

Siveellisyys ja sen todellistuminen arkielämässä
Tutkielma J. V. Snellmanin filosofiasta

Seppo Virtanen
Tampereen yliopisto
Matematiikan, tilastotieteen ja
filosofian laitos
Pro Gradu-tutkielma
2006

Tiivistelmä

Tutkin työssäni J. V. Snellmanin filosofian käsittelemää siveellisyyttä ja sen todellistumista arkielämässä. ”Siveellisyys” on Snellmanin filosofian keskeinen käsite, jonka alunperin laaja merkitys on supistunut nykykielessä sukupuolimoraaliin. Tutkielman keskeisiä teemoja ovat yksilösubjektin moraalinen toiminta, siveellisyys perheen, kansalaisyhteiskunnan ja valtion olemuksena sekä siveellisyyden todellistuminen näissä yhteisöissä. Käsittelen lisäksi siveellisyyden olemusta sekä osoitan Snellmanin siveellisyysfilosofian yhteyksiä Hegelin, Kantin, Millin, Tocquevillen ja Herderin ajatusten kautta humanismiin, valistukseen ja romantiikkaan.

Tutkimuksen keskeinen kysymys ”mitä on siveellisyys?” saa rinnalleen kysymyksen ”miten siveellisyys todellistuu?”. Siveellisyys on oikean todellisuus, jolloin siveellisyys todellistuu ihmisten toiminnassa. Oikean määrittäminen tapahtuu yhteisön kautta, jolla on yhteys maailmanhenkeen, jota voidaan kutsua Absoluutiksi, Kaitselmukseksi tai Jumalaksi. Yksilö todentaa itseään osana siveellistä maailmanjärjestystä ponnistellessaan sivistyksen kautta kohti totuutta. Siinä subjektin yksilöllinen tahto yhtyy yleiseen tahtoon, jolloin maailmanhenki todentuu yksilön itsetietoisissa, vapaaehtoisissa teoissa. Ihmisen toimintakenttäyhteisöinä ovat perhe, kansalaisyhteiskunta ja valtio. Siveellisyys kehittyy perherakkaudesta lainkuuliaisuuteen ja saavuttaa täydellisen muotonsa kansallishengenä valtiossa.

Snellmanin siveellisyys vastaa Hegelin käsitystä, jossa se sisältää moraalin objektiivisen puolen. Sen muodostavat yhteiskunnalliseen järjestykseen kuuluvat tavat ja normit. Edellä mainitut yhteisöt ovat siveellisyyden muotoja ja osia yhteiskunnallisesta järjestyksestä sekä sen ylläpitämisen toimintakenttiä. Snellman kuitenkin eroaa Hegelistä arvostellessaan yhteiskunnallisia oloja *Lärän om staten*-teoksessaan. Siinä Snellman hylkää idealismissaan hegeliläisen dialektiikan käsitteen syvän analyysin. Snellman painottaa yksilöitä ja heidän pyrkimyksiään enemmän kuin Hegel, jonka historiallisesti toimivat yksilöt jäivät yleensä hengen tiedottomiksi välineiksi. Jumaluuden tulee saada ilmauksensa kansallishengen valtaamassa yksilössä, mikä on yksi Snellmanin opin perusta. Yksilö ei saa olla egoistinen, vaan hänen on omistauduttava yhteisölle.

Perheessä luodaan siveellisyyden perusta kasvattamalla lapset siten, että vanhemmat siirtävät sukupolvi sukupolvelta yhteiskunnan hyväksymät tavat ja käsitykset eteenpäin tuleville kansalaisille. Kansalaisyhteiskunnassa siveellisyys on passiivista lainkuuliaisuutta. Toisaalta arkielämän työ ja toiminta kuuluvat Snellmanin mukaan tärkeänä osana siveellisyyteen. Siveellisyys täydellistyy valtiossa kansallishengeksi, joka on yleisen hyvän tavan ja yksilön vakaumuksen täydellistä sopusointuisuutta. Se on sekä legaalista että moraalista toimintaa.

Siveellinen yksilö saavuttaa täydellisyyden ja noudattaa tapaa, koska on vakuuttunut sivistyneen siveellisen omantuntonsa ohjeesta teon järjellisyydestä. Käytännön toiminnassa on tärkeää saada sivistynyt kansanosaa ymmärtämään köyhälistön aseman parantaminen niin sivistyksen kuin talouden osalta. Historiallinen kehitys luo inhimillisen toiminnan kautta lujan yhteishengen kansaan, jonka päämääränä on kielellinen ja hallinnollinen itsenäisyys ja yhtyä muiden kansakuntien kanssa maailmanhengen toimintaan.

Sisällysluettelo

Tiivistelmä	
Johdanto	1
1. Snellmanin siveellisyysajattelun lähtökohtia	4
1.1 Mitä on siveellisyys?	4
1.2 Siveellisyys ei ole eudaimonismia	6
1.3 Hegelin siveellisyys	10
1.4 Vaikutteita Euroopasta siveellisyyskäsitteen perustaksi	12
2. Snellmanin siveisyysopista	28
2.1 Oikeusoppi	28
2.2 Valtio-oppi	32
3. Yksilö moraalisenä subjektina	35
3.1 Historia yksilön toiminnan taustalla	35
3.2 Pyrkimys oikeaan	39
3.3 Subjekti ja moraalit	41
3.4 Omantunto yksilön ohjaajana siveellisyysopissa	45
4. Perhe ja siveellisyys	52
4.1 Rakkaus perheen siveellisenä perustana	52
4.2 Avioliitto	55
4.3 Lasten kasvatust	57
5. Kansalaisyhteiskunta ja siveellisyys	62
5.1 Kansalaisyhteiskunta käsitteenä	62
5.2 Tapojen ja lain merkitys arkielämään	64
6. Valtio ja siveellisyys	73
6.1 Sivistyst luokkajärjestyksen	73
6.2 Työväestön sivistäminen siveellisyysopin täydellistämisen ehtona	77
6.3 Demokratia vai maailman henki siveellisyysopin sisältönä	84
6.4 Kansallishenki täydellisenä siveellisyysopina	89
Johtopäätökset	93
Lähteet	98

Johdanto

Juhana Vilhelm Snellman (1806-1881) oli filosofi, valtiomies ja kansallinen herättäjä, jonka filosofisen ajattelun ytimeen liittyy siveellisyys. Sen analysointiin keskittyy tämä tutkimus, jonka ensimmäinen pääkysymys on: Mitä on siveellisyys? Pelkkä siveellisyyskäsitteen analysointi ei kuitenkaan riitä paljastamaan Snellmanin perusajatusta ja päämäärää ihmisyhteisön olemassaolon suhteen ja oikeuden toteutumista. On tarkasteltava siveellistä toimintaa, koska käsitteen todellistuminen vaatii subjektin praktista osallistumista ihmisyhteisössä. Etsiikö Snellman siveellisyydestä kansallista voimaa ja kykyä elää itsenäisenä kansakuntana? Siveellisyyden olemassaolo rakkautena perheessä, lainkuuliaisuutena kansalais-yhteiskunnassa ja kansallishenkenä valtiossa ei vielä kerro tekstin tulkitsijalle oikeastaan mitään. Siveellisyydessä ei kuitenkaan ole kysymys hobbesilaisesta yhteiskuntasopimuksesta, jolla vältettäisiin kaikkien sota kaikkia vastaan. Siveellisyyden analysoinnissa on viitattava Snellmanin oppi-isään, Hegeliin. Hänen dialektista käsitystään siveellisyydestä tarkastellaan vain tutkijoiden tulkinnoista siinä laajuudessa, kuin se on tarpeellista. Snellman ei tyydy oppi-isänsä pelkkään kopiointiin, vaan etsii varsinaisen filosofisen tutkimuksen lisäksi käytäntöön sovellettavia toiminnan muotoja.

Siveellisyyden määritelmässä moraliteetin ja legaliteetin yhtymisenä viitataan tapoihin ja lakiin. Näiden käsittelyssä tulee esille brittiläisen filosofin John Stuart Millin sekä ranskalaisen Alexis de Tocquevillen tulkintoja, koska Snellman tutustui myös hänen pääteoksensa *Amerikan demokratia* ruotsinnokseen kirjoittaessaan *Valtio-oppia (Läran om Staten)* yhdeksän kuukautta vuokra-asunnossaan Tukholmassa 1842. Tässä tutkimuksessa painopiste on hänen sivistyneelle kansalle osoitetussa *Valtio-opissaan*, joskin viittauksia on myös hänen muihin julkaisuihinsa ja luentoihinsa. Kun siveellisyys viittaa lakiin on tutkittava myös oikea-väärä; oikeus-velvollisuus käsittepareja. Johdattelu näihin käsitteisiin sisältyy hänen siveysoppinsa lyhyeen analysointiin sekä eri kohtiin tutkimuksen pääluvuissa.

Tutkimuksen lähteinä on käytetty Snellmanin pääteosten osalta uusinta *Kootut teokset*-sarjaa. Muilta osin on käytetty saman kokoomateoksen vanhempia painoksia vuosilta 1928- 1932. Keskeisen osan lähteistä muodostavat suomalaistutkijoiden teokset ja

opinnäytetyöt. Aineistoa on runsaasti, mutta varsinaista siveellisyttä on tutkittu syvällisesti tällä otsikolla vähän. Heikki Lehmuston artikkeli vuodelta 1927 ”Mitä on siveellisyys?” sekä Juha Hämäläisen *Kodin kynnys*-kirjan vuodelta 2005 luku sisältävät jo otsikossa kyseisen käsitteen. Aihetta sivuavat tutkimuksissaan useat kirjoittajat, mutta syvemmän kiinnostuksen vähäisyyteen lienee syynä Snellmanin varsinaisen akateemisen filosofin ja tutkijan uran keskeytyminen luomisvaiheen kukoistaessa. On esitetty mielipiteitä, että Snellmanilla ei ole varsinaista filosofista systeemiä, kuten esimerkiksi Hegelillä. Tämä väite ei kuitenkaan pidä täydellisesti paikkaansa, koska esimerkiksi ihmisen ”siveellistyminen” luo selvän rakennelman teoriasta käytäntöön, josta Snellman etsii filosofisia aineksia yhteiskunnalliseen toimintaan. Tämän rakennelman ympärille siveellisyys yläkäsitteenä muodostuu tutkimisen arvoinen kokonaisuus. Siveellisyyskäsitteen analysointi ei pysähdy hänellä vain kirjoihin ja luentoihin, vaan jatkuu vilkkaana kirjoitteluna lehtiin.

Snellmanin kriittisen asennoitumisen ja ajatukset voi ymmärtää 1800-luvun alkupuolen maailmankuva taustana, koska feodalismista vapautuminen ei ollut helppoa. Ranskan suuren vallankumouksen vaikutukset eivät vielä olleet vaimenneet, koska arvostellessaan eliittiä hän sai pilkkanimekseen ”sarkatakkinen Jakobiini” ja ”kommunisti”. Jälkimmäinen termi viittaa uusiin ideologioihin, joista toinen oli 1830-luvun lopulla Ruotsiin levinnyt liberalismi. Se ei sopinut Snellmanin ajatuksiin, vaikka hän monissa kirjoituksissaan puolusti samoja asioita. Hänen mukaansa poliittiset olot eivät kuitenkaan sallineet kansan sivistämistä ja hallitus asettui kaikkea sellaista vastaan, mikä tähtäsi poliittiseen kasvatukseen. Sivistyneellä ruotsalaisella kansan osalla ei ollut vähäisintäkään kiinnostusta sivistymättömän suomalaisen osan hengelliseen eikä maalliseen edistämiseen.¹ Tämä johtaa tutkimuksen toiseen pääkysymykseen. Miten siveellisyys toteutuu ihmisyhteisössä? Pääkysymykset liittyvät toisiinsa, joten nykykielessä vähämerkityksinen siveellisyyskäsite on todellisuuden kautta Snellmanin filosofian yksi avainkäsite. Tämä ei tarkoita pelkästään idealistista tulkintaa, jossa todellisuus on samaa kuin ajattelemisen, vaan todellisuuteen liittyy kiinteästi ihmisen arkielämä.

¹ Klinge 1997, 132

Siveellisyttä tutkiessani joudun ylittämään filosofian eri osa-alueita. Salomaan mukaan Snellmanin etiikkaa ja oikeusfilosofiaa ei voida erottaa toisistaan, koska hän käsittelee kaikkia asioita eettisyys taustalla². Jos yksilö toimii todellisuudessa subjektina, edellä mainittu ajatus johdattaa etsimään siveellisyuden ratkaisua laaja-alaisesti, jolloin filosofian osa-alueiden rajat hämärtyvät. Olettamalla, että Snellman etsii filosofiassaan siveellisyttä yksilön oikean toiminnan kautta, keskeiseksi kysymykseksi muodostuu: Mitä on oikea todellisuudessa eli siveellinen toiminta jokapäiväisessä elämässä? Yksilön on sosiaalisessa kanssakäymisessään huomioitava muut yksilöt ja yhteisö perinteitä unohtamatta.. Näin tutkimuksen painopisteeksi muodostuu yksilön toiminnan analysointi, joka kehittyy yksilön moraalisesta toiminnasta siveelliseksi toiminnaksi perheessä, kansalaisyhteiskunnassa ja valtiossa.

Tutkimuksen ensimmäinen luku keskittyy perusteiden etsimiseen Snellmanin siveellisyysajattelulle. Siveellisyyskäsitteen kielellinen tulkinta avaa siitä erilaisia puolia, joskin ne eivät selitä syvemmin käsitystä siveellisyydestä. Muutaman sivun mittaiset analyysit käsitteestä ovat tyypillisiä kirjallisuudessa, mutta niiden anti ei ole riittävä. On selvitettävä myös laajemmin käsitteen muodostamiseen liittyviä ajatuksia, joista Snellman ammensi mielenkiintoisen sisällön käsitteelleen. Hegelin idealismi ei riitä perusteeksi ajattelulle, jossa on selvästi vaikutteita niin saksalaisilta Herderiltä ja Kantilta kuin myös ranskalaisilta filosofeilta varsinkin Tocquevilleltä ja Montesquielta. Humanismi, valistus ja romantiikka toivat oman sykkeensä kansallisfilosofimme ajatusmaailmaan.

Toinen luku sisältää lyhyen johdatuksen Snellmanin siveysoppiin, jossa johdatellaan oikean käsitteen todellistumiseen. Kolmannen luvun anti on yksilön toiminnan moraalisuuden tulkinnassa, josta kehittyy yhteisöön liitettynä siveellisyys. Yksilön subjektina toimimisen taustalla on historia ja perinne, josta ohjautuminen oikeaan saa voimansa. Tämä luo yksilölle mahdollisuuden eri yhteisöjen puitteissa kehittää ja kehittyä toiminnassaan siveelliseksi. Neljäs, viides ja kuudes luku osoittavat yksilön toiminnan siveellisyyden kehittyvän perherakkaudesta ja kansalaisyhteiskunnan lainkuuliaisuudesta valtion olemuksena olevaksi kansallishengeksi. Asian käsittely on kuitenkin aloitettava siitä, mitä Snellmanin siveellisyys on.

² Salomaa 1948, 293

1. Snellmanin siveellisyysajattelun lähtökohtia

1.1 Mitä on siveellisyys?

Siveellisyys on Snellmanin filosofian tärkeä peruskäsite. Se on monimuotoinen ja vaikeaselkoinen. Siveellisyys liittyy vain ihmiseen, ei eläimeen, jolloin puhutaan yksilön, kansakunnan tai koko ihmiskunnan siveellisyydestä. Tarkastelu kohdistuu tällöin elämään ja tapoihin. Suomen kielen sanat siivo, siveä ja siveys, jotka ovat samaa alkuperää kuin siveellisyys ja siveellinen, viittaavat siveellisyyden edellyttävän siistiä ja puhdasta tapaa. Tämä paljastuu selvimmin, esimerkeiksi otettavissa kreikan-, latinan-, saksan- ja ruotsin kielissä.

Kreikan ethiko's (siveellinen) johtuu sanasta ethos (tapa, mielenlaatu), josta tulee etiikka (siveysoppi). Latinassa mos, moris (tapa), joka merkitsee moraalialia. Saksassa sanat sittlich (siveellinen) ja Sittlichkeit (siveellisyys) johtuvat tapaa merkitsevästä sanasta Sitte. Ruotsin kielen sana sedlighet johtuu sanasta sed (tapa). Siveellisyys merkitsee elämää tapojen mukaan, jolloin voidaan puhua tavallisesta elämästä. Sosiologiassa käytetään usein tapojen sijaan normeja, jolloin ”tapa – tavallisuus yhteyttä vastaa normi – normaali yhteys”³.

Siveellisyyteen liittyy myös tavallisessa kielen käytössä sukupuolisiveys. Siinä siveellisyysrikos on nimitys, jota käytetään henkilöön kohdistuvista, sukupuolikuria loukkaavista rikoksista.⁴ Yleensä huomio kiinnittyy juuri tähän osaan jokapäiväisessä ajattelussa, vaikka siveellisyys on paljon laajakäsitteisempi. Tähänkin ajatteluun sisältyy ihmisen toiminnan arviointia yhteisön normien mukaisesti. Toimintaan liittyvänä siveellisyys on itsekasvatuspyrkimystä, jolloin se on yksilön ja yhteisön henkisen minän toteuttamista. Nämä yleiset argumentit siveellisyydestä ovat riittämättömiä siihen, koska ne eivät ole varmoja ja täsmällisiä, vaikka arvio osuu siveellisyyden olemukseen.⁵ Mitä ovat ne säännöt, joita siveellisen ihmisen tulee noudattaa elämässään ja kuka ne määrää? Miten ihminen voi saavuttaa siveellisen elämän katsomuksen?

³ Pulkkinen 1989, 24

⁴ Uusi Tietosanakirja 1997, 790

⁵ Lehmusto 1927, 24

Siveellisyys määrittelyssä päädytään yleisesti kysymykseen hyvästä ja pahasta. Kun ihmisen toimintaa arvioidaan siveelliseltä kannalta, sitä tarkastellaan hyvän ja pahan näkökulmasta. Tekojen välille muodostuu aste-eroja, jolloin toiset hyvät teot ovat parempia kuin toiset ja toiset pahat teot pahempia kuin toiset. Valintatilanteissa ihminen joutuu ongelmien eteen, koska aina ei ratkaista ongelmaa vain hyvän ja pahan välillä, vaan myös useamman hyvän tai useamman pahan välillä. On kuitenkin lähdettävä siitä oletuksesta, että ihminen pyrkii tavoittelemaan hyvää ja karttamaan pahaa. Tällöin siveellinen toimintamme edellyttää tietoa hyvästä ja pahasta.

Kun pyritään ratkaisemaan tämä eettinen ongelma, joudutaan tarkastelemaan sitä, mikä sieluntoiminnan vaihe määrää suhtautumisemme hyvään ja pahaan. Ohjaako ihmistä tässä kysymyksessä tunne, tahto vai järki. Jos siveellisten arvojen määrääjänä on tiedostamistoiminta, on kaksi mahdollisuutta. Arvojen määrääjänä on looginen järki tai tunteen mukainen tietäminen. Edellisessä vaihtoehdossa looginen järki määrää arvot toimiessaan viimekädessä tunne-elämän valvojana., jolloin tunne-elämällä ei ole mitään sanottavaa. Jälkimmäisessä vaihtoehdossa tunne-elämä joudutaan tulkitsemaan siten, että tunne olisi syvempää tietämistä kuin looginen äly. Psykkisinä ilmiöinä tiedostaminen ja tunne ovat hyvin läheisiä kiistakumppaneita. Tästä tulee ymmärrettävä selitys Snellmanin etiikan mystisille piirteille⁶.

Yksinkertaistan Lehmuston tavoin tätä tiedostamisen ja tahdon prosessia. Tietämisessä toimii äly, itse tieto. Toiminnassa vaikuttaa tahto, mutta tieto ja tahto edellyttävät toisiansa. Tunne on tietämisen alkuasteella ilmenevää tahtomista. Tunne on mielihyvän ja mielihyvän mukaista hämärää pyrkimystä, jolloin se on tavallaan toimiton osakokonaisuus tässä prosessissa. tunne muuttuu arvokkaaksi, jos se sisältää ajatuksen kehityksen alkujuuren. Näin totuuden ja oikeuden tuomarina voi olla vain vakaumuksen, ajatuksen ja tahdon ponnistusten muokkaama tunne. Tätä voisi kutsua jo siveellisyydeksi, koska se on jo tietämisenä olevaa sivistystä.⁷

Snellman ei hyväksy eksaktien tieteiden mahdollisuutta ratkaista metafysiikkaan kuuluvia ongelmia. Tämän osoittaa hänen keskustelunsa saksalaisen Johannes Müllerin kanssa, joka puolusti hengen aineellisuutta ja aineen henkisyttä, kuten Snellman toteaa

⁶ Lehmusto 1953, 29

⁷ KT I, 152–153; Lehmusto 1953, 30

”varjokuvissaan”. Snellman etsi ratkaisua saksalaisesta idealismista, aineetonta alun alkua. Hän perustaa väitteensä omaan sisäiseen näkemykseensä, joka voi ratkaista ongelman perinnäistiedon kanssa yhdessä. Intuition avulla hänelle selviää, että ”vaikka siveellisyys toteutuu ihmiskunnassa joka hetki, sen huippukohtana sittenkin on se syvähenkinen prosessi, jolloin ihminen tajuaa Absoluutin”⁸. Silloin tajunnan subjekti ja objekti ovat identtisiä. Näin järki on löytänyt itsensä, joten siveellisuuden perustana on ehdoton järki.

1.2 Siveellisyys ei ole eudaimonismia

Antiikin filosofit opettivat, että korkein hyvä ja ihmisen toiminnan päämäärä on onnellisuus. Tekoja on moraalisesti arvioitava sen mukaan, edistävätkö ne onnellisuutta ja hyvinvointia. Tätä etiikan haaraa kutsutaan eudaimonismiksi. Se tulee kreikan sanasta eudaimon, joka tarkoittaa onnellisuutta. Onnellisuus voidaan saavuttaa siveellisessä toiminnassa, mutta siveellisyys on itseisarvo. Se on riippumaton ulkoisista arvoista⁹. Inhimillisen toiminnan päämäärä ei voi olla henkinen eikä aineellinen onnellisuus, koska se on jotain määrittelemätöntä. Mikä on kunkin ihmisen onnellisuus ja hyvinvointi, sen tietää ehkä vain hän itse.

Snellman painottaa Hegeliä enemmän eettisyyttä ihmisen toiminnoissa. Snellman esittää asiaan kuuluvan kysymyksen niille, jotka katsovat toiminnan päämääräksi yksilön hyvinvoinnin ja korkean elintason. Hän kysyy: ”Entä sitten? Mitä sillä tehdään, mitä tarkoitusta se hyödyttää? Mitä tällä kaikella ihmisen pitää saada aikaan tässä maailmassa?”¹⁰ Tähän hän vastaa yksinkertaisesti, ”ei mitään sen enempää”. Tämä lopullinen tarkoituserä¹¹ on onnellisuus. Snellmanin siveellisen maailmankatsomuksen peruserä on, että oikea ei ainoastaan ole ihanne, vaan se on todellisuudessa maanpäällä olemassa. Tällöin ihmisen toiminnan tärkeimpänä määrääjänä ei saa olla hänen oma onnensa, vaan yhteisön. Sen hyväksi toimien hänen omakin onnensa samalla

⁸ Lehmusto 1953, 31

⁹ Salomaa 1948, 310

¹⁰ KT XI, 87

¹¹ KT I, 444 Snellmanin tarkoituserä-käsitteen määritelmä on esimerkki hänen käsitteellisen ajattelunsa monimutkaisuudesta. ”Yleensä tarkoituserän käsite ilmaisee erikoistumisen puolen ja käsitteen objektiviteetin sen määreitten kokonaisuutena. Tarkoituserä sellaisena ei ole kiinteä, toiminnan ulkopuolella oleva lopputarkoitus, vaan itse itsensä todeksi osoittava yleinen, joka asettaa itsensä

tulee tyydytetyksi. Oikea tapahtuu ja toteutuu itsensä tähden ja tunnustetaan todelliseksi¹².

Onnellisuus on moraalisesti oikeutettu, mutta tarkoitusperänä kuuluu velvollisuuden alimpaan asteikkoon, koska se on vain subjektiivinen velvollisuus. Tämä velvollisuuden muoto saavuttaa täydellisyytensä vasta objektiivisia velvollisuuksia täytettäessä. Moraalisen tunnustuksen saaminen merkitsee objektiivisen moraalisen oikeutuksen saamista. Tämä korostaa Snellmanin asennetta yksilön toimintaan, jossa yksilön tulee alistua noudattamaan ”Yleistä (det Allmänna), joka on oikean mittapuu”¹³. Näin Snellman lähestyy Kantin velvollisuus etiikkaa.

Snellmanin yksilön toiminnan moraalitavoite on tavallaan normatiivista, jolloin ”moraalin vaatimuksesta ei voi olla tietoinen mieltämättä sitä samalla toiminnan perusteeksi”¹⁴. Näin moraalitavoitteet ovat erilaiset kuin hypoteettiset imperatiivit. Walkerin esimerkin sovellutus voisi olla seuraavanlainen. Siinä ihminen havaitsee, että hyvä tapa varallisuuden kasvattamiseen on asuntosäästäminen. Ihminen ei välttämättä miellä sitä toiminnan perusteeksi, koska ei itse tarvitse asunto-osaketta asumiseensa. Hän joutuisi mahdollisesti tinkimään elämisestään maksaessaan lainaa korkoineen takaisin.

Kantilaisen moraalitavoitteet ovat kuitenkin luonnollisesti yksilön toiminnan perusteita. Ihmisellä voi olla peruste toiminnalle, mutta hän ei toimi. Hän voi vapaasti valita toimintansa perusteen. Se voi olla moraalitavoite tai sitten ei. Ihminen tulee kuitenkin ottaa huomioon, että moraalilaki antaa perusteen toimintaan. Moraalilaki on motiivi, jonka mukaan pitäisi toimia. Se ei kuitenkaan ole välttämättä motiivi, jonka mukaan yksilö päättää toimia. Samalla tavoin Snellmanin esimerkissä teon tarkoitusperät eivät sinänsä ole tekemisissä oikean ja velvollisuuden kanssa.

Joku rakentaa talon asuakseen ja toteaa sen sopivan myös liikkeenharjoittamiseen. Hän tahtoo toiminnallaan kerätä varallisuutta nauttiakseen siitä. Nautinto jakautuu eri tarkoitusperiin ja hän haluaa jättää talon perinnöksi lapsilleen. Tässä ei ole Snellmanin

erikoistumisen hävittämisen nojalla määrättyinä. Siten tarkoitusperällä olennaisesti on immanenttisen, itsensäasettavan tarkoitusperäisyyden merkitys.” (Teksti on otettu suoraan kääntäjän tulkinnasta).

¹² Lehmusto 1923, 129

¹³ Oittinen 30.1.2006

¹⁴ Walker 1998, 23

mukaan puhuttakaan oikeudesta tai velvollisuudesta. Se voi vain pinnallisesti näyttää siltä. Tällainen toiminta alentaa tarkoitusperät pelkästään mielijohhteista ja oikeista johtuviksi, jolloin toiminta ei ole vapauden työtä.¹⁵ Toiminta saa järjestelmällisen merkityksen, kun sen tarkoitusperä määritellään oikeudeksi ja sen toteuttaminen velvollisuudeksi.

Jos ihminen toimii vain omasta mielihalustaan, sillä ei ole moraalista arvoa. Kantin ajatuksen vastaavasta toiminnasta voi esittää väitteenä. ”Ainoa seikka, joka voi tehdä toiminnan moraalisesti arvokkaaksi, on sen toteuttaminen velvollisuudentunnon vaatimuksesta”¹⁶. Ihminen voi saada ilman turhamaisuuden tai oman edun tavoittelua motiivina ja mielihyvää toiminnastaan. Hän voi iloita muiden tyytyväisyydestä, kun on saanut sen aikaan. Tällainen toiminta voi vastata velvollisuutta, mutta sillä ei ole todellista moraalista arvoa. Tällainen taipumus voi olla kunniakasta, mutta siitä puuttuu moraalinen sisältö. Moraalinen sisältö muodostuu velvollisuuden vaatimuksesta eikä taipumuksesta esimerkin mukaiseen varakkuuden tavoitteluun. Tehdessään teon velvollisuuden tunnosta, joka on tarkoitusperänä, ystävällisestä teosta nauttivan ihmisen toiminta on oikein.

Kant erottaa ”velvollisuuden mukaiset teot” ja teot, jotka tehdään ”velvollisuuden vaatimuksesta”. Moraalista arvoa on vain jälkimmäisillä teoilla. Velvollisuuden mukaisesti tehdyt teot eivät riko moraalilakia (oikeaa), vaikka niitä ei tehdä oikean takia. Ne ovat väärillä perusteilla tehtyjä oikeita tekoja. Ne ovat moraalisesti arvottomia, ne ovat oikein, mutta eivät moraalisesti arvokkaita.

Esimerkkinä olleen asuintalon rakentamisen perusteena olevat motiivit kehittyvät Snellmanin mukaan välineelliseen suuntaan. Hän tuomitsee tällaiset myötätunnonosoitukset, kuten lasten perintö motiivina toiminnalle.¹⁷ Kantin mukaan myötätunnonosoitukset ovat sinänsä velvollisuus, koska ne palvelevat kahta tarkoitusta. Ne lisäävät ihmisen ”kykyä toimia useimmiten luontevasti ja helposti oikein. Ne ovat todellakin hyödyksi hyvälle tahdolle sinänsä ja voivat tehdä sen työn sangen paljon

¹⁵ KT XI, 85

¹⁶ Walker 2000, 24

¹⁷ KT XI, 85

helpommaksi.”¹⁸ Ne auttavat meitä ymmärtämään muita ihmisiä, jota tarvitaan ratkaisujen tekemiseen eri tilanteissa.

Olisi moraalisesti väärin jättäytyä tunteiden johdettavaksi, riippumatta siitä, ovatko ne myötätuntoisia vai eivät ole. Kantin mukaan moraalisen arvon määrää subjektiivinen periaate, jonka perusteella subjekti toimii. Tämän maksiimin (periaate) mukaan yksilö tekee sen, mitä laki vaatii, ja se on tässä tilanteessa ”xyz”. Kant toteaa, ettei toiminnan tavoitteella ole merkitystä. Tällä hän tarkoittaa sitä, ettei toiminta saa arvoaan siitä, että se tähtää johonkin päämäärään, jolla on arvoa laista riippumatta, esimerkiksi onneen.¹⁹

Snellman arvioi oman esimerkkinsä tarkoitusta oikealle vain näennäisenä. Siinä yksilö velvoittaa itsensä työskentelemään oman ja omaistensa elämän turvaamiseksi. Lisäksi hän hankkii itselleen elämän nautintoa ja toimii lastensa hyväksi. Hän etsii toimissaan omaa hyvänsä ja alistuu näin uhrauksiin, tämä tarkoitusperä ei ole moraalisesti epäoikeutettu. Velvollisuuden tulee ilmetä tässä oikeamielisyytenä ja hyväntahtoisuutena lähimmäisiä kohtaan, muuten mainittuja tarkoituseriä ei voi saavuttaa. Yksilön on himojaan ja intressejään tyydyttäessään tehtävä toiminta vapaan tahtonsa teoksi. Näin toiminnan muotona on oikea tarkoituseränä eli velvollisuus. Lähtökohtana ei siis ole prinssiippi, vaan tahdon vapauden suhde himoihin ja intresseihin toiminnan todellisena sisältönä. Tämä on abstraktisen oikeusopin tulos, jossa oivalletaan velvollisuuden olemus ja velvollisuuksien järjestelmä. Oleellista on, että oikeamielisyyys sisältyy velvollisuutena jokaiseen tekoon, koska jokainen teko saattaa yksilön moninaiseen suhteeseen toisten yksilöiden tekoihin.

Esimerkkinä Snellmanin omasta velvollisuudentunnosta on kirje B. E. Malmströmille 19.4.1849. Siinä hän purkaa katkeruuttaan, mutta myös velvollisuudentuntoaan isänmaataan kohtaan. Snellmanin ura yliopistomiehenä Suomessa oli katkennut, joten hän haki virkaa Upsalan yliopistosta keväällä 1849. Snellman pyysi perumaan ruotsalaisten ystäviensä tekemän hakemuksen. Kirjeessään hän toteaa, että” miehen velvollisuus on hyvässä ja pahassa pysyä kiinni isänmaassaan ja että tieteen sekä totuuden palveleminen tämän velvollisuuden ulkopuolella on itsekkyyden keksintöä... Jos minun täytyy jättää isänmaani, niin en tahdo tehdä sitä ainakaan minkään oman

¹⁸ Walker, 28

¹⁹ Walker 2000, 29

ulkonaisen etuni vuoksi.”²⁰ Hän toteaa suoraan, ettei lähde Suomesta ainakaan oman hyödyn takia. Tämän kohdan perusteella voi päätellä, että varsinaisena hakemuksen perumisen motiivina on velvollisuus isänmaan palvelemiseen. Näin Snellman lähestyy kantilaista velvollisuusetiikkaa, vaikkei hän noudatakaan moraalilain tulkintaa Kantin tavoin.

1.3 Hegelin siveellisyys

Hegelin filosofia muodostaa yhtenäisen systeemin, jonka yhtä osaa ei voida käsittää ilman, että otetaan kokonaisuus huomioon. Keskeisenä tekijänä on ajatteleva ja toimiva henki, joka ei ole sidottu paikkaan. Hengen toiminta tapahtuu ajassa, jolloin ajattelussa on noudatettava tapahtumisen, vaikutuksen ja vastavaikutuksen dialektista lakia. ”Kaikessa tapahtumisessa on pohjana tämä aktiivinen vaikutuksen ja vastavaikutuksen laki, joka on sama kuin henki, järki, Jumala”²¹. Se pääsee korkeimpaan vaikutukseensa ihmisessä, jolloin henki esiintyy joko subjektiivisena, objektiivisena tai absoluuttisena henkenä.

Subjektiivinen henki on yksilöiden tietoisuus itsestään henkenä. Yksilön suhteesta yhteisöön muodostuu historiallinen tapahtuminen. Objektiivinen henki todellistuu yksilössä luonnon ohjaamana, jolloin se jatkuvasti häviää ja uudistuu. Yksilöllisyys on ihmisessä pahaa, häviävää ja epätodellista. ”Mikä on todellista, on järjellistä, ja mikä on järjellistä, on todellista”²². Tämän Hegelin kuuluisan lauseen mukaan tosiolevaa ja järjellistä on se, mikä todetaan kuuluvan loogiseen tapahtumayhteyteen. Henki on tällöin yksilön todellinen olemus. Näyttää siltä, että yksilö on toiminnassaan suuren maailman hengen välittäjä. Toiminnan järjellisyys vaatii subjektilta kuulumista loogiseen tapahtumayhteyteen yltääkseen Hegelin ja Snellmanin teoksissa useissa paikoissa esille tulevaan siveellisyyteen.

Snellmanin oppi-isän, Hegelin siveellisyyssäsite syntyi hänen dialektisen metodinsa tuotteena. Metodi tähtäsi abstraktien käsitteiden kritisoimiseen. Niissä paljastui aste asteelta konkreettisemmissä käyttöyhteyksissä esiintyviä ristiriitoja ja niiden

²⁰ KT XII, 231; Tenkku 1971, 246; Oittinen 30.1.2006

²¹ Airas, 1956, 16

²² Hegel 1994, 62

korvaamiseen monimutkaisten tilanteiden kannalta yhä soveliaammilla vastineilla.²³ Tämän merkitys oli tärkeä historian, inhimillisen toiminnan ja päämäärien muodostamisen kannalta. Sen avulla saavutetut konkreettiset käsitteet ilmaisivat täydellisempää arvoa kuin lähtökohtana olevat abstraktit käsitteet. Esimerkiksi porvarillisessa yhteiskunnassa (bürgerliche Gesellschaft) oman edun tavoittelun piirissä tapahtuva abstrakti oikeus ja moraalit olivat vähäarvoisempia kuin valtiokäsitteen määritelmässä ilmaistavat muodot.

Maallikkojäsenien mukana olo valtion tuomioistuimissa mahdollisti niiden valistuksellisen ja sivistyksen (Bildung) kasvattavan roolin. Sivistyksen lisäämiseen tähtäsi myös se, että vapaan kilpailun ja elinkeinovapauden periaatteet eivät saaneet joutua ristiriitaan. Kun nämä toiminnot järjestetään yhteiskunnasta käsin, niistä tulee osa kansalaisten sivistystä. Siitä muodostuu ennakoivaa tutustumista konkreettiseen sosiaaliseen etiikkaan eli siveellisyteen (Sittlichkeit). Tämän ilmausta on porvarillisen yhteiskunnan oman edun tavoittelusta vapautunut, yhteistä etua edustava ja ajava valtio. Sivistyksen ja siveellisuuden dialektiikka, jossa toinen on toiselle ominainen periaate ja toinen toiselle. ”Sivistys vapauttaa, mutta vain abstraktisti, privaattien päämäärien tavoitteluun, ja siveellisyys sitoo, mutta tarjoaa samalla konkreettisen vapauden, joka ilmenee aktiivisena osallistumisena valtiolliseen toimintaan.”²⁴

Hegel torjui ajatuksen, että yksilöt tekevät sopimuksen valtion perustaksi turvatakseen omat etunsa²⁵. Hänen mukaansa valtio on aina olemassa, jolloin yksilöt löytävät sen valmiina, tahtoivat tai eivät. Valtion järjellisyys on historiallisesti kehittyneessä ja sukupolvesta toiseen yhä uudelleen luodussa eettisessä elämässä, joka on samalla siveellisuuden substanssi. Siinä tietoisuudessa järki toteutuu, jolloin samalla tapahtuu edistystä vapauden tietoisuudessa.

