristillinen universaalihistoria menetti merkitystään.<sup>20</sup>

Historiankirjoituksen tieteellistymisen seurauksena sai alkunsa historiatieteen perusteita tutkiva kriittinen historianfilosofia. Luonnontieteiden edistymisen synnyttämä vetovoima alkoi vaikuttaa historian tutkimuksen periaatteista käytyyn keskusteluun 1800-luvun puolivälistä lähtien. Comten positivismi pyrki luonnontieteen mallin mukaan uudistamaan historian tutkimusta. Historiantutkimuksen oli luonnontieteiden tavoin tavoiteltava yleisiä lakeja suorien havaintojen pohjalta ilman metafysiikkaa. Positivismin haaste synnytti tarpeen pohtia historiatieteen ontologisia ja epistemologisia perusteita. Rankelainen historiatiede oli altis filosofiselle kritiikille, koska sen alkuperäiset teologiset ja idealistiset metafysiset oletukset oli hiljaa hylätty, jolloin jäljelle jäi vain lähdekriittinen metodologia. Ensimmäiset systemaattiset yritykset luoda uusi antipositivistinen historiatieteen teoria syntyivät vuosien 1880-1910 välillä. Historistisen historiatieteen tueksi riensivät uuskantilaiset Wilhelm Windelband ja Heinrich Rickert sekä Wilhelm Dilthey ja Max Weber. Saksalaisen idealismin perinteen pohjalta alettiin rakentaa ihmistieteille omaa tieteenfilosofiaa, jossa historia määriteltiin olemuksellisesti luonnontieteistä eroavaksi henki- tai kulttuuritieteeksi. Historiatieteen tehtäväksi määriteltiin menneisyyden ainutlaatuisten inhimillisen kulttuurin ilmiöiden ymmärtäminen. Samalla nousi esille relativismin ongelma kaikessa inhimillisen toiminnan tulkitsemisessa.<sup>21</sup>

Historiatieteen perusteista käydyn keskustelun rintamalinja vakiintui 1900-luvun alkuun tullessa. ”Assimilationistit” halusivat historian tutkimuksen jäljittelevän luonnontieteitä yhtenäistieteen ihanteen mukaisesti. ”Autonomistit” taas puolustivat ajatusta ihmistieteiden erityislaadusta vedoten luonnon- ja kulttuuri-ilmiöiden olennaiseen eroavuuteen. Assimila-

---

<sup>19</sup> Breisach 1994, 228-234.

<sup>20</sup> Breisach 1994, 319-322.

<sup>21</sup> Breisach 1994, 268-284.

tionistit saivat 1920- ja 1930-luvuilla uutta pontta uus- tai loogisen positivismin vaikutuksesta. Positivistien mielestä filosofian kohteena ei ollut objektiivinen todellisuus vaan tieteen käyttämät metodit, käsitteet, kieli ja propositiot. Tämän näkemyksen seurauksena historianfilosofian sisällä tapahtui siirtymä pois spekulatiivisesta historianfilosofiasta kriittiseen historianfilosofiaan. Looginen positivismi aluksi kyseenalaisti koko historiantutkimuksen, kun vain suoraan havaintoon perustuvat väitteet arvioitiin mielekkäiksi. Mielenkiinto historiaa kohtaan heräsi vasta 1940-luvulla. Assimilationismin merkittävimpinä edustajina on pidetty Karl Popperia ja Carl Hempeliä. Popperin mielestä historia ei ollut vielä kehittynyt todelliseksi tieteeksi, koska siinä keskityttiin tutkimaan yksittäisiä tapahtumia, minkä seurauksena historiantutkimusta ei ohjannut tieteen oma logiikka vaan tieteenulkoiset tekijät. Hempel pyrki korjaamaan tämän ongelman esittämällä vuonna 1942 ns. peittävän lain teorian, joka sovelsi luonnontieteiden hypoteettis-deduktiivista mallia historiallisten tapahtumien selittämiseen. Myöhemmin Hempel havaitsi, että kaikkia tapahtumia ei voi selittää yleisten lakien avulla ja muutti teoriaansa sallimalla induktion ja probabilitietin soveltamisen selityksiin. Historiallisen selittämisen luonne tuli keskeiseksi historiateoreettisen keskustelun teemaksi 1960-luvulle asti.<sup>22</sup>

Autonomistien leirissä saksalaiset filosofit ja historioitsijat pyrkivät Diltheystä lähtien etäännyttämään historiaa sekä luonnontieteistä että Jumalan ja Hengen kaltaisista metafyyfisistä olioista. He säilyttivät idealistisen vakaumuksen ja uskon yksilöllisten ilmiöiden säilyttämiseen historiantutkimuksen kohteena. Keskustelu historismin kriisistä jatkui maailmansotien välisenä aikana historiallisen totuuden suhteellisuuden ongelman noustessa keskustelun keskipisteeksi. Useimmat eivät hyväksyneet radikaalia relativismia, vaan hakivat Friedrich Meinecken ja Ernst Troeltschin tavoin historiatieteelle objektiivista arvopohjaa. Saksalaisen keskustelun ulkopuolella Benedetto Croce ja Robin Collingwood jatkoivat hermeneuttisen historiatieteen kehittelyä uuspositivismia vastaan. Croce torjui sekä rankelaisen paradigman että positivismin. Hänen mukaansa historioitsijan tehtävä ei ollut esittää objektiivista tulkintaa lähdekritiikin pohjalta eikä myöskään muotoilla yleisiä historiallisia lakeja, vaan tavoitteena oli liittää elävä menneisyys nykyaikaan. Kaikki historia oli nykyajan historiaa, eikä tutkija voinut olla objektiivinen ulkopuolinen tarkkailija, vaan osa nykyajan elämää. Col-

---

<sup>22</sup> Breisach 1994, 323-329.

lingwood esitti, että luonnontieteellinen metodi ei voinut tavoittaa historiallisen todellisuuden todellista liikkeellepanevaa voimaa, inhimillistä ajattelua ja sen yksilöllistä kompleksisuutta. Hänelle kaikki historia oli ajattelun historiaa. Menneisyyttä voidaan ymmärtää vain rekonstruoidulla menneisyyden ihmisten ajattelu, ja tähän tarvitaan autonominen historia-tiede.<sup>23</sup>

Assimilationistien ajamaa kausaalisen selittämisen mallia vastaan alettiin 1960-luvulta lähtien tuoda esille narratiivisuutta historiatieteen erityispiirteenä. Kertomus ei ollut pelkkä esitysmuoto, vaan tapa selittää asioita. Tätä käsitystä edustivat esimerkiksi William Dray, Paul Ricoeur ja David Carr. Ongelmaksi tuli narratiivin suhde siihen todellisuuteen, johon sillä viitataan. Historiateoreettisessa keskustelussa alettiin 1970-luvulla mm. Hayden Whiten ja F. R. Ankersmitin toimesta painottaa narratiivin retorista luonnetta. Historioitsijan esitettiin konstruoivan narratiivin itse, jolloin ero faktan ja fiktion välillä alkoi näyttää epämääräiseltä. Kysymys historiallisten kuvausten varmuudesta tuli ajankohtaiseksi, kun Jacques Derridan ja Michel Foucaultin poststrukturalismin radikaali lingvistinen käänne irrotti kielen objektiivisesta todellisuudesta.<sup>24</sup> Postmodernistinen historiateoria joutui kuitenkin 1990-luvulla vastatuuleen, kun empiiristä tutkimusta tekevät historioitsijat alkoivat osallistua aktiivisemmin keskusteluun. Postmodernin relativismin edustajat saivat osakseen kasvavaa kritiikkiä ja alkoivat itsekin lieventää kantojaan, minkä johdosta alettiin puhua ”realistisesta käänteestä.” Viime aikoina on lähdetty tavoittelemaan modernismin ja postmodernismin vastakkainasettelun ylittävää historiateoreettista synteisiä.<sup>25</sup>

Spekulatiivisessa historianfilosofiassa edistysteoria koki suosion laskun ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Sen vaihtoehdoksi alettiin kehitellä syklisiä teorioita toisiaan seuraavien kulttuurien kehityksestä, mistä tunnetuimpia esimerkkejä ovat Oswald Spenglerin ja Arnold Toynbeen teorit. Kummankin perinteen vaikutusta voidaan nähdä toisen maailmansodan jälkeisissä modernisaatioteorioissa.<sup>26</sup> Valistuksesta lähtevä spekulatiivisen historianfilosofian projekti on 1900-luvun kuluessa loogisen positivismin ja analyttisen filosofian esittämän

---

<sup>23</sup> Breisach 1994, 329-333.

<sup>24</sup> Breisach 1994, 333-337. Ks. myös Iggers 2005, 118-133.

<sup>25</sup> Peltonen 2000, 203-211; Peltonen 2006, 77-81; Iggers 2009, 122-128.

<sup>26</sup> Breisach 1994, 395-401.

kritiikin vaikutuksesta menettänyt arvostustaan. Myös ”suuret kertomukset” torjuva postmodernistinen kritiikki on kyseenalaistanut historianfilosofian mielekkyyden. Valistuksen edistysteorialle on haettu vastavetona uutta tukea Kantin käytännöllisen järjen teoriasta, jonka avulla voidaan välttää Hegelin tyyppisten teorioiden determinismin ongelmat.<sup>27</sup> Spekulaatiivinen historianfilosofia ei ole lakannut olemasta. Esimerkkinä sen kysymyksenasettelujen sitkeähenkisydestä voidaan mainita 1990-luvulla käyty keskustelu historian lopusta, jossa Francis Fukuyama herätteli henkiin hegeliläistä edistysoptimismia samaan aikaan kun Friedrich Nietzschen inspiroimat postmodernistit julistivat koko modernin projektin kuolleeksi.<sup>28</sup>

### 1.3. Salomaan historianfilosofia tutkimuskohteena

Suomalaisen filosofian piirissä esiintyi 1900-luvun alkupuolella kaksi kilpailevaa perinnettä. Idealistis-historialliseen perinteeseen lasketaan kuuluviksi Arvi Grotenfelt ja hänen oppilaansa J. E. Salomaa, Erik Ahlman ja Sven Krohn. Näitä ajattelijoita yhdisti käsitys filosofiasta kokonaisvaltaisen maailmankatsomuksen muotoiluun tähtäävänä toimintana. Tämän perinteen edustajat korostivat filosofian riippumattomuutta tieteestä. Toisen päälinjan muodostivat positivismin ja analyyttisen filosofian perinne, jonka tärkeimpiä edustajia olivat Edvard Westermarck, Eino Kaila ja G. H. von Wright. Tämä perinne päinvastoin korosti filosofian läheistä yhteyttä empiiriseen tieteeseen. Jälkimmäinen perinne tuli Suomessa hallitsevaksi 1900-luvun puoliväliin tultaessa. Kuvaa suomalaisen filosofian lähihistoriasta onkin hallinnut loogisen empirismin ja sitä seuranneen analyyttisen filosofian menestystarina 1930-luvulta lähtien. Yhden perinteen dominoiva asema on vähentänyt mielenkiintoa muita suuntauksia kohtaan. Salomaa, Ahlman ja Krohn ovat jääneet myös filosofianhistoriallisessa tutkimuksessa Kailan ja hänen oppilaidensa varjoon.<sup>29</sup>

J. E. Salomaan ajattelua on tutkittu hyvin vähän. Mikko Salmelan väitöskirja *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata* sisältää yleiskatsauksen Salomaan uraan ja filosofiaan. Tämän lisäksi Risto Ikonen on tutkinut Salomaan kasvatusoppia. Salmela käsittelee lyhy-

<sup>27</sup> Nagl-Docekal 1996, 7-54.

<sup>28</sup> Niiniluoto 2001, 302-317; Iggers 2005, 141-144; Tucker 2004, 14-17.

<sup>29</sup> Salmela 2004, 38-50. Ks. myös Niiniluoto 2000a, 176-223; Leinonen 2008, 257-280.

esti myös Salomaan historianfilosofiaa yhdistäen hänet Diltheyn hermeneuttiseen suuntaukseen, uuskantilaisuuteen ja Croceen. Salmelan kuvaus on kuitenkin sisällöltään niukka ja ylimalkainen.

Historianfilosofiaa oli Suomessa harrastettu ennen Salomaatakin. Herderin ja Hegelin spekulatiiviset teoriat olivat vaikuttaneet J. V. Snellmanin, Zachris Topeliuksen ja Y. S. Yrjö-Koskisen ajatteluun. Historiantutkimus sai historianfilosofiasta kansallis-idealisticen suunnan.<sup>30</sup> Salomaan opettaja Arvi Grotenfelt (1863-1941) toi uuskantilaisen kriittisen historianfilosofian Suomeen. Hän tutki erityisesti historiantutkimuksen arvokysymyksiä. Vaikka Grotenfelt suhtautuikin kriittisesti spekulatiiviseen historianfilosofiaan, hegeliläis-snellmanilaisen idealisticen historianfilosofian vaikutus näkyi hänen tuotannossaan.<sup>31</sup>

Työni kuuluu filosofian historian alaan. En käsittele Salomaan historianfilosofian järjestelmää kokonaisuudessaan, vaan keskityn tarkastelemaan hänen käsityksiään historiasta tieteenä. Salomaan järjestelmän muut osat, ”historian logiikka” eli historiatieteen metodologia ja ”metahistoria” eli spekulatiivinen historianfilosofia, jäävät työni alueen ulkopuolelle.<sup>32</sup> Aion työssäni selvittää, millaisia käsityksiä Salomaalla oli historiatieteen luonteen tieteenalana. Tarkoitukseni ei ole arvioida Salomaan kantojen järkevyyttä nykyisen historiateoreettisen keskustelun valossa, vaan tarkastelen hänen ajatteluaan oman aikansa kontekstissa, osana 1900-luvun alkupuolen historianfilosofista keskustelua. Lähdän liikkeelle historiallisen skeptismin ongelmasta Salomaan historianfilosofiassa. Miten historiallinen tieto on ylipäättään mahdollinen? Seuraavaksi käsittelemän hänen konseptiotaan historiasta ”nykyajan tieteenä” objektiivisen hengen prosessissa. Mikä on historiatieteen kohde ja miten siitä voidaan saada tietoa? Tämän jälkeen tullaan Salomaan käsityksiin historiatieteen suhteesta luonnontieteisiin, psykologiaan ja sosiologiaan. Miten historiatieteen itsenäisyys on perusteltavissa?

Kysymys historiatieteen erityisluonteesta tieteenalana on jatkuvasti ajankohtainen historiateoreettisessa keskustelussa. Historian tieteellisyys ei ole itsestäänselvyys. Tieteenteo-

---

<sup>30</sup> Tommila 1989, 83-95.

<sup>31</sup> Luukanen 1979, 329-349.

<sup>32</sup> Salomaan historianfilosofian jaottelusta ja tehtävistä ks. luku 3.1.

ria tutkii tieteen edellytyksiä, rakennetta ja perustaa, eli tieteellisen tiedon perusteita. Historiatiede tarvitsee tieteenteoreettista tukea historiallista skeptisismiä vastaan. Historiatieteen luonnetta koskevassa keskustelussa leimallista on ollut vastakkainasettelu positivistien ja hermeneuttikkojen välillä.<sup>33</sup> Historiatieteen määritelmä on edelleen kiistanalainen. Ei ole saavutettu konsensusta historiatieteen kohteesta, metodista ja suhteesta yhteiskuntatieteisiin.<sup>34</sup> Salomaan käsityksillä saattaa olla merkitystä nykyajankin historiateoreettiselle keskustelulle.

Työni metodi perustuu Quentin Skinnerin kehittämään aatehistorialliseen metodologiaan. Skinner on soveltanut J. L. Austinin puheaktiteoriaa poliittisen filosofian historian tutkimiseen. Skinnerin mukaan tekstin tekijän intentiot eli tarkoitettu merkitys voidaan selvittää, kun tunnetaan tekijän uskomukset ja aikalaisproblematiikka, jota käsittelevään keskusteluun tekijä on osallistunut. Tekstin tulkitsemiseen tarvitaan siis sen sijoittamista oikeaan kontekstiin, mikä edellyttää perehtymistä ajalle tai kulttuurille ominaisiin kielellisiin konventioihin. Kontekstoiminen on intentioiden ja uskomusten välisten yhteyksien etsimistä, jossa tukeudutaan aikalaiskirjallisuuteen ja erilaisia mahdollisia konteksteja erittelevään tutkimuskirjallisuuteen.<sup>35</sup>

Käyttämäni lähdeaineisto on suurimmaksi osaksi peräisin 1940-luvulta, jolloin Salomaa toisen maailmansodan järkyttämänä paneutui muotoilemaan omaa historianfilosofian järjestelmäänsä Snellman-kirjansa ilmestymisen jälkeen. Tärkeimmät lähteet ovat vuonna 1950 ilmestynyt Salomaan historianfilosofian systemaattinen kokonaisesitys *Philosophie der Geschichte* ja tämän teoksen suomenkieliseen käsikirjoitukseen perustuva *Historia ja nykyaika*, joka ilmestyi vasta vuonna 2000 Riitta Koikkalaisen ja Reijo Vallan toimittamana. Näiden teosten sisällössä ei ole merkittävää eroa. *Historian ja nykyajan* johdanto on laajempi, mutta teoksesta puuttuu *Philosophie der Geschichte*en liitetty esipuhe, joka valaisee Salomaan historianfilosofian taustaa. *Historian ja nykyajan* alkuperäistä käsikirjoitusta, jota toimittajat Koikkalainen ja Valta ovat tarkasti noudattaneet, säilytetään Hel-

<sup>33</sup> Lorenz 1997, 1-15. Historiateoreettisista traditioista nykykeskustelussa ks. Fulbrook 2002, 12-30. Historian tieteenalamatriisin kognitiivisista periaatteista ks. Rösen 2006, 77-84, 132-135.

<sup>34</sup> Lorenz 1997, 332-335. Postmodernismin seurauksena myös kysymys historian tutkimuksen suhteista muihin historian esityksiin on tullut keskeiseksi. Ks. Kalela 2000, 11-48.

<sup>35</sup> Hyrkkänen 2002, 174-227. Ks. myös Syrjämäki 1999, 63-68.



singleissä Kansalliskirjaston käsikirjoituskokoelmassa. J. E. Salomaan arkiston sisältämät lehtiartikkelit, kirjeet ja julkaisematta jääneet käsikirjoitukset ovat joiltakin osin täydentäneet painetun aineiston antamaa kuvaa.

## 2. HISTORIALLISEN SKEPTISISMIN HAASTE

### 2.1. Onko historia tiede?

Historianfilosofisen pääteoksensa saksankielisen version *Philosophie der Geschichten* esipuheessa J. E. Salomaa kertoi historianfilosofian harrastuksensa taustoista. Hän mainitsi olleensa jo kouluaikoinaan kiinnostunut historiasta ja tästä syystä aluksi valinneensa yliopisto-opintojensa pääaineeksi yleisen historian. Historian opinnot herättivät kuitenkin epäilyn historian tieteellisyyttä kohtaan. ”Mutta mitä pitemmälle etenin historianopinnoissani, sitä enemmän minussa vahvistui historiallinen skeptisismi. Onko historia yli-päättään tiede? Miten voidaan tietää jotakin varmaa menneistä vuosisadoista ja vuositu-hansista, kun jopa silminnäkijöiden kertomukset edellisen päivän tapahtumista eroavat toisistaan? Samoin myös historioitsijat selittävät samoja tapahtumia eri tavalla,” Salomaa kuvaili opiskeluaikojensa tuntoja.<sup>36</sup>

Käytännön kokemus tutkimustyöstä vain vahvisti epäilyä. Laatiessaan yleisen historian laudaturtyötään keskiajan Kirkkovaltion synnystä Salomaa tutustui kymmeneen asiaa koskeviin teorioihin, joista mikään ei tuntunut vakuuttavalta. Niinpä hän kehitti oman teori-ansa Kirkkovaltion synnystä, mutta ei ollut varma senkään paikkansapitävyydestä. Tämä kokemus sai hänet vaihtamaan pääaineekseen teoreettisen filosofian. Salomaa kertoi, kuinka hänen keväällä 1914 selittäessään vaikeata päätöstään opettajalleen M. G. Schy-bergsonille tämä tokaisi: ”No filosofia ei ainakaan ole mikään varma tiede!” Salomaa vastasi: ”Ehkä ei ole, mutta mikään muu tiede ei voi paremmin selittää, onko historia tie-de ja millainen tiede se on.” Näiden kysymysten Salomaa väitti vaivanneen häntä 35 vuoden ajan.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> “Aber je weiter ich in meinem Geschichtsstudien kam, desto mehr verstärkte sich in mir ein geschichtlicher Skeptizismus. Ist Geschichte überhaupt Wissenschaft? Wie kann man etwas Sicheres über die vergangenen Jahrhunderte und Jahrtausende wissen, wenn sogar die Berichte von Augenzeugen über Geschehnisse von Gestern auseinandergehen? So erklären auch die Historiker dieselben Geschehnisse auf verschiedene Weise.” Salomaa 1950b, 7. Ks. myös Salomaa 1954, 151-154.

<sup>37</sup> ”Als ich im Frühjahr 1914 von meinem Beschluss und seinen Motiven zu meinem verehrten Lehrer Prof. M. G. Schybergson sprach, der mir eifrig zugeredet hatte bei der mittelalterlichen Geschichte zu bleiben, bemerkte er: `Na, die Philosophie wenigstens ist keine sichere Wissenschaft!´ `Vielleicht nicht´, antwortete ich laut meiner Tagebucheintragung, `aber keine andere Wissenschaft kann besser erklären, ob Geschichte Wissenschaft ist und was für eine Wissenschaft sie ist.´” Salomaa 1950b, 7-8.

Skeptismin ongelma näyttää muutenkin vaivanneen nuorta Salomaata hyvin henkilökohtaisella tasolla. Muistelmateoksessaan *Eräs lapsuus ja nuoruus* hän kirjoitti pitäneensä yliopisto-opintojensa aikana ”elämäntehtävänä” päästä tyydyttävään käsitykseen filosofian ”syvimmistä ongelmista” ja kokeneensa ahdistusta, kun ”kirkkaan totuuden” löytäminen vaikutti mahdottomalta. Vähitellen Salomaan onnistui vapautua skeptismin ahdistuksesta. Omien sanojensa mukaan hän oivalsi, että ei voisi saavuttaa sellaista äkillistä ratkaisua kuin Descartes, mutta kykenisi kuitenkin kovalla työllä ”astumaan lyhyen askeleen totuuteen johtavalla tiellä.” Lopullinen päämäärä oli joka tapauksessa kaukana: ”Kenties totuus ei ollut vielä tämän sukupolven saavutettavissa, ehkä se avautuisi vasta sitten, kun vielä sadat tai tuhannet sukupolvet olivat siitä valloittaneet jonkin palasen ja nämä palaset oli koottu yhteen. Halusin omalta vähäiseltä osaltani olla tässä työssä mukana.”<sup>38</sup>

Nuoren Salomaan huoli historian tieteellisyydestä ei johtunut ainoastaan henkilökohtaisesta ahdistuksesta, vaan sen taustalla voidaan nähdä myös voimistuva kriisitunnelma historian tutkimuksen piirissä. Erityisesti Saksassa käytiin 1900-luvun alussa vilkasta keskustelua historiatieteen filosofisesta perustasta. Historiantutkimuksessa oli tuohon aikaan vallitsevana paradigmana historismi (saks. *Historismus*), jonka varsinaisena perustajana pidettiin Leopold von Rankea (1795-1886). Historismi nojautui idealistiseen filosofiaan. Se piti historiantutkimuksen tehtävänä selvittää historiallisten ilmiöiden taustalla vaikuttavat henkiset voimat. Historismi tavoitteli objektiivista tietoa ankaraan lähdekritiikkiin nojautuvan intuitiivisen ymmärtämisen metodin avulla. Rankelainen historiatiede keskittyi poliittisten tapahtumien tutkimiseen. Se korosti tutkimiansa ilmiöiden yksilöllisyyttä ja torjui pyrkimykset etsiä historiallisista tapahtumista yleisiä lainalaisuuksia.<sup>39</sup>

Luonnontieteiden menestyksen seurauksena positivistiset virtaukset alkoivat 1800-luvun lopulla vaikuttaa myös historiantutkimuksesta käytyyn keskusteluun. Positivismi kyseen-

<sup>38</sup> Salomaa 1954, 158-160.

<sup>39</sup> Jaeger / Rüsen 1992, 44-53; Iggers 1988, 63-89. Historismin käsite on tunnetusti monimerkityksinen ja ristiriitainen. Sillä voidaan tarkoittaa tietyn historiantutkimuksen paradigman lisäksi muissakin ihmistieteissä ja yleisenä maailmankatsomuksena erityisesti 1800-luvulla esiintynyttä ajattelutapaa, jossa kulttuuri-ilmiöitä tarkasteltiin historiallisesti muuttuvina ja suhteellisina. Alun perin termi oli luonteeltaan kriittinen ja poleeminen. Karl Popperin *historicism* ei viittaa historiatieteen paradigmaan vaan Hegelin ja Marxin tyyppiseen historianfilosofiaan. Ks. Jaeger / Rüsen 1992, 4-8.

alaisti vallitsevan historiantutkimuksen tieteellisyyden. Sen kannattajat vaativat myös historiantutkijoita omaksumaan materialistiset oletukset ja luonnontieteitä jäljittelevän metodologian. Saksassa historismi koki ensimmäisen suuren kriisinsä, kun Karl Lamprechtin (1856-1915) kirjoittaman Saksan historian kokonaisesityksen ensimmäinen osa ilmestyi vuonna 1891. Lamprecht noudatti individualisoivan metodin sijasta luonnontieteitä jäljittelevää, yleisiä lainalaisuuksia tavoittelevaa ”kausaaligeneettistä” lähestymistapaa. Poliittisen tapahtumahistorian sijasta hän tarkasteli Saksan historiaa kulttuurihistoriallisesta näkökulmasta. Hänen kulttuurihistoriansa painotti ”sosiaalisia kollektiivi-ilmiöitä”, joiden taustalla vaikuttivat ”biogeneettiset peruslait.” Saksalaisten historioitsijoiden ylivoimainen enemmistö tuomitsi Lamprechtin positivismin ja materialismin. Ulkomailla hän sai osakseen enemmän hyväksyntää.<sup>40</sup>

Lamprecht-kiistan ”torjuntavoitosta” huolimatta positivismin ja materialismin voittokulku oli vienyt uskottavuuden historismin hermeneuttiselta teoria- ja metodikonseptilta. Historismi ei voinut enää nojautua saksalaisen idealismin ”henkeen” tai ”ideaan” metafysisenä totaliteettina, johon historiallinen tieto perustuisi. Historiatiede tarvitsi uuden tieteenfilosofisen perustelun. Wilhelm Diltheyn, Heinrich Rickertin ja Max Weberin historiateoreettiset kirjoitukset syntyivät tässä kontekstissa.<sup>41</sup>

Wilhelm Dilthey (1833-1911) oli teoksellaan *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) ensimmäinen, joka yritti antaa historismille uuden tietoteoreettisen perustan. Positivismia vastaan Dilthey esitti, että ihmisen toimintaa tutkivat hengentieteet (*Geisteswissenschaften*) eivät voineet noudattaa samanlaista metodia kuin luonnontieteet. Luonnontieteellinen selittäminen (*Erklären*) yleisten lakien avulla ei sopinut historiatieteeseen, vaan siinä oli turvaututtava eläytyvään ymmärtämiseen (*Verstehen*). Kantin tietoteoriaan nojautuen Dilthey esitti, että historiatieteen kohde ei ollut objektiivinen todellisuus sinänsä, vaan tietoisuuden tuottama todellisuus. Toisin kuin perinteinen historismi oli ajatellut, historiatieteen tehtävänä ei ollut jäljentää ilmiöiden takana piilevä ideoista koostuva todellisuus. Transsendenttisen hengen tai idean tilalle Dilthey asetti elämän (*Leben*) histori-

<sup>40</sup> Jaeger / Rüsen 1992, 140-146; Iggers 1988, 197-200.

