

## PÄÄKIRJOITUS

4 PIRKKO K. HOLMBERG Saksalainen idealismi ja ympäristöfilosofia



## MUISTOKIRJOITUS

7 Timo Kaitaron muistolle

## TUTKIMUSARTIKKELIT

8 OLLI PITKÄNEN Schelling, esoteria ja luonnonfilosofia

24 PIRKKO K. HOLMBERG Luonnonfilosofian paluu ja romanttinen empirismi: Goethen merkitys saksalaiselle idealismille ja nykyiselle ympäristökeskustelulle

42 ALONZO HEINO Rajoitetut ja rajoittamattomat: Eläinten ja ihmisten taitavuudesta sekä ympäristösuhteesta saksalaisen luonnonfilosofian valossa

## NUMERON TAITEILIJAT

60 IISA LEPISTÖ Paluu

## ESITTELYJÄ & ERITTELYJÄ

65 EMMA LAMBERG & ELISABETH WIDE Sosiaalisen uusintamisen inhimilliset kustannukset

70 TIMO AHO Suomalaisen työelämän kokonaisuutta piirtämässä

77 TIETEELLINEN ELÄMÄ

TOIMITUS Ari Korhonen, Katarina Mäkinen (päätoimittajat), Juha Raipola (toimitussihteeri), Tanja Tiekso (Numeron taiteilija -osio), Tuomo Alhojärvi, Jussi Backman, Tuukka Brunila, Timo Harjuniemi, Jukka Könönen, Hanna Kuusela, Emma Lamberg, Alekski Lohtaja, Hanna Lukkari, Karoliina Lummaa, Olivia Maury, Jussi Palmusaari, Marja Peltola, Janne Porttikivi, Minna Seikkula, Tero Toivanen, Juhana Venäläinen, Mikko J. Virtanen, Johan Wahlsten

TOIMITUSNEUVOSTO Mika Elo, Yrjö Haila, Ilpo Helén, Merja Hintsa, Samuli Hurri, Markku Koivusalo, Tuija Kokkonen, Turo-Kimmo Lehtonen, Susanna Lindberg, Maiju Loukola, Mika Ojakangas, Tuija Pulkkinen, Kari Saastamoinen, Kimmo Sarje, Petri Ylikoski

TILAUSHINNAT vuosikerta (4 nroa) 35€, Tutkijaliiton jäsenet 26€, opiskelijat ym. 25€, Eurooppaan 35€, Euroopan ulkopuolelle 38€. Välittäjän kautta tilattaessa lisämaksu. Tilaukset ovat jatkuvia. Seuraavaa vuotta koskevat peruutukset kuluvan tilauskauden loppuun mennessä.

ULKOASU Otto Donner, Kimmo Kallio

TOTEUTUS Juha Raipola

PAINO Waasa Graphics

ISSN 0356-3677

JULKAISIJA & KUSTANTAJA Tutkijaliitto ry

Tiedejaedistys.fi | tiedejaedistys@tutkijaliitto.fi

# Saksalainen idealismi ja ympäristöfilosofia

PIRKKO K. HOLMBERG

Kuten australialainen ympäristöfilosofi ja ekofeministi Val Plumwood (2002) on esittänyt, nykyinen ympäristökriisi on samalla ja ennen kaikkea järjen kriisi. Sen taustalla on vahingollinen, monologinen käsitys järjestä, joka ei ota ihmisen ulkopuolista maailmaa huomioon ja samalla ylikorostaa laskennallisia asioita kuten tehokasta markkinataloutta. Plumwoodin mukaan järki samaistetaan tällöin asioihin, joilla ei ole lopulta järjen tai järkevyyden kanssa mitään tekemistä: jatkuvan kasvun tavoittelu ja kulutuksen lisääminen rinnastuu länsimaisen rationaalisuuden kanssa, vaikka samaan aikaan on jo kauan ollut selvää, että juuri tämä järkevä toiminta johtaa maapallon kantokyvyn ylittymiseen.

On helppo huomata jatkumo valistusajan mekanistisen järki- ja luontokäsityksen kanssa, jonka varhaisia kriitikoita saksalaiset idealistit ja romantikot olivat. Teollistumisen alkuaan ympäristöongelmat alkoivat näkyä jo 1700-luvun lopulla, ja niin kutsutun antroposeenin, geologiseen luonnonvoimaan verrattavan ihmisen vaikutuksen luonnonympäristöihin, on eräissä tulkinnoissa ehdotettu alkavan vuodesta 1800, eli nimenomaan saksalaisen idealismin ja romantiikan aktiivisimmasta ajasta (Fischer & Nassar 2015, 3). Tätä taustaa vasten järjen historian puuttuvien tai vajavaisesti tunnettujen lukujen valmiiksi kirjoittamisen tarkeys piirtyy selkeänä esiin.

Saksalainen idealismi tarkoittaa monille luultavasti ennen kaikkea Immanuel Kantin transsendentaalifilosofiasta alkusysäyksensä saanutta mielen subjektiivisten rakenteiden kartoitusta, joka huipentui Fichten, Schellingin ja Hegelin tuotannossa. Viime aikoina myös saksalainen idealistinen luonnonfilosofia on kuitenkin alkanut päästä eroon irrationaalisen spekulatiivisesta maineestaan, ja sen ajankohtaisuus suhteessa nykyisen ympäristökeskustelun kysymyksenasetteluihin on alettu tunnustaa.

Karl Ameriksin mukaan saksalainen idealismi täyttää aukon, joka on syntynyt modernin tieteen nousun ja filosofialle perinteisesti asetettujen vaatimusten välille. Sen vaatimuksena on filosofian kaikenkattavuus, autonomia ja ykseys: filosofian on vastattava kaikkiin perusintresseihimme, perustavimpiin kysymyksiimme. (Ameriks 2000, 4.) Luonnonfilosofian tehtävä tässä kokonaisuudessa ei ole sen vähempää kuin ihmisen ja inhimillisen tietoisuuden ulkopuolisen maailman paikan määrittäminen filosofian systeemissä.

Tämän teemanumeron yhtenä tarkoituksena on esitellä saksalaisen idealismin ja romantiikan tutkimuksen viimeaikaisia kehityskulkuja, jotka ovat suomenkielisessä keskustelussa jääneet varsin vähälle huomiolle. Teemanumeron laatimiseen kannusti lisäksi vakaumus siitä, että idealistisen luonnonfilosofian esittämät kysymykset ovat edelleen ajankohtaisia, ja niillä on merkittävä

annettavaa nykyiseen ympäristöfilosofiseen keskusteluun. Muiden muassa filosofian ja kulttuurin ihmiskeskeisyyden ylittäminen sekä luonnon käsitteen kärsimä inflaatio ovat olleet ympäristöfilosofian keskeisiä puheenaiheita.

On kuitenkin hyvä huomata, että esimerkiksi Timothy Mortonin (2007) kritiikki romantiikan todellisuudesta vieraantunutta luonnon käsitettä kohtaan kohdistuu itse asiassa amerikkalaiseen transsendentalismiin, jossa ihannoitiin rajatonta, villiä luontoa ja erämaata. Saksalaisessa romantiikassa sen sijaan oltiin kiinnostuneita luonnon ja kulttuurin monisyydestä suhteesta ja arvostettiin luonnon tarkkaa havainnointia ja empiriaa. (Nassar 2014, 298.) Myös ihmiskeskeiseen maailmankuvaan alkoi tulla ensimmäisiä säröjä nimenomaan saksalaisen idealismin ja romantiikan myötä, vaikka niitä onkin syytetty antroposentrismin pahimmiksi linnakkeiksi.

Saksalaisen idealismin luonnonfilosofiasta puhuttaessa F. W. J. Schellingiä (1775–1854) on mahdotonta ohittaa, ja häntä käsitelläänkin numeron kaikissa artikkeleissa. Olli Pitkänen tuo artikkelissaan esiin Schellingin ajattelun luovuuden ja taipumuksen yhdistää erilaisia, jopa toisilleen vastakkaisia elementtejä. Kuten Pitkänen esittää, Schellingiltä voisi ammentaa resursseja yhdistää nykyaikaisen luonnonfilosofian vastakkaisten koulukuntien vahvuuksia sekä korkeamman abstraktiotason teoriassa että yhteiskunnallisissa sovelluksissa. Hän esittää myös Schellingiin suuresti vaikuttaneen esoteerisen ajattelun eräänä lähteenä, josta voisi ammentaa aineksia nykyaikaisen uudistamiseen. Pitkänen lainaa Sean McGrathia, jonka mukaan modernin ajan alkupisteeseen sijoittuvasta renessanssihermetismistä olisi voinut kehittyä vaihtoehtoinen moderniteetti, joka ei perustu mekanistiselle paradigmatte luonnosta. Jälkiä tällaisesta vaihtoehtoisesta paradigmatte onkin löydetävissä, mutta ne ovat paljon hennompiä kuin hegemonisiksi jääneet mekanistinen ja positivistinen ajattelutapa.

Alonzo Heinon mukaan nykyisen Schelling-renessanssin eräs syy on se, että Schelling puolusti käsitystä luonnosta itsenäisenä ja elävänä sellaista käsitystä vastaan, jossa luonto nähdään

ainoastaan ihmisen muokkaamana ja hänen tarpeidensa täyttämistä varten. Heino keskittyy artikkelissaan eläinfilosofiassakin vähemmälle huomiolle jääneeseen kysymykseen muunlaisien eläinten taidoista ja suhteista ympäristöönsä. Hänen käsittelyssään on ensiksi etologian uranuurtaja Hermann Samuel Reimarus, joka lanseerasi taideviettien käsitteen. Tämän jälkeen Heino käy läpi J. G. Herderin ja Schellingin ajatuksia eläinten ja ihmisten taidoista. Herderille eläinten osaaminen on äärimmäisen erikoistunutta, kun taas ihminen on eräänlainen yleisosaaja. Herääkin kysymys, onko ihmisen mahdollista rajoittaa tätä tiedoiltaan ja elinpiiriltään laajenevaa taipumustaan ympäristön kantokyvyn mukaiseksi? Ajan filosofeja yhdisti vakuumus sulkea eläimet ulos järjellisyiden piiristä erotukseksi ihmisistä, mutta lopussa Heino ottaa esiin Franz von Baaderin huomion, että tehdesään pahaa ihminen itse asiassa vajoaa eläinten alapuolelle. Näin salaisuus ihmisen saavuttamaan sopusointuun luonnon kanssa saattaisikin itse asiassa piillä siinä, että hän toteuttaisi eläimellistä luontoaan.

Omassa artikkelissani käsittelen J. W. von Goethen (1749–1832) merkittävää vaikutusta Schellingin ja Hegelin filosofiseen kehitykseen, jota varsinkin Eckart Förster ja Dalia Nassar ovat nostaneet esiin viimeaikaisessa tuotannossaan. Goethe oli merkittävä vallankäyttäjät Weimari-Jenan seudulla, joka oli saksalaisen idealismin ja varhaisromantiikan maantieteellinen kehto. Näkisinkin Goethen olleen salainen ainesosa tuolloin ilmauksensa saaneen ”vaihtoehtoisen paradigmatte” ytimessä. Goethe vaikutti ennen kaikkea luonnontieteellisen tutkimusmetodin välityksellä, joka on jäänyt syrjään luonnontieteen valtavirrasta, mutta jonka radikaali havaintolähtöisyys ja suuntautuminen arkkityyppeihin tai alkuiltähtöihin on elänyt yhtenä mannermaisten ihmistieteiden pohjavireenä näihin päiviin asti.

Artikkelini loppupuolella käsittelen Goethen aikakauden kysymysten, kuten luonnon autonomian ja tarkoituksenmukaisuuden nousemista uudelleen esiin mm. biologiassa ja humanistisessa ympäristötutkimuksessa. Goethe pyrki

luonnontutkimuksessaan intuitiivisen tiedon muodostamiseen, jossa ei jätetä havainnon aluetta ja korostetaan havaitsevan subjektin merkitystä. Goethen metodi on tärkeä historiallinen viitepiste nykyisessä ympäristöfilosofiassa usein esitettyyn kritiikkiin modernin luonnontieteen objektivoivaa ja välineellistävää luontokäsitystä kohtaan. Tästä kritiikistään huolimatta ympäristöfilosofia kuitenkin harvoin irtautuu positivistisista, mekanistisista ja teknisistä tieteen taustaoletuksista niiden filosofisesta vanhentuneisuudesta huolimatta.

Harvoin myöskään tunnustetaan, että uusien käsitekehikoiden sijaan tarpeen on kokonaan uudenlainen tietämisen tapa, tai jos näin tehdäänkin, harvoin tiedostetaan vaihtoehtoisten tietämistapojen koko rikas historia. Toivomme tämän teemanumeron toimivan pienenä apuvälineenä siihen. ■

## KIRJALLISUUS

- Ameriks, Karl (2000) "Introduction: Interpreting German Idealism". Teoksessa Karl Ameriks (toim.) *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge University Press, Cambridge, 3–11.
- Fischer, Luke & Nassar, Dalia (2015) "Introduction: Goethe and Environmentalism". *Goethe Yearbook* 22, 3–22.
- Morton, Timothy (2007) *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- 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.
- Plumwood, Val (2002) *Environmental Culture. The Ecological Crisis of Reason*. Routledge, London.

# Timo Kaitaron muistolle

*Tiede & edistys* -lehden toimituskunnan jäsen Timo Kaitaro menehtyi 4.12.2024.

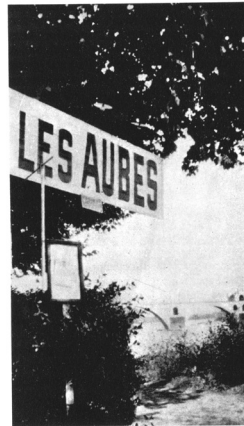
Timo oli mukana lehden toiminnassa 1990-luvulta aina viime syksyyn asti. Toimituskunta jää kaipaamaan hänen erityistä tapansa toimia hienovaraisesti ja samalla tilanteisiin päättäväisesti heittäytyen osana kirjoittavaa, tutkivaa ja julkaisevaa yhteisöä.

Yhdessä viimeisimmistä teksteistään Timo kirjoitti André Bretonin *Nadja*-romaanin kuvituksesta. Kirjoituksen viimeiset sanat sopivat hyvin hetkeen, jossa meillä on muisto siitä, miten Timo oli, ajatteli ja toimi. Puhe on kuvasta, jonka tienviitta näyttää osoittavan Les Aubesiin, paikannimeen joka tarkoittaa ranskaksi ”päivänkoittoja”.

Teksti itse päättyy lainaukseen sanomalehden pikku-utisesta, jossa siteerataan kadonneen lentokoneen lentäjän viimeistä radioviestiä. Breton ei mainitse tätä seikkaa, mutta kyseisen lentokoneen nimi oli Dawn, päivänkoitto. [...] Nadja yritti epätoivoisesti tavoittaa elämän särkyvyyden, avoimuuden ja epävakauden välineillä, jotka väistämättä epäonnistuvat: yhtäältä romaaninkaltaisella narratiivisella rakenteella, joka vaatii sulkeutumaa ja jonkinlaista loppuratkaisua ja toisaalta valokuvilla, jotka mediuminsa ominaisuuksien myötä pysäyttävät liikkeen. Tarinan lopussa kertomus kieltäytyy sulkemasta itseään ja viimeinen kuva on kuva tienviitasta, joka osoittaa kohti toisia paikkoja, joista Nadja on poissa. Bretonin kertomus tuntuu haihtuvan ja katoavan kuin Nadja Bretonin elämästä tai kuten lopussa mainittu lentokone lentäjineen. Elämä jatkuu, ja narratiivi kieltäytyy sulkeutumasta. Jälkeen jää vain avoimia merkkejä ja jälkiä. ■

Bonne-Nouvelle, après avoir, malheureusement en mon absence de Paris, lors des magnifiques journées de pillage dites « Sacco-Vanzetti » semblé répondre à l'attente qui fut la mienne, en se désignant vraiment comme un des grands points stratégiques que je cherche en matière de désordre et sur lesquels je persiste à croire que me sont fournis obscurément des repères, — à moi comme à tous ceux qui cèdent de préférence à des instances semblables, pourvu que le sens le plus absolu de l'amour ou de la révolution soit en jeu et entraîne la négation de tout le reste —; tandis que le boulevard Bonne-Nouvelle, les façades de ses cinémas repeintes, s'est depuis lors immobilisé pour moi comme si la Porte Saint-Denis venait de se fermer, j'ai vu renaître et à nouveau mourir le Théâtre des Deux-Masques, qui n'était plus que le Théâtre du Masque et qui, toujours rue Fontaine, n'était plus qu'à mi-distance de chez moi. Etc. C'est drôle, comme disait cet abominable jardinier. Mais ainsi en va, n'est-ce pas, du monde extérieur, cette histoire à dormir debout.

180



(Photo Valentine Hugo)  
Une vaste plaque indicatrice bleu ciel... (p. 182)



# Schelling, esoteria ja luonnonfilosofia

OLLI PITKÄNEN

**ABSTRAKTI** Viimeisen kolmen vuosikymmenen aikainen Schelling-tutkimus on nostanut Schellingin täysin Kantiin ja Hegeliin verrattavalla tavalla ajankohtaiseksi ajattelijaksi erityisesti luontometafysiikan alalla. Samanaikaisesti on käynyt tavanomaiseksi korostaa, että Schellingin keskeiset ideat eivät ole ”mystisiä” tai ”irrationaalisia” huolimatta aiemmasta aatehistoriallisesti orientoituneesta tutkimuksesta, joka on vakuuttavasti korostanut päinvastaista. Pohjaten niin ikään viime vuosikymmenien aikana nousseeseen esoterian tutkimukseen, erityisesti Wouter Hanegraaffin teoriaan esoteriasta valistuksen jälkeisen rationaliteetin ”poissuljettuna toisena”, artikkelin keskeinen väite on, että Schelling-tutkimus hyötyisi sekä filosofian historian että nykyfilosofisten kysymysten suhteen Schellingin esoteeristen vaikutteiden nostamisesta uudelleen neutraalin tarkastelun kohteeksi ja jopa potentiaalisten uusien oivallusten lähteeksi.

**ASIASANAT** *Schelling, esoteria, luonnonfilosofia, saksalainen idealismi*

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling lukeutuu saksalaisen idealismin suurnimiin, mutta siinä missä esimerkiksi Immanuel Kantista ja G. W. F. Hegelistä on olemassa melko kattava suomalainen ja jopa suomenkielinen tutkimusperinne, Schellingistä on toistaiseksi kirjoitettu Suomessa melko vähän. Tätä kuvastaa osaltaan myös se, että Schellingin laajan tuotannon kokonaisuudesta teoksista on käännetty suomeksi ainoastaan niin sanottu *Vapaustutkielma*, koko nimeltään *Filosofisia tutkimuksia ihmisen vapauden olemuksesta ja muista aiheeseen liittyvistä kysymyksistä* (2004/1809).<sup>1</sup> Tässä artikkelissa tarkoitukseni on paitsi valottaa Schellingin ajattelua suomalaiselle

yleisölle, myös osoittaa, kuinka paljon Schellingin keskeiset ideat ovat velkaa länsimaiselle esoteriale ja sen filosofian ja teologian marginaaliin jääneille ajattelutavoille ja perinteille.

Edelleen vaikutusvaltaisen filosofian historian narratiivin mukaan Schelling lähinnä täydentää Johann Gottlieb Fichten subjektikeskeisenä pidettyä idealismia lähtemällä ihmissubjektin sijaan liikkeelle luonnon omaehtoisesta toiminnasta, josta myös ihmissubjekti on materiaalisesti riippuvainen. Tämän näkemyksen mukaan Schelling sanoi hyvin vähän mitään sellaista jälkikäteen katsottuna kiinnostavaa, mitä Hegel ei olisi hieman myöhemmin esittänyt

kattavammin ja tarkemmin dialektisessä synteessissään. (Oittinen 2001, 31.) Esimerkiksi ”kanadalainen idealisti” John Watson toteaa alun perin vuonna 1882 julkaistussa klassisessa Schelling-kommentaarissaan, että ”Schellingin tärkein anti oli ote, jonka hän mahdollisti seuraajansa Hegelin loputtomasti rikkaampaan ja täydempään systeemiin” (Watson 2004, 251). Perinteisessä filosofian historian kertomuksessa Schelling on käytännössä nimenomaisesti vuosien 1795–1800 luonnonfilosofiaa tehnyt Schelling, johon Hegel usein viittasi. Tämän jälkeinen yli 50 vuoden mittainen tuotanto on sivuutettu kauan lähes täysin (Wirth 2005, 5).

Sivuuttamiseen on useita syitä. Hegelin kohtuullisen tietoinen ”politikointi” on yksi ilmeinen tekijä. 1800-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä Hegelin maine kasvoi nopeasti Schellingin ohii, ja Hegel levitti melko tarkoitushakuisestikin yksinkertaistavaa tulkintaa Schellingin ajattelusta, erityisesti Schellingin ”intellektuaalisen intuition” ideasta, jonka tarkoitus oli kuitenkin koko lailla sama kuin Hegelillä: ylittää Kantin asettama diskursiivisen järjen ja aistillisen ”intuition” välinen kuilu. Pian Hegel lakkasi ylipäättään seuraamasta millään tavalla omasta mielestään täysin väärille urille lähtenyttä Schellingiä, jonka varhaisen tuotannon keskeiset ideat hän oli omasta mielestään jo esittänyt systemaattisemmassa muodossa. (Wirth 2005, 3–5.)

Hegelin oma toiminta ei kuitenkaan missään tapauksessa selitä kokonaan sitä, miksi hänet hahmotetaan tyypillisesti yhdeksi aivan keskeisimmistä modernin filosofian suurmistä, kun taas Schellingin osaksi jäi pitkäksi aikaa toimia lähinnä Hegelin varhaisena oppi-isänä. Tämä historiantulkinta ei ensinnäkään vakiintunut välittömästi. Hegelin kuoltua vuonna 1831 Schelling peri hänen professuurinsa ja nousi jälleen saksalaisen filosofian suurimmaksi nimeksi – kunnes Schellingin kuolema vuonna 1854 jätti hänet vielä perusteellisemmin unohtuiksi.

