

Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja  
Jyväskylän yliopisto

Jussi  
Kotkavirta  
(toim.)

# Luonnon luonto

Filosofisia kirjoituksia  
luonnon käsitteestä  
ja kokemisesta

SoPhi



Jussi Kotkavirta (toim.)

# LUONNON LUONTO

Filosofisia kirjoituksia  
luonnon käsitteestä ja kokemisesta

SoPhi

Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja 2  
Jyväskylän yliopisto

# SoPhi

Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja  
Jyväskylän yliopisto

SoPhi on Jyväskylän yliopiston Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksen uusi julkaisusarja. SoPhissa julkaistaan korkeatasoisia yhteiskuntapolitiikan, sosiologian, valtio-opin ja filosofian tutkimuksia. Julkaistavat tekstit valitaan asiantuntijalausuntojen perusteella.

SoPhin toimituskunnan muodostavat Risto Eräsaari, Kaj Ilmonen, Eeva Jokinen, Jussi Kotkavirta, Eerik Lagerspetz, Marjatta Marin, Kari Palonen, Tuija Parvikko ja Juha Virkki.

SoPhin osoite on Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos/SoPhi, Jyväskylän yliopisto, PL 35, 40351 Jyväskylä.

Julkaisuja myy Kampus-Kirja, Seminaarinkatu 15, 40100 Jyväskylä (puh. 941-603155, fax 941-615744, e-mail kkirja@bibelot.jyu.fi).

ISBN 951-34-0711-X

ISSN 1238-8025

Copyright © kirjoittajat

Paino Jyväskylän yliopistopaino 1996

Kansipaino Jyvässeudun Paino Oy

Kannen suunnittelu Carita Hyvärinen

Taitto Juha Virkki

**YHTEISKUNTATIETEIDEN JA  
FILOSOFIAN LAITOS**

*ARCTO KPL*

# Sisällys

Lukijalle .....	1
<i>Juha Sihvola</i> Luonnon käsite Aristoteleen etiikassa ja poliittisessa teoriassa .....	7
<i>Reijo Työrinoja</i> Tuomas Akvinolaisen luonnon käsite ja sen kritiikki keskiajalla .....	31
<i>Kari Väyrynen</i> Kant ja luonnon kunnioitus .....	65
<i>Jussi Kotkavirta</i> Luonto Hegelin käytännöllisessä filosofiassa.....	88
<i>Esa Sironen</i> Lauri-poika metsässä' häärii. Luonnon kokemisen paradokseista .....	115
<i>Juha Varto</i> Heidegger ja fysiksen uudelleen tulkinta .....	125
<i>Jürgen Matthies</i> Luontokäsitteen renessanssi .....	132
Kirjoittajat .....	151
Hakemisto .....	152



## LUKIJALLE

Mistä itse asiassa puhumme kun puhumme luonnosta? Tähän kysymykseen ei ole lyhyttä ja yksinkertaista vastausta. Vastaavasti luontosuhdetta, luonnon tuhoutumista ja hyvinvointia, luonnonmukaisuutta, luonnollisuutta jne. koskeva puhe sisältää monenlaisia merkityskerrostumia. Luonnolla käsitteenä on länsimaisessa kulttuurissa pitkä, rikas ja draamaattinen historiansa ja on ilmeistä, että tämä historia tarjoaa yhden tärkeän avaimen sekä länsimaisen kulttuurin että sen nykyisen luontoa koskevien diskurssien ymmärtämiseen. Luonto kaikessa monimerkityksisyydessään on aina ollut ja on yhä yksi keskeisimmistä käsitteistä, figuureista, metaforista, joiden kautta ihminen kulttuurisena olentona muovaa kuvaa itsestään.

Tunnetusti sanan 'kulttuuri' kantamerkitys liittyy maanviljelykseen, sen luonnon hoitamiseen, josta kulttuuri kehkeytyy. Vuosituhansia kulttuuri merkitsi ihmisen ja luonnon välistä symbioosia, jossa luonto oli sekä vastus, antaja että hoivaavan hallinnan kohde. Uudella ajalla ihminen kulttuurisena olentona on erkaantunut tästä symbioosista ja luonto on ajautunut yhä enemmän ihmisen despottisen herruuden objektin asemaan. Nykyään vallitsee jo laaja yksimielisyys

siitä, että tämä kehitys ei ole ollut onneton ainoastaan luonnon, vaan myös ihmisen kannalta. Ihmisen ”voitto” luonnosta on sittenkin Pyrrhoksen voitto, jonka kustannukset ovat sietämättömät.

Voidaan myös sanoa, että ihmisen erkaantuminen luonnosta luonnon yhä täydellisemmän hallinnan muodossa ei itse asiassa olekaan johtanut todelliseen erkaantumiseen luonnosta, vaan vajoamiseen takaisin luonnontilaan, luonnonvoimaisiin olosuhteisiin. Luonnon hallinnan historia onkin luonnonhistoriaa. Moderni ihminen on lopulta pakotettu oivaltamaan, että aidossa mielessä luonto on mahdollista ylittää kulttuurissa ainoastaan silloin, kun luonto on ihmisen toiminnassa läsnä yhtenä sen normatiivisena mittapuuna. Kysymys on, kuten Theodor Adorno asian kauniisti muotoili, ”luonnon muistamisesta subjektissa”.

Varhempina aikoina tämä nykyihmisen unohtama seikka näyttää olleen enemmän tai vähemmän itsestäänselvä. Niinpä kreikkalaisten käyttämä käsite *fysis*, jonka roomalaiset käänsivät sanalla *natura*, ei tarkoittanut vain jotakin tiettyä oliojoukkoa tai olevan osaa, luonnontieteiden tutkimia ilmiöitä. *Fysis* merkitsi, muun muassa, kaikkea elävää alkuperän tai alkuperustan näkökulmasta. Se merkitsi niin luonnon oliota kuin olion luontoa, olion luonnollista toteutumista, kehkeytymistä, kehkeytyneisyyttä. Myös ihmisen olemisen ja olemuksen alkuperä sekä – tästä tosin vallitsi jo erilaisia näkemyksiä – päämäärä oli fyysisessä. *Fysis* oli siis jossakin mielessä myös ihmiseen pätevä normatiivinen käsite. Se mikä on *kata fysein*, luonnon mukaisesti, on hyvin.

Vaikka käytämme yhä edelleen sanaa ’luonnollinen’ myös tämäntapaisissa merkityksissä, kreikkalaisten *fysis* on meille vaikeaselkoinen ja arvoituksellinen, koska omat käsitteemme ovat niin toisenlaisia – koska, niin kuin Heidegger asian ilmaisee, länsimaisen ihmisen ”olemisenunohdus” on peittänyt fyysisen alkuperäiset merkityskerrostumat. Jo



Herakleitos (n. 550–480 e.Kr.) totesi, että luonto rakastaa ilmiöidensä taakse kätkeytymistä, *fysis krypthestai filei*. Kirjoituksessaan *Juha Varto* selvittää Heideggerin pyrkimyksiä ajatella alusta fysiksen unohduksentakaisia merkityksiä. Heidegger päätyy kääntämään fysiksen muotoon *das reine Aufgehen*, puhdas ilmaantuminen, missä korostuu fysiksen tapahtumaluonteisuus, kokonaisvaltaisuus, alkuperäisyys.

Myös nykyihmisen henkilökohtainen ja kokemusellinen suhde luontoon, jota *Esa Sironen* kirjoituksessaan kartoittaa, voi olla syvä ja monikerroksinen. Kuitenkin modernin yhteiskunnan hallitseva luontokäsitys on se näkemys, jolle nykyaikainen luonnontiede rakentuu ja jota talouselämän ja sen hyödyntämisen alati kehittyvän tekniikan imperatiivit ylläpitävät – siis näkemys luonnosta voitettavana vastuksena, tutkimusobjektina josta löydettäviä kausaalisuhteita on mahdollista hyödyntää, ihmistä varten olevana varantona ja varastona.

Tämä moderni näkemys luonnosta on hyvin toisenlainen ja monessa suhteessa köyhempi kuin Aristoteleen näkemys, jota *Juha Sihvola* kirjoituksessaan käsittelee. Aristoteles ei hyväksynyt sitä eräiden sofistien esittämää käsitystä, jonka mukaan *fysis* ja ihmisen säätämät lait, *nomos*, olisivat yhteismitattomia ja yhteensopimattomia, toisilleen vastakkaisia. Aristoteles lähtee siitä, että myös ihminen on osa luontoa ja että *fysis* ja *nomos* kuuluvat yhteen, täydentävät toisiaan. Sihvola osoittaa, että Aristoteleella on ainakin kaksi luonnon käsitettä, joita hän etiikassa ja poliittisessa filosofiassa käyttää niitä aina selkeästi toisistaan erottamatta. Ensimmäisen käsitteen mukaan ihmisen luonto tarjoaa välttämättömät edellytykset ihmisen yksilöllisille ja yhteisöllisille pyrkimyksille elää hyvää elämää, kun taas toisen mukaan luonto tarjoaa näille pyrkimyksille myös suuntia, päämääriä tai malleja jossakin vahvemmassa merkityksessä. Sihvolan mukaan Aristotelesta voidaan kuitenkin pääosin lukea edellisen luontokäsitteen kaut-

ta, mikä mahdollistaa Aristoteleen käytännöllisen filosofian monien tärkeiden ajatusten hyödyntämisen nykyaikana, jolloin kreikkalaisten teleologinen maailmankuva sinänsä tuskin on hyväksyttävissä.

Kuten Aristoteleella, myös myöhäisantiikin hellenistisessä filosofiassa luontoa ei tavallisesti esitetä minään ihmiselämään nähden yhdentekevänä toisena, sen vastakohtana, vaan päinvastoin ihmisen hyvän elämän keskeisenä ehtona. Luonto on jo ennen kuin ihminen alkaa elää ja toimia. Luonto on *arché*, alkuperä, joka osaltaan ratkaisee mikä ihmiselle on mahdollista ja mikä ei. Luonnon ajatellaan myös – Aristoteleen vahvan luontokäsitteen mukaisesti – sisältävän joitakin päämääriä, joita ihmisen toiminnallaan tulisi tavoitella. Kirjoituksessaan *Reijo Työrinoja* käsittelee sitä monimutkaista transformaatiota, joka antiikin luontokäsitteissä vähitellen tapahtuu kun ne keskiajalla omaksutaan lähtökohdiltaan kristilliseen ajatusmaailmaan. Kun luonto antiikin filosofien mukaan on ääretön, ikuinen ja itsessään teleologinen kokonaisuus, on se kristillisen teologian mukaan luotu ja äärellinen kokonaisuus, jonka teleologia ei ole peräisin siitä itsestään vaan luojasta, Jumalasta. Työrinoja seuraa erityisesti kausaliteettia koskevilla käsityksillä vuosisatojen mittaan tapahtuneita muutoksia, osoittaen miten Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) kristillisen aristotelismin kritiikki myöhäiskeskiajalla tuotti lopulta mahdollisesti ratkaisevat käsitteelliset edellytykset modernien luonnontieteiden synnylle. Tämä kritiikki nimittäin johti näkemykseen, jonka mukaan luonto on suhteellisen itsenäisesti toimiva ja irrallaan teologisista näkökohdista pitkälle vaikuttavien syiden muodossa selitettävissä oleva kokonaisuus.

Kantin luontokäsitys, jota *Kari Väyrynen* kirjoituksessaan käsittelee, kiinnittyy jo selvästi moderneihin tieteellisiin näkemyksiin. Tunnetusti Kant piti tietoteoriaansa Newtonin fysiikan filosofisena yleistyksenä. *Kritik der reinen Vernunft* esittää luonnon tiedon kohteena, jota emme Kantin mukaan

sinänsä tunne mutta josta aistimellinen intuitio ja ymmärrys yhdessä muodostavat kausaalisia arvostelmia. Luonnontieteellinen näkökulma luontoon ei kuitenkaan Kantin mukaan voi olla ihmisen ainoa luontosuhde. Viime kädessä ihminen on Kantin mukaan moraalinen ja vapaa järkiolento, ja toteuttaakseen itseään sellaisena hän tarvitsee ja myös saa apua luonnolta. Vaikka Kant tekee hyvin jyrkän eron luonnon kausaalisuuden ja vapauden kausaalisuuden välillä, hän toisaalta siis katsoo, että ihminen ei voi realisoida vapauttaan luonnon vastaisesti. Värynen osoittaa kirjoituksessaan, miten tavanomainen kuva Kantin ihmiskeskeisyydestä on sangen harhaanjohtava ja miten Kantin luonto- ja ympäristöetiikan perustelukysymyksiä koskevat näkemykset voivat yhä edelleen tarjota varteenotettavia vaihtoehtoja usein kovin pinnalliselle biosentrismille tai holismille. Tämä edellyttää kuitenkin, kuten Värynen osoittaa, myös perehtymistä Kantin kolmanteen pääteokseen *Kritik der Urteilskraft*, jossa Kant käsittelee modernin ihmisen esteettistä luontosuhdetta kauniin sekä ylevän analyyseissään, samoin kuin erityisesti orgaaniselle luonnolle ominaista sisäistä päämäärällisyyttä.

*Jussi Kotkavirta* käsittelee kirjoituksessa Hegelin luontonäkemyistä ja erityisesti sen asemaa Hegelin käytännöllisessä filosofiassa. Kuten Schelling, jonka luonnonfilosofiaa *Jürgen Matthies* kirjoituksessaan tarkastelee, Hegel katsoo että Kant oli väärässä ajatellessaan, että luonto sinänsä olisi meille tuntematon. Kun järki vapautetaan Kantin sille pystyttämistä rajoista ja äärellisistä vastakohtaisuuksista, mikään ei sinänsä estä sitä tavoittamasta ilmiöiden käsitteellistä ydintä niin luonnossa ihmisen toiminnan kautta olevassa todellisuudessa. Hegel palaa siis ohi modernin empirismin ja Kantin takaisin sangen aristoteeliseen olemusajatteluun. Hegelin mukaan ”kokonaisuus on tosi”. Todellisuus on kokonaisuus, absoluuttinen ykseys, *hen kai pan* kuten hän sitä yhdessä Schellingin ja Hölderlinin kanssa opiskeluvuosina kutsui. Hegel vastustaa

Descartes' sta alkavaa modernia dualismia ja kiinnittyy monistiseen perinteeseen, esimerkiksi Plotinokseen ja Spinozaan. Hegelin Kantin ja Fichten etiikoihin kohdistama kritiikki, jonka mukaan ne edustavat tyhjää formalismia ja voimatonta toiveajattelua, perustuu olennaisesti siihen Hegelin lähtökohtaan, että myöskään ihmistä ei voi eikä tarvitse jakaa kahtia, siis yhtäältä luonnollisiin tarpeisiin, taipumuksiin, tunteisiin jne., toisaalta järkeen ja puhtaaseen moraaliseen tahtoon. Ihminen on elävä ja järjellinen kokonaisuus, niin kuin perimmältään on myös ihmisen rakentama yhteiskunta ja kulttuuri. Kantin *Kritik der Urteilskraftissa* esittämiä organismin päämäärähakuisuutta koskevia ajatuksia Hegel piti tärkeinä mutta sinänsä vielä riittämättöminä. Organismien käsite on, kuten Kotkavirta osoittaa, keskeinen sekä Hegelin luonnonfilosofiassa että hänen *Oikeusfilosofiassaan*.

Kirjoituksessaan Jürgen Matthies tarkastelee eri luonnontieteiden sekä filosofian piirissä viime aikona ilmaantuneita pyrkimyksiä hahmottaa uudenlaista holistista luontonäkemystä. Itseorganisoituminen näyttää olevan hyvin monissa näistä pyrkimyksistä – esimerkiksi systeemit teoriassa sekä kaaosteorioissa – yksi keskeinen avainkäsite. Kantin organismiteorian ja erityisesti Schellingin luonnonfilosofian merkitys tuleekin Matthiesin mukaan tulevaisuudessa korostumaan. – Tässä julkaistavat kirjoitukset perustuvat Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen 5.–6.5.1994 järjestämän Luontokollokvion esitelmiin.

*Jussi Kotkavirta*

*Juha Sihvola*

# LUONNON KÄSITE ARISTOTELEEN ETIIKASSA JA POLIITTISESSA TEORIASSA

## I

**M***etafysiikan* V kirjan 4. luvussa Aristoteles huomauttaa, että sanaa luonto (*fysis*) käytetään viidellä eri tavalla. Luonnoksi sanotaan (1) kasvullisten olioiden syntymää, (2) kasvullisiin olioihin sisältyvää niiden kasvun ja kehityksen lähtökohtaa, (3) luonnostaan olevien olioiden liikettä aikaansaavaa voimaa, (4) luonnostaan olevien olioiden ainetta ja (5) olioiden substanssia tai olemusta (*Met.* V.4.1014b15–1015a13). Noudattaen tavanomaista ns. ilmiöiden pelastamisen filosofista menetelmäänsä Aristoteles hahmottaa näiden käyttötapojen pohjalta oman luonnon käsitteen määritelmän; hän pyrkii osoittamaan aikaisempien määritelmien puutteet ja yksipuolisuudet mutta myös sen, missä mielessä kukin niistä sisältää jossakin mielessä myös jotakin oikeaa.<sup>1</sup> Hänen mukaansa luonto on kylläkin monikäyttöinen käsite, jolla on useita merkityksiä, mutta ei aidosti homonyyminen, jolloin eri käytöillä ei olisi mitään yhteyttä toisiinsa, vaan moni-

käyttöinen suhteessa yhteen perusmerkitykseen, johon käsitteen muissa käytöissä edellytetään viitattavan.<sup>2</sup>

Sanan luonto ensisijainen merkitys viittaa luonnostaan olevien olioiden lajimuodon mukaisen olemistavan toteutumiseen, tarkasteltuna siihen suuntautuvan liikkeen näkökulmasta. Luonnostaan olevia olioita ovat puolestaan sellaiset oliot, joiden kvaliteetin, kvantiteetin ja paikan kategorioissa tapahtuvan liikkeen lähtökohta on niissä itsessään eikä niiden ulkopuolella. Olion luonto on siis sen lajimuodon tai olemuksen mukainen täydellinen olemistapa ja siihen suuntautuvan liikkeen järjestysperiaate. Termin muut käytöt voidaan ymmärtää vain suhteessa tähän peruskäyttöön: ainetta voidaan sanoa luonnoksi, koska sillä on kyky ottaa tietty lajimuoto vastaan, syntymää ja kasvua voidaan sanoa luonnoksi, koska ne ovat olion ensisijaiseen luontoon perustuvia liikkeitä, joiden päämäärä on olion lajimuodon toteutuminen (*Met.* V.4.1015a13–18; *Fys.* II.1–2.192b9–194b16).

Varsinkin hellenistisen filosofian pääkoulukuntien epikurolaisuuden ja stoalaisuuden etiikan teorioissa on keskeisellä sijalla teleologisesti määritelty luonnon käsite, joka ei ole välttämättä lainattu Aristoteleen *Metafysiikka-* ja *Fysiikka-*teoksista mutta joka on monissa piirteissä samanlainen. Myös Aristoteles itse käyttää eettisessä ja poliittisessä teoriassaan luonnon käsitettä vastaavalla tavalla, mutta ei yhtä korostuneesti kuin epikurolaiset ja stoalaiset. Ihmisolemuksen täydelliseksi toteutumiseksi ymmärretty luonto on vahva normatiivinen käsite, johon viitaten muita eettisiä periaatteita voidaan perustella ja arvostella.

Tarkoitukseni on seuraavassa ensinnäkin pohtia teleologisen luonnon käsitteen merkitystä etiikan teorian osana ja toiseksi tutkia yksityiskohtaisemmin sitä, miten Aristoteles itse käyttää luonnon käsitettä etiikan ja politiikan teorioissa. Kiinnitän huomiota siihen, että vaikka *Metafysiikan* ja *Fysiikan* mallin mukainen luonnon käsite esiintyykin sekä

*Nikomakhoksen etiikassa* että *Politiikassa*, Aristoteles ei nojaa siihen aivan johdonmukaisesti, vaan hänellä esiintyy myös olennaisesti erilainen luonnon käsite. Eräät hänen etiikkansa ja politiikan teoriansa keskeiset ongelmat ovat yhteydessä tähän moniselitteisyyteen.

## II

Modernit moraalifilosofit vierastivat pitkään antiikin luontopohjaista etiikkaa, sillä ei ole itsestään selvää, mistä luontoon vetoamisessa on oikeastaan kysymys. Modernissa etiikassa se samastetaan usein naturalismiin eli metaeettiseen kantaan, jossa ajatellaan, että kaikki moraaliset attribuutit voidaan tavalla tai toisella palauttaa ei-moraalisiksi termeiksi ja määritellä niiden perusteella. Naturalismin vastakohtana tällaisessa luokittelussa on intuitionismi, jossa ajatellaan, että moraalitermejä ei voi palauttaa ei-moraalisiksi.<sup>3</sup> Tämän luokittelun soveltaminen antiikin etiikkaan on ongelmallista. Ensiksikin, missään antiikin etiikan teorioissa ei tehdä eroa metaetiikan ja varsinaisen moraaliteorian välillä; eettisten argumenttien perustelemisen muotoa ei voi niissä erottaa eettisen teorian sisällöstä. Toiseksi, antiikin teoriat eivät näytä reduktiivisilta: muita moraalitermejä ei pyritä palauttamaan hyvetermeiksi tai eettisiä käsitteitä ei-eettisiksi.<sup>4</sup>

Mutta vaikka antiikissa ei olisikaan esiintynyt eettistä naturalismia modernin metaetiikan jyrkässä mielessä, voi kuitenkin kysyä, esiintyykö edes tendenssiä perustella eettisiä argumentteja viittaamalla sellaisiin luontoa koskeviin seikkoihin, joiden ajatellaan tukevan mainittuja argumentteja. Tämä heikompi naturalismi sallisi sen, että perusteena käytettyjen luontoa koskevien seikkojen ajateltaisiin myös olevan arvotavia tai eettisiä väitteitä. Se eroaisi kuitenkin ajatuksesta, että

eettisiä väitteitä ei voi oikeuttaa viittaamalla mihinkään muuhun kuin niihin itseensä. Ankanan reduktiivinen naturalismi ei ole nykyään muodikasta modernissa etiikassa, mutta antiikin eettisiä teorioita on kuitenkin usein pyritty tulkitsemaan tämän ahtaan version pohjalta. Kenties siitä syystä antiikin eettisten teorioiden luontoa koskeva keskustelu on nähty tarpeettoman kielteisessä valossa.<sup>5</sup>

Antiikin etiikan keskeisiä kysymyksiä ovat, millainen on onnistunut ihmiselämä ja mikä on hyveen paikka siinä, eivät niinkään kysymykset joidenkin tekojen oikeutuksesta tai seurauksista. Hyvettä ja hyvää elämää koskevia väitteitä on luontevaa perustella viittaamalla seikkoihin, jotka koskevat ihmisten ominaisuuksia ja taipumuksia. Siten myös viittaminen luontoon koskee nimenomaan ihmisen luontoa. Esimerkiksi: hyve on tärkeintä, koska se on ihmisluonnon mukaista (stoalaiset); hyveitä on harjoitettava, koska ne tuottavat todellista nautintoa, mikä taas on ihmisluonnon mukaista (epikurolaiset).<sup>6</sup>

Kysymys siitä, millä tavalla luontoon vetoaminen tulee osaksi eettistä keskustelua, ei ole kuitenkaan mutkaton. Antiikin etiikan teorioissa vetoaminen luontoon ei siis tavallisesti merkitse sitä, että eettiset erimielisyydet pyrittäisiin ratkaisemaan määrittelemälle eettiselle viitekehykselle ulkoinen ”luonnollinen” tai ”tieteellinen” perusta, josta käsin eettisiä periaatteita voidaan oikeuttaa tai kritisoida. Tällainen luonnon käsite sisältää itsessään arvottavan aspektin ja siksi se ei ehkä riitä tarjoamaan sellaista Arkhimedeen pistettä objektiivisen etiikanteorian rakennusainekseksi kuin jyrkimmät naturalistit haluaisivat. Toisaalta määrittellessään ihmisen luonnon siksi, mikä on ihmisessä olennaista ja tavoittelemisen arvoista, antiikin malli voi selittää, miksi ero luonnollisen ja luonnottoman välillä on myös hyvän ja huonon välillä. ”Tieteellisen” luonnon käsitteen kohdalla tämä ei ole ollenkaan ilmeistä. Jos luonnollista ovat esimerkiksi ne säännönmukaisuudet,



joita tiede on maailmasta löytänyt, on vaikea ymmärtää, mitä eettistä merkitystä niillä on. Jos luonnollinen on hyvää ja luonnoton pahaa, eivätkö luonnolliset sairaudetkin ole silloin hyviä asioita?

On kuitenkin syytä huomata, että myöskään antiikin keskustelussa luonnon käsite ei ole yksiselitteinen. Luonnolla ei aina viitata kehityksen toivottuun lopputulokseen, vaan yksinkertaisesti maailmassa vallitseviin säännönmukaisuuksiin, ja ihmisen kohdalla niihin piirteisiin, jotka ovat hänen kehityksensä lähtökohtana ja jotka useissa tapauksissa ovat yhteisiä myös muille eläinlajeille.

Antiikin etiikan luontokäsitteen eri aspektit voidaan Julia Annasin esittämän erottelun mukaisesti muotoilla seuraavasti:<sup>7</sup>

(A) *Pelkkä luonto* viittaa yleisesti kaikkiin ihmiselämän välttämättömiin, usein synnynäisiin piirteisiin, joita ei voi olla ottamatta huomioon elämän suunnittelussa. Useissa tapauksissa ovat kyseessä piirteet, jotka ovat ominaisia myös muille luonnollisille olioille, erityisesti eläimille.

(B) *Vahva luonto* sen sijaan viittaa inhimillisen kehityksen luontaiseen päämäärään, jonka voimme saavuttaa valmiuksiamme kehittämällä jos eivät ulkoiset tekijät estä. Vahva luonnon käsite edellyttää erottelua ihmisen luonnon ja sen kehitykseen vaikuttavien ulkoisten tekijöiden sekä vastaavasti ihmisen luonnollisen ja luonnottoman kehityksen välille.

