

# HEGEL

*henki & luonto*



*Toimittaneet*

*Jaakko Syrén & Sakari Säynäjoki*

[SoPhi]

# *Hegel: henki & luonto*

Toimittaneet

*Jaakko Syrén & Sakari Säynäjoki*

[SOPHI]

## SoPhi 156

SoPhi on julkaissut akateemisesti korkeatasoista filosofista ja yhteiskuntatieteellistä kirjallisuutta vuodesta 1995. Kirjoittajamme ovat kansainvälisesti ansioituneita tutkijoita. Julkaisemme sekä suomen- että englanninkielistä kirjallisuutta. Julkaistavat kirjat valitaan tieteellisin kriteerein asiantuntijalausuntojen pohjalta. SoPhin toimintaperiaatteina ovat nopeus, riippumattomuus ja ajankohtaisuus. Kirjat ovat helposti saatavilla maksutta internetistä. SoPhi-kirjat ovat vertaisarvioituja ja mukana julkaisufoorumin luokituksessa.

[www.jyu.fi /sophi](http://www.jyu.fi/sophi)

Kannen suunnittelu: Katariina Lipsanen



CC BY 4.0  
2024 Jyväskylän yliopisto

ISBN 978-952-86-0119-7 (verkkokj.)  
ISSN 1238-8025

# Sisältö

Lyhenteet ja viitatus Hegelin teosten laitokset

Johdannoksi ... 5

*Jaakko Syrén & Sakari Säynäjoki*

1. Kolme kysymystä hengestä ja luonnosta ... 11

*Onni Hirvonen*

2. Hegel & toinen luonto ... 28

*Sakari Säynäjoki*

3. Henki luonnon totuutena? ... 51

*Vesa Oittinen*

4. Askelia luonnosta kulttuuriin ... 69

*Kari Väyrynen*

5. Naiset ja kansakunnan dialektiikka ... 96

*Sari Roman-Lagerspetz*

6. Kristinuskon kritiikki *Hengen fenomenologiassa* ... 114

*Jaakko Syrén*

Kirjoittajat ... 134

# Lyhenteet ja viitatut Hegelin teosten laitokset

<b>Lyhenne</b>	<b>Laitos</b>
W 1–20	<i>Werke in zwanzig Bänden.</i> Frankfurt am Main: Suhrkamp.
GW 1–22	<i>Gesammelte Werke.</i> Hamburg: Meiner Verlag.
HW 1–6	<i>Hauptwerke in sechs Bänden.</i> Hamburg: Meiner Verlag.
V 1–17	<i>Vorlesungen.</i> Hamburg: Meiner Verlag.
OF	<i>Oikeusfilosofia.</i> M. Wahlberg, Oulu: Kustannus Pohjoinen.
PS	<i>Phenomenology of Spirit.</i> A.V. Miller, Oxford: OUP.

# Johdannoksi

Jaakko Syrén & Sakari Säynäjoki

Hegel: henki & luonto -kokoelman kirjoituksen pohjautuvat Jyväskylässä 3.2.2023 järjestetyssä samannimisessä seminaarissa pidettyihin esitelmiin sekä yhteen kutsukirjoitukseen. Seminaarin teeman ”henki & luonto” selkeän vastakkainasettelun ideana oli avata laaja näkökulma G. W. F. Hegelin (1770–1831) filosofian kenties leimallisimpaan ja elinvoimaisimpaan ydinjuonteeseen, dualismien ylittämiseen ja yhteensovittamiseen. Hegelin ohjelmallinen monismi tarjoaa suuntaviivan: “[...] totuutta ei tulisi ymmärtää eikä ilmaista vain *substanssina*, vaan yhtä lailla *subjektina*.” (PS §17/GW9, 18.)

Niin kartesiolaisessa dualismissa kuin Kantin transsendentaalisessa idealismissakin henki ja luonto kuuluvat niille varatuille erillisille paikoilleen. Myös Hegelin hengen (*Geist*) käsitettä on usein tulkittu vastakkaisena luontoon nähden: hengen maailma ja substanssi ovat vapautta (OF §4), kun taas ”luonto ei osoita olemassaolossaan vapautta, vaan välttämättömyyttä ja *sattumanvaraisuutta*” (W9, §248). Hegelin filosofiassa henki ja luonto ovat kuitenkin saman kolikon kaksi puolta. Hegel kuvaa henkeä näet luonnon itsevierantumisenä: “[Hengen] lopullinen tuleminen, *luonto*, on elävää välitöntä tulemistä; ulkoistettu henki [*entäusserte Geist*] ei läsnäolossaan ole muuta kuin tänä ikuisena *olemisensa* vieraantumisenä [*Entäusserung*] ja liikkeenä se, joka saa aikaan *subjektin*.” (PS §807/GW9, 433.) Hegelin tarkoitus olikin ymmärtää kahden erillisen

tekijän identiteetti: ”Henki näet on tietoa itsestään ulkoistumisessaan: se on olemus, joka on liikettä, joka säilyttää toisinolossaan samuuden itsensä kanssa.” (PS §759/GW9, 405.)<sup>1</sup>

Subjektin ja substanssin monismi tarkoittaa sitä, ettei dualismia voida ratkaista valitsemalla kahtiajaosta vain toinen osapuoli. Ratkaisu ei löydy todellisuuden palauttamisesta viimekädessä kumpaankaan, henkeen tai materiaan. Dualismin ylittävän monismin on sisällytettävä itseensä molemmat: sekä henki että luonto. Tätä absoluuttiseksi idealismiksi kutsuttua oppia on toisinaan virheellisesti tulkittu kaiken mahdollisen sisältävänä itseriittoisena maailmanhenkenä (ks. esim. Juti 2019, 158–159). Tulkinta redusoi koko maailman viime kädessä henkeen, kun Hegelin tarkoitus oli nimenomaan ymmärtää monismi sekä hengen *että* luonnon sisältävänä kokonaisuutena. Henki ja luonto ovat samaa, mutta niiden yhteinen olemus pitää sisällään eron (PS §578–759/GW9, 312–313). Luonnon ja hengen erillisyyden monismin sisällä Hegel käsitteellistää absoluuttiseksi negatiivisuudeksi (Hegel 1971/GW20 §381). Dualismin sovittaminen koostuu negatiivisuuden ymmärtämisestä identiteetin ilmenemisen ehtona. Luonnon on vieraannuttava itsestään, astuttava itsensä ulkopuolelle, jotta se voisi ilmetä itselleen.

Toinen yleinen Hegelin ajattelua yksipuolistava käsitys on hänen dialektiikkansa esittäminen teesin, antiteesin ja synteessin muodossa (ks. esim. Roman-Lagerspetz 2020, 71; Hietalahti 2022, 167). Esitys perustuu 1800-luvun puolivälin Saksassa suosittuun Heinrich Moritz Chalybäuksen luonnehdintaan. Hegel ei koskaan itse käyttänyt tällaista kaavaa, eikä se kuvaa hänen filosofiaansa oikeutetulla tavalla. (Pinkard 1996, 17; 2000, xi. Ks. myös Beiser 2005, 161.) Hegelin filosofiaa kuvaa paremmin ”säilyttävä kumoaminen” (*Aufhebung*), joka käsitteellistää asioiden kehittymisen sisäisten ristiriitojen ratkaisupyrkimysten kautta. Kehityksen kuvaaminen synteetiksi antaa harhaanjohtavan optimistisen kuvan: tosiasiaissa ristiriitojen ratkaisupyrkimykset saattavat epäonnistua. Esimerkistä käy Hegelin kuvaama uskonnollinen yhteisö, joka valituksesta huolimatta pitää kiinni taikauskaisesta ajattelustaan (PS §787/GW9, 420. Ks. myös Žižek 2015, 332): synteesi siis epäonnistuu.

---

1 Käännös Ilmari Jauhiainen. Saatavilla: [https://www.academia.edu/115807390/Hengen\\_fenomenologia\\_n-raakasuoimennos?source=swp\\_share](https://www.academia.edu/115807390/Hengen_fenomenologia_n-raakasuoimennos?source=swp_share).

Synteesien sijaan Hegel puhuu ”järjen ruususta nykyisyyden ristissä” (OF, 64). Historian ”kehitys” on hirvittävän kärsimyksen tulosta. Epäonnistumiset ja katastrofit ovat kuitenkin se maaperä, josta tulevaisuutta on ryhdyttävä rakentamaan. Meidän aikamme suurin epäonnistuminen on epäilemättä ekokatastrofi, sillä se uhkaa luontoa kaikkien elollisten välttämättömänä elinehtona. Hegeliä uudelleen kirjoittaen: ekokatastrofi ilmaisee itsensä ensin yksittäisinä oireina, kunnes yhtäkkinen valo paljastaa hiljalleen edenneen murenemisen ja valaisee uuden maailman ominaisuudet yhdessä leimahduksessa (vrt. PS §11/GW9, 14–15). Hegel puhuu tietoisuuden hahmon tai hengen itseymmärryksen hitaasta kypsymisestä, joka ymmärtää itsensä vasta kun sen aika on jo mennyt. Hahmotamme ekokatastrofin yksittäistapauksina, kuten sään ääri-ilmiöinä, sukupuuttoina, saastumisena ja muuna vastaavana. Kaikesta tiedosta huolimatta emme kuitenkaan näytä todella ymmärtävän ekokatastrofin laajuutta ja merkitystä – sen todellisuutta. Onko tosiaan niin, että oireiden on muututtava pysyviksi, uudeksi normaaliksi, ennen kuin nykyisen toimintamme virheellisyys kunnolla ilmenee ja aikaansaatu katastrofaalinen totaliteetti todella näyttyyty? Pahaenteinen arvelus ei ole lainkaan vieras nykyisessä ympäristöajattelussa. Kal-sean epätoivon sijaan Hegel kuitenkin painottaa alati maailman järjellistä käsittämistä (esim. OF, 64–65). Kuinka siis tiedostaa järjen ruusu nykyisen ekokatastrofin ristillä?

Kuten Onni Hirvonen kirjan avaavassa artikkelissaan esittää, ei Hegeliltä tietenkään saada suoria vastauksia ilmastonmuutokseen. Hegelin filosofia voi kuitenkin tarjota hedelmällisiä lähestymistapoja nykyajan kysymyksiin. Ilmastokriisin lisäksi Hirvonen käsittelee kysymyksiä vapaudesta suhteessa luontoon ja yhteiskuntaan. Sakari Säynäjoki jatkaa vapauden, mutta myös kritiikin mahdollisuuden kysymystä niin kutsutun toisen luonnon kontekstissa. Säynäjoki nostaa esiin objektiivisen hengen paradoksin: yhtäältä objektiivinen henki on yksilöiden aktiivisen toiminnan tulosta, toisaalta se ilmenee yksilölle vastakkaisena itsenäisenä välttämättömyytenä. Hegelin kriittisten potentiaalien – tai niiden puutteen – valossa voidaan pohtia uudelleen myös järjen roolia ja maailman järjellisen käsittämisen mahdollisuuksia ”monikriisissä” nykyajassamme. Jo toisen maailmansodan jälkeen T. W. Adorno kritisoi Hegelin järjen ja vapauden historian ja kehityksen merkitsevän todel-



lisuudessa vain suoraa kehityskaarta ”ritsasta ydinpommiin” (Adorno 1966, 312). Järkiusko näyttäneen nykyajassa ja tulevaisuudessa ainakin yhtä harhaiselta kuin toisen maailman sodan raunioissa. Silti Hegelistä ammennetaan yhä aineksia mitä moninaisimpiin kriittisiin teorioihin, joiden on määrä analysoida ja *kritisoida* juuri järjellistä käsittämistä uhmaavia nykyisyyden katastrofeja.

Vesa Oittinen puolestaan kritisoi Hegelin nurjaa suhtautumista valistukseen. Oittisen mukaan inhimillisen ja luonnollisen vastakkainasettelun purkaminen johtaa Hegelin joustamattomaan järjestelmään, joka hävittää valistusajattelun ihmiskäsitystä koskevan luovuuden ja ennakkoluulottomuuden. Systemi ei ainakaan helpota inhimillisen ja luonnollisen – hengen ja luonnon – kestäättömän vastakkainasettelun avointa uudelleenarviointia. Kari Väyrynen taas käsittelee artikkelissaan luonnon ja hengen jatkuvuuksia Hegelin filosofiassa. Väyrynen käsittelee perheen roolia instituutiona, intohimon roolia toiminnassa sekä historiaan vaikuttavia maantieteellisiä tekijöitä. Tarkastelu osoittaa hengen ja luonnon suhteen moninaisuuden ja katkoksettomuuden: ”absoluutisen idealistin” ei voida sanoa olleen silkkä antroposentristi, jolle henki asuu vain luomakunnan kruunussa. Jatkuvuus luonnosta henkeen näkyy esimerkiksi perheessä ja valtiossa, jossa biologinen hoivasuhde institutionalisoituu.

Niin ikään perheen instituutiota ja erityisesti naisen asemaa Hegelin filosofiassa tutkii Sari Roman-Lagerspetz. Roman-Lagerspetzin mukaan Hegelin tunnustusfilosofia on antanut virikkeitä feministiselle teorialle. Kuitenkin Hegelin sukupuoli-käsitys ajautuu ristiriitaan vastavuoroisen tunnustuksen idean kanssa. Jos Hegeliä pitää ajankohtaisena keskustelukumppanina – tai jopa yhteiskunnallisesti merkittävän kriitikin inspiraationa – on hänen ongelmallinen väitteensä sukupuolten yhteiskunnallisen aseman eroavaisuuksien luonnollisuudesta otettava vakavasti. Kokoelman päättää Jaakko Syrénin artikkeli Hegelin uskonkriittikistä. Hegel pyrki sisällyttämään valistuksen kriitikin uskonnonfilosofiaansa ja näin sovittamaan uskon ja tiedon vastakkainasettelun. Vastakkainasettelun sovittamisen tavoitteena on vastata moraalisten normien valtuuttamisen ongelmaan valistuksen jälkeisessä maailmassa. Syrén esittelee Hegelin tulkinnan, jossa Jumalan kuolema esitetään osana kristinuskon kehitystä. Jumalan kuoleman ja ylösnousemuksen

kautta kristinusko kuvaa subjektin ja substanssin monismia uskonnollisella tasolla.

Käsillä olevan artikkelikokoelman tarkoitus ei ole suinkaan hyväksyä Hegeliä sellaisenaan, vaan tutkia Hegelin yhä jatkuvaa filosofista ja yhteiskunnallista relevanssia. Parhaimmassa tapauksessa Hegelin filosofiaa voidaan käyttää resurssina, jonka avulla voidaan ajatella Hegeliä pidemmälle. Kritiikki ja virheiden korjaaminen ovat edistymisen ehtoja. Toivon mukaan kokoelman keskustelunavaukset, kysymystenasettelut, problematisoinnit ja käsitteelliset selvennykset tarjoavat virtaa ajattelun ja keskustelujen jatkumiseksi. Kiitos Henki & luonto -seminaarin toteutumisesta kuuluu tapahtuman järjestäjille (erityisesti Akseli Ekolalle), Jyväskylän yliopistolle, Mephisto ry:lle, Karl Marx -seuralle sekä tietenkin esitelmäitsijöille ja yleisölle. Seminaarinmäen Lyhty -rakenus oli tupaten täynnä eri puolilta Suomea saapuneista opiskelijoista ja tutkijoista. Tunnelmasta voi lukea reportaasit *Kulttuurivihkojen* numerossa 2/23 ja *niin & näin* numerossa 2/23. Kiitos lisäksi vielä ohjaajallemme Vesalle, jonka aloitteesta seminaari- ja kirjaidea Zadarin Hegelkonferenssimatkalla lähti.

## Lähteet

- Adorno, T. W. (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beiser, Fredrick (2005). *Hegel*. New York: Routledge.
- Hegel, G. W. F. (1994) [1820]. *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Suom. Markus Wahlberg. Oulu: Kustannus Pohjoinen.
- Hegel, G. W. F. (1992) [1830]. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, toim. Wolfgang Bonsiepen & Hans-Christian Lucas sarjassa *Gesammelte Werke*, Bd 20. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1980) [1807]. *Phänomenologie des Geistes*, toim. Wolfgang Bonsiepen & Reinhard Heede sarjassa *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1977) [1807]. *Phenomenology of Spirit*. Käänt. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1971) [1830]. *Hegel's Philosophy of Mind*. Käänt. William Wallace. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1970) [1830]. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie*. Vol. 9 sarjassa *Werke*.

- Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hietalahti, Jarno (2022). *Ihmisyiden ytimessä. Filosofisen humanismin idea*. Helsinki: Gaudeamus.
- Juti, Riku (2019). *Lyhyt metafysiikan historia*. Helsinki: Gaudeamus.
- Roman-Lagerspetz, Sari (2020). Vapaus, totuus ja tunnustus Hegelin filosofiassa. Teoksessa Hirvonen, Onni (toim.) *Tunnustuksen filosofia ja politiikka. Hegelistä nykypäivään*. Helsinki: SKS, s. 60–77.
- Pinkard, Terry (2000). *Hegel. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinkard, Terry (1996). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Žižek, Slavoj (2015). *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. London: Verso.

# 1.

## Kolme kysymystä hengestä ja luonnosta

Onni Hirvonen

### 1. Johdanto

Tässä kirjoituksessa kartoitan, mitä Georg Wilhelm Friedrich Hegelillä ja hegeliläisellä tavalla tehdä filosofiaa on annettavana kysymyksiin koskien luonnon ja mielen sekä vapauden yhteyksiä. Hegeliläistä termistöä käyttäen, keskityn hengen ja luonnon leikkauspintoihin. Henki (saks. *Geist*, engl. *Spirit*) on moniselitteinen termi, joka on keskeinen Hegelin filosofialle. Laajassa mielessä sillä voidaan ajatella tar koittavan inhimillistä ajattelua tai kulttuuria (Roman-Lagerspetz 2020, 62), mutta sillä on myös objektiiviset institutionaaliset ilmentymänsä sekä olemuksensa yksilöiden psykologiassa.<sup>1</sup> Henki kuvaa siis tietoista

---

1 Tässä jätän käsittelemättä ajatukset maailmanhengestä, jota Hegel piti historian subjektina, tai kansalliset henget, jotka kamppailevat maailmanpolitiikan myllerryksissä. Molemmat ajatukset löytyvät Hegeliltä, mutta ne saavat vain vähän vastakaikua nykyfilosofiassa.

inhimillistä elämänmuotoa, joka on vääjäämättä jonkinlaisessa suhteessa luontoon ja ympäristöönsä.

Hengen ja luonnon käsitteen jännitteistä kumpuaa vähintäänkin kolme filosofista kysymystä tai ongelmakenttää. Ensinnäkin hengen ja luonnon ristiveto nostaa esiin kysymyksen yksilön vapaudesta suhteessa luontoon: jos ymmärrämme luonnon materialistisen naturalismin puitteissa, kuinka voimme sovittaa sen kanssa yhteen inhimillisen vapauden ilman, että teemme epäuskottavia metafysisiä oletuksia? Toinen kysymys koskee yhteiskunnallista vapautta: kuinka sovittaa yhteen ihminenluonto, konkreettiset instituutiot ja kollektiivinen itseymmärrys siten, että yksilönvapaus voi säilyä poliittisessa yhteisössä? Kolmanneksi hengen ja luonnon tarkastelu nostaa esiin kysymyksen ihmiskeskeytyksestä: jos henki on se, mikä erottaa ihmiseläimet muusta luonnosta, kuinka luonto saadaan pidettyä relevanttina filosofiassa ja politiikassa? Nykyisen ilmastokriisin aikana pelkkään henkeen keskittyminen vaikuttaa naiivilta tai jopa vaaralliselta. Kaksi ensimmäistä teemaa olivat keskeisiä jo Hegelille, ja näiden kysymysten relevanssi on myös säilynyt nykypäivään asti. Kolmas kysymys nousee puolestaan keskeiseksi vasta ympäristökriisin aikakaudella, jolloin ihmisen ja luonnon suhde on tullut kestäättömäksi.

Pyrkimyksenäni on esitellä Hegeliltä löytyviä käsitteellisiä erotteluja ja filosofisia johtolankoja, jotka auttavat vastaamaan edellä mainittuihin perustavanlaatuisiin omaa elämänmuotoamme koskeviin kysymyksiin. Toisin sanoen, Hegelin filosofia avaa yhden hedelmällisen perspektiivin tarkastella niitä hengen ja luonnon risteyskohtia, jotka ovat yhä nykäänkin keskeisiä. Paikoitellen esittelen myös Hegelin ratkaisuja kysymyksiin ja tarkastelen ratkaisujen antia nykyfilosofian perspektiivistä.

Mutta miksi lähteä liikkeelle Hegelistä? Eikö hänen filosofiansa ole auttamatta vanhentunutta jo monella tapaa? Jo viime vuosisadan puolellavälissä Bertrand Russell (2001/1946) lyttäsi länsimaisen filosofian historiaa käsitellessään Hegelin tyystin. Lyttäys johtuu osin väärinkäsityksistä, mutta myös osin Russellin aikana tapahtuneesta analyttisen filosofian noususta. Hegelin vastakohtien ja riippuvuuksien kautta etenevä dialektinen logiikka näytti Russellille aikansa eläneeltä ja epäloogiselta kyhäelmältä. Samoihin aikoihin Russellin kanssa Hegeliä kritisoi myös Karl Popper (2014/1945), jonka mukaan Hegel on luonnonfi-

losofiassaan täysin hakoteillä ja lisäksi hegeliläinen yhteiskuntafilosofia johtaa vaaralliseen totalitarismiin. Lisäksi Hegeliä on kritisoitu muun muassa liiallisen metafyyisistä tai idealistisesta otteesta (esimerkiksi jo Karl Marx [1873]), kolonialistisesta ja eurosentrisestä ajattelusta (ks. Stone 2020), sekä misogyniasta (ks. Roman-Lagerspetz 2020). Tiukakaan kritiikki ei ole kuitenkaan saanut kiinnostusta Hegeliin kokonaan katoamaan ja Hegel on palannut filosofisen tutkimuksen eturiviin viime vuosikymmeninä.<sup>2</sup> Kuten jo Russell aikoinaan asian muotoili:

”Siinäkin tapauksessa, että (kuten uskon) melkein kaikki Hegelin opit ovat vääriä, hän on yhä merkittävä muutenkin kuin vain historiallisessa katsannossa, koska hän edustaa tietynlaista filosofiaa, joka ei ole toisten järjestelmissä yhtä yhtenäistä eikä yhtä laajalle ulottuvaa.” (Russell 2001 [1946], 297)

Tämä kirjoitus seuraa löyhästi Russellin linjaa. Tavoitteena ei ole puolustaa tiukasti tiettyä Hegel-tulkintaa – näitä on monia ja monet vielä hyvin eri suuntiin meneviä.<sup>3</sup> Pikemminkin Hegelin omalaatuista filosofiaa käytetään inspiraation lähteenä nykyisten filosofisten ongelmien tarkasteluun. Kyseisenlainen lukutapa ei tee välttämättä täysin oikeutta historialliselle Hegelille, enkä väitä, että kaikki alla sanottu edustaa sitä, mitä Hegel todella sanoi. Toisaalta tarkkaan Hegel-eksegeesiin ei ole tässä yhteydessä tarvettakaan, sillä se, mitä Hegel todella sanoi, ei välttämättä ole hyödyllistä nykyisten pulmien kannalta. Hegelin filosofia voi kuitenkin uudelleen tulkittuna tarjota ajatusmalleja, jotka inspiroivat tarkastelemaan nykyhetken kiperiä pulmia uusista kulmista.

---

2 Hegelin uuteen suosioon englanninkielisessä maailmassa ovat vaikuttaneet tulkinnoillaan muun muassa Charles Taylor, John McDowell, Robert Pippin, Robert Brandom ja Terry Pinkard. Yhteiskuntafilosofian saralla puolestaan Axel Honneth on korostanut Hegelin filosofian merkitystä kriittiselle teorialle. Lisäksi julkisuudesta tunnettu filosofi Slavoj Žižek on pitänyt Hegelin ajattelua esillä.

3 Tämän kirjoituksen linja on lähimpänä niin kutsuttua naturalistista Hegel-luentaa, jossa Hegelin metafyyisemmät ja teleologiset linjat jätetään vähemmälle huomiolle. Ari Kivelän (2022) mukaan kyseinen luenta on itse asiassa lähempänä uus- tai neo-hegeliläisyyttä kuin itse Hegeliä.

Kuten Charles Taylor (1979, 167) kirjoittaa, Hegelin ”johtopäätökset ovat kuolleet, ja silti hänen filosofinen reflektionsa on hyvin pitkälle kohdallista”<sup>4</sup>. Tämä kirjoitus ei siis ole systemaattinen katsaus Hegelin filosofiaan, vaan sen sijaan esittelevä ja kysymyksiä asettava. Tekstin tarkoituksena on herättää Hegelin kautta miettimään vaikeita pulmia, jotka ovat sekä filosofian että inhimillisen elämänmuodon ytimessä.

## 2. Kysymys vapaudesta luonnossa

Yksi keskeisimpiä, laajimpia ja pysyvimpiä kysymyksiä filosofiassa koskee vapauden tai vapaan tahdon mahdollisuutta. Varhaisempien ajattelijoiden kohdalla vapauden ongelma koski pääasiassa vapauden mahdollisuutta kaikkietävän ja kaiken määrävän jumalan alaisuudessa, mutta modernin luonnontieteen voittokulun myötä ongelma on siirtynyt kausaalisesti determinoidun fysiikan puolelle. Jos ymmärrämme fyysisen maailman eli luonnon olevan deterministinen, kuinka vapaus voisi sopia yhteen sen kanssa?

Christian List (2019) muotoilee kolme keskeistä haastetta vapaalle tahdolle: radikaali materialismi, determinismi ja epifenomenalismi. Radikaalin materialismin haasteen mukaan vapaa tahto vaatisi intentionaalista toimijuutta, mutta tieteellisesti ottaen intentionaalinen toimijuus muistuttaa enemmän nojatuolipsykologiaa kuin vakavasti otettavaa materialistista (neuropsykologista) teoriaa. Tieteellisesti puhuen intentionaalista toimijuutta ei ole ja näin ollen vapaata tahtoakaan ei ole (List 2019, 31–32). Determinismin haasteen mukaan vapaa tahto vaatisi aitoja valinnan mahdollisuuksia, mutta jos menneisyys determinoi eli määrää täysin tulevaisuuden, niin aitoja valintoja eikä myöskään vapaata tahtoa ole (mt., 38). Jos luonnonlait mahdollistavat vain yhden lopputuleman tai jos ne ovat aidosti sattumanvaraisia, niin vapaalle tahdolle ei jää kummassakaan tapauksessa tilaa. Epifenomenalismin haasteen mukaan vapaa tahto vaatisi toimijan kausaalista kontrollia omista toimistaan, mutta tieteellisesti puhuen vaikuttaa siltä, että toimijan toimet ovat seurausta epäintentionaalista fysikaalisista prosesseista ja intentionaalisuus tai kontrollin tunne ovat lähinnä näiden prosessien sivutuotteita (mt., 43–44).

---

4 Oma käänös.

Vapaa tahto, mentaalinen kausaatio ja tietoisuus ovatkin säilyneet filosofian visaisina pulmina, joihin ei ole tarjolla yleisesti hyväksytyjä ratkaisuja. Vaikuttaa siltä, että ilman dualismia tai ”yliluonnollisia” metafysisiä oletuksia esimerkiksi sielun olemassaolosta vapauden sisällyttäminen osaksi tieteellistä maailmankuvaan on haastavaa.

En väitä, että Hegel onnistuu ratkaisemaan vapauden ongelmaa – jos hän olisi ratkaissut sen yleisesti tyydyttävällä tavalla, se ei olisi enää ongelma. Hegel sen sijaan tarjoaa kolme kiintoisaa näkökulmaa vapaan tahdon ongelmaan, jotka osaltaan auttavat kuromaan umpeen jakoa luonnon ja vapauden (tai hengen) välillä.

Ensinnäkin Hegel on vapauden filosofi: hän olettaa vapauden olemassaolon, mutta pyrkii myös vahvasti puolustamaan vapauden toteutumisen mahdollisuuksia. Hegelin filosofiassa vapaus kiinnittyy olennaisesti henkeen: ”Hengen *olemus* on [...] *vapaus*”<sup>5</sup> (W10 §382). Yhtäältä Hegelin henki kuitenkin olettaa luonnon: ”*Meille, hengellä on luonto alkuoletuksenaan*”<sup>6</sup> (Hegel 1978, §381). Ihminen on samanaikaisesti sekä luonnollinen että henkinen olento (ks. Ikäheimo 2022, 69). Hegel tunnetusti jakaa hengen kolmeen osaan: siihen kuuluvat sekä yksilön itsetietoisuuteen ja psykologiaan liittyvä puoli (*subjektiivinen henki*), yhteiskunnalliset instituutiot (*objektiivinen henki*) sekä uskonto, taide ja filosofia, jotka voidaan ymmärtää kulttuurilliseksi itseymmärrykseksi (*absoluuttinen henki*) (Hegel 1978, §385). Tämä on yksi keskeinen Hegelin tarjoama näkökulma vapauteen: vapauden puolustus ja vapauden kysymyksen tarkastelu ulottuu siis yksilöpsykologiaa ja yksilön intentioita laajemmalle. Se koskee sekä institutionaalista todellisuutta että myös laajempaa kulttuurillista kontekstia.

Toinen Hegelille keskeinen teema koskee hengen ja luonnon suhdetta. Näiden välillä näyttäisi olevan ylitsepääsemätön katkos: kuinka luonnosta voi ylipäänsä syntyä tahto tai kulttuuri? Kysymys on kinkkinen, varsinkin kun Hegelin oma filosofia ei tässä yhteydessä voi vedota evolutiivisiin selityksiin.<sup>7</sup> Hegel tarjoaakin tähän teemaan osin idea-

---

5 ”Das *Wesen* des Geistes ist [...] die *Freiheit*”. Käännös oma. Hegel-käännösten kohdalla olen päättänyt sisällyttää alaviitteisiin alkuperäiset saksankieliset muotoilut.

6 ”Der Geist hat *für uns die Natur* zu seiner *Foraussetzung*”. Käännös oma.

7 Hegel kuoli 1831, kun puolestaan evoluutioteorian suuri teos, Charles



listisen perspektiivin. Luonto on kyllä ”ulkoinen” ja todella olemassa, mutta meidän ymmärryksemme siitä on vääjäämättä hengen välittämää. Luonnonfilosofia ja -tiede ovat jo sellaisenaan hengen aikaansaannosta ja hengen synnyttyä sen ulkopuolelle ei ole suoraa pääsyä. Henki asettaa luonnon itselleen ulkoisena ja itsenäisenä (Hegel 1990, §302).

Toisin sanoen, luonto voidaan hegeliläisittäin käsittää vain hengen kautta, mutta henkikään ei ilmesty paikalle tyhjästä ja valmiina, vaan sillä on materiaaliset tai luonnolliset ehtonsa ja riippuvaisuutensa (Furlotte 2018, 96–98). Yhtäältä kaikki, mitä hengelle tai järjelle ilmenee, saa alkunsa aistimuksista (Hegel 1977a, §400). Toisekseen hengen ja inhimillisen vapaan itsetietoisuuden synnyssä on paikkansa kasvatuksella, tapojen sisäistämällä ja vastavuoroisella tunnustuksella. Hegeliläisesti ymmärrettynä esimerkiksi tapojen sisäistäminen on osaltaan vapauttavaa, mutta samanaikaisesti tavat ovat myös osa luontoa (ks. Säynäjoki tässä teoksessa). Hegel viittaakin niihin toisena luontona:

”Tapaa on aivan oikein kutsuttu toiseksi luonnoksi, – *luonnoksi*, koska se on sielun [eli mielen] välitön olemus, – *toiseksi*, koska se on sielun *asettama* välittömyys, mielikuvituksen ja kehoillisuuden kouliintuma, joka määrittää tunteet sellaisinaan sekä mielikuvituksen- ja tahdonmäärityksen ikään kuin ruumiillisina.”<sup>8</sup> (Hegel 1977a, §410.)

Tapa on toisin sanottuna ”luonnollista” siinä mielessä kuin se on välitöntä ja ruumiillista. Mutta tavat ”luodaan” ja ”asetetaan” välittöminä sielun (eli mielen) vapaan toiminnan kautta, joka lisäksi tapahtuu sosi-

---

Darwinin *Lajien Synty*, julkaistiin vasta 1859. Stephen Houlgate (2005, 173) kuitenkin huomauttaa, että Hegel tunsikin Lamarckin evoluutioteorian ja hylkäsi ajatuksen lajien kehittymisestä toisten lajien kautta. Hegelin omasta kannasta huolimatta Houlgate (2005, 174) pitää Hegelin luonnonfilosofiaa yhteensopivana luonnonvalinnan ja evoluution yleisen ajatuksen kanssa.

- 8 ”Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, – *Natur*, denn sie ist ein unmittelbares Sein der Seele, – eine *zweite*, denn sie ist eine von der Seele *gesetzte* Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs- [und] Willensbestimmtheiten als verleblichten [...] zukommt.” Oma käännös – kiitos kommentteista Elina Pasaselle.

aalisesti välittyneessä ympäristössä, johon esimerkiksi koulutus ja työ vaikuttavat (Furlotte 2018, 145). Tässä prosessissa esimerkiksi luonnolliset halut ja vietit otetaan haltuun ja koulutaan tavanmukaisiksi (Lumsden 2013, 128). Tapojen painottaminen nostaa esiin sen, että henki ei ole puhtaana rationaalista tai atomistista luonnosta irrallaan olevaa järkeä, vaan tavat juurruttavat sen konkreettisiin ruumiillisiin käytänteisiin (mt., 124). Simon Lumsdenin (2013, 134) mukaan tavat ovat keino, jolla voimme olla ”kuin kotonamme” luonnossa. Yhtäältä tämä tarkoittaa sitä, että tapojen mukaan toimiessamme meidän ei tarvitse jatkuvasti käyttää reflektiivisiä kykyjämme. Tätä keskeisemmäksi Lumsden näkee kuitenkin sen, että luontoa ei jätetä kokonaan taakse, vaan se säilyy välittömänä osana mukana toisessa luonnossa. Tapojen keskeinen rooli hämärtää siis jyrkkää rajaa luonnon ja hengen välillä hegeliläisessä filosofiassa.

Jean-Jacques Rousseau'n hengessä, kun vietit sisäistyvät tapojen kautta toiseksi luonnoksi, olemme pakotettuja ja koulutettuja vapautteen. Vapaus tässä välittyneessä muodossa ei ole suoraan valmista ja täydellistä. Kultivointi ja sivistys voidaankin ymmärtää vapauden kasvuna. Seuraten Wes Furlotten (2018, 253) tulkintaa, Hegelille henki on eräänlainen vapauden prosessi, joka joutuu kamppailemaan luonnollisuutensa ja luonnon kanssa. Samankaltaisen tulkinnan tarjoaa Terry Pinkard (2002, 280), jonka mukaan mielellisyys on Hegelille käytännöllinen saavutus, eikä metafyyminen ominaisuus, joka joillain on (ihmiset) ja joillain ei (eläimet).

Kolmanneksi – siis sen lisäksi, että henki on ”moniuolotteinen” ja että vapaus realisoituu luonnon sisäistämisen ja ylittämisen eli habituaation kautta – luonnon ja hengen suhde on ongelma vasta itsetietoiselle olenolle, joka osaa ottaa kyseisen suhteen tarkastelukohteekseen.<sup>9</sup> Kuten Hegel *Hengen fenomenologiassa* muotoilee:

---

9 Henki ja itsetietoisuus voidaan nähdä myös välttämättömänä osana ajatusten maailman ja luonnon yhdistämiseksi. Christian Martinin (2021, 95) mukaan looginen ja luonnollinen ovat toisilleen vastakkaisia siinä mielessä, että ajatuksilla ei ole ajallisia, ulottuvuudellisia tai materiaalisia ominaisuuksia, kun taas luonnolla on. Toisaalta luonnolla itsellään ei ole loogisia ominaisuuksia, joita taas ajatuksilla on. Näin ollen puhtaiden ajatusten ja luonnon ulottuvuudet tulevat yhdistetyksi vasta hengessä, joka on aktuaalista maailmassa tapahtuvaa ajattelua.

”Vasta itsetietoisuudessa hengen käsitteenä on tietoisuudella käännekohtansa, jossa se astuu aistimellisen tämänpuolisen värikkästä näennäisyydestä ja yliaistimellisen tuonpuolisen tyhjästä yöstä nykyisyyden henkiseen päivään.”<sup>10</sup> (W3, 145).

Hegel ei näe itsetietoisuutta atomistisena, vaan se on sosiaalisten tunnustusprosessien tuotosta. Keskeistä on, että itsetietoisuus on ”vapaa itselleen” (Hegel 1977b, §424) eli että se ymmärtää itsensä vapaana. Itsetietoisuus voi kuitenkin Hegelin (1999, §13) mukaan saavuttaa varmuuden itsestään vain sen kautta, että se on olemassa muille. Itsetietoisuudet ovat toisin sanoen olemassa vain tunnustettuna, toisten itsetietoisuuksien kautta (ks. Hegel 1999, §19–20). Kysymys luonnon ja vapaan itsetietoisuuden suhteesta muuttuu näin ollen samalla kysymykseksi itsetietoisuuksien suhteesta toisiinsa. Kuva hengen ja luonnon suhteesta saa uuden ulottuvuuden, kun luontoon ei päästä kiinni ilman hengen välitystä ja toisekseen hengen välittämä tietoisuus syntyy sosiaalisen tunnustuksen kautta. Kun puhutaan tunnustuksesta yksilöiden välisenä suhteena, kysymys ei koske enää pelkästään vapautta luonnossa, vaan vapautta sosiaalisessa kontekstissa tai yhteiskunnassa. Tätä käsittelem seuraavaksi.

### 3. Kysymys vapaudesta yhteiskunnassa

Toinen keskeinen henkeä ja luontoa koskeva teema on kysymys yhteiskunnallisesta tai poliittisesta vapaudesta: kuinka sovittaa ihmisluonto, konkreettiset instituutiot ja kollektiivinen järjestäytyminen valtion ja yhteiskunnan tasolla yhteen siten, että vapaus voi säilyä? Hegeliläisin termein kyseessä on erityisesti subjektiivisen hengen (yksilöpsykologian ja vapaan itsetietoisuuden) ja objektiivisen hengen (institutionaalisen maailman) sovittaminen yhteen.

---

10 “Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet.” Käännös Ilmari Jauhiainen. Saatavilla: [https://www.academia.edu/115807390/Hengen\\_fenomenologian\\_raakasuumennos?source=swp\\_share](https://www.academia.edu/115807390/Hengen_fenomenologian_raakasuumennos?source=swp_share).

Haasteet yhteisölliselle vapaudelle tulevat kahdesta suunnasta. Ensinnäkin, kuten liberaalissa traditiossa on korostettu, haasteena on sovittaa yhteen joukko vapaita yksilöitä siten, että vapaudet eivät kapeinisi ja vähenisi. Joidenkin yksilöiden vapaat toimet saattavat rajoittaa toisten yksilöiden vapautta ja näin ollen täytyy ratkaista, miten keskenään eri suuntiin vetävät vapaudet voidaan sovittaa saman järjestelmän osiksi. Toiseksi yhteiskunnallinen vapaus voidaan kyseenalaistaa rakenteellisesta perspektiivistä. Tämän haasteen mukaan olemme yhteiskunnan rakenteiden armoilla ja niiden ohjaamia, joten näin ollen yksilöiden vapaus yhteiskunnassa on näennäistä. Tässä yhteydessä haluan tehdä kaksi Hegelin filosofiaan pohjaavaa huomiota – historiallisen ja analyttisen –, jotka avaavat näitä yhteiskunnallista vapautta koskevia ongelmia.

Historiallisesta perspektiivistä katsottuna vapautta ja vapauden mahdollistamista on viimeistään valistuksen ajasta lähtien pidetty yhteiskunnallisen elämän keskeisenä piirteenä. Näin ollen yhteiskuntafilosofian tavoitteeksi tulee selittää, kuinka vapaus mahdollistuu.<sup>11</sup> Hegel asettuu tiukasti tähän perinteeseen ja hänen kirjoituksensa yhteiskunnallisesta järjestyksestä puolestaan asettuvat objektiivisen hengen teeman alle. Objektiivinen henki on olennainen osa Hegelin vapautta korostavaa systeemiä ja näin ollen myös objektiivisen hengen teemoja täydentävä *Oikeusfilosofia* (1994/1820) muodostaa keskeisen osan Hegelin vapauden filosofiaa (Brooks 2021, 204, 214). Toisin sanoen, yhteiskunnan järjestämistä koskevat kysymykset ovat olennaisesti juuri vapauden toteutumisen kysymyksiä.

*Oikeusfilosofiassa* Hegelin huomio on pääosin siinä, miten vapaus pääsee aktuaalisesti toteutumaan. Vapaa tahto ja vapaus ovat tärkeitä ja

---

11 Esimerkiksi Terry Pinkard (2002) argumentoi, että vapaus ja itseohjautuvuus ovat keskeisiä muun muassa Kantille, Fichtelle ja Hegelille. Samaan joukkoon voidaan helposti asettaa myös vaikkapa Rousseau. Sama linja jatkuu nykypäivänäkin: Suuresti Hegeliltä ammentava Axel Honneth (2014) näkee vapauden eräänlaisena kattavana ”mestariarvona”, joka lävistää modernit yhteiskunnat. Se on taustaoletuksena ja perusteluna keskeisimmille instituutioille sekä arvo, joka tekee muista päämääristä merkityksellisiä. Se ei ole yksi hyvä muiden joukossa, vaan eräänlainen modernin ajan päähyvä.

kiinnostavia toki jo itsessään, mutta pelkän käsitteen lisäksi on Hegelin mukaan tarkasteltava vapauden todellisia toteutumia: ”Oikeuden järjestelmä on todellistuneen vapauden valtakunta, hengen maailma sen itsensä tuottamana toisena luontona” (OF §4). Tässä kehittämissä muut yhteiskunnalliset teemat nähdään ensi sijassa vapauden kautta. Esimerkiksi yksityisomistuksen olemassaolo perustellaan viime kädessä sillä, että omaisuudessa on kyse vapaudesta, ei toimeentulosta tai hallinnasta (Brooks 2021, 209).

Yhteiskunnallisen vapauden merkitys tulee esiin myös siinä, että Hegel painottaa, miten moraalisisessa ajattelussa on ylitettävä yksilöllinen abstrakti moraalinen. Hegelin yhteiskunnallisen ajattelun eräänlainen päätepi, eettinen elämänmuoto (*Sittlichkeit*), kuvaakin tilannetta, jossa yksilönvapaus ja yhteiskunnallinen järjestelmä sulautuvat (Hegel 1990, §430) ja jossa yksilöiden moraalijättele tapahtuu yhteiskunnallisessa ja sosiaalisessa kontekstissa (mt., §432). Tätä ei kuitenkaan tarvitse ajatella vahvistuksena sille, että Hegel näkisi historian loppuneen ja yhteiskunnallisen kehityksen saavuttaneen jo maalinsa Ranskan vallankumouksen jälkeen. Kuten Thom Brooks (2021, 213) muistuttaa, Hegelille filosofin perspektiivi on aina aikaansa sidottu ja ajattelija ei voi päästä oman aikansa ulkopuolelle. Pikemminkin filosofi saapuu paikalle aina liian myöhään ja voi vain pyrkiä ymmärtämään omaa aikaansa käsitteellisesti.

Historiallisesti Hegel on siis vapauden filosofi, joka pyrkii myös yhteiskuntafilosofiassaan ensisijaisesti tekemään tilaa vapaudelle. Analyttisemmästä perspektiivistä tarkasteltuna Hegelin filosofia tarjoaa vähintäänkin yhden hyödyllisen välineen yhteiskunnallisen vapauden tarkasteluun: yhteiskunnallista vapautta voidaan hegeliläisittäin hahmotella *sosiaalisen vapauden* käsitteen kautta. Tämä käsite on viime vuosina saanut tuulta alleen erityisesti kriittisen yhteiskuntateorian puolella. Sen mukaan vapaus on olennaisesti kytketty institutionaaliseen todellisuuteen. Jotta voisimme ymmärtää, mitä vapaus on, meidän on otettava huomioon myös ne sosiaaliset ja institutionaaliset ehdot, jotka ylipäänsä mahdollistavat sen, että ymmärrämme itsemme vapaina olentoina (Honneth 2014, osa I). Näin ymmärrettynä sosiaalinen vapaus asettuu erilleen negatiivisesta vapaudesta eli toiminnan esteiden puuttumisesta sekä reflektiivisestä tai positiivisesta vapaudesta eli vapaudesta asettaa omat päämääränsä ja preferenssinsä. Sekä negatiivinen että positiivinen vapaus

ovat Axel Honnethin (2014, 60) mukaan keskeisiä modernille ymmärrykselle vapaudesta, mutta jos emme sisällytä vapauskäsitteemme niitä sosiaalisia tai yhteiskunnallisia reunaehtoja, jotka mahdollistavat itseymmärryksemme vapaina olentoina, jää analyysi vajaaksi.

