



# Rajoitetut ja rajoittamattomat Eläinten ja ihmisten taitavuudesta sekä ympäristösuhteesta saksalaisen luonnonfilosofian valossa

ALONZO HEINO

**ABSTRAKTI** Artikkelini pureutuu ihmisten ja muunlaisten eläinten väliseen erotteluun saksalaisessa luonnonfilosofiassa erityisesti taidon/taiteen (*Kunst*) teeman kautta. Teksti selventää saksalaisten valistuksen ja romantiikan ajan ajattelijoiden näkemyksiä eläinten taidoista ja pohtii tältä pohjalta ihmisen suhdetta omiin kykyihinsä, ympäristöönsä ja kansaeläjiinsä. Teksti keskittyy erityisesti F. W. J. Schellingiin, joka on yksi idealistis-romanttisen luonnonfilosofian merkittävimmistä edustajista. Artikkelini taustoitaa Schellingin luontoa ja eläimiä koskevaa ajattelua esittelemällä vähemmälle huomiolle jääneen valistusajattelija H. S. Reimaruksen teoriaa eläinten taito- tai taidevieteistä (*Kunsttriebe*) sekä keskeisen romantiikan taustavaikuttajan J. G. Herderin näkemyksiä eläinten ja ihmisten suhteista ympäristöihin. Artikkelini palaa vielä lopuksi ihmis-eläin-erotteluun pahanteon näkökulmasta.

**ASIASANAT** *ihmis-eläin-erottelu, taito ja taide, viettiteoria, luonnonfilosofia, F. W. J. Schelling*

Romantiikan ajan saksalainen luonnonfilosofia on elänyt jo jonkin aikaa uutta tulemistä. Yhtäältä tähän kehityskulkuun on liittynyt saksalaisen luonnonfilosofian tieteen- ja filosofianhistoriallisen merkityksen uudelleen tarkastelu.<sup>1</sup> Toisaalta saksalaisten luonnonfilosofisten tekstien on nähty tarjoavan mahdollisuuksia haastaa nykyisiä käsityksiämme luonnosta.<sup>2</sup> Tässä mielessä 1700- ja 1800-lukujen luonnonfilosofian nykytulkinnan voi hengeltään yhdistää meneillään olevaan laajempaan posthumanistiseen pyrkimykseen käsitteellistää ja tulkita uudelleen

ihmisen ja luonnon välistä suhdetta.<sup>3</sup> Artikkelini asemoituu tähän yleiseen tutkimukselliseen viitekehykseen.

Tarkemmin ottaen keskityn luonnonfilosofiaa koskevan keskustelun puitteissa hieman niukemmin huomioituun aiheeseen, nimittäin kysymykseen muunlaisten eläinten taidoista ja suhteista ympäristöihinsä.<sup>4</sup> Historiallisesti tämä aihepiiri nivoutuu erottamattomasti ihmisten ja eläinten väliseen rajanvetoon, minkä vuoksi kyseinen erottelu on myös tämän kirjoituksen keskiössä. Tarkoitukseni ei tosin ole vain esitellä

historiallisia näkemyksiä, vaan pohdin niiden pohjalta yleisemmin suhdettamme kanssaeläimiimme ja maailmaan ympärillämme.

Tekstini jakautuu kahteen jaksoon. Ensimmäisen puoliskon alussa taustoitän aiheitani esittelemällä lyhyesti Aristoteleen näkemyksiä eläimistä ja heidän kyvyistään, minkä jälkeen loikkaan 1700-luvun Saksaan. Katsaustani ohjaillevana kiintotähtenä toimii Hermann Samuel Reimaruksen käsitys eläinten taidevietteistä (*Kunstrieb*).<sup>5</sup> Kyseisen teorian pääkohtia esitellyni tarkastelen Johann Gottfried Herderiä, joka hyödynsi Reimaruksen ajatuksia pohtiessaan eläinten ja ihmisten erilaisia suhteita ympäristöihinsä. Näiden ajattelijoiden esittely toimii viitekehyksenä artikkelin jälkimmäiselle puoliskolle, jossa syvennyn Friedrich Wilhelm Joseph von Schellingin eläimiä koskeviin näkemyksiin, joissa Reimaruksen lanseeraama näkemys tulee jälleen esille.<sup>6</sup> Saksalaisen varhaisromantiikan ja idealismin ajan keskeisistä filosofeista juuri Schelling tunnetaan luonnonfilosofian – tai spekulatiivisen fysiikan, kuten hän sitä toisinaan nimitti – utterana kehittäjänä (ks. esim. Beiser 2002, 467–468). Artikkelini lopussa otan lyhyesti esille myös useimmiten uskonnonfilosofiaan yhdistetyn Franz von Baaderin, jonka Schelling tunsikin hänen Münchenin kaudellaan 1800-luvun alussa (ks. esim. Hösle 2017, 111).

Suunnilleen 1990-luvulta lähtien Schellingin filosofia on ollut vahvassa nosteessa saksalaisen kielialueen ulkopuolella. Osana tätä laajempaa kehitystä myös kiinnostus Schellingin luonnonfilosofiaan ja sen nyky-ympäristöfilosofiseen merkitykseen on kasvanut tasaisesti. (Ks. esim. Bowie 2023.) Schellingin näkemykset eläinten taidollisista kyvyistä ja käyttäytymisestä edustavat kuitenkin tässä suhteessa vähemmän tarkasteltua sivujuonetta. Mitä puolestaan nykypäivän eläintutkimukseen (*animal studies*) tulee, niin muunlajisten kykyjen osalta ajattelukyvyyn ja kommunikaation kaltaiset kognitiiviset piirteet nousevat siinä useasti esille (ks. esim. Andrews & Monsó 2021). Kysymys eläinten taidoista ja taiteista kognitiivisina kykyinä – valmiuksina toimia määrätavoin – jää havaintoni mukaan kuitenkin pienemmälle huomiolle.<sup>7</sup>

Omassa tietoisesti ihmisiin painottuvassa tutkimuksessani olen kiinnostunut taidoista, taiteista ja tekniikoista (kreik. *tekhne*) organisoituina kyvykkyyksinä, joilla ihmiset muokkaavat itseään ja ympäristöjään. Tästä näkökulmasta taidot, taiteet ja tekniikat näyttävät ympäristöfilosofisesti keskeisenä ilmiökenttänä, jossa luontoa koskeva ajattelumme muuttuu ympäristöä konkreettisesti muuttavaksi toiminnaksi ja käytökseksi. Ihminen ei kuitenkaan ole ainoa olento, jonka elämänmuotoon kuuluu oman elinympäristönsä muuntelu. Tältä osin selkeintä esimerkkiä edustaa muunlajisten rakennustoiminta eli iskevämmin sanottuna eläinten arkkitehtuuri, joka nouseekin usein esille eläinten toimia koskevissa historiallisissa teksteissä – mukaan lukien Herderin ja Schellingin kirjoituksissa.<sup>8</sup>

Kiehtovaksi kysymykseksi tässä kokonaisuudessa nousee se, mihin eläinten taidollisen toiminnan ajatellaan perustuvan. Jos se rinnastuu ihmisen taitavuuteen (joka ilmenee niin käyttökäytön kuin kaunotaiteissakin), onko kyseessä vapaa, järjellinen ja tahdonalainen (itsetietoinen) toiminta? Mikäli kyseessä taas on silkkä vaistonvaraisuus, onko mielekäästä puhua sittenkään taitavuudesta? Toisaalta eikö ihmistenkin taidoissa korostu vaistomaisuuden merkitys? Esimerkiksi taiteen- ja taidonlajiensa rajoja koettelevan improvisoivan jazz-muusikon tai urheilijan täytyy sisäistää tiettyjä heille keskeisiä toimintatapoja niin syvällisesti, ettei niitä tarvitse esiintyessä miettiä.

Kaiken kaikkiaan kysymys eläinten taidoista avaa näkymiä lukuisiin filosofisiin aiheisiin, kuten taidon, taiteen, vaiston ja vapauden luonteeseen sekä siihen, miten eri elämänmuodot toimivat ympäristöissään.

## Mestari piirissään

Historiallisesti katsoen eläinten käyttäytymisen on usein selitetty perustuvan johonkin muuhun kuin järkeen. Tämä ei ole yllättävää, kun muistaa yleisen näkemyksen järjestä ihmisen muista elollisista olennoista erottavana tekijänä. On kuitenkin kiintoisaa huomata juuri eläinten taidollisen käyttäytymisen askarruttaneen tässä suhteessa jo

antiikin ajattelijoina. *Fysiikkansa* toisessa kirjassa Aristoteles (1992, 41, 199a22–30) raportoi siitä, miten hämähäkkien ja muurahaisten tekemät asiat aiheuttavat ihmisissä ihmetystä: tapahtuuko näiden elävien olentojen työskentely ”järjen vai jonkin muun perusteella”? Aristoteles jättää kysymyksen tässä yhteydessä auki, mutta käsittelee aihetta muissa kirjoituksissaan. Hänen näkemyksiään on hyödyllistä käydä lyhyesti läpi, sillä ne toimivat oivana historiallisena taustoitukseksi eläinten taitoja koskevalle myöhemmälle keskustelulle.

Huomionarvoisesti Aristoteles toteaa edellä mainitussa katkelmassa hämähäkkien ja muurahaisten työskentelyn – oletettavasti rakennustoiminnan – tapahtuvan itse asiassa ilman taitoa. *Eläinopissaan* Aristoteles kertoo eläimillä kuitenkin voivan olla luonnollisia kykyjä, jotka jollain lailla *muistuttavat* viisautta, älykkyyttä sekä taitoa. Asia jää arvoitukselliseksi, mutta jonkinasteista valaisua saadaan Aristoteleen esittämästä vertauksesta ihmislapsiin, joiden sieluja hän pitää eläintenkaltaisina. Aristoteleen mukaan lapsissa voi havaita vasta siemeniä niistä taipumuksista, joita heillä myöhemmin tulee olemaan. (Aristoteles 1991, 56–61, 588a17–b3.) Kenties eläinten taidonkaltaisilla kyvyillä on siis vastaava suhde ihmisen täysikasvuisiin taitoihin, taiteisiin ja tekniikoihin.

Tähän suuntaan vihjaa myös *Metafysiikan* ensimmäinen kirja, jossa Aristoteles (1990, 8, 981a17) erottaa taidon (*tekhne*) ja kokemuksen (*empeiria*) erilaisina tietämisen tapoina: *tekhne* edustaa yleisiä periaatteita koskevaa (käytännöllistä) tietoa, *empeiria* puolestaan tietoa yksittäisistä asioista. Taitotieto ja kokemustieto ovat kuitenkin sikäli yhteydessä toisiinsa, että aristoteelisen näkemyksen mukaan ihmisen taidot (ja myös tieteet) rakentuvat kokemustiedon varaan (Aristoteles 1990, 7, 981a1–5; 1960, 256–259, 100a4–10; ks. myös Chase 2023, 24). Tulkiten voisi sanoa *tekhnen* kasvavan *empeirian* siemenestä. Eläinten taidolliselta vaikuttavan käyttäytymisen kannalta on kiinnostavaa huomioida *Metafysiikan* alussa esiintyvä nouseva tiedollinen hierarkia, jossa ihmisen ja eläimen välinen ero osuu juuri *tekhnen* ja *empeirian* taitekohtaan: eläimillä

voi olla enintään kokemustietoa – ja sitäkin Aristoteleen mukaan ”vain vähän” ja ainoastaan joillain eläimillä – mutta *tekhne* kuuluu järkeilvälle ihmiselle. (Aristoteles 1990, 7, 980a27–980b.)