On helppo huomata, että vahva luonto ei ole neutraali tieteellinen tosiseikka vaan normatiivinen käsite – kannanotto siihen, mikä on luonnollista, on toisin sanoen arvoarvostelma siitä, mikä on inhimillisessä elämässä tärkeää ja olennaista. Vedotessaan vahvaan luontoon antiikin teoriat eivät siis reduktiivisen naturalismin tavoin pyri trivialisoimaan eettisiä

kysymyksiä väittämällä niiden olevan ongelmattomasti ratkais-  
tavissa neutraalien tosiseikkojen perusteella. Vahvaa luontoa  
koskevien väitteiden esittäminen edellyttää arvottavien  
erottelujen tekemistä.

Voi kuitenkin kysyä, mikä on vahvan luonnon käsitteen  
arvo etiikalle: missä mielessä se ratkaisee eettisiä ongelmia.  
Eikö se vain siirrä ongelmat yhden askeleen eteenpäin kun se  
korvaa hyvän ja pahan eron luonnollisen ja korruptoituneen  
kehityksen erolla? Onko luontoon vetoaminen vain argumen-  
tointia kehässä?

Viittaus luontoon ei antiikin teorioissa ei kuitenkaan edes  
yritä perustaa etiikkaa arvoneutraalille pohjalle ja siksi se ei  
myöskään lopullisesti ratkaise eettisiä kiistoja. Kuitenkaan kes-  
kustelun siirtämisessä luontoa koskevaksi ei ole kysymys vain  
alkuperäisen eettisen erimielisyyden muotoilemisesta uusilla  
käsitteillä, vaan siinä ainakin pyritään tekemään laadullisia  
eroja eritasoisten eettisten uskomusten välillä. Kun tarken-  
netaan keskustelu siihen, mikä on ihmisenä olemisessa olen-  
naisinta, puhutaan samalla siitä, mitkä ovat eettisistä käsi-  
tyksistämme perustavimpia ja vaikeimmin kumottavissa. Näis-  
tä perususkomuksista muodostuvaan ihmisen luontoon vetoa-  
minen ei kenties vakuuta radikaalia eettistä skeptikkoa, mutta  
luo pohjaa eettisen keskustelun selkiyttämiseksi ja lähtökoh-  
tia eettisten uskomusten kritisoimiseksi sillä perusteella, että  
ne ovat ristiriidassa sen kanssa, mikä on ihmisyydessä olen-  
naisinta ja siten luonnollista.

Luontoon vetoamisessa ei siis ole kysymys argumen-  
toinnista kehässä, mutta toisin kuin usein on väitetty, siinä ei  
ole kysymys myöskään naturalistisesta virhepäätelmästä, siis  
yrityksestä johtaa arvoja tosiasioista. Ihmisluonnon käsitteen  
tehtävä antiikin eettisissä teorioissa on erityisesti hahmottaa  
sellaisia perustavia ideaaleja, jotka ovat jo valmiiksi eettisen  
viitekehyksen osia. Ne ovat ehkä enemmän yleiseen maail-  
mankuvaan liittyviä käsityksiä kuin muut eettiset käsitykset,

mutta kysymys on eettisestä näkökulmasta hahmotetusta maailmankuvasta. Toisin sanoen, luontoon vetoaminen on osa eettisin termein hahmotettua teoriaa. Luontoon viittaamalla esitetään perusteita joillekin muille eettisille uskomuksille ja normeille, mutta perusteita ei haeta itse eettisen teorian ulkopuolelta.<sup>8</sup>

Varsin samaan tapaan on antiikin etiikkaa ja erityisesti Aristoteleen ihmisluontoa koskevaa keskustelua luonnehtinut Martha Nussbaum.<sup>9</sup> Hänen mukaansa ihmisluonnon hahmottamisessa on kysymys eettisen yhteisön käymästä arvokeskustelusta, jossa pyritään määrittelemään ne perustavimmat piirteet, joiden ajatellaan määrittävän ihmisen identiteettiä. Näin määritelty ihmisluonto ei takaa etiikalle arvovapaata pohjaa, jota kenenkään rationaalisen toimijan olisi mahdotonta kieltää. Kysymyksessä ovat aina arvoarvostelmat. Nussbaum on pyrkinyt osoittamaan varsinkin Aristoteleen kohdalla, että jo käytetyt sanamuodot osoittavat, että tämä ei pyrkinyt esittämään ihmisen identiteettiä määrittäviä ominaisuuksia miksiäkään tieteelliseksi tosiseikoiksi vaan puhui aina eettisen yhteisön sisällä: kysymys on aina siitä mitä 'me' uskomme, ajatteleme, arvostamme, ei siitä mikä on ehdottoman välttämätöntä. Tällaisessa keskustelussa on aina periaatteessa mahdollista, että osanottaja ei halua hyväksyä ihmisen identiteettiä koskevia johtopäätöksiä, vaikka hän ei kykenisikään osoittamaan, että eettisen yhteisön uskomukset ihmisen identiteetistä ovat toisenlaiset, tai että vielä perustavammat uskomukset pakottaisivat muuttamaan ihmisen identiteettiä koskevia käsityksiä. Tällainen kiistäminen merkitsee kuitenkin samalla vetäytymistä siitä elämänmuodosta, jota käyty arvokeskustelu edustaa. Se osoittaa, että kieltäjä ei halua olla "yksi meistä". Ainakaan Aristoteles ei nähnyt tarvetta justifioida etiikkaansa millekään eettisen arvoyhteisön ulkopuoliselle taholle.<sup>10</sup>

On syytä vielä mainita pari modernissa keskustelussa esitettyä kriittistä huomautusta antiikin luontoperusteisia eet-

tisiä malleja vastaan, joita ovat esittäneet mm. Bernard Williams<sup>11</sup> ja Thomas Nagel<sup>12</sup>.

Ensiksikin on väitetty, että esimerkiksi Aristoteleen etiikkaan sisältyvä vetoaminen ihmisen luontoon edellyttää uskoa universaaliin teleologiaan, jossa ihmisolemuksen toteutuminen saa merkityksensä osana universumin suurta järjestystä. Tällaista uskomusta voi ehkä pitää naiivina mutta toisaalta voi huomauttaa, että se ei ole tyypillinen myöskään Aristoteleen ajattelulle. Luonnon teleologisuus tarkoittaa Aristoteleen ajattelussa pääsääntöisesti sitä, että yksittäisten elollisten olentojen osien toimintaa ei voi ymmärtää viittaamatta niiden tarkoitukseen. Kuitenkaan Aristoteles ei tavallisesti pitänyt relevanttina kysyä, mikä on koko oliolajin tarkoitus jostakin kyseisen lajin elämälle ulkopuolisesta näkökulmasta. Viittaukset universaaliin teleologiaan ovat vähintään epätyypillisiä Aristoteleen teoksissa.<sup>13</sup> Sitä paitsi, mikä tärkeämpää, luontoon vetoaminen on keskeisellä sijalla kaikissa hellenistisen filosofian koulukunnissa, vaikka teleologian roolista vallitsi täysin vastakkaisia käsityksiä (esim. epikurolaiset vs. stoalaiset). Siksi puhe ihmisen luonnosta ei voi olla riippuvaista teleologisista ajattelutottumuksista.

Toiseksi on väitetty, että ihmisluontoa koskevasta puheesta seuraa, että oletetaan vain yksi onnistunut ihmiselämä koskeva malli, joka määrää vain yhden hyväksyttävän elämäntavan, joka koskee kaikkia ihmisiä sillä perusteella, että kaikki ovat ihmisiä. Antiikin ihmisluonnon konseptioissa ei kuitenkaan ajatella, että kaikilla ihmisillä tulisi olla sama erityinen elämänpäämäärä. Tietyn ihmisluontokäsityksen omaksu-  
misen voi ajatella toimivan välineenä, jonka perusteella eettisiä uskomuksia voi selkeyttää ja järjestää, johon vedoten voi korjata virheellisiä uskomuksia ja pyrkimyksiä sekä hylätä virheellisiä eettisiä teorioita siitä miten elämä on järjestettävä. Luontokäsitys auttaa myös erottamaan eettisistä käsityksistä perustavat ja vähemmän perustavat ja korjaamaan jälkimmäi-

siä edellisten valossa. Tästä kaikesta ei kuitenkaan seuraa, että kaikkien tulisi tietyn luontokonseption perusteella tavoitella samoja erityisiä elämänpäämääriä. Silloinkin kun luontokonseptiota käytetään perusteena joidenkin elämäntapojen hylkäämiseen, modernin individualismin näkökulmasta asiaa tarkastelevat tulkitsijat ovat liioitelleet niitä rajoituksia, joita tällainen luontokäsite aiheuttaa yksilöllisille tavoille hyvän elämän hahmottamiseksi.<sup>14</sup>

Jos ihmisluonnon käsitteellä tarkoitetaan yhteisössä tapahtuvan eettisen keskustelun perusteella saavutettua konsensusta siitä, mitkä yleisesti jaetuiksi ajatellut inhimillisen kokemuksen perusalueet luonnehtivat ihmisen identiteettiä ja mitä on hyvä toiminta kullakin näistä perusalueista, tällainen konseptio jättää vielä runsaasti sijaa yksilölliselle, paikalliselle ja tilannekohtaiselle spesifoinnille siitä, mitä on hyvä inhimillinen elämä.

Edelliseen liittyy kritiikki, jonka mukaan antiikin eettisissä teorioissa annetaan liian päivänpaisteinen ja harmonisoitu kuva onnistuneesta ihmiselämästä, kun ajatellaan että ideaalisessa elämässä toimijan kaikki päämäärät toteutuvat sopusoinnussa keskenään. Mutta vaikka olisikin naiivia olettaa, että harmoninen elämä olisi mahdollinen edes ideaalina, itse ihmisluonnon käsitteestä ei seuraa, että kaikki siihen sisällytetyt inhimillisen elämän aspektit olisi välttämättä harmonisoitavissa keskenään. On syytä myöntää, että antiikin teorioissa usein asetetaan ideaaliksi hyveellinen elämä, jossa kaikki toiminnot on alistettu hyveen hallitsemaksi sopusointuiseksi kokonaisuudeksi. Kuitenkin esimerkiksi Aristoteleen kohdalla ideaalin päivänpaisteisuutta säröittää näkemys hyveen ja onnellisuuden välisen suhteen jännitteisyydestä: hyve on onnellisuuden välttämätön ehto mutta hyveellinen ei ole aina onnellinen. Hyveen takia voi näet joutua tilanteisiin, joissa on toimittava tavalla, joka vähentää hyvän elämän ulkoisia edellytyksiä ja tekee siitä onnettoman, koska toisin toi-

miminen vähentäisi vielä enemmän elämän arvoa.<sup>15</sup>

Luontoon vetoaminen ei siis merkitse naturalistista virhepäätelmää, kehäargumenttia, ei edellytä teleologiaa eikä sitä että kaikkien olisi tavoiteltava samoja elämänpäämääriä. Perustava ajatus on pikemminkin se, että eettisen yhteisön jäsenillä on enemmän tai vähemmän oikeaan osuvia käsityksiä siitä, mikä on ihmiselle luonnollista, mutta koska eettisten uskomusten keskinäiset suhteet ovat epäselviä, ja filosofia voi auttaa selkiyttämään ja korjaamaan niitä. Antiikin filosofikoulujen käsitykset siitä, mikä on luonnollista, erosivat toisistaan. Koulut erosivat toisistaan myös siinä, miten onnistuttiin yhdistämään toisiinsa pelkän ja vahvan luonnon käsite – luonto ihmiselämää koskevana perustavina rajoituksina, joihin etiikan teoria oli sovitettava, ja luonto eettisenä ideaalina. Kun seuraavassa pyrin tarkastelemaan luonnon käsitteen käyttöä Aristoteleen etiikassa, voidaan huomata, että yksi sen ongelmallisista piirteistä on juuri se, että näiden kahden luonnon käsitteen välinen suhde jää jännitteiseksi ja selvittämättä Aristoteleelta itseltään.

### III

Usein on kiinnitetty huomiota siihen, että itse asiassa Aristoteleen etiikassa luonnon käsitteen rooli on vähemmän korostunut kuin muissa hellenistisissä koulukunnissa. Aristoteles ei luonnehdi ihmiselämän päämäärää luonnonmukaiseksi elämäksi kuten stoalaiset eikä erottele luonnollisia ja tyhjiä haluja kuten epikurolaiset. Seuraavassa pyrin kuitenkin osoittamaan, että luontokäsitteellä on tärkeä rooli myös Aristoteleen etiikassa, mikä viittaa siihen, että eettisten normien perustelu luontoon viittaamalla on tärkeä yhteinen piirre antiikin eudaimonistisissa etiikan teorioissa, vaikka tämä viittaaminen saakin erilaisia muotoja. Kiinnostava piirre on

se, että luonnon käsitteellä on kaksi selvästi erilaista tehtävää, joiden väliseen eroon ja suhteeseen Aristoteles itse ei kuitenkaan kiinnitä erityistä huomiota.

*Nikomakhoksen etiikassa ja Poliitiikassa* asetetaan usein luonnon vastakohtaksi tapojen ja tottumusten kautta kehittyneet luonteenpiirteet ja hyveet. Ihmisen kehitys edellyttää paitsi luontoa myös tapoja ja järkeä; luonto voi itsestään kehittyä joko hyvään tai huonoon suuntaan, siksi on käytettävä järkeä luonnon hallitsemiseksi tottumusten avulla, todetaan *Poliitiikan* VII kirjassa (*Pol.* VII.13.1332a18–b10). Useissa yhteyksissä Aristoteles huomauttaa, että ihmiset eivät ole vastuussa luonnollisista ominaisuuksistaan eikä heitä niistä moitita. Hän pitää luontoa tärkeänä eettisen kehityksen edellytyksenä mutta tämä kehitys on kuitenkin jotakin sellaista, josta ihminen itse on vastuussa, ja tämä taas on erotettava luonnosta.<sup>16</sup> *EN:n* II kirjan alussa Aristoteles korostaa, että hyve ei kehity luonnostaan. *Luonteen hyve taas syntyy tavoista, kuten sen nimikin (ethike) perustuu vähin muutoksin sanaan tapa (ethos). Näin on selvää, että mikään luonteen hyve ei synny meissä luonnostaan, sillä mitään luonnostaan jollakin tavoin olevaa ei voida totuttaa toisenlaiseksi. Esimerkiksi kivi putoaa luonnostaan alaspäin, eikä sitä voida totuttaa toisenlaiseksi, vaikka joku yrittäisi harjoittaa sitä tähän tapaan heittämällä sitä ylöspäin kymmenen tuhatta kertaa. Sillä hyveet eivät synny meissä luonnostaan, mutta ne eivät myöskään synny vasten luontoa. Olemme luonnostaan kykeneviä ottamaan ne vastaan, ja tapa tekee ne täydellisiksi.* (*EN* II.1.1103a18–26).

Vastaavalla tavalla Aristoteles erottaa *EN:n* VI kirjan 13. luvussa luonnollisen ja varsinaisen hyveen: edellinen tarkoittaa synnynnäistä taipumusta kohti hyveitä, mutta se on eri asia kuin itse hyve, joka edellyttää tottumusta ja järkeä (*EN* VI.13.1144b1–12).

Näissä kappaleissa esiintyy selvästi se, mitä edellä kutsuin pelkän luonnon käsitteeksi. Luonto siis esiintyy täy-

dellistyneen eettisen kehityksen vastakohtana: luonto on kehityksen lähtökohta ja edellytys mutta se on se, mitä on pyrittävä kehittämään, ei se, mikä ohjaa kehitystä. Kuitenkin sekä *Etiikassa* ja *Politiikassa* esiintyy myös toinen luonnon käsite, edellä mainittu vahva luonto, luonto ihmisen eettisen kehityksen oletettuna päämääränä.

Vahvan luonnon käsite on nähty erityisesti sisältyvän yhteen *EN:n* tunnetuimmista ja eniten kommentoiduista jaksoista. Kyse on I kirjan 7. luvun ns. ihmisen tehtävä- tai funktio-argumentista. Siinähan pyritään osoittamaan, että inhimillinen hyvä on tietynlaista toimintaa, nimittäin hyveellistä toimintaa, joka liittyy ihmiselle ominaisen tehtävän (*ergon*) hyvään toteuttamiseen, ja että ihmisen tehtävä taas voidaan määrittää kiinnittämällä huomiota niihin ominaisuuksiin, jotka erottavat ihmiset kaikista muista olioista (käytännölliseen järkeen). Jakson tavanomaisissa tulkinnoissa oletetaan yleensä, että ihmisen luonto tarkoittaa siinä nimenomaan ihmiselle ominaisen tehtävän hyvää toteuttamista, siis eettisen kehityksen päämäärää.<sup>17</sup> Kuitenkin sana luonto esiintyy jaksossa vain kerran, silloinkin retorisisessa kysymyksessä: onko ihminen luonnostaan sellainen, että hänellä ei ole mitään tehtävää? Siksi on oltava varovainen väitettäessä, että juuri tässä kohdassa olisi käytössä erilainen luontokäsite kuin edellä mainituissa kohdissa. Yhtä hyvin voisi ajatella, että siinä esiintyy vain pelkän luonnon käsite, jolloin kohdassa tarkoitetaan, että ihmisellä on luontainen taipumus tietyn tehtävän toteuttamiseen mutta hyvä toteuttaminen edellyttää muutakin kuin luontoa.

Voi tietysti todeta, että muodoltaan ihmisen funktio-argumentti, jossa inhimilliseksi hyväksi määritellään ihmiselle ominaisen tehtävän hyvä toteuttaminen, on toki täysin analoginen sellaisille varsinkin hellenistisessä filosofiassa yleisille argumenteille, joissa vahvan luonnon käsite asetetaan eettisen teorian pohjaksi. Kuitenkaan ei ole selvää filologista evidenssiä sen puolesta, että termi *fysis* esiintyisi Aristoteleen



tekstissä viittaamassa ihmisen *ergonin* mukaiseen toimintaan.

Vahva luonnon käsite esiintyy kuitenkin *EN*:ssä ainakin kahdessa yhteydessä. V kirjan 7. luvussa (*EN* V.7.1134b18–1135a5) Aristoteles asettaa vastakkain kaksi poliittisen oikeudenmukaisuuden lajia, luonnollisen ja sopimuksenvaraisen. Luonnollinen ei viittaa tässä siihen, mikä vallitsee ennen eettisen kehityksen alkua, vaan siihen mikä on voimassa kaikkialla paikallisista erityispiirteistä huolimatta. Aristoteles korostaa, että vaikka oikeudenmukaisuuden saamat muodot vaihtelevatkin, luonnollinen oikeudenmukaisuus on parasta ja samaa kaikkialla. Luonnollinen ei voi tässä viitata pelkkään luontoon vaan kehityksen ideaaliseen lopputulokseen.<sup>18</sup>

*Nikomakhoksen etiikan* VII kirjan 12. luvussa nautinto määritellään luonnonmukaisen toimintavalmiuden esteettömäksi toiminnaksi (*EN* VII.12.1153a12–15). Parhaan luonnollisen toimintavalmiuden esteetön toiminta on paras nautinto, mikä suurin piirtein samastuu onnellisuuteen, ihmisen elämän varsinaiseen päämäärään. Se luonnonmukainen toimintavalmius, mistä tässä puhutaan, ei selvästikään voi olla vain kehityksen lähtökohta vaan itsessään tavoiteltava päämäärä.

V ja VII kirjan jaksoissa näyttäisi olevan käytössä samantapainen luonnon käsite kuin alussa mainituissa *Metafyysiikan* ja *Fysiikan* kohdissa. Niissähän erotetaan luonnostaan olemassaolevat oliot taidon tuottamista esineistä: vain edellisten liikkeen ja muutoksen lähtökohta on niissä itsessään. Luonto on siis luonnostaan olemassaolevan olion liikkeen lähtökohta, joka on tuolle oliolle sisäinen ja joka ohjaa sitä kohti kyseiselle oliolle ominaista olemistapaa. Tässä mielessä luonnon vastakohta on *pakko*, jonkin ulkoisen tekijän oliolle aiheuttama liike tai liikkeen este. *EN* VII:n nautinto liittyy luonnolliseen tilaan tai toimintavalmiuteen tässä mielessä: luonnollisuus liittyy pakottomuuteen ei mihinkään erityiseen eettiseen kehitysasteeseen. Koska nautinto kuitenkin voi olla ihmisen hyväksyttävä päämäärä, myös luonnollinen

tila voi liittyä kehityksen päämäärään eikä sen lähtökohtaan.

Aristoteleen filosofisesta kehityksestä kiinnostuneet voisivat tuntea houkutus väittää, että koska *Nikomakhoksen etiikassa* esiintyy kaksi luonnon käsitettä, pelkkä luonto ja vahva luonto, jompi kumpi saattaa edustaa myöhempää ja kehittyneempää kantaa, joka on syrjäyttänyt aikaisemman luontokäsitteen.<sup>19</sup> Kuitenkin *Nikomakhoksen etiikan* heikkoluonteisuutta koskevassa keskustelussa esiintyy jakso, jossa esiintyvät molemmat luonnon käsitteet (*EN VII.5.1148b15–1149a4*). Aristoteles luokittelee nautinnot ja niitä vastaavat luonteenpiirteet luonnollisiin eli hyväksyttäviin ja luonnottomiin eli ei-toivottaviin. Käytössä on selvästi normatiivinen vahvan luonnon käsite. Seuraavaksi hän luokittelee luonnottomiin nautintoihin liittyvät luonteenpiirteet eläimellisiksi, sairauksien aiheuttamiksi ja sairaalloisista tottumuksista johtuviksi, ja lisää yllättäen, että osa edellä mainituista on luonnon (*fysis*), osa tottumusten (*ethe*) aiheuttamia ja että luonnon ja sairaalloisten tottumusten aiheuttamat toiminnat jäävät myös moraalisen moitteen ja paheen rajojen ulkopuolelle. Luonto ei edusta tässä ihmisolemuksen täydellistymistä vaan päinvastoin sellaisia ihmisen oman kontrollin ulkopuolisia tekijöitä, jotka estävät lajityypillistä täydellistymistä. Kyseessä on selvästi pelkkä luonto, ei vahva luonto.<sup>20</sup>

## IV

Aristoteleen etiikan teoria on mahdollista tulkita vahvan luonnon käsitteeseen perustuvalla kielellä: se on eudaimonistinen malli, jossa onnellinen elämä on ihmisen rationaalisen ja sosiaalisen lajiolemuksen toteutumiseksi ymmärretyt ihmisen luonnon täydellistymistä. Tosiasiallisesti vahvan luonnon käsite on kuitenkin *Nikomakhoksen etiikan* kielenkäytössä syrjäisellä sijalla. Sen sijaan *Politiikassa* se esiintyy kolmessa

keskeisessä argumentissa, joissa siitä pyritään johtamaan kiinnostavia vaikkakin ongelmallisia sisällöllisiä normeja poliittisille instituutioille. (1) Kaupunkivaltio (*polis*) on ihmisten luonnollinen yhteenliittymä. Perheet yhdistyvät kyliksi ja kylät kaupunkivaltioksi, joka on luonnollisen kasvun lopputulos (*Pol.* I.2). (2) Orjuus on luonnollista. Tosiasiallisesti suuri osa orjuudesta perustuu pakkoon, mutta itse instituutiolla on luonnollinen perusta siinä, että osa ihmisistä soveltuu vain ruumiilliseen työhön toisten ohjauksessa (*Pol.* I.3–7). (3) Rik-kauden hankkimisen tavat jakautuvat luonnollisiin ja luonnottomiin. Ne tavat ovat luonnottomia jotka tavoittelevat vain voittoa, eivät tarpeiden tyydytystä (*Pol.* I.8–11). Tarkastelen seuraavassa lyhyesti näitä kolmea teesiä.<sup>21</sup>

(1) *Politiikan* I kirjan 2. luvussa Aristoteles pyrkii osoittamaan, että kaupunkivaltio on olemassa luonnostaan. Esityksestä käy ilmi, että luonnollisuudella tarkoitetaan nyt vahvan luonnon käsitteen mukaista päämäärää eli ihmisen laji-olemukseen kuuluvan elämäntavan täydellistymistä. Aristoteles sanoo eksplisiittisesti: *luonto on päämäärä, sillä sitä, miksi kukin asia lopulta kehittyy, sanomme tuon asian luonnoksi – oli sitten kysymys ihmisestä, hevosesta tai tilayhteisöstä* (*Pol.* I.2.1252b32–33). Toisin sanoen, ihmisen olemuksen täydellistyminen on mahdollista vain valtiollisessa yhteisössä, jonka on täytettävä tiettyjä sisällöllisiä ehtoja. Toisaalla Aristoteles argumentoi yksityiskohtaisesti sellaisia mm. sofisti Lykofronin esittämiä teorioita vastaan, joissa valtio nähdään satunnaisena sopimuksena riitojen ratkaisemiseksi sekä puolustuksen ja kaupan järjestämiseksi (*Pol.* III.9.1280a31–1281a8). I kirjassa sen sijaan ajatus tietynlaisen yhteisöelämän luonnollisuudesta oletetaan melko ongelmattomasti hyväksyttäväksi. Sen sijaan keskitytään kuvaamaan sitä, miten kaupunkivaltio on sitä yksinkertaisempien yhteisömuotojen (tilojen ja kylien) kehityksen luonnollinen lopputulos, ensimmäinen yhteisö, joka on itseriittävä eli kykenee

tarjoamaan edellytykset ihmisolemuksen kaikinpuolista toteutumista varten. Ainoastaan kaupunkivaltion muodostaman poliittisen yhteisön täysivaltaisena jäsenenä ihmiseltä ei puutu mitään, mitä järjen hallitsema elämänsuunnitelma edellyttää. Suppeammat yhteisöt eivät tarjoa riittäviä aineellisia ehtoja hyvään inhimilliseen elämään, mutta näyttää siltä, että onnistunut elämä ei ole mahdollista myöskään kaupunkivaltiota suuremmissa yhteisöissä. Aristoteles oli perillä siitä, että oli olemassa sellaisia laajempia yhteenliittymiä kuin Egypti ja Persia, mutta ilmeisesti hän ei pitänyt niitä luonnollisina vaan pakonalaisina yhteisömuotoina. Niissä ei toteudu kansalaisten tasaveroinen osallistuminen poliittiseen elämään ja rationaaliseen keskusteluun oikeudenmukaisuutta koskevista kysymyksistä.