Sosiaalisen vapauden perspektiivistä yhteiskunnalliset rakenteet näyttäytyvätkin paikoitellen vapauksia mahdollistavina, eivätkä vain rajoittavina seikkoina. Koulutus, sivistys ja tapojen sisäistäminen kasvattavat vapauden vaatimaa itseymmärrystä. Seikat, jotka näyttävät rajoituksilta negatiivisen vapauden perspektiivistä, voivat samanaikaisesti näyttäytyä vapauden ehtoina sosiaalisen vapauden perspektiivistä. Negatiivinen vapaus jääkin hegeliläisittäin vain abstraktiksi, eikä konkreettiseksi vapaudeksi. Sosiaalinen vapaus puolestaan huomioi vapauden institutionaaliset toteutumukset ja näin ollen se on myös keskeinen perspektiivi yhteiskuntafilosofian kannalta. Tämä on selvää erityisesti demokraattisten instituutioiden tapauksessa, sillä niiden perustavana tausta-ajatuksena on kollektiivinen tahdonmuodostus ja itseohjautuvuus samoin kuin kansalaisten keskinäinen kunnioitus. Nämä ajatukset menevät kuitenkin jo Hegeliä pidemmälle, sillä Hegel ei itse kannata demokrati-aa.<sup>12</sup> Joka tapauksessa demokraattisella päätöksenteolla on mahdollisuus rajoittaa negatiivisia vapauksiamme erityisesti lainsäädännön kautta. Samanaikaisesti se kuitenkin muodostaa Honnethin (1995, 118–120) tulkinnassa sfäärin, jossa voimme käyttää julkista harkintaa ja nähdä itsemme (yhdessä muiden kanssa) normatiivisen todellisuuden asettajina. Demokratia – rajoitusten ja lakien asettamisen lisäksi – mahdollistaa kollektiivisen itseohjautuvuuden sekä antaa ymmärryksen itses-  
tämme (löyhässä mielessä) lainsäätäjinä.

Lupaus vapaudesta on demokratian selkäranka ja vapaus on arvo, joka on sisäänrakennettu aikamme instituutioihin: niiltä odotetaan vapau-

---

12 Hegelin asenne tulee ilmi esimerkiksi seuraavassa lainauksessa: ”Kansansuvereniteetti *vastakohtana hallitsijassa olemassa olevalle ylimmälle vallalle* kuitenkin on se tavallinen merkitys, jossa tästä suvereenisuudesta on alettu puhua uutena aikana. Tässä vastakohtassa kansansuvereniteetti kuuluu niihin sekaviin ajatuksiin, joiden perustana piilee *kansan hämärä* mielikuva. *Erotettuna hallitsijastaan ja juuri hallitsijaan välttämättä ja välittömästi liittyvästä kokonaisuuden jäsentymästä kansa* on muodoton massa, joka *ei* ole enää *mikään* valtio.” (OF §279).

den mahdollistamista ja niitä voidaan arvostella vedoten vapauteen. Honnethin historiallisia kamppailuja painottava yhteiskuntafilosofia on myös muistutus, että demokraattinen itseohjautuvuus, siinä muodossaan kuin se nyt ilmenee, on historiallinen saavutus, jota uhkaavat moninaiset haasteet. Sosiaalisen vapauden käsite antaa kuitenkin yhden keinon erotella epäoikeutettu vapauksien institutionaalinen rajoittaminen niistä välttämättömistä institutionaalisista ehdoista, jotka toimivat vapauden perustana.

Yhteenvetona, Hegel on filosofi, joka asettaa vapauden myös yhteiskuntafilosofiansa keskiöön. Antidemokraattisuudessaan Hegelin varsinaiset yhteiskuntafilosofiset ratkaisut vaikuttavat kuitenkin nykyisestä perspektiivistä epätydyttäviltä. Joka tapauksessa Hegelin filosofiaan pohjautuva sosiaalisen vapauden käsite antaa hedelmällisen näkökulman siihen, mitä vapaus yhteiskunnassa voisi tarkoittaa.

#### **4. Kysymys luonnon asemasta**

Kolmas teema luonnon ja hengen välillä koskee luonnon asemaa inhimillisessä kulttuurissa. Jos henki erottaa ihmiseläimet muusta luonnosta, kuinka muu ei-inhimillinen luonto saadaan pidettyä relevanttina filosofiassa ja politiikassa? Tämä kysymys on noussut keskeiseksi erityisesti nykyisen ilmastokriisin aikakaudella. Inhimillistä toimintaa voidaankin syyttää siitä, että se on keskittynyt vain sellaiseen, mikä on kulttuurin tai hengen puolella – esimerkiksi taloudessa – koettu tärkeäksi, kun taas samalla luonto on laiminlyöty ja hyväksikäytetty tavalla, joka on tuhonnut tai saattanut tuhon partaalle useita lajeja ja elinympäristöjä ja joka luo eksistentiaalisen uhan myös inhimilliselle elämänmuodolle.

Hegelin filosofialta on turha odottaa suoria vastauksia ilmastonmuutokseen, sillä hän eli aikana, jolloin nykyisen kriisin aiheuttanut teollinen vallankumous oli vasta varhaisella alullaan. Voisiko Hegelin filosofinen ajattelu kuitenkin tarjota hedelmällisiä tapoja lähestyä ilmastokatastrofia?

Henki on Hegelin filosofian kenties keskeisin termi, mutta mitä sijaa se jättää luonnolle? Kuten Furlotte (2018, 69–70) asian tiivistää, luonto ei itsessään voi saavuttaa sellaista itsedeterminoinnin tasoa, joka hengen

sosiopoliittisessa elämässä saavutetaan. Siinä määrin kuin hengen katsotaan olevan luonnosta irtautumista ja sen ylittämistä, Hegeliä voidaan oikeutetusti syyttää eurosentrisestä, järkeä muun kustannuksella painottavasta filosofiasta (Stone 2020, 265). Tulkinnessa on kuitenkin myös mahdollista painottaa hengen yhteyttä luonnolliseen perustaansa ja hengen riippuvuutta luonnosta. Furlotten (2018, 81) mukaan Hegelin luonto on ”traumaattisesti alideterminoitunut” eli luonto ei pysty asettamaan itseään suljettuna täydellisenä kokonaisuutena. Tämän luonnon regressiivisyys voidaan todeta filosofisessa analyysissä, mutta luonnon tuhoisa ”ulkoisuus” paljastuu konkreettisesti myös sairauksissa ja kuolemassa (Furlotte 2018, 82). Henki puolestaan nousee tästä luonnon epätäydellisyydestä.

Jos luonto ymmärretään hengen perustaksi, meidän on otettava myös vakavissaan tämän ”ulkaisen” olemassaolo ja jatkuvuus. Ulkoinen ei ole täysin vaikutuksemme ulkopuolella ja näin ollen luonnon näkeminen kulttuurin ja hengen perustana tekee mahdolliseksi hegeliläisen perinteen kytkemisen myös ei-inhimillisen ympäristön oikeuksia ja asemaa painottaviin ajatuskulkuihin. ”Henki *tarvitsee* näitä materiaalisia oloja [eli luontoa], ja näin ollen tuhoava dispositio niitä kohtaan olisi erityisessä mielessä radikaalisti *itsetuhoista*”<sup>13</sup> (Furlotte 2018, 153). Toisin sanoen, vaikka luonto pysyy eräänlaisena radikaalina ulkoisuutena, jota voidaan ymmärtää vain hengen kautta, olisi naiivia unohtaa sen perustava asema. Hengen toiminnalla voidaan siis katsoa olevan planetaariset rajansa koskien luonnon uusiutumista ja resurssien rajallisuutta.

Mutta kuinka luonto tulisi huomioida hegeliläisittäin? Yksi tapa koittaa sisällyttää luonto mukaan filosofiseen teoretisointiin on niin kutsuttu luonnon tunnustaminen. Luonnon tunnustamiselle on kuitenkin haasteensa, sillä Hegelille tunnustus on vastavuoroista ja molemminpuolista toimintaa kahden itsetietoisuuden välillä. Puhtaan tunnustuksen käsitteen mukaan osapuolet ”*tunnustavat toisensa vastavuoroisesti toisensa tunnustavina*”<sup>14</sup> (Hegel 1989, 147). Tässä tapauksessa henkeen kuulumattoman (eli ei-itsetietoisien) luonnon tunnustaminen venyttää tunnustuksen käsitettä sen hegeliläisen merkityksen ulkopuolelle.

Tunnustus on kuitenkin mahdollista kytkeä luontoa koskeviin kysy-

---

13 Oma käänös.

14 ”*Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend.*” Oma käänös.



myksiin tekemättä epäuskottavia oletuksia esimerkiksi luonnonobjektien itsetietoisuudesta tai persoonuudesta. Luonnon tunnustaminen voidaan kääntää esimerkiksi ympäristöoikeudenmukaisuutta (*environmental justice*) koskevaksi keskusteluksi. Ympäristöoikeudenmukaisuus tässä mielessä koskee ympäristöllisten haittojen, riskien ja etujen jakamista viime kädessä ihmisten välisissä suhteissa (Laitinen & Kortetmäki 2019, 257). Tässä mielessä ympäristöä koskeva tunnustusvaade voi olla vaade esimerkiksi resurssien reilusta ja kestävästä jaosta ihmisten kesken tai tietynlaisen luontosuhteen arvostamisesta.

Vielä laajemmin voidaan puhua luonnon tunnustuksesta ekologisen oikeudenmukaisuuden (*ecological justice*) piirissä. Ekologinen oikeudenmukaisuus laajentaa oikeuksien haltijoiden yhteisöä, ja pitää myös joi-tain ei-inhimillisiä entiteettejä oikeuksien haltijoina (Laitinen & Kortetmäki 2019, 259). Tällöin niin kutsutussa luonnon tunnustamisessa voidaan huomioida muuan muassa toiminnan ekologiset rajat sekä muiden lajien intressit. Tässä tapauksessa kuitenkin siirrytään jo edellä mainitulla tavalla tunnustuksen hegeliläisen merkityksen ulkopuolelle ja puhutaan tunnustuksesta adekvaattina tai asianmukaisena suhtautumisenä – eikä itsetietoisten persoonien välisenä vastavuoroisena tunnustuksena (Laitinen & Kortetmäki 2019, 260).

Kenties konkreettisimmin luonnon vakavissaan ottaminen näkyy Hegelistäkin ammentavan kriittisen naturalismin projektissa. ”Luonto, jonka käsite ja todellisuus näyttivät jo ylitetyiltä, palaa oman alistuksensa voimalla, merkkinä tämänhetkisestä historiallisesta tilanteesta”<sup>15</sup> (Gregoratto ym. 2022, 108). Kuten Hegelillä, luonto on toinen ja myös radikaalisti ulkoinen, mutta sitä ei kuitenkaan voida sivuuttaa. Kriittinen naturalismi pyrkiikin ammentamaan normatiivista sisältöä luonnosta ja luontosuhteestamme: ilmastonmuutos on ilmiselvästi pahempi ja todellisempi uhka kuin niin kutsuttu naturalistinen virhepäätelmä, jonka mukaan siitä, miten asiat ovat, ei ole mahdollista vetää johtopäätöksiä, miten niiden tulisi olla (Gregoratto ym. 2022, 108). Yksinkertaisesti, jos materiaaliset olot kääntyvät eksistentiaaliseksi uhaksi, olisi itsetietoisuuksien kannalta hyvä ja järkevä toimia niin, että olot muuttuvat suopeammiksi.

Kriittinen naturalismi pyrkii ylittämään hengen ja luonnon kah-tiajaon. Sen mukaan suurin osa kriittisestä yhteiskuntafilosofiasta on

---

15 Oma käänös.

”denaturalisoinut” sosiaalista elämää. Nykyisen teorian haasteena onkin tuoda luonto takaisin kriittiseen yhteiskuntafilosofiaan ja ymmärtää yhteiskunnan ja luonnon suhdetta sekä luonnollisten ilmiöiden yhteiskuntakriittistä potentiaalia, sillä yhteiskunnalliset alistussuhteet ovat myös biologisesti ja materiaalisesti välittyneitä (Gregoratto ym. 2022, 108–109).

Kriittisen naturalismin projekti on kunnianhimoinen, eikä rajoitu vain uushegeliläiseen filosofiaan. Tässä yhteydessä Hegelin ajatus luonnosta hengen mahdollistajana sekä ajatus toisen luonnon merkityksestä hengelle voivat kuitenkin auttaa kuroma umpeen koettua eroa kriittisen yhteiskuntafilosofian ja luonnon analyysin välillä. Ne juurruttavat yhteiskunnallisetkin seikat takaisin luontoon. Toisin sanoen, hegeliläinen filosofia tarjoaa yhden hedelmällisen käsiteapparaatin kriittiselle naturalismille.

## 5. Lopuksi

Edellä on esitelty kolme visaista pulmaa: 1) Kuinka vapaus ylipäänsä on mahdollista? 2) Kuinka vapaus voi toteutua yhteisössä tai yhteiskunnassa? 3) Kuinka käsitellä ja käsitteellistää luontoa ilmastokriisin aika-kaudella? Hegel edustaa, Russellin sanoin, *tietylnlaista filosofiaa*. Toisin kuin Russell ajatteli, tämä tietynlainen filosofia sisältää kuitenkin sellaisia käsitteellisiä erotteluita ja filosofisia johtolankoja, jotka ovat yhäkin relevantteja. Hegel on toki ollut monen yksityiskohdan suhteen väärässä, ja kaikki meille tärkeät kysymykset eivät olleet vielä hänen aikaansa nousseet keskeisiksi. Kuitenkin Hegelistä ammentava filosofia vaikuttaa elinvoimaiselta, puhuttiin sitten vapaudesta tai luontosuhteesta. Kysymykset vapaudesta näyttäytyvät hegeliläisen filosofian valossa erityisen monitahoisina – inhimillinen vapaus nivoutuu osaksi sekä luonnollisia että yhteiskunnallisia ehtoja ja kulttuurillista itseymmärrystä. Hegeliläinen filosofia tunnistaa siis erityisen hyvin sen, kuinka monitahoisia vapautta koskevat kysymykset ovat. Samalla se pyrkii juurruttamaan inhimillisen elämänmuodon osaksi luontoa. Henki tietystä mielessä ylittää luonnon, mutta niin kutsutun säilyttävän kumoamisen (*Aufhebung*) periaatteen mukaisesti, luonto ei jää koskaan kokonaan taakse edes hengen elä-

mässä. Hegeliläinen katsantokanta on siis yhä relevantti, kun koetamme vastata perustavanlaatuisiin omaa elämänmuotoamme sekä elinympäristöämme koskeviin kysymyksiin.

## Lähteet

- Brooks, Thom (2021). Taking the System Seriously. On the Importance of “Objective Spirit” for Hegel’s Philosophy of Right. Teoksessa Stein, Sebastian & Wretzel Joshua I. (toim.) *Hegel’s Encyclopedia of the Philosophical Sciences. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 203–215.
- Furlotte, Wes (2018). *The Problem of Nature in Hegel’s Final System*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gregoratto, Federica, Heikki Ikäheimo, Emmanuel Renault, Arvi Särkelä ja Italo Testa (2022). “Critical Naturalism: A Manifesto”. *Krisis | Journal for Contemporary Philosophy* 42 (1): 108–124. <https://doi.org/10.21827/krisis.42.1.38637>.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999). Chapter IV: The Truth of Self-certainty, teoksesta *Phenomenology of Self-consciousness*. Toimittaneet L. Rauch & D. Sherman, Albany 1999, 13–46.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1994) [1820]. *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Suom. Markus Wahlberg. Oulu: Kustannus pohjoinen.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1990) [1817]. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline and Critical Writings*. New York: Continuum.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989) [1807]. *Phänomenologie des Geistes*. Vol. 3 sarjassa *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1986) [1830]. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes*. Vol. 10 sarjassa *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1978). *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Band I: Einleitungen. / Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit. Volume 1: Introductions*. Kääntänyt ja toimittanut M. J. Petry. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977a). *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Band 2: Anthropologie / Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit. Volume 2: Anthropology*. Kääntänyt ja toimittanut M. J. Petry. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977b). *Hegels Philosophie des subjektiven*

- Geistes. Band 3: Phenomenologie und Psychologie / Hegel's Philosophy of Subjective Spirit. Volume 3: Phenomenology and Psychology.* Kääntänyt ja toimittanut M. J. Petry. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Honneth, Axel (2014). *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life.* Cambridge: Polity Press.
- Honneth, Axel (1995). *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts.* Cambridge: Polity Press.
- Houlgate, Stephen (2005). *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History.* 2. laitos. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing.
- Ikäheimo, Heikki (2022). *Recognition and the Human Life-Form. Beyond Identity and Difference.* New York: Routledge.
- Kivelä, Ari (2022). Naturalisoitu Hegel ja nuoren Marxin filosofinen antropologia. *Ajatus*, 78, 53–86.
- Laitinen, Arto & Kortetmäki Teea (2019). On the Natural Basis and Ecological Limits of Recognition. Teoksessa Maijastina Kahlos, Heikki J. Koskinen, ja Ritva Palmén (toim.) *Recognition and Religion. Contemporary and Historical Perspectives.* Lontoo/New York: Routledge, s. 251–269.
- List, Christian (2019). *Why Free Will is Real.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lumsden, S. (2013). Between Nature and Spirit: Hegel's Account of Habit. Teoksessa D. Stern, (toim.) *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit.* Albany: State University of New York Press, s. 121–137.
- Martin, Christian (2021). From Logic to Nature. Teoksessa Stein, Sebastian & Wretzel Joshua I. (toim.) *Hegel's Encyclopedia of the Philosophical Sciences. A Critical Guide.* Cambridge: Cambridge University Press, s. 88–108.
- Marx, Karl (1999) [1873]. *Capital Volume One. Afterword to the Second German Edition.* <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/p3.htm>
- Pinkard, Terry (2002). *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Popper, Karl (2013) [1945]. *The Open Society and its Enemies.* (New One-Volume Edition). Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Roman-Lagerspetz, Sari (2020). Vapaus, totuus ja tunnustus Hegelin filosofiassa. Teoksessa Hirvonen, Onni (toim.) *Tunnustuksen filosofia ja politiikka. Hegelistä nykypäivään.* Helsinki: SKS, s. 60–77.
- Russell, Bertrand (2001) [1946]. *Länsimaisen filosofian historia. 2. osa.* Juva: WSOY.
- Stone, Alison (2020). Hegel and Colonialism. *Hegel Bulletin*, 41:2, s. 247–270.
- Taylor, Charles (1979). *Hegel and Modern Society.* Cambridge: Cambridge University Press.

## 2.

# Hegel & toinen luonto

*“Kriittisen” käsitteen kritiikitön tehtävä*

Sakari Säynäjoki

### 1. Johdanto

Toisen luonnon käsite on saanut osakseen poikkeuksellisen paljon huomiota Hegel-tutkimuksessa viimeisen kahden vuosikymmenen aikana (vrt. Khurana 2016; Christ & Honneth 2022). Esimerkiksi saksalainen Hegel-Vereinigung järjesti Stuttgartissa vuonna 2017 otsikolla “Zweite Natur” Hegel-konferenssinsa, jonka puhujakaarti koostui varsin huomattavasta joukosta nykyisen Hegel-tutkimuksen kärkinimiä. Kuitenkin kiinnostus juuri *Hegelin* toisen luonnon käsitettä kohtaan on sikäli yllättävää, ettei Hegel itse oikeastaan juuri käytä kyseistä käsitettä tai analysoi sitä kovinkaan mainittavasti. Se esiintyy Hegelin itse julkaisuun toimittamissa teoksissa vain muutaman kerran ja lisäksi jokusen kerran myöhemmin toimitetuissa luennoissa. Ei siis ehkä olekaan yllättävää, että näkemykset siitä, miten tärkeä käsite toinen luonto Hegelille tosiasiaassa on, eroavat toisistaan melkoisesti.

Esimerkiksi Dina Emundts (2022, 55) on todennut yksinkertaisesti, ettei toisen luonnon käsitteellä oikeastaan ole mitään merkittävää roolia Hegelin ajattelussa. Aivan päinvastaista korostaa puolestaan Christoph Menke (2010; 2013). Menke on painottanut toisen luonnon käsitteen olevan Hegelin filosofiassa suorastaan ratkaisevan tärkeässä roolissa, peräti avainasemassa. Hänen mukaansa Hegel teki filosofiassaan ratkaisevan käänteen muuntamalla toisen luonnon käsitteen klassisesta artistoteelisesta muodostaan *kriittiseksi* käsitteeksi ja tuli samalla tarjonneeksi pohjan nuorhegeliläisille teoretisoineille, aina Marxiin saakka (esim. Menke 2010, 688–89). Toinen luonto on Menkelle avainasemassa analysoitaessa niin subjektin toimintaa kuin yhteiskunnan muodostumista ja vakautta.

Menken näkemys käsitteen tärkeydestä paljastaa samalla jotain yleisempää siitä, miksi käsite ylipäättään on herättänyt niin paljon kiinnostusta. Vastakkaisista tulkinnoista huolimatta verrattain laajalti nimittäin hyväksytään, että toisen luonnon käsitteen on jollain tapaa tarkoitus olla *kriittinen*. Menke ei ole ainoa eikä ensimmäinen esittäessään toisen luonnon käsitteen olevan jo Hegelille nimenomaisesti kritiikin väline ja sen perusta. Theodor W. Adorno (1966, 46) totesi osaltaan *Negatiivisessa dialektiikassa* toisen luonnon käsitteen olevan “jo Hegelillä kriittisesti sävyttynyt [bereits bei Hegel kritisch tingiert]”, ja tämän perustuksen varaan Menke rakentaakin oman teoriansa. Syy käsitteen saaman huomion ensisilmäyksellä hämmäntävälle laajuudelle löytyy tästä kriittisyydestä. Käsite näyttää tarjoavan selkeän ja konkreettisen sillan Hegelin ja tämän filosofiasta innoittuneen kriittisen teorian välille. Toisen luonnon käsitteellä nimittäin on keskeinen rooli kriittisessä teoriassa. Siksi sen tutkiminen näyttää avaavan uusia näköaloja kriittisen teorian, kuten nykyisen “yhteiskunnallisia patologioita” analysoivan *sosiaalifilosofian* (etenkin Axel Honnethin) ja toisaalta perinteisen, Frankfurtin koulukunnan välille.

Luon seuraavassa katsauksen Hegelin toisen luonnon käsitteestä käytyyn laajaan keskusteluun ja analysoin hieman tarkemmin käsitteen sisäistä ristiriitaisuutta. Esittelen ensin, mitä toinen luonto on historiallisesti tarkoittanut ja mitä se puolestaan tarkoittaa Hegelille. Sen pohjalta arvioin lähemmin, miksi käsite on päätyntä niin tärkeään rooliin Hegel-tutkimuksessa ja mikä siinä tulkitsijoita vaikuttaa kiinnostavan. Pyrin

sitten vastaamaan kysymykseen siitä, onko Hegelin toisen luonnon käsite todella siinä mielessä kriittinen kuin ennen kaikkea Christoph Menke väittää. Tulkintani mukaan se ei sitä oikeastaan ole. Yhdyn näin Michael A. Beckerin (2018) ja osin Andreja Novakovicin (2017) tulkintoihin – toinen luonto *ei* tosiasiaassa ole vielä Hegelille itselleen siinä mielessä kriittinen käsite kuin Menke esittää – ja pyrin perustelemaan, miksi näin on. Toisin kuin Menke ja Adorno antavat ymmärtää, oikeastaan vasta Georg Lukács (1885–1971) toi käsitteeseen eksplisiittisesti kriittisen funktion, kun taas Hegelillä se pysyy ambivalenttina, mutta siltikin epäkriittisenä. Tätä Lukácsin (ja osaltaan jo Marxin) kriittistä toisen luonnon käsitettä tarkastelen lopuksi, jotta ero Hegelin omaan käsitteeseen käy selväksi. Ero on nimittäin varsin syvälinen, ja se paljastaa perustavanlaatuisen eron Hegelin objektiivisen hengen filosofian – eli yhteiskuntafilosofian – ja toisaalta häntä seuranneen, *hegeliläisen*, kriittisen yhteiskuntafilosofian välillä. Käsitetarkastelu selkiyttää kriittisen teorian (tai ainakin sen varhaisten edustajien, kuten Lukácsin) tapaa käyttää ja samalla muuntaa Hegelin ajattelua omassa teoretisoinnissaan. Samalla sen kautta voi pohtia nykyisen kriittiseksi teoriaksi kutsutun filosofian tapaa suhtautua Hegeliin.

## 2. Toisen luonnon käsitteestä

Toinen luonto ei ole suinkaan Hegelin oma keksintö, vaan käsite on ikivanha. Käsittehistoriallinen taustoitus selventää Hegelin väitettyä ratkaisevaa erottautumista aiemmista versioinneista, erityisesti aristoteelisestä ja “klassisesta” toisen luonnon käsitteestä.

Mikä siis on “klassinen” toisen luonnon käsite? Kuten monesta muustakin kielestä, myös suomesta löytyy sanonta “tapa on toinen luonto” taikka “tottumus on toinen luonto”. Sanontanakin fraasi on ilmeisesti varsin vanha, sillä jo Cicero (106–43 eaa.) käytti sitä vakiintuneeseen sävyyn (*Cic. Fin.* 74 / s. 142). Viimeistään Macrobius (n. 370–430) (*Sat.* 7.9:7) 400-luvulla käytti sanontaa nimenomaan sanontana. Ciceroakin aiemmin käsite esiintyy Aristoteleella lähes samassa muodossa, ja mahdollisesti varhaisin toisen luonnon käsite luetaan yleensä Demokrituksen nimiin (Funke & Rath 1984, 484). Antiikin aikaan kyse tosin

oli enemmänkin *ihmisluonnosta* erotuksena ympäröivästä, “luonnollisesta luonnosta” (Waszink 1980), ja toisesta luonnosta puhuttiin tällöin vähemmän järjestyksessä seuraavana (järjestyslukuna, vrt. *secunda natura*, *zweite Natur*) ja enemmän merkityksessä ei-tämä vaan toinen (vrt. *altera natura*, *andere Natur*). Käsitehistoriallisesti tausta on kuitenkin antiikin ihmisluonnon merkityksessä.

Antiikin ajalta periytyvässä klassisessa muodossaan toinen luonto viittaa siis pääasiassa erilliseen ihmisluontoon, jota määrittävät koulu-tus ja tottumus. Toisen luonnon on tällöin tarkoitus nimetä se asia, joka tekee ihmisestä juurikin sivilisoituneen, sivistyneen *ihmisen* – ja tarkem-min sanottuna: persoonan. Ihminen on tietenkin myös eläin, lajiltaan *Homo sapiens*. Sikäli ihmiset ovat siis yhtä lailla “ensimmäisen luonnon” olentoja kuin kaikki muutkin eläimet. Mutta toisin kuin muille ensimmäisen luonnon eläimille, ihmiselle kehittyi lisäksi *toinen* luonto, nimit-täin *ihmisluonto*, johon perinteisesti luetaan kuuluvan esimerkiksi kieli, moraalit, rationaalisuus ja muuta vastaavaa. Tämä *toinen* luonto on siis se, jonka kautta ihminen on persoona ja erillään muista eläimistä.

Toinen luonto sai “klassisen” muotonsa Aristoteleen etiikassa, jossa tämä korosti luonteenhyveiden tulevan täydellisiksi vasta tottumuksen kautta. Vasta kun luonteenhyveistä on tullut osa ihmisen toista luontoa, on ihminen hyveellinen (*EN II*, 1: 1103a14–25). Hyveet pitää sisäistää osaksi omaa itseä. Aidosti hyveellinen ei joudu joka tilanteessa harkitsemaan erikseen, miten pitää toimia, vaan toimii hyveellisen toisen luon-tonsa mukaan, siis *luonnostaan*.

Toinen luonto tarkoittaa tässä mielessä sisäistettyjä tottumuksia, joita ihminen toteuttaa ikään kuin automaattisesti. Aristoteelista käsitystä voisi kuvailla positiiviseksi toisen luonnon käsitteeksi, mutta sen lisäksi on jo antiikista alkaen samalla käsitteellä viitattu myös ongelmallisiin tottumuksiin, pahoihin tapoihin. Esimerkiksi Augustinus (354–430) katsoi ihmisen toisen luonnon muodostuvan lähinnä syntiinlankeemuksen kautta: Jumala loi ihmisen ensimmäisen, täydellisen luonnon, mutta syntiinlankeemuksessa ihminen turmeli itsensä ja kehitti toisen luonnon (Augustinus, *De div. qq. ad Simpl.* I.i.11 / s. 16).

Näiden erilaisten käsitteiden yhteisenä piirteenä on kuitenkin kaksi Hegelinkin kannalta oleellista seikkaa. Ensinnäkin tottumusta kutsutaan toiseksi *luonnoksi* siksi, että se on tietyllä oleellisella tavalla “ensimmäisen



luonnon” kaltainen: se nimittäin toimii automaattisesti ja välttämättömästi, kuin luonnonlakien ohjaamana. Toiseksi klassinen toinen luonto on yksilöihin soveltuva käsite. Yksilöllä voi olla hyvä tai huono toinen luonto, siis hyveellinen tai pahoista tavoista koostuva. Tämän klassisen käsitteen päälle Hegel rakentaa omansa (vrt. Honneth 2022).

## 2.1 Hegelin toisen luonnon käsite

Hegelin toisen luonnon “teorian” (jos tässä kohtaa varsinaisesti *teoriasta* voidaan edes puhua) pääasiallisia lähdetekstejä ovat *Ensyklopedia* ja *Oikeusfilosofia* sekä näitä vastaavat luentosarjat (sekä muutama muu luentosarja). *Ensyklopedian* kolmannessa osassa, subjektiivisen hengen antropologiassa (§§388–412), Hegel analysoi toista luontoa tottumuksen (*Gewohnheit*) alla, kun taas *Oikeusfilosofiassa* toinen luonto mainitaan lähinnä ohimennen, synonyyminä aktualisoituneelle hengelle *Sittlichkeitin* eli “eettisen elämän” tai siveellisyyden kontekstissa.<sup>1</sup> Useimmat tulkinnat tapaavat keskittyä lähinnä jompaankumpaan, tottumukseen (esim. Magri 2018) tai *Sittlichkeitin* instituutioihin (esim. Peperzak 1995), mitä tuskin voi pitää yllättävänä, sillä Hegel vaikuttaa ensisilmäyksellä puhuvan toisesta luonnosta kahdessa aivan erilaisessa ja yhteensopimattomassa merkityksessä *Ensyklopediassa* ja *Oikeusfilosofiassa*. Tarkastelen lyhyesti molempia merkityksiä ja sovitan ne sitten yhteen. Käsitteiden yhdistämisen on tarkoitus tuoda ilmi, miksi monet ovat pitäneet käsitettä kriittisenä.

### *Subjektiivinen henki: toinen luonto tottumuksena*

Hegelin selkein määritelmä toiselle luonnolle löytyy *Ensyklopediasta*, jossa hän toteaa, että “tottumusta on oikeutetusti nimitetty toiseksi

---

1 Käytän seuraavassa “siveellisyyttä” *Sittlichkeitin* teknisenä käännöksenä. Vaikka suomen kielen “siveellisyyden” nykykielinen painolasti tunnetusti on ongelma, vastaa se kuitenkin teknisesti alkukäsitettä. Englanninnoksen “ethical life” vastaa sisällöllisesti paremmin käsitettä, vaikkei kielellisesti. Olennaista on huomata *Sittlichkeit*-käsitteen kanta sanassa *Sitte*, tapa (ks. jäljempänä).

luonnoksi” (W10, §410A).<sup>2</sup> Sektioissa §§409–411 Hegel analysoi tarkemmin tottumusta ja esittää sen pitkälti synonyyminä toisen luonnon kanssa. Tottumuksen roolia ja merkitystä Hegelin systeemissä on tulkittu melko paljon ja monin eri tavoin (ks. Magri 2018, 213–15) enkä tässä yhteydessä ota sen enempää kantaa siihen, miten tottumus tulisi subjektiivisen hengen systemaattisessa kehyksessä tulkita. Selvää kuitenkin on, että Hegel jakaa *Ensyklopediassa* yllä erittelemäni klassisen toisen luonnon käsitteen pääpiirteet. Hän korostaa tottumuksen tiedostamatonta – tai *reflektioimatonta* – luonnetta: “Tottumus on itsetunteen [*Selbstgefühl*] mekanismi, kuten muisti on intellektin mekanismi.” (W10, §410A, 184) Vastaavasti hengen filosofian luennoissaan Hegel korostaa tottumuksen luonnonlakeja muistuttavaa välttämättömyyttä ja toteaa: “Se mitä tehdään tottumuksesta, tehdään vailla ajatuksia, mekaanisesti. Se tapahtuu itsessään vastoin tietoista tahtoamme, kuin välttämättömyys.” (V13, 130)

Mutta toisin kuin klassisen käsitteen kontekstissa, Hegel ei niinkään problematisoi tottumuksen mekaanista ja automaattista luonnetta suhteessa etiikkaan ja hyveisiin, vaan ennen kaikkea vapauteen. Olenaisinta ei ole se, toimiiko hyveellinen yksilö oikein vailla tapauskohtaista harkintaa, oman hyveellisen luontonsa vuoksi, vaan pikemminkin harkinnan reaalinen mahdollisuus ja toteutuminen. Kuten niin moni muukin teema Hegelin ajattelussa, myös tottumus saa varsinaisen merkityksensä vapauden kautta.

Vaikka Hegel siis puhuu tottumuksesta toisena luontona juuri siksi, että toteutamme totuttuja tapoja vailla tietoista ajattelua ja jopa vastoin tietoista tahtoamme – kuin luonnonlakien ohjaamina, vapaudettomina – ei tottumus suinkaan pelkästään rajoita vapautta. Päinvastoin: ilman sitä ei subjekti voisi olla vapaa. Tottumus toteuttaa Hegelin systeemissä samankaltaista tehtävää kuin skematismi ja apperseptio Kantin systeemissä (Magri 2018, 217): tottumus itsetunteen mekanismina syntetisoi ja jäsentää yhtenäiseksi aistihavaintojen virtaavan sekamelskan. Tottumus tuo sielulle vapautta, sillä se vapauttaa subjektin muun muassa jatkuvien kehollisten aistimusten häiriöistä: emme esimerkiksi jatkuvasti tunne vaatteita päällämme häiritsevästi emmekä keskity tasapainoon seistessä. Samalla tottumus mahdollistaa taitojen kehittämisen,

---

2 *Oikeusfilosofian* lainaukset jäljempänä Markus Wahlbergin suomennoksen (1994) mukaan. Kaikki muut käännökset ovat omiani.

kuten sujuvan kirjoittamisen – emme harkitse jokaisen kirjaimen kohdalla erikseen, miten se piirretään (W10, §410Z, 185; 188). Psykologisesti tämä tottuksen rooli on toki uskottava ja arkijärkinen. Monesti koemme omaksuneemme jonkin taidon (kuten kirjoitustaidon) vasta sitten kun kykenemme sitä enempää ponnistelematta käyttämään (esimerkiksi kirjoittamaan sujuvasti keskittyen itse tekstin sisältöön kirjainten sijaan).

Niinpä toinen luonto on jo yksinkertaisimmassa muodossaan Hegelin systeemissä jännitteinen käsite. Se sekä mahdollistaa että rajoittaa vapautta:

”Vaikkakin ihminen toisaalta tulee tottuksen avulla vapaaksi, tulee hän toisaalta samalla sen *orjuuttamaksi*. Totuus ei tosin ole välitön, ensimmäinen, havaintojen yksityiskohtien hallitsema luonto, vaan ennemmin sielun *asettama, toinen luonto* – mutta silti yhtä lailla *luonto*.” (W10, §410Z, 189, kursivi alkup.; vrt. W9, §248.)

### *Objektiivinen henki: toinen luonto ja siveellisyys*

Mainitsin yllä Hegelin käyttävän toista luontoa ikään kuin kahdessa eri merkityksessä. Toinen merkitys löytyy *Oikeusfilosofiasta*. *Oikeusfilosofiassa* Hegel ei näytä samaistavan toista luontoa tottukseseen kuten *Ensyklopedian* subjektiivisen hengen antropologiassa. Nyt toinen luonto yhdistyykin objektiiviseen henkeen, nimittäin oikeuden järjestelmään ja eettiseen elämään.

Hegel kirjoittaa (OF §4) lyhyesti ja sen enempää selittelemättä:

”Oikeuden perusta on ylipäänsä *henkinen* ja sen tarkempi paikka ja lähtökohta on *tahto*, joka on *vapaa* siten, että vapaus muodostaa sen substanssin ja määrityksen. Oikeuden järjestelmä on todellistuneen vapauden valtakunta, hengen maailma sen itsensä tuottamana toisena luontona.”

Toinen luonto siis samaistuu tässä ennen kaikkea vapauteen. Hegel näyttää tarkoittavan, että oikeusjärjestelmä itse, joka on “vapauden valta-

kunta”, on hengen (*Geist*) toinen luonto. Historianfilosofian luennoissaan Hegel vahvistaa tulkinnan: “Siveellisyys [*Sittlichkeit*] on kuitenkin velvollisuus, sisällöllinen oikeus, *toinen luonto*, kuten sitä on oikeutetusti nimitetty, sillä ihmisen ensimmäinen luonto on hänen välitön, eläimellinen olemisensä.” (W12, 57)

Toinen luonto ei siis voi tarkoittaa vain yksilöiden tottumuksia – eli yksilösubjektin henkilökohtaista toista luontoa – vaan myöskin yksilöiden toiminnan aikaansaamia rakenteita. Näitä rakenteita Hegel tunnetusti kutsuu objektiiviseksi hengeksi. Eettinen järjestys ja vakaat instituutiot perustuvat olemuksellisesti tottumukseen: “Tottumus siveelliseen [*sittliche*] järjestykseen näyttäytyy toisena luontona, joka on asetettu ensimmäisen [...] sijaan [...]” (W7, §151) Mitenkään yllättävänä tätä ei tietenkään voi pitää – johan Hegelin keskeisen, yhteiskunnan eettistä kokonaisjärjestystä tarkoittavan käsitteen *Sittlichkeit* kanta löytyy sanasta *Sitte*, tapa.

Toisen luonnon eri merkitykset yhdistyvät näin lopulta melko yksinkertaiseen kuvioon: Kuten antiikin ajattelussa, ihmisille kehittyi oma toinen luontonsa koulutuksessa ja kasvatuksessa (vrt. W7, §151Z, 302). Kasvatuksen ja koulutuksen myötä tapahtuu *sosialisaatio* (*Vergesellschaftung*) tai yhteiskuntakelpoistuminen: ihmiset niin sanotusti oppivat tavoille ja omaksuvat sosiaaliset käytänteet ja toimintatavat, yksinkertaiset ja kompleksiset. Toimimalla sitten oppimansa mukaisesti he luovat ja jatkuvasti uusintavat yhteiskunnallisia rakenteita ja instituutioita – he luovat objektiivisen hengen. Hegel erottelee hengen kolme eri tasoa, subjektiivisen, objektiivisen ja absoluuttisen. Vain instituutioiden ja valitsevien tapojen kautta henki voi muodostua objektiiviseksi ja edetä kohti absoluuttista. Hengen käsite (*Begriff* eli tavallaan päämäärä)<sup>3</sup> on vapaudessa, joka toteutuu osaltaan oikeusjärjestyksessä. (Ks. Senigaglia 2011.)

Toisin sanoen: yksilöiden henkilökohtainen toinen luonto mahdollistaa hengen (*Geist*) toisen luonnon kehittymisen, ja hengen toinen luonto on vapaudessa, joka toteutuu oikeuden järjestelmässä ja yhteiskunnan eettisessä järjestyksessä (*Sittlichkeit*). Jäljellä on kuitenkin yksi epäselvyys. Hegel korostaa subjektiivisen hengen – eli yksilösubjektien

---

3 Hegelin käsitteen käsitteestä ks. Syrén tässä teoksessa sekä esim. Ritsert 2013.

ja tietoisuuden – kohdalla toisen luonnon olevan nimenomaisesti *luonto*, koska siihen pätee hänen huomionsa luonnonfilosofiasta: “Luonto ei osoita olemassaolossaan vapautta, vaan *välttämättömyyttä* ja *satunnaisuutta*.” (W9, §248, 27) Näin ihmisen toinen luonto paitsi mahdollistaa vapauden, samalla rajoittaa sitä. Mutta entä objektiivisen hengen kontekstissa?

*Oikeusfilosofassa* Hegel puhuu lähinnä vapaudesta, ei niinkään sen rajoittumisesta. Kuitenkin on selvää, kuten Adriaan Peperzak (1995, 56) on tuonut esiin, että yhtä lailla toinen luonto objektiivisena henkenä tarkoittaa “spatiotemporaalista järjestystä, joka jakaa monia piirteitä [ensimmäisen, SS] luonnon kanssa”. Suomeksi sanottuna tämä tarkoittaa sitä, että ne instituutiot ja yhteiskunnan rakenteet, jotka muodostuvat ja uusintuvat yksilöiden toimiessa oman toisen luontonsa mukaan – siis *Sittlichkeit* – ovat yhteiskunnan jäsenille objektiivisia tosiasioita, joihin ei juurikaan voi mielensä mukaan vaikuttaa. Esimerkiksi talouden ”lakeihin” voi yksilö omasta näkökulmastaan vaikuttaa aivan yhtä vähän kuin siihen, sataako vai paistaako huomenna. Siksi myös objektiivinen henki toisena luontona rajoittaa vapautta: instituutioita ei voi muuttaa noin vain, vaan ne ovat toista *luontoa* juurikin “automaattisuutensa” ja “välttämättömyytensä” vuoksi. Näin ollen ne ohjaavat yksilöiden toimintaa kaikessa.

### 3. Toinen luonto – kriittinen käsite?

Toinen luonto on siis tavallaan sisäisesti ristiriitainen sekä subjektiivisen että objektiivisen hengen kontekstissa. Niin kunkin oma, henkilökohtainen kuin yhteiskunnan institutionaalinen toinen luonto samaan aikaan sekä mahdollistaa että rajoittaa vapautta. Toinen luonto toimii näin siltana luonnon ja kulttuurin välillä: sen on tarkoitus ylittää luonnon ja kulttuurin, vapauden ja välttämättömyyden dualismi. Tästä sisäisesti ristiriitaisesta, mutta kuitenkin samalla ristiriitoja ylittävästä luonteesta johtuen ovat monet kiinnostuneet käsitteestä. Esittelen seuraavassa hieman toisesta luonnosta käytyä laajaa keskustelua Hegel-tutkimuksen piirissä, mikä johdattaa kysymykseen käsitteen kriittisyydestä.

Toinen luonto on keskeinen käsite etenkin John McDowellin *Mind and World* (1996) -teoksessa. Lyhyesti tiivistäen McDowell pyrkii sillä

ylittämään inhimillisen spontaniteetin ja luonnon välisen katkoksen, siis ikään kuin ratkaisemaan dualismin ongelmia. McDowell nousee usein esiin Hegel-keskustelussakin, vaikka hänen käsitteensä pohjaa eksplisiittisesti Aristoteleeseen.

McDowellin ja naturalismin lisäksi toista luontoa on teoretisoitu myös suhteessa estetiikkaan, uskontoon ja etiikkaan. Tähän jo hyvin-kin laajaksi käyneeseen keskusteluun en tässä yhteydessä luo tarkempaa katsausta, mutta pääsyy toisen luonnon käsitteen näin laajalle suosiolle vaikuttaa olevan sama läpi eri teemojen: Käsitteen katsotaan tarjoavan sillan vapauden ja välttämättömyyden, luonnon ja hengen välille näissä kussakin keskustelussa yhdessä ja erikseen. Vastaavasti tulkinnat tottumuksen roolista toisessa luonnossa eroavat varsin merkittävästi riippuen painotuksesta. Monissa analyysissä ei edes viitata niihin Hegelin kirjoituksiin, joissa tämä eksplisiittisesti toisesta luonnosta kirjoittaa, vaan pikemminkin kohotetaan toinen luonto yleiseksi yläkäsitteeksi, joka ylipäättään koskee dualismien ylittämistä.

Toisen luonnon käsite on herättänyt kiinnostusta kuitenkin aivan erityisesti kriittisen teorian kontekstissa. Kuten totesin aluksi, joidenkin tulkintojen mukaan Hegelin toinen luonto on ratkaiseva käsite kriittisessä teoriassa (vrt. Menke 2013). Syytä ei ole vaikea nähdä: objektiivisen hengen eli ympäröivän yhteiskunnan instituutioiden olemus toisena luontona tarkoittaa, että ne tulevat “luonnollisen välttämättömyyden” piiriin. Tällöin yhteiskuntaa ei siis voi enää muuttaa, oli se hyvä tai huono, vaikka se onkin ihmisten aikaansaama. Christoph Menke on korostanut juuri tätä aspektia Hegelin ajattelussa.