<sup>41</sup> Jaeger / Rüsen 1992, 146-148; Iggers 1988, 124-133.

allisessa konkreettisuudessaan. Objektivisen tiedon mahdollisuus perustui elämän ykseyteen, joka sulki sisäänsä sekä historiallisen tiedon subjektin että objektin. Jatkuvassa elämän virrassa historiallisella tiedolla ei voinut olla absoluuttista perustaa. Dilthey onnistui tarjoamaan positivismille vaihtoehdon ja purkamaan historismin teologista perintöä, mutta jätti jälkeensä tietoteoreettisen relativismin haasteen ja elämän käsitteeseen liittyviä metafysisiä ongelmia. Diltheyn ajattelu alkoi yleisemmin vaikuttaa historiateoreettiseen ajatteluun vasta ensimmäisen maailmansodan jälkeen.<sup>42</sup>

Lounaissaksalaisen koulukunnan uskantilaisuus vaikutti 1890-luvulta lähtien historiateoreettiseen keskusteluun. Uskantilaiset etsivät formaalis-logisten pohdintojen avulla ihmistieteille teoreettista pohjaa ja selkeitä rajauskriteerejä suhteessa luonnontieteisiin. Wilhelm Windelband (1848-1915) teki eron yleistävien nomoteettisten ja yksilöllistävien idiografisten tieteiden välillä. Historia voitiin laskea jälkimmäisiin kuuluvaksi. Windelbandin jälkeen Heinrich Rickert (1863-1936) erotti luonnontieteet ja kulttuuritieteet (*Kulturwissenschaften*) toisistaan niiden metodien eroavuuden perusteella. Rickertin mukaan historialle kulttuuritieteenä oli ominaista individualisoiva intressi. Historiatieteen tehtävänä oli kiteyttää maailmantapahtumisen äärettömyydestä empiirisesti konkretisoitavia ”historiallisia yksilöitä.” Individualisoivan historiallisen ajattelun kohteet olivat sidoksissa kulttuuriarvoihin (*Kulturwert*) ja saivat niistä merkityksensä. Tästä seurasi ongelmia historiatieteen objektiivisuudelle. Mikäli historiallinen metodi oli arvosidonnainen ja kulttuuriarvot olivat historiallisesti muuttuvia tai kiistanalaisia, historiallinen totuus vaikutti epävarmalla. Rickert itse uskoi universaalisti pätevien arvojen järjestelmään, jota historiatiedekin tarvitsi saavuttaakseen kestäviä tuloksia. Historismi oli perinteisesti kyseenalaistanut yleispätevien arvojen olemassaolon korostaen, että jokaista aikakautta on arvioitava sen omilla mittapuilla. Rickert uudisti historismin perusteita esittäessään, että objektiiviset arvot paljastuivat vähitellen historiallisessa prosessissa.<sup>43</sup>

Myös Max Weber (1864-1920) kuului niihin, jotka vastustivat positivistien pyrkimyksiä uudistaa kulttuuritieteet luonnontieteiden esikuvan mukaan. Rickertin tavoin Weber kat-

---

<sup>42</sup> Jaeger / Rüsen 1992, 148-151; Iggers 1988, 133-144.

<sup>43</sup> Jaeger / Rüsen 1992, 151-156; Iggers 1988, 144-159.

soi kulttuuritieteellisen tiedon kohteiden konstituoituvan ajan kulttuurin arvojen ja ongelmien pohjalta. Weber erosi Rickertistä siinä, että hän pyrki pelastamaan kulttuuritieteellisen tiedon objektiivisuuden turvautumatta yleispäteviin arvoihin. Weberin mukaan kulttuuritieteellinen tutkimus oli arvovapaata. Kulttuuri- tai sosiaalitieteet tutkivat kulttuuriarvojen vaikutusta. Niiden tehtävä ei ollut ratkaista normatiivisia kysymyksiä. Tiedon rationaalinen maailma ja arvojen irrationaalinen maailma oli pidettävä erillään. Objektiivisen etäisyyden ajatus näkyi siinäkin, että Weberin mukaan kulttuuritieteiden käsitteet olivat konstruoituja ideaalityyppejä, eivätkä osa kuvaamaansa todellisuutta.<sup>44</sup>

Salomaa oli perehtynyt Lamprecht-kiistaa seuranneeseen historiateoreettiseen keskusteluun. Hänen ensimmäinen julkaistu tieteellinen artikkelinsa, joka ilmestyi *Historiallisessa aikakauskirjassa* vuonna 1915, käsittelikin juuri Lamprechtin historiankäsitystä ja metodologiaa. Se sisälsi myös selostuksen Lamprechtin johtaman laitoksen metodiopetuksesta, johon hän oli itse päässyt osallistumaan kesällä 1914. Artikkelissaan Salomaa arvosteli antipositivistisesta näkökulmasta Lamprechtin tietoteoreettisia ja metafysisiä lähtökohtia. Windelbandin, Rickertin ja opettajansa Grotenfeltin teoksiin viitaten hän arvosteli Lamprechtin pyrkimystä korvata individualistinen tutkimusote kollektivistisellä. Salomaa mukaan yksilöllisten ilmiöiden tutkiminen oli historiatieteelle tunnusmerkillistä, kun taas luonnontieteet olivat luonteeltaan yleistäviä. Historiatieteiden ja luonnontieteiden olennainen erohan oli siinä, että historiallisen kehityksen tapahtumat olivat ainutkertaisia. Lamprechtin yritys perustella historiallisten lainalaisuuksien olemassaoloa ei ollut uskottava. Sosiologiakin, joka oli yrittänyt soveltaa luonnontieteellistä metodologiaa ”henkittieteiden” alalla, oli ”suureksi osaksi” joutunut luopumaan uskosta yhteiskunnallisiin lakeihin.<sup>45</sup> Opettajaansa seuraten Salomaa oli omaksunut uskantaisten käsityksen historiatieteen erityisluonteesta.

Artikkelissa ”Uuskantilaisuus ja Heinrich Rickert”, joka ilmestyi vuonna 1924 esseekoelmassa *Nykyajan filosofeja*, Salomaa totesi metodiopin ja logiikan tutkijoiden aiemmin huomioineen vain luonnontieteet. Historiatieteitä oli vaadittu joko omaksumaan

---

<sup>44</sup> Jaeger / Rüsen 1992, 156-160; Iggers 1988, 159-173.

<sup>45</sup> Salomaa 1915, 113-146. Ks. myös Salomaa 1954, 180-182.

luonnontieteellinen metodi tai luopumaan tieteen nimestä. Vasta uuskantilaiset Windelband ja Rickert pyrkivät osoittamaan historialle ja sen sukulaistieteille oman menetelmänsä ja säilyttämään ne silti tieteinä. Salomaa uskalsi jo arvostella Rickertin tapaa pitää käsitteenmuodostusta ja suhdetta arvoihin luonnontieteitä ja historiatieteitä erottavina kriteereinä. Historiatieteissäkin jouduttiin turvautumaan yleistäviin käsitteisiin, kun taas luonnontieteissä esiintyi yksilöllisiä aineksia. Luonnontieteetkään eivät voineet olla täysin arvovapaita, ja toisaalta sidonnaisuus kulttuuriarvoihin ei ollut kaikissa kulttuuritieteissä merkityksellinen. Olennaista oli kuitenkin, että Rickert oli koettanut kohottaa historiatieteet tieteen asemaan.<sup>46</sup>

Kun Salomaa palasi vuonna 1948 häntä nuorena vaivanneen problematiikan pariin artikkelissaan ”Historiallisesta skeptisismistä”, hän saattoi todeta ”historian probleemista” tulleen kuluvan vuosisadan kuluessa yksi eniten pohdittuista filosofian ongelmista: ”On esiintynyt lukuisia yrityksiä syventää historian sekä kohdetta että metodologiaa, jotta siten ihmistä koskeva tiede, jota sanotaan milloin hengentieteeksi, milloin kulttuuritieteeksi, milloin lyhyesti historiaksi, voitaisiin erottaa muista tieteistä, varsinkin luonnontieteistä.”<sup>47</sup>

Salomaa valitti, että samaan aikaan kun esiintyi pyrkimyksiä vahvistaa historian asemaa ”tieteiden valtakunnassa”, edelleen toistettiin perinteellisiä epäilyjä historian tieteellisyydestä. Jo Aristoteles ei ollut hyväksynyt historiaa tieteeksi, koska se hänen mukaansa käsitteli vain yksilöllisiä asioita, kun taas todellinen tiede tavoitteli yleistä tietoa. Tämä käsitys oli Salomaan mukaan pysynyt elossa nykyaikaan asti. Historia saatettiin rinnastaa kaunokirjallisuuteen. Yleinen käsitys oli, että historiasta tiedetään vähän ja epätydyttävällä tavalla. Uudella ajalla Descartes`ista lähtien oli kiistetty historiallisen tiedon varmuus, koska siinä ei voitu saavuttaa matemaattista selkeyttä ja tarkkuutta. Salomaan mukaan tällaiset moitteet olivat olleet yleisiä viimeisten kahden tai kolmensadan vuoden ajan siitä huolimatta, että juuri tänä aikana historiantutkimus oli valtavasti edistynyt.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Salomaa 1924, 261-268. Salomaa arvosteli Windelbandin ja Rickertin esittämän tieteiden jaottelun perusteita myös Lamprecht-artikkelin muokatussa versiossa, joka ilmestyi vuonna 1929. Ks. Salomaa 1929, 148-149.

<sup>47</sup> Salomaa 1948, 14. Salomaan artikkeli on sisällytetty melkein sellaisenaan *Historian ja nykyajan johdantoon*. Ks. Salomaa 2000, 9-18.

<sup>48</sup> Salomaa 1948, 14-16.

Julius Kraft ja monet muut positivistit olivat jopa koettaneet osoittaa historian mahdottomaksi tai idioottimaiseksi pyrkimykseksi.<sup>49</sup> Tässä vaiheessa Salomaa saattoi jo suhtautua epäilyihin huolettomasti, sillä hän oli mielestään löytänyt ratkaisun ongelmaansa Benedetto Crocen historioteoriasta.

## 2.2. ”Jokainen todellinen historia on nykyajan historiaa”

Ensimmäisen maailmansodan seurauksena historismin kriisi Saksassa kärjistyi. Georg G. Iggersin mukaan sodanjälkeisessä saksalaisessa historianfilosofiassa oli kolme uutta piirrettä. Ensinnäkin historian olemassaolo objektiivisena prosessina alettiin kyseenalaistaa ja korvata näkemyksellä historiasta pelkkänä mielen konstruktiona tai myyttinä. Toinen uusi piirre oli ihmiskunnan yleisen historian korvaaminen kulttuurirelativismilla. Tämän mukaan kaikki arvot olivat kulttuurisidonnaisia ja vieraiden kulttuurien ymmärtäminen oli rajallista tai mahdotonta. Kolmas piirre oli kaikkien poliittisten ja sosiaalisten normien uudelleenarviointi. Oswald Spenglerin *Untergang des Abendlandes* –teoksen valtava suosio oli oire historiallisen ajattelun kriisistä. Historismin teoria tavallaan päätyi loogiseen johtopäätökseensä. Jos kaikki kaikki totuudet ja arvot olivat yksilöllisiä ja historiallisesti muuttuvia, päädyttiin lopulta subjektivismiin. Martin Heideggerin *Sein und Zeit* (1926) merkitsi klassisen historismin negaatiota. Siinä historiallisuus (*Geschichtlichkeit*) menetti oman objektiivisen olemassaolon ja muuttui ihmisenä olemisen aspektiksi.<sup>50</sup> Samaan aikaan klassisen historismin puolustajat Ernst Troeltsch ja Friedrich Meinecke yrittivät 1920-luvulla yhä puolustaa yleispäteviä arvoja ja tiedon objektiivisuutta relativismia vastaan. Troeltsch haki traditionaalisista eurooppalaisista arvoista lujaa perustaa historian-tutkimukselle. Meinecke puolestaan asetti toivonsa aatehistoriaan (*Ideengeschichte*), jonka oli määrä paljastaa historiallisten tapahtumien taustalla vaikuttavat ikuiset totuudet.<sup>51</sup>

Italialaisen Benedetto Crocen (1866-1952) historioteoria edusti saksalaisen perinteen valtavirrasta poikkeavaa historismia. David D. Robertsinkin mukaan Crocen filosofiset lähtö-

---

<sup>49</sup> Salomaa 1948, 21.

<sup>50</sup> Iggers 1988, 238-245.

<sup>51</sup> Iggers 1988, 174-228.



kohdat olivat Giambattista Vicon, G. W. F. Hegelin ja Karl Marxin ajattelussa. Crocen mielestä saksalaisten historistien huoli eettisestä ja epistemologisesta relativismista oli tarpeeton ongelma, joka johtui siitä, että saksalainen historismi ei ollut riittävän johdonmukaista. Troeltschin ja Meinecken kaltaiset ajattelijat yrittivät pitää kiinni transsendenssistä, ylihistoriallisesta ”oliosta sinänsä” muuttuvan ilmiömaailman takana, johon yleispätevät arvot ja objektiivinen tieto perustuisivat. Croce vaati historioitsijoita luopumaan kaikesta transsendenssistä ja näkemään todellisuuden puhtaasti historiallisena, jatkuvasti muuttuvana. Hän nimitti teoriaansa ”absoluuttiseksi historismiksi”.<sup>52</sup>

Croce tiivistä käsityksensä historiatieteestä teesiksi: ”Jokainen todellinen historia on nykyajan historiaa.” Robertsinkin mukaan Croce perusteli absoluuttisen historisminsa ydinajattusta käyttäen kahta argumenttilinjaa. Ensinnäkin ei ollut olemassa pysyvää menneisyyttä, jonka tarkka jäljentäminen olisi historioitsijan tehtävä. Menneisyyden tosiasiat muuttuivat jatkuvasti sitä mukaa kuin henki kehittyi ja kasvoi. Crocen idealistisen näkemyksen mukaan ne olivat riippuvaisia hengen kulloisestakin kehitysvaiheesta. Itse asiassa vain nykyhetki oli varsinaisesti olemassa. Menneisyys oli olemassa vain siitä nykyaikaan jääneiden jälkien muodossa. Toiseksi historian tutkija oli luonnollisesti osa oman nykyaikansa henkeä. Tästä seurasi, että hänen menneisyyttä koskevien kysymyksensä perustuivat nykyhetken tiedonintresseihin. Nykyhetken ihmiset tarvitsivat historiallista tietoa toiminnan orientaatiota varten. Historiantutkimus ei voinut olla arvovapaata, eikä tutkijan tarvinnut olla viileä ja ulkopuolinen tarkkailija. Vaikka lopullista objektiivista totuutta ei ollutkaan mahdollista saavuttaa, historiantutkimus saattoi silti tuottaa aitoa ja hyödyllistä tietoa nykyajan tarpeisiin. Näin oli mahdollista päästä eroon historiallisen skeptismin ahdistuksesta.<sup>53</sup>

Korostaessaan historiantutkijan subjektiivista panosta Crocen voidaan sanoa ennakoineen Hayden Whiten *Metahistoryn* (1973) poststrukturalismia. Robertsinkin mielestä Croce ei kuitenkaan tarkoittanut kaikkien menneisyyttä koskevien väitteiden olevan epistemologisesti samanarvoisia. Ensinnäkin olemassa olevat lähteet asettivat rajoja tulkintojen moni-

---

<sup>52</sup> Roberts 1987, 137-145.

<sup>53</sup> Roberts, 145-152.

naisuudelle. Historiantutkimuksen väitteiden oli perustuttava lähteisiin. Toiseksi Croce edellytti historioitsijoilta sitoutumista totuuden tavoitteluun. Rajallinen objektiivisuus oli mahdollinen, kun muut intressit eivät häirinneet. Kolmanneksi tiedon suhteellisuutta rajoitti tiedeyhteisön vuorovaikutusmekanismi, joka keskustelun kautta karsi pois tulkinnat, jotka kulloistenkin kriteerien mukaan olivat virheellisiä. Crocen tavoitteena oli löytää eräänlainen kolmas tie vaihtoehdoksi rankelaiselle historismille ja positivismille. Radikaali historismi etäännytti Crocen saksalaisen hermeneuttisen perinteen valtavirrasta, joka johti Diltheystä Heideggerin kautta Gadameriin.<sup>54</sup>

Croce muotoili argumenttinsa historiasta nykyajan tieteenä alun perin artikkelisarjassa, joka ilmestyi vuonna 1915 saksan kielelle käännettynä nimellä *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*. Croce perusteli tässä väitettä ”jokainen todellinen historia on nykyajan historiaa” historian ja elämän ”synteettisellä ykseydellä.” Kaikki historiantutkimus lähti liikkeelle nykyajan elävästä intressistä tutkimuskohdetta kohtaan. Vanha sanonta *historia magistra vitae* ilmaisi tämän ajatuksen. Lisäksi historiantutkimus perustui nykyajassa olemassa oleviin dokumentteihin. Ilman olemassa olevia lähteitä historialta puuttuisi kaikki merkitys ja totuus. Mikäli pidettiin kiinni elämän ja ajattelun erottamattomuudesta historiassa, kaikki epäilykset historian varmuudesta ja hyödyllisyydestä katoaisivat, Croce vakuutteli. Hän kysyi retorisesti: ”Miten voisi henkemme nykyinen luova työ olla epävarmaa? Miten voisi olla hyödytöntä tieto, joka ratkaisee elämästä syntyneen ongelman?” Todellinen historia perustui olemassa oleviin lähteisiin, mikä erotti sen kronikasta. Todelliselle historialle oli myös ominaista nykyajan ”elävän hengen” eettisen ja praktisen intressin ohjaama totuuden tavoittelu, mikä taas erotti sen ”pseudohistorioista”, joita olivat filologinen, poeettinen ja oratorinen historia.<sup>55</sup>

Croce esitti *Zur Theorie und Geschichte der Historiographiessa* tavoitteekseen kehittää uusi filosofia, joka ylittäisi romantiikan ja ”hengensurmaavan ja materialisoivan” positivismin ristiriidat ja olisi perusta ja oikeutus uudelle historiantutkimukselle. Tämä uusi filosofia oli hengen filosofiaa ilman transsendenssiä: ”Filosofiassa, jonka päälinjat olem-

---

<sup>54</sup> Roberts, 147, 152-161.

<sup>55</sup> Croce 1915, 1-39.

me piirtäneet, todellisuus on henki; ei henki, joka seisoo maailman yläpuolella tai läpäisee sen, vaan henki, joka on yhtä maailman kanssa; ja luonto on osoitettu hengen momentiksi ja tuotteeksi; ja täten on dualismi, ainakin se, joka oli teettänyt Ajatukselle työtä Thaleksesta Spenceriin, voitettu, ja sen kanssa on voitettu transsendenssi, olipa se materialistista tai teologista.”<sup>56</sup> Crocen historiateorian ontologinen perusta oli idealistinen ajatus hengestä koko todellisuutena.

Crocesta tuli Salomalle tärkeä ajattelija vasta melko myöhäisessä vaiheessa. Salomaan teoksessa *Filosofian historia II* (1936) Croce mainittiin vain ohimennen yhdessä Giovanni Gentilen kanssa Hegeliin nojautuvan ”uusidealistisen” koulukunnan edustajana, kun taas Diltheyn filosofian esittely vei kaksi ja puoli sivua.<sup>57</sup> Crocen teesi avautui Salomalle viimeistään hänen kirjoittaessaan teosta *J. V. Snellman*, joka ilmestyi vuonna 1944. Käsitellessään Snellmanin historianfilosofiaa hän viittasi Crocen edellä mainittuun teokseen: ”Kun italialainen filosofi Benedetto Croce tämän vuosisadan alussa eräässä aikakauslehtikirjoitussarjassa puolusti väitettä: ´jokainen todellinen historia on nykyajan historia´, niin se herätti tieteellisessä maailmassa suurta hämmästyä. Väitettä pidettiin alussa leikillisenä paradoksina. Sittenkin, kun myös Giovanni Gentile ym. ovat sitä puolustaneet, ovat historioitsijatkin alkaneet pitää sitä vakavasti otettavana teoriana, ehkä syvällisimpänä, mitä koskaan historiasta on esitetty.” Salomaan mukaan jo Snellman oli esittänyt saman teorian ja puolustanutkin sitä osittain samalla tavalla kuin Croce ja Gentile.<sup>58</sup>

*Philosophie der Geschichten* esipuheessa Salomaa tunnusti velkansa Crocelle. Hän kirjoitti pitäneensä Crocen ajatusta historiasta nykyajan tutkimuksena ensin paradoksina, koska ei hyväksynyt Crocen perusteluita. Salomaa väitti tulleen myöhemmin samaan tulokseen pohiessaan, mitä todellisuutta historiatiede oikeastaan tutkii. ”Silloin en voinut

---

<sup>56</sup> ”In der Philosophie, deren Grundlinien wir gezeichnet haben, ist die Wirklichkeit Geist; nicht Geist, der über der Welt steht oder durch die Welt hindurchläuft, sondern Geist, der mit der Welt zusammenfällt; und die Natur ist als ein Moment und Produkt des Geistes selbst aufgewiesen; und damit ist der Dualismus, derjenige wenigstens, der dem Gedanken von Thales bis Spencer zu schaffen gemacht hat, überwunden, und überwunden ist mit ihm die Transzendenz, mag sie nun materialistisch oder theologisch gemeint ist.” Croce 1915, 266-267.

<sup>57</sup> Salomaa 1936, 271, 293-296.

<sup>58</sup> Salomaa 1944, 404-406. Ks. myös Salomaa 2000, 34-35 ja Salomaa 1950b, 22.

tulla muuhun tulokseen kuin että historian on tutkittava nykyaikaa, koska en kyennyt löytämään historiallista enkä muutakaan todellisuutta nykyajan ulkopuolelta, en menneisyydestä, koska sitä ei ole enää missään, enkä tulevaisuudesta, jota ei vielä ole todellisuudessa, enkä myöskään mistään toisesta ajan ulottuvuudesta”, Salomaa kuvaili. Jos historian tehtävänä oli tutkia kaikille tavoitettavaa nykyaikaa tai tarkemmin ”nykyajan menneisyyssulottuvuutta”, sen täytyi olla ei ainoastaan mahdollinen vaan myös ihmiselle hyvin tärkeä tiede. Tämän oivalluksen jälkeen ”maa alkoi järkkyyä historiallisen skeptisismillä” ja historian tieteellinen luonne alkoi hahmottua Salomalle. Vuosien kuluessa kysymys toisensa jälkeen sai vastauksen ja näin syntyi historianfilosofinen järjestelmä, jonka Salomaa esitti lukijoilleen.<sup>59</sup> Crocen teesi historiasta nykyisyyden tieteenä näyttää olleen Salomalle ratkaisevan tärkeä virike, jonka pohjalle hän saattoi rakentaa oman historianfilosofiansa.

### 2.3. Epäilyn rajat

Artikkelissa ”Historiallisesta skeptisismistä” (1948) Salomaa pyrki osoittamaan, että historiallinen skeptisismi ei voinut todellisuudessa kiistää historiallisen tiedon mahdollisuutta, vaan ainoastaan osoittaa sen rajat. Hän esitti historiallisen skeptisismien mahdollisuuden perustuvan siihen, että historiantutkimus perustuu menneisyyden jälkeensä jättämiin lähteisiin. Ensinnäkin historioitsija joutuu tulkitsemaan lähteitään, mihin sisältyy aina erehtymisen mahdollisuuksia.<sup>60</sup> Toiseksi lähdeaineisto on aina enemmän tai vähemmän puutteellinen: ”Historiallisen skeptisismillä ydin on siinä, että meillä on useita historiallisia kysymyksiä varten vain rajallisessa määrässä lähteitä. Nämäkin ovat tavallisesti hyvin puutteellisia, puolueellisia, tendenssimäisiä, katkelmaisia, vaikenavia, kun niiden pitäisi

---

<sup>59</sup> ”Damals konnte ich zu keinem anderen Ergebnis zu kommen als zu dem, dass die Geschichte die Gegenwart erforschen muss, weil ich eine geschichtliche oder auch eine andere Wirklichkeit ausserhalb der Gegenwart nicht finden konnte, nicht in der Vergangenheit, die nirgendswo mehr ist, nicht in der Zukunft, die es in der Wirklichkeit noch nicht gibt, und auch nicht in einer anderen Dimension der Zeit. (...) So begann der Boden des geschichtlichen Skeptizismus zu wanken und der wissenschaftlichen Charakter der Geschichte sich abzuzeichnen. Allmählich, im Laufe der Jahre, erhielt eine Frage nach der anderen die Antwort und es entwickelte sich ein geschichtsphilosophisches System, das ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe.” Salomaa 1950b, 8.