Hegelin mukaan valtion lakien mukainen toiminta on konkreettista vapautta. Poliittinen valtio ja sen lait eivät olleet mitään itsensä sellaisenaan oikeuttavaa, mutta niillä oli ulkoinen positiivinen auktoriteettiasema. Niiden järjellisyys ei kuitenkaan ollut mielivaltaisella toiminnalla aikaansaatu. Järjellisyys perustui kansan keskuudessa

²³ Manninen 1987a, 73

²⁴ Hegel 1994, § 236; Manninen 1987a, 75

²⁵ Hegel 1994, § 258

vallitsevaan siveellisyteen, eettiseen substanssiin sekä ajan mukana kehittyvään oikeustajuun. Valtion kansalaisen ei tarvinnut nöyränä alistua siveellisyyden vastaisten lakien määräyksiin eikä valtiollisten elinten päätöksiin. Vapaus mielivaltana kuului vain porvarilliseen yhteiskuntaan eikä lainkaan valtiollisen toiminnan piiriin. Konkreettinen vapaus toteutui vain järkevien valtiollisten tahdonilmaisujen noudattamisessa tai muotoilemisessa. Valtiollisten tahdonilmaisujen tuli olla ”Sittlichkeitin, yhteiskunnan eettisten periaatteiden, yksilöllisestä subjektiivisuudesta vapautuneen yleisedun mukaisia”²⁶.

Kun Hegel puhuu valtiosta, hän tarkoittaa Sittlichkeitia käytännöllisessä toiminnassa ilmenevänä asiana. Hän osoittaa tämän oikeusfilosofiassaan esittämällä, että valtio on ”siveellisen aatteen todellisuus”, ”konkreettisen vapauden todellisuus” sekä ”sinänsä ja itselleen järjellinen”²⁷. Näillä siveellisyyteen viittaavilla lausunnoillaan Hegel on saanut itselleen valtion palvojan maineen. On esitetty arvioita, että Hegel olisi viitannut näillä lausunnoillaan oman aikansa Preussiin. Mannisen mukaan Preussi ei kuitenkaan ollut Oikeusfilosofiassa kuvailtu rationaalinen valtio, joten Hegelin Oikeusfilosofian tulkitseminen olemassa olevan rakennelman tueksi on väärä arvio. Valtio ei ole Hegelille oikeudellisesti määritelty laitos, vaan tietyt vapauden ja järkevyyden vaatimukset täyttävää toimintaa, siveellistä henkeä sellaisena kuin se ilmenee. Valtio on eräänlainen eettinen yhteisö, joka ilmenee käytännössä ja on arvojen yhteisyyteen sitoutunut kokonaisuus.²⁸ Siveellisyys on yläkäsite perheessä, kansalaisyhteiskunnassa ja valtiossa tapahtuvalle yhteisöllisesti eettiselle elämälle ja järjestykselle.

1.4 Vaikutteita Euroopasta siveelisyyskäsitteen perustaksi

Snellmania on pidetty hegeliläisenä, vaikka on painotettu hänen suuntautumistaan esimerkiksi englantilaisen ja ranskalaisen empirismin suuntaan. Hänen omaperäiseen ajatteluunsa liittyy suomalaiselle sivistyneistölle muotoutunut valistuksen linja, jonka aatteellisena perustana oli saksalainen herderiläinen uushumanismi. Tämä piirre erotti suomalaisen sivistyneistön ruotsalaisesta, joka otti opikseen vuoden 1809 eron jälkeen

²⁶ Manninen 1987a, 77

²⁷ Hegel 1994, §§ 257-270

²⁸ Manninen 1987a, 78

romantiikan. Suomessa romantiikka ei saanut merkittävää kannattajakuntaa, sillä 'Porthanin henki' istui lujasti suomalaisessa sivistyneistössä²⁹. Snellmanille tuli tärkeäksi historian liikevoimana sivistys, joka tarkoittaa samaa kuin saksalaisen humanismin Bildung-käsitteen yksi merkitys on. Tästä on esimerkkinä Snellmanin Saima-lehden viimeisessä numerossa ilmestynyt kirjoitus.

”Sivistyksellä on toinen merkittävämpi nimi, humaniteetti, ihmisuus. Kaikkein kokemattominkin tietää sentään kokemuksesta, että ihminen on luonnostansa lähellä eläintä, on sitäkin avuttomampi ja vailla kaikkea kykyä Hänen täysin kyvytön olemuksensa osoittaa, että hänet täytyy harjoittaa ja sivistää kaikkeen. Useimmilla onkin jonkinlainen hämärä aavistus, että ihmiskunta, että ainakin kansakunnat, niistä ajoista saakka, joihin historia ulottuu, ovat edistyneet villitilasta jalostukseen, ja että se sivistysperintö, jonka toinen sukupolvi on saanut toiselta, on kerta kerralta lisääntynyt. Yleinen usko kaitselmukseen, joka ohjaa ihmiskunnan kohtaloita, sisältää jo tämän ajatuksen, että ihmiskunta tulee edistymään suurempaan täydellisyyteen kansojen noustessa ja hävitessä. Humaniteetin, oikean ihmisyyden olemusta ei niinmuodoin voida mitata ihmisen luonnollisen laadun mukaan, vaan sen merkitystä täytyy etsiä siitä täydellisyydestä, johon ihmiskunta pyrkii.”³⁰ Tämän ajatusrakennelman myötä on syytä olettaa Snellmanin tutustuneen Herderin teoksiin.

Johann Gottfrid Herder (1744 – 1803) oli kiihkkokauden filosofi Saksassa. Hän oli historianfilosofi ja pappi, joka toimi myös katedraalikoulun opettajana Riikassa (1764 – 1769). Häneen vaikuttivat ennen muuta ikätoverit Hamann ja Kant. Hän piti itseään Kantin oppilaana, vaikka tämä arvosteli voimakkaasti hänen historian filosofista pääteostaan *Ideen zu einer Geschichte der Menschgeslecht*. Kant kritisoi Herderiä siitä, että tämä oli hylännyt vaarallisella tavalla järjen itsekin. Kant piti valistuksen keskeisenä ideana subjektiivista järjen käyttöä, jolla voi vapautua alaikäisyyden tilasta.

Snellmanin humanismi on Herderin tapaan älyllistä asennetta. Se pohjautuu von Wrightin ajatuksen tavoin kriittiseen ja järkiperäiseen suhtautumiseen todellisuuteen. Humanistin elämänasenne merkitsee ihmisen puolustamista, jolloin se korostaa ihmisen arvoa ja arvokkuutta. Humanismikäsitteeseen liittyy historia, jolloin jokainen aikakausi

²⁹ Oittinen 30.1.2006

³⁰ KT V, 296

vaikuttaa humanismin tulkintaan. Herderin aikaista humanismia kutsutaan uushumanismiksi.³¹ Hänen uushumanismi ei ole suoraa valistuksen tulkintojen vastustamista, mutta valistuksen kriitikko hän on. Hän ehkä sai nämä kritiikin ainekset vuonna 1770 tapaamaltaan Goethelta. Herder vastusti voimakkaasti varhaisvalistuksen ja antiikin argumentoimaa ihmisten eriarvoisuutta. Hän korostaa, ettei ihmiskunnan luonnonhistorioitsijalla saa olla suosikkiheimoja tai – kansoja. Tällöin on turha käyttää kollektiivisia nimiä viitaten kansoihin, joiden olemassaoloa ei edes ole voitu todistaa kuten seemiläiset³².

Herder ei yhdy kreikkalaisten käsitykseen ylevyydestään, jotka tunsivat olevansa korkeammalla tasolla kuin muut. Thaleen mainitsemista kolmesta tärkeästä asiasta yksi oli se, että oli syntynyt kreikkalaiseksi eikä barbaariksi. Kreikkalaisille barbaareja olivat kansat, jotka puhuivat heille vierasta kieltä. Vieraskieli kuulosti heidän korvissaan barbar, josta johtuu sana barbaari (barbaros). Vapaaksi syntyneiden helleenien tuli hallita orjaksi syntyneitä barbaareja. Vapaus merkitsi kreikkalaisille yhteiskunnallisen vapauden lisäksi sisäistä vapautumista. Logoksen avulla helleeni vapautti itsensä myytistä, joka on alkuperältään anonyymistä, epäpersoonallista, traditionaalista, runollista maailman ja ihmisen kuvausta. Logos on yksilöllistä, kriittistä, tieteellistä järjen käyttöä.³³

Snellman tulkitsee kreikkalaisten toimintaa historian opetuksena. ”Kreikkalaiset ovat meille paljon enemmän kuin olivat itselleen, omalle tietoisuudelleen: Nykyisyyden toiminnassa menneisyys saa samoin jokaisena nykyhetkenä uuden muodon. Jos menneisyydestä ei oteta oppia on se kuollut.” Hän jatkaa tulkintaansa todeten Kreikan ja sen sivistyksen olleen ennen toista kuin nykyaikana. Aristoteleen opeilla on meille paljon syvempi vaikutus kuin itse kreikkalaisille tai keskiajan skolastiikalle.³⁴

Snellman puolustaa Herderin kantaa antiikin sivistyksen puutteellisuudesta. Hän hyväksyy vain yleisinhimillisen sivistyksen. Sivistyksen tulee ” siitä syystä olla sellaista, että se voidaan yleisinhimilliseksi tunnustaa ja se sellaiseksi käy”³⁵. Antiikin

³¹ Wright 1987, 152

³² Herder, kirje 116

³³ Harva 1983, 33

³⁴ KT XI, 170; KT VI, 166

³⁵ KT VII, 59-61

sivistyksellä ei Snellmanin mukaan ollut tällaista tarkoitusta eikä luonnetta, joten se ei ansaitse humanisen sivistyksen nimeä. Vasta kristityssä muodossa antiikin sivistys on tullut humanisen sivistyksen osaksi. Eriarvoisuuden käsitys pohjautui voimakkaasti aristoteeliseen ihmiskäsitykseen, jonka myös keskiaikainen kirkko hyväksyi käytännössä. Valta ja alistaminen perustuivat yhteisössä geneettiseen, vahvemman oikeuteen. Ajattelu realisoitui keskiajan feodaaliyhteiskunnassa ja periytyi sieltä uuden ajan sääty-yhteiskuntaan, josta periytynee myöhempi luokkatietoisuus. Varhaisvalistus perii rationalistisesta luonnonoikeusajattelusta kysymyksen ihmisen suhteesta elolliseen luontoon, ilmastoon ja ympäristöön.

Konservatiivinen Hume arvioi mustat valkoista ihmislajia huonommiksi. Luonto oli hänen mielestään synnyttänyt neljä tai viisi ihmislajia, jotka olivat luonnostaan valkoista ihmislajia huonompia. Afrikkalaiset olivat huonompia, koska heiltä puuttui innovatiivisuutta. Näin ollen afrikkalaisten geneettinen kyvyttömyys kehittää kulttuuria oli eriarvoistava tekijä. Tämä ajatus assosioitui hänen konservatiiviseen yhteiskuntakäsitykseensä. Hume kyseenalaisti alemmisäätyisten oikeuden puolustaa itseään ylempisäätyisiä vastaan arvostellessaan antiikin ihailijoita ja kansalaisvapauksien puolustajia.³⁶

Snellman pohtii myös pohjoisen ilmaston vaikutusta henkiseen vireyteen. Hän toteaa jo vuoden tai parin oleskelu jään ja pakkasen keskellä luovan sieluun järkähtämätöntä vakavuutta ja mieleen passiivisen alistumisen tunnetta. Tämä saa ihmisen suhtautumaan välinpitämättömästi kohtaloonsa. Auringon valon ja lämmön puute ovat saaneet aikaan hitaan, itseensä sulkeutuneen ja ilottoman suomalaisen kansanluonteen. Yleinen käsitys suomalaisesta luonteesta lienee peräisin ainakin jo Snellmanin ajalta. Hänen ajattelunsa viittaa suomalaisen luonteen mahdollistavan helpon alistamisen niin ruotsalaisten kuin venäläisten valtaan. Hän ei tällä argumentilla kyseenalaista suomalaisten ja alempi säätyisten oikeutta puolustaa itseään ylempi säätyisiä vastaan, kuten johdannossa totean. Snellman ei ole konservatiivi, vaan kunnioittaa tasa-arvoa. Hän arvostaa muita kansoja kuten esimerkiksi arabialaisia ja heidän tietoaan matematiikasta, jota eurooppalaiset ovat oppineet heiltä.³⁷

³⁶ Isakson & Jokisalo 1999, 99

³⁷ KT VI, 117-118; KT XI, 197

Rousseau reflektoi eurooppalaista sivilisaatiota afrikkalaisten kansojen ominaisuuksien kautta. Hän päätyi ajatukseen, että eriarvoisuus ei voinut perustua alkuperäiseen geneettiseen eriarvoisuuteen. Se oli ympäristösidonnaista ja oli luonteeltaan taloudellista, jolloin omaisuuden epätasainen jakaantuminen oli eriarvoisuuden perusta. Hänen vastustajansa puolustivat eurooppalaista sivistystä, jossa erityisesti skotlantilaisessa valistuksessa afrikkalaisen sivilisaation kehittymättömyyttä selitettiin ympäristövaikutusten kautta.³⁸ Snellman voidaan lukea tässä mielessä sekä rousseaulaiseksi että vastustajaksi. Hänen mukaan suomalainenkin tarvitsee sivistystä kohotakseen karusta luontoa ja ilmastoja vastaan käymästä taistelusta vapaampaan ja raikkaampaan maailman katsomukseen ja yritteliäisyyteen. Tämä tekisi suomalaiset onnellisiksi ja he voisivat kohota eteläisten kansakuntien jäsenten kaltaisiksi.

Valistuksen piirissä esitettiin myös toisenlaisia ajatuksia. Afrikkalaisten ihmisarvoa argumentoitiin yhä useammin eriarvoisuuskäsitteen sijasta tasa-arvokäsitteellä. Isaksonin mukaan Herder tulkitsee asian siten, että ihminen kunnioita itseäsi, eivät Pongo eikä Longimanus ole veljiäsi, mutta amerikkalaiset ja mustat ovat. Heitä sinun ei pidä orjuuttaa, ei murhata heitä, ei varastaa heiltä, koska he ovat ihmisolentoja kuten sinä. Apinoiden kanssa sinun ei tarvitse suostua veljeyteen.³⁹ Herderin veljeyskäsite oli paljon laajempi ja globaalimpi kuin ranskalaisten vallankumouspatriottien, jotka painottivat veljeyden ihannetta liittäen sen asumiseen maassa ja sitoutumiseen kansallisiin ihanteisiin. Herder ei hyväksynyt ihmiskunnan jakamista eriarvoisiin rotuihin. Hänelle ihmiskunta muodosti yhden lajin. Käsite ihmisrotu oli hänen mielestään huono, koska on vain yksi ihmiskunta. Hänelle amerikkalainen intiaani ja afrikkalainen musta ovat veljiä. Tyypilliset valistusajattelijat asettuivat laajaa veljeyttä ja kristillistä maailmankuvaa vastaan uskoen ihmisjärjen voimaan ja historialliseen edistykseen.

Snellmanin mukaan historianfilosofian tehtävänä on pyrkiä historiallisten ilmiöiden pohjalta ymmärtämään historian todellista tarkoitusta ja sisältöä. Todellinen sisältö on se mikä tapahtumien moninaisuudessa edustaa yhtäläisyyttä ja yhtenäisyyttä. Tällöin historia muodostaa kokonaisuuden eri tapahtumista. Näin yksityiskohtien välille syntyy

³⁸ Isakson & Jokisalo 1999, 101

³⁹ Isakson & Jokisalo 1999, 101

looginen yhteys. Tätä Snellman Hegelin tavoin kutsuu historian järjeksi, joka on samaa kuin henki. Se elää yksilöissä, jotka toteuttavat henkeä järjellisessä toiminnassaan.

Hegelin mukaan henki on kaiken olevaisen perusta. Sillä on looginen luonne, joka on ajattelun kanssa identtinen. Käsite on vaikuttava laki. Näin Hegel luuli dialektisen lakinsa myötä löytäneensä tien kaiken selvittämiseen. Se on säännönmukaisuutta, jota henki noudattaa toteuttaessaan itseään. Objektiivinen henki toteuttaa omia tarkoituksiperiään saadakseen esille käsitteensä historiassa. Näin historiassa, joka on hengen tärkein toiminta-alue, ilmiöt kehittyvät käsitteensä mukaisesti. Niissä todellistuu se, mikä mahdollisuutena on jo olemassa. Historian hengellä on alakäsitteensä, joita ovat historian ilmiöt, tärkeimpinä kansat ja niissä elävät yksilöt. Kun yksi hengen alakäsite on todellistunut, se joutuu dialektisen lain mukaan ristiriitaan toisten alakäsitteiden kanssa. Näin ristiriita ja sovitukset seuraavat toisiaan.⁴⁰ Yksilössä henki on luontoon sidottu, joten hän ei voi toteuttaa historian tosi sisältöä. Tapahtuma on yliyksilöllistä, joten se ei tapahdu yksilössä, vaan suvun elämässä. Samoin Herderin mukaan ihmisen tarkoitus toteutuu suvun elämässä.

Herderillä ihmisen tarkoitus toteutuu koko suvun elämässä, mutta hän ei tarkoittanut tällä yliyksilöllistä tapahtumista. Hegelin tavoin koko ihmiskunnan historia on Herderille inhimillisten voimien, toimien ja taipumusten, paikan ja ajan mukaan tapahtuvaa pelkkää luonnonhistoriaa⁴¹. Kaitselmuksen maailmantarkoitus toteutuu, mutta luonnon tapahtumia noudattaen omien lakiensa mukaan. Lait ovat Kaitselmuksen antamia, mutta se ei puutu itse tapahtumaan. Ilmiöt kehittyvät luontaisten edellytystensä mukaisiksi. Tosi jumalallisuus ihmisessä on siinä, että hänen järkensä on kaikkien keksintöjensä ja toimiensa alullepanija. Valistuksen mukaisesti Herder ajattelee järjen olevan yksilön. Historian kulloisenkin tilan hän näkee Montesquieun tavoin historian kehityksen tuloksena. Näin järkevästä päätöksistä syntyy järjellinen kokonaisuus.

Snellmanin tulkinnassa on sekä Herderin että Hegelin ajatuksia. Airaksen mukaan Hegeliin viitaten Snellman toteaa luennoissaan 1860, että käsite on sama kuin käsitys siitä, mikä asian tulee olla. Subjektiviivisen käsitteen tulee päästä siihen objektiivisuuteen, jota käsitteeltä vaaditaan, realisoitumiseen, toteuttamiseen. Toisaalta hän lähestyy myös

⁴⁰ Airas 1956, 139

⁴¹ Airas 1956, 139

Herderin valistuksellista kantaa. Snellman myöntää, että ainoa historian selityseruste on Hegelin määritelmä, jossa henki tulee tietoiseksi itsestään, vapaudestaan. Tämä ei kuitenkaan ole Snellmanin mielestä historian päämäärä. Hän näkee asian omalla tavallaan. Jos henki saavuttaa jossain historian loppuvaiheessa päämääränsä ja esiintyy todellisuudessa, eivät kaikki aikaisemmat tapahtumat ole hengen ilmauksia vaan vasta valmistautumista. Hänen mukaan henki on yhtä täydellinen historian kaikissa vaiheissa. Henki on itse tapahtumisessa. Se ei ole enää Hegelin tarkoittama sisäinen voima, joka vie määrättyyn suuntaan⁴². Suunnan määrittäminen ei ole enää tärkeä, vaan tapahtuma, jossa järki pyrkii itsensä tuntemiseen. Tämä pyrkimys kussakin tapauksessa erikseen, joka hetki, ei historian puitteissa. Järjen toteuttaminen tapahtuu historiassa toimivassa subjektissa tietoisena tekona. Näin Snellman voi yhdistää siveellisyyden ja historian, joka Hegeliltä jäi tekemättä turvautuessaan järjen viekkauteen. Snellmanin käsityksille perustaa antavia valistuksen ajan mielipiteitä oli esitetty jo usealta taholta.

Häyryt mainitsevat esimerkkinä Antoine Nicolas de Condorcetin (1743–1794), joka esitti käsityksensä kirjassaan *Esquisse d'm tablean historique des progrès l'esspirit human (Hahmotelma ihmishengen kehityksen aikatauluksi)*. Hän ajatteli, että historian päävaiheet ovat edelleen selvästi nähtävissä maantieteellis-kulttuurisissa eroissa. Afrikan ja Amerikan alkuperäiskansat ovat 1700-luvulla samassa vaiheessa kuin vanha eurooppalainen kulttuuri ennen antiikin maailman viisauden kehittymistä.⁴³ Valistuksen periaatteen mukaisesti Condorcet ajatteli, että inhimillisen kehityksen liikevoimana on järki. Ihmisjärjen vähittäinen voitto myyteistä ja taikaukosta vie maailman historiaa eteenpäin. Siitä seuraa kykyjen lisääntyminen, jolloin saavutetaan tasa-arvoisuus kansojen välillä, koska amerikkalaiset ja afrikkalaiset viltimmätkin mustat vähitellen valistuvat eurooppalaiselle tasolle. Jokainen oppii samalla luottamaan vain omaan ajatteluunsa ja ymmärtämään luonnolliset oikeutensa, jolloin saavutetaan tasa-arvoisuus kansan keskuudessa. Näin ihmiskunta lopulta täydellistyy ja älykkyys kasvaa niin, että saavuttaa lopulta ruumiillisen kuolemattomuuden maanpäällisessä paratiisissa.

Condorcetin utopia valistuksen onnistumisesta humanismin rakentamisessa sai viime vuosikymmenellä traagisen lopun. Se halusi särkeä myytit ja korvata mielikuvituksen tiedolla. Myyttien poistaminen ja kuvittelun korvaaminen tiedolla eivät ole tuoneet

⁴² Airas 1956, 141

⁴³ Häyry & Häyry 1997, 294

lopullista onnea ja rauhaa edes viime vuosisadoillakaan. Miksi valistuksen ideaali murtui? Valistus opetti, että ihminen voi luottaa omaan järkeensä muodostaessaan päteviä eettisiä normeja eikä ihminen tarvinnut sen paremmin jumalallista ilmoitusta kuin kirkon auktoriteettia tietääkseen mikä on hyvää, mikä pahaa. Järkeen luottamisesta tuli ihmisen ponnistusten ja saavutusten motivaatio. Ihmisen itsenäisyyteen ja järkeen kohdistuva epäily loi moraalisesti sekasortoisen tilanteen, jossa ihminen jäi vaille sekä jumalallisen ilmoituksen että järjen antamaa ohjausta.

”Tuloksena on relativistisen asenteen hyväksyminen, mikä merkitsee sitä, että arvoarvostelmien ja eettisten normien sanotaan olevan ainoastaan makukysymyksiä tai ehdonvallan asioita, eikä mitään objektiivisesti päteviä väitteitä tältä alalta voida esittää.”⁴⁴ Ihmisen eläminen ilman arvoja ja normeja on mahdotonta, hän joutuu relativisminsa takia helposti irrationaalisten arvojärjestelmien uhriksi. Hän palaa takaisin tilaan, jolloin valtion vaatimuksista, johtajien maagisten ominaisuuksien palvonnasta, tehokkaista koneista ja aineellisesta menestyksestä tulee hänen normiensa ja arvoarvostelmiensa perusteita.

Snellman pitää johtajien maagisuuden palvontaa huonona ratkaisuna. Hänen mukaan luonto vaikuttaa tapahtumien luonteeseen, mutta toisaalta hän pitäytyy hengen keskeisessä merkityksessä tapahtumiin. Jos yksilöllinen luonto vain vaikuttaa ihmisen tekoihin, tällöin yksilö suorittaisi korvaamattoman teon. Ajan vaikuttava henki syntyy näin yksilössä, jokaisessa uudessa päätöksessä olevana oikean muotona. Näin tulkiten suuret johtajat antavat oman tärkeän ja kunnioitettavan panoksen historian syntyyn. Suuntautuminen oikeaan tapahtuu ajan kuluessa, jolloin myöhemmät korjaavat edeltäjiensä virheitä.

Tämä nuoruuden ajan ajattelu muuttuu Snellmanilla siten, että hän pitää Kaitselmusta (Jumalaa) tapahtumien yläpuolella olevana voimana, ei ihmisten teoissa olevana. Snellman puhuu yksilön rajattomasta ratkaisuvallasta, mutta toisaalta historian tapahtumiselle on sama, kuka hän on ja millaiset ominaisuudet toimijalla on. Yhteisö kehittää hengen, joten yksilön olemassaololla ei ole merkitystä. Jos tätä yksilöä ei olisi ollut, olisi tullut joku toinen.⁴⁵ Näin yksilö on tarpeellinen, mutta ei korvaamaton

⁴⁴ Fromm 1984, 14

⁴⁵ Airas 1956, 152

kokonaisuuden kannalta. Yksilö on Kaitsemuksen ohjaaman historian tekemä ja hänen on tehtävä määrättyjä tekoja. Siveellinen ihminen huomioi toiminnassaan maailmanhistorian määrittämän paikkansa, jolloin hän täyttää oman tehtävänsä. Snellman toteaa tämän viimeisessä puheessaan: ”Ihminen ei itse ohjaa kohtaloitaan; hänen täytyy tyytyä siihen, minkä Jumala hänelle suo. Pääasia on täyttää velvollisuutensa ja tehdä työtä kovasti.”⁴⁶

Työn lisäksi Snellman arvostaa omaisuutta. Hänen mukaan kaikki ehdotukset yksityisomaisuuden poistamisesta ovat kuvitelmia, joissa valtion turvaama henkilökohtainen vapaus kokonaan sivuutetaan⁴⁷. Näin tulkiten sosialistiset opit ovat Snellmanille suorastaan sortovaltaisia. Snellmanin mukaan kuitenkin maallinen onni ei ole löydettävissä omaisuuden liiallisella arvostuksella. Mutta valtio ei voi tarjota onnea, ellei yksilö itse pyri sitä saavuttamaan. Jokaisen oikeus on lailla turvattava ja huolehdittava siitä, että sivistyksen kohotessa väestön kasvavia tarpeita tyydytetään. Ajatukset ovat käytännön läheisiä, mutta niiden soveltaminen yhteiskunnalliseen käytäntöön Snellmanin valtiomiesaikana oli vaikeaa.

Valistuksen luonnontieteistä irralleen joutuneen humanismin mukaan järjen syntymisen ja kehittymisen edellytykset olivat yhteiskunnalliset. Siinä kehityksessä humanismin ihmiskuvana on vapaa, riippumaton ihmisyksilö, jonka toimintaa luonnon ja yhteiskunnan muokkaajana ohjaa järki. Tämä porvarillinen humanismi muotoili tavoitteensa koskemaan koko kansaa ja ihmiskuntaa. Ihmisestä ja yksilöstä puhuttaessa se tarkoitti koko kaikkia ihmisiä ja yksilöitä. Se uskoi vaatimustensa rajoittamattomaan yleistettävyyteen. Sen sisältö oli demokraattisessa taistelussa feodaaliyhteiskuntaa vastaan. Näin porvaristo omia etuja ajaessaan edisti suuren enemmistön etuja. Porvaristo on Mannisen mukaan antanut pyrkimyksille muodon ja astunut niiden kärkeen⁴⁸.

Esimerkkinä tästä voi olla Snellmanin kuuluisa kirje Fredrik Cygnaeukselle kesällä 1840. Siinä hän toteaa, että ”sivistyneellä kansan osalla (ruotsalaisella) ei ole hitustakaan kiinnostusta sivistymättömien (suomalaisten) henkistä eikä aineellista

⁴⁶ KT X, 494

⁴⁷ KT 5, 146

⁴⁸ Manninen 1987a, 318

edistymistä kohtaan. Katso ympärillesi ja totea, ketä hallitusmiestä liikuttaa jonkin maaseutupaikan aineellinen kurjuus tai kuka yliopistomies vaivaa päätään minuutinkaan verran suomalaisen rahvaan valistamiseksi.”⁴⁹ Snellman puhuu suuresta sivistymättömästä enemmistöstä, aineellisesta kurjuudesta ja kansaa sortavasta virkamiehistöstä sekä kansakunnasta lähtemisestä.

Snellmanin mukaan talonpojat ovat 9/10 kansakunnasta. Heidän käsityksensä sivistyneistä riemujuhlineen tuntuu kaukaiselta. He eivät tiedä yliopistosta muuta, kuin että sieltä tulleet ovat eri sukukuntaa. He voivat kohdella talonpoikaa mielensä mukaan. Lain ja oikeuden saanti on kyseenalaista, koska heidän tuomarinsa ovat myös sieltä. Meidän maassamme epäkohta liittyy sorrettujen ja sortajien asemaan. Siellä ”ei ole muita kuin illallisten, vaunujen, kunniamerkkien ym. ilmaisemia arvoja. Sanalla sanottuna kansakunta ei tiedä Teidän juhlamenoistanne enempää kuin taivaanlinnut siitä tietävät.”⁵⁰

Mannisen mukaan Snellman puhuu porvariston luokkaetujen puolesta ja edustajana. Snellmanin tulkinta pitää kuitenkin sisällään humanismin ajatuksen. Manninen ottaa esimerkiksi saksalaisen historioitsijan Heinrich von Treitschen lausuman. Siinä Treitsche pitää porvarillista yhteiskuntaa luokkayhteiskuntana, joka perustuu itse ihmisluontoon. Sen mukaisesti suurin osa ihmisen voimista kuluu korkeimpien elämän tarpeiden tyydyttämiseen. Surkea sukukuntamme luonto vaatii myös korkeammilla kulttuuriasteilla suuren enemmistön uhraamaan elämänsä aineelliselle työlle. Näin suurten joukkojen on tehtävä ruumiillista työtä, jotta muutamat tuhannet voivat tehdä tutkimusta ja taidetta.⁵¹

Snellman luottaa kaikkien kykyyn sivistyä ja itsenäistyä, jolloin sortajien ja sorrettujen ero hävitettäisiin. Treitsche näkee eron johtuvan itse ihmisluonnosta ja sen vajavuudesta. Manninen tulkitsee näiden ajattelijoiden eron siten, että valinta ja henkilökohtainen rohkeus vastakohtanaan mukautuvaisuus ei ole eron selitys, vaikka niillä on merkitystä. Snellman oli tunnetusti jyrkkä asenteissaan verrattuna humanisti Treitscheen. Se on viittauksena ikään kuin vastakkaisiin elämän asenteisiin. Humanismi

⁴⁹ KT 2, 260

⁵⁰ KT 2, 262

⁵¹ Manninen 1987a, 319

on muutakin kuin yksilöllisen järjen omaksuma tai hylkäämä elämänasenne. Kansallisuudella on merkitystä historialliselta kannalta. Snellmanin ja Treitschen käsitykset ajoittuvat eri vaiheisiin yhteiskunnan kehityksessä. Mannisen mukaan Snellmanista tuli historiallista tehtävää toteuttavan porvariston ideologi.⁵² Tässä murroksessa Snellman muotoili humanismillaan yhteisiä tavoitteita yhteiskunnallisten voimien kokoamiseksi.

Romantiikka hyökkäsi 1700–1800-luvuilla valistuksen järjenpalvontaa ja yleismaailmallista edistysuskoa vastaan. Romantikot halusivat korvata järjen mielikuvituksella, tunteella ja hengellä. Toisaalta universalismi haluttiin korvata kansallisella yhdentymisellä ja oman maan historian ymmärtämisellä. Herder tarkoitti ymmärtämisellä kohteen yksilöllisyyden ja kehityksen tajuamista. Tämä edellytti eläytymistä, jolloin on kyettävä eläytymään ”taideperinteen, kirjallisen perinteen, yhteiskuntajärjestyksen, kansan, kulttuurin tai historian aikakauden ilmentämään maailmankuvaan ja yksilöllisyyteen”⁵³. Yksilöiden ymmärtämiseksi täytyy ymmärtää yhteiskunnan rakenne, jolloin käsitetään yhteiskunnan jäsenten ajatukset toimet ja tavat. Herderin mielestä ei voida asettaa jotain kulttuuria toisten yläpuolelle yleispäteväksi väitettyjen sääntöjen perusteella. Jokaisella kulttuurilla on oma ainutlaatuinen vetovoimaketuksensa. Sen löytyminen on edellytys kulttuurin luonteen ja arvon ymmärtämiselle. Tähän perustuu hänen huolensa säilyttää korvaamattomat alkuperäiskulttuurit.⁵⁴ Eurooppalainen kulttuuri ei ole Herderille yleispätevä ja ainoa oikea kulttuuri⁵⁵.

Herder tuo esille ajatuksen yksilöllisyyteen eläytymisestä, jolloin meillä jokaisella on omaperäinen tapa ihmisenä olemiseen; ”jokaisella ihmisellä on oma mittansa”⁵⁶. On siis olemassa määrätty tie, ”my way”. On elettävä elämää omalla tavallaan, ei matkimalla toisen elämän tapoja. Tämä käsitys antaa uuden merkityksen olla aito itselleen. Jos ei tee näin, menettää oman elämänsä totuuden. Tällöin menettää sen, mitä humanisuus merkitsee itselle. Tämä on voimakas moraalinen ideaali, joka merkitsee paljon. Se antaa moraalisen kontaktin tällaiseen minään, omaan sisäiseen luontooni, jonka ihminen

⁵² Manninen 1987a, 320

⁵³ Berlin 2001, 180

⁵⁴ Berlin 2001, 180

⁵⁵ Herder, kirje 116

⁵⁶ Taylor 1995, 228

pelkää menettävänsä. Pelon aiheuttaa ulkopuolinen painostus, mutta minän välineellistyessä voi menettää kyvyn kuunnella tätä sisäistä ääntä. Itsekontaktin merkitys lisääntyy suuresti tuottamalla aitouden periaate, koska jokaisella sisäisellä äänellämme on jotain ainutlaatuista kerrottavaa. Ei voi antaa yksilöllistä elämää ulkoisen yhdenmukaisuuden johdettavaksi. Ei voi ottaa ulkopuolelta mallia, jonka mukaisesti voisi elää minän ulkopuolella. Sen voi löytää vain sisältä.⁵⁷ Kun on uskollinen itselleen, on uskollinen omalle alkuperäisyydelleen, joka on jotain sellaista, josta voi artikuloida ja jonka voi löytää. Kun artikuloi alkuperäisyydestä, määrittelee itsensä. Tätä taustaa vasten voi Taylorin mukaan ymmärtää modernin autenttisuuden ideaalin. Samoin voi käsittää itsetoteutuksen ja itseymmärryksen, joiden ideaalia usein tavoitellaan.

Herder käsitteli alkuperäisyyden mallia myös toisella tasolla, jolloin tulee esille ihmisten kulttuurisidonnaisuus toisten joukossa. Hänelle ei sopinut, että saksalaisia pidettiin toisen luokan kansalaisina Ranskassa. Näin ollen eurooppalaisen kolonialismin tuli antaa nykyisen kolmannen maailman kansalaisille mahdollisuus olla oma itsensä. Taylorin mukaan tässä on myös kehityskelpoinen nationalismin malli niin hyvässä kuin pahassa mielessä. Näin uusi autenttisuuden ideaali saattoi pyyhkäistä yli hierarkkisen yhteiskunnan.⁵⁸ Aikaisemmissa yhteiskunnissa yksilön identiteetti oli sidoksissa yksilön sosiaaliseen asemaan. Se mitä ihmiset pitivät tärkeänä, riippui heidän asemastaan siihen liittyvine rooleineen ja aktiviteetteineen. Demokraattisen yhteiskunnan synty ei poistanut ilmiötä, koska ihmiset edelleen määrittelivät itsensä sosiaalisen roolinsa perusteella. Taylorin mukaan autenttisuuden ideaali itse poistaa tämän sosiaalisesti määrittyneen identifikaation. Näin Herder johdattaa löytämään aidon ihmisyyden tien. Yksilön oma tie ei ole sosiaalisesti määriteltävissä, vaan se täytyy sisäisesti synnyttää. Oman tien sisäinen synnyttäminen ei voi myöskään identifioitua historian kehitykseen, jos yksilön valistunut järki on ohjaajan roolissa.

Herder esitti maailman kehittymisen teoksessaan *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Siinä ihmiskunnan yhteinen historia rajoittuu luonnonhistoriaan, jossa ihmissuku on lopputulos pitkästä sarjasta erikoistumisia. Hänen kaikille ihmisille yhteinen maailmanhistorian kehitys loppuu korkeimpien eläimien kehitykseen

⁵⁷ Taylor 1995, 229

⁵⁸ Taylor 1995, 229

ihmisiksi. Jatkona voimme luoda mielikuvituksen tuloksena itseämme korkeampia olioita kuten enkeleitä ja jumalia, mutta emme voi muuttua sellaisiksi. Heraerin mukaan inhimillinen kehitys jatkuu kulttuurisesti erikoistuneena kansakuntien elämässä. Kansakunta saa oman kansan henkensä ja kansan luonteensa alkuperäisiltä asuinseuduiltaan.⁵⁹

”Kansan henki” (Volkgeist) on peräisin Hegeliltä. Herderillä Volkgeist on humanisuusprosessi, jonka myötä ihmisyyden nousee aikaisemmasta eristyneisyydestä ja itsenäisyydestä todeten itsensä yhdeksi yhteiseksi kokonaisuudeksi. Tämän kollektiivisen itsekasvatusprosessin immanentti päämäärä on täydellisen inhimillisen voiman osoittaminen, joka voi kehittyä vain kansan (Volk) sisällä. Herder näkee kehityksen kunkin kansan omana kansallisuushengen kehityksenä, johon sisältyvät oma ainutlaatuinen kulttuuri, henki ja tyyli.⁶⁰

Näin humanisuuden syntyyn liittyy kansan henki. Kansanhenkiprosessi on relativismin peruspremissin mukainen. Siinä järjestäytyneen yhteiskunnan vallitsevista käytännöistä erillään olevia oikeuksia ja oikeudenmukaisuusstandardeja ei ole⁶¹. Standardit syntyvät humanisuusprosessissa. Herderin relativistisen humanisuusnäkemyksen mukaisesti ihmisoikeusdoktriinit ovat liian abstrakteja käsittelemään onnistuneesti poliittisen elämän satunnaisuuksia. Hänelle ihmisten nauttimat oikeudet ovat lähtöisin jatkuvassa liikkeessä olevasta yhteisöstä, johon he osana kuuluvat. Voidaan siis puhua englantilaisten, ranskalaisten ja saksalaisten oikeuksista, mutta kaikkia koskevat ihmisoikeudet ovat abstraktio. Afrikkalaiset ovat kuitenkin tasa-arvoisia synnyttämään omilla yhteisöjensä humanisuusprosesseissa esimerkiksi yksilöiden oikeudet ja oikeudenmukaisuusperiaatteet. Tasa-arvo on globaali käsite, mutta humanisuusprosessi on kansan sisäinen asia.

