



# Luonnonfilosofian paluu ja romanttinen empirismi

## Goethen merkitys saksalaiselle idealismille ja nykyiselle ympäristökeskustelulle

PIRKKO K. HOLMBERG

**ABSTRAKTI** 2000-luvun alun jälkeisessä saksalaisen idealismin tutkimuksessa korostuvat aiempaa enemmän luonnonfilosofia ja akateemisen filosofian ulkopuoliset, kirjailijoina tai luonnontieteilijöinä pidetyt hahmot, kuten J. W. von Goethe. Käsittelem artikkelissani Goethen merkittävää vaikutusta saksalaisen idealismin keskeisiin edustajiin Schellingiin ja Hegeliin, mikä tulee esille varsinkin Eckart Försterin sekä Dalia Nassarin tuotannossa. Kant antoi idealisteille sekä Goethelle käsitteellisiä välineitä kritisoida mekanistista luontokäsitystä varsinkin intellektuaalisen intuition sekä intuitiivisen ymmärryksen käsitteidensä välityksellä. Artikkelin keskivaiheilla taustoitan näiden käsitteiden kehitystä yhteydessä Goethen luonnontieteellisen metodin erityispiirteisiin. Lopuksi tuon esiin, miten Goethen luonnonfilosofinen ajattelu pohjustaa nykyisessä ympäristöfilosofiassa usein esitettyä kritiikkiä modernin luonnontieteen objektivoivaa ja välineellistävää luontokäsitystä kohtaan.

**ASIASANAT** *Goethe, saksalainen idealismi, luonnonfilosofia, ympäristöfilosofia*

Saksalaisesta idealismista tulee useimmille luultavasti mieleen Immanuel Kantin transsendentaalifilosofiasta alkusysäyksensä saanut mielen subjektiivisten rakenteiden kartoitus, joka huipentui Fichten, Schellingin ja Hegelin tuotannossa. Monille idealistinen filosofia merkitseekin nimenomaan transsendentaalifilosofiaa. Idealistinen luonnonfilosofia, luonnon filosofinen tarkastelu tai luontoa koskevan tiedon perusteiden kartoitus, on kuitenkin viime aikoina hiljalleen päässyt eroon irrationaalisen

spekulaation maineestaan ja sen esittämien kysymysten relevanssi myös nykyiselle ympäristökeskustelulle on alettu tunnustaa.

2000-luvun alun jälkeisessä saksalaisen idealismin tutkimuksessa korostuvat aiempaa enemmän yhtäältä luonnonfilosofia ja toisaalta akateemisen filosofian ulkopuoliset, kirjailijoina tai luonnontieteilijöinä tunnetut hahmot. Artikkelini keskiössä on näistä Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832)<sup>1</sup>. Tarkoituksenani on tässä artikkelissa tuoda esiin Goethen merkittävä

vaikutus saksalaisen idealismin keskeisiin edustajiin Schellingiin ja Hegeliin heidän filosofisen kehityksensä murroskohdissa tukeutuen varsinkin Eckart Försterin (2011) sekä Dalia Nassarin (mm. 2010; 2013) tutkimustuloksiin, jotka ovat saaneet merkittävyystään huolimatta ihmeteltävän vähän huomiota.

Saksalaisen idealismin ja romantiikan tutkimuksen viimeaikaiset kehityskulut ovat muutenkin jääneet suomenkielisessä keskustelussa varsin vähälle huomiolle, minkä vuoksi käsittelen tätä aihepiiriä katsauksenomaisesti artikkelin alussa. Goethe vaikutti aikalaisiinsa ennen kaikkea luonnontieteellisen tutkimusmetodinsa välityksellä, joka on jäänyt syrjään luonnontieteen valtavirrasta mutta elänyt yhtenä mannermaisten ihmistieteiden pohjavireenä näihin päiviin asti. Hänen edustamaansa niin sanottua romanttista empirismiä voisi kutsua valistusajan mekanistiselle ja myöhemmälle positivistiselle luontokäsitykselle vaihtoehdokseksi perinteeksi. Vaikka ei itse siitä irtautunutkaan, Kant antoi idealisteille sekä Goethelle käsitteellisiä välineitä kritisoida mekanistista luontokäsitystä varsinkin intellektuaalisen intuition sekä intuitiivisen ymmärryksen käsitteidensä välityksellä. Artikkelin keskivaiheilla taustoitin näiden käsitteiden kehitystä yhteydessä Goethen luonnontieteellisen metodin erityispiirteisiin, minkä jälkeen siirryn käsittelemään Goethelle keskeisten luonnonfilosofisten kysymysten yhteyttä ympäristöfilosofiaan. Goethen metodi ja sen taustalla vaikuttava ajattelu pohjustavat nykyisessä ympäristöfilosofiassa usein esitettyä kritiikkiä modernin luonnontieteen objektivoivaa ja välineellistävää luontokäsitystä kohtaan.

## Luonnonfilosofia ja romanttinen empirismi saksalaisen idealismin tutkimuksessa

Kuva saksalaisesta idealismista päivittyi 1900-luvun lopulla, kun sen filosofinen ja historiallinen tutkimus muuttui aiempaa tarkemmaksi. Aikakauden keskeisimpien edustajien tuotannon kriittiset laitokset monine aiemmin tuntemattomine teksteineen alkoivat olla saatavilla

1960-luvulta lähtien, minkä lisäksi tutkijoiden käyttöön tuli myös muita aikalaislähteistä koostuvia tutkimusaineistoja. Tämä johti useiden laajojen ja perinpohjaisten tutkimusten julkaisemiseen, joissa unohdettuja hahmoja sekä ennestään tuntemattomia filosofisen kehityksen alajaksoja nostettiin esiin. (Ameriks 2000, 3.) Tämän *Konstellationsarbeitiksi* kutsutun tutkimussuuntauksen perusti jokunen vuosi sitten edesmennyt Dieter Henrich (ks. Henrich 1991). Samaa työtä jatkoi hieman eri painoituksin Manfred Frank, joka samaan lähdeaineistoon nojautuen myötävaikuttii merkittävästi Jenan varhaisromantiikan filosofiseen arvonpalautukseen (Frank 1997).

Henrich ansioiti tekemällä saksalaista idealismia tunnetuksi myös Yhdysvalloissa. Hän puuskeloi aiheensa sopivaksi analyttisen koulutuksen saaneelle yleisölle esittäen jälkikantilaisten filosofien argumentit mutta jättäen pois heidän yliampuvimmat väitteensä. (Millán-Zaibert 2005, 189.) Toisaalta jo Henrichin luentojen pohjalta julkaistun kirjan nimi *Between Kant and Hegel* (2003) paljastaa eron vaikkapa Richard Kronerin klassikkotutkimukseen *Von Kant bis Hegel* (1921), jossa filosofista kehitystä Kantista Hegeliin pidetään Hegelin itsensä innoittamalla tavalla eräänlaisena välttämättömänä edistyksenä. Henrich kyseenalaistaa tämän narratiivin tuomalla esille filosofisen kehityksen moninaiset suunnat ja erivät intressit, varsinkaan varhaisromantikkoja unohtamatta. (Vrt. Förster 2013, 348.)

Viimeistään Fredrick C. Beiserin magnum opuksesta *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism* (2002) lähtien idealistista luonnonfilosofiaa on ollut vaikea torjua pelkkänä epätieteellisenä hölynpölynä, vaan se on ollut pakko tunnustaa transsendentaalifilosofiaan nähden yhtä tärkeäksi saksalaisen idealismin osa-alueeksi. Beiser itse ei kuitenkaan kykene hyväksymään luonnonfilosofiaa filosofisessa mielessä, vaikka näkee sen historiallisen tärkeyden (Zammito 2004, 430). Beiserin tärkein ero Manfred Frankiin oli, että jälkimmäinen teki jyrkän eron varhaisromantiikan ja idealismin filosofisten projektien välille, kun taas Beiserille romantikot olivat kaikesta heille annetusta painovasta huolimatta vain idealismin osia tai sen

valmistelijoita. (Millán-Zaibert 2005, 100.) Täysin toisenlaista lähestymistapaa edustaa historioitsija Robert J. Richards, joka jäljittää massiivisessa tutkielmassaan *The Romantic Conception of Life* (2002) darwinilaisen evoluutioteorian edeltäjiä varhaisromanttisten filosofien ja luonnontutkijoiden parista, mutta punoo kirjansa monströsiin kudelmaan myös henkilöiden ihmissuhteet ja elämänkohtalot etsien niistä selityksiä myös heidän ajattelussaan tapahtuneille muutoksille.

2000-luvun alun jälkeen saksalaisen idealismin tutkimuksessa on eletty jälleen uutta vaihetta, jossa korostuvat aiempaa enemmän yhtäältä luonnonfilosofia ja toisaalta akateemisen filosofian ulkopuoliset, ensisijaisesti kirjailijoina tai luonnontieteilijöinä tunnetut hahmot kuten Goethe, Novalis, Hölderlin ja Alexander von Humboldt. Tämä on kenties osittain *Konstellationsarbeitin* perintöä, sillä varsinkin Henrich piiristi Hölderlinin niin sanotun Homburgin piirin merkitystä varhaisromanttisen teorian kehitykselle (Millán-Zaibert 2005, 89). Onkin ehkä hieman outoa, ettei konstellaatiotutkimuksessa kiinnitetty enempää huomiota Goethen osuuteen aikakauden filosofisessa kehityksessä. Tulkitsisin tämän johtuvan siitä, että Goethe on koettu liian kuuluisaksi; häneen yritetään olla kiinnittämättä liikaa huomiota, vaikka hänen läsnäolostaan ollaankin tietoisia. Goethe tunnetaan tietenkin parhaiten saksankielisen kirjallisuuden klassikkona, minkä lisäksi hän oli merkittävä vallankäyttäjä Weimarin herttuahovissa ja sitä kautta muun muassa Jenan yliopistossa. Goethe ei julkaissut varsinaisia luonnonfilosofiaa tai luonnontutkimuksen teoriaa käsitteleviä tekstejä kuin vasta myöhään, 1820-luvulla. Goethen luonnontutkimusten vaikutus aikalaiseen tapahtuikin enemmän hänen esimerkkinsä ja rikkaan henkilökohtaisen vuorovaikutuksensa välityksellä kuin kirjallisesti. Robert J. Richards (2002) on valtavirran idealismi- ja romantiikkatutkijoista ensimmäinen, joka huomioi Goethen roolin luonnonfilosofian kehityksessä.

On hyvä muistaa, että Goethen aikakaudella luonnonhistoria (eli järjestelevät ja kuvailevat tiedet kuten botaniikka, eläintiede, mineralogia ja geologia) ja luonnonfilosofia (eli luonnon lakien

ja teoreettisten perusteiden tutkimus kuten fysiikka ja kemia) pitivät sisällään sen, mitä nykyään ymmärrämme luonnontieteen käsitteellä. On osoitettu, että jaottelu kokeisiin perustuvaan empiriseen tieteeseen ja spekulatiiviseen romanttiseen *Naturphilosophieen* on 1800-luvun lopun keksintöä (Zammito 2018, 3). Goethen aikakauden luonnonfilosofia piti sisällään myös empirisiä kokeita, joskin empirisyys ymmärrettiin hieman eri mielessä kuin myöhemmin.<sup>3</sup> Saksalaisille idealisteille luonnonfilosofia merkitsi luonnontieteen teoreettisten perusteiden tutkimuksen lisäksi transsendentaalifilosofian vastinparia, ihmisen ja inhimillisen tietoisuuden ulkopuolisen maailman paikan määrittämistä filosofian systeimeissä. Jostain syystä luonnonfilosofia tässä merkityksessään on kuitenkin nykyään jäänyt syrjään.