Menken mukaan toinen luonto on jollain lailla “viallinen” hengen ilmentymä. Hän kirjoittaa: “Toisen luonnon käsite on kriittinen käsite, ei vain siksi, että se viittaa hengen vialliseen ilmentymään, vaan koska se samalla *selittää* sen.” (Menke 2013, 41) Hegelin teoria tottumuksesta ja toisaalta objektiivisen hengen muodostumisesta siis selittävät, miksi ja miten toinen luonto muodostuu. Samalla Menke katsoo tulevan osoitetuksi, että toinen luonto on jollain lailla viallinen tai puutteellinen hengen muoto.

Yllä mainitusti Hegel kuitenkin toteaa suoraan, että toinen luonto on vapauden edellytys, ei pelkästään sen este. Jää siksi epäselväksi, mikä toisesta luonnosta tekisi jollain tapaa “viallisen”, kuten Menke väittää. Esi-merkki niin sanotuista talouden “laeista” selvittää asiaa. Talous tieteen-

kin muodostuu viime kädessä vain ihmisten keskinäisestä toiminnasta ja sen aikaansaamista lainalaisuuksista. Mikään luonnonlaki ei ihmisiä pakota toimimaan tietyllä sosiaalisella tavalla, eivätkä talousjärjestelmät vastaavasti ole aina ja kaikkialla olleetkaan samanlaisia. Esimerkiksi Marxin voi katsoa tässä mielessä selittävän kapitalismin suhteen tavara-fetisismin analyysillaan, miten ihmisten kontingentit suhteet muuttuvat välttämättömäksi toiseksi luonnoksi. Marx ei tosin itse kirjoita juuri toisesta luonnosta, mutta myöhemmin Georg Lukács vei juuri tällaisen analyysin pidemmälle ja käytti eksplisiittisesti toisen luonnon käsitettä kuvaamaan kapitalismin “luonnolliseksi välttämättömyydeksi” muodostunutta todellisuutta (esim. Lukács 2013, 260). Marxin ja Lukácsin käsitteisiin palaan jäljempänä. Näin ymmärrettynä toista luontoa – etenkin objektiivisen hengen merkityksessä – onkin varsin helppo pitää jollain lailla patologisena hengen ilmentymänä.

Menke perustelee tulkintaansa viitteillä niihin vähäisiin kohtiin, joissa Hegel eksplisiittisesti tarkastelee tottumuksen ongelmallista puolta – siis pahoja tapoja sekä tottumuksen tiedostamatonta ja henkisesti tylsyttävää vaikutusta. Yllä jo tarkastelin toista *Ensyklopedian* lisäystä, jossa Hegel totesi tottumuksen toisaalta vapauttavan, toisaalta orjuuttavan ihmisen. Tämän lisäksi Hegel mainitsee seuraavaa *Oikeusfilosofiassa*: “Ihminen myös kuolee tottumuksen, kun hän on täysin tottunut elämään, tylsistynyt henkisesti ja fyysisesti ja kun subjektiivisen tietoisuuden ja henkisen toiminnan vastakkaisuus on kadonnut [...]”(W7, §151Z, 302) Toisin sanoen, kun elämme enää pelkän tottumuksen varassa, vailla tietoista ajattelua, olemme henkisesti jo kuolleet.

On siis helppo nähdä, miten Hegelin toisen luonnon käsitettä voisi pitää kriittisenä. Tosiasiassa Menke kuitenkin lukee Hegeliä Lukácsin ja Marxin valossa enemmän kuin toisinpäin. Hän tulee väittäneeksi, että Hegel oikeastaan oli lukácsilainen (siinä missä yleensä sentään väitetään, että Lukács oli hegeliläinen, mikä sekin on kyseenalainen väite). On nimittäin tärkeää huomata, mitä Hegel oikeastaan sanoo toisesta luonnosta *Oikeusfilosofiassa*: “Oikeuden järjestelmä on todellistuneen vapauden valtakunta, hengen maailma sen itsensä tuottamana toisena luontona.” (§4) Menke ei analysoi, mitä tämä voisi tarkoittaa.

Menken väitteessä on näin ollen kaksi ongelmaa. Ensinnäkin hänen ei onnistu sovittaa yhteen toisen luonnon olemusta vapautena ja tottu-

muksen tuomaa vapauden puutetta. Toiseksi hän sivuuttaa eron subjektiivisen ja objektiivisen hengen toisessa luonnossa. Hegel ei itse asiassa sano mitään toisen luonnon problemaattisuudesta objektiivisena hengenä – siis esimerkiksi instituutioina tai talouden lainalaisuuksina – vaan myöskin *Oikeusfilosofiassa*, joka on pääteos nimenomaan objektiivisesta hengestä, keskustelu kääntyy vain yksilön tottumuksiin eli subjektiivisen hengen toiseen luontoon.

### 3.1 Vapaudesta ja välttämättömyydestä

Ensimmäinen ongelma “kriittisessä tulkinnassa” on vapauden ja sen puutteen yhteensovittaminen. Hegelille *Sittlichkeit* – yhteiskunnassa valitseva *siveellisyys* ja eettinen elämä – on ennen kaikkea *saavutus*. Tämän voi ymmärtää, kun huomaa, mitä Hegel sanoo toisesta luonnosta ja taidoista. Vain tottumus toisena luontona mahdollistaa monimutkaisten taitojen, kuten kirjoittamisen kehittymisen. Tottumus on refleктоima-tonta, sitä ei ajatella eikä sitä määritelmällisesti edes voi ajatella. Se juuri tekee siitä toisen luonnon. Esimerkiksi pianisti kykenee soittamaan ja taiteellisesti tulkitsemaan vaikean teoksen vain sillä edellytyksellä, ettei hän ajattele erikseen jokaisen sormensa jokaista liikettä (ks. W16, 189). Hän ei oikeastaan voi ajatella niitä, tai teoksen esitys tyssä heti alkuunsa (ks. Novakovic 2017, 35). Vasta refleктоimattomuus ja automaattisuus mahdollistaa korkeammalle, *taiteelliselle* tasolle kohoamisen. Sama pätee *Sittlichkeitiin* vapauden valtakuntana. Vasta useiden monimutkaistenkin sosiaalisten käytänteiden muututtua *luonnolliseksi* ja automaattiseksi – kuten kontekstisensitiivisten käyttäytymissääntöjen (esim. liikennesäännöt) ja sopimuskonventioiden – voi niiden avulla todella ilmaista “korkeamman tason” hengenelämää, kuten taidetta ja tiedettä; Hegelin käsittein ilmaistuna, absoluuttista henkeä.

Hegel tunnetusti painottaa reflektion ja rationaalisen ymmärtämisen roolia vapauden toteutumisessa, mutta vähemmälle huomiolle jää toisinaan se, että Hegel myös pitää refleктоintia ja kaikkeen kohdistuvaa kritiikkiä *epäilyttävänä*. Kuten Andreja Novakovic (2017) on osoittanut, *Sittlichkeitiin* ja sen instituutioihin ei Hegelin mielestä pidä suhtautua kriittisen reflektiivisesti, ellei kritiikille ole jotain erillistä oikeutusta.



Kritiikki itsessään ei oikeuta itseään. Hegel ei tunnetusti kannusta kaiken saattamiseen järjen kriittisen tuomioistuimen eteen, kuten Kant (vrt. OF, 15–16). Syy on se, että reflektio on *de-identifioitumista*: pohtiessa kohdetta se erotetaan omasta identiteetistä (Novakovic 2017). Mutta *Sittlichkeit* voi todellistua vapauden valtakuntana vain nimenomaisesti subjektien identiteettinä. Suhde ympäröivään yhteiskuntaan toisena luontona on sen edellytys, että henki voi kohota kohti absoluuttista tasoa – aivan kuin taiteellisen ilmaisun edellytys on suvereeni ja käytännössä automatisoitunut kyky käytellä pianon koskettimia.

### **3.2 Subjektiivinen vs. objektiivinen toinen luonto**

Toisena ongelmana Menken (ja monen muun) suosimassa “kriittisessä tulkinnassa” on subjektiivisen ja objektiivisen hengen eron sivuuttaminen. Menken tulkinta siitä, että yhteiskunnan instituutiot ja talouden lainalaisuudet olisivat samalla tavalla viallisia kuin “patologisesti” tottumukseen kuolleen subjektin henkisyys, ei ole Hegelin oman näkemyksen mukainen. Hegel päinvastoin korostaa totumuksen kaikenkattavuutta ja välttämättömyyttä: “Totumuksen muoto kattaa kaikki hengen toiminnan lajit ja asteet.” (W10, §410A, 186) Sama pätee siis jopa absoluuttiseen henkeen, mitä ei ole vaikea nähdä, kun muistamme äskeiset esimerkit taidoista ja taiteesta. Taide on absoluuttisen hengen ilmenemistä ja pianisti soittaa varsinaisesti taidetta vain totumuksen avulla. Niinpä Hegel ei oikeastaan sano mitään objektiivisen hengen toisen luonnon ongelmallisuudesta, toisin kuin Menke antaa ymmärtää. Sitä vastoin hän viittaa siihen, että saavuttaaksemme todellisen vapauden meidän oikeastaan tulisikin ennemmin – liikoa kritisoimatta ja pohjimatta – samaistua *Sittlichkeitiin* ja oikeuden järjestelmään (vrt. Novakovic 2017).

Menken argumentti toisen luonnon kriittisyydestä Hegelillä perustuu siis pääasiassa totumuksen ongelmallisuuteen subjektiivisen hengen filosofiassa. Kuitenkin hänen johtopäätöksensä siirtyvät ilman selitystä objektiivisen hengen tasolle. Paneutuessaan kriittisen toisen luonnon käsitteen merkitykseen yhteiskunnallisessa ajattelussa Menke (2010, 688) viittaaakin lähinnä Marxiin, Lukácsiin, Walter Benjaminiin ja

Adornoon. Yhteiskunnan eettinen järjestys (*Sittlichkeit*) perustuu olennaisesti tottumukseen ja tapoihin. Vain niiden toimiessa toisen luonnon “hengen mekanismina” eli automaattisesti voivat ne mahdollistaa kohoamisen hengen korkeimmille tasoille ja vapauteen. Kysymys siitä, mitä vapaus Hegelille tarkoittaa, on itsessään paljon debatoitu. Frederick Neuhouser (2000) katsoo vapauden tarkoittavan Hegelille ennen kaikkea elämää rationaalisissa sosiaalisissa instituutioissa, joiden kykenemme tunnistamaan olevan paitsi rationaalisia myös itse luomiamme (vrt. Jütten 2011). Kun tällaiset rationaaliset, läpinäkyvät yhteiskunnalliset instituutiot muodostuvat toiseksi luonnoksi, on henki vapaa.

Oikeutettu kysymys tietenkin on, mitä silloin tulisi tehdä, kun instituutiomme ja taloutemme “lait” ovatkin sortavia ja vapautta kaventavia eivätkä rationaalisia. Ongelma kuitenkin Menken (ja Honnethin) tulokinnan kannalta on, ettei Hegel itse tähän kysymykseen vastaa. Hänen seuraajansa, kuten Marx ja Lukács, kyllä vastaavat, kuten koko myöhempi kriittinen teoria, mutta Hegel ei ollut missään mielessä Adornon tai Lukácsin hengenheimolainen. Kysymys liittyy läheisesti jo vanhaan kiistakapulaan Hegelin konservatismista. Hegeliä (etenkin *Oikeusfilosofian* Hegeliä) on jo hyvinkin kauan syytetty konservatiiviksi ja Preussin hallinnon myötäilijäksi. Melko vakuuttavia argumentteja konservatismisyytösten (jos niitä syytöksenä pitää) kumoamiseksi on esitetty (esim. Knox 1996). Niistä ei kuitenkaan seuraa, että Hegel olisi jollain tapaa ollut erityisen kriittinen ja progressiivinen.<sup>4</sup> Konservatiivin ja vallankumouksellisen väliin jää laaja harmaa alue, jolle Hegelin voinee ajatella asemoituvan. Hegelin toisen luonnon käsitteessä ja sitä ympäröivässä ajattelussa selkeästi on nähtävissä kriittisiä potentiaaleja – joita Hegel itse ei hyödynnä. Se jäi tehtäväksi hänen seuraajilleen, joiden edesottamuksiin luon lopuksi katsauksen.

---

4 Myös kysymys Hegelin progressiivisuudesta ja yhteiskuntakriittisyydestä on kuitenkin selvästi tässä esitettyä monimutkaisempi kysymys. Esimerkiksi Lukácsin *Der Junge Hegel* (1967) osoittaa kiinnostavasti, että ainakin nuoren Hegelin tuotannosta on löydettävissä jopa Marxin politekonomin kritiikkiä ennakoivaa ja pohjustavaa ajattelua. Hegelin nuoruuden töistä huolimatta ei vastaavaa ajattelua löydy *Oikeusfilosofiasta* – ainoasta teoksesta, jossa Hegel käsittelee toisen luonnon olemusta objektiivisena henkenä.

## 4. Toinen luonto kriittisessä teoriassa

Kuten Michael A. Becker (2018, 527) huomauttaa, Hegelin toisen luonnon käsite ei siis itse asiassa ole siinä mielessä ”kriittisesti sävyttynyt” kuin Adorno (1966, 46) *Negatiivisessa dialektiikassa* väittää. Sama pätee näin ollen Menken ja Honnethin tulkintoihin. Becker pitääkin Adornon toisen luonnon käsitettä tämän omana, Hegelin innoittamana versiointina, jota ei kannata lukea Hegelin nimiin.<sup>5</sup> Tosiasiassa tämä ”Adornon malli” (Becker 2018) ei oikeastaan ole edes Adornon oma versiointi hegeliläisestä teemasta – vaan suora toisinto Georg Lukácsin kriittisestä toisen luonnon käsitteestä. Lukács vaikutti syvällisesti Adornon ajatteluun muutenkin, mitä jälkimmäisen lukijat eivät useinkaan huomaa,<sup>6</sup> mutta toisen luonnon kohdalla vaikutus on erityisen suora ja ilmeinen. Luonon lopuksi lyhyen katsauksen Lukácsin ja Marxin tapaan tehdä toisen luonnon käsitteestä varsinaisesti kriittinen – toisin sanoen heidän tapansa hyödyntää Hegelin avaamia kriittisiä potentiaaleja. Tarkastelu osoittaa, että kriittisen teorian nykyedustajien (kuten Menken ja Honnethin) kannattaisi Hegeliä ennemmin hakea käsitteensä juuria Lukácsista, jonka asemaa kriittisen teorian kivijalkana ei nykypäivänä enää kovinkaan hyvin muisteta (ks. Lotz 2017). Samalla käy selväksi, miksi kriittinen teoria yhä puuhastelee toisen luonnon käsitteen ympärillä.

### 4.1 Lukács, Marx & Hegel

Georg Lukácsia on perinteisesti pidetty ensimmäisenä ja tärkeimpänä ”hegeliläisenä marxistina”, joka oivalsi hegeliläisen filosofian merkityksen marxilaiselle yhteiskuntateorialle ja samalla loi pohjan Frankfurtin koulukunnalle.<sup>7</sup> Lukácsin pääteoksena pidetään vuonna 1923 julkais-

---

5 Becker tosin paikantaa eräänlaisen kriittisen toisen luonnon käsitteen Hegelin *Phänomenologie des Geistes* -teokseen. Ks. Becker 2018.

6 Ks. esim. Feenberg 2017.

7 Nykyinen tutkimus on tosin osoittanut, ettei etenkään vuoden 1923 Lukácsia pitäisi lukea niinkään Hegelin, vaan ennemmin muun muassa ajan uuskantalaisuuden valossa (ks. tutkimuksen nykytilasta ja ”Uudesta Lukács-tulkinnasta” Säynäjoki & Tiisala 2023).

tua *Geschichte und Klassenbewußtsein* -esseekokoelmaa, jonka teoria reifikaatiosta (*Verdinglichung*) oli avainasemassa “länsimaisen marxismin” ja kriittisen teorian kehityksessä. Hegelin ja kriittisen teorian välisen sil- lanrakentajan roolin vuoksi on Lukácsin tapa muuntaa Hegelin ajattelua kriittiseksi erityisen kiinnostava.

Kuten Hegel itse, ei Lukácskaan käytä toisen luonnon käsitettä teok- sissaan kuin muutamia kertoja. Varhaisessa, yleensä Lukácsin “romantti- seen” kauteen luetussa *Theorie des Romans* -teoksessa (alkup. 1916) on toisen luonnon käsite kuitenkin selkeässä roolissa. Lukács (1971, 53) kuvaa toisen luonnon olevan

”konventioiden maailma [...], jonka tiukka lainmukaisuus, niin tule- misessa kuin olemisessa, on välttämättä ilmeinen tietävälle subjek- tille, mutta joka ei kaikesta lainmukaisuudestaan huolimatta näyt- täydy päämääriä etsivälle subjektille merkityksellisenä eikä toimivalle subjektille materiana aistien välittömyydessä. Se on toinen luonto; kuten ensimmäinen, se on määriteltävissä vain havaittujen, mielettö- mien välttämättömyyksien perikuvana ja siksi todelliselta substanssil- taan käsittämättömänä ja mahdottomana tietää.”

Huolimatta mahdollisista teoreettisista katkoksista Lukácsin varhaisten, “romanttisten” ja hänen myöhempien, marxilaisten töidensä välillä, säilyy toisen luonnon merkitys samana myös *Geschichte und Klassenbewußtsei- nin* reifikaatioteoriassa. Itse asiassa reifikaation kompleksinen ja hankalasti summattava käsite voidaan tiivistää hegeliläisen toisen luonnon käsitteen avulla: reifikaatio tarkoittaa yhteiskunnallisten suhteiden ja instituutioiden muuttumista välttämättömäksi, (luonnon)lakeja seuraavaksi toiseksi luon- noksi. Näin Lukács (2013, 307) toteakin: kapitalistisen yhteiskunnan rei- fioituneessa todellisuudessa ihmiset “pystyttävät ympärilleen eräänlaisen toisen luonnon, jonka kulku kohtaa heidät samalla järkkymättömällä lain- mukaisuudella kuin aikaisemmat irrationaaliset luonnonvoimatkin [...]”. Kapitalismin vakiintuneita, objektivoituneita yhteiskunnallisia suhteita Hegel kutsuisi objektiiviseksi hengeksi.

Näin käy ilmeiseksi Lukácsin marxilaisen käsityksen ero Hege- lin mainitsemaan objektiivisen hengen toiseen luontoon “todellistu- neen vapauden valtakuntana”. Siinä missä Hegel pitää oikeusjärjestystä

– tapojen, normien ja sääntöjen sisäistettyä ja institutionalisoitunutta kokonaisuutta – saavutuksena ja hengen päämääränä, Lukács tarkastelee yhteiskunnan muuttumista toiseksi luonnoksi nimenomaisesti kapitalistisen logiikan kautta. Kyse ei kuitenkaan ole pelkästä näkökulmaerosta. Kuten Marx, Lukács tavallaan hyväksyy hegeliläisen ajatuksen objektiivisen hengen toisesta luonnosta *saavutuksena*. Marx tunnetusti korosti kapitalismin roolia tarpeellisena välietappina kohti todellista vapautta eli kommunistista yhteiskuntaa (vrt. esim. Marx & Engels 1972, 29–30). Kyse on kuitenkin perustavammasta erosta. Hegel oli systeemiologiikkansa vuoksi sokea sille, miten kapitalismin kategorinen logiikka laajentaa tottumukseen kuuluvan *abstraktin universaalisuuden* yhteiskunnallisen elämän yleisluonteeksi. Lukács (ja Marx) ei siis yksinkertaisesti keskity siihen, että yhteiskunnallinen todellisuus toisena luontona *myös* rajoittaa vapautta, vaan pikemminkin siihen, *miten* se “vapauden” mahdollistaa: abstrahoimalla yhteiskunnallista todellisuutta.

Hegel analysoi subjektiivisen hengen filosofiassa tottumuksen abstraktia universaalisuutta. Hegelille tottumuksellinen toiminta ei sisällä varsinaisesti mitään käytännöllistä tietoa, jossa universaalia sovellettaisiin partikulaariin. Sen sijaan Hegel korostaa tottumuksen sisältämän “tiedon” olevan vain universaalista vailla partikulaaria, ja siksi se on puhtaasti abstraktia universaalisuutta (W10, §410Z).

Hegel käyttää abstraktin ja konkreettisen käsitteitä yleiskielestä poikkeavalla tavalla, jonka Marx ja Lukács pääpiirteittäin jakavat. Abstraktia on kokonaisuudesta poimittu yksittäinen määre, jolla kohde määritetään, vaikka todellisuus on aina moninainen ja vaihteleva: ”Tavallinen ihminen ajattelee taaskin abstraktisti, hän esiintyy ylhäisenä palvelijan edessä ja suhtautuu tähän pelkkänä palvelijana; tästä yhdestä ainosta predikaatista hän pitää kiinni.” (Hegel 2003, 15) ”Palvelijuus” on abstrakti määre, joka ei suinkaan kerro ihmisestä koko totuutta. Konkreettisesti ajatteleva käsittää, ettei palvelija ole ”vain palvelija”, vaan kompleksinen ihminen kaikkine ominaisuuksineen. Kokonaisuuden moninaisuuden tunnistava ajattelu on konkreettista, sillä se ei abstrahoi kokonaisuudesta vain yhtä ominaisuutta kaikkea määrittäväksi. Kuten Marx (1975, 38–39) summaa, “konkreettinen on konkreettista siksi, että se on yhteenvedo monista määrityksistä, siis moninaisen ykseys.”

Tavaratuotantoon perustuvan kapitalismin arvomuodot ja tavarasuhteet johtavat immanentilla välttämättömyydellä siihen, että tottumukseen kuuluva abstrahoitumisprosessi laajenee myös subjekteihin itseensä. Lukács (2013, 349) toteaa: “Objektien [*Gegenstände*] kvantifiointi, niiden määrittäminen abstraktien, reflektiivisten kategorioiden kautta näyttättyy työläisen elämässä välittömästi abstrahoitumisprosessina, jonka kohde hän itse on [...]” Kapitalistista yhteiskuntaa ylläpitävä ja uusintava toiminta siis ohjautuu tavaramuodon ja arvomuotojen kautta siten, että syntynyt toinen luonto – objektiivisen hengen merkityksessä – edellyttää samalla subjektin itsensä abstrahoitumista.

Näin Lukács näyttää sisällyttävän teoriaansa myös toisen luonnon subjektiivisen hengen merkityksen eli tottumuksen. Lukács ei itse analysoi tottumuksen roolia kapitalismin todellisuudessa eksplisiittisesti – vaikkakin huomauttaa kapitalismin toisen luonnon “luonnollisuuden” muodostuvan vain “välittömyyden ajatus- ja havaintotottumuksista” (mt., 336) – mutta Lukácsin teoreettisen lähtökohdan pohjalta seikka on helposti todettavissa. Lukács näet perustaa koko teoriansa Marxin *Pääomassa* (alkup. 1867) esittämään tavarafetismin analyysiin. *Pääoman* ensimmäinen luku, joka päättyy tavarafetisismiin, on kuuluisa vaikeaselkoisuudestaan, mutta Hegelin ja Lukácsin ymmärtämisen kannalta pääasia on yksinkertainen. Tavara- ja arvomuotojen välisten suhteiden vuoksi kapitalistisessa yhteiskunnassa ihmisten väliset suhteet ja tavaroiden väliset suhteet ”kääntyvät nurin” (*Verkehrung*, nurinkääntyminen): ihmisten väliset suhteet muuttuvat tavaroiden välisiksi suhteiksi, ja yhteiskunta toimii tavarasuhteiden ehdoilla. Tavarat siis itsenäistyvät yhteiskunnallisesta tuotannosta, joka ne on saanut aikaan, ja ihmiset joutuvat mukautumaan niiden liikkeisiin markkinoilla eikä toisinpäin (ks. esim. Haug 1982, 197–200). Yksinkertaistettuna: kun ihmiset toimittavat jokapäiväisiä, totunnaisia askareitaan – ostavat, tuottavat, myyvät tavaroita – he samalla siirtävät yhteiskunnalliset roolinsa ja suhteensa tavaroihin. “He eivät sitä itse tiedä, mutta niin he kuitenkin tekevät.” (Marx 2013, 80)

Kapitalismin yhteiskunnallinen todellisuus (objektiivinen henki) toimii näiden fetisististen nurinkääntymisten kautta. Marx (1979, 23) itse on varsin suorasanainen myös fetisismin habituaalisesta luonteesta:

”Vain jokapäiväisen elämän tottumus saa näyttämään lattealta ja itseltään selvältä, että yhteiskunnallinen tuotantosuhde omaksuu esineen muodon, niin että ihmisen työssä esiintyvä henkilösuhde näyttää päinvastoin esineiden suhteelta toisiin esineisiin sekä henkilöihin.”

Vaikka Marx itse ei mainittavasti analysoi tottumusta, hänen käsityksensä on yhtenevä Hegelin analyysin kanssa. Henkilösuhteiden ilmeneminen tavaroiden suhteina johtuu viime kädessä tavaratuotannon edellyttämästä työn muodosta. Marx erottelee abstraktin ja konkreettisen työn, joista edellinen tarkoittaa ihmistyötä yleensä, jälkimmäinen elettyä, tosiasiallista työtä, joka tuottaa käyttöarvoja. Kuitenkin kapitalismissa ihmisten suorittama konkreettinen työ tulee “vastakohtansa, abstraktin ihmistyön, ilmenemismuodoksi” (Marx 2013, 66). Yksilöiden tuottavalta työltä puuttuu suhde yhteiskuntaan ja sen “kokonaistyöhön”, mikä saa itse tuottavan toiminnan suhteen muihin ihmisiin ilmenemään vain tavaroiden välityksellä (mt., 78). Lyhyesti tiivistettynä kapitalismissa jokapäiväinen yhteiskunnallinen todellisuus muuttuu abstraktiksi, sillä kokonaisuutta – “moninaisen ykseyttä” – ei voi hahmottaa enää tavara- ja arvomuotojen rakenteistamassa yhteiskunnassa.

Marxin huomautus siitä, miten abstrahoitunut todellisuus näyttää arkielämässä tuiki tavalliselta vain tottumuksen vuoksi, saa tässä yhteydessä varsinaisen merkityksensä: tottumuksen abstrakti universaalisuus käy jälleen huomionarvoiseksi. Marx itse ei laajalti analysoinut kapitalistisen toisen luonnon syntymistä ja konkreettisen todellisuuden abstrahoitumista – se oli Lukácsin *Geschichte und Klassenbewußtseinin* pää-tarkoitus. Lukácsin teosta voikin lukea kriittisenä analyysinä siitä, miten yhteiskunnallinen todellisuus muuttuu kapitalismin myötä toiseksi luonnoksi, joka ei mahdollista vapautta, vaan poistaa sen kokonaan. Toisin sanoen, Lukács siis vastaa kysymykseen, jonka Hegel implisiittisesti asetti, mutta jätti kuitenkin avoimeksi: mitä silloin on tehtävä, kun objektiivisen hengen instituutiot eivät ole rationaalisia ja vapautta ruokkivia, mutta silti toiseksi luonnoksi muodostuneita? Hänen vastauksensa on vallankumous.

## 5. Lopuksi

Marxin ja Lukácsin kautta luettu toisen luonnon käsite on se versio, joka kriittisen teorian kannalta on pitkään pysynyt olennaisena ja jonka niin Menke kuin moni muukin tulkitsija alttiisti lukee Hegelin nimiin. Hegeliä luetaan siis Marxin ja Lukácsin jälkeen, ikään kuin jälkiviisaasti, huolimatta tosiasiallisesta, historiallisesta vaikutuksen suunnasta. Toinen luonto siis on kiinnostava ja hedelmällinen käsite yhteiskuntakritiikille pääasiassa Marxin ja Lukácsin kriittisessä merkityksessä: paikantamassa ja selittämässä sitä, mikä yhteiskunnallisesta todellisuudesta tekee vaihtoehdotoman ja ensimmäisen luonnon kaltaisen, siis itsestään selvän ja *luonnollisen*, vaikka se tosiasiasa onkin vain ihmistoiminnan aikaansaama ja kontingenttia. Tällaista kritiikin muotoa on kutsuttu “*de-fetisoivaksi*” (“*defetishizing critique*”, esim. Benhabib 1986) ja sitä on pidetty usein eräänä kriittisen teorian tärkeimmistä tunnusmerkeistä. Seyla Benhabibin sanoin, de-fetisoivalla kritiikillä “osoitetaan, ettei kohde [*the given*] ole luonnollinen fakta, vaan yhteiskunnallisesti ja historiallisesti muodostunut ja siksi muutettavissa oleva todellisuus” (mt., 47). Tällaisen päällisin puolin “luonnollisen” *annettuuden* analyysiin ja nimeämiseen on toisen luonnon käsite ollut suosittu väline kriittisessä teoriassa.

Huolimatta siitä, ettei tätä kriittistä toisen luonnon käsitettä löydy itse Hegeliltä, kuten olen yllä pyrkinyt osoittamaan, tarjoaa se kiinnostavan ikkunan niin Marxin ja Lukácsin kuin myöhemmänkin kriittisen teorian tapaan hyödyntää hegeliläistä ajattelua. Kuten muiden muassa Benhabib (1986) on osoittanut, on Hegelin rooli kriittisen teorian innoittajana sinänsä vastaansanomaton. Käsitteet immanentista kritiikistä, dialektisesta metodista ja historiallisesta, genealogisesta kritiikistä ovat kaikki Hegelin vaikutuksen tuloksia. Hegelin merkitys ei vähene siitä, ettei hän itse ollut kehittämässä kriittistä teoriaa – esimerkiksi toisen luonnon käsitteen kannalta. Päinvastoin: erottelemalla tarkemmin, mikä ajattelussamme on Hegelistä *vaikuttunutta* eikä niinkään suoraan tältä lainattua, voimme parhaiten todeta Hegelin ajankohtaisuuden ja pysyvän inspiroivuuden. Jos nykyteoreetikoiden käsitteet ja teoriat olisivat löydettävissä valmiina jo lähes pari vuosisataa sitten kuolleen filosofin kirjoituksista, ei niiden toistelemisessa yhä edelleen olisi juuri mieltä.



## Lähteet

- Adorno, T. W. (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Aristoteles (2012). *Nikomakhoksen etiikka*. Teokset VII. Suomentanut S. Knuutila. Helsinki: Gaudeamus.
- Augustinus (1970). *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. Toim. A. Mutzenbecher. *Corpus Christianorum*, Series Latina XLVI. Turnhout: Brepols Publishers.
- Becker, M. A. (2018). Second Nature, Critical Theory and Hegel's Phenomenology. *International Journal of Philosophical Studies*, 26(4), s. 523–545. <https://dx.doi.org/10.1080/09672559.2018.1488268>
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Christ, J. & Honneth, A. (2022). Einleitung. Teoksessa: J. Christ ja A. Honneth (toim.) *Zweite Natur: Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, s. 9–16.
- Cicero, M. T. (2001) [45 eaa.]. *On Moral Ends*. Cambridge Texts in the History of Philosophy. Kääntänyt Woolf, Raphael. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emunds, D. (2022). Gewohnheit als zweite Natur: Hegels Fundierung einer antiken Denkfigur in seiner Logik. Teoksessa: J. Christ ja A. Honneth (toim.) *Zweite Natur: Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, s. 55–74.
- Feenberg, A. (2017). Why Students of the Frankfurt School Will Have to Read Lukács. Teoksessa: Thompson, M. J. (toim.) *The Palgrave Handbook of Critical Theory*. New York: Palgrave Macmillan, s. 109–133.
- Funke, G. & Rath, N. (1984). Natur, Zweite. Teoksessa: J. Ritter ja K. Gründer (toim.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. 484–494.
- Haug, W. F. (1982). *Luentoja Marxin Pääomasta*. Kääntänyt Tiusanen, Antero. Helsinki: Kansankulttuuri.
- Hegel, G. W. F. (1970) [1820]. *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Vol. 7 sarjassa *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970) [1830]. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie*. Vol. 9 sarjassa *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970) [1830]. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes*. Vol. 10 sarjassa *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Hegel, G. W. F. (1970) [1845]. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Vol. 12 sarjassa *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1986) [1845]. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. Vol. 16 sarjassa *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1994) [1820]. *Oikeusfilosofian pääpiirteet, eli, Luonnonoikeuden ja valtiotieteiden perusteet*, Prometheus. Oulu: Kustannus Pohjoinen.
- Hegel, G. W. F. (1994). *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes, Berlin 1827/1828*. Vol. 13 sarjassa *Vorlesungen: ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2003) [1835]. Kuka ajattelee abstraktisti? *niin & näin*, 2003(3), s. 13–15. Suomentaja Vesa Oittinen.
- Honneth, A. (2022). Zweite Natur: Untiefen eines philosophischen Schlüsselbegriffs. Teoksessa: J. Christ ja A. Honneth (toim.) *Zweite Natur: Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, s. 19–36.
- Jütten, T. (2011). Verdinglichung und Freiheit. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59(5): 717–730.
- Khurana, T. (2016). Die Kunst der zweiten Natur. Zu einem modernen Kulturbegriff nach Kant, Schiller und Hegel. *WestEnd: Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 2016(01), s. 35–55.
- Knox, T. M. (1996). Hegel and Prussianism. Teoksessa: Stewart, J. (toim.) *The Hegel Myths and Legends*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, s. 70–81.
- Lotz, C. (2017). Gegenständlichkeit—From Marx to Lukács and Back Again. Teoksessa: Arnold, D. P. & Michel, A. (toim.) *Critical Theory and the Thought of Andrew Feenberg*. New York: Palgrave Macmillan, s. 71–89.
- Lukács, G. (1967) [1948]. *Der junge Hegel: über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. Sarjassa *Georg Lukács Werke*, Band 8. Neuwied: Luchterhand.
- Lukács, G. (1971) [1916]. *Die Theorie des Romans: Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Sammlung Luchterhand 36. Neuwied: Luchterhand.
- Lukács, G. (2013) [1923]. *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Sarjassa *Georg Lukács Werke*, Band 2: *Frihschriften II*. Bielefeld: Aisthesis Verlag, s. 161–517.
- Macrobius (2011) [n. 430]. *Saturnalia*. Volume III, Books 6–7. Kääntänyt ja toimittanut Kaster, Robert A. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Magri, E. (2018) Zweite Natur und Sittlichkeit: Über Hegels Auffassung von Inhabitanz. Teoksessa: Oehl, T. & Kok, A. (toim.) *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel: Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*. Brill, s. 213–232.
- Marx, K. & Engels, F. (1972) [kirjoitettu n. 1846 / julkaistu 1932]. Feuerbach. Materialistisen ja idealistisen katsantokannan vastakkaisuus (*Saksalaisen ide-*

- ologian I luku). Teoksessa: *Marx-Engels Valitut teokset 1–3*. Osa 1. Moskova: Kustannusliike Edistys, s. 10–69.
- Marx, K. (1975) [1903]. ”Grundrissen” johdanto. Sarjassa *Työväenliikkeen tietokirjoja, taskusarja*. Kääntänyt Tiusanen, Antero. Helsinki: Kansankulttuuri.
- Marx, K. (1979) [1859]. *Poliittisen taloustieteen arvostelua*. Sarjassa *Marx & Engels, Valitut teokset 6 osassa*. Osa 4. Kääntänyt Tiusanen, Antero. Moskova: Edistys, s. 5–185.
- Marx, K. (2013) [1867]. *Pääoma. Poliittisen taloustieteen arvostelua. I osa*. Kääntänyt Louhivuori, O.V., Ryömä, M. & Lehén, T. Vaasa: TA-Tieto oy.
- McDowell, John (1996). *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Menke, C. (2010). Autonomie und Befreiung. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58(5), s. 675–695. <https://doi.org/10.1524/dzph.2010.58.5.675>
- Menke, C. (2013). Hegel’s Theory of Second Nature: The “Lapse” of Spirit. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 17(1), s. 31–49. <https://doi.org/10.5840/symposium20131713>
- Neuhouser, F. (2000). *Foundations of Hegel’s Social Theory: Actualizing Freedom*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Novakovic, A. (2017). *Hegel on Second Nature in Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peperzak, A. (1995). “Second Nature”: Place and Significance of the Objective Spirit in Hegel’s Encyclopedia. *The Owl of Minerva*, 27(1), s. 51–66.
- Ritsert, J. (2013). Über den Begriff des ‚Begriffs‘ bei Hegel. Teoksessa: Müller, S. (toim.) *Jenseits der Dichotomie: Elemente einer sozialwissenschaftlichen Theorie des Widerspruchs*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, s. 113–131.
- Senigaglia, C. (2011). Geist als zweite Natur? Teoksessa: Arndt, A, Bowman, B, Gerhard, M, et al. (toim.) *Hegel-Jahrbuch*, Heft 1. Akademie Verlag, s. 129–136.
- Säynäjoki, S. & Tiisala, T. (2023). Revisable A Priori as a Political Problem: Critique of Constitution in Critical Theory. *Journal of Social and Political Philosophy* 2(2): 138–157. <https://doi.org/10.3366/jspp.2023.0054>
- Waszink, J. H. (1980). Die Vorstellungen von der „Ausdehnung der Natur“ in der griechisch-römischen Antike und im frühen Christentum. Teoksessa: E. Dassmann ja K. S. Frank (toim.) *Pietas: Festschrift für Bernhard Kötting. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 8*. Münster Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, s. 30–37.

### 3.

## Henki luonnon totuutena?

*Hegel ja valistuksen antropologia*

Vesa Oittinen

### 1. Johdanto

Valistuksen aikakausi merkitsi radikaalia murrosta siihenastisessa, uskonnollisen määrittämässä ihmiskuvassa. Ihmistä ryhdyttiin tarkastelemaan eläinlajina toisten joukossa. Tämä jyrkkä muutos toteutui lähes samanaikaisesti useilla eri kulttuurin alueilla. Luonnontieteet kulkivat kärjessä. Carl von Linné (1707–1778) sijoitti ihmisen teoksessaan *Systema Naturae* (10. painos 1758–1759) nisäkkäiden (*Mammalia*) luokkaan, kädellisten (*Primates*) alaluokkaan, johon ihmisen suvun *Homo* lisäksi kuuluivat paitsi apinat, myös – nykyluokittelusta poiketen – lepakot, sillä perusteella että näilläkin oli räpylöissään viisi pitkää sormea.

*Homo sapiensin* lisäksi oli Linnén mielestä olemassa myös toinen ihmislaji, *Homo troglodytes*, jonka olemassaolosta hän tosin tiesi vain toisen käden kertomusten perusteella. Kyse näyttää olleen orangutan-gista, josta Itä-Intiassa käyneet merimiehet levittivät kertomuksia. Huomionarvoista on, että Linné nimenomaisesti kieltäytyi sijoittamasta *H.*

*troglodytesia* toiseen sukuun kuin *H. sapiens*. Hän perusteli tätä sillä, että jos olisi antanut *Homo sapiensille* erikoisaseman ainoana sukunsa lajina, olisi se merkinnyt luisumista pois tiukan tieteellisestä sukujen määrittelyn periaatteesta (*”Genus Troglodytae a Homine distinctum [...] obtinere non potui, nisi assumerem notam lubricam, in aliis generibus non constantem”*) (Linnaeus 1758, 24).<sup>1</sup>

Toisaalta ihminen on tietysti jotain aivan muuta kuin muut eläimet, ja Linné huomioikin tämän siten, että sijoitti tavanomaisen lajinkuvauksen alkuun Delfoin oraakkelin lauseen *Nosce te ipsum* (Tunne itsesi). Buffon (1707–1788), Linnén aikalainen ja kilpailija, kirjoitti aivan samoin: ihminen on muiden eläinten kaltainen ”materiaalisessa katsannossa”, henkisessä suhteessa taas ero on ratkaiseva.<sup>2</sup> Buffon tekee myös tärkeän huomion, joka kaikesta itsestäänselvyydestään huolimatta usein näyttää unohtuneen myöhemmän ajan yhteiskuntatieteilijöiltä ja sosiaalifilosofeilta, nimittäin sen, että ihminen kyllä on yhteiskunnallinen (sosiaalinen) eläin, mutta tämä ei sinänsä ole mikään ihmisen *differentia specifica*. Sosiaalisuus sellaisenaan ei erota ihmisiä ja eläimiä. Onhan myös suuri osa eläinlajeista yhteisöissä tai laumoissa eläviä, alkaen termiiteistä ja mehiläisistä ja päätyen poro- ja susilaumoihin. Ratkaiseva kriteeri on Buffonin mukaan pikemmin ihmisen ”*perfektibiliteetti*”, jonka voisi ehkä suomentaa ”täydellistymiskelpoisuudeksi” – kyseinen ominaisuus puuttuu muilta eläinlajeilta. Tämäkin määritelmä on kiinnostavampi kuin ensi silmäyksellä luulisi, sillä se ei lyö lukkoon mitään tiettyä pysyvää ihmisolemusta. Luonnontutkimusta antaumuksella harjoittanut ja Buffonia innokkaasti lukenut Rousseau (1755, n10) pani aivan erityisesti merkille tämän määritelmän: *”celle de se perfectionner qui est le caractère spécifique de l’espèce humaine”* (”tämä itsensä täydellistäminen on ihmislajin erityinen tunnuspiirre”).

---

1 Toisin sanoen, luonnontieteellinen luokittelu kiinnittää huomion vain fyysisiin tuntomerkkeihin eikä voi ottaa lajeja erottavaksi *differentia specifica* sellaisia määreitä kuin ”sielullinen” tai ”järjellinen”. Tällaiset määreet olisivat olleet tieteen kannalta epäeksakteja (*nota lubrica*, ’liukas käsite’).

2 *”L’homme ressemble aux animaux dans ce qu’il a de matériel”*, mutta *”le plus stupide des hommes suffit pour conduire le plus spirituel des animaux”*; lainattu Michèle Duchet’n (1995, 235) mukaan.

## 2. Valistuksen antinominen ihmiskuva

Linnén ja Buffonin muotoilut ovat tyypillisiä sille uudelle tieteenalalle, joka alkaa muotoutua vasta valistuksen aikana 1700-luvulla, antropologialle. Edellinen vuosisata, rationalismin aikakausi, ei vielä tiennyt siitä mitään. 1600-luvulta voidaan tosin mainita joitakin yksittäisiä, sangen spekulatiivisia yritelmiä irrottautua perinteisestä ihmiskuvasta, esimerkiksi Isaac la Peyrèren (1596–1676) aikoinaan kohua herättänyt kirja *Praeadamitae* (1655), jossa eräisiin raamatunkohtiin viitaten todisteltiin, että jo ennen Adamia olisi elänyt ihmisiä. Mutta antropologiaa ei voitu rakentaa puhtaan rationalistisen päättelyn varaan; sen synty mahdollistui vasta empiiristä kokemusta painottaneen 1700-luvun sensuaalistisen käänteen myötä. Sensualismissa onkin nähty yksi valistusajatelman keskeinen piirre. Panajotis Kondylis on huomiota herättäneissä tutkimuksissaan korostanut nimenomaan ”aistimellisuuden rehabilitaation” muodostaneen valistuksen ajattelutyyppin ytimen (ks. esim. Kondylis 2002, 19, 21).

On syytä huomata, että 1700-luvun empirismi ikään kuin kääntää pääläelleen edeltäneen vuosisadan tieteen mekanistis-rationalistisen ohjelman. Siinä missä vanhat rationalistit lähtivät ulkoisesta, fysikaalisesta todellisuudesta ja laskeutuivat siitä ihmiseen, muodostaa aistimellis-sensuaalistisesti tulkittu ihmisolemus nyt kiinnostuksen pääkohteen.<sup>3</sup> Itse asiassa voisi sanoa, että empirismi toteutti jo ennen Kantia ajattelun ”kopernikaanisen käänteen”, eikä Kant oikeastaan tehnyt muuta kuin laittoi pisteen i:n päälle. Kaikki filosofian kysymykset – ainakin jos filosofia käsitetään *in sensu cosmico* – palautuvat Kantin mukaan antropologiseen: Mitä ihminen on? (Kant 1987, 25)<sup>4</sup> Mutta tästä näyttäisi seuraavan, että antropologinen kysymyksenasettelu muodostaisi myös valistuksen itsensä ytimen. Toisin sanoen, antropologia ei ole vain yksi

---

3 Tätä on viimeksi korostanut Stephen Gaukroger, vrt. Gaukroger 2016, 8.

4 Kant tunnetusti erotteli kaksi tapaa harjoittaa filosofiaa: joko *sensu scholastico*, ”koulumielessä” eli oppineiden ammattialana, tai sitten *sensu cosmico*, ”(maailman)kansalaisen mielessä”. Jälkimmäisellä hän viittasi filosofien osallistumiseen yhteiskunnalliseen keskusteluun eli siihen julkisuuteen, joka valistuksen myötä oli noussut yhä tärkeämpään asemaan yhteiskuntaelämässä.

erillistieteellinen disiplina, vaan kokonaisen aikakauden signatuuri. Kahdeksannentoista vuosisadan tärkeimmät filosofiset kysymykset liikkuvat ihmisen, ihmiskuvan ja ihmisyhteisön ympärillä.