Snellman kirjoitti Freijassa 14.1.1840 Aftonbladetin kirjoitusta ihmisoikeuksista kritisoivan artikkelin. Siinä hän tuomitsee ”luonnon järjestystä” ihannoivat kirjoittajat, koska nämä pitävät sitä yhteiskuntajärjestystä parempana unohtaen yleisen ihmisoikeuden sisällön. Snellmanille yleinen ihmisoikeus merkitsee kaikkien

⁵⁹ Häyry & Häyry, 1997, 296

⁶⁰ Smith 1989, 43; 50

⁶¹ Smith 1989, 102

”luonnollisiksi sanottujen ja luonnonoikeuden kohteen muodostavien oikeuksien yhdistelmäksi.” Jotakin sellaista on myös luonnonjärjestys, joka kohotetaan yhteiskuntajärjestyksen yläpuolelle. Hän tuomitsee ihmisoikeuksien väärinkäytön, kun niiden varjolla muodostettiin Ranskaan yhteiskuntajärjestystä edellisen vuosisadan lopulla. Tätä yhteyttä hänen mielestään ei Ruotsissa ymmärretty. Eurooppalaisessa sivistyksessä asia on ymmärretty, jolloin se voidaan tulkita niin, ettei ”mitään yhteiskuntajärjestystä voida rakentaa teorioille.” Mullistukset kansojen kohtaloissa eivät ole satunnaisia, joten ratkaisuksi kiistassa ihmisen oikeuksista riittää järjellinen käsitys siitä, mitä luonnolliset oikeudet ovat.⁶²

Snellman odottaa luonnollisinta vastausta lähellä luontoa elävältä villi-ihmiseltä. Siinä hän toteaa heidänkin kuuluvan erilaisiin filosofisiin koulukuntiin, jolloin käsitykset oikeuksistaan poikkeavat toisistaan. Sama epävarmuus tulee esille sivistyneessä maailmassa. Tästä hän ottaa esimerkiksi suhtautumisen alkoholin vähäiseenkin juomiseen. Ruotsalaisille on luonnollista, ”että silloin tällöin otetaan ryyppy. Muhamettilaisten mielestä on mieletöntä juoda edes pientä viinitilkkaa.”⁶³ Sama tulkintaero koskee esimerkiksi moniavioisuutta. Näin Snellman ihmettelee, miten asia voidaan ratkaista ihmiskunnan yhteisellä päätöksellä, jos ihmisten mieli on niin erilainen. Jatkuvasti kasvava ihmiskunta ei voi päättää uusien yksilöiden mukaan tuomien luonnollisten oikeuksien perusteella jatkuvasti tarvittavissa kansankokouksissa, mitä luonnolliset oikeudet ovat. Snellman päätyy paradoksiin ihmisoikeuksista. Tällöin käsitys abstraktisesta oikeudesta eli ihmisen luonnollisesta oikeudesta sisältää mielivallan, jolloin yksilöllä on oikeus päättää oikeasta ja väärästä. ”Luonnollinen oikeus on jokaiselle se mitä hän pitää luonnollisena, ja hänen luonnollisin oikeutensa on tehdä mitä hän haluaa”⁶⁴.

Jos ihmisistä tulisi tällaisia irrallaan eläjiä ja tällainen vapaus toteutuisi, Snellmanin mukaan filosofit olisivat ratkaisseet täysin valtion tehtävät. Näin ”saavutettaisiin spartalainen vapaus”, jota voisi pitää orjuutena ja onnetonta sivistystä sen luonnollisena tuotteena. Huonoon sivistykseen liittyy järjettömyys, joka ei käske toimimaan järkevästi, eikä kiellä toteuttamasta mielihalujaan. Järkevä ihminen ei ole varastamatta

⁶² KT 2, 87

⁶³ KT 2, 87

⁶⁴ KT 2, 88

siksi että se on kiellettyä, vaan siksi ettei hän halua varastaa. Tämä yksilön tahdon ja lain vastaavuus merkitsee järkeä, jota Snellman kutsuu siveellisyydeksi. Jos kaikki ihmiset olisivat siveellisiä, ”ihmissuku olisi liian kevyt tallaamaan matoista maataamme, ja me kaikki noudattaisimme Eliaan esimerkkiä”⁶⁵.

Snellman argumentoi Herderin tavoin, että kaikkien kansojen historia osoittaa miten kansakunnan sivistystaso vaikuttaa vapauden kohoamiseen. Tällöin sivistystason kohoamisen myötä, laillinen syyksi lukeminen tulee yhä riippuvaisemmaksi moraalista. Tämän osoittaa esimerkiksi Ateenan laki, jossa säädettiin rangaistus jos kieltäytyi antamasta toiselle ihmiselle juomavettä. Tällaisessa tilanteessa yhteiskuntajärjestyksen ihanne on kaukana luonnonjärjestyksestä. Ihmiselle tulee olla lakina yhteiskuntajärjestys, jolloin sen ulkopuolella ei ole eroa oikean ja väärän välillä. Yleinen ihmisoikeus ei ole pelkkää yksilön vapautta tehdä mitä haluaa, vaan sitä säätelee laki. Kaikki kansat kattava siveellisyys on mahdoton, jolloin maailman laajuinen ihmisoikeuden toteutuminen ei näin ajatellen ole mahdollista.

Snellmanin tulkinta ihmisoikeuksista lähenee oikeuspositivistista ajattelua olematta kuitenkaan sitä. Sen mukaan ei ole muita oikeuksia kuin ne, joista saadaan empiiristä tietoa. Tällaiset oikeudet ovat yhteiskunnassa esimerkiksi kirjoitettuna. Ne riippuvat suuresti ajasta ja paikasta, jolloin ikuiset ihmisoikeudet ovat kuvittelua. Niiden luonteesta ei ole päästy yksimielisyyteen, joten yleisistä ihmisoikeuksista voidaan puhua vasta silloin, kun tietyt oikeudet taataan kaikkien valtioiden laeissa. Oikeuspositivistien mukaan on epätodennäköistä, että oikeudet olisivat voimassa ikuisesti. Lait ovat muuttuneet jatkuvasti ja muuttuvat luultavasti tulevaisuudessakin. Ihmisoikeuksista ei ole päästy yksimielisyyteen, mutta usko niiden olemassaoloon on ollut merkittävä. Positiiviset lait voivat olla oikeita tai väriä, jolloin niiden korvaaminen uusilla on saanut keskeisen aseman lainsäädännössä. Historia on osoittanut, että yksilön vapautta tulee säädellä lailla, jonka oikeuskäsityksiä ei johdeta kansallisuudesta ja rodusta, vaan yhteiskunnan moraalista.

Herder pyrki luomaan historian teorian, jonka tuli koskea kaikkia ihmisiä, tieteitä ja taiteita yhtyen ihmisyydeksi (Humanität). Hän korosti kulttuurien moneutta vastoin

⁶⁵ KT 2, 89

Voltairen, Helvetiuksen, Holbachin ja Condorcetin ajatuksia yhdestä yleismaailmallisesta sivistyksestä. Tällainen kosmopoliitti hylkää Herderin mukaan kaiken sen, mikä tekee hänestä ihmisen, oman itsensä. Näin hän torjui mekanistisen ihmiskunta mallin, jota hänen mielestään luonnontieteellisesti suuntautuneet ranskalaiset valistusajattelijat sovelsivat. Nämä valistusajatukset sisälsivät näkemyksen, jonka mukaan on olemassa universaalisia, ajattomia ja kiistämättömiä totuuksia, jotka pätevät kaikkiin ihmisiin. Kaikki erimielisyys johtuu näin ollen erehdyksistä ja harhaluuloista. Herderin mukaan eri kulttuurit antoivat omiin kysymyksiinsä erilaisia vastauksia. Jokaisella kulttuurilla oli omat painopisteensä, jolloin kulttuurien välinen taistelu oli turhaa.⁶⁶

Toisaalta hän piti ranskalaisia valistusajatteliijoita hallitsijan ja sotapäälliköiden perässä kulkijoina. Mallien mukaileminen johtaa keinotekoisuuteen sekä arvottomaan taiteeseen että elämään. Saksalaisten täytyy olla saksalaisia eikä kolmannen luokan ranskalaisia, johon liittyy kielen, perinteen ja kotiseutuhengen säilyttäminen.⁶⁷ Yhteisen hengen säilyttäminen liittyy romanttiseen ajatteluun. Luonnontieteiden ylivaltaan alistettu tiedon puu varjostaa hengiltä elämän puun. Berlin näkee Herderin keskittyvän ei rationaaliseen, tukien näin taantumusta ja konservatismia. Hänen ajattelu suuntautuu niitä pyrkimyksiä vastaan, joiden tavoitteena on yhteiskunnan rationaalinen uudistaminen yleispätevään moraaliin ja älyyn perustuvien ihanteiden nimissä. Tätä lausuntoa puoltavat Herderin huudahdukset ”En ole täällä ajatellakseni vaan ollakseni, tunteakseni, elääkseni.”

Romantiikkaan suuntautuvista lausahduksista huolimatta Herderiä ei voi pitää taantumuksellisena ajattelijana kokonaisuusperspektiivistä ajatellen. Sen tunnustaa myös Berlin todetessaan, että ” Charles Taylor and I share our evaluation of Herder’s central idea that to belong to society is an intrinsic human need, like the need for food or security or shelter or freedom, and indeed, that self-realisation cannot be obtained in isolation from social life “⁶⁸. Herder on Snellmanin tavoin keskittien kulkija, joskin pinnallisesti tarkastellen hän on nationalisti. Herder puolusti yleistä suvaitsevaisuutta ja vastusti imperialismia. Häntä voidaan Sihvolan sanoin pitää kulttuurisen nationalismin

⁶⁶ Sihvola 2001, 12

⁶⁷ Berlin 2001, 182

⁶⁸ Berlin 1994, 2

perustajana, mutta poliittista nationalismia hän ei vielä edustanut. Herder ei kuitenkaan syvimmiltä ajatuksiltaan ollut relativisti, koska omaperäisen kulttuurisen identiteetin tarve oli hänen mielestään kaikille yhteinen. Ihmisluonto on kaikille yhteinen, jolla on sille ominaiset päämäärät ja toimintaperiaatteet.

Ne kuitenkin saavat eri kulttuureissa eri ilmenemismuotoja. Kulttuurit voivat Herderin mukaan ymmärtää toisiaan, mutta eivät voi sekoittua keskenään, koska erilaisten kulttuurien olemassaolo on inhimillistä elämää koskeva tosiasia. Nationalismin romantiikkaan suuntautuneisuus on sen pahin puoli, joskin kansan henki humanisuusprosessina on edistykseellinen. Onko pyrkiminen yhteisöllisyyteen järkipäristä vai luonnollista historian kehitystä todellisuudessa, jää vähän avoimeksi. Oman tien kulkeminen niin yksilö- kuin yhteisötasolla huomioiden muut yksilöt ja yhteisöt on perusteltu Snellmanin ja Herderin argumentaatioissa. Valistuksen ja romantiikan synteessä Snellmanilla on sivistys⁶⁹. Snellman toteuttaa jonkinlaisen herderiläisen uushumanismin Bildung-käsitteen ja hegeliläisen hengen käsitteen synteessä. Herderin argumenttiin sivistyksestä humanisuuteen liittyen voi yhtyä, koska ”muuten vajoamme säädystämme riippumatta takaisin raakaan eläimellisyyteen, brutaalisuuteen”⁷⁰, johon myös Snellman kirjeessään Fredrik Cygnaeukselle kesällä 1840 viittaa.

2. Snellmanin siveysoppi

2.1 Oikeusoppi

Siveellisyys on Snellmanin siveysopin keskeinen tema. Hänen siveysoppinsa kaksi keskeistä teosta ovat *Oikeusoppi eli Siveysoppi (Rättslära)* sekä *Valtio-oppi (Läran om Staten)*. Siveellisyys-käsite on keskeisessä asemassa myös hänen yliopistoluennoissaan 1856–1863. Yksilön siveellisyyden muotoutumista hän pohtii ensimmäisessä pääteoksessaan *Persoonallisuuden Ideassa*, johon viitataan seuraavassa luvussa siveellisen omantunnon tutkimuksessa. Tässä teoksessa hän selvittää siveellisen toiminnan ja maailmanhistorian merkitystä hengen itsetajunnalle ja vapaudelle yleensä,

⁶⁹ Karkama 1989, 14-15

⁷⁰ Herder, kirje 27

jolloin ”kysymys on vain ulkonaisesti hämärästä uskonnonfilosofisesta traktaatista”⁷¹. Toimiiko siveellisyys-käsite näin ollen yhdistävänä tekijänä hänen eri teostensa sekä luentojensa välillä?

Siveysoppi on Snellmanin oikeusoppi, joka on tiede oikean ideasta ja on osa oikeusfilosofiaa. Siinä on kyse oikean käsitteestä ja sen toteutumisesta. Oikeusoppi on näin tiede vapaan tahdon, oikean todellisuudesta. Oikeusoppi jakautuu kolmeen osaan: Oppiin abstraktisesta oikeasta eli luonnonoikeuteen, Oppiin subjektiivisesta oikeasta eli moraliin ja Oppiin siveellisestä oikeasta eli yhteiskuntaoppiin. Oikeusopin ensimmäinen osa, ”Oppi abstraktista oikeasta” käsittelee oikean käsitettä, jolloin yleisellä käsityksellä oikeasta selvennetään oikeaa. Samalla se on tiede henkilöillisistä oikeuksista. Abstraktin oikeuden määreet ovat joko pysyviä tai kulttuurisidonnaisia. Pulkkinen mukaan ne voisi tulkita käsityksiksi, joita tähän astisen länsimaisen kulttuurin perusteella on pidettävä yleisimpänä oikeutena, mutta jotka voivat muuttua⁷².

Oikea on järjellisyttä, itseään määrittävä vapaa tahto eli persoona. Personallisuus on abstrakti oikeus; vapaus henkilöön, omaisuuteen ja sopimuksen tekemiseen sekä tekoon, jolla on järjellinen eli hyvä tarkoitus.⁷³ Abstrakti oikeus ei riitä oikean toteuttamiseen, koska sillä ei ole todellisuutta. Hegeliläisessä filosofiassa oikean kaltaiset käsitteet muodostavat itselleen todellisuuden. Snellmanin mukaan oikean on oltava olemassa ”maan päällä”, muuten se olisi pelkkä abstraktio eikä oikeaa olisi olemassa⁷⁴.

Täällä ”maan päällä” eron tekeminen hyvän ja pahan sekä oikean ja väärän välille kuuluu vain ihmiskunnalle. Pelkkä abstraktio ei riitä oikean toteutumiseen, vaan johtaa mielivaltaan ja sekaannukseen. Jos järki ainoastaan a priori määrää oikeuden, syntyy oikeusjärjestelmien moninaisuus, jossa käsityksiä on yhtä monta kuin on yksilöitä. Tällöin kumoutuu ero oikean ja väärän välillä ja kaikki jää yksilön mielivallan varaan.⁷⁵ Oikean toteuttamiseen tarvitaan ihminen, joka tekee moraalisia päätöksiä.

⁷¹ Manninen 1987, 19

⁷² Pulkkinen 1989, 10; Tenkku 1973

⁷³ KT 2, 391-392; KT XI, 81, 101

⁷⁴ Pulkkinen 1989, 10

⁷⁵ KT 5, 45-46; Salomaa 1948, 308

Oikeusfilosofian toinen osa on ”Oppi subjektiivisesta oikeasta” eli moraali. Vapaa tahto reflektoituu itseensä subjektiivisena tahtona, josta kaikki toiminta lähtee ja jonka päätöksellä oikeus toteutetaan⁷⁶. Oikeus tulee todeksi subjektin toiminnassa, kun hän tarkastelee sitä järjestelmällisesti ja se on hänelle moraalisesti tärkeä. Oikeuden käsite on todellista silloin, kun subjekti toiminnallaan pyrkii oikeaan omantuntonsa mukaan. Subjektilla on toiminnassaan halu eli päämäärä, johon hän pyrkii ja jota toteuttaessaan on suhteessa ulkoiseen objektiviteettiin. Kun subjekti toteuttaa tarkoituksiaan on hänen tunnustettava toisten subjektien oikeudet, koska on itse näiden tunnustama. Tällöin molemminpuolisessa tunnustamisen tilassa ilmenee oikeus yleisen hyvän toteutumisenä. Tällöin oikea esiintyy subjektiin kohdistuvana vaatimuksena eli velvollisuutena. Subjektiivinen oikea on tällöin yhtä paljon subjektin oikeus kuin velvollisuuskin. Se on oikeus, koska subjekti toteuttaa vapauttaan. Se on myös velvollisuus, koska toteuttaminen vaatii subjektia rajoittamaan välittömiä halujaan ja viettejään sekä tekemään vapautensa järjestelmälliseksi. Subjektin velvollisuudeksi tulee näin tahtoa hyvää ja toimia sen mukaisesti. Velvollisuus saa merkityksensä aina teon vaikuttimesta, jonka tuntee vain toimija itse. Tämä on teon moraliteetti.⁷⁷

Moraalinen toiminta ei aina toteuta oikean käsitettä. Jotta moraalinen toiminta olisi oikeaa, toiminnan tulee vastata oikean käsitettä, jonka määrittelee oppi abstraktisesta oikeasta. Sen määräykset ovat kuitenkin niin yleisiä, että subjektin toiminta erilaisissa tilanteissa on mahdotonta ilman tarkempia toimintaohjeita. Yksilön toimivana tahtona oleva omatunto ei pysty yksinään toteuttamaan oikeaa, koska omatunto on riippuvainen yksilön sivistyksestä. Sivistynyt omatunto pystyy määrittämään tekoja, jolloin sillä on oltava täsmällinen tieto hyvästä ja pahasta. Sivistynyt omatunto saa toimintaohjeensa ihmisyhteiskuntien järjestyssäännöistä, joiden pyrkimyksenä on oikean toteuttaminen. Pulkkinen tulkin mukaan tärkeimpiä ”yhteiskuntia” ovat perhe, kansalaisyhteiskunta ja valtio, jotka toimivat näin yksilön objektiivisina ohjaajina oikeaan.

Snellman kiteyttää Opin abstraktista oikeasta ja subjektiivisesta oikeasta seuraavasti. Vapaa tahto on oikea, jolloin ihminen on vapaa tahtoessaan oikeata. Oikea on käsitteellisesti oikeus, koska oikea on vapaan tahdon maailma luonnonjärjestyksen yläpuolella ja keskinäinen oikeus henkilöiden välillä. Tämän luonnonoikeuden jälkeen

⁷⁶ KT 2, 413

⁷⁷ KT 2, 423; Pulkkinen 1989, 11; KT XI, 83

tulee moraaliksi eli velvollisuusoppi, jossa oikean määrää tarkoitusperä, minkä yksilö itselleen määrää. Oikea tarkoitusperänä edellyttää itseänsä olevana moraalisen maailmanjärjestyksenä. Yksilön tulee toteuttaa teoissaan yhteiskunnassa vallitsevaa oikeustilaa, voidakseen ottaa teoissaan oikean tarkoitusperäkseen. Oikeus on vallitseva järjestys, tekojen sarja, jossa se on sinänsä todellinen. Oikeus on näin tulkittuna oikea ja vakuuttaa olevansa se olemalla absoluuttinen valta. Absoluuttinen oikea valta ilmenee valtiona.⁷⁸ Näin Snellman siirtyy Oikeusoppiin yhteiskuntaoppiin.

Oikeusfilosofian kolmas osa on Oppi siveellisestä oikeasta eli yhteiskuntaoppi. Se käsittelee ihmisten toimintaa perheessä, kansalaisyhteiskunnassa ja valtiossa sekä oikean toteutumista niissä. Siveellinen oikea on abstraktisen oikean ja subjektiivisen oikean ykseyttä. Siinä subjektiivisen ja objektiivisen tahdon identiteetti ilmenee toimintana eli teon moraliteetin ja legaliteetin ykseytenä. Siveellisyyden käsite yhdistää oikeusfilosofian kaksi edellistä momenttia, jolloin siveelliseen toimintaan tarvitaan olemassa olevan säännösten noudattamisen lisäksi subjektin toimintaa oikeaan pyrkien. Siveellisyys on mahti, joka ohjaa ja järjestää ihmisten töitä ja toimia niin, että paha unohtuu ja hyvä jää ikuisiksi jäljelle.⁷⁹

Siveellisyyteen kuuluu Snellmanin mielestä sellainen tahdonlaatu, jossa hänen toimintaansa määrää subjektiivinen vakaumus oikeasta eli yksilön siveellinen omatunto (subjektiivinen tahto). Pelkkä subjektiivisuus ei riitä, koska toiminta jää sen varassa satunnaisuudesta riippuvaksi. Tarvitaan yksilön satunnaisista mielipiteistä riippumaton johde (objektiivinen tahto). Kun yksilön vakaumus tässä toiminnassa yhtyy yhteiskunnan järjestyksen kanssa ja palvelee sen tarkoituksia, on tämä yksilön toiminta siveellistä. Tällöin edellä mainitut moraliteetti ja legaliteetti yhtyvät.⁸⁰

Mehtosen mukaan Snellman ymmärtää siveellisyydellä sosiaalista muotoa, instituutiota ja rakennetta, jolloin perhe, kansalaisyhteiskunta ja valtio ovat siveellisyyden perusmuotoja⁸¹. Yhteiskuntamuotojen olemus on siveellisyys, joka voidaan ymmärtää jatkuvaksi prosessiksi. Siinä yksilö ja yhteisö pyrkivät itsekasvatukseen, jossa niiden minuus kehittyy. Valtioon kuulumalla yksilö kehittyy sivistyksen kautta siveellisyyteen

⁷⁸ KT XI, 103

⁷⁹ KT 2, 429-431; Pulkkinen 1989,11

⁸⁰ Rein I, 279

ja järjellisyteen. Näin yhteiskuntaoppi luo järjellisen perustan siirtyä Valtio-oppiin, jonka tehtävä on osoittaa, miten yksilön tulee toimia, jotta hänen omat toimintatavoitteensa yhtyisivät oikeaan ollen samalla yhteisen edun mukaisia.

2.2 Valtio-oppi

Snellman noudattaa *Valtio-opissaan* Hegelin *Oikeusfilosofian* siveellisyydsosan kolmijakoa. Snellman käsittelee luvuissa 7-14 muun muassa siveellisyyden muodostumista perheessä, avioliittoa, vanhempien kasvatustehtävää, kodin ja koulun osuutta lasten kasvatuksessa sekä perheoikeudellisia kysymyksiä. Perheessä yksilön suhde normeihin on välitön, koska siellä rakkaus on vallitsevana prinssiippinä, eikä sen jäsenten edut ole toisilleen vastakkaisia. Perhe on tarkoitus sinänsä. Valtion tehtävä on turvata perheen olemassaolon edellytykset; perhe puolestaan tukee valtion tarkoituksen toteutumista kasvattamalla lapset siveellisyyteen. Perheen tärkein tehtävä on lasten kasvatusta. Se on paras tapa välittää säilyvä kulttuuri uusille sukupolville. Rakkauden ilmapiirissä tapahtuvassa kasvatuksessa välittyy lapsiin siveellinen elämän asenne, pyrkimys hyvään ja oikeaan.

Perhe-elämä on inhimillisen toiminnan perusta, siinä lapset oppivat kodin piirissä noudattamaan hyvää tapaa ja omaksuvat myöhempää elämää varten eettisiä normeja. Kotikasvatukseen liittyy uskonnonopetus, joka ohjaa kiitollisuuteen, luottamukseen, nöyryyteen. Tämä koko kasvatustarprosessi on tärkeää yksilön siveellisyyden kannalta, koska lapsuudessa juurtunut vakaumus johtaa aikuisena käsittämään perinteen järjellisyysden, mistä kaikki järjen koettelu lähtee.⁸² Siveellinen perheen olemassaolo edellyttää avioliiton solmimista, jottei valtio myös joudu kärsimään sen hajoamisesta. Avioliitto solmitaan laillisessa muodossa ja laki valvoo suhteen säilymistä. Valtio on velvollinen pitämään lakeja voimassa ja suojelemaan näin perheen omaisuutta ja lasten oikeuksia. Lasten kasvaessa vanhempien yhteinen siveellinen tahto aiheuttaa perheen hajoamisen. Rakkaus muuttuu lasten perheiden olemassaolossa yhteiseksi yleistahdoksi, joka muodostaa kansalaisyhteiskunnan.⁸³

⁸¹ Mehtonen 1981, 11

⁸² KT 5, 68

⁸³ KT 5, 57; KT 2, 436

Kansalaisyhteiskunta käsittää Valtio-opissa luvut 15–48. Niissä hän käsittelee lakeja, taloutta, kuntaa, kirkkoa ja Teljon terminologiaa lainaten, muita ”assosiaatioita”. Lakien analysointi muodostaa keskeisen osan tekstistä, koska niiden noudattaminen johtaa oikean toteutumiseen, siveellisyyteen. Ihmisen lainkuuliaisuus helpottuu, kun lain määrittämä oikea yhtyy ihmisen oikeuksien kanssa. Toteuttaessaan lain mukaista oikeaa hän huomaa, että myös hänen oikeutensa toteutuvat⁸⁴. Oikeus on inhimillisessä toiminnassa ilmenevä järjellisyys, joka toteutuu yhteiskunnallisessa toiminnassa. Oikean alkuperänä on inhimillinen subjektiivisuus, jolloin sitä ei ole luonnossa. Oikeus yhtyy moraalisen maailmanjärjestyksen kanssa ja on immanenttina ihmishengessä, ihmiskunnassa eli todellisuudessa.⁸⁵

Ihmiskunta on aina olemassa, mutta sen muodot muuttuvat. Henki kuitenkin säilyy näissä tapahtumissa pysyen ikuisena ja totena. Jokainen ikuisuuden hetki antaa vastauksen siihen, mitä oikeus on. Oikeus pysyy ikuisena, koska ihmiskunnassa löytyy aina vastaus edellä olevaan kysymykseen. Näin Snellman ei sijoita oikeaa transsendenttiseen maailmaan, vaan sen olemassaolo on todellisuuden maailmassa, toiminnan maailmassa⁸⁶. Näin yksilöllä, kansoilla ja kansakunnilla on omat moraalikäsitteensä. Yksilöllä on yhteiskuntaan kuuluvana tietoa sen järjestyssäännöistä, jolloin toimimalla vallitsevien oikeuskäsitysten mukaan yksilön teot saavat legaliteetin.

Laki määrää yksilön toimintaa kansalaisyhteiskunnassa, jolloin se voidaan olettaa yhteiskunnan jäsenten yksimieliseksi sopimukseksi siitä, mikä on oikeaa ja järkevää. Ihminen on vapaa toimiessaan järjellisesti, jolloin hän tavoittelee omaa etuaan loukkaamatta yhteiskunnan muiden jäsenten vapautta. Noudattaessaan lakia yksilö ei luovu vapaudestaan vaan mielivallastaan edistäen samalla työn teollaan yleistä hyvää. Yksilön tahdonvapaus ja lainkuuliaisuus eivät ole käsitteitä, jotka poissulkevat toisensa. Näin Snellmanin mukaan kansalaisyhteiskunta on siveellisyyden läsnäoloa lainkuuliaisuutena.⁸⁷ Lait eivät perustu ihmisten mielivaltaan, vaan kansakunnan elämän kokemukseen ja tapaan, jolloin voimassa olevat lait ovat järkeviä ja tarkoituksenmukaisia. Yksilön tahdonvapaus toteutuu vasta silloin, kun hän ymmärtää

⁸⁴ KT 5, 168

⁸⁵ Salomaa 1948, 295-297

⁸⁶ KT 5, 45-46

kansan hyväksymät tavat ja noudattaa toiminnassaan niiden periaatteita. ”Lakien olemassaolo objektiivisesti ja kansalaisten lainkuuliaisuus subjektiivisesti on siveellisyyttä kansalaisyhteiskunnassa”⁸⁸. Lakien objektiivisen olemassaolon mahdollistaa valtio, jossa lait laaditaan.

Valtion tarkastelu sisältyy lukuihin 49–67. Valtio on prosessi, jossa ei ole lakeja ulkoisena pakotteena, vaan se säättää kansalaisyhteiskunnassa vallitsevat lait. Prosessissa lainlaatijoina toimivien ihmisten tehtävänä on tulkita, mitä kansakunta kulloinkin pitää oikeana. Ihminen ottaa valtion kansalaisena oikean perusteet omasta itsestään toteuttaen samalla kansakunnan tahtoa. Siveellisyyden kaksi ehtoa täyttyy, kun ihminen toimii omantuntonsa mukaan ja toisaalta, koska hänen oikeansa muotoutuu olemassa olevasta kansakunnan tahdosta, kulttuurista käsin. Näin vapaan tahdon mukaisesti toimivat ihmiset antavat kansakunnan tahdolle uuden suunnan. Yksilön poliittista toimintaa ohjaava kansakunnan tahto ilmenee kansallishengenä. Valtio on siveellisyyden olemassaoloa kansallishengenä.⁸⁹

Pulkkinen määrittelee kansallishengen prosessiksi, joka koostuu kahdesta osasta. Toisen osan muodostaa kansan olemassa oleva materiaallinen kulttuuri, johon kuuluvat kansan tavat, lait ja instituutiot. Jälkimmäinen osa on patriotismi eli isänmaallisuus, joka toimii liikuttajana prosessissa. Näin isänmaallisuus on sitä, että ihmiset muuttavat ja elävöittävät kulttuuriaan sekä toimivat aktiivisesti käyttökeltvottomien tapojen ja vanhentuneiden lakien muuttamiseksi. Isänmaallinen toiminta tapahtuu valtiossa, jossa kansakunta luo itselleen oikean.⁹⁰

Kansakunnan lait perustuvat sen tarpeisiin, jolloin ne ovat päteviä säätäjistä riippumatta. Heidän tulee kuitenkin olla sivistyneitä ja omaksua kansallishengen vaatimukset. Jokaisella sivistyneellä ihmisellä on oikeus toimia valtion hyväksi toteuttaen näin valtiollista vapauttaan. Olemassa oleva lainsäädäntö on kansallishengen tulkintaa, jolloin kaikki kansallishengen vaikuttava toiminta on myös valtiollista toimintaa.⁹¹ Tulkitessaan valtiollista vapautta toimintana Snellman vetoaa Montesquien ajatuksiin.

⁸⁷ KT 5, 77-78

⁸⁸ Pulkkinen 1989, 15

⁸⁹ KT 5, 197-199, 208; Pulkkinen 1989, 17

⁹⁰ Pulkkinen 1989, 18

⁹¹ KT 5, 223

Subjektin tulee tietää mitä haluaa, jolloin vapaus edellyttää asian ymmärtämistä. Jos valtiollinen vapaus on luonnollinen oikeus, siitä seuraa, että ihmisellä on siihen oikeus. Valtiollisen vapauden ja toiminnan laajuuteen vaikuttaa yksilön sivistystaso. Se vaikuttaa myös valtiolliseen tasa-arvoon.⁹²

Valtio-opin perusajatukseksi muodostuu näin se, että poliittinen toiminta on yksilön päämäärä eikä väline. Hän saavuttaa poliittisessa toiminnassa korkeimman siveellisen vapautensa ja toteuttaa tarkoituksensa eläessään valtiota varten. Toiminnan korkeimpana ohjaajana on kansakunnan oikeuskäsitys, jolloin valtio on siveellisyyden täydellisin olemassaolon muoto⁹³. Valtio-opin yhteiskunta-analyysin voi kiteyttää myös yksilötahton ja yleistahdon dialektiikkana. Perheessä yksilötahto yhtyy yleistahtoon. Kansalaisyhteiskunnassa yksilötahto ja yleistahdo ovat sekä erillisiä että toisilleen vastakkaisia. Valtiossa pyritään muodostamaan yleistahdo. Kansallishenkenä ilmenevä yleistahdo on riippuvainen subjekteina toimivien yksilöiden järkevästä päätöksistä, jolloin subjektin omantunnon mukainen toiminta korostuu.⁹⁴

3. Yksilö moraalisenä subjektina

3.1 Historia yksilön toiminnan taustalla

Hegelin mukaan kaikkiin hengen kehitysasteisiin kuuluu sen oma aktiviteetti, mutta myös ihmisten toiminta. Vastaavasti Snellmankin korostaa toiminnallisuutta ihmiselämässä. Henki ei voi toteuttaa itseään ainoastaan yleisenä henkenä, yksilön pitää olla sen ilmaisijana. Yksilöt käsittävät yleisen hengen eri tavoilla johtuen esimerkiksi kansallisuudesta, historiasta tai luonnosta. Niillä on omat aktiviteetit, joiden mukaan yksilöt toimivat eri tavoin. Yksittäinen kansa, yhteiskunta tai yksilö pyrkii saamaan omat käsityksensä mahdollisimman vaikuttaviksi. Laajasti käsitetty yksilöllisyys on Hegelin mukaan kehityksen liikkeellepaneva voima. Egoistisena se ei kuitenkaan kelpaa hänelle historiaprosessin sisällöksi, vaikka prosessi tapahtuu myös omia itsekkäitä tavoitteita toteuttavassa yksilössä. Yksilö kuitenkin eliminoidaan syrjään, kun häntä ei enää tarvita. Snellmanin mukaan Hegel ei kuitenkaan anna yksilön vapaudelle sille

⁹² KT 5, 223

⁹³ Ojanen 1981, 37

⁹⁴ KT 5, 12

todellisuudessa kuuluvaa merkitystä, joten hän tarvitsee historian kehityksen apuvälineeksi ”järjen viekkauten”.⁹⁵

Snellmanin todellinen yksilö on yleisen hengen toteuttaja yhteisönsä ohjeiden mukaan. Kansan henki, jonka substanssi on maailmanhenki, muodostaa yksilön hengen substanssin. Kehitysvaiheesta riippumatta hengen täytyy toteuttaa omat määreensä maailmassa. Luonnosta johtuen eri yksilöt käsittävät kansanhengen vaatimukset eri tavoilla ja näin syntyneessä tilanteessa jokainen yrittää saada oman käsityksensä yleiseen käyttöön. Näin ihminen pitää omia kannanottojaan arvokkaina, vaikka niillä ei ole edes objektiivista pätevyyttä. Ne perustuvat vain hänen yksilölliseen uskoonsa tai sisäiseen varmuuteen. Tällaisilla subjektiivisilla mielipiteillä voi olla kuitenkin vankka perusta, koska ne syntyvät ihmisen syvän pohdiskelun tuloksena. Sitä voi kutsua vakaumukseksi, jonka ihminen ”ottaa omasta povestaan”.⁹⁶

Maailmanhengen hyväksyminen auktoriteetiksi vaatii vakaumuksellista järkeä. Snellman tunnustaa kuitenkin varauksettomasti yleisjärjen kaiken toden ja hyvän auktoriteetiksi. On korkeampaa vapautta, että ihminen sekä tiedoissaan että toiminnassaan tunnustaa sen, mikä on yleisesti järjellistä. Tämä järki on korkeampi kuin yksilön ja eri kansojenkin järki ja se ohjaa historian kulkua. Tällaiselle auktoriteetille alistumisessa, jos yksilö ymmärtää sen sopuointuiseksi oman vapaan vakaumuksensa kanssa, hän voi todeta kaikkein korkeimman vapauden ja siveellisyyden toteutuneen.⁹⁷

Sopuoinnun ymmärtäminen liittyy hengen toimintaan substantiaalisen sisällön omana kehityksenä. Tämän kehityksen päämääränä on subjektiivisen tahdon identtisyys substantiaalisen kanssa eli subjekti toteutuneena persoonallisuutena. Todellista persoonallisuutta kasvattava hengen auktoriteetti toimii näin vapauttajana. Snellman kunnioittaa tätä arvovaltasuhdetta, mutta hän vaatii myös vakaumukselle suvereenista valtaa, jonka pyrkimyksenä on yksilön ja kansakunnan toiminta itsenäisesti. Yksilöiden toiminta perustuu kansan hyvien perinteiden myötä syntyneeseen vakaumukseen, jolloin tällainen arvovaltasuhde sekä velvoittaa että vapauttaa. Arvovaltasuhde velvoittaa

⁹⁵ Airas 1956, 61

⁹⁶ KT IX, 337

⁹⁷ Lehmusto 1953, 168

jokaista kansalaista, mutta samalla vapauttaa muiden kansojen liiallisesta ihailemisesta ja matkimisesta.⁹⁸

Maailmanhengen auktoriteettisen arvovalan hyväksyminen on välttämätöntä varhaisiälle ja varhaisaikakausille. Kansojen pyrkimys on saattaa oma henki valtaan jatkossa. Airas lainaa Nietzchen sanontaa, jonka mukaan tahto valtaan on historiallisen kehityksen eteenpäin viejä. Yksilönkään kohdalla sitä ei voida pitää biologisena tekijänä, vaan se on yksilön pyrkimys henkisessä maailmassa toteuttaa sitä, minkä tuntee oikeaksi. Oikea sellaisenaan ei voi toteutua, vaan yksilö yrittää saada valtaan oman käsityksensä oikeasta. Historia on eri tasoilla tahtoa valtaan. Yksilötasolla ihminen pyrkii jatkuvasti saamaan ilmiömaailman vastaamaan niitä tarkoitusperiä, jotka hän on valinnut toimintakohteikseen. Snellmanin mukaan valtatekijäksi pyrkiminen tarkoittaa tietoista tahtoa eikä perustu Schopenhauerin ja Darwinin esittämään olemassaolon tahtoon eikä ihmisen tarpeille. Liikevoimana mahdollisesti olevat tarpeet eivät loisi yhtenäistä historiaa, vaan se olisi vain hajanaisia tekoja. Järjellisen tahdon mukaantulo saa aikaan yhtenäisen kehityssarjan, historian.⁹⁹

Yksilöllä on arvo vain, kun hän on yhtenä osana kehityssarjassa. Ihminen ei ole mikään yksilöllinen tekijä, vaan edustaa niitä tarkoitusperiä, jotka hän on valinnut toimintansa päämääräksi. Nämä yleiset tarkoitusperät hän on saanut ja ne pysyvät ikuisina ja samoina, jolloin kehitys on ennalta määrättyä. Yksilön tahto on näihin tarkoitusperiin sidottu, joskin yksilö joutuu hengen alistamana palvelemaan sen omaa prosessia. Yksilö tuntee teon omakseen, vaikka toiminta olisi lähtöisin vapaasta tahdosta. Henki on täydellisenä olemassa jokaisessa yksilössä, jolloin hänellä on oikeus pyrkiä toteuttamaan oikeaa. Pyrkimyksen oikeuden määrittää menestyminen, jolloin hengen ollessa aktiiviteettia voimakkain aktiiviteetti edustaa voittavaa toimintasuuntaa. Historia on Snellmanille eri hengensuuntien valtatahtojen välistä taistelua, jossa tahdon voima ja sen järjellisyys ratkaisee. Pyrkiessään järjellisyyteen yksilö muuttaa luonnollisen erikoisuutensa henkiseksi esiintyen sellaisena historian toimivana persoonana. Snellman irtautuu tässä Hegelin käsityksestä, jossa historia on laajempaa, predestinoitua valtiaskansojen ja näiden johtajien määräämää kehitystä.¹⁰⁰

⁹⁸ KT I, 500; Lehmusto 1953, 169

⁹⁹ Airas 1956, 62

¹⁰⁰ Airas 1956, 63

Yksilö toimii historiassa toteuttaakseen kansansa omaperäisyyttä. Hän pyrkii saamaan arvostamansa isiltä perityn johtoasemaan. Valtatahtoon liittyy läheisesti Snellmanin toinen historian kehitystekijä. Siinä yksilö pyrkii edustamaan omaa hengen muotoaan mahdollisimman täydellisesti. Näin Snellman soveltaa historiaan Hegelin ajatuksen, jossa kaikki ilmiöt pyrkivät käsitteensä mukaisiksi, koska kaikki olevainen on perustaltaan loogista¹⁰¹. Snellman toteaa: ”Juuri pyrkimys täydellisyyteen on ikuisesti säilyvä halu, jonka vaikutuksesta historia ei milloinkaan pysähdy ja tämä halu, hengen elämä muodostaa ihmisen suurimman täydellisyyden. Sillä on olemassaolonsa läsnä olevassa ja niin ollen läsnä oleva on aina historian täydellisin hahmo, jossa menneisyys ja tulevaisuus käyvät yhteen.”¹⁰² Valtio-opin luennoissaan Snellman täydentää näkemystään, jossa yksilö tietää moraaliseksi oikeudekseen ja velvollisuudekseen ihanteen tavoittelun ja uuden luomisen¹⁰³.