Tältä pohjalta voidaan siis ajatella, että Aristoteleen *Eläinopissa* mainitsemat eläinten taitoja muistuttavat kyvyt voivat perustua korkeintaan johonkin *empeirian* kaltaiseen tietämykseen. Tällainen tietämys on puolestaan luonteeltaan varsinaista taitoa tai taidetta rajallisempaa, sillä *tekhne* suuntautuu yksittäisten asioiden sijasta yleisempiin periaatteisiin.<sup>9</sup> Laaja-alaisen ja rajatun suuntautumisen välinen kontrasti nousee olennaiseksi tekijäksi myös Herderin seloituksessa ihmisten ja eläinten eroista, jonka hän esittää klassikkotekstissään *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* vuodelta 1772. Ennen Herderiin siirtymistä on kuitenkin hyvä asettaa hänen näkemyksensä aikalaistekstiin.

Eläinten käyttäytymisestä oli tullut polttava kysymys 1700-luvun elämäntieteissä ja filosofiassa. Aatehistorioitsija John H. Zammito summaa hyvin kirjassaan *The Gestation of German Biology* syitä tämän kehityskulun taustalla. Zammito kuvailee ajan tieteilijöiden ja ajattelijoiden tyytymättömyyttä René Descartesin eläinkoneoppiin, sillä se johti kiusalliseen ajatukseen siitä, että ihmisetkin olisivat koneita – ajatus, jota Descartesin maanmies Julien Offray de La Mettrie seurasi pääteopisteesensä asti kohuteoksessaan *L’homme machine* (1747). Vaihtoehtoisesti, Zammito selostaa, olisi harkittava päinvastaista näkemystä eli sitä, että sen paremmin ihmiset kuin eläimetkään eivät ole koneita. Tällöin oli kuitenkin selitettävä paitsi eläinten olemus myös niiden käyttäytyminen. Ensin mainitun kysymyksen kohdalla olennaiseksi muodostui ajatus eläinsielusta ja sen eroista ihmissieluun nähden. (Zammito 2018, 134.) Jälkimmäiseen aiheeseen puolestaan tarttui muun muassa H. S. Reimarus vuonna 1760 ilmestyneessä teoksessaan *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe*, jossa hänen voi sanoa asemoivan eläinten käyttäytymisen kartesiolaisen eläinkoneen ja inhimillisen vapaan tahdon välimaastoon. Operaationsa

keskeisenä teoreettisena välineenä Reimarus hyödyntää vietin (*Trieb*) käsitettä, jonka käsi-  
tehistoriassa Reimaruksen teos on olennainen  
vaikkakin paitsioon jäänyt luku.<sup>10</sup>

Kuten kirjan nimikin kertoo, Reimaruksen  
pääasiallisena kiinnostuksena ovat hänen tai-  
devieteiksi (*Kunsttriebe*) nimeämänsä viedit.  
Tämän käsitteellisen keksinnön avulla Reimarus  
pyrkii selittämään hämmästyttäviksi koettuja  
eläinten käyttäytymisen piirteitä: miksi eläimet  
vaikuttavat olevan useissa toimissaan huomatta-  
vasti ihmistä tehokkaampia ja etevämpiä? Ja  
miksi eläimet kykenevät monesti jo hyvin pian  
syntymänsä jälkeen tuottamaan mestariteoksia,  
kun ihmiset sitä vastoin joutuvat opettelemaan  
taitonsa kömpelösti ja hitaasti? (Reimarus 1760,  
87–98.) Haasteena on tasapainoilla järjellisyys-  
den ja mekaanisuuden välissä. Ensinnä mainittu  
vaihtoehto ei sovi Reimarukselle, sillä – kuten  
Zammito (2018, 142) selostaa – mikäli eläimet  
olisivat ihmisen tavoin järjellisiä, nousisivat  
eläimet kaikkiin ihmisten yläpuolelle,  
sillä siinä tapauksessa eläimet olisivat sekä jär-  
jellisiä että ihmistä taidokkaampia. Toisaalta  
1700-luvun aikana ajatusta eläimistä koneina  
oli alettu pitää yleisesti kokemuksenvastai-  
sena, kuten käy ilmi esimerkiksi Claude Yvonin  
(2003) laatimasta eläinsieluja koskevasta artik-  
kelista Diderot'n ja d'Alembert'n toimittamassa  
*Encyclopédie*-tietosanakirjassa.

Reimaruksen ratkaisuna on erottaa taide-  
vietit muun muassa eläinten elintoimintoja  
ylläpitävistä ”mekaanisista” vieteistä esittä-  
mällä eläinten taidollisten toimien olevan  
valinnanalaisia (*willkürlich*). Reimarus siis kat-  
soo eläinten harjoittavan rajoittunutta mutta  
joka tapauksessa tietynasteista valintaa, jonka  
taustalla on elävän olennon luontainen suun-  
tautuminen mielihyvään ja vastakkainen pyrki-  
mys välttää mielihyvää. Taideviettien tarkoitus  
onkin Reimaruksen katsannossa edistää paitsi  
yksilön ja lajin säilymistä myös näiden hyvin-  
vointia. (Reimarus 1760, iv–v, 53–54.) Ajatus  
taidevieteistä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että  
Reimarus mieltäisi eläimiä rationaalisiksi, har-  
kitseviksi toimijoiksi, vaan hän pitää kiinni laa-  
dullisesta erosta ihmisten tahdon ja eläinten

valintakyvyn välillä (Forster 2018, 42; Zammito  
2018, 140–141).

Reimaruksen teos ilmentää stereotypiaa sak-  
salaisesta perusteellisuudesta: hän jakaa taidevie-  
tit kymmeneen eri luokkaan ja yhteensä 57:ään  
eri toimintamalliin, joista kaikista Reimarus  
tarjoaa lukuisia esimerkkejä. Näiden toiminta-  
mallien on tarkoitus kattaa koko eläimellisen  
käyttäytymisen kirjo. Taideviettien joukosta  
löytyykin monenlaisia asioita ravinnonhankin-  
nasta rakennustoimintaan, parinvalinnasta poi-  
kastenhoitoon, yhteisöllisestä kanssakäymisestä  
vuodenajoista selviämiseen sekä kommunikaati-  
osta oppimiskykyyn. (Reimarus 1760, 143–149.)  
Tekstini kannalta on mielenkiintoista kiinnittää  
huomiota Reimaruksen (1760, 97) esittämään  
määritelmään, jonka mukaan ”taiteeksi (*Kunst*)  
kutsutaan säännönmukaista valmiutta valinnan-  
alaisissa toimissa (*willkürlichen Handlungen*),  
jotka johtavat tiettyyn päämäärään monenlaisia  
poikkeuksia kuitenkin sietäen.”<sup>11</sup>

Aristoteleen *Metafysiikassa* esittämistä näke-  
myksistä poiketen Reimarus ei siis edellytä tai-  
dolta tai taiteelta yleisiä periaatteita koskevaa  
tietämystä, mikä toisin sanoen tekee tyhjäksi  
erottelun *tekhnen* ja *empeirian* välillä.<sup>12</sup> Tämä on  
toki Reimaruksen pyrkimykset huomioon ottaen  
järkeenkäypää, sillä yleisiä periaatteita koske-  
van tietämyksen myöntäminen eläimille tekisi  
heistä järjellisiä toimijoita, mitä Reimarus pitää  
erheellisenä näkemyksenä. Mutta kuvastaako  
Reimaruksen määritelmä ihmistyyppillisiä taidon,  
taiteen ja tekniikan muotoja, joiden oppimiseen  
usein kuuluu myös teoreettisen tietämyksen  
omaksumista?

Tässä suhteessa olennaista valaisua saadaan  
katkelmasta, jossa Reimarus vertaa ihmisten ja  
eläinten taiteita. Se että ihmiset ovat syntyjään  
taitamattomia ja eläimet puolestaan taitavia toi-  
mi Reimarukselle todisteena siitä, että ihmisen  
taiteilla on perustansa järjessä. Ihmisten pitää  
näet järkeillen keksiä ja opetella taiteensa ja  
taitonsa itse, minkä vuoksi nämä myös muun-  
tuvat ja kehittyvät aikojen saatossa – toisin kuin  
eläinten vaistomaisen osaamisen tapauksessa.  
(Reimarus 1760, 261–262.) Reimaruksen ei siis  
tarvitse määritellä taidetta/taitoa tavalla, joka

sopisi pelkästään ihmisiin: sekä ihmisillä että eläimillä on taiteita/taitoja, mutta nämä ovat luonteeltaan Reimarukselle silti täysin erilaisia ilmiöitä, sillä vain ihmisen tapauksessa nämä toimintatavat ovat syntyneet järjestä ja ilmentävät sitä kaikessa monipuolisuudessaan.

Reimaruksen modernein termein etologian alaan lukeutuva tutkimus herätti omiana aikanaan runsaasti keskustelua ja siihen viittaavat tässä tekstissä käsittelemieni Herderin ja Schellingin lisäksi muun muassa Immanuel Kant, G. W. F. Hegel sekä Arthur Schopenhauer.<sup>13</sup> Tätä keskustelua vauhditti Moses Mendelssohnin kirjoittama arvostelu *Triebe der Thierestä*, jossa Mendelssohn toteaa Reimaruksen kuvanneen jotakin olennaista eläinten käyttäytymisestä, mutta epäonnistuneen esittämiensä taideviettien selittämisessä (Zammito 2018, 143–144). Zammito (2018, 134) selostaa 1700-luvun tiedeyhteisön yleisesti ottaen pohtineen, voiko eläinten taidollisilta vaikuttavista toimista selittää tieteellisesti vai tuleeko asia selittää yliluonnolliseen syyhyn vedoten. Mendelssohnin tyytymättömyys Reimaruksen tutkimukseen kumpuaa pitkälti juuri siitä, että tämä oli viime kädessä päätynyt yliluonnolliseen vaihtoehtoon: taidevietit ovat eläimiin Luojan toimesta istuttamia ominaisuuksia. (Reimarus 1760 iv–vi; Zammito 2018, 143–144.) Kielen alkuperää käsittelevässä klassisessa esseessään Herder hyödyntää Reimaruksen ajatusta taidevietteistä esittäen kuitenkin niiden muotoutumiselle luonnollisen syyn, joka toimii samalla olennaisena palasena Herderin laajemmassa teoriassa ihmiskielen kehityksestä.

Herderin taideviettejä koskevan selityksen ytimessä on ajatus kunkin olennon omasta piiristä tai ympyrästä (*Kreis*). Tällaisen piirin voi sanoa olevan kullekin eläimelle tyypillinen ympäristö ja konteksti. Eläimen elinpiiri on hänen maailmansa. Herderin mukaan kullakin eläimellä on pistämättömät kyvyt elää ja menestyä juuri näissä määrätyissä ympäristöissä. Herder siis selittää Reimaruksen taideviettejä sillä, että kunkin eläimen kohdalla tämän kaikki vaistot on keskitetty rajalliseen pisteeseen, joka synnyttää hyvin täsmällisen, vaistomaisen toimintamallin.<sup>14</sup> (SWS V, 22–24 [2002, 78–79].)<sup>5</sup> Kyse ei siis

ole siitä, että kunkin eläimen ominaisuudet olisi heihin ennalta istutettu tiettyä ympäristöä silmällä pitäen, vaan organismien kyvyt muotoutuvat vuorovaikutuksessa toimintapiiriensä kanssa. Eläinten mestarillisen taidokkuuden kääntöpuolena on Herderin näkemyksen mukaan eläimen tietynlainen *rajoittuneisuus*: hämähäkit ja mehiläiset ovat häkellyttävän taitavia rakentajia, mutta verkkonsa tai pesänsä kontekstin – heille ominaisen piirin tai maailman – ulkopuolella heidän taitonsa eivät kannu samalla tavalla. (SWS V, 22–23 [2002, 78].)