Dalia Nassar ja Luke Fischer (2015) korostavat Goethen ja ympäristöajattelun yhteyksiä käsitellessään, kuinka kiireellistä on kuroa umpeen humanistisia aloja ja luonnontieteitä erottava kuilu. Jo Goethe ja romanttiset luonnonfilosofit tunsivat painokkaana tämän tarpeen taiteen ja tieteen välisten raja-aitojen ylittämiseen. Taustalla olivat teollistumisen ajan alkuvaiheet jo näkyvine ympäristöongelmineen sekä valitusajan luonnontieteellinen ajattelutapa, jossa luonto sekä materiaalisine että sielullisine osatekijöineen nähtiin pohjimmiltaan eräänlaisena monimutkaisena kellokoneistona. (Vrt. Zajonc 1998, 15–17.) Vaikka idealistista luonnonfilosofiaa on syytetty todellisuudesta irtautuneesta spekulatiivisuudesta, on sen osoitettu myötävaikuttaneen paitsi moniin myöhempiin luonnontieteen löydöksiin, myös kokonaisten tieteenalojen kuten biologian syntyyn, minkä aatehistorioitsija John H. Zammito (2018) on tuonut esiin. Tässä seikassa ei Zammiton mukaan ole kyse ei-toivottavasta kontaminaatiosta, vaan se paljastaa jotain biologian ominaisuutteen kannalta olennaista. Myös useat Schelling-tutkijat ovat myötävaikuttaneet idealistisen luonnonfilosofian uuteen nousuun, minkä lisäksi uudemmat biologian kehityskulut ovat saaneet innoitusta idealistisesta luonnonfilosofiasta (vrt. Weber & Varela 2002). Zammiton mielestä luonnonfilosofialle on huutava tarve

nykyajassa, jossa raja-aidat ihmisten, koneiden ja luonnon välillä romahtavat (Zammito 2004, 437). Myös lain Hamilton Grant on korostanut, miten tärkeää nykyfilosofialle on olla jättämättä luonnon aluetta pelkästään luonnontieteen asiaksi, sillä niin aikakautemme *afysian*, kielteisyysden luontoa ja kaikkea materiaalista kohtaan annetaan ainoastaan voimistua (Grant 2006, 21).

Kuten Zammito (2004) esittää, saksalaisen idealismin ja romantiikan paluu liittyy ennen kaikkea positivismiin murenemiseen kaikilla rintamilla: sen valtakausi on murentunut niin tieteenfilosofiassa, tietoteoriassa kuin metafysiikkassakin. *Konstellationsarbeitia* edeltäneen 1900-luvun tutkijapolven (esim. Bertrand Russell ja Isaiah Berlin) näkemyksenä oli karrikoidusti, että Kantin jälkeinen idealistinen filosofia oli vajonnut hulluuteen. Nykyään sen sijaan loogisesta positivismista ja tavallisesta kielifilosofiasta on itsestään tullut historiallisia kuriositeetteja (vrt. Ameriks 2000, 3). Historismi ja ”presentismi”, filosofian historian tutkiminen sen itsensä vuoksi tai nykyongelmien valottamiseksi, eivät Zammiton mukaan ole väistämättä keskenään ristiriidassa tai edes erotettavissa toisistaan. Nykyhetken ongelmat motivoivat väistämättä filosofian historiasta tekemiämme tulkintoja; tärkeää on Zammiton mukaan se, että työstäessämme historiallisia ideoita nykypäivän tarkoituksiin olisimme tietoisia siitä, että teemme niin, emmekä luulottelisi tekemämme legitimiä historian kuvausta, ainakaan ennen kuin olemme saaneet tällaisen kuvauksen aikaan historiallisen rekonstruktion avulla. (Zammito 2018, 355–6.)

Tässä mielessä Eckart Försterin kirjassaan *Die 25 Jahre der Philosophie* (2011) tekemä ”systemaattinen rekonstruktio” saksalaisen idealismin historiasta on mielenkiintoinen. Kirjan lähtökohdista on Kantin lausahdus kirjansa *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* johdannossa, että ennen *Puhtaan järjen kritiikin* ilmestymistä 1781 ei ylipäänsä ollut olemassa filosofiaa. 25 vuotta myöhemmin, keväällä 1806, Hegel julisti filosofian historian luentojensa kuulijoille: ”Näin filosofian historia on saavuttanut *loppunsa*”<sup>4</sup>. Förster lähtee kirjassaan selvittämään, missä mielessä molempien voisi ajatella olleen oikeassa.

Hänen tapansa käsitellä aihetta osoittaa, ettei tietyn johtoajatuksen systemaattinen seuraaminen (siirtyminen aistimellisesta intellektuaaliseen intuitioon ja diskursiivisesta intuitiiviseen ymmärrykseen filosofisen tiedon alkulähteenä) ole väistämättä ristiriidassa aikakauden moninaisten suuntausten ja intressien huomioimisen kanssa.

Kantin *Arvostelukyvyyn kritiikin* teleologista arvostelukykyä käsittelevän osan keskeisin ongelmanasettelu on, ettei orgaaniseen luontoon voi liittää objektiivista tarkoituksenmukaisuutta, mutta siihen on kuitenkin liitettävä tarkoituksenmukaisuuden mielle, jotta sitä pystyisi tutkimaan. Jo vuonna 2002 Förster korosti tämän ongelman ja sen Kantista poikkeavien ratkaisujen keskeyttä Schellingille, Hegelille ja Goethelle, ja nuorempaa tutkijapolvea edustava Dalia Nassar seuraa paljolti samaa tulkintalinjaa. On mielenkiintoista, että molemmat saksalaisen idealismin tutkimuksen ”uusimman aallon” keskeiset edustajat Förster ja Nassar antavat Goethelle keskeisen merkityksen saksalaisen idealismin kehityksessä. Försterille keskeisintä on Goethen käsitys intuitiivisesta tiedosta, jonka hän katsoo tarjoavan hedelmällisimmän ratkaisun kantilaisiin umpikujiin. Nassarille keskeisempää on Goethen alkulähtö ja hänen luonnontutkimustensa asema ekologian edeltäjänä. Hänelle Goethe on yksi edustaja laajemmassa, spekulatiivisen luonnontutkimuksen ja empiristisen perinteen välimaastoon sijoittuvassa kolmannessa suuntauksessa, jota hän nimittää romanttiseksi empirismiksi. Nassarin kirjassaan *Romantic Empiricism* (2022) kuvaaman suuntauksen muita edustajia ovat Goethen lisäksi Herder, Alexander von Humboldt ja tietyin varauksin (käsittehistoriallisen edeltäjän ominaisuudessa) myös Kant. Nassar lukee Goethen osaksi romantiikkaa, ja luonnontutkimuksesta hänen voikin sanoa olleen sitä, vaikkakaan ei taidenäkömyksensä osalta (Nassar 2022, 250).<sup>5</sup> Romanttista empirismiä yhdistää empirismiin aistihavainnon ensisijaisuus, idealismiin pyrkimys luonnossa piilevään ideaaliseen sekä tietoisuus subjektin roolista tiedon muodostuksessa, ja romantiikkaan taiteen ja esteettisen kokemuksen korostus luonnon tutkimuksessa.<sup>6</sup> Nassar osoittaa

tämän suuntauksen toimineen merkittävänä taustavaikuttajana ekologian tieteenalan sekä ympäristön käsitteen synnylle 1800-luvulla.

Laaja-alainen luonnontieteilijä ja tutkimusmatkailija Alexander von Humboldt (1769–1859), jota käsitteleviä tutkimuksia on viime aikoina ilmestynyt enenevässä määrin, on tässä yhteydessä tärkeä sikäli, että hän kiinnitti ensimmäisenä huomiota eliöyksilöiden ja ympäristön välisen suhteen vastavuoroisuuteen ja kokonaisvaltaisuuteen: ympäristö ei ainoastaan vaikuta yksilöihin, vaan myös yksilöt vaikuttavat ympäristöihinsä. Tämän vuoksi hänen ajattelutapansa oli modernin ekologian perustana, vaikka itse termiä ”ekologia” käytti ensi kertaa vasta Ernst Haeckel vuonna 1866. (Nassar 2022, 177.) Humboldt teki laajaa yhteistyötä Goethen ja saksalaisten idealistien kanssa.

Nassarin mukaan Goethen ihanteella luonnon ja luonnontutkijan toimimisesta yhteistyössä on eettisiä seurauksia. Tietoteoriaa, ontologiaa tai etiikkaa ei voi eristää toisistaan, vaan ne muodostavat yhtenäisen kokonaisuuden. Niinpä tutkijalla on moraalinen vastuu kehittää tiedonkykyjään luonnon olemuksen kanssa yhteensopiviksi, mikä on päättymätön prosessi. Tieto ei ole koskaan neutraalia, sillä on aina jokin päämäärä, ja Goethen mukaan tuon päämäärän tulisi olla tiedon kohde. Luonto on jatkuvassa muutoksessa; haasteena on siis tavoittaa sitä yhdistävä ja järjestävä periaate tehden oikeutta tälle luonnon muuttuvalle ja dynaamiselle luonteelle. Tutkijalla on velvollisuus ”tietää oikein”, kouluttaa itseään ja muuntaa tietämisen ja havainnon kykynsä sellaisiksi, että ne tavoittavat luonnonilmiöiden olemuksen. (Nassar 2022, 149.) Tämä ylittää tähänastisen ympäristöetiikan sudenkuopat, jolloin luonnolle annetaan joko itseisarvo tai instrumentaalinen arvo, mutta kummassakin tapauksessa kyse on siitä, että inhimilliset arvot ja käsitteet laajennetaan ei-inhimillisen tai ”enemmän-kuin-inhimillisen” (*more-than-human*) alueelle. Esimerkiksi eläimille annetaan itseisarvo sen nojalla, että niillä on ihmismäisiä ominaisuuksia, kuten tunteet, älykyys ja tajuisuus. (Mt. 167.) Luonto ei kuitenkaan ehkä niinkään tarvitse edunvalvojaa kuin kuuntelijaa.

Käsittelen Goethen luonnontieteellistä metodologiaa tarkemmin jäljempänä, mutta sen filosofisen relevanssi tulee selkeänä esiin jo seuraavaksi käsitellessäni Goethen vaikutusta Schellingiin ja Hegeliin heidän filosofisen kehityksensä tärkeissä murroskohdissa.

## Goethen vaikutus Schellingiin ja Hegeliin

Försterin ja Nassarin tuotannossa rekonstruoituu kuva saksalaisen idealismin ja varhaisromantiikan luonnontieteellisen metodin kehityksestä yhtä matkaa, mikä paljastaa myös idealistisesta filosofiaasta uusia puolia. Eräs saksalaisen idealismin historian järjestyttävimmistä tapahtumista oli F. W. J. Schellingin (1775–1842) erottautuminen opettajastaan J. G. Fichtestä ja siirtyminen transsendentaalifilosofian ensisijaisuudesta luonnontieteellisen ensisijaisuuteen. Kuten Nassar (2010) on osoittanut, Goethen opilla kasvin metamorfoosista oli tässä siirtymässä valtaisa merkitys, joka on jäänyt lähes vaille huomiota.<sup>7</sup> Schellingin tutkielmasta *Weltseele* (1798) näkyy Schellingin perehtyneisyys Goethen luonnontieteellisiin kirjoituksiin sen kuvatessa muun muassa luonnon metamorfoosia ja kehitystä toisiaan seuraavien laajenemisen ja supistumisen vaiheiden kautta. Goethe huomasi tämän mielihyvikseen, mikä kaiketi toimi kannusteena hänen ehdottaessaan Schellingin kutsumista Jenaan filosofian professoriksi. Kuitenkin Schelling vielä tässä vaiheessa pitää luontoa fichteläisen paradigman mukaisesti pelkkänä ulkoisuutena ilman sisäisyyttä, täten liikkeen mahdollistava antiteettisyys ei hänen mukaansa ole selitettävissä fysikaalisesti. Minällä sen sijaan on sekä ulkoisuus että sisäisyys, se pystyy olemaan sekä subjekti että objekti, minkä vuoksi Schelling tulkitsee luonnossa tapahtuvan muutoksenkin olevan seurausta tästä mieleemme alkuperäisestä kaksijakoisuudesta. Mahdottomuus selittää orgaanista luontoa mekanistisin periaatein kuitenkin askarrutti Schellingiä. Sisäisyyden puuttuessa luonto ei voi olla itseproduktiivinen eli organismi, mutta ei myöskään pelkkä mekaanisten syiden ja vaikutusten kokoelma. Ainoa

ratkaisu tähän oli ymmärtää luonto itse-intuitiivomme tuotteena. (Nassar 2010, 313.)