Kuten nykyaikaisessa Schelling-tutkimuksessa on tuotu esille, Schellingin myöhäisvaiheen Hegel-kriitikki oli kuitenkin olennainen vaikuttaja esimerkiksi sittemmin samantyyppisestä kriitistä paljon tunnetummiksi tululle Friedrich

Engelsille ja Sören Kierkegaardille, jotka olivat seuraamassa Schellingin myöhäisiä luentoja (Bowie 2006, 3–4; Norman & Welchman 2004, 4). Keskeinen teesini tässä artikkelissa on, että paitsi Schellingin tuotantoa ja erityisesti hänen luonnonfilosofiaansa, myös laajemmin saksalaista idealismia ja sen myöhempää vastaanottoa määrittää vaikea suhde *esoteerisiin* vaikutteisiin. Erilaiset renessanssijan uushermetismiin asti johdettavat esoteeriset ideat määrittävät vahvasti *sekä Schellingin että Hegelin* samoin kuin useiden muiden aikalaisfilosofien ajattelua. Samaan aikaan esoteerisuus julkilausuttuna käsitteenä toimii filosofian historiassa useimmiten lähinnä leimakirveenä, jonka avulla eri ajattelijoita on pyritty painamaan alas hyvin erilaisin tavoin ja motiivein. Jo Hegel pyrki kyseenalaistamaan Schellingin filosofian uskottavuuden liittämällä Schellingin käsityksen intellektuaalisesta intuitiosta epäfilosofiseen mystiikkaan – siitä huolimatta, tai kenties juuri sen takia, että hän itse käytti täsmälleen samoja mystisiä lähteitä hie-man eri tavalla.

Kuvailen aluksi nykyaikaisen, erityisesti 1990-luvulla vakiintuneen Schelling-tutkimuksen nousua ja siihen liittyvää uudenlaista käsitystä Schellingistä luonnonfilosofina. Tämän jälkeen summaan joitain keskeisiä ja erityisesti filosofian tutkimuksen kannalta olennaisia kehityskulkuja akateemisessa esoterian tutkimuksessa, joka kehittyi uuden Schelling-tutkimuksen kanssa samanaikaisesti mutta siitä lähes täysin riippumatta. Lopuksi esitän keskeisen teesini siitä, että Schellingiä tulisi lähestyä useammin nimenomaan hänen esoteeristen vaikutteidensa kautta sen sijaan että hänen ajatteluaan pyritäisiin ”puhdistamaan” oletetusti irratiionaalisista elementeistä. Tuon erityisesti esiin, miten Schellingin esoteerisia vaikutteita voi soveltaa nykyaikaisen ympäristöfilosofian yhteydessä.

Viime vuosikymmenten Schelling-tutkimuksessa Schellingiä tarkastellaan lähtökohtaisesti Hegeliin rinnastettavana itsenäisenä ajattelijana ja jopa keskeisenä Hegel-kriitikkona. Vain harvat näistä nykyaikaisista tutkijoista ovat kuitenkaan tunnistanee Schellingin ajattelun esoteerista perusvirettä olennaisena hänen

ydinajatustensa kannalta; pikemminkin esoterian ja mystiikan merkitystä Schellingin ajattelussa on pyritty häivyttämään sitä enemmän, mitä ajankohtaisempaan Schellingiä on alettu pitää. Vastoin tätä nykyaikaisen Schelling-tutkimuksen perusvirettä väitän, että ainoastaan Schellingin ajattelun esoteeristen elementtien nostaminen keskiöön, erityisesti koskien hänen luontokäsitystään, mahdollistaisi täydessä mitassa Schellingin hahmottamisen ainutlaatuisena ajattelijana, joka kykenee edelleen tarjoamaan nykyisiä filosofisia paradigmoja radikaalisti haastavia ideoita.

Argumenttini kuuluu enemmän filosofian historian ja metafilosofian alaan kuin varsinaiseen luonnonfilosofiaan tai Schelling-tutkimukseen. Tarkoitukseni on osoittaa nykyaikaiseen esoterian tutkimukseen pohjaten, miten esoteriaa ja mystiikkaa koskevat julkilausumattomat oletukset muokkaavat Schellingin tapauksessa keskeisellä tavalla filosofian historian narratiivia. Samalla kun Schellingin vahvat esoteeriset vaikutteet ovat faktisesti se elementti, joka on tehnyt hänestä uudelleen kiinnostavan ajattelijan (erityisesti luonnonfilosofiaa koskien), Schelling on pyritty sen sijaan esittämään ajattelijana, joka on *näistä vaikutteista huolimatta* ajankohtainen.

## ”Schelling-renessanssi” ja Schelling luonnonfilosofina

Schellingin varhainen luonnonfilosofia on tunnustettu korvaamattomana vaikuttajana Hegelin Kant- ja Fichte-kritiikille, mutta perinteisesti Hegelin kypsä tuotanto on nähty saksalaisen idealismin kulminaatiopisteenä riippumatta siitä, kuinka hedelmällisenä saksalaista idealismia ylipäätään pidetään. Tämä filosofianhistoriallinen kehystys ei toki vastaa täysin Schellingin tosiasiallista vastaanottoa. Esimerkiksi Martin Heidegger, Karl Jaspers, Emmanuel Levinas ja Karl Löwith ovat nostaneet Schellingin ajattelun esille omasta perspektiivistään jossain mielessä Hegeliä ajankohtaisempaan ajattelijana jo 1900-luvun puolivälin tienoilla. 1990-luvulla nousi kuitenkin kansainvälinen laajamittaisempi kiinnostus Schellingiä kohtaan, johon on viitattu jopa

”Schelling-renessanssina”. (Norman & Welchman 2004, 4–5.) Sittemmin uudenlainen kiinnostus Schellingiä kohtaan on jatkunut nykypäivään asti ja vain monimuotoistunut jatkuvasti.

Usein nostetaan esille kolme 1990-luvulla julkaistua teosta, jotka ovat olleet erityisen vaikutusvaltaisia herättämään uudenlaista kiinnostusta Schellingiä kohtaan: Dale Snown *Schelling and the End of Idealism* (1996), Andrew Bowien *Schelling and Modern European Philosophy* (2006) sekä Slavoj Žižekin *The Indivisible Remainder: On Schelling and Related Matters* (2007). Yhteinen nimittäjä näille teoksille on se, että kaikissa niissä Schelling nähdään monien 1900-luvun keskeisten filosofisten ideoiden edelläkävijänä sen sijaan, että Schellingin ”idealismi” hahmottuisi jollain tapaa puutteellisena tai puolittaisena hegeliläisyytenä. Näiden teosten lisäksi jonkinlaista käsitystä eri aiheiden kirjosta, johon Schelling on yhdistetty, saa hyvin 2000-luvun alussa julkaistusta kokoomateoksista Norman & Welchman (2004), Wirth (2005) sekä Ostaric (2014).

Schellingin tuotanto on ollut perinteisesti tapana jakaa useisiin eri vaiheisiin, jotka on nähty hyvin erilaisina, jopa toisilleen täysin vastakkaisina. Yksi tyypillinen tapa jaotella Schellingin tuotantoa on jako neljään vaiheeseen: (1) transsendentaalinen idealismi ja luonnonfilosofia, (2) identiteettifilosofia, (3) vapauden systeemi, (4) mytologian ja ilmestyksen filosofia (Norman & Welchman 2004, 2). *System des transcendentalen Idealismus* (1800) -teokseen huipentuvassa varhaisvaiheessaan Schelling kehitti samanaikaisesti Kantin ja Fichten pohjalta transsendentaalista idealismia, joka alkaa kokemuksen perusrakenteiden ehtojen kartoittamisesta, sekä päinvastaisesta suunnasta liikkeelle lähtevää luonnonfilosofiaa, minkä lähtökohtana on se, että subjektiivisen kokemuksen olemassaolo edellyttää luonnon prosesseja, jotka mahdollistavat materiaalisesti kokemusten synnyn. Seuraavassa 1800-luvun ensimmäisiin vuosiin sijoittuvassa niin sanotun identiteettifilosofian vaiheessaan Schelling omaksui sen sijaan Spinozalle paljon velkaa olevan idean jyrkästä monismista, jossa lähdetään liikkeelle yhdestä absoluuttisesta alkupisteestä ja pyritään johtamaan luonnon



toiminnan ja ihmissubjektiviteetin (tässä tapauksessa näennäinen) dualismi siitä.

1800-luvun ensimmäisen vuosikymmenen loppupuolella Schellingin kysymyksenasettelut muuttuvat leimallisemmin teologisiksi ja hän tekee irtioton aiempaan spinozalaiseen lähtökohtaansa; jos perimmäinen todellisuus on jossain mielessä täydellinen Absoluutti, kuinka edes illuusio luonnon ja ihmissubjektin erosta voi syntyä? Kohti myöhäisempää tuotantoaan Schelling alkaa kasvavissa määrin korostaa Jumalan persoonallista luonnetta, siis maailman luomista tahdon aktina, jota ei voi palauttaa täydellisen olennon olemuksesta sinänsä seuraavaan prosessiin. Schellingin käsitys Jumalan persoonallisuudesta on kuitenkin kaukana mistään perinteisen teismän muodosta. Viimeisessä elinaikanaan julkaistussa teoksessa, *Vapaustutkimassa* (2004/1809), Schelling kehittää ”Jumalan perustan” ideaa. Toimiakseen aktualisena rakkaudellisena tahdona Jumalan täytyy hyväksyä tämän tahdon perustaksi kaoottinen ”perustan tahto”, jossa piilee myös mahdollisuus vihaan ja suoranaiseen pahuuteen. Perustaa voidaan lyhyesti kuvata ymmärtää ”Jumalan tiedostamattomana”, ja ajatus onkin ollut äärimmäisen keskeinen psykodynaamisen tiedostamattoman ideaan johtaneessa aatehistoriallisessa kehityksessä (ks. Ffytche 2013, McGrath 2012).

Työskenneltyään pitkän aikaa lopulta keskenräiseksi jääneen ”maailman aikojen” (*Weltalter*) projektin parissa, jossa perustan ideaa pyritään systematisoimaan teoriaksi Jumalan kolmesta eri ”potenssista”, Schelling tekee vielä yhden selkeän irtioton edes tämän kaltaisesta ”systeemistä”. Hegelin kuoltua vuonna 1832 ja Schellingin perittyä hänen professuurinsa Schelling ryhtyi kehittämään korostetun antihegeliläistä ”positiivista filosofiaa”. Positiivisen filosofian peruslähtökohtana toimii se, ettei olevaa voi kuvata tyhjentävästi sen kaltaisella loogisella systeemillä, jonka erityisesti Hegel oli kehittänyt huippuunsa. Tällainen ”negatiivinen filosofia” (myös Schellingin oma aiempi tuotanto) ei Schellingin mukaan tavoita minkään olevan ”tosiasiallisuutta”, sen raakaa ”annettua”, vaikka se kuvaisi kuinka täydellisesti erilaisten olevien suhteita.

Tässä esimerkiksi Heideggeria, Kierkegaardia ja Engelsiä olennaisesti inspiroineessa viimeisessä ”vaiheessaan” Schellingille keskeisiä ovat mytologian ja ilmestyksen käsitteet. Näiden pohjalta Schelling tuotti aina kuolemaansa vuonna 1854 saakka kattavia tekstejä, jotka jäivät hänen elinaikanaan julkaisematta.

Vaikka jonkinlainen jaottelu Schellingin polveilevasta tuotannosta nähdään edelleen hyödyllisenä, nykyaikaisessa Schelling-tutkimuksessa on kuitenkin usein korostettu, että liian jyrkkä käsitys Schellingistä alati näkemyksiään muuttaneena ajattelijana vääristää hänen ajattelunsa kokonaisuuden ja nykypäivän merkityksen ymmärtämistä (Norman & Welchman 2004, 2). Hegelin alullepanema tulkinta siitä, ettei Schelling ole (Hegelin mielessä) systemaattinen vaan enintään luova ajattelija, on harhaanjohdava puolittuus. On totta, ettei Schelling kehittä Hegelin tavoin konsistentisti yhtä filosofista systeemiä alati kattavampaan ja tarkempaan muotoon. Toisaalta kaikissa ”vaiheissaan”, erityisesti myöhäisemmässä tuotannossaan, Schellingin kantava ajatus on ollut, ettei tällä tavoin ymmärretyn systeemin ideaali ole ylipäättään tavoiteltava filosofinen ideaali. Schellingin ajattelu ei ole epäsystemaattista siinä mielessä kuin Nietzschen viitoittama ”postmoderni” ajattelu (vaikkakin se on vaikuttanut merkittävästi myös tämän tyyppiin systemikritiikkiin), mutta Schelling ei pyrkinyt erilaisilla systeemeillään Kantin, Fichten tai Hegelin tavoin yhteen lopulliseen ja mahdollisimman täsmälliseen esitykseen. Keskeinen ajatus Schellingin systeemikehittelyn taustalla on se, ettei mikään systeemi voi kuvata todellisuutta jäännöksettä. Juuri tästä syystä keskenään täysin päinvastaisetkin ideat voivat tavoittaa olennaisia puolia todellisuudesta. Tältä pohjalta tarkasteltuna Schellingin tapa hylätä tietty systeemi joskus nopeastikin ja kehittää sen tilalle uusi on itse asiassa osoitus omanlaisestaan väsymättömästä systemaattisuudesta, kuten jo Heidegger (1985, 6) esitti.

Esimerkiksi Schellingin varhaisessa ”varsinaisessa” luonnonfilosofiassa esittämä idea samoista luonnonvoimista, jotka ilmenevät ”eri potensseissa” elektromagnetismina, kemiallisina

prosesseina ja lopulta organaisena elämänä on terminologiaa myöten saman idean kehittäelyä kuin hänen 1810 tienoilla alkanut maailmanai-kojen projektinsa, jonka kantavana ideana ovat Jumalan kolme potenssia. Vaikka Schellingin fokus on tässä vaiheessa siirtynyt voimakkaammin teologisesti painottuneeksi, ihmisen ja luonnon suhde sekä luonnon toiminnan hahmottaminen ei-mekanismisesti ovat edelleen sen keskiössä.

Nykyaikaisessa Schelling-tutkimuksessa luonnonfilosofia nähdäänkin pikemmin yhtenä keskeisenä koko Schellingin ajattelua läpäisevänä lankana kuin vaiheena, jonka hän olisi hylännyt 1800-luvun taitteessa. Nimenomaisesti Schellingiin luonnonfilosofina keskittyvistä teoksista todella merkittävä on vuonna 2006 julkaistu Iain Hamilton Grantin *Philosophies of Nature After Schelling*. Tämän jälkeen aihepiiristä on julkaistu lukuisia teoksia, esimerkiksi Zimmermann (2014), Woodard (2019), Tritten & Whistler (2019), Bruno (2020) ja Alderwick (2022).

Mitkä sitten ovat ne abstraktit yleisperiaatteet, joille Schellingin ajattelu, erityisesti luonnonfilosofia perustuu? Asian voi muotoilla useilla hieman erilaisilla tavoilla, sillä kyse on nähdäkseen olen- naisimmin siitä, ettei Schellingiä tulisi ymmärtää ylipäänsä puhtaasti filosofina, vaan ajattelijana, joka yhdistelee filosofista ja esoteerista ajattelun muotoa toisiinsa.<sup>2</sup> Sean McGrath (2012, 2–4) nostaa esille kolme keskeistä periaatetta, jotka toistuvat erilaisissa muodoissa Schellingin uran eri vaiheissa: polariteetti, ihmiskokemuksen äärellisyys, sekä kontingenssi. Polariteetin kautta ajattelu on saksalaiselle idealismille ominaista ylipäättään, mistä tunnetuin esimerkki on luonnollisesti Hegelin dialektiikka. Yksi muotoilu polariteetista, johon Schelling palaa pitkin uraansa, on ”keskiha- kuisen” ja ”keskipakoisen” voiman vuorovaikutus, jonka tulosta empiirisesti havaittava todellisuus ylipäättään on. Varhaisessa luonnonfilosofiassaan Schelling kirjoittaa:

Hylkivä voima ilman vetovoimaa on *muodoton*, veto- voima ilman hylkivää voimaa jää ilman objektia. [...] Nämä kaksi voidaan erotella reflektiossa; aja- tella niitä todellisuudessa erillisinä olisi ristiriitaista. (Schelling 1803, 331)<sup>3</sup>

*Vapaustutkielmassa* Schelling muotoilee samaa teemaa seuraavasti:

Tämä Jumalan olemassaolon perusta, joka hänellä on itsessään, ei ole Jumala absoluuttisesti tarkastel- tuna, toisin sanoen puhtaan olemassaolon mielessä; sillä kyse on vain Jumalan olemassaolon perustasta, ja tämä perusta on *luonto* – Jumalassa; luonto on olento, jota tosin ei voi irrottaa Jumalasta, mutta joka silti on Jumalasta käsitteellisesti erotettavissa (Schelling 2004, 37).

Vastaavia hyvinkin tarkasti samankaltaisia muo- toiluja voidaan löytää runsaasti Schellingin tuotannon täysin eri ”vaiheista”. Tässä tapauk- ssa keskeinen ero on se, että varhaisessa luon- nonfilosofiassaan Schelling pyrkii kuvaamaan täysin immanentisti luonnon omia prosesse- ja tavalla, jota voi pitää lähinnä panteistisena. *Vapaustutkielmassa* keskiössä on taas ihmisen eri- tyislaatuinen vapaus luontoon nähden ja tämän taustalla oleva böhmeläisestä teosofiasta ammen- tava teologia, johon soveltuu paremmin käsite ”panenteismi”. Aiempaan luonnonfilosofiaan- sa vahvasti liittyen Schelling vertaa yllä olevaa kuvausta Jumalan perustasta painovoimaan ja Jumalaa puhtaana olemassaolona valoon.

Kantin, Fichten tai Hegelin vastaavista polaa- risista muotoiluista Schellingin erottaa hänen ”neoplatonistinen” tai ”kopulaarinen” logiikkansa, jossa polariteetti perustuu aina kolmannelle tun- temattomaksi jäävälle tekijälle, joka ei voi kos- kaan tulla artikuloituksi polariteetissa, vaan toi- mii sen perustana (McGrath 2012, 24). Toinen McGrathin (2012, 3) esille nostama Schellingille ominainen periaate, ihmiskokemuksen äärelli- syys, liittyy edelliseen. Huomattavasti tunnetumpi tapa korostaa ihmiskokemuksen äärellisyyttä on tietenkin Kantin luoma transsendentaalifilosofia, joka synnytti kokonaisen perheen myöhäismoder- nissa filosofiassa hyvin vahvan aseman saaneita teorioita. Yksi tapa luonnehtia Hegelin ajattelua on nähdä se reaktiona tämänkaltaista äärellisyy- den filosofiaa vastaan; Hegel pyrki osoittamaan, että mikä tahansa periaatteellisesti luotu raja sille, mitä ihminen voi kokea tai ymmärtää, sisältää jo sinänsä mahdollisuuden ylittää tuo raja.

Schelling allekirjoittaa osittain tämän transsendentaalifilosofian kritiikin (ollen tietysti yksi tämän kritiikin keskeisistä alullepanijoista) mutta asettuu myös Hegeliä vastaan. Negatiivinen filosofia (olennaisimmin Hegel) on tietystä mielessä abstraktia ja käsittelee oikeastaan vain asioiden välisiä loogisia suhteita. Jokaisen vähäpätöisenkin asian ”tämyys”, sen materiaalisuus, jota ei voi palauttaa minkäänlaisiin yleisiin selityksiin tai kuvauksiin, jää negatiivisen filosofian ulkopuolelle. Positiivinen filosofia taas ottaa lähtökohdaksi sen, että jokainen kokemus on tietty nimenomainen äärellinen kokemus, jota ei voida johtaa edes täydellisimpään mahdolliseen muotoon kehitetystä filosofisesta systeemistä. Näin ollen myöhäisvaiheen Schelling on siinä mielessä lähempänä Kantia kuin Hegeliä, että Schellingin mukaan järki ei kykene tavoittamaan täydellisesti kohdettaan. Vastakohtien kautta etenevä dialektinen ajattelu tarvitsee Schellingillä näiden vastakohtien ulkopuolelta tulevan perustan, jota ei voi julkilausua missään vaiheessa dialektista prosessia. Toisin kuin Kantilla, ihmisjärjen rajalle ei voi kuitenkaan osoittaa selkeää pistettä, kuten kokemuksen transsendentaaliset ehdot.

Kolmas McGrathin (2012, 3) hahmottelema Schellingin koko tuotantoa läpäisevä teema, kontingenssi, on erityisen usein esille nostettu nykyaikaisen luonnonfilosofian yhteydessä. Esimerkiksi kvanttifysiikan synty lomittuu sellaiseen ajattelun murrokseen, jossa todellisuutta pyritään hahmottamaan riippumattomana sekä mekanistisesta että teleologisesta determinismistä. McGrathin mukaan Schelling muotoili jo 1800-luvun alkupuolella erityisen voimakkaan metafyyssisen kontingenssin idean. Myös Hegel korosti voimakkaasti kontingenssin merkitystä mutta argumentoi, että itse ajattelun prosessi, jossa kontingenssi paljastuu, noudattaa välttämättömyyttä. Schelling sen sijaan kritisoi Hegeliä ja esittää, että edes kontingenssin paljastaminen ei voi tarjota ajattelulle varmaa perustaa, vaan filosofia joutuu jatkuvasti kysymään perustaansa uudelleen. Markus Gabrielin kaltaisille nykymetafysiikan edustajille Schelling näyttyy tämän kaltaisissa kysymyksissä tärkeänä inspiraation lähteenä. (McGrath 2016, 254.)

Michael O’Neill Burns (2019, 9–10) mukaan nykyaikaisessa luonnonfilosofiassa voidaan erotella kaksi päälinjaa, jotka molemmat ovat paljon velkaa Schellingille: ”uusmaterialismi” ja ”transsendentaalinen materialismi”. Uusmaterialismi on yleisnimitys nykyaikaisen materialismin suuntauksille, jotka ammentavat Schellingin ohella erityisesti Spinozan ja Deleuzen voimakkaasti immanenssia korostavasta ajattelusta (O’Neill Burns nostaa esille erityisesti Jane Bennettin ”vitaalisen materialismin” ja William Connollyn ”immanentin naturalismin”). Keskeisenä eetosena on tällöin päästä eroon ongelmallisesta ihmissubjektin oletetusta erityisasemasta luonnossa ajattelemalla luontoa jo sinänsä toiminnallisena. Tällöin erot luonnossa (kuten ihmistietoisuuden ero eläimiin, kasveihin tai ”elottomaan luontoon”) ovat pikemminkin määrällisiä ja erilaisiin vuorovaikutuksiin perustuvia kuin jyrkkiä laadullisia eroja. Uusmaterialismi korostaa esimerkiksi sitä, kuinka ihminenkin koostuu tosiasiallisesti lukemattomista pienemmistä osasysteemeistä ja esimerkiksi jo sinänsä perinteisesti itsenäisinä toimijoina hahmotettavista bakteereista.