<sup>60</sup> Salomaa 1948, 16-17.

puhua, pikkupiirteisiä kun olisi parempia, että ne vaikenisivat.” Esimerkiksi Ranskan valankumouksen yhteydessä tapahtuneen historiallisten asiakirjojen yleisen tuhoamisen seurauksena vain muutama prosentti keskiajan lähteistä oli säilynyt, joten ei ollut mahdollista kirjoittaa ”täydellistä keskiajan historiaa.”<sup>61</sup> Myös Croce teki eron kahden historiallisen skeptismin muodon välillä.<sup>62</sup>

Historioitsija oli toisenlaisessa tilanteessa kuin luonnontutkija tai matemaatikko: ”Matemaatikkoa eivät kiusaa epäilykset hänen teoreemiensa pätevydestä, sillä jos hän epäilee jonkin niistä pätevyyttä, hän voi itse ajatella sen todistuksen uudelleen ja päästä omaan vakaumukseen. Jos fyysikko epäilee Galilein putouslakien pätevyyttä, hän voi itse kokeilla niiden pätevyyttä. Mutta historioitsijan täytyy joko hyväksyä tai hylätä lähteensä.”<sup>63</sup> Lähteet asettivat historialliselle ajattelulle ylittämättömiä rajoja. Oli pakko luottaa aidoiksi osoittautuneisiin lähteisiin tai lakattava kokonaan tekemästä tutkimusta: ”Historiantutkimuksessa historioitsija on sidottu käsistä ja jaloista, kun luonnontutkija tai filosofi voi asettaa kaiken kysymyksenalaiseksi, voi hylätä kaiken, mitä hän ei voi hyväksyä, olla hyväksymättä mitään, mitä hän ei voi hyväksyä oman ajattelunsa perusteella.”<sup>64</sup>

Salomaan mielestä skeptisismillä oli aina sijansa historioitsijan työssä: ”Historiallinen skeptisismi ei ole ainoastaan historiantutkimukseen sen ulkopuolelta tähdätyn kritiikin tulosta, vaan jokainen historioitsija on valmis myöntämään lähteidensä puutteellisuuden, joka ei ole poistettavissa.” Tutkimus perustui aina käytettävissä oleviin lähteisiin, ja uudet lähteet saattoivat pakottaa aloittamaan tutkimuksen alusta. Historiallinen skeptisismi oli tuttua historiantutkimuksen kenttätyötä tekeville, mutta se ei tuntunut häiritsevän niinkään historiantutkijoita kuin filosofeja, jotka katsoivat historian tieteenä olevan ristiriidassa omaksumansa filosofisen teorian kanssa.<sup>65</sup>

Historiallinen skeptisismi ei kuitenkaan tehnyt historiallista tietoa mahdottomaksi, sillä se perustui virheelliseen käsitykseen historiantutkimuksen kohteesta. Salomaan mukaan his-

<sup>61</sup> Salomaa 1948, 17-18.

<sup>62</sup> Croce 1915, 40-47. Ks. myös Croce 1944, 402-410.

<sup>63</sup> Salomaa 1948, 19.

<sup>64</sup> Salomaa 1948, 19-20.

<sup>65</sup> Salomaa 1948, 21-22.

toriallinen skeptisismi oletti, että historioitsijan tehtävä oli tutkia menneisyyttä sellaisenaan. Se pyrki osoittamaan, että historioitsija ei kykene tähän. Todellisuudessa historia-tieteen kohde ei ollutkaan ”menneisyys menneisyytenä”, vaan nykyisyydessä lähteiden muodossa säilynyt menneisyys. Salomaan mukaan historiantutkimuksessa ei selvitetä Leopold von Ranken sanoin ”miten asiat oikeastaan ovat olleet” (*wie es eigentlich gewesen*), vaan ”mitä lähteet osoittavat”. Menneisyys itsessään oli ”olio sinänsä”, tiedon ulkopuolella. Vain menneisyyden jättämät jäljet kuuluivat historiallisen ajattelun piiriin.<sup>66</sup>

Salomaan mielestä käsitys menneisyydestä sellaisenaan historian kohteena johti monenlaisiin mahdottomuuksiin. Ero aitojen historiallisten kysymysten ja näennäisten kysymysten välillä menettäisi merkityksensä: ”Jos se olisi tosi, siitä seuraisi, että historiallinen tieto kasvaisi niiden menneisyyden tosiseikkain paljouden mukaan, jotka on kyetty haallimaan kokoon, että suurin historiankirjoittaja olisi pisimmän maailmanhistorian kirjoittaja. Taaskin jokainen historioitsija tietää, että on monia kysymyksiä – näennäiskysymyksiä enimmäkseen -, joita ei kannata tutkia, koska niiden selvittämiseksi ei ole käytettävissä lähteitä. Jos menneisyys menneisyytenä olisi historiantutkimuksen kohteena, historiallisella tiedolla ei olisi muita rajoja, kuin mitkä menneisyys menneisyytenä sille asettaa.”<sup>67</sup>

Lisäksi tuo käsitys johti pitämään menneisyyttä vielä jollakin tavalla olemassa olevana maailmana, ”jossa Galilein punnukset yhä putoavat Pisan vinosta tornista, jossa Neron sytyttämän Rooman palon savu täyttää ympäristön ilman ja jossa kivikauden mies hioo kiviaseitaan.” Mutta menneisyys menneisyytenä oli lakannut olemasta. Historioitsija ei voinut tavoittaa sitä, eikä hänen tarvinnutkaan pyrkiä siihen.<sup>68</sup>

Mitä historioitsijan sitten oli tutkittava? Salomaa määritteli historioitsijan tehtävän seuraavasti: ”Historioitsija tutkii nykyisyyttä, todellista, elävää maailmaa, joka on epätodellisen, kuolleen, tuhoutuneen menneisyyden seuraaja. Hänen tehtävänä on koettaa mielessään uudelleen rakentaa se tapahtumakulku, joka on tehnyt hänen nykyisestä maailmastaan sen, mikä se nyt on. Hän tutkii menneisyyttä, mutta ei sitä sellaisena, kuin se oli

---

<sup>66</sup> Salomaa 1948, 22-23.

<sup>67</sup> Salomaa 1948, 23-24.

<sup>68</sup> Salomaa 1948, 23-24.

itsessään, vaan sellaisena, kuin se ilmenee nykyisyyteen jättämistään jäljistä: omaa maailmaansa eli omaa menneisyyttään, nykyisyydessä elävää menneisyyttä, joka on hänen historian tutkimuksensa varsinainen kohde.”<sup>69</sup>

Historiantutkimuksessa siis nykyajan ihminen tutki nykyisyydessä ilmenevää menneisyyttä nykyajan lähtökohdista. Historian kohde oli pohjimmiltaan nykyihminen itse: ”Historia ei ole ihmiselle mitään pelkästään ulkopuolista, vaan se on olennainen osa hänestä itsestään. Sillä ihminen ei ainoastaan ole historiassa, vaan hän kantaa itsessään historiaa, jota hän tutkii. Historiassa paljastuu nykyisen ihmisen todellinen luonne.” Salomaa mielestä historian käsittäminen nykyisyyden tieteenä tarjosi ratkaisun monille historiallisen ajattelun ongelmille. Kun historiallisen tutkimuksen luonne ymmärrettiin näin, historia ei ollut sen enempää epäilyksenalainen kuin muutkaan reaalitieteet: ”Historiallisiin tutkimusmenetelmiin perehtynyt historioitsija voi tarttua johonkin historialliseen probleemiin ja päästä sen selvittelyssä tulokseen, josta toinen pätevä tutkija voi sanoa, onko hän onnistunut työssään vai ei. Tässä ei ole sijaa epäilyksille sen enempää kuin millä tahansa muulla inhimillisen reaalitiedon alueella.”<sup>70</sup> Löydettyään itseään tyydyttävän ratkaisun historiallisen skeptisismien ongelmaan Salomaa kehitti konseptiotaan historiasta nykyajan tieteenä historianfilosofisessa pääteoksessaan *Historia ja nykyaika*.

---

<sup>69</sup> Salomaa 1948, 24-25.

<sup>70</sup> Salomaa 1948, 25.

### 3. HISTORIATIEDE OBJEKTIIIVISEN HENGEN PROSESSISSA

#### 3.1. Historianfilosofian tehtävät

Historianfilosofiansa systemaattisessa esityksessä *Historia ja nykyaika* ja sen saksankielisessä versiossa *Philosophie der Geschichte* Salomaa jakoi historianfilosofian ongelmat kolmeen osaan. Historianfilosofian ensimmäinen ongelma oli historian käsite. Historiatiede ei itse kyennyt ilmaisemaan, mitä historia on. Tieteenalan käsitteen määrittely ja rajaus ei ollut ylipäättään mahdollista yksittäisen tieteen ahtaalla alueella, vaan se saattoi tapahtua vain ”koko todellisuuden ykseyden ja kokonaisuuden tutkimuksen pohjalla”, eli filosofian myötävaikutuksella. Historianfilosofian muut ongelmat jakautuivat kahteen ryhmään. Historian logiikan ongelmat koskivat pätevän historiallisen tiedon ehtoja, alkuperää ja rajoja. Historian logiikka tutki tieteellisen historiallisen ajattelun luonnetta. Sen ulkopuolelle jäi ei-tieteellinen historiankirjoitus, kuten kronikat ja muut puhtaasti deskriptiiviset kuvaukset. Metahistorialliset ongelmat muodostivat historianfilosofian kolmannen tehtäväkentän. Salomaan mukaan historia koostui tieteenä erityistutkimuksista, jotka eivät voineet antaa yleiskatsausta historiallisen tapahtumisen kokonaisuudesta. Tällaiset kysymykset kuuluivat historianfilosofialle. Metahistoria oli tutkimushaara, joka historian tutkimuksen tulosten pohjalta tavoitteli erityistutkimusten rajat ylittäviä synteesejä.<sup>71</sup> Salomaa sisällytti historianfilosofian alaan sekä historiatieteen filosofian että historiallista tapahtumista käsittelevän historianfilosofian.

Historiallisen tapahtumisen yleistä luonnetta koskevien metahistoriallisten synteisien tieteellisyys oli hyvin kiistanalaista. Arvi Grotenfelt oli arvostellut spekulatiivista historianfilosofiaa, jossa pohdittiin ihmiskunnan historian päämäärää ja tulkittiin tapahtumia sen pohjalta. Sen kysymyksiin vastaaminen ei ollut tieteelle mahdollista, vaan spekulatiivinen historianfilosofia saattoi tuottaa vain metafyyysisiä hypoteeseja. Grotenfelt suhtautui myönteisemmin ns. sosiologiseen historianfilosofiaan, joka tutki historiallisen tapahtumisen syitä ja lainalaisuuksia. Tätä hän piti tieteellisesti perusteltuna tutkimustehtävänä.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Salomaa 2000, 22-26; Salomaa 1950b, 12-15.

<sup>72</sup> Grotenfelt 1924, 3-16. Kolmantena historianfilosofian alana Grotenfelt mainitsi metodologisen historianfilosofian. Grotenfeltin esittämä historianfilosofian jako kolmeen alaan muistuttaa Heinrich Rickertin kol-



Dilthey oli pyrkinyt osoittamaan, että historianfilosofia ja sosiologia eivät olleet todellisia tieteitä.<sup>73</sup> Myös Croce oli leimannut historianfilosofian ”kuolleeksi” ja kiistänyt universaalihistoriallisen kokonaistulkinnan mielekkyyden.<sup>74</sup>

Salomaa itsekin viittasi Diltheyn ja Crocen kritiikkiin. Hän kuitenkin halusi puolustaa spekulatiivisen historianfilosofian oikeutusta tietyin ehdoin. Historianfilosofinen problematiikka oli tullut voimakkaasti esille 1920- ja 1930-lukujen henkityhteellisessä kirjallisuudessa ja näytellyt ”henkisessä elämässä” samankaltaista roolia kuin luonnonfilosofia 1800-luvun alussa.<sup>75</sup> Metahistoriallinen tutkimus tarvitsi kuitenkin lujan empiirisen perustan. Mikäli synteesejä tavoitteleva historianfilosofia pyrki rakentamaan jotain muuta kuin pelkkiä ”runollisia näkemyksiä” tai ”metafyysisiä spekulatioita” historian maailmasta, sen oli nojaututtava empiiriseen historiatieteeseen: ”Historianfilosofian täytyy niin paljon kunnioittaa historiatieteen ’tosiseikkaa’, sen autonomiaa, itsenäisyyttä, että se ottaa tämän tosiseikan erittelyjensä pohjaksi eikä pyri mestaroimaan kokemusperäisen historian tutkijan työtä, sanomaan, miten hänen on tai ei ole suoritettava työtään. Kokemusperäinen historiatiede hylkää tällaisen pyrkimyksen yhtä suurin oikeuksin kuin luonnontutkimus on hylännyt spekulatiivisen luonnonfilosofian, esim. Hegelin ja Schellingin diktatoriset toteamukset, ja päässyt kaikkialla voitolle.”<sup>76</sup> Metahistoriallinen tutkimus oli irrotettava spekulatioiden varjosta.

### 3.2. Nykyaika historiatieteen kohteena

Salomaa aloitti historian käsitteen erittelemisen toteamalla, että sanaa ”historia” käytetään kahdessa eri merkityksessä. Sillä tarkoitettiin toisaalta menneisyyden tapahtumia koskevaa tutkimusta ja toisaalta itse tapahtunutta. Ei ollut toista tiedettä, jolla on sama nimi kuin kohteellaan, mikä Salomaan mielestä kertoi jotain olennaista historiasta: ”Kun

---

mijakoa, jonka mukaan historianfilosofia koostuu universaalihistoriasta, historiallisen elämän periaatteiden opista ja historiatieteen logiikasta. Ks. Rickert 1924, 4-8.

<sup>73</sup> Dilthey 1933, 86-112.

<sup>74</sup> Croce 1915, 45-71; ks. myös Croce 1944, 217-227.

<sup>75</sup> Salomaa 2000, 18-19, Salomaa 1950b, 8-9.

<sup>76</sup> Salomaa 2000, 21-22; Salomaa 1950b, 11-12.

yhdellä sanalla ilmaistaan niin kaukana toisistaan olevia asioita kuin välittömästi koettua ja jälkeempään tutkittua historiaa, eli historiaa nykyisenä tilana, jossa elämme, ja historiaa tieteenä tapahtuneesta, tätä voitaneen pitää erityisenä kielen syvämiellettisyyden osoitukseksi, joka vaatii tutkimaan näiden kahden merkityksen suhdetta. Silloin ilmenee, että oman historiallisuuden välitön kokemus ei voi olla ilman tietoa, niin kuin toisaalta tieto on hedelmätön, ellei sitä ole kannattamassa nykyajan elävä historiallinen kokemus.”<sup>77</sup>

Salomaan mielestä ”koetulle” historialle eli historialliselle tapahtumiselle oli annettava asiallinen etusija suhteessa ”tutkittuun” historiaan, koska juuri inhimillinen tietoisuus omasta historiallisuudesta sai aikaan pakon tutkia historiaa: ”Historiallinen tapahtuminen ja historiatiede suhtautuvat tässä merkityksessä toisiinsa niin kuin perustus sille pystytettyyn rakennukseen. Historiallisen tiedon pohjana on `itse historian´ eläminen. Perustava kokemus `itse historiasta´ pakottaa pyrkimään tietoon historiallisista tapahtumista, ja sen tähden siihen periaatteellisesti perustuu historiatiede.” Ihminen ainoastaan oli olemukseltaan historiallinen olento. Historiallisuuden menettäminen olisi merkinnyt koko identiteetin kadottamista. ”Ilman historiaa ihmiskunta olisi kuin muistinsa menettänyt mies, joka ei tiedä, mikä hän on, mistä hän tulee ja minne on menossa”, Salomaa väitti. Tästä syystä historia oli ihmiselle läheisempi kuin mikään muu tiede.<sup>78</sup>

Salomaa palasi Snellman-kirjassaan ensimmäisen kerran esittämänsä ajatukseen historiasta nykyisyyden tieteenä. Hän kirjoitti: ”Historiallinen tajunta on olennaisesti sidottu elävien henkilöiden nykyisyyteen. Tässä merkityksessä historia ja nykyaika eivät ole vastakohtia. Sen vuoksi historiatiede pyrkii selvittämään nykyisyyteen sisältyvää, ajassa taaksepäin viittaavaa ulottuvuutta, tavoittamaan nykyisyydestä käsin menneisyyden, `nykyistämään´ sen.” Tietty ”tänään”, joka itse oli historiallinen, oli historiantutkimuksen pohja. Koska nykyisyys oli jatkuvasti muuttuvaa, myös historia muuttui lakkaamatta. Salomaan mukaan käsitys historiasta nykyisyyden tieteenä pohjautui alun perin Hegelin filosofiaan. Sittemmin Snellman ja Croce olivat kehittäneet tätä ajatusta edelleen. Gentile oli jopa esittänyt, että itse historiallinen tapahtuminen oli vain historioitsijoiden ajattelun

<sup>77</sup> Salomaa 2000, 28-29; Salomaa 1950b, 17.

<sup>78</sup> Salomaa 2000, 29; Salomaa 1950b, 17-18.

tuote. Myöhemminkin monet filosofit ja historioitsijat olivat puolustaneet sitä käsitystä, että historiatieteen kohteena ei ole ”menneisyys menneisyytenä”, vaan menneisyys nykyisyyteen sisältyvänä tai sen perustana.<sup>79</sup>

Historiallisen tapahtumisen katkeamattomassa virrassa oli jotakin pysyvää ja säilyvää, nimittäin menneisyys nykyisyyden perustana. Menneisyys ei ollut kokonaan hävinnyt, vaan se eli edelleen nykyajassa ja muokkasi sitä omalla tavallaan. Nykyinen yhteiskunta seisoi menneisyyden kerrostumien päällä. Menneisyyden vaikutus näkyi yhteiskunnan laitoksissa ja kielessä, yksilöiden ja kansojen keskinäisissä suhteissa. Nykyisyys säilytti menneisyyttä ja oli suurimmaksi osaksi sen seurausta.<sup>80</sup>

Toisaalta meidän tajunnassamme menneisyytemme oli riippuvainen nykyisyydestämme, ja tämä koski myös historian tutkimusta: ”Historioitsija on sidottu omaan aikaansa. Vaikka hän kaikin keinoin pyrkii tunkeutumaan menneisyyden maailmaan, hänen täytyy kuitenkin nojautua nykyajan kokemuksiin”, Salomaa tähdensi. Kulloisenkin nykyajan tieto ja lähteet olivat historian tutkijan työn lähtökohtana. Tänäpäiväisinä pidettävät menneisyyden ilmiöt saattoivat tulevaisuudessa osoittautua vaikuttaviksi tekijöiksi. Esimerkiksi kristinuskon syntyä eivät aikalaihistorioitsijat osanneet pitää merkittävänä tapahtumana. Nykyisyyden muuttuessa menneisyyden kuva muuttui: ”Menneisyys tältä kannalta katsottuna ei ole kiinteä ja jäykkä, vaan elävä, alati muuttuva ja kasvava. Sen merkitys lisääntyy sitä mukaa kuin ihmiskunta vanhenee, niin kuin yksilön iän lisääntyessä menneisyys nykyisyyden aineksena saa yhä suuremman arvon.”<sup>81</sup>

Salomaan mielestä historiatieteen suurimpia vaikeuksia oli se, että ymmärrämme menneisyydestä vain sen, mikä oli oman ajan kaltaista. Päätelmät, jotka historioitsija teki lähteiden perusteella, nojautuivat menneisyyden ja nykyisyyden samankaltaisuuteen. Tämä rajoitus tuli esille silloin, kun törmättiin historiallisiin kertomuksiin, jotka olivat ristiriidassa nykyajan jokapäiväisen kokemuksen kanssa. Menneisyyden ilmiöiden ymmärtäminen edellytti nykyajan elämän tuntemusta. Historia yhdisti menneen, nykyisen ja tulevan:

<sup>79</sup> Salomaa 2000, 34-35; Salomaa 1950b, 21-22. Ks. myös Salomaa 1944, 406-407.

<sup>80</sup> Salomaa 2000, 35-37; Salomaa 1950b, 22-23.

<sup>81</sup> Salomaa 2000, 37-38; Salomaa 1950b, 23-24.

”Vain teoriassa nykyisyys ja menneisyys erottuvat toisistaan. Todellisuudessa ne kuuluvat yhteen. Niin myös jokainen historiankäsitys, joka ansaitsee tämän nimen, pohjautuu nykyajan henkiseen rakenteeseen ja sisältää itsessään myös osuuden siitä tulevaisuuden tahdosta, joka sykkii nykyisyydessä. Nykyajan historiana historia valmistaa myös tulevaisuutta.”<sup>82</sup>

Historiantutkimuksen edellytyksiin kuului se, että ihmisluonto, ”ihminen sieluruumiillisena olentona”, oli pysynyt muuttumattomana. Muuten menneisyyden ihmisen ymmärtäminen ei ollut mahdollista, eikä edes kiinnostavaa: ”Historiallisten tapahtumien täytyy kiinnostaa meitä, jotta ottaisimme ne historiallisiin aikakirjoihimme. Emme tutkisi niitä, elleimme ymmärtäisi niitä, elleivät ne millään tavalla olisi sukua nykyaikaisille tapahtumille ja henkilöille. Jos eri aikakausien henkilöt olisivat kokonaan vieraat toisilleen, jos he puhuisivat toisilleen täysin käsittämätöntä kieltä, historiantutkimus olisi kokonaan mahdotonta.” Salomaa otti esimerkiksi Martin Lutherin. Hänen persoonansa ja ”historiallinen tehtävänsä” olivat ainutlaatuisia, eikä ole ajateltavissa, että esimerkiksi 1900-luvun alussa joku samanlaisella älyllä ja moraalisella luonteella varustettu henkilö olisi tehnyt samanlaiset teot ja saanut aikaan samanlaiset vaikutukset kuin Wittenbergin munkki. Tästä huolimatta Luther oli meille ymmärrettävä hahmo ja uskonpuhdistusliikkeessä oli aineksia, jotka vastasivat nykyajankin aatteita ja tarpeita. Jos näin ei olisi, Luther ja uskonpuhdistus olisivat meille merkityksettömiä asioita ja jäisivät vaille tutkijoiden mielenkiintoa.<sup>83</sup>

Ihmisluonnon pysyvyys ei merkinnyt sitä, etteikö ihminen olisi ”rikastunut” ja ”eriytynyt”. Ihminen oli ajan mittaan saanut uusia piirteitä ja toisia on karsiutunut pois. Tämä ei estänyt nykyajan ihmistä ymmärtämästä esivanhempiaan samalla tavalla kuin vanha ihminen kykeni ymmärtämään nuorempia tai omia aiempia kehitysvaiheitaan. Nykyajan ihminen näet kantoi menneen ajan ihmistä itsessään. Hän kantoi itsessään myös tulevaisuuden ihmistä, mutta vasta mahdollisuutena: ”Emme vielä tiedä, minkälainen ihminen historiallisilta, siis lähinnä henkisiltä ominaisuuksiltaan tulee olemaan tulevaisuudessa.

<sup>82</sup> Salomaa 2000, 38-39; Salomaa 1950b, 24-25.

<sup>83</sup> Salomaa 2000, 39-40; Salomaa 1950b, 25.

Vain sen, minkälainen hän on muuttumattomilta puoliltaan, saatamme suurin piirtein tietää.” Samalla tavalla kuin tulevaisuus oli nykyajalle tuntematon, menneisyys ei voinut ymmärtää nykyaikaa. Salomaa arveli, että antiikin tai keskiajan ihminen olisi ihmeen kautta nykyaikaan ilmaantuessaan täysin kyvytön ymmärtämään nykyajan elämää, kun taas nykyajan ihminen kotiutuisi suhteellisen vaivattomasti mihin tahansa menneeseen aikakauteen.<sup>84</sup>

Historian luonne nykyisyyden tieteenä ilmeni Salomaan mukaan silmiinpistävimmin siitä tosiseikasta, että kaikki historioitsijan käyttämät lähteet kuuluivat nykyisyyteen. Historioitsija ei voinut luonnontutkijan tavoin suoraan havainnoida kohdettaan tai tehdä kokeita. Ei ollut olemassa H.G. Wellsin kuvittelemaa aikakonetta, joka veisi tutkijan menneisyyteen. ”Menneisyyden tajuamiseen päästään vain kahta tietä: joko historioitsijan persoonallisen oman muistin välityksellä, jossa tapauksessa hän lähtee nykyisestä muististaan ja arvostelee sen luotettavuutta, tai menneiden tapahtumien jättämien jälkien välityksellä, jotka jäljet ovat vielä nykyisyydessä ja siis nykyisyyttä”, Salomaa totesi. Menneisyyden jälkiä olivat kirjoitetut todistuskappaleet, suullinen perimätieto ja muut muinaisuuden jäämistöt, kuten rakennukset, työ- ja tarvekalut, haudat, muistomerkit jne. Ihmiskunnan nykyajan elämä ”ajatus- ja toimintatapoineen, arvostuksineen, moraaleineen, uskomuksineen, taiteineen ja tieteineen, elinkeinoineen, rakennuksineen, sosiaalimuodostuksineen ja laitoksineen, vieläpä ihmistyyppineen” oli eräänlainen arkisto tai museo, jota historioitsijan oli osattava hyödyntää. Kaikki historioitsijan lähteet kuuluivat nykyisyyteen. Historiantutkimuksen kohteena ei ollutkaan menneisyys menneisyytenä, vaan nykyajan ”menneisyysulottuvuus”. Ontologisesti historia ei voinut ollakaan muuta kuin nykyisyyden tiedettä: ”Todellisuus on ajassa olemista. Maailmassa ei ole mitään olemassa olevaa, joka olisi ajan ulkopuolella. Tämä aika ei ole mennyt eikä tuleva, vaan yksistään nykyinen. Nykyisyyden ulkopuolella ei ole minkäänlaista todellisuutta. Sen vuoksi myös menneisyyden, jota historia tutkii, täytyy kuulua nykyisyyteen.” Historiantutkija voitiin rinnastaa geologiin, joka maankuoren nykyisiä kerrostumia tutkimalla selvitti maapallon kehitystä.<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Salomaa 2000, 40-41; Salomaa 1950b, 25-26.

<sup>85</sup> Salomaa 2000, 41-44; Salomaa 1950b, 26-28.

Koska historia oli nykyajan historiaa, sitä oli kirjoitettava jatkuvasti uudestaan. Mikään historia ei voinut olla lopullinen. Salomaa luetteli useita syitä tähän. Saatettiin löytää uusia lähteitä tai lähdelajeja tai havaita virheellisiä tulkintoja tai päätelmiä aiemmassa tutkimuksessa. Tosiseikkojen välille saatettiin keksiä uusia yhteyksiä. Voitiin ryhtyä soveltamaan uusia tutkimusmenetelmiä. Tärkeimpänä syynä Salomaa kuitenkin piti menneisyyden vaikutuksia nykyisyydessä. Kun nykyisyys taukoamatta siirtyi ajassa eteenpäin, menneisyyden ilmiöt saivat uusia suhteita ja niissä nähtiin uusia merkityksiä. Näin menneisyyden luonne muuttui jatkuvasti: ”Jokaisella nykyajalla on oma menneisyytensä. Historiallinen ilmiö, joka tänään näyttää vähäpätöiseltä, voi huomenna olla suuri ja vaikuttava tai päinvastoin.” Esimerkiksi suhtautuminen valistusaikaan tai romantiikkaan oli vaihdellut. ”Historian tieteellinen tutkijakaan ei jää koskemattomaksi oman aikansa henkisistä liikkeistä, minkä ei tarvitse merkitä hänen tutkimuksensa subjektiiviseksi tai suhteelliseksi muodostumista, vaan sen syventymistä ja rikastumista. Sen tähden, jos hänen tehtävänänsä ei ole vain kronikoitsijoiden tavoin kertoa historiallisista tapahtumista, vaan myös ymmärtää menneisyyttä tai paremmin ymmärtää nykyaikaa menneisyyden valossa, hänen työnsä ei koskaan pääty, ei ainakaan niin kauan kuin menneisyyden tapahtumat vaikuttavat nykyisiin ja ihminen pysyy historiallisena olentona”, Salomaa vakuutti.<sup>86</sup>

Salomaan konseptio historiasta nykyisyyden tieteenä koskettaa Tuckerin kuvaamaa vastakkainasettelua historiografisen realismin ja konstruktionismin välillä. Realismin mukaan historiantutkimus esittää menneisyyden representaatioita nykyaikassa olevan historiallisen evidenssin pohjalta. Konstruktionismi taas kiistää mahdollisuuden esittää tosia representaatioita menneisyyden tapahtumista, koska menneisyys itse on tavoittamattomissa. Historiantutkimus näin ollen esittää vain nykyaikaisia konstruktioita, jotka eivät viittaa todelliseen menneisyyteen.<sup>87</sup> Korostaessaan menneisyyden olevan olemassa vain nykyisyyden ulottuvuutena Salomaa kallistui konstruktionismin suuntaan.