Schellingin siirtyminen kokoaikaisesti Jenaan loppuvuonna 1798 mahdollisti Goethen ja Schellingin yhä intensiivisemmän yhteistyön. Marraskuussa 1799 ilmestynyt *Einleitung zu Erster Entwurf einer Philosophie der Natur* ("Johdanto ensimmäiseen hahmotelmaan luonnonfilosofiaa") on teksti, jossa ratkaiseva murros suhteessa Schellingin aiempaan luonnonfilosofiaan tapahtuu. Itse *Entwurf* ilmestyi lokakuussa 1799, ja Goethe oli lukenut sen vuoden 1798 lopulla ennen sen julkaisua. Lokakuun alussa 1799 Schelling vietti Goethen seurassa kokonaisen viikon käyden *Einleitungia* läpi kohta kohdalta. Kirjeessä ystävälleen 9. lokakuuta hän kuvaa tätä ajanjaksoa: "...voit vain kuvitella, millaista ideoiden kasvupyrähdystä nämä keskustelut minulle merkitsivät". (Mt. 311.) Aiemmin ilmestyneessä *Entwurfissa* Schelling antaa luonnonfilosofialle vielä toissijaisen roolin transsendentaalifilosofiaan nähden. Luonnon autonomia on sen mukaan vain regulatiivinen tai metodologinen periaate luonnonfilosofialle, eli sen tulee menehtellä ainoastaan ikään kuin (*als ob*) luonto olisi ehdoton (*Unbedingt*). Ainoastaan transsendentaalifilosofian kohteena on todellinen ehdoton eli absoluutti. Vasta *Einleitungissa* Schelling ilmaisee eksplisiittisesti transsendentaali- ja luonnonfilosofian olevan samanarvoisia ja itsenäisiä suhteessa toisiinsa. Luonnonfilosofiassa ei sen mukaan ole enää sijaa idealistisille selityksille, jotka selittävät luonnon itsetietoisuudesta käsin; ne ovat Schellingin mukaan yhtä kelvottomia kuin vanhakantainen teleologia, koska ne käsittelevät luontoa ikään kuin se olisi valmistettu meidän päämääriämme varten. (Vrt. Beiser 2002, 487.) Sen sijaan luonnonfilosofia "etenee seuraamalla kaiken todellisen luonnontieteen ensimmäistä maksimiamia, kaiken selittämistä yksin luonnonvoimista käsin" (Nassar 2010, 314). Luonnon produktiivisuus ei siis enää ole itsetietoisuuden tulosta vaan luonnolle sisäisesti ominaista. Tästä seuraa lopulta myös, että itsetietoisuus on luonnon toiminnan tulosta. Myöhemmissä teoksissaan Schelling myönsikin luonnonfilosofialle ensisijaisuuden transsendentaalifilosofiaan nähden.<sup>8</sup>

Kirjeessään Goethelle 26.1.1801 Schelling kirjoitti: "Esityksesi kasvien metamorfoosista on osoittautunut minulle korvaamattomaksi kaikkien orgaanisten olioiden ilmenemisen ymmärtämisessä ja sen ymmärtämisessä, että kaikki orgaaniset oliot ovat identtisiä itsessään sekä maan kanssa (...) täten orgaanista ei ole koskaan luotu, vaan se on aina ollut olemassa." (Mt. 307.) Millä tavoin *Einleitung* siis soveltaa Goethen kasvimetamorfoosioppia?

Kirjeessä, jonka lähetti Herderille huhtikuussa 1787 Italiasta, Goethe kertoi toivovansa, että voisi löytää Palermon kasvitieteellisen puutarhan muotojen moninaisuuden keskeltä alkukasvin, ideaalin kaikkien kasvimuotojen taustalla. Myöhemmässä kirjeessä Goethe kertoo oivaltaneensa lähteä jäljittämään tätä alkuvallista kasvien kasvusta ja kehityksestä. Samana kesänä hän julistaa, että elin, joka ilmenee muotoaan muuttaneena kasvin joka eri osassa, on lehti. (HA 11, 375.) Tutkielmassaan *Kasvin muodonmuutoksesta (Die Metamorphose der Pflanzen, 1790)* Goethe ei enää mainitse alkukasvia, mutta se voidaan samastaa kaiken kasvinkehityksen taustalla olevaan metamorfoosin periaatteeseen. Tutkielman alussa Goethe toteaa: "Jokainen, joka on vähänkin seurannut kasvien kehitystä, voi helposti havaita, miten tietyt kasvinosat väliin muuntuvat ja tulevat enemmän tai vähemmän lähistöllä olevien osien kaltaisiksi."<sup>9</sup> Muutamaa pykälää myöhemmin (§ 4) hän toteaa: "Eri kasvinosien välinen sukulaisuus – kasvulehtien, verholehtien, terälehtien ja hedelehtien, jotka kehittyvät toinen toisensa perään ja samalla toisistaan – on jo pitkään ollut laajalti tutkijoiden tiedossa ja he ovat sitä selvittäneet. Vaikutusta, joka saa yhden ja saman elimen ilmenemään monessa eri muodossa, kutsutaan *kasvin metamorfoosiksi*."<sup>10</sup> Muita kasvin kehityksessä vaikuttavia voimia ovat polariteetti laajenemisen ja supistumisen välisenä vaihteluna sekä kasvin ilmenemistapojen voimistuminen tai intensifikaatio (*Steigerung*) edettäessä siemenestä kukassa ja hedelmässä tapahtuvaan kulminaatioon. Tutkielmansa loppupuolella Goethe kuvaa kasvin ilmentävän elämänvoimaansa "kahdella tapaa, ensinnä *kasvuna* sen muodostaessa varren ja varsilehtiä, sitten

lisääntymisenä joka saavuttaa täyttymyksensä kukan ja hedelmän kehityksessä.”<sup>11</sup> (Goethe 2000, 53.)

Nämä kaksi elämänvoiman ilmenemismuotoa ovat keskeisiä myös Schellingin esityksessä. Aiemmin pelkästään minän olemukseen luettu kaksinaisuus sekä subjektina että objektina, luovana ja luotuna on nyt luonnon itsensä ominaisuus. Luonnossa ilmenee siis kaksi äärimmäistä voimaa: ääretön luominen (*Produktivität*) ja ääretön rajaaminen (*Limitation*) luonnon tuotteessa (*Produkt*). Se, etteivät nämä äärimmäiset voimat kumoudu toistensa voimasta nollassi, mahdollistuu siten, että luonnon tuote luodaan uudelleen eli reprodusoidaan äärettömästi tässä luomisen eli reprodusoidaan äärettömästi tässä luomisen ja limitointien voimien kohtaamispaikassa. (Nassar 2010, 316.) Tästä syystä luonnon tuotteen tai luomuksen äärellisyys on ainoastaan näennäistä, koska luonnon ääretön produktiivisuus kätkeytyy siihen. Tämä luonnon tuotteiden ääretön kyky luoda ja reprodusoida itse itsensä, niiden vietti äärettömään kehittymiseen ei Schellingin mukaan ole mitään muuta kuin metamorfoosi, jolle Schelling antaa nyt aiemmista teoksistaan poikkeavan merkityksen. Hänen mukaansa metamorfoosi on ”hahmojen sisäistä sukulaisuutta, joka ei ole ajateltavissa ilman arkkityyppiä (*Grundtypus*) kaiken perustalla”. Metamorfoosi on Schellingille luonnon ”sisäinen konstruktio”. Tämä sallii hänen ajatella luontoa orgaanisena kokonaisuutena, jonka kaikki osat ”kannattelevat ja tukevat toisiaan vastavuoroisesti”. Luonnon kyky luoda itsensä on siis sisäsyntyistä, ei mielen siihen asettamaa. (Mt. 317.)

Försterin mukaan Schelling joutuu vaikeuksiin yrittäessään käyttää intellektuaalista intuitiota luonnonfilosofiassa ja abstrahoida intuition aktin suoraan sen kohteesta. Soveltaessaan samaa intellektuaalisen intuition kykyä sekä ihmisen tietoisuutta koskevaan transsendentaalifilosofiaan että luonnonfilosofiaan Schelling laiminlyö Fichten alkuperäisen oivalluksen siitä, että lauseet ”minä olen” ja ”se on” ilmaisevat kahta täysin erilaista olemisen tapaa. Lause ”minä olen” eroaa kaikista muista lauseista siinä, että luovan aktin subjekti ja objekti ovat siinä sama asia. Schellingin virhe on Försterin mukaan

uskoa, että tieto luonnosta toimisi samalla tavoin produktiivisesti. (Förster 2012, 249.) Nassarin mukaan Schelling ei kuitenkaan ole omaksunut intellektuaalisen intuition käsitettä Fichteltä, jonka varhaisfilosofiassa sitä ei esiintynyt, vaan siinä on kyse tilinteosta Spinozan kolmannen lajin tiedon kanssa (Nassar 2013, 238). Schellingillä intellektuaalisen intuition merkitys myös eroaa Fichtestä: itsetietoisuuteen johtavan itsereflektion aktin sijasta siinä on kyse kyvystä tavoittaa sekä subjektia että objektia edeltävä ykseys, absoluuttinen minä ennen sen subjektiksi tuloa. (Mt. 242.)

Försterin ainutlaatuinen<sup>12</sup> löytö on ollut tuoda esiin Goethen luonnontieteellisten näkemysten vaikutus G. W. F. Hegelin (1770–1831) filosofiassa tapahtuneeseen radikaaliin muutokseen, joka johti *Hengen fenomenologian* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807) metodin kehittymiseen. Perittyään isältään rahaa aiemmin yksityisopettajana toiminut Hegel päätti antautua filosofiselle uralle ja siirtyä Jenaan alkuvuonna 1801. Sinne saavuttuaan Hegel eli vahvasti ystävänsä Schellingin vaikutuspiirissä ja käytti tältä omaksuttua terminologiaa, mistä osoituksena on hänen Jenan kautensa ensimmäinen julkaisu *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (”Fichten ja Schellingin filosofisen systeemin erosta”), jonka esipuhe on päivätty heinäkuussa 1801. Siinä Hegel esittää, että niin Fichten subjektiivinen intellektuaalinen intuitio kuin luonnonfilosofian objektiivinen intellektuaalinen intuitiokin jäävät molemmat yksipuoliksi, ja ne täytyy molemmat esittää yhdistettynä jossain subjektia korkeammassa, mikä saavutetaan abstrahoidamalla intuition subjektista intellektuaalisessa intuitiossa. Tätä korkeammassa mielessä ymmärrettyä intellektuaalista intuitiota Hegel nimittää transsendentaaliseksi intuitioksi. (Förster 2011, 282.) Samassa tekstissä elin *Differenzschriftissä* Hegel sanoo myös muun muassa: ”Kukin filosofia on itsessään täydellinen ja pitää aidon taideteoksen tavoin sisällään totaliteetin.” Filosofia on siis luonteeltaan jotain staatista ja sen historiallinen kehitys edistyksen mielessä on mahdotonta, kuten taiteenkin. Eräässä luennossaan talvikaudella 1801/02 Hegel sanoo,

että ”kaikkina aikoina on ollut ainoastaan yksi ja sama filosofia.” Vastakohta talvikauden 1805/06 filosofian historian luentoihin ei voisi olla suurempi, sillä niissä Hegel julistaa filosofian tulevan sitä täydellisemmäksi, mitä pidemmälle se kehittyy. Förster ryhtyy jäljittämään syitä tähän muutokseen. (Mt. 286.)