Ennen kuin siirryn Herderin käsitykseen ihmistyyppillisestä tavasta suuntautua maailmaan, otan esille kaksi huomiota koskien sitä, miksi esimerkiksi Reimaruksen ja Herderin näkemykset eläimistä ovat nykypäivänäkin tarkastelun arvoisia. Ensimmäinen kommentti tulee Herderin filosofiaa tutkineelta Michael Forsterilta, jonka mukaan Herderin ja oman aikamme välillä vallitsee tietynlainen rinnakkaisuus suhteessa eläimiä koskevaan tutkimukseen ja ajatteluun. Kuten edellä tuli jo esiin, kartesiolaiseen eläinkonehypoteesiin suhtauduttiin 1700-luvulle tultaessa yhä useammin epäilyksellä, sillä sen katsottiin olevan ristiriidassa kokemuksen kanssa. Forster laskeekin Herderin kaltaisten ajattelijoiden erääksi ansioksi sen, että he näkivät eläinten toimet osoituksena näiden mielellisyydestä. Tältä osin Forster katsoo näiden 1700-luvun ajattelijoiden olleen vastaavalla tavalla ”terveessä älyllisessä tilanteessa” suhteessa heidän kartesiolaisiin edeltäjiinsä kuin nykypäivän kognitiiviset etologit ovat suhteessa 1900-lukulaisen behaviorismin ”pitkään yöhön”. (Forster 2018, 41.)

Toinen huomio koskee Herderin kuvailemien eläinten piirien samankaltaisuutta 1900-luvun alussa vaikuttaneen vironsaksalaisen biologi Jakob von Uexküllin näkemyksen kanssa, jonka mukaan kullakin eläimellä on oma tietynlainen ympäristönsä (*Umwelt*). Uexküllin katsannossa esimerkiksi kaikki merieläimet näyttävät vain pinnallisesti nähtynä elävän samanlaisessa (yleisessä) ympäristössä (*Umgebung*), mutta lähemmin katsottuna kunkin eläimen yksilölliseen ympäröivään maailmaan (*Umwelt*) kuuluvat vain kyseisen elämänmuodon tarpeisiin vastaavat

tekijät. (Uexküll 1909, 5–6, 117–118.) Tulos on siis pitkälti sama kuin Herderillä (jonka piiriteoriasta Uexküll oli tietääkseni tyystin tietämätön): eläin ja ympäristö istuvat toisiinsa. Mielestäni tämän kaksikon tarkemmalle vertailevalle analyysille olisi ajankohtaista tilausta, sillä Uexküllin käsitteykset ovat lyöneet häntä hyödyntäneiden ajattelijoiden – kuten Martin Heideggerin, Arnold Gehlenin, Maurice Merleau-Pontyn ja Gilles Deleuzen – kirjoitusten kautta leimansa nykyiseen eläimiä koskevaan ajatteluun.<sup>16</sup>

## Tie koko maanpiirin mestariksi

Vertaillaessaan eläinten ja ihmisten taitoja Herder mukaillee Reimaruksen linjaa, mutta dramaattisemmin sanankääntein: siinä missä eläimet ovat syntyneet mestareiksi, on ihminen syntyjään köyhä ja kömpelö olento, jolla ei ole taidevietettä nimeksikään. Herderille tämän synnynnäisen taitamattomuuden kääntöpuolena kuitenkin on ihmisen piirin tai maailman *rajattomuus* ja avoimuus muihin eläimiin verrattuna. (SWS V, 24–28, 113–115 [2002, 79–82, 139–141].) Ihmisellä ei ole syntyjään haukan lento- tai metsästystaitoa, saatikka lohen uintitaitoa tai termiittien rakennuskykyä, mutta juuri tämän köyhyden vuoksi ihmisen on sekä tarpeellista että mahdollista muodostaa ja oppia monenlaisia taitoja ja taiteita. Herderille ihmisen synnynnäisen lahjattomuuden tuottamista lahjoista tärkein on ihmiskieli, joka poikkeaa luonteeltaan ratkaisevasti eläinten käyttämistä kielistä (SWS V, 27, 111–116 [2002, 81–82, 138–142]). Näin ollen Herderkin siis esittää tyyppieroa ihmisten ja eläinten välille (SWS V, 27–29 [2002, 81–83]).

Tulkiten voisi sanoa, että Herderin katsannossa eläimet ovat erityisosaajia, kun taas ihminen on yleisosaaja. Aiemmin esillä ollutta *empeirian* ja *tekhnen* eroa Herderin perusajatukseen sovittaakseni: muunlaisen eläimen kokemustaito on rajoittunutta, kun taas ihminen kykenee yleistämään kokemaansa (teoreettiseksi) periaatteiksi, joiden avustamana voi tehdä kaikenlaista. Näin ollen ihmisen maailmaa ei ole ennalta rajattu tietynlaiseen ympäristöön ja olosuhteisiin (SWS V, 126–127 [2002, 149–150]). Ihmisen piiriksi voi

potentiaalisesti tulla koko maanpiiri – maapallo. Yksittäisten ihmisryhmien kielten ja kulttuurien ominaispiirteet puolestaan selittyvät Herderin mukaan sillä, että kukin näistä kehittyy suhteessa siihen tiettyyn paikkaan, ympäristöön ja ilmastoon, jossa ne sijaitsevat. Lajitasolla katsottuna ihminen on kuitenkin vapaa kehittämään monenlaisia taitoja ja asettumaan monenlaisiin konteksteihin. (SWS V, 24, 28, 123–127 [2002, 79, 82, 147–150].)<sup>17</sup>

Tässä kohtaa on paikallaan pysähtyä ja huomata, kuinka Herderin johdattamana ihmisten ja eläinten taitojen ja niiden ominaispiirteiden tarkastelu alkaa limittyä kysymykseen erilaisten taitavien olentojen suhteista ympäristöihinsä. Esittelemäni keskustelun valossa herää kysymys: onko syntyjään taitamaton ja minnekään kuulumaton ihminen tosiaan tämän alastomuutensa ja köyhyytensä ansiosta *vapaa* kehittelmään erilaisia taitoja ja asettumaan avoimesti ympäriinsä – vai *ajako* jokin ihmistä tähän? Kenties ihminenkin on vietävänä. Kenties olemme vapautemme vietävänä. Ehkä ihmiselämelläänkin siis on taidevietti, nimittäin vietti muodostaa vapaasti monenlaisia taitoja, taiteita ja tekniikoita. Myönteisessä mielessä tämän voi tulkita horisonttiamme laajentamiseksi, mieltemme avartamiseksi, henkemme ja ruumiimme rikastamiseksi – rakkaudeksi maailmaa kohtaan. Kielteisessä mielessä *tekhne* puolestaan näyttäytyy keinona levittäytyä ahnaasti ympäri maanpiiriä joka puolelle jälkiä järjestämme ja luovuudestamme jättäen. Onko ei missään ja kaikkialla kotonaan olevan olennon mahdollista elää lajina tavalla, jota maanpiirin kamara jaksaa kannatella?

Yksi F. W. J. Schellingin luonnonfilosofian nykyisen renessanssin taustalla olevista syistä liittyy siihen, että hänen katsotaan ennakoineen tällaisia luontosuhteemme kannalta elintärkeitä kysymyksiä (ks. esim. Bowie 2023). Tämä tulee hyvin esille Schellingin arvostellessa ankarin sanankääntein Johann Gottlieb Fichten näkemyksiä ihmisen ja luonnon suhteesta. Schellingin kommenttien taustaksi on hyvä mainita Fichten merkitys Schellingin ikäpolven jälkikantilaisille ajattelijaille. Esimerkiksi Jenan varhaisromantikopiirin keskushahmoihin kuuluneen Friedrich



Schlegelin eräässä fragmentissa luetellaan ajan suurimmat suuntaukset: Ranskan vallankumous, Goethen *Wilhelm Meisterin oppivuodet* – ja Fichten *Tiedeoppi* (KA II, 198, nro. 216). Alkujaan Fichte ja nuori Schelling mielsivät filosofisten hankkeidensa olevan yhteensopivia, mutta ajan myötä heidän välinsä viilenivät ja lopulta katkesivat. Keskeinen erimielisyyden aihe koski nimenomaan luonnonfilosofian merkitystä ja asemaa filosofian kokonaisuudessa.<sup>18</sup>

Schelling arvostelee vuoden 1806 poleemisessa tekstissään Fichten nykytermein ilmaistuna ihmiskeskeistä asennetta, jossa luonto ymmärretään kuolleeksi ainekseksi, joka ihmisen on alistettava tahtonsa alle ja joka on olemassa vain ihmisen tarpeiden täyttämistä varten (SW7, 10, 17 [2018, 7, 13]).<sup>19</sup> Schelling mainitsee Fichten näkemyksen, jonka mukaan luonto elävöityy ihmisen hyödyntäessä sitä järjellisissä kehittämissään. Schelling näkee asian päinvastoin: ”niin kauan kuin luonto palvelee ihmisen tarkoitusperiä, se tulee tapetuksi”. (SW7, 17–18 [2018, 13–14].) Schelling jatkaa kysymällä tulevatko hevosten jalat elävämiksi siitä, että Fichte valjastaa ne vaunuihinsa – vai tuleeko niiden luontainen eloisuus pikemminkin rajoitetuksi tällaisen ”järjellisen” ratkaisun myötä? Yhä piikikkäämmin Schelling toteaa, että huolimatta siitä, miten omasta mielestään luontoa elävöittäviä kirjoituksia Fichte pöytänsä ja tuolinsa ääressä rustaileekaan, edustavat hänen työhuoneeseensa tilaamansa kalusteet silti tappavaa eivätkä elävöittävää toimintaa. (SW7, 18 [2018, 13–14].)

Schelling sättii Fichteä edelleen tämän ”esteetisestä näkökulmasta luontoon”, jossa luonnontutkimus palvelee asioiden muuttamista kauniiksi puutarhoiksi, asumuksiksi ja huonekaluiksi. Vasta tässä järjellisen toiminnan läpi suodattuneessa muodossa puista ja kukista tulee onnellisia, kun niiden ei tarvitse olla ulkona tuulen tuiskeessa, vaan ne saavat olla hyödykkeinä järjellisille olennoille. (SW7, 18–19 [2018, 14].) Myöhemmin tekstissä Schelling lisää, että subjektin ja objektin vastakohtaisuus ja siihen liittyvä ajatus maailmasta puhtaana objektiivisuutena ovat läpäisseet ajan kulttuurin tyystin. Tämän johdannaisena Fichtelle Schellingin mukaan ominainen ajatus

”luonnottomasta luonnosta” – eli kuolleesta luonnosta – versoo laajalti. Schelling ajattelee tällaisen pinnallisen luontokäsityksen suosion piilevän siinä, että se tarjoaa otollisen lähtökohdan asenteelle, joka tavoittelee ennen muuta ympäröivien asioiden kätevää hyödyntämistä. Schelling yhdistää tämän samaisen asenteen ”niin kutsutun valistuksen” voittokulkuun. (SW7, 80, [2018, 71].)

Palaan Schellingin ryöpytyksestä hengästyneenä vielä Herderin ajatukseen ihmisen alkuperäisestä köyhyydestä, joka avaa polun rikkauksiin. Kuten todettu, avoimen maailmasuhteensa ansiosta ihmisellä on vapaus muodostaa (*bilden*) monenlaisia taitoja ja taiteita sekä kyky sopeutua niiden avulla monenlaisiin maan sopukoihin. Tällöin inhimillisen sivistyksen tai kulttuurin – saksalaisittain *Bildungin* – voi mieltää maailmaa rikastavaksi ja elähdyttäväksi ilmiöksi, jossa ihminen ei pyri nousemaan muun luonnon vaan itsensä yläpuolelle. Tällaista asennetta voi ajatella ilmentävän esimerkiksi varhaisromantikko Novaliksen (NS II, 426 nro. 32) oheisen lausahduksen: ”Olemme lähetystyössä. Meidät on kutsuttu maailmaa sivistämään.”<sup>20</sup>

Samalla tämän sanoman uskonnollinen vire paljastaa kivuliaan jännitteen: vaikka ihmiskulttuuria ei aseteta muuta luontoa vastaan vaan sen muotoutumisen jatkajaksi, on kulttivointi silti väistämättä myös tungettelevaa. Ihmistaidot ja -taiteet raivaavat tiensä neitseelliseen maaperään, mistä taiteilijanimi ’Novalis’ osaltaan kielii – ”uuden maan kultivoija”.<sup>21</sup> Ja jos järjestään humaltunut ihminen kuvittelee, että hänet on *kutsuttu* kaavoittamaan koko maa luovan kekseliäisyytensä turvin, saattaa hän ylpistyä tavalla, josta Schelling kovasanaisesti arvostelee Fichteä.<sup>22</sup> Turhantärkeä ihminen on oman onnensa seppä, joka nousee kykyjensä köyhyydestä koko maanpiirin mestariksi tyystin omin voimin. Tällaiselle ihmiselle majava on eloisampi kauniisti täytetynä koristeena kuin padonrakennuspuuhissa.