Transsendentaalinen materialismi (esimerkiksi Adrian Johnston ja Catherine Malabou) taas pohjaa enemmän Hegeliin kuin Spinozaan ja hyväksyy tietynlaisen dialektisesti ymmärretyn dualismin ihmissubjektin ja luonnon välillä. Siinä missä uusmaterialismi pyrkii hahmottamaan luonnon toiminnan siten, ettei tarvetta sen ylittävälle ihmissubjektin idealle ylipäättään synny, transsendentaalinen materialismi pyrkii sen sijaan tekemään ymmärrettäväksi voimakkaan emergenssin ajatuksen; siis sen, miten luonnossa voi syntyä jotain, mikä jossain mielessä ylittää luonnon. Tällöin luonto käsitetään itsessään ”epäluonnollisena”; ihmissubjektiviteetti ja siihen perinteisesti liitetyt naturalismin ja materialismin kannalta haasteelliset piirteet näyttävät luonnon oman hegeliläisittäin ymmärretyn negatiivisuuden loogisena ilmentymänä.

Uusmaterialismi ja transsendentaalinen materialismi ovat tyypillisesti jo alkujaan myös poliittisesti motivoituneita projekteja; vähintäänkin niillä on leimallisia poliittisia seurauksia. O’Neill

Burnsin (2019, 14) mukaan uusmaterialismi on vahvimmillaan ”mikropoliittisessa” perspektiivissä, jossa pyritään synnyttämään uusia luovia poliittisen toiminnan muotoja yksilöiden ja erilaisten pienten sosiaalisten yksiköiden kautta. Transsendentaalinen materialismi taas nousee marxilaisen perinteen pohjalta ja pyrkiessään hahmottelemaan uudenlaista filosofista käsitystä universaalista ihmissubjektivuudesta se suuntautuu uusmaterialismia voimakkaammin ”makropoliittisiin” päämääriin.

Schellingistä O’Neill Burnsin mukaan tekee erityisen kiinnostavan ajattelijan se, kuinka sekä uusmaterialistit että transsendentaaliset materialistit (siinä missä luonnollisesti myös lukemattomat muut filosofiset suuntaukset) ovat löytäneet hänestä edelläkävijänsä ja inspiroijansa. Näin ollen O’Neill Burnsin (2019, 19) keskeinen argumentti on, että Schellingin ajattelua ei ole missään tapauksessa vielä ”ammennettu loppuun”. Päinvastoin Schellingiltä voitaisiin löytää resurssseja yhdistää nykyaikaisen luonnonfilosofian vastakkaisen koulukuntien vahvuuksia sekä korkeamman abstraktiotason teoriassa että yhteiskunnallisissa sovelluksissa. Samansuuntaisia ajatuksia löytyy monelta muultakin nykyaikaiselta Schelling-tutkijalta. Schelling hahmotetaan tyyppillisesti samaan aikaan erittäin luovana ajattelijana sekä erityisesti vastakohtaisina pidettyjen tulokulmien yhdistäjänä. Tarkoitukseni tässä artikkelissa on tuoda osaltaan esille, kuinka Schelling ammentaa keskeisiä ideoitaan akateemisessa filosofiassa verraten huonosti tunnetun esoterian kentältä. Olennaisemmin tuon kuitenkin esille, kuinka esoteria valistuksen jälkeisen rationaliteetin poissuljettuna toisena – kuten yksi merkittävimmistä esoterian tutkijoista, Wouter Hanegraaff, esoterian luonteen tiivistää – on vaikuttanut ja vaikuttaa Schellingin vastaanottoon sekä keskeisiä ideoita esoteriasta ammentaneiden filosofien vastaanottoon laajemmin.

## Esoterian tutkimus

Esoteria on käsitteenä hyvin laava ja sen parhaasta määritelmästä käydään edelleen aktiivista kiistaa. Käytännössä merkitykseltään läheisiä

käsitteitä ovat kuitenkin esimerkiksi mystiikka, okkultismi ja salatieteet. Esoteriaa on luonnollisesti tutkittu akateemisessa maailmassa jo kauan, mutta aihepiiri oli pitkään hyvin marginaalinen. Ratkaiseva käänne tapahtui 1990-luvun taitteessa alkuaan kirjallisuudentutkijan ja entisen esoteristin Antoine Faivre’n (1934–2021) pioneerityön myötä. Paitsi että Faivre nosti nimenomaan esoterian käsitteen ensimmäistä kertaa kuvaamaan keskeistä akateemisessa maailmassa vähälle huomiolle jäänyttä ilmiökenttää, hän myös instituutionalisoi esoterian tutkimuksen; Faivre toimi pitkän aikaa Sorbonnen yliopistossa esoterian tutkimukseen keskittyvän yksikön johtajana. Faivre kehitti myös ensimmäisen laajalti viitatus esoterian määritelmän. Vaikka Faivre’n määritelmää pidetäänkin nykyään esoterian tutkimuksen piirissä yleensä monin tavoin ongelmallisena, se on kuitenkin edelleen hyödyllinen muun muassa havainnollisuutensa takia.

Faivre (1994, 10–15) määritteli esoteerisen ajattelun neljän välttämättömän ja kahden tyyppillisen piirteen kautta. Välttämättömiä piirteitä Faivre’n mukaan ovat: (1) *Vastaavuudet*. Esoteerisessa ajattelussa ajatellaan vakiintuneesta newtonilaisesta fysiikasta poiketen (tai sitä täydentäen), että on olemassa erilaisia systemaattisia ei-mekaanis-kausaalaisia yhteyksiä eri kategorioihin kuuluvien asioiden, kuten erilaisten metallien, planeettojen, kasvien tai ihmisen ruumiinosien välillä. Näiden yhteyksien katsotaan muodostavan perustan esimerkiksi esoteriassa tyypilliselle magian harjoittamiselle. (2) *Elävä luonto*. Siinä missä varhaismodernilla ajalla vakiintui käsitys luonnosta viime kädessä fysiikkatieteen tutkimia mekanistisia lainalaisuuksia noudattavana materiaalien objektien kokonaisuutena, esoteerisen ajattelun peruslähtökohta on luonto elävänä organismina, jossa ei ole täydellisen jyrkkää ontologista eroa epäorgaanisen luonnon, kasvikunnan, eläinkunnan, ihmisen tai erilaisten henkiolentojen koostumuksen välillä. (3) *Mielikuvitus välittäjänä*. Esoteria ei perustu ensisijaisesti tavanomaiseen empiiriseen tieteseen, diskursiiviseen argumentointiin tai myöskään annettuun uskonnolliseen ilmoitukseen, vaan mielikuvituksella

on keskeinen rooli esoteerisessa ajattelussa. Mielikuvituksella nähdään olevan todellisuutta muokkaavaa voimaa ja se toimii välittävänä tekijänä sen välillä mitä valtavirtaisessa modernissa ajattelussa on hahmotettu mielen ja ruumiin tai luonnon ja Jumalan vastakkainasetteluna. (4) *Transformaatio*. Esoteeriseen ajatteluun kuuluu idea eri olentojen mahdollisuudesta kehittyä perustavasti uudenaikaisiksi. Erityisen voimakkaasti transformaation idea korostuu alkemiassa, jossa eri metallien kanssa työskentely lomittuu alkemistin itsensä sisäiseen prosessiin, eräänlaiseen uudestisyntymiseen.<sup>4</sup>

Faivre kuvaa esoteriaa myös omana ”ajattelun muotonaan”, jota ei voi palauttaa paremmin tunnettuihin tieteellisen, filosofisen, uskonnollisen tai taiteellisen ajattelun kategorioihin, vaan se pitää sisällään näitä kaikkia muistuttavia elementtejä muodostaen niistä omanlaisensa yhdistelmän. Kiinnostavaksi kysymykseksi nousee väistämättä tällöin: millainen täsmälleen on filosofisen ajattelun suhde esoteeriseen ajatteluun? Olisiko esimerkiksi usein vaikeaselkoisena pidetty Schelling käsitettävissä paremmin osittain esoteerisena, eikä niinkään puhtaasti filosofisena ajattelijana?

Toinen uudempi esoterian määritelmä, joka on nyt käsiteltävässä yhteydessä hyödyllinen, on Wouter Hanegraaffin käsitys esoteriasta valistuksen jälkeisen rationaliteetin ”poissuljettuna toisena”, ”oletetusti takapajuisena pimeänä taustana, tietämättömyytenä ja irrationalisuutena, jota moderniteetti tarvitsee piirtääkseen oman identiteettinsä valon ja totuuden kirkkailla väreillä” (Hanegraaff 2013, 254). Aluksi on syytä avata hieman tarkemmin sitä, mistä Hanegraaffin esoterian määritelmässä on kyse. On olennaista tiedostaa, ettei Hanegraaff pyri Faivren tavoin niinkään kuvaamaan tiettyä joukkoa ajatteluuntauksia sisällöllisesti (täsmällisesti ottaen ”ajattelun muotoa”) vaan *narratiivia* siitä, kuinka valistuksen jälkeinen käsitys ”järkevää” ajattelusta on muotoutunut. Hanegraaffin (2013, 369–372) mukaan esoterian idean juuret (itse esoterian käsite syntyi 1700-luvulla ja yleistyivät vasta 1800-luvun loppupuolella) voidaan sijoittaa varhaiseksi aatehistorioitsijaksi

kuvattavan protestanttisen Jacob Thomasiuksen (1622–1684) polemiikkiin ”pakanallista” harhaoppia vastaan.

Thomasius listasi aikaansa nähden kattavasti ja melko tieteellisellä otteella erilaisia harhaopeiksi katsomiaan teologisia ideoita historiassa. Thomasiuksen mukaan keskeinen harhaoppi oli ”maailman ikuisuus”, siis Jumalan ja luodun maailman sekoittuminen toisiinsa sillä tavoin, että Thomasiuksen raamatullisena pitämä (tosiasiassa myöhempää perua oleva) *creatio ex nihilo*, tyhjästä luomisen oppi, hämärtyy tai jopa asetetaan suoraan kyseenalaiseksi. Toinen tästä Thomasiuksen mukaan seuraava keskeinen harhaoppi oli, että ihmisellä voisi olla suoraa yliaistillista tietoutta (*gnosis*) omasta jumalallisesta alkuperästään. Jäljittäessään näiden harhaoppien historiaa Thomasius liitti ensimmäistä kertaa yhteen aiemmin erillisinä nähdyt perinteet, kuten hermetismin, alkemian, gnostilaisuuden ja teosofian. Myöhemmin muodostuneen esoterian käsitteen voi Hanegraaffin mukaan ymmärtää valistuksen aikana tapahtuneeksi muutokseksi, jossa ensisijaisesti teologiseen harhaoppiin liittyvä narratiivi muuntui vähitellen filosofis-tieteellisen rationaalisuuden poissuljetuksi ”toiseksi”, kansanomaisemmin ilmaistuna ”huuhaaksi”.

”Torjuttuna tietona” esoteria liittyy keskeisesti käsitykseen tiedon luonteesta. Hanegraaffin (2018, 89) mukaan kaksi modernin ajan hallitsevaa tieto-opillista kategoriaa ovat olleet sekä testattavissa oleva että diskursiivisesti ilmaistavissa oleva *tieto* ja tieteellisen testattavuuden ulkopuolelle jäävä mutta yhä diskursiivisesti välitettävä *usko*. Näistä poiketen *gnosiksessa* on kyse aistihavainnon tavoin välittömästä, ei-diskursiivisesta kokemuksesta, joka kuitenkin käsitetään samaan aikaan tiedollisena. Thomasiukselle *gnosiksen* idea oli seurausta maailman ikuisuudesta, sillä mikäli Jumalaa ei ymmärretä täydellisesti tuonpuoleisena, myös ihmisillä on mahdollisuus tavoittaa jonkinlainen väläys jumalallisesta viisaudesta ihmisen itsensä jumalallisen alkuperän kautta. Myöhemmin *gnosiksen* idea on luonnollisesti

tullut torjutuksi pikemminkin irrationaalisen ja epätieteellisenä kuin teologisesti vaarallisenä.

Tällaiset torjutuksi tulleet ideat, jotka liittyvät teologian, tieteen ja filosofian suurimpiin linjoihin, mahdollistavat esoterian hahmottamisen moninaisuudestaan huolimatta eräänlaisena ”varjomoderniteettina”. Hanegraaff on lukuisten muiden tutkijoiden tavoin kritisoinut Faivren esoterian määritelmää sen suppeudesta ja keskittymisestä pääasiassa renessanssihermetismiin. Esimerkiksi nykyajan ”new age”, joka on helppo mieltää osaksi esoterian kenttää, ei useinkaan täytä Faivren määritelmän ehtoja. Tästä huolimatta Hanegraaff ei, toisin kuin jotkut muut tutkijat, tee täydellistä pesäeroa Faivren lähestymistapaan. Hanegraaff (2015, 79) itse asiassa tiivistää oman määritelmänsä velan Faivrelle näinkin selkeästi:

johtopäätökseni voi tulla monille lukijoille yllätyksenä, mutta kaikki tämä tarkoittaa, että Faivren ”länsimainen esoteria” on täydellisen yhtäläinen sen kanssa, mihin olen viitannut valistuksen ”torjutun tiedon” varantona.

Hanegraaffia pidemmälle esoterian käsitteen hajanaisuudessa menee esimerkiksi Michael Bergunder (2010, 31–32), jonka mukaan esoteriaa tulisi ajatella Ernest Laclau tarkoittamana ”tyhjänä merkitsijänä”. Sitä tulisi siis tarkastella paljon merkityksiä sisällään pitävänä ja usein vahvoja tunteita herättävänä käsitteenä, jonka täsmällinen merkitys kuitenkin vaihtelee lähes rajattomasti riippuen kulloisestakin kontekstista. Vähintäänkin pitää paikkansa, että esimerkiksi akateemiset tutkijat, media, erilaiset esoteristit itse tai erilaiset esoterian vastustajat (kuten ”perinteisemmät” uskonnolliset toimijat tai tieteellistä ajattelua popularisoivat ”skeptikot”) lähestyvät esoteriaa perusteellisesti erilaisista tulokulmista. Sama pätee kuitenkin itse asiassa mihin tahansa keskeiseen erilaisia käytäntöjä ja ajattelutapoja yhteen liittävään käsitteeseen, kuten ”tiede”, ”uskonto” tai ”filosofia”. Niiden merkitys tuntuu ilmeiseltä, mutta itse asiassa hegemonisen aseman saavuttavaa analyttistä määritelmää on hyvin vaikeaa, ellei mahdotonta kehittää.

Kun puhutaan nimenomaisesti filosofian ja esoterian yhteydestä, renessanssihermetismi ja tähän liitännäiset perinteet, kuten alkemia ja ”kristillinen kabbala”, ovat kuitenkin selkeä sisältöinen aatehistoriallinen tausta, josta monet filosofian piirissä esiintyvistä esoteerisista vaikutteista ovat alkujaan peräisin. Tämä pätee erityisesti saksalaiseen 1800-luvun luonnonfilosofiaan, jonka asiantuntija Faivrekin oli. Harvojen esoteriaa laajemmin käsitteiden filosofien joukkoon lukeutuvat Sean McGrath (2012, 21) ja Glenn Alexander Magee (2016, xxii) ovat myös vedonneet Faivren määritelmän hyödyllisyyteen erityisesti silloin, kun puhutaan esoteriaan liittyvistä perustavanlaatuisista filosofisista kysymyksistä. Esoterian lähestyminen tyhjänä merkitsijänä on silti hyödyllistä ennen kaikkea silloin, kun tuodaan esille, miten hyvin erilaiset, joskus jopa täsmälleen päinvastaiset ideat, ovat eri aikoina ja eri yhteyksissä tulleet torjutuiksi nimenomaan esoteerisina.

## Schelling-tutkimus ja esoteria

Klassisessa saksankielisessä tutkimuksessa Schellingin voimakkaat esoteeriset vaikutteet ovat aina olleet ilmiselvä asia (McGrath 2012 22). Kolme klassikkoteosta, joihin viitataan paljon, ovat Robert Schneiderin (1938) *Schelling und Hegels schwäbischen Geistesahnen*, Horst Fuhrmansin *Schellings Philosophie der Weltalter: Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821 – Zum Problem des Schellingschen Theismus* (1954) ja Walter Schulzsin *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1975). Nykyistä ”Schelling-renessanssia” edeltävälle ajalle ominaisesti näissä kaikissa teoksissa Schellingin mystisiä tendenssejä jopa korostetaan perustuen joko neutraaliin aatehistorialliseen tarkasteluun tai tulkintaan Schellingin ajattelun ”keskeneräisyydestä” ja Hegelin oletetusti valmiimmasta ja rationaalisemmasta filosofiasta.

Saksankielisessä kirjallisuudessa sille ominainen neutraaliuteen pyrkivä aatehistoriallinen ote on säilynyt paremmin kuin Schellingin ”nykyaikaisuutta” voimakkaasti korostavassa kansainvälisessä kommentaarikirjallisuudessa.



Esimerkiksi Manfred Frank – yksi keskeisiä henkilöitä, jonka kirjoitusten inspiroimana kiinnostus Schellingiä kohtaan heräsi vähitellen kansainvälisesti – käsittelee teoksessaan *Der Kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie* (1982) Schellingin esoteerisia vaikutteita ja yhteyttä teosofi Franz Baaderiin. Erityisen maininnan arvoinen on Peter Koslowskin vuonna 2003 julkaistu jättiläismäinen *Philosophien der Offenbarung antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*. Siinä missä tyypillisessä nykyaikaisessa Schelling-kommentaarissa tuskin mainitaan Baaderin ja böhmäläisen teosofian vaikutusta Schellingiin, Koslowski käsittelee tarkasti gnostilaisuutta, hermetismisiä sekä teosofiaa ja erottelee täsmällisesti Schellingin ja Baaderin keskinäisiä eroja heidän suhteessaan näihin esoteerisiin perinteisiin.

On kiistaton tosiasia, että niin Schelling kuin Hegel omaksuivat paljon aineksia enemmän tai vähemmän suoraan böhmäläisestä teosofiasta ja toivat tämän myös selkeästi julki (Magee 2024, 199–201). Böhme kuvaa Jumalaa eri teoksissaan hieman vaihtelevilla tavoilla toisistaan poikkeavien ja vastakohtaistenkin periaatteiden kehämäisenä liikkeenä. Siinä missä Hegel (2015, 19) kritisoi Böhmeä ”kuva-ajattelusta” ja pyrki ikään kuin tislamaan hänen esoteerista teologiaansa puhtaasti käsitteelliseksi (oman dialektisen systeeminsä mielessä), Schelling liikkui myöhäisemmässä tuotannossaan päinvastaiseen suuntaan ja nosti keskiöön nimenomaan böhmäläisen teosofian teologisen ulottuvuuden. Tämä näkyy muun muassa siinä, kuinka suurin osa Schellingin *Vapaustutkielmia* käsittelee teodikean ongelmaa sekä ihmisen pahuuden luonnetta.

Artikkelini argumentin kannalta tärkeämpi kysymys kuin Schellingin ja Hegelin esoteeristen vaikutteiden täsmällinen vertaileminen on kuitenkin tarkkailla, mitä Schellingin mystisten elementtien korostamiselle tapahtui, kun Schelling nousi viime vuosikymmeninä maineeltaan Hegeliin verrattavaksi ajankohtaisena pidetyksi ajattelijaksi. Kun pidetään mielessä Hanegraaffin analyysi esoteriasta valistuksenjälkeisen rationaaliteetin poissuljettuna toisena, käy ymmärrettäväksi, miten suhtautuminen Schellingin esoteerisiin piirteisiin on muuttunut nykyaikaisessa

tutkimuksessa. Schellingiä tavalla tai toisella myötämielisesti tulkitsevat nykykommentaattorit haluavat luonnollisesti esittää Schellingin uskottavana filosofina. Koska esoteria, erityisesti Hanegraaffin korostamassa merkityksessä, käytännössä määrittäytyä ajatteluna, joka *ei* ole filosofisesti uskottavaa, perinteinen filosofian historian luenta Schellingistä näyttäytyy helposti melko kiusallisena. Tyypillisin lähestymistapa nykytutkimuksessa on ollut joko sivuuttaa kokonaan kysymys Schellingin esoteerisuudesta tai korostaa Schellingin keskeisten ajatusten nykyaikaisuutta ja riippumattomuutta hänen selvästi vanhentuneiksi oletetuista esoteerisista piirteistään.

Hanegraaffin esoterian määritelmän pohjalta voidaan ymmärtää myös toista, äkkiseltään paradoksaalisen oloista Schelling-tutkimukseen liittyvää ilmiötä: erityisesti kommentaattorit, joiden tulokulma on tosiasiallisesti jossain määrin lähellä esoteerista ajattelua, pyrkivät aktiivisesti sanomaan itsensä siitä irti. Usein Schellingin selkeimmin esoteerisiin elementteihin keskittyvä Jason Wirth painottaa johdannossaan kokoomateokseen *Schelling Now: Contemporary Readings*, ettei Schelling ole ”harhaileva mystikko” tai ”aikansa elänyt teologi” (Wirth 2005, 6). Samoin Teresa Fenichel, joka korostaa, ettei Schellingin metafyyminen tulkinta melankoliasta ole allegorinen vaan jossain mielessä konkreettinen kuvaus vaikeudesta tavoittaa ”elävää Absoluuttia”<sup>3</sup> painottaa kuitenkin, ettei kyse ole ”paosta irrationaliseen spekulatioon tai mystiikkaan” (Fenichel 2019, 85). Jopa Schellingin ja Whiteheadin ajattelua vertaileva, nämä tietoisesti renessanssihermetismin perintöön liittävä ja yhtenäen antroposofi Rudolf Steineriin positiivisesti viittaava Matthew David Segal (2023, 230) apologisoi argumenttiaan täsmentämällä, etteivät Schelling ja Whitehead pyri ”esoteeristen käsitteiden luomiseen vaan mielikuvitukselliseen ihmisten *communis sensus*sen, terveen järjen, muuttamiseen”.

Ilmiö ei ole myöskään millään tapaa ominainen nimenomaisesti Schelling-tutkimukselle, vaan pätee ylipäätään nykyaikaiseen luonnonfilosofiaan (ja filosofiaan sekä tiedemaailmaan laajemminkin). Esimerkiksi Willemien Otten (2020, 2) hahmottelee teoksessaan *Thinking Nature and*

*the Nature of Thinking: From Eriugena to Emerson* mekanistisen luontokäsityksen syvätasolla syrjäyttävää vaihtoehtoista näkemystä luonnosta, mutta ”torjuu kategorisesti” tulkinnan, jonka mukaan teoksessa käsiteltävät näkemykset kuuluivat ”esoteeriseen, gnostiseen tai panteistiseen perinteeseen”. Otten tietää esittämiensä ideoiden assosioituvan juuri näihin perinteisiin, mutta haluaa kiistää tosiasiallisen yhteyden täysin – käsittelemättä lainkaan pidemmälle, mitä hän itse asiassa täsmälleen katsoo esimerkiksi esoterian pitävän sisällään.