Vuonna 1803 Schelling jätti Jenan ottaakseen vastaan professuurin Würzburgissa. Samana vuonna Franz Joseph Schelver saapui Jenaan korvatakseen juuri kuolleen A. J. G. C. Batschin kasvitieteen professorina. Schelveristä ja Hegelistä tulee läheisiä ystäviä, ja Schelverin botaniikan kokoelmia koskevien käytännön töiden myötä he molemmat viettävät talvikaudesta 1803/04 alkaen paljon aikaa myös Goethen kanssa<sup>13</sup>. Goethe oli mieltynyt Hegeliin suuresti: eräs aikalainen mainitsee Goethen ihailleen Hegelin laajaa tietämystä matematiikasta ja fysiikasta jopa enemmän kuin Schellingin. Hegel paneutui nyt poikkeuksellisella tarmolla luonnon tutkimiseen, ja teki pian Schelverin kanssa kasviopillisia tutkimuksia Goethen hengessä sekä toisti itsenäisesti myös Goethen väriopillisia kokeita.<sup>14</sup> (Förster 2011, 287–8.) Syyt luonnontieteen harjoitukseen olivat filosofisia. Kirjeessä Goethelle 29.9.1804 Hegel kuvaa painiskelevansa koko filosofiansa ”puhtaan tieteellisen” uudelleenmuotoilun parissa, jonka tulokset Goethe toivon mukaan tulee hyväksymään. Tästä työstä tuloksena oli talvikaudella 1804/05 syntynyt käsikirjoitus *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* eli niin kutsuttu *2. Jenan systeemi*luonnos. Teksti sisältää nimeltämainitsematonta kritiikkiä Schellingiä kohtaan: ”Niin sanottu idean konstruointi *ideaalisen ja reaalisen* vastakkaisista *aktiiviteeteista* käsin, molempien ykseytenä, on saanut ainoastaan aikaan rajoja.” (Mt. 290.) Talvikaudella 1803/04 syntyneessä *1. Jenan systeemi*luonnoksessa olemisen erot käsitettiin potensseina Schellingin mielessä, mutta nyt potensseista on luovuttu. Sen sijaan ajattelun määritykset eli kategoriat kehitetään toisistaan syntyvinä siten, että jälkimmäinen ilmenee edellisestä, ja myös niiden välisiä *siirtymiä* reflektoidaan. Edellinen kategoria sekä kumoutuu että ei kumoudu seuraavassa; jokainen tarkastelluista käsitteistä siirtyy seuraavaan: ykseys moneuteen,

moneus kaikkeuteen jne. Filosofian tehtävänä on nyt tämän käsiteliikkeen koko tien läpikäyminen ”todelliseen äärettömyyteen” asti, jossa vastakohdat kumoutuvat. Jos jo kategorioiden sisäinen liike osoittaa, että äärellisen olemus on kumoutua itsessään, sen takaajaksi ei tällöin myöskään tarvita intellektuaalista tai transsendentaalista intuitiota. (Mt. 295.)

*2. Jenan systeemi*luonnos jäi kesken Hegelin alkaessa työstää luentoja koko filosofian historiasta, jotka hän piti talvikaudella 1805/06. Näissä luennoissa Hegel pitää *kehitystä* filosofisten systeemien keskeisenä piirteenä. Kiinnostavaa kyllä, Hegel selvittää luentojen johdannossa kehityksen käsitettä goethelaisen kasvimetamorfoosin avulla. Kasvi käy läpi syklin siemenestä hedelmään, ja syklin lopputuloksena on jälleen siemen, joka on numeerisesti eri mutta kvalitatiivisesti sama kuin ensimmäinen siemen. Kasvin syklit ovat kertautuvia, hengen syklit sitä vastoin aidosti eteenpäin kehittyviä. Filosofian tieteellinen käsittäminen on siis sen koko historian käsittämistä. *2. Jenan systeemi*luonnos alkoi vielä schellingiläiseen tapaan absoluutin käsitteestä, mutta tässä vaiheessa Hegelille oli selvinnyt, ettei absoluutti voi olla logiikan perustana vaan vasta sen tulos. Koska absoluutti paljastuu ilmiöt itsensä kattavan syklin perusteella, intellektuaalinen tai transsendentaalinen intuitio ei enää ole tarpeen absoluutin havaitsemisen takeena. Tarkemmin sanottuna absoluutin idea, jonka filosofia pyrkii tunnistamaan, ei ole ainoastaan tunnistettavissa vasta realisoitumissarjansa lopussa, vaan pikemminkin se on mitä se on, ts. itsensä, vasta sellaisen sarjan lopussa; se on itseolemuksellisesti dialektinen prosessi.<sup>15</sup> (Mt. 297.)

Kuten tulemme huomaamaan, laaja-alainen empiirinen aineisto, huomion kiinnittäminen siirtymiin kokeiden välillä sekä järjestävän periaatteen tai vaikuttavan syyn paljastuminen havaintoaineiston itsensä pohjalta (edeltäkin määrätyn idean sijaan) kuvaavat sekä Goethen luonnontieteellistä metodia että Hegelin *Hengen fenomenologiaan* johtanutta filosofista metodia. Myös Goethelle havaintojen sarjan läpikäyminen kokonaisuudessaan, itse prosessi, on tärkeämpi kuin sen lopputulos. Goethelainen alkuielmiön



intuitio vastaa melko tarkoin hegeliläistä abso-  
luuttia, konkreettista universaalia, joka on tulosta  
omien kognitiivisten kykyjen työskentelystä. (Vrt.  
Amrine 1990, 200.) Goethen vaikutus Hegelin  
filosofisen metodin uudelleenmuotoiluun vaikut-  
taa näin ollen todennäköiseltä. Försterin mukaan  
tärkeämpää kuin Goethen mahdollinen varsin-  
ainen vaikutus Hegeliin on kuitenkin se, että  
Hegelin voisi sanoa jopa filosofisesti todistaneen  
sen, mitä Goethe teki käytännössä: Hegel sovelsi  
Goethen nk. intuitiivisen ymmärryksen metodo-  
logiaa filosofiaan. Seuraavassa koetan selvittää  
tarkemmin, mistä Goethen metodologiassa on  
kyse.

## Goethen luonnontieteelliset tutkimukset ja intuitiivinen tieto

Goethe aloitti laajamittaisen luonnontieteen  
harjoituksen 1780-luvulla alettuaan toimia  
ministerinä Weimarin hovissa. Hänen hallin-  
nonalaansa kuuluivat muiden muassa kaivos-  
teollisuus sekä maatalous, minkä johdosta hän  
alkoi opiskella geologiaa, vertailevaa anatomiaa  
ja kasvitiedettä. Myöhemmin optiikan ja väri-  
opin tutkimukset alkoivat viedä yhä enemmän  
hänen huomiotaan. Goethen luonnontieteel-  
linen toiminta lomittui alusta lähtien tiiviisti  
luonnonfilosofisiin pohdintoihin. 1780-luvun  
Saksan intellektuaalista maisemaa ravistelleen  
nk. Spinoza-kiistan innoittamana Goethekin  
alkoi tutkia lähemmin Spinozaa. Hän oli tyy-  
tymätön Carl von Linnén tapaan luokitella  
luonnoneliöt niiden ulkonaisten ominaisuuksien  
kuten heteiden lukumäärän perusteella ja löysi  
inspiraation tieteelliseen menetelmäänsä  
Spinozan käsityksestä intuitiivisesta tiedosta  
(*scientia adaequata* tai *intuitiva*) eli kolmannen  
lajin tiedosta, jonka avulla hän uskoi löytävänsä  
paremmin luonnon olemusta vastaavan tut-  
kimustavan. Ensimmäisen lajin tieto perustuu  
epämääräisiin aistimuksiin tai kuulopuheisiin ja  
ilmenee mielipiteinä tai mielivaltaisina faktoi-  
na, toisen lajin tieto puolestaan on rationalistis-  
ta päättelyä, joka perustuu yleisiin käsitteisiin,  
mutta korkein, kolmannen lajin tieto, tarkoittaa  
tietoa asioiden olemuksesta tai lähimmästä

syystä, josta kaikki niiden ominaisuudet voidaan  
johtaa. Spinoza käytti tämän lajin tiedosta mate-  
maattisia ja geometrisia esimerkkejä, eikä juuri  
tarjonnut välineitä sen selvittämiseen, mikä olisi  
oikea metodi *scientia intuitivan* saavuttamiseksi  
reaalisista luonnonolioista. Tätä ei voinut edes  
odottaa, sillä Spinoza toteaa *Etiikkansa* rajoit-  
tuvan vain intuitiiviseen tietoon ihmissielusta  
ja sen korkeimmasta onnellisuudesta. Goethe  
kuitenkin toivoi pystyvänsä saavuttamaan  
spinozalaisittain adekvaattia tietoa myös luon-  
nonilmiöistä tai yksittäisolioista, vaikka näiden  
tapauksessa olion olemuksen tunteminen ennen  
sen ominaisuuksia ei ollut samalla tavoin mah-  
dollista. Jumalan idean sijaan Goethe halusi joh-  
taa olioiden olemuksen olioita itseään tarkaste-  
lemalla.<sup>16</sup> Goethe uskoi toteuttaneensa tämän  
käytännössä vuonna 1790 julkaisemassaan  
tutkielmassa *Kasvin muodonmuutoksesta* (*Die  
Metamorphose der Pflanzen*).

Goethe sai lisää selkeyttä sille, millainen  
luonnontutkimuksen metodin tulisi täsmäl-  
leen olla perehtyessään Immanuel Kantin filo-  
sofiaan. Vuonna 1789 Goethe tutustui Kantin  
teokseen *Metaphysische Anfangsgründe der  
Naturwissenschaft* ("Luonnontieteiden metafyy-  
siset perusteet", 1786). Hän omaksui siitä meta-  
morfoositutkimuksessa soveltamansa käsityksen  
laajenemisen ja supistumisen vaihtelusta luon-  
nonilmiöissä, muttei löytänyt siitä muuten pal-  
joakaan sellaista, mitä olisi pystynyt käyttämään  
suoraan hyväksi tutkimuksissaan. (Richards  
2002, 429.) Kasvimetamorfoositutkimuksen jul-  
kaisemisen jälkeen Goethe sai käsiinsä samana  
vuonna ilmestyneen Kantin *Arvostelukyvyyn kri-  
tiikin*. Hän luonnehti *Arvostelukyvyyn kritiikkiin*  
perehtymisen merkinneen onnellista jaksoa elä-  
mässään (HA 13, 27), ja sanoi löytäneensä sieltä  
käsitteellisesti muotoiltuna sen, mistä hän tähän  
asti oli ollut vain hämärästi tietoinen. Valaiseva  
oli varsinkin kirjan teleologisessa osuudessa  
kuvattu intuitiivisen ymmärryksen käsite.  
Kantille intuitiivinen ymmärrys on pelkkä regu-  
latiivinen oletus, joka auttaa käsitteellisen vas-  
tinparinsa eli diskursiivisen ymmärryksen mää-  
rittämisessä, mutta on Kantin mukaan kyky, jota  
ihmisellä ei voi olla. Sama koskee myös Kantin

*Puhtaan järjen kritiikissä* tekemää erottelua intellektuaalisen ja empiirisen intuition välillä. Intellektuaalisen intuition käsitteestä tuli tärkeä Fichten ja Schellingin idealistiselle filosofialle, kun taas Goethen tulkinta intuitiivisen ymmärryksen metodologiasta muodostui Försterin mukaan tärkeäksi Hegelille; he siis lähestyivät luonnonfilosofian ydinkysymyksiä eri tiedonkyykyjä hyväksikäyttäneen, mikä osaltaan selittää heidän erilaisia tuloksiaan. Jälkimmäinen ratkaisu on Försterin mielestä hedelmällisempi, sillä intellektuaalinen intuitio ei hänen mukaansa sovi luonnonfilosofiaan.