Monet pitävät Aristoteleen argumenttia ongelmallisena siksi, että siinä näytetään käytettävän ihmisen lajiolemuksen toteutumiseen liittyvää vahvan luonnon käsitettä oikeuttamaan yhtä kulttuurisidonnaista ja historiallisesti erityistä poliittisen yhteisön muotoa, kreikkalaista kaupunkivaltiota ihmisluonnon toteutumisen välttämättömänä edellytyksenä ja ympäristönä. Jos näin olisi, Aristoteleen poliittisen teorian käyttökelpoisuus esimerkiksi modernin politiikan analyysiin tuntuisi varsin epäilyttävältä. Näyttää siltä, että siinä olisi sekoitettu vallitsevissa oloissa usein toteutuva ja eettisesti normatiivinen luonnon käsite. Tämä kritiikki kuitenkin perustuu Aristoteleen argumentin väärin ymmärtämiseen. *Politiikan* VII ja VIII kirjoissa hahmotetussa ideaalimallissa kylläkin oletetaan, että paras valtio on pieni, pelkästään hyveellisille miehille kansalaisuuden antava ja näiden välittömän osallistumisen mahdollistamiseen. Kuitenkin Aristoteleen luonnollisen poliittisen yhteisön käsite on paljon laajempi: se edellyttää kansalaisten jonkinlaista tasaveroisuutta ja mahdollisuutta osallistua rationaalisten argumenttien pohjalta käytyyn keskusteluun oikeudenmukaisuudesta, mutta mikään ei estä, että valtio voisi olla suuri,

osallistuminen välillistä, ja osallistujat muitakin kuin hyveellisiä. Näin ollen Aristoteleen argumenttiin ei sisälly sellaista empiirisen ja normatiivisen sekoittamista kuin joskus on väitetty. Tietysti Aristoteles itse saattoi olettaa, että luonnollinen yhteisömuoto on juuri kaupunkivaltio, mutta hänen argumenttinsa ovat paljon laajemmin sovellettavia ja vähemmän kulttuurisidonnaisia kuin yleisesti uskotaan.<sup>22</sup>

(2) Orjuuden kohdalla vetoaminen luonnollisuuteen on hieman ongelmallisempaa. Aristoteleen mukaan herran ja orjan suhde on luontoon perustuva: se on universaalisti esiintyvä sosiaalinen suhde eikä se perustu pakkoon vaan osapuolten symbioottiseen hyötyyn, koska on luonnostaan niin, että toiset ihmiset ovat soveliaita käyttämään järkeä toiminnan suunnitteluun mutta toisilla ihmisillä ei aktiivista järkeä lainkaan ole vaan pelkkä kyky totella ja toteuttaa toisen käskyt ruumiillisen voiman avulla. Jälkimmäiset ovat niitä joita Aristoteles kutsuu luonnollisiksi orjiksi. On ymmärrettävää että Aristoteles piti orjuutta luonnollisena aina tai usein tapahtumisen mielessä: kreikkalainen kulttuuri eli niin pitkälle orjatyön varassa, että olisi ollut vaikea kuvitella orjatonta yhteiskuntaa.<sup>23</sup> Toisaalta Aristoteles myönsi, että suuri osa tosiasiallisesti orjuudessa elävistä ei ollut luonnollisia orjia vaan orjuutettuja pelkän pakon perusteella ja siten myös epäoikeudenmukaisesti. Kaikki orjuus ei kuitenkaan ollut hänen mukaansa sopimuksenvaraista, kuten monet väittivät, sillä orjuuden universaalisuus näyttäisi osoittavan, että sillä on oltava luonnollinen pohja.

Jos tämä on oikea tulkinta Aristoteleen luonnollisen orjuuden opista, se joutuu kuitenkin vaikeuksiin empiirisen todellisuuden kanssa. Ensiksikin, Aristoteles näyttää itsekkin myöntävän, että luonnollisia orjia, toisin sanoen henkilöitä, jotka eivät kykene oman elämänsä suunnitteluun ja itsenäiseen päätöksentekoon, on vähän, ainakin kreikkalaisten keskuudessa.<sup>24</sup> Tätä ajatusta tukevat myös hänen kiinnostavat ar-

gumenttinsa demokraattisen valtiomuodon puolesta.<sup>25</sup> Toiseksi, orjia ei Kreikassa käytetty pelkästään raakaan ruumiilliseen työhön vaan usein huomattavaa järjen käyttöä ja omaaloitteisuutta vaativissa tehtävissä kuten sihteereinä, opettajina, pankkiireina. Luonnollisen orjuuden teoria Aristoteleen esittämässä muodossa ei mitenkään oikeuta tällaista käytäntöä. Jos siis vallitsevat olot (joissa orjina on muita kuin luonnollisia orjia ja orjien tehtävät edellyttävät muita kuin luonnollisia orjia) ovat monella tavalla ristiriidassa sen kanssa, mitä Aristoteles väittää luonnolliseksi, miksi olisi oletettava, että vallitsevan käytännön takana olisi mitään luonnollista ja siten normiksi kelpaavaa? Eikö voisi pikemminkin ajatella, että Aristoteleen esittämät argumentit pikemminkin tukevat ajatusta, että vallitseva orjuusinstituutio on luonnoton ja epäoikeudenmukainen? Orjuus olisi oikeudenmukaista vain jos olisi Aristoteleen määrittelemiä luonnollisia orjia ja jos niitä käyttäisiin sen mukaisiin tehtäviin; sen sijaan orjien käyttö ajattelua vaativissa tehtävissä ja ajattelevien ihmisten käyttö orjina on luonnotonta ja epäoikeudenmukaista. Mikäli Aristoteles todella halusi oikeuttaa vallitsevan orjuusinstituution, hänen virheensä ehkä oli siinä, että aina tai useimmiten tapahtuva samastuisi luonnolliseen ja siten eettisesti normatiiviseen myös ihmisten kohdalla, vaikka se tekisikin niin kasvien ja eläinten kohdalla. Toisaalta voisi ehkä väittää, että Aristoteles ei halunnut erityisesti justifioida vallitsevaa käytäntöä vaan päinvastoin osoittaa, että suuri osa siitä on luonnotonta ja epäoikeudenmukaista. Silloin hänen argumenttinsa tavallaan kehottaisivat kiinnittämään huomiota myös siihen seikkaan, että samastus aina tai usein tapahtuvan ja normatiivisessa mielessä luonnollisen välillä ei välttämättä päde inhimillisessä todellisuudessa.<sup>26</sup>

(3) Argumentissa eräiden rikkauden hankkimisen muotojen luonnottomuudesta ei viitata ajatukseen, että tavanomainen on luonnollista. Aristoteles pyrkii näet osoittamaan, että

luonnollista rikkauten tavoittelua on vain sellaisessa vaihdossa esiintyvä, joka liittyy välittömien tarpeiden tyydytykseen ja jossa lopullinen päämäärä on tarpeiden tyydytys eikä voitto. Kuitenkin hänen omiana aikanaan markkinatalous, kauppa ja pankkiiriliike olivat jo varsin pitkälle kehittyneitä. Itseisarvoisesti rikastumiseen tähtäävä elämänmuoto kaupan ja rahanlainauksen varassa oli täysin realistinen optio, vaikka markkinoiden pakkolait eivät kenties yhteiskuntaa vielä hallinneetkaan. Puolustaessaan markkinoiden merkitystä pelkästään hyvän elämän toteuttamista palvelevana välineenä, jonka luonnollisen käytön sopivan rajan määrittä ihmislunnon toteutumiseksi ymmärretty hyvä elämä, ja tuomitessaan kaike sen ylittävän rikkautentavoittelun luonnottomaksi, luonnon käsite näyttää esiintyvän mitä puhtaimmin vahvassa mielessä normatiivisena ideaalina. Kuitenkin tässäkin yhteydessä Aristoteles on hieman horjuva: kun hän määrittelee luonnonmukaisiksi elannon hankkimisen tavoiksi paimentolaisuuden, rosvoilun, kalastuksen, metsästyksen ja maanviljelyksen, siis yleensä ne elämäntavat, joiden edustajat eivät hanki toimeentuloaan tavaranvaihdon ja kaupan avulla (*Pol.* I.8.1256a40–b2), kyse ei tietenkään voi olla luonnosta eettisenä ideaalina. Mitä tekemistä esimerkiksi rosvoilulla voisi tässä ideaalissa olla? Toisaalta Aristoteles tekee useissa yhteyksissä selväksi sen, että ihmisolemuksen mukaiseen hyvään elämään kuuluu sopivissa rajoissa myös kauppaa ja vaihtotaloutta. Kyseessä on taas kerran pelkän luonnon käsite, kehityksen lähtökohta, jonka täydellistäminen vahvaksi luonnoksi edellyttää inhimillistä hyvettä.

## V

Aristoteles käyttää hyväkseen sekä pelkän luonnon että vahvan luonnon käsitteitä eksplikoimatta eroa niiden välillä. Pelkkä luonto näyttää joskus tarkoittavan joskus inhimillisen kehityksen väistämättömiä rajoituksia, joskus myös tämän kehityksen voimavaroja, esimerkiksi silloin kun viitataan luonnolliseen taipumukseen hyveen kehittymiseen. Pelkkä luonto siis muotoilee kehitystämme alusta alkaen, mutta tottumus eikä luonto on se joka aktiivisesti ohjaa kehitystä. Myöhempien aristoteelikkojen teorioissa pelkän luonnon käsitteestä tulee sellaisen inhimillisen kehityksen lähtökohta, joka päättyy ihmisen varsinaisen luonnon toteutumiseen, ellei mikään ulkoinen estä. Esimerkiksi Aleksandros Afrodiasialainen vaikuttaa Aristotelesta selkeämmin tietoiselta pelkän luonnon ja vahvan luonnon erosta huomauttaessaan, että ihmisellä ei ole luonnostaan hyvettä vaan vain taipumus sen hankkimiseen. Kuitenkin myös hyveen hankkiminen on luonnollinen prosessi, koska pyrkimys hyveen kehittämiseen on sitä, mikä on ihmiselle ominaista rationaalisena olentona ja siinä mielessä luonnollista. Rationaalisuuteen kuuluu kuitenkin myös se, että hyveen kehitys ei tapahdu itsestään (*apo tou automatou*) vaan ihmisen oma-aloitteisen toiminnan tuloksena (*De Fato* XXVII.197.25–198.26) Hellenistinen aristotelismi asetti vastakkain yhtäältä (pelkän) luonnon ja toisaalta inhimillisen rationaalisuuden, mutta kutsui myös jälkimmäistä ihmisen luonnolliseksi piirteeksi. Pelkän luonnon muutos vahvaksi luonnoksi kuvataan usein eräänlaiseksi kehityskertomukseksi, jonka jokaisessa vaiheessa ihmiset tekevät sitä, mikä on heille luonnollista, ja tavoittelevat sitä, mikä on heille luonnollista.

Aristoteleella itsellään vahvan luonnon käsite, so. luonto olion sisäisenä liikkeen lähteenä, joka ohjaa olion kehitystä kohti sille ominaisen olemistavan toteutumista, perustuu lä-



hinnä *Fysiikka-* ja *Metafysiikka*-teoksissa esitettyihin malleihin. Silloin kun tämä luonto samastetaan siihen, mikä tapahtuu aina tai useimmiten, joudutaan eettisissä ja poliittisissa yhteyksissä ongelmiin, kuten saattoi huomata kaupunkivaltion ja orjuuden luonnollisuutta koskevista argumenteista.

Kuitenkin useat käsittelemistäni argumenteista osoittavat, että Aristoteleella oli kaikki ainekset käyttää luonnon käsitettä tarkoittamassa niitä ihmisen identiteettiä luonnehtivia peruspiirteitä, joiden varaan voi hahmottaa eettisen ideaalin onnistuneesta inhimillisestä elämästä. Hellenististen filosofikoulujen edustajat käyttivät luontokäsitettä tässä mielessä ehkä johdonmukaisemmin, mutta Aristoteles antoi ainekset tälle eettisen keskustelun mallille, jota yhä useammat ovat alkaneet pitää ajankohtaisena myös nykyaikana.

## Viitteet

- <sup>1</sup> Ilmiöiden pelastamisen menetelmästä ks. G.E.L. Owen, 'Tithenai ta phainomena', teoksessa S. Mansion (ed.) *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain 1961, 83–103; Martha C. Nussbaum, 'Saving Aristotle's Appearances', teoksessa Malcolm Schofield – Martha C. Nussbaum (ed.) *Language and Logos*, Cambridge 1982, 267–293.
- <sup>2</sup> Monikäyttöisistä käsitteistä Aristoteleella ks. G.E.L. Owen, 'Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle', teoksessa Ingemar Düring – G.E.L. Owen, *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg 1960, 163–190; Jaakko Hintikka, *Time and Necessity*, Oxford 1973, 1–26.
- <sup>3</sup> Naturalismista ja intuitionismista ks. esim. William Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, N.J. 1973; Charles R. Pigden, 'Naturalism', teoksessa Peter Singer (ed.) *A Companion to Ethics*, Oxford 1991, 421–431; Jonathan Dancy, 'Intuitionism', samassa teoksessa 411–420.
- <sup>4</sup> Ks. esim. Julia Annas, *The Morality of Happiness*, New York and Oxford 1993, 3–26; 135–141. Annasin esitys on muiltakin osin antanut merkittäviä virikkeitä tämän artikkelin kysymyksenasettelun hahmottumiselle.
- <sup>5</sup> Ks. esim. Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*,

London 1981; Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge Mass. 1985.

<sup>6</sup> Epikuroalaisuudesta ks. Philip Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory*, Ithaca N.Y. 1988; stoalaisuudesta ks. Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985; vrt. Annas 1993, 159–200; Martha C. Nussbaum, *Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton N.J 1994.

<sup>7</sup> Annas 1993, 142–158.

<sup>8</sup> Vrt. esim. Bernard Williams, 'Aristotle on the Good', *Philosophical Quarterly*, 12(1962) 289–296; Christopher Gill, 'Human Being as an Ethical Norm', teoksessa Christopher Gill (ed.) *The Person and Human Mind*, Oxford 1990, 137–161.

<sup>9</sup> Martha C. Nussbaum, 'Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics', teoksessa J.E.G. Altham – R. Harrison (ed.) *World, Mind, and Ethics. Essays on Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge (forthcoming).

<sup>10</sup> Tämän tyyppinen tulkinta Aristoteleen etiikan teorian justifikointiperustasta poikkeaa perinteisestä käsityksestä, jonka mukaan siinä esitetty kuvaus ihmisen luonnosta perustuu eräänlaiseen metafyyssiseen biologiaan, jonka oletetaan tarjoavan objektiivisen pohjan etiikalle. 1600-luvulle palautuvan kritiikin mukaan aristoteelisen etiikan objektiivisuudesta putoaa pohja pois, jos sen pohjana olevaa metafyyssistä maailmankuvaa pidetään epäuskottavana. Nykyään tähän kritiikkiin on vastattu kahdella erityyppisellä strategialla. (1) On pyritty puolustamaan Aristoteleen metafysiikkaan ja psykologiaan perustuvaa rationaalisen toimijan mallia etiikan objektiivisuuden pohjana. Ks. erityisesti Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988. (2) On yritetty osoittaa, että Aristoteleen etiikka ei ole vain vallitsevien ennakkoluulojen konservatiivista systematisointia, vaikka sen lähtökohtana ovatkin vallitsevat arvotavat uskomukset (Nussbaum). Ks. myös Juha Sihvola, *Hyvän elämän politiikka. Näkökulmia Aristoteleen poliittiseen filosofiaan*, Helsinki 1994, 68–109; Juha Sihvola, 'Yksilö, yhteisö ja hyvä elämä. Aristotelismi ja suomalainen arvokeskustelu', teoksessa Antti Hautamäki (toim.) *Yksilöiden Suomi*, Porvoo (ilmestyy 1995).

<sup>11</sup> Williams 1985.

<sup>12</sup> Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, New York and Oxford 1986.

<sup>13</sup> Ks. esim. D.M. Balme, *Aristotle's Use of Teleological Explanation*, London 1965; John M. Cooper, 'Hypothetical Necessity and Natural Teleology', teoksessa Allan Gotthelf – James G. Lennox, *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987.

- <sup>14</sup> Ks. Sihvola 1994, 156–176; vrt. Martha C. Nussbaum, 'Non-relative Virtues: an Aristotelian Approach', teoksessa Martha C. Nussbaum – Amartya Sen, *The Quality of Life*, Oxford 1993.
- <sup>15</sup> Ks. John M. Cooper, 'Aristotle on the Goods of Fortune', *Philosophical Review* 94(1985) 173–196; Martha C. Nussbaum, 'Tragedy and Self-Sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10(1992) 107–159; vrt. Simo Knuutila, 'Selitykset', teoksessa Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka. Teokset VII*, Helsinki 1989, 228.
- <sup>16</sup> EN III.5.1114a31–b25; VII.5.1148b29–34; X.9.1179b20–23.
- <sup>17</sup> Ks. esim. Nussbaum (forthcoming). EN I:n funktioargumenttia koskeva kirjallisuus on valtava. Ks. esim. Jonathan Barnes (ed.) *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995, 360–361.
- <sup>18</sup> Ks. Fred D. Miller, 'Aristotle on Natural Law and Justice', teoksessa David Keyt – Fred D. Miller, *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford 1991, 279–306.
- <sup>19</sup> Selkeimmät vahvan luonnon käsitteen muotoilut ovat kirjoissa V ja VII eli jaksossa, joka joka esiintyy sekä *Nikomakhoksen etiikan* että *Eudemoksen etiikan* käsikirjoituksissa. Jos nämä jaksot ovat alun perin kuuluneet *Eudemoksen etiikkaan* ja jos *Eudemoksen etiikka* on varhaisempi teos (molemmat kiistanalaisia väitteitä), voisi tietysti esittää, että vanhempi ja kypsempi Aristoteles korvasi idealisoivan vahvan luonnon käsitteen empiirisellä pelkän luonnon käsitteellä. Kehityshypoteesit (ks. Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923) eivät kuitenkaan ole muodissa nykyisessä Aristoteles-tutkimuksessa.
- <sup>20</sup> Mainittakoon, että tämä eräissä yksityiskohdissa vaikeasti tulkittava jakso on ollut myös modernien seksuaalietiikkaa koskevien kiistojen kohteena, koska siinä mainitaan sairaalloisten tottumusten aiheuttamien luonnottomien nautintojen joukossa myös nautinto, jotka tunnetaan jonkinlaisesta homoseksuaalisesta toimituksesta. On kuitenkin epäselvää, mikä kyseinen toimitus on. Tulkinnaa ks. K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, London 1978, 169; A.J. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989, 236–249; Martha C. Nussbaum, 'Platonic Love and Colorado Law: The Relevance of Ancient Greek Norms to Modern Sexual Controversies', *Virginia Law Review* 80(1994) 1581–1592.
- <sup>21</sup> Myös Annas 1993, 146–158 erittelee näitä kolmea Aristoteleen teesiä esimerkkeinä vahvan luonnon käsitteen käytöstä. Kuitenkin hänen johtopäätöksensä ovat kaikkien niiden kohdalla olennaisesti toisenlaiset kuin minun.

- <sup>22</sup> Erinomaisen analyysin siitä, mitä Aristoteles tarkoittaa käsitteellä poliittinen yhteisö esittää Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal. Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, Berkeley 1993, 51–87. Kysymyksiin valtion luonnollisuudesta ja suhteesta yksittäisiin kansalaisiin sisältyy paljon muitakin kiinnostavia kysymyksiä, joita ei ole tässä mahdollista käsitellä. Ks. Wolfgang Kullmann, 'Man as a Political Animal', teoksessa Keyt – Miller 1991, 94–117, ja David Keyt, 'Three Basic Theorems in Aristotle's *Politics*', samassa teoksessa 118–141.
- <sup>23</sup> Aristoteleella oli tosin mielikuvitusta kuvitella sellainenkin yhteiskunta, jossa orjatyö olisi tarpeetonta. *Politiikan* I kirjan 4. luvussa hän viittaa teknologisen vallankumouksen mahdollisuuteen: *Rakennusmestarit eivät tarvitsisi apulaisia eivätkä isännät orjia, jos jokainen väline kykenisi joko käskestä tai itse ennalta ymmärtäen suorittamaan oman tehtävänsä, kuten Daidoloksen veistämät patsaat tai Hefaistoksen kolmijalat, joiden runoilija kertoo itsestään saapuneen jumalten kokoukseen, ja jos kangaspuut kutoisivat itsestään ja jos näppäimet soittaisivat itsestään lyyraa* (Pol. I.4.1253b33–38).
- <sup>24</sup> Ks. erityisesti EN I.9.1099b18–20, jonka mukaan *onnellisuus on yleisesti saavutettavissa, sillä kaikki, jotka eivät ole tulleet täysin kyvyttömiksi hyveeseen, voivat sen saavuttaa oppimisen ja harjoituksen kautta.*
- <sup>25</sup> Ks. erityisesti Pol. III.11.1281b39–1282b12.
- <sup>26</sup> Erinomaista kirjallisuutta Aristoteleen luonnollisen orjuuden teoriasta on runsaasti. Ks. erityisesti Malcolm Schofield, 'Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery', teoksessa Günther Patzig, *Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8.-3.9.1987*, Göttingen 1990, 1–27; Nicholas D. Smith, 'Aristotle's Theory of Natural Slavery', Keyt – Miller 1991, 142–155.
- <sup>27</sup> Vrt. Annas 1993, 147–148.

*Reijo Työrinoja*

## TUOMAS AKVINOLAISEN LUONNON KÄSITE JA SEN KRITIIKKI KESKIAJALLA

**L**uonnon käsite on epäilemättä yksi avainkäsitteitä länsimaisen kulttuurin ymmärtämisen kannalta. Siinä tapahtuneet muutokset ovat merkinneet muutoksia koko kulttuurisamme ja sen käytännöissä. Kuten luonnolla on oma historiansa, niin myös käyttämällämme luonnon käsitteellä on oma monimutkainen ja moni-ilmeinen historiansa. Tarkoitukseni on seuraavassa valottaa sitä keskeistä muutosta ja murrosta, joka luontokäsitteessä tapahtuu keskiajalla siirryttäessä ns. korkeaskolastiikasta myöhäis-skolastiikkaan. Tulen kiinnittämään erityisesti huomiota eräisiin teologisiin näkökohtiin, joilla oli huomattava merkitys tarkastelemani aiheen kannalta.

Georg Henrik von Wright esittää kirjassaan *Tiede ja ihmisjärki*, että länsimaiseen kulttuuriin liittyvä luonnonhallinnan pyrkimys perustuisi olennaisesti kristinuskoon sisältyvään ja lähinnä luomiskertomuksessa ilmaisunsa saavaan hallinta-ajatukseen. Kristinuskon tulkintaan liittyneen teoreettisen ajattelun vaikutus niiden ajatustapojen muotoutu-

miseen, jotka myöhemmin vaikuttivat ns. uuden tieteen synnyn ja mahdollistivat uudenlaisen teknis-manipulatiivisen intressin esiinmurtautumisen, ei kuitenkaan ole suora tai yksiselitteisesti osoitettavissa. Aatehistorialliselta kannalta ei ole mahdollista, eikä kovin mielekästäkään, puhua esimerkiksi Raamatun suorasta vaikutuksesta joidenkin ajattelutapojen syntymiseen. Ennen kuin luonnon hallinta inhimillisenä praksiksena tuli mahdolliseksi, edellytettiin luonnonilmiöiden uudenlaista käsitteellistä hallintaa, ts. tietynlaista näkemystä luonnosta ja sitä ohjaavista laeista. Tällaista käsittevälineistöä raamatullinen ajatusmaailma ei tietenkään sisällä. Tarvittiin lukuisia muita lisäehtoja. Oikeampaa on sanoa, että kyse oli eräiden keskeisten raamatullisina pidettyjen näkemysten, ennen kaikkea juuri sille ominaisen jumalakäsityksen ja siihen olennaisesti liittyvän luomisuskon vaikutuksesta kreikkalaisesta ajattelusta omaksutun filosofisen käsitteistön muuntumiseen.

Tämän raamatullisen ja kreikkalaisen ajattelun erityislaatuisen yhteenkyytkeytymisen ilmaisee tunnettu aatehistorioitsija Arthur Lovejoy ns. runsauden periaatetta käsittelevän maineikkaan kirjansa ”Olemisen suuri ketju” (*The Great Chain of Being*, 1936) johdannossa: ”On totta että Aristoteleen Jumalalla oli tuskin mitään yhteistä vuorisaarnan Jumalan kanssa – vaikkakin, johtuen yhdestä kaikkein oudoimmista ja merkityksellisimmistä paradokseista länsimaiden historiassa, kristinuskon filosofinen teologia samasti ne keskenään ja määritteli ihmisen lopullisen päämäärän niiden molempien jäljittelemisenä”. Juuri näiden Lovejoy’n mainitsemien ajattelutapojen erilaisuuden alun pitäen sisältämät jännitteet ovat olleet yksi olennainen, mutta samalla hedelmällinen syy sille, miksi juuri länsimaissa filosofinen, teologinen ja luonnontieteellinen ajattelu ovat vuosisatojen aikana käyneet läpi suuria muutoksia.

Aion seuraavassa kiinnittää aluksi huomiota eräisiin

aiheeni kannalta merkityksellisiin teemoihin kristillisessä myöhäisantiikissa sekä valaista muutamien esimerkkien avulla, minkälaisia jännitteitä näiden kahden tradition kohtaamisessa syntyi ja millä tavalla ne periytyessään keskiajalle tulivat vaikuttamaan länsimaisen tieteellisen ajattelun lähtökohtina olleiden käsitteiden muotoutumiseen.

## I

Luonnon käsitteessä kristillisen ajattelun vaikutuksesta tapahtunut muuntumisprosessi on aatehistoriallisesti kompleksinen sekä yksityistapauksissa usein vaikeasti osoitettavissa. Nämä ajattelutapojen muutokset on ehkä luontevinta ymmärtää tietyntylaisina käsitteellisinä muutoksina, jotka koskivat sellaisen luontokäsityksen kannalta keskeisten käsiteparien kuten aika–paikka, aika–ikuisuus, liike–muutos, syy–seuraus, mahdollinen–välttämätön, äärellinen–ääretön ymmärtämistavoissa tapahtuneita muutoksia.