## Enää ei elä eläin vaan luonto eläimessä

Ymmärtääksemme Schellingin näkemyksiä eläinten toimista, on ensin saatava yleiskäsitys hänen

luonnonfilosofiansa perusteista. Schellingin 1700- ja 1800-lukujen taitteessa kehittelemällä luonnonfilosofialla on kaksi keskeistä tavoitetta: rakentaa teoria luonnosta tuottavana voimana sekä selittää, miten tämä tuottavuus ilmenee dynaamisena asteittaisena sarjana (*dynamischen Stufenfolge*). Luonnon ymmärtäminen tuottavuudeksi merkitsee sitä, että Schellingille kaikki oliot ja esineet (objektit) ovat näennäistuotteita (*Scheinprodukte*). (SW3, 5–6, 13–16 [2004, 5–6, 14–16].) Objektien suhteellinen pysyvyys juontuu siitä, että yksittäisissä asioissa luonnon tuottavuus tulee toistuvasti rajoitetuksi määrätavalla.<sup>23</sup> Teoksessaan *Von der Weltseele* vuodelta 1798 Schelling kirjoittaa:

Minulle *organisaatio* ei yleisesti ottaen ole muuta kuin pidätetty virta syitä ja vaikutuksia. Vain siellä, missä luonto ei ole rajoittanut tätä virtausta, se syöksyy eteenpäin (suorassa linjassa). Missä se rajoittaa sitä, kääntyy se takaisin itseensä (kehämäisessä linjassa). Siispä organismin käsite ei sulje ulos *kaikkea* syiden ja vaikutusten perättäisyyttä; tämä käsite kuvaa vain perättäisyyttä, joka *tietyjen rajojen puitteisiin teljettynä* virtaa takaisin itseensä.<sup>24</sup> (SW2, 349.)

Tällainen näkemys muistuttaa jossain määrin Herderin selostusta, jonka mukaan taidevietit selittyvät eläinten vaistojen ja voimien suuntautumisella rajattuun vaikutuspiiriin. Kummassakin tapauksessa kyse on jäsentymisestä, joka syntyy tietynlaisen takaisinkytkennän kautta. Seuraavana vuonna ilmestyneessä *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* -teoksessaan Schelling havainnollistaa organisoitumisprosessia vertaamalla sitä virrassa olevaan pyörteeseen:

Virta syöksyy suorassa linjassa eteenpäin, niin kauan kuin se ei kohtaa vastustusta. Missä vastustusta ilmenee – siellä pyörre. Jokainen alkuperäinen luonnontuote on tällainen pyörre, kukin organisaatio. Pyörre ei ole jotakin aloillaan olevaa, vaan jatkuvasti muuttuvaa – mutta kussakin hetkessä uudelleen reprodusoituvaa. Yksikään tuote luonnossa ei siis ole kiinteä, vaan kussakin silmänräpäyksessä koko luonnon voiman kautta reprodusoitu. (Emme oikeastaan näe luonnontuotteiden pysyvänä olemista vaan niiden jatkuvaa reprodusoituvana olemista.)

Koko luonto vaikuttaa jokaisen tuotteen kohdalla.<sup>25</sup> (SW3, 18 [2004, 18].)

Virtaavien voimien sopivan keskinäisen vastustuksen ansiosta pyörteen hahmo pysyttelee tunnistettavasti samana jatkuvasta läpivirtauksesta huolimatta. Jos virtaus kulkisi rajoituksetta, yksilöllisen pyörteen hahmo häviäisi. Schellingin mukaan jokainen aktiviteetti, joka ei tule rajoitetuksi, kadottaa itsensä äärettömyyteen (SW3, 93 [2004, 70]). Yksilöityminen tapahtuuakin Schellingin katsannossa aina ikään kuin luonnon tahtoa vastaan. Luonnon absoluuttinen aktiivisuus pyrkii rajoituksettomaan tilaan, jossa yksittäisiä asioita ei ilmene. Jos rajoitettavaa voimaa ei esiintyisi, vallitsisi silkka ykseys vailla eroja (*Indifferenz*). (SW3, 50 [2004, 40].) Näin ollen Schellingin tuottava luonto on lähtökohtaisesti jännitteistä, alkuperäisen kaksinaisuuden (*ursprüngliche Dualität*) ja vastakohtaisuuksien kautta ilmenevää voimien temmellystä. Schelling kuitenkin painottaa, ettei rajoittavan voiman syy voi piillä luonnon ulkopuolella, vaan vastakohtaisuuden lähteen on oltava luonnossa itsessään. Ainoastaan tämän oletuksen pohjalta, Schelling selostaa, on mahdollista ylipäätään ajatella äärettömyyttä (luonnon aktiivisuus), joka ilmenee äärellisesti (yksittäiset, alati reprodusoituvat asiantilat). (SW3, 16–18 [2004, 16–17].) Koska voimien vastakohtaisuuden lähde on luonnossa itsessään, Schellingin luonnonfilosofiassa ei ole kyse perustavanlaatuisesta dualismista, sillä todellinen vastakkaisuus on Schellingin katsannossa mahdollista vain, mikäli toisiaan rajoittavilla voimilla on yhteinen perusta (SW2, 381, 397). Luonnon tuottavuus on voimien virtausta, peliä, yhteentörmäystä ja keskinäistä rajoitusta, mutta kyse on aina silti *luonnon* voimista.

Ennen Schellingin yksilöorganismeja koskeviin näkemyksiin etenemistä, otan askeleen taaksepäin esitelläkseni lyhyesti sitä monitahoista historiallista viitekehystä, johon Schellingin luonnonfilosofinen projekti asettuu. Yhtäältä kyseisen hankkeen taustalla huojuu 1700-luvun lopun saksalaisen ajattelun kannalta keskeinen vastakkainasettelu kahden filosofisen lähestymistavan, minuuden käsitettä korostavan *fichteläisyyden* ja luontoon keskittyvän *spinozalaisuuden*, välillä.<sup>26</sup>



Toisaalta Schellingin luonnonfilosofia kytkeytyy vankasti myös hänen aikansa luonnontieteelliseen tutkimukseen ja sitä koskevaan filosofiseen keskusteluun. Tämän keskustelun keskeinen kysymys koski orgaanisen elämän luonnetta, josta oli muodostunut luonnontieteellisen vallankumouksen vanavedessä piinaava ongelma. Modernin ympäristöajattelun klassikoihin lukeutuva saksalaisfilosofi Hans Jonas esittää teoksessaan *The Phenomenon of Life* (1966) osuvan aatehistoriallisen analyysin elämän ongelmallisuudesta.

Jonasin katsannossa maailman mieltäminen kauttaaltaan eloisaksi on ihmiselle ominaista, mikä ilmenee muinaisissa animismeissa, joiden sukulaisiksi Jonas mieltää varhaisemmat vitalistiset katsantokannat. Varhaiselle ihmiselle ihmetyttävää ei ollutkaan elämä vaan kuolema, Jonas selittää. Vasta mekanistisen luonnontieteen nousun jälkeen maailma näyttäytyy kuolleesta aineksesta koostuvana, jolloin elämästä tulee erityistapaus ja selitystä edellyttävä arvoitus. (Jonas 1966, 7–12.) Tämän mysteerin selvittämiseen osallistui mm. uuden ajan kemistit, fysiologit sekä lääkärit. Näiden elämäntieteiksi nimitettyjen tutkimusalueiden ja niitä koskevan filosofoinnin risteyskohdista kehkeytyi hiljalleen nykyisin biologiaksi kutsumamme tieteenala.<sup>27</sup>

Schelling seurasi suurella kiinnostuksella uusia teorioita kaikilla edellä mainituilla tutkimusaloilla ja kehitti luontoa koskevaa ajatteluaan oman aikansa luonnontieteiden löydökset huomioiden (ks. esim. Zammito 2018, 302). Hän kuitenkin kääntää luonnonfilosofiassaan Jonasin kuvaaman asetelman pääläelleen ja haastaa aikansa vallitsevan luonnonselityksen perusoletuksen mekaanisuuden ensisijaisuudesta. Kyse ei tosin ole niinkään siitä, etteikö Schelling ajatellut orgaanisen elämän ilmiön kaipaavan selitystä, sillä juuri tällaisen selityksen hän pyrkii muotoilemaan. Olennaista sen sijaan on Schellingin omaksuma käänteinen lähtökohta teorianmuodostukselleen. Schellingille organismi ei edusta poikkeustapausta muuten mekaanisessa luonnossa vaan päinvastoin: luonnon eloisuus ja tuottavuus eli dynaamisuus on kaiken järjestäytymisen perusedellytys. *Weltseelen* johdannossa Schelling toteaa ponnekaasti maailman olevan

organisaatio ja yleismaailmallisen organismin olevan mekanismin edellytys. (SW2, 349–350.)

Koska luonto on Schellingille lähtökohtaisesti elävä, ongelmana ei ole selittää elollisten organismien kehkeytymistä kuolleesta luonnosta. Juuri tällainen mekaaninen lähtöasetelma, joka ei huomioi luonnon dynaamista eloisuutta on Schellingin mukaan ollut hallitseva filosofinen lähestymistapa Descartesista lähtien. (SW7, 103 [2018, 91–92].) Schellingin käänteisessä asetelmassa mekanismi näyttäytyykin organismin erityistapauksena eikä toisinpäin. Koska myös epäorgaaniseksi tyypillisesti mielletty luonnonilmiöt (kuten kivet, nesteet tai ihmisten ja eläinten toimien myötä syntyvät esineet) ilmenevät osana yleismaailmallisen organismin eli luonnon elämää, käyttää Schelling tällaisista ilmiöistä ilmauksen ”epäorgaaninen” sijasta nimitystä ”anorgaaninen” (ks. esim. SW3, 90–94 [2004, 69–71]).

Ottaen huomioon orgaanisten elämänmuotojen ongelman keskeisyyden ajan keskustelussa, on väistämätöntä, että luonnonfilosofisissa teksteissä puhutaan toistuvasti myös eläimistä. Näin on myös Schellingin kirjoitusten kohdalla, joissa eläinaihe putkahtelee esiin siellä täällä. Useimmiten nämä kohdat liittyvät sen selittämiseen, miten eläinten kaltaiset luonnon tuotokset ovat mahdollisia. Tässä yhteydessä ei kuitenkaan ole tarpeellista käydä läpi Schellingin esitystä luonnon dynaamisen asteittaisen sarjan kehkeytymisestä, joka ulottuu fysiikan perusvoimista anorgaaniseen (eli ns. ”epäorgaaniseen”) luontoon, kasveihin, eläimiin ja yksilölliseen tietoiseen vapauteen. Olennaista on panna merkille, että Schelling pyrkii selittämään erilaisten elämänmuotojen kehkeytymistä. Hänen voi siis sanoa olevan kiinnostuneempi eläinten orgaanisesta muodosta (fysiologia) kuin eläinten toiminnasta ja käyttäytymisestä (etologia).