Argumenttini kannalta olennaista on, millä tavoin esoteria sekä merkitykseltään läheiset käsitteet, kuten mystiikka, toimivat akateemisessa filosofiassa Hanegraffin analysoimassa mielessä ”kunnollisen filosofian” poissuljettuna toisena. ”Esoteerista”, ”maagista” tai ”mystistä” käytetään useimmiten filosofisessa keskustelussa näennäisen triviaaleina ilmaisuina, joiden tehtävä on ulossulkea jokin idea selvästi epäuskottavana ilman, että tätä koetaan tarpeelliseksi perustella. Paradoksaalisesti tällainen tarve on usein sitä suurempi mitä lähempänä kirjoittaja on tosiasiaa itse esoteerista ajattelua. Leimallisesti analyttisen filosofian edustaja voi nykyään melko huoletta ilmaista jonkinlaista mielenkiintoa esoteriaan, sillä esoteria ei ole vaarassa ”sekoittua” hänen omaan argumentaatioonsa. Perinteisen mannermaisen filosofian tapauksessa halutaan tyypillisesti sen sijaan korostaa voimakkaasti sitä, että jonkinasteisesta monitulkintaisuudesta tai runollisuudesta huolimatta kyse on filosofiasta, ei mistä tahansa sekavasta *esoteriasta*. Yllä mainitsemani Schellingin viimeaikainen vastaanotto kuvastaa nähdäkseni tätä ilmiötä pienoismittakaavassa.

Henri Bergsonin esoteerisia piirteitä tutkinut John Ó Maoilearca (2024, 317–319) tuo esille samassa yhteydessä, kuinka ”henkisen” käsitteeseen liittyy hieman samankaltaisia piirteitä. Periaatteessa ”henkisen” idea filosofian historiassa liittyy useimmiten kaikkein klassimpaan moderniin rationalismiin; vielä valistuksen aikaan puhtaasti henkinen, luonnosta irrallinen Jumala hahmotettiin miltei välttämättömänä, vähintäänkin terveen järjen mukaisena

oletuksena. Kun metafysiikasta tuli erilaisten anti- tai vähintään ei-metafyysisten koulukuntien pitkäköön hegemonian jälkeen jälleen osa valtavirtaista filosofiaa aivan 1900-luvun lopulla, sitä on määrittänyt irtiotto klassiseen metafysiikkaan yhtä paljon kuin metafysiikan vastaiseen filosofiaan. Ollakseen uskottavaa nykyaikaisen metafysiikan kuuluu olla ”materialismia” tai ”naturalismia”. Toisaalta näitä nimikkeitä tyypillisesti täydennetään päinvastaisia mielikuvia tuovilla tarkennuksilla, kuten Jane Bennettin tapauksessa *vitaalisella* materialismilla. Ó Maoilearca (2023, 14) tuokin hyvin esille, kuinka yhden tunnetuimmista nykymetafyysikoista, Quentin Meillassoux’n, esittämät keskeiset argumentit metafyyisistä kontingenssista ovat liki täsmälleen samoja kuin jo 1800-luvulla vaikuttaneiden ranskalaisten ”uusien spiritualistien”, erityisesti Émile Boutrouxin.

”Henki” on ”materian” täydellinen vastakohta. Koska molemmat käsitteet ovat kuitenkin enemmän tai vähemmän ”tyhjiä merkitsijöitä”, niiden väliltä valitseminen kertoo eniten siitä, millaisia asioita niillä halutaan viestiä. Samoin esoterian käsitteen sisältö määryytyy filosofisessa keskustelussa pitkälti sen mukaan, minkä milloinkin nähdään edustavan jossain perusteellisessa mielessä huonoa filosofiaa. Vielä 1800-luvullakin esoteria assosioitui usein voimakkaasti ateismiin ja materialismiin. Nykyään taas ”spiritualismi” vie ajatukset välittömästi esoterian suuntaan jossain määrin riippumatta siitä, millaisia argumentteja siihen täsmälleen ottaen liitetään. Nyt kun esoterian tutkijat ovat jo vuosikymmenien ajan tuoneet esille täysin ratkaisevia yhteyksiä esoterian ja tiedemaailman välillä niin luonnon- kuin ihmistieteiden piirissä, sama keskustelu tulisi ulottaa laajemmin myös filosofian alalle.

Slavoj Žižek lienee ensimmäisenä englanniksi kirjoittavista kommentaattoreista tuonut esille, kuinka Schellingin rajoja rikkovimpien ideoiden pohja on nimenomaan esoteriassa. Žižek lähestyy aihetta avoimen ateistisesta näkökulmasta, pyrki myksenään Schellingin keskeisten teologisten ideoiden sekularisointi ja formalisointi. Žižekin mukaan Schellingin kiinnostavuus ajattelijana perustuu kuitenkin nimenomaan siihen, että hän



yhdisti ”tavanomaiseen” saksalaiseen idealismiin piirteitä teosofisesta ajattelusta, joka oli jo tuolloin vanhentuneena pidettyä ja verraten huonosti tunnettua:

Tästä koostuu Schellingin uniikki yhdistävä positiio, hänen kaksinkertainen kuulumattomuutensa omaan aikakauteensa: hän kuuluu kolmeen diskursiiviseen alueeseen – hän puhuu ikään kuin samaan aikaan kolmea eri kieltä: spekulatiivisen idealismin kieltä; antropomorfis-mystisen teosofian kieltä; jälki-idealista kontingenssin ja äärellisyyden kieltä. Paradoksaalista on tietenkin, että *juuri hänen ”regressionsa” puhtaasta filosofisesta idealismista esimoderniin teosofiseen problematiikkaan mahdollisti hänelle moderniteetin itsensä ylittämisen.* (Žižek 2007, 8)<sup>6</sup>

Žižek tunnistaa, ettei Schelling olisi voinut kehittää ”Jumalan perustan” kaltaisia ideoitaan, jotka toimivat vaikuttajana myöhäismodernille ”klassisen modernin” kritiikille, omaksumatta ”esimoderneja” esoteerisia ideoita. Žižek ei kuitenkaan käsittele aihepiiriä tämän systemaattisemmin, vaikka hän tunnistaa, että Schellingin nykyaikaisuus on nimenomaan seurausta hänen kaikkein itsestään selvimmin ”vanhentuneina” pidetyistä ideoistaan.

*Vapaustutkielman* suomennokseen liitettyssä kommentaarissaan ”Schelling ja panteismikiista” Pauli Pylkkö korostaa taas vahvasti Schellingiä antimodernina, valistuksessa vakiintuneita keskeisiä ideoita vastustavana ja siten myös esoteriaan lomittuvana ajattelijana, kuten esimerkiksi jo kommentaarin alaluvun ”Schelling – filosofianhistorian trauma” nimen voi tulkita. Koslowskiin viitaten Pylkkö (2004, 211) kytkee Schellingin vahvasti nimenomaan gnostilaiseen ajatteluun ja sen tietynlaiseen pessimistisyyteen. Pylkön Schelling-tulkinta on erityisesti ympäristöfilosofinen; ympäristökriisi on seurausta länsimaisen moderniteetin hybriksestä, jossa ihmisuus pohjataan vain ihmisyydelle itselleen (ei luonnolle), ja tähän liittyvästä harhaisesta uskosta loputtomaan älylliseen, tekniseen ja eettiseen kehitykseen:

Schelling ohjaa meitä toiseen suuntaan: kehitys on pysäytettävä, edistys on ymmärrettävä harhaksi, luonnon jumalallinen luonne löydettävä ja tunnus-tettava, haaveet suuresta ihmiskeskeisestä tulevaisuudesta hylättävä (Pylkkö 2004, 218).

Schellingin perusteellinen kriittisyys yksioikoista edistysajattelua ja luonnon hahmottamista itsessään passiivisena ihmisyyden ”toisena” on ilmiselvä tosiasia. On kuitenkin tulkinnanvaraista, kuinka syvää Schellingin pessimismi on. Schelling ainakin poikkeaa esimerkiksi Schopenhauerista siinä, että hänen ajatteluunsa kuuluu kuitenkin usko tai ainakin toivo edistyksestä eräänlaisen esoteerisen rakkauden teologian kautta (Schelling 2019, 124). Näin ollen Schellingiä on myös mahdollista tulkita hieman vähemmän ankarasti ympäristöfilosofisessa viitekehityksessä.

## Schelling ympäristöfilosofina

Varhaismodernilla ajalla vakiintui myöhempää tieteellistä, filosofista ja teologista valtavirtaa voimakkaasti määrittänyt mekanistinen luontokäsitys. Toisaalta Schelling ja monet aikalaisfilosofit nousivat 1800-luvulla alleviivatusi tätä paradigmaa vastaan ja pyrkivät korostamaan luonnon orgaanista toimintaa, joka ei palaudu mekanistiseen selittämiseen. Näiden ”laadullisten” luontokäsitysten juuret ovat keskeisesti jäljitettävissä renessanssijan uushermetismiin, kuten Sean McGrath (2019, 118) tuo esille teoksessaan *Thinking Nature: An Essay in Negative Ecology*. McGrathin (2019, 11) mukaan renessanssihermetismi oli ensimmäinen merkki modernista ajasta ja sen pohjalta olisi voinut nousta ”vaihtoehtoinen moderni”, joka ei olisi perustunut mekanistiselle paradigmatte luonnosta ja sen teknistävälle vaikutukselle.

”Elävää luontoa”, kuten Faivre (1994, 11) idean ilmaisee esoterian määritelmänsä yhteydessä, ei voida siis tiivistää yksinkertaisesti modernin tieteen syntyä edeltäneiksi esimoderneiksi käsityksiksi luonnosta, vaan kyseessä on ylipäätään osa omanlaistaan ”ajattelun muotoa”, joka ei koskaan ehtinyt vakiintua samalla tavalla kuin nykyiset tieteen, filosofian, uskonnon tai

taiteen käsitteet. Hanegraaffin käsitys esoteriasta valistuksenjälkeisen rationaliteetin poissuljettuna toisena koskeekin niin ikään ensisijaisesti aatehistoriallista *narratiivina*. Tosiasiallisesti elävä luonto ja muut esoteriaan lomittuvat ideat ovat olleet paikka paikoin hyvinkin valtavirtaisia, esimerkiksi juuri saksalaisessa romantiikassa ja idealismissa.

Mikä on tämän luonnonfilosofisen ajatteluperinteen olennainen merkitys nykyaikaiselle ympäristöfilosofialle? McGrathin mukaan nykyaikaisessa uusmaterialistisessa (tai uusrealistisessa) ympäristöfilosofiassa on usein havaittavissa selviä piirteitä renessanssihermetismistä, erityisesti alkemiasta. Aikana, jolloin tieteen, uskonnon, taiteen ja filosofian käsitteet eivät olleet vielä eriytyneet nykyisen kaltaisella tavalla, alkemiassa ei ollut kyse ainoastaan kemian esiasteesta vaan kokonaisvaltaisesta, eettisestä, yhteiskunnallisesti ja uskonnollisesti virittyneestä käytännöstä, jossa pitkällisen ja tarkan materiaalien muokkaamisen prosessin edellytettiin vastaavan (nimenomaan Faivren määritelmän mukaisessa esoteeristen vastaavuuksien mielessä) alkemian harjoittajan henkistä prosessia. Leimallisemmin kullan valmistamiseen tähtääväksi alkemia muuttui vasta lähestyttäessä valistuksen aikaa. (McGrath 2019, 131–136.)

Alkemistisen prosessin aloittavassa mustassa vaiheessa (*nigredo*) työstettävä materiaali on määrä kärsivällisellä lämmittämällä saattaa eräänlaisen *prima materian* tilaan, eriytymättömäksi potentiaaliksi mihin tahansa. Potentiaalissa ei ole kuitenkaan vielä mitään aktuaalista, mitä tällä prosessilla lopulta tavoitellaan. Tämän alkemistisen prosessin vaiheen psyykinen vastaavuus on syvä melankolia. Ellei harjoittaja tässä vaiheessa kykene riittävän täydellisesti ”puhdistamaan” itseään ja jossain mielessä samaistumaan kuolemaan – siis paluuseen eriytymättömyyden tilaan – eivät prosessin myöhemmät vaiheet tule onnistumaan.

McGrath ottaa esille erityisesti Robert Sullivanin kuvaukset vaelluksista erilaisissa jätteen muodostamissa ympäristöissä, joihin myös kuuluisa ”vitaalinen materialisti” Jane Bennett viittaa. Tällaiset ympäristöt, kuten kaatopaikat,

mielletään tavanomaisesti ”kuolleiksi”, eikä niitä haluta yleensä pohdiskella aktiivisesti, saati vaeltaa niissä. McGrathin olennainen huomio on kuitenkin, että näissä ympäristöissä syntyy itse asiassa jatkuvasti uudenlaista elämää, joka voi olla luonteeltaan ihmisenäkökulmasta vastenmielistä, mutta osoittaa havainnollisesti sen, ettei edes ihmisen tuottama jäte ole viime kädessä luonnon prosesseille ulkopuolista. Näiden ympäristöjen aktiivinen pohtiminen etenkin yhdistettynä niissä käytännössä oleiluun näyttäytyy McGrathille modernina vastineena alkemistisen prosessin mustalle vaiheelle. Tällaisen toiminnan pyrkimyksenä on tiedostaa modernilla ajalla korostunutta (ja ympäristökrisiin taustalla vahvasti vaikuttanutta) teknis-rationaalista tietoa kokonaisvaltaisemmin, millä tavoin luonto luo jatkuvasti uutta silloinkin, kun ihminen on luonut itselleen vääränlaisen kahtiajaon oman elämismailmansa ja muun luonnon välille ja tällä virheellään synnyttänyt myös valtavaa epätasapainoa ympärilleen. (McGrath 2019, 128–129.)

Viimeaikaisessa luonnonfilosofisessa keskustelussa, joka lomittuu vahvasti metafysiikan uutena tulemisena hahmotettuun filosofiseen käänteeseen, yksi peruslähtökohta on ollut irrottaa luontoa koskeva filosofinen pohdinta tieteellisteknisestä tehokkuudesta. Toisaalta molemmin puolin O’Neill Burns’in käsittelemää jakolinjaa uusmaterialistien ja transsendentaalisten materialistien välillä kultivoidaan läheistä suhdetta viimeisimpään empiriseen luonnontieteeseen. Tässä ei ole kuitenkaan kyse perinteisestä positivistisesta lähestymistavasta luonnontieteeseen vaan pikemminkin luonnontieteen ja luonnonfilosofian välisen rajan hämärtymisestä vastaavalla tavalla kuin mikä oli aikanaan ominaista muun muassa Schellingille. Kuten Schellingin ajattelua, myös nykymetafysiikkaa leimaa pyrkimys kyseenalaistaa modernia filosofiaa määrittäneen tietoteorian asema ”ensimmäisenä filosofiana”. Tämän voi hahmottaa esimerkiksi siitä, miten aiemmin lähinnä leimasananä käytetty käsite ”spekulatiivinen” on omaksuttu usein myönteiseen tai ainakin neutraaliin käyttöön. Ympäristöfilosofian kannalta kenties kaikkein kiinnostavin kysymys on kuitenkin, mitä esimerkiksi kuvatun kaltainen

”moderni alkemia” täsmälleen ottaen auttaa, ellei se lisää nykyisin vakiintuneessa merkityksessä teieteellistä ymmärrystä luonnon toiminnasta?

Nykyisen kaltainen jätteen tuottaminen ja sen nykyajalle tyypillinen varastointi ei tietenkään muutu eettisesti, yhteiskunnallisesti tai ekologisesti yhtään kestävämmäksi tällä tavoin, mutta on silti olennaista sisäistää, ettei koko ympäristökysymyksessä ole kuitenkaan kyse niin jyrkästä katkoksesta ”elävän” ja ”elottoman” luonnon välillä kuin modernissa länsimaaisessa ajattelussa on perinteisesti hahmotettu. Kaikki inhimillinen toiminta perustuu viime kädessä toimintaa edeltävälle ajattelulle, sanan ”ajattelu” laajimmassa mahdollisessa mielessä. 1900-luvun ”postmodernin” käanteen kestävin anti taas oli luultavasti oivallus siitä, että käsitteet määrittävät äärimmäisen voimakkaasti ajattelua. Siltä osin kuin *esoteerinen* ajattelu on huonosti tunnettua ja jopa aktiivisesti torjuttua nykyaikaisen filosofian piirissä, ei varmasti olisi ainakaan haitaksi, mikäli ylipäättään tunnistetaan sellaisen ympäristöajattelun mahdollisuus, joka *olisi voinut* johtaa toisenlaiseen lopputulokseen kuin nykyisin vallitseva teknis-luonnontieteellinen orientaatio.

## Yhteenveto

Olen käsitellyt tässä artikkelissa Schellingin roolia luonnonfilosofiassa sekä sen pohjalta nousseissa ympäristöfilosofisissa tulkinnoissa ja esittänyt, että Schellingin keskeiset ideat ovat paljon velkaa esoteerisiksi kuvattaville ajatteluperinteille. Schellingin asema Hegeliin nähden itsenäisenä ajattelijana, merkittävänä varhaisena Hegel-kriitikkona ja monien 1900-luvun sekä nykyaikaisten filosofien suuntausten edelläkävijänä on jo dokumentoitu kattavasti kansainvälisessä tutkimuskirjallisuudessa. Artikkelissani olenkin keskittynyt ennen kaikkea siihen, miten Schellingin esoteeriset piirteet ovat vaikuttaneet häntä koskevaan filosofian historian tulkintaan. Ennen 1900-luvun loppupuolella tutkimuskirjallisuudessa tapahtunutta käännettä, jossa Schelling alettiin hahmottaa ajankohtaisena ajattelijana, esoteerisia vaikutteita pidettiin usein leimallisina hänen ajattelulleen. Tämän käanteen jälkeen

Schellingin esoteeriset vaikutteet on puolestaan useimmiten yksinkertaisesti sivuutettu tai pyritty kuvaamaan epäolennaisiksi hänen pääideoidensa kannalta.

Koska esoteria hahmottuu jo lähtökohtaisesti, kuten Wouter Hanegraaff asian ilmaisee, valituksen jälkeisen rationaliteetin poissuljettuna toisena, myös Schelling-tutkimuksen historia määrittyy tältä pohjalta: ”esoteerinen” ja ”ajankohtainen” eivät sovi helposti luonnehtimaan samaa ajattelijaa samaan aikaan. Tarkoitukseni onkin ollut ulottaa viime vuosikymmeninä nousseen esoterian tutkimuksen keskeisiä tuloksia filosofian alalle ja huomauttaa paitsi Schellingin kohdalla myös laajemmin, että esoterian lähestyminen neutraalisti eräänlaisena filosofiasta poikkeavana mutta myös siihen usein lomittuvana ajattelun muotona tarjoaa uusia näkökulmia niin filosofian historiaan kuin ajankohtaisiin filosofisiin kysymyksenasetteluihin. Erityisesti olen nostanut esille Sean McGrathin ympäristöfilosofian, jossa hän hahmottaa Schellingin (useiden muiden ajattelijoiden ohella) keskeisenä välittäjänä renessanssihermetismissä ilmenneen vaihtoehtoisen, suurelta osin toteutumatta jääneen esoteerisen moderniteetin kulkeutumisessa aina nykyaikaiseen uusmaterialismiin ja siihen liitännäisiin koulukuntiin saakka. ■

## VIITTEET

- 1 *Niin & näin* -lehden esoteria-aiheisessa numerossa on myös käännetty johdanto Schellingin (2023/1810) *Vapaustutkielmaa* seuranneeseen *Clara*-dialogiin.
- 2 Samantyyppistä väitettä Hegelistä on kehitellyt Glenn Alexander Magee teoksessaan *Hegel and the Hermetic Tradition*. Mageen mukaan ”Hegel täytyy käsittää hermeettisenä ajattelijana, jos olemme ylipäättään oikeissa ymmärtää häntä kunnolla” (Magee 2008, 2).
- 3 Kaikki suomennokset lukuun ottamatta Schellingin *Vapaustutkielmaa* ovat omiani.
- 4 Faivren ainoastaan tyypillisenä pitämät esoterian piirteet ovat (5) idea julkilausumattomasta yhteisestä totuudesta eri uskontojen taustalla ja (6) mestari-oppipoika-ketju esoteerisen tiedon välittämisessä.
- 5 Kursivointi alkuperäinen.
- 6 Kursivointi alkuperäinen.