Tietenkään ”valistuksesta” ei voi puhua minään monoliittisena ilmiönä. Pikemminkin on niin, kuten Kondylis (2002, 20) osuvasti huomautti, että aikakauden ajatuksellisten etsiskelyjen ykseys ei perustunut vastauksille, vaan kysymyksille. Silti voidaan esittää joitakin yleistyksiä. Yksi tärkeimmistä liittyy aikakauden muuten niin vaihtelevan diskursusin pohjana olevaan ihmiskuvaan, jota leimaa tietty perustava ristiriita. Kyseinen ristiriita hahmottuu jo alussa siteeratuissa Linnén ja Buffonin lausumissa ja se löytyy lähes kaikista merkittävistä valistusmiesten teoksista.

Neuvostoliittolainen, nykyään venäläinen filosofi Tamara Dlugatš on laatinut tästä aihepiiristä muutamia varsin mielenkiintoisia tutkielmia, joita valitettavasti ei juuri tunneta lännessä.<sup>5</sup> Hänen teesinsä on, että valistusajan ajattelukulttuuria, etenkin ranskalaista, luonnehti aivan tietynlainen antinomisuus. Nuo näennäisesti niin pinnalliset ranskalaiset *philosophes* olivat teoksissaan ”rohkeasti paljastaneet kaikki ne syvät ristiriidat, jotka liittyvät uuden ajan subjektiin”. On väärin tarkastella valistusajattelua vain ”esifilosofisena tai filosofiaan kuulumattomana, puhtaan sosiologisena pohdiskeluna”, kuten monet myöhemmät filosofit, Hegelistä alkaen, ovat nenäänsä nyripistellen tehneet. Päinvastoin siinä on kyse ”18. vuosisadan ihmisen filosofisesti asennoituvasta spesifisestä ajattelu- ja käyttäytymiskulttuurista”. (Dlugatš 2008, 5.)

Dlugatšin mukaan valistusajattelun antinomisuus liittyi ennen kaikkea ihmisen määrittelyyn. Onko hän luonnonolento vai yhteiskunnallinen olento? Missä määrin luonnonlait pätevät myös yhteiskunnassa? Voidaanko ihmisoikeudet perustella luonnonoikeudella?

Niin kuin näkyy, nämä eivät ole mitään puhtaan teoreettisia, vaan sangen käytännöllisiä, jopa poliittisia kysymyksiä. *Ancien régime*n ”luonnottomuutta” kritisoitiin vetoamalla ”ihmisluontoon”, jonka kanssa vanhan sääty-yhteiskunnan katsottiin olevan ristiriidassa. Samalla ei kuitenkaan oltu aivan selvillä siitä, mistä tämä ihmisluonto oikeastaan koostuisi. Valistus samaisti luonnon ja järjen, mutta ajautui naturalistisen

---

5 Onpa kuitenkin suomennettu hänen kirjasensa *Denis Diderot* (Moskova: Progress 1984).

ihmiskuvansa vuoksi heti dilemmaan. Sen ohjelmaan kuului ”luonnon” palauttaminen sille kuuluvaan arvoasemaan myös yhteiskuntaelämässä. Miten näiden ihanteiden mukaisen yhteiskunnan silloin pitäisi suhtautua tapauksiin, joissa yksi sen jäsen tekee rikoksen, siis toiselle vahinkoa? Onko syyppänä vain hänen luontonsa?

Denis Diderot (1713–1784) kehitteli tätä aihepiiriä mestarillisesti esimerkiksi romaanissaan *Rameaun veljenpoika*, joka on kirjoitettu vuoden 1770 paikkeilla, vaikka löydettiin ja julkaistiin vasta paljon myöhemmin. Romaanin sankari on tunnetun säveltäjän vähemmän tunnettu ja einiini-miellyttävä veljenpoika, joka sen sijaan, että tekisi rehellistä työtä, pärjää elämässä eteenpäin kuokkimalla varakkaiden päivällisillä. Veljenpoika myöntää sukoilematta, että hänen loiselämänsä on halveksuttavaa, mutta lisää heti, että hän elää vain oman luontonsa mukaisesti. Pitäisikö hänen muka alkaa teeskennellä roomalaista moralistia Catoa? Mikä hän silloin olisi? Teeskentelijä, joka rikkoo omaa luontoaan vastaan. Veljenpojan kanssa käydyn keskustelun *sens moral* (jos sitä yleensä on) kuuluukin, että jos ihminen on luonnonolento, silloin on pakko hyväksyä sellaisetkin paheet, jotka itse asiassa ovat selvästi ”luonnottomia”. Diderot päättää romaaninsa tähän paradoksiin ratkaisematta sitä.

Samanlaisia paradokseja tai antinomioita Diderot kehittää muissakin teoksissaan, kuten *Jacques le Fatalistessa* (suomennettu nimellä *Jaakko fatalisti*; siinä osoitetaan, että usko kaiken totaaliseen ennaltamääräytyneisyyteen johtaa täysin mielivaltaiseen käyttäytymiseen) tai *Näyttelijän paradoksissa* (näyttelijän tulee samaistua roolihahmoonsa mutta kuitenkin pysyä omana itsenään). Dlugatšin mielestä juuri Diderot edustaa ”filosofisilla romaaneillaan” valistusajan antinomista henkeä pisimmilleen vietyä. Kun muut valistuspäivät kompastuivat paradokseihin pikemmin vastoin aikomuksiaan, Diderotin metodina sitä vastoin oli juuri pyrkimys tarkoituksella kärjistä asioiden kehittelyä, kunnes päädyttiin antinomioihin. Useimmiten tämä tapahtui dialogimuotoa soveltaen.

Diderotilla valistusajattelun ristiriitaisuus näyttäytyi paradoksin muodossa, mutta myös paradoksiin tyytymisenä. Hän ei pyri kumoamaan vastakohtia samaan tapaan kuin Hegel myöhemmin seuraavan vuosisadan puolella. Diderot ei etsi synteisiä, jolle teesi ja antiteesi olisivat alisteisia momenteja. Tätä ei kuitenkaan, korostaa Dlugatš, tulisi pitää



dialektisen ajattelutavan puutteena (mikä on ollut etenkin marxilaisten filosofien tapa lukea Diderotia). Kyse on pikemmin erityisestä ristiriidan muodosta ja erityisestä dialektisen pohdinnan muodosta.

Sinänsä valistusajattelun ristiriitaisuus ei tietenkään ole mikään uusi havainto. Dlugatšin tulokulman uutuus piilee kuitenkin siinä, että hän pyrkii näkemään valistuksen ajattelukulttuurin antinomisuuden myönteisessä valossa eikä vain jonkinlaisena ajattelun haaksirikkona. Tähän liittyy myös *common sense*, ”terveen ihmisymmärryksen”, uudelleenarviointi positiivisessa mielessä: sitäkin on tähän asti pidetty lähinnä 1700-luvun hengen pinnallisuuden ilmentymänä. Kuten tiedämme, myös Hegel nimitteli sitä halveksuvasti ”refleksiofilosofiaksi” (näin etenkin *Glauben und Wissen* -teoksessaan) tai ”ymmärrykselliseksi ajatteluksi”, joka ei kykene nousemaan dialektis-järjellisen tasolle.

Olisiko Diderot siis ennakoanut Kantin ja Hegelin dialektisia antinomioita? Tai vielä vahvemmin muotoillen: olisiko modernin dialektiikan problematiikka ja ohjelma syntynyt yrityksenä ratkoa valistuksen antropologian antinomioita? Mielestäni myöntävä vastaus on aika lähellä. Syy on yksinkertainen. Antiikin dialektiikka (Platon, uusplatonistit jne.) oli ennen kaikkea ontologista. Antropologinen problematiikka ei ollut sen lähtökohtana. Antiikki ei yleensääkään tuntenut subjekti-objekti-kuilua, ei ainakaan siinä muodossa kuin se luonnehtii modernia maailmankokemusta sitten Descartesin päivien. Uudella ajalla subjekti, ihminen nousee keskiöön, ja 1700-luvulla tämä ihminen tarkentuu aistimelliseksi, sensuaaliseksi olennoksi. Samalla tietenkin subjektin suhde ulkomaailmaan kohoaa suureksi ongelmaksi. Myös Hegelillä on modernissa maailmassa näyttäytyvä ihmisen elämänpiirin ”kahtiajakautuneisuus” (*Entzweiung*) hänen filosofiansa ja dialektiikkansa tosiasiallinen lähtökohta, mikä ilmenee selvästi jo nuoruuden teksteissä. On tietenkin totta, että Hegel pyrkii filosofiallaan ontologian rehabilitointiin, mutta substanssin ja subjektin välittyneisyyden muodostama ontologinen kuvio on Hegelillä tulos, ei lähtökohta.

### **3. Hegel ja valistus – ohittamisia kohtaamisten sijasta**

Voitaisiin odottaa, että kaiken ajattelun historiallisuutta voimakkaasti

painottanut Hegel olisi tietoisesti kytkeytynyt valistuksen antinomioihin oman dialektiikkansa hahmottamiseksi. Tarjosivathan etenkin ranskalaiset *philosophes* siihen paljon kiinnekohtia. Mutta ei. Hegelin suhde valistukseen on parhaimmillaankin neutraali, useimmiten suorastaan vihamielinen. Epäselvää on jo sekin, oliko Hegelillä edes samantapaista käsitystä valistuksesta tiettynä epookkina kuin meillä. Filosofian historian luennoissaan hän viittaa termillä ”valistus” (*Aufklärung*) vain 1700-luvun lopun saksalaiseen populaarifilosofiaan, sen sijaan saman ajan ”ranskalaista filosofiaa” käsitellään siitä erillisenä omana aihepiirinään (vrt. Hegel 1984, 306).<sup>6</sup>

Niissä melko harvoissa tapauksissa, joissa Hegel paneutuu lähemmin valistusajatteluun, häntä kiinnostavat aivan muut seikat kuin sen mahdolliset dialektiset piirteet. Esimerkiksi *Phänomenologie des Geistes* -teoksessa häntä askarruttaa ennen kaikkea valistuksen suhde uskontoon, suhde, joka hänestä on ”sovituksen” tarpeessa (ks. Syrén tässä teoksessa). Valistusajattelun olemus on Hegelin mukaan hyödyllisyyden ideassa. Vaikka hän ei tässä kohdin mainitse nimiä, on melko selvää, että hänellä on mielessä Helvétius ja tämän teoria intresseistä. Valistus päättyy Hegelin mukaan ”absoluuttiseen vapauteen” ja siitä edelleen ”kauhuun” eli Robespierren harjoittamaan hyveen terroriin (Hegel HW2, 292; 316).<sup>7</sup> Jonkinlaisena merkinä Hegelin Robespierreä kohtaan tuntemasta vastahakoisesta kunnioituksesta voidaan ehkä pitää hänen toteamustaan, että Robespierre todellakin otti hyveen vakavasti. Historiallisessa katsannossa Hegelin kehrittelemää ketjua Helvétiuksen *intérêt*-käsitteestä jakobiinien terroriin ei kuitenkaan voi pitää mitenkään vakuuttavana. Se katkeaa jo siihen, että Robespierre itse suhtautui sängen kielteisesti utilitaristiseen hyödyllisyysfilosofiaan. Hän vihasi nimenomaan Helvétiuksista siinä määrin, että erään jakobiiniklubissa pitämänsä kiihkeän

---

6 Se mitä nykyisin nimittäisimme valistusfilosofiaksi muodostaa Hegelillä tässä vain ”siirtymäkauden” uudempaan saksalaiseen filosofiaan ja koostuu kolmesta momentista: A. Idealismi ja skeptisismi (Berkeley, Hume); B. Skottilainen filosofia (Reid, Beattie, Oswald, Stewart); C. Ranskalainen filosofia, joka jaetaan ”positiiviseen” ja ”negatiiviseen” suuntaukseen, ja vasta viimeisenä momenttina ”*Die Aufklärung*”, jossa tarkastellaan edellä mainittujen saksalaisia epigoneja.

7 Felix Meiner Verlagin sarja *Hauptwerke in sechs Bänden*, jäljempänä HW.

puheen jälkeen tönäisi lattialle salissa esillä olleen Helvétiuksen rintakuvan, joka särkyi.

Hahmottelen seuraavassa aivan luonnosmaisesti muutamia momenteja Hegelin nurjasta suhtautumisesta valistukseen.

#### a) Dialektiikka vs. esprit

Kuten jo todettiin, Hegel kiistää *expressis verbis* valistusajattelun kyvyn dialektiikkaan. Hän ei tartu valistusfilosofien ajattelun antinomisuuteen kehitteläkseen sen vastakohtaisuuksiin sisältyvää dialektiikkaa. Sen sijaan hän luonnehtii sitä ”henkeväksi” ajatteluksi, yhdessä kohtaa jopa ”henkevyudeksi itsessään” (*das Geistreiche selbst*; Hegel 1984, 323). Kyse on tietenkin ranskalaisen filosofisen proosan vanhastaan hyvin tunnetusta tyylipiirteestä, taipumuksesta sukkeluuksiin ja osuviin muotoiluihin, joiden erityisenä mestarina voidaan pitää Voltairea. Hegel myöntää, että tälle ranskalaiselle henkevyydelle, *esprit*’ille on ominaista, että se ”käännytyy koko pysyvien käsitysten ja lukkoon lyötyjen ajatusten valtakuntaa vastaan”, niin että ”yhtä vähän hyvän ja pahan kuin vallan, rikkauden [...] käsitteet tai lukkoon lyödyt käsitykset uskosta Jumalaan” omaavat totuutta niitä tarkastavan itsetajunnan ulkopuolella (mt.). Ongelmana vain on, että tällöin ”kaikki määrätty sisältö [...] katoaa tuossa negatiivisuudessa” (mt.). Paria sivua myöhemmin tuomio vielä kovenee: ”Lyhyesti, vain negatiivisuus kiinnostaa; eikä tästä positiivisesta ranskalaisesta filosofiasta voi puhua” (mt.). Valistus ei kykene etenemään negatiivisuutensa negaatioon ja jää näin matkan varrelle. Hegel ei näe valistusajattelun antinomisuudessa mitään dialektiikan valmistelua vaan torjuu sen alkuunsa.

Toisin sanoen, ranskalainen ja saksalainen ”henki” ovat aivan eri asioita: siinä, missä *esprit* on vain negaatiota, Hegelin *Geist* sen sijaan kohoaa negaation negaation tasolle.

#### b) Ymmärryksellisyys

Jo nuoruudentuotannossaan, ennen kaikkea *Glauben und Wissen* -teoksessaan (1802) Hegel oli nähnyt 1700-luvun ajattelutyylin metodisen puutteen siinä, että se on ”ymmärryksellistä ajattelua” (*Verstandes-*

*denken*) ja ”refleksiofilosofiaa”. Molemmat ovat vakavia syytteitä. Ensimmäinen perustuu erottelulle ymmärryksen (*Verstand*) ja järjen (*Vernunft*) välillä. Erottelun oli tehnyt jo Kant, mutta Hegel antaa sille uutta sisältöä toteamalla, että vain järki kykenee ajattelemaan dialektisesti. Toisin sanoen, syyte valistusajattelun ”ymmärryksellisyydestä” tekee tietäväksi, että valistus ei kyennyt nousemaan järjestys-dialektisen ajattelun tasolle. Se pitäytyi alemman intellektuaalisen kyvyn, ymmärryksen puitteisiin. Siitä seurasi, ettei se kyennyt käsittelemään ristiriitoja vaan jäi niiden vangiksi – tuloksena oli näin refleksiofilosofiaa, joka perustui subjektin ja objektin väliselle kuilulle, missä subjekti saattoi ainoastaan reflektoida siitä riippumattomaksi miellettyä ulkomaailmaa pystymättä dialektiseen synteisiin, joka ylittäisi tämän kuilun.

Edes Kant ei, viimeisenä valistusajattelijana, kyennyt irtautumaan tästä Hegelin mielestä niin turmiollisesta refleksiofilosofiasta. Valistus on, korostaa Hegel, selväsanaisen antimetafyysistä, mikä myös on ilmausta sen ymmärryksellisestä luonteesta. ”Ymmärryksen on helppo osoittaa ristiriitoja vastustaakseen sitä viimeistä perustaa, joka voidaan tavoittaa vain spekulatiolla” (Hegel 1984, 328). Hegelille eivät 1700-luvun filosofian tuottamat antinomiat näin ollen olleet muuta kuin merkki vastakohtiin juuttuneen ymmärryksellisen ajattelun kyvyttömyydestä tavoittaa kokonaisuus ja viime kädessä ”sovittaa” vastakohtat. Tuossa ajattelutraditiossa ei hänen mielestään kannattanut viipyä kauaa.

### c) Hengellä on historia, ”henkevyydellä” ei

Tässä ei ole tarpeen esitellä laajasti Hegelin vaihtoehtoa valistusfilosofialle, sen (ratkeamattomille) antinomioille ja sen antropologialle. Se mitä hän tarjoaa näiden tilalle, tiedetään: hengen (*der Geist*) idea. Hegelille ”henki” on jotain aivan muuta kuin valistusmiesten pinnallisenkepeä *esprit*. Hänellä henki käy kehityksessään läpi eri momenteja (subjektiivinen – objektiivinen – absoluuttinen henki) ja päätyy lopussa substanssin ja subjektin välittymiseen, niiden sovintoon, jossa antinomiat ja ristiriidat on ratkaistu siten, että ne asettuvat laajemman kokonaisuuden sinänsä tarkasteltuina yksipuolisiksi momenteiksi, jolloin niiden yksipuolisuus katoaa. Valistusmiesten *esprit* sen sijaan on vain asenne tai tapa puhua, ei sen kummempaa.

## 4. Kant-kritiikki valistuksen kritiikkinä

Samalla Hegelin hengen käsite on naturalistisen antropologian kritiikkiä ja sellaisena myös yritys ylittää Kant. Koska kaikki antinomiat viime kädessä kumpuavat ihmistä koskevasta kysymyksestä, on paikallaan vertailla lyhyesti Kantin ja Hegelin antropologioita. Kantin filosofiaa voidaan pitää valistusfilosofian korkeimmalle kehittyneenä muotona (tätä mieltä myös Hegel on<sup>8</sup>), niinpä Kantin ja Hegelin erot avaavat näkökulmia myös valistukseen ja sen antropologiaan.

Löydämme valistuksen antinomisen ihmiskuvan myös Kantilla. Hänen luonnehdintansa ihmisten ”epäsosiaalisesta sosiaalisuudesta” (*ungesellige Geselligkeit*) on kuuluisa. Toisin kuin Hegel myöhemmin (ja mikä antaa Hegelille aiheen tyytymättömyyteen), ei Kant yritäkään kumota antinomiaa, vaan realistisesti hyväksyy sen ihmisten sosiaalisuuden lähtökohdaksi ja samalla pysyväksi piirteeksi. Ihmisen ristiriitaisuus ilmenee Kantilla myös tarkoiksi kategoriapareiksi kiteytyneenä. Valistuksen antropologian (ja näin koko aikakauden filosofian) peruskysymyshän kuului: onko ihminen luonnonolento vai ei? Kant uusintaa tätä kysymyksenasettelua tavalla, jonka voi sanoa olevan konstitutiivista koko hänen teorialleen inhimillisestä subjektiivisuudesta. Subjekti, eritoten tiedostussubjekti, on kooste kahdesta rungosta: aistimellisuudesta ja intellektuaalisuudesta. Oliot annetaan meille aistien kautta, mutta me ajatlemme niitä järjellä ja ymmärryksellä.<sup>9</sup> Tämä on Kantin transsendentaalisen estetiikan lähtökohtana.

Kantin oppia subjektin ”kahdesta rungosta” voidaan pitää filosofisen tason muunnelmiana siitä, mitä Linné ja Buffon luonnontieteilijöinä ajattelivat ihmisestä. Aistimellisuus on sitä, mikä on ihmisessä ”luonnollista” ja mikä hänellä on yhteistä eläinten kanssa. Intellektuaalisuus taas löytää syvimmän ilmauksensa transsendentaalisesta apperseptiosta, ”Minä ajattelen”-aktista, joka saattaa kaikkia mielteitäni ja vasta tekee

---

8 Hegel sanoo tämän suoraan jo *Glauben und Wissen*-teoksessaan 1802 ja sävy pysyy samana aina Berliinin-kauden luentoihin, joissa Kantista sanotaan lyhyesti ja ytimekkäästi: ”*Dies ist vollendete Verstandesphilosophie, die auf Vernunft Verzicht tut*” (Tämä on loppuun asti vietyä ymmärrysfilosofiaa, joka torjuu järjen) – Hegel 1984, 403.

9 Vrt. esim. Kant, *KrV* B 29.

niistä juuri minun ajatuksiani. Nimenomaan tämä apperseptio erottaa ihmisen muista eläimistä. (Niin kuin näkyy, jo Linné oli vaistonvaraisesti osunut oikeaan kuvatessaan ihmisen tätä puolta *Nosce te ipsum*-kehotuksella!) Eräässä muistivihossa Kantin antropologian luennoilta on säilynyt huomautus: ”Jos hevoseni kykenisi muodostamaan ajatuksen ’Minä’, laskeutuisin heti ratsailta”.<sup>10</sup>

Vaikka Kantin ja Hegelin suhdetta käsittelevä tutkimuskirjallisuus onkin nykyään paisunut niin laajaksi, että yleiskuvaa on jo vaikea saada, ei antropologia-tematiikasta silti olla kirjoitettu kovin paljoa. Eräässä vuonna 1991 ilmestyneessä artikkelissaan on Reinhard Brandt kuitenkin yrittänyt hahmotella Kantin ja Hegelin antropologioiden eroa tarkemmin. Hänen mukaansa Kant luopui 1770-luvulla aiemmasta wolfilaiseen perinteeseen nojaavasta ”empiirisen psykologian” kannastaan kääntyäkseen uuden ja syntymässä olevan tieteenalan, antropologian puoleen (Brandt 1991, 88). Toisaalta antropologia ei Kantille kuitenkaan merkinnyt mitään metafysisistä ja uskonnollista ihmiskuvaa vastaan heitettyä taisteluhansikasta, vaan niiden täydennystä. Brandt korostaa etenkin Kantin antropologiakäsityksen pragmaattisuutta. Kantin ihmiskuva ei torju naturalismia (sillä onhan ihminen aistimelliselta puoleltaan katsottuna luonnonolento) ja on avoin empiiristen tieteiden uusille tuloksille. Tässä suhteessa voi sanoa Kantin jatkavan kaikessa olennaisessa valistusajan antropologiaa.

Hegelillä puolestaan ilmenee jyrkkä katkos suhteessa valistuksen antropologiaan. Brandt (1991, 102) siteeraa Hegelin hengenfilosofian luennoilta (1827/1828) kohdan, jossa tämä luonnostelee positiotaan seuraavasti: ”Meidän kohteenamme on hengenfilosofia eli antropologia ja psykologia. Sellaisenaan antropologia tarkastelee henkeä luonnonmukaisessa elämässään [*den Geist in seinem Naturleben*], jossa henki vielä on uppoutuneena luontoon ja ilmenee henkenä konfliktissa ruumiilliseen ja suhteessa siihen”. Muissakin yhteyksissä Hegel puhuu luonnonmukaisesta sielusta ulkoisuuteen ”uppoutuneena” (*versenkt*) tai ”langenneena” (*verfallen*). Antropologia tutkii sielua, joka on juuttunut luonnon ulkokohtaisuuteen, ”idean epätoteen eksistenssiin” (mt.). Tässä sielu on

---

10 ”Wenn mein Pferd den Gedanken Ich fassen kön[n]te, so würde ich sogleich heruntersteigen”; Kant, *Anthropologie-Leningrad*, sitaatti tässä Reinhard Brandtin (1991, 86) mukaan.

vain suuremman kokonaisuuden alisteinen momentti, yksi momentti absoluuttisen hengen tulemisen prosessissa ja sellaisenaan ei mitenkään itsenäinen.

Brandt tiivistää Kantin ja Hegelin vastakkaisuuden tässä kysymyksessä seuraavasti: ”Kant kehittelee avointa, Hegel suljettua antropologiaa. Yhtäällä uudelleenarvioitavissa olevia kokemuksia joustavassa järjestelmässä, toisaalta suljettua kirjanpitoa hengestä” (mt., 105).

Hegelin antropologiakäsityksessä pistääkin heti silmiin sen joustamattomuus. Muistettakoon, että näihin aikoihin, 1700- ja 1800-lukujen taitteessa, ei vielä oltu täysin varmoja siitä, etteikö voisi löytyä muita, Homo sapiensikselta poikkeavia ihmislajeja. Linné oli vielä esitellyt hypoteettista *Homo troglodytes*-lajia, jonka myöhempi antropologia pian tipautti pois kuvioista. Se että Hegel, tutkimustiedon ollessa tällä tolalla, pakotti antropologian tiettyyn systeemiin, oli tosiaan varsin riskialtista. Sitä, kuinka Hegel piti kiinni yhdestä ja loogisesti ainoasta mahdollisesta ihmisyydestä, voidaan verrata siihen, kuinka hän jo habilitaatio-väitöskirjassaan yritti täysin spekulatiivisin perustein todistella, että planeettoja voi olla vain seitsemän – joutuakseen pian sen jälkeen kohtaamaan harmittavan uutisen kahdeksannen planeetan löytymisestä. Systemi oli vaatinut seitsenlukua eikä ollut avoin uusille löydöille. ”Kun Kantin filosofia on voimakkaasti tulevaisuuteen suuntautunutta ja esittää metodin, joka kuvaa etenevää tietoa [...], ei tulevaisuudella ole Hegelillä mitään näkymiä – hänen absoluuttisen hengen filosofiansa myötä aika on täyttynyt, Minervan pöllö päättää lentonsa” (mt.).<sup>11</sup>

## 5. Hegelin hengen käsite ja antropologia

Mielestäni voidaan sanoa, että hengen käsite, sellaisena kuin se Hegelillä on, salpaa tien antropologiaan sanan varsinaisessa merkityksessä. Olen aiemminkin<sup>12</sup> käsitellyt tätä teemaa, joten nyt riittänee vain lyhyt hahmotelma ongelmatilanteesta.

Antropologia-tematiikan kannalta Hegelin Kant-kritiikin pääongel-

---

11 Brandtin alkutekstissä puhutaan erehdyksessä yhdeksästä planeetasta Hegelillä.

12 Viimeksi: Oittinen 2015, 145–154.

mana on subjektiivisuuden riittämätön tematisointi. Väite saattaa kuulostaa yllättävältä, ollaanhan yleisesti sitä mieltä, että Hegelin logiikkaa tulisi lukea ennen kaikkea subjektiivisuuden logiikkana.<sup>13</sup> Ongelma on kuitenkin juuri siinä, että Hegel kehittää subjektiivisuutta siihen mitaan, että se kadottaa tärkeimmän ominaisuutensa, nimittäin inhimillisenä ja näin rajansa tietävänä subjektiivisuutena olemisen. Hegel tarjoaa meille äärellisen subjektiivisuuden sijasta kosmisiin mittoihin laajennettua subjektiivisuutta. Hän torjuu Kantin opin transsendentaalisesta apperseptiosta, koska se hänen mielestään toteaa vain Minän muodollisen identtisyuden ja asettaa ihmistajunnan joksikin rajalliseksi. Hegel sitä vastoin nostaa itsesuhteen, joka vielä Kantilla oli inhimillisen subjektin perustava piirre, yleiseksi, koko olevaista koskevaksi ontologiseksi rakenneperiaatteeksi. *Phänomenologie des Geistes* -teoksessaan Hegel (HW2, 237–38) hahmottelee hengen käsitettä, tuota oman filosofiansa uutuutta, jota ei muilta aikakauden ajattelijoilta sellaisenaan löydy, seuraavasti:

”Henki [...] on siveellistä todellisuutta. Se on todellisen tietoisuuden Itse, joka astuu esineellistä todellisuutta vastaan [...] Henki on täten itseään kannatteleva absoluuttinen olento. Kaikki tähänastiset tietoisuuden hahmot ovat abstraktioita siitä; ne ovat sitä, että henki analysoi itseään, erottelee momenttejaan ja viivähtää yksittäisissä niissä.”

Jo tässä varhaisessa määritelmässä korostuu siis se, että henki on ensisijainen suhteessa yksittäiseen Minään tai tajuntaan. Toisekseen tulee myös selväksi, että henki on ikään kuin kaapannut omakseen appersoivan Minän perusstruktuurin, siis itsesuhteen. Tässä on toisin sanoen toteutunut se *quid pro quo*, josta Feuerbach myöhemmin syytti Hegeliä: subjekti ja predikaatti ovat vaihtaneet paikkaa keskenään. Yksittäinen Minä, jonka toki pitäisi olla lähtökohta, ilmeneekin hengen johdannaisena, ja yksittäissubjektin ominaisuudet on projisoitu henkeen, eli ontologisoitu.

Ensi silmäykseltä vaikuttaa kylläkin, että upottamalla ihmisen osaksi kosmista henkeä, yhdeksi sen momentiksi, Hegel onnistuisi ratkaisemaan elegantisti valistusajattelijoita niin askarruttaneen ihmisen ongel-

---

13 Näin etenkin Klaus Düsing (1995).



man – kysymyksen, onko ihminen luonnonolento vai jotain muutakin. Hegelin hengenfilosofian systeemin kannalta on asiatonta panna inhimillistä ja luonnollista vastakkain, sillä hengen periaatteen muodostava itsesuhde on löydettävissä jo luonnon alimmalla tasolla. Näyttäytyyhän henki Hegelin (HW6, 277–78/§§275–76) mukaan jo esimerkiksi fysiikassa valon periaatteena, valon, joka hänen mielestään on ”materian yleinen Itse”, ”yksinkertainen ideaalisuus läsnä olevana”.<sup>14</sup>

Ihmisen ilmaantuminen luonnosta ei näin oikeastaan ole mitenkään yllättävää, vaan loogisen kehityksen johdonmukainen vaihe. Tästä seuraa, ettei Hegel systeemissään lainkaan vaivaudu miettimään, miten ihminen alun perin on syntynyt ja onko hän sukua apinoille, kuten Linné ja Buffon olivat pohtineet. Ihminen on alun alkaen ollut loogisesti välttämätön momentti hengen kehityksessä kohti Absoluuttia. Kirjallisuudessa on vallalla se Hegeliä koskeva käsitys, että hän olisi syvästi historiallinen ja kunkin aikakauden ominaisuutensa herkästi vaistava ajattelija. Tältä kannalta onkin suorastaan hämmästyttävää, että hän nimenomaisesti kiistää luonnossa toteutuvan evoluution:

”Luontoa tulee tarkastella vaiheiden järjestelmänä [*ein System von Stufen*], joista yksi kehkeytyy toisesta välttämättömyydellä ja muodostaa sen totuuden, josta se syntyy – mutta ei niin, että yksi vaihe luonnonmukaisesti tuottaisi toisen, vaan luonnon muodostavan idean sisäisen perusteen kautta. Metamorfoosi toteutuu vain käsitteiden kohdalla sellaisenaan, sillä vain käsitteiden muutos on kehitystä.” (Hegel HW6, 238–39/§249.)<sup>15</sup>

---

14 ”*das allgemeine Selbst der Materie*”, ”*die einfache Idealität als daseyend*”

15 Pykälän lisäyksessä Hegel toistaa vielä kerran: ”Luonnolle on ominaista nimenomaan se ulkokohtaisuus, että se antaa erojen raueta toisistaan irrallisiksi ja esiintyä samantekevinä eksistensseinä; se dialektinen käsite, joka saa aikaan *vaiheiden* siirtymän, on näiden vaiheiden sisäinen puoli. Ajattelun tarkastelun on torjuttava sellaiset sumuisat, pohjimmiltaan aistiperäiset käsitykset kuten etenkin se, että esimerkiksi kasvit ja eläimet ovat *syntyneet* vedestä ja kehittyneemmät eläinorganismit alemmista jne.” (mt., s. 239). Evoluution sijasta meillä siis on loogisten momenttien suksessio, joka loogiikkana on ajatonta.

Hegel ylittää valistuksen antinomisen ihmiskuvan siten, että hän painotti kehityksen loogisia momenteja (eli systeemiperiaatetta) ja antoi aistimellis-historialliselle momentille satunnaisuuksineen toissijaisen aseman. Ihmistä *Homo sapiens* -lajina tarkasteltiin hengen kehityksen välttämättömänä momenttina. Näin ihmisyyteen sisältyvä kontingentti puoli katosi – se nykypäivänkin paleoantropologisen tutkimuksen osoittama satunnaisuus, joka ilmeni eri esihistoriallisten ihmislajien moninaisuutena ja joka ei mahdollista evoluutioprosessin tulevan ”voittajan” ennakkointia.

Olisi houkuttelevaa vertailla Hegelin kantaa joitakin vuosia sitten paljon keskustelua herättäneeseen *anthropic principle* -ideaan, joka samoin väittää, että maailmankaikkeus on etukäteen mitoitettu ihmisen tuloa varten. Molemmat näkemykset, sekä antrooppinen periaate että Hegelin systeemi-idea, edellyttävät enemmän tai vähemmän suljettua maailman kokonaisuutta, jossa lopputulos on jo alussa annettu, ainakin itumuodossaan.

Viime aikoina evoluutioteoreetikot ovat pohtineet kontingenssin ongelmaa etenkin Stephen Jay Gouldin esittämän ”elokuvantekomalin” avulla. Olettakaamme, että voisimme peruuttaa tähänastisen evoluution ja alkaa uudestaan nollapisteestä. Jos evoluution filmi näin kuvattaisiin uudelleen, olisi Gouldin mukaan varsin epätodennäköistä, että tulos olisi sama kuin ensimmäisellä kerralla. Ehkä devonikauden lopun suurta sukupuuttoaaltoa ei olisi tapahtunut, ehkä dinosaurukset olisivat selvinneet; on myös aivan hyvin ajateltavissa, että jokin toinen eläinlaji olisi ottanut esittääkseen järjestellisten olentojen roolia ihmisen sijasta. Syntyneessä keskustelussa jotkut toiset evoluutioteoreetikot ovat, selvästi ärtyneinä Gouldin tavasta ylikorostaa satunnaistekijöiden osuutta kehitysprosessissa, yrittäneet todistella, että biologisessa evoluutiossa olisi ”sittenkin” osoitettavissa tietynlaista sisäistä logiikkaa tai jopa teleologiaa. Näin etenkin Simon Conway Morris, jonka argumentaatio kuitenkin vie hänet vaarallisen lähelle *anthropic principle*ä ja Kaitselmuksen ajatusta.<sup>16</sup>

Koko tätä kiistaa pääsisi ehkä lähestymään analyttisemmin, jos eroteltaisiin tarkemmin toisistaan kehityksen looginen ja historiallinen momentti. Silloin olisi mahdollista puolustaa kantaa, että sinänsä

---

16 Tästä keskustelusta ks. York & Clark (2011) ja Morris (2005).

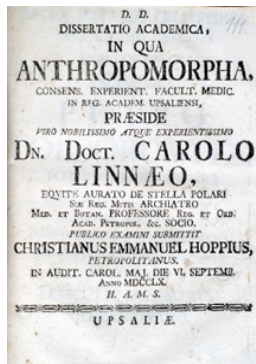
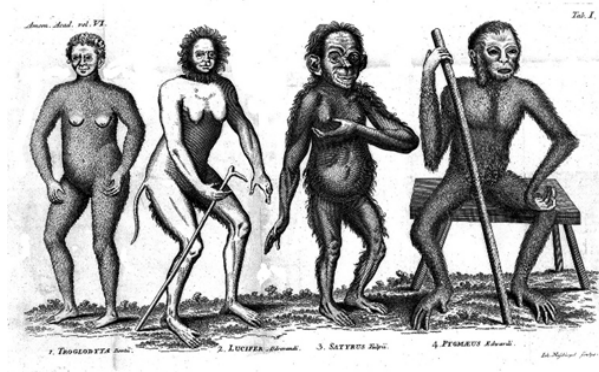
on melkoisen ”lainmukaista” että biologisen evoluution tiettyssä vaiheessa ilmaantuu tietoinen olento (kuten esimerkiksi monisoluisen elämän synty tiettyssä vaiheessa oli sängen todennäköistä), mutta on silti satunnaista ja historiallisista olosuhteista riippuvaa, mikä eläinlaji tämän tietoisuuden tason saavuttaisi. Tajunnan ilmaantuminen olisi näin samanlainen evoluution ”optio” kuin lentokyky, joka on toteutunut eli eliöryhmissä (hyönteisillä, lepakoilla, linnuilla) eri aikoina ja toisistaan riippumattomasti. Joka tapauksessa, vaikka itsetietoisuuden (Kantin ”apperception”) tason olisikin tässä vaihtoehtoisessa skenaariossa ensimmäisenä saavuttanut jokin muu eläinlaji kuin *Primates*-lahkoon kuuluva *Homo sapiens*, olisi sekin kuitenkin ollut samantyyppinen subjekti kuin ihminen nyt: senkin empiirisiä mielteitä saattelisi transsendentaalinen apperceptio ja se kokisi saman antinomian ”luonnon” ja ”järjen” välillä kuin ihmisetkin.

Tässä ei ole aihetta puhua enempää Hegelin suuren keksinnön, hengen käsitteen, positiivisista puolista, koska ne toki ovat ilmeisiä. Inhimillisen maailman ja kulttuurin tulkitseminen ”objektiiviseksi hengeksi” on heuristisessa mielessä avannut uusia näköaloja, joita valistusajattelu ei vielä kunnolla ollut kyennyt tavoittamaan. Mutta kuten todettu, hengen käsitteellä ja siihen liittyvällä systeemillä on myös ongelmallinen puolensa. Ne johtavat sellaisen totaliteetin, kokonaisuuden konstruointiin, jossa niin valistusajattelun kuin Kantinkin ennakkoluuloton avoimuus häviävät. Spontaanisuus, joka vielä Kantilla oli ihmisyyksilöiden luovuuden tunnusmerkki, ”vieraantuu” (sanan feuerbachilaisessa mielessä) Hegelillä hengen mahdiksi. Tämän periaatteellisen ratkaisun seuraukset näkyvät kaikkialla niin Hegelin loogisessa systeemissä kuin reaalifilosofiassakin: niinpä hänen historianfilosofiansa tarkastelee yksilöitä lähinnä vain maailmanhengen enemmän tai vähemmän sokeina työkaluina.

## Lähteet

Brandt, Reinhard (1991). Beobachtungen zur Anthropologie bei Kant (und Hegel), teoksessa: Franz Hespe & Burkhard Tuschling (toim.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes (Spekulation und Erfahrung Bd. II:24)*, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

- Dlugatš, Tamara (2008). *Podvig zdravogo smysla, ili roždenie idei suverennoj lišnosti* (Gol'bah, Gel'vetsij, Russo). Moskva: Kanon+.
- Duchet, Michèle (1995). *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris: Albin Michel.
- Düsing, Klaus (1995). *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, sarjassa: *Hegel-Studien*. Beiheft 15, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Gaukroger, Stephen (2016). *The Natural and the Human. Science and Shaping of Modernity, 1739–1841*. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1999) [1807]. *Phänomenologie des Geistes*. Sarjassa *Hauptwerke in sechs Bänden*, Bd. 2, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1999) [1830]. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Sarjassa *Hauptwerke in sechs Bänden*, Bd. 6, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1984). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Band III*. Westberlin: Verlag DEB.
- Kant, Immanuel (1987). *Logik*. Teoksessa: *Kants Werke (Akademie-Ausgabe), Band 9: Logik, Physische Geographie, Pädagogik*. Berlin: De Gruyter.
- Kant, Immanuel (1970) [1787]. *Kritik der reinen Vernunft*. *Kants Werke (Akademie-Ausgabe)*, Band 3. Berlin: De Gruyter.
- Kondylis, Panajotis (2002). *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Linnaeus, Carolus (1758). *Systema Naturae*, Tomus I. Holmiae, Impensis Direct. Laurentii Salvii.
- Morris, Simon Conway (2005). *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1755). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam: Marc Michel Rey.
- Oittinen, Vesa (2015). Hegels Geist vs. Kants Apperzeption, *Hegel-Jahrbuch* (toim. Andreas Arndt, Jure Zovko, Myriam Gerhard). Berlin: de Gruyter.
- York, Richard & Clark, Brett (2011). *The Science and Humanism of Stephen Jay Gould*. New York: Monthly Review Press.



Väitöskirjassaan *Anthropomorpha* (Upsala 1760) Linné esitteli erilaisia ihmisen ja apinan välimuotoja ja keskusteli myös mm. eläinten kasvattamista ”met-sälapsista”. Väitöskirja päättyy Ennius-sitaattiin: ”*Simia quam similibus turpissima bestia nobis!*” (”Kuinka samanlainen meidän kanssamme onkaan tuo ruma elukka, apina!”)

Saatavilla:

<https://www.biodiversitylibrary.org/item/87713#page/1/mode/1up>

## 4.

# Askelia luonnosta kulttuuriin

*Kulttuurin synty ja perusrakenteet*  
*Hegelin luonnonfilosofian perspektiivistä*

**Kari Väyrynen**

Tarkastelen artikkelissani Hegelin luonnonfilosofian ja hengenfilosofian välistä jatkuvuutta 'eläinorganismien' (*der tierische Organismus*, W9, §350–375) analyysin kautta. Tämän teoreettisen tarkastelun pohjalta otan myös esimerkkejä oikeusfilosofiasta ja historianfilosofiasta osoittaakseni, että hengenfilosofian eri puolien naturalistinen tulkinta on hedelmällinen.

Eläinorganismien tarkastelussa keskeinen jakso teemamme kannalta on assimilaatio (*Assimilation*, mt., §357–366). Siinä tarkastellaan aisti-maailman, tunteiden ja tarpeiden syntyä vuorovaikutuksessa ulkoisten elementtien kanssa. Assimilaation korkeimmalla tasolla analysoidaan eläinorganismien ympäristölleen muotoa antavaa tarvetta (*Kunst- und Bildungstrieb*) vaikkapa lintujen pesänrakennuksessa tai laulussa (mt., §365). Luontoa ei tällöin enää välittömästi kuluteta vaan se saa artefaktisen muodon – tätä voidaan pitää ratkaisevana askeleena kohti kehittynyttä kulttuuria.

Ihminen ”yleistyksiin kykenevä eläimenä” (*allgemeines, denkendes*

*Tier*, mt., §361) vie tämän kehityksen loppuun vapauttaessaan assimilaation sen lajibiologisista rajoista ja tehdessään kaikista luonnonesineistä oman ”epäorgaanisen luontonsa”. Vaikka ihmisen toimintaspektri laajenee, assimilaation kuvaamat tekijät eivät kuitenkaan katoa vaan muistuttavat meitä kulttuurin perustekijöiden yhteydestä luontoon. Ihmisen todellinen vapaus on myös suhteessa luontoon positiivista vapautta, joka tunnustaa luonnon kulttuuriin ja yhteiskuntaan monipuolisesti ja myönteisesti vaikuttavana voimana. Luonto ei siis useinkaan ole vapauttamme rajoittava tekijä.

## 1. Johdanto

Jo monet Hegelin filosofian klassiset kriitikot ovat painottaneet, että hänen filosofiansa idealistisen systeemimuodon taustalla on löydettävissä paljon konkreettisia sisällöllisiä tarkasteluja hengen materiaalisista sidonnaisuuksista. Feuerbach ja Marx olivat ehkä ensimmäisiä, jotka näkivät Hegelin filosofiassa paljon tällaista materialistista sisältöä, joka on suhteellisen riippumatonta filosofisen systeemin idealistisesta yleiskehikosta.

1900-luvun metafysiikassa esimerkiksi Nicolai Hartmann korosti Hegelin systeemin teleologisen rakenteen, jossa ”alempi on korkeammasta riippuvainen”, olevan ongelmallinen. Hänen mukaansa Hegel tekee ”valtavan ennakkopäätöksen reaali maailman rakenteesta” olettaessaan, että ”kaikki mekaaninen on jo orgaanisesti ehdollistettu, kaikki orgaaninen on sielullisesti ehdollistettu, ja näin aina ’absoluuttiseen henkeen’ saakka”. Loppujen lopuksi Hegelin filosofiassa on kyse ”luonnon teleologisoimisesta ja inhimillistämisestä”. (Hartmann 1964, 423–424.) Hartmann korostaa toisaalta Marxin tapaan Hegelin ajattelun merkittäviä sisällöllisiä saavutuksia näistä ’muodollisista harhapoluista’ riippumatta. Meidän tulisikin paneutua tarkemmin näihin sisällöllisiin puoliin: tulisi työstää esiin ”pitkä rivi ensimmäistä kertaa löydettyjä ongelmia, antinomioita ja kategoriaalisia rakenteita”. (Hartmann 1964, 426.)

Näihin materialistisiin kritiikkeihin yhtyen voimme sanoa, että myös luonnonfilosofia ja hengen filosofian ’alemmat’ tasot ansaitsevat Hegelin filosofiassa perusteellisen uudelleenarvion. Noita kritiikkejä korjaten

väittäisin kuitenkin, ettei luonnon inhimillistäminen ei ole täysin tuomittavaa – kuten tulemme näkemään, esimerkiksi subjektiivisen spontaanisuuden kytkeminen laajemmin luonnon luoviin prosesseihin on nykytutkimuksen kannalta kiinnostavaa. Esimerkiksi eläinten älykkyyden tutkimus on tässä suhteessa tuonut esiin näkökohtia, jotka muistuttavat Hegelin intuitiivisia käsityksiä subjektiivisuuden vähittäisestä kehityksestä luonnossa.