Yksinkertaistaen voi sanoa, että teologiseen ajatteluun sisältyi alun alkaen määrätynlainen, muusta antiikin perinteestä selvästi poikkeava näkökulman muutos; nimittäin maailman tarkasteleminen ei ikuisena ja välttämättömänä vaan finiittisenä luotuna universumina, jolla on ajallinen alku ja jonka rakenne ja olemassaolo on kokonaan ja kaikilta osiltaan joka hetki riippuvainen ikuisen, kaikkitietävän, kaikkivoivan ja teoissaan täysin vapaan agentin tahdosta. Se miten näitä teologisia perusajatuksia tarkasteltiin ja käsitteellistettiin vuosisatojen aikana suhteessa fysikaaliseen todellisuuteen ja sitä kuvaaviin kreikkalaisesta filosofiasta (platonismista, aristotelismista ja stoalaisuudesta) saatuihin käsitteisiin, vaikutti ratkaisevasti uusiin ajattelumuotojen ja käsittemallien syntyyn.

Lovejoyn mainitsema pyrkimys raamatullisen ja kreikkalaisen ajattelun yhteensovittamiseen alkaa itse asiassa jo

ennen kristinuskoa hellenistisessä juutalaisuudessa. Tämä ilmenee ennen kaikkea Filon Aleksandrialaisessa (k. 41 jKr.), jonka vaikutus myös varhaiseen kristilliseen ajatteluun oli tässä suhteessa merkittävä. Filon pyrki yhdistämään raamatullisen jumalakäsityksen aikansa platonistisiin ja stoalaisiin käsityksiin. Samantapaista pyrkimystä esiintyi jo ennen Filonia. 2. vuosisadalla eKr. Artapanos väitti, että egyptiläiset oppivat tieteensä ja teknologiansa Moosekselta. Niin ikään toisella vuosisadalla eKr. vaikuttanut Eupolemos esitti, että astronomia oli itse asiassa Vanhassa Testamentissa mainitun Heenokin keksintö, jonka Abraham myöhemmin opetti foinikialaisille ja egyptiläisille. Aleksandriassa niin ikään n. 150 eKr. vaikuttanut Aristobulos meni vielä pidemmälle, sillä hänen mukaansa myös Pythagoraan ja Platonin filosofiset näkemykset olivat perua Moosekselta. Filon oli kuitenkin ensimmäinen ajattelijajoka pyrki käsitteellisellä tasolla yhdistämään nämä kaksi ajattelun perinnettä.

Selvästi epähistoriallisinakin tämäntapaiset väitteet kielivät ilmeisestä halusta kytkeä kreikkalaisen ajattelun parhaat piirteet osaksi raamatullista maailmankuvaa. Samankaltainen asenne on havaittavissa jo varhaisessa kristillisessä kirjallisuudessa. Niinpä Eupolemoksen ja Aristobuloksen kirjoitusten fragmentteja on säilynyt ns. aleksandrialaisen teologien Klemensin (k. n. 215) ja Origeneen (k. n. 254) sekä ensimmäisen kirkkohistorioitsijan Eusebios Kesarealaisen (k. n. 340) välityksellä, jotka kaikki käyttivät niitä legitimoimaan filosofisen ajattelun käyttöä teologisissa kysymyksissä. Tosin tuo asenne on selvästi Filonin tavoin enemmän sisällöllistä yhteensopivuutta kuin oletettua historiallista yhteyttä korostava.

Kreikkalaisen filosofian välittymiseen kristilliseen ajatteluun vaikuttivat erityisesti ns. apologeetat, heistä ennen muita Justinos Marttyyri (k. n. 165), kristinuskoon kääntynyt ns. keskiplatonismia edustanut koulufilosofi, joka oli Platonin ja Aristoteleen kirjoitusten ohella perehtynyt stoalaiseen ja



pythagoralaiseen filosofiaan. Justinos oli vakuuttunut kristinuskon, platonistisen metafysiikan sekä stoalaisen etiikan perimmäisestä yhteensopivuudesta. Tätä hän perusteli erityisesti stoalaisesta ajattelusta omaksumallaan logos-käsitteellä. *Logos*, maailmaa hallitseva ja säätelevä järjellinen prinssiippi, oli stoalaisuudessa keskeinen. Koska jokaisen ihmisen sieluun on istutettu kyseisen maailmanjärjen, Logoksen siemeniä (*logoi spermatikoi*), todellisuus on myös ihmiselle käsitettävä kokonaisuus. Sama järjellinen Logos inspiroi Justinoksen mukaan sekä etevimpiä kreikkalaisia ajattelijoita että Raamatun profeettoja. Tästä syystä nämä kaksi erilaista ajattelutraditiota eivät voineet olla pohjimmaltaan keskenään ristiriitaisia. Poikkeavuudet eri traditioiden välillä aiheutuvat Justinoksen mielestä siitä, miten täydellisesti tai katkelmallisesti tuo logosprinssiippi on missäkin päässyt vaikuttamaan. Justinos luonnollisesti ajatteli, että kristinuskon edustamassa jumalakäsityksessä tuo Logos on kaikkein täydellisimmillään.

Justinoksen tavoin myös Klemens Aleksandrialainen ja Origenes omaksuivat myönteisen, osin jopa harmonisoivan asenteen kreikkalaiseen filosofiaan. Aleksandrian koulussa myös ensimmäisenä omaksuttiin sittemmin keskiajan yliopistoihinkin ”seitsemän vapaan tieteen” nimellä vakiintunut menetelmä, jossa teologisia opintoja edelsi ensin grammatiikan, logiikan, retoriikan opinnot (*trivium*) ja niitä seurasivat geometria, aritmetiikka, astronomia ja musiikki ja (*quadrivium*). Toisaalta esiintyi myös kriittisiä ääniä, joista tunnetuimmat ovat Irenaeus (k. n. 200) ja Tertullianus (k. n. 220), mutta heidän edustamansa intellektuaalinen eristyneisyys jäi tappiolle.

Patristisen ajan kenties merkittävimpanä vaikuttajana voidaan pitää Kesarean piispaa Basileios Suurta (k. 379). Basileios aloitti pitkälle keskiajalle ulottuvan kirjallisen ”luomisen kuuden päivän töitä” käsittelevän *Hexaemeron*-tradition.

Teoksessaan ”Puhe nuorisolle pakanallisen kirjallisuuden hyödyllisestä käytöstä” Basileios suhtautuu kreikkalaisen filosofian opiskeluun periaatteessa myönteisesti. Basileioksen merkittävyys myöhempää kehitystä ajatellen piilee kuitenkin hänen kriittisessä asenteessaan aristoteeliseen fysiikkaan ja kosmologiaan. Erityisesti hän kritisoi Aristoteleen käsityksiä maailman ikuisuudesta ja kunkin olion luonnollisesta paikasta kosmoksessa. Basileioksen perusmotiivina oli puolustaa raamatullista luomiskäsitystä. Niinpä hänen mukaansa kosmoksen fysikaaliset elementit (maa, tuli, vesi, ilma) käyttäytyvät määrättyllä tavalla, ei niinkään niiden oman luonnollisen olemuksen nojalla, vaan koska ne noudattavat Jumalan asettamia lakeja. Tästä syystä hän suhtautui kriittisesti aristoteeliseen erotteluun kuun yläpuolisen ja kuun alapuolisen maailman välillä, joista edellinen planeettasfääreineen olisi ikuinen ja muuttumaton, kun taas jälkimmäinen ajallisena alituisen syntymisen, muuttumisen ja tuhoutumisen alainen.

Basileios esitti että koska ”Jumala alussa loi taivaan ja maan”, ovat niin maa kuin taivaan sfäärit luotuina yhtä äärellisiä ja katoavaisia. Jumalan kerran luomana ja liikkeelle panemana maailmankaikkeus kulkee sille asetettujen lakien mukaisesti. Basileioksen esittämä kritiikki on sisällöltään samansuuntaista, joka myöhemmin keskiajalla raivasi tietä ns. uuden tieteen synnylle. Perustava idea tässä Basileioksen aloittamassa luomista käsittelevässä *Hexaemeron*-traditiossa on koko universumin tarkasteleminen yksien ja samojen lakien alaisena kokonaisuutena. Tällöin tehtiin tavallisesti ero, useimmiten kuvaannollisesti ymmärretyn ”luomisen kuuden päivän” tapahtumien ja ”seitsemännen päivän” välillä. Kuuden ensimmäisen päivän toiminta oli Jumalan välitöntä aktiviteettia, mutta kun Jumala seitsemäntenä päivänä lepäsi, tämän ymmärrettiin tarkoittavan, että luonto sen jälkeen toimii siihen asetettujen lakien mukaisesti.

Mainitut näkemykset sisälsivät merkittäviä aate-

historiallisia jälkivaikutuksia. Erityisesti kolmeen seuraavaan piirteeseen on syytä kiinnittää huomiota. *Ensinnäkin* maailma Jumalan luomana on inhimilliselle järjelle käsitettävä kokonaisuus. Tämä ilmaistiin stolaisilla termeillä ihmisjärjen osallisuutena koko todellisuuteen sisältyvään jumalalliseen logokseen. Tämä jumalallinen järki ja ajatus sekä toisaalta inhimillinen ajatus ja järki noudattavat samoja rationaalisuuden lakeja, vaikka edellinen äärettömänä käsittää kaikki todellisuuden syy-yhteydet, mihin taas jälkimmäinen äärellisenä ei kykene. Siitä huolimatta, koska maailma on Jumalan käsittämä, se on objektiivisessa mielessä käsitettävä kosmos. *Toiseksi* koko luomistyö, ”taivaat ja maat”, on finiittinen. Maailman luotuisuudesta seurasi sen ajallinen äärellisyys. Maailmalle ajateltiin temporaalinen alku, josta kaikki on lähtenyt liikkeelle. Se ei ole ikuinen, kuten aristoteelinen ajattelumalli edellytti. Tästä syystä monet varhaiset kristilliset ajattelijat torjuivat ajatuksen maailman ikuisuudesta. Myöskään maailmassa havaittavat muodot ja lajit eivät ole ikuisia vaan vapaasti valittuja. *Kolmanneksi* luodussa luonnossa vallitsee yhtenäinen lakien järjestelmä, joka toimii suhteellisen itsenäisesti, niin että Jumala voi ”levätä” eikä hänen tarvitse puuttua sen toimintaan. Toisaalta luonnon lait eivät ole siinä mielessä välttämättömiä, etteikö Jumala voisi niihin halutessaan puuttua ja aikaansaada luonnollisista syistä poikkeavia efektejä.

Eräänä esimerkkinä voidaan mainita kysymys ns. ”viidennestä elementistä”, neljän kuunalaisen maailman elementin (maa, tuli, vesi, ilma) lisäksi. Aristoteleen käsitettiin esitänneen, että taivaat olivat koostuneet viidennestä, jumalallisesta elementistä. Planeettojen liikkeen säännöllisyydestä ja kiinteiden taivaankappalten eli tähtien liikkumattomuudesta ja muuttumattomuudesta johtuen Aristoteles olisi pitänyt taivaan mekaniikkaa ikuisten sielujen aiheuttamana. Ajatusta erityisistä sielullisista planeettasfääreistä kritisoiivat jo 2. vuosisadalla mm. apologeetat Tatianos ja Athenagoras ja erityisesti

500-luvulla Johannes Philoponus, lukuisia Aristoteleskommenttaareja laatinut uusplatonisti. Heidän mukaansa jumalallinen kaitselmus vaikuttaa yhtäläisesti kaikkialla universumissa, joten mikään ei ole muuttumatonta ja ikuista.

Tämä raamatulliseen luomisuskoon sisältyvä näkemys koko olevaisesta Jumalan asettamia lakeja noudattavana finiittisenä ja ajallisena kokonaisuutena pyrki näin jo varhain syrjäyttämään kuun yläpuolisen ja kuun alapuolisen maailman välisen fyysikaalisen dualismin. Tämä ajatuskulku toteutui lopullisesti kuitenkin vasta keskiajalla.

## II

Myöhäisantiikin luonnonfilosofinen ja teologinen ajattelu oli kuitenkin käsitteellisesti suhteellisen jäsentymätöntä. 1200-luvulta lähtien tilanne muuttuu ratkaisevasti kun Aristoteleen *Fysiikka* sekä logiikkaa ja tieteenteoriaa koskevat teokset tulevat tunnetuiksi, aluksi islamin teologiien ja filosofien välittämänä, mutta pian suoraan kreikasta latinaksi käännettyinä. Tuomas Akvinolainen oli tässä suhteessa aitiopaikalla, kun hänen sääntökuntatoverinsa Wilhelm Moerbekelainen käänsi lähes kaikki Aristoteleen teokset suoraan kreikasta. Tämän lisäksi hänen ulottuvilleen tuli eräitä muita tärkeitä myöhäisantiikin lähteitä, joista osaa pidettiin Aristoteleen laatimina.

Keskiajan luontokonseption muutoksen kannalta olennaiseksi kysymykseksi muotoutui kausaliteetin luonne. Pyrinkin seuraavassa tarkastelemaan Akvinolaisen luontokonseptiota nimenomaan kausaliteettikäsitteilyn näkökulmasta. Tuomaan käsityksen kannalta keskeinen on hänen kommentaarinsa pseudoaristoteliseen teokseen *Liber de expositione bonitatis purae seu Liber de causis*, jonka Gerardus Cremonalainen oli kääntänyt arabiasta latinaksi ennen vuotta

1187. Kyseessä on tuntemattoman muslimikirjoittajan parafraasi 400-luvulla vaikuttaneen kreikkalaisen uusplatonistin Prokloksen (k. 485) *Elementatio theologica*-teoksesta, minkä Tuomas itsekin toteaa. Akvinolainen viittaa toistuvasti tähän Prokloksen teokseen, jonka edellä mainittu Wilhelm Moerbekelainen käänsi latinaksi 1268 ja johon Tuomas näin ollen myös saattoi tutustua perusteellisesti.

Akvinolaisen mukaan Jumala on luomisaktissaan asettanut materiaan kutakin oliolajia konstituivat lajiolemukset eli substantiaaliset muodot, joihin olion toimintaa ohjaavat toissijaiset eli sekundaariset syyt potentiaalisesti sisältyvät. Näillä muodoilla ja syillä on luomisen perusteella oma aktiivinen voimansa, niin että ne voivat toimia, yhdessä Jumalan primaarisen kausaliteetin kanssa, todellisuudessa havaittavien vaikutusten (syntymisen, muutoksen ja häviämisen) välittäminä syinä. Sekundaariset syyt eivät kuitenkaan selitä itse lajiolemuksen eli substantiaalisen muodon olemassaoloa. Siihen Tuomaan näkökulmasta vaaditaan ensimmäinen syy eli Jumala, joka on näiden muotojen metafyyssinen olemisperusta. Sekundaarinen syy ei näet voi olla koko lajin syy (*causa speciei*). Esimerkiksi partikulaarinen ihminen ei voi olla kaikkien ihmisten syynä, koska siinä tapauksessa se olisi myös oman itsensä syy. Tätä Akvinolainen pitää mahdottomana käsityksenä, koska on ristiriitaista, että jokin temporaalinen olio olisi samalla kertaa sekä oman itsensä syy että vaikutus.

Jokainen korporaalisen maailman olio on Akvinolaisen mukaan sille ominaisen universaalien luonnon eli substantiaalisen muodon edustaja; olemuksen, joka samalla sanelee sen itsetoteutuksen päämäärän ja muodot. Tämän mukaisesti luonto on metafyyssisellä tasolla jo valmiiksi jaettu olioluokkiin niin, että kukin yksilöolio liittyy toiseen saman lajin edustajaan niitä yhdistävän yhteisen substantiaalisen forman ja olemuksen perusteella. Kukin oliolajin jäsen materiaalisena olentona realisoi omassa elämänhistoriassaan yksilöllisellä

tavalla tätä koko lajille ominaista olemusta. Tämän laji-olemuksen yksilöllisen toteutumisen perustana eli individuaatioprintsiippinä on siis materia. Vaikka olioluokan edustajat ovat olemuksen suhteen keskenään identtisiä, sen aktuaalistuminen materiassa tekee kustakin lajin jäsenestä kyseisen olemuksen yksilöllisen edustajan.

Olemus substantiaalisena muotona on kaikkien niiden efektien potentiaalisesti aktiivinen perusta, joita lajin yksilöedustaja voi havaittavassa maailmassa saada aikaan. Siten esimerkiksi tulen kyky (*potentia*) aikaansaada kuumuutta perustuu tulen substantiaaliseen formaan. Tämän ajattelutavan seurauksena olion fysikaaliset ominaisuudet, eli sen kyky aikaansaada fysikaalisia vaikutuksia, kuuluessaan sen olemukseen, kuuluvat kyseistä oliota koskevan reaaliääritelmän kautta myös kyseisen olion käsitteeseen. Esimerkiksi tuli, joka ei saa aikaan kuumuutta, on loogisesti ristiriitainen käsite. Tältä pohjalta ei siten voi tehdä selvää eroa käsitteellisen eli loogisen välttämättömyyden ja mahdollisuuden ja reaalisten fysikaalisten välttämättömyyden ja mahdollisuuden välillä. Syyn ja seurauksen suhde ei näin ollen ole pelkästään kausaalinen, vaan myös loogis-käsitteellinen suhde.

Kukin yksilöolio on Akvinolaisen teoriassa ”itsensä varassa oleva substanssi” (*ens in se subsistens*) siinä merkityksessä, että se kerran olemassaolon saaneena säilyy itsenäisesti olemassa, kunnes jokin syy saa aikaan sen häviämisen. Toisaalta sen olemassaolo on viime kädessä riippuvainen Jumalasta, joka vailla muuta syytä kuin oma olemisensa on ainoa varsinainen oleva (*ipsum esse subsistens*). Jumalan ei tarvitse kuitenkaan ensimmäisenä vaikuttavana syynä (*causa prima efficiens*) joka hetki puuttua aktuaalisen maailman tapahtumiin, vaan mainitut olemukset ja niiden sisältämät sekundaariset syyt hoitavat niille asetettuja tehtäviä omalla, suhteellisen itsenäisellä tavallaan.

Olemuskäsitteeseen pohjautuvana Akvinolaisen luonto-

konseptio on teleologinen ja normatiivinen. Olion – esimerkiksi ihmisen – luonto implikoi velvollisuuden pyrkiä oman olemuksen hyvään toteuttamiseen. Luotuisuutensa perusteella jokaiseen luontoon sisältyy tietty sille ominainen providentiaalinen ohjelma, jonka perusteella kyseinen luonto tuottaa itselleen ominaisia efektejä pyrkiessään sille luonnostaan kuuluvaan päämäärään, s.o. oman olemuksen hyvään toteuttamiseen. Kaikille olioille yhteinen päämäärä on kuitenkin viime kädessä Jumala itse, joka on kaiken liikkeen ja toiminnan päämääräisyys, mutta ei sen välitön vaikuttava syy (*causa efficiens immediata*). Korostaessaan sekundaaristen syiden aitoa ontologista luonnetta Tuomas myös samalla jättää tilaa luodun todellisuuden itsenäiselle roolille kausaalisenä tekijänä ja tuottamiensa vaikutusten välittömänä syynä. Sekundaariset syyt takaavat luoduille oman itsenäisen olemisen ja toiminnan, joka ilmentää Jumalaa ensimmäisenä syynä vain epäsuorasti.

Aristoteelisessa ajattelutavassa termi ”luonto” viittaa sekä aineeseen että muotoon. Viitattaessaan materiaaliseen yksilöolioon ”luonto” viittaa siihen näin ollen aina kyseiselle oliolle ominaisen lajiolemuksen kantajana ja ilmentäjänä. Tuomaan edustamalle näkemykselle on ominaista, ettei kumpikaan näistä olion luonnon muodostavista metafysisistä elementeistä, materia tai muoto, ole olemassa yksinään, vaan ne esiintyvät aina yhdessä jonkin konkreettisen yksilöolion hahmossa. Mainituista lähtökohdista seuraa, ettei ole olemassa mitään puhdasta ja passiivista ”pimeää”, vailla muotoa olevaa materiaa, jolla ei jo olisi potentiaalisuutta tulla joksikin olevaksi. Materia on siis tässä mallissa peruslähtökohdiltaan ymmärretty potentiaalisesti aktiiviseksi, joka sisältää (*inherentia*) sekä voiman että ominaisuudet määrätynlaisten kausaalisten vaikutusten aikaansaamiseksi, vaikutusten, jotka liittyvät olemuksen hyvään toteuttamiseen.

On selvää, ettei tämä ajattelutapa mahdollista tai oikeu-

ta minkäänlaista manipulatiivista asennoitumista materiaaliiseen luontoon. Se ei yksinkertaisesti tarjoa käsitteellisiä aineksia sen kaltaisen asenteen argumentoimiseksi ja legitimoimiseksi. Tuomaan edustamaan malliin liittyvä teknologiakin voi olla luonteeltaan vain näiden alkuperäisten substantiaaliisiin muotoihin perustuvien sekundaaristen syiden jäljittelyä. Tämä jäljittely ei voi edellä kuvatuista syistä olla milloinkaan parempaa kuin luonnon alkuperäinen toiminta. Ihmisen taidoillaan tuottamat artefaktit ainoastaan jäljittelevät luonnon aitoja muotoja, eikä niillä voi olla mitään todellista ontologista asemaa olevaisen kokonaisuudessa. Metafyysisestä näkökulmasta, Jumalaan ja luotuun maailmaan verrattuina, ne ovat kolmannen tason tuotteita ja sellaisena jonkinlaisia ontologisia parasiitteja, eivät tosiolevaista.

### III

Luonto on Akvinolaisen käsityksen mukaan olemassa Jumalan vapaan valinnan tuloksena *per accidens*, mutta osallistuu samalla tähän Jumalan olemiseen, joka yksin on oleminen *per essentiam*. Vaikka luominen Tuomaan mukaan muistuttaa tekemistä, ei maailma Jumalan näkökulmasta tarkasteltuna ole kuitenkaan puhdas artefakti, mutta ei myöskään suoranaisesti osallinen Jumalan olemuksesta (vaikka Tuomas usein käyttääkin termejä *emanatio* ja *influxus*). Jumalan oleminen ja luodun oleminen on analogista (*analogia entis*). Jumala luojana ja ensimmäisenä syynä on vastuussa finiittisen maailman rakenteesta ja olemassaolosta. Toisaalta maailman oleminen perustuu Jumalan jokahetkiseen ylläpitoon l. konservaatioon. Jumala ei voi kommunikoida eli jakaa tätä konservaatio- eli ylläpitokykyään, kuten ei luomiskykyäänkään, millekään luodulle, ts. tehdä siitä täysin omavaraista, koska se edellyttäisi sen kommunikoidamista, ettei Jumala ole luodun syy. Tämä



ei kuitenkaan rajoita Jumalan omnipotentiaa, koska vaatimus vailla syytä olevan temporaalisen olion aikaansaamisesta on loogisesti ristiriitainen.

Akvinolaisen tiedossa oli kuitenkin myös toinen, hänen omaksumalleen käsitykselle vastakkainen metafyyysis-ontologinen ajattelutapa. Tällaista vaihtoehtoista lähestymistapaa edustivat keskiajalla eräät muslimiteologit, erityisesti al-Ghazzali (478/1058–505/1111). al-Ghazzalin edustama käsitys palauttaa kaikki kausaaliset syyt välittömästi luomiseen. Mitään luonnollisia sekundaarisia ja välittäviä syitä ei sanan varsinaisessa mielessä ole lainkaan olemassa. On vain ajallisesti yhdessä esiintyviä ja toisiaan seuraavia ilmiöitä. al-Ghazzalin mukaan ei ole esimerkiksi mitään välttämätöntä yhteyttä sen välillä, että tuli polttaa. Voidaan kylläkin päätellä, että kangas palaa, *kun* se joutuu kosketuksiin tulen kanssa, mutta sitä ei voida päätellä, että kangas palaa, *koska* se on kosketuksissa tulen kanssa.

al-Ghazzalin teoriassa Jumala on varsinaisessa mielessä ainoa syy ja agentti. Sen sijaan kaikki muu on vain hetkelistä tapahtumista, mistä syystä tätä mallia kutsutaan tavallisesti ”okkasionalismiksi”. [Uuden ajan okkasionalismi liitetään filosofiassa ennen kaikkea Nicholas Malebrancheen (1638–1715). Malebranchen okkasionalismi on radikalisoitu versio Descartesin ”Kolmannessa meditaatioissa” esittämästä jatkuvan luomisen ajatuksesta.] Tämä malli edustaa jatkuvan luomisen ajatusta (*creatio continua*), sillä sen mukaan Jumala luo jokaisessa ajan instanssissa uuden joukon aksidentaalisia ominaisuuksia, jotka tosin ovat edellisten kaltaisia ja liittyvät niihin kontinuumilla tavalla. Jos Jumala jättäisi tämän tekemättä, ja minkä hän epäilemättä voisi tehdä jos niin haluaisi, olio lakkaisi välittömästi olemasta. al-Ghazzalin edustamasta teoriasta seuraa myös, ettei mitään substansseja tai substantiaalisia muotoja aidossa mielessä ole lainkaan olemassa; päinvastoin kaikki ominaisuudet ovat perimmältään aksidentaalisia

ja oliot näiden ominaisuuksien aika-avaruudellisia konti-  
nuumeja ja aggregaatteja.