Jorma Kalelan mukaan historismin perintönä historiantutkimuksessa on esiintynyt ontologinen oletus historiasta yhtenäisenä liikkeenä, kehityksenä tai edistyksenä, jota aika vie

<sup>86</sup> Salomaa 2000, 44-45; Salomaa 1950b, 29-30.

<sup>87</sup> Tucker 2004, 255-256.

eteenpäin. Historiallisen prosessin kulloinenkin *telos* sijaitsee nykyisyydessä, jonka näkökulmasta menneisyyttä tarkastellaan.<sup>88</sup> Hegelin, Snellmanin ja Crocen työn jatkajana Salomaa näki historiatieteen osana hengen lineaarista prosessia, jossa historiallisen tiedon subjekti ja objekti kietoutuivat yhteen. Nykyajan ihmisellä oli tämän prosessin kantajana henkinen yhteys menneisyyteen, mikä teki ymmärtämisen mahdolliseksi. Itse aika historian elementtinä kuului tähän prosessiin.

### 3.3. Historian aika

Ajasta tuli 1900-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä keskeinen filosofinen ongelma. Luonnontieteissä Albert Einsteinin suhteellisuusteoriat mullistivat käsityksiä ajasta kosmis-fysikaalisena ilmiönä. Toisaalta samaan aikaan filosofiassa esimerkiksi Henri Bergson, Edmund Husserl ja Martin Heidegger tutkivat inhimillisen olemassaolon ajallisuuden liittyviä kysymyksiä. Tietoisuus erosta objektiivisen, matemaattis-fysikaalisen luonnon ajan ja ihmisen subjektiivisesti kokeman ajan välillä lisääntyi.<sup>89</sup>

Salomaan mielestä Immanuel Kant oli erehtynyt pitäessään aikaa vain havainnon apriorisena ja avaruuteen rinnastettavana muotona. Jos aika oli vain tajunnan sisäinen ilmiö, itse tajunta oli ajan ulkopuolella. Aika ei voinut olla pelkästään tajunnassa, sillä tajunta itse oli ajan mukana todellisesti etenevä ja kehittyvä. Toiseksi aikaa ei voinut myöskään suoraan havainnoida samalla tavalla kuin kolmiulotteista tilaa. Tässä tuli esille Kantin yksipuolisesti luonnontieteellinen näkökulma: ”Vaikka kenties on ajateltavissa, että luonnontieteissä ajallisesti toisiaan seuraaviin tapahtumiin saadaan yhteys siten, että tajunta luo tuon yhteyden, tieteen ja kulttuurin kehityksessä jokaisella vaiheella on oma, itsessään määrätty asemansa. Niiden ajallinen järjestys ei määräydy vasta ajattelevan hengen tajunnassa, vaan on tämän ajattelusta riippumaton. Historian aika on reaalista eli todellista eikä ideaalista, vain hengessämme olevaa.”<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Kalela 2000, 111-119.

<sup>89</sup> Wendorff 1980, 460-479.

<sup>90</sup> Salomaa 2000, 46-47; Salomaa 1950b, 30-32.

Salomaan mukaan aika oli kokonaan ”yliaistillista”, havainnon yhteydessä vain välillisesti koettavaa. Ihminen saattoi havaita vain tapahtumien peräkkäisyyttä, mutta ei itse aikaa. Aika perustui ajattelun johtopäätöksiin ja oli näin ollen toisella tasolla oleva olomuoto kuin avaruus. Kaikki ajallisesti olevat oliot olivat historiallisia sanan laajassa merkityksessä, mutta vain ihminen oli tietoinen ajallisesta olemassaolostaan, ja tästä syystä vain ihminen oli varsinaisesti historiallinen olento. Ihminen koki ajallisuuden elämysten vaihtelussa. Itse aikaa ei voinut kokea. Pelkät elämykset eivät kuitenkaan riittäneet aikakäsitteksen perustaksi. Elämyksessä nykyaika oli pelkkä rajapiste menneisyyden ja tulevaisuuden välissä, Salomaa totesi lainaten kirkkoisä Augustinusta, ”ensimmäistä todellista historianfilosofia”. Aika ei ollut elämyksen vaan ajattelun kohde. Ajattelun kannalta välitön ajan elämys ei riittänyt ajan perustaksi: ”Olemme näet vain nykyisyydessä, vain nykyisyys on meille todellisuutta: kaikki menneisyys on muistia, tulevaisuus mielikuvitusta. Meidän niin kuin kaikkien olioiden olemassaolo on ikään kuin aina etenevä piste, toisin sanoen olemassaolomme tämän käsityksen mukaan on pelkkää harhaa.” Ajanmittauksen matemaattinen aika koostui pistemäisistä aikahetkistä, mutta se ei ollut todellista aikaa.<sup>91</sup>

Salomaan mielestä eksakti luonnontiede tunsi vain ajan matemaattisen eli kvantitatiivisen käsitteen. Se tunsi muutokset, mutta ei historiaa, kvalitatiivista aikaa. Todellinen aikajärjestelmä oli jatkuvasti etenevän tapahtumien virran konkreettinen kokonaisuus, jota ei voinut kääntää toisinpäin. Tämä tuli selvimmän esille historiassa: ”Historialla sanan suppeassa merkityksessä näet ymmärrämme, että jotakin todella tapahtuu, että syntyy jotakin, jota ei ole ennen ollut, mistä ilmenee, että aika ei ole toisin päin käännettävissä, ei pyöri kehässä tms.” Länsimainen filosofia oli Salomaan mukaan pyrkinyt uudistamaan kreikkalaisten ajatuksen ajan epätodellisuudesta, mutta kristinuskon ajatus historiallisen tapahtumisen ainutkertaisuudesta oli tehnyt tämän mahdottomaksi. Salomaa ei pitänyt Einsteinin suhteellisuusteoriaa historian kannalta merkittävänä, sillä se koski fyysikaalista eikä historiallista aikaa. Ajan olemuksen pohtiminen kuului filosofeille eikä fyysikoille, sillä aika oli jotakin enemmän kuin pisteiden välinen suhde tai jonkin välin mittaaminen. Aikavälien mittaaminen, joka askarrutti fyysikköä, ei ollut ajan olemuksen selvittelyä.<sup>92</sup>

<sup>91</sup> Salomaa 2000, 47-51; Salomaa 1950b, 32-35.

<sup>92</sup> Salomaa 2000, 51-53; Salomaa 1950b, 35-38.



Historian ajan perusta oli inhimillisen olemassaolon erityislaatuisuudessa. Toisin kuin ”esi-” tai ”yli-inhimillisellä” elämällä, ihmisen elämällä oli historiallinen ulottuvuus. Kasvi ei ollut tietoinen tilojensa muutoksista ja eläimellä oli vain ”ajaton” muisti menneistä tapahtumista. Kuviteltu yliluonnollinen olento taas eläisi ajan ja historiallisuuden ulkopuolella. Ihminen ei elänyt pelkästään nykyisyydessä. Ajallis-historiallisen tajunnan ulottaminen yli kulloisenkin nykyisyyden silmänräpäyksen oli ihmiselämälle ominaista siten, että ainoastaan ihminen koki ajan keston, kun esi-inhimillinen elämä vain kului ajassa ja yli-inhimillisellä elämällä oli ikuinen, ajasta riippumaton olemassaolonsa. Ihmisen historiallisuuteen kuului, että ihminen ajattelullaan kykeni keräämään katoavat ja virtaavat aikahetket kvalitatiiviseksi yhteydeksi eikä vain kvantitatiiviseksi summaksi. Tässä ajallisuudessa oli ihmisen olemassaolon mieli.<sup>93</sup>

Ajan olemuksen selvittämiseksi oli eriteltävä nykyisyyttä, sillä mitään muuta aikaa ei ollut olemassakaan: ”Nykyisyys sisältää kaiken ajan ja olemassaolon, jotka viime kädessä samaistuvat. Nykyisyys on ikuinen, ei äärettömiin jatkuvan merkityksessä, vaan siinä merkityksessä, että muuta todellista aikaa ei ikinä voi olla kuin nykyisyys, koska se on ainoa aika. Ei ole mahdollista ajatella menneisyyttä tai tulevaisuutta ilman suhdetta nykyisyyteen. Menneisyys ja tulevaisuus niin sanoakseni lähestyvät meitä ja vain ilmeneväällä nykyisyydessä saavat olemassaolon. Kumpikaan, ei menneisyys eikä tulevaisuus sellaisenaan ole kerrassaan mitään.”<sup>94</sup> Jos nykyisyys käsitettiin pelkkänä rajapisteenä menneisyyden ja tulevaisuuden välissä, seurauksena oli koko todellisuuden hävittäminen. Salomaan mielestä ajan kesto kokonaisuudessaan oli käsitettävä moniulotteisena nykyisyytenä, joka sisälsi sekä nykyiset ”menneisyydet” että nykyiset ”tulevaisuudet”. Kaikki, mikä menneisyydessä ja tulevaisuudessa oli todellista, sisältyi nykyisyyteen. Nykyisyyden ulkopuolella ei ollut mitään. Historian, ”ajallisuuden tieteen”, ja kaikkien muidenkin todellisuustieteiden tutkimuskohde oli nykyisyydessä.<sup>95</sup>

Jälleen Augustinukseen viitaten Salomaa torjui ajatuksen ”tyhjästä ajasta” ilman tapahtumista. Aikaa ei ollut olemassa ilman maailmaa. Koska maailmalla oli alku ja loppu, ai-

<sup>93</sup> Salomaa 2000, 53; Salomaa 1950b, 38-39.

<sup>94</sup> Salomaa 2000, 53-54; Salomaa 1950b, 39.

<sup>95</sup> Salomaa 2000, 53-55; Salomaa 1950b, 39-41.

ka oli taakse- ja eteenpäin äärellinen. ”Ääretön kesto” oli käsitteenä ristiriitainen. Ajan käsittäminen pelkkänä nyt-hetkien sarjana oli erheellistä, koska silloin ajalta puuttui kesto: ”Jos emme myönnä menneisyydelle ja tulevaisuudelle todellisuutta, nykyisyys muistuttaa matemaattista pistettä ja koko todellisuus on illusorista. Mutta itse asiassa nykyisyys ei ole matemaattinen piste, vaan on koostunut menneisyydestä, nykyisyydestä ja tulevaisuudesta kestonä, joka samalla on jatkuvaa muuttumista. Kesto kuuluu ajan olennaisiin ominaisuuksiin. (...) Ajan käsitteessä yhdistämme kokonaisuudeksi menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden ja saamme niin alati muuttuvan, ulotteisen nykyisyyden.” Nykyisyys sisälsi ajallisesti ulotteisen keston, joka ilman selvästi erottuvaa rajaa tunkeutui menneisyyteen ja tulevaisuuteen.<sup>96</sup>

Luonnontiede oli supistanut ajan ulottuvuudet yhteen ainoaan. Salomaan mukaan ”ajan viiva” ei ollut kuitenkaan yksiulotteinen, vaan sillä oli monta ulottuvuutta. Ajalla oli tilavuus. Salomaa painotti, että kysymys ei ollut fyysikaalisista tai matemaattisista ulottuvuuksista. Aika kuului hengen alueeseen, avaruus luonnon. Jos aika olisi vain seuraantoa, ”vain yksiulotteinen viiva”, mitään samanaikaisuutta ei voisi olla. ”Sisäinen kokemus” useiden tajunnansisältöjen samanaikaisesta tapahtumisesta riitti osoittamaan, että samanaikaisuutta esiintyi. Pelkän yhden ulottuvuuden olettaminen olisi merkinnyt ajallisuudesta luopumista ja siirtymistä geometriaan. Ajan tilavuudellisuuteen kätkeytyi samanaikaisen tapahtumisen moninaisuus: ”Saman ajan valtimon lyönnin pohjalla on monenlaisia, eri syvyyksissä liikkuvia tapahtumia: läheisiä tai etäisiä, selviä tai hämäriä, nopeita tai hitaita, varmoja tai epävarmoja jne. Tässä rytmien moninaisuudessa muutamat tapahtumat pääsevät etualalle, mutta kaikki kietoutuvat yhteen tuhansin tavoin.” Nykyisyys moninaisine suhteineen oli ”toisiaan leikkaavien, ajan kaikkiin suuntiin tähtäävien ulottuvuuksien avoin kenttä”, ei ”jäätynyt” vaan ”liikkuva ja plastinen”. Ajan tilavuudellinen syvyys kätkeytyi äärettömän määrän ulottuvuuksia.<sup>97</sup>

Ajan taukoamattomassa virrassa jokainen hetki oli kvalitatiivisesti erilainen. Ajan virta vei ihmiset jatkuvasti uusiin tilanteisiin: ”Eletyllä ajalla on tietty vaikutuksensa meihin ja

<sup>96</sup> Salomaa 2000, 55-58; Salomaa 1950b, 41-43.

<sup>97</sup> Salomaa 2000, 58-60; Salomaa 1950b, 44-45.

meidän aikaamme, koska se yhdistää meidät, nykyään elävät kohtalotovereina toinen toisiimme ja pakottaa seuraamaan kokonaisuuden suurta virtaa, joka on kulloistenkin, ajan erityisistä tilanteista johtuvien tehtävien ehtona.” Historian aika oli luonteeltaan heterogeenista, mistä seurasi historiallisen tapahtumisen ainutkertaisuus: ”Vaikka saattaisimme olettaa, että jonkin historiallisen tapahtuman yksityiskohdat ovat kokonaan jonkin aikaisemman tapahtuman kaltaiset, että niiden olosuhteet ovat aivan samanlaiset, se historiallisena tapahtumana ei kuitenkaan ole aikaisemman toistumista, koska kummankin ajankohdan suhde historian kokonaisuuteen on erilainen. Historiallisia ajankohtia ei voida vaihtaa keskenään.” Historian ajan yksisuuntaisessa virrassa myöhemmän ajan ihmiset olivat jo syntyessään ”vanhempia” kuin aikaisemman ajan ihmiset, sillä he elivät ”kokeneemmassa”, rikkaammin muodostuneessa ajassa kuin aikaisemmat sukupolvet. Tämä johtui historiallisen tapahtumisen yhdenkertaisuudesta. Tapahtumien mekaanisen toistumisen sijasta siinä syntyi ajan mittaan myös uutta.<sup>98</sup>

Historian aika ”vanheni”, koska ihminen ei ollut pakotettu toistamaan itseään, vaan saattoi oppia uutta. Menneisyyttä koskevan tiedon avulla ihmiskunta saattoi ”pelastautua menneisyyden painosta” ja saavuttaa edistystä: ”Historiallisesti eläminen on samalla menneiden sukupolvien olemassaolon säilyttämistä, uudistamista ja arvostelemista. Tässä merkityksessä on ymmärrettävä Hegelin tunnettu sana, että vain ne yhteiskunnat ovat historiallisia, jotka luovat tieteen kehityksestään. Historian tietoinen viljely vaikuttaa, että ihmiskunnan edistyminen tulee mahdolliseksi, että ihmiskunta ei kasvin tavoin jatka olemassaoloaan ikuisesti samalla tasolla.” Kyky välttää ”koneellisuutta”, ikuista samojen tottumusten seuraamista, paljasti ajallisuutemme.<sup>99</sup>

*Philosophie der Geschichten* ilmestyttyä Salomaan ystävät V. A. Koskenniemi ja Erik Ahlman kiinnittivät yksityisessä palautteessaan erityisesti huomiota ajan käsitteen osuuteen kirjassa.<sup>100</sup> Salomaan käsikirjoituksen tuntemattomaksi jäänyt arvostelija oli esittänyt useita huomautuksia tästä luvusta, minkä johdosta Salomaa katsoi aiheelliseksi korostaa saaneensa ”erittäin kiittäviä lausuntoja” julkaistuaan kyseisen luvun erillisenä artikke-

<sup>98</sup> Salomaa 2000, 60-61; Salomaa 1950b, 45-46.

<sup>99</sup> Salomaa 2000, 61-62; Salomaa 1950b, 46-47.

<sup>100</sup> V. A. Koskenniemen kirje J. E. Salomalle 1.9.1950; Erik Ahlmanin kirje J. E. Salomalle 3.9.1950. J. E. Salomaan arkisto, coll. 195.1, Kansalliskirjasto.

lina Ruotsissa.<sup>101</sup> Ilmeisesti Salomaan tavassa käsitellä ajan ongelmaa oli jotakin tavallisesta poikkeavaa.

Salomaan voidaan sanoa kannattaneen eräänlaista presentismia, jonka mukaan menneisyys ja tulevaisuus ovat olemassa vain nykyisyyden ulottuvuuksina. Ajan reaalisuutta korostanut Salomaa torjui aikasubjektivismiin. Hän ei hyväksynyt Kantin käsitystä ajasta havainnon muotona eikä myöskään ajan redusoimista nykyhetken elämykseen. Toisaalta hän ei myöskään kannattanut fysikaalista aikaobjektivismia.<sup>102</sup> Salomaan aikakäsityksessä esiintyi kulttuurin ja luonnon dualismin pohjalta ero ”historiallisen ajan” ja ”fysikaalisen ajan” välillä. Historian aika perustui inhimillisen olemassaolon erityislaatuisuuteen. Se kuului objektiivisen hengen prosessiin.

### 3.4. Objektiivisen hengen teoria

Elämänfilosofia (*Lebensphilosophie*), jonka juuret olivat romantiikassa ja Arthur Schopenhauerin filosofiassa, teki elämästä hallitsevan teeman saksalaisessa filosofiassa 1880-luvulta 1930-luvulle asti. Tämän seurauksena elämää tai subjektiivista kokemusta alettiin pitää perustavampana ilmiönä kuin henkeä, tai henki nähtiin kulttuurikriittisesti suoraan elämän vihollisena. Tämä ”irrationaalisen metafysiikka” vaikutti myös Diltheyhin, joka omaksui elämän hengentieteellisen filosofiansa peruskäsitteeksi. Myöhempi eksistenssifilosofia tai eksistentiaalisismi jatkoi elämänfilosofian perinnettä.<sup>103</sup>

Samanaikaisesti elämänfilosofian kukoistuksen kanssa saksalaisessa filosofiassa esiintyi 1900-luvun alussa ”Hegel-renessanssi”, joka huipentui 1920-luvulla. Uushegeliläiset hakivat Hegelin järjestelmästä vastauksia kulttuurisen orientaation ongelmiin. Wilhelm Dilthey oli käynnistämässä tätä trendiä teoksellaan *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905). Hän herätti henkiin Hegelin objektiivisen hengen käsitteen luodessaan metodologista pohjaa henkitieteille. Dilthey ja Hegel-renessanssi hylkäsivät Hegelin metafyyssisen nä-

<sup>101</sup> J. E. Salomaan kirje Jalmari Jäntille 20.4.1949, J. E. Salomaan arkisto, coll. 195.1, Kansalliskirjasto.

<sup>102</sup> Filosofian aikakäsityksistä ks. Niiniluoto 2000b, 246-252.

<sup>103</sup> Schnädelbach 1984, 139-160.

kemyksen historiallisesta tapahtumisesta maailmanhengen rationaalisenä kehityksenä kohti vapauden tiedostamista. Tilalle tuli historiallisten kulttuurien moninaisuus.<sup>104</sup>

Kirjoituksessaan *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) Dilthey määritteli ”elämän objektivaation” henkítieteiden tutkimuskohteeksi. Elämän objektivaatio oli henkisen toiminnan kautta syntyntä ja kuului näin ollen ymmärtämisen piiriin. Diltheyn mukaan sitä saattoi nimittää myös objektiiviseksi hengeksi. Hegelin metafysiikan ideaalisesti konstruoidusta objektiivisesta hengestä ei voitu enää pitää kiinni. Nyt lähtökohtana oli ”elämän realiteetti” ja objektiivinen henki oli sijoitettava historialliseen todellisuuteensa yhteisöjen elämässä. Tehtävänä oli ymmärtää ja kuvaila sitä sopivin käsittein. Kun objektiivinen henki irrotettiin Hegelin metafysiikasta, perustelustaan ”yleisessä maailmanhengen olemusta ilmentävässä järjessä”, tuli mahdolliseksi tehdä siitä uusi käsite, joka sisälsi niin kielen, tavat, kaikki elämänmuodon ja -tyylin lajit kuten myös perheen, kansalaisyhteiskunnan, valtion ja oikeuden, ja lisäksi taiteen, uskonnon ja filosofian.<sup>105</sup> Dilthey siirsi objektiivisen hengen käsitteen metafysiikasta henkítieteelliseen tutkimukseen ja laajensi käsitteen alaa kattamaan kaikki kulttuuri-ilmiöt.

Oppikirjassaan *Filosofian probleemeja* (1941) Salomaa käsitteli objektiivisen hengen käsitettä metafysiikan ”kosmologis-teleologisten probleemien” yhteydessä. Sosiaalisen elämän vuorovaikutussuhteet, järjestys ja lainalaisuudet perustuivat hänen mukaansa objektiiviseen henkeen eli ”henkiseen ympäristöön”, johon ihmisyksilöt kuuluivat. Jokainen ihminen kuului objektiivisen hengen ylyksilöllisiin henkisiin kokonaisuuksiin. Kukin kansa muodosti oman henkisen kokonaisuutensa, joka jakautui edelleen heimoihin, perheisiin ja muihin ryhmiin, jotka olivat suhteellisen itsenäisiä objektiivisen hengen yksiköjä. Lisäksi voitiin erottaa eri aikakausien henget omina kokonaisuuksinaan. Vallitsevan objektiivisen hengen tuotteet, kuten oman ajan kulttuurin talous, valtio, tiede, uskonto ja moraalit, hallitsivat, ohjasivat ja muoivasivat yksilöitä. Vaikka ihmiskunta koostuikin viime kädessä yksilöistä, sosiaalinen todellisuus oli jäsentynyt niin, että yksilön ajattelu ja toiminta oli suurelta osin yhteisön määräämä.<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Muller 1987, 115-118.

<sup>105</sup> Dilthey 1979, 148-152.

<sup>106</sup> Salomaa 1941, 82-85.

Vuonna 1944 ilmestyneessä Snellman-kirjassaan Salomaa käsitteli Snellmanin objektiivisen hengen käsitettä. Hänen mukaansa siihen kuuluivat ”inhimillinen sivistys, humaniteetti sanan objektiivisessa merkityksessä ja ihmiskuntaa hallitsevat siveelliset voimat”. Se ilmeni ”historiana, yhteiskuntaelämänä, valtiona, oikeutena ja totuutena”. Yksityinen ihminen ei voinut niitä synnyttää vaan oli päinvastoin niiden tuote. Historia oli objektiivisen hengen kehitystä.<sup>107</sup> Salomaa väitti hegeliläis-snellmanilaisen hengenfilosofian tulleen uudelleen ajankohtaiseksi osana filosofian ”jyrkkää käännettä” positivismia vastaan. Hän oli näkevinään ”kaikissa probleemisuunnissa ja kaikilla filosofian alueilla” jälleen pyrkimyksen ”aisteilla kokemattoman, epäspekulatiiviselle hengelle käsittämättömän, lyhyesti metafyyssillisen tajuamiseen”. Oppi objektiivisesta hengestä, jonka kehittäjinä Salomaa mainitsi Eduard Sprangerin, Hans Freyerin ja Nicolai Hartmannin, puolusti itse näisenä oppina paikkaansa filosofian ulkopuolellakin.<sup>108</sup>

*Historiassa ja nykyajassa ja Philosophie der Geschichtessä* Salomaa sijoitti objektiivisen hengen teoriaa historianfilosofiansa osaksi. Ihmiskuvansa esittelyn hän aloitti toteamalla ihmisen olemuksen historiallisesti muuttuvaksi. Ihminen oli kaksijakoinen olento, jonka kyky luoda kulttuuria erotti eläimestä: ”Ihminen on luontoa ja historiaa. Luontoa hän on sieluruumiillisena olentona, historiaa henkisenä olentona. Kun esim. eläin kuuluu vielä kokonaan luontoon, ihminen on kehittänyt itsessään hengen ja sen mukana kulttuurin, joka kohottaa hänet kaikkien luonnon olentojen yläpuolelle.” Eläimelläkin oli ruumis ja sielu, mutta ihmisellä oli lisäksi jotakin, mitä ei muilla luonnon olennoilla ollut ja varsinaisesti teki hänet ihmiseksi, nimittäin henki, joka paljastui historiassa. ”Hengellä´ tarkoitetaan kaikkia niitä ihmisiä yhdistäviä toimintoja, ajatuksia ja tekoja, joiden avulla ihminen ymmärtää itsensä ja ympärillään olevan yhteisöllisen maailman, arvoja vastaanottavana ja itse arvostavana, tuntevana ja toimivana, niin että hänessä syntyvät ilmeisimmin inhimilliset – eli henkiset – tunteet ja toiminnat”, Salomaa määritteli.<sup>109</sup>

Salomaan mielestä henki oli erotettava sekä sielusta että ruumiista: ”Henki ei ole aistimin vaarinotettava, aineellista eikä sielullista, vaan sitä on `ymmärrettävä´, niin kuin ymmär-

<sup>107</sup> Salomaa 1944, 360-362, 401-402.

<sup>108</sup> Salomaa 1944, 380-381.