---

## KIRJALLISUUS

- Alderwick, Charlotte (2022) *Schelling's Ontology of Powers*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Bergunder, Michael (2010) "What is Esotericism? Cultural Studies Approaches and the Problems of Definition in Religious Studies". *Method and Theory in the Study of Religion* 22, 9–36.
- Bowie, Andrew (2006) *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*. Routledge, New York.
- Bruno, Anthony (toim.) (2020) *Schelling's Philosophy: Freedom, Nature, & Systematicity*. Oxford University Press, Oxford.
- Faivre, Antoine (1994) *Access to Western Esotericism*. State University of New York Press, Albany.
- Fenichel, Teresa (2019) *Uncanny Belonging: Schelling, Freud, and the Philosophical Foundations of Psychoanalysis*. Routledge, London & New York.
- Ffytche, Matt (2013) *The Foundation of the Unconscious: Schelling, Freud, and the Birth of the Modern Psyche*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Frank, Manfred (1982) *Der Kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Fuhrmans, Horst (1954) *Schellings Philosophie der Weltalter: Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821 – Zum Problem des Schellingschen Theismus*. Verlag L. Schwann, Düsseldorf.
- Grant, Iain Hamilton (2006) *Philosophies of Nature After Schelling*. Continuum, London & New York.
- Hanegraaff, Wouter (2013) *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hanegraaff, Wouter (2015) "The Globalization of Esotericism". *Correspondences* 3, 55–91.
- Hanegraaff, Wouter (2018) *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*. Bloomsbury, London & New York.
- Hegel, Friedrich (2015/1831) *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*. Trans. Klaus Brinkmann & Daniel O. Dahlstrom. Cambridge University Press, Cambridge.
- Heidegger, Martin (1985/1971) *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*. Trans. Joan Stambaugh. Ohio University Press, Athens.
- Koslowski, Peter (2003) *Philosophien der Offenbarung antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*. Ferdinand Schöningh, München.
- Magee, Glenn Alexander (2008) *Hegel and the Hermetic Tradition*. Cornell University Press, Ithaca & London.
- Magee, Glenn Alexander (toim.) (2016) *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*. Cambridge University Press, New York.
- Magee, Glenn Alexander (2024) "Schelling, Hegel, and Esotericism". Teoksessa Olli Pitkänen (toim.) *Philosophical Perspectives on Esotericism: From the 19<sup>th</sup> Century to the Present*. Routledge, New York & London, 199–225.
- McGrath, Sean (2012) *The Dark Ground of Spirit: Schelling and the Unconscious*. Routledge, London & New York.
- McGrath, Sean (2016) "On the Difference Between Schelling and Hegel". Teoksessa S. J. McGrath & Joseph Carew (toim.) *Rethinking German Idealism*. Palgrave Macmillan, London, 247–270.
- McGrath, Sean (2019) *Thinking Nature: An Essay in Negative Ecology*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Norman, Judith & Welchman, Alistair (toim.) (2004) *The New Schelling*. Continuum, London & New York.
- Ó Maoilearca, John (2023) *Vestiges of a Philosophy: Matter, the Meta-Spiritual, and the Forgotten Bergson*. Oxford University Press, New York.
- Ó Maoilearca, John (2024) "Materialising the Occult: Matter, Spirit, and Image in the Two Bergsons". Teoksessa Olli Pitkänen (toim.) *Philosophical Perspectives on Esotericism: From the 19<sup>th</sup> Century to the Present*. Routledge, London & New York, 317–340.
- O'Neill Burns, Michael (2019) "Vitality or Weakness: On the Place of Nature in Recent Materialist Philosophy". Teoksessa Tritten, Tyler & Daniel Whistler (toim.) *Nature, Speculation and the Return to Schelling*. Routledge, London & New York, 9–20.
- Oittinen, Vesa (2001) "Jenan romantikkojen filosofia: uusia tulkintoja, uusia näkemyksiä". Teoksessa Tuula Hökkä (toim.) *Romanttinen moderni: Kirjoituksia runouskäsityksistä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 26–44.
- Ostaric, Lara (toim.) (2014) *Interpreting Schelling: Critical Essays*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Otten, Willemien (2020) *Thinking Nature and the Nature of Thinking: From Eriugena to Emerson*. Stanford University Press, Stanford.
- Pylkkö, Pauli (2004) "Schelling ja panteismikiistä". Teoksessa Friedrich Schelling: *Filosofisia tutkimuksia ihmisen vapauden olemuksesta ja muista aiheeseen liittyvistä kysymyksistä*. Uuni, Kiel, 141–222.
- Schelling, Friedrich (2023/1810) "Johdanto teokseen *Clara*". Suom. Johan L. Pii. *niin & näin* 4:30, 21–23.
- Schelling, Friedrich (2019/1811) *The Ages of the World*. Trans. Joseph P. Lawrence. State University of New York Press, New York.
- Schelling, Friedrich (2004/1809) *Filosofisia tutkimuksia ihmisen vapauden olemuksesta ja muista aiheeseen liittyvistä kysymyksistä*. Suom. Saul Boman. Uuni, Kiel.

- Schelling, Friedrich (2001/1800) *System of Transcendental Idealism*. Trans. Peter Heath. The University Press of Virginia, Charlottesville.
- Schelling, Friedrich (1803) *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*. Philipp Krüll: Landshut.
- Schneider, Robert (1938) *Schelling und Hegels schwäbischen Geistesahnen*. K. Trislsch, Würzburg.
- Schulz, Walter (1975) *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Verlag Günther Neske, Pfullingen.
- Segal, Matthew David (2023) *Crossing the Threshold: Etheric Imagination in the Post-Kantian Process Philosophy of Schelling and Whitehead*. Integral Imprint, Olympia.
- Snow, Dale (1996) *Schelling and the End of Idealism*. State University of New York Press, Albany.
- Tritten, Tyler & Whistler, Daniel (toim.) (2019) *Nature, Speculation and the Return to Schelling*. Routledge, London & New York.
- Watson, John (2004/1882) *Schelling's Transcendental Idealism*. Adamant Media Corporation, Leipzig.
- Wirth, Jason (2005) "Introduction". Teoksessa Jason Wirth (toim.) *Schelling Now: Contemporary Readings*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1–12.
- Wirth, Jason (toim.) (2005) *Schelling Now: Contemporary Readings*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.
- Woodard, Ben (2019) *Schelling's Naturalism: Motion, Space and the Volition of Thought*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Zimmermann, Rainer (2014) *Nothingness as Ground and Nothing but Ground: Schelling's Philosophy of Nature Revisited*. Xenomoi Verlag, Berlin.
- Žižek, Slavoj (2007) *The Indivisible Remainder – On Schelling and Related Matters*. Verso, London.



# 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. Käsitelen 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 irrationalisen

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 merkittävyydestään huolimatta ihmeteltävän vähän huomiota.

Saksalaisen idealismin ja romantiikan tutkimuksen viimeaikaiset kehityskulut ovat muutenkin jääneet suomenkielisessä keskustelussa varsin vähälle huomiolle, minkä vuoksi käsitelen 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 painovosta 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 vallankäyttäjät 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 empiiriseen tieteeseen ja spekulatiiviseen romanttiseen *Naturphilosophieen* on 1800-luvun lopun keksintöä (Zammito 2018, 3). Goethen aikakauden luonnonfilosofia piti sisällään myös empiirisiä kokeita, joskin empiirisyys 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 alkutilmiö 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 (käsitehistoriallisen 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 varhaisromanttikan luonnonfilosofian sekä Goethen 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 luonnonfilosofian 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 menettellä 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 totaali-teenin.” 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- luonnon*. 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 takaaajaksi ei tällöin myöskään tarvita intellektuaalista tai transsendentaalista intuitiota. (Mt. 295.)

*2. Jenan systeemi- luonnon* 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- luonnon* 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 (edeltäkäs 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 antinomiam. 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* pääajatuksen 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 ylipäätään.

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 ”marginaalisiksi”. 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 esse *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, viitataan 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 Intellectuellen 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 -kritiikin 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.



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

ALONZO HEINO

**ABSTRAKTI** Artikkelit puretuut ihmisten ja muunlajisten 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. Artikkelit taustoittaa 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. Artikkelit 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 muunlajisten 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 taustoitin aihetani esittelemällä lyhyesti Aristoteleen näkemyksiä eläimistä ja heidän kyvyistään, minkä jälkeen loikkaan 1700-luvun Saksaan. Katsaustani ohjaillevana kiintotähtenä toimii Hermann Samuel Reimaruksen käsitys eläinten taidevietteistä (*Kunstriebe*).<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 viitekehystenä 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 – ututterana 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*) organisoinuina kyvykkyysinä, 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 aikalaiskontekstiin.

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 taidevieteiksi (*Kunsttriebe*) nimeämänsä viedit. Tämän käsitteellisen keksinnön avulla Reimarus pyrkii selittämään hämmästyttäviksi koettuja eläinten käyttäytymisen piirteitä: miksi eläimet vaikuttavat olevan useissa toimissaan huomattavasti 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 järjellisuuden 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 järjellisiä että ihmistä taidokkaampia. Toisaalta 1700-luvun aikana ajatusta eläimistä koneina oli alettu pitää yleisesti kokemuksenvastaisena, kuten käy ilmi esimerkiksi Claude Yvonin (2003) laatimasta eläinsieluja koskevasta artikkelista Diderot'n ja d'Alembert'n toimittamassa *Encyclopédie*-tietosanakirjassa.

Reimaruksen ratkaisuna on erottaa taideviedit muun muassa eläinten elintoimintoja ylläpitävistä ”mekaanisista” viedistä esittämällä eläinten taidollisten toimien olevan valinnanalaisia (*willkürlich*). Reimarus siis katsoo eläinten harjoittavan rajoittunutta mutta joka tapauksessa tietynasteista valintaa, jonka taustalla on elävän olennon luontainen suuntautuminen mielihyvään ja vastakkainen pyrkimys välttää mielihyvää. Taideviettien tarkoitus onkin Reimaruksen katsannossa edistää paitsi yksilön ja lajin säilymistä myös näiden hyvinvointia. (Reimarus 1760, iv–v, 53–54.) Ajatus taideviedistä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että Reimarus mieltäisi eläimiä rationaalisiksi, harmitseviksi toimijoiksi, vaan hän pitää kiinni laadullisesta erosta ihmisten tahdon ja eläinten

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

Reimaruksen teos ilmentää stereotypiaa sakalaisesta perusteellisuudesta: hän jakaa taideviedit kymmeneen eri luokkaan ja yhteensä 57:ään eri toimintamalliin, joista kaikista Reimarus tarjoaa lukuisia esimerkkejä. Näiden toimintamallien on tarkoitus kattaa koko eläimellisen käyttäytymisen kirjo. Taideviettien joukosta löytyykin monenlaisia asioita ravinnonhankinnasta rakennustoimintaan, parinvalinnasta poikastenhoitoon, yhteisöllisestä kanssakäymisestä vuodenaajoista selviämiseen sekä kommunikaatiosta oppimiskykyyn. (Reimarus 1760, 143–149.) Tekstini kannalta on mielenkiintoista kiinnittää huomiota Reimaruksen (1760, 97) esittämään määritelmään, jonka mukaan ”taiteeksi (*Kunst*) kutsutaan säännönmukaista valmiutta valinnanalaisissa toimissa (*willkürlichen Handlungen*), jotka johtavat tiettyyn päämäärään monenlaisia poikkeuksia kuitenkin sietäen.”<sup>11</sup>

Aristoteleen *Metafysiikassa* esittämistä näkemyksistä poiketen Reimarus ei siis edellytä taidolta 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 koskevan 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 toimii Reimarukselle todisteena siitä, että ihmisen taiteilla on perustansa järjessä. Ihmisten pitää näet järkeillen keksiä ja opetella taiteensa ja taitonsa itse, minkä vuoksi nämä myös muuntuvat 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 määrättyissä 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 *ajaako* 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 ajattelijoiden. 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 elävöimiksi 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 ”esteeettisestä näkökulmasta luontoon”, jossa luonnontutkimus palvelee asioiden muuttamista kauniiksi puutarhoiksi, asumukseksi 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 elävöittäväksi 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 kultivointi 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 teljettyinä* 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 tunnustettavasti 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 näyttäänty kuolleesta aineksestä 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 ponnekkaasti 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 näyttääntykin 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 hahmottelemiensa 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 nähty on 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 rajoittuneisuuden 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 kertookin

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 laji-erot. 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 alkuperäisheimosta, 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 yksilöpersoonana 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 muunlajisten 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 ympäristöeettisen 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 muunlajisten 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 omalaatuinen) 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.
- Höle, 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](http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.023/Viitattu%2030.08.2024).
- Zammito, John (2018) *The Gestation of German Biology. Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*. The University of Chicago Press, Chicago.

# Paluu

IISA LEPISTÖ

*Palaan kotikylään ollakseni mermiitti... marmelaadia, marmite, hermit? Palaan voidakseni ylittää autolla maiseman, jonka eri väreistä koostuvat elementit on ladottu siistiin, toinen toisensa päälle asettuvaan pinoon. Palaan voidakseni ajatella mitä toisaalla tapahtui. Graniitin timantinkovat silmät kohtaavat omani peruutuspeilissä, iskevät silmää varkaalle yössä, auto kiiruhtaa tummien peltojen läpi kuin lamppusilmäinen kovakuoriainen. Kuten arvata saattaa, ympäröivä vehreys väijyy muuttumattomana paikallaan kuin keitos. Vuoden kääntyessä elokuusta kohti loppuvuoden kaarretta pellot ajoreitin varrella vaihtavat kohisten väriään, täsmälleen muistikuvieni mukaisesti. Liukuma kirkkaan vihreästä keltaisen kautta äkkinäiseen kynettyyn pikimustaan.*

Viime vuosina työskentelyni on pyörinyt paluun ja toiston teemojen ympärillä. Kiven parissa työskentely on hidasta ja taivuttaa työstäjän seuraamaan kiven rytmiä. Taiteen tekeminen on aina tuntunut toistavan merkillisellä tavalla samaa kaavaa: tuntuu kuin palaisin saman teoksen äärelle aina uudelleen. Tai kuten eräs maalariystäväni kerran kuvaili: ”on opeteltava jokaisen maalauksen kohdalla uudestaan maalaamaan”.

Kun palasin vuonna 2022 Sipooseen kotikylääni, tuntui kuin toisto olisi vahvistanut olemustaan entisestään. Ympäröivät värit, pellot ja objektit näyttäytyivät yhtä aikaa todellisina nykyhetkessä, mutta myös muistojen monikerroksisena punoksena. Toinen toisensa päälle ladottujen kerrosten huimauksessa on tuntunut hyvältä katsoa siihen, mitä käsissä on: kiveen. Myös kiven työstö on omanlaistaan paluuta – palaamista saman materiaalin äärelle päivästä toiseen. Samaa, tuttujen liikkeiden tuottamaa ääntä. Kiven paino käsissä tuntuu todelliselta. Se ohjaa katseen alaspäin, siihen mitä ajateltavissa on.

*IISA LEPISTÖ on pääosin kiven parissa tekstin ja veiston keinoin työskentelevä taiteilija. Lepistö on valmistunut taiteen maisteriksi Taideyliopiston Kuvataideakatemiasta. Vuonna 2024 hänet palkittiin Raimo Utraisen Säätiön nuorille veistäjille suunnatulla stipendillä.*





"Anna mä katson sun unta" -näyttely Galleria Sculptorisissa (2025)

Teokset "Pieni kukka", "Anna mä katson sun unta", "Palapeli" ja "Päättelin, että olisi parasta nukahtaa uudestaan"

Kuvat: Aukusti Heinonen



Ylhäällä: yhteisnäyttely Sara Blossevilin kanssa galleria Maa-Tilassa (2024)  
Teokset "Utopia" ja "Dexter"  
Kuvat: Julius Töyrylä

Oikealla: yhteisnäyttely Joonas Hyvösen kanssa K17-taidetilassa Sipoossa  
"Olen kävellyt kuin ihminen, mutta usein askeltanut kuin hevonen" (2024)  
Kuvat: Iisa Lepistö







Ryhmänäyttelystä "Their Room Washed With Hot Light" (2023)  
"Bite to Enter, Lick to Vanish"  
Kuva: Mariliis Rebane

EMMA LAMBERG &amp; ELISABETH WIDE

# Sosiaalisen uusintamisen inhimilliset kustannukset

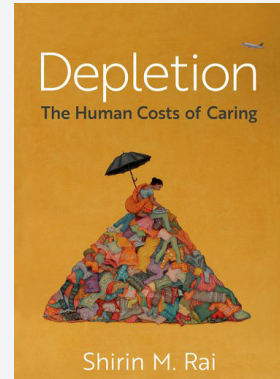
DOI: 10.51809/TE.156389

CC BY-NC-ND 4.0

Shirin M. Rai. *Depletion. The Human Costs of Caring*. Oxford University Press, New York 2024. 276 s.

Politiikan ja kansainvälisten suhteiden professori Shirin M. Rain tuore teos *Depletion: The Human Costs of Caring* jatkaa hänen pitkäjänteistä työtään feministisen poliittisen talouden tutkimuksen parissa. Kirjan tarkastelun virittää tutkimusalalla usein osoitettu ristiriita: vaikka ilman hoivaa ja elämää ylläpitävää työtä yhteiskunnat ja taloudet pysähtyisivät, tämä työ on taloudessa rakenteellisesti aliarvostettua ja usein näkymättöntä. Näkymättömyys koskee eritoten palkatonta kodeissa ja yhteisöissä tehtyä työtä, joka sivuutetaan talouspolitiikassa ja sitä ohjaavissa tunnusluvuissa, kuten bruttokansantuotteessa. Seurauksena palkatonta hoiva- ja kotityötä kohdellaan ikään kuin se olisi ilmaista, mitä ei voi pitää sattumana tai vahinkona: yksityiselle pääomalle sekä kilpailukykyä tavoitteleville valtioille on ollut hyödyllistä kohdella palkatonta työtä loputtoman joustavana ja ehtymättömänä luonnonvarana (Elson 1980; Mies 1986).

Hoivavastuista aiheutuu kuitenkin moninaisia inhimillisiä ja taloudellisia kustannuksia, jotka jäävät pääosin tekijöidensä eli etenkin naisten – usein köyhien ja rodullistettujen naisten – kannettavaksi. Näitä kustannuksia Rain kirja tarkastelee. Kirjan läpääsee kysymys elämää ylläpitävän työn ja sen aliarvostuksen haitoista yhteiskunnille kokonaisuudessaan mutta etenkin naisille ja sosiaalisesti marginalisoiduille ryhmille, joiden jaksamista eriarvoisesti jakautuvat hoivavastuut ehdyttävät. Keskeisenä teoreettisena linssinä on jokseenkin hankalasti suomentuva *depletionin* eli



ehdyttämisen käsite. Käsite kuvaa, kuinka vastuut palkattomasta työstä uhkaavat niin yksilöiden, kotitalouksien kuin yhteisöjenkin hyvinvointia tilanteissa, joissa arjen ja elämän ylläpitämiseen vaadittavia fyysisiä, psyykkisiä ja voimavaroja ylikulutetaan rakenteellisesti.

Teos kehittää hoivavastuista koituvien inhimillisten kustannusten ja vahinkojen analyysiä niin teoreettisesti, metodologisesti kuin empiirisestikin. Tässä esittelyssä erittelemme ensin kirjan teoreettis-metodologisia lähtökohtia, minkä jälkeen siirrymme arvioimaan sen empiirisii ansioita. Lopuksi pohdimme ehdyttämisen linssin selitysvoimaa sekä uusintavan työn ja sen arvon tunnustamisen merkitystä talouden transformaatiolle.

## Loppuun kuluttava uusintava työ

Teoreettisesti *Depletion* kehittää eteenpäin feministisiä keskusteluja *sosiaalisesta uusintamisesta*. Tämä analyttinen linssi pitää sisällään muun muassa biologisen uusintamisen, palkattoman kotityön sekä yhteisöjen ja kulttuurin uusintamisen. Aiempi sosiaalisen uusintamisen tutkimus on käsitellyt uusintamisen ja siihen liittyvän riiston roolia kapitalismin toiminnan mahdollistamisessa. Rain lähtökohta on, että sosiaalisen uusintamisen inhimillisiä ja yhteiskunnallisia kustannuksia kokonaisuudessaan ei kuitenkaan vielä ymmärretä riittävästi. Lähtökohta muistuttaa Nancy Fraserin (2023) argumenttia siitä, että kapitalistisia yhteiskuntia luonnehtii perustavanlaatuinen sosiaaliseen uusintamiseen kytkeytyvä aliarvostus, joka kuitenkin ilmenee eri tavoin ja

astein ajasta ja paikasta riippuen mutta voi kárjistyessään rapauttaa elámán yllápidon ja siten yhteiskuntien jatkuvuuden edellytyksiá. Siiná missá Fraser liikkuu rakenteellisesti ylemmállá tasolla, Rai tarkentaa katseensa uusintavan työn tekijöihin: teos lähtee liikkeelle siitä, miten kapitalistinen talousjärjestelmä ehdyttää uusintavaan työhön vaadittavia voimavaroja ja siten kuluttaa loppuun tämän elintärkeän työn tekijöitä.

Kirjan teoreettinen perusta on valettu Rain aiemmin julkaisemassa, yhdessä Catherine Hoskynsin ja Dania Thomasin kanssa kirjoitetussa artikkelissa (Rai ym. 2014). Artikkelissa kehitetään ajatusta sosiaalisen uusintamisen ehdyttävistä vaikutuksista (*depletion through social reproduction*). Kirjoittajat esittävät, että yksilöillä, kotitalouksilla ja yhteisöillä on sosioekonomisesta positioistaan riippuen käytösään eri määrä resursseja ja voimavaroja. Niin palkkatyö kuin palkaton uusintava työ kuluttavat näitä resursseja, ja niiden täydentämisestä tulee huolehtia. Jos resurssit kuluvat loppuun nopeammin kuin ne täydentyvät, seuraa keikahduspiste, jonka lopputuloksena on ehtyminen ja haittojen kasautuminen. Uusintavan työn ylikulutus ei kuitenkaan ole vääjäämätöntä tai kaikkialla samanasteisesti etenevää. Sen sijaan kirjoittajat erittelevät erilaisia keinoja, joilla ehdyttäviä vaikutuksia voidaan torjua.

Näistä ensimmäinen on kustannusten yksilöllinen *lievittäminen*, jossa yksilöt voivat joko jakaa uusintavan työn taakkoja tasaisemmin esimerkiksi kotitalouden jäsenten kesken tai ulkoistaa uusintavaa työtä ostamalla sitä markkinoilta. Etenkin ulkoistuksessa riskinä kuitenkin on, että ehdyttämisen vaikutukset eivät katoa, vaan ainoastaan siirtyvät tuotantoketjussa alaspäin. Toisena keinona on valtioiden tai esimerkiksi yritysten tarjoama *täydentäminen*: uusintavan työn voimavaroja voidaan lisätä esimerkiksi etuuksin ja verohelpotuksin tai työoloja ja palkkoja kohentamalla. Kolmantena keinona on *transformaatio*, jolla kirjoittajat viittaavat talousjärjestelmän perinpohjaisiin rakenteellisiin muutoksiin. Tämä muutos edellyttää esimerkiksi kansantalouksien tilinpitäjärjestelmän sekä talouspoliittisen päätöksenteon muokkauksia siten, että uusintavan

työn arvo otetaan päätöksenteon lähtökohdaksi. Käsitteellisesti nyt julkaistu kirja nojaa aiemmassa artikkelissa esitetuille ajatuksille. Samalla se pyrkii laajentamaan sosiaalisen uusintamisen ja ehdyttämisen tarkastelua erityisesti rodullistamisen ja ekologisten näkökohtien merkitystä huomioivalla analyysillä.

Metodologisilta lähtökohdiltaan kirjaa voi pitää laadullisia ja määrällisiä menetelmiä yhdistelevän tutkimusotteen puolustuspuheenvuorona. Vaikka kirjan empiirinen osio nojaa laadullisille aineistoille, kirjan menetelmällistä lähestymistapaa taustoittavassa luvussa tuodaan esiin tarve myös määrälliselle tutkimustiedolle. Rai tunnistaa kvantifiointiin liittyvän vallankäytön ja sudenkuopat, mutta esittää, että numeroilla ja mittareilla on väliä. Siksi feministienkin on tärkeä kehittää esimerkiksi mittareita, jotka haastavat bruttokansantuotteen kaltaisten mittareiden legitimitettiin. Määrällisistä menetelmistä Rai tuo esiin esimerkiksi ajankäyttötutkimuksen ja kotitaloustuotannon arvoa koskevan tilastotuotannon merkitystä: vaikka tällaisen kvantifioidun tiedon olemassaolo ei vielä itsessään johda muutokseen, se antaa välineitä kritisoida vallitsevia mittareita ja niiden performatiivisia vaikutuksia, joiden seurauksena päätöksenteossa usein priorisoidaan taloudellista tuottavuutta hyvinvoinnin ja hoivan kustannuksella.