Okkasionaalinen ”tapahtumaontologia” oli kilpaileva näkemys Tuomaan omalle kannalle, jonka mukaan materiaallinen todellisuus sisältää luontoja, lajiolemuksia ja substantiaalisia muotoja, jotka toimivat aktuaalisen maailman muotojen jatkuvuuden reaalisenä perustana ja syynä. Akvinolainen tunsikin okkasionaalismia ilmeisesti kahta eri tietä, Moses Maimonideksen ”Opas neuvottomille” -teoksen ja arabifilosofi Averroesin Aristoteles-kommentaarien välityksellä. [al-Ghazzalin pääteos on *Tahafut al-Falasifa* (lat. *Destructio Philosophorum*). Myöhemmin Averroes vastasi tähän teoksellaan *Tahafut al-Tahafut*. Teos käännettiin latinaksi 1328 nimellä *Destructio Destructionis*. Siinä Averroes kritisoi al-Ghazzalin käsitystä siteeraten tätä laajasti.] Tuomas tarkastelee kysymystä, vaikuttaako luonnossa Jumalan lisäksi mikään muu kausaalinen tekijä. Hän esittelee kolme eri positiota. Näistä ensimmäisen mukaan Jumala on kaikkien olioiden välitön syy (*causa immediata*), niin ettei millään muulla ole kausaalista vaikutusta. Tämän kannan mukaan ei ole välttämätöntä, että tuli polttaa, vaan näin on ainoastaan siksi, että Jumala niin tahtoessaan saa aikaan, että tuli polttaa. Samaa voidaan sanoa kaikesta muusta syyn ja vaikutuksen suhteesta. Tuomaan esimerkki muistuttaa Averroesin kuvaamaa ja kritisoimaa kantaa, jossa Jumala aiheuttaa kaiken suoraan ilman mitään välittävää tekijää (*sine medio*). Myös Maimonides viittaa muslimifilosofien väittäneen, että tulen polttavuus on vain tapa eikä luonnon laki. Akvinolainen pitää tämän näkemyksen edellytyksenä sitä, että kaikki format ovat aksidentaalisia. Toiseksi näillä aksidensseilla on tapahtumaluonne, niin että mikään aksidenssi ei kestä kahta hetkeä (*per duo instantia*). Kolmanneksi maailman kontinuumit piirteet edellyttävät, että Jumala ei vain pidä sen olemassaoloa yllä vaan itse asiassa luo maailman joka hetki uudelleen. Olioiden muotoutuminen (*formatio*

*rerum*) on jatkuva tulemisen prosessi (*semper ... in fieri*). Jumala luo kunakin seuraavana ajankohtana tuhoutuneen aksidenssin tilalle uuden samankaltaisen aksidenssin, joka puolestaan tuhoutuu jne.

## IV

1270-luvulta lähtien kysymys luonnossa vaikuttavan kausaliteetin luonteesta sai kuitenkin ratkaisevalla tavalla uuden suunnan. Vuonna 1277 piispa Stephan Tempierin toimesta kiellettiin Pariisin yliopistossa opettamasta eräitä radikaaliin Aristoteles-tulkintaan perustuvia deterministisiä näkemyksiä, koska ne asettivat kyseenalaiseksi Jumalan kaikkivallan ja vapauden suhteessa fysikaalisen todellisuuden lainalaisuuksiin. Aristoteleen teokset *Fysiikka*, *De caelo* ja *De anima* ja niihin liittyneet islamilaisten filosofien laatimista kommentaareista peräisin olevat näkemykset aiheuttivat Pariisin artistitiedekunnassa oppiriitoja. Muutamat filosofian maisterit olivat esittäneet näkemyksiä, jotka näyttivät poikkeavan liiaksi annetusta teologisesta opetuksesta. Tämä ehkä tunnetuimman Aristoteleen teosten muslimikommentaattorin Averroësin (ibn Rushd, k. 1198) mukaan usein ”latinalaiseksi averroismiksi” nimitetty suuntaus edusti eräänlaista determinististä luonnonfilosofiaa. Tuomittujen 219 väitteen joukossa esim. *propositio 21* kuuluu seuraavasti: ”Mitään ei tapahdu sattumalta, vaan kaikki tapahtuu välttämättä. Myös kaikki tulevat asiat tapahtuvat välttämättä ja ne jotka eivät tapahdu, ovat mahdottomia niin että mikään ei tapahdu kontingentisti, kun kaikki syyt otetaan huomioon.” Aristotelismiin implisiittisesti sisältyvä determinismi ja sen teologialle aiheuttamat ongelmat olivat näin omiaan heikentämään sen luonnetta teologian taustateorian ja motivoivat etsimään uudenlaisia ratkaisuja. Tämän seurauksena kiellettiin mm.

opettamasta, ettei Jumala voi tehdä mitään ilman sekundaarisia syitä, että Jumala ei voi luoda pelkkää aksidenssia ilman subjektia, tai ettei Jumala voi luoda useampaa kuin yhden maailman.

Luonnontieteellisen ajattelun syntyä tarkastelevassa aatehistoriassa viitataan usein siihen merkitykseen ja jälkivaikutukseen, joka tällä vuoden 1277 Pariisin oppituomiolla oli luonnonlakeja koskevien ajattelutapojen muotoutumiseen. Sen jälkivaikutuksena ajatus luonnonlakien kontingentista luonteesta tuli teologisesti hyväksyttävämmäksi kannaksi. Suuntaus suosi erityisesti niitä uusia ajattelutapoja, jotka seuraavalla vuosisadalla murtautuivat esiin teologiassa ja filosofiassa, erityisesti Johannes Duns Scotuksen (k. 1308) ja William Ockhamin (k. 1349) näkemyksissä ja niiden ympärillä käydyssä keskustelussa. Absoluuttisen vapaan tahtonsa ja omnipotensiansa perusteella Jumala on valinnut ja asettanut fysikaalista maailmaa ohjaavat lait voimaan. Tämä Jumalan vapauden korostaminen teki luontevaksi tarkastella luontoa Jumalan absoluuttisen vapauden ja vallan näkökulmasta. Samalla se mahdollisti uuden tyyppisen tieteellisen mielikuvituksen ja erilaiset uudet ”ajatuskokeet”. Toisin sanoen, koska Jumalan tahto voi toimia täysin kontingentisti, jotakin yksittäistä ongelmaa voidaan tarkastella kysymällä kaikkia niitä kuviteltavissa olevia tapoja, joilla asiat voisivat olla. Tyypillinen esimerkki on kysymys useiden erilaisten maailmojen mahdollisuudesta; oletus, jonka Aristoteles oli yrittänyt osoittaa mahdottomaksi ja ristiriitaiseksi. Aristoteles oli esittänyt useita eri perusteita, miksi ei voi olla useampia kuin yksi maailma. *Fysiikka*-teoksessa mm. esitetään, että olemassaoleva maailma sisältää jo kaiken aineen, mistä syystä useamman maailman olemassaolo on mahdotonta. Teoksessaan *De caelo* (Täivaasta) Aristoteles esittää perustelun, joka nojaa hänen teoriaansa jokaiselle kappaleelle ominaisesta luonnollisesta paikasta. Jos olisi esimerkiksi kaksi maailmaa, toinen maailma väis-

tämättä liikkui kohti ensimmäisen maailman keskusta sen luonnollisena paikkana. Samalla kuitenkin tämä toinen maailma liikkui kohti omaa keskustaan. Tämä on merkittävä kuitenkin sitä, että sillä olisi kaksi eri suuntaan vievää luonnollista paikkaa. Se liikkui samalla kertaa kahteen eri suuntaan, kohti omaa keskustaan ja kohti toisen maailman keskustaa. Tästä syystä ajatus useammasta maailmasta on loogisesti ristiriitainen.

Ajatus olemassaolevasta maailmasta poikkeavista mahdollisista maailmoista Jumalan vapaasti valitsemana salli uusien ja erilaisten ajatuskokeiden tekemisen, joiden perusteella ajatus useista maailmoista oli täysin käsitettävä. Tämä uusi modaalikäsitteisiin perustuva ajattelutapa oli omiaan synnyttämään uudentyypin kosmologisen ajatuksen, ettei meidän maailmamme välttämättä ole suljettu järjestelmä ja kaiken keskipiste, mikä ajatus aristoteelisen yhden maailman teorian kannalta oli luonteva. Tämän uuden kosmologisen ajattelutavan, jonka mukaan universumilla ole keskusta eikä ulkoista rajaa, esitti tosin vasta Nikolaus Cusanus (k. 1464) vuonna 1440 tutkielmassaan ”Oppineesta tietämättömyydestä”. Maailman ja fyysikaalisen todellisuuden tarkastelu Jumalan absoluuttisen vallan ja vapaan tahdonvalinnan näkökulmasta teki ajatuksen useista mahdollisista maailmoista käsitettäväksi, vaikkakin toisaalta ajateltiin, että *de facto* luotuja maailmoja on vain yksi. Keskustelu ei koskenut sitä, onko muita aktuaalisia maailmoja, vaan sen osoittamista, onko muiden maailmojen olemassaolo fyysikaalisesti käsitettävissä.

Tämän Pariisin ns. ”suuren kondemnaation” vaikutus oli siis ennen kaikkea siinä, että erottelu Jumalan absoluuttisen (*potentia dei absoluta*) ja hänen tosiasiallisesti käyttämänsä vallan välillä (*potentia dei ordinata*) tuli keskeiseksi käsittevälineeksi kosmologisten ja fyysikaalisten kysymysten yhteydessä. Tämä oli omiaan vaikuttamaan siihen, että ero toisaalta luonnon mahdollisuuksien ja välttämättömyyksien sekä puh-

taasti loogisten välttämättömyyksien ja mahdollisuuksien välillä tuli ilmeisemmäksi. Jumalan absoluuttinen, ainoastaan ristiriidan rajoittama näkökulma teki mahdolliseksi tarkastella olemassaolevaa maailmaa yhtenä useista Jumalan ääretömälle intellektille loogisesti mahdollisista maailmoista. Luonto voisi olla järjestynyt muullakin tavalla kuin se tosiasiallisesti arkikokemuksen perusteella näytti järjestyneen. On ilmeistä, miten tämänkaltainen ajattelutapa antoi huomattavasti laajemman älyllisen liikkumavaran kuin deterministinen kanta, jonka mukaan olemassaoleva maailma on itse asiassa ainoa mahdollinen maailma.

## V

Myöhäiskeskiajan ns. nominalismi hylkäsi Akvinolaisen edustaman metafyyssisen realismin, jossa yksilöoliot edustavat laji-olemuksen ja substantiaalisen muodon toteutumista. Akvinolaisen mallissa tarvittiin erityislaatuinen formaalikausaliteetin idea selittämään, miten lajiolemus voi siirtyä yksilöoliosta toiseen. Kun esimerkiksi ihmisyksilö tuottaa toisen ihmisyksilön, edellinen toimii jälkimmäisen vaikuttavana eli effikiaalisena syynä, mutta ei formaalisena syynä. Yksilöolio ei voi olla kausaalisenä syynä lajiolemukselle, joka on universaali ja siten kaikille ihmisille yhteinen. Tämä formaalikausaliteetista luopuminen suuntasi nominalistien huomion ensisijaisesti luonnossa vallitsevaan effikiaaliseen kausaliteettiin. Luonnon käsitteessä tapahtui sen seurauksena siirtyminen metafyyssisestä tulkinnasta empiiriseen ja epistemologiseen suuntaan.

William Ockhamin mukaan kausaliteetin olemassaololle ei ole pätevää tieteellistä demonstraatiota. Demonstraatiolla Ockham ajan yleiseen tapaan tarkoittaa sellaista tieteellistä todistusta, jossa välttämättä tosi johtopäätös seuraa välttämät-

tä tosista premisseistä. Kausaliteetin tapauksessa se merkitsisi, että kausaalisuhde on välttämätön eikä kontingentti, mitä kantaa Ockham halusi puolustaa. Luonnonjärjestyksen kontingentista luonteesta huolimatta kausaliteetin olemassaoloa voidaan pitää episteemisesti oikeutettuna, koska se voidaan osoittaa päteväksi induktiivisesti inhimillisen kokemuksen perusteella. Kun luonnon tavanomaisessa kulussa A:n läsnäoloa toistuvasti seuraa B:n esiintymisen, eikä B esiinny ellei A esiinny sitä ennen, olemme Ockhamin mukaan oikeutettuja päätelemään A:n olevan B:n vaikuttava eli effikiaalinen syy.

Ockhamille sekundaariset syyt ovat näin ollen epistemologisessa mielessä aidosti selittäviä syitä, vaikkakaan meidän tiedossamme ei hänen mukaansa ole mitään ontologista takuuta syyn ja seurauksen väliselle suhteelle. Samasta syystä ei ole myöskään mitään metafyyisistä takuuta sille, että luontoa koskevat käsitteemme aidosti vastaisivat todellisuutta. Teologina Ockham on valmis Akvinolaisen tavoin hyväksymään tapahtumalle kaksi syytä, jumalallisen ja luonnollisen. Olennainen ero heidän välillään on kuitenkin sekundaaristen syiden ontologisessa asemassa. Ockham hylkää Tuomaan edustaman olemusmetafysiikan. Yleiskäsitteitä ei vastaa mikään yksilöolioissa oleva olemusrealiteetti. Yleiskäsitteiden avulla yksilöoliot voidaan identifioida samankaltaisuuden perusteella. Niiden roolia ei tarvitse tulkita metafyyisesti. Ockham ratkaisee ongelman logiikan ja semantiikan avulla. Myöskään olioiden kyky olla kausaalisuhteessa toisiin olioihin ei vaadi perustelukseen metafyyisistä ja normatiivista luonnon käsitettä. Efektit eivät voi samassa mielessä olla potentiaalisesti sisältyneinä syihin kuin mitä Akvinolainen ajatteli. Meillä ei ole mitään keinoa johtaa sekundaarisia syitä Jumalan primaatisesta kausaliteetista. Ockham ei siten ota kantaa siihen, mikä tämä oliion luonto perimmältään ontologisessa mielessä on vaan tyytyy määrittelemään syyn siksi, jonka läsnäolo saa aikaan efektin ja jonka puuttuminen estää sen.

Ockhamin aikalainen Oxfordissa, dominikaani Robert Holkot omaksui radikaalimman ja osin Ockhamia skeptisemmän näkemyksen. Koska Jumala voi aikaansaada minkä tahansa efektin ilman luonnollista syytä, emme voi milloinkaan varmuudella tietää, onko jokin efekti Jumalan ilman sekundaarista syytä suoraan vaikuttama vai onko se luonnolliseen syyhyn perustuva, koska Jumala voi aiheuttaa sen täsmälleen samalla tavalla. Näin ollen kaikki mikä meistä näyttää tapahtuvan luonnollisten syiden nojalla, voikin yhtä hyvin olla Jumalan suoraan vaikuttamaa. Tästä syystä ei Holkotin mukaan voi olla mitään sellaista sääntöä, joka varmuudella (*certitudinaliter*) osoittaisi (*probatio*) jonkin asian olevan jonkin toisen asia vaikuttava syy. A voi olla vain B:n todennäköinen (*probabiliter*) syy. Kausaliteetti perustuu vain A ja B:n ajallis-paikalliseen yhteyteen. Kun yleisesti havaitaan, että aina kun A esiintyy eri paikoissa eri aikoina, niin aina myös B esiintyy välittömästi (*statim*); esimerkiksi kun eri aikoina eri paikoissa havaitaan, että tulen esiintyessä esiintyy aina myös kuumuutta, niin tällä perusteella tulen *sanotaan* olevan kuumuuden syy. Mutta ei ole mitään keinoa todistaa, etteikö B voisi esiintyä ilman A:ta.

Holkotin ja Ockhamin näkemysten välillä on olennainen ero. Ockhamin mukaan vaikuttavan syyn olemassaololle ei tosin ole tieteellistä (s.o. välttämätöntä) demonstraatiota, mutta sen olemassaolon edellyttäminen on kuitenkin epistemisesti perusteltua yhdenmukaisen, vaikkakin sinänsä kontingentin tapausjoukon perusteella. Holkotin mukaan taas mikään tämän tyyppinen tapausjoukko ei ole todistus (*probatio*) siitä, että jokin todella on jonkin toisen vaikuttava syy (*causa efficiens*). Äärellinen yhdenmukainen tapausjoukko ei oikeuta mitään varmaa sääntöä (*regula*) epistemisessä merkityksessä (*scire*) vaan ainoastaan kielellisessä merkityksessä, nimittäin oikeuttamalla meidät sanomaan (*dicimus*), että A on B:n toisen syy.



Ockhamille ja muille ns. nominalisteille oli ominaista muuntaa metafyyssiset ja ontologiset kysymykset epistemologisiksi sekä logiikan ja semantiikan kysymyksiksi. Tästä hyvä esimerkki on tapa, jolla Ockham teologina tarkastelee kysymystä, onko Jumala kaiken välitön syy (*causa immediata*) Ockham esittää, ettei luomisen ja jumalallisen ylläpidon eli konservaation (*concervatio*) välillä ole mitään reaalista eroa, koska ”mikään positiivinen ei erota niitä toisistaan”. Ockham tarkastelee kysymystä termien ”luominen” ja ”konservaatio” ensisijaisen merkityksen eli signifikaation sekä sen toissijaisen merkityksen eli konnotaation näkökulmasta. Termi ”luominen” signifioi (*significat*) jotakin olemassaolevaa oliota, mutta konnotoi sitä negatiivisessa merkityksessä kieltämällä, että mikään muu olio temporaalisesti edeltäisi tätä kyseistä oliota. Vastaavasti termi ”konservaatio” signifioi tätä samaa oliota, mutta konnotoi sen temporaalista jatkuvuutta, mutta samoin kuin edellä negatiivisessa merkityksessä, nimittäin kieltämällä sen häviämisen. Kummankin termin signifikaatio on sama olio, ja kummankin termin konnotaatio negatiivinen. Näin ollen mikään positiivinen seikka ei erota näitä termejä toisistaan, mistä seuraa että luominen ja konservaatio viittaavat reaalisesti yhteen ja samaan Jumalan aktiin. Jumala toimii Ockhamin mukaan sekundaaristen syiden kanssa, mutta ei niiden välityksellä; ts. Jumalan toiminta ei ole välillistä vaan välitöntä. Tämä seikka ei kuitenkaan tee sekundaarisia syitä tarpeettomiksi. Jumala on vapaa voluntaarinen agentti. Hän voi pidättäytyä käyttämästä koko potentiaansa ja toimia yhdessä sekundaaristen syiden kanssa samalla tavalla kuin hän voisi toimia ilman niitä. Tästä kuitenkin seuraa, ettei voida todistaa demonstratiivisesti, että jokin efekti on sekundaarisen syyn aiheuttama. Emme voi tietää, milloin esimerkiksi tulen polttavuus on tulen aiheuttamaa sekundaarisena syynä, ja milloin Jumala itse aiheuttaa kuumuuden tulen ollessa läsnä.

## VI

Erottelu Jumalan absoluuttisen vallan ja hänen tosiasiallisesti ja vapaasti käyttämänsä vallan välillä oli näin ollen merkittävä käsitteväline, jonka seurauksena syyn ja seurauksen suhde ymmärrettiin uudella tavalla. Jumala toimii normaalisti luomiensa sekundaaristen syiden välityksellä eikä siten puutu suoraan luonnon kulkuun, mutta absoluuttisen valtansa nojalla hän voi niin tehdä. Siten Jumala voisi estää tunnettuja syitä aikaansaamasta normaaleja vaikutuksia, samoin hän voisi tuottaa normaaleja vaikutuksia ilman niitä edeltäviä tunnettuja syitä tai vaikuttaa niin, että tunnetut syyt aiheuttaisivat aivan erilaisia vaikutuksia kuin mitä luonnon normaalissa kulussa havaitaan. Tämän seurauksena luonto alettiin nähdä kontingenttien kausaalisten vaikutusten muodostamana kokonaisuutena, jonka rakenne ei suinkaan ole ihmiselle arkikokemuksen nojalla itsestään selvä vaan joka vaatii kokemusta, tutkimusta ja uudenlaiseen käsitteenmuodostukseen perustuvaa teoreettista tarkastelua. Kuvattu ajattelutapa teki luontevaksi näkemyksen, etteivät luonnonlait sellaisena kuin ne havaitaan, olekaan välttämättömiä, vaan ilmaisevat vain ”luonnon yleistä kulkua” (*cursus communis naturae*). Loogisten ja käsitteellisten välttämättömyyksien sekä luonnon välttämättömyyksien irtaantuminen tällä tavoin toisistaan merkitsi sitä, ettei pelkkä käsitteellis-loogisen ajattelurakenteemme tarkastelu voi osoittaa, millainen todellisuus oikeastaan on. On mahdollista kuvitella (*secundum imaginationem*) maailma perimmältään aivan toisenlaiseksi kuin millaisena arkikokemukseen perustuva ajattelu ja kieli sen välittömästi ilmaisevat. Ilman kuvatonlaista käsittevälineistöä ja sen mahdollistavaa ”imaginaatiomenetelmää”, joka teki luontevaksi erilaisten ajatuskokeiden ja hypoteettisten mahdollisuuksien esittämisen, tuskin mitään uutta luonnontiedettä olisi seuraavina vuosisatoina syntynyt.

Voidaan siis sanoa, että tämä uusi ajattelumalli mahdollisti aivan uudenlaisen tieteellisen mielikuvituksen. Luotu maailma on Jumalan vapaasti valitsema ja sellaisena kontingentti maailma. Koska nominalistisen ontologian nojalla Jumalan primaarisen ja luonnossa vallitsevan sekundaarisen kausaliteetin yhteyttä ei voitu enää metafysisesti perustella, tämä mahdollisti uudentyyppisen näkemyksen luonnon itenäisyydestä. Koska emme voi tuntea Jumalan tutkimattoman tahdon perusteita, joiden nojalla maailma on valittu tietynlaiseksi, emme voi myöskään päätellä maailmasta mitään Jumalaa koskevia totuuksia, vaan teologia joutuu kokonaan nojamaan ilmoituksen käsitteeseen. Tästä syystä nominalistit, vaikkakaan heitä ei voi pitää täysin yhtenäisenä ryhmänä, suhtautuivat pääsääntöisesti kriittisesti ns. luonnolliseen teologiaan ja metafysiikkaan.

Tämän seurauksena teologian ja luonnontieteiden metodit alkoivat irtaantua toisistaan. Jumalan absoluuttisen ja tosiasiallisesti käyttämän vallan toisistaan jyrkästi erottava teologinen ajattelumalli toisaalta vapautti luontoa koskevat tarkastelut teologisista johtopäätöksistä ja toisaalta oli omiaan synnyttämään uudenlaisen kiinnostuksen luonnon ilmiöihin. Kiinnostusta herättivät erityisesti liikettä ja muutosta koskevat uudet tarkastelut. Hyvänä esimerkkinä on jo aiemmin mainittu Aristoteleen käsitys kappaleen luonnollisesta paikasta. Aristoteelisessa ajattelutavassa, jonka mukaan jokainen ainekappale hakeutuu sille kuuluvaan ”luonnolliseen paikkaan”, oikeastaan vain vapaa putoamisliike oli luonnollinen, esim. kun ilmaan heitetty kivi putoaa vapaasti alas maahan. Ongelmana oli horisontaalisen liikkeen selittäminen, jota luonteensa vuoksi pidettiin aina pakotettuna ja siten ”epäluonnollisena” liikkeenä. Ongelmana oli, miten jonkun sysäyksen (*impetus*) aikaansaama liike voi jatkua, kun sen vaikuttava syy ei enää näytä olevan siihen missään yhteydessä? Jo alussa mainitsemani Basileios oli esittänyt ajatuksen, miten luonto, saatuaan

Jumalan luomiskäskystä ensimmäisen sysäyksen eli impetuksen, seuraa tätä käskyä keskeytyksettä aivan kuin hyrrä, joka ensimmäisen sysäyksen jälkeen jatkaa pyörimistään ja kiertyy itsensä ympärille omana keskuksenaan. Siten luomisen alkusysäyksen perusteella kaikki liike on perimmältään luonnollista.

Samaan tapaan myös Ockham kielsi, että kappale vaatisi aina jonkin jatkuvasti vaikuttavan voiman voidakseen liikua. Hän vetosi siihen, että Jumala voi absoluuttisessa vallassaan aikaansaada vaikutuksen ilman mitään välittäviä syitä. Tunnetun, sittemmin ”Ockhamin partaveitseksi” nimetyn selityksen säästäväisyysperiaatteensa mukaisesti välittävien syiden olettaminen ei ole välttämätön syyn ja vaikutuksen ymmärtämiseksi. Niinpä Ockhamin mielestä esim. lentävän nuolen liikettä ei pidä selittää tuota liikettä ylläpitävillä välittävillä syillä, s.o. ilmapyörteillä kuten oli ollut tapana. Muutoinhan kävisi niin, että kahden vastakkaisista suunnista ammutun nuolen sivuuttaessa toisensa ilmassa ne putoaisivat maahan, koska niiden liikettä ylläpitävät ilmapyörteet kumoaisivat toisensa, seikka joka ei kokemuksen nojalla pidä paikkaansa. Myös monet muut, mm. dominikaani Robertus Kilwardby (k. 1279), fransiskaani Franciscus de Marchia (k. n. 1344), maisteri Johannes Buridan (k. n. 1358) nojautuivat ajatukseen, että luonto toimii Jumalan sille luomisessa antaman alkusysäyksen nojalla, jonka seurauksena tämä alkusysäys luotuun maailmaan tasaisesti jakautuneena sisältyy kaikkiin kappaleisiin sisäisenä syynä ja jonka johdosta kaikki havaittava liike pysyy määrittelemättömästi voimassa periaatteessa *ad infinitum*, ellei Jumala itse puutu siihen. Tämä mahdollisti vaikuttaviin syihin perustuvan mekanistisen selitysmallin syntymisen.

Erityisesti sekulaari maisteri Johannes Buridan nosti tämän ns. impetusteorian keskeiseksi periaatteeksi. Johdonmukaisesti tämän kanssa hän esitti myös epäaristoteelisen hypo-

teesin tyhjiöstä, jossa kappale kerran liikkeelle sysättynä liikkuisi äärettömästi, ellei jokin muu ulkopuolinen voima palautta sitä entiseen tilaansa. Buridanin esittämä ajatusmalli on aivan uudessa mielessä ”luonnollinen”, koska se ei tarvitse myöskään Jumalan jatkuvaa yliluonnollista puuttumista toimiakseen. Buridanin ohella näitä uusia ideoita kehittivät myös Thomas Bradwardine (k. 1349) ja Nicolaus Oresme (k. 1382).

Hyvän esimerkin yllämainitusta Jumalan absoluuttisen valtaan perustuvasta imaginaatiomenetelemästä tarjoaa viime mainitun selitysehdotus Joosuan kirjan tunnetusta tapauksesta, auringon pysäyttämisestä (Joosua 10:12–14). Yksinkertaisuus- ja parsimoniaperiaatetta noudattaen Oresme näet esitti, että Jumala voisi tuottaa saman vaikutuksen huomattavasti ekonomisemmin ja vähemmällä puuttumisella luonnon yleiseen ja säännönmukaiseen kulkuun, kun oletetaan että maa pyörii oman keskuksensa ympäri ja että Jumala pysäyttikin maan auringon sijasta. Oresmen pyrkimyksenä oli pelastaa havaittavat ilmiöt olettamalla, että Jumala toimii aina yksinkertaisimmalla mahdollisella tavalla. Voikin kysyä, millainen olisi ollut suhtautuminen Kopernikuksen ja Galileon uusiin teorioihin 1500-luvun jälkipuoliskolla ja 1600-luvun alussa, jos tämä Oresmen ajatus ei olisi jäänyt vain hypoteettiseksi ajatuskokeeksi.