Käyn seuraavaksi hieman tarkemmin läpi Kantin erilaisia intuitiivisen tiedon käsitteitä käsitellen ensin intellektuaalista intuitiota, minkä jälkeen otan tarkasteluun intuitiivisen ymmärryksen määritelmän. *Puhtaan järjen kritiikissä* Kant jaottelee mieltämisen lajit seuraavasti:

Suku on mieltäminen yleisesti (*repraesentatio*). Sen alla on tietoinen mieltäminen (*perceptio*). Perseptio, joka viittaa pelkästään subjektiin tämän tilan modifikaationa, on aistimus (*sensatio*) ja objektiivinen havainto on tietämistä (*cognitio*). Tämä on joko intuitio tai käsite (*intuitus vel conceptus*). Edellinen kohdistuu välittömästi kohteeseen ja on singulaarinen; jälkimmäinen kohdistuu siihen välillisesti, jonkin tuntomerkin välityksellä, joka voi olla usealle oliolle yhteinen. Käsite on joko *empiirinen* tai *puhdas käsite*, ja sikäli kuin puhtaalla käsitteellä on alkuperänsä yksin ymmärryksessä (ei aistimellisuuden puhtaassa kuvassa) se on notio. Notioista peräisin oleva käsite, joka ylittää kokemuksen mahdollisuuden, on *idea* tai järjenkäsite. (A, 320.)<sup>17</sup>

Intuitio (*Anschauung*) on siis tiedon muoto, joka liittyy välittömästi kohteeseen ja on singulaarinen eli ainutkertainen. Toisin sanoen intuitio ylittää pelkän aistimuksen siinä mielessä, että sillä on kohde ja sitä voidaan pitää tietona, mutta se on kuitenkin välitön ja ainutkertainen.<sup>18</sup> *Puhtaan järjen kritiikissä* Kant esittää regulatiivisen oletuksen älyllisestä eli intellektuaalisesta intuitiosta vastakohtana empiiriselle intuitiolle rajakäsitteenä, jota käytetään selventämään

sen vastakohtaa, mutta joka Kantin mukaan on ihmiselle mahdoton. Intellektuaalisen intuition käsite määritellään tarkemmin ensimmäisen kritiikin *ilmiöitä* (*phaenomenon*) ja *noumenoneja* käsittelevässä kohdassa. Se, että intellektuaalinen intuitio on määritelmänsä mukaan reseptiivinen, on syy siihen, että meidän on välttämättä ajateltava noumenon (olio sinänsä) sitä vastaavaksi. Muuten intuitiot olisivat sisällöttömiä, ja ilmeneminen olisi vailla ilmenevää, mikä olisi järjetöntä (B, xxvi). Intuitio ei voi olla vastaanottava, jos ei ole mitään, mitä se vastaanottaa. Tästä seuraa, että noumenon on ajateltava sellaiseksi, että toisenlainen olento, jolla on erilainen, ei-aistimellinen intuitio, voisi havaita sen ja tunnistaa todella olemassa olevaksi (A, 256).<sup>19</sup>

Ymmärrys yleisesti ottaen on Kantin mukaan kyky esittää käsitteitä ja soveltaa niitä. Tässä mielessä se on spontaani kyky, joka tuottaa itse omat mielteensä. Intuitiivisen ymmärryksen käsite esiintyy *Arvostelukyvyyn kritiikin* § 76:ssä, jossa Kant yrittää ratkaista teleologisen arvostelukyvyyn antinomiasa. Antinomia kuuluu seuraavasti: ”*Teesi*: kaikkia aineellisia asioita on mahdollista tuottaa pelkästään mekaanisten lakien mukaisesti. *Antiteesi*: joissakin tapauksissa niitä ei ole mahdollista tuottaa pelkästään mekaanisten lakien mukaisesti.” (5:387.) Antinomia syntyy, koska näemme, että luonnon organismeja ei voida selittää pelkästään mekaanisilla luonnonlaeilla. Inhimillisen ymmärryksemme diskursiivisen ja analyyttisen luonteen vuoksi voimme saada niistä selkoa ainoastaan liittämällä niihin mielteen luonnon tarkoituksesta, vaikkemme todellisuudessa voi saada mitään tietoa tällaisista tarkoituksista. Ratkaistakseen antinomian Kant toteaa, että diskursiivisen ymmärryksen vastakohtana voidaan ajatella ymmärrystä,

joka – koska se ei omamme tavoin ole diskursiivinen vaan intuitiivinen – etenee *synteettisesti yleisestä* (kokonaisuuden sellaisenaan intuitiosta) erityiseen, toisin sanoen kokonaisuudesta osiin. Sellainen ymmärrys ja sen kokonaisuuden mielle ei siis sisällä osien yhdistymisen satunnaisuutta tehdäkseen mahdolliseksi kokonaisuuden määrätyn muodon. (5:407.)<sup>20</sup>

Förster kiinnittää huomionsa siihen, että sekä intellektuaalisella intuitiolla että intuitiivisella ymmärryksellä on Kantin kritiikeissä kaksi erilaista mahdollista merkitystä tai määritelmää:

Intellektuaalinen intuitio:

1. mahdollisuuden ja aktuaalisuuden, ajatuksen ja olemisen produktiivinen ykseys; spontaani ja luova tieto
2. ei-aistimellinen intuitiivinen tieto olioista sinänsä

Intuitiivinen ymmärrys:

1. alkuperäinen, itsestään johtuva ymmärrys (kaikkien mahdollisuuksien alkuperä)
2. synteettisesti universaali ymmärrys, joka etenee kokonaisuudesta osiin

Ensimmäiset näistä merkityksistä juontavat juurensa Kantin esikriittiseen näkemykseen koskien metafysiikkaa, jossa näitä kykyjä pidetään produktiivisina ja jumalalliselle olennolle ominaisina.<sup>21</sup> Tällöin intellektuaalista intuitiota ei pidetä seurauksena objekteista vaan niiden syynä, ja intuitiivinen ymmärrys nähdään Jumalan tietoisuutena kaikista asioista "sikäli kuin hän on tietoinen päätöksestään luoda ne". (28:331; *Metaphysik Pöhlitz*.) Jälkimmäiset merkitykset sen sijaan ovat transsendentaalifilosofian järjestelmälle ominaisia. Näin Kantin seuraajille jäi mahdollisuus ajatella näitä kykyjä filosofisen päätelyn todellisina mahdollisuuksina, vaikka Kant itse piti niitä vain heuristisina oletuksina ja ihmiselle mahdottomina. (Förster 2011, 152–154.) Kant ei niinkään osoittanut, vaan ainoastaan edellytti intuitiivisen ymmärryksen mahdottomuutta ihmiselle, minkä takia se ei ehkä Goethellekaan tuntunut niin pakottavalta (mt. 256). Tekstissään *Anschauende Urteilskraft*<sup>22</sup> Goethe huomauttaa:

"...jos meidän moraalin alueella odotetaan nousuvan korkeammalle tasolle ja lähestyvän ensimmäistä olentoa uskomalla Jumalaan, hyveeseen ja kuolemattomuuteen, saman pitäisi päteä myös intellektuaalisen alueella. Meidän pitäisi alati luovaan luontoon kohdistuvalla intuitiolla tehdä itsemme arvollisiksi ottamaan sielullisesti osaa sen luomiseen. Itse olin lakkaamatta pyrkinyt alun perin tie-

dottomasti ja sisäisestä vietistä tätä alkukuvallista ja tyypillistä kohti. Kohtalo hymyili ponnisteluilleni ja kykenin rakentamaan esityksen luonnon mukaisella tavalla. Niinpä mikään ei enää voi estää minua rohkeasti heittäytymästä *järjen seikkailuun* kuten Königsbergin vanhaherra itse sitä kutsui. (HA 13, 30–31.)<sup>23</sup>

Goethen tärkein kuvaus luonnontieteellisestä metodistaan on hänen tekstinsä *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt* ("Koe objektin ja subjektin välittäjänä", 1792), joka syntyi samanaikaisesti hänen 1790-luvun alussa julkaisemiensa optiikan tutkimusten (*Beiträge zur Optik I–II*) kanssa mutta julkaistiin vasta vuonna 1823 Goethen luonnontieteellisten vihkojen toisessa osassa (*Zur Naturwissenschaft überhaupt II*). *Versuch als Vermittler* -kirjoituksessaan Goethe luonnosteli Kantin kritiikkien inspiroimana eräänlaista havaitsemiskyvyn kritiikkiä. Keskustelussaan Eckermannin kanssa 11.4.1827 Goethe kuvaili tätä kirjoitusta sanoen: "Myöhemmin kirjoitin opin kokeesta, joka toimii subjektin ja objektin kritiikkinä ja molempien välittäjänä." (Eckermann 1968, 223.) Schiller sai *Versuch als Vermittler* -tekstin luettavakseen alkuvuodesta 1798, minkä jälkeen hän kannusti Goethea pohtimaan tutkimusmetodinsa luonnetta tarkemmin ja soveltamaan sen sämentämiseen kantilaisia kategorioita. Tämän ajatustenvaihdon tuloksena syntyi 13.1.1798 päivätty teksti *Erfahrung und Wissenschaft* ("Kokemus ja tiede"), jossa Goethe kuvaa *Versuch als Vermittlerin* pääajatukset systemaattisemmassa muodossa. Tätä tekstiä Goethe ei julkaissut elinaikanaan, ja tällainen systemaattinen esitystapa jäi muutenkin hänen tuotannossaan harvinaiseksi.