<sup>109</sup> Salomaa 2000, 63-65; Salomaa 1950b, 47-49.

retään jonkin sanan merkitys tai virkkeen mieli.” Henki ja sielu kuuluivat tietyllä tavalla yhteen ihmisluonnon kokonaisuudessa, mutta ne eivät olleet sama asia. Henki oli yliyksilöllinen ilmiö, ”ihmisten välinen yhdysside”, kun taas jokaisella yksilöllä oli erikseen ruumiinsa ja ruumiista riippuvaiset sielulliset toiminnot. Keskinäinen ymmärtäminen tapahtui vain hengen alueella, kun taas yksilön sisäinen sielunelämä pysyi hänen oman kokemuksensa rajojen sisällä. Ihmisen toiminta loi tuotteita, jotka ilmenivät aistimaailmassa, mutta kantoivat ihmishengen leimaa itsessään, minkä takia ne kelpasivat välineiksi henkistä ymmärtämistä varten. ”Yksilöhengille” yhteinen aistillinen kokemusmaailma sisälsi ehdot, jotka tekivät yhteistoiminnan ja ”henkisen ymmärtämisen” mahdollisiksi. Henkinen oli yksilöitä yhdistävää, sielullinen taas yksilöitä erottavaa, ja lisäksi vaikeammin tavoitettavissa ja ymmärrettävissä.<sup>110</sup>

Henkeä ei pitänyt ymmärtää biologisen vastakohtaksi tai ”elämälle” vieraaksi, vaan pikemminkin itse elämän toiminnoksi. Ihminen oli luonut hengen turvatakseen elämänsä. Ihminen ei luonnostaan omistanut henkeä, vaan ainoastaan ruumiin ja sielun. Henki oli ”valloitettava” yhä uudelleen. Ihminen pyrki henkeen, joka oli jatkuvassa kehityksen tilassa. Jo Hegel oli käsittänyt hengen maailmaksi, joka ei ollut yhdellä kertaa valmis, vaan kehittyi vähitellen. Kehityksensä perusteella henkinen erosi sielullisesta. Sielun ”herääminen tietoisuuteen” tapahtui luonnon säätelemänä, kun hengen taas oli luotava itse itsensä oppimisen kautta.<sup>111</sup>

Henki oli jotakin kehittyvää, historiallista, ja historia oli hengen historiaa. Ihmiskunta ei toki ollut pelkkää henkeä, vaan sillä oli myös luonnollinen puolensa, mutta ilman henkeä siinä esiintyvä tapahtuminen ei ollut historiaa. Salomaan mukaan eksistenssifilosofit ja varsinkin Karl Jaspers pitivät vain yksittäisiä ihmisiä varsinaisesti historiallisina, kun taas sellaiset yliyksilölliset muodostumat kuin kansa, valtio, kirkko tai ihmiskunta eivät olleet varsinaisesti historiallisia. Salomaan mielestä tällainen kanta merkitsi ”historian kieltämistä”. Ontologisesti eri aikojen ihmiset olivat samassa asemassa. Historia ei siis ulottunut ihmisen metafyyssiseen olemukseen. Niinpä henki ei voinut rajoittua persoonallisiin

<sup>110</sup> Salomaa 2000, 65-67; Salomaa 1950b, 49-51.

<sup>111</sup> Salomaa 2000, 67-69; Salomaa 1950b, 51-52.

yksilöhenkiin, vaan se on aivan toiselle tasolle kuuluva yleisilmiö, ”objektiivinen henki”. ”Mutta mitä tämä on, sitä ei voida johdella idealistisesta eikä muustakaan metafysiikasta, vaan se on tajuttava erittelemällä erinomaisen rikasta historiallista ilmiöpiiriä”, Salomaa väitti. Aristoteleen määritelmä ihmisestä ”sosiaalisena olentona” oli Salomalle liian väljä, olivathan esimerkiksi muurahaiset ja mehiläisetkin olennaisesti sosiaalisia. Hänen mielestään oli täsmällisempää määritellä ihminen ”historialliseksi olennoksi”, koska tällainen määritelmä sisälsi ”sosiaalisen” lisäksi ”hengen”. Objektiivinen henki erotti ihmisen eläimestä kulttuuriolennoksi.<sup>112</sup>

Kulttuuri, ”kaikki, mikä ihmissuvun kehityksen kuluessa on henkisesti rakennettu ja säilytetty”, muodosti itsenäisen ja olennaisen osan ihmisluonnosta. Yksilön täytyi ihmiseksi tulla ”itse kasvautua kulttuuriin”. Ihminen oli kielen ansiosta paljon oppimiskykyisempi kuin eläin, ja kieli, ”objektiivisen hengen kirkkain ilmentymä”, teki hänet varsinaisesti ihmiseksi, kykeneväksi omaksumaan ja luomaan kulttuuria. Ihminen ilman kieltä eli vailla kosketusta suvun yleisen hengen kanssa, eläimellisenä eikä ajattelevana olentona. ”Eläinten maailman” ja ”ihmisten maailman” välillä oli näin valtava etäisyys. Ihmisen maailmassa rakentui objektiivisen hengen kautta luonnon biologisen piirin yläpuolelle korkeampi, kulttuurinen piiri, johon jokainen yksilö syntyperästään riippumatta voi kohota ja jota hän saattoi käyttää välineenä omassa kehityksessään. Se, mitä joku ihminen oli ajatellut, keksinyt, luonut ja ilmaissut objektiivisen hengen symbolein, pysyi avoimena kaikille ihmisille niin kauan kuin nämä symbolit säilyivät ja pysyivät ymmärrettävinä. Näin objektiivinen henki muodosti luonnon yläpuolelle henkisestä toiminnasta syntyneen ”toisen luonnon”, joka sisälsi ihmiskunnan yhteisen henkisen perinnön.<sup>113</sup>

Yksilön yhteys objektiiviseen henkeen toteutui yhteisöjen kautta. Yksilöpersoonallisuudet kuuluivat yhteisökokonaisuuksiin, jotka löivät henkisen leimansa jäseniinsä. Émile Durkheimiin hyväksyvästi viitaten Salomaa totesi yhteiskunnan olevan enemmän kuin siihen kuuluvien yksilöiden summa. Objektiivista henkeä ei voinut redusoida yksilöiden ajatteluun: ”Todettavissa on henkisen kehityksen kokonaisuus, jota kannattavat yksilö-

<sup>112</sup> Salomaa 2000, 69-71; Salomaa 1950b, 52-54.

<sup>113</sup> Salomaa 2000, 71-72; Salomaa 1950b, 54-55.



henget, mutta jolla samalla on nämä ylittävät peruspyrkimyksensä ja joka niistä lähtien määräävästi vaikuttaa yksilöhenkiin. Historian perustosisekoja on, että yksilö syntyy ennen häntä olemassa olevaan, alati kehittyvään objektiiviseen henkeen, että objektiivinen henki vaikuttaa subjektiivisiin henkiin eli yksilöihin. Tietämättään yksilöt omaksuvat aikakaudelleen, kansalleen, yhteiskuntaluokalleen ominaisen tavan ajatella, arvostaa, tuntea ja toimia.” Salomaan mukaan ihmisen biologinen yksilöllisyys oli synnynnäistä, kun taas hänen ”inhimillinen” eli henkinen yksilöllisyytensä muovautui objektiivisen hengen pohjalta.<sup>114</sup>

Yksilöiden saavutukset pohjautuivat aina aiempien sukupolvien työhön: ”Kulttuuri muodostaa objektiivisen hengen kiinteimmän, pysyvimmän, arvokkaimman puolen, joka sukupolvien yhteisen työn tuloksena saa myös oman elämänsä. Kukin kulttuurialue rakentuu monien sukupolvien lukemattomien yksilöjen toisiinsa liittyville suorituksille, yksilöjen, jotka elävässä yhteistoiminnassa muodostavat ainutlaatuisen voimaperäisiä ja hedelmällisiä työyhteisöjä.” Yksilö oli vain kokonaisuuden kehityksen avustaja. Objektiivinen henki vaikutti yksilöihin heidän tietämättäänkin. Sen tarpeet tekivät yksilön toiminnan ymmärrettäväksi. Yksilön oli ”toteuttaakseen itseään” tajuttava, mikä on objektiivisen hengen mukaista ja työskenneltävä sen hyväksi, että objektiivinen henki toteuttaisi kulloisenkin ihanteensa. Yksilö oli aikansa objektiivisen hengen ilmentymien, talouden, valtion, tieteen, uskonnon, moraalin jne. muovaama ja ohjaama. Goethe ei olisi ollut sama Goethe, mikäli hän olisi syntynyt keskiajalla, eikä Dante olisi kirjoittanut samalla tavalla, jos hän olisi elänyt 1900-luvulla. Salomaan mielestä historiaa tekevät ”suuret miehet” olivat itse aikansa objektiivisen hengen tuotteita.<sup>115</sup>

Objektiivinen henki oli eri asia kuin yhteishenki. Salomaan mukaan yhteishengellä tarkoitettiin ”käsityssuuntia ja tahdonpyrkimyksiä”, jotka muodostivat ihmisryhmälle yhteenkuuluvuuden tietoisuuden. Siinä sielullisilla tekijöillä oli suurempi osuus kuin henkisillä, ja tästä syystä yhteishenki oli epävakaa ja ailahteleva. Yhteishengen omistavan ryhmän jäsenenä ihminen ei aina esiintynyt edukseen. Mikäli yhteishenki haluttiin nähdä

<sup>114</sup> Salomaa 2000, 72-74; Salomaa 1950b, 55.

<sup>115</sup> Salomaa 2000, 74-75.

osana objektiivista henkeä, se voitiin käsittää objektiivisen hengen ”äärimmäiseksi muotoutumaksi”, jonka ominaispiirteet eivät karakterisoineet objektiivisen hengen tärkeimpiä muotoja. Yhteishenki ei ollut välttämätön objektiiviselle hengelle: ”Objektiivinen henki, joka paljastuu kulttuurikehityksessä, ei edellytä yhteishenkeä. Vaikka jokin kansa tai aikakausi selvästi omistaa objektiivisen hengen, tämä ei merkitse, että tuon hengen vaikutuksen alaisia yksilöjä yhdistää yhteishenki.” Toisin kuin yhteishenki usein oli, objektiivinen henki ei ollut tietoista henkeä. Se oli silti havaittavissa kulttuurin eri aloja tutkivalta. Sellaisilla alueilla kuin talous, tekniikka, tiede ja taide voitiin havaita samansuuntainen henki, joka oli riippuvainen kansasta, perinteistä ja historiallisesta ajankohdasta.<sup>116</sup>

Salomaan mielestä objektiivisella hengellä oli ainutkertainen yksilöllisyytensä. Esimerkiksi tietyn aikakauden henki ei voinut palata enää uudelleen samanlaisena. Kansassa elävä objektiivinen henki oli usein käsitetty mystisesti. Hegelin ”kansanhenki” oli samalla tavalla metafyyminen kuin Spenglerin ”suuren kulttuurisielun” käsite. Salomaan mielestä nämä käsitteet olivat historialle yhtä käyttökelvottomia kuin ”elonvoiman” käsite fysiologialle. Kansassa tai aikakaudessa ilmenevää objektiivista henkeä oli selvitettävä erittelemällä niiden henkisen elämän eri puolia, kuten kieltä, taidetta, uskontoa, taloutta ja niiden keskinäistä vuorovaikutusta. Objektiivinen henki ei ollut mitään yksilöistä riippumatonta: ”Käsitys, että jonkin ajan, kansan, yhteiskuntaluokan tai koulukunnan objektiivinen henki omistaa yksilöistä riippumattoman `olemassaolon sinänsä`, perustuu historialle vieraaseen metafysiikkaan. Tätä käsitystä vastaan on tähdennettävä, että hengen maailmassa kaikki perustuu yksilöjen olemassaoloon, että siinä ei ole mitään yksilöistä riippumatonta.” Ei ollut esimerkiksi itsenäisesti olevaa Suomea erillään yksittäisistä suomalaisista.<sup>117</sup>

Vaikka objektiivinen henki kuuluikin toiselle tasolle kuin yksilöt, se oli riippuvainen sitä kantavista yksilöistä: ”Objektiivinen henki on yksilöjen kannattama yliaistillinen hengen piiri, joka on yksilöjen henkiselle olemukselle yhtä välttämätön kuin ilmakehä on heidän fyysiselle luonnolleen, mutta joka tuhoutuu samalla kuin subjektiiviset henget eli

<sup>116</sup> Salomaa 2000, 75-77; Salomaa 1950b, 55-57.

<sup>117</sup> Salomaa 2000, 77-78; Salomaa 1950b, 57.

yksilöt tuhoutuvat.” Objektiivinen henki edellytti yksilöiden eli subjektiivisten henkien olemassaoloa ja aktiivisuutta. Yksilö kulutti lyhyen elämänsä nauttimalla objektiivisesta hengestä ja antamalla sille oman panoksensa toiminnallaan ja ajattelullaan, hävitäkseen sitten ”tutkimattomaan ja ilmaisemattomaan hämärään”. Katoava yksilöllisyys piti yllä jatkuvaa yliyksilöllistä henkeä. Näiden välinen suhde oli Salomaan mukaan ”hengenelämän rakenteen varsinainen salaisuus”.<sup>118</sup>

Antiikin ajoista lähtien oli pohdittu, ovatko yksilöt vai joukkoliikkeet määräävä tekijä historiallisessa tapahtumisessa. Salomaan mielestä individualismin ja kollektivismiin kiista historiantutkimuksessa osoittautui objektiivisen hengen teorian valossa väärin asetetuksi ongelmaksi. Nämä teoriat täydensivät toisiaan selittäen historiallisen tapahtumisen eri puolia. Historiallisen tapahtumisen näytelmässä yksilö ja yhteisö olivat vastanäyttelijöitä. Salomaan mukaan historian kululle oli luonteenomaista, että yksilöt särkivät aikaisemman yhteisömuodostuksen ja antoivat alun uudelle kehitykselle. ”Historian uudistumisprosessi” oli jäykistyneen yhteisömuodostuksen ja yksilöjen uusien aloitteiden välistä taistelua. Yksilöt olivat muutosvoimia, kun taas yhteisö oli säilyttävä voima, perinteiden ylläpitäjä, joka välitti yksilöille vaalimiaan aikaisempia saavutuksia. Jokainen kantoi henkisessä olemuksessaan mukanaan sukuaan, heimoaan, kansaansa ja koko ihmiskuntaa. Kukaan ei voinut täysin irtautua ajan hengen vaikutuksesta, sillä luovakin yksilö joutui turvautumaan työssään aikansa kulttuurin tarjoamiin välineisiin. Toisaalta yksilön historiallinen ja sosiaalinen sidonnaisuus ei tehnyt yksilöstä historiallisen kehityksen kannalta merkityksetöntä, sillä yhteisön henki eli ainoastaan yksilöiden teoissa ja ajatuksissa. Uudet aloitteet ja luova toiminta saattoivat lähteä vain yksilöstä. Jos sellaiset henkilöt kuin Aleksanteri Suuri, Richelieu, Cromwell tai Napoleon eivät olisi eläneet, ihmiskunnan historia olisi näyttänyt toisenlaiselta. Historiantutkimuksen varsinainen kohde oli kuitenkin ”kokonaistapahtuminen eli koko ihminen kehityskulussaan”, eivät ”yksilöt yksilöinä”.<sup>119</sup>

Historia kokonaisuudessaan oli objektiivisen hengen tapahtumista, jatkuvaa muutosta. Objektiivinen henki ei itsestään periytynyt sukupolvelta toiselle, vaan se oli otettava vas-

<sup>118</sup> Salomaa 2000, 78-79; Salomaa 1950b, 57-58.

<sup>119</sup> Salomaa 2000, 87-93; Salomaa 1950b, 66-70.

taan toiminnallisesti, luotava uudelleen ja uudistettava. Se oli ”kaikkien opettajien opettaja”, joka painoi aikakauden, kansan, yhteiskuntaluokan tai muun henkisen kokonaisuuden leiman sen piiriin kuuluviin yksilöihin. Objektiiiviseen henkeen sisältyi enemmän kuin yksilöt tietoisesti kykenivät tajuamaan. Historiallisessa kehityksessä tapahtui paljon sellaista, mistä yksilöt eivät olleet tietoisia tai kyenneet ymmärtämään muuten kuin ”sokean kohtalon” työnä.<sup>120</sup>

Yksilön persoonallisuuden tavoin myös objektiiivinen henki muovautui ajan kuluessa ja säilytti aiemmat vaiheensa itsessään: ”Jokaisessa uudessa sukupolvessa objektiiivinen henki on tullut vanhemmaksi, viisaammaksi. Jokainen aikakausi, jonka objektiiivinen henki on elänyt, säilyy siinä sitä hahmottavana kerrostumana.” Tästä syystä nykyaika piti sisällään menneiden aikakausien piirteitä. Kuten maanpinnan kerrostumat jähmettyneessä muodossa paljastivat maapallon kehitysvaiheet, nykyinen objektiiivinen henki tai kulttuuri sisälsi itsessään oman kehityskulkunsa. Esimerkiksi keskiajan ajatustapoja saattoi nähdä muuntuneessa muodossa vielä nykyisessä länsimaisessa kulttuurissa. Myöhempi objektiiivisen hengen vaihe rakentui aikaisempien pohjalle.<sup>121</sup>

Vaikka Salomaa uskoi objektiiivisen hengen prosessin lineaariseen yhdenkertaisuuteen, hän torjui ajatuksen ”historian lopusta”, jota kohti henki hakeutuisi teleologisesti. Objektiiivinen henki ”vanheni” tai ”rikastui”, mutta sillä ei ollut ennalta määrättyä päämäärää. Salomaan mielestä maailmanhistoriassa oli nykyajan näkökulmasta todella tapahtunut edistystä esimerkiksi talouden, tieteiden ja tekniikan alueella. Hän arvosteli Crocen yritystä torjua edistyksen käsite loogisesti ristiriitaisena. Sen sijaan tulevaisuudessa tapahtuva edistys oli ”uskon asia”. Tulevaisuuden kehityksestä ei tietenkään voinut olla tietoa.<sup>122</sup> Robertsinkin mukaan Croce torjui historianfilosofiassaan spekulatiiviset teoriat ihmiskunnan edistyksestä, kuten myös sykliset kulttuurikausiteoriat. Ei ollut mitään absoluuttia, jota kohti henki vääjäämättä kehittyisi. Croce näki kuitenkin historian koherenttina, rationaalisenä ja kumuloituvanakehityskulkuna, jossa henki ”kasvoi” tai ”rikastui”. Croce korosti

<sup>120</sup> Salomaa 2000, 85-86; Salomaa 1950b, 62-63.

<sup>121</sup> Salomaa 2000, 86; Salomaa 1950b, 63.

<sup>122</sup> Salomaa 2000, 193-201, 241-242, 245-254; Salomaa 1950b, 147-153, 183-193. Ks. myös Salomaa 1944, 408-412.

yksilöiden vapaan toiminnan mahdollisuuksia vaikuttaa hengen kehitykseen. Kulloinkin nykyisyys, joka itse rakentui hengen aikaisemman kehityksen perustalle, asetti ongelmia, joihin yksilöt luovalla toiminnallaan kehittivät ratkaisuja, ja näin henki kehittyi edelleen. Tulevaisuus oli aina avoin.<sup>123</sup> Salomaan ja Crocen historianfilosofiassa näkyy, miten uushegeliläisyys oli suurelta osin luopunut Hegelin historianfilosofian determinismistä ja teleologiasta. Historiallinen tapahtuminen haluttiin kuitenkin nähdä edelleen ai-  
nutkertaisena ja koherenttina prosessina.

### 3.5 Menneisyyden ymmärtämisen ongelma

Miten objektiivisesta hengestä voitiin saada tietoa? Wilhelm Diltheyn myöhemmässä ajattelussa historiallinen tieto perustui elämyksen tai eletyn kokemuksen, elämänilmauksen ja ymmärtämisen ”elämänykseyteen” (*Lebenseinheit*) objektiivisessa hengessä.<sup>124</sup> Dilthey kirjoitti teoksessa *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* yksilön kykenevän ymmärtämään historiaa, koska oli itse historiallinen olento, objektiivisen hengen kantaja.<sup>125</sup> Objektiivisen hengen yhteisyys teki ymmärtämisen mahdolliseksi: ”Jokainen yksittäinen elämänilmaus edustaa tämän objektiivisen hengen valtakunnassa yhteistä. Jokainen sana, jokainen lause, jokainen ele tai kohteliaisuuskaava, jokainen taideteos ja jokainen historiallinen teko ovat ymmärrettävissä vain, koska yhteisyys yhdistää niissä ilmenevän ymmärtävään; yksilö kokee, ajattelee ja toimii aina yhteisyyden vaikutuspiirissä, ja vain siinä hän ymmärtää.”<sup>126</sup> Hans Freyer (1887-1969) kehittäi Diltheyn ajatusten pohjalta kulttuurifilosofisessa teoksessaan *Theorie des objektiven Geistes* (1923) objektiivisen hengen tulkintaa semiotiikan suuntaan.<sup>127</sup> Nicolai Hartmann (1882-1950) teki historiallisen maailman ontologiaa käsittelevässä teoksessa *Das Prob-*

<sup>123</sup> Roberts 1987, 125-137. Crocen spekulatiivisen historianfilosofian kritiikistä ks. esim. Croce 1915, 52-71, 89-93; Croce 1944, 217-227.

<sup>124</sup> Oesch 2002, 298-300; Schnädelbach 1984, 54-56; Kusch 1986, 61-69; Lessing, 2008, 57-76.

<sup>125</sup> Dilthey 1959, 151.

<sup>126</sup> ”Jede einzelne Lebensäußerung repräsentiert im Reich dieses objektiven Geistes ein Gemeinsames. Jedes Wort, jeder Satz, jede Gebärde oder Höflichkeitsformel, jedes Kunstwerk und jede historische Tat sind nur verständlich, weil eine Gemeinsamkeit den sich in ihnen Äussernden mit dem Vernehmenden verbindet; der einzelne erlebt, denkt und handelt stets in einer Sphäre von Gemeinsamkeit, und nur in einer solchen versteht er.” Dilthey 1959, 146-147.

<sup>127</sup> Freyer 1928, 1-20, 75-88. Freyerin suhteesta Diltheyhin ks. Muller 1987, 115-118.

*lem des geistigen Seins* (1933) merkittävän eron objektiivisen ja objektivoituneen hengen välillä, joita hän piti erilaisina olemisen muotoina.<sup>128</sup>

Salomaa mukaan sekä subjektiivinen että objektiivinen henki jäisivät käsittämättömiksi, mikäli henki ei ilmentäisi itseään eli muodostuisi objektivoituksi hengeksi. Henki objektivoitui henkilöltä toiselle aistittavassa ilmaisussa, kuten puheessa tai eleissä. Pysyvämpi henkinen yhteys syntyi aineellisesti esimerkiksi kirjoituksessa, taiteessa ja työkaluissa. Näin henki jätti jälkeensä jälkiä, historian lähteitä, ”eräänlaista inhimillisen kulttuurin yleistä salakirjoitusta, jota tulkitsemalla voidaan seurata ihmiskunnan vaiheita vuositu-  
hansien takaa”. Ihmishenki jatkoi elämäänsä näissä aineellisissa rakennelmissa, jotka oli-  
vat olennainen osa elämäämme, sillä kulttuuri-ihmisen ulkoinen elinympäristö ei ollut  
luonto sellaisenaan, ”sen kesyttämättömien voimien lainalainen ja hengelle vieras yhte-  
ys”, vaan maailma, jossa luonto ja objektivoitunut henki olivat monisäikeisesti punoutu-  
neet toisiinsa. Koskematonta luontoa saattoi löytyä vain erämaista ja aarniometsistä.<sup>129</sup>

Tämä lukemattoman monissa muodoissa esiintyvä objektivoitunut henki oli olemassa ko-  
konaan nykyajassa. Sen tuhoutuneista osista nykyajan ihmisillä ei voinut olla mitään kä-  
sitystä. Historian kaikki lähteet olivat nykyajassa olevia objektivoituneen hengen muoto-  
ja. Niinpä historia ei tutkinut ”menneisyyttä menneisyytenä” vaan historian tehtävänä on  
”nykyisyyteen ulottuvan menneisyyden selvittely eli nykyajassa säilyneen objektivoitu-  
neen hengen tulkinta”, jonka tarkoituksena oli löytää siinä ilmenevä objektiivinen hen-  
ki.<sup>130</sup>

Salomaa erotti Hans Freyerin ja Nicolai Hartmannin tutkimuksiin viitaten objektivoitu-  
neen hengen alueella kolme vyöhykettä. Nämä vyöhykkeet olivat aineellinen kannattaja,  
henkinen sisältö eli mieli ja ”elävä henki” subjektiivisessa ja objektiivisessa muodossaan.  
Esimerkiksi asiakirjassa oli aineellinen ”merkkipuoli” ja henkinen ”mielen puoli”. Asia-  
kirjan ”aineeseen kiteytynyt henki” jäi elottomaksi ilman kolmatta tekijää, asiakirjan si-  
sällön ymmärtävää yksilöä. Koska objektivoitunut henki oli riippuvainen kahdesta muut-

<sup>128</sup> Hartmann 1962, 196-197, 406-422. Ks. myös Bollnow 1982, 70-84.

<sup>129</sup> Salomaa 2000, 79-81; Salomaa 1950b, 58-60.

<sup>130</sup> Salomaa 2000, 81; Salomaa 1950b, 60.

tuvasta tekijästä, aineellisesta alustasta eli kannattajasta ja sitä tulkitsevasta elävästä hengestä, se oli historiallisesti muuttuva. Objektivoitunutta henkeä ei voinut pitää historiatomana, niin kuin olivat ne ehdottomat arvot, joita se pyrki ilmentämään. Esimerkiksi Turun tuomiokirkko oli vuosisatojen kuluessa muuttunut, mikä ei ollut koskenut ainoastaan sen aineellista alustaa eli itse rakennusta vaan myös sen ilmentämää henkistä sisällystä, joka näyttäytyi nykyajalle erilaisena kuin keskiajan tai uskonpuhdistuksen ajan ihmisille. Platonin ja Aristoteleen teoksissa objektivoitunut henki oli vuosisatojen kuluessa muuttunut, mikä ilmeni niiden filosofisen tulkinnan muutoksissa. Samoin Raamatun tulkinta oli vaihdellut eri aikoina. Salomaa mainitsi esimerkkinä myös kielen, joka lakkaamatta muuttui käytössä. ”Objektivoituneen hengen muodot eivät ole gramfonilevyjen kaltaisia, jotka aina toistavat samaa säveltä, vaan ne muistuttavat nuottilehtiä, jotka pysyvät mykkinä, ellei kukaan niiden mukaan soita tai laula, ja jotka eri muusikkojen tulkitsemina antavat jonkin verran erilaisen tuloksen,” Salomaa havainnollisti.<sup>131</sup>

Niin kauan kuin objektivoituneen hengen aineellinen alusta säilyi turmeltumattomana, sen alkuperäinen henkinen sisältö eli mieli säilyi myös. Esimerkiksi Platonin säilyneen teoksen filosofinen sisältö tai Michelangelon veistoksen esteettinen mieli pysyivät muuttumattomina. Muuten objektivoituneen hengen muotojen kohtalo riippui ymmärtävän ja eläytyvän hengen kehityksestä. Objektivoituneen hengen historiallinen vaihtelu johtui ennen kaikkea elävän hengen suhtautumisen siihen. Kulloisenkin nykyisyyden elävä henki antoi taideteokselle tai kirjoitukselle kohtalon, joka ei kuulunut niiden alkuperäiselle henkiselle sisällölle. Taiteellisen tai filosofisen teoksen eläytymisen ja ymmärtämisen tapa vaihteli ajan kuluessa. Elävän hengen muuttuminen aiheutti ongelmia objektivoituneen hengen tulkitsemiselle: ”Eläytymisen ja ymmärtämisen jokaisessa vaiheessa esiintyy jotakin muuta. Sen tähden emme voi ensinkään tietää, miten kaukana meidän intialaisen klassillisen filosofian ymmärtämisemme on siitä, miten tuon filosofian luojat sen itse ymmärsivät, tai edes sitä, pystymmekö käsittämään 18:n vuosisadan kirjallisuutta aivan niin kuin sen luojat ovat alkuaan tarkoittaneet.” Alkuperäisen mielen selvittäminen saattoi olla mahdotonta.<sup>132</sup>

<sup>131</sup> Salomaa 2000, 81-84; Salomaa 1950b, 60-61.