Kysymystä subjektiivisuuden – tai 'hengen', jos käytämme Hegelin terminologiaa – synnystä on uudemmassa Hegel-tutkimuksessa lähestytty lähinnä subjektiivisen hengen tarkastelun puitteissa. Kysyttäessä laajemmin luonnon ja hengen välisiä yhteyksiä, täytyy tarkasteluja laajentaa kuitenkin myös yhteyksiin objektiivisen ja absoluuttisen hengen sekä niihin kytkeytyvien luonnollisten prosessien välillä. Esimerkiksi objektiivisen hengen tasolla oikeusfilosofian ”tarpeiden järjestelmä” (W7, §189) ja perhe ”*luonnollisena* siveellisenä henkenä” – mitä tarkastelen artikkelissani myöhemmin – kuvaavat miten yhteiskunnan toiminta ja instituutiot osin perustuvat ihmisen antropologiaan ja lajin biologiaan. Absoluuttisen hengen tasolla hengen ja luonnon välisellä yhteydellä on tärkeä rooli esimerkiksi uskonnonfilosofiassa (varsinkin luonnonuskonto) ja estetiikassa (luonnonkauneuden rooli esimerkiksi arkkitehtuurissa ja maisemamaalauksessa ja arkkitehtuurissa, vrt. Väyrynen 2002, 199–202). Tulen tässä artikkelissa tarkemmin analysoimaan kuitenkin vain perheen roolia instituutiona, jolla on vahvat biologiset juuret, sekä historianfilosofian luonnonhistoriallisia elementtejä kuten maantieteellisten tekijöiden merkitystä ja intohimojen tärkeää roolia toiminnan taustalla.

Ennen näiden eri aspektien tarkempaa analyysiä etsin teemallemme kuitenkin teoreettista perustaa keskeisten kulttuurien ennakoivien luonnonfilosofisten tarkastelujen analyysillä. Etsin tässä yhteydessä niitä avainkohtia, joissa luonnon ja kulttuurin elementaarisin yhteys voidaan nostaa esiin.



## 2. Prosessi kulttuurin ja ihmisen syntyyn luonnonfilosofian näkökulmasta: assimilaation (§357–366) merkitys

Kun yritämme hahmottaa luonnon ja hengen keskinäistä välityssuhdetta, liiallinen pitäytyminen hengen filosofian sisällä on täysin riittämätöntä. *Luonnonfilosofia* antaa omalta osaltaan Nicolai Hartmannin vaatimaa teleologisen systeemirakenteen haastavaa ainesta luonnon ja hengen välityssuhteen ongelmakeskeiselle pohtimiselle. Oleellista on, että nämä tarkastelut tuovat esiin myös 'alhaalta ylös', kausaalisesti 'henkistä' ja kulttuuria mahdollistavia luontoperäisiä aineksia eikä Hartmannin kritisoimaa idealistista 'ylhäältä alas', hengestä aineeseen organisoivaa elävöittävää vaikutusta. Otan tässä yhteydessä esiin kysymyksen eläinorgaanismista (W9, §350–375) ja erityisesti assimilaatiosta, jossa kulttuurin luonnonfilosofiset edellytykset tuodaan varsin selväpiirteisesti esiin.

Assimilaatio luonnehtii hengenfilosofian kannalta oikeastaan teoreettisen ja praktisen subjektiviteetin vähittäistä syntyä. Niiden synteessinä tarkastellaan varhaisinta sivistysprosessia (*Bildung*) eli kulttuurin alkeiselementtien syntyä. Hegel luonnehtii tätä synteettistä yhteyttä seuraavasti (W9, 464–465 – kaikki käännökset ovat omiani):

”Organismin täytyy siis asettaa ulkoinen [*das Äußerliche*] subjektii-visesti, tehdä se itselleen alustavasti omakseen, itsensä kanssa identtiseksi. Tämä on assimilaatiota. Tämän prosessin muodot ovat kolmenlaisia: *ensinnäkin* teoreettinen prosessi; *toiseksi* reaalinen praktinen prosessi; *kolmanneksi* molempien ykseys, ideaalis-reaalinen prosessi, epäorgaanisen muuntaminen elollisen päämääräksi, – eli vaisto ja muodon antamisen tarve [*Bildungstrieb*].”

Tämä alkeellinen orgaaninen subjektiviteetti syntyy läheisessä vuorovaikutuksessa ympäristötekijöiden kanssa. Perustavat epäorgaaniset elementit kuten vesi, ilma, valo, äänet jne. ovat ensimmäisen subjektiviteetin aineellisia edellytyksiä. Hegel tarkastelee aistimuksia ja tunteita näiden elementaaristen materiaalisten suhteiden subjektii-visina ilmaissumuotoina. ”Teoreettinen prosessi” alkaa tällä tavalla: ensinnäkin aistimusten ja niihin välittömästi kytkeytyvien tunteiden muodostumisena.

Kolmijaon puitteissa esitettyä voidaan tässä aistimaailmamme kokonaisuudessa erottaa (a) ”mekaanisen sfäärin aisti, *paino/massa (der Schwere)*, koheesio ja niiden muutos, lämpö, – *tunne* sellaisenaan”. (b) Toiseksi ”vastakohdan aistit”, haju ja maku, jotka ovat suhteessa ilmaan ja veteen, niiden neutraalisuuteen ja raukeamiseen (*Auflösung*). (c) Lopulta kolmanneksi voidaan puhua ”idealiteetin aistista”, joka myös on kaksitaiteellinen, ulkoinen ja sisäinen. Sen ulkoinen momentti on valon ja sen konkretisaationa värin aistimus. Sisäinen aspekti on ääni. Näkö ja kuulo ovat näiden yhteyksien mahdollistamia. (W9, 465–466.)

Näkö- ja kuuloaistin suhteen kiinnostavaa on, että kuuloaisti saattaa olla näköaistia ’sisäisempi’. Hegel huomauttaa, että ”fyysinen itse (*Selbst*) manifestoituu näkemisessä avaruudellisena, kuulemisessa ajallisenä. Kuuloaistissa ulkoinen kohde lakkaa olemasta esine”. (W9, 467.) Eräässä toisessa kohdassa Hegel ei näytä ottavan ehdotonta kantaa siihen, kumpi aisti on henkisesti tärkeämpi. Hän toteaa: ”Näkö ei ole alemman funktion aisti, vaan kuten kuulo, aivojen aisti”. (Mt., 468.) Lienee joka tapauksessa selvää, ettei Hegel hyväksy traditionaalista aristoteelista käsitystä näköaistin keskeisyydestä ihmisen tajunnassa (Aristoteleella esim. *Met.* 980a 22–27) vaan näkee kysymyksen kompleksisempänä. Ilmeisesti Kantia seuraten Hegel kytkee problematiikan ajan ja avaruuden havaintomuotoihin ja Kantin näkemykseen siitä, että aika on avaruuteen nähden tärkeämpi (*KrV.* B 47: ”Aika on siis apriorisesti annettu. Yksin siinä on ilmiöiden koko todellisuus mahdollinen”).

Myöhemmässä subjektiivisen hengen filosofiassa nämä tarkastelut näyttäisivät luovan pohjaa lähinnä muistin ja kuvittelukyvyyn (*Einbildungskraft*) teoreettisesti tärkeille sielunkyvyyille. (Vrt. W10, §452–460.) Ajallisuus ja historiallisuus ylittävät pelkän hetkellisyyteen ja fyysisesti todelliseen sidotun avaruuden sekä siihen kiinnittyvän näkökyvyyn. Aika avaa siis modaalisesti huomattavasti laajemmat teoreettiset ajatusmahdollisuudet kuin avaruus. Voidaan pohtia vaikkapa maantieteen ja historian suhdetta. Esimerkiksi Suomen avaruudellinen maantieteellinen hahmotus tässä ja nyt antaa Suomesta huomattavasti suppeamman kuvan kuin maantieteen laajentaminen historiallisella dimensiolla. Hegel kuitenkin täsmentää, että havainnollinen muistaminen on sekä avaruudellista että ajallista (mt., §452–453). Avaruuden ja ajan suhde on siten pikemminkin toisiaan tukeva ja täydentävä, vaikka aika onkin periaatteessa fundamentalisempi havaintomuoto.

Assimilaation toinen puoli oli siis praktinen viitaten elävien organismien vietteihin (*Trieb*) ja tarpeisiin (*Bedürfnis*). Vietti, jossa pyritään kumoamaan ”puutteen tunne”, on oikeastaan subjektin negaatio. Vietissä ilmenee näin jännitteinen kenttä subjektin ja objektin välillä, subjektia ärsytetään ulkoa päin. Koettu puute on oikeastaan itsessään ristiriitainen ilmiö, ”sikäli kuin yhdessä on yhtä hyvin läsnä itsensä ylittäminen (*Darüberhinausein*)”. (W9, 468.) Puutteen tunne on eri muodoissaan siis välttämättä sekä sisäinen että ulkoinen, aina suhteessa tiettyyn ulkoiseen elementtiin. Esimerkiksi eläin assimiloii vaistomaisesti epäorgaanisen aineksen tarpeissaan. Prosessi alkaa välittömässä kontaktissa ilmaan hengityksen ja ihon välityksellä, kontaktissa veteen janona sekä lopulta nälässä suhteena ”yksilölliseen maahan, sen erityisiin muodostumiin”. Elämä on aina konfliktisessa suhteessa sidottu tähän ”ulkoiseen realiteettiin”, se on ”jatkovaa konfliktia, jossa se ylittää tämän ulkoisuuden”. (Mt., 475.)

Perimmiltään assimilaation praktinen prosessi on epävapaa, koska eläimen ulkomaailmaa muokkaava toiminta on sidottu elementteihin. Hegel kuvaa tätä puutetta seuraavasti: ”(assimilaation praktinen prosessi on) ... kylläkin ulkoisen epäorgaanisen luonnon itsenäisen materiaalisen olemassaolon muuttamista ja kumoamista, mutta kuitenkin epävapaa prosessi”, koska eläimellinen tarve ”on kääntynyt ulospäin”. Tämä epävapaus luonnehtii ainakin osin myös ihmisen tarpeissa ilmenevää tahtoa, koska se on suhteessa ulkoiseen. Tahtomme on vasta järkevänä tahtona vapaa. (Mt., 472.) Ihmisen ’eläimellisellä’ tahtuelämällä on kuitenkin monissa kysymyksissä tärkeä merkitys, esimerkkinä mainittakoon artikkelini lopussa analysoitu ’intohimojen’ (*Leidenschaften*) tärkeä rooli historiassa.

Hegel kuvaa hyvin myös ihmisen erityisiä tarpeentyydytyksen käytäntöjä. Ihminen muokkaa luontoa käyttöönsä paljon syvällisemmin ja monipuolisemmin kuin eläin. Hegel kuvaa tätä seuraavasti:

”Käytännöllinen suhde luontoon on yleisesti itsekkäiden tarpeiden määräämä. Tarpeessa on yleisesti kysymys siitä, että luontoa käytetään hyväksemme, sitä riistetään ja se tuhoataan.” (W9, 13.)

Ihminen pilkkoo luonnon sen hyödyntämisen kannalta sopiviin osiin. Kyseessä on luonnon yksittäisten osien ja niiden yksittäisten omi-

naisuuksien taidokas hyväksikäyttö. Ihminen laajentaa kulttuurin kehityksen myötä tätä taitoaan kamppailla menestyksellä luontoa vastaan. Luonto näyttää aina jäävän toiseksi:

”Mitä voimia luonto kehittääkään ja päästää irti ihmistä vastaan, kylmyyttä, villieläimiä, vettä, tulta – ihminen tietää välineet sitä vastaan ja jopa ottaa välineet siltä itseltään kääntäen ne sitä vastaan. Ihmisen järjen viekkaus auttaa häntä kääntämään luonnon voimat muita luonnonolioita vastaan antaen niiden tuhota toiset selviytyen itse vahingoittumattomana taustalla.” (W9, 14.)

Hegel ei kuitenkaan pidä ihmisen luonnon hallintaa ongelmattomana. Se on lopulta vain rajoitetusti mahdollista ja luonnon laajemmat kokonaisuudet jäävät sen ulottumattomiin. Luonto kokonaisuutena on hallitsematon: ”luontoa itsessään, sen yleisyydessä, hän ei tällä tavalla voi mestaroida eikä järjestää päämääriensä mukaan”. Hegel tuomitsee tällaiset ”luonnon riiston (*Verwendung*) ja mestaroinnin moninaiset tavat” Sofokleen sanoin: ”Mikään ei ole hirvittävämpi kuin ihminen ... harjaantumaton (*Unbewandert*). Ei päädy mihinkään.” (Mt., 13–14.)

Rajallisia päämääriä itsekkäästi tavoitteleva toiminta on Hegelin mukaan sekä antropologisesti että moraalisesti ongelmallista. Luonnon omaa, sisäistä päämäärähakuisuutta ei huomioida ja siten ei saavuteta järkevää kokonaisnäkemystä edellä mainitusta luonnon ’yleisyydestä’. Empiiristä tietoa teknisesti hyödyntävän rajallisten päämäärien tavoittelun sijaan tulisi pyrkiä tavoittamaan luonto käsitteen (*Begriff*) tasolla. Tällöin opittaisiin tarkastelemaan luontoa ”vapaana sen omalaatuisessa elollisuudessa”. (Mt., 14; tematiikasta laajemmin Värynen 2011, 363–364.)

Ihmiselle tyypillinen tieteen ja tekniikan avulla tapahtuva tarpeentyydytys on Hegelin mukaan eläimille tuntematon. Eläimetkin kyllä muokkaavat ympäristöään, rakentavat pesiä ja käyttävät työkaluja ja aseita, keräävät varastoja talveksi, kommunikoivat äänтелеillä yms. Tämä toiminta ylittää alemman tason assimilaation, jossa nautinto ulkomaailman esineistä on välitöntä eläimen tyydyttyessä janon tai nälän. Eläinten alkeellisen kulttuurin myötä syntyy kuitenkin myös välitöntä tarpeentyydytystä korkeampi itsetunto (*Selbstgefühl*). Taidokkuuden (*Kunsttrieb*)

myötä se tekee ”ulkoisesta itsensä mukaisen” ja nähden näissä tuotteissaan itsensä nauttii itsestään (”*hat es sich selbst in äußerer Gegenwart und genießt sich*”). (W9, 497.) Eläinten kulttuurin synty on näin ensimmäinen askel kulttuuriin ja sen muokkaamiin tarpeisiin. Artefaktien maailma laajentaa tietoisuutta ja ylittää välittömän tarpeentyydytyksen assimilaatiotason.

Hegel kuvaa myös hieman tarkemmin eläinten kehittämän kulttuurin luonnetta käsitteen *Bildungstrieb* (suomentaisin sen ”muotoa antava tarve/vietti”) välityksellä. Hegel käyttää samassa yhteydessä myös käsitettä *Kunsttrieb*, jossa ilmenee konkreettisemmin suhde taitoon, taiteeseen ja tekniikkaan. Kyseessä on myös edellä kuvatun assimilaation vahvimmin inhimillistä kulttuuria ennakoiva muoto. Hän ei mainitse tässä yhteydessä Schillerin leikkitarpeen (*Spieltrieb*) käsitettä, jota voi kuitenkin pitää Hegelin käsitteille läheistä sukua olevana edeltäjänä. Schillerin ’muototarve’, *Formtrieb*, ei vastaa staattisuudessaan yhtä hyvin Hegelin käsitettä. *Spieltrieb* on Schillerillä dynaamista muodonantoa ja siten lähempänä Hegelin käsitystä. (Vrt. Schiller 1795/1962.)

Hegel kuvaa kokonaisuutta *Kunsttrieb/Bildungstrieb* ideaalisen ja reaalisen, teoreettisen ja praktisen assimilaation synteessinä. Ulkoinen assimiloidaan tällä tasolla siten, että ”se samanaikaisesti jätetään ulkoiseksi kohteeksi”. *Bildungstrieb*, ”muotoa antava tarve”, on ”itsensä-itselleen-ulkoiseksi-tekemistä, mutta siten että organismin muoto kuvitellaan ulkomaailmaan”.<sup>1</sup> Kohteelle annetaan sellainen muoto, että ”se voi tyydyttää eläimen subjektiivista tarvetta”. Tällä tasolla eläimen tarpeiden suhde ulkomaailmaan ei ole enää vain vihamielinen, vaan syntyy ”rauha ulkoista eksistenssiä kohtaan”. ”Muotoa antavan tarpeen” kautta syntyy eläimen subjektiviteetti, määrätty itsetunto (*Selbstgefühl*), joka löytää itselleen äänen, ”iloisen itsestään nauttimisen” ilmauksen. Tällä tasolla eläin vapautuu tarpeen determinaatista – esimerkiksi linnun laulu on ”tarpeesta riippumaton itseilmaus”. (W9, 494.) Kulttuurin syntyprosessi on näin alkanut ja idut siihen ovat siis luonnossa itsessään. Hegel korostaakin ”muotoa antavan tarpeen” ilmaisevan luonnon sisäistä päämäärähakuisuutta. Siinä ilmenee ”luonnon viisaus”, vaikkakin vielä tie-

---

1 Kääntäminen hankalaa, alkutekstin kohta kuuluu ”Sich-selbst-sich-äußerlich-Machen, aber als Einbildung der Form des Organismus in die Außenwelt”.

dostamattomalla tasolla. Vasta taiteileva ihminen tekee tämän itselleen tietoiseksi. (Mt., 494–495.)

Ero jo eläinmaailmassa esiintyvän kamppailevan ja muotoa antavan luontosuhteen välillä on myöhemmin oleellista myös ihmisen suhteessa luontoon. Pelkässä kamppailussa ihminen ei vielä ylitä silkan eläimellisen olemassaolon taistelun rajoja. Vasta luovassa ilossa, joka edistää myös moraalien syntyä, ihminen on lopulta vapaa eläimellisten tarpeiden determinaatista. Ihminen kohoaa tätä kautta myös hahmottamaan todellisuutta yli välittömän tarvemaailman rajojen. Hänestä tulee ”yleinen, ajatteleva eläin”, joka tekee vähitellen kaiken ”omaksi epäorgaaniseksi luonnokseen” (mt., §361). Ihminen ylittää täten yhden ekologisen lokeron rajat ja eroaa siten ympäristöön ja elementteihin sidottujen lajien maailmasta. Tämä on olennainen edellytys ihmisen vapaudelle.

### **3. Lajiprosessi, perhe, valtio – eettinen jatkuvuus luonnosta kulttuuriin rakkauskäsitksessä**

Hegelin luonnonfilosofia huipentuu tarkasteluihin imettäväisten eläinten lajiprosessista. Ihminen on sosiaalinen eläin ja sikäli jatkuvuus toisiin sosiaalisiin eläimiin on tärkeä huomioida pohdittaessa yleisempää hengen ja luonnon välistä suhdetta. Eettiset arvot ovat tärkeä osa hengen korkeinta itsetietoisuutta. Ihminen tiedostaa hengen kehityksen korkeimmalla tasolla olevansa enemmän kuin erillinen, egoistinen yksilö, vaikka porvarillinen yhteiskunta voimakkaasti tukeekin tätä käsitystä luontaisesta egoismista ja kilpailusta. Hegelille ’luontaista’ tässä mielessä on pikemminkin sosiaalinen yhteenkuuluvuus, joka näkyy jo lajiprosessissa sukupuolten keskinäissuhteen ja poikasten hoivaamisen perustamana emotionaalisen suhteen. Voidaan puhua luontaisesta rakkaudesta, joka sitoo perheenjäsenet yhteen. Ihmisen yhteiskunnallinen olemassaolo säilyttää erityisesti perheinstituutiosta tämän luontoperustan ja legalisoi sen perustaviksi ihmisoikeuksiksi ja niitä suojaaviksi velvollisuuksiksi.

Jatkuvuus luonnosta henkeen ei jää tähän vaan saa korkeimman ilmaisunsa valtiokäsitteessä, jossa kaikki kansalaiset jakavat yhteisen ihmisarvon. Sikäli perheen – ja myös korporaatioiden – eettiset toi-

mintaperiaatteet sisäistetään myös valtion toiminnan perustaksi. Perhe ja korporaatio muodostavat ”valtion siveelliset juuret”. Tämä tarkoittaa sitä, että perheen, korporaation ja valtion toiminta perustuu kantilaisen etiikan ajatukselle ihmisen jakamattomasta itseisarvosta, siitä ettei ihmisiä tule kohdella pelkkinä välineinä vaan itseisarvoisina päämäärinä. Tämä mahdollistaa myös yksilön vapauden ja arvon kehittymisen taloudellisesta kilpailusta riippumattomassa sfäärissä. Korkeimmalla institutionaalisella tasolla juuri valtio takaa tämän jakamattoman ihmisarvon toteutumisen konkreettisesti (Hegelillä esimerkiksi köyhien taloudellisella avustuksella, yleisellä koulutuksella jne.) Hegel tarkastelee näitä kysymyksiä *Oikeusfilosofiansaan*, joka on myös suomennettu (W7, suomennos Wahlberg 1994).

Mutta aloittakaamme tätä eettistä kehitystä pohjustavasta luonnonfilosofisesta problematiikasta eli ’lajin prosessista’, joka muodostaa koko luonnonfilosofian lopun (*Gattungsprozess*, W9, §367–376). Hegel analysoi teemaa välittömästi edellä kuvatun assimilaation ja siihen kytkeytyvän kulttuurin alkeiden synnyn jälkeen. Hegelin yleiskuva eläinkunnasta on perinteisen ihmiskeskeinen ”olemisen suuren ketjun” (Lovejoy) mukaisesti: ihminen on orgaanisista olioista kehittynein. Eläinkunnassa alimmalla tasolla ovat kalat, seuraavaksi linnut ja kolmanneksi ”varsinaiset maaeläimet, nisäkkäät ovat täydellisimpiä”. (Mt., 512.) Vaikka joidenkin eläinten erityisominaisuudet ovat pidemmälle kehittyneitä kuin ihmisen, ihminen on kuitenkin kaikin puolin kehittynein organismi välineeksi hengen käyttöön (mt., 508). Tällainen ihmiskeskeisyys oli dominoiva kanta aina Darwiniin saakka ja siitä oli harvoja poikkeuksia. Ehkä merkittävin oli Spinoza, jonka mukaan jokainen laji oli omalla tavallaan täydellinen eikä ihmistä voinut pitää luomakunnan kruununa (Väyrynen 2006, 177).

Hegel kuitenkin tunnustaa, että ihminen on monissa suhteissa jatkumossa eläinkunnan kanssa. Ehkä merkittävin yhdistävä linkki on sosiaalisuus ja rakkaus, jota esiintyy jo korkeammilla eläimillä. Tämän kysymyksen suhteen lajiprosessissa on erityisen tärkeä merkitys vanhempien suhteella poikasiin. Kun vielä kaloilla vanhemmat jättävät poikasensa oman onnensa nojaan,<sup>2</sup> voidaan jo linnuilla havaita tunnesidettä poikasia kohtaan. Ne ruokkivat ja lämmittävät pesässä poikasiaan. Lintujen

---

2 Tämä käsitys ei nykytutkimuksen valossa enää pidä paikkaansa kaikkien kalojen osalta.

tunne-elämän kehittyneisyyttä edistää myös pesänrakennus, jossa niiden taidokkuus ja alkeellinen sivistys (*Kunst- und Bildungstrieb*) ilmenevät. Lintujen sielullinen kehittyneisyys ilmenee erityisesti niiden laulussa. Toisin kuin hirnuvilla hevosilla ja mylvivillä härillä, linnuilla laulu on ”sen oman itsensä ideaalista nautintoa”. Lintujen lentäessään kokema erityinen itsetunto on myös jotain muuta kuin maassa piehtarovien juhtien kömpelö itsetunto (*plumpes Selbstgefühl*). (W9, 513–514.)

Nisäkkäillä kaloja ja lintuja korkeampana kehitysasteena myös poikasten hoivan merkitys on vieläkin suurempi. Erityisen läheinen suhde jälkikasvuun seuraa osin jo niiden rakenteesta ’imettäväisinä’ nisäkkäinä (kuten jo saksankielinen *Säugetiere* ilmaisee). Hegel toteaa tästä: ”*Imettäväsillä eläimillä* on rinnat, neljä raajaa ja kaikki elimet kehittyneet. Koska niillä on rinnat, ne imettävät ja ravitsevat poikasiaan itsestään käsin. Näille eläimille kehittyy siksi tunne ykseydestä kahden yksilön välillä, lajin tunne ...”. (W9, 514.) Tämä välittömästi hoivan tarpeesta syntyvä tunne kehittyy eläinkunnassa pisimmälle apinoilla, joiden tapauksessa Hegel käyttää jo termiä rakkaus. Hän toteaa: ”Apinat ovat kehityskykyisimpiä (*am bildsamsten*) ja rakastavat poikasiaan muita enemmän”. Apinat ovat myös lähimpänä ihmistä. Tämä ilmenee erikoisella tavalla siinä että ”apina on satiiri ihmisestä” ja ihminen nauttii apinoiden tarkkailusta, kun ei ota itseään liian vakavasti vaan haluaa nauraa itselleen. (Mt., 514–515.) Apina on siis ikään kuin luonnenaamioista riisuttu, paljas ihminen – osoittaen H.C. Andersenin *Keisarin uudet vaatteet* satua mukaillen että ’luomakunnan kruunulla’ ei oikeastaan ole vaatteita.

Lasten hoivan ja kasvatuksen ohella rakkauden lajinyhteyttä muodostava tunne ilmenee sukupuolierossa ja sen ylittämässä. Erillinen yksilö on välttämättä suhteissa toisiin yksilöihin ja kokee prosessissa suhteessaan heihin tarvetta ylittää eristyneisyytensä. Yksilö tuntee erillisyytensä puutteena sen, ettei ole lajinsa mukainen ilman toisia. Siksi hän tavoittelee aitoa itsetuntoaan lajinsa toisissa jäsenissä, yhtyy ja integroituu heihin toteuttaen lajinolemustaan. Sukupuoliero ei ole kuitenkaan tasavertainen. Hegel toistaa tuona aikana varsin tavanomaista näkemystä naisesta lähempänä luontoa olevana, indifferenttinä, kun taas mies irrottautuu ja vieraantuu luonnollisesta ollen sen vastakohta. Mies on myös aktiivisempi, nainen vastaanottava, koska ”jää kehittymättömään ykseyteensä (suhteessa luontoon)”. Myös itse siittämisessä nainen edustaa



materiaalista puolta, mies taas subjektiviteettia. (W9, 516–519; vrt. myös Roman-Lagerspetz tässä teoksessa.)

Länsimaisessa filosofiassa tällaiset käsitykset juontuvat aina Aristoteleeseen saakka ja etabloitujen miesklassikkojen piirissä vasta J.S. Mill kyseenalaisti sovinistisen perinteen (miesfilosofien naiskäsitteistä ks. Alanen 1986). Hegelin analyysissä poikasten hoidosta ja rakkauden tunteen vähittäisestä kehityksestä tämän hoivaavan biologisen suhteen kautta voidaan kuitenkin nähdä nykyaikaisen feministisen etiikan ennakointia. Niin sanottu hoivaetiikka (*ethics of care*), jonka Carol Gilligan nosti perinteisen oikeudenmukaisuusetiikan (*ethics of justice*) vastakohtana esiin, korostaa myös naisten hoivasuhteen merkitystä etiikan perustana. Hegel ei kuitenkaan hylkää oikeudenmukaisuusetiikan ja kantilaisen velvollisuusetiikan perinteitä, vaan näkee nämä suuntaukset toisiaan täydentävinä osina yhteiskunnallista kokonaisuusetiikkaa (*Sittlichkeit*). Toimivaa moraalialia ei voi rakentaa vain yhden teorian pohjalle, jos Hegelin tapaan korostetaan historiallisesti ehdollisten tapojen ja toiminnan merkitystä yhteiskunnan institutionaalisten rakenteiden puitteissa. Konkreettinen moraalialia ottaa nämä erilaiset kontekstit vakavasti tulkitessaan esimerkiksi universaaleja ihmisoikeuksia – joiden olemassaoloa Hegel ei suinkaan kiistä.

Ihmisellä emotionaaliset moraaliset suhteet kytkeytyvät ja konkretisoituvat aina instituutioihin – perheeseen, kansalais- tai porvarilliseen yhteiskuntaan ja valtioon. Hyvin yleisellä tasolla sanoen edellä kuvattu biologinen hoivasuhde institutionalisoituu perheessä ja valtiossa. Sen sijaan kansalais- tai porvarillinen yhteiskunta rakentaa erillisen yksilön utiliteeteille, etenkin taloudelliselle hyödyille. Yksilön egoismi nähdään edullisena taloudellisen toimeliaisuuden ja kasvun kannalta. Siten kansalais-/porvarillinen yhteiskunta on moraaliltaan vastakkainen perheen ja valtion altruistisille toimintaperiaatteille. Hegelin mukaan lopulta kuitenkin altruismi voittaa, koska valtio edustaa järkevämpää yhteiskunnallista positiota kuin kansalais-/porvarillinen yhteiskunta, jonka kokonaisuus rakentuu egoististen yksityisintressien aggregaattina. Siten biologisperäinen hoivaetiikka tai rakkausetiikka on Hegelin systemissä hyväksyttävämpi positio kuin utilitarismi. Hoivaetiikkaan tuki tulee 'järkeistä' kytkemällä se instituutioiden analyysiin ja kritiikkiin eli Hegelin 'siveellisyyteen'. Tarkastelen seuraavassa tarkemmin, miten Hegel määrittelee perheen ja valtion moraalialia ydintä.

Perhe on yhteiskuntainstituutioon lähimpänä luontoa. Se on emotionaalinen yhteisö, jonka kantava voima on rakkaus, sekä puolisoitten kesken että suhteessa lapsiin. Hegel määrittelee heti analyysinsä ensimmäisessä lauseessa rakkauden eräänlaisena kantavana voimana: ”Perheellä on hengen välittömänä *substantiaalisuutena* oma *tunteva* ykseytensä, *rakkaus*, määräänään ja tarkoituksenaan”. Rakkaus on tietoisuutta ”ykseydestäni toisen kanssa”. Koska rakkaus on tunne, se on siveellisyyttä ”luonnollisen muodossa”. Rakkaus on modernissa maailmassa ristiriitainen ilmiö, jopa ”hivittävin ristiriita”, koska se ylittää ”punktuaalisen itsetietoisuuden” ja ratkaisee ristiriidan siveellisen ykseyden kautta. (W7, §158, 307–308.) Tässä tulee siis jo esiin rakkauden ongelmallinen suhde porvarillisen yhteiskunnan egoistisiin vaatimuksiin. Se näyttäytyy usein ’hulluna rakkautena’ ekonomisten laskelmien ja sovinnainten sääntöjen maailmalle.

Perheessä toteutuva avioliitto on toinen osin luontoperäinen elementti. Sillä on välittömänä siveellisenä suhteena ensinnäkin ”*luonnollisen* eloisuuden momentti”, mikä ilmaisee *Ensyklopediassa* käsiteltä ”*lajin* todellisuutta ja sen prosessia”. Toisaalta institutionalisoituna suhteena, osana siveellisyyttä, se muuntuu ”*henkiseksi*, itsetietoiseksi rakkaudeksi”. Hegel korostaa romanttisen tunnesuhteen merkitystä ja kritisoi muun muassa Kantin edustamaa ’karkeaa’ käsitystä avioliitosta vain ”porvarillisena sopimuksena”, joka legitimoiki keskinäisten palveluiden käytön<sup>3</sup> (W7, §161, s. 309–310).

Kolmanneksi voidaan mainita jo *Luonnonfilosofian* lajin prosessin analyysissä mainittu sukupuoli, jossa myös sukupuolten ”*luonnollinen* määrittely ja tarkoitus” saa järkevän siveellisen merkityksen. Tässä kysymyksessä näyttäisi siltä, että luontoaspektilla on varsin suuri rooli sukupuolten yhteiskunnallisessa määrittelyssä. Aikansa sovinnaisia käsityksiä myötäillen Hegel nimittäin korostaa, ettei naisia ole ’tehty’ korkeampia tieteitä ja filosofiaa varten, eikä myöskään sellaista taidetta harjoittamaan, joka vaatisi näkemystä yleisestä. Vaikka naiset ovat olleet valtion johtajia,

---

3 Kant puhui suoraan seksuaalisista palveluista avio-oikeutta tarkastellessaan, ks. *Die Metaphysik der Sitten*, Kant 1995, 333–335 (§24–25). Tässä suhteessa ’luonnollista’ seksuaalisten palvelujen käyttöä tapahtuu Kantin mielestä vain heteroseksuaalisessa suhteessa, ’luonnotonta’ sen sijaan homoseksuaalisessa suhteessa ja eläimiin sekaantumisessa.

sisältyy siihen aina suuri riski, etteivät he toimi ”yleisyyden vaatimuk-  
sien vaan satunnaisten taipumusten ja mielipiteiden mukaan”. Miehen  
ja naisen välinen ero on verrattavissa jopa eläimen ja kasvin väliseen  
eroon. Naisen kasvinomaisuus näkyy siinä, että ”nainen on enemmän  
rauhallisen kasvun kaltainen ja hänen prinsipiinsä on tunteen epämää-  
räinen ykseys”. (W7, §165–166, s. 318–320.)

Myös lasten kasvatuksessa on useita luontoperäisiä momentteja, jotka  
kytkeytyvät jo edellä mainittuihin esimerkkeihin eläinten harjoittamasta  
hoivasta. Lasten perustava oikeus ”tulla ravituksi ja kasvatetuksi yhtei-  
sestä perheomaisuudesta” (W7, §174, 326) pohjautuu tietysti jo edellä  
mainittuihin eläimiltä tuttuihin käytäntöihin. Rakkaus sitoo vanhem-  
pia ja lapsia emotionaalisesti, vaikkakin lasten rakkaus vanhempiinsa on  
heikompi, mikä edistää lasten itsenäistymistä. Lasten kasvatusta ei voi kui-  
tenkaan perustua pelkkään rakkauteen, vaan vaatii myös kuria ja lapsen  
mielivaltaisen tahdon murtamista. (Mt., §174–175, s. 327–329.) Kuri  
edistää lasten sosiaalistamista yhteiskuntaan, joten se palvelee siinä mie-  
lessä lasten pitkän tähtäimen etua. Kaikki pedagogit, jopa lapsikeskeinen  
Rousseau, pitivät tuona aikana kuria välttämättömänä ja lapsen jatkuvaa  
hellimistä ja hemmottelua vahingollisena lapsen myöhemmän sosiaali-  
sen kehityksen kannalta.

Lopulta myös korkein instituutio, valtio, on yhteydessä luontoon.  
Hegelin valtio on ikään kuin kansalaistensa suuri perhe, joka edistää  
heidän ihmisarvonsa toteutumista taloudellisesta suorituskyvystä riip-  
pumatta. Hegel toteaa perheen ja korporaation muodostavan valtion  
”*siveellisen* juuren”. Tämä tarkoittaa sitä, että kun perheessä ”subjektiiv-  
vinen erityisyys ja objektiivinen yleisyys” ovat substantiaalisesti yhtä, ts.  
esimerkiksi lasten erityistaipumuksia kunnioitetaan luontaisen hoivan  
piteissä välittömästi, legalisoi korporaatio (esim. ammattikunta) yksi-  
lön erityistaipumukset yleisesti tunnustetuiksi osiksi yhteiskunnan  
kokonaisuutta. Molemmassa instituutioissa moraalinen puoli on tär-  
keämpi kuin porvarillisessa yhteiskunnassa: perheessä pyhyys (*Heiligkeit*)  
ja korporaatiossa kunnia (*Ehre*). (W7, §255.) Hegelin viittaus ’pyhyy-  
teen’ on tässä varsin outo, onhan perheen perusarvo rakkaus – mutta  
ehkä rakkaus onkin pyhää? Pyhydestä ei tässä yhteydessä välttämättä  
puhutakaan sen teologisessa merkityksessä, vaan se voi viitata myös per-  
heessä ilmenevään luontaiseen viattomuuteen. Korporaation kunnia

puolestaan viittaa selvästi ammattietiikkaan, jossa nykyäänkin kehitellään erilaisia ’kunniasääntöjä’ hyvän ammattikäytännön ohjeiksi.

Valtio on ”siveellisen idean todellisuus”, kuten sitä määrittelevän pykälän 257 ensimmäinen lause ytimekkäästi toteaa. Seuraava pykälä 258 kytkee valtion järkevän yleisen tahdon muodostamiseen perimmäisenä itseisarvona. Hegel kirjoittaa: ”Valtio on substantiaalisen *tahdon* todellisuutena, jossa erityinen *itsetietoisuus* on noussut yleisyyteensä, sinänsä ja itselleen *järkevä*. Tämä substantiaalinen ykseys on absoluuttinen muuttumaton päämäärä itsessään [*Selbstzweck*], jossa vapaus saa korkeimman oikeutensa [...]”. Erotuksena kansalaisyhteiskunnan individualistiseen vapauteen, jossa yksilöiden intressit ovat sellaisenaan korkein päämäärä, on yksilöllä valtion jäsenenä myös poliittinen velvollisuus olla valtion jäsen ja edistää sen päämääriä. Yksilöiden päämäärä on näin ”viettä yleistä elämää” lakeja ja velvollisuuksia kunnioittaen. (W7, §258, 399.)

Menemättä tarkemmin Hegelin valtiokäsitteen konservatiivisiin puoliin, on teemamme kannalta painotettava sen moraalista ja siveellistä puolta. Valtiolla on perheen tavoin yksilön järkeviä intressejä ja positiivista vapautta edistäviä ja suojaavia funktioita. Esimerkiksi yleisen koulutuksen järjestäminen tai köyhyyden pahimpien seurausten kompensointi ilmaisee valtion toteuttavan kantilaista etiikkaa, jossa valtion jäseniä tulee kohdella pikemminkin päämäärinä sinänsä kuin välineinä. Valtion solidaarinen etiikka ylittää kuitenkin perheen rakkausetiikan rajat siten, että se vaatii normeilta ja laeilta mahdollisimman suurta yleisyyttä (em. ”muuttumaton substantiaalinen ykseys”) ja takaa siten esimerkiksi koulutuksen piirissä lasten oman tahdon toteutumisen perheiden erityisistä piirteistä riippumatta. Yleinen kasvatustasoittaa siten esimerkiksi säätyeroja.

Valtion kehityksen lopullinen historiallinen päämäärä, ”kaikkien vapaus” (josta tarkemmin artikkelin lopussa), kunnioittaa siten yksilönvapautta porvarillisen yhteiskunnan vapauskäsitettä laajemmin. Porvarillinen vapaus määrittyy taloudellisen kilpailun ja taloudellisen kasvun kautta ja on siten oikeastaan vain vahvojen yksilöiden egoistista, negatiivista vapautta. Rakastava suhde toisiin, joka Hegelille on aitoa positiivista vapautta, on porvarilliselle vapaudelle vain häiriötekijä, riski vakaaviin markkinahäiriöihin. Valtiossa toteutuva positiivinen vapaus on sen

sijaan yleisimmän tason institutionaalisesti taattua yhtäläisen ihmisarvon toteuttamista, jonka ytimessä on perheenkaltainen rakkaus- ja hoivaetiikka.

#### 4. Historiankäsitys – ei pelkkää ”Hengen historiaa”

Hegel korostaa historian tarkastelun olevan sekä subjektiivista että objektiivista, sekä sen konstruointia historiallisten kertomusten puitteissa että näiden kertomusten sitomista faktuaaliseen tietoon. Hän kirjoittaa: ”Historia yhdistää kielenkäytössämme sekä objektiivisen että subjektiivisen puolen ja tarkoittaa yhtä hyvin *historiam rerum gestarum* että *res gestas* itseään; se ei ole vähempää itse tapahtuneet asiat kuin kertomus historiasta”. (W12, 83.) Hegelin historianfilosofia ottaa siten huomioon sekä realistisen historiankirjoituksen että konstruktivisen narraation ja pyrkii yhdistämään molemmat pohjimmiltaan kriittis-realistiseksi historiankäsitteeksi. Siten voidaan sanoa, että Hegel välttää sekä äärimmäisen narrativismin että naiivin rankelaisen realismin omassa dialektisessa tarkastelutavassaan (vrt. Winter 2015, Väyrynen 2019; narrativismista yleisesti ks. Kuukkanen 2015).

Hegelin historiankäsitteen keskeinen teesi maailmanhistoriasta vapauden tietoisuuden laajenemisen historiana (W12, 32, passim.) tulkitaan yleensä kehityksenä kohti ihmisen autonomian lisääntymistä ja luonnon välttämättömyydestä vapautumista. Tätä prosessia ei voi kuitenkaan koskaan täysin erottaa luonnosta, toisaalta sekä ulkoisen luonnon (elementtien, jotka ilmenevät erilaisina maantieteellisinä olosuhteina) että ihmisen sisäisen luonnon (intohimojen) vaikutuksena historiassa realisoituvaan vapauteen. Hegelillä vapaus on aina suhteessa välttämättömyyteen ja myös sattumaan historian irrationaalisenä elementtinä. Vapauskäsitettä tulee siten tarkastella modaalikäsitteiden (mahdollinen, välttämätön, satunnainen, todellinen) dialektisen kokonaisuuden puitteissa.

Vapaudella on myös juurensa luonnossa subjektiviteetin vähittäisenä kehkeytymisenä luonnon itseohjautuvissa prosesseissa jo ennen ihmistä. Siten voimme esittää viime kädessä spekulatiivisen kysymyksen siitä, voiko Hegelin historiakuva laajentaa koskemaan eläinten ja luonnon

itsetoteutuksen ehtoja? Olisiko vapauskäsite tulkittava modernin ympäristöfilosofian tapaan myös lajien vapaan itsetoteutuksen kattavana? Koskisiko Hegelin ajatus historian päämäärästä ”kaikkien vapauden” toteutumisenä (W12, 31–32) myös luonnon ja sen olioiden autonomisen kehityksen edistämistä, sekä ihmisen että luonnon vapauden yhteistä edistämistä esimerkiksi alkuperäisen luonnon vähittäisen restauroinnin kautta? Pitäisikö ihmisen historian tehdä tilaa luonnon omalle historialle pyrkien rauhanomaiseen yhteisevoluutioon?

En kuitenkaan tässä artikkelissa kehittele tätä spekulatiivista kysymystä tarkemmin, vaan tarkastelen kahta Hegelin itsensä laajasti pohittua esimerkkiä, joissa historiallinen hengen ’itsekehitys’ osin määrittyy luonnonehtojen kautta. Toinen koskee ulkoisen luonnon, erityisesti maantieteellisten tekijöiden, vaikutusta historiaan ja toinen ihmisen sisäisen luonnon, ’intohimojen’ (*Leidenschaften*), vaikutusta. Molemmilla on merkitystä Hegelin ’varsinaisen’ historian kannalta, ei vain ’esihistorian’ suhteen pitkälle luonnon ehdoilla elävien alkuperäiskansojen ymmärtämiselle. Hegelillä varsinainen historia liittyy valtionmuodostukseen, joten erilaiset heimoyhteisöt jäävät vielä varsinaisen historian ulkopuolelle.

#### a) Intohimot ja historiallinen toiminta

Lähden liikkeelle kuitenkin yksilötasolta, ihmisen oman ’luonnon’ ja siinä varsinkin ’intohimojen’ roolista historian kulussa. Tämä teema liittyy läheisesti edellä käsiteltyyn assimilaation kokonaisuuteen, tarpeiden tyydytykseen ja sen ’henkistymiseen’ ja sivistymiseen kulttuurin synnyn myötä. Intohimot säilyvät tärkeänä motivoivana tekijänä ihmisen korkeimmallakin henkisellä toimintatasolla ja muodostavat siten jatkuvan yhteyden, kontinueetin, luonnon ja hengen välille.

Hegel määrittelee intohimoja teoreettisesti osana subjektiivisen hengen toimintaa *Ensyklopedian* pykälässä 474 (Hegel 1975), osana laajempaa tarkastelua ’tarpeista ja mielivallasta’. Aihe on osa ’praktisen hengen’ käsittelyä, jossa ”henki astuu todellisuuteen tahtona”. Henki asettaa nyt oman sisältönsä vapaasti ja vapaus on sen keskeinen käsite. Itseään vapaasti toteuttava järkevä tahto avaa myös suhteen objektiiviseen henkeen ja siveellisuuteen. (Hegel 1975, §469.)