*Erfahrung und Wissenschaftissa* Goethe erottaa toisistaan ilmiön kolme tasoa: empiirisen, tieteellisen ja puhtaan ilmiön. Sen mukaan kaiken tieteen lähtökohta on puhdas havainto tai kokemus (*Erfahrung*), jonka rauhallisessa tarkastelussa tulee pysytellä mahdollisimman pitkään. Puhtaan havainnon kohdetta Goethe kutsuu nimellä empiirinen ilmiö (*empirisches Phänomen*). Havainnosta ei tule hypätä liian nopeasti päätelmiin, sillä tässä kohtaa vaativat useimmat

inhimillisen hengen heikkoudet ja salakarit. (HA 13, 14–15.) Liian aikaisen päätelmien teon sijaan havainnot on järjestettävä systemaattisten kokeiden avulla asteittaiseen sarjaan tai seuraantoon (*Folge*) niin monissa erilaisissa, rinnakkaisissa ja toisistaan hienoisesti vaihtelevissa tilanteissa kuin mahdollista. Tätä tiedon tasoa Goethe kutsuu tieteelliseksi ilmiöksi (*wissenschaftliches Phänomen*). Tieteellisen ilmiön kautta päästään käsiksi lainmukaisuuteen ilmiöiden takana, jota Goethe kutsuu puhtaaksi ilmiöksi (*das reine Phänomen*). Puhdasta ilmiötä ei koskaan havaita aistein, vaan ihminen tarvitsee siihen henkisiä kykyjään (mt. 24). Tämä edellyttää sielullisen havaintokyvyn kouluttamista ja kehittämistä ulkoisen luonnon väsymättömällä tarkastelulla. Goethe kirjoittaa *Versuch als Vermittlerissä* pyrkineensä optisissa tutkimuksissaan

esittämään sarjan sellaisia kokeita, jotka rajautuvat mitä läheisimmin toisiinsa ja koskettavat toisiaan välittömästi, ja kun ne kaikki tuntee tarkasti ja niihin luo yleissilmäyksen, ne muodostavat ikään kuin yhden ainoan kokeen, paljastavat yhden ainoan kokemuksen mitä moninaisimmista näkökulmista. – Tällainen kokemus, joka koostuu useasta muusta, on selvästi *korkeampaa lajia*. Se paljastaa kaavan, jonka puitteissa lukemattomat yksittäiset laskuesimerkit voidaan ilmaista. Työskentelyä tällaisten korkeamman lajisten kokemusten pohjalta pidän luonnon-tutkijan korkeimpana velvollisuutena. (HA 13,18.)<sup>24</sup>

Goethen myöhemmässä terminologiassa, jonka hän lanseerasi *Väriopissaan* (Goethe 1810/2019, 90), tällaista korkeamman lajista kokemusta kutsutaan alkuiltmiöksi (*Urphänomen*). Se merkitsee eräänlaista arkkityyppistä ideaa, konstitutiivista luonnonperustaa, joka ei kuitenkaan jätä havaitun aluetta, vaan nousee näkyviin sen pohjalta.

Ei ainoastaan kokemuksen ja lain vaan myös niiden yhteensopivuuden tulee olla empiirisesti luotettavaa. Löydettyä lakia on verrattava yhä uusiin ilmiön esiintymiin ja jos se ei sovi niiden kanssa yhteen, on koetettava löytää uusi, korkeampi tarkastelupiste (HA 13, 24). Yksittäisten kokeiden lisäksi tulee kiinnittää huomiota niiden välisiin yhteyksiin ja siirtymiin. Aina ilmiöiden

yhteydet toisiinsa tai niiden taustalla olevaan ideaan eivät ole ilmiselviä, jolloin luonnon näennäisten hyppäysten välivaiheet saadaan esiin havaintoaineiston parissa harjaantuneen kuvittelukyvyn avulla. (HA 13, 14; 31.) Spinozan hengessä Goethe vaatii laadullisten ilmiöiden tarkastelulta matemaattista täsmällisyyttä, ja pyrkii siis laajentamaan empiirisen, eksaktin tieteellisyyden myös laatuisten tarkasteluun. ”Vaikka emme tarvitsisi yhtäkään laskutoimitusta, meidän tulee toimia ikään kuin meidän täytyisi joka hetki tehdä tiliä tarkimmalle geometrille.” (Mt. 18.) Matemaattisen metodin soveltuvuutta laadullisten ilmiöiden tutkimukseen Goethe perustelee sillä, että matemaattiset todistelut ovat oikeastaan vain uudelleen esityksiä eli rekapitulaatioita siitä mikä on muutenkin jo ollut asiayhteyden puolesta selvää (mt. 18–19). Kuten *Väriopin* jälkikuvien ja simultaanikontrastin tarkastelusta ilmenee, myös subjektiiviset kokemukset pystyy esittämään systemaattisena sarjana, mikä on yksi esimerkki ensimmäisen persoonan perspektiivin keskeisyydestä Goethen luonnon-tutkimuksille (Goethe 1810/2019, 13).

Goethe ei etsi ilmiöiden syitä tai selityksiä vaan pyrkii ainoastaan paljastamaan ilmiöt ja niiden väliset lainomaiset yhteydet, joissa niiden selitys jo piilee. Nämä yhteydet paljastuvat oman havaintokyvyn väsymättömällä kouluttamisella, jota voisi pitää tutkijalle asetettuna eettisenä velvoituksena. Förster luonnehtii Goethen intuitiivisen ymmärryksen metodia siten, että siinä diskursiivinen menettelytapa toimii intuitiivisen tiedon hankkimisen välineenä. Diskursiivinen ymmärrys, joka etenee erityisistä ominaisuuksista kokonaisuuteen, ja intuitiivinen ymmärrys, joka etenee kokonaisuudesta osiin, edellyttävät molemmat toisiaan vastavuoroisesti, sillä muuten molempien tulokset jäisivät käsittämättömiksi. (Vrt. Förster 2011, 368 ff.) Nassar ja Fischer huomauttavat, että alkuiltmiöiden avulla on mahdollista erottaa jatkuvuuksia luonnossa suistumatta muodottomaan yhtenäisyyteen. Goethen tarkastelutapa on siis sekä avoin empiirisille ilmiöille että filosofisesti tarkkanäköinen. Hän ei sen paremmin unohda erilaisuutta ykseyden hyväksi kuin myöskään painota erilaisuutta merkityksellisyyden ja koherenssin kustannuksella. (Fischer & Nassar 2015, 11.)

## Romantiikka, Goethe ja nykyinen ympäristöajattelu

Kirjassaan *Ecology without Nature* (2007) Timothy Morton on kritisoinut romantiikasta periytyvää ”luonnon” ideaa epämääräiseksi, idealisoiduksi ja transsendentiksi. Hänen mukaansa se ei kuvaa materiaalista todellisuutta ja estää näin aidosti ekologisen politiikan, etiikan, filosofian ja taiteen toteutumista. Kuten Dalia Nassar huomauttaa artikkelissaan ”Romantic Empiricism after the ‘End of Nature’” (2014), Morton vaikuttaa kritisoivan lähinnä amerikkalaisen transsendentalismin luontokäsitystä, jossa ihannoitiin rajatonta, villiä luontoa ja erämaata. Saksalaisessa romantiikassa oltiin tämän sijasta kiinnostuneita luonnon ja kulttuurin monisyydestä suhteesta ja pantiin painoarvoa luonnon tarkalle havainnoinnille ja empirialle. (Nassar 2014, 298.) Luonnon korvikkeena esimerkiksi Morton puhuu yhdessäolemisesta (*coexistence*), jossa hän ei tee eroa elolisten ja ei-elolisten asioiden välille, ja Nassarin mukaan syyllistyy samaan, mistä syyttää ”luonnon” käsitettä, eli soveltaa epämääräisiä ja abstrakteja käsitteitä ilmiöihin. Myöskään paljon promovoitu biodiversiteetin käsite ei Nassarin mukaan tarjoa välineitä erojen tai samankaltaisuuksien tunnistamiseen tai arvostelmien tekoon. (Nassar 2014, 309.) Vaikuttaa siltä, että ongelmamme ei ole niinkään jokin yksittäinen käsite, kuten ”luonto”, kuin tapamme käsitteellistää asioita ja muodostaa tietoa ylipäättään.

Ekokritiikiksi kutsutussa kirjallisuudentutkimuksen suuntauksessa on käsitelty runsaasti romantiikan aikakauden kirjailijoita, vaikka he ovat jääneet vähälle huomiolle laajemmassa ympäristöfilosofiassa. Ekokritiikki uudelleenarvioi paitsi kirjallisuuden kaanonin ympäristön ja luonnon näkökulmasta, myös kulttuuriamme ja keskusteluumme ohjaavia käsitteitä feministisen ja marxilaisen kritiikin tapaan, koska perimämme käsiteapparaatti ei ole neutraali. Myös Mortonin ”luonnon” käsitteen uudelleenarviointi kuuluu tähän sarjaan, samoin laajalle levinnyt ajattelun ihmiskeskeisyyden kritiikki. Varhaisromantikoille ja Goethelle luonnon ja kulttuurin välillä ei valinnut jyrkkää kuilua, ja he ylittivät jo aikoinaan

samoja oppialarajoja, joita nykyisessä humanistisessa ympäristötutkimuksessa (*environmental humanities*) pyritään ylittämään. Heidän luontokäsityksensä ei myöskään ollut vailla konkretiaa. (Fischer & Nassar 2015, 7.)

Goethe ei aikakautensa edustajana toki voi täysin välttää syytöksiä antroposentrismistä, sillä hän piti ihmistä luonnonkehityksen kulminaatiopisteenä. Hieman samaan tapaan Schellingille minä ei ollut mitään muuta kuin ”luonnon korkein potenssi” (Nassar 2010, 314). Goethen tuotannossa on kuitenkin myös antroposentrismää kyseenalaistavia piirteitä. Ensimmäisessä julkaisemassaan tieteellisessä tutkielmassa vuodelta 1786 Goethe pitää järjettömänä ihmisen erottamista apinoista puuttuvan välileuanluun perusteella Pieter Camperin ja J.F. Blumenbachin tapaan ja sanoo, ettei luonto hyväksy hyppäyksiä millään osa-alueella. (Zajonc 1998, 22.) Näin hän valmisotelee käsitystä syvemmästä ykseydestä ihmisen ja muun luonnon välillä kuin tähän asti oli ajateltu.

Monet nykyisistä ympäristöfilosoifeista kritisoivat modernin luonnontieteen välineellistävää ja objektivioivaa lähestymistapaa luontoon ja korostavat välttämättömyyttä opetella muodostamaan luontoon jälleen intuitiivinen ja henkilökohtainen suhde. Esimerkiksi eläinfilosofi Elisa Aaltola peräänkuuluttaa kirjassaan *Puhe eläinten puolesta* (2023) kokemuksellisuutta vaihtoehtona luonnontieteen objektivioivalle, kuolleelle, symboliselle kielelle, joka kohtelee elävää maailmaa kuin kuollutta epäorganista ainesta (Aaltola 2023, 212). Hän etsii ratkaisua bergsonilaisittain ymmärretystä intuitiosta, suorasta aistiyhteydestä maailmaan ja sen olioihin, myös itseemme. Sen paremmin omaa ruumiillistunutta itseyyttämme kuin myöskään muiden olentojen itseyyttä ei enää ole varaa redusoida pois. ”Kuolleenmaailmankuvan sijaan tarvitaan elävänmaailmankuvaa”, Aaltola julistaa (mt. 132). Biosemiootikkona tunnetun Andreas Weberin (2013, 33) mukaan tunteemme, sosiaaliset siteemme ja kaikki minkä koemme merkitykselliseksi sijaitsevat poeettisessa ulottuvuudessa. Tieteidemme ja kulttuuristen ajattelutapojemme elävöittämistä tarvitaan, jotta tämä elämällemme niin tärkeä ulottuvuus säilyisi hengissä.

Pamfletissaan *Enlivenment* (2013) Weber luonnehtii ajamansa vaihtoehdon valistukselle (*Enlightenment*) olevan eräänlainen Romantiikka 2.0, kaiken uudelleenarviointi sen kannalta, onko se poeettisesti arvokasta ja edistääkö se elämää. Maailmaa tulisi ymmärtää sen ilmenemismuotojen kautta; ne eivät ole illuusioita vaan kertovat maailmasta poeettisesti. (Mt. 60.)