Historiallisen tapahtumisen loogisuus ilmenee siinä, että toimivat yksilöt pyrkivät käytännössä toteuttamaan ihanteitaan. Täydellisyyden pitää aina olla vain ihanne, loputtoman ketjun päätepiste. Ihmisen henkinen elämä tuhoutuisi, jos päätepiste saavutettaisiin. Tuhoutuminen estyy, koska ihmiset ovat jatkuvasti tyytymättömiä olemassa olevaan ja pyrkivät jatkuvasti luomaan uutta. Ihmisellä on toivo paremmasta tulevaisuudesta. Paremmun kaipuu on sitä voimakkaampi mitä paremmin ihminen tuntee menneen ja nykyisen. Ihmisen sivistystaso siis ratkaisee tämän tarpeen voimakkuuden. Erityisesti nuorella parempaan pyrkiminen on voimakasta, koska hän näkee menneen epätäydellisenä. Vanha ihminen tuntee menneisyyden sisältävän totuuksia, joista on vaikea luopua. Näin sukupolvien vaihtuminen luo pyrkimystä parempaan.¹⁰⁴

Paremmun tavoittelu näyttää loputtomalta, joten Snellman erottaa 1857 pitämissään luennoissa muodot ja hengen aktiviteetin. Yksilö luo hengen ilmenemismuotoja, mutta ne ovat epätäydellisiä, koska idea ei voi todellistua. Henki kuitenkin elää näissä muodoissa. Vanhan ja nuoren ihmisen tulkinnat tästä ovat ristiriitaisia. Vanha näkee entiset muodot elävinä hengen ilmauksina, mutta nuori pitää niitä pelkkinä muotoina, jotka eivät riitä hänelle. Hengen elämää ei kehitä vanhoissa muodoissa pitäytyminen,

¹⁰¹ Airas 1956, 63

¹⁰² KT 5, 291

¹⁰³ Airas 1956, 63

vaan muodoissa elävä henki. Pyrkimys täydellisyyteen muodostaa kannustimen, joka saa ihmiset työhön ja toimintaan. Hengen toiminta luo määrättyjä muotoja ja toteutuu niissä, mutta ne eivät ole pysyviä. Pysyvää on vain muuttuminen itse, koska jatkuvasti toimiva henki on yhtä täydellisenä ilmenemismuodossaan jokaisessa yksilön uutta luovassa toiminnassa.¹⁰⁵

Kirjeessään Bergfalkille 5.6.1843 Snellman toteaa: ”Täydellistä ilmaisumuotoa ei ole koskaan olemassa ja se on aina olemassa”¹⁰⁶. Yksilö on toimiessaan uppoutunut muotoihin, jotta hän mieltää kehityksen edistyvän. Muodot kehittyvät toisistaan, mutta henki on sama. Muotojen vaihtelu antaa voiman hengen toimintaan. Hegel ei erottele muotoja ja henkeä toisistaan, joten historia kokonaisuutena on hänelle hengen itsekehitystä. Hegelin mukaan täydellisyyden tavoitteluun ei liity yksilön tietoista ihanteen tavoittelua, vaan täydellisyyden tavoittelu on hengen oma pyrkimys. Snellmanin mukaan pyrkimys täydellisyyteen on keskeinen historian kehitystekijä, jossa yksilö saa tyydytyksen halun historiankäsitteeseensä. Snellmanilaisen historiakäsityksen kaksi keskeistä elementtiä on analysoitu, kun yksilön täydellisyyden tavoitteluun lisätään yksilön pyrkimys saada vakaumuksensa mukainen oikea valtatekijäksi.¹⁰⁷

3.2 Pyrkimys oikeaan

Valtio-opin eli Läran om Staten-teoksen perusongelma on siveellisyyden (sedlighet) käsite ja sen olemassaolo. Siveellisyys voi vallita vain ihmisyhteisössä ja Valtio-oppi tutkii sen olemassaolon eri muotoja käsitteen itsekehityksen prosessina. Siveellisyydellä on kolme olemassaolon muotoa. Siveellisyys ilmenee eri muodoissa perheessä, kansalaisyhteiskunnassa ja valtiossa. Valtiossa siveellisyydellä on sen täydellisin olemassaolon muoto. Tällöin siveellisyys on legaalisuuden ja moraalisuuden yhtymistä. ”Niinpä sellainen toimintatapa, joka ei vain noudata tapaa ja lakia (toiminnan legaalisuus), vaan on myös vapaaehtoista ja perustuu vakaumukselle (toiminnan moraalisuus), on siveellistä toimintaa¹⁰⁸.” Siveellisyys on toimintaa, jossa subjekti toimii omasta vapaasta tahdostaan lain mukaisesti. Hän noudattaa annetun objektiivisen

¹⁰⁴ Salomaa 1948, 251; Airas 1956, 64

¹⁰⁵ Airas 1956, 64

¹⁰⁶ KT 5, 399

¹⁰⁷ Airas 1956, 65

¹⁰⁸ KT 5, 41-42

oikean määräyksiä, muttei alistu noihin määräyksiin ulkoisena pakkona. Yksilö oivaltaa määräysten järjellisen välttämättömyyden ja seuraa niitä omasta vapaasta tahdostaan, järjellisesti.

Siveellisen luonnehdinta muistuttaa Hegelin *Oikeusfilosofian (Grundlinien der Philosophie des Rechts)* ajatuskulkja. Mutta Snellmanin teos eroaa Hegelin *Oikeusfilosofiasta*, koska kyseessä ei ole hegeliläinen käsitteen itsekehityksen dialektisen prosessin esittäminen¹⁰⁹. Koko prosessia analysoimatta keskityn yksilön (subjektin) toimintaan objektiivisen oikean mukaisesti sekä moraaliin. Pulkkinen mukaan ”kaikille Snellmanin yhteiskuntafilosofian painotuseroille ja poikkeamille Hegelin ajatteluun nähden on yhteistä Snellmanin pyrkimys korostaa Hegeliä enemmän moraalisen subjektin asemaa”¹¹⁰. Airas korostaa lisäksi Snellmanin pyrkimystä antaa eettisyydelle määrävämpi asema ihmisen toiminnoissa¹¹¹.

Snellman yhtyy Hegelin *Oikeusfilosofian* johdannossa esittämään määritelmään oikeasta: Tahto tahtoo itseänsä¹¹². Henki ilmenee todellisena inhimillisen, vapaan ja järjellisen tahdon toiminnassa. Kun henki tahtoo omaa järjellistä vapauttansa, se tahtoo korkeinta mahdollista, koska henki on itse idea, täydellisyyden käsite. Näin oikean käsite tulee todelliseksi niiden määreittensä avulla, jotka tahtova ja toimiva yksilö sille antaa. Oikea todellistuu yksilön tahtomisessa ja teoissa. Kun yksilö tajuaa järjellisen vallitsevissa oloissa ja omistaa itselleen yleisen järjellisen tahdon sekä tekemällä sen omaksi vapaaksi tahdokseen, ihmisestä tulee siveellinen persoona ja hänen tekonsa, koko toiminta on siveellistä totunnaistapaa. Tällöin siveellisyys on tahdon tosi vapautta¹¹³. Ollakseen vapaa tahdon on oltava järjellinen, jolloin sen on haluttava sitä, mikä on itsessään jo sinänsä totta ja oikeaa. Itsessään ja sinänsä tosi on sitä, minkä jokaisen järjellisen ihmisen täytyy tunnustaa todeksi. Jos jokainen ihminen tahtoo vain tätä yleispätevää, järjellistä ja totta, silloin yksityinen tahto käy välittömästi yhteen yleisen tahdon kanssa.¹¹⁴

¹⁰⁹ Ojanen 1981, 38

¹¹⁰ Pulkkinen 1989, 25

¹¹¹ Airas 1956, 84

¹¹² Hegel 1994, § 7; Mäki 95, 4

¹¹³ KT 2, 430

¹¹⁴ KT 5, 36

Yksilön pitää ymmärtää ja tunnustaa, että järki on ihmiskunnan. Tosi on se mikä on yleispätevää ja oikea se mikä on yleisesti siveellistä. Siten yksilö tämän tunnustaen tekee tahtonsa vapaaksi. Hän ei noudata silloin tapaa pakosta, vaan vakaumuksesta tuntien sen järjellisyuden. Oikea ei ole mikään tahtomisen muoto, vaan itse vapaa tahto ja sen määreinä omia tuotteita. Oikean määreet ovat vapaan tahdon määreitä ja vapaan tahdon toiminta on historiaa. Historia on Snellmanin mukaan oikean toteutumista eri muotoihin.¹¹⁵

Teon siveellisyydelle ei riitä, että se on lainmukainen, sen pitää olla vapaaehtoinen, jolloin vaaditaan oikeata oikean itsensä vuoksi eikä rangaistuksen pelosta. Oikean ratkaisemiseen kussakin teossa ei riitä mielenlaatu eikä teoria, joka on yleinen abstraktinen sääntö. Tärkeää on sen oikea soveltaminen. Siveellisyys ei myöskään rajoitu mielenlaatuun, hyvään tahtoon. Siveellisyys on siveellistä toimintaa, joka itsessään on oikea ja yksilö sen lisäksi osoittaa hyvää tahtoa ja aikomusta. Siveellisyys on olemukseltaan jatkuva prosessi, johon sisältyy jatkuva älyllinen ja moraalinen jalostuminen.¹¹⁶

Snellmanille moraaliseen jalostumiseen liittyy uskonnollinen vakaumus. ”Kristinuskon opettaa, että Jumalan edessä kaikki ihmiset ovat yhtäläiset, eikä teoilla ole mitään ansiota, mutta se ei kiellä siveellisen toiminnan välttämättömyyttä. Mekin sanomme, että tosiasiaassa, absoluuttisesti otettuna, ei ole olemassa mitään siveellisyyden arvoeroa, millä emme kiistä siveellistä kehitystä. Ilman tätä siveellisyys ei olisi sitä mitä se on, henkinen prosessi, jota ei voi milloinkaan rajoittaa.”¹¹⁷ Siveellinen prosessi voidaan käsittää liikkuvaksi prosessiksi, kun sillä on subjekti, joka liikuttaa.

3.3 Subjekti ja moraalit

Ilman toimivaa subjektiä ei ole siveellisyyttä. Jo siveysopin analyysissä paljastui todellisen subjektin tarve. Subjektilla pitää olla tieto oikeasta, jotta hän voisi toimia siveellisyysprosessin liikuttajana. Näin korostuu subjektin merkitys koko Snellmanin yhteiskuntafilosofiassa. Subjektin merkitys paljastunee, kun löytyy vastaus

¹¹⁵ Airas 1956, 85

¹¹⁶ KT 5, 90; Salomaa 1948, 308-309

¹¹⁷ KT 5, 90

kysymykseen: Mitä on oikea toiminta? Kysymys on ekvivalentti kysymykselle: Mitä on moraalisen subjektin toiminta?

Snellman painottaa Hegeliä enemmän siveellisyyden subjektiivista ainesta, jolloin yksilö korostuu objektiiviseen yhteiskunnalliseen järjestykseen nähden¹¹⁸. Yksilön toimintaa arvioitaessa on otettava huomioon millä perusteella subjekti toimii oikein tai väärin. Toimiiko yksilö tällöin halujensa, luonnonoikeuden säännösten, omantunnon vai yhteiskunnan normien mukaan, joita johdattelevasti käsiteltiin edellisessä luvussa. Tähän arviointiin liittyy oikeuden käsite. Salomaan mukaan Snellman katsoo oikeuden käsitteen olevan olemassa aina ja ikuisesti, mutta sen sisältö muuttuu. Eri asioita määritellään oikeaksi eri aikoina. Mutta mitä oikeus on, siihen jokainen aikakausi antaa oman, uuden vastauksensa¹¹⁹. Snellmanin mukaan lienee niin, ettei ole olemassa mitään pysyvää oikeutta. Toisaalta Salomaa toteaa, että Snellman pitää määrättyjä oikeuksia kaikkina aikoina pätevinä luonnonoikeuksina¹²⁰.

Abstraktista oikeaa kutsutaan luonnonoikeudeksi. Sen määräykset kuvitellaan pätevän yhteiskunnan ulkopuolisessa luonnontilassa. Tällöin niitä pidetään luonnollisina, synnynnäisinä oikeuksina. Snellman kumoaa kuitenkin tämän näkemyksen. Hänen mukaansa ihminen ei voi koskaan järjellisenä ja oikeutettuna olla yhteiskunnan ulkopuolella, koska oikea on todellinen vapaa tahto oikean järjellisenä järjestelmänä. Ihmisellä on käsitys oikeasta ja väärästä ennen kuin hän tekee toiminnassaan päätöksen selkeän oivalluksen perusteella Tämä johtuu siitä, että yhteiskunnan määriytykset oikeasta tulevat tiedottomasti hänen tunteeseensa, jolloin oikeasta tulee hänelle subjektiivisesta halusta riippumaton tapa.¹²¹ Näin abstraktinen oikea on sisällöltään objektiivista ja yleispätevää, mutta muodoltaan subjektiivista ja mielivaltaista. Abstraktinen oikea saa järjellisen todellisuutensa vasta siveellisessä oikeassa.

Ennen kuin päästään siveellisesti oikeaan on käsiteltävä subjektiivista oikeaa, koska siveellisesti oikea on abstraktisen oikean ja subjektiivisen oikean ykseys. Snellmanin mukaan moraalit on oppi subjektin oikeudesta. Snellman ei säilytä siinä Hegelin dialektista kaavaa, vaan ymmärtää oikeuden ja moraalien suhteen ja moraalien olemuksen

¹¹⁸ Rein 1928 II, 61

¹¹⁹ Salomaa 1948, 295

¹²⁰ Pulkkinen 1989, 2; Salomaa 1948, 298

toisin kuin Hegel. Hän painottaa moraalien pohjana olevaa oikeutta. Salomaa ottaa esimerkiksi Snellmanin tulkinnan *Valtio-opista* moraalisen hyväntekeväisyyden vaikuttamista, joita saattavat olla itsekkyyden tai turhamaisuus. ”On helppoa tehdä hyvää silloin kun tilaisuus siihen tarjoutuu; voidakseen sen sijaan tehdä jokaiselle oikein on omaan toimintaan kiinnitettävä alituista huomiota ja elämä käy usein liian lyhyeksi asian oppimiseksi kunnolla”¹²². Subjektin kannalta oikeudenmukaisuuden velvollisuudet saattavat näyttää toissijaisilta verrattuna esimerkiksi hyvántahtoisuuden velvollisuuksiin. Hyvän teon suorittaminen on helpompaa kuin toiselle ihmiselle oikeuden tekeminen.¹²³

Vietti-toiminnan joutuessa tarkoituksensa asettamisessa ratkaisun eteen, jossa on päätettävä, minkä toimintamuodon yksilö ottaa käyttöön, omatunto tekee päätöksen. Kaikkien oikean ratkaisumuotojen täytyy sisältää yksilön täydellinen yhtyminen tavoiteltuun oikeaan. Tämä yksilöllinen sulautuminen oikean käsitteeseen muodostaa ihmisen moraalisen tunteen eli omantunnon. Kaikissa vapaan tahdon teoissa ratkaistaan oikean ja väärän vastakohtaisuus. Omatunto on ikään kuin moraalinen vaisto, jonka vaatimuksista ei voi poiketa. Tässä vaistolla ei tarkoiteta sellaista, jonka lopputuloksena syntyy epävapaa, mielivaltaisen toiminta. Tosin tällöinkin yksilö päättää toiminnastaan, mutta päättäessään oikeasta hän toimii omantuntonsa mukaan. Hänellä on valintavalta hyvän ja pahan välillä, jolloin hänestä tulee vapaa. Vaihtoehtona oleva paha on näin vapauden välttämätön edellytys. Samalla vapaus on valtaa tehdä oikein tuntien oikea teko yksilön omaksi teoksi. Tällöin yksilö tuntee myös oikean eli hyvän saaneen muodon tässä toiminnassa.¹²⁴ Snellman kutsuu Hegelin tavoin tällaista subjektin toimintaa moraaliksi. Tällöin teko ei vielä ole siveellinen, koska se ei ole välttämättä yhdenmukainen oikean kanssa ja ei ole objektiivisen oikean toteuttamista¹²⁵.

Moraali sisältää opin ihmisen velvollisuuksista siitä, mitä pitää tahtoa. Yleensä ajatellaan, että ihmisen pitää tahtoa hyvää, jolloin omatunto antaa tietoa mikä on oikeaa. Jos ihminen luulee kaikki omantuntonsa käskyt oikeudeksi tehdä niin tai näin, silloin oikeuden ja vääryyden määräisivät itse kunkin oikeutena pitämät käsitykset. Salomaan

¹²¹ KT 2, 393-395

¹²² KT 5, 176

¹²³ Salomaa 1948, 305

¹²⁴ Airas 1956, 85

¹²⁵ KT 2, 414

mukaan yksilö voi tällöin vedota tunteeseensa oikeuden normina, jolloin vain hänen hyvä aikomuksensa olisi teon pohjana kumoten mielivallallaan oikeuden ja vääryyden välisen eron¹²⁶. Snellman ratkaisee ongelman yksilön toiminnassa tietyssä tilanteessa seuraavasti. ”Mikä tässä tietyssä tapauksessa on oikeus, se ihmisen täytyy oppia laista ja tavasta oman kansakuntansa keskuudessa, siinä yhteiskunnassa, johon hän kuuluu. Mutta mikä lain tarkoitus on ja mikä tapa on hyvä tapa, se hänen pitää itse ratkaista ja samoin niiden kummankin soveltaminen tässä tietyssä tapauksessa, jota ei milloinkaan ole ollut eikä tule ikinä enää olemaan. Me sanomme tätä ratkaisua omantunnon, siveellisen omantunnon päätökseksi.”¹²⁷ Snellman antaa tavalle lain rinnalla ja pohjana niin suuren merkityksen, että poiketessaan huomattavasti Hegelin käsityksistä hänen näkemyksensä lähenee nykyaikaisia, empiirisiä sosiologisia käsityksiä¹²⁸.

Snellmanin tulkinnoissa paljastuu keskeiseksi eettisyys. Jussi Tenkku on kirjoittanut hänen etiikkaansa käsittelevän artikkelin, joka on julkaistu Ajatuksen niteessä XXXV. Siinä Tenkku väittää Snellmanin etiikan johtavan sekä yksilö- että yhteisörelativismiin siten, että yhteisörelativismi on hallitseva. Tenkku jakaa väitteen kahteen osaan. Yksilörelativismissa normit, joita yksi yksilö pitää pätevinä, pätevät hänelle, kun taas toiset, mahdollisesti edellisille vastakkaiset pätevät jollekulle toiselle. Yhteisörelativismissa normit, joita jokin yhteiskunta pitää pätevinä, pätevät tälle yhteiskunnalle, kun taas toiset, ehkä edellisille vastakkaiset normit voivat päteä toisessa yhteiskunnassa.¹²⁹

Manninen pitää Snellmania myös eettisenä relativistina. Hänen mukaansa Snellman paikallistaa järjellisen ajan virrassa muuttuvaan traditioon, jolloin tämä ”omaksuu sekä tiedollisen että eettisen relativismin”¹³⁰. Snellmanin käsitys on, että tietyissä kansakunnissa pätevät eettiset normit ja arvot eivät ole koskaan päteviä jollekin toiselle kansalle. Mikään filosofinen systeemi ei myöskään voi olla kaikkina aikoina pätevän absoluuttisen totuuden merkityksessä. Tämä ei ole eettistä tai tiedollista relativismia, koska Snellmanin mukaan sekä menneisyys että tulevaisuus ovat abstraktioita nykyisyydestä, joka on absoluuttinen totuus. Nykyisyyteen kuuluu niin menneisyys kuin

¹²⁶ Salomaa, 297

¹²⁷ KT XI, 222

¹²⁸ Salomaa, 300

¹²⁹ Tenkku 1973, 96

¹³⁰ Manninen 1994, 92

tulevaisuus. Pysyvä oikeus ja totuus ovat oikeuden totuuden absoluuttinen pysyminen nykyisyydessä ja vain nykyisyydessä läsnä olevina.

Totuus ja oikeus ovat ”itseään määrääviä” käsitteitä, jotka voivat alentaa itsensä relatiivisiksi epätotuuksiksi ja näin olla tässä toiminnassa omaa itseään, totuutta ja oikeutta. Yksilön ”todellinen itsetajunta ei ole muiden subjektien itsetajunnasta erillinen”¹³¹. Henki on subjekteissa elävä ja todellinen yhteisötietoisuus. Käytännössä päteviksi todettujen objektiivis-historiallisten määreiden mukainen tietäminen ja toiminta on prosessi, jossa yleinen henki siirtyy itsetajunnan todellisuuteen. Ajatteleva subjekti on omassa identtisyydessään yhteisten arvojen ja normien todellisuutta. Subjekti tiedostaa ajatuksensa objektiivis-todellisen käsitteen immanentissa kehityksessä. Näin dialektinen teoria paljastaa hengen todellisena ja yleisenä.

3.4 Omatunto yksilön ohjaajana siveellisyyteen

Useiden kielten etymologinen omantunnon tulkinta puolustaa empiiristä tulkintaa. Esimerkkeinä voisi olla latinan kielen *conscientia* ja ruotsin kielen *samvete* on sama kuin yhteistajunta. Näin yhteistajunta saattaisi tarkoittaa koko yhteisön ihmisten samaa tajuntaa oikeasta ja väärästä, hyvästä ja pahasta. Suomen kielessä omatunto viittaa omaan tuntoon tai tajuntaan siitä, mikä on oikeaa ja siveellistä. Omaan tajuntaan tieto lienee tullut yhteiskunnan tavoista ja laeista, Jumalalta tai se on moraalilakina siellä olemassa

Hyvät tavat ovat kokemuksen ja sisäisen tajunnan oikeiksi arvostamia. Ne ovat järkevästi ajatellen velvoittavia, joten ihmisen omatunto arvioi ne joko teoreettisesti tai tunteella päteviksi. Näin siveellisyyden määrääjäksi tulee tekijä, joka on ulkonaiseen pakkoon alistumaton toiminnon ratkaisija. Se on siveellinen tajunta, jonka mukaan yksilö, kansakunta ja koko ihmiskunta arvioi toimintaansa. Omaatuntoa pidetään moraalin auktoriteettina, joka voi myös erehtyä, vaikka se on arvioitu Jumalan ääneksi. Toisen käsityksen mukaan omatunto syntyy kasvatuksen tuloksena, jolloin se on yhteiskunnan ääni. Kolmas teoria tyyppi pitää omaatuntoa ihmisen alkuperäisenä ominaisuutena.¹³²

¹³¹ KT I, 405

¹³² Harva 1979, 10

Monet filosofit uskovat, että omantunnon velvoittava arvovalta johtuu yksilön suhteesta yhteisössä vallitseviin tapoihin, joista yksilö on tullut tietoiseksi. Esimerkiksi John Locke ei hyväksynyt synnynnäisten mielikuvien olemassaoloa sielussa, joten kaikki käsitteet ovat syntyneet kokemuksesta ”tyhjään tauluun”. Locken käsitys on, että kasvatusta ja tavat luovat ihmisen omantunnon. Se ei ole mikään auktoriteetti, joka on iskostettu järkeemme ja tunteisiimme. Luonto on antanut meille halun ja pyrkimyksen onneen, mikä vaikuttaa toimintaamme kasvattaen samalla siveellistä tajuntaamme, omaatuntoamme.

Immanuel Kantin teorian mukaan jokaisen ihmisen syvimmissä olemuksessa on erehtymätön moraalilaki. Ihminen ei saa siitä tietoa kokemuksesta, vaan järjen avulla. Järki sitoo yksilön toimimaan tai pidättäytymään toiminnasta vain sillä perusteella, että laki vaatii tekoa tai ei vaadi. Laki on ”kategorinen imperatiivi”, jonka auktoriteetti ja valta perustuvat sen olemassaoloon. Näin ihmisen sisin toimii lakina, eikä se tule ulkoapäin esimerkiksi Jumalan tahdosta tai yhteiskunnan laista. Hän ei myöskään hyväksy ajatusta moraalista ihmisloukkaan kuuluvien tunteiden kehityksen tuloksena. Se ei vastaa moraalilain järjellistä luonnetta.¹³³

Snellmanin mukaan omatunto on toteutuneena hyvänä subjekti. Omatunto ei eroa subjektista, koska subjekti ei eroa hyvästä, ja sellaisenaan omatunto on moraalista tunnetta. Omassatunnossaan ihmisellä on ratkaisija oikean ja väärän suhteen, jolloin hyvä omatunto on myös ihmisen korkein onnellisuus. Tällöin subjekti pyrkii toteuttamaan onnellisuuttaan, joka on yhteisenä etuna ja hyvyytenä pitämistä. Tämä toteutettu päämäärä on omassatunnossa toteutunut oikea. Näin omatunto subjektina ei eroa oikeasta pitämisestä. Omatunto välittömänä tunteena kiinnittää subjektiivisuuden oikeaan. Se on ”hyvän” tavoin välitön ja annettu. Se on synnynnäinen, Jumalan välitön lahja. Omatunto on ikään kuin moraalinen vaisto, jonka vaatimuksista subjekti voi poiketa yhtä vähän kuin eläin vaistosta.¹³⁴

Snellman lähestyy omantunnon määritelmässään Rousseautta, joka piti omaatuntoa erehtymättömänä ja alkuperältään jumalallisena¹³⁵. Snellmanille omantunnon

¹³³ Walker 2000, 10

¹³⁴ KT 2, 427

¹³⁵ Harva 1979, 10

erehtymättömyys ei ole selvyys, koska omantunnon oikeuden puolesta puhuva tunne ei ole riittävä määräämään toimintaa. Moraaliseen tunteeseen, jota kutsutaan omaksitunnoksi vedotaan usein oikeuden ja vääryyden korkeimpana tuomarina. Jokainen ihminen kuitenkin omallatunnollaan ratkaisee oman toimintansa. Tämä subjektin korkein vapaus on myös pelkästään subjektiivista.¹³⁶ Näin Snellmanin praktisen esimerkin mukaan pelkälle moraaliseen tunteelle on yhdentekevää antaako kerjäläiselle killingin tai täyttääkö virkatehtävät hyvin. Tämä riippuu siitä, mikä siveellisen sivistyksen aste moraalilla tunteella on.

Teosta tulee omastatunnosta riippumaton vapauden kahle, joka estää omaatuntoa vapaasti ratkaisemasta sitä, mikä teossa on oikein. Tämän omatunto pyrkii hävittämään, jolloin se sisältää vaatimuksen. Vaatimuksen sisällön on oltava sopuoinnussa toiminnon sisällön kanssa. ”Sisältö on sinänsä ja itselleen oikeaa, siveellinen oikea. Omatunto, jonka sisältö on siveellinen oikea, on siveellinen omatunto.”¹³⁷ Omatunnon on oltava sivistynyt, jotta se pystyy erottamaan hyvät ja pahat teot toisistaan. Pelkkänä viettinä tehdä oikein omatunto on riittämätön, koska jokaisella yksilöllä tulee olla täsmällinen näkemys oikeasta ja väärästä.

Kantin teoriassa moraalilain ehdottomana osana on velvollisuus, kuitenkin kaikki muu on sellaista, missä ihminen on mittana. Tämä moraalilaki on ehdoton, joten se säilyy, vaikka yksilö ei pysty sen vaatimuksia toteuttamaan. Jos moraalilaki on kestävä ja ehdoton totuus, tällöin yksilö ei voi olla sen mitta. Näin joudutaan paradoksiin, jos moraalilain tulee täyttää ehdottomuuden vaatimus ja samalla olla äärellisen maailman subjektiivisena periaatteena.

Hegelin mukaan itse velvollisuus sisältyy moraaliseen itsetajuntaan yleisenä ja itsensä sisällä vain suhteessa itseensä, jolloin se jää tällaisena vain abstraktisesti yleiseksi. Kantin ajatus tahdon äärettömästä autonomiasta jää vain moraaliseen näkökantaan, joka ei siirry siveellisyyden käsitteeseen. Tämä jättää saavutuksen ”tyhjäksi formalismiksi ja halventaa moraalitieteen sanahelinäksi velvollisuudesta velvollisuuden vuoksi. Tältä näkökannalta ei mikään immanentti velvollisuusoppi ole mahdollinen.”¹³⁸

¹³⁶ KT 2, 428

¹³⁷ KT 2, 428; vertaa käännös: oikea/oikeus KT I, 284

¹³⁸ Hegel 1994, § 135

Kantin tarkempikaan muotoilu yleisestä maksimista ei saa Hegelin kannatusta. Toisaalta hän kiinnittää huomiota omantunnon varmuuteen ja tietoisuuteen itsessään, joten tietoisuus ei tule ulkoapäin. Ratkaiseva ero Kantin teoriaan on siinä, että velvollisuuden pyrkimyksenä tahtona ei ole toteuttaa velvollisuutta yleensä, vaan tietoisesti kussakin tilanteessa. Näin Lehmuston mukaan Hegel tulkitse asian siten, että yksilöllä on velvollisuus toimia vakaumuksensa, parhaan tietonsa ja omantuntonsa mukaisesti, koska kyseessä on hänen oma tajuntansa ja vakaumuksensa.¹³⁹ Näin omatunto ei ole irrallaan muista hengen muodoista, vaan oma tajunta on osa absoluuttista henkeä ja samalla pohjautuu objektiiviseen henkeen, koska yksilö elää tietynä aikakautena ja tietyssä maassa sen kansan jäsenenä. Yksilö ikään kuin kadottaa yksilöllisyytensä, jolloin omatuntokin on kansakunnan omatunto. Yksilö saa näin objektiivista tietoa siveelliseen tajuntaansa. Syvin tajunnan perusta on absoluuttisessa hengessä.

Snellmanin persoonallisuusprosessi ei itsessään ole tiettyä päämäärää kohti kulkevaa kehitystä, vaan itse prosessi on tulos. Siinä subjektiivisen ja objektiivisen identiteetti on joka hetki ja samalla prosessi on tulemista. Se ei ole identiteetin todellisuutta, vaan sen toteutumista.¹⁴⁰ Henki on käsitekehittelyssä persoonallisena tarkoituksellista toimintaa ilman päämäärää. Se on todellisuudessaan itsetarkoitus. Tämä todellisuus on siveellinen maailmanjärjestys. Yksityiselle ihmiselle tämä järjestys tulee esille historiallisessa elämän prosessissa yhä uudelleen toteutumattomana. Mikäli ihminen voisi vakuuttua siitä, että maailmassa kaikki olisi täydellistä eikä kaipaisi edelleenkehittämistä, se olisi hänen järjellisen toimintansa loppu. Tästä Snellman toteaa sen olevan ”järjen viekkautta, että se tulevaisen täydellisuuden kuvitteluilla johtaa ihmistä välittömän aistillisen tarkoituksensa uhraamiseen ja tavoittelemaan olioitten korkeampaa järjestystä.”¹⁴¹

Siveellinen maailmanjärjestys oikeutena, valtiona ja maailman historiana ei ole ihmiselle jotakin, joka olisi olemassa hänestä riippumatta ja itsestään, joko luonnon tai persoonallisen Jumalan kautta. Hegeliläisittäin tulkittuna kysymyksessä on ihmisen

¹³⁹ Lehmusto 1953, 37

¹⁴⁰ KT I, 445

¹⁴¹ KT I, 475

itsensä muotoamisen ja vapautumisen prosessi.¹⁴² Siveellisenä sivistyksenä hengen objektiivinen maailma on tulemista ja riippuvainen esimerkiksi yksilön eettisistä päämääristä. Mutta samalla se on luonnon kaltaista olemista ja on olemassa ilman yksilön vaikutusta. Snellmanin mukaan itsensä toteuttavan hengen toteutumisen tavat ovat sivistysprosessi, hengen subjektiivinen tekeminen ja siveellinen omatunto (das sittliche Gewissen).

Snellmanin mukaan ihminen tapaa itsensä persoonallisuuden ideassa ja tietää tämän olevan itsessään. Tällöin siveellinen omatunto on ymmärrettävä dynaamisesti, jolloin se on subjektiivisten tekojen itsetietoisuutta. Sivistyneen hengen asettamat itsekeskeiset tarpeet ja halut eivät edistä eettisen maailmanjärjestyksen kehitystä, jolloin ne ovat tekoina itsensä kumoavia. On pyrittävä osoittamaan, että elämän oma logiikka vaatii muuttamaan tarkoituksiperiä eli antamaan niille uuden sisällön. Itsekeskeisten tekojen käytännössä ilmenevä mitättömyys paljastaa siveellisen maailman järjestyksen. Siihen kuuluvat päteviksi todetut yhteiset arvot, tavat ja päämäärinä sinänsä hyvänä. Näin ihminen itse on ainoa moraalisen maailmanjärjestyksen toteuttaja, jolloin sen järjellisyys on riippuvainen vain persoonallisen hengen järjellisydestä ja substantiaalisuudesta.¹⁴³

Henki siveellisenä omanatuntona on siveellisen omantunnon toimintaa, jolloin tämä toiminta itse on toteutettu tarkoituksiperä. Se edellyttää silloin substantiaalista tahtoa olemassa olevana siveellisenä maailmana. Siveellisen omantunnon toiminta on vain subjektiivisen tahdon edellytetyn objektiviteetin kanssa sopusointuun saattamista. Siveellinen maailma on vain siveellinen substanssi, josta tulee todellinen siveellisyys vasta subjektin tekona. Snellman ei hyväksy käsitystä, että syntymä asettaa ihmisen annettuun siveelliseen maailmaan. ”Olemme vakuuttuneet, että ensiksikin sivistys, tottumus on hänen omaa työtään; että toiseksi siveellisellä maailmalla ei ole hänelle mitään merkitystä, se ei ole ensinkään olemassa ennen kuin hän pahassa teossa subjektina, on asettunut sitä vastaan”¹⁴⁴.