Tarpeet ja taipumukset ovat luonnonilmiöitä, sisällöltään ne ovat vielä ”luonnollista tahtoa, välittömässä yhteydessä määrittynäisyyteensä (*Bestimmtheit*)”. Intohimo on praktisen hengen kokonaisuuden ilmene- mistä näinä monina rajoittuneina määreinä. (Mt., §473.) Nämä rajoituk- set ovat luonnon välttämättömyyteen kytkeytyviä välittömiä tunteita. Kuuluessaan vielä subjektiiviseen, yksittäiseen tahtoon ne ovat usein satunnaisia. Ne syntyvät luonnon välttämättömyydestä ja ovat epäva- paita. Ne ovat eettisesti neutraaleja impulsseja, joita ei voi sanoa hyväksi tai pahoiksi. Niillä on kuitenkin tärkeä motivoiva merkitys muodosta- essaan subjektille ”sen hengen, lahjakkuuden, luonteen ja nautinnon koko elävän intressin” suhteessa tiettyyn sisältöön. Siten voidaan Hege- lin mukaan jopa sanoa (mt., §474):

”Mitään suurta ei ole saavutettu eikä voida saavuttaa ilman intohi- moa. Se on vain kuollut, liian usein tekopyhä moraalisuus, joka aset- tuu intohimon muotoa vastaan.”

Järkevänä tahtona henki kuitenkin ylittää intohimojen luontoperäi- sen yksittäisyyden ja determinismin muodostaessaan yhteyden näiden motivoivien voimien ja objektiivisen hengen välille. Kysymys siitä, ”mitä *hyvät*, järkevät taipumukset ja niiden keskinäinen järjestys ovat, muuttuu esitykseksi siitä, mitä suhteita henki tuo esiin kehittyessään *objektiiviseksi* hengeksi”. Siksi kysymys tarpeiden, taipumusten ja intohimojen todel- lisesta sisällöstä määrittyy ”oikeudellisten, moraalisten ja siveellisten *vel- vollisuuksien*” kautta. (Mt., §474.) Intohimojen, tarpeiden ja taipumus- ten psykologinen taso on siis siinä mielessä formaali, että sen motivoiva voima voi asettua tukemaan yhtä hyvin humanismia kuin antihumanis- mia. Vasta objektiivisen hengen tasolla voidaan ratkaista, millaisen poli- tiikan taakse ’järkevä taipumuksen’ tulee asettautua. Tämä luontope- räinen energia tulee suunnata eettisesti ja poliittisesti kestäväällä tavalla, silloin se voi saada suuria aikaan.

Intohimojen merkitys nousee psykologisista tekijöistä keskeisim- mäksi myöhemmin *Historianfilosofian luennoissa*. Tarkastelen seuraavassa lyhyesti tätä teemaa ennen kuin siirryn maantieteen edustamaan ympä- ristönäkökulmaan historiassa. Intohimo on paitsi ’maailmanhistoriallis- ten yksilöiden’ toimintaa motivoiva tekijä, myös irratiionaalinen aines

historiassa, jonka vaikutusta Hegel 'järjen viekkaiden' konseptionsa kautta pyrkii rationalisoimaan lisääntyvän vapauden edistyksestä näkymästä käsin. Koska intohimot ovat Hegelillekin sulkeistamaton antropologinen tekijä, niitä ei koskaan voi täysin eliminoida historiasta.

Intohimojen rooli liittyy laajempaan kysymykseen siitä, millaisten välineiden avulla historian päämäärä, vapaus, toteutuu historiassa. Tämä kysymys on keskeinen, sillä se "johtaa meidät historian itsensä ilmenemiseen". Historian toiminnallisella näyttämöllä on tällöin oleellinen merkitys "tarpeilla, intohimoilla ja intresseillä, jotka motivoivat [*als die Triebfeder erscheinen*] ja ovat pääasiassa vaikuttavia [*als das Hauptwirk-same vorkommen*]" (W12, 33–34.) Hegel käyttää tässä yhteydessä intressin ja intohimon käsitettä pitkälle synonyymeinä ja palaa *Ensyklopedian* yllä mainittuun määritelmään kirjoittaessaan: "Sanomme siis, ettei mitään synny ilman toimijoiden intressejä; ja kun nimitämme intressiä intohimoksi ... täytyy meidän ylipäätään sanoa, *ettei mitään suurta ole maailmassa tehty ilman intohimoa*". Siinä suhteessa intohimot viittaavat oikeastaan "ihmisen toimintaan partikulaarisista intresseistä käsin". Yhteydessään ideoihin intohimot ovat kuitenkin osa "valtion siveellistä vapautta". (Mt., 37–38.) Maailmanhistoria on siten egoististen yksilöiden ja yleiseen hyvään tähtäävän yhteisöllisyyden välistä kamppailua ja dialektiikkaa: vastakohtia, ristiriitoja ja niiden sovitusyrityksiä.

Millainen sitten on intohimojen rooli valtiollisessa toiminnassa, joka kuitenkin muodostaa Hegelin historiankäsitteen ytimen? Kysymys siitä, millainen on "suuri maailmanhistoriallinen intohimo", on tässä suhteessa ratkaiseva. Intohimoissa ilmenevä subjektiivinen tahto sisältää tällä tasolla elementtejä järkevistä päämääristä, se on ikään kuin materiaalia historiassa vähitellen toteutuvalle järkevyydelle. Näin "subjektiivisella tahdolla on myös substantiaalinen elämä, todellisuus, jossa se olennaisesti liikkuu ja jossa oleellinen itse on sen olemassaolon päämäärä". Tämä oleellinen aspekti on "subjektiivisen ja järkevän tahdon yhdistyminen: se on siveellinen kokonaisuus – *valtio*, todellisuus, jossa yksilö on vapaa sikäli kuin se on yleisen tietämistä, uskomista ja tahdomista". Kyseessä on nimenomaan askel positiiviseen vapauteen. Sen sijaan vapautta mielivaltaana, joka on suhteessa tarpeiden erityisyyteen, rajoitetaan. Yleisesti voidaan sanoa, että subjektiivinen tahto, intohimo, on historiassa toimeenpaneva (*das Betätigende*) ja todellistava voima.



Valtio puolestaan antaa sille todellisuuden siveellisenä elämänä. Valtio on näin ”yleisen oleellisen tahtomisen ja subjektiivisen ykseys ja siveellisyys on tätä”. (W12, 55–56.)

Kokoavasti voidaan sanoa, että luontoperäiset intohimot ovat historiassa keskeinen energinen voima. Intohimot johtavat tekoihin ja ovat siten historian todellisen tapahtumisen ydintä. Intohimot voivat olla sekä mielivaltaisia, yksilön egoistiseen tarpeentyydytykseen tähtääviä, tai maailmanhistoriallisia, yleistä hyvää edistäviä. Maailmanhistorialliset yksilöt kuten Napoleon ovat kanavoineet intohimensa näiden yleisten ja järkevien päämäärien toteuttamiseen ja saaneet aikaan edistysaskeleita positiivisen vapauden lisääntymisessä – kehitystä vähitellen kohti ”kaikkien vapautta” historian perimmäisenä päämääränä. Siten luonto ja henki edellyttävät toisiaan historiallisesti merkittävien tapahtumien ja ilmiöiden synnyssä. On tärkeä huomata, ettei tämä kehitys tapahdu ihmisten päiden yläpuolella leijuvan ’maailmanhengen’ vieksassa ohjauksessa, kuten Hegeliä usein tulkitaan, vaan ainoastaan todellisten yksilöiden intohimoisten tekojen kautta ja niissä tapahtuvana vähittäisenä oppimisena. Sikäli kuin yksilöt toteuttavat yhteisöllistä vapautta, edellytykset historialliselle edistykselle ovat olemassa. Mikään jumalallinen ohjaus ei kuitenkaan takaa tätä.

Tarkastelen seuraavaksi toista esimerkkiä, jossa luonto vaikuttaa merkittävästi historiallisiin ilmiöihin: maantieteellisten tekijöiden roolia. Hegel hyödyntää tarkasteluissaan perinteisiä ’ilmastoteoreettisia’ näkemyksiä (mm. Montesquieu ja Herder). Toisaalta teema on tullut uudelleen ajankohtaiseksi nykyaikaisessa ympäristöhistoriassa, jossa erityisesti ympäristöongelmat on nostettu keskiöön. Hegelillä ei vielä ole huomiota tästä jälkimmäisestä aspektista.

## b) Historian maantieteellinen perusta

Maantiede on aina Herodotoksen *Historiateoksesta* saakka ollut läheisessä suhteessa historiaan. Näin oli vielä aiempaa korostuneemmin laita valitusaikana, jonka näkemyksistä Hegelkin ammensi. Montesquieu ja Herder ovat merkittävimmät esimerkit tuon aikaisesta maantieteellisesti värittyneestä historiankäsitelmästä. Hegeliä ei yleensä tähän traditioon liitetä, mutta myös hänellä historian maantieteellinen perusta muodosti

tärkeän osan *Historianfilosofian luentojen* teoreettisia perusteita tarkastelevaa johdantolukua (*Geographische Grundlage der Weltgeschichte*, W12, 105–133). Uusimmassa historian tutkimuksessa tähän valistusaikaiseen perinteeseen on palattu laajasti ympäristöhistorian erilaisissa suuntauksissa 1960-luvulta lähtien. Siten Hegelinkin historianfilosofiaan tulee tältä kannalta kiinnittää uutta huomiota, vaikkei näin ole vielä tehty. Esimerkiksi Clarence Glackenin urauurtava teos, jossa laajasti käsitellään valistuksen miljööhistoriallista ajattelua ympäristöhistorian edeltäjänä (Glacken 1967, 551–622), ei lainkaan noteeraa Hegelin näkemyksiä.<sup>4</sup>

Hegel pohtii ennen tarkempia maantieteellisiä jaotteluitaan teoreettista periaatekysymystä luonnon ja hengen keskinäisestä riippuvuudesta. Historiaa tarkastellessa on tärkeä erottaa ”siveellisen kokonaisuuden yleisyydestä” ja sen piirissä toimivista yksilöistä ulkoinen ”kansanhengen luonnonyhteys”. Maailmanhistoriassa hengen idea ilmeni todellisuudessa kansojen ulkoisena hahmona ja niiden seuraantona ajassa ja avaruudessa. Tämä perusta on kuitenkin välttämätön ja olennainen, sikäli kun näemme sen ”maaperänä, jossa henki liikkuu”. Kansojen hahmoon pukeutuva henki eriytyy toisistaan erottuviksi luonnonmuodoiksi, erityisiksi mahdollisuuksiksi, joissa henkisyys toteutuu. Historian maantieteellinen perusta muotoutuu tätä kautta. (W12, 105–106.) Tällöin liikutaan hegeliläisittäin ainakin osin ’esihistorian’ piirissä, ennen varsinaista historiaa, jossa valtioiden muodostaminen on keskeistä. Mutta kuten tulemme näkemään, jopa modernin valtion kannalta maantieteellä on Hegelille merkitystä.

Mikä sitten on tarkkaan ottaen maaperän (*Boden*) merkitys kansoille hengen kehitysmuotoina? Onko se vain ulkoinen kehys vai onko sillä sisäistä yhteyttä henkiseen? Hegel puoltaa jälkimmäistä näkemystä: ”Tässä ei ole kyse siitä, että oppisimme tuntemaan maaperän ulkoisena paikkana (*äußeres Lokal*), vaan paikallisuuden luonnollisena tyyppinä (*Naturtypus der Lokalität*), joka kytkeytyy tarkalleen yhteen kansan tyyppiin ja luonteen kanssa, joka on tällaisen maaperän poika”. Kansat tulevat juuri tällä tavalla esiin maailmanhistoriassa. (Mt., 106.) Hegel

---

4 Olen kirjoittanut historioitsija Esa Ruuskasen kanssa katsauksen nykyisen ympäristöhistorian suuntauksiin ja arvioinut myös sen historianfilosofista merkitystä. Ks. Ruuskanen & Väyrynen 2016 ja 2017.

toistaa tässä Montesquieun ja Herderin näkemyksiä, mutta kytkee ne myös omaan hengen filosofiaansa siinä mielessä, että yleinen maailmanhenki välttämättä eriytyy kansallisten muotojen kautta ja on siten sisäisessä yhteydessä määrättyyn lokaatioon maaperänä. Tämä luonnonyhteys on välttämätön hengen todellisen rikkauden toteuttamiseksi.

Maaperän kautta toteutuva luonnonyhteys ei ole kuitenkaan deterministinen. Sikäli Hegel varoittaa korostamasta liikaa yhteyttä luontoon. Hän kirjoittaa: ”Luontoa ei tule yli- tai aliarvioida; Joonian lempeä taivas on varmasti vaikuttanut paljon Homeeristen runojen miellyttävyyteen, muttei kuitenkaan yksin voi tuottaa Homerosta; eikä aina tuotakaan; turkkilaisen ylivallan (*Botmäßigkeit*) alla ei synny runoilijoita”. (W12, 106.) Tässä suhteessa Hegel ilmeisesti seuraa pikemminkin Herderin kuin Montesquieun näkemyksiä. Montesquieu oli vahvemmin ilmastodeterministinen kuin Kantin oppilas Herder. Myös Kant korosti *Maantieteen luennoissaan* samanlaisen ilmaston sisällä ilmeneviä kulttuurisia ja sosiaalisia eroja (vrt. Väyrynen 2013).

Yleisesti ottaen Hegel kuitenkin korostaa Montesquieun ja kumppaneiden tapaan välimerellisten leveysasteiden edullisuutta kulttuurin kehitykselle. Pohjoisessa ja etelässä (*”in den äußeren Zonen”*) sen sijaan ihminen joutuu kamppailemaan olemassaolostaan liiallista kylmyyttä ja kuumuutta vastaan, jolloin kulttuurin kehitykselle tärkeää vapaata aikaa ei juuri jää. Siksi ”maailmanhistorian todellinen näyttämö on leuto leveysaste (*”gemäßigte Zone”*) ja erityisesti sen pohjoinen puoli, koska maa on siellä kontinentaalinen” toisin kuin eriytyneemmässä etelässä. (W12, 106–107.) Uusimmassa ympäristöhistoriallisessa tutkimuksessa etenkin Jared Diamond on pitänyt Euraasian kehityksen etuna laajoja kontinentaalisia yhteyksiä. Hegel toteaa tässä saman asian Euroopan puitteissa. Toisaalla Hegel korjaa tätä näkemystään korostamalla myös merellisten yhteyksien merkitystä paitsi helppoina kulkuteinä myös teknologisesti ja intellektuaalisesti haastavina ympäristöinä, jolloin innovaatioiden kehitys ja rohkea valloitushalu nousevat tärkeiksi hyveiksi (W12, 115, 118–119).

Kuten tämä viittaus merien myönteiseen ympäristövaikutukseen antaa ymmärtää, ettei maantieteellisillä tekijöillä ole vaikutusta vain alkuperäiskansojen luonnonoloihin sidottujen kulttuurien ymmärtämiselle, vaan myös Hegelin mielessä ’varsinaista historiaa’ tuottavien, valti-

oita muodostavien kulttuurikansojen elämään. Näin on jopa korkeimmalla historiallisella kehitystasolla, Euroopan ja Amerikan modernia kehitystä tarkasteltaessa.

Eurooppa ja Amerikan Yhdysvallat ovat kulttuurisilta ja yhteiskunnallisilta lähtökohdiltaan samankaltaisia. Suurin ero on ehkä uskonossa, jossa Yhdysvallat edustaa laajaa uskonnonvapautta, joka on johdannut lukemattomien lahkojen syntyyn aina ”äärimmäiseen hulluuteen saakka”. Euroopan valtiot ovat tässä suhteessa yhtenäisemmällä uskonnollisella pohjalla. Yhteiskuntajärjestelmä eroaa sikäli, että Yhdysvalloissa valtion päämies valitaan neljäksi vuodeksi toisin kuin Euroopan monarkit. Porvarillinen yhteiskunta korostaa Yhdysvalloissa vielä Eurooppaa enemmän yksilöllistä voitontavoittelua. Valtion rooli taas on heikompi. (W12, 112–113.)

Millä tavoin maantieteelliset tekijät sitten vaikuttavat Euroopan ja Yhdysvaltojen kehitykseen? Niillä on hyvin suuri yhteiskunnallinen vaikutus sikäli, että Yhdysvalloissa potentiaalinen elintila, jolle väestö voi siirtyä on käytännössä vielä rajaton.<sup>5</sup> Euroopan valtioilla elintila on sekä luonnon että naapurivaltioiden rajaama. Tämä ero johtaa ensinnäkin siihen, että kun Euroopassa köyhyyden ja rikkauden vastakohta on kärjistynyt, Amerikassa ”tätä jännitettä ei ole, koska sillä on koko ajan kolonisaation pakotie suuressa määrin avoinna, ja paljon väestöä siirtyy Mississipin tasangoille”. Tämä johtaa vähäiseen yhteiskunnalliseen tyytymättömyyteen ja olemassa olevan porvarillisen yhteiskunnan säilymiseen. Euroopassa tällainen ei ole – ”kaikesta maastamuutosta huolimatta” – mahdollista. Ei ole enää olemassa ”Germaanian metsiä” jotka imisivät liikaväestön. Jos niitä olisi, Hegel spekuloi, ”ei olisi syntynyt Ranskan Vallankumousta”. (Mt., 113.) Tämä viittaa siihen, että kolonisaatio noihin mittaamattomiin metsiin olisi estänyt köyhyyden ongelman kärjistymisen vallankumoukseksi.

Tulevaisuudessa voidaan Hegelin mukaan kuitenkin olettaa, että nuo Amerikan mittaamattomat maa-alueet täyttyvät ja Euroopan kaltainen

---

5 Aikansa tapaan Hegel ei ota huomioon Amerikan alkuperäiskansojen omistamia alueita lännessä vaan olettaa niiden olevan joutomaita, jotka eivät kuulu kenellekään. Napoleonin myytyä 1803 laajan Louisianan alueen Mississipin länsipuolelta Yhdysvalloille, ovet olivat auki lännen jatkuvalle kolonisaatiolle.

porvarillinen yhteiskunta kehittyi. Toistaiseksi Yhdysvallat kuitenkin on maatalouden dominoima, kun taas Euroopassa ”maatalouden laajentuminen on estynyt ja asukkaat ... muuttavat kaupunkeihin käsityöläisiksi ja kauppiaksi, muodostaen porvarillisen yhteiskunnan kompaktin systeemin”. Näin heille tulee myös ”organisen valtion tarve”. Porvarillisen yhteiskunnan ristiriidat, erityisesti köyhyyden ongelma, ei ole Amerikassa vielä yhteiskuntakehityksen haaste. Tästä syystä voidaan sanoa, että ”Amerikka on näin tulevaisuuden maa” eikä sen laajempi käsittely kuulu maailmanhistorian tehtäviin. (Mt., 113–114.) Historian kehitys on siten Euroopassa pisimmällä, koska kapitalistisen yhteiskunnan ristiriidat ovat kehittyneet esiin siellä ensimmäisenä ja täydessä mitassaan. ’Organista valtiota’ näiden ristiriitojen ratkaisijana siis tarvitaan ja tämä valtion historiallisesti uusi tehtävä muodostaa Hegelin historiankäsitteessä sen varsinaisesti viimeisen vaiheen. Voidaanko puhua ”historian lopusta” Francis Fukuyaman mielessä porvarillisen yhteiskunnan muodostaessa yhteiskuntakehityksen lopullisen muodon? Mielestäni ei, koska valtiolla on keskeinen rooli kapitalismin ristiriitojen sovittajana. Miten historian dialektiikka tulevaisuudessa kehittyi, liittyy juuri näiden instituutioiden keskinäissuhteen kehitykseen. Mutta tästä Hegel ei esitä mitään arveluita.

## 5. Lopuksi: luonnon merkitys hengen itsekehitykselle

Hegel kritisoi luonnon romanttista ihailua, harmonisen identiteetin etsimistä luonnon kanssa. Hän nostaa *Uskonnonfilosofian luennoissaan* kriittisesti esiin ”suositun ja hyvältä kuulostavan ilmaisun *Ihmisen ykseys luonnon kanssa*”, joka ilmenee muun muassa lasten ja alkuperäiskansojen viattomuuden sekä eläinten vaistomaisen käyttäytymisen ihailuna ja keskiajan filosofian *signatura rerum* -opissa. (Väyrynen 2011.) Hegelin oma käsitys on sen sijaan dialektinen, jossa ihminen, yhteiskunta ja kulttuuri nähdään osin identtisenä, osin eroavana ja vastakkaisena luonnon systeemeille. Luonto on kuitenkin tärkeä haaste ja inspiraation lähde hengen kehitykselle ja sikäli sillä on suurta arvoa ihmisen ja ihmiskunnan kehitykselle. Tarkastelen lopuksi lyhyesti sitä, miten Hegel määrittelee luonnon perimmäistä arvoa tässä suhteessa.

*Luonnonfilosofian* loppu esittää tiivistetyn vastauksen tähän kysymykseen. Sen viimeiset pykälät 375 ja 376 tarkastelevat luonnon kuolevaisuutta otsikon *Der Tod des Individuums aus sich selbst* (vapaa käännös: yksilön luonnollinen kuolema) alla. Eläimet ovat yksittäisinä olioina kuolevaisia mutta lajinprosessin kautta luonnon yksittäisyyden ylittävää henkistä sen itumuodossa. Lajitietoisuudessa ylitetään yksilöiden kuolevaisuus: ”luonnollisen, eli välittömän yksittäisyyden negaatio on se, että yleinen, laji asetetaan, ja nimenomaan lajin muodossa”. Ajatteleva tietoisuus syntyy, kun yksilö tiedostaa tämän kaksinaisuuden. Ajattelussa ylitetään luonnon kuolevaisuus ja tavoitetaan ”itselleen oleva yleisyys, *kuolematon*”. Tällainen on ”siirtymä luonnollisesta henkeen”. Luonnosta on tullut toinen, jotta ”se tiedostaisi ideana jälleen itsensä ja tekisi sovituksen itsensä kanssa”. Metaforisesti tätä siirtymää voidaan kuvata Fenix-lintuna, jossa ”luonto tappaa itsensä ja murtaa välittömän aistimellisen kuorensa, polttaen Fenix-linnun tapaamaan itsensä astuakseen tästä ulkoisuudesta nuortuneena henkenä esiin”. (W9, 538.)

Tämä jokseenkin monimutkainen selitys vaatii hieman tarkempaa pohdintaa siitä, mikä rooli siirtymässä ajattelevaan tietoisuuteen on lajin idealla. Kuten jo aiemmin todettiin, lajin prosessiin liittyi sosiaalisuus, alkeellinen kommunikaatio ja itseilmaus ääntelyn välityksellä. Yllä oleva selitys yksittäisen olion kuolevaisuudesta ja ’aistimellisen kuoren’ murtamisesta viittaa siihen, että luonto tässä mielessä kielletään mutta lajin käsitteessä se nousee ajattelevan tietoisuuden tasolle. Tämä askel on askel luonnosta – kuolevaisina erillisinä yksilöinä – henkeen lajin tietoisuutena, erityisesti sosiaalisten eläinten kehittämänä kulttuurina, jossa yksilöt vaikkapa linnun laulussa jättävät kuolemattoman jäljen lajin kehitykseen. Linnut matkivat ja omaksuvat toistensa laulua ja siten saavuttavat kuolemattoman yleisyyden. Taitavan laulajan sanoma jää elämään hänen ruumiillisen kuorensa häviämisen jälkeen.

Vaikka luonto tällä tavalla kuolee ja tuhoutuu yksittäisenä ja aistittavana, jää sille lajikehityksen puitteissa tärkeä hengen korkeinta identiteettiä rakentava rooli. Tällä tasolla hengen on palattava luonnon yhteyteen ymmärtääkseen täysin itsensä. Hegel kirjoittaa:

”Henki, joka on tavoittanut itsensä, tahtoo myös tiedostaa itsensä luonnossa, kumota ja säilyttää (*aufheben*) sen menetyksen. Tämä

hengen sovitus luonnon ja todellisuuden kanssa on yksin sen todellinen vapautus, jossa se pääsee eroon omasta erityisestä ajattelu- ja havainnointitavastaan (*Anschaunungsweise*)” (mt., 539).

On tärkeä huomata, että luonnon abstrakti kielto on menetys. ”Oma erityinen ajattelu- ja havaintotapa” on puutteellinen positio ilman rakentavaa yhteyttä luontoon. Myöskään vapautuminen luonnosta tässä abstraktin negaation mielessä ei saavuta todellista vapautta. Todellinen vapaus – positiivinen vapaus – on mahdollista vain oppivassa yhteydessä sekä omaan sisäiseen luontoomme että ulkoiseen luontoon.

Juuri luonnonfilosofian tehtävä on osoittaa tämän samanaikaisen luonnosta vapautumisen ja sovituksen välttämättömyys. Loppujen lopuksi ”luonnon hahmot ovat vain käsitteen hahmoja ulkoisuuden elementissä”. Luonnonfilosofian luentojen päämääränä on näin ”löytää tässä ulkoisuudessa oman itsemme peilikuva, nähdä luonnossa hengen vapaa heijastus (*Reflex*)”. (W9, 539.) Luonto ei ole vain henkemme luoma konstruktio, vain itsemme suora peilikuva, vaan hengestä osin eroavana ja vieraana jatkuva oppimishaaste.

## Lähteet

- Alanen, Lilli, Leila Haaparanta ja Terhi Lumme (toim.) (1986). *Nainen, järki ja ihmisarvo: Esseitä filosofian klassikoiden naiskäsitteistä*. Porvoo: WSOY.
- Aristoteles (2012). *Metafyysikka*. Teokset VI. Helsinki: Gaudeamus.
- Glacken, Clarence (1976). *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Hartmann, Nicolai (1964). *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Hegel, G. W. F. (1975) [1830]. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Berlin: Akademie Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970) [1830]. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie*. Vol. 9 sarjassa *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970) [1820]. *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Vol. 7 sarjassa *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Hegel, G. W. F. (1970) [1830]. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes*. Vol. 10 sarjassa *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1970) [1845]. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Vol. 12 sarjassa *Werke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1995) [1797]. *Die Metaphysik der Sitten*. Werke 5 sarjassa *Werke in sechs Bänden*. Köln: Könenmann.
- Kant, Immanuel (1974) [1781/87]. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kuukkanen, Jouni-Matti (2015). *Postnarrativist Philosophy of Historiography*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Ruuskanen, Esa & Väyrynen, Kari (2017). Theory and Prospects of Environmental History. *Rethinking History*, vol. 21.
- Ruuskanen, Esa & Väyrynen, Kari (2016). Ympäristöhistorian historiankäsitteestä. Teoksessa Väyrynen, Kari & Pulkkinen, Jarmo (toim.): *Historian teoria. Lingvistiksestä käänteestä mahdolliseen historiaan*. Tampere: Vastapaino, s. 332–365.
- Schiller, Friedrich (1962) [1794]. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Werke 20. Weimar: Hermann Blöhaus Nachfolger.
- Winter, Max (2015). *Hegels formale Geschichtsphilosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Väyrynen, Kari (2011). Identität mit der Natur. Kritische Perspektiven in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teoksessa *Hegel-Jahrbuch 2010*. Erster Teil. Berlin: Akademie Verlag.
- Väyrynen, Kari (2013). Kant ja ympäristötieteet. Teoksessa Oittinen, Vesa (toim.): *Immanuel Kantin filosofia*. Helsinki: Gaudeamus, s. 123–143.
- Väyrynen, Kari (2002). Nuori Hegel ja Alpit: varhaisen estetiikan ja luontokäsityksen jäljillä. Teoksessa Mehtonen, Lauri & Väyrynen, Kari (toim.): *Järjen todellisuus 1–2. Juhlakirja Markku Mäelle*. Oulu, s. 189–204.
- Väyrynen, Kari (2019). Zur Dialektik der geschichtlichen Erklärungen bei Hegel: Kausalität, Wechselwirkung, Begriff. Teoksessa *Hegel-Jahrbuch*, s. 528–537.
- Väyrynen, Kari (2006). *Ympäristöfilosofian historia maaäitimyytistä Marxiin*. Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere: niin & näin.



## 5.

# Naiset ja kansakunnan dialektiikka<sup>1</sup>

Sari Roman-Lagerspetz

### 1. Johdanto

**G**. W.F. Hegel on yksi vaikutusvaltaisimmista modernin yhteiskunnan ja erityisesti modernin valtion teoreetikoista. Viimeisten kahdensadan vuoden aikana hänen ajattelunsa on inspiroinut monia, keskenään hyvin erilaisia intellektuaalisia ja yhteiskunnallisia liikkeitä. Luonnollisesti Hegelin näkemykset ovat myös saaneet osakseen paljon kritiikkiä. Osa tästä kritiikistä on perustunut väärinymmärryksiin ja puutteelliseen Hegelin ajattelun tuntemukseen. Osa arvostelusta on kuitenkin sellaista, johon on syytä suhtautua vakavasti.

Yhtäältä Hegel näyttää modernin valtion tarkastelussaan rajoittuvan 1800-luvun kansallisvaltion ja julistavan sen ikuiseksi. Toisaalta Hege-

---

1 Olen tarkastellut tässä kirjoituksessa käsiteltyjä asioita aiemmin englanninkielisessä artikkelissani (Roman-Lagerspetz 2015). Haluan kiittää Jaakko Syréniä ja Eerik Lagerspetzia tekstiäni koskevista kommentteista.

lin käsitystä naisista on arvosteltu patriarkalisesta dualismista. Feministit Simone de Beauvoirin *Toisesta sukupuolesta* (esim. de Beauvoir 1949/1980, 40–41, 454–455) alkaen ovat kritisoineet Hegeliä siitä, että hän sulkee naiset tasa-arvoiseen vapauteen liittyvän vastavuoroisen tunnustuksen piiristä, ja hänen tavastaan liittää naiset ”luontoon” ja perheen yksityisyyden sfääriin. Tätä kritiikkiä eivät ole esittäneet vain feministit. Muista Hegel-tutkijoista saman tyyppisiä huomioita on esittänyt esimerkiksi skotlantilainen *Oikeusfilosofian* tulkitsija Dudley Knowles (2002, 250). Jopa Hegeliä kohta kohdalta parhain päin selittävän Robert R. Williamsin (1997, 220–226) on tässä kohdin myönnettävä, että Hegelin näkemys ei kestä kritiikkiä. Kritiikissään feministit ovat usein korostaneet sitä tapaa, jolla Hegel sulkee naiset pois yhteisön rationaalisisista julkisista sfääreistä. Vähemmän on kiinnitetty huomiota siihen, miten Hegel esittää perheen siveellisyyden ja naisten siihen liittyvän roolin välttämättömänä ja konstitutiivisena osana kansakunnan dialektiikkaa. Se, mitä kutsun tässä *sukupuolten eettiseksi työnjaoksi*, on Hegelille keskeinen: perheen erityinen etiikka (eli siveellisyys) on välttämätön kansakunnan dialektiselle kehitykselle. Tämä liittyy myös siihen tapaan, jolla Hegel näkee ”epäkypsan nuorison” roolin ja sotien merkityksen. Naisten alistettu asema ja kansakuntien sotaisuuden kritiikiton hyväksyminen – molemmat Hegelin ajattelun ongelmalliset ulottuvuudet – näyttävät kytkeytyvän yhteen.

Hegelin viimeiseksi jäänyt teos *Oikeusfilosofia* (jäljempänä OF) jatkaa Hegelin *Phänomenologie des Geistesissa* (jäljempänä PG) aloittamaa projektia, jossa hän analysoi sitä, miten henki objektivoi itsensä maailmassa.<sup>2</sup> Yksi Hegelin tavoitteista on ratkaista halun, moraalien ja siveellisyyden (*Sittlichkeit*) väliset jännitteet, samoin kuin jännitteet, jotka vallitsevat

---

2 OF:n kohdalla nojaudun sekä Markus Wahlbergin suomennokseen *Oikeusfilosofiasta* että saksankieliseen laitokseen. PG:n kohdalla olen käyttänyt saksankielistä editiota Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke 3. Phänomenologie des Geistes* (Frankfurt am Main: Suhrkamp), ja sen tukena A.V. Millerin englanninkielistä käännöstä *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press). Viitteiden pykälät [PS] viittaavat Millerin käännökseen, sivunumerot saksankieliseen laitokseen [W3]. PG:n suomennokset ovat Ilmari Jauhiaisen: [https://www.academia.edu/115807390/Hengen\\_fenomenologian\\_raakasuumennos?source=swp\\_share](https://www.academia.edu/115807390/Hengen_fenomenologian_raakasuumennos?source=swp_share).

yksilöllisen, partikulaarisen ja universaalien välillä. Ylittämällä sisäiset ristiriitansa ihmiskunta kehittyi vaiheittain historiallisesti kohti rationaalisuutta ja vapautta. Modernin valtion, jonka kuvaamiseen ja ymmärtämiseen *Oikeusfilosofia* keskittyy, on määrä toteuttaa vapaus ja rationaalisuus. Inhimillisen hengen ja ihmisten välisten suhteiden perustavien aspektien on määrä löytää ilmaisunsa modernissa valtiossa.

OF:ssa Hegel esittää käsityksenä modernista yhteiskunnasta kolmijakoisena järjestelmänä, joka jakautuu perheen, kansalaisyhteiskunnan ja valtion sfääreihin. Tällöin ”valtio” ymmärretään sanan kapeassa mielessä, poliittisena organisaationa. *Perheen* sfääri on hengen välitöntä substansiaalisuutta (OF §158), joka vastaa ihmisen intiimin läheisyyden, rakkauden ja huolenpidon luonnollisiin ja perustaviin tarpeisiin. Perheessä ihmiset muodostavat primääriset eettiset suhteensa ja oppivat ymmärtämään, että he tarvitsevat toisiaan ja että heidän välillään on perustava yhteys. Perhe on *luonnollinen* eettinen yhteisö (PS §450/W3, 330. Vrt. Hegel 1978, 113, 134). Perhesiteet muodostavat välttämättömän luonnollisen perustan yksilön autonomisen subjektiivisuuden kehittymiselle. Tässä kehityksessä perheeseen liittyvät riippuvuuden ja välittömän yhteyden aspektit ylitetään ja saatetaan sopusointuun kansalaisyhteiskunnalle ja valtiolle ominaisen erillisyyden, riippumattomuuden ja tasa-arvon kanssa. *Kansalaisyhteiskunta* ilmentää tätä erillisyyttä. Siellä subjektit kamppailevat itseilmaisusta; heidän kunnianhimonsa kohdistuu uraan ja omaisuuden kartuttamiseen. Kolmas sfääri, *valtio*, ilmentää ykseyttä erillisyydessä. Poliittisen valtion kollektiivisessa reflektiossa ja kommunikaatiossa kahden muun sfääriin hallitsevat periaatteet ylitetään ja samalla säilytetään (*Aufhebung*). Jotta subjekti voisi toteuttaa potentiaaliaan vapaana itsetietoisuutena ja ylittää oman rajoittuneisuutensa, sen tulee ”löytää itsensä” ja olla aktiivisesti mukana kaikissa näissä sfääreissä.

Nämä erilliset mutta samalla organisisessa yhteydessä olevat sfäärit ilmentävät yhteiskunnan eettisen hengen eri aspekteja. Henki luo itsessään erotteluja, aktualisoi itsensä maailmana, joka on artikuloitunut erilaisina sfääreinä. *Kansakuntana* henki jakautuu myös erillisiksi eettisiksi substansseiksi, inhimilliseksi ja ”jumalalliseksi” laiksi. Kansakunnan jäsenet jakautuvat sukupuolensa mukaan erilaisiin funktionaalisesti välttämättömiin rooleihin kansakunnan sisällä, ja kansakunnan dialektiikassa miehiset ja naiselliset aspektit täydentävät toinen toisiaan. Tässä

esityksessä tarkastellaan tätä Hegelin ajatusta välttämättömästä eettisestä työjaosta ja pohditaan sen ongelmallisia seurauksia.

Hegelin tunnustusteoria on kuitenkin – jälleen de Beauvoirista alkaen – antanut myös antanut virikkeitä ”hegeliläiselle feminismille”, jossa hegeliläistä Itsen ja Toisen välisen molemminpuolisen tunnustuksen ideaa on sovellettu feministejä kiinnostaviin kysymyksiin.<sup>3</sup> Esitän tässä, että Hegelin vastavuoroisen ja tasa-arvoisen tunnustuksen teoria on ristiriidassa hänen hierarkkisen sukupuolinäkemyksensä kanssa. Yksi Hegelin tunnustusnäkemysten seuraus on, että kun ihmiset projisoivat itsensä perustavia aspekteja ”orjiin”, tunnustusta vailla oleviin Toisiin, he vieraantuvat samalla itsestään. Tästä seuraavat ne ”tunnustuksen patologiat”, jotka ovat usein myös performatiivisia sikäli, että ne tuottavat itsensä mukaisia käytäntöjä tai sosiaalisia rakenteita. Tämän esityksen lopussa viitataan Jessica Benjaminin ajatuksiin tarkastellessani sitä tapaa, jolla Hegelin teoria perheestä ja kansakunnasta joutuu ristiriitaan vastavuoroisen tunnustuksen idean kanssa.

## 2. Itseen tiedostamaton perhe itsestään tietoisessa yhteiskunnassa

OF:ssa (§165–166) Hegel väittää, että sukupuolten välillä on komplementaarinen suhde, joka perustuu miesten ja naisten välisiin luonnollisiin eroihin. Moderni yhteiskunta jakautuu sukupuolikohtaisiin sfääreihin siten, että perhe kuuluu naisten ja kansalaisyhteiskunta ja valtio miesten alueelle. Nämä erilliset sfäärit ilmentävät naisten ja miesten erilaista perusluonnetta. Nämä periaatteet esitetään selkeästi OF:ssa seuraavaan tapaan:

”Kummankin sukupuolen *luonnollinen* määreisyys saa järjellisyytensä välityksellä *intellektuaalisen* ja *siveellisen* merkityksen. Tämän merkityksen määrää ero, johon siveellinen substantiaalisuus eriytyy käsitteenä omassa itsessään saavuttaakseen eroavuudesta elävyytensä konk-

---

3 Hegelin feminististä tulkinnoista ks. Butler 1987; Hutchings 2003; Hutchings & Pulkkinen 2010; Irigaray 1985; Mills 1996; Pateman 1988; Roman-Lagerspetz 2009; Stafford 1997.

reettisena ykseytenä.” (OF §165.)

”Siksi *toinen* sukupuolista on henkeä, joka jakautuu toisaalta *itselleen* olevaksi persoonalliseksi itsenäisyydeksi, toisaalta *vapaan yleisyyden* tietämiseksi ja tahtomiseksi käsittävän ajatuksen itsetajuntana ja objektiivisen tarkoituksiperän tahtomisena. *Toinen* taas on itsensä eheydessä säilyttävää henkeä substantiaalisena tietämisenä ja tahtomisena, joka toteutuu konkreettisen *yksittäisyyden* ja *tunteen* muodossa. Suhteessa ulospäin ensiksi mainittu on voimakas ja toimielias, viimeksi mainittu passiivinen ja subjektiivinen. Tämän vuoksi mies elää todella substantiaalisesti valtiossa, tieteessä ja vastaavissa sekä muutoin kamppailussa ja työssä oman itsensä ja ulkomaailman kanssa siten että hän vain erottumalla kamppaillen saavuttaa sen itsenäisen eheyden, jonka rauhaisa havainto ja tunteva subjektiivinen siveellisyys hänellä on perheessä. *Naisen* substantiaalinen määrittäminen taas on perheessä, ja hänen siveellinen mielenlaatunsa on tämä *pieteetti*.” (OF §166.)

On tärkeää huomata Hegelin korostavan OF:ssa sitä, että fyysisellä erolla on rationaalinen perusta, ja että juuri siksi tämä ero on älyllisesti ja eettisesti merkitsevä (tästä ks. esim. Werner 2010 ja Stone 2010). OF:ssa (§166) Hegel esittää, että perheen etiikka eli siveellisyys (*Sittlichkeit*) tulee näkyväksi Sofokleen *Antigone* -tragediassa. Tässä hän viittaa aiempaan analyysiinsä *Hengen fenomenologiassa*, jossa hän katsoo Sofokleen tragedian havainnollistavan sitä, miten naisen rooli on toimia perheen etiikan vartijana (PS §§470–476/W3, 348–356). Tämä kertoo jatkuvuudesta Hegelin ajattelussa. Mitä eroja OF:n ja PG:n välillä mahdollisesti lieneekin, perheen ja sukupuoliroolien analyysissä Hegelin käsitykset säilyvät muuttumattomana.

PG:ssa naisten roolia ja perhettä tarkastellaan antiikin Kreikan kontekstissa. Tämä maailma on jakautunut erillisiin ja vastakkaisiin sfääreihin, perheeseen ja poliittiseen valtioon. Nämä ilmaisevat yksilöllisyyden (perhe) ja universaalisuuden (*polis*) periaatteita. Tästä maailmasta puuttuu subjektien välisten partikulaaristen eroavuuksien sfääri eli modernille yhteiskunnalle ominainen kansalaisyhteiskunta. Antiikin kaksijaokoisen maailman syrjäyttääkin myöhemmin moderni kolmijakoinen maailma, joka paremmin vastaa inhimillisten subjektien sisäistä rakennetta ja heidän keskinäisiä suhteitaan.

PG:ssa Hegel kuvaa perhettä naisten ja erityisen naisellisen siveellisyyden ja uskonnollisuuden hallitsemana alueena. Perhe ilmentää naisellista periaatetta, välitöntä, sisäisesti eriytymätöntä yhteyttä ja sen myötä jumalallista lakia:

”perheen laki on *sinänsä* oleva, *sisäinen* olemus, joka ei ole tietoisuuden päivänvalossa, vaan jää sisäiseksi tunteeksi ja todellisuudesta poistetuksi jumalalliseksi. Nainen on sidoksissa penaatteihin ja hän havainnoi niissä osaksi yleisen substanssinsa, osaksi taas yksittäisyyttään [...]” (PS §457/W3, 336–337.)

”Naisen siveellisyyden ero miehen siveellisyydestä muodostuu juuri siitä, että määrittäessään yksittäiseksi ja kokiessaan mielihyvää nainen jää välittömästi yleiseksi ja halun yksittäisyys pysyy hänelle vieraana: sitä vastoin miehessä molemmat puolet eriytyvät, ja koska hänelle kansalaisena kuuluu *yleisyyden itsetietoinen* voima, hän ostaa itselleen näin oikeuden *haluun* ja säilyttää samalla vapauden halusta.” (PS §457/W3, 337.)

”Perheen henki lähettää miehen ulos yhteisöön ja mies löytää yhteisössä itsetietoisensa” (PS §460/W3, 338–339).

Viittaus ”penaatteihin”, antiikin kotijumaliin, on Hegelin perhekäsityksessä olennainen metafora. Kotijumalien maanalainen, paikkaan sidottu ja itsetietoisuutta vailla oleva henki kuvastaa Hegelillä naisille ominaista eettistä ajattelutapaa ja samalla perheen uskonnollista perusluonnetta, joka jatkuu olennaisesti samanlaisena antiikin pakanallisesta maailmasta moderniin valtioon. Argumentatiivinen jatkuvuus PG:n ja OF:n välillä osoittaa, että Hegelin käsityksen mukaan perheen ja naisten rooli säilyy samana läpi historian. Sama käsitys perheen luonteesta ja roolista, ja sen symboleina toimivat kotijumalat eli penaatit esiintyvät jatkuvasti Hegelin tuotannon eri kohdissa.<sup>4</sup> Hegel puhuu hengen naisellisesta puolesta ”manalana” [*unterirdischen Reiche*]<sup>5</sup> (PS §455/W3,

---

4 Ks. esim. OF §§163, 164, 166 lisäys, 173, 257, 341; Hegel 1978, 100; PS §450/W3, 330.

5 ”Manala” on Markus Wahlbergin suomennos.

335. Vrt. OF §166). Tämä maailma on tiedostamattoman ja hämärän maailma, jumalallisen lain, ”pyhien vaatimusten” ja ”paatoksen” maailma. Tämä maailma asettuu miesten rationaalista, ylempää maailmaa, inhimillisen lain valtakuntaa vastaan. (PS §§449–452/W3, 330–333; PS §§474–475/W3, 352–354.) Naiset ovat kuuliaisia antiikin kotijumalille, jotka suojelevat yksittäistä kotitaloutta. He ovat sisäänpäin kääntyneitä, eivätkä voi nähdä omien perheidensä rajojen ulkopuolelle. Naiset eivät kykene käsittämään sitä, että keskenään ristiriitaisia elementtejä voitaisiin dialektisesti sovittaa. Näin ollen he eivät kykene myöskään tunnistamaan Itsestä erillistä ja potentiaalisesti vastakkaista Toista. Kansalaisyhteiskunnan ja valtion sfäärit jäävät naisille vieraksi. Nainen ei kykene näkemään perheen asettamia eettisiä vaatimuksia seurauksina universaaleista, kaikkia koskevista eettisistä periaatteista. Tästä seuraa, että miehisten perheenpäiden on edustettava perheitään ja niiden etuja kansalaisyhteiskunnassa ja valtiossa. Aviomiehelle, toisin kuin aviovoimolle, on mahdollista nähdä perheensä *määrätyinä* perheenä, yhtenä tasa-arvoisena perheenä muiden perheiden joukossa. Tällöin hän voi myös ottaa toiminnassaan huomioon muiden perheiden perustellut intressit ja vaatimukset.