Näkemys Jumalan absoluuttisesta, suvereenista vallasta ja kaikkivaikuttavuudesta oli merkittävä lähtökohta reformaation teologialle. Martti Luther liittyi Ockhamin ja 1400-luvun tunnetuimman okkamistin ja ”viimeiseksi skolastikoksi” nimetyn Gabriel Bielin käsitykseen, jonka mukaan olion konservatio on kyseisen olion jatkuvaa luomista (*conservatio rei est eius continuata creatio*). Luominen on Lutherin käsityksen mukaan alinomaan uudeksi tekemistä (*creare est semper novum facere*). Jumala luo joka hetki maailman uudelleen. Lutherin mukaan ei ole olemassa mitään luonnollisia itsessään olevia substansseja. Kaikki oliot ovat joka hetki

riippuvaisia Jumalasta ja jokainen luotu itsessään on pelkkä *nihil* ”ei mikään”. Kaikki oleva syntyy joka hetki Jumalan luovan konservaatoin vaikutuksesta *ex nihilo*. Ajatus Jumalan kaikkivaikuttavuudesta oli myös Johannes Calvinin teologian keskeinen lähtökohta, ellei suoranaisesti sen tavaramerkki. Calvinin oppi Jumalan ja luonnollisen maailman suhteesta on systemaattisempi kuin Lutherin, ja ehkä muutoinkin merkittävämmässä roolissa. Jumalallinen aktiviteetti on luonnollisessa todellisuudessa kaikkialla läsnä eikä mikään perustu perimmäisessä ontologisessa merkityksessä luonnollisiin syihin. Luotuun todellisuuteen ei sisälly itseensä mitään omaehtoista aktiviteettia ja päämäärää, vaan Jumala ylläpitää oliota omalla suvereenilla voimallaan. Fysikaalinen todellisuus on Calvinille itsessään passiivinen Jumalan instrumentti, jonka kautta hän toimii miten tahtoo ja jota hän ohjaa omien tarkoitusperiensä mukaan. Maailmassa ei Calvinin mukaan ole varsinaisesti mitään muuta kausaalista voimaa kuin Jumalan kaikkea määräävä suvereeni tahto, mistä kalvinistinen predestinaatiokäsitys on selkeä ilmaus.

Sekä Luther että Calvin torjuivat aristoteelis-tomistisen essentialismin ja siitä seuraavan luonnollisen teleologian tarpeettomana oletuksena ja ennen kaikkea teologisesti vahingollisena. Luonnolle jää passiivisen vastaanottajan rooli. Luonto, ihminen mukaanlukien, ei sisällä mitään sellaisia päämääriä, joihin Jumalan toiminta luonnostaan liittyisi. Reformaation kahdella päähaaralla oli kuitenkin erilainen jälkivaikutus. Reformoitu uskonnollinen ajattelu nojasi voimakkaasti ns. liittoteologiaan. Siinä keskiajan teologialle ominainen metafyyminen jumalayhteyden perustelu oli korvattu Jumalan lupaukseen perustuvalla liitto- ja sopimusmallilla. Liittoajatukselle jäi keskeinen asema reformaation kalvinistisessä haarassa. Erityisesti sen englantilaisessa muodossa, 1600-luvun puritanismissa, uuden tieteen tarjoamat kiehtovat näköalat yhdessä liittoteologian kanssa tekivät tieteen mahdolli-

suuksien hyödyntämisestä uudenlaisen sekulaarin, mutta uskonnollisesti voimakkaasti legitimoitun kutsumuksen.

Jumalallisen suvereniteetin yhteensopivuus 1500-luvun puolivälin jälkeen kehkeytyvän mekaniittisen maailmanselitysmallin kanssa tekee käsitettäväksi, miksi esim. Kopernikuksen uusi teoria taivaanmekaniikasta saavutti vastakaikua protestanttisten teologien keskuudessa. Myös Wittenbergissä tunnettiin aluksi kiinnostusta Kopernikuksen näkemyksiin. Kopernikus antoi nuorelle wittenbergiläiselle matemaatikolle Georg Joachim Rheticukselle (1514–1574), jonka opettaja oli Philip Melanchtonin lähipiiriin kuulunut Erasmus Reinhold (1511–1553), luvan julkaista *De revolutionibus* -teoksensa, tehtävä joka sittemmin siirtyi Lutherin työtoverille Andreas Osianderille (k. 1552). Melanchtonin vävy Caspar Peucer (1525–1603) kuului niin ikään Reinholdin ja Rheticuksen oppilaisiin. Matemaattisella astronomialla olikin 1530-luvun lopulta vielä 1580-luvulle merkittävä asema Wittenbergin yliopistossa, josta se vaikutti muualle Saksaan, samoin kuin Skandinavian yliopistoihin.

## VII

Edellä olen pyrkinyt kuvaamaan sitä, miten merkittävää osaa teologiset taustaoletukset näyttelivät siirryttäessä aristoteelisesta luontokonseptiosta kohti niitä uusia ajattelutapoja, jotka johtivat vähitellen luopumaan teleologisesti käsitetystä luontokonseptiosta. Esittämäni perusteella en kuitenkaan halua väittää, että näiden käsitteellisten ehtojen muuttumisen aiheuttamat uudet teologiset ajattelutavat, joiden jälkivaikutus juuri reformaation välityksellä tuli merkittäväksi, olisivat yksin riittävä ehto esimerkiksi luonnon hyväksikäytön ja teknologisen käytännön syntymiselle siinä muodossa kuin se meilä on vähitellen näyttäytynyt. Sen sijaan ne olivat näiden

käytäntöjen syntymisen välttämätön ehto. Muutos suhteessa luontoon edellytti irtautumista aristoteelis-tomistisesta potentiaalisesti aktiivisesta päämäärähakuisesta luontokäsityksestä ja siirtymistä ajatukseen luonnosta ulkoapäin kontrolloituna itsessään passiivisena materiaana. Ilman tätä muutosta ajatus laajamittaisesta luonnon mekanismien haltuunotosta palvelemaan ihmisen omia tarkoituksia olisi ollut mahdoton. Tämän lisäksi tarvittiin kuitenkin myös muita ehtoja. Viittaa näihin lopuksi lyhyesti.

Luterilainen teologia (ns. luterilainen ortodoksia) palasi varsin pian takaisin aristoteeliseen näkemykseen luonnosta ja palautti Jumalan primaarisen kausaliteetin ja luonnon sekundaarisen kausaliteetin välisen eron, kehitys jota tosin tapahtui myös reformoidussa teologiassa. Ns. uusaristotelismi, joka alkoi Italiasta Padovan yliopistosta ja jonka merkittävimpiä edustajia oli Jacopo Zabarella (k.1589), ei kuitenkaan merkinnyt paluuta keskiaikaiseen renessanssia edeltäneeseen aristotelismiin. Uusia keskiajalla tuntemattomia teemoja nousi esiin. Uusaristotelismin vastauksessa renessanssiin yksi keskeinen kysymys oli ihmisen taitojen (*ars*) suhde luontoon. Keskiajan käsitys noudatti *ars imitatur naturam* -periaatetta, jonka mukaan ihmisten tuottamat artefaktit ovat luonnon olioihin verrattuna sekundaarisia eivätkä voi millään tavoin täydentää luontoa. Uusaristoteelikot yhtyivät tähän, mutta tekivät, kuten mm. Zabarella, eron kahden tyyppisten artefaktien välillä. Toiset, kuten esim. lääkärin tekemät lääkkeet, seuraavat luontoa, kun taas toiset, esim. rakentajan taidot, ovat toteutustavoiltaan vapaasti valittavissa. Zabarella piti kuitenkin kiinni alkuperäisestä jäljittelyn ajatuksesta, koska hänen mukaansa artifikaalista muotoa (*forma artificialia*) ei voida kutsua ”taidoksi”, koska se on luonteeltaan efekti, joka ei voi itse toimia kausaalisen syynä ilman tekijää; talo ei voi saada aikaan toista taloa ilman rakentajaa. Luonnollinen muoto (*forma naturalia*) sitävastoin on sekä efekti että syy, koska se syynä



kykenee itsenäisesti välittämään sisältämänsä muodon efektille, kuten ihminen saadessaan aikaan toisen ihmisen. Ihmiseen sisältyvä luonnollinen muoto on siten samalla sekä syy että efekti. Zabarellan aikalainen Francesco Piccolomini (k.1607) sitä vastoin tarkasteli eksplisiittisesti kysymystä, voiko jokin inhimillinen artefakti olla luontoa parempi. Myöhemmin 1600-luvulla Francis Bacon ei tunnusta enää mitään olennaista eroa luonnon olioiden ja artefaktien välillä. Samoin Descartesin mukaan luonnon olioiden ja artefaktien toimintatapojen välillä ei ole mitään eroa, luonnon olioiden mekanismit ovat vain usein niin pieniä, että niitä on vaikea aistein havaita. Francesco Piccolomini, kuten eräät muutkin Zabarellan aikalaiset 1500-luvun jälkipuoliskolla, edusti platonis- aristotelista ”synkretismiä”. Eräät peripateetikot laativat jopa kommentaareja Platonin *Valtio* ja *Timaios* -teoksiin. 1600-luvulla kommentoitiin ahkerasti paitsi Aristoteleen mekaniikkaa etenkin pseudoaristotelista teosta *Problemata Mechanica*, joka oli keskiajalla tuntematon. Yksi kiinnostava keskustelun aihe näissä kommentaareissa oli, onko mekaniikka teoreettinen vai praktinen tiede, eli koskeeko se ajattelemista ja ajattelutapoja vai esineiden rakentamista. Tämän kysymyksen teki aiheelliseksi se, että vaikka mekaniikan kohteena on aine, sen menettelmät ja toimintatavat ovat matemaattisia. Mm. Alessandro Piccolomini ja Giuseppe Moletti edustivat kantaa, jonka mukaan mekaniikka on kontemplatiivinen matemaattinen tiede, joka kuuluu geometrian alaisuuteen (aristotelisen sub-alternaatiomallin mukaisesti). Molettin mukaan se opettaa, kuinka luonnon ja taitojen asettamat vaikeudet voidaan voittaa vähimmällä voimalla. Jälkimmäinen torjui myös sanan *mechanica* sanaan *moechus* (avionrikkoja) perustuvan pejoratiivisen etymologian. Ei ollut lainkaan harvinaista verrata luonnonlakeja yhteiskunnan toimintoja sääteleviin positiivisiin lakeihin, sillä olennaisella erolla, että edelliset ovat matemaattisia, mitä taas jälkimmäiset eivät ole.

Uuden tieteen olennaisin ja perustavin ero vanhaan oli matematiikan merkityksen oivaltaminen luonnon säännönmukaisuuden ymmärtämiseksi. Myös tämä merkitsi irrottamista Aristoteleesta ja eräässä mielessä paluuta takaisin Platonin ajatuksiin. Torjuessaan Platonin ajatuksen ideoiden ontologisesta erillisyydestä, Aristoteles oli torjunut samalla Platonin ajatuksen, että juuri matematiikka edustaa parhaiten sitä intellektuaalista muotoa, joka kuvastuu vain epätäydellisesti muutoksenalaisen maailman fysikaalisessa havaittavassa todellisuudessa. Kvantiteetit ja matemaattiset muodot olivat Aristoteleen näkökulmasta abstraktioita sellaisista fysikaalisten olioiden piirteistä, jotka eivät paljasta olion todellista luontoa. Tiede tarkastelee olevaiseen sisältyviä olemuksia, joita ei voi palauttaa matematiikkaan. Aristoteelisen tieteen kohteet olivat kvaliteetteja eivätkä kvantiteetteja. Paluu Platonin näkemykseen ideoiden ja fysikaalisen aistimaailman ontologisesta erillisyydestä teki mahdolliseksi fysikaalisen todellisuuden palauttamisen lukuihin ja geometrisiin muotoihin.

Tämä uusi matemaattinen luontokäsite, jota esim. Descartes edusti, perustui olennaisesti ajatukseen, että kaikki kvalitatiiviset erot ovat perusolemuksestaan kvantitatiivisia. Luonto nähtiin nyt itsessään passiivisena materiana eikä enää orgaanisena kokonaisuutena, jonka toimintoja ohjaa materiaaliseen luontoon jo potentiaalisina sisältyvät muodot. Tuloksena oli mekanistinen maailmankuva, jossa luonnonlait nähtiin platonistisen ontologian mukaisesti passiivisesta materiaasta erillisinä, mutta kuitenkin sitä määräävinä matemaattisina lakeina. Robert Boyle (k.1691) on tässä suhteessa tyypillinen esimerkki. Boyle liittyi läheisesti reformaation ilmentämään Jumalan absoluuttisen suvereenisuuden korostukseen ja ymmärsi kristinuskon keskeiseksi piirteeksi Luojan ja luodun välisen perustavanlaatuisen eron. Raamattu ei hänen mukaansa sisällä mitään viittausta sekundaarisiin ja kooperatiivisiin syihin vaan kuvaa kaiken Jumalan suorana ja välittömänä

vaikutuksena. Boylen mukaan ”luonto leikkii mekaanikkoa”. Matemaattiset ja mekaaniset periaatteet ovat ”aakkosto, jolla Jumala kirjoitti maailman”. Sikäli kuin Jumala itse ”leikki matemaattikkoa” luodessaan maailman hän oli riippuvainen näistä laeista. Matematiikan periaatteet, kuten logiikan lait, ovat lopullisina totuuksina Jumalaa sitovia ja ilmoituksesta riippumattomia. Niiden selitysvoima ei siten edellytä erikseen vetoamista Jumalaan. Tämä luonnonlakien palauttaminen matemaattisiin suureisiin, joista Jumalakin on riippuvainen, ja sen ilmeinen selitysvoima mahdollisti myös tieteellisen järjen sekularisoitumisen ja luonnonlakien tarkastelemisen Jumalasta riippumattomana selitysmallina.

## Aihepiiriin liittyvää kirjallisuutta

Jan Aertsen, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, XXI. E.J. Brill. Leiden, New York, Köbenhavn, Köln 1988.

Gabrielis Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Liber secundus*. Ed. W. Werbeck et U. Hofmann. J.C.B. Mohr. Tübingen 1984.

Edwin A. Butt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. The scientific thinking of Copernicus, Galileo, Newton and their contemporaries*. Routledge and Kegan Paul. London 1980 (1924<sup>1</sup>, 1932<sup>2</sup>)

Charles B. Schmitt, Brian P. Copenhaver, *Renaissance Philosophy*. Oxford University Press. Oxford, New York 1992.

William J. Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought. Studies in Philosophy, Theology and Economic Practice*. Variorum Reprints. London 1984.

”The Critique on Natural Causality in the Mutakallimum and Nominalism”, *The Harvard Theological Review*, 66 (1973), 77–79, Courtenay 1984, V. *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*. Quodlibet 8. Ricerche e strumenti di filosofia medievale. Pierluigi Lubrina Editore. Bergamo 1990.

Gary B. Deason, ”Reformation Theology and the Mechanistic Conception of Nature”, Lindberg and Numbers (Eds.), 167–191.

- Pierre Duhem, *Medieval Cosmology. Theories of Infinity, Place, Time, Void, and the Plurality of Worlds*. Edited and translated by Roger Ariew. The University of Chicago Press. Chicago, London 1985. (Alkuteos *Le Système du monde*, 10 vol. 1913–1959)
- Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1986.
- E. Grant, "The effect of the condemnation of 1277," Kretzmann et al., 537–539.
- Robertus Holcot, *Determinationes item quarundam aliarum quaestionum. In quattuor Libros Sententiarum Quaestiones*. Ludguni 1518. Unveränderter Nachdruck. Minerva. Frankfurt 1967.
- Nicholas Jolley, *Light of the Soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. Clarendon Press. Oxford 1990.
- Christopher Kaiser, *Creation and the History of Science*. William B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids 1991.
- S. Knuuttila, R. Työrinöja, S. Ebbesen (Eds.), *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.) Vol. II. Helsinki 1990.
- Simo Knuuttila, "Uuden ajan filosofisen ihmiskäsityksen uutuuksia." *Ajatus* 41, 1984, 119–140.
- "Jumalan mahdollisuuksien lisääntyminen keskiajalla. Mahdollisuuksien statistinen tulkinta Averroesin ja Tuomas Akvinolaisen mukaan." *Teologinen Aikakauskirja* 1974, 105–121.
- "Determinismi keskiajan aristotelismin ongelmana." *Teologinen Aikakauskirja* 1974, 434–450.
- N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*. Cambridge University Press, Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney 1982.
- David C. Lindberg (Ed.), *Science in the Middle Ages*. Series: The Chicago History of Science and Medicine. University of Chicago Press, Chicago 1978.
- David C. Lindberg, Ronald L. Numbers (Eds.), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*. University of California Press, Berkeley 1986.
- David L. Lindberg, Robert S. Westman (Eds.), *Reappraisals of the scientific revolution*. Cambridge University Press, Cambridge, New York 1990.
- Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an*

- Idea*. The William James Lectures delivered at Harvard University, 1933. Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London 1978 (14. p.)
- David Löfgren, *Die Theologie der Schöpfung bei Luther*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 10. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1960.
- Peter K. MacHamer, Robert G. Turnbull (Eds.), *Motion and Time, Space and Matter. Interrelations in the History of Philosophy and Science*. Ohio State University Press. Ohio 1976.
- Peter K. Machamer, "Causality and Explanation in Descartes", MacHamer, Turnbull, 168–199.
- Alister McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*. Blackwell. Oxford 1987.
- E.P. Meijering, *God Being History. Studies in Patristic Philosophy*. North Holland Publishing Company, Amsterdam, Oxford, New York 1975.
- Heikki Mikkeli, *An Aristotelian Response to Renaissance Humanism. Jacopo Zabarella on the Nature of Arts and Sciences*. Societas Historica Finlandiae. Studia Historica 41. Helsinki 1992.
- John E. Murdoch, Edith D. Sylla (Eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning*. Proceedings of the First International Congress on Philosophy, Science, and Theology in the Middle Ages September 1973. Boston Studies in the Philosophy of Science, Vol. XXVI. D. Reidel. Dordrecht, Boston 1975.
- John E. Murdoch, "Unitary Character of Medieval Learning", Murdoch, Sylla, 271–348.
- Heiko Oberman, "Reformation and Revolution", Murdoch, Sylla, 397–435.
- Guillelmi de Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Prologus et Distinctio Prima*. Ed. G. Gál et S. Brown. Opera Theologica I. St. Bonaventure University. St. Bonaventure, N.Y. 1967.
- Quaestiones in librum secundum Sententiarum. (Reportatio)*. Ed. G. Gál et R. Wood. Opera Theologica V. St. Bonaventure University. St. Bonaventure, N.Y. 1981.
- Anders Pilz, *The World of Medieval Learning*. Basil Blackwell, Oxford 1981.
- Eugenio Randi, "Plurality of Worlds: Fourteenth-Century Theological Debates," Knuuttilla et al., 322–330.
- Lawrence D. Roberts (Ed.), *Approaches to nature in the Middle Ages: papers of the tenth Annual conference of the Center for Medieval & Early Renaissance Studies*. Medieval and Renaissance texts and studies, vol. 16. Binghamton, N.Y. 1982.

- Quentin Skinner, Echarad Kessler, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge, New York, Cambridge University Press, New Rochelle, Melbourne, Sidney 1988.
- Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in antiquity and the early middle ages*. Gerald Duckworth & Co. London 1983.
- S. Thomae Aquinatis, *In Librum de Causis. Expositio*. Cura et studio fr. Ceslai Pera, O.P. cum introductione historica Sac. Petri Caramello et praeludio doctrinali Prof. Caroli Mazzantini. Marietti. Taurini 1955,
- Quaestiones disputatae. Volumen I. De Veritate*. Cura et studio O. Fr. Raymundi Spiazzi, O.P. Marietti. Taurini, Romae 1964.
- Liber de veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium, seu Summa contra Gentiles*. Vol. III. Cura et studio Ceslai Pera Petro Marc et Petro Caramello. Marietti. Taurini, Romae 1961.
- James A. Weiheip, O.P., "Aristotle's Concept of Nature: Avicenna and Aquinas", Roberts, 137-160.
- Harry A. Wolfston, *The Philosophy of Kalam*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1976.

*Kari Väyrynen*

## KANT JA LUONNON KUNNIOITUS

*"Kant on filosofian vaimukoira, Fichte metsästäjä"*  
(Fr. Schlegel)

### **Klassisen saksalaisen idealismin ja romantiikan luontokäsityksen ajankohtaisuudesta**

**N**ykyinen ekofilosofinen keskustelu on hakenut yllättävän vähän inspiraatiota klassisesta saksalaisesta idealismista ja romantiikasta. Periaatteessa niiden käänteentekevä rooli tunnustetaan, mutta esimerkiksi Spinoza saa paljon enemmän vastakaikua kuin kukaan 1800-luvun taitteen yksittäinen ajattelija (ehkä Schopenhaueria lukuunottamatta).<sup>1</sup> Romantiikan ansioksi tunnustetaan käänne kohti 'villin' luonnon arvostamista, mutta nykyisen ekofilosofisen keskustelun puitteissa senkin luontokäsitys on vielä vailla perusteellisempaa uudelleenarviota. Tässä suhteessa myönteisin ilmiö on lisääntynyt kiinnostus Schellingin filosofiaa kohtaan, mutta vastaavan intressin soisi kohdistuvan myös moniin muihin luontokäsityksistä tuolloin omaperäisesti tarkastelleisiin ajattelijoihin.

Yksittäisenä esimerkkinä suhteellisen tuntemattomista 'helmistä' vaikkapa Novaliksen kirjoitus *Die Lehrlinge zu Sais*<sup>2</sup> (1802) olisi koko aikakauden luonnonfilosofisen keskustelun kannalta eräs avainteksteistä.

Klassinen saksalainen idealismi ja romantiikka on tietenkin vaikeasti tulkittava kokonaisuus. Se on eräänlainen filosofinen konglomeraatti – sekakivilaji, jossa betonin kaltainen väliaines pitää lujassa otteessa mitä erilaisimpia kiviä (ts. se on kivettyntä soraa). Sen yksittäisistä kivistä ja koloista saa lujan otteen, mutta kokonaisuus jättää hajanaisen vaikutelman. Filosofisen kivenhakkaajan onkin ehkä tyydyttävä yksittäisten korukivien irrottamiseen ja unohdettava soran sitoma kokonaisuus. Luontokäsityksen suhteenkin voi yksittäisten jalokivien poimiminen olla riittävän konstruktivistista – soran koostumuksen historiallinen selvittely jääköön sikseen.

Ekofilosofiselta kannalta kyseinen periodi on monessa suhteessa erityisen mielenkiintoinen teoreettisen rekonstruktion kohde. Näin ainakin neljästä syystä: tuolloin kehiteltiin (a) uutta kokonaisvaltaista, dynaamista ja vitalistista luonnonfilosofiaa, (b) etiikkaa ja ihmiskäsitystä kehiteltiin problematisoivassa suhteessa luontoon, (c) pohdittiin yhteiskunnan ja luonnon vuorovaikutussuhdetta sekä (d) ihmisen aktiivista teoreettista ja käytännöllistä luonnon konstruointia ja hyväksikäyttöä. Varsinkin periodin loppupuolella (Schelling, Hegel; Feuerbach, Marx) näitä teemoja yritettiin niveltää systemaattisesti toisiinsa ja muodostaa kokonaisidea ihmisen ja luonnon dialektisesta vuorovaikutuksesta. Tällöin korostettiin varsin modernilla tavalla eräänlaisena perustavana arvona luonnon luovan kapasiteetin säilyttämistä. Luonto nähtiin sekä eettisenä, esteettisenä että taloudellisesti yhteiskunnallisena haasteena ymmärryksen logiikan ja hyötyajattelun esineellistävien tendenssien puristuksessa olevalle ihmiselle.<sup>3</sup> Eettisesti perustellun kokonaiskuvan luominen on keskeinen ongelma myös nykyisessä ekofilosofisessa keskustelussa: luontokysymystä



ei tule pilkkoa eri tieteenalojen monopolisoimiksi reviiireiksi. Jää nähtäväksi kykeneekö nykyinen specialisoitunut ja ekonomisoitunut tiedeinstituutio tähän. 1800-luvun systemaattisen ajattelun klassikot viitoittavat kokonaiskuvan luomiseen kuitenkin varsin esimerkillisesti suuntaa ja ainakin filosofian toivoisi säilyvän sillanrakentajana luonnon, ihmisen ja yhteiskunnan monimutkaista suhdetta arvioitaessa.