<sup>132</sup> Salomaa 2000, 84-85; Salomaa 1950b, 61-62.

Objektivoituneen hengen merkitysten muuttuminen oli Salomaan mukaan osa objektiivisen hengen kehitystä. Historia kokonaisuudessaan oli objektiivisen hengen tapahtumista, johon yksilöiden ja objektivoituneen hengen tapahtuminen kietoutuivat erottamattomasti. Historiatiede ei voinut jättäytyä objektiivisen hengen muuttuvuuden ulkopuolelle. Myös jokainen historioitsija eli oman aikansa ja kansansa hengen vaikutuspiirissä ja osaltaan vaikutti sen kehitykseen. Salomaan mielestä objektiivisuus historiantutkimuksessa oli mahdollista vain tietyn ajan objektiivisen hengen puitteissa: ”Subjektiivisuuden sen yksilöllisessä merkityksessä välttää historioitsija, joka mahdollisimman suurella määrällä kykenee tulkitsemaan historiallisia ilmiöitä oman aikansa objektiivisen hengen kannalta tarkastamatta niitä vain hänelle ominaisen yksilöllisyyden perspektiivistä. Suurempaa objektiivisuutta historioitsija ei kykene saavuttamaan.” Salomaan mielestä suuremman objektiivisuuden tavoittelu merkitsi pyrkimystä ”ajattomaan historiaan”, joka oli yhtä mahdollinen käsite kuin ”kolmikulmainen neliö” tai ”ulottumaton pinta”. Koska objektiivinen henki meni jatkuvasti eteenpäin, historia oli kirjoitettava yhä uudelleen, sillä nykyaika, historiatieteen kohde, oli uusi jokaisena aikana.<sup>133</sup>

Historian tutkimuskohde, objektiivinen henki, oli olemassa vain nykyään elävissä ihmisissä, joten historioitsija itse oli osa tutkimuskohdettaan. Historiallisen tiedon subjekti ja objekti kietoutuivat yhteen: ”Muuta olemassaoloa historian todellisuudella ei ole kuin mikä sisältyy nykyään eläviin ihmisiin. Sen vuoksi historiallisen tiedon täytyy syntyä samassa subjektissa, joka on historian kannattajana, joten siinä tiedon subjekti ja objekti eli tiedoitseva yksilö ja tiedon kohde lankeavat yhteen. Historiallinen tajunta on syvässä merkityksessään itsetajuntaa.” Historiatiede oli Salomaan mukaan silti turvassa historioitsijan subjektiivisuudelta, koska itsetajunta oli aina osa ”aikakauden tajuntaa” ja siitä riippuvainen.<sup>134</sup>

Henkitieteiden objektiivisuus tuli keskeiseksi ongelmaksi Diltheyn koulukunnalle maailmansotien välisenä aikana.<sup>135</sup> Ymmärtävän ihmistieteen perinteessä on ollut kaiken kaikkiaan vaihtelevia käsityksiä objektiivisen tiedon mahdollisuudesta. Jyrkän epistemologi-

<sup>133</sup> Salomaa 2000, 85-87; Salomaa 1950b, 62-63. Ks. myös luku 3.2.

<sup>134</sup> Salomaa 2000, 111-112; Salomaa 1950b, 85.

<sup>135</sup> Kusch 1986, 70.



sen relativismin vaara on kuulunut tämän perinteen perusongelmiin.<sup>136</sup> Salomalle asia ei näytä tuottaneen suurta tuskaa, vaan hän myönsi auliisti historiantutkimuksen objektiivisuuden olevan ajan henkeen sidottu. Ajattoman historiallisen totuuden mahdottomuus ei merkinnyt sitä, että kaikki tulkinnat olisivat olleet yhtä hyviä, vaan vallitseva aikakauden objektiivinen henki määritteli historiallisen totuuden kriteerit. Kuten historiallisen skeptismin ongelman kohdalla kävi ilmi, Salomaa uskoi historiantutkijoiden keskinäisen kriittikin toimivuuteen. Mistään äärirelativismista ei voida puhua Salomaan kohdalla. Crocen huoleton asenne relativismin ongelmaa kohtaan saattoi vaikuttaa häneen esikuvana<sup>137</sup>.

---

<sup>136</sup> Raatikainen 2004, 122-125.

<sup>137</sup> Ks. luku 2.2.

## 4. HISTORIATIETEEN AUTONOMIA

### 4.1. Naturalismin torjuminen

Luonnontieteiden haaste oli historianfilosofisen keskustelun liikkeellepaneva voima 1800-luvun lopulta lähtien. Kysymys ei ollut vain historiatieteen vaan yleensä ihmistieteiden kohtalosta. Tieteenfilosofisessa keskustelussa esiintyi 1800-luvulta lähtien vastakkainasettelu metodologisen monismin ja metodologisen dualismin välillä. Metodologinen monismin eli naturalismin mukaan ihmistieteiden ja luonnontieteiden tavoitteilla ja menetelmillä ei ollut mitään olennaista eroa, ja ihmistieteiden piti käyttää samaa lähestymistapaa kuin luonnontieteiden. Tätä kantaa edusti positivismi, jonka perustaja Auguste Comte (1798-1857) kannatti tieteiden ykseyden ajatusta ja pyrki kehittämään sosiologias-ta luonnontieteiden mallin mukaisen yhteiskuntatieteen. Englantilaisen John Stuart Millin (1806-1873) teoksen *A System of Logic* (1843) katsotaan aloittaneen kiistan ihmistieteiden luonteesta. Mill esitti induktivistisen metodin, jota hän piti kaikille empiirisille tieteille sopivana. Aistihavaintojen avulla oli tehtävä yleistyksiä. Yksittäiset tutkittavat ilmiöt oli aina selitettävä näin muotoiltujen yleisten lakien avulla. Tätä ns. peittävän lain mallia oli sovellettava myös ihmistieteissä eli ”moraalitieteissä” (*moral sciences*). Comten klassisen positivismin ja Millin empirismin perinnettä jatkoi 1900-luvun alussa syntynyt looginen positivismi, joka kukoisti maailmansotien välisenä aikana ja hiipui 1960-luvulla. Sen ydinjoukon muodosti ns. Wienin piiri, jonka johtavia hahmoja olivat Moritz Schlick, Rudolf Carnap ja Otto Neurath. Wienin piiri tavoitteli ”tieteellistä filosofiaa” ilman metafysiikkaa. Tieteenfilosofiassa looginen positivismi korosti jyrkkää empirismiä ja metodologista monismia. Se suhtautui ihmistieteisiin reduktionistisesti vaatien näitä noudattamaan samaa peittävän lain mallia kuin luonnontieteetkin. Viime kädessä kaikki empiiriset erityistieteet pohjautuivat fysiikkaan. Looginen positivismi suosi ihmistieteissä behaviorismia, jonka mukaan ihmisen käyttäytymistä on tutkittava pelkästään ulkoisten havaintojen avulla ottamatta huomioon tutkimuskohteen mielentiloja.<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> Raatikainen 2004, 15-42; Raatikainen 2005, 39-45; Mazlish 1998, 37-66. Positivismista yleisesti ks. Sintonen 2002, 45-99; Wienin piirin ohjelmasta ks. Manninen 2002, 27-110.

Metodologinen dualismi taas esitti, että ihmistieteiden erityisluonne vaati toisenlaista lähestymistapaa kuin luonnontieteet. Positivistien monismia vastaan syntyi ns. ymmärtävän ihmistieteen perinne, jonka mukaan ihmisen käyttäytymisen tutkimisessa tarvittiin toiminnan perusteiden ja toimijoiden oman näkökulman huomioimista. Ihmisten toimintaa ei voinut selittää yleisten lakien avulla, vaan sitä piti ymmärtää tai tulkita. Metodologisen dualismin uranuurtajana pidetään Giambattista Vicoa (1688-1744), joka teki eron ihmistieteiden ja luonnontieteiden välillä ja piti ihmistä koskevaa tietoa varmempana. Ihminen pystyi ymmärtämään kulttuuri-ilmiöitä paremmin kuin luontoa, koska ne olivat ihmisen oman toiminnan tulosta, kun taas luonto oli Jumalan luoma ja pohjimmiltaan mysteeri ihmiselle. Varsinainen avainhahmo ymmärtävän ihmistieteen synnyssä oli kuitenkin Wilhelm Dilthey, joka Millin metodologista monismia vastaan otti tehtäväkseen puolustaa ”henkítieteiden” (*Geisteswissenschaften*) erityislaatuisuutta. Hän torjui reduktionismin sillä perusteella, että ihmistieteellinen tutkimus edellytti tutkimuskohteen ”sisäisen elämän” tuntemista, mikä ei ollut luonnontieteelliselle menetelmälle mahdollista. Hermeneutiikan traditioon tukeutuen Dilthey esitti ymmärtävän metodin ihmistieteille ominaiseksi ja luonnontieteistä erottavaksi piirteeksi. Ymmärtävän ihmistieteen lähtökohdaksi tuli ajatus siitä, että ihmisen tutkimisessa oli otettava huomioon kohteena olevien toimijoiden oma näkökulma. Tulkinnan tehtävänä on selvittää toiminnan taustalla piilevät merkitykset, sen perusteet.<sup>139</sup>

*Filosofian historia II* (1936) paljasti Salomaan arvostuksen Vicoa ja Diltheyä kohtaan. Hän nimitti Vicoa ”uudenaikaisen historianfilosofian isäksi”. Diltheyn hengentieteiden teoriassa Salomaa näki pyrkimyksen löytää vastaus filosofian perimmäiseen kysymykseen: ”Mitä on ihminen?”<sup>140</sup> *Historiassa ja nykyajassa ja Philosophie der Geschichtessä* Salomaa torjui jyrkästi naturalistisen historianfilosofian pyrkimykset tehdä historiasta luonnontiede ”yhden ainoan autuaaksitekevän tieteellisen menetelmän utooppisen ihanteen pohjalta”.<sup>141</sup> Hänen mielestään historioitsijan ja luonnontutkijan tutkimuskohteiden välillä oli niin olennainen ontologinen ero, että naturalismi ei voinut onnistua pyrkimyk-

<sup>139</sup> Raatikainen 2004, 85-94; Raatikainen 2005, 45-48; Mazlish 1998, 85-99. Ihmistieteiden tieteenfilosofian kilpailevista perinteistä ks. myös von Wright 1971, 1-10.

<sup>140</sup> Salomaa 1936, 119-121, 294-294.

<sup>141</sup> Salomaa 2000, 21; Salomaa 1950b, 11.

sissään. Salomaan mukaan oli harhaanjohtavaa puhua ”luonnonhistoriasta”. Luonnollakin oli menneisyytensä, mutta sillä ei ollut historiaa samassa merkityksessä kuin ihmisellä oli. Vain ihmisen toiminta oli historiallista. Historiallisuus luonnossa rajoittui ihmisen toiminnan vaikutuksiin. Luonto historian vastakohtana merkitsi ”alituisesti toistuvaa tai suhteellisesti pysyvää”, kun taas historian maailmassa kaikki oli ”muuttuvaa ja yhdenker- taista”. Lisäksi historiallista todellisuutta ei voinut havainnoida samalla tavalla kuin luonnonilmiöitä. Historioitsijan oli pakko ”tehdä epätodellinen todelliseksi”, sillä ei ollut olemassa suoraan historioitsijaa vastassa olevaa historiallista todellisuutta. Historioitsija ei ollut tekemisissä kohteidensa kanssa samalla tavalla kuin luonnontieteilijä, vaan hänes- sä tapahtuva historiallinen ajatusprosessi oli kokonaan toisenlainen kuin jonkin aineelli- sen kappaleen tai tapahtuman ”aistivaarinotto”.<sup>142</sup>

Historiallisesta tapahtumasta ei voi saada suoraa havaintoa, mikä ei johtunut yksinomaan siitä, että kysymys oli menneisyyden tapahtumasta: ”Silminnäkijänäkin kokemamme in- himillisen tapahtuman merkitys ei ilmene sen havainnollisuudesta, vaan `nähdyn´ tai `kuullun´ tulkinnasta. Samoin historioitsijan lähteet ovat enimmäkseen aistittavia, joko kuultavia tai nähtäviä. Mutta niiden historiallinen lähdeominaisuus ei ole niiden aineelli- sessa puolessa, nähtävyydessä tai kuultavuudessa, ei siinä, mikä niistä vaarinotetaan, vaan historiallisen ajattelun niille antamassa merkityksessä, joka ei ole aistein koettavis- sa.” Historioitsijan tehtävänä oli rakentaa lähteiden avulla todellisuus, josta ei ollut saata- vissa suoraa havaintoa. Luonnontutkijalla oli aistihavainnossa kokemusperäinen maailma valmiina edessään, kun taas historian tutkijan oli itse rakennettava tutkimuskohteensa yk- sittäisistä katkelmista. Tästä ei kuitenkaan seurannut, että historioitsijan tehtävä oli luoda peilikuva tai jäljennös historiallisesta tapahtumakulusta, kuten monet historioitsijatkin olivat työssään yrittäneet tehdä. Tätä ”naiivia käsitystä” Salomaa piti historiatieteelle tu- hoisana.<sup>143</sup>

Toisaalta historiantutkija oli Salomaan mukaan epistemologisesti etulyöntiasemassa luonnontutkijaan nähden siinä mielessä, että hän tutki ilmiöitä, jotka olivat sukua hänen

<sup>142</sup> Salomaa 2000, 29-31; Salomaa 1950b, 18-19.

<sup>143</sup> Salomaa 2000, 31-33; Salomaa 1950b, 19-21.

omalle hengelleen ja joita hän ymmärsi välittömästi oman sisäelämänsä tai kokemuksen-  
 sa perusteella, kun taas luonto perusolemukseltaan oli tuomittu jäämään ihmiselle mys-  
 teeriksi. Maailmanhistoria oli historioitsijassa itsessäänkin, joten hän ymmärsi historial-  
 listen tosiseikkain seuraannon ”välittömästi eikä vain keksittyjen tai keksittävien lakien  
 välityksellä”. Historioitsija ymmärsi esimerkiksi jonkin Napoleonin päätöksen samalla  
 tavalla kuin muutenkin ymmärrettiin toisten henkilöiden toimintaa näiden puheiden tai  
 ilmeiden perusteella. Salomaan mukaan inhimillinen menneisyys tunkeutui nykyaikaan  
 aivan eri tavalla kuin luonnon menneisyys. Toisin kuin luonto, historia ei ole ihmiselle  
 ulkopuolinen kohde, vaan hän on itse osa sitä: ”Me olemme historian kannattajia, keskus,  
 jonka lävitse historiallinen tapahtuminen kulkee. Nykyisyydessä, jossa me itse olemme,  
 elää edelleen menneisyys.”<sup>144</sup>

Artikkelissa ”Historia ja luonnontiede”, joka ilmestyi *Valvojassa* vuonna 1950, Salomaa  
 esitti tiivistetysti lopullisen näkemyksensä historiatieteen suhteesta luonnontieteisiin. Hä-  
 nen mukaansa maailma, jossa ihminen eli ja vaikutti, jakautui kahteen osaan. Luonnon  
 maailma oli olemassa ihmisen toiminnasta riippumatta. Se oli perusilmiöiltään suhteelli-  
 sen pysyvä tai toistuva. Sen sijaan historian maailma oli ihmisen luoma. Siihen kuului  
 kaikki, mitä ihminen oli toiminnallaan saanut aikaan. Sille oli ominaista jatkuva muutos  
 ja vaihtelu. Koska luonto oli suhteellisen muuttumaton, sitä oli helpompi tutkia empiiri-  
 sesti. Tästä syystä luonnontieteet olivat kehittyneet nopeasti ja saavuttaneet hallitsevan  
 aseman tieteessä. Positivismi oli tehnyt tästä sen johtopäätöksen, että historiatieteiden on  
 omaksuttava fysiikan mallin mukainen metodi tullakseen todellisiksi tieteiksi. Comten  
 sosiologian oli määrä olla tällainen tiede.<sup>145</sup>

Salomaan mielestä positivismilla ei ollut mitään annettavaa historiatieteelle. *Filosofian  
 probleemeissa* (1941) hän oli todennut, että Wienin piiri ei ollut ylipäätään kiinnostunut  
 henkitieteellisestä tutkimuksesta sen epäeksaktisuuden vuoksi. Uuspositivistien tieteen-  
 teoriassa ei ollut tilaa henkitieteille.<sup>146</sup> Salomaan mukaan positivismi ei ottanut huomioon  
 sitä, että historian alueella tutkimuksen edellytykset olivat toisenlaiset kuin luonnon tut-

<sup>144</sup> Salomaa 2000, 33-34; Salomaa 1950b, 21.

<sup>145</sup> Salomaa 1950a, 109.

<sup>146</sup> Salomaa 1941, 68, 77-78.

kimisessa. Historiatieteet eivät voineet käyttää kokeellisia menetelmiä, joihin luonnontieteiden saavutukset perustuivat. Positivismin suosima behaviorismi erehtyi kuvitellessaan voivansa tutkia käyttäytymistä ulkoisten havaintojen avulla. Se sanoi haluavansa tutkia tilanteita ja niiden aiheuttamia reaktioita. Toiminnan merkityksen eli mielen ymmärtäminen ei kuitenkaan onnistunut ulkoisilla havainnoilla, joita fysiikka ja biologia käyttivät. Siihen tarvittiin sisäistä tietoa, jota ihmisellä oli itsestään. Toimivana olentona ihmisellä oli tajunnassaan tieto toiminnan olemuksesta ja logiikasta. ”Inhimillistä käyttäytymistä tutkiessamme meidän täytyy nojautua siihen merkitykseen, minkä me itse toimivina olentoina annamme inhimilliselle toiminnalle”, Salomaa esitti ja jatkoi: ”Sen tähden inhimillisen toiminnan tutkimuksen erikoisena tehtävänä on ymmärtää se merkitys, jonka toimivat antavat toiminnoilleen ja joka niillä on muille henkilöille. Meidät tekee kykeneviksi ymmärtämään historiallisia tosiseikkoja se, että jo tutkimuksen alussa omistamme jonkin oivalluksen inhimillisen toiminnan luonteesta.”<sup>147</sup>

Salomaan mielestä positivismi oli epäonnistunut historiatieteen uudistamisessa siitä syystä, että se piti fysikaalista metodia ainoana tieteellisenä metodina. Koska historian maailma oli tutkimuskohteena erilainen kuin luonto, sen tutkimiseen tarvittiin toisenlaisia lähtökohtia ja metodeja. Ihmisen luoma maailma oli jatkuvassa muutoksen tilassa: Talouselämä, valtio ja yhteiskunta sekä taide, filosofia ja uskonto olivat eri aikakausina ja eri kansojen piirissä erilaisia, vaikka yhteisiäkin piirteitä voitiin havaita. Historian maailmassa muutos ei merkinnyt samojen asioiden toistumista. Historioitsijan todellinen rajoitus luonnontutkijaan verrattuna piili siinä, että hänen tutkimuksensa lopullinen kohde, maailmanhistoria, ”ei ollut vielä valmis, vaan ilmeisesti se on vasta alussaan”. Salomaan mukaan historiantutkija olisi aivan toisessa tilanteessa, ”jos hänen käytettävissään olisi toinen jo loppuunsa kehittynyt ihmiskunnan historia tai jos nykyinen historia olisi jo valmis”.<sup>148</sup>

Toisaalta historiatieteellä oli luonnontieteeseen verrattuna se etu, että historia oli ihmisen tekemää ja sen vuoksi hänelle ymmärrettävämpää kuin luonto. Salomaan mukaan Giambattista Vico ensimmäisenä esitti ajatuksen historiallisen tiedon ”tieto-opillisesta etuo-

<sup>147</sup> Salomaa 1950a, 109-110. Ks. myös Salomaa 2000, 29-33.

<sup>148</sup> Salomaa 1950a, 110-111.

keudesta”, jota myöhemmät historiaan orientoituneet ajattelijat Herderistä Diltheyhin ja Croceen olivat kehittäneet eteenpäin. Nämä ajattelijat olivat esittäneet ”historiallisen järjen kritiikin” täydentämään Kantin harjoittamaa järjen kritiikkiä, joka oli rajoittunut luonnontieteiden piiriin. Salomaa totesi Crocen vieneen historiallisen ajattelun ylivallan niin pitkälle, että tämä ”historiallisoi” luonnon. Croce vetosi siihen, että käsitteillä, joilla luontoa ja sen säännönmukaisuuksia selitettiin, oli historiallinen alkuperänsä ja ihmisen käytännön tarpeita tyydyttävä tarkoitus. Luonnossakin tapahtui kehitystä, joten siihen kuului myös historiallinen puoli. Salomaa piti luonnontieteiden historiallistamista yhtä pahana virheenä kuin historian tutkimuksen muuttamista luonnontieteelliseksi. Historian ja luonnontieteiden kohteet olivat erilaiset ja vaativat omat erilliset menetelmänsä.<sup>149</sup>

Salomaa löysi historialle ja luonnontieteille myös yhteisiä piirteitä. Vaikka ei ollutkaan olemassa yhtä oikeaa tieteellistä menetelmää, ”kaikkia tieteitä yhdistää sama tieteellinen ajattelutapa, joka edellyttää totuuden väsymätöntä etsimistä ja pakottaa yhä uudelleen kysymään: Onko asia niin? Missä laajuudessa ja missä suhteessa asia on niin? Miten se on niin eli mitkä yleiset ehdot määräävät, että se on niin?” Historiallisen ja luonnontieteellisen ajattelun välille oli kuitenkin syntynyt jyrkkä vastakohtaisuus. Salomaan mukaan luonnontieteen teoriassa vallitsi ”newton-kantilainen hengensuunta”, joka antiikin Kreikan perinteen pohjalta piti yleisyyttä ja välttämättömyyttä tieteellisen tiedon tunnusmerkkeinä. Täten ainutkertaista tapahtumista tutkiva historia ei kelvannut tieteeksi. Historiantutkimuksen nopea kehitys 1800-luvulla oli lopulta pakottanut filosofian ottamaan huomioon luonnontieteestä eroavan tiedetyypin. ”Varsinkin Diltheyn ja Crocen tutkimukset ovat avanneet teitä `historiallisen järjen kritiikille´ ja avartaneet näköalojamme huomaamaan, ettei historia ole pelkästään deskriptiivistä, paljas tosiseikkain kokoelma tai kronikka, joksi romantiikkaa, `historismin´ kultaista aikaa seuranneiden sukupolvien `filologismi´ sen oli alentanut. Mainitut tutkijat ovat osoittaneet, ettei historian tieteellinen arvo ole sen vähäisempi kuin luonnontieteen, jos kohta se on toisenlainen,” Salomaa kirjoitti edeltäjiensä työn merkityksestä.<sup>150</sup>

<sup>149</sup> Salomaa 1950a, 111-112. Crocen naturalismia ja luontoa koskevista käsityksistä ks. esim. Croce 1915, 50-57, 116-122; Croce 1943, 423-435.

<sup>150</sup> Salomaa 1950a, 112-114.

”Onko historian ja luonnontieteen edellä puheena ollut vastakohta lopullinen ja sovittamaton? Onko se sellainen, että on välttämättömästi kokonaan tuhottava toinen tieteen muoto toisen hyväksi”, Salomaa kysyi retorisesti. Vastaus oli kieltävä. Salomaan mukaan näiden välinen vastakohta oli rakentava ja hedelmällinen. Kumpikin puoli tarvitsi toisen täydennystä: ”Jos historian maailma on vaihtelun, uutuuden, lakkaamattoman luomisen maailmaa ja luonnontieteen maailma samanlaisuuden, pysyvyyden, säilymisen maailmaa, on selvää, ettei toinen voi olla kokonaan toisesta erillinen; vaan sen täytyy pitää tätä välttämättömänä täydennyksenään.” Kumpikin ajattelutapa tarvitsi sekä pysyvyyden että muutoksen käsitteellistämistä tutkimustyössään. Salomaa asetti lopuksi filosofian tehtäväksi osoittaa, että nämä kaksi ajattelutapaa olivat peräisin yhteisestä lähteestä ja että niiden oli päästävä synteisiin. ”Ainoastaan filosofisesta näkökulmasta, joka valaisee henkisen toiminnallisuuden olemusta kokonaisuudessaan, molemmat ajattelutavat osoittautuvat toistensa vastakohdiksi, mutta samalla toisiaan tarvitseviksi ja täydentäviksi”, Salomaa päätti artikkelinsa dialektisesti.<sup>151</sup>

Salomaan metodologinen dualismi noudatteli Diltheyn klassisissa kirjoituksissa *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) ja *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften* (1910) esitettyjä suuntaviivoja.<sup>152</sup> Ihmisen luoma historian maailma vaati tutkimuskohteena toisenlaista metodia kuin luonto. On silti merkillepantavaa, että Salomaa nosti Crocen tieteenfilosofia Diltheyn rinnalle, vaikka ei hyväksynyt tämän jyrkän idealistista pyrkimystä historiallistaa luonto. ”Historian ja luonnontieteen” perusteella Salomaan historianfilosofia sijoittuu laajemmassa tieteenfilosofisessa yhteydessä kiistattomasti ymmärtävän ihmistieteen perinteeseen.

#### 4.2. Historiatieteen suhde psykologiaan ja sosiologiaan

Historiatieteen suhde yhteiskuntatieteisiin on ollut pitkään kiistanalainen. Erityisesti uus-kantilaisuuden vaikutuksesta 1890-luvulta 1960-luvulle vallitsevana oli käsitys, jonka

<sup>151</sup> Salomaa 1950a, 114-115.