¹⁴² Juntunen & Mehtonen 1977, 35-37

¹⁴³ KT I, 465

¹⁴⁴ KT I, 503

Pahan tunto paljastaa ihmiselle hänen persoonallisuutensa substantiaalisen tahdon mukaisena tekemisenä. Siinä persoonallinen henki tajuaa hengen substantialiteetin olemassaolon omaksi työkseen. Hengen täytyy tajuta pahassa teossa subjektiivisen tahtonsa mitättömäksi tajutakseen olemassa olevan yleistahdon. Siinä yleistahdo tulee hänelle annetuksi ja välttämättömäksi. Siveellisyydestä tulee yleistahtona, kansanhenkenä, subjektiivisten tahtojen koonnos. Tämän koonnoksen olemus on sidottu kansanhenkeen, elävään tapaan, joka on yhteiskuntajärjestyksen perusta idealistisesti ymmärrettyssä valtiossa. Valtion instituutioiden todellisuus on subjektin siveellisessä sivistyksessä. Henki suhtautuu omassatunnossaan näihin instituutioihin ”kuin sinänsä olevaan hyvään, vapauden olemassa olevaan todellisuuteen”¹⁴⁵.

Tämän tunnustuksen kansalaisyhteiskunta edellyttää erityistahdossa todellisena. ”Ihmisen siveellisyys suhteessa kaikkiin näihin määräyksiin on se, että hän tunnustaa lain oikeutuksen ja ylimmän ratkaisun oikeassa ja väärässä”¹⁴⁶. Mikäli yhteiskuntajärjestys olisi riippuvainen ainoastaan laeista, olisi kansassa yhtä paljon rikollisia kuin yksilöitä kuten Snellman *Oikeusopissaan* toteaa. Subjektin tekeminen on siveellistä vasta, kun subjektiivinen käsitys ja tekeminen häviävät. Tämän tuloksena syntyy ristiriita, jossa siveellisen omantunnon todellisuus hävittää siveellisen omantunnon. Samoin kuin paha on todellinen vain pahana tekona, on siveellisyys todellista vain tekona. Totuudessaan siveellinen omatunto on ainoastaan persoonallisen itsetajunnan momentti. Näin omantunnon tietoisuus ei muodosta vielä inhimillisen itsetajunnan korkeinta astetta. Se syntyy vasta, kun subjektia tarkastellaan maailmanhengen liikkeessä mukana toimivana.¹⁴⁷

Siveellisen omantunnon on liityttävä kehityksen kiertokulkuun ja moraaliseen maailmaan. Ei riitä, että ihmisen ”täytyy ainoastaan toteuttaa tämä itsetajunta, saattaa se määräytyä tajunnaksi”¹⁴⁸. Hän ei näin voi uhrata persoonallista vapauttaan siveelliselle omalletunnolleen. Täytyy tyytyä vain osittaiseen saavutukseen. Yksilö ei voi uskoa täydellisyyteen, mutta kehitykseen kylläkin. Muuten omatunto olisi kuolemaisillaan. Siveellinen omatunto ei pyri itsekkäästi omaan onnellisuuteen, vaan sopusointuun yhteisönsä kanssa. Tämä tajuntaan vetoava piirre on sen tärkein velvollisuus. On

¹⁴⁵ KT I, 501

¹⁴⁶ KT 2, 290

¹⁴⁷ KT I, 504

vaikea määrittää jokin omantunnon tyyppi ainoaksi oikeaksi, koska ihmisten omatunnot ovat paljonkin toisistaan poikkeavia. Snellman yleistää omaa käsitystään siveellisestä omasta tunnosta, jolloin oma subjektiivinen siveellisyystajunta tulee esiin perusteluissa. Hänen omaan syvään vakaumukseen perustuva siveellinen omatunto saattaa olla kaavamainen ja jäykkä, mutta yhteiskunnalliseen tapaan perustuvan mallin esittäminen on perusteltua. Yksilönä on kyettävä myös nöyryyteen, jolloin siveellisellä ihmisellä on oikeus ja velvollisuus tarkkailla yksilöllistä omaatuntoaan. Snellman mainitsee useassa kohdassa teksteissään tutkineensa omaa tuntoaan ohjaajana.

Hän kirjoittaa avoimesti omantunnon ohjauksestaan Kirjeessään Fredrik Cygnaeukselle kesällä 1840. ”Olinpa kuin olinkin oikein tiennyt, että Sinä kuvittelet muiden tavoin minua itserakkaaksi. Vakuutan omantuntoni kautta, jolta täällä yön hiljaisuudessa vielä neuvoa kyselen, että sitä minussa on vähemmän kuin ihmisissä yleensä tapaa löytyä. Mikään, mitä näkyvää tai näkymätöntä omistan, ei ole antanut siihen aihetta. Siitä mitä olen maailmassa tehnyt, minulla on vain kalvavia tunnontuskia voittonani.”¹⁴⁹ Näissä tilanteissa hän tavallisesti ratkaisee ongelmat järjen avulla. Toisaalta hän pahoittelee järkensä vähyyttä verrattuna niihin, joilla on ”hyvä pää”. Hän toteaa, että ”ei siinä ole mitään ihmettelemisen aihetta, sillä minä olen tehnyt pääni itse”¹⁵⁰. Tämän puutteen hän näkee vaatimattomasti korvanneensa muilla tavoilla. Hän ei olisi ilmeisesti ollut itsepäinen omasta mielestään todetessaan, ”jos minua olisi jokin pidätellyt eli jos minulla olisi ollut tilaa jaloon toimintaan”¹⁵¹. Snellman ei pidä omaatuntoa erikoisena ”häätämerkinä”, vaan varmana ohjaajana oikeaan, kunhan ihminen onnistuu kasvattamaan siveellisen tajuntansa lujaksi ja toisaalta herkäksi.

Yksilöllä voi olla oma varma vakaumus, jolloin hänen omatuntonsa ei välttämättä hyväksy positiivista lakia tai valtion uskontoa. Snellmanin mukaan tällöin yksilön on noudatettava yhteisiä normeja. Hänellä on kuitenkin samanaikaisesti oikeus toimia yleisen mielipiteen muuttamiseksi. Jos yksilön mielestä ristiriita on suuri, hän joutuu rikkomaan lakeja, jolloin kansalainen saattaa toimia siveellistä omaatuntoaan vastaan ”hyvällä omallatunnolla”. Snellmanin mielipide viittaa siihen, että omantunnon muodollinen puoli ja sisällys voivat olla ristiriidassa. Tämän ristiriidan hän selvittää

¹⁴⁸ KTI, 497

¹⁴⁹ KT 2, 258

¹⁵⁰ KT 2, 259

siten, että ihminen toteuttaa maailmanhengen ikuista työtä päätöksillään ja toiminnallaan.¹⁵² Ristiriita ratkeaa nimenomaan ihmisyksilöjen päätöksissä ja toiminnoissa. Sama maailman jumalainen henki ohjaa yksilöä, kansakuntaa ja koko ihmiskuntaa eri tilanteissa ja toiminnoissa. Yksilön siveellinen omatunto yhtyy yhteisölliseen omaantuntoon, jolloin tällä absoluuttisen hengen toiminta-alueella lait luovat pohjan siveellisyyteen ohjaukselle.

4. Perhe ja siveellisyys

4.1 Rakkaus perheen siveellisenä perustana

Oikeusfilosofiassaan Hegel aloittaa perheestä siveellisyyden dialektisen tarkastelunsa. Siveellisyys on ilmiö, jonka muuntumia Hegel tutkii perheestä valtioon. Hän pyrkii käsittämään modernin yhteiskunnan ristiriitoineen ja sovittamaan sen yhteen antiikin Kreikan mallin kanssa, jossa yhteisöllisyys perustuu henkisiin siteisiin. Dialektisen metodinsa mukaisesti Hegel tutkii käsitettä ensin sellaisena kuin se ilmenee välittömästi (unmittelbar). Sen jälkeen hän etsii käsitteen, joka on jossakin suhteessa alkuperäiselle käsitteelle vastakkainen. Lopuksi hän päätyy käsitteeseen, joka ilmaisee kahden aikaisemman käsitteen yhteenkuuluvuuden välittyneessä muodossa (vermittelt). Näin hän pyrkii ristiriitoihin johtavien käsitteiden avulla konkreettisen totaliteetin rikkaampaan ja syvällisempään käsittämiseen. Hegelin metodiin sisältyy kaksi vaihetta. Ensimmäinen vaihe sisältää ristiriitojen paljastamisen ja toinen vaihe ristiriitojen yhteensovittamisen. Ensimmäistä vaihetta Hegel kutsuu dialektiikaksi ja toista vaihetta spekulatioksi. Siveellisyyskeskustelu tapahtuu tämän metodin mukaisesti.¹⁵³

Perheessä siveellisyys on välitöntä, vähiten kehittyntä, ikään kuin luonnontilassa. Hegel luonnehtii tätä tilaa ilmaisulla ”an sich”, jolloin sen muoto ei vielä ole tietoinen, eikä vapaasti valittu. Hegelin mukaan perhe ei voi perustua sopimukseen vaan rakkauteen. Sopimus ja vapaa valinta liittyvät Hegelillä perheen rajat ylittävään porvarilliseen yhteiskuntaan. Se on siveellisyyttä für sich, itseään varten. Siveellisyys on siinä vielä täydellistymättä. Se on vain olemassa tässä henkilökohtaisten päämäärien

¹⁵¹ KT 2, 259

¹⁵² Lehmusto 1953, 42

¹⁵³ Manninen 1987b, 10

ajamiseen rajoittuneessa tarpeiden ja työn järjestelmässä. Vasta rationaalisesti organisoidussa valtiossa siveellisyys saavuttaa täydellisyytensä.¹⁵⁴ Hegeliä seuraten Snellman määrittelee perhe-elämän siveellisyyden valtiossa ilmenevän täydellisemmän siveellisyyden muodolle alistaiseksi. Perhe-elämä ei kuitenkaan itsessään ole vain valtion tarkoituksille omistettua.

Snellman erittelee siveellisyyttä perheen olemuksena. Lisäksi hän erittelee siveellisyyden toteutumista avioliitossa, rakkaudessa, lasten kasvatuksessa ja opetuksessa. Hän argumentoi perheen instituutiona siveellisyyden ja toteutetun oikeudenmukaisuuden välttämättömäksi muodoksi. Yksilön toiminta saa siveellisen muodon, kun oikea on olemassa subjektin toiminnassa. Tällöin omantunnon mukainen pyrkimys oikeaan yhdistyy olemassa olevaan käsitykseen oikeasta. Perheessä ihmisen suhde oikeaan on välitön ja se ilmenee rakkautena. ”Perhe on välttämätön yhteiskunnallinen muoto itse valtiossa ja sen olemuksena on olla siveellisyyden välittömänä läsnäolona, rakkautena”¹⁵⁵.

Perheen alkuperustana on luonnonvietti, joka pyrkii suvun jatkamiseen ja lapsissa hellyyteen vanhempia kohtaan. Siveellinen ihminen ei noudata suvunjatkamisviettiä eläimen tavoin, vaan muodostaa siitä alkuvoiman. Ihminen huolehtii elannostaan pitkäjännitteisemmin kuin eläin, toisinsanoen vanhemmat huolehtivat perheen toimeentulosta. Tähän liittyy oleellisesti lapsien henkisestä puolesta huolehtiminen. Sukuvietti on muuttunut vanhempien keskinäiseksi rakkaudeksi. Rakkaus tunteena määrää mitä kotona tehdään, jolloin se on pyrkimistä oikeaan alkumuodossaan. Vanhempien keskinäinen rakkaus vaatii toimimaan toistensa ja lasten hyväksi. Perheessä rakkaudessa tehty on oikean perusmuoto. Sitä ei sanella ulkopuolelta annetuilla käskyillä, vaan rakkaus luo jatkuvasti uutta oikeaa.¹⁵⁶

Rakkaus on perustava siveellinen voima, ”eo ipso, oikean todellisuus.” Snellmanin mukaan oikeus esiintyy alkumuodossaan juuri perherakkaudessa. Sen toiminnan teloksena on hyvä, jota rakkaus pyrkii kaikessa toteuttamaan. Snellmanille perhe on

¹⁵⁴ Manninen 1987b, 10

¹⁵⁵ KT5, 53

¹⁵⁶ Airas 1956, 91

”siveellinen läsnäolo rakkautena”¹⁵⁷. Tällöin siveellisyydellä tarkoitetaan hegeliläisittäin ymmärrettyä objektiivisen hengen toteutumista itsessään. Siveellisyys ilmenee perhe-elämässä rakkautena perheen jäsenten keskinäisissä suhteissa. Perherakkaus merkitsee Snellmanille perheen jäsenten siveellistä yhteistuntoa, siveellisyyttä yhteistunnon merkityksessä. Tällöin ei ole kysymys vain velvollisuudesta ja myötätunnosta, vaan järkevästä ja luonnollisesta tavasta järjestää inhimillinen yhteiselämä. Avioliitossa puolisoitten välinen luonnollinen rakkaus ei kumoudu, mutta se laillistuu. Luonnollisen rakkauden laillistuminen on välttämätöntä, jotta järki ja vapaus toteutuvat perhe-elämässä, kansalaisyhteiskunnassa ja valtiossa.¹⁵⁸

Snellman rakentaa siveellisyyden käsitteen hegeliläiselle ajatukselle, jolloin siveellisyys on kansallisen tradition pohjalta muodostunut ihmisten yhteinen tahto, joka välittömäksi tavaksi sisäistettynä kutsutaan rakkaudeksi.¹⁵⁹ Siveellisyys ei liity pakkoon. Onni ei voi milloinkaan olla toiminnan periaatteena, mutta ihmisen on saatava tyydytystä velvollisuuttaan täyttäessään, sillä muuten hän ei ole vapaa ja toimii pakosta. Perhe-elämän ja rakkauden onni on kuitenkin kaikille avoin, jolloin valtion hyväksi tehty työ on samalla perheen hyväksi tehtyä työtä.

Tällä perusteella Snellman liittää naisen kotiin, perheen piiriin, koska ”luontohan määrää naisen toimimaan ennen muuta perheen piirissä, haluamaan rakkauden onnea, mutta suhtautumaan välinpitämättömästi kunnian houkutuksiin”¹⁶⁰. Näin ajatellen naisen asema ei ole hyvä. Hänet jätetään toiminnan ulkopuolelle kansalaisyhteiskunnassa ja valtiossa. Tämä merkitsee naisen asettamista toiseen kastiin mieheen nähden. Nainen nähdään valtiotoiminnan ulkopuolelle jätettynä kykenemättömäksi kulttuurin uudistamisprosessiin, jolloin hän on kulttuurin konservatiivinen voima. Nainen tarvitsee sivistystä vain olemassa olevan kulttuurin välittämiseen lapsille. Snellmanin naisemansipaation vastustus perustuu ennen muuta sen liberalistiseen ja individualistiseen painotukseen.¹⁶¹

¹⁵⁷ KT5, 55

¹⁵⁸ Hämäläinen 1990, 11

¹⁵⁹ KT5, 75

¹⁶⁰ KT5, 76

¹⁶¹ Pulkkinen 1989, 14

Monissa kirjoituksissaan hän kuvaa naiskäsitystään. Puheet naisen vapauttamisesta hän katsoi johtuvaksi siitä, etteivät ihmiset ymmärrä naisen kutsumuksen arvoa lasten kasvattajana. Nainen tarvitsee monipuolista sivistystä, jotta hän kykenee kasvattamaan lapset yhteiskunnan, isänmaan ja koko ihmiskunnan palvelukseen. Snellman korosti myös sitä, että nainen tarvitsee äidin roolissa tietoa ihmiskunnan yleisistä harrastuksista. Hän tarvitsee niitä kohtaan rakkautta, joka äidin antaman esimerkin voimasta siirtyy lapsiin.¹⁶² Lasten turvallisen elämän ja hyvän kasvatuksen varmistamiseksi nainen ja mies solmivat avioliiton.

4.2 Avioliitto

Perhe muodostuu naisen ja miehen solmiessa avioliiton. Snellman katsoi, että avioliiton tarkoitus ei oikeuta tarkastelemaan sen solmimista naisen ja miehen mielivaltaisena sopimuksena, vaikka sillä onkin sopimuksen muoto. Snellman mietti asiaa Hegelin tavoin, jolle avioliitto ei ollut varsinaisesti sopimuksellinen suhde, vaikka se alkaa yhteisestä sopimuksesta. Tähän sisältyy eettinen ajatus, jolloin puoliset ymmärtävät perheen ykseyden avioliiton päämääräksi. Aviopuolisot luovuttavat näin persoonallisuutensa avioliiton ykseydelle, mikä merkitsee itsensä rajoittamista. Tällöin Hegelin mukaan tapahtuu kuitenkin itsensä vapautuminen, koska silloin puoliset saavuttavat todellisen itsetietoisuutensa.¹⁶³ Snellman katsoi näin avioliiton tarkoituksen sisältyvän perheen olemukseen, siveellisyyteen. Avioliitossa ei ole kysymys vain puolisoitten luonnonvietin mukaisesta kiintymyksestä, vaan siveellisyyden objektiivisesta toteutumisesta vanhemmuudessa ja lasten kasvatuksessa. ”Miehen ja vaimon välinen suhde on legaalinen, koska sitä määrää järjellinen tarkoitus ja se on moraalinen, koska tuo järjellinen tarkoitus sisältyy siihen”¹⁶⁴.

Snellmanin pitää järkiavioliittoa onnellisena vaihtoehtona, jos se solmitaan tulevan siveellisen suhteen vakaumuksessa. Pelkkä ailahteleva nuoruuden rakkaus ei riitä, koska se unohtaa järjen ja toimii vain itsekkäänä intohimona, jonka varaan ei voi tulevaisuutta rakentaa. Järkeviin tulevaisuuden suunnitelmiin perustuva avioliitto on perhe-elämän siveellisyyden perusta. Avioliittoa solmittaessa on kiinnitettävä huomio olosuhteiden

¹⁶² Hämäläinen 1992, 18; KT V, 446-451; KT VI, 240-246

¹⁶³ Hegel 1994, §§ 161-162; KT 5, 58; Hämäläinen 1990, 13

¹⁶⁴ Hämäläinen 1990, 13

järkevään arviointiin. Miettimisellä ja järkevyydellä täytyy olla oikeutettu sija eliniäksi perustetussa avioliitossa, koska tällöin on kyseessä siveellisen toiminnan muoto. Se ei ilmene ainoastaan tunteissa, vaan järjellisen tarkoituksen toteuttamisessa.¹⁶⁵

Snellman tuomitsee avioliiton ulkopuoliset suhteet epäsiveellisinä. Hän kysyykin: ”Ovatko mieltymys ja rakkaus pelkkänä sukupuolisena rakkautena siveellisiä avioliiton ulkopuolella?” Sisältääkö edes puhdas ja sydämellinen kunnioitus sen mikä on avioliitossa siveellisyys?” Avioliiton siveellinen elementti on yhteinen huolenpito perheen henkisestä ja ruumiillisesta tilasta. Tämä huolenpito on avioliiton siveellisyyden subjektiivinen puoli, jolloin kunnioituksella, rakkaudella ja mieltymyksellä on siveellistä merkitystä vain, kun se on yhtynyt tällaiseksi huolenpidoksi. Valtion antama tunnustus perheen omistusoikeudelle ja vanhemmille annettu tunnustus oikeudesta lapsiinsa on objektiivinen puoli.¹⁶⁶

Perheestä ei tule siveellistä yhteiskuntaa, jos perhe-elämän siveellisyys perustuu pelkästään puolisoiden oman onnentunteen ja sukupuolisen tyydytyksen etsintään. Se ei sisällä siveellisen osatekijöitä, moraalisuutta ja legalisuutta. Kun vanhemmat kasvattavat lapsiaan velvollisuudesta, avioliiton onni on kiinteässä yhteydessä objektiivisiin päämääriinsä, joita ovat lasten siittäminen ja kasvattaminen, suvun säilyttäminen ja siveellinen kehitys. Ne yhtyvät kansakunnan säilyttämiseen ja kehitykseen, jolloin ne luovat valtiolle vaatimuksia yksilöä kohtaan avioliiton solmimisen osalta. Yksilön siveellisyys muodostuu tämän avioliiton objektiivisen tarkoituksen täyttämisestä.

Perheessä ilmenevällä siveellisyydellä on rakkautena ilmenevän tunteen välitön muoto, jolloin puolisoiden välisen rakkauden tulee olla lapsiin kohdistuvan rakkauden ja perheeseen kohdistettavien yhteisten ponnistusten välittämää. Pelkkä ja ajatustapa eivät ole siveellisyyttä. Kaiken siveellisyyden on oltava siveellisiä tekoja ja toimintaa. Perheen siveellisyys syntyy vanhempien rakkaudella täyttämästä velvollisuudesta kasvattaa lapsiaan järkeen ja siveellisyyteen. Tällöin moraalisuus ja legalisuus perustuvat niihin intresseihin, joita valtio kohdistaa perheeseen.¹⁶⁷ Avioliiton ja perhe-

¹⁶⁵ KT 5, 59; Salomaa 1948, 318

¹⁶⁶ KT 2, 91

¹⁶⁷ Hämäläinen 1990, 14

elämän siveellisenä perustana sekä objektiivisena päämääränä on näin valtion etu ja menestys. Valtion tehtävänä on sekä säilyttää perheen oikeus lasten kasvatukseen että estää kotikasvatuksen rappeutumista.

4.3 Lasten kasvatusta

Lasten kasvatusta on Snellmanin mukaan perheen ylin intressi. Se antaa avioliitolle sen tärkeimmän päämäärän. Perhe-elämän siveellisyyden perustana se antaa avioliitolle objektiivisen, järjestetyn tarkoituksen. Avioliitto lakkaa olemasta siveellinen, jos siinä ei ole enää järjestettyä päämäärää ja se tähtää vain subjektin onneen. Kokemus osoittaa, että perhe on hajonnut ja avioliitto muuttunut ulkoisten etujen spekuloinniksi, kun lapset on annettu pois vanhempien hoidosta. Tällöin avioliittokin osoittaa siveellisen hengen rappeutumista. Vanhemmat haluavat jäädä oman egoisminsa, usein järjettömyyksiensä ja paheiden vietäväksi, jolloin lapset olisivat vain kiusallisia ja syytöksiä esittäviä todistajia.¹⁶⁸

Snellman nimittää tällaisia perheitä tekoperheiksi, joiden määrä jää pakosta vähäiseksi, koska kasvatusta ei kuulu modernissa valtiossa sen velvollisuuksiin. Tällaisella vastuuttomalla menettelytavalla on kuitenkin laajaa merkitystä, koska sitä esiintyy yhteiskunnan sivistyneimmissä luokissa. Valtion tärkeimpiin tehtäviin tuotetaan näin kansalaisia, joilla on koulutus ja kasvatusta ulkoisiin käytöstapoihin, muttei tiedon lisäksi todellista isänmaallisuutta eikä siveellistä tahtoa. Kieroutunut kasvatusta vaikuttaa negatiivisesti naisiin, tuleviin kasvattajiin. Hajonneiden perheiden esimerkki antaa väärän kuvan myös muihin yhteiskuntaluokkiin, jotka ottavat mallia sivistyneimpien luokkien vapauksista. Johtuen asuinolosuhteissaan he eivät voi estää lapsia näkemästä vanhempiensa järjettömyyksiä. Lasten laiminlyötyä kasvatusta ei voi korvata huolellisellakaan ulkopuolisella opetuksella.¹⁶⁹ Snellmanilaisittain ajatellen opettaja ei voi kasvattajana korvata vanhempia, koska häneltä puuttuu aito siveellisyyden perusta, perherakkaus.

¹⁶⁸ KT 5, 91; Härmäläinen 1990, 16

¹⁶⁹ KT 5, 65

Vanhemmilla on normaalisti objektiivinen, luonnollisesta halusta ja mielivallasta riippumaton tarkoitus kasvattaa lapsia ja välittää heille perhepiirissä osallisuutta synnyinmaahan, tapoihin ja kieleen.¹⁷⁰ Lapsen kasvatusta on prosessi, jossa kasvattaja opettamisella ja esimerkillä pyrkii totuttamaan lapsen hyviin tapoihin. Prosessi on vanhempien oikeus ja velvollisuus. Tämä ei suinkaan tarkoita, että vain vanhemmilla on oikeus ja velvollisuus osallistua lasten ohjaamiseen siveellisyyteen. Snellman rajaa kasvatusta koskemaan lähinnä tapoihin ja velvollisuuksiin totuttamista. Kasvatustapaan liittyy korostetusti uskonnollinen lähtökohta sekä kasvatusta kuuluminen ensisijaisesti perheeseen. Tietoa antava opetus kuuluu puolestaan valtiolle, jonka tehtävänä on antaa yleisellä opetuksella sivistyksen välineitä perheelle. Perheessä nämä elementit muuttuvat todelliseksi saatuaan kansallisen herätteen, jonka yksilö välittää kansakuntaan saatuaan tapa- ja velvollisuuskasvatusta. Näin perhekasvatusta todellistaa tietopohjaisen opetuksen todesta ja epätodesta, jossa toteutuu valtion välitön intressi kansalaisten korkeasta sivistyksestä.¹⁷¹

Kotikasvatusta ja kouluopetuksen erottaminen toisistaan oli osa Snellmanin koulupolitiikkaa, joka kytkeytyi hegeliläiseen sivistyskäsitykseen. Snellman vastusti kansakoulua yleisenä pohjakouluna, koska hänen mielestään sivistyneistön opetus tuli pohjautua humanistiselle sivistysperinnölle. Hän vastusti myös lastentarhojen perustamista, mikä oli seurausta hegeliläisestä näkemyksestä. Sen mukaanhan perhe toimii yhteiskunnassa tradition säilyttäjänä ja moraalisen kasvatusta antajana. Kansakoulun tehtäväksi Snellman määritteli kansan syvien rivien sivistystason kohottamisen lukutaidon opettamisen avulla ja rahvaan saattamista tietoisuuteen omasta kansallisuudestaan.¹⁷²

Snellmanille sivistys (”Bildung”) merkitsee ajattelun elävyyttä, kasvua kohti persoonallisuutta tai varsinaista minää. Näin eettisen kasvatusta kohteena oleva henkilö tulee johdattaa sekä itsensä että tradition totuuden tuntemiseen. Henkisen kasvatusta edetessä nämä eivät ole kaksi erillistä asiaa, vaan ihmisestä voi tulla tradition totuuden kantajia eli persoonallisuuksia.¹⁷³ Perustahtoa nimitetään joko persoonallisuudeksi tai varsinaiseksi minäksi. Se ilmenee eri tavoin eri

¹⁷⁰ KT 5, 65-69; Hämäläinen 1990, 17

¹⁷¹ KT 5, 66

¹⁷² Hämäläinen 1990, 18

kasvatustilanteissa, jolloin se ei ole pelkkää tahtoa, vaan siihen liittyvät dialektisina momentteina myös tietoisuus ja tunne. Mikä on perustahto, joka tulee esille perheessä? Snellmanin mukaan perheen perustahto toteutuu perherakkaudessa ja se on toimintaa, jokapäiväistä elämää. Snellman toteaa perherakkautta olevan siellä, missä on pyrkimystä onneen ja täydellisyyteen, keskinäistä moraalista tunnustusta sekä oikeuden ja hyväntahtoisuuden hyveiden harjoittamista. Tämän toiminnan ihanteellisena tarkoituksena on hyvä, jolloin omatunto on hyvän ja pahan tietoisuutena. Omatunto on tietoisuutta empiirisen minän ja varsinaisen minän välisestä ristiriidasta. Sen ratkaisuun perustuu ihmisen eettinen kasvu. Ilman omaatuntoa ei olisi eettistä kasvua, korkeintaan sosiaalista sopeutumista. Rakkaudesta kasvaa perheessä sekä eettinen tietoisuus että tahto.¹⁷⁴

Snellmanin eettisen kasvatuksen tarkoitus on ihmisen käsittäminen vapauden ja järjen näkökulmasta vapautta ja järkeä varten. Kokemuksen ja havainnon käsitteet tulisi laajentaa käsittämään totuuden, hyvyyden ja kauneuden havainnoinnin, jotka löytyvät ihmisen sisimmästä. Ihmisenä oleminen ei ole vain säännön seuraamista, vaan se on tarkoituksen toteuttamista.¹⁷⁵ Snellman ajatteli perherakkauden kasvatuksessa käytännössä, jolloin teoria on jonkun yksilön mielipide ja tapa on yleisen järjen teorioista antama tuomio. ”Jokaisella pedagogilla on suomalaisessa talonpoikaisperheessä oppimista, millainen kotikasvatuksen pitää olla tässä kansassa, tässä ilmanalassa, näissä aineellisissa oloissa, tällä sivistysasteella... Vanhempain rakkaus on polvesta polveen etsinyt perimätavasta sen, mikä siinä on parasta, on muuttanut sikäli kuin varallisuus ja älyllinen sivistys on lisääntynyt, mutta varovasti, kuten tämä rakkaus on kehottanut, ja uuterran tarkkaavasti, huolellisesti, niin kuin yksin se voi toimia.”¹⁷⁶ Näin hän varoittaa käyttämästä kokeilemattomia ja kiistanalaisia teorioita. Kansan keskuudessa vuosisatojen kuluessa syntyneet kokemukset ja tavat on otettava huomioon kasvatuksessa syvemmin kuin muussa yhteiskunnallisessa toiminnassa.

Snellman hylkää yleishumanismin ja kosmopolitismin kasvatuksessa ja puolustaa kansallista näkemystä. Suomessa lapsi ei synny Euroopan nykyiseen ihmiskuntaan yleensä, vaan humaniteettiin sellaisena kuin se elää tämän suomalaisen kansan tiedossa

¹⁷³ Skinnari 1981, 57; KT I, 339

¹⁷⁴ KT XI, 129-130; Skinnari 1981, 57

¹⁷⁵ Skinnari 1981, 59

ja toimintatavassa. Tämä on vielä erikoistuneena yhteiskunnallisen aseman ja perheen mukaan. Tällaiseen todelliseen humaniteettiin lasta ei kasvateta vain olosuhteiden pakosta, vaan hänet tulee kasvattaa siihen, koska tässä humaniteetissa on todellisuus ja järki.¹⁷⁷

Siveellisen kasvatuksen päämääränä on todellisuus, joka on kansakunnan tapa. Snellman omaksuu pääpiirtein Rousseau'n opin negatiivisesta kasvatuksesta, jolloin kasvatettavalle opetetaan enemmän paheelta varjeltumista kuin hyvettä. Lasta estetään saamasta vaikutteita pahoista tavoista, joita on enemmän kuin hyviä. Kokemus osoittaa, että kaikki siveetön ja kevytmielinen, vihan ja kiukunpurkaukset, huonojen taipumusten ja alhaisten tunteiden ilmaukset täytyy poistaa lapsen havaintopiiristä. Näin Salomaa luonnehtii Snellmanin negatiivisen kasvatuksen pääpiirteissään.¹⁷⁸

Kasvatus on pakkoa, koska se on halujen kurissa pitämistä ja pelkän eläimellisen egoismin tukahduttamista. Toisaalta se on edistymistä pakosta vapauteen ja järkeen. ”Jokainen äiti tietää, että kasvatuksen on ensi hetkestä alkaen vapautettava lapsi luonnon pakon siteistä, siitä avuttomuudesta, joka on erikoisesti ominaista ihmissikiölle”¹⁷⁹. Tällöin lapsi alistetaan rakkaudella henkisen maailman järjestyksen paktoon, jolloin hänet johdetaan pakon kautta vapauteen. Kasvatus edellyttää kasvattajassa rakkautta, joka on perheen siveellinen perusta. ”Kaikki kasvatus on myös rakkautta, sillä se perustuu lapsen ruumiilliseen ja henkiseen avuttomuuteen”¹⁸⁰. Kaikki lapsen ruumiillinen, tiedollinen ja siveellinen kehittäminen tulee tapahtua rakkauden avulla. Pakkoa tarvitaan vain kuuliaisuuteen kasvatuksessa.

Snellman jakaa kasvatusjärjestelmänsä oppiin kasvatuksesta ja oppiin opetuksesta. Kasvatus merkitsee perinnäiseen tahtomiseen perehdyttämistä eli siveellistä kasvatusta. Opetus on perinnäiseen tietoon perehdyttämistä eli älyllistä opetusta. Perheessä tapahtuva siveellinen kasvatus on tärkeämpi ja koulussa annettava opetus toissijaista. Molemmat ovat kiinteässä yhteydessä toisiinsa, jolloin opetuksen pitää kohdentua myös tahdon jalostamiseen ja kasvatuksen on oltava opettavaa. Siveellinen kasvatus ei ole

¹⁷⁶ KT VI, 472, 534

¹⁷⁷ KT XI, 173

¹⁷⁸ Salomaa 1948, 346; KT V, 544

¹⁷⁹ Salomaa 1948, 344

¹⁸⁰ KT 2, 435

mahdollista ilman opetusta.¹⁸¹ ”Snellman korostaa, että koulun tehtävänä on kasvattaa kelpo kansalaisia, tapaa ja lakia noudattavia yhteiskunnan jäseniä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että koulun pitää ensisijassa moraaliopetuksen avulla istuttaa oppilaisiinsa lainkuuliaisuutta. Koulussa kasvatus lainkuuliaisuuteen toteutuu välillisesti, koulujärjestykseen ja koulukuriin totuttamisen kautta. Kasvatus lainkuuliaisuuteen ei kuitenkaan ole missään tapauksessa koulun ensisijainen tehtävä. Koulun ensisijainen tehtävä on jakaa sivistystä.”¹⁸² Kun lasten siveellinen kasvatus saavuttaa huippunsa, se merkitsee myös perheen hajoamista.

Siveellisen kasvatuksen saatuaan lapsi on itse järjellinen ja vapaa subjekti. Hän ei ole enää lapsi, vaan määrää itse omista teoistaan. Hän muodostaa itse perheen, jolloin rakkaus muuttuu eri perheiden olemassaolossa yhteiseksi yleistahdoksi muodostaen kansalaisyhteiskunnan. Vanhempien valta lapsiinsa loppuu, koska alkuperäisessä perheessä ei enää ole rakkautta ja perhe siveellisessä mielessä hajoaa. Silloin yhteiskunnan lait määräävät asioista. Lait laaditaan siten, että vanhemmilla ei ole oikeutta tehdä sellaista, joka on vastoin lapsen siveellistä kehitystä. Näin yhteiskunta puuttuu myös vanhempien valtaan tämän kehityksen edistämiseksi. Lapsen siveelliseen kehitykseen kuuluu myös itsenäistyminen, jolloin hän haluaa toimia oman mielen mukaan ja olla vapaa subjekti. Tässä vaiheessa kasvatus perheessä päättyy ja yhteiskuntaelämä alkaa.¹⁸³

Snellman tarkoittaa yhteiskuntäkäsitteellä yleensä inhimillisen yhteiselämän kokonaisuutta ja määrittelee valtion myös samoin. Valtion ulkopuolella ei ole siveellistä perhe-elämää, vaan ainoastaan luonnonviettiin perustuvaa suvunjatkamista. Kun perhe edistää omaa rakkauden täyttämää elämäänsä, se on myös valtion etu. Näin perhe ja valtio edellyttävät toisiaan hegeliläisen tradition mukaisesti. Valtion ja perheen väliin jää kansalaisyhteiskunta, jonka olemassaolo edellyttää sekä perhettä että valtiota. Näin yhteiskuntaelämää viettävä ihminen elää samanaikaisesti perheessä, kansalaisyhteiskunnassa ja valtiossa. Siveellinen teko perheessä on samalla myös lainmukainen ja isänmaallinen.¹⁸⁴

¹⁸¹ Salomaa 1948, 341

¹⁸² Ojakangas 2003, 60

¹⁸³ KT 2, 436

5. Kansalaisyhteiskunta ja siveellisyys

5.1 Kansalaisyhteiskunta käsitteenä

Hegelin kansalaisyhteiskunta perustuu tarpeiden järjestelmään, jolloin siinä on keskeisellä sijalla talouselämä ja työ. Snellman on tietoisesti poikennut oppi-isänsä luomasta käsitteestä. Oikeusoppinsa esipuheessa hän toteaa jo poikkeavansa ”Hegelin *Philosophie des Rechts* – teoksesta lähinnä opissa subjektiivisesti oikeasta ja opissa kansalaisyhteiskunnasta... Opissa kansalaisyhteiskunnasta tekijä on sivuuttanut työn, korporaation ym. yksityiskohtaisen määrittämisen ja koettanut tuoda esille ainoastaan sen, mikä tältä kannalta on siveellistä ja kestävä”¹⁸⁵.