Voidaan myös sanoa, että anakronismin ja ylitulkinnan vaara on ekologisen ajattelun hahmotelmissa suuri. Luvattoman usein alan keskustelua leimaavat mustavalkoiset asetelmat, joissa traditioiden eri vivahteita ja heterogeenisuutta ei tuoda esiin. Esimerkiksi Oelschlaeger toistaa useissa kohdin ilman problematisointia monien ekofilosofien standarditeesiä länsimaisen rationaalisen ajattelutradition lähes totaalisesta kelvottomuudesta: ”modernille ihmiselle (paleoliittinen) käsitys, että luonto on pyhä, on todellisuudessa käsittämätön, koska elämme objektiivisen tiedon sekulaarisessa maailmassa ... *pyhä ja maallinen* ovat maailmassa olemisen muotoja”. ”Aristoteles halusi rationaalista tietoa ja sitä kautta kontrollia luonnon yli pikemminkin kuin harmoniaa sen kanssa”. ”Aristoteles (ja kreikkalaiset yleensä) ei nähnyt villiä luontoa pyhänä (desacralizes the wilderness)”. ”Toisin kuin arkaaiset ihmiset, jotka halusivat vain elää harmoniassa luonnon kanssa, kreikkalaiset maanviljelijöinä pyrkivät asettamaan hierarkisen järjestyksen maailmaan”.<sup>4</sup> Vaikka Oelschlaeger aivan oikein poimiikin esiin silmiinpistävimät oppositioajattelijat (Spinoza, Schopenhauer) tuosta pääosin kelvottomaksi arviomastaan traditiosta, hän itse syyllistyy samaan dikotomisointiin, jota pitää ’länsimaisen ajattelun’ pohana puutteena. Oliko paleoliittisen ihmisen suhde luontoon niin esikuvallinen kuin hän antaa ymmärtää? Onko juuri siirtyminen maanviljelyyn kaiken pahan alku ja juuri? Onko spiritualistinen luontosuhde ehdottomasti parempi kuin empiirinen, kokeellinen ja järkiperäinen luontosuhde? Tätä voi epäillä, etenkin kun

ajatellaan nykyaikaisia ekologisia suurriskejä, kuten otsonikatoa jonka tunnistus ja ehkäisy vaatii tieteellistä tietoa. Tällaiset vertailut samaistavat niin erilaisia ympäristöhistoriallisia aikakausia keskenään, että teesit jäävät lopulta pelkästään uskon varaan.<sup>5</sup>

Minimiehto jonkin tradition luontosuhteen hahmottukselle on, että tuodaan tasapuolisesti esiin sen sekä myönteiset että kielteiset aspektit. Missä suhteessa esimerkiksi Aristoteles hyväksyi luonnon hallitsemisen ja missä suhteessa problematisoi sen? Vasta tällainen differentiointi antaa perusteita joko hylätä tai hyväksyä Aristoteleen näkemys luonnon hallinnasta – ei kai järkiperäinen hallintapyrkimys voi *a priori* olla hylättävä? Sama ongelma koskee saksalaisia idealisteja ja romantikkoja: kieltääkö esimerkiksi Kantin velvollisuusteikka *täysin* luonnon? Vai tekeekö se sen vain jossain määrätyssä suhteessa. Ero on aivan ratkaiseva Kantin luonto- ja etiikkakäsityksen ymmärtämiselle.

Asiaan liittyy myös kysymys siitä, millaisen luontokäsityksen tulkitsija olettaa päteväksi. Tähänkään ei ole mitään yksiselitteistä ratkaisua. Esimerkiksi ajatus luonnon 'tasapainosta' on ongelmallinen: kysymys on pikemminkin dynaamisesta tasapainosta ja palautuvuudesta, jossa konflikteilla, jopa katastrofeilla on oma merkityksensä. Edelleen luonto, luonnollinen, villi ovat kulttuurisesti rakentuneita käsitteitä, joille lienee mahdotonta löytää mitään yleisesti hyväksyttävää määrittelytapaa.<sup>6</sup> Siksi luontosuhdettamme pohtivan ajattelun konglomeraatista kannattaa poimia sekä kirkkaat että ruosteiset kivet ja tarkastella molempia tutkijan mielenkiinnolla: luonto on paitsi harmoninen idylli, myös vaarallinen, sairas, tappava.

## Kantin erilaiset luontokäsitykset ja niiden uudelleenarvioinnin ongelma

Palataan ensin Friedrich Schlegelin mottoon. Siinä Kantia käytetään vainukoirona, jonka on usein havaittu olevan hyödyllinen ennen kaikkea myöhemmän saksalaisen ajattelun viidakoissa. Mitä metsästäjä hakee? Ei ehkä saalista vaan polkuja, jotka auttavat suunnistamaan luonnon, ihmisen ja yhteiskunnan monimutkaisessa vuorovaikutussuhteessa. Tällä hetkellä ihmiskunnalta näyttää suunnistustaito puuttuvan ja nykyiset tiedevainukoirat näkevät viidakon vain kaaoksena, johon tulisi raivata suora ja leveä tie. Katsotaan päästäänkö Kantin avulla yhtään pitemmälle.

Kantilla voidaan yksinkertaistaen erottaa ainakin kolme jossain määrin erilaista luontokäsitystä 'kolmen kritiikin' spesifisten kysymyksenasettelujen mukaisesti. Schmied-Kowarzikin mukaan *Kritik der reinen Vernunft* orientoituu uuden ajan fysikaalisen ajattelun mukaisesti kokemustiedon järjestämiseen ilmiöiden luonnonlaeiksi spekuloiden sillä, mitä luonto sinänsä on. "Ymmärrys ei ammenna lakeja luonnosta vaan kirjoittaa ne siihen". Aistimelliset kvaliteetit redusoidaan matemaattisesti hyväksyttävään muotoon: "Aistimellisuus kadottaa kukkansa ja siitä tulee *geometrin* abstraktia aistimellisuutta" (Marx). Toisessa kritiikissä, *Käytännöllisen järjen kritiikissä* tuo pääosin negatiivinen metafyyminen ohjelma kääntyy positiiviseksi: teoreettisen tiedon ankara rajoittaminen ilmiömaailmaan luo tilaa tieteen-teoreettisesti saavuttamattomalle todellisuudelle sinänsä (*an sich*), jossa olemme vapaasti itsemääräävinä subjekteina käytännöllisesti olemassa. Siveellisesti toimivina oliona olemme omasta todellisuudestamme välittömästi tietoisia: 'olio sinänsä' ei jää enää tavoittamatta vaan on meissä itsessämme. Kyseessä on myös uusi näkökulma luontoon: 'älyllisen olion' maailma ei ole enää teoreettis-empiirisen tiedon määräämä,

vaan se on 'älyllinen maailma', 'yliaistillinen luonto' praktisessa näkökulmassa: "luonto puhtaana käytännöllisen järjen autonomian alla".<sup>7</sup>

Kolmannen kritiikin, *Kritik der Urteilkraftin* luontokäsitys on eräässä mielessä kahden edellisen dialektinen synteesi. Luonto on siinä kokonaisuus, jonka oma yliaistillinen lainmukaisuus käy yhteen vapauden valtakunnan lainmukaisuuden kanssa. Tämän välityksen ongelmassa on sekä teoreettinen että käytännöllinen aspekti. Teoreettinen aspekti tulee esiin elävän luonnon tarkastelussa. Organismeissa (kasvi, eläin, ihminen) vaikuttaa 'sisäinen päämäärähakuisuus' ja ne tulee näin ollen ymmärtää "itseorganisoituvina olemuksina". Sisäisen päämäärähakuisuuden idea on Kantin mukaan 'regulatiivisen idean' mielessä ulotettava myös koko luontoon, jolloin saamme "idean koko luonnosta päämäärien säännön mukaan toimivana systeeminä". Tämän käsityksen voisi kuvitella edellyttävän teoreettista 'an sich' -tietoa elottomasta luonnosta ja olevan siten ristiriidassa *Kritik der reinen Vernunftin* kanssa. Näin ei kuitenkaan Kantin intentioiden mukaan ole: koska kyseessä on vain regulatiivinen idea, järjen kannalta välttämättömältä näyttävä ajatus ihmisen praksista ja luonnon tarkoitushakuisuutta harmonisoivasta yliaistillisestä substraatista, se jää vain oletukseksi ('als ob').<sup>8</sup>

Käytännöllinen aspekti tulee esiin ihmisen roolissa osana luontoa. Se toistaa oikeastaan edellisen teoreettisen postulaatin praktisessa mielessä. Koska ihminen ei ole vain orgaaninen luonnonolio vaan myös moraalis-järjellinen olio, tulee ihmisen voida myös praktisessa tarkoituksessa reflektoida luontoa. Tämä tarkoittaa sitä, että 'kategorisen imperatiivin' mukainen toiminta 'korkeimman hyvän' toteuttamiseksi maailmassa jäisi toivottomaksi projektiksi, elleimme voisi olettaa myös luomakunnan olevan olemassa päämäärähakuisena kokonaisuutena. Tämä 'praktinen postulaatti' Jumalan olemasolosta vaatii Schmied-Kowarzikin tulkinnan mukaan sitä,

että toteuttaessamme vapaasti siveellisyyttämme toteutamme sekä itsemme että muiden luotujen 'loppupäämäärää'.<sup>9</sup> Äärimmäisenä johtopäätöksenä tästä luontoa ja ihmistä yhdistävästä moraalisesta kaitselmuksesta voidaan pitää ajatusta 'ikuisesta rauhasta' ja sen 'takuusta' luonnonteologian kautta.<sup>10</sup>

Kantin käsitystavan voidaan nähdä kehittyneen kolmen kritiikin kautta kohti metafyyysisesti yhtenäistä konseptiota luonnosta ja ihmisestä. Kohler toteaa *Kritik der Urteilkraftin* metafyyysisenä ohjelmana kietoutuvan luonnon sisäisen päämäärähakuisuuden ja siihen liittyvän teologisen kysymyksenasettelun ympärille. Motiivina on tiedonkriittisesti uudistettu Kantin varhaisajattelun teema, fysikoteologian mahdollisuus. *Kritik der Urteilkraftissa* Kant pyrkii osoittamaan, että "esikriittisen metafysiikan spekulatio voidaan säilyttää myös transsendentaalifilosofisessa tutkimuksessa ja se muodostaa kaikki teoreettisen ja käytännöllisen filosofian alueet sekä estetiikan käsittävän teleologian päätepisteen". Tässä mielessä *Kritik der Urteilkraft* ennakoii Schellingin ja Hegelin metafysiikkaa.<sup>11</sup>

Näiden analyysien kautta kolmannen kritiikin systemaattinen tausta Kantin ajattelussa tulee meidän kannaltamme riittävästi esiin. Postulaatti yleisestä luonnonteologiasta liittyy Kantin uskonnonfilosofiaan ja on sellaisenaan ongelmallinen. Sen sijaan ajatus orgaanisesta luonnosta päämäärähakuisena ja 'itseorganisoituvana järjestelmänä' vastaa pitkälle myös nykytieteen käsityksiä ja on taustalla myös useimmissa biosentrisen etiikan hahmotteluissa. Kantin luontokäsityksen taustaskeema on myös erityisen mielenkiintoinen kysyttäessä sen eettisiä ja esteettisiä seurannaisvaikutuksia. Onko Kant loppujen lopuksi järkiperäinen velvollisuuseetikko, joka kieltää luonnon ja aistimellisuuden – siis tyypillinen antroposentriikko?<sup>12</sup> Vai onko Kantilta löydettävissä syvällisempi luonnon kunnioituksen etiikka, joka olisi haaste myös nykyiselle ympäristöeettiselle keskustelulle. Väitän Kantin ajattelusta

löytyvän tällaisia syvällisempiä elementtejä ja yritän seuraavassa esittää joitain todisteita tulkintani puolesta.

## **Luonnon moraalifilosofinen rooli**

Kantin ajattelu toistaa ensi näkemältä vanhaa ihmiskeskeisen ajattelun perinnettä, jonka juuret löytyvät jo antiikista (varsinkin Sokrates ja Platon) sekä kristinuskon standarditulkinnosta (esimerkiksi luomiskertomus). Kant ei näytä koskaan suoranaisesti luopuvan tällaisista korostuksista. Vielä *Kritik der Urteilkraftissa* on kohtia, joissa ihmiskeskeinen käsitys tulee selvästi esiin. Ihmiskeskeisyys liittyy postulaattiin Jumalan olemassaolosta luonnonteleologian ja järkipärisen moraalisen tietoisuuden taustalla. Luonnolle tulee arvoa oleellisesti tätä kautta: ”jos maailma muodostuisi elottomista ja elollisista, mutta järjettömistä olioista, sellaisella maailmalla ei olisi mitään arvoa, koska siinä ei olisi oliota, jolla olisi arvosta vähäisintäkään käsitystä”.<sup>13</sup> Eettisen teologian kannalta maailma on ihmistä varten, luodut oliot eivät ole itseisarvoisia koska ”ilman ihmistä koko luomakunta olisi pelkkä autiomaa, turhaan ja ilman loppupäämäärää”.<sup>14</sup> Eettinen teologia toteuttaa näin viime kädessä *Kritik der Urteilkraftin* metafysisistä ohjelmaa luonnon yliaistillisen, päämäärähakuisen olemuksen ja ihmisen järkevän vapauden yhdistämisestä.<sup>15</sup>

Joskus tämä ihmiskeskeisyys tulee Kantilla lähes brutaalilla tavalla esiin. Kirjoituksessaan ’Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte’ Kant toteaa ihmistymisen neljäntenä ja ratkaisevana askeleena olevan ihmisen tietoisuuden omasta erityisasemastaan luonnon loppupäämääränä: ”Ensimmäisen kerran, kun ihminen sanoi lampaalle: *turkkia jota kannat, ei luonto ole antanut sinua varten vaan minulle*, otti sen siltä ja puki päälleen, tuli hän tietoiseksi luontaisesta etuoikeudestaan muihin eläimiin nähden. Hän ei pitänyt niitä

enää luotuna kumppaneinaan (*Mitgenossen an der Schöpfung*) vaan hänen tahtonsa valtaan jätettyinä välineinä ja työkaluina”.<sup>16</sup> Eettiset oikeudet ja järki näyttävät kytkeytyvän Kantilakin tiukasti toisiinsa ihmiskeskeisen ajattelutradition tapaan.

Kantin omat perusteet ympäristöetiikalle näyttävätkin olevan puhtaasti ihmiskeskeisiä. Velvollisuudet eläimiä ja ympäristöä kohtaan olisivat näin todellisuudessa epäsuoria velvollisuuksia; perimmäisenä tähtäimenä olisivat ihmisten väliset suhteet. Raaka asenne eläimiin ja ympäristöön ruokkisi vastaavaa taipumusta kanssaihmiisiin: siksi ja vain siksi sitä tulisi välttää.<sup>17</sup> Tällainen näkemys onkin johdonmukainen seuraus Kantin moraaliteologiasta. Pohtiessaan moraalifilosofian luennoissa kysymystä velvollisuuksista eläimiä kohtaan hän toteaa: ”Olio, jolla ei ole moraalisuuta, ei ole koskaan päämäärä vaan aina väline... – vain järkevät oliot ovat universumin päämääriä”. Silti on syytä arvostella eläinten kidutusta, koska se vahingoittaa kykyämme sympatiaan ja sääliin ja johtaa ajan myötä myös säälimättömyyteen toisia ihmisiä kohtaan.<sup>18</sup> Vain ihmisellä on oikeuksia, luovuttamaton sisäinen arvo; muilla olioilla on vain ulkoinen arvo, ts. hinta. Ihmisen sisäinen arvo perustuu hänen vapauteensa. Hänellä on oma tahto. Eläimelläkin on tahto, mutta se ei ole niiden oma vaan luonnon tahto. Viime kädessä ihmisen erityisarvo perustuu Jumalan tahtoon. Tahdonvapaus on lopulta tärkeämpi peruste ihmisen erityiselle arvolle kuin järki. Järki on viime kädessä pelkkä väline vapaudelle: ”Järki ei anna meille mittaamatonta arvoa (Würde). Sillä mehän näemme, että luonto tuottaa eläimissä vaistojen avulla sen, mitä järki etsii esiin vasta pitkien kiertoitien jälkeen”. Siksi yksin vapaus tekee meistä päämääriä sinänsä. Luonnonlakien ja vapauden lakien perustava ero edellyttää tätä välttämätöntä hypoteesia.<sup>19</sup>

Tätä taustaa vasten Kantin etiikka päättyy lopulta luontoystävälliseen humanismiin. Etiikan luennoissa hän toteaa velvollisuuksien eläimiä kohtaan olevan todellisuudessa

”epäsuoria velvollisuuksia ihmisyyttä kohtaan”. Eläinten toiminta on analogisessa suhteessa ihmisen moraalisuuteen: esimerkiksi isäntäänsä uskollisesti palvellutta koiraa tulee palkita, koska sen toiminta on analogista ihmisen moraalille ansiokkuudelle. Kant ihastelee myös eläinten huolta jälkeläistään ja toteaa, ettei siitä syystä ”suttakaan kohtaan voi ajatella julmasti”. Hän viittaa hyväksyvästi myös Leibnizin huoleen madon kohtalosta ja toteaa sen kehittävän hyvin myös vastaavaa sääliä ihmistä kohtaan.<sup>20</sup> Kantin esimerkit osoittavat, ettei hän tee mitään eroa hyödyllisten/haitallisten eläinten välillä. Näin hän ylittää selvästi aiemmin mainitun näkemyksensä eläimistä pelkkinä välineinä ihmisen päämääriä varten. ’Analogiasuhde’ näyttää siis määrittyvän pikemminkin luonnon sisäisen teleologian ehdoilla kuin ihmiskeskeisen (ulkoi- sen) teleologian ehdoilla. Suden elämänpiiriä voidaan kantilaisessa mielessä kunnioittaa riippumatta siitä, onko se ihmiselle hyödyllinen vai ei.

Tärkein peruste eläinten moraalifilosofiselle huomioimiselle näyttää siis olevan säälin ja sympatiantunteiden kultivointi. Myöhemmässä eettisessä ajattelussaan Kant antaakin näille luontoperäisille tunteille yhä suuremman merkityksen velvollisuustietoisuuden rinnalla: ihmisluonnossa on alun perin pikemminkin luonnollinen taipumus hyvään kuin pahaan, ja juuri nämä hyvät taipumukset tulee ottaa mukaan eettiseen maksiimiin.<sup>21</sup> Miksi tahto hyvään? Kantin mukaan se jää jumalalliseksi salaisuudeksi, jota ihminen ei voi ymmärtää – kuitenkin yhtäläillä ”järki, sydän ja omatunto” opettavat moraalista toiminnasta ja ajavat siihen. Pitemmälle menevää selitystä on turha vaatia.<sup>22</sup> Velvollisuusetiikka edellyttääkin välttämättä ’esteettisiä esikäsitteitä’, jotka todellisuudessa mahdollistavat velvollisuudenmukaisen toiminnan. Moraaliset tunteet (omatunto, kunnioituksen tunne ja ihmisrakkauden keskeinen aspekti hyväntahtoisuus) ovat ihmisessä olemassa luonnostaan ja tehtävänä on niiden kultivointi, minkä kautta



ne vahvistuvat ja tulevat sitoviksi velvollisuuksiksi. Kant painottaa etenkin hyvántahtoisuuden olevan aina velvollisuus.<sup>23</sup> Sääli (*Mitleid*) ja ilo toisen puolesta (*Mitfreude*) ovat ”välineitä aktiivisen ja järkevän hyvántahtoisuuden edistämiseksi” ja siten pikemminkin ehdollisia velvollisuuksia. Eettisen toiminnan kannalta nuo momentit ovat silti välttämättömiä, koska velvollisuuden mielikuva ei sellaisenaan saa mitään aikaan.<sup>24</sup>

Mitä analogiasuhteen kautta perustellut ”epäsuorat velvollisuudet ihmiskuntaa kohtaan” eläinten tapauksessa Kantin moraalitunneteorian valossa oikeastaan tarkoittavat? Järki-peräisyyden nojalla tehty tiukka rajanveto ihmisen ja eläimen välillä, mitä Kant varsinkin *Käytännöllisen järjen kritiikissä* korostaa, tietenkin lievenee kun moraalisille tunteille annetaan välttämätön rooli eettisessä toiminnassa. Omaa tulkintaani muistuttaa A. Naessin tuore arvio Kantin etiikasta. Hän toteaa Kantin antavan ennen *Käytännöllisen järjen kritiikkiä* eettisessä toiminnassa tärkeän merkityksen ns. ’kauniille teoille’ (beautiful acts). ’Kauniit teot’ perustuvat juuri luonnollisiin taipumuksiin, hyvántahtoisuuteen ja empatiaan. Naess arvelee erottelulla moraaliset teot vs. kauniit teot olevan merkitystä ympäristöetiikan kehitykselle.<sup>25</sup> Kantin myöhemmän ajattelun valossa Naessin tulkintaa on kuitenkin oleellisesti täydennettävä: nimenomaan hyvántahtoisuus on perimmältään jo velvollisuus ja siten moraaliset teot eivät välttämättä jyrkästi eroa kauniista (luontaisista) teoista. Näin eettisesti relevantit tunteet ja eettinen järki (kategorinen imperatiivi) toimivat usein yhdessä ja toisiaan tukien. Vain voimakkaimmat affektit (esimerkiksi intohimoinen rakkaus) vaativat tiukempaa järkevän harkinnan kontrollia. Kantin velvollisuusetiikalla on täten olemassa selvä ’luontoperusta’. Se ulottuu myös eläimiin, kuten puhe suden ja madon ymmärtämisestä tuo julki.

Laajimmillaan Kantin etiikka ulottaa analogiset velvol-

lisuudet myös elottomaan luontoon ja esineisiin. *Moral Mrongoviuksessa* Kantin esitystä referoidaan tässä kysymyksessä seuraavasti: ”Tekijä puhuu vielä velvollisuuksista elottomia asioita kohtaan, nämä tähtäävät myös epäsuorasti velvollisuuksiin ihmiskuntaa kohtaan. Ihmisen vielä käyttökelpoiisiin esineisiin kohdistuva tuhoamisvimma on hyvin moraalitonta. Kenenkään ei tule tuhota luonnon kauneutta, koska vaikkei hän itse voi sitä enää käyttää, voivat toki vielä muut ihmiset sen tehdä. Näin vaikkei tätä velvollisuutta voidakaan nähdä asian itsensä suhteen, niin kuitenkin kaikkien ihmisten suhteen”.<sup>26</sup> Kyse ei siis ole velvollisuuksista ’asian itsensä suhteen’, vaan käyttöarvojen ja esteettisten arvojen säilyttämisestä toisille ihmisille. Sekä kierrätystä että tulevien sukupolvien oikeuksia voidaan perustella eettisesti tätä kautta. Kysymys luonnonkauneuden säilyttämisestä on kuitenkin erityistapaus, johon palaan kohta tarkemmin. Siinä nimenomaan velvollisuudella ’asian itsensä suhteen’ näyttäisi olevan suorastaan ratkaisevan tärkeä merkitys. Artefaktit sen sijaan voidaan nähdä pelkästään välineinä, joilla on arvoa vain ihmisen tarpeita ajatellen.

Kant hahmottelee ympäristöetiikkaa pääosin ihmiskeskeisesti. Tällöin ihmisen ja ihmiskunnan historiallisen ja moraalisen kehityksen kannalta luonnon kunnioitus on välttämätön osatekijä. Esteettisesti rikas luonnonympäristö, eläinten sisäisen teleologian ja moraalisen analogisuuden kunnioitus sekä luonnollisen hyväntahtoisuuden viljely ovat ihmiskunnan moraalisen kehityksen välttämättömiä osatekijöitä. Sekä luonnon kauneusarvot että elämän sisäinen teleologia ovat autopoieettinen osa jumalallista suunnitelmaa, jota ei voida ihmiskeskeisestä ja hyötykeskeisestä ajattelusta käsin riittävästi ymmärtää. Siksi luonto ei Kantille lopultakaan ole pelkkä väline ihmiskeskeistä näkemystä tukevat kohdat eivät edusta Kantin ajattelun syvintä tasoa tässä kysymyksessä. Kaikkein selväpiirteisimmän luonnon itseisarvoisuus tulee esiin

Kantin estetiikassa: hänen filosofiansa kokonaisuuden kannalta tulee kuitenkin korostaa, ettei etiikan ja estetiikan välillä ole ylittämätöntä kuilua vaan esteettiset ja eettiset arvot pikemminkin tukevat toisiaan. Luonnon kunnioitus Kantilla on lopulta pyrittävä näkemään näiden tarkasteluperspektiivien yhteydestä käsin – Kant itsekin antaa vihjeitä siihen, millainen tämä synteesi (luonnon perimmäinen arvo) lopultakin on.

## **Luonnonkaunis ja sen suhde moraalisuuteen**

Luonnon eettistä merkitystä Kantilla ei voi ymmärtää pelkätään hänen moraalifilosofiansa puitteissa, koska siinä painopiste on ihmisen järkevässä moraalisisessa itsemääräyksessä ja luonto konstruoidaan tuon näkökulman ehdoilla. Luonnon sisäinen päämäärähakuisuus ei Kantin moraalifilosofiassa täysin saavuta sille asiallisesti kuuluvaa roolia. Tässä suhteessa vasta *Kritik der Urteilskraftin* luonnonkaunista ja ylevää koskevat tarkastelut tuovat täysipainoisemmin esiin luontoon asiallisesti kuuluvan sisäisen arvokvaliteetin.

Kantin luonnonkauniin käsitteessä luonnon sisäisellä teleologisuudella on määräävä rooli. Hän korostaa luonnonkauneuden redusoitumattomuutta ihmisen hyötynäkökohtiin ja intresseihin, käsitteellisen ajattelun muotoihin ja täydellisyyden ideaan. Kauneuden varsinainen olemus liittyy luonnonolioiden ja -ilmiöiden sisäisiin aktiivisiin pyrkimyksiin, jotka ovat ihmisen ymmärryksen ja käytännöllisen toiminnan muodoille enemmän tai vähemmän vieraita. Kant kiteyttää rajanvetonsa toteamukseen, että esimerkiksi kukan kauneus perustuu sen ”päämäärättömään päämääräisyyteen” so. sisäiseen teleologiaan.<sup>27</sup> Luonnon omaehtoiset muodostumat ja kiteytymät ovat siten kauniita riippumatta hyötynäkökohdistamme.<sup>28</sup> Luonnonkaunis eroaa näin oleellisesti esimerkiksi rakennuksen tai ihmisen kauneudesta, joissa täydellisyyden

ja ideaalisen momentit ovat olennaisia.<sup>29</sup> Suuri taide onkin usein kuvannut kauniina ”myös asioita, jotka luonnossa olisivat rumia (*häßlich*) tai epämiellyttäviä”. Esimerkiksi raivo (*Furien*) ja sairaudet voivat taiteen kohteena olla kauniita.<sup>30</sup> Näin jo Kantin ideassa luonnonkauniista tulee esiin luonnon dialektisuus, jota myöhemmin esim. Schelling ja Rosenkranz (*Ästhetik des Häßlichen* 1853) painottavat. Luonto ei ole lattean harmoninen kokonaisuus kuten useilla myöhemmillä ekologisilla ajatteliijoilla.