Tämä ei tosin tarkoita sitä, etteikö Schelling kiinnittäisi lainkaan huomiota eläinten toimiin, sillä aihetta käsitellään paitsi Schellingin luonnonfilosofisissa teksteissä myös hänen taiteenfilosofiassaan. Näissä yhteyksissä esiin nousee myös Reimaruksen taidevietin käsite. Schelling pureutuu taidevietteihin varsinkin *Erster Entwurf*

-teoksessaan, jossa esitettyyn peruslinjaan hän pääkohdiltaan tukeutuu myös myöhemmissä teksteissään. Kiinnostavia lisähuomioita taidevietteihin liittyen Schelling esittää muun muassa taiteenfilosofian luennoissaan vuosilta 1802 ja 1803.

Schellingille juuri vietin (*Trieb*) käsite edustaa kaiken organisoitumisen peruseriaatetta eli sitä, että luonnon on oltava vapaa sokeassa lainmukaisuudessaan ja samalla lainmukainen täydessä vapautensa (SW2, 527). Tämä välttämättömyyden ja vapauden välinen suhde on eräs Schellingin ajattelun keskeisistä teemoista, joka toistuu useissa hänen teksteissään monenlaisissa asiayhteyksissä. Luonnonfilosofiassaan Schelling omaksuu luonnontieteilijä J. F. Blumenbachin lanseeraaman muotoutumisvietin (*Bildungstrieb*) käsitteen luonnon järjestäytymisessä ilmeneväksi yleisperiaatteeksi, mikä tarkoittaa sitä, että kaikki muut vietit syntyvät muotoutumisvietin kautta – mukaan lukien taidevietit (SW3, 180–181 [2004, 131]). On tärkeää huomioida Schellingin linjaus, jonka mukaan kaikki vietit ovat luonteeltaan sokeita. Vasta järjellisessä tietoisuudessa luonnon tuottava eloisuus tulee tietoiseksi itsestään, jolloin kyse ei ole enää sokean vietin tuottavuudesta. Schellingin mukaan järjellisyys edellyttää sitä, että olio astuu ulos siitä sfääristä, jossa se on vain aistimisen ja tiedostamisen kohteena, ja tämän sijasta tiedostaa itsensä. Mikäli olio on vain muiden aistimisen ja tiedostamisen kohde, pysyy se jonakin, joka on selitettävä luonnonlakien mukaisesti. (SW3, 182–183 [2004, 132].)

*Erster Entwurf*-teoksessa Schelling aloittaa taideviettien käsittelyn toteamalla, kuinka monet ajattelijat ovat nähneet nimenomaan eläinten taidollisissa toimissa merkin jonkinlaisesta järjellisyydestä tai harkintakyvystä ja tulleet tämän myötä siihen johtopäätökseen, että eläimillä on oltava jonkinlainen sielu. Eläinten taidokas käyttäytyminen näyttää Schellingille eräänlaisena teoreettisena testipenkinä: hänen on kyettävä selittämään taidevietit hahmottelemiensä periaatteiden pohjalta. Schelling toistaa edeltä tutuiksi käyneet seikat: jokainen taidevietin omaava eläin syntyy taidossaan harjaantuneena ja tuottaa virheettömiä mestariteoksia. Yksistään tämä riittää Schellingin mukaan osoittamaan, ettei

näiden tuotosten yhteydessä voi puhua niiden tekijöiden järjellisyydestä. (SW3, 180–181 [2004, 131].) On kyllä kiistatonta, että eläinten taidon näytteet ilmentävät jotakin järjellisyydelle rinnasteista, Schelling myöntää, mutta tästä ei pidä kiiruhtaa ajattelemaan eläimellä itsellään olevan jotakin järjenkaltaista. Esimerkiksi taivaankappaleet ilmentävät taidevietteihin vertautuvaa järjenkaltaista säännönmukaisuutta, kuten itse asiassa kaikki muukin orgaaninen jäsentyminen. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että olisi syytä ajatella planeettojen omaavan järjellisen sielun tai että kaikki kasvit ja eläimet rakentaisivat tietoisesti omat elimensä, Schelling selittää. Eikä ole myöskään syytä ajatella eläinten omaavan ihmistä vähäisempää järjellisyyden astetta, sillä Schellingin mukaan järki ei tunne asteita. (SW3, 181–182 [2004, 131–132].)

Niinpä Schellingin mukaan on esitettävä eläinten toimivan kauttaaltaan ”sokeiden” vietien ajamina – mukaan lukien silloin, kun eläimet tuottavat teoksia. Schelling kiistää samassa yhteydessä ajatuksen siitä, että eläinten taidollinen toiminta pohjautuisi erilaisille tuntemuksille, kuten mielihyvähakuisuudelle. Edeltä muistetaan tämän olleen esimerkiksi Reimaruksen näkemys. Schelling kuitenkin pitää tällaista ajatusta yhtä erikoisena kuin jos ajateltaisiin eläinten tuottavan taideteoksiaan vaikkapa kivuntunteen ajamana. Tuntemuksien motivoima tekeminen on Schellingin mukaan aina hidasta ja keskittymistä vaativaa – ja eläinten toimissa ei ole merkkejä hitaudesta, pinnistelystä tai pakottamisesta, vaan ne ovat voimallisen suorasukaisia. Osansa tässä on myös sillä, että eläinten liikkeissään ja toimissaan hyödyntämät välineet – niiden omat elimet – osuvat Schellingin mukaan täysin yksiin käyttönsä kanssa. Tällaisessa toiminnassa, Schelling katsoo, ei voi syntyä mitään epäsuunnollista. (SW3, 183–185 [2004, 132–133].)<sup>28</sup> Ymmärrän tämän tarkoittavan sitä, että eläinten työskentelyssään hyödyntämät elimet ovat muotoutuneet vastaamaan tarkasti käyttötarkoitustaan, jolloin toiminnan virhemarginaali on kapea. Tässä siis toistuu jo mainittu ajatus: eläimet eivät voi epäonnistua, minkä vuoksi niiden toimet eivät voi Schellingin katsannossa perustua (itse)tietoiseen järjellisyteen.

Se miksi luonto tuottaa säännönmukaisuutta paitsi eläinten fysiologisessa jäsentymisessä myös niiden ulkoisissa toimissa (taideviettien tuottamat mestariteokset) selittyy Schellingin mukaan sillä, että säännönmukaisuus kuuluu luonnon järjestäytymiseen yleensä. Luonto tuottaa kaikkialla täydelliseltä näyttäviä tuotteita – ei ainoastaan taideviettien tuotoksissa, vaan tosiaan myös organismeissa itsessään ja myös kasvien kukinnoissa, planeettain liikkeissä sekä vaikkapa kuorellisten eläinten kuorissa ja niin edelleen. Schelling kysyy eivätkö kukkien ja kuorien kaltaiset luonnontuotteet ole vielä mehiläisen kuusikulmioisia kennojakin täydellisempiä taideteoksia, ja eikö kaikilla näillä tuotoksilla ole yhteinen juurensa luonnossa? (SW3, 186–187 [2004, 134–136].)

Ihmisellä on kuitenkin Schellingin mukaan lupa nähdä eläinten mestariteoksissa rinnakkaisuutta (ihmistyyppilliseen) vapauteen, sillä vapaus on se tapa, jonka valossa kyseiset esineet ja asiat näyttäytyvät ihmisen ymmärryksen kaltaiselle luonnolliselle organisaatiolle. Mehiläispesän kuusikulmiot eivät ole kuusikulmioita luonnolle itselleen, Schelling selittää. Luonto ei pyri niiden tuottamisessa tuottamaan kuusikulmiota sen enempä kuin luonto pyrki tuottamaan sitä muotoa, jonka me ihmiset talvisin tunnistamme lumihuutaleeksi. Tämä jälkimmäinen operaatio – tietyn muodon tunnistaminen lumihuutaleeksi – on luonnon tuottavuuden käsittämistä ihmisen ymmärryksessä. (SW3, 185–186 [2004, 134–135].) Tulkitsen Schellingin tarkoittavan tällä kutakuinkin sitä, että luonto ei mehiläispesän tuottamisessa pohtien valitse kuusikulmiota erilaisista vaihtoehdoista, kuten ihmisarkkitehti saattaisi tehdä, vaan luonto yksinkertaisesti tuottaa kyseisen muodon. Tässä mielessä tuottamista leimaa välttämättömyys, mutta toisaalta luonto ilmentää vapautta siinä, että se tuottaa tämän asian eikä jotakin toista. Tuotetun muodon täydellisyden ihastelu tapahtuu puolestaan ihmisen ymmärryksessä.

Koska Schelling katsoo eläinten taidolliselta vaikuttavan toiminnan perustuvan viime kädessä sokeaan viettiin, hän aavistaa, että hänen näkemystään voidaan erehtyä pitämään paluuna kartesiolaiseen eläinkonehypoteesiin. Schelling

kiistää tämän oitis ja toteaa eläimen käyttäytymisen kyllä ilmentävän eloisuutta, mutta kyseessä ei ole eläinyksilön vaan luonnon eloisuus. (SW3, 189–190 [2004, 137].) Schellingin luonnonfilosofian peruslähtökohdan huomioiden ei olisi ylipäänsä mahdollista, että hän kannattaisi ajatusta eläimistä mekanismeina, sillä kuten edeltä muistetaan, Schellingille luonto on kauttaaltaan elollista ja siten orgaanista. Schellingin Fichteä kohtaan esittämän kritiikin hengessä voidaan kuitenkin nyt tivata luonnonfilosofilta itseltään, kuinka elähdyttävää on yksilöllisen oravan, kynn tai joutsenen kannalta se, että Schelling ”uhraa heidän yksilöllisen elämänsä” (*wir opfern ihr individuelles Leben*) luonnon yleismaailmallisen organismin elämän hyväksi? (SW3, 191 [2004, 138].)

## Lajityypillistä, aivan liian lajityypillistä

Schelling toistaa johdonmukaisesti eri teksteissään näkemyksensä siitä, että yksilöllinen eläin ei varsinaisesti elä vaan pikemminkin luonto eläinyksilössä (ks. esim. SW7, 156, nro. 72). Eri yhteyksissä tähän väliin kiilaa yksilön edustama eläinlaji, jonka muodon säilymistä Schelling selittää luonnon tuottamistoiminnan säännönmukaisuudella. Tähän liittyen on hyvä mainita myös se, että Schelling kytkee selityksensä taidevieteistä osaltaan suvunjatkamisviettiin. Schelling katsoo taideviettien edustavan eräänlaista välietappia, jonka läpi yleinen muotoutumisvietti (*Bildungstrieb*) virtaa tyhjentyäkseen lopulta suvunjatkamisviettiin. Perustellakseen näkemystään Schelling toteaa hyönteisten omaavan taideviettejä vain ennen niiden sukukypsyystä, jonka kehittymiseen Schelling laskee kaikki hyönteisten muodonmuutokset. Jahka hyönteisten muodonmuutokset tulevat päätökseensä, Schelling selittää, niiden taidevietit hiljenevät. Työläismehiläisten tapauksessa taidevietti ei sammu, sillä ne eivät koskaan saavuta sukukypsyystä. Muiden eläinten tapauksessa taideviettien hyödyntäminen ajoittuu niiden parittelun edelle. Schellingillä on tässä kohden selkeästi mielessä nimenomaan eläinten rakennustoiminta. Tämä käy ilmi yhtäältä siitä, että hän puhuu

taidefilosofian luennoissaan niistä taidevieteistä, jotka saavat aikaan eläimen ulkopuolisen anorgaanisen (eli ”epäorgaanisen”) tuotteen ja toisaalta siitä, että hän käsittelee aihetta nimenomaan luentojen arkkitehtuuria koskevassa osiossa. (SW3 191–194 [2004, 138–140]; SW5 572–573 [1989, 163].)