<sup>152</sup> Dilthey 1933, 3-21, 116-120; Dilthey 1979, 79-88. Diltheyn hermeneutiikasta yleisesti ks. esim. Kusch 1986, 45-72.



mukaan rajanveto näiden välillä perustui metodiin. Historiatieteelle oli ominaista yksilöllistä, yhteiskuntatieteille taas yleistävää metodi. Historiatieteen ja yhteiskuntatieteiden katsottiin ikään kuin täydentävän toisiaan.<sup>153</sup> Positivismin voimakas vaikutus 1900-luvun alun psykologiassa ja sosiologiassa epäilemättä vahvisti tätä metodologista rajanvetoa.<sup>154</sup>

*Historiassa ja nykyajassa ja Philosophie der Geschichtessä* Salomaa pohti historiatieteen suhdetta psykologiaan ja sosiologiaan. Käsitykset historiatieteen ja psykologian keskinäisestä suhteesta olivat vaihdelleet suuresti. Historiallisia ilmiöitä oli yritetty selittää sekä yksilö- että joukkopsykologian avulla. Toisaalta psykologiaa pitivät historiatieteen kannalta aivan yhdentekevänä ne, jotka selittivät historiallisia tapahtumia muiden kuin psyykkisten ilmiöiden avulla, esimerkiksi taloudellisesti tai maantieteellisesti, kuten myös ne, jotka pitivät historian kohteena henkisiä ilmiöitä. Salomaa itse katsoi historialla olevan hyvin vähän tekemistä psyykkisten ilmiöiden kanssa. Hän torjui historiallisten tapahtumien psykologiset selitykset sillä perusteella, että ne johtivat ”atomisoimiseen” eli suurten tapahtumien selittämiseen pienillä syillä. Psykologisoivan historiankirjoituksen kannattajat saattoivat väittää, että Kleopatran nenänmuoto tai jonkin Ranskan kuninkaan gastronomiset tavat olivat mullistaneet maailmaa. Salomaan mielestä tällaiset selitykset paisuttivat yksilöiden merkitystä ja sivuuttivat todellisen historiallisen toiminnan.<sup>155</sup>

Lisäksi monet psyykkiset ilmiöt eivät olleet historioitsijalle kiinnostavia. Joissakin tapauksissa historiallisesti vaikuttavan yksilön psyyken tunteminen saattoi olla hyödyksi historiallisen ilmiön selittämisessä. Toiminnan taustalla vaikuttaneiden subjektiivisten psyykkisten tekijöiden selvittäminen säilyneiden lähteiden avulla oli kuitenkin vaikeaa, eikä kovin olennaista: ”Loppujen lopuksi, onko joku urhoollinen sotasankari ollut sisäisesti pelkuri, tyranni kotioloissa nahjus, suuri keksijä naiivi, saamaton, epäonnistunut poliitikko viisas, merkitsee vähän historian kannalta. Ratkaisevaa on, mitä he ovat olleet ja vaikuttaneet julkisuuden henkilöinä.” Modernin psykologian saavutuksista saattoi olla kyllä hyötyä joillekin historiantutkimuksen aputieteille.<sup>156</sup>

<sup>153</sup> Lorenz 1997, 323-300. Ks. myös Stanford 1998, 23-37.

<sup>154</sup> Mazlish 1998, 59-62.

<sup>155</sup> Salomaa 2000, 94-95; Salomaa 1950b, 71-72.

<sup>156</sup> Salomaa 2000, 95-96; Salomaa 1950b, 72-73.

Sosiaalipsykologia ei ollut historiantutkijalle paljoakaan yksilöpsykologiaa hyödyllisempää. Se saattoi valaista joitakin historiallisia ilmiöitä, kuten joukkoliikkeitä, mutta Salomaan mukaan tällaiset ilmiöt olivat vain pieni osa historiallisista tapahtumista eikä niidenkään merkitys ollut yksinomaan joukkopsykologisesti selitettävissä, sillä ne olivat osa objektiivisen hengen kehitystä, eikä objektiivinen henki samaistunut joukkopsykologian kanssa. ”Ei voida ajatella, niin kuin Lamprecht tekee, että jokaisella aikakaudella on oma yhteistajuntansa, oma yhteistunteensa ja yhteistahtonsa eli oma sosiaalipsyykensä. Sel-laista ei ole olemassa, vaikka saatetaankin täydellä syyllä puhua ajanhengestä, joka on objektiivisen hengen ilmentymä”, Salomaa arvioi. Yhtä vähän voitiin puhua ”kansansielun” psykologisesta ykseydestä, vaikka monet olivatkin Herderin tavoin etsineet selitysmalleja kansanpsykologiasta. Salomaan mielestä oli arveluttavaa johtaa objektivoituneen kulttuurin suoritukset ”paljon epävarmemmasta ja problemaattisesta” kansansielun yksilöllisyydestä. Pikemminkin kulttuurisuoritusten perusteella voitiin tehdä päätelmiä ne luoneen kansan luonteenpiirteistä.<sup>157</sup>

Historia ei tutkinut yksilö- tai joukkosielujen konkreettisia psyykkisiä tapahtumia, vaan objektiivisia henkisiä sisältöjä. ”Kun teologi puhuu kirkonuudistuksesta, historioitsija Ranskan vallankumouksesta, taloustieteilijä nykyaikaisesta sosialismista, he tarkoittavat näiden henkisten kulttuuriliikkeiden objektiivista, monien yksilöiden omaksuttavissa olevaa ajatussisällystä eivätkä yksilöiden niistä saamia konkreettisia, erilaisia elämyksiä. Kun historioitsija joutuu tulkitsemaan jotakin kirjallista tuotetta, esim. runoteosta, hän etsii sen sisällystä, mieltä, eikä sitä, mitä kaikkea on liikkunut kirjoittajan tajunnassa hänen kirjallista tuotetta kirjoittaessaan”, Salomaa esitti. ”Objektiivinen sisällys” tai mieli kuului hengen eikä sielun alueeseen, vaikka se voitiinkin kokea vain yksilöiden tajunnoissa. Sitä ei voinut samaistaa konkreettisiin psyykkisiin tapahtumiin. Psyykkiset ilmiöt kuuluivat psykologian alaan, henkiset ilmiöt taas historiatieteelle. Autonomisena tieteenä historiatiede ei ollut riippuvainen tieteellisestä psykologiasta. Historioitsijalle riitti tavanomainen ihmistuntemus, vaikka psykologian avulla sitä saattoi parantaakin.<sup>158</sup> Psykologian tiedonobjekti ei ollut sama kuin historiatieteen, vaikka kumpikin tutki ihmistä.

<sup>157</sup> Salomaa 2000, 96-97; Salomaa 1950b, 73.

<sup>158</sup> Salomaa 2000, 97-99; Salomaa 1950b, 73-75.

Salomaan mukaan historiatieteen suhde sosiologiaan oli ollut keskustelun aiheena siitä lähtien kun Auguste Comte loi perustan sosiologialle. Sosiologia oli pyrkinyt luonnontieteellisten ja tilastollisten menetelmien ja lakien avulla pääsemään eroon siitä ”sekavuudesta, oikullisuudesta, satunnaisten tapahtumien kuvauksesta”, joihin se katsoi historian tyytyneen. Salomaa totesi historiatieteen ja sosiologian suhteen muodostuneen hyvin läheiseksi tutkimuksen käytännössä. Sosiologi joutui hankkimaan ainakin osan aineistostaan historiasta, ja historioitsija puolestaan joutui käsittelemään myös sosiaalisia ilmiöitä ja tarvitsi sosiologian tutkimustuloksia. Niinpä monet historian metodiopin kehittäjät olivat pitäneet historiaa ja sosiologiaa toistensa aputieteinä. Salomaan mukaan itse näiden tieteiden suhde oli kuitenkin yhä avoin ongelma.<sup>159</sup>

Sosiologia ja historiatiede kumpikin tutkivat historian maailmaa: ”Inhimillinen yhteiskunta on historiallinen, ja historia tapahtuu yhteiskunnassa; vain yhteiskunnallisena olentona ihminen on historiaa luova.” Yhteiskunta oli eräs ihmisen kehityksen välttämätön edellytys. Historia ja sosiologia tutkivat molemmat ihmishenkeä. Monet olivat pitäneet sosiologiaa tutkimuskohteensa suhteen suppeampana kuin historiatiedettä, mutta Salomaan mielestä näiden tieteiden alat olivat yhtä laajat. Historiatiede ja sosiologia voitiin erottaa toisistaan ainoastaan erilaisen kysymyksenasettelun, menetelmän tai oletettujen tutkimuskysymysten puolesta. Salomaa viittasi Werner Sombartiin, jonka mukaan samaa historian maailmaa voitiin lähestyä kahdenlaisin kysymyksenasetteluin: ”mitä kerran tapahtui?” ja ”mikä on toistunut?” Edellinen kysymys oli historiallinen, jälkimmäinen sosiologinen. Salomaan mielestä tämä saattoi olla sosiologian kannalta tyydyttävä määrittelmä: ”Sosiologia ei näet tutki kerran tapahtuneita ilmiöitä, vaan ilmiöiden toistumisia ja niiden yleisiä ominaisuuksia, lakeja. Sosiologia etsii lakeja tai ainakin säännönmukaisuuksia tai yleistyksiä kiinnittämättä huomiota yksityistapausten muista eroaviin puoliin.”<sup>160</sup>

Salomaan mielestä historia ei kuitenkaan rajoittunut käsittelemään vain ainutkertaisia ja yksilöllisiä ilmiöitä, vaan myös yleiset ja toistuvat ilmiöt kuuluivat sen alaan. Laitoksia

<sup>159</sup> Salomaa 2000, 100-101; Salomaa 1950b, 76.

<sup>160</sup> Salomaa 2000, 101-103; Salomaa 1950b, 76-78.

tutkiva historioitsija joutui tekemisiin toistuvien ilmiöiden kanssa. Historioitsijat eivät käytännön työssään tyytyneet vain kuvaamaan yksilöllisiä ilmiöitä, vaan tutkivat usein myös niiden syitä ja käyttävät yleistyksiä. Niinpä sosiologinen kysymyksenasettelu sisältyi historian kysymyksenasetteluun, ja historia oli tässä suhteessa laajempi tiede kuin sosiologia. Yleisen ja lainalaisen ohella historioitsija käsitteli myös ainutlaatuisia ja yksilöllisiä ilmiöitä. Salomaan mielestä yleiset lait eivät olleet aina tyhjentävimpiä selityksiä historiallisille ilmiöille. Toisaalta ainutlaatuiset ja yksilölliset ilmiöt eivät olleet historian kannalta kiinnostavia, jos ne eivät liittyneet ”yhteiskunnan yleiseen tapahtumiseen” ja ”ihmiskunnan kehityksen perustaviin aineksiin”.<sup>161</sup>

Salomaa käytti esimerkkinä feodalismia, joka oli kehittynyt eri aikakausina ja eri kansoilla samanlaisten sosiaalisten ehtojen alla, mutta samalla saanut yksilöllisiä muotoja Euroopan eri maissa, Bysantissa, Japanissa ja Intiassa. ”Niin muodoin historioitsijan kokonaiskäsitykseen pyrkiessä täytyy ottaa huomioon yhtä hyvin yhdenkertaiset ja yksilölliset kuin toistuvat ja yleiset piirteet”, Salomaa totesi. Yleinen ja yksilöllinen eivät olleet toisensa pois sulkevia vastakohtia: ”Käytettäessä yleisiä käsitteitä tai yleisiä lakeja yksilöllisen kuvaamiseen erotetaan ne puolet, jotka yksilölle ovat yhteiset muiden yksilöjen kanssa. Yksilö ei menetä yksilöllisyyttään omistamalla muiden yksilöjen kanssa samoja ominaisuuksia tai tulemalla suhteisiin näiden kanssa.” Itse asiassa puhtaasti yksilölliset ominaisuudet olivat tieteelle saavuttamattomia. ”Yleinen ei ole, niin kuin usein väitetään, pelkkä epätarkkojen yksityiskohtien erehdyttävä koostumus. Päinvastoin yleistyksen historiassa ovat usein todempia, varmempia kuin niiden pohjalla olevat yksityiskohdat”, Salomaa korosti. Yleistyksen ja lakien etsintä eivät ole sosiologian yksinoikeus, vaan ne kuuluvat myös historiatieteeseen.<sup>162</sup>

Salomaa esitteli muitakin tapoja erottaa historia ja sosiologia. Wilhelm Wundtin mukaan sosiologia tutkii ”olosuhteita”, historia ”tapahtumia”. Henri Pirenne piti historian ja sosiologian eroa samanlaisena kuin talousteorian ja taloushistorian. Oli myös esitetty, että historia tutki menneisyyttä, sosiologia nykyisyyttä. Salomaa hylkäsi nämä erottelukritee-

<sup>161</sup> Salomaa 2000, 103-105; Salomaa 1950b, 78-80.

<sup>162</sup> Salomaa 2000, 105-106; Salomaa 1950b, 80-81.

rit. ”Sosiologia on epäilemättömästi eräs historiatieteen muoto, koska sen kohteena on historian maailman koko alue. Niin muodoin sosiologia on historiatiedettä, jos kohta historiatiedettä on vielä sen ulkopuolellakin”, Salomaa esitti. Hän ei hyväksynyt Durkheimin tapaa rajata historian alue sosiaalisten tosiseikkojen yksilöllisen puolen tutkimiseen. Jos historian kohteena oli historian maailma kokonaisuudessaan, historioitsija ei saanut tyytyä ainoastaan yksilöllisten ilmiöiden kuvaamiseen, vaan hänen täytyi ottaa huomioon myös ”yleiset suhteet” ja etsiä yleisiä lakeja, sikäli kuin ne olivat saavutettavissa. Historiatieteen ja sosiologian erottaminen toisistaan oli kaiken kaikkiaan vaikeaa.<sup>163</sup>

Historioitsija joutui sosiologin tavoin käyttämään ”ideaalityyppejä” Max Weberin antamassa merkityksessä. Nämä tyypit eivät perustuneet loogiseen yleistyksen. Ideaalityyppi oli käsitettävä vastakkaiseksi Aristoteleen käsitelogiikalle, jossa käsitteet sijoitettiin lajien ja sukujen hierarkiaan. Historioitsija saattoi muodostaa ideaalityyppejä sekä yksilöilmiöistä, kuten romantiikka, että yleisistä ilmiöistä, kuten byrokratia. Yksilöllisten ilmiöiden selittäminen ja yleistysten löytäminen olivat Salomaan mukaan historiatieteessä yhtä arvokkaita ja rinnakkaisia menetelmiä. Tästä syystä historiatiede itse asiassa sisälsi sosiologian. Sosiologia, joka tutki historian maailman yleisiä suhteita ja etsi lakeja, periaatteellisesti sisältyi kokonaisuudessaan historiaan. Koska sosiologia tutki historian vain toistuvia ilmiöitä ja yleisiä piirteitä jättäen syrjään yhdenkertaiset ja satunnaiset ilmiöt, se ei ollut historia kokonaisuudessaan. Se oli historiaa suppeampi tiede samalla tavalla kuin kansantaloustiede oli suppeampi tiede kuin sosiologia, johon se itse asiassa kuului.<sup>164</sup>

Historiatiede oli Salomaan mielestä ontologisten oletustensa suhteen sosiologiaa avarampi. Se ei ennakolta edellyttänyt mitään tutkimustulostensa luonteesta, kun taas sosiologia oli perustajansa Comten ajoista lähtien pitänyt ”aksiomin luontoisena”, että sen käsittelemät suhteet ovat liittyivät toisiinsa deterministisen periaatteen mukaan, ”toisin sanoen, että sama välttämättömyys vallitsee inhimillisessä yhteiskuntaelämässä kuin fysikaalisessa luonnossa”. Durkheim oli pitänyt tätä kiistattomana ”peruspostulaattina”. Historiantutkimus ei lähtenyt tällaisesta oletuksesta, eikä ollut selvää, oliko determinismi puolustetta-

<sup>163</sup> Salomaa 2000, 106-107; Salomaa 1950b, 81.

<sup>164</sup> Salomaa 2000, 107-108; Salomaa 1950b, 81-82.

vissa sosiologiankaan kohdalla. Kun sosiologia oletti determinismin pätevän, se oli ”tietynlaisen historianfilosofian hyväksymistä eikä empiirisen tutkimuksen tulosta”. Useissa tapauksissa yleisiä sääntöjä esittäessään sosiologia saattoi vain nojautua mahdollisuuksiin, eikä välttämättömyyksiin, niin kuin se itse oletti. Salomaa viittasi Max Weberiin, jonka mukaan sosiologit olivat harhaluulon vallassa uskoessaan voivansa välttää historioitsijoiden subjektiivisuuden etsimällä yleisiä lakeja.<sup>165</sup>

Salomaan mukaan sosiologian ja historiatieteen tiet kulkivat aluksi eri suuntiin, mutta historiatiede oli viime vuosikymmeninä alkanut lähestyä sosiologiaa. Tämä johtui siitä, että historiantutkimuksen huomio oli alkanut siirtyä hallitsijasukujen asioista, diplomaatiasta ja sotilaallisista tapahtumista kulttuuri-ilmiöihin, kuten maanviljelyyn, teollisuuteen, kauppaan ja liikenteeseen, siirtolaisuuteen ja asutukseen, moraalisiin, uskonnollisiin ja poliittisiin aatteisiin sekä tekniikan, tieteen ja taiteen kehitykseen. Uudet tutkimuskohteet olivat lisänneet vertailevan menetelmän käyttöä. Perinteinen raja historiatieteen ja sosiologian tutkimuskohteiden välillä oli hämärtynyt: ”Itse asiassa laitosten tutkimista, jota on pidetty sosiologian varsinaisena tehtävänä, ja tapahtumien tutkimista, joka kuuluu historioitsijalle, ei saateta erottaa kovin jyrkästi toisistaan, koska emme voi ymmärtää laitoksia ottamatta huomioon tapahtumia, jotka johtavat niiden syntyyn ja seuraavat niiden muutoksia.” Vertaileva metodi oli lähentänyt historiatiedettä ja sosiologiaa toisiinsa. Se oli myös edistänyt historioitsijoiden vapautumista ahtaasta kansallisesta näkökulmasta ja johtanut tarkastelemaan asioita yleisinhimilliseltä kannalta. Voitiin jo nähdä pyrkimyksiä nousta kansallisen historian, ”joka on usein ollut kansalliskiihkon imettäjä”, yläpuolelle todelliseen yleiseen ihmiskunnan historiaan.<sup>166</sup> Salomaa siis hylkäsi tavanomaisen yksilöllistävän ja yleistävän metodin eroon perustuvan tavan erottaa historiatiede yhteiskuntatieteistä. Hän näyttää pitäneen historiaa perustavana hengentieteenä, joka periaatteessa sisälsi kaikki historian tai objektiivisen hengen maailmaa tutkivat systemaattiset yhteiskuntatieteet.

<sup>165</sup> Salomaa 2000, 108; Salomaa 1950b, 82-83.

<sup>166</sup> Salomaa 2000, 108-110; Salomaa 1950b, 83-83.

### 4.3. Humanistin tilinpäätös

Salomaalla oli vaikeuksia saada historianfilosofian järjestelmänsä julkaistuksi. Kun hän tarjosi vuoden 1948 lopulla *Historian ja nykyajan* käsikirjoitusta pitkäaikaiselle kustantamolle WSOY:lle, hän sai kielteisen vastauksen sen jälkeen kun nimettömäksi jäänyt ”kiinnostunut asiantuntija” oli lukenut käsikirjoituksen ja tehnyt siitä lukuisia huomautuksia. Kirjeessään WSOY:n toimitusjohtajalle Jalmari Jäntille Salomaa arveli kriitikon olevan joko ”kailalainen” tai henkilökohtaisista syistä häneen negatiivisesti suhtautuva ”sala-ampuja”, eikä suostunut hyväksymään saamaansa kritiikkiä. ”Kailalaiset” eivät Salomaan mukaan sietäneet ylipäättään mitään humanistista historianfilosofiaa. Suomalaisista filosofeista vain K. R. Brotherus, Erik Ahlman ja Urpo Harva olivat harrastaneet historianfilosofiaa, eikä Salomaa uskonut kenenkään heistä olleen WSOY:n käyttämä asiantuntija.<sup>167</sup>

Salomaan kirjeen viittauksissa ”kailalaisiin” näkyi vanhemman filosofian perinteen edustajan katkeruus uutta suuntausta kohtaan. Loogisen empirismin katsotaan Eino Kailan johdolla omaksuneen ”eksklusiivisesti diskreditoivan ja tunnustusta antamattoman suhtautumistavan filosofian muita aikalaissuuntauksia ja lähestymistapoja kohtaan”, jota jatkui aina 1970-luvun ”liennytykseen” asti<sup>168</sup>. Loogisen empirismin asema oli Suomessa näkyvästi vahvistumassa juuri 1940-luvun jälkipuolella, kun Kailan oppilaat G. H. von Wright, Oiva Ketonen ja Erik Stenius olivat nousemassa professuureihinsa.<sup>169</sup> *Philosophie der Geschichten* jälkeen Salomaa ei julkaissut yhtään filosofian alaan kuuluvaa kirjaa ennen kuin hänen kuolinvuotenaan 1960 ilmestyi WSOY:n kustantama kiireellisesti painokuntoon saatettu teos *Immanuel Kant*. Jäämistöön jäi neljä muuta julkaisematonta kirjakäsikirjoitusta. Näistä vain *Historia ja nykyaika* on sittemmin nähnyt päivänvalon.<sup>170</sup> Ilmeisesti Salomaan filosofia ei enää vaikuttanut ajankohtaiselta loogisen empirismin hegemonian voimistuessa. Hänen historianfilosofian järjestelmänsä naturalismin vastainen

<sup>167</sup> J. E. Salomaan kirje Jalmari Jäntille 20.4.1949, J. E. Salomaan arkisto, coll. 195.1, Kansalliskirjasto.

<sup>168</sup> Leinonen 2008, 47-48.

<sup>169</sup> Niiniluoto 2000a, 190-192.

<sup>170</sup> Käsikirjoituksiin tehtyjen merkintöjen mukaan Salomaa oli tehnyt niihin viimeiset korjaukset tammi-maaliskuussa 1960. Ainoastaan Immanuel Kantia käsittelevä teos ehti ilmestyä ennen Salomaan kuolemaa. Ks. J. E. Salomaan arkisto, käsikirjoitukset *Kasvatusongelmia* ja *Historia ja nykyaika*, coll. 195.3, *Kulttuurin rakenne y.m. tutkielmia*, coll. 195.4, 20. vuosisadan filosofian historia I, coll. 195.7, Kansalliskirjasto.

asenne ja metafyyssisen hengen käsitteen käyttäminen eivät sopineet suomalaisen filosofian uuteen suuntaan.

Julkaisematta jääneen käsikirjoituksensa *Kulttuurin rakenne y.m. tutkielmia* esipuheessa, joka oli päivätty Turussa 15.2.1960, Salomaa valaisi viimeistä kertaa filosofisen ajattelunsa luonnetta. Filosofiasa oli hänelle kysymys ihmisen ongelmasta: ”Siitä asti kuin filosofinen tietoisuus minussa heräsi, ajatustani on askarruttanut kysymys ihmisestä ja hänen asemastaan maailmassa, kysymys, joka oikeastaan sulkee itseensä kaikki filosofiset kysymykset. Mitä on ihminen?” Ihminen oli psykofyyssisenä olentona luontoa ja erosi eläimestä ”ainoastaan asteeltaan, ei olemuksellisesti”. Mutta ihminen oli myös henkinen, kulttuuria luova olento. Se oli ihmisen ”puhtaasti inhimillinen puoli”, joka erotti hänet eläimestä. ”Minua on askarruttanut pääasiallisesti vain ihmisen puhtaasti inhimillinen eli ´humaaninen´ puoli ja sen vuoksi olen filosofina humanisti; kenties siinä on yksipuolisuuteni”, Salomaa myönsi. Hän kertoi perehtyneensä historiaan ylioppilasvuosistaan lähtien ja saaneensa siitä paljon virikkeitä ajatteluunsa. Hänelle historian merkitys piili siinä, että se opetti tuntemaan ihmisen ”puhtaasti inhimillistä puolta”.<sup>171</sup> Tunnustuksellinen esipuhe paljastaa, miten keskeiseksi historia oli tullut Salomaan ajattelussa. Historia oli avainasemassa filosofian perimmäisen ongelman selvittämisessä. J. E. Salomaa oli filosofinluonnoltaan loppuun asti humanisti.

---

<sup>171</sup> Käsikirjoitus *Kulttuurin rakenne y.m. tutkielmia*, 1-2, J. E. Salomaan arkisto, coll. 195.4, Kansalliskirjasto.



## 5. LOPUKSI

Jalmari Edvard Salomaa oli humanistisesti orientoitunut filosofi. Positivismia ja sen ajamaa naturalismia vastustava asenne oli leimallista J. E. Salomaan historiatieteen luonnetta koskeville käsityksille koko hänen tieteellisen uransa ajan. Salomaan varhaisimmat käsitykset historiatieteestä 1910- ja 1920-luvuilla perustuivat uskantilaisuuteen. Myöhemmässä vaiheessa Wilhelm Diltheyn henkietieteellinen tai hermeneuttinen historianfilosofia tuli hänelle tärkeämmäksi. Salomaan oma historianfilosofinen järjestelmä alkoi kiertyä 1940-luvun alussa hänen kirjoittaessaan Snellman-kirjaansa. Tällöin Benedetto Crocen ajatus historiasta nykyajan tieteenä tuli hänelle historiallisen skeptismin kumovaksi lähtökohdaksi. Hän näyttää saaneen virikkeitä myös J. V. Snellmanin historianfilosofiasta ja muilta hegeliläisen perinteen edustajilta. Salomaan historianfilosofisen järjestelmän kokonaisuus *Historia ja nykyaika* muotoutui julkaisukelpoiseksi vuoden 1948 lopulla.

Valmistuttuaan filosofian kandidaatiksi Salomaa alkoi suunnitella väitöskirjan laatimista. Tällöin hän joutui tekemään valinnan historian ja filosofian välillä. Skeptisismi historian tieteellisyyttä kohtaan sai hänet valitsemaan filosofian. Salomaata vaivanneen historiallisen skeptismin taustalla vaikutti henkilökohtaisten tunteiden lisäksi ajankohtainen historiatieteen perusteita koskeva keskustelu. Positivismi, joka henkilöityi 1890-luvulla historian tutkimuksessa erityisesti Karl Lamprechtin persoonaan, kyseenalaisti historiatiedettä hallitsevan Leopold von Ranken perustaman historismin paradigman. Positivismi vaati historiatiedettä jäljittelemään luonnontieteellistä metodia, jotta historiasta tulisi aidosti tieteellistä. Vaihtoehdoksi positivismille Wilhelm Dilthey alkoi kehittää historialle luonnontieteistä erottuvaa identiteettiä henkietieteenä, jolle ominaista oli ymmärtävä metodi. Uskantilaiset Wilhelm Windelband ja Heinrich Rickert taas näkivät historian yksilöllistävänä kulttuuritieteenä, jonka lähtökohtana olivat kulttuuriarvot. Salomaa tutustui opintomatkoillaan Saksassa vuonna 1914 Lamprechtin ja tämän johtaman laitoksen metodopetukseen. Salomaa kirjoitti Lamprecht-kiistasta artikkelin, jossa hän puolusti opettajaansa Arvi Grotenfeltia seuraten uskantilaista käsitystä historiatieteestä.