Hegelin mukaan miehet ovat vapaita itsetietoisia olentoja koska he voivat, ainakin potentiaalisesti, hallita omaa subjektiivisuuttaan ja halujaan. He kykenevät välittämään oman partikulaarisen subjektiivisuutensa universaalisuuteen. He säilyttävät vapautensa suhteessa partikulaarisiin aspekteihinsa; he eivät ole niiden hallitsevia. Vaikka miesten halu voi saada rajallisia patologisia muotoja, esimerkiksi herran ja orjan välisissä suhteissa, se kuitenkin lopulta saa tyydytyksensä vapaissa ja tasa-arvoisissa suhteissa toisten (miesten) kanssa, jotka kykenevät samaan. Miehet voivat oppia virheistään, korjata niitä, ja ottaa kriittisen etäisyyden omiin haluihinsa, koska he pystyvät välittämään keskenään ristiriitaiset aspektit. Naisten hallitsema perheen yksityinen sfääri ei puolestaan muutu. Kun ”miehiset” sfäärit kehittyvät dialektisesti, perheen siveellinen luonne säilyy perustaltaan samana.

Sekä OF:ssa että PG:ssa piiryy kuva miehestä olentona, joka kamppailee itsensä kanssa luodakseen itsestään sisäisesti eriytyneen ykseyden, eli sellaisen ykseyden, joka vastaa valtion kolmijakoista ykseyttä. Tämä edellyttää refleksiivistä kykyä ottaa etäisyyttä itseensä. Miehen

tulee jättää perheen sfääri ja siihen liittyvä välitön yhteys muiden perheen jäsenten kanssa. Perhe säilyy silti paikkana, jossa miehellä on ”rauhaisa havainto” tästä yhteydestä ja jossa hän voi elää perhe-elämää rakkaudellisissa suhteissa. Mies ”löytää itsensä” (itsensä perustavat puolet) kaikissa yhteiskunnan kolmessa sfäärissä, kun taas nainen jää yhteen sfääriin ja yhdenlaisiin suhteisiin. (OF §166.) Tästä syystä naiset eivät kykene erottamaan toisistaan perheen etiikkaa ja muiden sfäärien etiikkaa. Tämän erottelun tekeminen edellyttäisi reflektiivistä itsesuhdetta. Erottelu ei vallitse vain objektiivisen ulkoisen alueella – yhteiskunnan eriytyemisessä kolmeksi sfääriksi – vaan sitä vastaa tietoisuuden sisäinen eriytyminen.

Miehille ominaiset aktiviteetit mahdollistavat yhteiskunnan dialektisen kehityksen epäkypsistä muodoista (esim. antiikin Kreikka ja Rooman valtakunta) kohti kypsempää ja rationaalisempää muotoja (1800-luvun ”germaaninen maailma”). Perheen kohdalla asia on toisin. PG:ssa Hegel erottaa kolmenlaisia perhesuhteita: miehen ja vaimon väliset, vanhempien ja lasten väliset ja sisarusten väliset.

”Näistä ensinnäkin *aviomiehen ja vaimon suhde* on tietoisuuden *välitöntä* itsensä tunnistamista toisessa ja vastavuoroisen tunnustettuna olemisen tunnistamista. Koska suhde on *luonnollista* itsensä tunnistamista eikä siveellistä, se vain *mielle* hengestä ja sen *kuva* eikä itse todellinen henki.” (PS §456/W3, 336.)

Vanhempien ja lasten välisiä suhteita luonnehtivat rakkaus, huolenpito ja velvollisuudentuntoinen kunnioitus toisia kohtaan. Vanhemmat kasvattavat ja kouluttavat lapsensa, jotta nämä puolestaan saavuttaisivat oman riippumattomuutensa. Sekä puolisoiden että vanhempien ja lasten keskinäisissä suhteissa sekoittuvat toisiinsa luonnolliset ja affektiiviset elementit. Sen sijaan veljen ja sisaren suhde toisiinsa on ”sekoittumaton”. Suhteessa veljiinsä nainen saavuttaa korkeimman ”intuitiivisen” tiedon eettisestä, joskaan se ei kehity tietoiseksi. Hegelille veljen ja sisaren suhde tarjoaa naiselle intuitiivisen kokemuksen vapaasta ja molemminpuolisesta tunnustuksesta. Kuitenkin tällainen suhde on mahdollinen vain naisille, joilla on veljiä. Tällainen suhde vallitsee perheessä lähinnä ennen kuin veli astuu julkisiin sfääreihin, joissa hän löytää substantiivisen itsetietoisuutensa. Näihin sfääreihin sisar ei voi häntä seurata. (PS §458–459/W3, 338. Vrt. Mills 1996, 63–66.)



Koska PG on ennen kaikkea kehityskertomus, jossa erilaiset puutteelliset tietoisuuden muodot ja niitä vastaavat yhteiskunnalliset muodot kumoutuvat ja korvautuvat kehittyneemmällä muodoilla, voitaisiin väittää, että Hegel kuvailee PG:ssä lähinnä antiikin Kreikan perhettä. Ilmeinen samankaltaisuus PG:n ja OF:n perhesuhteiden kuvausten välillä, ja jälkimmäisen eksplisiittiset viittaukset edelliseen osoittavat, että tästä ei kuitenkaan ole kyse. Hegelille perheellä ”luonnollisena instituutiona” ei varsinaisesti ole historiaa. Koska perhe kuuluu tietystä mielessä luontoon, se ei kehity rationaalisesti. Esimerkiksi *Johdannossa historian filosofian* luentoihin hän kirjoittaa ”perhe itsessään jää sen kehityksen ulkopuolelle, joka on historian lähteenä” (Hegel 1978, 134). Tämä voi kuulostaa oudolta: täytyihän Hegelin toki olla tietoinen siitä, että perhesuhteet ovat muuttuneet historian kuluessa! Hegel kuitenkin ajattelee, että perheessä muutokset aina heijastavat tai ovat tulosta yhteiskunnan muissa sfäreissä tapahtuvista muutoksista (mt., 113). Toisin kuin esimerkiksi tieteellä, oikeusjärjestyksellä tai uskonnolla, perheellä ei ole omaa historiallista dynamiikkaa. Se ei kehity rationaalisesti. Tästä syystä Sofokleen *Antigone* puhuttelee yhä meitä, ja toistuva kielikuva naisista ”penaattien palvojina” on yhä valaiseva. Historiaa läpikäyvän PG:n ja modernin valtion instituutioiden rationaalista perustaa rekonstruoivan OF:n välillä ei perhe- ja sukupuolikäsitysten kohdalla ole nähtävissä laadullista eroa.

### 3. Perhe, nuoriso ja kansallisvaltio

Hegel liittää yleensäkin vakauden ja rationaalisen muutoksen vastustuksen perheen henkeen. Kansakunta kokonaisuutena voi muuttua vain dialektisen ja tietoisien universaalien ajattelun kautta. Perhe asettuu tätä kehitystä vastaan. Tässä yhteydessä ”nuorisosta” tulee Hegelille tärkeä kategoria. Nuoriso, eli kypsymättömät nuoret miehet, elää ambivalentissa ylimenovaiheessa perheen ja julkisten sfäärien välillä. He suhtautuvat omaan kansakuntaansa kuten naiset perheisiinsä. Hegel kirjoittaa hieman turhautuneesti, kuinka tällainen ”sankarillinen” kypsymätön miehuus saa osakseen naisten ihailun:

”Naisellisuus – yhteisön ikuinen ironia – muuttaa vehkeilyjen myötä hallinnon yleisen päämäärän yksityiseksi päämääräksi, vaihtaa sen yleisen toiminnan määrätyn yksilön teokseksi ja kääntää valtion yleisen omaisuuden nurin perheen omistukseksi ja rikkaudeksi. Yksittäisyyden – siis mielihyvän ja nautinnan sekä todellisen toiminnan – kuihtuessa kypsän vanhuuden vakava viisaus ajattelee vain yleistä ja huolehtii yleisestä, mutta ironia tekee siitä pilkkankohteen epäkypsän nuorison kujeilulle ja halveksunnan aiheen nuorison innokkuudelle.” (PS §475/W3, 352–353.)

Kypsymättömän nuorison kautta rajoittunut naisellinen perheetiikka astuu julkiselle alueelle ja ottaa nationalistisen paatoksen muodon. Penaattien henki nousee ohjaamaan kansakuntaa:

”päivänvaloon astuu rohkea nuoriso, josta naisellisuus saa mielihyvänsä, eli rappion alistettu periaate, joka on pätevä. Nyt nuoriso on luonnollinen voima ja vaikuttaa onnen satunnaisuudelta, joka päättää siveellisen olemuksen läsnäolosta ja henkisestä välttämättömyydestä: koska vahvuuteen ja onneen pohjautuu siveellisen olemuksen läsnäolo, on *jo päätetty*, että se tuhoutuu.” (Mt.)

Naisellinen ajattelutapa, jota nuoriso ilmentää, kamppailee yksittäisen ja yhtenäisen kokonaisuuden puolesta. Se näkee oman kansakuntansa absoluuttisena päämääränä ja sen asettamat vaatimukset ehdottoman velvoittavina, aivan kuten naiset absolutisoivat oman perheensä. Kuten naiset, kypsymättömät miehet eivät kykene erottamaan yksityisen ja universaalien välillä. Siksi he näkevät kansakunnan ikään kuin perheenä, jota on puolustettava sen olemassaoloa uhkaavia ristiriitoja ja Toisia vastaan. Rajoittunut ajattelu ajaa yksittäisen kansakunnan sotiin, jotka Hegelin mukaan ovat kuitenkin tärkeä ja väistämätön osa kansakunnan kehitystä. Vaikka Hegelille kypsä rationaalinen itsetietoisuus on ihmisyhteisön tärkein piirre, *epäkypsä, rajoittunut itsetietoisuus on silti välttämätön aspekti, jonka kautta kansakunta ymmärtää itsensä yhtenä kokonaisuutena*, suhteessa omaan historiaansa ja toisiin kansakuntiin ja valtioihin. Hegelin valtio on, kuten perhekin, olennaisesti yksilöllinen ja sisäisesti yhtenäinen: se ei voi olla osa laajempaa jäsentynyttä kokonai-

suutta, esimerkiksi Kantin kaavailemaa kansakuntien liittoa. Kuten perheen henki, samoin epäkypsiä nationalistinen henki näyttää säilyvän perustaltaan samanlaisena läpi historian. *Historianfilosofian johdannossa* Hegel esittää läheisen analogian perheen ja kansakunnan välillä:

”Perheen henki – penaatit – muodostaa yhden substantiaalisen yhteyden aivan kuin kansakunnan henki valtiossa, ja siveellisyys perustuu kummassakin tapauksessa yhteiseen tunteeseen, yhteiseen tietoisuuteen [...]” (Hegel 1978, 100.)

Nuorisossa kansakunnalla on nationalistinen tai separatistinen voimansa, joka ajaa kansakunnan konflikteihin ja sotiin toisten kansakuntien kanssa. Nämä konfliktit ovat kuitenkin välttämättömiä vaiheita kehityksessä, jossa kansakunta ja lopulta ihmiskunta kohoaa korkeammalle vapauden tasolle. Esimerkiksi OF:ssa Hegel korostaa konfliktien tarkoittamattomia positiivisia seurauksia. Hän sanoo hätkähdyttävästi, miten

”sodalla on korkeampi merkitys siksi, että sen ansiosta säilytetään kansojen siveellinen terveys niiden välinpitämättömyydessä äärellisten määreiden jähmettymistä kohtaan, niin kuin tuulten vihuri varjelee merta rämettymästä, joksi sen muuttaisi pysyvä tyven kansojen kestävän tai jopa ikuisen rauhan hahmossa.” (OF §324.)

PG:ssa Hegelin näkemys sodista on samanlainen. Sota on ”henki ja muoto” jossa kansakunnan ”eettinen itseolemus [*Selbstwesen*]” todellistuu (PS §475/W3, 353). Sodissa paatokselliset nuoret miehet (ainakin ne, jotka selviävät) kasvavat suurempaan universaalisuuteen, joutuessaan kohtaamaan oman paatoksellisuutensa seurauksena koko yhteisön tuhoutumisen mahdollisuuden. He kasvavat kypsiksi itsetietoisuuden omaaviksi miehiksi, jotka yhdessä toisten kypsien miesten kanssa työskentelevät nostaakseen kansakunnan tuhosta ja rakentaakseen yhteiskunnastaan entistä kehittyneemmän version. Sisäiset konfliktit ja ulkoiset sodat muokkaavat kansakunnan kriittistä itsetietoisuutta valtion tasolla. Kansakunnan hengen kehitys edellyttää sotia ja konflikteja hieman samaan tapaan kuin yksilön itsetietoisuuden kehi-

tys, kun se kamppailee itsensä ja ympäröivän maailman kanssa eriytyäkseen perheen välittömästä yhteydestä ja muodostaakseen kypsän itsetietoisuuden. Tämä näyttää olevan jatkuva syklinen historiallinen prosessi. Kansakunnan dialektiikka vaatii, että jatkuvasti uudet epäkypsien miesten sukupolvet ajavat kansakunnan tuhon partaalle. Ilmeisesti vain tällä tavoin kansakunta voi kehittyä, koska kansakunnan eräs muuttumaton ja perustava piirre on, että se säilyy singulaarisena erillisenä yksilönä, kuten perhe. Paradoksaalisen tuntuisesti, Hegel tunnustaa nuorison pyrkimysten merkityksen, samalla kun hän näyttää ylenkatsovan niitä:

”Yhteisö voi kuitenkin säilyttää itsensä vain alistamalla yksittäisyyden hengen, ja koska yksittäisyys on olennainen momentti, yhteisö yhtälailla synnyttää yksittäisyyden ja alistavalla suhtautumisellaan yksittäisyyteen tekee siitä vihamielisen periaatteen. Koska yleisestä päämäärästä eriytyvän yksittäisyys olisi vain paha ja itsessään olematon, se ei kuitenkaan kykenisi mihinkään, jos yhteisö ei itse tunnustaisi kokonaisuuden *voimaksi* nuorison voimaa eli miehuutta, joka epäkypsänä pysyttelee vielä yksittäisyyden sisäpuolella.” (PS §475/W3, 353.)

Hegelille yhteisön itsetietoisuuden pinnan alla toimii ”hyödyttömiä”, perustaltaan naisellisia voimia. Nämä ”hyödyttömät” voimat ovat itse asiassa olennaisen tärkeitä: irrationaalinen on välttämätön rationaalisen kehittymiselle. Kuitenkin inhimillisten voimien on hallittava ja tukahdutettava näitä ei-inhimillisiä voimia. Pimeyden voimia ei voi muuttaa rationaaliseksi inhimilliseksi voimiksi viisaiden miesten itsekriittisen ja rationaalisen pohdinnan avulla. Vain väkivalta voi tukahduttaa ne. Tämä inhimillisen kompleksisuuden puoli, tämä itsetietoisuuden ja tiedostamattoman välinen dualismi näyttäisi itse välttämättä jäävän rationaalisen välityksen ulkopuolelle.

Kuuluisassa Herran ja orjan dialektiikassaan Hegel esittää, että herrat ulkoistavat orjiin ne puolet itsestään, joita he eivät voi tunnustaa itseensä kuuluviksi. Tämä kuvio näyttäisi toistuvan Hegelin omassa filosofiassa. Hegel projisoi naisiin tiedostamattoman yksilöllisyyden, kyvyttömyyden erillistymiseen ja omien sisäisten aspektien reflektointiin, sekä suhteessa Toisiin kyvyttömyyden tunnustaa riippumattomia toisia. Nämä aspektit kuitenkin tarvitaan, jotta niiden dualistiset vastinparit – kyky

toisten tunnustamiseen, rationaalinen ihmisyyys – kehittyisivät. Naisten tekemä työ, perhe ja epäkypsiä nuorisoa ovat välttämättömiä kansakunnan rationaaliselle kehitykselle. Koska naiset ja nuorisot vastustavat dialektista muutosta, heistä paradoksaalisesti tulee muutoksen välineitä.

Näyttää siltä, että Hegelin käsitykset kansakunnasta ja valtiosta yksilöllisenä oliona, jolla on vain rajallinen kyky ylittää rauhanomaisesti omat rajoituksensa (käsitykset, joita ilmentää esimerkiksi Kantin rauhansuunnitelman kritiikki (ks. OF §§330–340)) liittyvät olennaisesti hänen käsitykseensä perheen ja kansakunnan välisestä yhteydestä. Vaikka Hegel myöntää, että valtioiden on tunnustettava toisensa erillisinä olioina, hän vastustaa ajatusta, jonka mukaan kansakunnat voisivat tunnustaa toisensa laajemman sisäisesti eriytyneen yhteyden jäsenenä, esimerkiksi taatakseen Kantin toivoman ikuisen rauhan. Penaattien naisellinen henki suojelee kansakunnan jäsenten välitöntä yhteyttä, tarjoaa sille erityisen identiteetin ja tuottaa välttämättömät lihakset, joilla se voi taistella säilyäkseen. Kansakunnan perimmäinen tarkoitus on kuitenkin vapauden, itsetietoisuuden ja inhimillisyyden kasvu. Naisellisen hengen kautta jokainen yksittäinen historiallinen kansakunta ajautuu tuhoonsa, jotta järkevät miehet (ne, jotka selviävät sodista) voivat rakentaa sen uudelleen, luoda kansakunnasta uuden version, joka on aina rationaalisempi ja vapaampi kuin edeltäjänsä. Antiikin ja renessanssin historioitsijoiden tapaan Hegel näkee kansakuntien ja valtioiden kehityksen syklisenä; ne kulkevat nousun ja kukoistuksen kautta rappioon ja mahdolliseen uuteen nousuun. Tämä syklinen liike ei kuitenkaan ole loputonta kehän kiertämistä, koska koko ihmiskunnan historian liike on edistyvä. (OF §347.)<sup>6</sup>

#### 4. Hegel ja tiedostamaton

Tulkintani mukaan Hegelin valtio välttämättä sisällyttää itseensä sukupuolittuneen eettisen työnjaon. Perheessä kummankin sukupuolen yksilöt muodostavat primääriset rakkauden ja huolenpidon siteet. Nai-

---

6 Historian syklisestä liikkeestä, sen suhteesta edistykseen, ja kansakuntien roolista siinä ks. myös Hegel 1978, 56–63.

sille tämä perheelle ominainen siveellisyyden muoto säilyy eettisenä ajattelutapana läpi elämän, kun taas miehille se muodostaa luonnollisen perustan kehitykselle kohti itsestään tietoista riippumatonta subjektiivisuutta. Miesten ja naisten välinen siveellinen ero on siinä, että miehille perheen etiikka muodostaa vain yhden välttämättömän osan sisäisesti eriytyneessä kokonaisuudessa, kun taas naisille se muodostaa absoluuttisen kokonaisuuden. Kansakunnan dialektiikassa nämä kaksi siveellistä ajattelutapaa täydentävät toisiaan. Perhe muodostaa eräänlaisen yhteiskunnan ”tiedostamattoman”, jolla on, jossain määrin samoin kuin psykoanalyysin tiedostamattomalla, välttämätön funktionaalinen roolinsa rationaalisen kokonaisuuden osana. Julkisen hengen voiman alkuperä on tiedostamattomassa ”alamaailmassa” (PS §474/W3, 351). Tämä on vain yksi yhteiskuntafilosofian alue, jossa Hegel turvautuu funktionalistisiin argumentteihin. Vastaavasti yksityisten miesten itsekäät tai vain oman perheen etuun tähtäävät ponnistelut kansalaisyhteiskunnan alueella palvelevat, toimijoiden subjektiivisista motiiveista riippumatta, yleistä tarpeentyydytystä ja yhteistä hyvää (esim. OF §187). Valtioiden välinen taloudellinen, sotilaallinen ja kulttuurinen kilpailu puolestaan myötävaikuttaa koko ihmiskunnan (ja viime kädessä absoluuttisen hengen) kehittymiseen, vaikka valtiot ovat yksittäisinä kansakuntina yksilöiden tavoin kiinnostuneita vain omasta hyvästään (OF §344).

Hegel pyrki rakentamaan teorian, jossa komplementaarisella ja hierarkkisella sukupuolijärjestelmällä olisi rationaalinen perustelunsa. Tätä dualistista systeemiä on kuitenkin vaikea yhdistää hänen yleiseen teoriaansa vapaudesta, tasa-arvosta ja vastavuoroisesta tunnustuksesta kaikkien ihmisten välillä. Erityisesti psykoanalyttinen teoria antaa meille väliäniä lukea Hegeliä Hegelin vastaisesti ja kyseenalaistaa hänen tapansa liittää tiedostamaton ja ”paatos” vain naisiin. Tiedostamaton aspekti liittyy kumpaankin sukupuoleen. Jessica Benjamin, psykoanalyytikko ja filosofi, viittaa Hegelin ajatukseen sukupuolten komplementaarisuudesta tarkastellessaan kulttuurisesti hallitsevia käsityksiä, joiden kautta henkilöä tai osapuolta estetään olemasta tasa-arvoinen subjekti. Koska nämä ajatusmallit ovat kulttuurisesti hallitsevia ja myös performatiivisia, eli niillä on taipumus tuottaa itse ilmiöitä, jotka ne pyrkivät esittämään riippumattomina tosiasioina, ne ovat vaikuttaneet – joskaan eivät

determinoineet – tosiasiallista sukupuolista kehitystä niin yksilöpsykologian, perheen kuin yhteiskunnankin tasolla. (Benjamin 1988, 53–54, 171–173.)

Benjamin argumentoi, että alistaminen ei kuitenkaan tukahduta halua tunnustukseen. Se pikemminkin muuttaa tätä halua. Benjamin analysoi sitä tapaa, jolla halu tunnustukseen muuntuu niiden mielissä, jotka alistuvat ”orjan” rooliin. Alistuneet voivat eri tavoin tavoitella valtaa, joka heiltä on kielletty. Esimerkiksi äiti, jolta kielletään tunnustus tasa-arvoisena subjektina voi päätyä ihailemaan poikansa sankarillista vallankäyttöä ja voimaa. Tämä tuo mieleen sen tavan, jolla Hegel katsoi naisten ihailevan ja ruokkivan nuorten miesten sankarillisen päätöksen henkeä.

Benjaminille mahdollisuus ylittää sukupuolten dualismi edellyttää sen hyväksymistä, että itsessä on jatkuvasti läsnä ristiriitaisia tendenssejä, ja haluja ja viettejä, joita emme luultavasti voi täysin oppia tuntemaan, mutta joiden kanssa voimme oppia elämään eettisesti hyväksyttävällä tavalla. Patologinen vaihtoehto olisi jatkuvasti mieltää jotkin itsemme aspektit uhkina omalle rationaalisuudellemme ja projisoida ne toisiin, esimerkiksi naisiin tai etnisesti toisiin. Benjamin ajattelee myös, että kulttuurisesti hallitsevat käsitykset äidin ja lapsen välisestä primäärisestä siteestä tulisi kyseenalaistaa. Hän katsoo, että ei ole syytä esimerkiksi olettaa, etteivät molemminpuolisen tunnustuksen ja intersubjektiiivisuuden aspektit (täydellisen symbioosin sijaan) voisi esiintyä jo hyvin varhaisessa vaiheessa äidin ja lapsen välillä. Kuva siitä, mitä on olla äiti ja nainen, tulisi nähdä moniulotteisempana ja vivahteikkaampana, ja problematisoida naisten ja äitien samaistaminen alitajuiseen ja subjektiiviseen uhkaavaan välittömyyteen ja symbioosiin. Benjaminin ajatuksista voi vetää sen johtopäätöksen, että äitiyden sekä naisiin liitettyjen rakkauden ja huolenpidon aspektien mieltäminen uhaksi rationaalisuudelle saattaa johtaa ajatusmalleihin, joissa sodalle ei nähdä vaihtoehtoja. Hegelin kuvaama asenne, jossa väkivalta ja sodat nähdään ihmiskunnan kehityksen kannalta välttämättöminä, näyttää olevan esimerkki tällaisesta eettisesti vastuullisen asenteen puutteesta.

## 5. Lopuksi

Mielestäni Hegelin *Hengen fenomenologiassa* muotoilema teoria vasta-  
vuoroisesta tunnustuksesta on jatkuvasti hedelmällinen. Uskon myös,  
että hänen teoriansa modernista yhteiskunnasta pitää sisällään tärkeitä  
oivalluksia. Yksi syy siihen, miksi Hegel on jatkuvasti näyttäytynyt ajan-  
kohtaisena, on se, että hän, toisin kuin esimerkiksi edeltäjänsä, 1600- ja  
1700-lukujen rationalistit, oivalsi jotakin olennaista tiedostamattoman  
merkityksestä.

On häkellyttävää, että Hegelin näkemykset sukupuolirooleista olivat  
niin selvästi yhteensopimattomia hänen muiden käsitystensä kanssa.  
Simo Knuutila kuvaa sattuvasti aristoteelista ihmiskäsitystä, jonka  
mukaan

”tuotannollinen työ kuuluu ensisijaisesti luonnolliselle orjalle, jonka  
sielussa käytännöllinen harkitseva kyky esiintyy vain passiivisena,  
ohjeita ymmärtävänä valmiutena, kotitalouden hoito naiselle, jonka  
sielussa tunteet saavat helposti yliotteen käytännöllisen järjen päätök-  
sistä, ja poliittinen päätöksenteko ja perheen esimiehenä toimimi-  
nen vapaalle miehelle, jonka sielu luonnostaan muita paremmin sopii  
näihin tehtäviin.” (Knuutila 1986, 101.)

Tässä ihmiskäsityksessä orjilla ja naisilla on luonnollisesti määritelty  
paikkansa kokonaisuuden osina. Tällainen ihmiskäsitys hallitsi euroop-  
palaista ajattelua melkein kaksituhatta vuotta, ja sen modernit versiot  
elävät edelleenkin keskuudessamme rasmin ja seksimin eri muotoina.  
Samalla kun Hegel vakuuttavasti argumentoi orjuuden luonnollisuutta  
vastaan, hän kuitenkin siirsi naisia koskevan aristoteelisen käsityksen  
filosofiaansa lähes sellaisenaan. Hegel ei vain kritiikittömästi hyväksynyt  
oman aikansa käsityksiä sukupuolirooleista, vaan hän yritti aktiivisesti  
kehittää teoreettista perustelua noille käsityksille ja sijoittaa ne osaksi  
systemiään. Hegelin käsitys perheestä ja naisista ei ole vain jonkinlai-  
nen teoreettinen umpilisäke, joka voitaisiin leikata pois kokonaisteo-  
riasta ilman mitään vakavampia seurauksia. Ne, jotka – tämän tekstin  
kirjoittajan tavoin – pitävät Hegeliä edelleen ajankohtaisena keskustelu-  
kumppanina, joutuvat vakavasti pohtimaan sitä, miten Hegelin naiskä-



sitys ja hänen ajattelunsa sukupuolittuneisuus vaikuttavat hänen kokonaisteoriaansa, ja miten niistä luopuminen muuttaisi teoriaa.

Ehkä tärkein yksittäinen seikka, jonka voimme hänen virheistään oppia, on se, että mikään teoreettinen käsitys, olipa se miten sofistikoitu ja kriittinen tahansa, ei yksinään voi pelastaa meitä väärin tunnistamisen vaaroilta. Kriittinen kysymys kuuluu: mitä *muuta* uskomuksia ja vakaumuksia meillä lisäksi on? Esimerkiksi organistiset käsitykset kansakunnasta tai yhteiskunnasta kokonaisuuksina voivat uhata yksilöiden välisiä tasa-arvoisia tunnustussuhteita, jos ne sijoittavat yksilöt funktionaalisiin rooleihin vain luonnollisten tai anatomisten tunnusmerkkien kuten sukupuolen perusteella.

## Lähteet

- de Beauvoir, Simone (1980) [1949]. *The Second Sex*. Käänt. H. Parshley. New York: Vintage.
- Benjamin, Jessica (1988). *Bonds of Love*. New York: Pantheon Books.
- Benjamin, Jessica (1995). *Like Subjects, Love Objects*. New Haven and London: Yale University Press.
- Butler, Judith (1987). *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press.
- Hegel, G. W. F. (1970) [1807]. *Phänomenologie des Geistes*. Werke 20 vols. vol. 3, *Werke* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1977) [1807]. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Käänt. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1921) [1821]. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrissen*. Leipzig: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1994) [1821]. *Oikeusfilosofian pääpiirteet, eli, Luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Suom. Markus Wahlberg. Oulu: Kustannus Pohjoinen.
- Hegel, G. W. F. (1978) [1822–30]. *Lectures on the Philosophy of History. Introduction: Reason in History*. Käänt. H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutchings, Kimberly (2003). *Hegel and the Feminist Philosophy*. Cambridge: Polity Press
- Hutchings, Kimberly & Pulkkinen, Tuija (toim.) (2010). *Hegel's Philosophy and Feminist Thought*. New York: Palgrave MacMillan.
- Irigaray, Luce (1985). *Speculum of the Other Woman*. Käänt. Gillian C. Gill. New

- York: Columbia University Press.
- Knowles, Dudley (2001). *Hegel and the Philosophy of Right*. London: Routledge.
- Knuuttila, Simo (1986). Sukupuoli ja samanarvoisuus antiikin ja varhaiskeski-ajan filosofiassa. Teoksessa Lilli Alanen, Leila Haaparanta & Terhi Lumme (toim.) *Nainen, järki ja ihmisarvo. Esseitä filosofian klassikoiden naiskäsitteistä*. Porvoo: WSOY, 91–117.
- Mills, Patricia Jagentowicz (1996). Hegel's Antigone. Teoksessa Patricia Jagentowicz Mills (toim.) *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*. The Pennsylvania State University Press, 59–88.
- Pateman, Carole (1988). *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press.
- Roman-Lagerspetz, Sari (2015). Women as Instruments in the Dialectics of the Nation. *Studies in Social and Political Thought* 25, 99–115.
- Roman-Lagerspetz, Sari (2009). *Striving for the Impossible. The Hegelian background of Judith Butler*. Dissertation. *Acta Politica* 36. Helsinki: Department of Political Science.
- Stafford, Antoinette M. (1997). The Feminist Critique of Hegel on Women and the Family. *Animus*, 64–92.
- Stone, Allison (2010). Matter and Form: Hegel, Organicism, and the Difference between Women and Men. Teoksessa Hutchings, Kimberly & Pulkkinen, Tuija (toim.) *Hegel's Philosophy and Feminist Thought*. New York: Palgrave MacMillan, 211–232.
- Werner, Laura (2010). The Gender of Spirit: Hegel's Moves and Strategies. Teoksessa Hutchings, Kimberly & Pulkkinen, Tuija (toim.) *Hegel's Philosophy and Feminist Thought*. New York: Palgrave MacMillan, 195–209.
- Williams, Robert R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press.

## 6.

# Kristinuskon kritiikki

## *Hengen fenomenologiassa*

Jaakko Syrén

### 1. Johdanto

**M**odernin filosofian keskeinen kysymys koskee normien valtuutusta ja sitovuutta (Habermas 1990, 7, 16). Kuinka moraaliset normit voivat olla aidosti sitovia ja samaan aikaan sitovia vain, jos tietoiset yksilöt ovat valtuuttaneet ne? Tämä kysymys syntyy valistuksen uskontokritiikistä. Perinteisessä, valistusta edeltävässä ihmisyhteisössä normien ajateltiin olevan luonnollisia faktoja (Brandom 2019, 478). Valistuksen myötä normatiivisuuden rakenne muuttui ratkaisevasti. Aikaisemmin jumalallisena pidetty laki tarvitsee nyt rationaalisen oikeutuksen. Moderni oivallus oli, etteivät moraaliset normit ole riippumattomia yksilöistä, jotka valtuuttavat ne (mt., 495). G. W. F. Hegelin filosofian ydinpyrkimys oli muotoilla vastaus tähän moderniin haasteeseen: sovittaa taikausko (jossa normien ajateltiin olevan itsenäisiä) valistuksen (jossa normien asenneriippuvuus ymmärretään) kanssa.

Hegelin mukaan valistuksen ja taikauskon vastakkainasettelu perus-

tuu viime kädessä kummankin osapuolen vajavaiseen itseymmärrykseen. *Hengen fenomenologiassa* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807)<sup>1</sup> esitetyn kannan mukaan valistus ja taikausko ovat hengen itseymmärryksen kehitysvaiheita. Ne eivät ole vastakkaisia ilmiöitä, sillä kumpikin tavoittelee totuutta. Matkallaan kohti totuuden päämäärää ne ovat verrattavissa kasvin kehitysvaiheisiin (kasvimetafora ks. PS §2/GW9, 10). Hegel näkee taikauskon versona, joka kehittyy valistuksen uskontokritiikin kautta toden uskonnon kukintoon. Tie totuuteen on pitkä, se vaatii kärsivällisyyttä ja työtä (PS §19/GW9, 18). Totuus ilmenee vasta lopussa, kun itsetietoisuus käsitteellistää kokemuksensa. *Hengen fenomenologia* on Hegelin kuvaus totuutta kohti kuljetusta matkasta. (PS §27/GW9, 24.)

Käsittelen ensiksi Hegelin analyysia valistuksesta ja taikauskosta. Hegelin mukaan valistus ja taikausko ovat ytimeltään samaa niin, että valistus on vain taikauskon tietoisuutta omista ristiriidoistaan. Tästä näkökulmasta valistuksen uskontokritiikki on kristinuskon sisäistä kritiikkiä. Toiseksi uudelleenjäsenän *Hengen fenomenologian* seitsemännen luvun ”Uskonto” viimeisessä alaluvussa ”C. Ilmoitususkonto” esitetyn kristinuskon kritiikin. Tavoitteena Hegelillä on muotoilla uskonnon-filosofinen positio, joka sisällyttää uskontokritiikin itseensä ja samalla vastaa normatiivisuuden itsevaltuutuksen ongelmaan. *Fenomenologiassa* esitetyn tulkinnan mukaan kristinuskossa tuonpuoleisen Jumalan abstraktio kuolee ja nousee ylös seurakunnan universaalina itsetietoisuutena, joka viime kädessä toimii moraalisten normien valtuuttajana. Lopuksi pohdin lyhyesti minkälaisia suuntaviivoja Hegelin kritiikki antaa seurakunnalle.

---

1 Viittaan sekä A.V. Millerin englanninkieliseen käännökseen (=PS) että alkukieliseen Hegel-tutkimuksen referenssieditioon (Gesammelte Werke 9 = GW9). Viittaan englanninkieliseen pykälän (§) numerolla ja saksankieliseen sivunumerolla. Suomennoksissa olen pääosin tukeutunut Ilmari Jauhaisen raakasomennokseen: [https://www.academia.edu/115807390/Hengen\\_fenomenologian\\_raakasomennos?source=swp\\_share](https://www.academia.edu/115807390/Hengen_fenomenologian_raakasomennos?source=swp_share).

## 2. Valistus kristinuskon itsekritiikkinä

Valistus on moniulotteinen ilmiö ja sillä voidaan viitata useampaan asiaan: eurooppalaisen yhteiskunnan tiettyyn aikakauteen, filosofiseen virtaukseen, tai poliittis-emosipatoriseen projektiin (Brauer 2008, 474). Hegelin *Hengen fenomenologian* kuudennessa luvussa kuvattu ”Valistuksen kamppailu taikauskon kanssa” ei vastaa tätä moniulotteisuutta. Hegelin kuvaama valistus on ennemminkin tietoisuuden ”hahmo” (*Gestalt*), joka on konstruoitu Johann Gottlieb Fichten (1762–1814) egofilosofian ja Immanuel Kantin (1724–1804) transsendentaalisen idealismin äärimmilleen viedystä tulkinnasta. *Hengen fenomenologiassa* esiintyvät hahmot ovat toimijuuden perustavia normatiivisia kokonaisuuksia. Eri-laiset hahmot valtuuttavat toimintaansa erilaisilla perusteilla (Pinkard 1996, 6, 333). Hegel käy *fenomenologiassa* läpi lukuisia hahmoja, kuten stoalaisuus, skeptisismi, usko ja valistus, ja analysoi niiden omista sitoumuksista seuraavia ongelmia. *Fenomenologian* hahmot ovat karikatyyreja (Comay 2011, 95), joiden tarkoituksena on kriisiyttää vakiintuneita ajatustapoja (Lindberg 2012, 17). Hahmot toteuttavat metafysisiä asenteita konkreettisesti ja ajallisessa muodossa (de Beauvoir 2007, 99–101). Valistuksen ja taikauskon hahmojen vastakkainasettelun ytimessä on kysymys siitä mitä seurauksia valistuksella on uskonnollisille uskomuksille ja eettis-poliittiselle maailmankatsomukselle (Brauer 2008, 478).

Hegel havainnollistaa valistuksen ja taikauskon kamppailun osapuolia uskon (*Glaube*) ja puhtaan älyn (*reiner Einsicht*) hahmojen kautta. Usko kuvittelee tuonpuoleisen, jonne se asettaa palvontansa kohteen. Tuonpuoleinen Jumala on uskolle yhtäältä tutkimaton ja saavuttamaton, toisaalta Jumala on uskovan identiteetin perusta (PS §566/GW9, 307–308). Puhdas äly puolestaan on negatiivista kritiikkiä vailla omaa sisältöä (PS §529/GW9, 288–289). Äly saa ylimielistä nautintoa ristiriitaisen uskon kritisoinnista, mutta jää samalla täysin riippuvaiseksi uskosta oman kriittisen positionsa mahdollistajana. Analyysissa tapahtuu dialektinen käänne, kun Hegel sanoo kristinuskon ja valistuksen kuuluvan samaan tietoisuuden hahmoon. Valistuksen kamppailu taikauskon kanssa onkin taikauskon tulemistä tietoiseksi omista ristiriidoistaan. Tämä tekee uskosta ja puhtaasta älystä saman tietoisuuden hahmon kaksi eri momenttia (PS §541/GW9, 293). Usko muuttuu älyksi, kun

se antaa tuoda ristiriitansa päivänvaloon. Ja vastaavasti äly on vain uskoa, joka on tullut tietoiseksi omista ristiriidoistaan.

Keskustelu osoittaa, että Hegel oli hyvin tietoinen uskonnon ongelmista. Kuten Jean Hyppolite (1974, 436) on huomauttanut, on hätkähdyttävää kuinka paljon Hegelin oma esitys muistuttaa hänen myöhemmän kriitikkonsa Ludwig Feuerbachin (1804–1872) tekstiä. Sekä Hegel että Feuerbach kiistävät Jumalan transsendenssin sekä samaistavat inhimillisen ja jumalallisen. Valistus siis voittaa taikauskon. Hegel kuitenkin asettaa valistuksen uskontokritiikin kristinuskon jatkumoksi, ei sen katkokseksi. Hän ajattelee valistuksen olevan kristinuskon sisäinen ilmiö. Valistus on pelkkä itsekritiittinen prosessi, joka soveltaa kristinuskon omia periaatteita:

”Sillä hyökätessään uskovaa tietoisuutta vastaan, valistus ei sovelle itselleen ominaisia periaatteita, vaan sellaisia, jotka ovat uskolla itsellään. Valistus vain kokoaa yhteen uskovan tietoisuuden *omat ajatukset*, jotka uskova antaa tiedostamattaan levitä hajalleen. [...] Näin ollen äly säilyttää oikeutensa uskoa vastaan, sillä se tekee päteväksi uskossa sen, mikä on uskolle itselleen välttämätöntä ja minkä usko omaa itessään.” (PS §564–565/GW9, 306–307.)

Hegelille uskonto on kehittyvä ilmiö; alkutilassaan se on primitiivinen ja taikauskoinen. Kehittyäkseen uskonnon on vastattava siihen kritiikkiin, jota sen omat sitoumukset tuottavat. Kehittymättömässä muodossaan uskonto on täynnä tiedostamattomia ristiriitoja. Valistus on näiden ristiriitojen tiedostamista. Tällaisena valistuksen uskontokritiikki on kristinuskon itsekritiikkiä. Immanentin kritiikin tarkoituksena ei ole tuhota kohdettaan, vaan saada se vastaamaan paremmin omia kriteerejään. Valistuksen uskontokritiikin lopputuloksena on uskonnon sisällön johdonmukainen käsitteellistäminen (PS §572/GW9, 310). Näin ollen jyrkkä kahtiajako uskon ja valistuksen välillä on hegeliläisestä näkökulmasta virheellinen. Jumala on totuus ja ”totuutta palvellessaan [filosofia] on jatkuvaa Jumalanpalvelusta.” (Hegel 1975a, 139.) Totuuteen pääsemiseksi paras keino on tieteellinen metodi ja Hegelin mukaan vasta tieteessä henki saavuttaa todellisen itseymmärryksen (PS §25/GW9, 22).

Taikausko ja valistus ovat siis Hegelin näkökulmasta kristinuskon kehitysvaiheita. Jos usko oli siemen ja valistus verso, on kukin-

toon vielä matkaa. Kehitysprosessin hedelmänä on uskonnollinen maailmankatsomus, joka on vastannut omien standardiensa synnyttämään kritiikkiin ja saavuttanut todenmukaisen uskonnollisen itseymmärryksen. Tämä todenmukainen uskonnollinen itseymmärrys ylittää taikauskon ja valistuksen onnettoman vieraantumisen tilan. Usko kuvittelee Jumalan tuonpuoleiseksi olennoksi ja kokee tuskaa joutuessaan elämään tästä erossa. Puhdas äly taas rakentaa identiteettinsä uskon torjumiselle. Kummankin identiteetti perustuu sellaisen elementin varaan, jossa rationaalinen itseymmärrys jää toteutumatta. Hegelin tavoitteena on muotoilla uskonnollinen positio, joka integroi itsekritiikin osaksi ajatteluaan, mutta samalla ylittää onnettoman vieraantumisen tilan ja saavuttaa rationaalisen itseymmärryksen.

### **3. Kristinuskon kritiikki**

Jos valistus on kristinuskon sisäistä kritiikkiä, niin minkälainen kristinuskon seuraaja valistuksen jälkeen? Vastaan tähän kysymykseen lähiluvulla *Hengen fenomenologian* seitsemännän luvun ”Uskonto” viimeisestä alaluvusta ”C. Ilmoitususkonto”. Lähdetekstin rakenne on poukkoileva. Johdonmukaisuuden vuoksi uudelleenjäsenmän Hegelin tekstin sisällön kahteen alaotsikkoon. Ensimmäisessä esittelen Hegelin täydellistyneelle uskonnolle antamat käsitteelliset kriteerit. Toisessa jäsenmän Hegelin tekemän kristinuskon myyttien uudelleentulkinnan, jonka hän toteuttaa antamiensa käsitteellisten kriteerien mukaisesti.

#### ***3.1 Täydellistyneen uskonnon käsitteelliset kriteerit***

Todenmukaisen tai täydellistyneen uskonnon saavuttaminen edellyttää Hegelin mukaan tiettyjen käsitteellisten kriteerien täyttämistä. Näistä ensimmäinen on käsitteen vastaavuuden kriteeri. (PS §683/GW9, 368.) Käsite (*Begriff*) merkitsee immanenttia ideaalia, sisäistä kriteeriä tai päämäärää, jonka täyttämällä asia saavuttaa totuutensa (Oittinen 2011, 36; Beiser 2005, 81, 160; Ferrarin 2004, 10). Kun Hegel sanoo, ettei uskonto vastaa omaa käsitettään, hän tarkoittaa, ettei uskonto ole vielä

toteutunut omien sisäisten kriteeriensä mukaisesti. Käsite merkitsee siis rationaalisuutta ja sisäistä johdonmukaisuutta, johon taikausko ei yllä. Uskonnon on kehityttävä vastaamaan omia sisäisiä kriteereitään ja vastattava siihen kritiikkiin, jota ne synnyttävät. Tässä valistus on askel oikeaan suuntaan: ”Valistus [...] johdattaa säilyttävästi kumoamaan sen [...] käsitteettömän erottelun, joka on läsnä uskossa.” (PS §572/GW9, 310.) Valistus ei kuitenkaan vielä ole täydellistä uskonnon käsitteellistämistä. Valistus on vasta taikauskon epäjohdonmukaisuuteen havahtumista ja uskonnosta vieraantumista. Hegelin tavoitteena on muotoilla uskonnonfilosofia, joka täyttää käsitteen vastaavuuden kriteerin ja sitä kautta ylittää uskonnollisen vieraantumisen.

Toinen kriteeri, joka on suorassa yhteydessä ensimmäiseen, on uskonnon kehittyminen säilyttävän kumoamisen kautta. Hegelin kehityksellinen näkökulma ilmenee hänen kritisoidessaan näkemystä, joka painottaa alkukirkon oppia ja joka yrittää löytää uskonnon syvimmän olemuksen etsimällä sitä ensimmäisistä uskonnollisista yhteisöistä. Kristillisen yhteisön ensimmäiset muodot olivat kehittymättömiä ja epätäydellisiä. (PS §766/GW9, 408–409.) Uskonnon täydellistyminen saavutetaan Hegelin mukaan vain historiallisen prosessin kautta, ei suinkaan sen alussa. Uskonnon kehittyminen tapahtuu ajattelun negatiivisuuden eli itsekritiikin kautta. Kritiikkiin vastaaminen siirtää tietoisuuden seuraavaan kehitysvaiheeseen. Itsekritiikin kautta tapahtuvaa ajattelun kehittymistä Hegel luonnehtii säilyttäväksi kumoamiseksi (*Aufhebung*).<sup>2</sup> Säilyttävää kumoamista tapahtuu juuri kristinuskon kehittäessä itseään eteenpäin valistuksen kritiikin kautta.<sup>3</sup> Kristinuskoko muuttuu toiseksi, ”kumoutuu”, mutta säilyttää kuitenkin itsensä sinä historiana, josta valistus on syntynyt. Alexandre Kojèven (2012, 198) sanoin: ”uusi, ateistinen käsitys ihmisestä sijoittuu edelleen teistisiin kristillisiin kehyksiin.”