Taidefilosofian luentojen veistotaidetta koskevasta osuudesta löytyy lisää kiinnostavia huomioita siitä, miten Schelling mieltää eläinyksilön suhteen lajiinsa. Hän vertaa ihmisten ja eläinten esittämistä veistotaiteessa todeten, että silloin kun eläimiä esitetään veistoksissa, niitä ei Schellingin mukaan esitetä yksilöinä vaan lajinsa edustajina: leijona on rohkea erotuksena viekkaasta ketusta ja niin edelleen. Tässä mielessä leijona on lajina yksilöllinen, mutta leijonayksilö on *persoonaton* lajinsa edustaja. Schelling selostaa eläinlajien ominaispiirteitä hänen luonnonfilosofiastaan tutuksi käyneellä kaavalla: lajien luonteet ovat maapallon absoluuttisen luonteen rajoituksia. Veistotaiteen aiheena ihminen on puolestaan nimenomaan *persoonallinen*. Siinä missä eläin siis edustaa Schellingin mukaan yksilöllisyytensä sijasta vain sukuaan, ilmentää ihminen juuri yksilöllisyydessään ihmislajin erityisyyttä eli sitä, että ihmisessä näyttäytyy maailma kokonaisuudessaan. (SW5, 602–603 [1989, 183–184].) Tulkiten voisi sanoa, että rajoitettu eläin ilmentää itsensä sijaan luonnon vapautta, kun taas rajoittamattoman ihmisen vapaus ilmaisee luontoa. Tässä voidaan jälleen havaita variaatio rajoituneisuuden ja rajoittamattomuuden teemasta, joka on tullut edellä esiin *empeirian* ja *tekhnen* välisessä erossa sekä Herderin ajatuksessa eläimen maailman rajallisuudesta suhteessa ihmisen avoimeen maailmaan.

On kiintoisaa havaita Schellingin hyödynnettävän taidehistoriallisessa analyysissään hänen luonnonfilosofisissa tutkimuksissaan kehittämäänsä ajatuksia. Schellingin veistoksia koskevien kommenttien taidehistoriallisen uskottavuuden arvioimisen sijasta tahdon tässä kohdistaa huomion siihen, kuinka Schellingin näkemys kuvastaa yleistä taipumusta nähdä muunlaiset eläimet epäyksilöllisinä ja persoonattomina arkityyppeinä. Käsittelemäni katkelma kertoo

Schellingin tavasta erottaa ihmiset eläimistä: vaikka hän ei nähdäkseeni suoraan kiellä sitä, etteikö yksittäisten eläinten välillä olisi luonnetta, tämä ei selvästikään ole Schellingille eläimissä olennaisinta. Tärkeämpiä ovat lajipiirteet. Ihmisen kohdalla sen sijaan yksilöllisen persoonallisuuden merkitys korostuu.

Tämä ihmisen erityispiirre ei kuitenkaan näytty Schellingin kirjoituksissa aina yleismaailmallisena. Schellingin myöhäistuotantoon lukeutuva mytologian filosofian johdannossa vuodelta 1842 nimittäin esiintyy valittavan rasistisia näkemyksiä eteläamerikkalaisista alkuperäisheimoista, joita Schelling kutsuu vain ”ulkoisesti ihmisenkaltaisiksi roduiksi” (*bloß äußerlich menschenartigen Geschlechter*). Nämä ihmisenkaltaiset heimot ovat Schellingin arvion mukaan kieleltään köyhiä eivätkä he muodosta todellisia yhteisöjä. He ovat eläinten kaltaisia ja itse asiassa yhteisöllisyydessään joitakin ryhmässä työskenteleviä eläimiäkin – kuten majavia, muurahaisia ja mehiläisiä – alempana.<sup>29</sup> (SW11, 63–64, 114–115.) (Huomattakoon, että tässäkin listauksessa esille nousevat juuri rakennustaidoistaan tunnetut muunlaiset.)

Nämä rasistiset kommentit ovat tosiaan peräisin Schellingin myöhäistuotannosta, jolloin hänen päähuomiionsa oli siirtynyt pois luonnonfilosofiasta. Näin ollen Schellingiä ei välttämättä ole tässä yhteydessä huolettanut se, miten nämä näkemykset istuvat hänen luonnonfilosofian järjestelmänsä. Voi vain arvailla, olisiko hän esittänyt vastaavia ajatuksia 1800-luvun alussa. Joka tapauksessa en voi välttyä pohtimasta, mihin nämä ”vain ulkoisesti ihmisenkaltaiset” asettuvat Schellingin kuvaaman yleismaailmallisen organismin elämässä. Jos he tosiaan rinnastuvat eläimiin, on pääteltävä, etteivät nämä ihmisenkaltaiset ole Schellingin järjestelmän puitteissa persoonallisia ja vapaasti toimivia yksilöitä. Mutta mitä he sitten epäyksilöllisyydessään edustavat ja ilmentävät? Yksittäinen kolibri ei ole Schellingin katsannossa yksilöpersoona vaan yksilöllisen lajinsa edustaja. Jos kolibrin läheisyydessä asustavat eivät kuitenkaan ole varsinaisesti ihmisiä, niin he eivät kaiketi voi edes edustaa lajiaan. Unohtiko yleismaailmallinen organismi heidät?

Vai ovatko he vain saksalaisen järjestelmänrakentajan anorgaanista ylijäämämateriaalia? Ehkä Fichte ei ollutkaan ainoa, jonka kirjoituspöydällä vaani kuolema.<sup>30</sup>

## Lopuksi: maanpiiri taivaan ja helvetin välissä

Ihmisten ja eläinten suhteen tarkastelu Schellingin luonnonfilosofiassa jättää nykytilanteesta käsin asiaa ajattelevan lukijan kaksijakoisiin tunnelmiin. Yhtäältä muunlaisten eläinten yksilöllisyys jää eittämättä Schellingin luonnonfilosofian erääksi sokeaksi pisteeksi. Näin ollen Schellingin luonnonfilosofisella ajattelulla ei lie kummoista tarjottavaa sellaisille nykyaikaisille eläineettisille pyrkimyksille, jotka korostavat eläinyksilöiden merkitystä.<sup>31</sup> Toisaalta Schellingin ajattelu mahdollistaa toisenlaisen tavan puolustaa ei ainoastaan kaikkien eläinten vaan ylipäätään kaikenlaisten luonnonkappaleiden ja ympäristöjen arvoa ihmisten mielihaluja vastaan.

Osoituksena tästä toimii edellä selostamani Schellingin Fichtelle ja ”niin kutsutulle valistukselle” esittämä kritiikki, joka rakentuu oleellisesti Schellingin orgaaniselle luontokäsitykselle. Näin ollen Schellingin poleeminen teksti antaa vihiä siitä, millaisia ympäristöettisen ajattelun väyliä hänen luonnonfilosofiansa avaa.<sup>32</sup> Tulkiten asian voisi esittää seuraavasti: koska eläimet eivät ole (kartesiolaisia) koneita ja luonnonkappaleet yleisemminkään eivät ole kuolleita – *koska luonto ei ole mekaaninen vaan elävä* – ei hevonen sen paremmin kuin puukaan tule onnellisemmaksi ja eloisammaksi siitä, että ihminen hyödyntää näitä materiaaleina omissa ”järkeissä”, taidollistaiteellis-teknisissä puuhissaan. Jos elämä on keskeinen arvon lähde ja jos luonto on kauttaaltaan elävä, ei luonnonkappaleiden arvokkuus synny niiden välineellisestä hyödyntämisestä. Näistä ajatuksista voidaan huomata, kuinka Schelling enteili myöhempiä 1900-lukulaisia moderniteetin kritiikkejä.<sup>33</sup>

Sekä Herderin että Schellingin tapauksessa ihmisten ja eläinten välisen eron tarkastelu kytkeytyy laajempiin ympäristöä ja luontoa koskeviin kysymyksiin: Herderillä eri elämänmuotojen

ja niiden ympäristöjen välisen suhteen tarkasteluun, Schellingillä puolestaan kysymykseen luonnon perusolemuksesta. Pohdin jo edellä sitä, millaisia ympäristöfilosofisia näkymiä Herderin teoria ihmisten ja muunlaisten erilaisista elinpiireistä tarjoaa. Tahdon tekstini päätteeksi vielä palata näihin laajempiin ympäristöä koskeviin ajatuksiin.

Usein ihmisen eroa eläimiin on selitetty ensin mainittua imarrella: ihmisellä on jotain myönteiseksi miellettyä – kuten järkeä – joka muunlajisilta puuttuu. Edeltä muistetaan esimerkiksi Reimaruksen käsitys, jonka mukaan sekä ihmisillä että eläimillä on taitoja/taiteita, mutta vain ihmisen tapauksessa nämä kyvyt syntyvät järjestä, kun taas eläinten synnynnäiset kyvyt ovat Luojan näihin istuttamia. Eronteko myönteisten ominaisuuksien kautta näkyy myös Herderillä, jonka katsannossa ihmisten kielet mahdollistavat avoimemman suhteen maailmaan kuin muiden eläinten kielet. Toisaalta Reimaruksen ja Herderin puheissa eläinten taidevieteistä etualalle nousee myös se, miten muunlajiset ovat monin tavoin ihmistä etevämpiä. Mitä jos jatkettaisiin tätä pidemmälle ja pohdittaisiinkin ihmisen ja eläimen eroa kielteiseksi miellettyjen ominaisuuksien kautta? Mitä jos ihmisten merkittävin ero suhteessa muihin eläimiin piilee mahdollisuudessa tehdä pahaa?

Kiinnostava lähtökohta tällaisille pohdinnoille löytyy Franz von Baaderin tekstistä *Über die Behauptung: dass kein übler Gebrauch der Vernunft sein könne* vuodelta 1807. Kyseisessä lyhyessä tekstissä Baader kommentoi yleistä näkemystä, jonka mukaan ihmisen pahuus on eläimellisyydelle antautumista. Jospa asia olisikin näin, Baader toteaa, sillä puhtaasti eläimeksi tulleena ihminen olisi turmeluksessaankin syytön. Baaderin mukaan ihminen voi kuitenkin seistä vain joko eläinten ylä- tai alapuolella. Pahaa tehdessään ihminen ei siis käyttäydy eläimellisesti vaan itse asiassa lipsuu eläinten alapuolelle. Vakaumuksellisenä (joskin omalaatuisena) kristittynä Baader hyväksyy perinteisen ajatuksen ihmisestä luomakunnan hallitsijana, mutta Baaderin katsannossa tämän tulisi tapahtua ylhäältä alas eli hyväydestä käsin. Paha ihminen

pyrkii hänkin hallitsemaan eläinkuntaa. Koska tämä kuitenkin tapahtuu väärinmielisesti alhaalta ylös, turmeltunut ihminen väärinkäyttää eläimiä. (Baader 1851, 35–36.)

Jos vailla taitoja ja taiteita syntyvä ihminen on juuri köyhyytensä vuoksi vapaa sivistymään ja asettumaan ympäriinsä, kuten Herder esittää, Baaderin sanat auttavat havahtumaan tämän avoimen maailmasuhteen ambivalenttiin luonteeseen. Vapaa laulamaan kuorossa ja tanssiin piirissä, mutta myös vapaa rakentamaan teurastamoita ja kaatamaan ikimetsiä.<sup>34</sup> Tästä näkökulmasta ihmisen ja eläimen välisessä erotelussa keskeisintä ei olekaan se, millä kaikin tavoin ihminen leijaillee paremmuudessaan muiden eläinten yläpuolella. Sen sijaan ihmiseläimen erityisenä kykynä näyttäytyy mahdollisuus pahantekoon – mahdollisuus tehdä maanpäällisestä elämästä helvettiä. Se että eläinten taidot ovat näyttäneet suoritusvarmuudessaan ihmisille innoituksen lähteenä ja esikuvana kätkeekin mielestäni taakseen kivuliaan tuntemuksen: haluaisimme elää yhtä luontaisesti tasapainossa rajattoman maailmanne kanssa kuin hämähäkit rajatuissa verkoissaan.