Oman historianfilosofisen järjestelmän rakentaminen pääsi kuitenkin käyntiin vasta siten, kun Salomaa oli löytänyt tyydyttävän ratkaisun historiallisen skeptisismien ongelmaan. Vaikuttaa todennäköiseltä, että tämä tapahtui 1940-luvun alussa Salomaan kirjoittaessa teostaan J. V. Snellmanin elämästä ja filosofiasta. Benedetto Crocen teesi historias- ta nykyisyyden tieteenä, joka oli esitetty alun perin jo 1915, näyttää todella avautuneen Salomalle vasta tässä vaiheessa. Salomaan mukaan historiallisen skeptisismien mahdolli- suus perustui siihen ajatukseen, että historiatieteen kohteena oli menneisyys sinänsä. Menneisyyttä sellaisenaan historiantutkija ei voinutkaan tavoittaa, koska sitä ei ollut enää olemassa. Historiallinen skeptisismi oli voitettavissa, jos historiatiede nähtiin nykyaikaa tutkivana tieteenä. Historiatieteen varsinainen kohde oli nykyajassa jättämiensä jälkien kautta läsnä oleva menneisyys, ”nykyajan menneisyysulottuvuus”. Historiantutkija itse oli nykyajan ihminen, joka tarkasteli menneisyyttä nykyajan kysymyksenasetteluista kä- sin. Nykyajassa elävä historioitsija kantoi itsessään menneisyyttä ja kykeni näin ymmär- tämään menneisyyden ihmisiä. Niinpä historia ei ollut tieteenä sen enempää kyseenalai- nen kuin muutkaan ”todellisuustieteet”, jotka myös tutkivat nykyhetken maailmaa. Läh- teiden rajallisuus ja niiden tulkinnan vaikeudet jättivät skeptisismille sijansa käytännön tutkimustyössä, mutta nämä ongelmat eivät tehneet historiatieteestä kokonaisuudessaan mahdotonta.

Salomaa erotti historianfilosofian järjestelmässään kolme ongelmaryhmää. Ensinnäkin historianfilosofian tehtävä oli määritellä ja rajata historian tieteenalana. Toiseksi tuli his- toriallisen ajattelun luonne eli historian logiikka. Kolmantena tulivat historiallisen tapah- tumisen yleistä luonnetta koskevat metahistorialliset kysymykset. Salomaa pyrki otta- maan etäisyyttä spekulatioihin korostamalla, että suuria synteesejä muotoilevan metahis- torian oli perustuttava empiirisen historiantutkimuksen tuloksiin.

Ihmisen kokemus omasta historiallisuudestaan teki erityisen historiatieteen olemassaolon tarpeelliseksi. Historiallisuuden menettäminen olisi merkinnyt ihmiselle identiteetin ka- dottamista. Niinpä historiatiede oli ihmiselle läheisempi kuin mikään muu tiede. *Histori- assa ja nykyajassa* Salomaa kehitteli Snellman-kirjassa esiin tullutta ajatusta historiasta nykyisyyden tieteenä. Salomaan mukaan tämä ajatus perustui Hegelin filosofiaan ja

Snellman ja Croce olivat kumpikin tahollaan kehittäneet sitä. Historiatiede ei tutkinut menneisyyttä sinänsä vaan nykyajassa olevaa menneisyyttä, sillä vain nykyaika varsinaisesti oli olemassa. Menneisyys oli läsnä nykyajassa jättämiensä jälkien kautta. Nykyajan ihminen itse kantoi menneisyyttä itsessään. Niinpä myös tutkijan työn lähtökohta oli nykyajassa. Koska ihmisluonto psykofyysisessä mielessä oli lisäksi säilynyt muuttumattomana, nykyajassa elävä tutkija pystyi ymmärtämään menneisyyden ihmistä. Koska nykyaika muuttui jatkuvasti, historiatiede ei voinut edes tavoitella lopullista historiallista totuutta. Uusien tapahtumien myötä menneisyyden ilmiöihin liittyi ajan kuluessa uusia suhteita ja ne näyttäytyivät merkitykseltään erilaisina nykyajan silmissä. Historiantutkijakaan ei voinut pysyä aikansa henkisten liikkeiden ulkopuolella. Tämän seurauksena ei ollut välttämättä tutkimuksen subjektiivisuus tai relativismi, vaan sen syventyminen tai rikastuminen. Joka tapauksessa tulevaisuus toisi mukanaan uusia tulkintoja.

Ajan ongelmaa käsitellessään Salomaa torjui Kantin ajatuksen ajasta havainnon muotona. Hän ei myöskään hyväksynyt ajan käsittämistä pelkäksi nyt-hetken elämykseksi. Aikaobjektivismia vastaan Salomaa korosti ajan reaalisuutta, mutta torjui fysikaalisen aikaobjektivismin. Sen sijaan aika perustui inhimillisen olemassaolon erityisyyteen. Vain ihminen koki ajan keston, jossa menneisyys ja tulevaisuus sulautuivat moniulotteiseen nykyisyyteen. Historian aika oli lineaarinen prosessi, jolla oli alku, suunta ja loppu. Historiallisen ajan virrassa kaikki tapahtumat olivat ainutkertaisia. Eksakti luonnontiede tunsi vain matemaattisen eli kvantitatiivisen ajan. Salomaan aikakäsityksessäkin tulee esille hänen pyrkimyksensä korostaa eroa luonnontieteellisen ja historiallisen ajattelun välillä. Aika oli pohjimmiltaan objektiivisen hengen kehitystä.

Dilthey oli muokannut Hegelin objektiivisen hengen käsitettä hermeneuttisen metodologiansa tarpeisiin. Tästä Hans Freyerin ja Nicolai Hartmannin edelleen kehittämän objektiivisen hengen teorian avulla Salomaa sijoitti historiatieteen osaksi historiallista kokonaistapahtumista. Salomaan ihmiskuvan mukaan ihminen oli psykofyysisenä olentona osa luontoa, mutta eläimistä poiketen hän oli lisäksi henkinen olento. Ihmisyksilöt tulivat yhteisöissään kasvatuksen kautta osallisiksi ylyksilöllisestä objektiivisesta hengestä, joka ilmeni eritasoisina kokonaisuuksina. Kansanhenget jakautuivat pienempien alaryhmiensä

henkiin, minkä lisäksi voitiin puhua eri aikakausien hengestä. Karl Popperin maailma 3:a vastaavan objektiivisen hengen piirissä ihminen kykeni omaksumaan kulttuuria ja kehittämään sitä edelleen. Kielen ansiosta jokainen ihminen saattoi olla osallinen ihmiskunnan yhteisestä kulttuuriperinnöstä ja antaa sille oman panoksensa. Salomaa torjui Jaspersin eksistenssifilosofian käsityksen yksilön historiallisuuden ensisijaisuudesta. Yksilö oli historiallinen olento vain objektiivisen hengen jäsenenä. Hänen mielestään objektiivisen hengen teoria ratkaisi vanhan individualismin ja kollektivismin välisen kiistan historian-tutkimuksessa. Ei voi silti välttyä siltä vaikutelmalta, että Salomalle yksilö oli pikem-minkin objektiivisen hengen tuote ja palvelija kuin sitä omista lähtökohdistaan muokkaa-va toimija.

Objektiivisen hengen prosessilla ei ollut mitään ennalta määrättyä päämäärää. Kysymys oli kuitenkin yhdenkertaisista tapahtumista koostuvasta, koherentista ja kumuloituvasta yksisuuntaisesta kehityksestä, jossa yleisinhimillinen henki rikastui ja vanheni. Oli mielekäästä puhua ihmiskunnan historiasta kokonaisuutena, ja historiatieteenkin oli pyrittävä nousemaan kansallisten näkökulmien yläpuolelle todelliseen maailmanhistoriaan. Salomaa puolusti myös edistyksen ajatusta, mutta korosti tulevaisuuden avoimuutta. Salomaa objektiivisen hengen käsitteessä näkyy selvästi hänen uushegeliläisyytensä. Yhtymäkohdat Crocen historianfilosofiaan ovat ilmeisiä. Myös perehtyminen Snellmanin ajateluun näyttää jättäneen jälkensä.

Historiatieteellä oli ihmiskunnan kehityksessä tärkeä rooli. Se ei ainoastaan lisännyt ihmisen itsetuntemusta ja rakentanut identiteettiä, vaan saattoi myös vaikuttaa objektiivisen hengen tulevaan kehitykseen. Historiatieteen kohde oli menneisyyden tai tarkemmin nykyajan menneisyyslottuvuuden objektiivinen henki kokonaisuudessaan. Salomaa ei antanut poliittisille tapahtumille etusijaa historian-tutkimuksessa. Historiatieteen yhteys menneisyyden todellisuuteen perustui objektiivisen hengen jättämiin jälkiin. Eri muodoissa säilynyt objektivoitunut henki tarjosi lähteet, joita kulloisenkin nykyajan historian-tutkimus tulkitsi eläytyen ja ymmärtäen. Objektivoitunut henki sai uusia merkityksiä, koska sitä tulkitseva elävä henki muuttui jatkuvasti. Lähteiden alkuperäisen mielen ymmärtäminen saattoi olla mahdotonta. Objektivoituneen hengen tulkinnassa historiallisen

tiedon objekti ja subjekti sulautuivat yhteen. Nykyajan ihminen pystyi ymmärtämään menneisyyden ihmistä, koska hän eli objektiivisen hengen kehityksen myöhempää vaihetta, joka piti sisällään aiempien aikakausien henkiset saavutukset. Historioitsija pystyi välttämään subjektiivisuuden, jos hän kykeni tulkitsemaan historiallisia ilmiöitä oman aikansa objektiivisen hengen kannalta, eikä vain oman yksilöllisyytensä näkökulmasta. Historiallisen tiedon objektiivisuus oli näin ollen riippuvainen aikakautensa objektiivisen hengen kriteereistä. Ajaton totuus ei ollut historiatieteelle mahdollinen.

Salomaa kuului kiistattomasti ymmärtävän ihmistieteen perinteeseen. Hän vastusti positivismiin tavoittelemaa yhtenäistieteen ihannetta, jonka mukaan myös historiatieteen oli alettava soveltaa luonnontieteellistä metodia. Salomaan mielestä hänen oman aikansa looginen positivismi ei ylipäätään ymmärtänyt henkیتieteitä. Historiatieteen erotti luonnontieteistä tutkimuskohteiden perustavanlaatuisesti erilainen luonne. Ihmisen luoma historian maailma oli luonteeltaan jatkuvasti muuttuva ja uutta luova, kun taas luonnon maailma oli muuttumaton tai samaa toistava. Tästä seurasi erilaisen metodin tarve. Historiantutkija oli muutenkin erilaisessa tilanteessa kuin luonnontutkija, sillä hänen tutkimuskohteensa ei ollut välittömästi havaittavissa vaan se oli konstruoitava menneisyyden jättämistä jäljistä. Positivistien kannattama behaviorismi ei kyennyt pelkkien ulkoisten havaintojen avulla selvittämään inhimillisen toiminnan merkitystä. Sen sijaan historiatieteessä tarvittiin ymmärtävää metodia.

Salomaan mielestä historiatieteellä oli itse asiassa tieto-opillinen etulyöntiasema luonnontieteisiin nähden, sillä siinä ihminen tutki omaa toimintaansa. Ihmisellä oli sisäistä tietoa, jonka avulla hän pystyi ymmärtämään toisten ihmisten käyttäytymistä, kun taas luonto oli ihmiselle pohjimmiltaan vieras. Nykyajan historiantutkija kantoi itsessään koko maailmanhistoriaa ja kykeni näin ymmärtämään menneisyyden ihmistä. Vicon, Herderin ja erityisesti Diltheyn ja Crocen harjoittama historiallisen järjen kritiikki oli osoittanut naturalismin virheellisyyden historiatieteessä. Luonnon maailmaa ja historian maailmaa tutkivat tieteet oli pidettävä erillään. Salomaa esiintyi voimakkaasti metodologisen dualismin puolesta, vaikka olikin valmis pohtimaan luonnontieteellisen ja historiallisen ajattelun synteessin mahdollisuutta.

Salomaa pohti myös historiatieteen suhdetta psykologiaan ja sosiologiaan. Hänen mielestään historiantutkimus ei voinut perustua psykologiaan. Historiatiede tutki henkisiä ilmiöitä ja psykologia psyykkisiä. Yksilöpsykologiset selitykset eivät kelvanneet selittämään historiallisia tapahtumia. Psyykkiset ilmiöt olivat yleisesti ottaen epäkiinnostavia historiatieteelle, joskin yksilöpsykologia saattoi auttaa selittämään jonkin merkittävän yksilön toimintaa. Sosiaalipsykologia ei ollut paljoakaan hyödyllisempi. Se saattoi valaista joukkoliikkeiden kaltaisia ilmiöitä, mutta sosiaalipsykologia ei kyennyt selittämään objektiivisen hengen ilmiöitä kokonaisuudessaan. Sen sijaan historiatieteellä oli läheinen suhde sosiologiaan. Toisin kuin psykologian kohdalla, tieteenalojen ero ei voinut perustua tutkimuskohteeseen, sillä kumpikin tutki historian maailmaa. Suhtautuminen determinismiin oli perinteisesti erottanut sosiologiaa ja historiatiedettä. Sosiologia pyrki yleistämään ja löytämään yhteiskunnallisia lainalaisuuksia, mutta historiatieteenkään ei tarvinnut rajoitua yksilöllisen ja ainutlaatuisen tutkimiseen. Salomaa ei kannattanut tavanomaista yksilöllistävän ja yleistävän metodin eroon perustuvaa työnjakoa historiatieteen ja yhteiskuntatieteiden välillä. Hän ei periaatteellisesti torjunut sitä ajatusta, että historiatiede voisi tavoitella lakeja. Salomaa tuli siihen tulokseen, että sosiologian kysymyksenasettelu sisältyi historiatieteen kysymyksenasetteluun, joten se oli oikeastaan historiatieteen osa-alue. Hän näyttää pitäneen historiatiedettä perustavana henkیتieteenä, johon yhteiskuntatieteet olivat palautettavissa.

*Historia ja nykyaika* oli syntyessään käsikirjoituksena vuonna 1948 filosofisesti epäajanmukainen, mikä saattaa selittää WSOY:n kieltäytymisen teoksen julkaisemisesta. Toisen maailmansodan jälkeen loogisesta empirismistä kehittyvä analyttinen filosofia sai aloitteen historiateoreettisessa keskustelussa. Salomaalla ei ollut hedelmällistä keskusteluyhteyttä positivismin perinteen kanssa. Hän ei näytä edes pyrkineen väittelyyn vaan keskittyi oman järjestelmän hahmottamiseen. Salomaan historianfilosofia sijoittui uushegeliläisine piirteineen paremmin 20- ja 30-lukujen keskusteluun.

Mitä annettavaa Salomaan historiateoreettisilla käsityksillä voisi olla nykyajan ihmistieteiden filosofiaa koskevalle keskustelulle? Salomaan kritiikki naturalismia vastaan koskettelee ajankohtaista aihetta. Naturalismin ongelma on aktualisoitunut uudestaan, kun

evoluutiopsykologian edustajat ovat pyrkineet biologisoimaan ihmistieteitä. Myös hänen konseptionsa historiasta nykyisyyden tieteenä on edelleen ajankohtainen. Viime vuosikymmenien historiateoreettisessa keskustelussa on pohdittu paljon historian tutkimuksen sidonnaisuutta oman ajan kulttuuriin ja politiikkaan. Se liittyy realismiin ja konstruktivismiin epistemologiseen kiistaan historiallisen tiedon luonteesta. Toisaalta Salomaan sitoutuminen saksalaisen idealismin hengenfilosofian perintöön vaikuttaa nykyajan näkökulmasta ongelmalliselta. Jyrkkä rajanveto luonnon ja hengen maailmojen välillä on materialistisesti ajatellen vaikeasti perusteltavissa. Objektiivinen henki tuntuu epäilyttävältä perustalta ymmärtämiselle, vaikka uushegeliläisyys pyrkikin ottamaan etäisyyttä Hegelin metafysiikan teleologiseen determinismiin. On ymmärrettävää 1940-luvun olosuhteissa, että ajattelija kokee tarvetta vakuuttaa itselleen ja yleisölleen ihmiskunnan historian olevan koherentti ja edistynyt prosessi. Jokainen historianfilosofia on oman aikansa tuote.

## LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

## I Arkistolähteet

J. E. Salomaan arkisto. Kansalliskirjasto, Helsinki.

## II J. E. Salomaan painetut kirjoitukset

Salomaa, J. E. (1915): ”Karl Lamprechtin historianmetodi.” *Historiallinen aikakauskirja* 13, 1915, 113-146.

Salomaa, J. E. (1924): ”Uuskantilaisuus ja Heinrich Rickert.” Teoksessa J. E. Salomaa, *Nykyajan filosofeja*. Porvoo: WSOY, 242-301.

Salomaa, J. E. (1929): ”Karl Lamprechtin historiankäsitys.” Teoksessa J. E. Salomaa, *Filosofisia tutkielmia*. Porvoo: WSOY, 116-155.

Salomaa, J. E. (1936): *Filosofian historia II. Uusi aika*. Porvoo: WSOY.

Salomaa, J. E. (1941): *Filosofian probleemeja*. Porvoo-Helsinki: WSOY.

Salomaa, J. E. (1944): *J.V. Snellman. Elämä ja filosofia*. Porvoo: WSOY.

Salomaa, J. E. (1948): ”Historiallisesta skeptisismistä.” Teoksessa *Turun historiallinen arkisto X*. Turku: Turun historiallinen yhdistys, 14-25.

Salomaa, J. E. (1950a): ”Historia ja luonnontiede.” *Valvoja* 70, 1950, 109-115.

Salomaa, J. E. (1950b): *Philosophie der Geschichte*. Turun yliopiston julkaisuja, sarja B, osa 35. Turku: Turun yliopisto.



Salomaa, J. E. (1954): *Eräs lapsuus ja nuoruus*. Porvoo: WSOY.

Salomaa, J. E. (2000): *Historia ja nykyaika. Historianfilosofian ääriäiviöjä*. Toim. Reijo Valta ja Riitta Koikkalainen. Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunnan julkaisusarja 56. Jyväskylä: Kampus Kustannus.

### III Muu aikalaikirjallisuus

Croce, Benedetto (1915): *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*. Aus dem Italienischen übersetzt von Enrico Pizzo. Tübingen: Mohr.

Croce, Benedetto (1944): *Die Geschichte als Gedanke und Tat*. Übersetzung aus dem Italienischen von François Bondy. Bern: Francke.

Dilthey, Wilhelm (1933): *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Gesammelte Werke I*. (Alun perin julkaistu 1883) 3. Aufl. Leipzig und Berlin: Teubner.

Dilthey, Wilhelm (1979): *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften., Gesammelte Schriften VII*. (Alun perin julkaistu 1910) 7. unver. Aufl. Stuttgart: Teubner.

Freyer, Hans (1928): *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*. 2. durchg. und teilw. ver. Aufl. Leipzig: Teubner.

Grotenfelt, Arvi (1924): *Onko tieteellinen historianfilosofia mahdollinen? Esitelmä Suomen tiedeseuran kokouksessa 21. p. tammikuuta 1924*. Finska vetenskaps-societeten. Minnesteckningar och föredrag II:6. Helsinki: Söderström.

Hartmann, Nicolai (1962): *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaft*. (Alun perin julkaistu 1933) 3. unver. Aufl. Berlin: de Gruyter.

Rickert, Heinrich (1924): *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*. 3. umgearb. Aufl. Heidelberg: Winter.

#### IV Tutkimuskirjallisuus

Bollnow, Otto Friedrich (1982): "Lebendige Vergangenheit – zum Begriff des objektivierten Geistes bei Nicolai Hartmann." Teoksessa Alois Joh. Buch (Hg.), *Nicolai Hartmann 1882-1982*. Bonn: Bouvier.

Breisach, Ernst (1994): *Historiography: Ancient, Medieval, & Modern*. 2nd ed. Chicago: Chicago University Press.

Dierse, U. ja Scholtz, G. (1974): "Geschichtsphilosophie." Teoksessa Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3: G-H*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 416-438.

Fulbrook, Mary (2002): *Historical Theory*. London-New York: Routledge

Hyrkkänen, Markku (2002): *Aatehistorian mieli*. Jyväskylä: Osuuskunta Vastapaino.

Iggers, Georg G. (1988): *The German Conception of History: the National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Rev. ed. Middletown, CT: Wesleyan University Press.

Iggers, Georg G. (2005): *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Middletown (Conn.): Wesleyan University Press.

Iggers, Georg G (2009): "A Search for a Post-Postmodern Theory of History." *History and Theory* 48, February 2009, 122-128.

Ikonen, Risto (2007): "J. E. Salomaa ja kansallinen kasvatus." Teoksessa Juhani Tähtinen ja Simo Skinnari (toim.), *Kasvatus- ja koulukysymys Suomessa vuosisatojen saatossa*. Kasvatusalan tutkimuksia 29. Turku: Suomen kasvatustieteellinen seura, 497-517.

Jaeger, Friedrich ja Rüsen, Jörn (1992): *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*. München: C. H. Beck.

Kalela, Jorma (2000): *Historiantutkimus ja historia*. Helsinki: Gaudeamus.

Koselleck, Reinhart (1992): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kusch, Martin (1986): *Ymmärtämisen haaste*. Jyväskylä: Pohjoinen.

Leinonen, Mikko (2008): *Tieteellinen ajattelu ja filosofian rikkaruohot. Filosofian identiteetistä suomalaisen filosofian ongelmana ja filosofiakäsitykset Eino Kailan ja Erik Ahlmanin tuotannossa*. Akateeminen väitöskirja. Acta Universitatis Tamperensis 1313. Tampere: Tampere University Press.

Lessing, Hans-Ullrich (2008): "Der Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen. Diltheys späte hermeneutische Grundlegung der Geisteswissenschaften." Teoksessa Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi (Hg.), *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 57-76.

Lorenz, Chris (1997): *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in die Geschichtstheorie*. Köln: Böhlau.

Luukanen, Niilo (1979): ”Arvi Grotenfeltin historianfilosofia – aatetaustaa ja analyysiä.” Teoksessa Simo Knuuttila, Juha Manninen ja Ilkka Niiniluoto (toim.), *Aate ja maailmankuva. Suomen filosofista perintöä keskiajalta vuosisadallemme*. Juva: WSOY, 329-349.

Manninen, Juha (2002): ”Uuden filosofisen liikkeen ja sen manifestin synty.” Teoksessa Ilkka Niiniluoto ja Heikki J. Koskinen (toim.), *Wienin piiri*. Helsinki: Gaudeamus, 27-128.

Mazlish, Bruce (1998): *The Uncertain Sciences*. New Haven and London: Yale University Press.

Muller, Jerry Z. (1987): *The Other God that Failed: Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Nagl-Docekal, Herta (1996): ”Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich?” Teoksessa Herta Nagl-Docekal (Hg.), *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*. Frankfurt am Main: Fischer, 7-63.

Niiniluoto, Ilkka (2000a): ”Filosofia.” Teoksessa Päiviö Tommila et al. (toim.), *Suomen tieteen historia 2. Humanistiset ja yhteiskuntatieteet*. Porvoo: WSOY, 176-223.

Niiniluoto, Ilkka (2000b): ”Onko menneisyys todellista?” Teoksessa Sami Pihlström, Arto Siitonen ja Risto Vilkkö (toim.), *Aika*. Helsinki: Gaudeamus, 246-261.

Niiniluoto, Ilkka (2001): *Järki, arvot ja välineet. Kulttuurifilosofisia esseitä*. 2. p. Keuruu: Otava.

Niiniluoto, Ilkka (2002): ”Eino Kaila ja Wienin piiri.” Teoksessa Ilkka Niiniluoto ja Heikki J. Koskinen (toim.), *Wienin piiri*. Helsinki: Gaudeamus, 168-196.

Oesch, Erna (2002): "Wilhelm Dilthey ja eletty kokemus." Teoksessa Leila Haaparanta ja Erna Oesch (toim.), *Kokemus*. Acta Philosophica Tamperensia vol. 1. Tampere: Tampere University Press, 290-307.

Peltonen, Matti (2000): "Kieli, kulttuuri ja arki." *Historiallinen Aikakauskirja* 98, 3/2000, 203-211

Peltonen, Matti (2006): "Mihin kääntyisimme `kielellisen käänteեն´ jälkeen?" *Tieteessä tapahtuu* 3/2006, 77-81

Raatikainen, Panu (2004): *Ihmistieteet ja filosofia*. Helsinki: Gaudeamus.

Raatikainen, Panu (2005): "Ihmistieteet – tiedettä vai tulkintaa?" Teoksessa Anneli Meurman-Solin ja Ilkka Pyysiäinen (toim.), *Ihmistieteet tänään*. Helsinki: Gaudeamus, 39-61.

Roberts, David D. (1987): *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*. Berkeley: University of California Press.

Rüsen, Jörn (2006): *History: Narration-Interpretation-Orientation*. New York: Berg-hahn.

Salmela, Mikko (1998): *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Keuruu: Otava.

Salmela, Mikko (2004): "Suomalainen filosofia 1900-luvun alkupuoliskolla." Teoksessa Inkeri Pitkäranta (toim.), *Ajatuksen kulku. Suomalaiset filosofit maailmalla – maailman filosofit Suomessa*. Helsinki: Helsingin yliopiston kirjasto, 38-50.

Salmela, Mikko (2006): "Salomaa, Jalmari Edvard." Teoksessa Matti Klinge et al. (toim.), *Suomen kansallisbiografia 8: von Qvanten – Sillanpää*. Studia Biographica 3:8. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 634-635.

Schnädelbach, Herbert (1984): *Philosophy in Germany 1831-1933*. Translated by Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.

Sintonen, Matti (2002): "Empirismi ja positivismi." Teoksessa Ilkka Niiniluoto ja Esa Saarinen (toim.), *Nykyajan filosofia*. Helsinki: WSOY, 45-109.

Stanford, Michael (1998): *An Introduction to the Philosophy of History*. Oxford: Blackwell.

Syrjämäki, Sami (1999): "Filosofian historian historiallinen rekonstruktio – Skinner, intentiot ja anakronismit." *Niin & Näin 1/1999*, 63-68.

Tommila, Päiviö (1989): *Suomalainen historiankirjoitus. Tutkimuksen historia*. Helsinki: WSOY.

Tucker, Aviezer (2009): "Introduction." Teoksessa Aviezer Tucker (ed.), *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*. Malden, Ma.: Blackwell, 1-10.

Tucker, Aviezer (2004): *Our Knowledge of the Past: A Philosophy of Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wendorff, Rudolf (1980): *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa*. 2. Aufl. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

von Wright, Georg Henrik (1971): *Explanation and Understanding*. London: Routledge & Kegan Paul.