Kvantifioidun tiedon yksioikoisen kritisoinnin sijaan kirja kutsuukin virkistävästi tarkastelemaan kriittisesti sitä, mitä, miten ja miksi mitataan – mitä ideologisia käsityksiä ja arvoja mittareiden taustalla on, miten mittarit asettavat prioriteetteja ja mitä ne taas piilottavat näkyvistä. Edellä mainitussa artikkelissa Rai kollegoineen (Rai ym. 2014) hyödyntää luonnonvarojen ehtymistä mittaavaa tutkimusta kehittääkseen tapoja mitata numeerisesti sosiaalisen uusintamisen aiheuttamaa ehtymistä. Käsillä olevassa kirjassa Rai tuo esiin määrällisten lähestymistapojen rajoitteita ja esittelee uuden, kollegansa kanssa kehitetyn tavan tutkia ajankäyttöä etnografisesti (ks. myös Rai & True 2020). Tämä feministiseksi arjen havainnoinniksi (*Feminist Everyday Observation*) kutsuttu metodologia on tilastollisesta ajankäyttötutkimuksesta inspiroitunutta



pienien joukkojen tutkimusta. Osallistujan itse täyttämän ajankäyttöpäiväkirjan sijaan tutkija täyttää päiväkirjaa osallistujaa yhden arkipäivän ajan varjostaen. Havainnointia seuraa haastattelu, jossa osallistujalla on tilaisuus pohtia ajankäyttöön liittämiään merkityksiä ja kokemuksia.

## Sosiaalisen uusintamisen moninaiset kustannukset

Kirjan neljä empiiristä lukua pyrkivät tekemään uusintavan työn arvoa ja sen aliarvostuksesta seuraavia haittoja näkyväksi monipuolisten laadullisten aineistojen kautta. Näistä luvuista kahdessa ensimmäisessä pilotoidaan feministisen arjen havainnoinnin metodologiaa. Tarkastelun lähtökohtana on kirjan teoreettisessa taustoituksessa esitelty ajatus siitä, että arkipäivän rytmin ja rutiinien tarkastelu auttaa sekä ymmärtämään, kuinka uusintava työ ehdyttää voimavaroja, että haastamaan palkkatyökeskeisiä käsityksiä työstä. Nämä käsitykset olettavat, että ansiotyön ulkopuolinen aika on ei-tuottavaa ”vapaa-aikaa”. Luvut ammentavat tutkimusavustaja Pujya Ghoshin toteuttamasta pienimuotoisesta aineistonkeruusta. Osallistujajoukko käsitti kahdeksan New Delhissa asuvaa, erilaisiin luokka-asemiin kuuluvaa naista. Osallistujiin lukeutuivat muun muassa pienituloinen Meera, joka työskentelee kotiapulaisena ja kantaa siten vastuuta uusintavasta työstä niin kotonaan kuin työpaikallaan, sekä Mamta, jonka ei yläluokkaisen asemansa vuoksi tarvitse käydä palkkatyössä ja joka saa apua arjen pyörittämiseen kotitalouteensa palkatulta kokilta sekä kahdelta palvelijalta.

Naisten arjen tarkastelun kautta Rai illustroi, kuinka uusintavan työn ehdyttävät vaikutukset ovat luokittuneita: uusintavan työn ulkoistaminen voi osaltaan keventää paremmissa yhteiskunnallisessa asemassa olevien taakkaa, mutta lisätä kuormitusta ketjun alemmässä päässä. Analyysi huomioi myös arjen tilalliset ulottuvuudet käsitteellistäänsä työmatkustamista liminaalisena työnä. Työmatkustaminen asettuu työn ja ei-työn väliin, mutta se on myös olennaista naisten kokemuksen riiston ymmärtämiselle. Ensinnäkin työmatkoihin käytetty aika ja voimavarat toimivat

tukiaisena työnantajille, kun matkustamisen inhimilliset kustannukset on ulkoistettu työntekijöille. Toiseksi matkat kodin ja ansiotyöpaikan välillä voivat kuluttaa voimia. Tarkastelun kautta Rai paitsi haastaa käsityksiä kodin ja ansiotyön piireistä toisistaan erillisinä, myös havainnollistaa matkanteon kuormittavuuden luokkasidonnaisuutta: julkisen liikenteen odottamiseen liittyvä ”kuollut aika”, turvattomuuden kokemukset ja altistuminen seksuaaliselle häirinnälle koskettavat etenkin köyhiä osallistujia.

*Depletionin* kolmannessa empiirissä luvussa käsitellään lasten tekemää palkatonta uusintavaa hoivatyötä. Luku nojaa toisen tutkimusavustajan, Anni Piironen, yhteistyössä Rain kanssa keräämään aineistoon, jonka osallistujiin kuului kaksikymmentä Irossa-Britanniassa asuvaa, uusintavaa työtä tekevää lasta eri etnisistä taustoista. Tarkastelussa Rai nostaa lapset esiin toimijoina, jotka yhtäältä saavat hoivatyöstään emotionaalista tunnustusta mutta toisaalta tuntevat sen kuluttavat vaikutukset elämässään. Luku yhdistää lasten tekemän ja usein piiloon jäävän hoivatyön Ison-Britannian talouskuripolitiikkaan: lasten kotitalouksissa tekemä uusintava työ tilkitsee sosiaaliturvan ja palveluiden leikkausten synnyttämiä hoivavajeita samalla kun myös lapsilisää on leikattu. Aihe on mitä ajankohtaisinta ja tärkeintä, mutta analyysi olisi hyötynyt vielä talouskuripolitiikan makrotason yhteiskunnallisten vaikutusten syvällisemmästä yhdistämisestä lasten arjen ja mikrotason elettyjen kokemusten tarkasteluun. Etenkin makropoliittisella tasolla liikkuva luvun yhteenveto olisi voinut vankistua, mikäli talouskurin rakenteellisia ja kokemuksellisia ulottuvuuksia olisi vahvemmin tarkasteltu rinnakkain.

Neljäs ja viimeinen empiirinen luku paikantuu Etelä-Afrikan itäosaan, missä jo monen vuoden ajan australialainen kaivosyhtiö on yrittänyt ostaa omavaraisen yhteisön maita Xolobenin alueella. Samalla yhteisö – ja erityisesti xolobenilaiset naiset – ovat mobilisoituneet kampanjoin ja lakitoimin vastustamaan ekstraktivistista kaivostoimintaa. Empiirinen tarkastelu pohjautuu valokuvaaja Thom Piercen ottamiin valokuviiin yhteisön jäsenistä. Postikorttimuotoisten kuvien kääntöpuolella valokuviiin kuvatut yhteisön

jäsenet kuvailevat maan säilyttämisen arvoa heille sekä tuleville sukupolville. Yhteisön kamppailut tarjoavat tärkeän esimerkin yhä jatkuvasta kolonialismista ja siihen sisään rakennetusta ekstravismista tilanteesta, jossa ympäristöjen pilaaminen heikentäisi elämän ylläpitämisen edellytyksiä. Luvussa Rai osoittaa kiinnostavasti, miten kamppailut ehtymistä vastaan kohdistuvat nykyhetken lisäksi myös tulevaisuuteen käsittäen pyrkimyksiä kuvitella ja rakentaa vaihtoehtoisia tulevaisuuksia.

Postikorttiaineiston tarkasteluun liittyviä menetelmällisiä kysymyksiä olisi kuitenkin voinut reflektoida syvällisemmin. Nyt valokuvataiteilijan ja yhteisön jäsenen yhteistyössä syntyneitä postikortteja poliittis-performatiivisine lausumineen kohdellaan varsin samoin kuin aiemmissa luvuissa käsiteltyjä havainnointi- ja haastatteluaineistoja – siis ikkunoina elettyihin kokemuksiin. Postikorttien perusteella tehdään näin tulkintoja niiden kirjoittajien ahdistuneisuudesta. Analyyttistä etäisyyttä aineistoon olisi voinut vahvistaa myös luvun sentimentaalisisissa sanankäänteissä, esimerkiksi kuvauksissa kairosvyhtiöiden edustajista aineina muukalaisina. Näistä metodologisista huomioista huolimatta lukua voi pitää tärkeä osana kirjan kokonaisuutta, sillä se laajentaa ehtymisen analyysiä keskittymällä paitsi sen ekologiisiin ulottuvuuksiin myös aktivismin aiheuttamaan voimavarojen loppuun kulumiseen.

Kokonaisuudessaan *Depletionin* empiirinen analyysi on kiinnostavaa ja kauniisti kirjoitettua. Samalla aineisto, etenkin ajankäytön etnografian sisältämä tiheä kuvaus, olisi mahdollistanut kunnianhimoisemmankin vuoropuhelun teorian ja empirian välillä sekä ennen kaikkea teorian vahvistamisen empiirisen tarkastelun kautta. Nyt kirjan empiirinen osio jää paikoin kuvailevaksi ja irralliseksi kirjan alun vahvasta teoreettisesta otteesta: sen tehtäväksi lankeaa pikemminkin ennalta tiedettyjen teoreettisten hypoteesien todeksi osoittaminen kuin teorian kehittäminen empirian kautta. Teoreettis-empiiristä otetta olisi voinut lujittaa myös, mikäli monien eri aineistojen sijaan olisi keskitytty analysoimaan syvällisemmin vain yhtä laajempaa aineistoa. Tämä

analyysi olisi voinut keskittyä esimerkiksi kirjan kahdessa ensimmäisessä empiirisessä luvussa kehitelyyn feministisen arjen havainnoinnin metodologiaan ja sen avulla tuotettuun rikkaaseen etnografiseen aineistoon.

## Tiedontuotannolla kohti transformaatiota

Kokonaisuutena *Depletion* on avoimen transformatiivinen puheenvuoro palkattoman työn aliarvostuksen purkamisen ja oikeudenmukaisemman talousjärjestelmän puolesta: ehtymisen suunta ei käänny, ellei uusintavan työn arvoa ja sen inhimillisiä kustannuksia tunnusteta ja tunnusteta. Tässä tavoitteessaan kirja asettuu jatkumoon feministisen poliittisen talouden tutkimuksen kanssa, jossa on kritisoitu ja pyritty purkamaan kapitalistiseen talousjärjestelmään sisäänrakennettua uusintavan työn riistoa. Kirjan vaatimuksilla sosiaalisen uusintamisen sekä sen haittojen tunnustamisesta voi nähdä yhtymäkohtia myös 1970-luvun *Wages for Housework*-liikkeeseen, joka ajoi kotityön palkallista arvostamista poliittisena näkökulmana (esim. Federici 1975). *Wages for Housework*-liikkeen tavoit (ks. Weeks 2011) myös *Depletionia* voi lähestyä utopian keinoja hyödyntävänä yhteiskuntakritiikkinä ja poliittisena vaatimuksena yhteiskunnasta ilman riistoa. Kirja osoittaa ja nimeää epäkohdan, vaikkei tarjoakaan kouriintuntuvaa poliittista ohjelmaa siitä, kuinka juopa tunnustamisen ja rakenteellisen muutoksen välillä voitaisiin kuroa umpeen.

Joitain suuntaviivoja teoksesta voi kuitenkin löytää. Teoreetikkona Rai korostaa kamppailuja sekä ”valtion kanssa että valtiota vastaan”. Tällä hän tarkoittaa, että yhtäältä transformaatio edellyttää virallisiin poliittisiin prosesseihin osallistumista ja vaikuttamista. Esimerkiksi sosiaalisen uusintamisen ottaminen lukuun kansantalouksien tilinpidossa voisi olla yksi askel pois päin uusintavan työn aliarvostuksesta ja näkymättömyydestä. Toisaalta muutoksen aikaansaamiseksi tarvitaan myös poliittista mobilisaatiota ja organisoitumista virallisten instituutioiden ulkopuolella. Samalla *Depletion* korostaa paitsi muutoksen tarpeita myös sen esteitä. Näistä merkittäv

on kapitalistiseen järjestelmään sisäänrakennettu uusintavan työn rakenteellinen riisto, joka tukee pääoman kasautumista halpuuttamalla työvoimaa. Rai tuo myös itse esiin turhautumistaan näiden voimien edessä pohtiessaan, mitkä ovat yksittäisen kirjan mahdollisuudet purkaa rakenteellisia eriarvoisuuksia sekä sorron ja riiston dynamiikkoja. Silti hän esittää, että tutkimus voi olla yksi poliittisen intervention muoto, jonka kautta voidaan tehdä näkyväksi sitä, mitä aktiivisesti pyritään muutoin piilottamaan.

Tässä tehtävässä *Depletion* onnistuu. Ehdyttäminen on selitysoimainen käsite, joka voi esimerkiksi täydentää ymmärrystä talouskurista sosiaalisena ja poliittisena järjestyksenä (Mattei 2022) feministisistä lähtökohdista käsin. Ehdyttämisen käsitteen avulla voidaan valaista vaikkapa Petteri Orpon hallituksen politiikan seurauksia, etenkin talouskurin lisäämää inhimillistä kärsimystä. Julkisten palveluiden supistaminen ja leikkaukset sosiaaliturvasta lisäävät palkattoman työn kuormaa kodeissa ja yhteisöissä, jotka joutuvat korvauksetta paikkaamaan hyvinvointijärjestelmän puutteita. Kuitenkaan kotitalouksien voimavarat eivät ole loputtoman joustavia, vaan talouskurin seuraukset näkyvät eletyssä elämässä lisääntyneenä ahdinkona. Kotitalouksien kohteleminen loputtoman joustavana puskurina voimistaa erityisesti naisten riistoa, rodullistunein ja yhteiskuntaluokkaan sidotuina tavoin. Ironisesti tällä hallituskaudella myös mittaroinnissa on otettu takapakkeja, mikä vaikeuttaa kärsimyksen näkyväksi tekemistä: samalla kun leikkaukset sosiaaliturvaan ja hyvinvointiin lisäävät kodeissa tehtävää palkatonta työtä, Tilastokeskus on viime syksynä päättänyt toimintaansa kohdistuvien leikkausten vuoksi lakkauttaa kotitaloustuotannon arvoa koskevan tilastotuotannon.

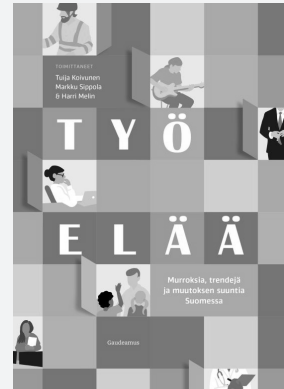
Kaikkiaan *Depletionia* voi pitää ajankohtaisena ja tärkeänä teoksena, joka tarjoaa uusia käsitteellisiä välineitä kapitalismin ja sen sisään rakennettujen kriisien ymmärtämiseen. Teoksen erityisenä ansiona on toisistaan erillisten feminististen tutkimusagendojen tuominen likemäs toisiaan: se valottaa, kuinka talousjärjestelmä kuluttaa loppuun ihmisten lisäksi myös planeettaa, ja alleviivaa tämän ehdyttämisen

sukupuolittuneita, rodullistuneita ja kolonialistisia dynamiikkoja. Vaikkei tiedontuotanto vielä itsessään saa aikaan siirtymiä vallassa eikä mitarointi itsessään tee autuaaksi, Rai kuitenkin inspiroivalla tavalla käsittää mittaamisen ja tunnistamisen osaksi isompaa joukkoa strategioita, jotka yhdessä voivat johtaa laajempaan talouden rakenteelliseen muutokseen. Näin tiedontuotanto voi olla talouden politisoimista: sen osoittamista, ettei kapitalistinen talousjärjestelmä ole luonnonvoima, vaan läpeensä poliittinen rakennelma, joka voidaan järjestää toisinkin. Näissä pyrkimyksissä kirja korostaa paitsi tiedontuotannon myös poliittisten interventioiden roolia sekä globaalin solidaarisuuden tarvetta. ■

## KIRJALLISUUS

- Elson, Diane (toim.) (1980) *Value: The Representation of Labour in Capitalism*. Verso, London.
- Federici, Silvia (1975) *Wages against Housework*. Power of Women Collective & The Falling Wall Press, London.
- Fraser, Nancy (2023) *Cannibal Capitalism*. Verso, London.
- Mattei, Clara (2022) *The Capital Order. How Economists Invented Austerity and Paved the Way to Fascism*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Mies, Maria (1986) *Patriarchy and the Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. Zed Books, London.
- Rai, Shirin M., Hoskyns, Catherine & Thomas, Dania (2014) "Depletion: The Cost of Social Reproduction." *International Feminist Journal of Politics* 16:1, 86–105. <https://doi.org/10.1080/14616742.2013.789641>
- Rai, Shirin M. & True, Jacqui (2020) *Feminist Everyday Observatory Tool*.
- Warwick Interdisciplinary Research Centre for International Development (WICID) [https://warwick.ac.uk/fac/soc/pais/research/wicid/cpml/feminist\\_everyday\\_observatory\\_toolkit\\_wicid.pdf](https://warwick.ac.uk/fac/soc/pais/research/wicid/cpml/feminist_everyday_observatory_toolkit_wicid.pdf) Viitattu 20.1.2025.
- Weeks, Kathi (2011) *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics and Postwork Imaginaries*. Duke University Press, Durham, NC.

# Suomalaisen työelämän kokonaiskuvaa piirtämässä



DOI: 10.51809/TE.155501

CC BY-NC-ND 4.0

Tuija Koivunen, Markku Sippola & Harri Melin (toim.) *Työ elää. Murroksia, trendejä ja muutoksen suuntia Suomessa*. Gaudeamus, Helsinki 2023. 340 s.

Julkisen keskustelun perusteella työ on jatkuvassa murroksessa. Aikalaispuheessa työn murros näyttäytyy toisiaan vahvistavina uhkina ja mahdollisuuksina, jotka koskevat muun muassa organisaatioiden johtamista, tehostamista, kilpailukykyä, työmarkkinapolitiikkaa, ihmisten ja teknologioiden välisiä suhteita, työtehtävien häviämistä ja uusien syntyä, elinikäistä oppimista, kestävempiä tuotantotapoja sekä joustavuutta työnteon aikatilallisissa ulottuvuuksissa. Kriittisimmät kommentaattorit huomauttavat varallisuuden kasautumisesta, uusista riiston muodoista, eriarvoistumisesta sekä monista muista digitalisaatioon liittyvistä eettisistä ja poliittisista kysymyksistä. Samaan aikaan kun nykytuotoinen tietointensiivinen työ uhkaa niellä koko elämän, epävarmuus työn säilymisestä kasvaa. Osalle työtä ei riitä lainkaan. Toisille työtä on liian vähän, sitä teetetään kyseenalaisin ehdoin tai työstä maksettava korvaus ei riitä säälliseen elämiseen. Pelkästään elantoon riittävän työn hankkimisesta, ansaintamahdollisuuksien keksimisestä ja työkykypääoman kerryttämisestä näyttää tulleen loputonta työtä.

Suomalaisesta työelämästä riittää paljon puhetta, kirjoittelua ja kokemuksia, tutkimustakin, mutta tutkimukseen perustuvaa, yksien kansien väliin koostettua laajaa kokonaiskuvaa ei ole ollut saatavilla. Tätä aukkoa paikkaamaan on syntynyt Tuija Koivusen, Markku Sippolan ja Harri Melinin

toimittama teos *Työ elää*, jossa esitellään suomalaisen työelämän muutoksia ja pysyvyyksiä kuvaavia ilmiöitä ja kehityskulkuja. Toimittajien mukaan teos sai alkunsa vuonna 2021, jolloin Työelämän tutkimusyhdistys juhli kolmekymmenvuotista taivaltaan. Jossain kohtaa juhluvuotta havahduttiin siihen, että ”suomalaisesta työelämästä ja sen tutkimuksesta ei ole olemassa ajantasaista teosta” (s. 9).

Työelämän kokonaiskuvaa piirtävä teos koostuu 13 artikkelista sekä toimittajien kirjoittamasta johdannosta ja epilogista. Teoksessa edetään työelämän ilmiöiden rakenteellisten ja käsitteellisen tason kuvauksista yksityiskohtaisempiin empiirisiin tapaustutkimuksiin ja niistä edelleen organisaatioiden muutokseen tietotyössä. Kirjan ensimmäinen osa, ”Työn käsitteellistäminen, rakenteet ja sääntely”, alkaa oppikirjamaisella selostuksella työelämän ja työntekijöiden määritelmistä ja jaotteluista. Lisäksi osiossa luodaan katsaus organisaatioiden tutkimusavusteiseen kehittämiseen, työajan moniulotteisuuteen, työelämän sitkeään segregaatioon sekä työmarkkinapolitiikan muutokseen. Toisen osan, ”Työn empiiristä tarkastelua”, kohteiksi on valikoitunut kieliyhteisön merkitys maahanmuuttajien työllistymisessä, duunari-työn itsenäisyyden muutos, ammattien tutkimus, suhdanteiden vaikutus stressiin sekä työttömien kokemukset aktiivimallista. Kolmannessa osassa, ”Organisaatioiden muutokset tietotyössä”, tarkastellaan aivotutkimusta johtamisen uutena paradigmmana, teknologian ja sosiaalisten suhteiden muodonmuutosta sekä digitaalisen murroksen vaikutuksia tietotyöntekijöiden osaamisvaatimuksiin.