Pahuutta koskevat ajatukset valtasivat yhä vahvemmin myös Schellingin mielen 1800-luvun ensimmäisen vuosikymmenen lopulla, ja tuloksena oli hänen tunnettu tutkielmansa inhimillisestä vapaudesta vuodelta 1809. Schelling siteeraa siinä hyväksyvästi Baaderin ajatusta, jonka mukaan ihminen voi olla vain eläinten ylä- tai alapuolella. Schelling pitää myös edelleen kiinni siitä, että eläinyksilöt vain kanavoivat suurempia voimia. Nyt nämä voimat saavat kuitenkin synkemmän sävyn: kaikissa luonnollisissa olennoissa vaikuttaa Schellingin mukaan pimeä, itsekäs periaate. Eläimissä tämä itsekakeskyys kuitenkin toimii – aivan kuten taideviettien tapauksessa – tiedostamattomasti, aiheuttaen vain sokeaa himoa ja halua. Ihmisen kohdalla sama pimeys voi kuitenkin astua tietoisuuden valoon. (SW7, 372–373 [2006, 39–40].) Ihminen voi kääntyä elämää vastaan, ihminen kykenee pahaan.

Ihmistyyppillisen *tekhnen* ja ympäristön suhdetta pohtiessa mieleen tuleekin Hämähäkkimies-sarjakuvista tuttu viesti: ”suuren

voiman mukana tulee suuri vastuu.” Muistaen Schellingin kärkkäät sanat Fichtelle, on kuitenkin painotettava, ettei olennaista ole niinkään se, mihin ”rationaaliisiin” supersankaritekoihin ihmiskunta voisi voimillaan venyä. Prometeaanisen ihmisen tulisi pikemminkin oppia ajattelemaan enemmän sitä, miten paljon *pahaa* hän voi taidoiltaan, taiteillaan ja tekniikoillaan tehdä. Syllisyys jo tehdystä pahasta houkuttelee miettimään, kuinka voisimme korjata eri ympäristöille ja niiden moninaisille asukeille aiheutettuja tuhoja ja vahinkoja. Niin jaloa ja tärkeää kuin tämä onkin, kenties olisi hyvä keskittyä vaatimattomammin siihen, että tekisimme vastaisuudessa mahdollisimman vähän pahaa. Meidän ei tarvitse nousta kenenkään muun yläpuolelle kuin itsemme, jotta olisimme ansaitsevia jakamaan maanpiirin muunlaajisten eläinten kanssa. ■

## VIITTEET

- 1 Beiser toteaa napakasti, että tieteenhistorian on aika karistaa positivismin pölyt harteiltaan ja hyväksyä, ettei romantti-idealismi luonnonfilosofia ollut silkkaa leväperäistä spekulatiota, vaan yksinkertaisesti oman aikansa normaalityötä. (Beiser 2002, 507–508.) Viime aikoina erityisen huomion kohteeksi on noussut saksalaisen luonnonfilosofian rooli biologian synnyssä. Tältä osin ks. esim. Zammito (2018) sekä Kisner & Noller (2022). Toisaalta esim. Grant (2006, 11) kritisoi liiallista keskittymistä modernia biologiaa edeltäneisiin elämäntieteisiin saksalaisen luonnonfilosofian käsitteissä.
- 2 Ks. esim. Nassar 2017, 107 ja 123.
- 3 Ks. Nassar (2014, 296–298) uudelleenvirinneestä kiinnostuksesta romanttiseen luonnonfilosofiaan ja tämän kiinnostuksen osin jännitteisestä suhteesta nyky-ympäristöfilosofiassa esiintyviin näkemyksiin (mm. Timothy Morton) luonnon käsitteen ongelmallisuudesta tai peräti haitallisuudesta.
- 4 Olen aiemmin käsitellyt muunlaajisten eläinten taitoja ja kysymystä muunlaajisten tekemistä kaunotaideteoksista esseessäni ”Voivatko eläimet olla taiteilijoita?” (2022).
- 5 Käytän termistä *Kunsttrieb* sen kirjaimellista käännöstä ”taidevietti” siitä huolimatta, että se voi aiheuttaa myös harhaanjohtavia miellelyhtymiä. Sana ”taide” tulee tässä yhteydessä ymmärtää sen



laajassa historiallisessa merkityksessä, joka juontaa juurensa antiikin termiin *tekhne* ja johon sisältyvät nykyisten kaunotaiteiden lisäksi myös käyttötaiteet, teknologia/teknikka ja erilaiset urheilumuodot.

- 6 Tässä yhteydessä on syytä mainita Immanuel Kantin *Arvostelukyvyn kritiikin* keskeinen merkitys 1700- ja 1800-lukujen taitteen saksalaiselle luonnonfilosofialle. Aiheeni kannalta on huomionarvoista, että Reimarus mainitaan kertaalleen myös *Arvostelukyvyn kritiikissä*, jonka lisäksi tekstissä viitataan muutamaan otteeseen eläinten taiteellisiin toimiin ja tuotoksiin – tosin ei kertaakaan taideviettiin. Kant puhuu sen sijaan taidevaistosta (*Kunstinstinct*) ja taidekyvystä (*Kunstvermögen*). (AA 5, 442, 464, 476.) Asetan Kantin kuitenkin tekstissään syrjään, sillä vaikka Reimaruksen eläimiä koskeva tutkimus tulee esille myös Kantilla, on Reimaruksen merkitys Herderille arvioni mukaan keskeisempi. Niinpä seuraan juovaa, joka kulkee Reimaruksen kautta Herderin ja Schellingin näkemyksiin eläinten ja ihmisten taiteista/taidoista ja suhteista ympäristöihinsä.
- 7 Esimerkiksi Waldaun (2013) teoksessa *Animal Studies. An Introduction* eläinten taidolliset ja taiteelliset kyvyt eivät tule esille. Myöskään eläinten tekemiä rakennelmia tai eläinten ihmisten kanssa tekemiä kuvia ei kirjassa juuri käsitellä. Viimemainitun aiheen osalta on hyvä mainita Ullrichin (2016) artikkeli, joka käy läpi tapauksia nykytaiteen kentältä, joissa eläimiä on ollut eri tavoin mukana.
- 8 Suomessa eläinten rakennustoimintaa on tuonut esille erityisesti Juhani Pallasmaa, jonka 90-luvulla suunnittelemaan näyttelyyn liittyvä kirja *Eläinten arkkitehtuuri* (1995) on posthumanismin nousun myötä yhä ajankohtaisempi.
- 9 Bolton (2021) on hiljattain argumentoinut, että Aristoteleella on itse asiassa useampi *tekhne*-käsitys, joista kaikki eivät käy yksiin *Metafyysikassa* esitetyn kuvauksen kanssa. Boltonin mukaan *Metafyysikassa* puhutaan ennen muuta lääkinän kaltaisista taidonlajeista, jotka tulevat lähimmäs tieteiden teoreettisuutta ja edellyttävät siksi yleisten periaatteiden muodostamista. Toisenlaisissa taidon- ja taiteenlajeissa (kuten erilaisten esineiden valmistuksessa) Aristoteles ei Boltonin mukaan katso tarvittavan yleisluontoisia teoreettisia periaatteita, vaan taitajan osaaminen muodostuu tunteamalla kokempohjaisesti oma toimialansa. Tällainen *tekhne*-käsitys vastaa Boltonin mukaan sitä, mitä *Metafyysikassa* kutsutaan *empeiriaksi*. Boltonin esityksen pohjalta vaikuttaisi siltä, että ”vähäiseen” *empeiriaan* yltävillä eläimillä voisi kenties olla samanlaista taitoa kuin ihmistyöläisillä. Erokse jäisi kuitenkin edelleen järkeily, jonka varassa Aristoteles (1990, 7, 980b) nimenomaisesti sanoo ihmissuvun elävän. Sisältää jokin *tekhnen* laji sitten enemmän, vähemmän tai ei lainkaan teoreettisia periaatteita, säestää taitoja ja taiteita aristoteelisessa katsannossa nähdäkseen aina silti jonkinasteinen järjellisyys.
- 10 Reimaruksen panokseen vietin käsittehistoriassa on alettu kiinnittää enemmän huomiota. Esimerkkinä tästä toimii Kisnerin ja Nollerin toimittama artikkelikokoelma *The Concept of Drive in Classical German Philosophy* (2022), jossa Reimarus nousee useaan otteeseen esille.
- 11 Suomennos minun.
- 12 *Triebe der Thieren* 8. luvussa viitataan Aristoteleen eläimiä koskeviin kirjoituksiin, mutta Reimarus ei vertaile omaa taiteen/taidon määritelmäänsä Aristoteleen näkemyksiin *tekhnestä*.
- 13 Hegel (1970, 494–497) kirjoittaa taidevietteistä *Filosofisten tieteiden ensyklopedian* toisessa osassa, Schopenhauer (1960, 443–451) puolestaan *Maailma tahtona ja mielteenä* -pääteoksensa toisessa osassa.
- 14 Herder (SWS V, 25) käyttää eläimistä puhuessaan myös mielenkiintoista ilmaisua ”elävä mekanismi” (*lebendiger Mechanismus*). Mekaanisuuden ja elollisuuden käsitteiden sekoittuminen oli tyyppistä jo Herderiä edeltäneelle keskustelulle eläinsieluista. Esimerkiksi mainitsemassani Yvonin (2003) *Ensyklopedia*-artikkelissa esitetään ajatus eläinten ruumiista koneena, jota elollinen eläinsielu käyttää. Tämä koneen ja sielun verraton yhteensopivuus nähdään Jumalan suuren taidon osoituksena. Tässä yhteydessä ei tosin voida mielestäni vielä puhua edes varsinaisesta sekoittuneisuudesta, vaan sielu ja kone ovat sisäkkäin kuin nakkii sämpylässä. Reimaruksen (1760, iv–vi, 53–54) tutkielmassa mekaanisuus ja eloisuus ovat jo perusteellisemmin sekoittuneet – kuin (ikäikäisen) keiton ainekset. Herderin ilmauksessa liitto on saumaton: elämä ei ole mekaniisissa vaan mekanismi elää. Tämän tyyppinen ajatus on keskeinen Schellingin luonnonfilosofialle, kuten tullaan huomaamaan.
- 15 Tekstini keskeisten saksankielisten lähteiden osalta esitän ensin viittauksen alkuperäislähteeseen ja sen jälkeen hakasuluissa viittauksen englanninkieliseen käännökseen, mikäli sellaista on.
- 16 Uexküllin vaikutuksesta ks. esim. Michelini & Köchy (toim.) 2020. Mainitsemastani ajattelijajoukosta erityisesti Gehlen (1958, 88–90) tunnistaa Herderin Uexküllin enteillijäksi, joskin Heideggerkin (2004, 137) panee asian lyhyesti merkille Herderiä koskeissa luennoissaan.
- 17 Herder (SWS V, 30 [2002, 84]) toteaa kiinnostavasti, että jos ihmisellä olisikin taideviettejä, hän menettäisi sen, mitä ihmisessä kutsutaan järjeksi. Tämä johtuu siitä, että taidevietit vetäisivät ihmisen kaikki voimat ja huomion kohti yhtä pistettä, jolloin