Teljo toteaa Snellmanin muistuttaneen luennoillaan 1857 pitävänsä Oikeusoppinsa esipuheessa mainittua kohtaa oikeampana siinä, että Hegelin Oikeusopin ensimmäinen momentti, positiivinen laki sisältää selityksen kansalaisyhteiskunnan käsitteestä ja samalla kehittää sen välittömäksi olemassaoloksi lain ja tavan ykseyden. Hegelin käsitys tarpeiden järjestelmästä kansalaisyhteiskunnan perustekijänä ei ole Snellmanin mukaan oikea, koska siveellinen ei ole tarve sinänsä eikä sen empiirinen systematisoituminen. Siveellinen on tarpeen suhde laissa esitettyyn yleiseen järjestelmään. Tarpeen siveellinen merkitys on siinä, että se tyydytetään edellä mainitussa järjestyksessä. Snellman sanoo sivuuttaneensa Oikeusopissaan ja Valtio-opissaan Hegelin käyttämän tarpeiden systematisoinnin kansalaisyhteiskunnan käsittelyn pohjan. Snellman on erityisesti korostanut tätä kohtaa kansalaisyhteiskunnasta, missä hän valtiofilosofiassaan eroaa Hegelin opeista.¹⁸⁶

Snellmanin kansalaisyhteiskunta eroaa varsinaisesta valtiosta vain erityislaatuisena valtion jäsenten siveellisenä toimintana ja tietoisuutena. Tietoisuuden määrittävät yksilön tarpeet, taipumukset ja sivistys sekä lait. Ne ohjaavat yksilön toimintaa siten, että yhteiskunnan muut jäsenet voivat toteuttaa itseään yhtä vapaasti. Yksilö tavoittelee omaa etuaan loukkaamatta yhteiskunnan muiden jäsenten vapautta. Valtion jäsenenä hän toimii yleisen, valtion edun mukaisesti. Hän ei kuitenkaan ole pelkkä väline

¹⁸⁴ Lehmusto 1953, 77; Hämäläinen 1990, 21

¹⁸⁵ KT 2, 389

¹⁸⁶ Teljo 1934, 24

päämääränä pidetylle valtiolle. Valtion kansalaisena hän huolehtii omasta edustaan tekemällä työtä yleisen hyväksi. Kansalaisyhteiskunnan jäsenenä hän tekee työtä omaksi edukseen ja samalla edistää yleistä hyvää.¹⁸⁷

Kansalaisyhteiskunnan ja valtion ero ei liity niiden kokoeroon kuten perheen ja valtion, vaan Snellman määrittelee kansalaisyhteiskunnan alan Hegelin tavoin perheen ja valtion differenssiksi: ”Kansalaisyhteiskunta on sama kuin kaikki toiminta, joka ei kuulu perheen piiriin eikä myöskään ole poliittista toimintaa”. Snellman eroaa oppi-isästään, kun on kysymys kansalaisyhteiskunnan olemuksesta eli missä muodossa siveellisyys siinä ilmenee. Hän hylkää Hegelin tarpeiden järjestelmän ja ottaa kansalaisyhteiskunnan perustaksi tämän toisen momentin itse lain, oikeusjärjestyksen.¹⁸⁸

Snellman selittää siveellisuuden kehitystä lähtien kansalaisyhteiskunnan järjellisen välttämättömyyden ymmärtämisestä, joka sisältyy siveellisuuden käsitteeseen. Tällöin kansalaisyhteiskunta syntyy tämän käsitteen välttämättömänä kehityksenä. Kehitys alkaa perheestä, joka pyrkii omaan hajoamiseensa kun tehtävä on täytetty. Kun ihminen lähtee ulos perheestä rakkaudella kasvatettuna, hän tarvitsee objektiivisen siveysmittapuun toimintansa ohjaajaksi. Tämä ohjaaja on kansalaisyhteiskunnan positiivinen laki. Näin kansalaisyhteiskunnasta tulee välttämätön siveellisuuden ilmenemismuoto. ”Kansalaisyhteiskunnan täsmälliseksi määritelmäksi tulee niin muodoin, että tämä valtion välttämätön muoto on siveellisuuden läsnäoloa lainkuuliaisuutena”¹⁸⁹.

Snellmanilla on olennaista se, miten oikea todellistuu tässä toiminnassa eli miksi se on siveellistä. Hegel lähestyy klassisen liberalismiin oppia, koska kansalaisyhteiskunnassa egoistinen toiminta vastaa suoraan yleistä etua ja toteuttaa näin oikean käsitettä sellaisenaan. Snellmanilla toiminta sinänsä ei vielä ole siveellistä. Toiminta tulee siveelliseksi vasta, kun siinä noudatetaan lakia. Lait ovat objektiivisesti olemassa ja kansalaiset noudattavat niitä subjektiivisesti, jolloin syntyy siveellisyys kansalaisyhteiskunnassa.¹⁹⁰ Kansalaisyhteiskunnassa yksilön suhde siveellisyteen on passiivinen. Reaalinen elämänmuoto kansalaisyhteiskunnassa on Snellmanille

¹⁸⁷ KT 5, 77

¹⁸⁸ Teljo 1934, 24

¹⁸⁹ KT 5, 78

pikemmin henkisen oikeusjärjestyksen kuin taloudellisten tekijöiden määrittämä. Siveellisyys on osa historiallisesti toteutuvaa elämänmuotoa. Hegeliin verrattuna hänen spekulatiivisensa sisältää käytännöllisemmän ja enemmän reaalista todellisuutta myötäilevän hahmotelman siveellisyydestä kansalaisyhteiskunnassa¹⁹¹.

5.2 Tapojen ja lain merkitys arkielämään

Tavat ja lait ovat inhimillisen elämään keskeisesti vaikuttavia tekijöitä. Lait eivät kuitenkaan voi olla niin yksityiskohtaisia, että ne sopisivat täydellisesti kaikkiin elämän tilanteisiin. Tapa ja laki kuuluivat läheisesti yhteen esimerkiksi alkeellisissa yhteiskunnissa, jota osoittaa kreikan kielen nomos-sanana tapaa ja lakia tarkoittava kaksoismerkitys. Näin on ymmärrettävää, että tavat ja lait yhdessä toimivat siveellisyyden mittana. Snellmanin mukaan ”jokaiseen tekoon liittyy joukko määräyksiä, jotka juuri konstituoivat yksilöllisyyden ja jotka ovat yksilön vapaasti määrättävissä. Lainhan täytyy näet käskä tekoon tai kieltää siitä vain yleisen nimikkeen mukaan, määrättyinä toiminnan lajina. Kun yksilö tekee päätöksensä näistä individuaalisista määräämisistä, häntä johdattavat tapa ja käytäntö, vaikka nekin jättävät paljon hänen oman määräämisensä varaan. Siten toiminnan yhtäpitävyydessä sekä lain, tavan että käytännön kanssa voi olla rajattomasti muuntelua.”¹⁹²

Snellman erottaa toisistaan tavan (sed) ja käytön (bruk). Niiden ero on siinä, että edellisellä on eettinen merkitys ja jälkimmäinen on pelkkä sovinnainen tapa, jonka rikkominen on jokseenkin yhden tekevää, eikä ole siveellisesti tuomittavaa¹⁹³. Tapa on siveellisenä ohjeena sellaisissa elämäntilanteissa, joissa lain määräykset ovat liian yleisiä. Laki ei voi antaa yksityiskohtaisia ohjeita kaikissa elämän tilanteissa. Tapa on lain kanssa yhteiskunnallisen elämän tulos ja kuuluu oikeuteen. Lait eivät ole vain kirjoitettuja kansalaisten tiettyjä toiminnan sääntöjä, vaan ne ovat itse mukana tässä toiminnassa. ”Ei valtiomuoto, ei kansalaisyhteiskunnan ulkonainen järjestely, eivät mitkään valtiovallat eikä edes mikään hyvin järjestetty toimeenpaneva valta kykene pitämään lakeja pystyssä. Yksinomaan kansan toimintatavasta niiden mahti, samoin

¹⁹⁰ Pulkkinen 1989, 15

¹⁹¹ Hämäläinen 2005, 23

¹⁹² KT 5, 171

¹⁹³ KT II, 312 suomentajan huomautus; Teljo 1934, 52

kuin näiden järjestysmuotojen ja voimien mahtikin, juontaa juurensa. Siinä on oikea alati olemassa ja vaikuttaa tulvan tavoin särkien kaiken vastassaan olevan.”¹⁹⁴

Jos tapa ja laki vastaavat toisiaan on niiden oltava riippuvaisia toisistaan. Snellmanin mukaan ”laki on riippuvainen tavasta ja tämä on hänen valtiofilosofiansa keskeisimpiä aatteita”¹⁹⁵. ”Mutta jokaisen kansakunnan lainsäädäntö liittyy myös mitä läheisimmin sen historiaan, ajan yleiseen sivistykseen, kansan luonteeseen ja elintapaan, jotka ovat riippuvaisia ilmastosta, maan laadusta jne. Yleisesti on positiivisen lain ilmaistava kansakunnan tapoja ja sivistystä, ja siitä syystä tämä laki voidaan määrittää kansakunnan tietoiseksi tavaksi.”¹⁹⁶ Tavan kanssa yhdenmukainen laki on oikea laki, jolloin se edustaa pätevää oikeutta. Tällainen laki on tavan ilmaus. Tavan vaikutus ulottuu laajemmalle, koska se on siveellisenä ohjeena sellaisissakin tilanteissa, joissa laki on liian yleinen antaakseen yksityiskohtaisia ohjeita tai sitä ei ole ollenkaan tällaista tilannetta varten.

Elämäntilanteista riippumatta ihminen kuuluu aina kansalaisyhteiskuntaan ja vain järjensumeneminen tai äärimmäinen fyysinen kurjuus voi viedä häneltä kyvyn toimia siinä. Hänen toiminnallaan voi olla laajaa merkitystä koko kansalaisyhteiskunnalle, mutta tärkeimmät vaikutteet tulevat lähipiiristä, jonka kanssa hän on tekemisissä päivittäin. Tästä lähipiiristä yksilö omaksuu myös noudattamansa tavat. Hän ei pelkästään toimi oman itsensä hyväksi lakia noudattaen, jolloin hänellä myös on tietoisuus ja mielipide siitä, että toiminta tavalla tai toisella hyödyttää koko yhteiskuntaa. Todistaakseen itselleen tämän yksilön tulee toimia siten, että hän näkee toiminnasta koituvan hyötyä lähipiirilleen. Tällaista toimintaa vaatii siveellisen ihmisen moraalit. Näin yksilö toteuttaa subjektiivisesti vapautensa ja oikean tekemällä työtä toisten hyväksi. Jokainen yksilön yhteiskuntaa hyödyttävä toimi vapauttaa hänet lain pakosta, koska hän ”silloin käsittää järjellisen toiminnassaan ja tekee oikein omasta vapaasta halustaan, aivan kuin siitä ei mitään lakia olisikaan”¹⁹⁷.

¹⁹⁴ KT II, 287

¹⁹⁵ Teljo 1934, 54

¹⁹⁶ KT 5, 82

¹⁹⁷ KT 5, 173

Mill ajattelee lähtökohtaisesti tapojen merkitystä toisin kuin Snellman. Yksilön toiminta tapahtuu omalla riskillä ja vastuulla, jolloin samat syyt mahdollistavat vapaan mielipiteen toteuttamisen. Ehtona on, että kukaan ei tietenkään tahdo tekojen olevan yhtä vapaat kuin mielipiteet. Yksilö ei saa olla muiden ihmisten rasite toimimalla siten, että tuottaa vahinkoa muille ilman oikeuttavaa syytä. Ihmiset eivät ole erehtymättömiä, jolloin ”heidän totuutensa enimmäkseen ovat ainoastaan puolinaisia totuuksia, että mielipiteitten yhtäläisyys, jollei se ole tuloksena vastakkaisten mielipiteitten täydellisestä ja vapaasta vertailemisesta keskenään, ei ole suotava eikä niiden erilaisuus paha, vaan hyvä”¹⁹⁸.

Mill pitää hyödyllisenä, että on eriäviä mielipiteitä niin kauan kuin ihmiset ovat epätäydellisiä. Samoin on hyödyllistä, että tehdään erilaisia elämiskokeita ja annetaan vapaus luonteen ailahteluille silloin, kun vääryyttä ei tapahdu muille. Individuaalisuus on suotavaa säilyttää niissä seikoissa, jotka eivät liikuta muita. Jos perinnäiset tavat ja muiden ihmisten esimerkki ovat yksilön käytöksen ohjeena, silloin puuttuu ihmisonnen tärkein aines ja ”yksi yksityisen sekä yhteiskunnan edistyksen pääehto”¹⁹⁹.

Ihmisen individuaalisuuden kehittäminen on yksi menestyksen varsinainen aines. Se on sivistyksen, kasvatuksen ja opetuksen välttämätön osa ja ehto. Yhteiskunnan enemmistö on tyytyväinen nykyiseen kehitykseen, jolloin jää huomiotta keinojen oikeudenmukainen merkitys kaikille. Itsenäisyyden suhteen ollaan epäluuloisia, koska se tuntuu kiusalliselta ja ehkä kapinalliselta. Mill vetoaa Wilhelm von Humboldtin ajatukseen, jonka mukaan ihmisen tulee ponnistella kohti kykyjen ja kehityksen individuaalisuutta, itsenäisyyttä. Kypsyneen ihmisen etuoikeus ja tarkoitus on käyttää ja selittää kokemusta omalta kannaltaan. Hän näkee mikä peritty kokemus sopii oloihinsa ja luonteeseensa. Muiden ihmisten tavat ovat kokemuksen heille opettamia, muttei välttämättä oikein tulkittuja. Toisaalta kokemuksen tulkinta saattaa olla oikea, mutta tämä kokemuksen selitys ei sovi hänelle itselleen. Hyviin ja yksilölle sopiviin tapoihin mukautuminen ei kehitä mitään ihmisen tunnusominaisuuksia. Nämä ihmisen ominaisuudet, joita ovat käsitys- ja arvostelukyky, kekseliäisyys, henkinen toimeliaisuus sekä siveellinen etevyys kehittyvät vain valintatilanteissa.²⁰⁰

¹⁹⁸ Mill 1982, 62

¹⁹⁹ Mill 1982, 62

²⁰⁰ Mill 1982, 63

Yksilön kyvyt eivät saa harjoitusta siitä, jos hän tekee jotain sen tähden, että muutkin tekevät niin. Järki ei kehity, jos yksilön mielipiteen perusteet eivät ratkea omalla järjellä. ”Ihminen, joka antaa ”maailman” valita hänelle osansa elämästä, ei tarvitse mitään muuta kykyä kuin apinan matkimistaidon”²⁰¹. Oman tiensä kulkija käyttää kaikkia kykyjään, jolloin hänen täytyy käyttää harkintaa ja aktiivisuutta tehdäkseen päätöksiä. Päätöksessä on myös pysyttävä, jolloin yksilöltä vaaditaan lujuttua ja itsekuria²⁰².

Snellman pyrkii puolustamaan yleistä tapaa yksilön toiminnan perustana usealla eri argumentilla. Toiminnassa yksittäinen teko on järjellinen, jos sillä on järjellinen tarkoitusperä. Tällainen toiminta on todellista oikeata, jolloin sen tarkoitusperä on kaiken luonnonvallan yläpuolella. Valtio, yhteiskunta ja perhe ovat ainoastaan inhimillisessä toiminnassa, jossa yleensä hallitsee kansakunnan hyvä tapa. Sivistyneellä kansakunnalla on käytössä yleisinhimillinen tapa, jonka kannattajia ovat eri kansakunnat. Tätä ”Hegel nimittää siveellisyydeksi – oikean todellisuudeksi”²⁰³. Näin jokainen kansakuntaan kuuluva yksilö käyttää kansakunnan valtaa siveellisissä teoissaan. Voidaan olettaa, että kansakunnan yleinen vaikuttaa pakottavasti yksilön toimintaan, jottei inhimillinen kehitys pysähtyisi.

Ihminen syntyy hänelle ennakolta annettuun kulttuuriin sekä hänet kasvatetaan määrättyyn tapaan ja valtioon. Hän ei voi itse vaikuttaa tähän prosessiin eikä luoda uutta maailmanhistoriaa. Kaikki yksilölle tarjoutuva oikea on inhimillistä vapauden työtä. ”Siitä riippumattoman toimintavapauden vaatimus merkitsee pohjaltaan samaa kuin vaatimus, että yksilön pitäisi olla ainoa ihminen maan päällä, joka tapauksessa ainoa, joka teossa toteuttaisi vapauttansa”²⁰⁴. Jos Millin mukaan ”koko ihmiskunta, yhtä ainoaa ihmistä lukuun ottamatta, olisi samaa mieltä ja yksi ainoa olisi vastaan, ihmiskunta ei olisi sen paremmin oikeutettu vaientamaan tätä yhtä henkilöä kuin tämä olisi oikeutettu vaientamaan yhteiskuntaa, jos hänellä siihen olisi valta”²⁰⁵.

²⁰¹ Mill 1982, 63

²⁰² Mill 1982, 64

²⁰³ KT XI, 97

²⁰⁴ KT XI, 99

²⁰⁵ Mill 1982, 24

Snellmanille liberalismiin vastustajana nämä molemmat vaatimukset ovat vastenmielisiä. Liberalistinen ajatus yhteiskunnasta, jossa ihmiset voivat vapaasti toteuttaa egoistisia pyrkimyksiään Bernard Mandevillen muotoileman *private vices, publick benefits*-periaatteen mukaisesti, tuntuu järjettömältä²⁰⁶. Järjellistä sitä vastoin on se, että oikean tulee ilmetä teossa niin subjektille kuin myös objektiivisesti muille subjekteille. Tämän vaatimuksen subjekti asettaa hyvänä etsiessään vapautta. Kun tunnustetaan, että hyvä on todellisena olemassa tarjotussa moraalisisessa maailmanjärjestyksessä omatunto tunnustaa oman satunnaisuutensa ja omatunto tahtona päätyy tavan mukaiseen toimintaan. Toiminta uudessa teossa muodostaa vallitsevan oikean muuttumisen, joten siinä on vaihtuvien muotoutumien maailma. Kansakunnan tapa on olemassa vaihtuvissa teoissa, joten se on jatkuvan kehityksen tilassa.

Tavan merkitys muuttuu, kun yksilö suorittaa kansalaisyhteiskunnassa julkisia tehtäviä. ”Kuten olemme huomanneet, ei yksilön toiminnan oikeudenmukaisuutta määrää pelkkä laki, vaan myös tapa. Tehdessään työtä omien päämääriensä hyväksi yksilöllä on vain oma vakaumuksensa, omatuntonsa neuvojanaan sekä toiminnan yleisessä lainmukaisuudessa että sen suhteessa tapoihin. Silloin kun hän sen sijaan toimii yhteiskunnan päämäärän hyväksi, toiminnan on tapahduttava yhteisymmärryksessä sen jäsenten kanssa. Yhteisymmärrys todistaa yksilölle, että hänen toimintansa ei ole sopusoinnussa vain lain, vaan myös tapojen kanssa ja vastaa siten erityisimpien määritysten osaltakin oikeaa.”²⁰⁷

Teljon mukaan tämä Snellmanin tarkoittama yhteiskunnan jäsenten keskinäinen tunnustus merkitsee kansalaisyhteiskunnassa samaa kuin perheessä rakkaus. Keskinäinen tunnustus ilmenee yhteiskunta-assosiaatioissa ja vastaa suurin piirtein Hegelin korporaatioille ominaista säätykunniaa.²⁰⁸ Hegelin mukaan maailmassa itseänsä toteuttava henki pyrkii itsensä tuntemiseen, mutta sen välineinä toimivat yksilöt eivät tiedä olevansa mukana hengen kehityksessä.

Hegelin asenteeseen on syynä tarve korostaa historiallisen yleisen oikean merkitystä ja arvoa, koska yksilön omantunnon ratkaisu ei läheskään aina ole oikea. ”Oikean sisältö

²⁰⁶ Manninen 1987b, 13

²⁰⁷ KT 5, 173

²⁰⁸ Teljo 1934, 53

ei vahvistu eikä kumoudu siitä, että yksilö sen myöntää tai kieltää. Yleinen oikea ja yksilön ratkaisu saattavat yhtyä, mutta välttämättä ei tarvitse olla niin. Snellman korostaa yksilömoraalin merkitystä, jolloin hän Savignyn koulukunnan tavoin kiinnittää enemmän huomiota tavan merkitykseen. Tavasta tulee hänen ajatusrakennelmansa yhdistävä tekijä. Snellmanin mukaan oikea perheessä muodostuu tavaksi, joka periytyy lasten ansiosta muodostaen yleisen tavan. Hegelille tapa on yksilöistä välittämättömän yleisen, itseänsä toteuttavan hengen ilmaus.²⁰⁹ Snellman ei siis saanut perusteita tapojen laajaan esittämiseen Hegeliltä, vaan Montesquien`lta, Rousseaulta, Sismondilta ja Tocquevilleltä²¹⁰. Hän tutustui näiden ajattelijoiden teoksiin valmistellessaan *Valtiooppia*.

Vakaumus ei ole toiminnassa yhdentekevää, koska ei voida ajatella mitään järjellistä toimintaa, joka ei perustu järjelliseen vakaumukseen. Järjellinen vakaumus saa kuitenkin usein väistyä, jolloin ihminen noudattaa tapaa, jonka muut ovat tunnustaneet todeksi ja oikeaksi. Harvat yksilöt kykenevät noudattamaan elämässään vain oman harkinnan tutkimia varmoja periaatteita. Niiden noudattaminen edellyttää sitä, että yksilö on pitkällisellä harjoittelulla muuttanut niiden noudattamisen tavaksi. Periaatteen löytäminen jokaisessa toimintatilanteessa on vaikeaa, koska tilanne on usein mennyt ennen kuin periaate on löytynyt ja tullut asianmukaisesti tulkituksi ja hyväksytyksi. Pelkkä periaatteiden kunnioitus saattaa johtaa kykenemättömyyteen toimintaan ja epäonnistumiseen. Periaatteet ja vakaumus ovat arvokkaita toiminnalle, koska tapa, joka ei pohjaudu niille, on epävakaa ja järjetön. Näin ihmisen velvollisuus on luoda siveellinen vakaumus tekojensa perustaksi.²¹¹

Siveellinen vakaumus liittyy myös Snellmanin ”kunnon mies” ongelmaan. On vaikeaa olla kunnon mies, koska hänen sanansa ja tekonsa eivät poikkea vakaumuksesta. Sanat ja teot eivät tällöin perustu muuhun kuin totuuteen ja oikeuteen. Ongelmana ovat elämässä eteen tulevat kiusaukset, joiden vaikutuspiirissä on vaikea säilyttää kunnia omatunnon mukaisena, eikä muodollisena suuren joukon silmissä. Kiusausten syynä voidaan pitää itsekkyyttä, joka voi harhauttaa pois kunnian tieltä. Ahneuden sumentama ihminen voi tehdä vääryyttä ja ottaa haltuunsa toisten omaisuutta tai vähätellä toisten

²⁰⁹ Airas 1956, 94; Hegel 1994, §151

²¹⁰ Teljo 1934, 59

²¹¹ KT IX, 110

ansioita korostaakseen omiaan. Menettelytapansa hän voi puolustella välttämättömyydellä, toisten esimerkillä tai poikkeaman vähäisyydellä. Julkisissa tehtävissä voi yhteiskunnallisen asemansa perusteella joutua kieltämään oman vakaumuksensa. Tähän tilaan joudutaan sitä helpommin mitä rapautuneempi yhteiskuntajärjestys on, koska toimivalla yksilöllä on ohjeena laki. Toimiessaan sellaisten käskyjen ja ohjeiden mukaan joiden perustana ei ole laki, hän kieltää vakaumuksensa siitä, mikä on oikein. Jos hän antautuu toimimaan lain loukkaamisen välikappaleena ja häntä pidetään kunnan miehenä, se todistaa Snellmanin mukaan yleisen mielipiteen syvää turmeltuneisuutta.²¹²

Millin näkemys on samansuuntainen, koska yleinen mielipide on syntynyt yksilöiden ajatuksista. Näistä muodostuu yleinen näkemys, mikä asia on oikea ja milloin se on oikea. Samoin vedotaan tunteisiin, jolloin kehoitetaan etsimään käytöksen lakia omasta mielestä ja sydäimestä itselle ja muille. Vakaumusta vailla oleva yksilö seuraa näitä opetuksia ja tekee päätökset hyvästä ja pahasta näiden perusteella. Paha ei tällöin ole niinkään sanoissa vaan teoissa, joille yleisö antaa omien mielitekojensa mukaisesti lain luonteen. Lain luonteesta huolimatta teko saattaa olla oikea tai väärä, koska yleinen mielipide merkitsee vain jonkun yksilön esilletuomaa käsitystä hyvästä tai pahasta. Toiminta näiden käsitysten mukaan voi olla vain narrimaisuuden tai persoonallisen arvokkuuden ja itsensä kunnioittamisen puutteen näytteenä.²¹³

Snellmanin mukaan järjellinen ihminen ei noudata ajattelemattomasti toisten ajattelutapaa, vaan hänen on saatava vakaumus siitä, mikä on todella yleispätevää ja järjestä. Samoin hänen toimintansa on vapaa ja siveellinen, kun hän vakuuttuneena lain järjellisyydestä noudattaa sitä. Kun järjellinen yksilö käsittää jonkin asian lainvastaiseksi, tällöin se merkitsee sitä, että kansakunnan sivistys on ehtinyt vallitsevan lain edelle. Laki on tullut kuolleeksi kirjaimeksi. Laki on saattanut olla sellainen jo alun perin, koska lainlaatijan ymmärrys saattaa erehtyä tai hänen tahtonsa saattaa asettua subjektiiviseksi mielivallaksi. Tällöin oikea asetuksena eli positiivinen laki on joutunut subjektiivisen arvelun satunnaisuudelle alttiiksi. Oikeudeksi säädös osoittautuu vain silloin, kun se todellistuu kansan toimintatavassa ja pysyy oikean arvossa.²¹⁴

²¹² KT V, 245-246

²¹³ Mill 1982, 84-89

²¹⁴ Lehmusto 1923, 127-128

Kansakunnan tavan mukainen lain järjellisyys merkitsee sitä, että se on yleisjärjen kanssa yhtäpitävä. Kansakunnan nerojen älykkyys voi tulla näkyviin juuri tässä, kun he avaavat kansakunnan hämärän tajunnan säätäessään lakia valtiossa. Valtion jäsenenä yksilöllä on vapaus näin muuttaa lakia, mutta kansalaisyhteiskunnassa hän ei voi sitä tehdä. Kansalaisyhteiskunnan jäsenenä hänen tulee vapautua lain pakosta tekemällä lain vaatimukset tavakseen. Yksilö täyttää tällöin lain vaatimukset välittämättä siitä onko laki olemassa vai ei.²¹⁵

Lait vaikuttavat myös tapoihin. ”Olemme nyt päässeet jo yksimielisyyteen siitä, että lain on ilmaistava kansakunnan tapoja. On taas helppo käsittää, että lakien toteuttaminen muodostaa kansakunnan keskuudessa nämä tavat, toisin sanoen sillä lisätään kansallisomaisuutta, annetaan yksilön kyvyille tilaisuus kehittää itseään tapojen mukaisesti ja edelleen se johtaa edistää tätä kehitystä, mikä puolestaan vaikuttaa siihen, että tavat muodostuvat yleiseksi humanisuudeksi. Edelleen lakien toimeenpano edistää suoraan tätä yleistä sivistystä sekä älylliseltä että moraaliselta kannalta.”²¹⁶ Vaikutus on molemmin luolista, mutta lait perustuvat kuitenkin Snellmanin mukaan tapoihin. Laki vaikuttaa tapaan, mutta edellinen on vain ilmausta jälkimmäisestä.

”Laki ei nimittäin merkitse kirjainta sellaisenaan, vaan se on kirjain sikäli kuin yhteiskunnan jäsenet sen tunnustavat ja sitä noudattavat”²¹⁷. Laki nojautuu tapoihin, jolloin sen on oltava yleisesti hyväksyttynä tapana kansalaisten tietoisuudessa, muuten se on voimaton. Lain on saatava tukea yhteiskunnan sivistyksestä päästäkseen voimaan. Lainsäätäjä on yleisen tavan alainen, koska se on ymmärryksen lisäksi perusteena vallitsevien instituutioiden kehittämiseksi. Uuden lain tulee olla vain helposti ymmärrettävä seuraus siitä, mikä jo on yleisesti tunnustettu oikeaksi ja hyväksi tavaksi.²¹⁸

Vallitsevan tavan mukainen laki edustaa ainoastaan pätevää oikeutta, jolloin se on oikeaksi tunnustettava. ”Mikään inhimillinen mahti ei voi saattaa lakia voimaan, ellei se kansakunta ja aikakausi, jota varten laki säädetään, tunnusta lain hyödyllisyyttä ja siitä syystä noudata sitä. Käänteisesti voidaan vetää se johtopäätös, että jokainen voimassa

²¹⁵ KT 5, 84

²¹⁶ KT 5, 199

²¹⁷ KT 5, 78

pysyvä laki on hyvä ja tarkoituksenmukainen. Ellei laki ole sitä, siitä tulee pian kirjain, jolle kukaan ei voi antaa uutta elämää.”²¹⁹ Voimassa olevan lain yhtäpitävyys oikeuden ja siveellisyyden kanssa on Snellmanille keskeinen ajattelun kohde. Hän on oman tulkintansa mukaan tässä pyrkinyt johdonmukaisemmin kuin Hegel soveltamaan käytäntöön oppi-isänsä kuuluisaa väitettä ”järjellisen todellisuudesta ja todellisuuden järjellisyydestä”²²⁰.

Hegel ei kuitenkaan tarkoita, että kulloinkin olemassa oleva on hyväksyttävä maailmanjärjen ilmauksena totena ja oikeana. Hänen kehitysoptimisminsa tunnustaa, että kehityksen kulloinenkin tulos on välttämätön ja optimaalinen. Tämä ei kuitenkaan selvennä mitään seuraavasta hetkestä. Snellmanin mukaan, kulloinenkin voimassa oleva on oikeaa. Voimassa oleva oikeus on voimassa olevaa, koska se on maailman järjen ilmentymää, muuten se ei olisi voimassa. Hegeliä voidaan tulkita siten, että ”todellinen”, ei tarkoita empiiristen havaintojen osoittamaa todellisuutta, vaan tietyn asian todellisen olemuksen eli sisällön ja sen ilmenemismuodon yhteyttä. Tällöin ”todellinen” on jatkuvassa muutoksessa. Se kehittyy kohti sisältönsä täydellisempää toteutumista.²²¹

Snellmanin mukaan Hegelin oikeusfilosofiassa kunkin valtion oikeus kullakin hetkellä on kaikkia kansalaisia velvoittavaa, koska se on objektiivisen hengen ilmentymä. Oikeus ei voi muodostua muunlaiseksi, koska kulloinkin voimassa oleva oikeus on oikeaa oikeutta. Jos tämä oikeus ei olisi oikeaa oikeutta, sitä ei oikeutena noudatettaisi. Näin Snellmanin oikeusfilosofia luo kansalaisille kuuliaisuusvelvoitteen valtioon ja sen lakeihin. Tämä vaatimus ei riipu kulloistenkin lakien sisällöstä. Näin Snellmanin kanta osoittaa konservatiivista ajattelua olevia oloja kohtaan vastoin Hegelin dynaamista optimismia. Snellmania ei tällä perusteella voi laskea suoraan konservatiiviksi, koska hänet lasketaan kuuluvaksi lähinnä kehitysyhtälöihin keskustavasemmistolaisiin. Tulkitseeko Snellman oikein Hegeliä, että kulloinenkin valtio on järkevä. Klamin oikeusfilosofinen Hegelin tulkinta lähtee siitä ajatuksesta, että Hegelille valtion idea merkitsee inhimillisen yhteiselämän tarkoitusta, mikä ei kuitenkaan merkitse sitä, että

²¹⁸ KT 5, 83; Teljo 1934, 55

²¹⁹ KT 5, 112

²²⁰ Hegel 1994, § 211

²²¹ Klami 1977, 56

valtion jokainen ilmenemismuoto olisi järkevä. Tämä olisi nimittäin ristiriidassa Hegelin dynaamisen metafysiikan kanssa.²²²

6. Valtio ja siveellisyys

6.1 Sivistys luo kelpoisuuden

Snellman korostaa sivistysajattelussaan tietyn tyyppistä fenomenologista ajattelua, joka viittaa Hegelin *Hengen fenomenologia* -teokseen. Hän korostaa Hegelin tavoin toiminnan käsitettä. Väyrysen mukaan Hegelin painotus ilmenee hänen tekstissä toteamuksena, jossa ihmisen tosi oleminen on hänen tekonsa. Samantyyppinen ilmaus esiintyy Väyrysen mukaan *Logiikan tieteessä*, jossa praktinen idea on teoreettista ideaa korkeampi. Snellmanin toimintaa korostava ajattelu tulee esiin hänen sivistysajattelussaan, kun hän painottaa tekijän tietoa. Siinä tietoprosessissa esiintyy metodologia, joka tulee esiin hänen käsityksessään kansakouluopetuksesta. Hän lainaa Hegeliä tehdessään eron muistitiedon ja järkevän tiedon välillä. Muistitieto on tieto ulkoisena traditiona ja annettuna sivistyksenä. Järkevä tieto on tietämistä, joka itse tietää itsensä vapaana henkenä olevansa ainoa toimintansa. Snellmanin mukaan pelkkä ulkoisen tradition ja annetun sivistyksen omaksuminen ei riitä, vaan yksilön täytyy muokata ja arvostella annettua sivistystä ja traditiota.²²³

Snellman ajattelee saamansuuntaisesti kuin Hegel, kun hän kirjoittaa kansallis- ja maailmanhengestä. Heidän käsityksissään on myös eroja. Yksi tärkeä ero on se, että Snellman antaa suuren arvon pientenkin kansojen heräävälle kansallishengelle. Hegel taas painottaa johtavaa kansakuntaa ja siinä vaikuttavaa maailmanhenkeä.²²⁴ Snellman ei kuitenkaan jää pelkästään kansallishengen tarkasteluun. Hän pitää järjellisyttä valtion siveellisuuden perusehtona, mutta se edellyttää uskoa korkeampaan järkeen. ”Se usko on uskonto”²²⁵. Uskonto on valtion järjellisyden yläpuolella. Tätä Snellmanin tulkitsemaa yleisuskoa ei järkytä edes valtioiden ja kansakuntien häviäminen. Uskonnon käskyt eivät kuitenkaan kykene luomaan yhdenmukaista siveellistä toimintatapaa. Oppi tuhatvuotisesta valtakunnasta ja ikuisesta rauhasta, joka muuttaisi maailman satumaaksi,

²²² Klami 1977, 56

²²³ Väyrynen 1981, 26

²²⁴ KT II, 312; suomentajan huomautus

on runoilua. Tämän täytyy olla ajattelijalle pelkkää mielikuvituksen tuotetta. ”Ihmisen täydellisyys ei merkitse tietyllä tiedon ja siveellisyyden tasolla olemista, vaan hänen alituisesti toimivaa kykyään täydellistää itseään”²²⁶.

Yksilö voi täydellistyä valtiossa, joka on itsessään toteutunut oikea, oma tarkoituksensa. Valtion olemassaolo vaatii, ”että sen jäsenet ajattelevat järjestelmällisesti ja toimivat siveellisesti”²²⁷. Vain tämä mahdollistaa valtion olemassaolon. Jäsenten siveellinen henki muodostaa valtion olemuksen. Se on henki, jota Snellman kutsuu kansallishengeksi. ”Vain kansakunnan siveellisenä sivistyksenä, kansallishenkenä on siis ajateltavissa se yksityisen ja yleisen tahdon käyminen yksiin”²²⁸. Snellman antaa suuren arvon edellisessä luvussa käsitellyille tavoille kansallishengen perustana. Sivistys ja tavat muodostavat yhdessä kansallishengen. Siinä edellinen edustaa järjestelmällistä puolta ja jälkimmäinen eettistä puolta. Valtion perustana olevasta kansallishengen ja sivistyksen läheisestä yhteydestä seuraa, että valtio on ”siveellisyyden olemassaoloa kansallishenkenä”²²⁹. Mitä siveellisyys on valtiossa ja miten se on kansallishenkeä.?

Lähtökohtana on, että valtion lait ja kansakunnan tavat oletetaan oikean normeiksi. Tällöin siveellisyys on oletettava todelliseksi valtiossa. Lain on elettävä tavoissa, muuten se on ”kuollut kirjain”. Tapojen olemassaolo osoittaa, että kansakunnan jäsenet ovat tehneet tietyn oikean toimintatyylin tavaksi. Siveellisyys on näiden jäsenten toiminnassa. Kaikille jäsenille oikea ei kuitenkaan ole tapa. Valtion on johdatettava nämä yksilöt siveellisyyteen. Valtio on oma tarkoituksensa ja toteuttaa omaa olemustaan. Luvussa neljä todettiin siveellisyyden olevan jatkuvaa kehitysprosessia, jolloin kansallishenki kehittyy jatkuvasti uusiin muotoihin. Yksilön sivistys muuttaa omalta osaltaan olemassa olevaa kansallishenkeä, koska yksilö pyrkii ymmärtämään kansallishengen tärkeyden ja järjestelmällisyyden.²³⁰

Siveellisyys on Snellmanin mukaan siveellistä toimintaa. Valtion olemuksessa siveellisyys on täydellistä legaalisuuden ja moraalisuuden yhtymistä. Tämän yhtymisen

²²⁵ KT 5, 52

²²⁶ KT 5, 53

²²⁷ KT 5, 36

²²⁸ KT 5, 38

²²⁹ KT 5, 206

kansallishengessä mahdollistaa sivistys. *Valtio-oppi*-teoksen keskeisenä käsitteenä sivistystä ei ole helppo määritellä. Sivistys ei kuitenkaan ole sitä, mitä sivistyksellä nykyään tarkoitetaan. Snellman tarkoittaa sivistyksellä ”muotoutumista ja kehitystä, johon kuuluu subjektin aktiivinen rooli, itsekehitys”²³¹. Sivistys on ihmiskuntaan kuuluva prosessi, joka on samalla ihmiskunnan kehityshistoria. Se liittyy ihmisen varsinaisen inhimillisyyteen. Se on jotain, joka liittyy yksilön kansa- ja ihmiskuntaan. Sivistys ei ole varsinaisesti yksilössä, vaan se on prosessi, joka sisältyy ihmiskunnan toimintaan. Pyrkiminen sivistykseen on samalla pyrkimistä historialliseen päämäärään., jota ei ole lopullisena olemassa. Sivistykseen pyrkiminen on oma päämääränsä, joka edellyttää jo olevaa sivistystä.²³²

Yksilön sivistys ilmenee hänen yhteiskunnallisessa toiminnassaan. Sivistys merkitsee yksilölle hänen todellista kykyään osallistua yhteiskunnalliseen toimintaan. Kriteerinä osallistumiselle on hänen sivistystasonsa. Se ei ole vain passiivista tietämistä, vaan sen on oltava toimintaa yleisen ja yhteisen hyväksi. Samalla yksilö jalostaa itseään. Valtiollisen toiminnan ehtona on yksilön tietty sivistystaso. Sivistyksen peruste on osallistuminen toimintaan yleisen hyväksi, mikä edellyttää sivistystä. Näin syntyy Snellmanin ajatteluun paradoksi, joka etsii ratkaisijaa²³³.