## Työn käsitteellistämisestä

Täytyy tunnustaa, että teoksen nimi *Työ elää* saattoi herättää minussa hienouden toiveen työn käsitteen liikkeelle laittamisesta, näkymättömäksi jäävän työn etualalle nostamisesta sekä uusien tai kehkeytymässä olevien työn muotojen käsitteystä. Jos lukija odottaa, että kirjassa innostuttaisiin kyseenalaistamaan, teoretisoimaan ja kuvittelemaan työtä tai siihen liittyviä muita instituutioita radikaalisti toisin, hän luultavasti pettyy. Teos rajautuu käsittelemään *ansiotyötä* eli kapitalistisissa vaihtosuhteissa tapahtuvaa taloudellista toimintaa palkansaajana, yrittäjänä tai itsensä työllistäjänä. Pragmaattinen ratkaisu heijastelee hallitsevaa tapaa ymmärtää työ sellaisena toimintana, jonka ajatellaan luovan taloudellista arvoa erotuksena ”tuottamattomaksi” mielletystä toimeliaisuudesta. Toimittajat tiedostavat valinnan norminmukaisuuden ja muistuttavat jo johdannossaan, kuinka esimerkiksi pääoman kasaantumista mahdollistavaa ilmaista työtä tehdään paljon myös ansiotyön liepeillä ja ulkopuolella muun muassa kotitalouksissa, lasten- ja vanhustenhoidossa, talkooporukoissa, järjestöissä ja vapaaehtoistyössä. Hegemonisen ansiotyöjärjestelmän oletusarvoihin kohdistuvaa kritiikkiäkin siis löytyy, erityisesti jos maltaa odottaa epilogiin saakka. Siellä toimittajat lisäävät, että uusintavan työn merkitystä tulisi korostaa entisestään rakennettaessa ekososiaalisesti kestävää yhteiskuntaa (s. 278). Mutta koska teos rakentuu vahvasti ansiotyön ja sen vakiintuneiden oletusasetusten varaan, ei elämän edellytyksiä ja muuta taloudellista toimintaa mahdollistavaa *sosiaalista uusintamista* sisällytetä suomalaisesta työelämästä rakennettuun kokonaiskuvaan muuten kuin muutamien ”hyvä tietää” -tyyppisten mainintojen muodossa.

Toimittajat huomauttavat, kuinka työn tutkimuksessa käytettävien käsitteiden tarkoituksenmukaisuuteen tulee suhtautua kriittisesti. He päätyvät kuitenkin toteamaan, että käsitteissä ja niiden kuvaamisissa ilmiössä on enemmän pysyvyyttä kuin vaihtuvuutta. *Työn* käsite itsessään on toimittajien mukaan varsin pysyvä; he viittaavat kansainvälisen työjärjestö ILO:n määritelmään

työstä ”toimintana, jossa tuotetaan tavaroita ja palveluita omaan tai muiden käyttöön” (s. 7). *Työelämän* käsitteellä puolestaan tarkoitetaan ”elämän osa-alueetta tai elämänpiiriä, jota toteutetaan ansiotyössä” (s. 18).

Työn voisi määritellä toisinkin: työ on myös pääoman kasaamiselle alistettu riistosuhde, joka elää suhteessa arvonmuodostuksen tavoissa ja logiikassa tapahtuviin liiakahtuksiin. Esimerkiksi siirtymä fordistisesta tehdastuotantomallista kaikkialle yhteiskuntaan levittäytyvään postfordistiseen tuotantojen sommitelmaan on hankaloittanut selkeän rajan vetämistä työn ja muun elämän välille. Nykymuotoisessa bio- tai tietokykykapitalismissa kykyämme toimeliaisuuteen hyödynnetään arvon kerryttämisen lähteenä silloinkin, kun emme välttämättä koe tekevämme työtä; kun esimerkiksi surffailemme sosiaalisessa mediassa, verkostoidumme vapaa-ajalla muiden kanssa, innostumme yhdessä, huolehdimme muista, osallistumme kehittämiskoulutuksiin tai kehitämme tunnetaitojamme (Vähämäki 2009; Jokinen ym. 2024). Teemmekö tällöin siis työtä, josta jotkut napsivat (lisä)arvoa? Jos pääoman ajatellaan olevan erilaisten *käännösten* (*translations*) kautta luotua kasaantunutta työtä, ja jos uskomme arvon kaappaamisen olottuvan nykyisin yhä korostuneemmin yleisinhimillisiin kykyihimme tuntea, aistia, tietää, kommunikoida ja muodostaa yhteyksiä muihin, vastaus lienee kyllä.

Tämä italialaisesta *operaismo*-tutkimussuuntauksesta ponnistava kapitalismianalyysi, sen ympärillä kehittynyt *uuden työn* käsite ja keskustelu työn *prekarisaatiosta* tai aiheesta ammentava empiirinen työntutkimus eivät saa kirjassa kuitenkaan liiemmästi palstatilaa. Luvussa ”Työajan monet kasvot” Timo Anttila ja Tomi Oinas viittaavat lyhyesti *kognitiiviseen (bio)kapitalismiin* uutena arvontuotannon muotona hakiessaan selitystä työn intensivoitumisen kasvulle ja kokemukselle. Poikkeuksena ansiotyöhön keskittyvästä tarkastelusta mainittakoon Lena Näreen ja Sari Näreen luku, jossa tarkastellaan työttömien kokemuksia aktivoivasta työvoimapolitiikasta. Luvun lähtökohtana on laajentaa uuden työn käsitettä kuvaamaan työttömien työtä, ja sitä

kautta pohtia työn ja työttömyyden välisen rajan hämärtymistä. Vastikkeellisen työvoimapolitiikan käytäntöjen ja työllistymistä *mahdollisesti* edistävän toimeliaisuuden välistä ristiriitaa analysoidaan luvussa kiinnostavasti *institutionaalisena väärintunnistamisena*. Työllistymisessä ja (ansio)työssä pysymisessä verkostojen ja suhteiden luominen on elintärkeää. Mutta kun työtön pyrkii niitä luomaan vaikkapa vapaaehtoistyöhön osallistumalla, ei vapaaehtoistyö välttämättä täytäkään aktiivisuusehtoa vaan työvoimaviranomainen voi tulkita sen esteeksi työmarkkinoiden käytettävissä olemiselle, mikä saattaa johtaa työttömyysturvan epäämiseen (s. 212). Aktivoivassa työvoimapolitiikassa omaksuttu käsitys työmarkkinoista ja työstä ei siis näytä tavoittavan nykykapitalismin muotoilemaa prekaaria toimintaympäristöä ja siihen sisään rakentunutta arvonluonnin logiikkaa, jonka mukaan mistä tahansa toimeliaisuudesta, ryhtymisestä ja kohtaamisesta voi potentiaalisesti olla hyötyä.

Monitieteisen työelämän tutkimuksen työstä tietämisen tapaa tai tiedonintressiä on hankala arvioida kattavasti. Mitään yhtä kaikkien jakamaa tiedonintressiä tuskin onkaan, sillä sateenvarjokäsite ”työelämän tutkimus” kokoaa yhteen moninaisen joukon tutkijoita, tutkimusaiheita, tutkimuskohteita ja -keskusteluja. Jään silti pohtimaan, mahtaisiko pysyvyyden painottuminen käsitteissä ja ilmiöissä johtua osittain myös teoreettimetodologisen mielikuvituksen puutteesta? Toimittajista Tuija Koivunen kuitenkin väläyttää mielikuvitustaan kiinnostavasti luvussaan ”Työ ja sen tekijät”, kun hän kritisoi työn tutkimusta ihmiskeskeisyydestä. Hänen mukaansa työ määrittynyt useimmiten inhimilliseksi toiminnaksi ja ihminen työksi ymmärretyn toiminnan keskipisteeksi, jolloin esimerkiksi eläinten työ jää tunnustamatta ja tunnustamatta. Koivusen posthumanistinen kritiikki työn ihmiskeskeisyyttä kohtaan jää kuitenkin kappaleen mittaiseksi. Tämä on harmi, sillä ei-inhimillisen sivuuttaminen tai sen puutteellinen teoretisointi suhteessa työn käsitteeseen tuskin koskee ainoastaan *elollisia* ei-inhimillisiä, kuten eläimiä. On totta, että työelämäntutkimusta ovat kiinnostaneet uusien teknologioiden ja koneiden jalkauttamisen

vaikutukset työlle ja työprosesseille. Voi silti kysyä, että onko valtavirtainen työelämäntutkimus suhtautunut tämänkaltaisen *elottoman* ei-inhimillisen läsnäoloon juuri muuna kuin ulkoisena rajoitteena tai rakenteena, jonka ”ehdoilla” tai ”puitteissa” inhimillinen toiminta ja kokemus muotoutuvat?

Entäpä sitten luonnon ja työn suhde? Luonto ja ympäristöhän ovat pitkään olleet yhteiskuntatieteelliselle (työn)tutkimukselle ihmisestä erillinen muokkauksen ja hyödyntämisen kohde, eikä esimerkiksi ilmastonmuutoksen tai ekokatastrofien vaikutuksia työlle ole liiemmästi tutkittu. Käsillä olevaan ekokriisiin vastaaminen edellyttää kuitenkin laajamittaista kestävyysmurrosta, jonka ennustetaan puolestaan heijastuvan työhön ja työelämään monin tavoin. Näiden vaikutusten selvittämisessä työelämäntutkijoiden on ”oltava hereillä”, kuten Tuija Koivunen, Markku Sippola ja Harri Melin epilogissaan kehottavat. Toimittajien mukaan fossiilivapaan yhteiskunnan rakentaminen ”voi tarkoittaa esimerkiksi työn käsitteen uudelleen määrittelyä” (s. 278). Tästä on helppo olla samaa mieltä. Jos työn käsitteen uudelleen määrittäminen kestävyysmurroksen vaatimusten ja globaalin kapitalismin liikkeiden valossa otetaan vakavasti, voisi työelämäntutkimuksen suunnata entistä enemmän sellaisiin suuntiin, joissa on jo pitkään tehty käsitteellistä työtä luonnon, ihmisten, eläinten, alueiden, rajojen, liikkumisen, talouden, sosiaalisen uusintamisen ja infrastruktuurien välisten suhteiden uudelleen kuvittelemiseksi.

## Jäsennyksestä, aihevalinnoista ja käsittelytavasta

Teoksia, joissa pyritään piirtämään kokonaiskuvaa jostakin ilmiökentästä, on helppo kritisoida siitä, mitä niihin sisällytetään ja mitä jätetään pois. En väitä, etteivätkö esimerkiksi ensimmäisen osan työajan eriytymiseen, sukupuolen mukaiseen segregatioon ja työmarkkinapolitiikan murrokseen liittyvät luvut ansaitsisi paikkaa työelämän kokonaiskuvaa rakennettaessa. Tuija Koivusen luku työn sukupuolen mukaisesta segregatiosta on hyvä esimerkki työelämän



rakenteellisesta eriytymisestä ja tuon eriytymisen sitkeästä pysyvyydestä huolimatta siitä, että erilaisia segregaatien purkuun tähtääviä kehittämis- ja tasa-arvo-hankkeita on toteutettu Suomessa runsain mitoin. Timo Anttilan ja Tomi Oinaan luku ”Työajan monet kasvot” on kokonaisuutenaan työaikatutkijoiden tiivis peruskatsaus työajan määrittämisen rakenteellisiin piirteisiin ja niitä muotoaviin yhteiskunnallisteknisiin vaikutuksiin. Lisäksi luvussa tarkastellaan työvoiman ja ajan välisen suhteen organisointumista teollisuus-kapitalismista jälkitekolliseen aikajärjestykseen siirtymisessä. Osio ei tarjoa työelämän ilmiöihin perehtyneelle yhteiskuntatieteilijälle välttämättä olennaisesti uutta tietoa tai oivalluksia. Joka tapauksessa osion luvut ovat asiansa hyvin tuntevien tutkijoiden vakuuttavasti kirjoittamia perustietopaketteja, joista on hyötyä kenelle tahansa asioiden kertaamista kaipaavalle tai itsensä sivistämistä suunnittelevalle lukijalle.

Teoksen toisessa osiossa ”Työn empiiristä tarkastelua” huomio siirtyy työelämäilmiöiden yleistason esittelystä valittujen aiheiden yksityiskohtaisempaan empiiriseen tarkasteluun. Jäsennyksellinen ratkaisu luo teokseen elävyyttä, rytmivaihdosta ja näkökulmaista syvyyttä, mikä oletettavasti lisää sellaisten työelämäntutkijoiden mielenkiintoa, joiden tutkimusaiheet liittyvät valittuihin tapaustutkimuksiin. Ratkaisu herättää kuitenkin myös kysymyksiä. Mikä on se johtajuus, jonka perusteella osion empiiriset tapaustutkimukset ansaitsevat tulla nähdyiksi ja kuulluiksi osana suomalaisen työelämän kokonaisuutena? Tapaustutkimuksia lukee mielellään, mutta samalla lukukokemusta häiritsee, ettei lukijoille tarjoilla tarkempia toimituksellisia koordinaatteja, joihin tukeutuen yksittäisen luvun paikkaa ja mielekkyyttä pystyisi suhteuttamaan teoksen työelämää esittelevässä kokonaisuudessa. Toimittajien korostamat *muutoksen ja pysyvyyden* teemat eivät mielestäni vielä sellaisenaan riitä koordinaateiksi, koska ne jäsentävät melkein päätäntä tahansa ilmiötä tai aihetta työelämässä. Johtajuutena ansioyöhön keskittyminen on sekä turhan epämääräinen ja näkökulmaton.

Jos ajatuksena on esitellä työelämän aiheita, jotka ovat saaneet Suomessa laajaa

tutkimuksellista huomiota, voisi tällöin odottaa, että esimerkiksi hoivatyöhön, sen muutoksiin ja hoivan kriisiin liittyvä tematiikka olisi ansainnut kirjassa oman lukunsa. Mikäli taas perusteluna on nostaa esiin aiheita, näkökulmia tai työntekijäryhmiä, jotka ovat jääneet tutkimukselliseen katveeseen tai jotka ovat vasta kehkeytymässä ilmiöiksi, olisivat esimerkiksi työssä käyvien köyhyys, prekaari someyrittäjyys, alustatyö tai Koivusen nostama ei-inhimillisen rooli työssä olleet varteenotettavia valintoja. Syntyy siis vaikutelma, että teokseen olisi voitu sisällyttää melkein päätäntä tahansa aiheita tai näkökulmia, ja lopulta valinnat ovat kohdistuneet tiettyihin aiheisiin ilman tarkemmin perusteltuja kriteerejä. Punaista lankaa ratkaisujen ja valintojen taustalta on vaikeaa löytää.

Empiirisiä tapaustutkimuksia lukiessa herääkin kysymys, ovatko teoksen jäsenyyteen, kuten aiheiden käsittelytapaan ja rajaukseen liittyvät ratkaisut onnistuneita suhteessa julkilausuttuun tavoitteeseen eli työelämän laajan kokonaisuuden esittämiseen. Esimerkiksi luvussa ”Maahanmuuttajat työmarkkinoiden kieliyhteisöissä” Matias Osipow ja Markku Sippola perustelevat näkökulmaa toteamalla, että ”kielikysymystä työperäisen maahanmuuton yhteydessä on tutkittu Suomessa varsin vähän” (s. 124). Luvussa kyllä osoitetaan vakuuttavasti, kuinka suomen kieli kieliyhteisön normina sulkee maahanmuuttajia ulos työmarkkinoilta. Tämänäköisessä käsittelytavassa sukelletaan kuitenkin suoraan jo melko spesifisti rajattuun tutkimusaukkoon, joka sisältyy osaksi laajempaa tematiikkaa maahanmuuttajien asemasta suomalaisilla työmarkkinoilla.

Olisiko työelämän kokonaisuus tavoitettu paremmin, jos aihepiirejä olisi käsitelty yleisemmällä ja/tai laajemmalla pensselillä läpi teoksen – hieman samaan tapaan kuin esimerkiksi Anttila ja Oinas työaika käsittelevässä luvussaan tekevät? Vaihtoehtoisesti olisi voitu koostaa luku vaikkapa teemalla ”maahanmuuttajat / etniset suhteet / rodullistaminen suomalaisilla työmarkkinoilla”, jonka alle olisi koottu maahanmuutto-, muuttoliike- ja siirtolaisuustutkimukseen perustuvia työelämäaiheita, ja jonka osana olisi voitu

pohtia myös kielikysymyksen merkitystä. Samoin sen sijaan, että esittelään spesifisti taloudellisten suhdanteiden vaikutusta työn epävarmuuteen ja sitä kautta stressiin (ks. luku ”Työn epävarmuus, suhdanteet ja stressi”), laajemman spektrin metodia noudattamalla työhyvinvoinnin ilmiöistä olisi muodostunut kenties kokonaisvaltaisempi ja monipuolisempi kuva. Näin olisi ehkä voitu paremmin välttyä kysymykseltä, miksi juuri nämä rajatut teemat ja näkökulmat monien joukosta on valittu suomalaisesta työelämästä esitettyyn kertomukseen.

## Työn muutoksesta ja sen (teknologisista) vaikuttimista

*Työ elää* -teoksessa työn muutoksen ja jatkuvuuden teemat ovat pääosin empiirisiä kysymyksiä, joiden esiintyvyyksiä todennetaan parhaiten ajallisen vertailun mahdollistavien aineistojen avulla. Tästä hyvänä esimerkkinä toimii vaikkapa Harri Melinin ja Tiina Saaren luku, jossa kahden eri aikoina tuotetun kyselyaineiston avulla tarkastellaan sitä, kuinka kokemus työn itsenäisyydestä on muuttunut työväenluokkasisissa duunaritöissä 1980-luvulta nykypäivään. Luvusta selviää, että työväenluokkaisiin asemiin sijoitetuilla suorittavan työn tekijöillä kokemus työn itsenäisyydestä on ”melko vähäistä” ja se on muuttunut tarkastelujaksolla myös ”melko vähän” (s. 160). Kohennusta on tapahtunut ainoastaan mahdollisuuksissa vaikuttaa työaikaan ja työn tekemisen järjestykseen, vaikutusmahdollisuudet työtehtäviin ja työtahtiin ovat sitä vastoin pysyneet ennallaan.

Muutoksen ja pysyvyyden teemat ovat kuitenkin yhteiskuntatieteissä myös kiinnostavia teoreettisia kysymyksiä, erityisesti kun pohditaan mitkä tekijät vaikuttavat siihen, että jokin muuttuu tai pysyy ennallaan ja miten muutos oikeastaan tapahtuu. Teknologian roolia työelämässä käsittelevässä julkisessa keskustelussa – ja jossain määrin myös tutkimuksessa – esitetään usein teknodeterministisiä julistuksia, ennusteita ja väitteitä siitä, kuinka teknologia tai tekoäly *muuttaa* työtä ikään kuin muista suhteista, välityksistä, päätöksistä, toiminnoista ja

kamppailuista irrallisena voimana. Teknologian itsenäiseltä vaikuttava (muutos)voima perustuu juuri siihen, että sen suunnitteluun, rakentamiseen, jalkauttamiseen ja vakiinnuttamiseen liittyvillä prosesseilla ja verkostosuhteilla on vähitellen taipumus kadota näkymättömiin, suljetun *mustan laatikon* uumeniin (Latour 1987). Syntyy lisää puhetta siitä, kuinka emme mahda digitalisaation vääjäämättömälle etenemiselle mitään, vaan yhteiskuntina, organisaatioina ja yksilöinä meidän tulee *vastata* tai *sopeutua* digitalisaation työelämälle asettamiin muutosvaatimuksiin esimerkiksi panostamalla uudenlaisten valmiuksien ja taitojen kehittämiseen.

Tällaiseen teknodeterminismiin kallistuu Herta Vuorenmaan, Elina Mäkelän ja Jennie Sumeliuksen luku uusista teknologioista ja tietotyöstä. Vuorenmaan ja kumppaneiden haastattelututkimus jäljittää henkilöstöjohtajien näkemyksiä siitä, miten uudet teknologiat muuttavat tietotyön osaamisvaatimuksia suurissa suomalaisyrityksissä. Henkilöstöjohtajien vastaukset osaamisvaatimuksista vilisevät työelämän muotijargonია: keskeistä on kyky selviytyä muutoksesta, ja tämä selviytyminen edellyttää muutosta ja oppimismyönteistä ajattelutapaa sekä ketteryyttä ja epävarmuuden sietämistä. Muutos pitää nähdä mahdollisuutena oppimiseen, negatiivisuus on pahasta. Nykytyöläisen on tietenkin oltava joustava moniosaja, joka omaksuu useita rooleja, hallitsee älykkäät koneet ja yhteistyön niiden kanssa, ymmärtää digitaalisen sisällöntuotannon ja designin saloja sekä taitaa tiimityön digitaalisilla alustoilla. Ja koska tietotyö ja siinä vaadittavien taitojen kehittäminen on tilallisesti rajatonta ja ajallisesti loputonta, työn tekijän kyky *itsejohtajuuteen* (s. 267, kursiivi TA) on ratkaisevan tärkeää organisaatioiden menestymiselle ja yksilön elämänhallinnalle. Kirjoittajat päätyvät toteamaan: ”[J]otta voitaisiin luoda sosiaalisesti mahdollisimman kestävä ja laadukas työelämä kaikille, tässä luvussa kuvattuihin lajoihin ja kerrostuviin osaamisvaatimuksiin on vastattava aktiivisella työn instituutioiden uudistamisella” (s. 272).

Henkilöstöjohtajien näkemykset otetaan tutkimuksessa lähes sellaisinaan ja siksi tekeekin

mieli väittää vastaan: entä jos jättäisimmekin vastaamatta, tai vastaisimme toisin? Emme uudistaisi instituutioitamme henkilöstöjohtajien kuvaamia superyksilöitä tuottaviksi, työelämän tehokkuusodotuksia paremmin *vastaaviksi*, vaan yhdessä vaatisimme työelämältä, taloudelta ja teknologialta jotain aivan muuta. Luvussa kuvattu tietokykyypääoman jatkuvat kerryttämisvaatimukset todennäköisesti vain uuvuttavat ihmisen sieluaan myöten.

Teknologinen kehitys ja sen mahdollinen vaikutus työhön ja ammatteihin ei tapahdu sosiaalisista, poliittisista ja taloudellisista suhteista irrallaan, vaan esimerkiksi laajat muutokset edellyttävät aina yhteiskunnallisia strategioita ja poliittisia päätöksiä, kuten koulutusmäärien ja -sisältöjen uudistuksia. Muun muassa näin pohtii Tuuli Turja luvussaan ”Digitalisointi ja robotisointi sosiaalisina suhteina”. Esimerkkinä hän käyttää robotihitsausta, jonka yleistyminen ja sen myötä tapahtunut muutos hitsaajan ammattikäytännöissä oli mahdollista osin siksi, että sitä edelsi valmistelu- ja päätösprosessi menetelmän vakiinnuttamisesta osaksi ammattikoulutusta (s. 240). Työn teknologinen kehitys ja sen aiheuttama mahdollinen muutos työlle eivät siis tapahdu itsenäisesti tuolla jossain *ennen* ”sosiaalista”. Teknologian kehittämiseen, jalkauttamiseen ja opettelemiseen liittyvät prosessit, kamppailut, päätökset ja käytännöt ovat elimellinen osa työn ja sen teknologisen muutoksen *tekemistä*.