- se avoin ja vapaa ympyrä, jossa tietoiseksi tuleminen tapahtuu, pimenisi.
- 18 Schellingin ja Fichten suhteesta ja välirikosta ks. esim. Beiser 2002, 469–471.
- 19 Kyseessä on teksti nimeltä *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre: Eine Erläuterungsschrift der Ersten*.
- 20 Suomennosta muunnettu hieman. Ks. Oittisen (1984, 38) käännös: ”Teemme lähetystyötä: meidät on kutsuttu maailmaa sivistämään.”
- 21 Novaliksen nimestä ks. esim. Wood 2007, 238.
- 22 Ylpeyteen liittyen ks. Snow (2018, xviii–xx) sanasta *Bauernstolz*, jota Schelling käyttää Fichteä arvostellessaan.
- 23 Schellingin dynaaminen luontokäsitys on ns. spekulatiivisen realismin keskeisiin hahmoihin lukeutuvan Iain Hamilton Grantin (2006) Schelling-luennan keskiössä.
- 24 Suomennos minun. Kursivoinnit mukailevat alkuperäistä.
- 25 Suomennos minun.
- 26 Saksalaista ajatteluperinnettä laajasti tutkinut Beiser kuvailee varhaisromantiikkaa pyrkimykseksi naittaa yhteen Fichten ja Spinozan ajattelua. 1700-luvun lopun saksalaisajattelijoiden käsitys Spinozasta oli tosin vahvasti aikalaiskommentojien (kuten F. H. Jacobin ja Herderin) tulkintojen värittämä, kuten Beiser (2003, 171–186) selvittää.
- 27 Edellä viittamani Zammiton (2018) teos selvittää ansiokkaasti tätä kehityskulkua. Vaikka teos keskittyy Saksaan, esittää Zammito teoksen alussa kattavan taustoituksen, jossa käydään läpi elämäntieteiden aiemmat läpimurrot muualla Euroopassa, erityisesti Ranskassa.
- 28 Schelling viittaa tässä yhteydessä myös – nimeä mainitsematta – Herderin näkemykseen eläinten kapeammasta piiristä ja noteeraa myös – nimeltä – Mendelssohnin arvion Reimaruksen teoksesta.
- 29 Schellingin näkemystä voi verrata Herderiin, joka korostaa kielen inhimillistä yleismaailmallisuutta sekä sitä, ettei ole ihmisiä, jotka olisivat kyvyttömiä taiteisiin ja tieteisiin, sillä juuri tämä on inhimillistä. (SWS V, 81–82 [2002, 120–121].)
- 30 Vaikka edeltävissä esimerkeissä Schelling korostaa ihmisen persoonallisen yksilöllisyyden merkitystä, käsittelee hän kirjoituksissaan myös historian ja mytologian kaltaisia ilmiöitä, joissa ihmisyksilön merkitys jää ylyksilöllisten prosessien taustalle. Tekstini aihepiirin kannalta olisi kiinnostavaa tarkastella erityisesti kaunotaiteellista luomista ja neroutta koskevaa kuvausta vuoden 1800 *System des transcendentalen Idealismus* -teoksessa, sillä nerouden leimaamassa luomisprosessissa ihmisyksilön lävitse käy Schellingin mukaan sekä tietoinen taidollinen tekeminen että tiedostamaton, ihmisen hallitsemattomissa oleva luonnon tuottavuus. (SW3, 619–624.) Tässä prosessissa ihmisenkin siis on osittain yleismaailmallisen organismin vietävänä.
- 31 Esimerkkinä mainittakoon Gruenin (2015, luku 1) ajatus ”kietoutuneesta empatiasta” (*entangled empathy*), jonka avulla hän pyrkii kääntämään huomiota abstraktien periaatteiden (esim. eläinoikeudet) tasolla toimivasta eläinetiikasta myös hoiva-eettiseen suhtautumistapaan, jossa korostuvat konkreettiset suhteet toimijoiden välillä. Tässä mielessä Herder on Schellingiä hedelmällisempi ajattelija, sillä Herder (SWS V, 7–8 [2002, 67]) puhuu siitä, miten eri ihmiskulttuureissa muodostetaan merkityksellisiä suhteita erilaisiin – kullekin ympäristölle tyypillisiin – eläimiin ja herkistytään näiden ominaispiirteille.
- 32 Grantin (2006, 61) kannan mukaan Schellingin luonnonfilosofia ei ole eettinen projekti. Hän saattaakin olla oikeassa: Schellingin luonnonfilosofia ei *itsessään* ole eettinen projekti, mutta tämä jättää huomiotta sen, minkälaisia (ympäristö)eettisiä kantoja sen *pohjalta* voi muodostaa – millaisia ajattelun väyliä se avaa vaikkapa mekanistiseen luontokäsitykseen verrattuna.
- 33 Täältä osin ks. esim. Bowie 2014, 190–196.
- 34 On paikallaan selvittää, ettei Herder itse pidä maailman joka kolkan valloittamista ihmisen kutsumuksena. Vaikka olen tekstissäni korostanut Schellingin antia nyky-ympäristöfilosofialle, on tärkeää mainita myös Herderin ennakoineen luonnonsuojelun liittyviä näkökohtia, joita esimerkiksi Väyrynen (2006) on nostanut esiin.

## KIRJALLISUUS

- Andrews, Kristin & Monsó, Susana (2021) ”Animal Cognition”. Teoksessa Edward N. Zalta (toim.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/cognition-animal/> Viitattu 29.8.2024.
- Aristoteles (1960) *Posterior Analytics. Topica*. Trans. Hugh Tredennick & E. S. Forster. Loeb Classical Library 391. Harvard University Press, Cambridge.
- Aristoteles (1990) *Metafyysiikka*. Suom. Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari & Petri Pohjanlehto. Gaudeamus, Helsinki
- Aristoteles (1991) *History of Animals, Volume III: Books 7–10*. Trans. D. M. Balme. Loeb Classical Library 439. Harvard University Press, Cambridge.
- Aristoteles (1992) *Fysiikka*. Suom. Tuija Jatakari & Kati Näätäsaari. Gaudeamus, Helsinki.

- Baader, Franz von (1851) *Sämmtliche Werke. Erste Hauptabtheilung. Erster Band*. Franz Hoffmann (toim.) Herrmann Bethmann, Leipzig.
- Beiser, Frederick C. (2002) *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781–1801*. Harvard University Press, Massachusetts.
- Beiser, Frederick C. (2003) *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*. Harvard University Press, Massachusetts.
- Bolton, Robert (2021) "Technê and Empeiria: Aristotle on Practical Knowledge". Teoksessa Thomas Kjeller Johansen (toim.) *Productive Knowledge in Ancient Philosophy. The Concept of Technê*. Cambridge University Press, Cambridge, 131–165.
- Bowie, Andrew (2014) "Nature and Freedom in Schelling and Adorno". Teoksessa Lara Ostaric (toim.) *Interpreting Schelling. Critical Essays*. Cambridge University Press, Cambridge, 180–199.
- Bowie, Andrew (2023) "Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling". Teoksessa Edward N. Zalta & Uri Nodelman (toim.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/schelling/> Viitattu 30.8.2024.
- Chase, Michael (2023) "Experience and Knowledge among the Greeks". Teoksessa Katja Krause, Maria Auxent & Dror Weil (toim.) *Premodern Experience of the Natural World in Translation*. Routledge, New York, 23–48.
- Forster, Michael N. (2018) *Herder's Philosophy*. Oxford University Press, Oxford.
- Gehlen, Arnold (1958) *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Athenäum-Verlag, Bonn.
- Grant, Iain Hamilton (2006) *Philosophies of Nature After Schelling*. Continuum, London.
- Gruen, Lori (2015) *Entangled Empathy. An Alternative Ethic for Our Relationships with Animals*. Lantern Books, New York.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1830/1970) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (2004/1999) *On the Essence of Language. The Metaphysics of Language and the Essencing of the Word*. Trans. Wanda Torres Gregory & Yvonne Unna. Suny Press, Albany.
- Heino, Alonzo (2022) "Voivatko eläimet olla taiteilijoita? Historiallisia ja käsitteellisiä pohdintoja eläimistä, taiteesta sekä ihmisestä". *Mustekala* vol. 85. <https://mustekala.info/teamanumerot/elain-taiteessa-ja-elain-taitelijana-2-2022-vol-85/> Viitattu 30.8.2024.
- Herder, J. G. (1777–1913) *Herders Sämmtliche Werke*. 33 Bde. [SWS] Bernhard Suphan (toim.) Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
- Herder, J. G. (2002) *Philosophical Writings*. Trans. Michael N. Forster. Cambridge University Press, Cambridge.
- Höfle, Vittorio (2017/2013) *A Short History of German Philosophy*. Trans. Steven Rendall. Princeton University Press, Princeton.
- Jonas, Hans (1966) *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Northwestern University Press, Evanston.
- Kant, Immanuel (1900–) *Gesammelte Schriften (Akademie Ausgabe)*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Kisner, Manja & Noller, Jörg (2022) (toim.) *The Concept of Drive in Classical German Philosophy*. Palgrave Macmillan, Cham.
- Michelini, Francesca & Köchy, Kristian (2020) (toim.) *Jakob von Uexküll and Philosophy. Life, Environments, Anthropology*. Routledge, New York.
- 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, Oxford, 296–313.
- Nassar, Dalia (2017) "Understanding as Explanation. The Significance of Herder's and Goethe's Science of Describing". Teoksessa Anik Waldow & Nigel DeSouza (toim.) *Herder. Philosophy and Anthropology*. Oxford University Press, Oxford, 106–124.
- Novalis (1960) *Novalis Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk I*. [NS] R. Samuel, H. J. Mähl & G. Schulz (toim.) Kohlhammer, Stuttgart.
- Novalis (1984) *Fragmentteja*. Suom. Vesa Oittinen. Otava, Keuruu.
- Pallasmaa, Juhani (1995) *Eläinten arkkitehtuuri*. Suomen rakennustaiteen museo, Helsinki.
- Reimarus, Samuel Hermann (1760) *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe*. Johann Carl Bohn, Hampuri.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1856–61) *Sämmtliche Werke*. I Abtheilung Vols. 1–10, II Abtheilung Vols. 1–4. [SW] K. F. A. Schelling (toim.) Cotta, Stuttgart.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1989/1802–1803) *The Philosophy of Art*. Trans. Douglas W. Stott. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2004/1799) *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*. Trans. Keith R. Peterson. Suny Press, Albany.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2006/1809) *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*. Trans. Jeff Love & Johannes Schmidt. Suny Press, Albany.

- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2018/1806) *Statement on the True Relationship of the Philosophy of Nature to the Revised Fichtean Doctrine. An Elucidation of the Former*. Trans. Dale E. Snow. Suny Press, Albany.
- Schlegel, Friedrich von (1967) *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Zweiter Band. Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801)*. [KA] Toim. H. Eichner. Schöningh, Paderborn.
- Schopenhauer, Arthur (1960/1859) *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Snow, Dale E. (2018) "Translator's Introduction". Teoksessa F. W. J. Schelling *Statement on the True Relationship of the Philosophy of Nature to the Revised Fichtean Doctrine*. Suny Press, Albany, xi–xxix.
- Uexküll, Jakob von (1909) *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Verlag von Julius Springer, Berlin.
- Ullrich, Jessica (2016) "Jedes Tier ist eine Künstlerin". Teoksessa Sven Wirth ym. (toim.) *Das Handeln der Tiere. Tierliche Agency im Fokus der Human-Animal Studies*. transcript Verlag, Bielefeld, 245–265.
- Väyrynen, Kari (2006) "Luonto ja luonnon suojele Herderillä". Teoksessa Sakari Ollitervo & Kari Immonen (toim.) *Herder, Suomi, Eurooppa*. SKS, Helsinki, 49–69.
- Waldau, Paul (2013) *Animal Studies. An Introduction*. Oxford University Press, Oxford.
- Wood, David W. (2007) "Introduction". Teoksessa Novalis: *Notes for a Romantic Encyclopaedia*. Suny Press, Albany, ix–xxx.
- Yvon, Claude (2003/1751) "Animal soul". Trans. Mary McAlpin. Teoksessa *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert Collaborative Translation Project*. Michigan Publishing, University of Michigan Library, Ann Arbor. <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.023/Viitattu> 30.08.2024.
- Zammito, John (2018) *The Gestation of German Biology. Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*. The University of Chicago Press, Chicago.