Kuten Weber on tuonut esiin yhteisartikkelissaan Francisco J. Varelan kanssa (Weber & Varela 2002), uudet kehityskulut biologiassa ja tieteenfilosofiassa ovat tuoneet aihetta arvioida uudelleen Kantin aikoinaan esittämät kysymykset elävien organismien tarkoituksenmukaisuudesta. Sekä Kant että Goethe vastustivat paitsi valistusfilosofien mekanistista käsitystä ihmisestä (*l'homme machine*), myös leibniziläis-wolffilaista teleologian koulukuntaa, jossa luonnolle on ulkoakäsin annettu tarkoitukseksi palvella ihmistä. Sen sijaan he kannattivat käsitystä organismien sisäisestä tarkoituksenmukaisuudesta; Kantille organismin tarkoituksenmukaisuus on kuitenkin havaitsijan synnyttämänä illuusio, mikä on myöhemminkin ollut vallitsevana käsityksenä. Adaptationismi ja geenien merkityksen ylikorostus hallitsevat edelleen modernia biologiaa, mikä on johtanut eletyn ruumiin ja subjektiivisuuden jättämiseen vaille huomiota. Hans Jonasin teoria itseorganisaatiosta ennakoி jo 1950-luvulla chiläläisten biologi Humberto Maturanan ja kognitiotieteilijä Francisco J. Varelan myöhempiä *autopoiesista* koskevia löydöksiä, ja nämä ovat Weberin mukaan kompleksisten systeemien ohella syrjäyttämässä emergenssin ja kehämäisen itsetuotannon elämän keskeisinä ominais-tekijöinä. (Mt. 99.) Niiden avulla on mahdollista luoda ei-reduktionistinen elämän selitys, jonka pohjana kuitenkin on ns. ”kovaa” tiedettä. Pääosan tutkimuksistaan 1970–80-luvuilla tehneet Maturana ja Varela olivat tyytymättömiä vallitsevaan ymmärrykseen elämästä molekulaaris-geneettisenä sekä tietoisuudesta informaationkäsittelynä. He tajusivat puuttuvan elementin olevan se, että sekä elämä että tiedostaminen ovat aktiivisen toimijan tekoja, toimijan, joka ei kohtaa maailmaa passiivisena vaan luo sisäisen merkityksellisen maailman. (Mt. 113.)

*Autopoiesiksen* perusväite on, että organismit ovat subjekteja, joilla on tarkoituksia arvojen mukaan, joita ne kohtaavat elämän luovassa prosessissa. Vaikuttaa siis selvältä, että uuskantilaisuudesta (Rickert 1920) lähtien suosittu tapa erottaa puhtaan luonnontieteen alue arvojen alueesta on hylättävä. Pelkkä darwinilainen itsesäilytys ei riitä elämän ymmärtämiseen, sillä jos kestävyys olisi ainoa arvo, elämän ei pitäisi olla edes syntynyt. Geneettinen koodi tai ohjelma ei ole mitään ilman elävän ruumiin yksilöllisyyttä. (Mt. 117.) Tämä ensimmäisen persoonan perspektiivi esiintyy jo yksisoluisilla eliöillä. Autonomian vähimmäismuoto on jokaisen orgaanisen olion tahto elää, halu itsesäilytykseen. Olio pysyy muodoltaan jatkuvasti samana aineenvaihduntansa ansiosta, mikä tuo hätkähdyttävästi mieleen Schellingin kuvauksen organismin äärettömästä reproduktiosta produktiivisuuden ja limitaation rajapinnassa. Organismi avaa perspektiivin, joka muuttaa maailman neutraalista tilasta ympäristöksi (*Umwelt* Jacob von Uexküllin lanseeraamassa merkityksessä), joka on organismille aina merkityksellinen. (Mt. 118.)

Susanna Lindberg luonnehtii edellä mainittuja biologian suuntauksia ”marginaaliseksi”. Hänen mukaansa romanttisen luonnonfilosofian tärkein anti nykyisyydelle on tämän sijaan ontologinen: singulaarisen, ainutkertaisen olemassaolon asettaminen newtonilaisen lain edelle. (Lindberg 2010, 42.) Kantilais-newtonilainen objektivoiva tieteenihanne joutuu tutkittavan objektin fiksoimiseksi pysäyttämään sen elämän ja muutoksen, mille itsen ja Toisen singulaariselle olemiselle avoin idealistis-romanttinen luonnonfilosofia tarjoaa vaihtoehdon (mt. 41). Itse ajatellen, että empiirisen aineiston tarjoama tuki tuskin on myöskään haitaksi uudenlaisen ontologian muodostamisessa. Isabelle Stengers on tuonut esiin, että aikakauden luonnontieteellisen singulariteetin eli kyseenalaistamattoman ”normaalitieteen” kyseenalaistaminen johtaa aina palaamaan tieteen historiaan (vrt. Haila 2021, 239). Tieteellinen edistys Thomas Kuhnin tarkoitamassa mielessä ei koskaan tapahdu paradigmojen sisällä, vaan niiden ulkopuolella ja välissä. Goethelainen luonnontiede antaa välähdyksen

siitä, millä tavoin nämä vallankumoukset voivat tapahtua: data sinänsä ei vaihdu, mutta me itse ja tapamme nähdä muuttuvat. (Amrine 1990, 189.) Pyörää ei tarvitse keksiä uudelleen, sillä modernin luonnon- ja ympäristöfilosofian keskeisimpiä kysymyksiä pohdittiin äärimmäisellä filosofisella tarkkuudella jo 1700–1800-lukujen vaihteessa. Vastausten suhteen ei sen sijaan ole enää tarvetta nojautua spekulatioon, vaan tukea saadaan nykytieteen empiirisistä tutkimustuloksista. ■

## VIITTEET

- 1 Von-etuliite lisättiin Goethen nimeen 1782.
- 2 Eräs tämänkin kirjoituksen teemoja paikoitellen sivuava poikkeus on Pauli Pylkön otsikolla ”Schelling ja panteismikiistä” julkaistu saateteksti Schellingin *Ihmisen vapaudesta* -teoksen suomennokseen vuodelta 2004.
- 3 Myös termin *scientist* (tieteilijä, tiedemies) lanseerasi William Whewell vasta vuonna 1834 vastinpariksi taiteilijalle (*artist*), vrt. Nassar 2022, 251.
- 4 ”Hiermit ist diese Geschichte der Philosophie *beschlossen*.” Suomennokset kirjoittajan, ellei suomennosta ole mainittu lähdeluettelossa tai viitteissä ole toisin mainittu.
- 5 Goethe kertoi 21.3.1830 sihteerilleen Eckermannille Schillerin saaneen hänet vakuuttuneeksi siitä, että vasten tahtoaan hän oli itse romantikko. Usein siteerattu Goethen luonnehdinta klassismin ”terveydestä” ja romantiikan ”sairaudesta” viittaa pikemminkin ranskalaisiin 1800-luvun alun ritariromaaneihin kuin saksalaiseen varhaisromantiikkaan. (Vrt. Richards 2002.)
- 6 Vrt. Karl Philipp Moritzin essee *Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste und Wissenschaften unter dem Begriff des in sich selbst vollendetes*. (”Yritys yhdistää kaikki kaunotaiteet ja -tieteet itsessään täydellisen käsitteen alaisuuteen”, 1785) jossa kuvattuja ”taiteen teoreettisia vaatimuksia” Goethe kertoi käyttäneensä morfologiassaan. Moritzin mukaan taideteos on päämäärä itsessään, jota sen tarkastelijan on lähestyttävä epäitsekäällä nöyryydellä. Estetiikka syntyi yhteydessä aikakauden muiden empiiristen tieteiden kuten antropologian kehitykseen, joten ei ole mikään ihme, että myös Goethellä luonnonfilosofia on jo alun alkaen läheisessä suhteessa estetiikkaan.
- 7 Jostain syystä Goethella ei Eckart Försterin (2002, 189) mielestä ollut Schellingin filosofiaan kovin merkittävää vaikutusta, vaikka hän tunnustaakin toisensuuntaisen vaikutuksen, Schellingin merkittävän vaikutuksen Goethen luonnonfilosofiaan.
- 8 Robert J. Richards (2002, 179) tulkitsee Schellingin eronteon Fichtestä olevan tulosta Caroline Schlegelin Auguste-tyttären kuoleman vakavoittamasta tunnelmasta, mikä on vain yksi esimerkki Richardsin biografisen lähestymistavan ontumisesta.
- 9 ”Ein jeder, der das Wachstum der Pflanzen nur einigermaßen beobachtet, wird leicht bemerken, daß gewisse äußere Teile derselben sich manchmal verwandeln und in die Gestalt der nächstliegenden Teile bald ganz, bald mehr oder weniger übergehen.” (HA 13, 64.)
- 10 ”Die geheime Verwandtschaft der verschiedenen äußern Pflanzenteile, als der Blätter, des Kelchs, der Krone, der Staubfäden, welche sich nach einander und gleichsam aus einander entwickeln, ist von den Forschern im allgemeinen längst erkannt, ja auch besonders bearbeitet worden, und man hat die Wirkung, wodurch ein und dasselbe Organ sich uns mannigfaltig verändert sehen läßt, die *Metamorphose der Pflanzen* genannt.” (Mp.) Kari Järvisen ja Päivi Suokkaan suomennosta (Goethe 2000, 6) muutettu.
- 11 ”Betrachten wir eine Pflanze insofern sie ihre Lebenskraft äußert, so sehen wir dieses auf eine doppelte Art geschehen, zuerst durch das *Wachstum*, indem sie Stengel und Blätter hervorbringt, und sodann durch die *Fortpflanzung*, welche in dem Blüten- und Fruchtbau vollendet wird.” (§ 113; HA 13, 99.)
- 12 Tämän näkemyksen jakaa esimerkiksi Horstmann (2013).
- 13 Goethe ja Hegel olivat toki olleet kanssakäymisissä jo Hegelin Jenaan saapumisesta lähtien, mutta tästä lähtien vuorovaikutuksesta tuli intensiivisempää (Vieweg 2019, 244).
- 14 Olaf L. Müller saattoi tietooni, että Hegelin elämäkerturi Rosenkranz viittasi päiväkirjoihin, joissa Hegel kuvasi tekemiään värioppikokeita. Nämä päiväkirjat lienevät siis olleet Rosenkranzin saatavilla 1844, mutta niitä ei sen koommin ole pystytty paikantamaan.
- 15 Tässä Hegel on Försterin mukaan ottanut ratkaisevan askeleen Goethea pidemmälle (Förster 2011, 297).
- 16 Tämän Goethe perusti varsin kirjaimelliseen tulkintaan Spinozan yksittäisolioita (*res singulares*) koskevasta propositiosta: ”Mitä enemmän ymmärrämme yksittäisiä olioita, sitä enemmän ymmärrämme Jumalaa [eli meillä on Jumalan ymmärtämystä].” (*Etiikka* V 24; 289.)
- 17 ”Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (*repraesentatio*). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewußtsein (*perceptio*). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subject als die Modifikation seines