Sivistykseen liittyy kieli. Sen tärkeys kuuluu Snellmanin eräästä kysymyksestä. ”Voiko kansallista sivistystä olla olemassa siellä, missä toinen kieli on sivistyksen, toinen juuri sen vuoksi ihmisten tietämättömän suuren joukon kielenä?... ja kansallista sivistystä ei ole siellä, missä kansakunnan kieli ei ole sivistyksen kielenä.”²³⁴ Ketosen mukaan myös Hegelille kielellä on myös suuri merkitys. Se on hengen keskeinen ilmenemismuoto. Kansan tuottamana kieli on hengen aatteellista olemassaoloa, jossa henki ilmaisee, mitä se olemuksessaan ja todellisesti on. Snellmanille on tärkeää, että kansakunnalla on omakielinen sivistyneistö. Hänen voimakkaat vaatimukset ruotsin kielen vaihtamiseksi suomen kieleen perustuvat siihen, että kielellä on keskeinen merkitys kansakunnan hengen ilmaisijana.²³⁵ Vaatimuksiin liittyy luonnollisesti muitakin tärkeitä perusteita.

²³⁰ KT 5, 206

²³¹ Ojanen 1981, 39

²³² Salomaa 1948, 279

²³³ Ojanen 1981, 40

²³⁴ KT VI, 26

²³⁵ Ketonen 1989, 125

Suomen asema Venäjän alaisuudessa ei ollut kansalliselta kannalta hyvä, jolloin ei myöskään voitu saada esille kielen yleistä ja yhdistävää merkitystä kansakunnalle.

Kansat kilpailevat maailmanhistoriassa, jolloin aina on kansa, joka johtaa kehitystä ja vastaa näin parhaiten yleisinhimillisen sivistyksen kehitystä. Tällainen kansa luo sivistyksellisiä vaikutteita muille kansoille ja se voi alistaa niitä poliittisesti, taloudellisesti ja sotilaallisesti. Kansakunnan omalle kehitykselle on välttämätöntä, että se mahdollisimman vähän joutuu vahvempien kulttuurien painostuksen kohteeksi. Sivistyksessä on suurin uhka, jos kansakunta menettää oman kielensä kulttuurin, se on tällöin vaarassa hukkua pois omaperäisenä yhteisönä. Kulttuurinen sulautuminen on kansakunnalle pahempi kuin sotilaallinen miehitys, koska kansallishengen elähdyttämä kansa voi miehityksen alaisenakin taistella vapaudestaan. Snellmanin kansallisen ajattelun mukaan Ruotsi oli aina pahempi vaara Suomelle kuin Venäjä. Suomalaisen kulttuurin sulautuminen ruotsalaiseen olisi helpompaa, koska Suomessa oli jo valmiina täysin ruotsinkielinen yläluokka. Venäjän kulttuuri ei ollut vaaraksi Suomelle, koska se oli yleisinhimillisessä sivistyksessä kehittymättömämpää kuin suomalainen.²³⁶

Kieli on kansalaisuuden tuntomerkki kansallisen sivistyksen ilmentymänä, jolloin kansallisuuden tuntomerkki on sen sivistys. Hän korostaa, ettei ole yleisinhimillistä sivistystä sellaisenaan, vaan kaikki sivistys on kansallista. Näin yleisinhimillinen sivistys esiintyy aina kansallisen sivistyksen muodossa. Snellmanin historianfilosofia perustuu tähän, koska historian keskeisiä tekijöitä ovat kansakunnat. Ne ovat maailmanhistoriallisia tekijöitä, kun luodaan kansallista sivistystä yksilön pyrkiessä toimimaan ihmiskunnan hyväksi. Tähän hän kykenee ainoastaan kuulumalla kansakuntaan, jonka historiallinen toiminta tähtää kansallisen sivistyksen luomiseen ja kehittämiseen.²³⁷

Yksilö kuuluu ihmiskuntaan kuulumalla kansakuntaan. Yksilö voi noudattaa ihmiskunnan yleisjärkeä vain, kun hän toimii kansakunnan järjen mukaan. ”Pyrkimys kuviteltuun yleisinhimilliseen sivistykseen, tietämisen kosmopoliittisuuteen, johtaa niinmuodoin ahtaaseen, yksipuoliseen muotoon”²³⁸. Kansakunta on ennen muuta

²³⁶ Pulkkinen 1983, 74; Rein 1928 II, 126–179

²³⁷ Salomaa 1956, 279

²³⁸ KT IX, 138

sivistyksellinen yksikkö. Kansakunta on Snellmanin omassa teoriassa ja historiassa tärkeä muoto, mutta se ei ole kuitenkaan pysyvä. Pulkkinen mukaan Snellman esittää luennoissaan myös kansakunnan hajoamisen. Hajoaminen tapahtuu, jos kaikki kansakunnat saavuttavat yhtä korkean yleisinhimillisen sivistyksen asteen.²³⁹ Kansallisia eroja ei enää ole, jolloin liikuttajana ja arvojärjestyksen määrääjänä toiminut kansojen välinen kilpailu loppuu.

Hegelin isänmaallisuus kohdistuu valtioon. Se on kansalaisen toimintaa valtion hyväksi, eikä laajene kansalaisyhteiskuntaan. Snellmanin isänmaallisuus on kansan henkistä perintöä, jolloin hänen mukaansa isänmaallisuus ei ole pelkästään valtioon liittyvää. Kansallinen tapa synnyttää lain ja vapaassa kansalaiselämässä luodaan se, mikä valtiossa lausutaan julki, mikä edellyttää kansalaisen kiintymystä kansalliseen tapaan. Tämän tavan mahdollistaa halu luoda uutta vanhalle perustalle. Iän karttuessa Snellman tulee vähitellen siihen johtopäätökseen, että kansalainen voi omaa menestystä seurattessaan omilla toimillaan, tarkkailla samalla kansan yhteistä menestystä. Airaksen mukaan Snellman luennoissaan toteaa, ”että tavallinen porvari, joka on isänmaallisessa mielessä toiminut yhteiskunnan hyväksi, on paljon enemmän edistänyt isänmaan ja ihmiskunnan menestystä kuin poliittinen kirjoittelija tai kosmopoliitti, jonka elämään ei muuta ole sopinutkaan kuin suuria ja tyhjiä sanoja”²⁴⁰. Snellmanille ”sivistyvä ihminen ei ole yhteiskunnan varoilla puuhasteleva, kansantaloudellisesti hyödytön elätti. Päinvastoin sivistyvä henkilö haluaa kiihkeästi antaa kansakunnalle jotakin takaisin.”²⁴¹

6.2 Työväestön sivistäminen siveellisyyden täydellistymisen ehtona

Jo *Valtio-opissaan* Snellman pitää teoreettisissa tarkasteluissaan työväestön merkitystä keskeisenä. Sen jäsenet pyritään tasa-arvoistamaan toiminnassaan yhteisön jäseninä. Vanhemmiten hän liittää lopulta isänmaallisen toiminnan piiriin kaikki yksilöiden teot. Näihin tekoihin kuuluvat myös kaikki toimeentuloon liittyvät toiminnat, jotka lasketaan saavan isänmaallisen luonteen. Laki lakkaa olemasta rasite, koska isänmaallisuus ohjaa kansallishengen mukaisiin tekoihin. Kansallishenki personoituu ihmiseen

²³⁹ Pulkkinen 1983, 74

²⁴⁰ Airas 1956, 128

²⁴¹ Holvas, 2006

isänmaallisuuden ansiosta, jolloin hän edustaa kansallishenkeä määrättyinä yksilönä. Yksilö vaikuttaa näin myös historian kulkuun ja kehitykseen. Tällöin kansalaisen suorittama vaatimatonkin työ säilyy kuuluessaan suurempaan kokonaisuuteen, jonka ymmärtämisessä ja palvelemissa on isänmaallisuus. Tähän perustuen Snellman alkaa vanhemmiten hyväksyä kansanedustuslaitoksessa tapahtuvan eri eturyhmien välisen kiistelyn, jossa isänmaallisuus on mukana.²⁴² Tässä ammattiryhmien välisessä kilpailussa ei ole kysymys vain itsekkäistä eduista, vaan ammattiryhmien erilaisista käsityksistä siitä, mitä isänmaan etu vaatii toimijoilta.

Tähän näkemykseen voi osittain liittää myös Snellmanin suhtautumisen työväestöön ja sen aatteisiin. Salomaan mukaan hän näki Euroopassa poliittisen suuntautumisen tapahtuvan kohti vasemmistoa, mikä tarkoitti keskiluokan ja työväestön merkityksen kasvua. Sosialismi oli hänelle kuitenkin vastenmielistä. Siitä hän toteaa kirjoituksessaan, että ”sosialismi, joka hylkää perhesiteen ja yksityisomaisuuden julistaa siten mitättömäksi ihmiskunnan tähänastisen historiallisen kehityksen ja tahtoo sen sijaan Lassalen, Marxin & kumppaneiden uudenuutukaisen keksinnön”²⁴³. Hän ei kuitenkaan pyrkinyt estämään kyseisen aatteen leviämistä, vaikka sitä usein esitettiin. ”Tämä ei kuitenkaan estä tekemästä kaikkea, mitä tehdä voidaan tämän maailman hyvyden ylen epätasaisen jakautumisen korjaamiseksi. Mutta poistaa sitä ei voida. Sen vuoksi ei myöskään voida poistaa sosialistisia pyrintöjä toisessa tai toisessa muodossa, kaikkein vähimmin teoreettisilla kumoamisilla.”²⁴⁴

Tilanteen huomioiden hän pyrki toimillaan edistämään työväestön henkistä ja taloudellista hyvinvointia. Snellman ennakoி viisaasti tulevaa tilannetta, jossa omaisuus tulee kerääntymään harvojen käsiin. Siinä toiminnassa ”tuskin tullaan tuntemaan keskitietä äärimmäisen rikkauden ja köyhyyden välillä”. Kehitystä seuraten hän toteaa tilanteen, jossa ”pian kaikki maaomaisuus tulee olemaan vähäpätöisen ryhmän käsissä, kun taas maanviljelijäin enemmistö vajoaa palkkatyöläisten asteelle”²⁴⁵.

Työväestön aatteellisena johtohahmona Väinö Voionmaa arvostaa Snellmanin työtä. Hän antaa tunnusta Puoluehallinnon lentokirjeessä n:o 5 korostamalla Snellmanin

²⁴² Airas 1956, 128

²⁴³ KT VII, 418; Salomaa 1948, 324

²⁴⁴ KT VII, 424

yhteiskunnallisten ajatusten merkitystä. ”Tässä ei ole paikka käsitellä kysymystä, onko Snellmanin katsantotapa vielä meidänkin aikanamme tyydyttävä. Mutta tunnustaminen on, että sillä on ollut yhteiskunnallista merkitystä. Se on aikansa ollut tarpeellinen vastapaino vapaakauppaopin (liberaalisuuden) häikäilemättömmimpiä oppeja vastaan samoin kuin sen kansallisyhteiskunnallinen voima vielä nytkin on omiansa särkemään vapaamielisten yksilöihailijain yhteiskunnallisia rakennelmia.”²⁴⁶ Molemmat tuomitsevat liiallisen yksilöllisyyden ja liberalismin, kumpikin omana aikanaan. Työväestön sivistäminen on myös keskeisessä asemassa liittyen elinkeinovapauteen.

Alhainen sivistystaso Euroopassa merkitsee Snellmanille konservatiivisuutta, jonka voittaminen on saanut kehityksen liikkeelle elinkeinovapaudessa. Hän toteaa, että ”niin kauan kuin Euroopan kansakuntien siveellinen sivistys oli alhaisemmalla kehitystasolla, eivät myöskään tyhjälle perustuvat vaatimukset, vapaata toimintaa koskevat vaatimukset pystyneet lyömään itseään läpi lainsäädännössä. Nyt näitä vaatimuksia ei monella suunnalla esitäkään sivistynyt tai omistava aristokratia, vaan massat, jotka ovat vaatimassa ennen muuta elinkeinovapautta. Niiden olemassaolo todistaa, miten näiden kansakuntien siveellinen tietoisuus on kyllin vahva kestääkseen näiden vaatimusten toteutumisen.”²⁴⁷

Snellman ei ota kantaa näiden tuloksena syntyvään aineelliseen etuun, vaan kuittaa sen lyhyellä kommentilla. Elinkeinovapaus lisää tuotantoa, jolloin se vastaa paremmin lisääntyneen väestön tarpeita. Suurempi paino on sillä, että ”tie” on avoin kaikille taloudelliseen riippumattomuuteen. Snellman muistuttaa, että ”tie taloudelliseen riippumattomuuteen ei silloin ole kenenkään etuoikeus, vaan se on kaikille avoin. Tietoisuus tästä on kalliimpi kuin satunnainen omistus. Hyvinvointi, sivistys, toiminta tai vaikutusvalta ei voi olla milloinkaan tasavertaista; mutta ihmisethän tavoittelevatkin vain tasavertaista oikeutta kaiken tämän saavuttamiseen. Olisikin hulluutta toivoa vapaalta valtiosäännöltä maallisen onnen Eldoradoa.”²⁴⁸ Snellmanin ratkaisu köyhyiden ongelmaan, joka Hegeliltä jäi vaille vastausta²⁴⁹, liittyy hänen sivistysteoriaansa. Elinkeinovapauden haitat voidaan eliminoida vain parantamalla yleistä kansansivistystä.

²⁴⁵ KT 5, 142; KT II, 123; Voionmaa 1906, 8

²⁴⁶ Voionmaa 1906, 7 ; Huom. Lentolehtisen n:o 5:n tekstilainaukset ovat alkuperäisessä muodossa.

²⁴⁷ KT 5, 143

²⁴⁸ KT 5, 143

²⁴⁹ Manninen 1974, 10-16; Juntunen – Mehtonen 1977, 46-47

Snellman hyväksyy elinkeinovapauden. Voionmaa toteaa, että Snellman ”piti kapitalistista vapautta välttämättömänä, vieläpä suorastaan hyvänäkin. Hän luuli kapitalistien suurtuotannon olevan ainoan keinon lisääntyvän väestön tarpeitten tyydyttämiseksi. Hän katsoi kansallisvarallisuuden kasvamista tärkeämmäksi kuin omaisuuden tasaisempaa jakoa, ja hävitti kansallisvarallisuuden yksityiseksi rikkaudeksi.”²⁵⁰ Snellman puolustaa kantaansa omaisuuden haltijalle syntyvällä siveellisellä mielialalla.

Hän uskoo yhteiskuntaluokkien välisen eron tasoittuvan ajan kuluessa ainakin kolmella eri keinolla. Tämä voi tapahtua sivistyksen kehittyessä, jolloin omistavalla luokalla syntyy ihmisystävällinen, siveellinen mieliala ja he ryhtyvät vapaaehtoisesti parantamaan köyhien asemaa. Teljo painottaa myös valtioelämän kansanvaltaistumisen vaikutuksia sekä sitä, että työväestö voi myös oman sivistystasonsa kohottamisella vaikuttaa moraalisisella painostuksella työehtojen parantamiseen.

Snellmanin mukaan laeilla ei voida järjestää omistajan ja työntekijän välisiä suhteita, jolloin hän esittää varsin liberaaleja mielipiteitä. ”Jos laki esimerkiksi määräisi, että omistaja saa käyttää työntekijän palveluksia vain päivän tiettyinä tunteina, sen täytyy alentaa päiväpalkkaa ja köyhdyttää työntekijää. Jos laki asettaa määrätulle ammatille määrätyn päiväpalkan, niin työläinen joutuu työn puutteessa kuitenkin alentamaan vaatimuksiaan ja tyytymään siihen mitä tarjotaan.”²⁵¹ Snellman pitää selvänä, että lainsäädökset voidaan aina kiertää, koska niiden noudattaminen perustuu yksityiselle sopimukselle.

Voionmaa ihmettelee Snellmanin käsitystä. ”Me hämmästyimme nähdessämme miehen, joka valtion ja kansallisuuden alalla jyrkimmästi vastustaa yksilöllisyyttä ja yksilöjen oikeutta sekä lämpimimmin puhuu ihmisten yhteenkuuluvaisuuden ja yhteiskunnan puolesta, nyt taloudellisella alalla häikäilemättä puolustavan yksilön oikeuksia äärimmäisten liberalististen oppien mukaan”²⁵². Voionmaa uskoo positiivisten lakien voimaan myös työsopimuksissa. Omistajan ja työntekijän keskeisen sopimuksen vaikutuksen Snellman tunnustaa työntekijälle epäedulliseksi. Voionmaa loiventaa

²⁵⁰ Voionmaa 1906, 9

²⁵¹ KT 5, 145

²⁵² Voionmaa 1906, 9

kantaansa todeten, että ”Hän hyväksyi yksilöllistalouden ainoastaan siitä syystä, että luuli sen edistävän korkeampia henkisiä tarkoituksia, että vapaa kilpailu hänestä oli ainoastaan sisäisen vapauden ulkonaista ilmausta”²⁵³. Voionmaa ymmärtää Snellmanin hegeliläisen idealismin perustan, jolloin arkielämän todellisuuden kohtaaminen oli vielä hahmottumatta.

Hän toteaaakin huumorilla Snellmanin ajatuksia. ”Antaa kapitalismin kukoistaa, siveellinen mieliala, kansan vaikutus valtion tilaan, karttunut valtiollinen vapaus, kansanvaltainen hallitusmuoto, rikkaitten ankarampi verotus, yleinen ihmisarvo ja yhdenvertaisuus, kaikki se on lievittävä ja tasoittava yhteiskunnan epäsuopeita suhteita”²⁵⁴. Aatelisvallan ajan epäkohtien korjaaminen on kuitenkin Snellmanille tärkeää. Hänen mukaan ”viisaan hallituksen tehtävänä on kansakunnan kohoavan sivistyksen mukaisesti laajentaa yhä enemmän valtiollista vapautta poistamalla erioikeuksia”²⁵⁵. Tämä toiminta osoittaa kansakunnan valtiollisen sivistyksen edistyksen, jolloin erioikeudet ovat tulleet turhiksi.

Mikään yhteiskunta ei voi koskaan saavuttaa omistuksen yhdenvertaisuutta, eikä se voi myöskään koskaan toivoa sivistyksen yhdenvertaisuutta. ”Tästä seuraa myös, että ei voi olla muunlaista valtiollista yhdenvertaisuutta kuin kaikkien yhtäläinen oikeus tämän sivistyksen mukaisesti päästä valtiolliseen toimintaan”²⁵⁶. Sivistyksen lisäksi tässä on vaikuttamassa omaisuus, koska Snellmanin ”yleisen säännön” mukaan kansakunnan sivistys kasvaa hyvinvoinnin kasvaessa. ”Ihmisen on oltava jossain määrin vapaa toimentulohuolista voidakseen hankkia korkeamman sivistyksen”²⁵⁷. Kansallishengen tulee olla vahva, jolloin on varmempaa, että sivistys etenee samaa tahtia hyvinvoinnin kanssa. Tällä on vaikutusta työväestön aseman parantamiseen valtiollisten oikeuksien lisääntymisessä ja valtiollisen tietoisuuden kasvussa. Valtiollisten oikeuksien parantaminen tapahtuu siten, ”että valtio pakotetaan tiettyihin toimenpiteisiin työväestön hyväksi”²⁵⁸. Teljon mukaan Snellman ratkaisee valtion menettelytavat ainakin säätykierron, sosiaalisten uudistusten ja työväestön sivistystason kohottamisella.

²⁵³ Voionmaa 1906, 10

²⁵⁴ Voionmaa 1906, 10

²⁵⁵ KT 5, 225

²⁵⁶ KT 5, 226

²⁵⁷ KT 5, 226

Sosiaaliset uudistukset ovat tarpeellisia, joten valtiolla on velvollisuus huolehtia yleisestä köyhäinhoidosta ja erityisesti työväenluokan sivistämisestä tehokkaan koulujärjestelmän avulla. Valtio vaatii näihin järjestelyihin varoja, jotka sen tulee hankkia verottamalla rikkaita. Jos siveellisyyden kasvu rikkaissa ei riitä auttamaan vähäosaisia, on heidän maksettava veroa valtiolle, joka hoitaa asian. Tämä ajattelu ei ole liberaalia, vaan lähenee hänen aikalaisensa Bismarckin valtiososialismiin viittaavia sosiaalisia, edistyksellisiä uudistuksia Preussissa.

Sosiaalista eriarvoisuutta voidaan Snellmanin mukaan tasata verotuksella. Tällöin ”omistaja maksaa veroa valtiolle ja valtio huolehtii työntekijöiden koulutuksesta ja nuoruuden tai vanhuuden vuoksi voimiltaan riittämättömien ylläpidosta. Omistaja on pakotettava tekemään tässä asiassa suurempia uhrauksia, jopa herättämällä levottomuutta omaisuuden turvasta. Se voidaan turvata vain sivistämällä enemmistöä ja suojaamalla työläisen vanhuus kurjuudelta. Olen jo edellä viitannut siihen, miten työntekijälle pitää taata työtä vastaavat ansiot. En voi käsittää, että lailla pakottamalla päästäisiin parempiin tuloksiin kuin sillä moraalisisella pakolla, jonka työntekijät sivistyksensä ja ihmisoikeudestaan saavuttamansa tietoisuuden nojalla kohdistavat omistajaan tämän omaan etuun yhdistettynä.”²⁵⁹

Snellman pitää kuitenkin yksityisomistuksen säilymistä kaiken ehtona ja kumoaa saintsimonilaiset sosialistiset ajatukset. Hän olettaa, että sivistys luo suurelle enemmistölle kyvyn ymmärtää, että ”jokaisessa omaisuuden tasaiseen jakamiseen tähtäävässä ehdotuksessa vaaditaan lain ja oikeuden kumoamista”²⁶⁰. Sivistyksellä on merkitystä myös kumousten ehkäisyssä, jonka epäonnistumisesta oli esimerkkejä Euroopassa. Snellman ei voi kevytmielisesti torjua ajatusta kansan sivistämisestä, koska syy on vaarassa, joka uhkaa ”Euroopan yhteiskuntien rauhallista olemassaoloa ja kehitystä. Uhkaava äkkijyrkänne on itse asiassa se juopa, joka erottaa hallitsevien yhteiskuntaluokkien älyllisen sivistyksen joukkojen sivistyksestä, sillä pauperismin alkujuuri on joukkojen sivistymättömyydessä ja tietämättömyydessä.”²⁶¹

²⁵⁸ Teljo 1934, 130

²⁵⁹ KT 5, 146

²⁶⁰ KT 5, 146

²⁶¹ Saima 1845, n:ot 13-15; KT V, 47; Teljo 1934, 131

Työväestön sivistystason nousu vaikuttaa kahdella tavalla tasaavasti yhteiskuntarakenteeseen. Se alentaa omistavan ja omistamattoman luokan välistä kuilua. Lisäksi se vähentää yhteiskunnallisen kumouksen vaaraa. Tämä johtuu siitä, että sivistynyt työläinen tuntee olevansa kiitollisuuden velassa yhteiskuntajärjestykselle niistä palveluista, joita hän on saanut sivistyksen myötä. Samoin hän näkee rauhallisessa yhteiskunnan kehityksessä oman jälkipolvensa onnen mahdollisuuden.²⁶² Näillä perusteilla uskottiin niin Saksassa kuin Suomessakin parannettavan työläisten oloja ja samalla heidät sidottiin kiitollisuuden voimalla valtiojärjestykseen. Snellmanin suhtautumiseen vähäosaisiin vaikutti myös hänen inhimillinen myötätuntonsa. Voionmaa tukee myös tätä ajatusta ja kirjoittaa, että ”hän ei enää nähnyt entisyyden olojen ja uuden ajan vaatimusten välillä ainoastaan filosofista sopusointua. Voi sanoa, että hän kallistui yhä entistä enemmän aineellisen elämäkäsityksen puolelle, silti kuitenkin antautumatta vapaan kilpailun pauloihin tai menettämättä korkeita henkisiä ihanteitaan. ...ja arveli suurimman osan käsityöläisten työväkeä päättävän päivänsä maantiellä, sairaaloissa tai vankilassa.”²⁶³

Snellman siirtyi vanhempana Voionmaan mukaan ”Valtio-oppinsa” filosofisista pilvilinnoista todelliseen elämään. Siinä korostui nimenomaan inhimillisyys ja aitous puolustavat vähäosaisia. Voionmaa pitää liikuttavana Snellmanin todellisen elämän kuvausta nuoresta irtolaisnaisesta. Tämän kohtalona oli päätyä Lappeenrannan ”kehruhuoneeseen”. Snellman toteaa sieltä palaavista, että ”vankilasta harva palaa parantuneena”²⁶⁴. Snellman ottaa voimakkaasti ja palavalla innolla kantaa Herderin tapaan mitä erilaisimpiin asioihin. Käytännön korjausmahdollisuudet yleensä kilpistyvät virkakoneiston jähmeään toimintaan. Toisaalta siveellisyyden olemuksen toteuttaminen käytännössä vaatii Snellmanilta monenlaista yleishyödyllistä patrioottista toimintaa. Tämän toiminnan aatteellista perustaa hän sai ranskalaiselta filosofilta Alexis de Tocquevilleltä.

²⁶² Teljo 1934, 131

²⁶³ Voionmaa 1906, 11

²⁶⁴ Voionmaa 1906, 11

6.3 Demokratia vai maailman henki siveellisuuden sisältönä

Siveellisuuden korkein aste on tietoisesti tullut kansallishenki valtiona., joten valtiollinen toiminta on ihmisen korkein päämäärä. Tähän liittyen hän tunnistaa valtiollisen kehityksen päämääräksi demokratian. Tämän ajatuksen Snellman on saanut Tocquevillen teoksesta *Om folkväldet i Amerika* kuten Airas toteaa²⁶⁵. Tocqueville tutustui myös Snellmanille mieleiseen saksalaiseen valtioteoriaan, mutta kauhistui Laineen mukaan poliittisen ajattelun teoretisoivaa mallia. Hän uskoo Snellmanin pysyneen samoissa ajatusmaailmoissa todetessaan, että Snellman oli ”*Läran om Staten*teosta kirjoittaessaan umpiossa; vallankumoukset ja demokratiaprosessit olivat hänelle etäistä kuminaa, josta maailmanhengen ei ollut aihetta sanottavasti piitata”²⁶⁶.

Valtiollinen toiminta tarkoittaa Snellmanilla samaa kuin poliittinen toiminta. Hänen ja Tocquevillen mielestä poliittiseen toimintaan osallistuminen on arvokasta ja tavoiteltavaa. Molemmat uskovat sivistyksen voimaan valtiollisessa toiminnassa, mutta eri tavoin. Laine uskoo, että ”teoreetikko” Snellmanille ”niin demokratia kuin yleinen äänioikeuskin ovat pääosin teoreettista abstraktiota”²⁶⁷.

Snellman toteaa, että demokratisoitumisprosessi ei pääty ennenkuin jokainen kansakunnan täysi-ikäinen mies jollakin tavalla osallistuu valtiollisiin tehtäviin. Tämä päämäärä saavutetaan vain kohottamalla kansan sivistystasoa. Kaikki eivät kuitenkaan pääse hänen omana aikanaan kohoamaan tälle tasolle, ainakaan kansan ”syvissä riveissä”. Normaalioloissa tavalliset ihmiset harvoin osallistuvat valtiolliseen toimintaan. Heidän tehtävänsä lähinnä liittyvät elämän ylläpitämiseen ja muihin askareisiin. Valtiolle vaarallinen tilanne herättää yleensä kansan, jolloin ”syynä voi olla vain se, että sodassa kansakunta tuntee olevansa vapaa ja oman kohtalonsa herra ja että jokainen yksilö nauttii tätä vapautta luopuessaan itsekkäistä laskelmistaan, omaisuudestaan, henkilökohtaisesta vapaudestaan, jopa hengestään ja toiminnalla sellaisen päämäärän hyväksi, joka ylittää hänen oman rajallisen olemassaolonsa”²⁶⁸.

²⁶⁵ Airas 1956, 116

²⁶⁶ Laine 1999, 81

²⁶⁷ Laine 1999, 81

²⁶⁸ KT 2, 220

Snellman yhdistää yksilön kaikki kunnan työt isänmaalliseen toimintaan valtio-opin luennoissaan. Siveellinen toiminta kansalaisyhteiskunnassa ja kansalaisen valtiollinen toiminta liittyvät kiinteästi yhteen. ”Kansalaisyhteiskunnassa yksilöt toimivat yksityisten tarkoitustensa hyväksi... he toimivat yhteisten... tarkoitusten hyväksi... ja siten vaikuttavat tavan, lakien ja laitosten uudistamiseksi”²⁶⁹. Snellman hyväksyy arvokkaina nyt myös kansalaisyhteiskunnassa tehdyt teot, mutta varsin harvoin hän mainitsee teoksissaan demokratian. Sillä hän tarkoittaa ”vapainta mahdollista valtiomuotoa” eli ”yksinkertaisen enemmistön valtaa”. Snellman kauhistelee kansaa, jossa enemmistö ratkaisee, kun ”kymmenen sivistynyttä valitsijaa satojen sivistymättömien joukossa eivät saa ääntään kuuluviin”²⁷⁰.

Hän ei arvosta sivistymättömyyttä, koska siitä seuraa taitamattomat päätökset. Hän arvostaa kyvykkyyttä valtion asioiden hoidossa, jolloin niihin pyrkivältä on syytä odottaa tietoisuutta toiminnan sisällöstä, muuten siitä seuraa ”rangaistus ja häpeä”. Valtiollisessa toiminnassa yksilö tekee työtä valtion hyväksi, jolloin ”hänen pitää tuntea valtion tarpeet ja niiden tyydyttämisen keinot tai muutoin itse toiminnan sisällöstä tulee epärehellinen tavoite... josta joutuu vastaamaan joko lain tai yleisen mielipiteen edessä.”²⁷¹

Laineen mukaan Tocqueville puolustaa kantaa, jossa kansan ”syvien rivien” joukossa on niitä, jotka ymmärtävät valtion edun. Nämä sotkevat harvemmin keskenään yksityiset ja yleiset edut kuin varsinaiset poliittiset toimijat. Demokratian edistyessä yhä harvemmin valtaan valitaan etevimmät ja valtiomiestaitoja todella hallitsevat. Vaistojen varassa ei voi johtaa kansakuntaa. Asia vaatii paneutumista kaikkeen siihen, mitä valtiollinen toiminta edellyttää. Tähän toimintaan osallistumista rajoittavat kansan jokapäiväiset huolet toimeentulosta. Demokratian ongelma ei ole tietämätön kansa, vaan kansan vaistojen pettäminen edustajien valinnassa. Valintoja ohjaavat enemmistön ajanpuute, harrastusten suuntautuminen omakohtaisiin asioihin ja luottaminen lipeäkielisiin kellokkaisiin.²⁷²

²⁶⁹ KT XI, 109

²⁷⁰ KT 5, 254

²⁷¹ KT 5, 253

²⁷² Laine 1999, 180

Näitä tilanteita Snellman kommentoi huomautuksella, että yksilön valtiolliseen toimintaan liittyy hyviä ja pahoja intohimoja ja itsekkäitä pyrkimyksiä. Hän käsittää, että ihmisen pitää saada tyydytystä toiminnastaan. Todellisuudessa vapauden kohotessa sille tasolle, jota valtiollinen toiminta edellyttää, ihminen saattaa käyttää vapauttaan väärin omien halujensa mukaan. Toisaalta valtiollista toimintaa ei voi olla ilman voimakkaita intohimoja. Isänmaallisuuskin tulee esiin sitä voimakkaampana, mitä vahvempaa vastarintaa se kohtaa. Sivistys tuottaa ihmisessä alituisesti haluja. Kunnianhimokin on sellainen yhteiskuntaelämässä kasvanut halu, joka antaa yksilölle voimaa pyrkimykseen valtion hyväksi. ”Ilman kunnianhimoa ei ihminen ole kyvyillään saanut vielä mitään suurta aikaan”²⁷³. Poliittinen kunnia tuo mukanaan valtiollista valtaa, joka mielistelee egoismia. Tällöin jalon kunnianhimon tilalle pääsee vallanhimo, jolloin se saa yksilön valtaansa. Yksilö menettää ”sen vapauden, jonka hän sai toiminnastaan valtion hyväksi. Egoismi ja halujen orjuus astuvat uhrautumisen ja siveellisen vapauden tilalle”²⁷⁴.

Kansallishenki on kuitenkin niin voimakas, että se saa kehonkin ihmisen suorittamaan jaloja tekoja. ”Siten spekulatio ja historia todistavat samasta asiasta yhtäpitävästi, valtiollinen toiminta kohottaa ja jalostaa ihmisen mieltä ja että elävä kansallishenki on itse asiassa eräs siveellisyyden muoto. Siitä syystä, että oikea käy kansallishengessä täysin yhteen yksilön tahdon kanssa, on kansallishenki siveellisyyden pisimmälle menevää kehitystä.”²⁷⁵ Snellmanin kirjoituksista päätellen voi puhua luottamuksen valtio-opista, kuten Manninen huomauttaa. Se tulee esille sekä yleisen mielipiteen luottamuksena hallitukseen että työväestön ja omistajan keskinäisenä luottamuksena kansallishengen muodostamisessa. Edellinen tulkinta saa todistuksen Snellmanin Frejan nro 21:n, 13.3.1840 kirjoituksesta, jossa hän arvioi Ruotsin silloista valtiopäivä uudistuskeskustelua. Siinä hän kirjoittaa. ”Tässä ei ajatella, että pelkästään yhteiskuntasopimus ja säädökset luovat turvan ja kuuliaisuuden, vaan että sen saa aikaan luottamus, varma usko hallinnon järjellisyteen”²⁷⁶. Snellman pitää yleisen mielipiteen ja hallituksen välistä luottamusta perustuslaillisen valtion edellytyksenä.

²⁷³ KT, 214

²⁷⁴ KT 5, 214

²⁷⁵ KT 5, 216

²⁷⁶ KT 2, 193

Snellman käsittää perustuslaillisen valtion näin. Hänen kantansa on konservatiivisempi kuin liberaalien, koska hän ei hyväksy liberaalin teorian mukaista ajatusta yleisestä mielipiteestä hallitsijan valvojana. Toisaalta hän ei myöskään torju valtiokäsityksestään yleistä mielipidettä, vaan painottaa sen tärkeyttä ja tarpeellisuutta. Tämä ajatus perustuu siihen, että tämä suhde ei ole pelkkä kontrollisuhde. Sen tulee olla yleisen mielipiteen ja hallituksen välinen luottamuksenomainen moraalinen suhde. Mannisen mukaan Snellman arvostelee tältä pohjalta *Lärän on staten*-teoksessaan yhteiskuntasopimusajattelua.²⁷⁷ Luottamukseen perustuva valtio-opillinen ajattelu on lähtöisin Hegeliltä, joka kirjoitti asiasta *Oikeusfilosofiassaan*.

”Poliittinen mielenlaatu, patriotismi ylipäättään, on totuudessa pysyvää varmuutta ja tottumukseksi tullutta tahtomista. Tällaisena se on tulosta vain valtiossa vallitsevista instituutioista, koska valtiossa järjestisyys on todellisesti käsillä. (Pelkästään subjektiivinen varmuus ei ole peräisin totuudesta, vaan se on pelkkää mielipidettä). Vastaavasti järjestisyys saa vahvistuksensa noiden instituutioiden mukaisessa toimimisessa. Tämä asenne on luottamus ylipäättään, (joka voi kehittyä enemmän tai vähemmän sivistyneeksi näkemykseksi). Luottamus on tietoisuus siitä, että substantiaallinen ja erityinen intressini on minulle taattu toisen (tässä valtion) intressissä ja päämäärässä eli valtion päämäärässä minun suhteeni yksilönä. Juuri näin valtio ei ole minulle välittömästi mikään toinen, ja minä olen tämän tietäessäni vapaa.”²⁷⁸

Valtio muodostuu määrätystä alueesta, johon kuuluu kansakuntana tietoinen kansa. Siveellisyys on valtion olemus kansallishengenä. Hegelin ja Snellmanin mukaan siveellisessä toiminnassa toteutuu maailmanhenki, joka koostuu monesta kansanhengestä eli kansallishengestä. Hegelin mukaan valtio on tärkein objektiivisen hengen toteutuma. Eino Kaila esittää artikkelissaan ”Romantiikka ja nykyaika”, että hegeliläis-snellmanilainen hengenfilosofia on oikeassa väittäessään, että objektiivinen henki tai kansanhenki eivät ole yksilöiden ulkopuolella toimivia metafysisiä voimia, vaan yhteisöön kuuluvissa yksilöissä eläviä ja vaikuttavia tekijöitä. Tämä voidaan

²⁷⁷ Manninen 1981, 11

²⁷⁸ Hegel 1994, § 268; Patriotisuus on yleisesti käytetty sana. Hegel ei tarkoita sanalla vain valmiutta poikkeuksellisiin uhrauksiin ja tekoihin. 1800-luvun lopulla se yhdistettiin yksinomaan kansalliskiihkoisuuteen. Hegel ja Snellman käyttävät sanaa vanhassa 1700-luvun lopun hyötymoraalin ja valistuksen luomassa merkityksessä. Tällöin sana viittaa lähinnä yleishyödylliseen toimintaan. Patriotismi kuuluu kansalaisen kera myös 1600- ja 1700-lukujen tasavaltalaiseen (Rooman tasavalta) perinteeseen. Pulkkinen 1989, 38; Hegel 1994, §268

Kailan mukaan ymmärtää, kun yhteisö käsitetään kokonaisvaltaiseksi järjestelmäksi, jossa kaikki riippuu kaikesta.²⁷⁹ Empiirisesti tavallinen yksilö voi todeta näillä perusteilla kummankin olleen oikeassa. Tilanteet vaihtelevat historian kulussa, joten tietämys valtion toiminnasta kunakin hetkenä on keskeistä. Pelkät ”suuret puheet” omaavien edustajien valinta on suuri tappio niin valtiolle kuin koko kansakunnalle. Tasa-arvon toteutuminen valinnoissa valtiollisiin tehtäviin oli kuitenkin kummallekin kaukainen haave.