Kolmantena on hengen itseymmärryksen kriteeri. Tietoisuuden itsensä kumoamisen historia on hengen (*Geist*) liikettä kohti itseymmärrystä. Myöhäistuotannossaan *Ensyklopediassa* Hegel jakaa hengen

---

2 *Aufhebungista* on myös esitetty kehityksellisestä näkökulmasta eroavia tulkintoja. Ks. esim. Malabou 2005, 146; Comay 2011, 146.

3 Kristillinen esimerkkitapaus säilyttävästä kumoamisesta voidaan myös nähdä Vanhan Testamentin sisällyttämisessä pyhään kaanoniin, samalla kun se Uudessa Testamentissa kumotaan.



kehityksen kolmeen vaiheeseen: 1) Subjektiiivinen henki, joka merkitsee refleksiivistä itsesuhdetta yksilötasolla. 2) Objektiivinen henki, joka merkitsee jaettua normatiivisuutta, joka ilmenee esimerkiksi instituutioiden tasolla. 3) Absoluuttinen henki, jossa subjektiiivisen ja objektiivisen ykseys representoidaan taiteen, uskonnon ja filosofian kautta. Absoluuttinen henki on hengen itseymmärryksen huipentuma, jossa totuus saavutetaan. (Hegel 1971a/GW20 §385.) Uskonnon tapauksessa subjektiiivinen henki on yksittäinen uskova. Objektiivinen henki taas viittaa uskonnollisiin instituutioihin ja käytänteisiin (joiden perustan taikausko ajattelee olevan tuonpuoleisessa Jumalassa). Absoluuttinen henki puolestaan kuvataan Kristuksen hahmossa, joka on subjektiiivisen (inhimillisen) ja objektiivisen (jumalallisen) ykseys.

Siinä missä subjektiiivinen usko on idiosynkraattista, sanalla sanoen subjektiiivista, on objektiivinen henki puolestaan pelkkä ulkopuolinen pakko, ennalta-annettujen säädösten perinne. Kristinusko on uskonnollisen itseymmärryksen läpimurto tai paradigman muutos, sillä Kristuksen hahmossa subjektiiivisen ja objektiivisen vastakkainasettelu ylitetään niiden ykseyden representaatioissa. Siinä missä subjektiiivinen jää yksityiseksi ja konkreettisen todellisuuden ulkopuoliseksi, on objektiivisen uhkana jäädä ulkopuoliseksi pakoksi, jota yksilö pitää itselleen vieraana. Absoluuttisessa uskonnossa yksilö voi nähdä itsensä yhteisön objektiivisuutta muokkaavana toimijana, minkä kautta hengen subjektiiivisen ja objektiivisen ulottuvuuden ykseys toteutuu konkreettisella ja rationaalilla tavalla. Hegelin muotoilu tälle yksilön ja yhteisön dialektiselle suhteelle on itsensä ymmärtäminen toiseudessa: ”[Absoluuttisessa uskonnossa, JS] olemus tunnetaan henkenä, tai se on hengen tietoisuutta itsestään. Sillä henki on tietoa itsestä itsen ulkoisuudessa; olemus, joka on toiseudessa itseidentiteettinsä säilyttämisen liike.” (PS §759/GW9, 405.) Uskonnollisen tästä dialektiikasta tekee Hegelin väite, jonka mukaan absoluuttisen hengen itseymmärryksessä Jumala on tietoisuudessa välittömästi läsnä (PS §761/GW9, 406–407).

Neljäs Hegelin todelle eli käsitteen mukaiselle uskonnolle antama kriteeri on tieteellisyys. Uskonto ja tiede eivät ole Hegelin systeemissä vastakkaisia asioita, vaan usko on tieteellisen tiedon heikompi muoto: “Uskonnon sisältö ilmaisee ajallisesti aiemmin kuin tiede, mitä *henki on*, mutta ainoastaan tiede on hengen aitoa tietoa itsestään.” (PS §802/

GW9, 430.) Jumalan luonnehtiminen hengeksi riistää siltä ne pysyvät määreet, jotka Jumalaan perinteisesti on kristillisessä ajattelussa liitetty. Kun Jumalalle annetaan attribuutteja, kuten rakkaus tai hyvyys, asetetaan Jumala itsen ulkopuoliseksi pysyväksi määrittynyydeksi. Tämä on virheellistä, sillä Aristoteleeseen viitaten Jumala on Hegelille käsitteen itseliikutusta, eli puhdasta negatiivisuutta. (PS §22–23/GW9, 20–21.) Puhdas negatiivisuus kuvaa hengen olemuksen absoluuttiseksi eroksi itsestään, tai puhtaaksi toiseksi tulemiseksi:

”Henki, [...] puhtaan ajattelun elementissä kuviteltuna, on välittömästi yksinkertainen yhtäläisyys itsensä kanssa, ikuinen *olemus* [...]. Koska yksinkertainen olemus on abstraktio, se on tosiasiaassa *negatiivinen sinänsä*, se on ajattelun negatiivisuutta, tai negatiivisuutta kuten se on *olemuksessa* sinänsä; eli se on absoluuttista *erottumista* itsestään, tai puhdasta toiseksi tulemistä.” (PS §769/GW9, 409–410.)

Tämä saattaa kuulostaa mystiseltä ja hämärältä, mutta Hegelin tavoite on päinvastainen. Hegelin jumalkäsitys on oikeastaan äärimmäisen rationalistinen; hän jopa sanoo absoluuttisen hengen itseymmärryksen toteutuvan ainoastaan tieteessä. Kun uskonto saavuttaa kehityksensä päätepisteen, se muuttuu tieteeksi. Tieteellä (*Wissenschaft*) Hegel ei viittaa luonnontieteeseen, vaan absoluuttiseen tietämiseen (ts. hegeliläiseen filosofiaan): henkeen, joka käsitteensä mukaisesti ilmenee itselleen (PS §798/GW9, 428). *Ensyklopedian* päättävässä absoluuttisen hengen kuvauksessa Hegel lainaa Aristoteleen *Metafysiikkaa* (XII:7, 1072b), jossa Jumala kuvataan järjen itseään koskevaksi ajatteluksi. Tällä tavoin Hegel tuo Jumalan tämänpuoleiseen maailmaan sekä järjen ja tieteen piiriin. Ratkaisussaan Hegel asettuu Kantia vastaan. Kantille Jumala on transsendentti, eli ikuisesti ihmisen tietokyvyn ulkopuolella. Näin ollen Kantin järjestelmässä usko ja tieto ovat yhteensovittamattomia. Hegel puolestaan ajattelee, ettei Jumalassa ole mitään kätkeytyä tai transsendenttia, vaan hän on täysin läsnä tietoisuudessa. Tässä transsendenssin kiistävässä mielessä Hegelin uskonnollista ajattelua voidaan luonnehtia ateistiseksi (ks. esim. Kojève, 2007).

Yhteenvedona uskonnon käsitteelliset kriteerit ovat seuraavat.

1. Uskonnon on vastattava käsitettään (PS §683/GW9, 368). Käsitettään vastaava uskonto on sisäisesti johdonmukainen, eli se on korjannut itseään sen kritiikin mukaisesti, jota sen omat kriteerit synnyttävät.
2. Uskonnon on säilyttävästi kumottava itsensä itsekriittisen prosessin kautta. Uskonto käy läpi kehitysvaiheita ja kunkin niistä on täydellistettävä itsensä, jotta se voi siirtyä seuraavaan kehitysvaiheeseen (PS §767/GW9, 409).
3. Uskonnessa on toteuduttava hengen itseymmärrys (PS §678–680/GW9, 364–366). Absoluuttisen hengen itseymmärrys saavutetaan, kun subjektin ja objektin ykseys toteutuu yhteisössä konkreettisesti ja rationaalisesti. Samassa Jumalaa ei tule ajatella tuonpuoleisena olentona, vaan olemuksellisesti henkenä, joka ilmenee itselleen tietoisuudessa (PS §759/GW9, 405).
4. Uskonnon sisältö saa käsitteen mukaisen artikulointinsa tieteessä (PS §798/GW9, 428; PS §802/GW9, 430). Tieteellisyuden vaatimus tekee Hegelin uskonnollisesta ajattelusta rationalistista. Hegel tekee eron mystiikkaan ja esoteriaan vaatimalla uskonolta tieteellisyttä. Uskonnollinen sisältö on pystyttävä artikuloimaan rationaalisesti ja kaikille yhtä lailla ymmärrettävällä tavalla (PS §13/GW9, 15–16). Hegel painottaa tieteen prosessin pituutta ja vaivalloisuutta (PS §27/GW9, 24; PS §29/GW9, 25–26). Uskonto saavuttaa toden muotonsa vasta historiallisen kehityksen jälkeen (PS §678–§680/GW9, 364–365).

Kristinuskon sisältö tai idea on siis ytimeltään totta, mutta se ei ole vielä toteutunut riittävällä tavalla. Kristinuskko ei nykymuodossaan vielä täytä toden uskonnon kriteerejä. Sen ongelmana ovat kirkon korruptio (PS §542/GW9, 294; Hegel 2012, 483), taikauskoinen kuva-ajattelu, puutteellinen itseymmärrys ja tieteen vastustaminen (PS §787–788/GW9, 420–422). Kuinka kristinuskko saadaan kultivoitumaan käsitteellisten kriteeriensä mukaiseksi? Tähän Hegel vastaa uudelleentulkitsemalla kristillisen kuva-ajattelun yllä esitettyjen käsitteellisten kriteerien kautta. Uudelleentulkinnan kautta kristinuskon sisältämä totuus tuo-

daan käsitteelliselle tasolle. Hegelin tulkinta poikkeaa kristillisestä valta-virrasta ja virallisesta opista. Uudelleentulkinta kyseenalaistaa ja haastaa kristillisten kertomusten vallitsevat tulkinnat, sekä niistä vedetyt poliittiset johtopäätökset.

### 3.2 Kristillisen kuva-ajattelun uudelleentulkinta

Hegel ajattelee uskontoa kehittyvänä prosessina, joka saavuttaa täydellisen muotonsa, kun se onnistuu vastaamaan yllä annettuihin kriteereihin. Hegelille kristinusko on uskonnollisen kuva-ajattelun läpimurto, sillä se sisältää tarvittavat elementit käsitteellisten kriteerien täyttämiseen. Kuva- tai kuvaannollinen ajattelu (*Vorstellung*) on tapa, jolla uskonnollinen tietoisuus ajattelee totuutta ennen kuin se on muotoiltu käsitteellisesti.<sup>4</sup> Jos esimerkiksi sanon lämpimän ilman karkaavan saunan avonaisesta ovesta, puhun kuvaannollisesti, en tieteellisellä tasolla. Eihän lämmin ilma ole toimija, jolta olisi riistetty vapaus ja joka tilaisuuden tullen pötkisi pakoon. (Ks. Stewart 2022, 126.) Samalla tavalla uskonnollinen kuva-ajattelu kuvaa totuutta mielikuvien tasolla. Kritiikissään Hegel kuvaa uskonnollista kuva-ajattelua epätäydelliseksi, mutta osittain totuuden sisältäväksi ajattelun muodoksi. Kritiikin kautta Hegel käsitteellistää kristinuskossa näkemänsä totuuden, joka saa asianmukaisen artikulaationsa tieteessä.

Hegelin mukaan kuva-ajattelulle perustuva kristillinen yhteisö on vielä epätäydellinen ja kehittymätön (PS §787/GW9, 420). ”Tämä *kuva-ajattelun* (*Vorstellens*) *muoto* [...] ei ole vielä käsitteekseen kehittynyttä hengen itsetietoisuutta [...]. *Sisältö* on tosi, mutta kaikilla sen momentteilla on kuva-ajattelun elementtiin asetettuna sellainen luonne, ettei

---

4 *Vorstellung* käännetään suomen kielessä yleensä ”mielteeksi”, ”mielikuvaksi” tai ”representaatioksi”. En pidä näitä tämän tekstin kannalta täysin tyydyttävänä käännösvaihtoehtoina. Representaatio on lainasana ja mielle tai mielikuva taas antavat *Vorstellungista* liian satunnaisen käsityksen. Tämän tekstin kannalta parhaaksi käännösvaihtoehdoksi olen nähnyt A.V. Millerin käännöstä seuraavan ”kuva-ajattelun”. ”Kuva-ajatus” sisältää representaation merkityksen ja toisaalta ottaa huomioon *Vorstellungin* juuri ajatteluna, ei satunnaisena mielteenä tai mielikuvana.

niitä ole käsitetty” (PS §765/GW9, 408). Täyttääkseen toden uskonnon käsitteelliset kriteerit, on hengen saavutettava korkeampi kulttuurillisen kehityksen (*Bildung*) taso (mt.). Tämän se voi saavuttaa muotoilemalla vastauksen omista sitoumuksistaan aiheutuneisiin ristiriitoihin. Kristinuskon tapauksessa tämä tarkoittaa kuva-ajattelun epäjohdonmukaisuuksien työstämistä käsitteellisten kriteerien mukaisiksi. Hegelin näkökulmasta uskonnolliset representaatiot ovat kulttuurillisen itseymmärryksen tapa. Toisin kuin valistus, Hegel ei tyrmää näitä uskonkappaleita, vaan pyrkii ymmärtämään niiden sisäisen rationaalisuuden. Tulkitsemalla kristinuskon kuva-ajatukset käsitteellisen kriteeristönsä kautta Hegel eksplikoi kristinuskossa näkemänsä totuuden. Seuraavaksi esittelen Hegelin uudelleentulkinnan kristinuskon keskeisistä kuva-ajatuksista, jotka ovat luomiskertomus, lankeemus, Kristuksen ristiinnaulitseminen ja ylösnousemus.

**Luominen.** Luomismyytissä kuva-ajattelu mieltää koko maailman-kaikkeuden synnyn tietoisin toimijuuden seuraukseksi. Tältä osin luomisen mielikuva ohjaa ajattelun harhateille. Se nimittäin olettaa toimijuuden ennen vieraantumista, joka on toimijuuden välttämätön ehto. Ajatus toimijuudesta ennen maailman ja ajan olemassaoloa on vailla oikeutusta, sillä toimijuus edellyttää todellisuuden, eikä toisinpäin (ks. Kojève 2007, 25). Jumala ei siis tässä mielessä ole luoja (PS §682/GW9, 368). Hegel kuitenkin näkee luomisen mielikuvassa artikuloimattoman käsitteellisen totuuden: toiseksi tuleminen on hengen itselleen ilmene-  
misen ehto. Materia vieraantuu itsestään ja ilmenee itselleen. Toiseksi tullessaan se pysyy samana, koska se mikä sille ilmenee, on vain se itse. Kuitenkin itselleen ilmenemisessään se havaitsee itsensä itsestään erilisenä. Tämä vimmattu edestakainen liike on henki: ”Erottelut hajoavat yhtä välittömästi kuin ne tehdään ja ne tehdään yhtä välittömästi kuin ne hajoavat, ja juuri tämä itsessään kiertävä liike on tosi ja todellinen. Tämä liike itsessään ilmaisee absoluuttisen olemuksen *henkenä*.” (PS §770–§771/GW9, 410.) Hengen itsestään vieraantumisen ja itselleen ilmenemisen välttämättömän ennakkoehdon uskova nimeää luomiseksi (PS §769/GW9, 410; PS §774/GW9, 412).

**Syntiinlankeemus.** Sikäli kun hengen itseymmärrys on itsensä ymmärtämistä toiseudessa, on hengen sisällytettävä myös pahuus itseensä. Tämä on kuva-ajattelulle vaikeaa, sillä se pitää Jumalaa täydel-

lisen hyvänä ja pahuutta jonakin Jumalasta erillisenä (PS §777/GW9, 414). Kuva-ajattelu yrittää selittää pahuutta Luciferin, Jumalan karkottaman langenneen enkelin hahmossa, sekä syntiinlankeemuksessa eli kertomuksessa hyvän ja pahan tiedon puusta (PS §775–776/GW9, 412–413). Hegelin mukaan nämä kuva-ajattelun yritykset integroida pahuus maailmankatsomukseensa jäävät hedelmättömiksi (PS §777/GW9, 414). ”[S]inänsä paha läsnäolo ei ole jumalalliselle olemukselle vieras. Absoluuttinen olemus olisi vain tyhjä nimi, jos sille totuudessa olisi *toinen*, eli jos olisi *rappeutumista* absoluuttisesta olemuksesta”. (PS §780/GW9, 415.) Lähimmäksi pahuuden tunnistamista osana Jumalaa kuva-ajattelu pääsee Kristuksen hahmossa. Inkarnaation kuva-ajatteluksessa jumalallinen olemus tulee lihaksi. ”Liha” on kristillisen ajattelun symboli maalliselle ja syntiselle, joka on vastakkaista taivaalliselle ja pyhälle. Jumalan lihaksituleminen on uskonnollisen kuva-ajattelun suurimpia saavutuksia, sillä siinä ”on esitetty jumalallisen olemuksen *sovittuminen toisen* kanssa ylipäätään ja määrätysti [...] *pahan* kanssa.” (PS §780/GW9, 415–416.)<sup>5</sup>

**Kristus.** Kuva-ajattelussa hengen itsestään vieraantuminen ja itsensä toiseudessa tunteminen esitetään Kristuksen hahmossa. Kristus on itsestään vieraantunut Jumala, joka tuntee Jumalan välittömästi itsetietoisuutena. Kristus kuvaa tietoisuuden hahmoa, jossa olemus ilmenee itselleen itsetietoisuudessa. (PS §760/GW9, 406.) Hegelin mukaan kristinuskossa Jumala tunnetaan henkenä (Hegel 2013, 127), joka on olemuksellisesti itsetietoisuutta (PS §759/GW9, 405). Kristuksessa tuonpuoleiseen projisoitu Jumala on minuuden muodossa (mt.). Tämä ei tarkoita, että Kristus olisi Jumala perinteisin attribuutein (kaikkietävä, kaikkivoipa, täydellisen hyvä). Päinvastoin Kristus on äärellinen ja inhimillinen (Hegel 1975b, 314). Sovittelu inhimillisen ja jumalallisen välillä tapahtuukin niin, että ihmisen ero Jumalasta ymmärretään Jumalan eroksi itsestään (Žižek 2012, 106). Uskova on ikuisesti erossa Jumalasta, mutta niin oli Kristuskin! Ollessaan vieraantumisen tilassa henki on kuitenkin itselleen välittömästi läsnä: ”Jumala on siis tässä *ilmoittanut*, mitä *hän on*: [...] hän on läsnä henkenä.” (PS §761/GW9, 406–407.) Kristus merkitsee tietoisuuden hahmoa, joka ylittää sekä Jumalasta erossa elävän onnettoman taikauskon että uskonnon torjuvan, mutta sen varaan itsensä raken-

---

5 Ks. myös nainen toisena (de Beauvoir 2009, 278, 281, 311—312).

tavan onnettoman valistuksen. Taikauskolle Jumala oli tuonpuoleinen ja kätkeyty olento. Valistus taas piti Jumalaa taikauskona. Todessa uskonossa Kristuksen hahmon käsitteellinen läpimurto ymmärretään: Kristus kuvaa Jumalan henkenä, jonka itselleen ilmeneminen vaatii itsestään vieraantumista ja tuossa vieraudessa itsensä tunnistamista.

Mutta kun tutkiskelen tietoisuuttani, en rehellisesti sanottuna löydä sieltä Jumalaa. Miten väite Jumalan välittömästä läsnäolosta tulisi tarkalleen ottaen ymmärtää? Yksi tapa ratkaista Jumalan läsnäolon puute on tehdä tästä puutteesta positiivinen ontologinen väite.<sup>6</sup> Jumalan rakastavan läsnäolon sijaan subjektiivisuuden ytimeistä löytyy vain negatiivisuuden kuilu.<sup>7</sup> Slavoj Žižek on tematisoinut tämän poissaolon todellisen maailman vajavaisuutena tai epätäydellisyytenä.<sup>8</sup> Puutteen ontologisoinnissa Žižek seuraa Hegelin tapaa vastata Kantin muotoilemiin puhtaan järjen antinomioihin. Siinä missä Kant (2013, 275) pitää antinomioita merkinä järjen sovellusalan rajojen rikkomisesta, sanoo Hegel (2011, 218) tällaisen olevan ”liioiteltua arkailua maailmaa kohtaan”. Se, että Jumalan läsnäoloa ei löydy, ei siis johdu järjen sovellusalan rajoista, vaan siitä, ettei Jumala ole konkreettinen olio ensinkään. Jumala on ennemminkin ”tiedostamaton *välttämättömyys*” (PS §755/GW9, 403), ”sumeaa yö” (PS §756/GW9, 404), jonka alkuperä ilmenee tietoisuudelle välttämättä olevan käsitteessä (PS §757/GW9, 404). Jumalan itsestään vieraantumisen ja samanaikaisen välittömän läsnäolon voisi tässä tulkinnassa sanoa olevan kokemus eettisestä välttämättömyydestä, jonka kautta subjekti (tiedostamattaan) muodostaa toimijuutensa. Paradoksi on siinä, että subjektin on itse valtuutettava tuo eettinen välttämättömyys, joka ilmenee hänelle täysin välttämättömänä. (Žižek 2009, 243.)

**Ristiinnaulitseminen, tai Jumalan kuolema.** Hegel kutsuu harhaoppiseksi käsitystä, jonka mukaan Kristuksen ristinkuolemassa vain Kristus yksilönä kuolee. Ristillä kuolee lisäksi Jumala itse. (Hegel 1997, 242.) Jumalan kuolema<sup>9</sup> ei siis tarkoita vain Jeesuksen ristiinnaulitse-

---

6 Toinen tapa olisi nk. ei-metafyysisen koulukunnan tavoin ymmärtää henki käsitteellisesti rakentuneena itsesuhteena (ks. Kivelä 2022).

7 Subjektista negatiivisuutena ks. Žižek 2012, 174, 317, 734.

8 Ontologisesta epätäydellisyydestä, ks. Žižek 2012, 283, 378, 380, 740.

9 Ajatus Jumalan kuolemasta yhdistetään yleensä Nietzscheen, mutta idea on esiintynyt jo 1600-luvulla (ks. Stewart 2022, 165). Nietzscheellä Juma-

mista, vaan sen ymmärtämistä, että tuonpuoleiseen projisoitu Jumala oli kaiken aikaa vain mielikuva: ”Tämän kuva-ajatuksen kuolema sisältää siis samalla *jumalallisen olemuksen abstraktion* kuoleman [...]. Se on onnettoman tietoisuuden tuskallinen tunne, että *Jumala itse on kuollut.*” (PS §785/GW9, 419.) Ernst Blochin (2009, 115) mukaan Jeeuksen viimeiset sanat: ”Jumalani, miksi minut hylkäsit?” (Mark 15:34) merkitsevät, että ristillä Kristus menetti uskonsa. Voitaisiin sanoa, että ristillä Kristuksesta tuli ateisti. Žižek lukee raamatunkohdan samaan tapaan: ”Kun Kristus kuolee, hänen kanssaan kuolee [...] toivo siitä, että jossakin on isä, joka on minut hyljännyt.” (Žižek 2003, 171.)

Jumalan kuoleman ajatuksen vuoksi Hegelin uskonnollista ajattelua on kutsuttu *kristilliseksi ateismiksi*. Jumalan kuolema on perinteisen teismin hylkäämistä. Se merkitsee uskon menettämistä kaikkivoipaan, kaikitietävään ja täydellisen hyvään tuonpuoleiseen Jumalaan. Samalla se tarkoittaa uskon menettämistä Jumalan suunnitelmaan, joka toteutuu historiassa ja jonka varaan ihminen voi laskea elämänsä. Lisäksi Jumalan kuolema merkitsee muuttumattoman ja varman moraalisen tiedon lähteen menettämistä. Ja vielä: Jumalan kuolema tarkoittaa ”Ison toisen” eli inhimillisen toiminnan merkityksen varmistamistavan ja rekisteröivän tahon menettämistä. Tämä menetys koetaan ensin epätoivon kautta: ”Se on tuskaa, joka ilmaistaan kovina sanoina, että *Jumala on kuollut.*” (PS §752/GW9, 401.) Toisesta näkökulmasta Jumalan kuolema on kuitenkin saavutus. Tuonpuoleisen Jumalan menettämisessä menetetään jotakin, jota ei koskaan edes ollut. Samalla saavutetaan absoluuttinen vapaus (Žižek 2012, 111). Toimijuus on ihmisen, ei tuonpuoleisen Jumalan käsissä.

**Ylösousemus.** Jumalan kuolemassa ja hengen ylösousemuksessa tuonpuoleisen Jumalan idea tuodaan täysin tämänpuoleiseksi. Hegelin tulkinnassa Kristuksen ristinkuolema mahdollistaa uskovan ymmärtämään jumalallisen hengen itsessään osana seurakunnan universaalia itse-tietoisuutta (PS §763/GW9, 407–408). Hegel kuvaa itsensä säilyttävästi kumoavaa liikettä, jossa henki vieraantuu itsestään kahdesti ja saavuttaa sitä kautta sovituksen (PS §779/GW9, 415). Ensiksi olemus vieraantuu itsestään ja ilmenee itselleen (Jumalan ilmeneminen itselleen

---

lan kuolema tosin merkitsee hieman eri asiaa kuin Hegelillä (ks. Zupančič 2003, 35; Žižek 2011, 296).



Kristuksessa). Tämä vieraantumisen ylitetään toisessa vieraantumisessa: Kristuksen kuolemassa ja ylösnousemuksessa Pyhänä Henkenä. Kristus yksilönä kuolee, mutta henki nousee ylös seurakunnan universaalina itsetietoisuutena (PS §784/GW9, 418). Ylösnousemuksessa Kristuksen tietoisuuden hahmo siirtyy uskovien tietoisuuden hahmoksi.

Ylösnousemus perustaa yhteisön (PS §781/GW9, 417). Jumalan kuoleman ymmärtäessään uskova ei enää tuodittaudu tuonpuoleisen kaikkivoivan Jumalan toimijuuteen. Seurakunnan osana uskova ottaa vastuun ja toimijuuden omille harteilleen. (PS §785/GW9, 418–419.) Toimijuus muodostetaan universaalini totuuden pohjalta, jonka mukaan jokaisella ihmisellä on itsenäinen arvo (ks. Pinkard 1996, 257). Tällä totuudella ei ole muita takeita kuin hengen todistus. Se on siis uskoa: ”Subjektiiivinen tietoisuus absoluuttisesta hengestä on olemuksellisesti prosessi, [...] usko hengen todistukseen *varmuutena* objektiivisesta totuudesta.” (Hegel 1971a/GW20 §555.) Ylösnousemus on uskollisuutta totuudelle, jonka mukaan ihmiset ovat tasa-arvoisia. Juuri tällainen eettinen sitoutuminen on autenttista uskoa; ei tiedettä ja ihmisoikeuksia vastustava taikausko.

Hegelin kristinuskon tulkinnassa kuva-ajattelu säilyttävästi kumoo itsensä siten, että sen tuonpuoleiseen projisoitu toimijuus palaa takaisin minuuteen (PS §785/GW9, 418–419). Tämän kautta ”substanssi on tullut subjektiksi, tappanut abstraktionsa ja elottomuutensa, se on siis tullut *todelliseksi* ja yksinkertaiseksi ja yleiseksi itsetietoisuudeksi.” (PS §785/GW9, 419.) Jumalan kuolemassa ymmärretään, että tuonpuoleista kaikkivoipaa ja kaikkitietävää, täydellisen hyvää kaikkivaltiasta toimijaa ei ole olemassa. Toimijuus on mahdollista vain konkreettisesti maailmassa konkreettisenä olentona. Kuitenkin toimijuus muodostetaan suhteessa normatiivisiin sitoumuksiin ja eettisiin ideoihin. Jumalan kuolema on tietoisuutta siitä, että eettisillä ideoilla ei ole tuonpuoleisia takeita. Ylösnousemus taas merkitsee sitä, että tuonpuoleiseksi kuviteltu idea palaa inhimilliseen tietoisuuteen toimintaa ohjaavana normatiivisena sitoumuksena.

Tällä tavalla Hegel vastaa normatiivisuuden itsevaltuutuksen ongelmaan: tuonpuoleisen Jumalan abstraktio tuodaan tämänpuoleiseksi inhimillisen tietoisuuden eettiseksi ideaksi. Tässä jumalakäsitys muuttuu ratkaisevasti. Jumala on sana, jolla pyritään kuvaamaan subjektin ja substanssin monismia, tai absoluuttista idealismia. Eettiset ideaalit ilmenevät

subjektiivisessä hengessä itselle vieraana objektiivisuutena. Idean toteuttaessaan subjekti antaa idealle konkreettisen olemassaolon, eli tekee siitä objektiivisen. Näin idea toteuttaa itsensä subjektin ja objektin ykseydessä absoluuttisena henkenä.

#### 4. Seurakunta Jumalan kuoleman jälkeen

Hegelin mukaan kristilliset seurakunnat eivät ole vielä saavuttaneet yllä kuvatun kaltaista käsitteellistä itseymmärrystä. Institutionaalinen kristinusko on yhä taikauskoisen kuva-ajattelun piirissä: ”[Uskonnollinen, JS] yhteisö ei kuitenkaan ole vielä täydellistänyt omaa itsetietoisuuttaan; sen sisältö on *kuva-ajattelun* muodossa” (PS §787/GW9, 420). Uskonnollisen yhteisön täydellistymisen, eli sisäisenä päämääränään olevan totuuden saavuttaminen ei siis ole vielä tapahtunut. Totuus tai absoluuttisen hengen itseymmärrys saavutetaan vasta pitkän työn tuloksena inhimillisinä historiana (PS §803/GW9, 430). Hegel painottaa tämän työn keskeneräisyyttä ja kristillisen seurakunnan epätäydellisyyttä. *Fenomenologiassa* esitetty kritiikki paljastaa, ettei institutionaalinen kristinusko vastaa toden uskonnon käsitteellisiä kriteerejä. Hegel asettaa kirkolle itsekritiiksen kehitystehtävän.

Miltä siis näyttäisi seurakunta, joka saavuttaa Hegelin kuvaaman käsitteellisen itseymmärryksen? Postuumisti julkaistuissa *Uskonnonfilosofian luennoissa* Hegel antaa joitakin konkreettisia suuntaviivoja kristilliselle seurakunnalle. Hän näkee kristinuskossa vallankumouksellisia elementtejä (Hegel 1997, 240) ja tuo kirkon poliittiseen sfääriin orjuuden vastustamisessa (Hegel 2006, 482).<sup>10</sup> Hegelin uskonnonfilosofiaa onkin kuvattu poliittiseksi teologiaksi (ks. esim. Lynch 2019). Todellinen kristillinen yhteisö vaatii subjektin äärettömän arvon tunnustamista ja hänen vapautensa toteutumista. Todellinen kirkko ja Pyhän Hengen yhteisö on emansipatorinen liike (Žižek 2012, 114). Olisiko siis liian kaukaa haettua yhdistää hegeliläinen kirkko marxilaiseen vallankumoukselliseen puolueeseen?<sup>11</sup> Onhan riistetyn työväenluokan ja kristinus-

---

10 Samalla maailmasta vetäytyminen, luostariin eristäytyminen, näyttäytyy Hegelille kehittymättömänä uskonnollisena ja hengellisenä tilana.

11 Žižek (2008, xxix) on Badiouta seuraten nähnyt tämän yhteyden. (Ks.

kon vallankumouksellinen liittouma toteutunut jo ennen Marxia esimerkiksi Saksan talonpoikaissodissa Thomas Müntzerin (1489–1525) sateenkaarilipun alla (ks. Engels 1960).<sup>12</sup>

Hegelinäinen uskontokritiikki tarjoaa välineitä kristillisen perinnön kriittiseen rehabilitointiin ja siitä vedettävien poliittisten johtopäätösten uudelleenmuotoiluun. Itsekriittisen kehityksen myötä kirkko voisi osaltaan osallistua ekokatastrofin, sekä globaalin ja yhteiskunnallisen eriarvoisuuden ratkaisemiseen.<sup>13</sup> Mitään valmista eettistä ohjenuoraa tai poliittista ohjelmaa ei Hegelillä kuitenkaan ole tarjota. Esimerkiksi kymmenen käskyä tai rakkauden kaksoiskäsky ovat abstrakteja eettisiä ohjeita, joita sovellettaessa ajaututaan tulkinnallisiin ongelmiin.<sup>14</sup> Hegel tyypistää universaalina moraalilain muotoiluyritykset ”eettisen tietoisuuden holtittomiksi momenteiksi” (PS §432/GW9, 234). Sikäli kun Hegelin kristinuskon luennassa Jumala antaa lain ja Jumala on hengen itseymmärrystä, on jumalallisen lain viimekätinen valtuuttaja ja toimeenpanija ihminen itse. Yhtäältä tämä tarkoittaa, että ihminen on absoluuttisen vapaa. Toisaalta se tarkoittaa myös, ettei ihmisen toiminnalla ole takaajaa. Ihminen ei voi asemoida itseään tuonpuoleisen Jumalan instrumentiksi, vaan hänen on itse seisottava tekojensa ja sanojensa takana. ”Ateistinen subjekti sitouttaa itsensä (poliittiseen, taiteelliseen, jne.) projektiin, ‘uskoo’ siihen, ilman mitään takeita.” Tämä tekee ateisteista *uskovia*. (Žižek 2012, 116.)

Lopulta ainoa ohje moraaliselle toimijalle on, että hänen tulisi pyrkiä toteuttamaan ideaalinsa yhteisössään.<sup>15</sup> Alain Badioun (2011, 103) mukaan ”ylönousemus koostuu *ihmisen itsensä* keksimästä uudesta elämästä.” Uuden elämän keksiminen koostuu uskovien ideaalin toteutta-

---

myös Eagleton 2014, 90.)

12 Mainio dramatisointi Saksan talonpoikaissodista löytyy Mika Waltarin teoksesta *Mikael Karvajalka*.

13 Sikäli kun Hegelin tulkinnassa uskonnon totuus on tiede, olisiko Hegelin uskonnonfilosofiassa kenties aineksia myös sotateollisuuden ja pääoman intressejä palvelevan tieteen kritiikkiin? (Vrt. Eagleton 2009, 136.)

14 Ks. Hegel käskyistä puhua totta ja rakastaa lähimmäistä (PS §424–425/GW9, 229–230).

15 Tämä teema löytyy jo *fenomenologian* viidennestä luvusta, otsikolla ”B. Järjellisen itsetietoisuuden itsetoteutus”.

misesta. Tämä on seurakunnan tehtävä: ”Yhteisön liike itsetietoisuutena, joka on erottautunut kuva-ajattelustaan, on sen *aikaansaamista*, mikä on tullut *itsessään*.” (PS §781/GW9, 417.) *Estetiikan luentojen* johdannossa Hegel kuvailee ihmisen itseilmaisua, eli itsessään-olevan aikaansaamista seuraavasti:

”Hän tyydyttää tarpeen tähän henkiseen vapauteen yhtäältä teke-  
mällä sisäisesti olevasta sellaista, mikä on hänelle itselleen, ja toisaalta  
saattamalla tämän itselleen olevan ulkoiseen muotoon. Tässä itsensä  
kahdentamisessa hän saattaa itsensä muiden havaittavaksi ja tiedet-  
täväksi sen, mitä hänessä on. Tämä on ihmisen vapaata järjellisyttä  
[...].” (Hegel 2013, 82).

Seurakunnan on tuotava eettinen ideansa todelliseen maailmaan. Idean toteutuksesta, saati idean itsensä pätevyydestä ei tosin ole mitään tuonpuoleisia takeita; ”henki itse todistaa itsestään” (PS §554/GW9, 301; Hegel 2006, 137). ”Henki itse” on Jumalan kuoleman ja ylösnousemuksen myötä absoluuttista. Se ei siis jää vain subjektiiviseksi ja idiosynkraattiseksi, eikä objektiiviseksi annetun moraalitradition ulkopuoliseksi velvoittavuudeksi. Näiden sijaan ihmisyyhteisö absoluuttisena henkenä valtuuttaa itse toimintansa ja todellistaa itseilmaisun kautta idean, joka on hengessä itsessään vieraana toiseutena.

## Lähteet

- Aristoteles (2012). *Metafyysiikka*. Teokset VI. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari & Petri Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus.
- Badiou, Alain (2011) [1997]. *Apostoli Paavali. Universalismin perustaja*. Suom. Janne Porttikivi. Helsinki: Gaudeamus.
- de Beauvoir, Simone (2007) [1946]. Kirjallisuus ja metafysiikka. Teoksessa *Onko Sade poltettava? ja muita esseitä*. Suom. Erika Ruonakoski. Helsinki: WSOY, s. 93–104.
- de Beauvoir, Simone (2009) [1949]. *Toinen sukupuoli. 1, Tosiasiat ja myytit*. Suom. Iina Koskinen, Hanna Lukkari & Erika Ruonakoski. Helsinki: Tammi.
- Beiser, Frederick (2005). *Hegel*. New York: Routledge.
- Bloch, Ernst (2009) [1968]. *Atheism in Christianity*. Käänt. J. T. Swann. London: Verso.

- Brauer, Daniel (2008). *Hegels Aufklärung der Aufklärung. Teoksessa Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Toim. Klaus Vieweg & Wolfgang Welsch. Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 474–488.
- Comay, Rebecca (2011). *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*. Stanford: Stanford University Press.
- Eagleton, Terry (2009). *Reason, Faith, & Revolution. Reflections on the God Debate*. New Haven: Yale University Press.
- Eagleton, Terry (2014). *Culture and the Death of God*. New Haven: Yale University Press.
- Engels, Friedrich (1960) [1850]. *Der deutsche Bauernkrieg*. Sarjassa *Marx-Engels-Werke*, Bd. 7, s. 327–413. Berlin: Dietz.
- Ferrarin, Alfredo (2004). *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen (1990) [1985]. *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. Käänt. Frederick G. Lawrence. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Hegel, G. W. F. (1971a) [1830]. *Hegel's Philosophy of Mind*. Käänt. William Wallace. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1975a) [1835]. *The Philosophy of Fine Art*. Vol. 1. Käänt. F. P. B. Osmaston. New York: Hacker Art Books.
- Hegel, G. W. F. (1975b) [1835]. *The Philosophy of Fine Art*. Vol. 2. Käänt. F. P. B. Osmaston. New York: Hacker Art Books.
- Hegel, G. W. F. (1977) [1807]. *Phenomenology of Spirit*. Käänt. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1980) [1807]. *Phänomenologie des Geistes*. Sarjassa *Gesammelte Werke*, Bd. 9. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1992) [1830]. *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Sarjassa *Gesammelte Werke*, Bd. 20. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1997) [1832]. *Lectures on the Philosophy of Religion (1824)*. Käänt. R. F. Brown, P. C. Hodgson & J. M. Stewart. Teoksessa *G. W. F. Hegel, Theologian of the Spirit*. Toim. Peter C. Hodgson. Minneapolis: Fortress Press, s. 172–259.
- Hegel, G. W. F. (2006) [1832]. *Lectures on the Philosophy of Religion. The Lectures of 1827*. Toim. Peter C. Hodgson. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (2011) [1812]. *Logiikan Tiede I*. Suom. Ilmari Jauhiainen. Helsinki: Summa.
- Hegel, G. W. F. (2013) [1842]. *Täiteenfilosofia. Johdanto estetiikan luentoihin*. Suom. Oiva Kuisma, Risto Pitkänen & Jyri Vuorinen. Helsinki: Gaudeamus.
- Hyppolite, Jean (1974) [1946]. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Käänt. Samuel Cherniak & John Heckman. Evanston: Northwest-

- ern University Press.
- Kant, Immanuel (2013) [1781/87]. *Puhtaan järjen kritiikki*. Suom. Markus Nikkarla & Kreeta Ranki. Helsinki: Gaudeamus.
- Kivelä, Ari (2022). Naturalisoitu Hegel ja nuoren Marxin filosofinen antropologia. *Ajatus*, 78, 53–86.
- Kojève, Alexandre (2007) [1946]. Hegel, Marx ja kristinusko. Suom. Eetu Viren. Teoksessa *Historian Loppu*. Toim. Tapani Kilpeläinen & Jussi Omaheimo. Helsinki: Tutkijaliitto, s. 20–57.
- Kojève, Alexandre (2012) [1947]. *Johdatus Hegelin lukemiseen: vuosien 1933–1939 luennot Hengen fenomenologiasta École des Hautes Étudesissa*. Suom. Tapani Kilpeläinen. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Lindberg, Susanna (2012). Johdanto. Teoksessa *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan*. Toim. Susanna Lindberg. Helsinki: Gaudeamus, s. 7–38.
- Lynch, Thomas (2019). *Apocalyptic Political Theology. Hegel, Taubes and Malabou*. London: Bloomsbury.
- Malabou, Catherine (2005). *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*. Käänt. Lisabeth During. London: Routledge.
- Oittinen, Vesa (2011). Saatteeksi. Teoksessa Hegel, G. W. F. *Logiikan Tiede I*. Suom. Ilmari Jauhiainen. Helsinki: Summa, s. 9–37.
- Pinkard, Terry (1996). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stewart, Jon (2022). *An Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Žižek, Slavoj (2003). *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Žižek, Slavoj (2008). *The Fragile Absolute Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2009). *The Parallax View*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Žižek, Slavoj (2011). Dialectical Clarity versus the Misty Conceit of Paradox. Teoksessa *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?* Toim. Creston Davis. Cambridge, MA: The MIT Press, s. 243–306.
- Žižek, Slavoj (2012). *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.
- Zupančič, Alenka (2003). *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*. Cambridge, MA: The MIT Press.

## Kirjoittajat

**Onni Hirvonen** (PhD) (<https://orcid.org/0000-0001-8493-7420>) on filosofian tutkija Jyväskylän yliopiston yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksella sekä sosiaalifilosofian dosentti Tampereen yliopistosta. Hänen tutkimuskohteitaan ovat hegeliläinen tunnustuksen filosofia, kriittinen yhteiskuntateoria ja sosiaalinen ontologia. Hirvonen on toimittanut muun muassa kokoomateoksen *The Theory and Practice of Recognition* (yhdessä Heikki J. Koskisen kanssa, Routledge 2023).

**Vesa Oittinen** (FT) on aatehistorian ja venäläisen filosofian professori emeritus Helsingin yliopiston Aleksanteri-instituutissa. Hän on tutkinut muun muassa Venäjän ja etenkin Neuvostoliiton aatehistoriaa ja filosofiaa. Uusin kirja on *Marx's Russian Moment* (Palgrave MacMillan 2023).

**Sari Roman-Lagerspetz** on valtiotieteiden tohtori, teologian maisteri, yleisen valtio-opin dosentti (HY) ja poliittisen filosofian dosentti (TY). Roman-Lagerspetz väitteli Hegelin vaikutuksesta feministiseen ja sukupuolta koskevaan ajatteluun. Hän on kirjoittanut mm. tunnustus-teorioista ja feministisestä uskonnonfilosofiasta.

**Jaakko Syrén** (YTM) (<https://orcid.org/0000-0002-6480-5444>) on filosofian väitöskirjatutkija Jyväskylän yliopistosta. Hänen tutkimuksensa käsittelee metafysiikan roolia Hegelin uskonnonfilosofiassa. Hän on aiemmin kirjoittanut Hegelin kritiikistä valistusta sekä Kantin moraalifilosofiaa kohtaan.

**Sakari Säynäjoki** (VTM) (<https://orcid.org/0000-0002-2503-9927>) on käytännöllisen filosofian väitöskirjatutkija Helsingin yliopiston monitieteisten ympäristötieteiden ohjelmassa. Hänen tutkimuksensa käsittelee fossiilikapitalismia ja filosofista yhteiskuntateoriaa. Hän on aiemmin julkaissut marxilaisesta ja hegeliläisestä filosofiasta, kriittisestä teoriasta ja antroposeenista.

**Kari Väyrynen** (FT) on Oulun yliopiston filosofian yliopistonlehtori emeritus. Hänen keskeiset tutkimusalansa ovat filosofian historia, erityisesti antiikki ja saksalainen idealismi (Kant, Hegel), ympäristöfilosofia, historianfilosofia ja kasvatustilosophia. Hänen pääteoksensa ovat väitöskirja *Der Prozess der Bildung und Erziehung im finnischen Hegelianismus* (1992) sekä *Ympäristöfilosofian historia määrittämyytistä Marxiin* (niin & näin 2006). Tällä hetkellä hän tutkii Georg Henrik von Wrightin ympäristöajattelua ja spekulatiivista historianfilosofiaa.