Teoksen tapa lähestyä teknologiaa on luonteeltaan pikemminkin käytännönläheinen ja yleistajuinen kuin teoreettinen, mikä saattaa palvella erityisesti akateemisen tutkimustyön ulkopuolella toimivaa lukijakuntaa. Teknologian ja ihmisten yhteiselosta syvällisemmin kiinnostunut työntutkija saattaisi kuitenkin kaivata perusteellisempaa teoreettista evästyä siihen, mitä teknologia oikeastaan on, miten se kesytetään osaksi työn arkea tai miten työn käytännöissä kohtaamaan laitettujen ihmisten ja ei-ihmisten suhdetta voisi hedelmällisesti käsitteellistää tietotalouden olosuhteissa. Varsinkin nyt kun datan, tekoälyn ja muun kehittyneen teknologian vaikutuksista työhön, talouteen ja ympäristöön meuhkataan kaikkialla, olisi enemmän

kuin tervetullutta, että myös työn tutkimuksessa teknologiaa ja sen suunnittelemiseen, käyttöön-ottoon ja vakiinnuttamiseen liittyviä prosesseja, käytäntöjä ja kamppailuja pohdittaisiin monipuolisella teoreettisella apparaatilla. Esimerkiksi (feministinen) tieteen- ja teknologian tutkimus, poliittisen talouden tutkimus sekä uusmaterialistisesti virittynyt tutkimus voisivat olla tässä hyviä keskustelukumppaneita.

Kaiken teknologista muutosta korostavan hypen keskellä on hyvä myös muistaa teknologian *mustan laatikoitumisen* toinen puoli: teknologia vaikuttaa elämäämme ehkä kaikkein salakavalimmin juuri silloin, kun se on jo ehtinyt vakiintua osaksi työn ja arjen infrastruktuureita (Latour 1987). Organisaatiotutkija Wanda Orlikowski (2007) onkin kritisoinut työ- ja organisaatiotutkimusta siitä, että teknologia huomioidaan kyllä *erityistilanteissa*, esimerkiksi juuri silloin kun työpaikoilla otetaan käyttöön uutta tekniikkaa tai teknologiaa. Mutta teknologia ja muu siihen liittyvä ei-inhimillinen on organisaatioissa läsnä aina ja kaikkialla – silloinkin, ja erityisesti silloin, kun työ tuntuu rutiinilta, kaikki toimii, eikä mitään muutosta näytä tapahtuvan. Tutkikaamme kaiken työn (teknologisen) muutospöhinän rinnalla edelleen myös sitä, miksi jokin näyttää säilyvän, kestävän tai muuttuvan vain vähän.

## Lopuksi: työn tutkimusta monenkirjavan lukijakunnan ehdoilla

Työelämään liittyvät ilmiöt ja muutokset eivät kiinnosta ainoastaan tutkijoita. Tästä voi saada konkreettisen maistiaisen, kun vierailee vaikkapa kotimaisilla Työelämän tutkimuspäivillä. Tapahtuma kokoa monenkirjavan joukon lähestymistapoja akateemisesta perustutkimuksesta soveltavampaan tutkimusperustaiseen organisaatioiden kehittämiseen, ja tutkimusammattilaisten ohella sinne saapuu myös työhyvinvoinnista, organisaatioista, prosesseista ja johtamisesta kiinnostuneita järjestötoimijoita, kehittäjiä ja konsultteja. Yhteistä tarttumapintaa ei liene mahdotonta löytää ja on sitä

varmasti löydettykin; onhan esimerkiksi työelämän tutkimusavusteista kehittämistä harjoitettu Suomessa jo vuosikymmeniä. Akateemisen perustutkimuksen, soveltavan tutkimuksen ja konsultoinnin kaltaisen työelämän kehittämisen väliset suhteet ovat kuitenkin jännitteiset, kuten Tuomo Alasoinin luvusta selviää. Jännitteet kumpuavat organisaation johdon, konsultoinnin ja akateemisen tutkimuksen erilaisista tavoitteista, intresseistä ja tiedonmuodostuksen tavoista.

Tämä jännitteisyys näkyy ja tuntuu myös *Työ elää* -teoksessa, joka on selvästi ideoitu ja kirjoitettu monenkirjava lukijajoukko mielessä. Tasapainoilu laajan lukijakunnan oletettavasti erilaisten intressien ristipaineessa näkyy hankuksena paitsi lukujen välillä myös joidenkin lukujen sisällä. Hyvänä esimerkkinä mainittakoon Hannele Seeckin aivotutkimuksen roolia johtamisessa esittelevä luku, jossa Seeck ottaa yllättäen terveydenedistäjän roolin, kun hän intoutuu jakamaan käytännöllisiä vinkkejä siitä, miten liikuntaan, ravintoon ja uneen liittyviä tutkimustuloksia voitaisiin soveltaa työpaikoilla (s. 227–230). Seuraavassa alaluvussa Seeck asemoituu takaisin kriittisen johtamisen tutkijan positioon, josta käsin hän kehottaa tutkijoita analysoimaan, miten aivotutkimuksen aivoihin ja oppimiseen liittyvää tietoa käytetään uutena hallinnan ja rahanteon tekniikkana (s. 232).

Tasapainoilusta erilaisten yleisöjen välillä seuraa, että kriittiselle työn tutkijalle teos on paikoitellen ”liian” empiirinen, säilyttävä ja yleistajuinen sekä toisaalta liian vähän

teoreettismetodologinen. Teos keskittyy pikemminkin joidenkin valikoitujen työelämän tutkimusaiheiden ja -ilmiöiden esittelyyn ja kuvailuun kuin tehdyn tutkimuksen kriittiseen ruodintaan tai uusien ideoiden ja käsitteellistysten kehittelyyn. Toisaalta työelämän kehittäjille ja konsulteille se puolestaan saattaa olla välillä jopa liian kriittinen ja liian vähän käytännön ratkaisuja hakeva. Kaikkien tai edes monien miellyttäminen on vaikeaa, ellei mahdotonta. Teos tarjoaa sivistävää tutkittua tietoa suomalaisesta työelämästä melko monelle ja monenlaisiin tarkoituksiin, joten siinä mielessä kirja lunastaa sen mitä lupaa. Mutta kyetäänkö teoksessa riittävän monipuoliseen, kriittiseen ja mielikuvitukselliseen tiedontuotantoon erimerkiksi tutkijoita ajatellen? Onko työ laitettu riittävästi *elämään*? Sen voi jokainen päättää itse tutustumalla teokseen. ■

---

## KIRJALLISUUS

- Jokinen, E., Hirvonen, H., Mankki, L., Aho, T., & Lehto, I. (toim.) (2024). *Gender and Welfare Service Work in Biocapitalism: Lean in Action*. Routledge, Lontoo.
- Latour, Bruno (1987) *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Orlikowski, Wanda (2007) ”Sociomaterial Practices: Exploring Technology at Work”. *Organization Studies* 28, 1435–1448.
- Vähämäki, Jussi (2009) *Itsen alistus. Työ, tuotanto ja valta tietokyykapitalismissa*. LIKE, Helsinki.

# Tieteellinen elämä

Uuden vuoden alettua voi aina vilkaista taaksepäin ja katsoa mitä tapahtui. Jos ”Tieteellinen elämä” on eräänlainen tutkijan työn jupinan paikka – ikään kuin kahvihuone, jossa puhe voi kyllä kaikenlaisen ylijäämän takia katkeilla sekä raivosta että naurusta mutta on yhtä lailla kiinni asioissa – niin kokonaisesta vuodesta löytyy varmasti monta syytä seurata muitakin lankoja kuin niitä, joista kutoutuu julkisen ja tieteellisen keskustelun järkeviä kontribuutioita.

Mitä menneessä vuodessa siis näkyy? Mikä olisi aihe jota ajatella mutisten? Jokin missä ollaan niin itsestään selvästi hyvällä asialla, että sille ei voi muuta kuin nyökytellä ja mennä mukaan, ja samalla olla varma, että siinä mennään suoraan päin mäntyä. Varmaan jokin missä puhalletaan yhteen hiileen, käydään rohkeasti kiinni aiheeseen yhdessä, puolustetaan arvoja, ollaan päättäväisesti jonkin hyvän puolella ja etsitään kiivaasti kumppanuuksia sieltä täältä pahaa vastaan. No sivistys tietysti!

Kaiken muun ohella vuosi 2024 oli nimitäin ”Sivistyksen teemavuosi”. Teemavuoden nimissä järjestettiin kaikenlaista: tulevaisuusseminaareja, juhlia, puheita, festivaaleja, kumppanuuksia ja julkaisuja. Kampanjoiden joukossa oli myös #vertaisarvioin-kampanja, joka jatkuu tämän vuoden puolelle kevääseen asti. Sivistyksen teemavuosi oli opetus- ja kulttuuriministeriön nimeämä, ja sen koordinoinnista vastasi omien sanojensa mukaan ”Sivistyksen peloton puolustaja”

eli aikanaan kansankynttilöiden perustama Kansanvalistusseura omasta 150-juhlavuodestaan innoittuneena.

Mitä ihmettä, siis taasko sivistystä, mistä sitä riittää? Yhteiskunnallisten ristiriitojen joukossa kamppailu sivistyksestä on varmasti yksi viattomimmista – pyrkiihän se aina väkivallattomuuteen ja yhteiskuntarauhaan, olipa sivistyksen luonteesta mikä käsitys tahansa – ja sellaisena sivistyksen teemavuodelle nyökytteleminen käy yleisesti ottaen järkeen. Kun yhteiskuntajärjestyksen tila näyttää polarisoituvan ja viheliäistyvän, on etsittävä yhteistä maaperää, ymmärrystä ja ratkaisuja.

Viattomuudestaan huolimatta sivistys on kuitenkin avoin kysymys. Aina kun sitä katsoo suhteessa joihinkin tiettyihin yhteiskunnallisiin asioihin tai ristiriitoihin, ei siis vain yleisenä pyrkimyksenä, esiin tulee hankaluuksia. Tämä pätee myös tieteelliseen elämään. Teemavuoden nimissä akatemioissa sählättiin kaikenlaista. Raivosta ja naurusta takellellen voisi penkoa vaikkapa teemavuoden medioissa julkaistuja blogikirjoituksia – kuten professori Tuomas Heikkilän pääkirjoitusta Yliopistolehdessä: ”Helsingin yliopistossa sivistys on mielessä aina, vuodesta ja vuosisadasta toiseen. Olemmehan yliopistolla maailmanparannuksen ammattilaisia vuodesta 1640 saakka.” Tai toista tuoretta, ”150 sanaa sivistyksestä” -sarjassa julkaistua Ilkka Niiniluodon paasausta otsikolla ”Yliopisto kantaa sivistystä eteenpäin”:

Sivistys-käsite oli pitkään poissa muodista, kun sitä pidettiin hienostelevan elitistisenä. Uutta nousua merkitsi kansallisfilosofimme Johan Vilhelm Snellmanin syntymän 200-vuotisjuhla vuonna 2006 yleis-teemanaan sivistys. Snellman näki, että Suomi on rakennettava sivistysvaltioksi, jonka ytimenä toimiva sivistysyliopisto kasvattaa kriittisesti ajattelevia kansalaisia sekä valistaa kansakuntaa totuuden ja rehellisyyden arvoista. Sivistys ilmaisee oppineisuutta, yksilön henkistä pääomaa ja kansakunnan tietovarantoa, kaikkea, mitä on saatu aikaan tieteen, taiteen, uskonnon, elinkeinoelämän ja tapojen aloilla.

Tosi hienoa että muoti on muuttunut ja nyt on päästy uuteen nousuun! Ja äh – mitä tuohon voi sanoa. Ehkä jupinaan löytää sisältöä, jos katsoo vähän tarkemmin, keskittyy johonkin teemavuoden masinoimaan konkreettiseen toimintaan.

Tällaisena kohteena #vertaisarvioin-kampanja on hyvä ja havainnollinen. Kysymyksessä on ”tiedeyhteisön yhteinen somekampanja”, jonka Suomen tiedekustantajien liitto on antanut Kansanvalistusseuran eli Kvs-säätiön toteutettavaksi. Säätiö on toteuttanut kampanjan, jonka napakkana kärkiviestinä on ”tiedettä ei ole ilman vertaisarviointia” ja ”vertaisarviointi on joukkoistamista vertaansa vailla”. Joukkoistamisen hengessä kampanjassa kutsutaan tieteen tekijät mukaan tuottamaan somesisältöä, jossa vertaisarviointia – tuota tieteen laadunvarmistamista, kuten kampanjassa niin näppärästi kiteytetään – tehdään näkyväksi. Vertaisarvioinnin kerrotaan ansaitsevan huomiota ja arvostusta, jota somekampanjalla nyt tavoitellaan. Itsekseen jupiseva ”laadunvarmistamisen” joukkoistettu ammattilainen asettuu siis sivistyksen etujoukkoihin ja sosiaalisen median kakofoniaan tavoittelemaan huomiota ja ”vertaistukea”. Lisäksi laadunvarmistamisen ammattilainen tuottaa näin ”ymmärrystä” niin vallankäyttäjille kuin suurelle yleisöllekin. Ilmeisesti on niin, että kunhan joku vain ymmärtäisi ja huomaisi vertaisarvioinnin merkityksen, niin tilanne (mikä se sitten tällä hetkellä onkaan) paranisi.

Kampanjan materiaalit ja kuvaukset ovat niukkoja, mutta silti ne onnistuvat asettamaan vertaisarvioinnin käsittämättömään valoon.

Vertaisarviointia kuvataan ”talkootyöksi”, jota kukaan ei huomaa eikä arvosta, ja jossa tutkijauraukka kantaa harteillaan koko tieteen olemassaolon taakkaa. Ratkaisuksi esitetään talkootyön näkyväksi tekemistä, joskin muotoilematta jää, mitä näkyvyydestä tarkalleen on tarkoitus seurata. Ymmärrystä eri tahoilta – vai ihan oikeata rahaako?

Kuten tunnettua on, yhteiskunnallisesta ajattelusta kaikkein pölkkypäisintä on tunnustamisen problematiikka. Tunnustamisesta jankkaaminen on hyvä esimerkki siitä, että kun yhteiskunnallista elämää päätyy katsomaan tietynlaisten kysymysten kautta, kysymyksen termit lukitsevat näkyvän siten että on mahdotonta nähdä mitään muuta kuin kaikkialla tuo sama kysymys. Kun eteen vain tulee pienikin vinkki siitä, että yhteiskunnallisessa elämässä on jotakin pielessä, jossain värisee, kuuluu jupinaa tai ilmaantuu melskettä, tunnustusteoreetikko innostuu heti veljeskunnissaan laatimaan tutkielmia siitä mikä tai kuka nyt kaipaa tunnustamista. Väliäkö sillä mistä ilmiössä on kyse tai haluavatko niissä melskeissä todella elävät edes tulla nähdyiksi, äkkiä vain kasvot ja nimet esiin, niin saadaan järjestys palautettua. Kyse on mainiosta porvarillisesta sekaannuksesta: tietysti on olemassa tilanteita, joissa sekä yhteiskunnallisen toiminnan että tutkimuksen ja käsitteellisen työn on tehtävä kaikkensa, jotta näkymättömät, äänettömät, ulossuljetut ja sorretut saavat äänensä kuuluviin, tulevat näkyviksi ja tällaisiin murtumiin liittyvät tapahtumat tunnistetaan, mutta näillä tilanteilla ei varmasti ole mitään tekemistä akateemisen vertaisarvioinnin tai muiden vastaavien kanssa. Tunnustusajattelua luonnehtiikin tekopyhä hämmästelä: no mutta eikö tämä tunnustamattomuus tässä ja tässä olekin vähintäänkin teoreettisesti kiinnostavaa...

Toki tunnustaminen on monimutkainen ja nimenomaan arvoltaan tunnustettu keskustelu – hyvä on, olkoon – mutta on kyllä kumma, että niin monen tyyppiset julkiset keskustelut kiertyvät sen ympärille, aivan kuin se olisi jokin outo attraktori, mitä se varmaan onkin. Ja ainakin #vertaisarvioin-kampanjan suhteen tuosta logiikasta voi jupista: mitä muuta tuollaisella vertaisarviointityön arvonnostoa ajavalla tempauksella



voi saada aikaan kuin sen, että kohta ilmaantuu joku ”motivoiva” palkitsemis- ja meritoitumisjärjestelmä, johon ennen näkymättömissä tehty työ kirjataan osaksi ansioluetteloita, joilla ihmiset sitten laitetaan huitomaan toisiaan akateemisen työn maailmassa.

Jos vertaisarvioinnista kerran halutaan puhua julkisesti, niin miksi ei ole vaivauduttu katsomaan aihetta koskevaa tutkimusta edes sen verran, että olisi saatu näkyviin kysymyksiä, jotka kriittisen näkökulman avulla sekä antavat voimaa että raottavat tunkkaista velvollisuuden puristusta sen verran, että ajattelulla on tilaa hengittää. Kyse ei tietenkään ole kampanjan vaijojen säästämisestä vaan täysin tarkoituksellisesta toiminnasta – kun ”sivistyksen pelottomat puolustajat” ovat asialla, jälki on sen mukaista: velvollisuus, velvollisuus, velvollisuus.

Ajattelun ja hengittämisen tilaa olisi voinut saada lisättyä esimerkiksi raottamalla vertaisarviointijärjestelmän myyttistä julkisivua, sen historiaa ja syntyä ratkaisuna hyvin monenlaisten yhteiskunnallisten, poliittisten ja taloudellisten intressien ristiriitaan. Tällaiset avaukset ovat vertaisarviointia koskevan tutkimuksen valtavirtaa, eivät mitään mutisevaa marginaalia. Ilmeisimpinä esimerkkeinä voidaan mainita vaikkapa Melinda Baldwinin ja Mario Biagiolin tutkimukset. Edellinen on korostanut, että vertaisarviointi ei suinkaan ollut mikään modernin ajan alun tiedemiesklubeilla keksitty neutraalia

tiedettä tuottava ihmekeino, vaan sen asema muodostui paljon myöhemmin julkisissa tieteen rahoitusta koskevilla kiistoissa (ks. esim. artikkeli ”Scientific Autonomy, Public Accountability, and the Rise of Peer Review in the Cold War United States”). Jälkimmäinen taas on muistuttanut tiedejulkaisemisen yhteyksistä yleiseen yhteiskunnalliseen hallintaan sekä siitä, miten julkaisukoneisto, sen säännöt, etiikat ja metriikat tuottavat itse niitä epäkohtia, joista sen piirissä toimivat pannaan vastuuseen (ks. esim. artikkeli ”From Book Censorship to Academic Peer Review”).

Jos kampanjaa siis olisi liikuttanut jokin muu henki kuin sivistys, ja jos kampanjaa olisi edes harkittu toteutettavaksi jostain muusta kuin huomion hakemisen näkökulmasta, se olisi voinut koettaa saada kyseisen työn parissa raatavat ja iloitsevat puhumaan keskenään, etsimään uusia sanoja ja vaikka ”jakamaan kokemuksiaan”, niin laimea ja vaarallinen kuin tuo jälkimmäinen ilmaus onkin. Tuskinpa vertaisarviointi- ja tekstityötä tekeville todella on oleellista vain intoilla siitä, miten ”hienolta” tuntui kun ”ensimmäisen kerran pääsi vertaisarvioimaan” ja ”tuli huomatuksi” tutkijayhteisössä, kuten kampanjan postauksissa tuskastuttavan paljon toistellaan. Tutkimisen, kirjoittamisen ja yhteisen tekstityön ilo, sydämen ja intohimon asioiden puolella oleminen eivät viittaa neutraalin tieteen aseman ja kansallisen sivistyksen rakennustyömaille, pikemminkin päinvastoin. ■

# NUMERON KIRJOITTAJAT

**TIMO AHO** YTT, Suomen Akatemian tutkijatohtori, Jyväskylän yliopisto

**ALONZO HEINO** FM, tohtorikoulutettava, Helsingin yliopisto

**PIRKKO K. HOLMBERG** FM, väitöskirjatutkija, Jyväskylän yliopisto

**EMMA LAMBERG** VTT, tutkijatohtori, Turun yliopisto

**OLLI PITKÄNEN** YTT, tutkijatohtori, Helsingin yliopisto

**ELISABETH WIDE** VTT, tutkijatohtori, Helsingin yliopisto

OLLI PITKÄNEN

Schelling, Esotericism and Natural Philosophy

During the last 30 years, Schelling has been recognized as an equally important and contemporary thinker to Kant and Hegel, in the philosophy of nature in particular. At the same time, contrary to classical, well-established commentaries, it is usually argued that there is nothing "mystical" or "irrational" in Schelling's central ideas. The main argument of the article is based on Wouter Hanegraaff's theory of esotericism as the "rejected other" of post-Enlightenment rationality in particular. It is argued that current Schelling scholarship would benefit significantly from taking Schelling's esoteric influences as an object of neutral study and even as a possible source of new philosophical insights.

**KEYWORDS** *Schelling, esotericism, philosophy of nature, German idealism*

PIRKKO K. HOLMBERG

Romantic Empiricism and the Return of Nature-Philosophy: Goethe's Significance for German Idealism and Contemporary Environmental Discourse

After the early 2000s, research on German idealism has had a greater emphasis on philosophy of nature and on figures outside academic philosophy mainly seen as writers or natural scientists. In particular, the importance of Goethe in the history of German idealism has been highlighted in the work of Eckart Förster and Dalia Nassar. In my article, I will provide an overview of this recent research, and discuss Goethe's influence on Schelling and Hegel, as well as the philosophical background of his studies of nature. Finally, I will address contemporary environmental philosophy's frequent criticism of the objectifying and instrumentalizing conception of nature in modern natural science, to which Goethe and idealistic philosophy of nature have an important contribution to make.

**KEYWORDS** *Goethe, German idealism, philosophy of nature, environmental philosophy*

ALONZO HEINO

The Bound and the Unbound: On the Skillfulness and Environmental Relations of Animals and Humans in the Light of German Philosophy of Nature

The article delves into the human–animal boundary in German naturephilosophy, especially through the topic of art (*Kunst*). The text explores the views of Enlightenment and Romantic era thinkers as they relate to animal skills. Against this backdrop, the text reflects on how humans relate to their own capabilities, environments, and co-inhabitants. The text focuses on F. W. J. Schelling, one of the most prominent exponents of idealistic-romantic *Naturphilosophie*. The article contextualizes Schelling’s views on nature and animals by showcasing H. S. Reimarus’s theory of animal art-drives (*Kunsttriebe*) and J. G. Herder’s ideas about how animals and humans relate to their surroundings. The article closes with some thoughts on the human–animal boundary from the point of view of evil-doing.

**KEYWORDS** *human–animal boundary, art, drives, philosophy of nature, F. W. J. Schelling*