Tocquevillen mukaan demokraattinen osallistumisoikeus on osa ihmisen luontaista pyrkimystä kohti tasa-arvoa. Demokraattisella osallistumisella turvataan vapaus. Tasa-arvokehitykseen sisältyy kuitenkin vallan keskityksen suosiminen. Demokratia voi muuttua vallan keskityksen suosimiseksi, jos se esiintyy vain muodollisena äänestyspaikoilla. Äänestäjien kuvitelluilla eduilla muodostuu despotismi, ja demokratian kulisseja ylläpidetään vain äänestäjien toivolla jatkuvasta kasvusta ja hyvinvoinnista.²⁸⁰

Äärettömän ja äärellisen tarkastelu on keskeistä Snellmanin ajattelussa. Kirkon opit ovat ohimeneviä ja jatkuvasti kehittyviä. Hän torjuu mm. uskon kuolemattomuuteen. Yleinen on hänelle todellisuutta. Todellisuus ihmisessä on yhteistä muiden ihmisten kanssa. Ihminen on henki ja tämän tietäessään hän on samalla absoluuttinen henki. Se on hänessä todellisuutta. Tämä tietoisuus tulee tunteenomaiseksi vaikuttavaksi voimaksi, jolloin hänellä on uskonnollinen yliajallinen tietoisuus. Näin hän korottautuu uskonnollisuutensa ansiosta niiden vaiheiden yläpuolelle, joihin hän saattaa joutua.

Tämä yleinen on asteikko, jossa ihminen on henkenä yleensä eli humaniteettina ja ihminen on määrättyinä kansallishenkenä eli nationaliteettina. Siveellinen tietoisuus on sama kuin ihmisen tietoisuus siitä kansallishengestä, joka on hänen olemuksensa ja tärkein kaikessa toiminnassa. Tässä siveellisessä tietoisuudessa ihminen tajuaa subjektiivisen tahtonsa identtiseksi sen yleisen tahdon kanssa, joka on kansan yhteinen tahto, jos kaikissa kansalaisissa on tämä kansallishenki yhteisenä substanssina. Tästä kansanhengestä ihminen ei voi astua pois, koska se on hänen olemuksensa. Siveellinen ja uskonnollinen toteutuu vain tässä prosessissa. Tämä prosessi on persoonallisen

²⁷⁹ Salmela 1998, 176

²⁸⁰ Laine 1999, 82

itsetajunnan ja tahdon jatkuvaa objektiivistumista. Prosessin päätepiirteenä on persoonallisen tietoisuuden ja tahdon lankeaminen yhteen kansallishengen kanssa. Tätä huippua ei voi maallisen elämän aikana täysin saavuttaa, joten kuolema ei ole loppu, vaan se on alku ja vapahdus. Tilapäinen häviää, mutta jäljelle jää kaikille yhteinen kansanhenki, maailmanhenki.²⁸¹

6.4 Kansallishenki täydellisenä siveellisyytenä

Snellmanille valtio ei ole laitos, jonka ihminen on keksinyt edistääkseen yksilöiden onnea, hyvinvointia ja sivistystä. Yksilön toiminnan päämääränä on tehdä jotain ihmiskunnan hyväksi. ”Valtion olemassaolo perustuu ylipäänsä subjektin toimintaan, ja valtioelimestön elinvoimaisuus, kehitys ja valtion olemassaolo on sitä, että subjektiivinen vakaumus siinä pääsee voimaan yleistahdon kanssa identtisenä”²⁸².

Valtioon vaikuttaa ja sitä ohjaa ylempi voima. Valtiota ei muodosta pelkkä oikeusjärjestys, vaan siihen kuuluu tavaksi tullut henki. Lait ovat tämän hengen kehityksen ilmauksia. Valtio ei sinällään ole oikeuslaitos tai kulttuurilaitos tai molempia. ”Tosin ihminen voi vain valtiossa saavuttaa todella inhimillisen sivistyksen, ja samoin valtio huolehtii laista ja oikeudesta ja pitää niitä yllä. Siitä ei kuitenkaan seuraa, että valtio olisi laitos, jonka tavoitteena olisi jommankumman päämäärän saavuttaminen. Valtiolaitos olisi näet sellaisenaan tilapäinen instituutio, joka voi johtaa päämäärään tai olla johtamatta. Kun sitä vastoin tarkastelemme valtiota itsessään toteutettuna oikeutena, niin se muodostaa oman päämääränsä ja sillä on itsessään oma välttämättömyytensä.”²⁸³ Näin oikea on elävä voima, joka toteuttaa itsensä. Oikea todellistuu, kun valtion jäsenet tunnustavat sen instituutiot ja elävät niiden mukaisesti.

Valtio on historiallinen todellisuus, eikä historia tunne muuta todellisuutta kuin toiminnan. Valtio on tekoja, joihin kuuluu kaikenlaista toimintaa. Tällaista toimintaa ovat esimerkiksi lainlaadinta, hallitseminen, johtaminen, sodankäynti ja erilaisten sopimusten tekeminen. Yksilön toiminta muodostaa valtion, jolloin yksilönkehitys tähän toimintatapaan ei kuulu valtioon. Toiminta on itsessään korkeinta ihmiskunnalle

²⁸¹ Kaila 1941, 248-9

²⁸² KTI, 504

²⁸³ KT 2, 80

annettua käytännöllistä vapautta, koska toiminnassa yksilöä sitovat vain hänen tietämisensä ja tahtonsa lait.

Snellman määrittelee valtiollista toimintaa *Litteraturbladin* 10. numerossa vuonna 1861. ”On kuitenkin vaarallista puhua tästä, sillä lienee sellaisia, jotka tulkitsevat sanojamme siten, että muka väitämme jonkin maailman valtion olevan vailla perustuslakeja. Eikä heille asia valkene, vaikka lisättäisiinkin se, minkä viisas ihminen itsestäänkin ymmärtää, että tuollaiset valtiolait määräävät vain sen tavan, millä lainlaadinnan, hallitsemisen, johtamisen jne. täytyy tapahtua, mutta eivät määrää lainlaatijalle, mitä lakeja hänen on laadittava, tai hallitsijalle, mitä liittoja hänen on solmittava, asetuksia annettava jne., tai sotapäällikölle, minkälaisin käskyin hänen on pantava maansa itsenäisyys, mahtavuus ja kunnia vaaralle alttiiksi, eikä kansalle, minkä tarkoituksien hyväksi sen on uhrattava omaisuutensa ja henkensä. Juuri nämä määräykset ihminen saa omasta rinnastaan isänmaallisessa toiminnassaan, siinä toiminnassa, jota sanotaan valtioksi. Tämä on todellista vapautta. Sillä on oikeutuksensa siinä, että sen vaikutus on työtä ihmiskunnan hyväksi, että se lopullisesti ratkaisee maailmassa esiintyvän oikeuden ja vääryyden.”²⁸⁴

Valtio muodostaa oman tarkoituksensa. Siveellinen maailma edellyttää, että mikään pelkkä väline ei ole järjellinen, vaikka sillä on mikä tarkoitus tahansa. Järjellisenä valtio on siis oma tarkoituksensa. Valtiolla ei siis voi määrätä tarkoitusta, koska silloin siitä tulisi pelkkä väline²⁸⁵. Tästä Snellman päättelee, että valtion olemuksen muodostaa siveellisyys, jota hän kutsuu kansallishengeksi. Yksilön toiminnan ”laillisuus on ehdoton, sillä kansallistahdon käskyn yläpuolella ei ole olemassa mitään oikeutta. Näiden toimien moraalisuus on ehdoton, sillä hänen vapaa tahtonsa on myös oikeaa. Tästä vapauden ja oikean toteuttamisesta muodostuu siveellisyyden järjellinen välttämättömyys kansallishengenä; ja tämän objektiivinen olemassaolo on valtio.”²⁸⁶

Snellmanin mukaan valtioelämä on siveellisen toiminnan huippu. Siinä toiminnassa yksilön pitää olla itsenäinen, eikä ottaa neuvoja ulkopuolelta. Yksilön vastuu omasta

²⁸⁴ KT XII, 475

²⁸⁵ Salomaa 1948, 327

²⁸⁶ KT 5, 208; Huom. käänös KT 5, 208, ...toimien moraalisuus ja KT II, 192, ...tekojen siveellisyys. Edellinen, uudempi versio on oikein, koska teko on siveellinen vasta, kun siinä moraalisuus ja legaalisuus yhtyvät.

toiminnastaan on suurin valtiossa verrattuna perheeseen ja kansalaisyhteiskuntaan. Valtio ei perustu mielivaltaiseen sopimukseen, vaan on ymmärrettävä, että ”valtiollisessa toiminnassa vapaus saavuttaa korkeimman kohtansa. Toiminta on siinä tarkoituspäätä, ei niin kuin yhteiskunnallisessa subjektiivisen harrastuksen määräämässä...vaan yksilö ottaa normin periaatteen, ainoastaan omasta tietoisuudestaan siitä, minkä tulee olla ja vallita oikeana.”²⁸⁷ Tämä lainsäädäntötoiminta on siveellistä toimintaa, johon sisältyy työssä ja toimessa ilmenevä vapaus sekä tulevan ennakointi.

”Reformeilla on oikeutuksensa ainoastaan silloin, kun ne perustuvat jo oleviin oloihin ja niistä syntyneisiin todellisiin tarpeisiin”²⁸⁸. Tämän konservatiivisen lausunnon Snellman myöntää, koska yhteiskuntajärjestys on välttämättä alituisen muutoksen alainen. ”Lait raukeavat siitä syystä, että kansallishenki kehittyä, mielipiteet ja tavat muuttuvat. Siihen suuntaan työskentelevät tieteen tai tietämättään keksinnöt, aineellinen työ, tiede, kansalliskirjallisuus, taide, uskonnollinen vakaumus, ja yleinen kansallishenki on niiden sisällyksenä ja lopputarkoituksena.”²⁸⁹

Tässä prosessissa tämän uuden pitää saada alkunsa yksilöissä. Sen perusta on yksilöiden vakaumuksessa ja omassatunnossa. Yksilön siveellinen omatunto on se ”suonentykytyä”, joka antaa historialle elämää ja vie kehityksen uuteen edistykseen. Tämä uusi tulee pysyväiseksi kuitenkin vain siellä, missä yksilö toimii kansallishengen todellisten vaatimusten mukaisesti. ”Vapaa toiminta luo usein paheellista toimintaa kuten ahneutta, vallanpyyntöä, tai sulaa turhamaista halua päästä kuuluviin”²⁹⁰. On vaikea uskoa järjen ohjaukseen. Poliittinen elämä tuo esiin inhimilliset paheet ja intohimot. Kansallishenki kuitenkin nujertaa tämän itsekkyyden ja toteutuu teoissa, jotka se itse saa aikaan. Näin Snellmanin mukaan valtio on voimakkaampi kuin yksilön kevytmielisyys ja paheet.

Valtiomieheltä vaaditaan erikoisesti oikeaa isänmaallisuutta ja paheettomuutta, jotta hän voisi ymmärtää kansallishenkeä ja toimia sen mukaisesti. Snellmanin mukaan määrätty tietämys ja tapa, mikä kunakin ajankohtana on kansalle ominaista on kansallisuus. Isänmaallisuus tarkoittaa, että siinä kansakunnan (nation) jäsenet rakastavat esi-isien kieltä, isien maata, syntymämaan tapoja, lakeja ja laitoksia. Hän nimittää

²⁸⁷ KT XI, 111

²⁸⁸ Rein II 1928, 64

²⁸⁹ Rein II 1928, 64

isänmaallisuuden ja kansallisuuden yhtymää kansallishengeksi. Snellmanille kansallishenki tarkoittaa samaa kuin Hegelin kansanhenki (Der Geist des Volkes, der Volkgeist), joka on valtion perusolemus. Se on osa maailmanhengen kehityksessä ja ymmärretään vasta filosofiassa. Kansanhengen ”periaatteet ovat erityisyydessään olemassa olevana yksilönä objektiivisesti todellisena, itsestään tietoisena”²⁹¹. Tämän erikoisuuden vuoksi se on rajallinen, jolloin sen kohtalosta ja toiminnasta suhteessa toisiin kansanhenkiin, muodostuu kansanhenkien äärellisyyden ilmentävä dialektiikka, ”josta rajoittamattomana syntyy yleinen henki, maailmanhenki”. Niin kansanhenkeen kuin maailmanhenkeen historia on antanut leimansa. Kansan kehitys on monien sukupolvien ponnistusten tulos. Näitä toimivia ihmisiä on aina motivoinut sama kansanhenki. Ihmiset ovat kasvaneet tähän henkeen.²⁹²

Snellman haluaa tarkasti erottaa kansallishengen pääosat toisistaan. Kansallishenki alkaa kansakunnan alusta ja päättyy isänmaallisuuden loppumiseen. Varsinaisessa valtiollisessa toiminnassa hän pitää omilla perusteillaan isänmaallisuutta teon siveellisyyden ilmauksena, kunhan sillä ei tarkoiteta vain isänmaallista mielenlaatua ja ajatustapaa, vaan isänmaallista toimintaa. Snellman käsittää valtion siten, että se on olemassa yksilön valtion kansalaisena suorittamissa teoissa. Hän korostaa, että ihminen pyrkii teoissaan perheen ja valtion piirissä itsensä ulkopuolella oleviin päämääriin. Rakkaus perheessä saa ihmisen toimimaan muiden perheenjäsenten hyväksi. Samoin valtiossa yksilö saa isänmaanrakkaudesta yleiset tavoitteet ja suunnat. Näin Snellman pitää vääränä ajatusta, että valtio katsoisi yksilön etua ja hyötyä. Snellman toteaa, että on syytä toivoa ihmisten keksivän paremman keinon etujensa ajamiseen kuin valtion, koska se saattaa viedä omaisuuden ja hengen²⁹³.

Valtio toteuttaa oman olemuksensa jäsentensä siveellisessä kehityksessä, kansallishengen kehityksessä. Tämän siveellisyyden korkeimman asteen hurmiossa yksilö tekee kaikkensa isänmaallisessa toiminnassaan. Näin ”kansallishenki ei ole kuten isänmaallisuus ainoastaan halua, mielentekoa, pyrintöä toteuttamaan sitä mikä on kansallista, vaan sen todellinen esiintyminen työssä ja toimessa”²⁹⁴. Kaikki taval-

²⁹⁰ Rein II 1928, 64

²⁹¹ Hegel 1994, § 340

²⁹² Lehmusto 1923, 130

²⁹³ Airas 1956, 115; Rein II 1928, 64

²⁹⁴ Lehmusto 1923, 131

listenkin ihmisten tekemä työ yhteisöissä kansakunnan ja valtion hyväksi on arvokasta. Se sisältää samalla yhteisen ”siemenen” osan voimakkaalle kansallishengelle, jota Snellman odotti syntyvän suomalaisiin kansallisen vapauden mahdollistajaksi. Suomihan oli hänen mielestään jo valtio.

Johtopäätökset

J. V. Snellmanin filosofiassa on keskeisellä sijalla Hegeliltä omaksuttu siveellisyyden (die Sittlichkeit) käsite. Hän ei orjallisesti noudata oppi-isänsä ajattelua, koska hän katsoo ”itse luoneen oman päänsä”. Siveellisyyden olemuksen tarkastelu kattaa koko hänen valtio-, siveys-, ja kasvatustieteellisen ajattelunsa. Siveellisyyden idea vaikuttaa filosofian eri osa-alueilla, joten sen ymmärtäminen ei ole yksinkertaista. Siveellisyyden määrittäminen näistä näkökulmista tuo esille eri vaihtoehtoja.

Snellmanin mukaan perheen olemus on siveellisyys, joka ilmenee perherakkautena. Avioliitto on perhe-elämän perusta, jolle valtion laki antaa oikeuden suojan. Vanhempien lastenkasvatustehtävä muodostaa avioliitossa siveellisyyden edellyttämän objektiivisen järjellisen tarkoituksen. Perhekasvatus luo perustan siveellisyyden toteutumiselle niin yksilön kuin yhteiskunnan elämässä. Kotikasvatus liittyy tärkeänä osana siveelliseen maailmanjärjestykseen. Se on välttämätön osa kehitysprosessia, jossa yksilöt ja kansakunnat saavuttavat siveellisyyden ja toteuttavat sitä. Yksilön siveellisyys syntyy itsekasvatuksesta, jossa hän luo henkilökohtaisen suhteen kulttuuriperintönsä ja historiaan saavuttaakseen järjellisuuden ja vapauden.

Perhe, kansalaisyhteiskunta ja valtio kuuluvat elimellisesti yhteen ja edellyttävät toisiaan. Siveellisyyden toteuttajina ne ovat kuitenkin itsellisiä yhteiselämän muotoja. Siveellisyyttä toteuttava perhe-elämä on perusta siveellisyyden toteutumiselle kansalaisyhteiskunnassa ja valtiossa. Tämä on yksilön vapaan ja järjellisen toiminnan lähtökohta näissä ihmisyyhteisöissä. Näiden toimintakenttien elämää yhdistää ja elävöittää tavoissa, sivistyksessä ja henkisessä elämäntavossaan kansallinen henki.

Kansallinen henki toimii siveellisenä ratkaisijana yhteiskunnan ongelmissa. Keskeisenä elementtinä vaikuttava siveellisyys saavutetaan sivistyksen kautta. Kansallinen henki on valtion perustana ja vaikuttaa valtion kansalaisissa. Se alistaa kansalaisten tiedon,

tahdon ja toiminnan valtion päämäärien palvelukseen, kun on kysymyksessä elämä kansalaisyhteiskunnassa. Kansallishenki kehittyy kansalaisyhteiskunnassa erilaisissa elämänmuodoissa. Sen tärkeimpiä ainesosia ovat kansakunnan tavat, sivistys ja uskonnollinen elämän katsomus, jota tosin on vain sivuttu tässä tutkimuksessa. Kansallishenki on siveellisyyden muotoa, jonka aiheuttaa patrioottisuus. Tässä isänmaallisessa toiminnassa moraalisuus ja legaalisuus yhtyvät. Kansallishenki on Teljon mukaan ”demiurgi, joka yhdistää toisiinsa sovittamattomilta näyttävät vastakohtat, liittää yhteen valtioelämän ja yhteiskuntaelämän monihaaraiset säikeet ja tekee molemminpuolisen vuorovaikutuksen niiden välillä mahdolliseksi”²⁹⁵.

Siveellisyyteen pyrittäessä luodaan valtiossa yhteishengenmuoto, joka huomioi kaikkien jäsenet. Työväestä porvareihin ja suomalaistuneesta sivistyneistöstä valtion virkamiehiin kuuluvat saman siveellisyyden tavoittelijoihin. Siveellisyys metafyyssisenä käsitteenä saa käytännön muotonsa yleisen hyvän tavan ja yksilön vakaumuksen täydellisenä sopusointuna. Yksilö saavuttaa positiivisen vapauden valtiollisessa toiminnassa, jolloin syntyy historiallisen kehityksen tuloksena siveelliseksi tekevä maailmanhengen olomuoto.

Snellmanille valtio (stat), kansalaisyhteiskunta (medborgerligt samhälle) ja perhe (familj) ovat kaikki yhteiskuntia, kukin omanlaisensa samhälle. Kansalaisyhteiskunta ja perhe ovat ”välttämättömiä momentteja valtiossa”. Kansalaisyhteiskunta ja valtio ovat laajuudeltaan ja jäsenmäärältään samoja. Nämä piirteet eivät ole erottavia tekijöitä, vaan erot liittyvät jäsenten toiminnan siveelliseen laatuun. Kansalaisyhteiskunta on yksilön siveellisen toiminnan ja tietoisuuden laji, jota määrittävät ihmisen tarpeet, taipumukset ja sivistys sekä lait. Ne ohjaavat yksilön toimintaa siten, että yhteiskunnan muut jäsenet voivat toteuttaa itseään yhtä vapaasti. Näin yksilö on kansalaisyhteiskunnan jäsen, kun hän pyrkii edistämään omia yksityisiä etujaan loukkaamatta toisten vapautta. Samalla hän edistää yhteistä etua. Valtion jäsenenä hänen toimintansa kohde on valtion etu, eikä hän silloin ole pelkkä vapaudeton väline valtiolle. Tässä toiminnassa yhteisen hyvän puolesta hän huolehtii samalla omasta edustaan.²⁹⁶

²⁹⁵ Teljo 1934, 187

²⁹⁶ KT 5, 76; Kettunen 2003, 182

Pulkkisen tulkinnan mukaan yksilön toimien erilainen siveellinen suuntautuminen aiheuttaa valtion ja kansalaisyhteiskunnan eron. Kun yksilö on medborgare, hän toimii lainkuuliaisesti. Statsborgaren toiminta on syvemmin siveellinen. Toiminta valtiossa ilmaisee kansallishenkeä, jolloin teot ovat arvokkaampia. Toiminta on todellisuutta. Se on olemassaoloa ajassa ja avaruudessa. Toimintaan kuuluu, että yksilö tarttuu fyysisesti luonnonvälineisiin ja käyttää niitä välineenä tuottaakseen jonkin toiminnan esineen. Se on ulkoisten aistien havaittavissa ja on ihmisen valmistama vapauden tuote, ei luonnonvälttämättömyyden tuote. Tämä teko on järjellinen, kun sillä on järjellinen tarkoituspäätös. Näin jokainen ihmisen työ ja teko osoittaa jotakin tarkoituspäätöstä eroten näin luonnonesineistä. Snellmanin esimerkkien mukaan ”viljelyssä vainiossa, työkalussa, asunnossa, talousesineessä, kuvassa, sävelessä tai kirjoitetussa sanassa”²⁹⁷ on leima, joka osoittaa niiden olevan jonkin tarkoituspäätöksen toteuttamista varten. Toiminta on vapaan tahdon työtä, kun se todellistaa oikeaa. Tämä tarkoituspäätös on kaiken luonnonvallan yläpuolella. Valtio, yhteiskunta ja perhe ovat olemassa vain inhimillisessä toiminnassa. Tässä toiminnassa on kansakunnan tavan mukainen oikea hyvän tavan merkityksessä. Sivistyneen kansakunnan tapa on myös yleinen inhimillinen tapa. Tätä tapaa Snellman kutsuu Hegelin tavoin siveellisyydeksi eli oikean todellisuudeksi.

Skinnarin mukaan hyvä sosiaalistuminen eli maailmaan jäsentyminen ei takaa eettisyyttä. Hän ajattelee, että Snellman oli lähellä totuutta, koska kansallisfilosofimme painotti sitä, että vain vapaa, ihmisen syvemmästä minuudesta lähtevä toiminta on eettistä.²⁹⁸ Snellman ajatteli maailmaan jäsentymisen niin yksilön kuin kansakunnan osalta tapahtuvan siveellisyyteen pyrkimisen kautta. Ihmisellä ei ole siveellisyyskaavaa, ellei sitä synnytetä kasvatuksella omaantuntoon. Tilanne on vaikea, koska teon siveellisyys on arvioitava jokaisessa hetkessä ja tilanteessa ainutkertaisesti. Siihen tarvitaan jotain muuta kuin ulkoisen velvollisuuden kuuntelua. Inhimilliseksi ihmiseksi kasvamiseen, johon Snellman pyrki, ei riitä vastuu ilman vapautta. Yksilön sisäisen kehittymisen myötä myös yhteiskunnan rakenteet muuttuvat ihmisyyttä tukeviksi. Vuorovaikutus on molemminpuolista, mutta ihmisen siveellinen, sisäinen todellisuus luo ulkoista todellisuutta eli yhteisöä. Tämä vuorovaikutus todellistuu vasta käytännössä, arkielämässä.

²⁹⁷ KT XI, 97

²⁹⁸ Skinnari 2004, 82

Kansallishengen mukainen toiminta on valtiollista- eli poliittista toimintaa. Siinä kansallishenki on ylimpänä normina, jolloin se on siveellistä. Isänmaan etua ajava politiikka on kansallishengen mukaista. Yksilön pitää itse ratkaista, mitä kansakunta kussakin tapauksessa vaatii hänen toiminnaltaan. Siveellisen yksilön tulee toimia, kuten kansakunta olisi toiminut. Kukaan ei kuitenkaan ole kertomassa hänelle oikeaa ratkaisua, mikä on kansakunnan tahto. On uskallettava päättää, vaikka erehtyykin. Siitä seuraa moitteita ja tuomio pysyy, koska historia osoittaa kunkin hetken tuomion. Kansallishengen mukainen toiminta on siveellisyyden huippu, koska ihmisen täytyy etsiä ratkaisu tilanteeseen omasta ”povestaan”. Tässä kansallishengen mukaisessa toiminnassa ei ole ristiriitaa laillisuuden ja moraalisuuden välillä.

Snellmanin siveelisyyskäsitteen sanoma palaa juurilleen romantiikan aikaan ja Hegeliin. Hänen maailmankatsomuksensa merkitsi Suomelle Snellmanin kautta paljon. Hegelin iskulause ”Das Wahre ist das Ganze” on keskeinen. Kailan tulkinnan mukaan se merkitsee sosiaalisia ja historiallisia yhteyksiä tarkastellessa, että totuus jostakin asiasta selviää vasta, kun tiedetään sen merkitys sille kokonaisuudelle, johon se kuuluu. Tähän käsitykseen sisältyy lisäksi edellytys, että kaikki asiat kuuluvat asteittaisesti avartuviin, hierarkisiin vaikutusyhteyksiin. Tästä johtuen ei voida tietää mitä jokin elämänmuoto tai- vaihe todella on, ennen kuin tämä muoto on koettu ja se on ohi. Näin Hegelin lausahdus ”Minervan pöllö aloittaa lentonsa vasta hämärän laskeutuessa” tuo mieleen romanttisen ilmaisen maailman tapahtumien kulusta. Tämä heräte saa ihmisessä aikaan jonkin uuden odotuksen ja tulkinnan. Eurooppalaisen hengenkehitys on osoittanut, että kulttuurin eri puolet tieteellisistä aatteista talousjärjestelmään saakka ovat toisiinsa syvissä vaikutusyhteyksissä. Suomen kansa ohjautui Snellmanin siveelisyyskäsitteen suuntaan, tietoisesti tai tiedostamatta kohti nykyistä ”hyvinvointivaltiota”. Siveelisyys pysyy kuitenkin käsitteenä monimuotoisena ja tavoiteltavana, vaikka sen merkitys terminä on supistunut sukupuolimoraaliin.

Snellmanin ajattelukonteksti on ymmärrettävä huomioitaessa vallitseva tilanne Suomessa. Oma tulkintani tämän tutkimuksen pohjalta laajentaa Snellmanin siveelisyyskäsitettä ja sen merkitystä. Snellman sijoittaa siveelisyyskäsitteen olemukseen pehmeitä arvoja, jolloin tulkitsijan huomio kiinnittyy niihin. Hän pyrkii muuttamaan sivistyneiden ja varakkaiden kansalaisten ajatuksia inhimillisemmäksi köyhälistön suhteen, koska se on edellytyksenä onnistuneelle yhteishengelle. Suomenkielisen

sivistyneistön luominen ja suomen kielen saaminen virkakieleksi ovat yhtenäisen kansan perusta. Siveellisyyden kovana ytimenä on itsenäiseksi pyrkivän kansakunnan lujan yhteishengen, kansallishengen, luominen, koska Snellmanin määritelmän mukaan siveellisyys saavuttaa täydellisen muotonsa kansallishengessä. Siveellisyyteen pyrkivän yksilön toiminnan myötä syntyy yhtenäinen kansa, joka voi vapauttaa itsensä toisen kansakunnan vallasta sivistyksellä että tarpeen vaatiessa suurillakin uhrauksilla.

Lähteet

Kirjallisuus

- Snellman J.V. Valtio-oppi, *J. V. Snellmanin kootut teokset 5*, Opetusministeriö. Helsinki 2001
- Oikeusoppi, *J. V. Snellmanin kootut teokset 2*, Opetusministeriö. Helsinki 2000
- Sielutiede, *J. V. Snellmanin kootut teokset I*, WSOY. Porvoo 1932
- Persoonallisuuden aate, *J. V. Snellmanin kootut teokset I*, WSOY. Porvoo 1932
- Kootut teokset I - XII*, WSOY. Porvoo 1928 – 1932
- Ahola, Veikko
Kuhlman, Irmeli
Luotio, Jorma *Tietosanakirja*. Gummerus Kustannus Oy. Jyväskylä 1997
- Airas, Pentti *Yksilö ja hänen suhteensa yhteisöön J. V. Snellmanin historianfilosofiassa*. Helsingin yliopistossa esitetty väitöskirja. Gummerus. Jyväskylä 1956
- Berlin, Sir Isaiah Introduction. Teoksessa *Philosophy in an age of pluralism; The philosophy of Charles Taylor in question*. Toim. James Tully. Cambridge University Press 1994.
- Berlin, Sir Isaiah *Vapaus, ihmisyys ja historia*. Suom. Timo Soukola. Gaudeamus. Tammer-paino. Tampere 2001. Alkuteos: *Two Concepts of Liberty*.
- Fromm, Erich *Ihmisen osa*. Suom. Kari Turunen. Kirjayhtymä. Vaasa Oy. Vaasa 1984. Alkuteos: *Man for himself*.
- Harva, Urpo Moraalin ongelmia. Otava. Keuruu 1979
- Harva, Urpo *Inhimillinen ihminen Homo humanus*. WSOY. Juva 1983
- Herder, Johann G. *27. ja 28. kirje*. Suom. Kari Väyrynen. Teoksessa *Mitä on valistus?* Toim. Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa. Vastapaino. Jyväskylä 1995
- Herder, Johann G. *Letter 116*. Sisältyy osastoon *Letters for the Advancement of humanity (1793-7)-tenth collection*. Teoksessa *Philosophical Writings*, toim. Michael N. Forster. Cambridge University Press 2002

- Häyry, Heta ja Häyry, Matti *Elämän ehdot*. Yliopistopaino. Helsinki 1999
- Hegel, G.W. F. *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Suomentanut Markus Wahlberg. Kustannus Pohjoinen. Oulu 1994
- Hämäläinen, Juha *Piirteitä J. V. Snellmanin perhekäsityksestä*. Snellman-instituutin C-sarja 3. Kuopio 1990
- Hämäläinen, Juha *Snellman, perhe ja yhteiskunta*. Snellman-instituutin C-sarja 4. Kuopio 1992
- Hämäläinen, Juha *Kodin kynnyks. J. V. Snellmanin perhefilosofia*. Snellman-instituutin C-sarja 7/2005. Kuopio 2005
- Isakson, Pekka & Jokisalo, Jouko *Eriarvoisuus, valistuksen lupauja rasismi*. SHS. Vammalan Kirjapaino Oy. Vammala 1999
- Juntunen, Matti & Mehtonen, Lauri *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Gummerus. Jyväskylä 1977
- Kaila, Eino *Romantiikka ja nykyaika (1941)*. Teoksessa: *Valitut teokset 2*. Toim. Ilkka Niiniluoto. Otava. Keuruu 1992
- Karkama, Pertti *J. V. Snellmanin kirjallisuuspolitiikka*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Helsinki 1989
- Ketonen, Oiva *Eurooppalaisen ihmisen maailman katsomus*. Werner Söderström Osakeyhtiö. WSOY:n graafiset laitokset. Juva 1989
- Kettunen, Pauli *Yhteiskunta*. Teoksessa *Käsitteet liikkeessä*. Toimittaneet: Matti Hyvärinen, Jussi Kurunmäki, Kari Palonen, Tuija Pulkkinen ja Henrik Stenius. Vastapaino. Gummerus Kirjapaino Oy. Jyväskylä 2003
- Klami, Hannu *Oikeustaistelijat*. WSOY:n graafiset laitokset. Porvoo 1977
- Klinge, Matti *Keisarin Suomi*. Schilds Förlags Ab. Helsinki 1997
- Laine, Jermu *Alexis de Tocqueville demokratian ja vapauden moderni yhteensovittaja*. Oy Edita Ab. Helsinki 1999
- Lehmusto, Heikki *Juhana Vilhelm Snellman ja hänen asemansa Hegelin koulukunnassa*. Tietosanakirja-Osakeyhtiön Kirjapaino. Helsinki 1923
- Lehmusto, Heikki *Mitä on siveellisyys? Ajatus II, 1927, 23-33*

- Lehmusto, Heikki *Kansallisfilosofimme aatemaailma.* Arvi A. Karisto Osakeyhtiö 1953
- Manninen, Juha *Subjectivity and Ascent to the Absolute: Snellman's Philosophy in the Aftermath of German Idealism.* Helsingin yliopiston historiallis-kielitieteellinen laitos 1974
- Manninen, Juha Kansallisen ja kansainvälisen suhde J. V. Snellmanilla. Teoksessa *Kansallinen kulttuuri*, toim. Leena Paldan & Kauko Pietilä. Tampereen yliopisto, Tiedotusopin laitos. Tampereen yliopiston jäljennöspalvelu 1981
- Manninen, Juha *Dialektiikan ydin*, Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen. Gummerus Oy:n kirjapaino. Jyväskylä 1987a
- Manninen, Juha *Miten tulkita J. V. Snellmania?* Kirjoituksia J. V. Snellmanin ajattelun kehittymisestä ja taustoista. Snellman-instituutin julkaisuja 5, Kustannuskiila Oy. Kuopio 1987b
- Mehtonen, Lauri Snellmanin puhetta yliopistosta, luennosta ja sivistyksestä. Teoksessa *Snellman ja sivistys*. Julkaisu 14. Jyväskylän yliopiston filosofian laitos. Jyväskylä 1981
- Mill, John, Stuart *Vapaudesta.* Suomentanut Niilo Liakka. Kustannus Oy Librum. Länsi-Savon kirjapaino Oy. Mikkeli 1982
- Ojakangas, Mika J. V. Snellman ja kansallinen kasvatus. Teoksessa: *Koulu ja kansalaisyhteiskunta historiallisessa perspektiivissä*. Toim. Jukka Rantala. Historiallis- yhteiskuntatiedollisen kasvatuksen tutkimus- ja kehittämiskeskus. Hakapaino. Helsinki 2003
- Pulkkinen, Tuija J. V. Snellmanin valtio-oppi. Teoksessa: *Valtio ja yhteiskunta*. Toim. Jaakko Nousiainen ja Dag Anckar. WSOY. WSOY:n graafiset laitokset. Juva 1983
- Pulkkinen, Tuija *Valtio ja vapaus*. Tutkijaliitto. Helsinki 1989
- Pulkkinen, Tuija Valtio. Teoksessa *Käsitteet liikkeessä*. Toimittaneet: Matti Hyvärinen, Jussi Kurunmäki, Kari Palonen, Tuija Pulkkinen ja Henrik Stenius. Vastapaino. Gummerus Kirjapaino Oy. Jyväskylä 2003
- Rein, Th. *Juhana Vilhelm Snellmanin elämä* I ja II. Otava 1928
- Salomaa, J. E. *J. V. Snellman Elämä ja filosofia*. WSOY. Helsinki 1948
- Sihvola, Juha Esipuhe. Teoksessa: *Vapaus, ihmisyys ja historia*. Isaiah Berlin. Suom. Timo Soukola. Gaudeamus. Tammer-Paino. Tampere 2001

- Skinnari, Simo Eettinen kasvatus J. V. Snellmanin kasvatusfilosofian valossa. Teoksessa *Snellman ja sivistys*. Julkaisu 14. Jyväskylän yliopiston filosofian laitos. Jyväskylä 1981
- Skinnari, Simo Pedagoginen rakkaus. WS Bookwell Oy. Juva 2004
- Smith Steven B. *Hegel's Critique of Liberalism*. The University of Chicago Press. Chicago and London 1989
- Taylor, Charles *Philosophical Arguments*. Harvard University Press. Massachusetts 1995.
- Teljo, Jussi *Valtio ja yhteiskunta Snellmanin valtiofilosofiassa*. WSOY. Helsinki 1934
- Tenkku, Jussi Englannin parlamenttia ihannoiva Hegel, *Ajatus XXXII*. Helsinki 1971
- Tenkku, Jussi J. V. Snellman as an Ethical Relativist, *Ajatus XXXV*. Helsinki 1973
- Voionmaa, Väinö *Snellman ja köyhälistö*. Sosiaalidemokraattinen puolue Suomessa; Puoluehallinnon lentokirjasia, n:o 5. Helsinki 1906
- Wright, Henrik G. von *Humanismi elämän asenteena*. Otava. Keuruu 1987
- Väyrynen, Kari Hegeliläisen sivistyskäsitteen varhaisvaiheista Suomessa. Teoksessa *Kansallinen kulttuuri*, toim. Leena Paldan & Kauko Pietilä. Tampereen yliopisto, Tiedotusopin laitos. Tampereen yliopiston jäljennöspalvelu 1981

Muut lähteet

- Holvas, Jakke Ketä Jii Vee tänään kiinnostaa? Artikkelit *Helsingin Sanomat* C 1, 8.1.2006
- Mäki, Markku Hegelin Oikeusfilosofia. *Niin & Näin* 1/1995
- Oittinen, Vesa Snellman ja Hegel, esitelmä symposiumissa, *J. V. Snellman-filosofi ja valtio-oppinut*. Helsinki 30.1. 2006

Lyhenteet

- KT (arabialainen järjestysnumero) *J. V. Snellmanin kootut teokset* 1-24, 2000- 2005
- KT (roomalainen järjestysnumero) *J. V. Snellmanin kootut teokset* I-XII, 1928-1932