- Zustandes bezieht ist, ist Empfindung (*sensatio*), eine objective Perception ist Erkenntnis (*cognitio*). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (*intuitus vel conceptus*). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar, vermittelt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein *empirischer* oder *reiner Begriff*, und der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit), heißt Notio. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die *Idee* oder der Vernunftbegriff" (A, 320; Nikkarlan & Rankin suomennosta muutettu.) Viitataan Kantin tuotantoon totunnaiseen tapaan, eli *Akademie-Ausgaben* nide- ja sivunumeroilla lukuun ottamatta *Puhtaan järjen kritiikkiä*, johon viitataan joko kirjaimella A tai B riippuen siitä, viitataanko vuoden 1781 vai 1787 versioon. Vastaavat numeroinnit juoksevat myös suomennosten marginaaleissa.
- 18 Sanan *Anschauung* voisi suomentaa myös havainnoksi tai havainnoinniksi, kuten Vesa Oittinen on tehnyt suomennoksessaan Kantin *Prolegomenasta* (1997). Katson kuitenkin sanan intuitio jo vakiintuneen filosofiseen käyttöön sen verran, ettei vaaraa sekaannukseen sanan populaarien ja mystisempien merkitysten kanssa ole.
- 19 Tästä seuraa, että koska Fichte ei enää pitänyt intuitiota pelkästään reseptiivisenä, hän saattoi myös luopua olion sinänsä käsitteestä, kuten myös Kant teki *Opus posthumumissaan*. (Vrt. Förster 2012, 109.)
- 20 "vom *Synthetisch-Allgemeinen* (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Theilen; der also und dessen Vorstellung des Ganzen die *Zufälligkeit* der Verbindung der Theile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen." (5:407)
- 21 *Anschauung* oli alun perin teologinen termi, ks. Tilliette 2015, 8.
- 22 Goethen päiväkirjoissa tekstiin viitataan nimellä *Anschauende Verstand*, se on siis suoraa kommenttia Kantin intuitiivisen ymmärryksen käsitteeseen. Sanan ymmärrys korvaamista arvostelukyvyllä voisi pitää vahinkona tai osoituksena Goethen Kant-tulkinnan suurpiirteisyydestä ja soveltamisesta omiin tarkoituksiin. (HA 13, 566) Voi myös ajatella, ettei kyse ole vahingosta, vaan että tällä nimellä voisi kutsua sitä intuitiivista kykyä, joka tarvitaan luonnonoloiden olemuksen tavoittamiseen (Vrt. Hindrichs 2011).
- 23 "...allein wenn wir ja im Sittlichen, durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in eine obere Region erheben und an das erste Wesen annähern sollen; so dürft' es wohl im Intellektuellen derselbe Fall sein, daß wir uns, durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur, zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machten. Hatte ich doch erst unbewußt und aus innerem Trieb auf jenes Urbildliche, Typische rastlos gedungen, war es mir sogar geglückt, eine naturgemäße Darstellung aufzubauen, so konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern das Abenteuer der Vernunft, wie es der Alte vom Königsberge selbst nennt, mutig zu bestehen." V.A. Koskenniemen teoksesta *Goethe ja hänen maailmansa* (1948) peräisin olevaa suomennosta muutettu. Kyseessä on kommentti Kantin kosmoksen syntyä ja evoluutioteoriaa (1700-luvun lopulle tyypillisen dynaamisen luonnonkehitysteorian, ei Darwinin mielessä; vrt. Richards 2002, 504–505) koskeviin luonnostelmiin *Arvostelukyvyyn kritiikissä*. Kant oli tavoitellut luonnon mekaanista periaatetta, "(...) joka synnyttää luonnonluomien suuren perheen." "Järjen seikkailulla" Kant viittasi näihin luonnon ja maailman evoluutiota koskeviin hahmotelmiinsa ja totesi, etteivät ne ole ristiriidassa järjen kanssa vaikka kokemus ei anna niille vahvistusta. (§ 80; 5:420.) Goethe vertaa tätä siihen, miten Kant *Käytännöllisen järjen kritiikissä* oli pitänyt Jumalan postulointia käytännöllisessä mielessä välttämättömänä heuristisena operaationa, jos halutaan ajatella moraalista johdonmukaisesti, mutta tätä moraalista argumenttia ei voi kuitenkaan pitää todisteena Jumalan olemassaolosta.
- 24 "...eine solche Reihe von Versuchen aufzustellen gesucht, die zunächst an einander grenzen und sich unmittelbar berühren, ja, wenn man sie alle genau kennt und übersieht, gleichsam nur Einen Versuch ausmachen, nur Eine Erfahrung unter den mannigfaltigsten Ansichten darstellen. – Eine solche Erfahrung, die aus mehreren andern besteht, ist offenbar von einer *höhern Art*. Sie stellt die Formel vor, unter welcher unzählige einzelne Rechnungsexempel ausgedrückt werden. Auf solche Erfahrungen der höhern Art los zu arbeiten halt ich für höchste Pflicht des Naturforschers." (HA 13, 18)



---

## KIRJALLISUUS

- Aaltola, Elisa (2023) *Puhe eläinten puolesta*. Into, Helsinki/Tallinna.
- Ameriks, Karl (2000) "Introduction: Interpreting German Idealism". Teoksessa Karl Ameriks (toim.) *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge University Press, Cambridge, 3–11.
- Amrine, Frederick (1990) "The Metamorphosis of the Scientist". *Goethe Yearbook* 5, 187–212.
- Beiser, Fredrick C. (2002) *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism 1781–1801*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Eckermann, Johann Peter (1968) *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Toim. Fritz Bergemann. Insel, Leipzig.
- Fischer, Luke & Nassar, Dalia (2015) "Introduction: Goethe and Environmentalism". *Goethe Yearbook* 22, 3–22.
- Frank, Manfred (1997) "*Unendliche Annäherung*". *Die Anfänge der Philosophischen Frühromantik*. Suhrkamp, Frankfurt a/M.
- Förster, Eckart (2002) "Die Bedeutung von §§76, 77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie (Teil I)". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56, 169–190.
- Förster, Eckart (2011) *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine Systematische Rekonstruktion*. Klostermann, Frankfurt a/M.
- Förster, Eckart (2012) *The Twenty-Five Years of Philosophy. A Systematic Reconstruction*. Translated by Brady Bowman. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Förster, Eckart (2013) "Eine systematische Rekonstruktion?" Teoksessa Johannes Haag & Markus Wild (toim.) *Übergänge – diskursiv oder intuitiv? Essays zu Eckart Försters Die 25 Jahre der Philosophie*. Klostermann, Frankfurt a/M, 347–364.
- Goethe, Johann Wolfgang (1790/2000) *Kasvin muodonmuutos*. Suom. Kari Järvinen ja Päivi Suokas. Biodynaaminen yhdistys, Helsinki.
- Goethe, Johann Wolfgang von (2005) *Goethes Werke Bd. XIII: Naturwissenschaftliche Schriften I*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Textkritisch durchgesehen und kommentiert v. Dorothea Kuhn u. Rike Wankmüller. C.H. Beck, München. (HA 13)
- Goethe, Johann Wolfgang von (1810/2019) *Värioppi. Didaktinen osa*. Suom. Pirkko Holmberg ja Pajari Räsänen. Kustannusosakeyhtiö Teos, Helsinki.
- Grant, Iain Hamilton (2006) *Philosophies of Nature after Schelling*. Continuum, London.
- Haila, Yrjö (2021) "Isabelle Stengers: tieteenanalyysin ja -kriitikin moniulotteinen käytännöllisyys". *Tiede & edistys* 46:4, 235–246.
- Henrich, Dieter (1991) *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie 1789–1795*. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Henrich, Dieter (2003) *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Hindrichs, Gunnar (2011) "Goethe's Notion of an Intuitive Power of Judgment". *Goethe Yearbook* 18, 51–65.
- Horstmann, Rolf-Peter (2013) "Die *Phänomenologie*, der intuitive Verstand und das neue Denken". Teoksessa Johannes Haag u. Markus Wild (toim.) *Übergänge – diskursiv oder intuitiv? Essays zu Eckart Försters Die 25 Jahre der Philosophie*. Klostermann, Frankfurt a/M, 307–320.
- Kant, Immanuel (2013/1781/1787) *Puhtaan järjen kritiikki. (Kritik der reinen Vernunft)* Suom. Markus Nikkarla ja Kreetta Ranki. Työryhmän johtaja Olli Koistinen. Gaudeamus, Tallinna/Helsinki. (A/B)
- Kant, Immanuel (2018/1790) *Arvostelukyvyyn kritiikki. (Kritik der Urteilskraft)* Suom. Risto Pitkänen. Gaudeamus, Tallinna/Helsinki. (5)
- Lindberg, Susanna (2010) "The Remains of the Romantic Philosophy of Nature. Being as Life, or the Plurality of Living Beings?" *The New Centennial Review* 10:3, 37–54.
- Millán-Zaibert, Elizabeth (2005) "The Revival of *Frühromantik* in the Anglophone World". *Philosophy Today* 49:1, 88–108.
- Morton, Timothy (2007) *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Nassar, Dalia (2010) "From a Philosophy of Self to a Philosophy of Nature: Goethe and the Development of Schelling's *Naturphilosophie*". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 92. Bd. De Gruyter, Berlin, 304–321.
- Nassar, Dalia (2013) "Intellectual Intuition and the Philosophy of Nature. An Examination of the Problem". Teoksessa Johannes Haag & Markus Wild (toim.) *Übergänge – diskursiv oder intuitiv? Essays zu Eckart Försters Die 25 Jahre der Philosophie*. Klostermann, Frankfurt a/M, 235–258.
- Nassar, Dalia (2014) "Romantic Empiricism after the 'End of Nature'. Contributions to Environmental Philosophy". Teoksessa Dalia Nassar (toim.) *The Relevance of Romanticism. Essays on German Romantic Philosophy*. Oxford University Press, New York, 296–313.
- Nassar, Dalia (2022) *Romantic Empiricism. Nature, Art and Ecology from Herder to Humboldt*. Oxford University Press, New York.

- Pylkkö, Pauli (2004) ”Schelling ja panteismikiista”. Teoksessa Friedrich Schelling: *Filosofisia tutkimuksia ihmisen vapauden olemuksesta ja muista aiheeseen liittyvistä kysymyksistä*. Suom. Saul Boman. Uuni, Kiel, 141–222.
- Richards, Robert J. (2002) *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*. University of Chicago Press, Chicago.
- Richards, Robert J. (2006) ”Nature is the Poetry of Mind, or How Schelling Solved Goethe’s Kantian Problems”. Teoksessa Michael Friedman & Alfred Nordman (toim.) *Kant and the Sciences*. MIT Press, Boston. (Viitattu *final draft* -versioon.)
- Rickert, Heinrich (1920) *Philosophie des Lebens*. Mohr, Tübingen.
- Spinoza, Benedict de (1994) *Etiikka*. Suom. Vesa Oittinen. Gaudeamus, Helsinki.
- Tilliette, Xavier (2015/1995) *Untersuchungen über die intellektuelle Anschauung von Kant bis Hegel. (L’intuition intellectuelle de Kant à Hegel)* Übersetzt von Susanne Schaper. Schellingiana – Quellen und Abhandlungen zur Philosophie FWJ Schellings 26. frommann-holzboog, Stuttgart.
- Vieweg, Klaus (2019) *Hegel – Der Philosoph der Freiheit. Biographie*. C.H. Beck, München.
- Weber, Andreas & Varela, Francisco J. (2002) ”Life after Kant: Natural Purposes and the Autopoietic Foundations of Biological Individuality”. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1. Kluwer Academic Publishers, Amsterdam, 97–125.
- Weber, Andreas (2013) *Enlivenment. Towards a Fundamental Shift in the Concepts of Nature, Culture and Politics*. Heinrich Böll Stiftung Publication Series Ecology 31. Heinrich Böll Foundation, Berlin.
- Zajonc, Arthur (1998) ”Goethe and the Science of His Time – A Historical Introduction”. Teoksessa David Seamon & Arthur Zajonc (toim.) *Goethe’s Way of Science. A Phenomenology of Nature*. State University of New York Press, New York.
- Zammito, John H. (2004) ”Reconstructing German Idealism and Romanticism: Historicism and Presentism”. *Modern Intellectual History* 1:3. Cambridge University Press, Cambridge, 427–438.
- Zammito, John H. (2018) *The Gestation of German Biology. Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*. University of Chicago Press, Chicago.