Luontokäsityksen kannalta on huomattava Kantin kuu-  
luisan esimerkin keinotekoisista kukista ja linnunlaulusta  
alleviivaavan luonnon autopoieettisuuden ja sisäisen teleo-  
logian ratkaisevaa merkitystä kauneusarvon kokemuksen kan-  
nalta.<sup>31</sup> Kopio luonnosta aiheuttaa paljastuessaan pettymyk-  
sen, koska silloin luonnon autopoieettisuus kadotetaan.  
Siveellisesti kultivoitunut arvioija vaatii näin luonnon oman  
sisäisen vapauden läsnäoloa.<sup>32</sup> Kant painottaa tällaisen asen-  
teen edellyttävän myös kehittyneen moraalisen tietoisuuden  
olemassaoloa. Siten luonnonkauneuden arvostus nojaa ana-  
logiseen ja tasapainoiseen suhteeseen puhtaan makuarvos-  
telman ja moraalisen arvostelman välillä.<sup>33</sup> Moraalinen intres-  
si tarkoittaa tässä tapauksessa esimerkiksi sitä, että ”linnun  
laulu julistaa iloisuutta ja tyytyväisyyttä sen omaan olemassa-  
oloon; näin ainakin tulkitsemme luonnon, olkoon sellainen sen  
tarkoitus tai ei”.<sup>34</sup> Toisin sanoen luonnonkauneuden kokemuk-  
seen näyttää välittömästi liittyvän luonnon arvon laajempi tun-  
nustaminen edellä kuvatussa eettisen hyvántahtoisuuden  
mielessä. Myös Kantin puhe analogiasuhteesta makuarvos-  
telman ja moraalisen arvostelman välillä tuo mieleen etiikan  
luentojen ’analogian’ ihmisen ja eläimen intressien välillä.  
*Kritik der Urteilkraft* täydentää noiden luentojen analyysiä  
toteamalla eksplisiittisesti, että kyseessä on oletus linnun ja  
ihmisen perimmäisten intressien samuudesta (vaikkei siitä lo-  
pullista metafysisistä varmuutta olisikaan, kuten Kant hänelle

ominaisella varovaisuudella painottaa).

*Kritik der Urteilskraft* perusteleekin lopulta esteettisten arvojen ja moraalisten arvojen ykseyttä. Kauneus on lopulta ”siveellisesti hyvän symboli”, joka yhdistää käsitteellistä ja lainomaista (moraalisuus) ainesta puhtaaseen aistimielihyvään. Sekä kauneusarvostelmat että moraaliset arvostelmat kietoutuvat neljän peruspiirteen ympärille: molemmat ovat (1) välittömästi vaikuttavia, (2) intressittömiä, (3) lainomaiseen vapauteen perustuvia sekä (4) subjektiivis-yleisiä. Näiden analogiamomenttien kautta luontokokemus ja moraalinen jalostuminen voivat yhtyä ja tukea toistensa kehitystä.<sup>35</sup> Scheible painottaa erityisesti intressittömyyden merkitystä: ”lopultakin on tarpeen vain yksi analogia siveellisyyden ja kauneuden yhteyden osoittamiseksi, nimittäin intressittömyys”. Hänen mukaansa vain silloin, kun ”luontoon suhtaudutaan ilman intressiä, se voi toimia vääristyneen reaalisuuden ristiriitaisten intressien korjaajana”. Subjekti tarvitsee luontoa, koska ”vain siinä on vielä koettavissa sfääri, joka ei vielä ole uuden tuotantotavan päämäärärationaalisuuden läpitukenma”.<sup>36</sup> Luonnon esteettinen ja eettinen kokeminen ’ylentää’ meidät samassa mielessä kuin kategorinen imperatiivi: syntyy kriittinen moraalinen asenne arkiseen egoismiin nähden.

Myös Kant nostaa luontosuhteen laajemman yhteiskunnallisen ja kulttuurimerkityksen selvästi esiin. Taide voi toimia yleensäkin inhimillistä onnea edistävästi auttaessaan vapauden ja pakon lainomaisessa yhdistämisessä, joka on vaikea tehtävä. Jo antiikissa taiteella oli samantapainen funktio välittää keskenään abstrakteja ideoita ja ”luonnollisia mielenailahduksia ja originaalisuutta”. Tällainen välitystehtävä taiteella tulee Kantin mukaan välttämättä olemaan jatkossakin, erityisesti siksi, koska myöhemmät aikakaudet ”tulevat olemaan luonnosta yhä etäämpänä eivätkä lopulta tule ilman py-syviä luontokokemuksia (ohne bleibende Beispiele von ihr (die Natur – KV)) olemaan kykeneviä muodostamaan käsitystä

korkeimman kulttuurin lainomaisen pakon ja oman arvonsa tuntevan vapaan luonnon voiman ja oikeellisuuden onnellisesta yhtymisestä yhdessä ja samassa kansassa”.<sup>37</sup> Kant viittaa tässä toisaalta kansan ja eliitin suhteeseen (vars. antiikin tapauksessa), toisaalta luontosuhteeseen ja luonnosta vieraantumiseen yleensä (’myöhempi aikakausi’). Kohta voidaan tulkita siis myös varoituksena luontosuhteen pilaamiselle – luonnon tietynasteinen vieraus (’toiseus’) ihmisen välittömille tarkoituksille ja manipulaatiolle tulisi säilyttää rikkaan kokemuksen lähteenä ja itseisarvona. Kopiot – vaikkapa nykyiset luontofilmit – eivät Kantin mielestä siksi riitä.

## Ylevän ongelma

Luonnon hedelmällinen ’toiseus’ heijastuu ehkä parhaiten Kantin analyysissä ylevän (*Erhaben*) käsitteestä. Uudempi esteettinen ajattelu Hegelistä ja Vischeristä lähtien on paljolti luopunut ylevästä esteettisenä kategoriana, koska se on nähty liian voimakkaita teologisia ja metafysisiä sidonnaisuuksia ylläpitävänä. Ylevän käsite sitoutui ajatukseen luonnon suunnitelmallisuudesta, perimmäisestä järkevyydestä, niin että ihminen saattoi tyyneesti, omasta ylemmyydestään vakuutuneena, tarkastella sen pelottavia ja vaarallisia ilmiöitä ja kokea esimerkiksi vuoriston ylevänä.<sup>38</sup> Ennen kaikkea modernin luonnontieteen ja luonnonhallinnan on nähty tekevän tuon käsitteen tarpeettomaksi. Scheible kirjoittaa tässä hengessä: ”Vasta kun luonnon havainnoinnista tullaan karkoittamaan viimeinenkin muistijälki kosmoksen ’theoreiasta’, kun luonto ilmenee enää hallinnan ja hyväksikäytön kohteena, tulee myös subjektin vaatimus vakuuttua omasta ’absoluuttisesta suuruudestaan’ ylevässä tulemaan rappeutuneeksi ja naurettavaksi. Teollisen tuotantotavan myrskyisä kehitys olisi siksi tärkein peruste ylevän kategorian nopealle tuholle”.<sup>39</sup> Viittaus

teolliseen luonnonhallintaan on tässä suhteessa erittäin osuva, koska ylevän eräs kiintoisimpia perusteluita jo Kantilla (ja vielä ilmeisemmin Schillerillä) oli ihmisen luonnonhallinnan rajallisuus. Nykykokemusten valossa tulee kuitenkin juuri tuo perustava teesi ylevän 'funktioittomuudesta' modernissa maailmassa asettaa kriittisesti kyseenalaiseksi.

Kant erottaa toisistaan matemaattisen ylevän ja dynaamisen ylevän. Edellinen on ylevä 'ylipäättään suurena';<sup>40</sup> luonnon dynaaminen ylevä sen sijaan luonto mahtina (*Macht*).<sup>41</sup> Meidän kannaltamme vain jälkimmäinen ylevän muoto on tärkeä, koska siinä ihmisen herruus luontoon nähden tulee kyseenalaiseksi. Kant mainitsee esimerkkeinä dynaamisesta ylevästä "rohkeat ulkonevat sekä uhkaavat kalliot, taivaalle nousevat ukkospilvet... tulivuoret koko tuhoavassa voimassaan, maan autioittavat orkaanit, rajaton meri joka kiihottaa mieliä (in Empörung gesetzt), mahtavan virran korkea vesiputous yms." Ne tekevät "ihmisen vastustuskyvystä niiden valtaan nähden merkityksettömän mitättömyyden".<sup>42</sup> Mutta juuri tämä ihmisen pienuus tekee niiden tarkkailusta puoleensavetävän, mikäli vain olemme turvassa: tällöin "sielunvoimamme nousee yli tavanomaisen mitan, ja antaa löytää meissä itsessämme aivan toisenlaisen kyvyn vastustaa rohkeasti luonnon näennäistä kaikkivaltaa".<sup>43</sup>

Mahdollisuus olla turvassa ilmentää sitä, että itse ylevän kokemus edellyttää tiettyä kulttuuritasoa. Jos päivittäisessä elämässään joutuu toimimaan tietyn uhkan alla, sitä on vaikea kokea ylevänä. Kant mainitsee tässä suhteessa esimerkkinä savoijilaisen maanviljelijän, joka Alppien tutkijan von Saussuren mukaan ilman muuta piti korkeiden vuorien (Eisgebirge – viittaa Mont Blanciin<sup>44</sup>) rakastajia narreina. Matkailija voi sen sijaan ottaa pieniä riskejä ja säilyttää 'ylevän' kokemuksensa. Toisaalta ylevän kokemus ei ole pelkkä konventio, vaan "sen perusta on ihmisluonnossa", ennen kaikkea moraalisuudessa.<sup>45</sup> Ylevässä ilmenee ihmisen moraalinen

riippumattomuus luonnosta: siksi ylevän käsite poikkeaa ratkaisevasti kauneuden käsitteestä.

Kant näyttää tässä suhteessa käsittävän ylevän lopulta täysin ihmiskeskeisesti. Ylevä ei liity mihinkään luonnon ”objektiivisiin periaatteisiin ja niiden mukaisiin muotoihin”, vaan se ilmentää pikemminkin ”luonnon kaaosta tai sen villeintä, säännöttömintä epäjärjestystä ja autiutta sikäli kun niissä on suuruutta ja voimaa”. Tästä syystä luonnonkaunis on tärkeämpi kategoria: ”luonnonkauniille meidän tulee etsiä perustetta ulkopuoleltamme, ylevään sen sijaan vain itsestämme”. Näin ylevän idea on ”erotettava täysin *luonnon* päämäärähakuisuuden ideasta”.<sup>46</sup> Tässä on Kantin käsityksen erikoisuus E. Burken teoriaan nähden: hänen mukaansa ylevä luonto ilmensi Jumalan suuruutta ja ihmisen pienuutta. Kantilla pääasia on osoittaa ihmisen moraalisen tietoisuuden ylemmyys hänen aistimellisuuteensa ja fyysiseen heikkouteensa nähden.<sup>47</sup> Kuten Schiller Kantia kommentoiden totesi, ylevä kohde antaa meidän ensinnäkin luonnonoliona kokea riippuvaisuutemme, toisaalta järkiolentona riippumattomuutemme luonnosta sekä omassa itsessämme että ulkopuolellamme.<sup>48</sup> Käänteisesti Burkesta Kantiin ja Schilleriin ilmentää sitä, että 1700-luvulla ’villi’ luonto (esim. Alpit) tuli yhä enenevässä määrin sivilisaation tarjoamien mukavuuksien piiriin. ’Ylevä’ esteettisenä maise-makategoriana ilmentää reaalisen uhan etäännyttämistä.<sup>49</sup>

Kyseiset standarditulkinnat ylevän käsitteestä viittaavat siihen, ettei käsite toisi luonnonkauniin rinnalla mitään merkittävää lisää luonnon kunnioituksen käsitteeseen Kantilla. Etenkin rajanveto kaunis–ylevä, jossa jälkimmäinen olisi päämäärätöntä kaaosta ja siten ainakin esteettisesti vähemmän arvokasta, näyttää antavan perusteita hylätä ylevä esteettisenä kategoriana. Toisaalta ylevä näyttäisi olevan moraalisen minän vastakohta tuodessaan esiin ihmisen aistimellisuuden heikkoutta ja riippuvuutta. Nämä rajanvedot eivät kuitenkaan tuo oikealla tavalla esiin sitä, mihin ylevien kohteiden kiinnos-



tavuus oikeastaan perustuu. Esimerkiksi vesiputouksen tai vuoren herättämä kunnioitus on jotain enemmän kuin vain heräte oman moraalisuutemme tiedostamiselle. Kant tuo lopulta, vaikkakin hämärämmin, myös tämän puolen esiin. Kyse on aistimellisuutemme tiettyjen rajoitusten ylittämisestä ja esteettisen asenteen laajenemisesta moraalisuuden kautta. Voisi sanoa, että Kantin ylevän käsitteen korostama intellektuaalinen ja moraalinen asenne luontoon syventää luontokokemustamme yli välittömien aistimellisten ja tunneperäisten asenteiden rajoitusten.

Tämä luontosuhteen syveneminen tulee varsin selvästi esiin Kantin eritellessä tarkemmin ylevään liittyvää moraalista näkökulmaa. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna ”ylevä on se, joka miellyttää välittömästi siksi, että se sotii aistien intressiä vastaan”. Ero kauneuteen on juuri tässä: ”kaunis valmista meitä rakastamaan jotain, esimerkiksi luontoa, ilman intressiä; ylevä arvostamaan sitä jopa vastoin (aistimellista) intressiämme”.<sup>50</sup> Normaali aistimellinen intressi suhteessa luontoon on Kantin mukaan tunne välittömästä hyvinvoinnistamme – juuri tällaisen luontosuhteen ylevän kategoria problematisoi.<sup>51</sup>

Ylevä ei ole kuitenkaan vailla positiivisia aistimellisiä määreitä: kuten itse moraalilakiin, liittyy siihenkin kunnioituksen tunne. ”Esteettisesti arvioituna”, toteaa Kant, ”ei (moraalisesti) hyvää tule kuvitella niinkään kauniiksi kuin yleväksi, siten että se herättäisi enemmän kunnioituksen tunnetta ... kuin rakkautta ja luottavaista kiintymystä”. Esteettisessä mielessä kokemus edellyttää Kantin mukaan tiettyä uhrautumista, välittömien miellyttävien affektien ylittämistä. Oleellista on kuitenkin intressin laajeneminen: ”Inhimillinen luonto ei käy tuon hyvän kanssa yhteen niinkään itsestään, vaan vain sen pakon (Gewalt) kautta, jota järki harjoittaa aistimellisuutta kohtaan. Tai toisinpäin ajatellen, jos ylevä luonnossa tai myös meissä (esimerkiksi tietyt affektit) kuvi-

tellaan vain henkisenä voimana (als eine Macht des Gemüts) ylittää *tietyt* aistimellisuuden esteet moraalisten perusteiden kautta, ja (ylevät kohteet – KV) tulevat sitä kautta kiinnostaviksi”.<sup>52</sup> Esimerkiksi moraalisen yksinäisyyden/riippumattomuuden intressi on ylevä, jos se johtuu halusta paeta ihmisten valheellisuutta ja epäoikeudenmukaisuutta. Tämä voi liittyä – analogisesti? – luontokokemukseen: yksinäisyyttä etsivä ihminen voi nähdä autiomaan ”*kiinnostavan* surullisena”.<sup>53</sup> Kantin esimerkkiä ei tule ymmärtää väärin: hän ei suinkaan halua psykologisoida. Tarkoituksena on osoittaa, etteivät moraaliset kokemukset ja esteettiset tuntemukset ole toisistaan täysin riippumattomia. Yksilön moraalisen autonomian laajeneminen edistäisi näin myös arkielämälle vieraiden luonnon esteettisten kvaliteettien ymmärtämistä.

Analyyssinä lopuksi Kant painottaa sitä, että ylevä luonto voi itsessään olla täysin kaoottinen ja muodoton, mutta herättää silti esteettistä mielihyvää. Peruste tähän on ihmisen mahdollisuudessa moraaliseen ajatustapaan, mihin luonto ”muodottomana ja tarkoituksettomana kohteena” antaa vain virikkeen. Näin luonnon omaa sisäistä muotoa ei arvioida vaan sitä käytetään ihmisen subjektiivisten päämäärien mukaisesti.<sup>54</sup> Kantilla kysymys on siis erilaisista konstruktivisista näkökulmista luontoon: tavanomainen ’empaattinen’ näkökulma on ’ylevien’ kohteiden suhteen riittämätön. Tarvitaan arkielämän intresseistä pitemmälle riippumatonta moraalista näkökulmaa, epäitsekästä suhtautumista, jonka kautta meille vaaralliset ja vihamielisetkin kohteet saavat esteettistä arvoa. Tämä on Kantin mukaan luonnonkauniille ylipäättään keskeinen piire: taiteen kauniin ymmärtäminen ei edellytä moraalisuutta siten kuin luonnonkauniin ymmärtäminen. Juuri luonnonkauniin suhteen oma etu tai vahinko on toissijainen, samoin muodon täydellisyys – objektin olemassaolo sellaisenaan ilman aistimielihyvää tai päämäärää näyttää tällöin viehättävän.<sup>55</sup> Kuten muistetaan, ylevälle oli luonteenomaista vaarallisuus

välittömän aistimellisuutemme kannalta – intressi oli moraalisis-intellektuaalinen. Sama vaatimus on tässä kohden asetettu luonnonkauniille yleensä. Myöhemmin varsinkin Schelling ei enää teekään ero kauniin ja ylevän välille.<sup>56</sup> Viime kädessä objektin olemassaolo sellaisenaan on se, mikä kiinnostaa – esteettinen ja intellektuaalinen intressi on täysin kaoottiseenkin kohteeseen mahdollinen.

## Viitteet

<sup>1</sup> Vrt. esim. M. Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness. From Prehistory to the Age of Ecology*. New York 1991, 121–127. Varhaisessa ekofilosofiassa varsinkin A. Naess pohjusti Spinozan suosiota.

<sup>2</sup> Novalis, *Schriften I*, Stuttgart 1960.

<sup>3</sup> Tulokset on arviotu nykyisellekin ympäristökysymyksistä käytävälle keskustelulle merkittäviksi (yhtenä esimerkkinä ks. Dickensin arvio Marxista ja Engelsistä). Myös saksalaisen ajattelun kansainväliset vaikutukset ovat kiinnostavia ja toistaiseksi vielä riittämättömästi selvitettyjä (esim. Thoreauin suhteen vrt. Oelschlaeger, *mt.*, 136, 140; J.S. Millin suhteen vrt. K. Väyrynen, Luonnon eettinen merkitys talusteoreettisen ajattelun klassikoilla. *Alue ja ympäristö* 2/1994.

<sup>4</sup> Oelschlaeger, *mt.*, 19–20, 59, 60.

<sup>5</sup> Tasapainoisempi esitys varsinkin keräilijä-metsästäjien ja maanviljelyskulttuurien ekosysteemeistä löytyy esimerkiksi M. Sarmelan kirjoituksista Kulttuurien ekologiaa. Teoksessa L. Aho, S. Sivonen (toim.), *Oikeutemme ympäristöön*. Juva 1987, sekä Ekologia ja kulttuuri. Teoksessa T. Nisula (toim.), *Näköaloja kulttuureihin – antropologian historiaa ja nykysuuntauksia*. Tampere 1994.

<sup>6</sup> Jopa luonnontieteilijöiden itsensä piirissä aletaan nykyään yhä useammin tunnustaa biosentristen arvojen tulkinnanvaraisuus. Esimerkiksi luonnonsuojelubiologian arvofilosofia tunnustaa tämä. Ks. esim. M.E. Soule, What is conservation biology? *BioScience* 35 (11), 1985, 727–734 sekä Y. Haila, R. Levins, *Ekologian ulottuvuudet*. Tampere 1992.

<sup>7</sup> W. Schmied-Kowarzik, Zur Dialektik des Verhältnisses von Mensch und Natur. Teoksessa H.J. Sandkühler (Hg.), *Natur und geschichtlicher Prozess. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*. Frankfurt/Main 1984, 147–151.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 152–154.

- <sup>9</sup> *Ibid.*, 154–155.
- <sup>10</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden*. Stuttgart 1966, 39–50.
- <sup>11</sup> G. Kohler, *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Auslegung von Kants 'Kritik der Urteilskraft'*. Berlin 1980, 51–52.
- <sup>12</sup> Tällainen käsitys Kantista tulee varsin usein esiin nykyisessä ympäristöeettisessä keskustelussa – ei vain amerikkalaiselta tai ranskalaiselta vaan myös saksalaiselta taholta. Ks. esim. D. Birnbacher, *Mensch und Natur. Grundzüge der ökologischen Ethik*. Teoksessa K. Bayertz (Hg.), *Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik*. Hamburg 1991, 282.
- <sup>13</sup> *Kritik der Urteilskraft*, 457–458.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, 446.
- <sup>15</sup> *Ibid.*, 28–29.
- <sup>16</sup> Kant, *Gesammelte Schriften*. Berlin 1917, Bd. 8, 114.
- <sup>17</sup> Kantin ajatteluun tässä kysymyksessä tukeutuu myönteisesti mm. L. Ferry, *Uusi ekologinen järjestys*. Jyväskylä 1993, 99–103, passim.
- <sup>18</sup> *Praktische Philosophie Herders. Kants Schriften 27.1, Vorlesungen 4,1, 85.*
- <sup>19</sup> *Naturrecht Feyerabend. Kants Schriften 27.2.2, Vorlesungen 4,2/2, 1319–1322.*
- <sup>20</sup> *Moral Mrongovius, Kants Schriften 27.2.2, Vorlesungen 4,2/2, 1572–1573.*
- <sup>21</sup> *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Werke 6, 44–45.*
- <sup>22</sup> *Ibid.*, 143–145.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, 399–402.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, 456–457.
- <sup>25</sup> A. Naess, Beautiful action. Its function in the ecological crisis. *Environmental Values* 1/1993.
- <sup>26</sup> *Moral Mrongovius. Kants Schriften 27.2.2, Vorlesungen 4, 2/2, 1572–1573.*
- <sup>27</sup> *Kritik der Urteilskraft*, 79, 93, 120–121.
- <sup>28</sup> *Ibid.*, 299–300.
- <sup>29</sup> *Ibid.*, 110, 115–116.
- <sup>30</sup> *Ibid.*, 243.
- <sup>31</sup> Idean tuo oikeastaan esiin jo Aristoteles erottaessaan praksiksen ja poiesiksen toisistaan. Praksikselle ominainen 'päämäärä itsessään' on jo luonnossa esiintyvä ominaisuus.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, 223–224.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, 225–226.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, 228.

- <sup>35</sup> *Ibid.*, 308–310.
- <sup>36</sup> H. Scheible, *Wahrheit und Subjekt. Ästhetik im bürgerlichen Zeitalter*. Bern 1989, 150–151.
- <sup>37</sup> *Ibid.*, 312–313.
- <sup>38</sup> R. Homann, Erhaben, das Erhabene. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hg. J. Ritter) II. Basel, Stuttgart 1972, 623–635; Scheible, *mt.*, 163–170.
- <sup>39</sup> Scheible, *mt.*, 167–168.
- <sup>40</sup> *Kritik der Urteilskraft*, 139.
- <sup>41</sup> *Ibid.*, 159.
- <sup>42</sup> *Ibid.*, 160.
- <sup>43</sup> *Ibid.*, 160–161.
- <sup>44</sup> De Saussure nousi huipulle toisena maailmassa.
- <sup>45</sup> *Ibid.*, 167.
- <sup>46</sup> *Ibid.*, 136–137. Ihmiskeskeisessä mielessä Kant puhuu ’ylevästä’ myös *Käytännöllisen järjen kritiikissä*. Siinä se liittyy ihmisen persoonallisuuteen ’päämääränä sinänsä’.
- <sup>47</sup> B. Eschenburg, Das Ideal des Erhabenen: die Darstellung der Alpen. Teoksessa R.P. Sieferle, (Hg.), *Natur. Ein Lesebuch*. München 1991, 306–307.
- <sup>48</sup> F. Schiller, Vom Erhabenen. *Werke 20*. Weimar 1962, 171.
- <sup>49</sup> R.P. Sieferle, Entstehung und Zerstörung der Landschaft. Teoksessa M. Schmuda (Hg.), *Landschaft*. Frankfurt/Main 1986, 244–245.
- <sup>50</sup> *Kritik der Urteilskraft*, 171. ”Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt”. ”Das Schöne bereitet uns vor, etwas, selbst die Natur, ohne Interesse zu lieben; das Erhabene, es, selbst wider unser (sinnliches) Interesse, hochzuschätzen”.
- <sup>51</sup> *Ibid.*, 174.
- <sup>52</sup> *Ibid.*, 177–178.
- <sup>53</sup> *Ibid.*, 184–185.
- <sup>54</sup> *Ibid.*, 190–191, vrt. myös *ibid.*, 53.
- <sup>55</sup> *Ibid.*, 222–223.
- <sup>56</sup> Homann, *mt.*, 631.

*Jussi Kotkavirta*

## LUONTO HEGELIN KÄYTÄNNÖLLISESSÄ FILOSOFIASSA

Tarkoitukseni on seuraavassa osoittaa lyhyesti, miten Hegelin käytännöllisessä filosofiassa tärkeä asema on hänen luontokäsityksellään, joka poikkeaa uuden ajan filosofiassa Descartes’sta ja Hobbesista alkaen vallitsevaksi muodostuneesta näkemyksestä. Rakentaessaan järjestelmänsä Hegel työskenteli intensiivisesti myös luonnonfilosofisten kysymysten kanssa ja luennoi luonnonfilosofiaa useaan otteeseen. Yhdessä hengenfilosofian kanssa luonnonfilosofia muodostaa Hegelin järjestelmässä reaalifilosofian, joka perustuu logiikassa ja metafysiikassa esitetyille ajattelua ja olemista koskeville yleisille periaatteille. Hegelin *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* sisältää todellisuuden kaikkien osien käsitteellisen yleisesityksen, jonka periaatteet poikkeavat tietoisesti erityisesti modernin luonnontieteen lähestymistavasta.

Tarkastelen kirjoitukseni alkuosassa Hegelin järjestelmän kehkeytymistä Jenan kaudella 1800–1806, koska tänä aikana Hegelin näkemyksissä tapahtuu kiinnostavia muutoksia,

jotka olennaisesti liittyvät juuri luonnon käsitteen luonteeseen ja asemaan hänen järjestelmässään. Muutokset, joita Hegelin luonnonfilosofiassa Jenan kaudella tapahtuu, kytkeytyvät läheisesti juuri hänen pyrkimyksiinsä löytää oikea ratkaisu luonnonfilosofian ja hengenfilosofian keskinäissuhteen ongelmaan. Artikkelini loppuosassa tarkastelen ensin *Enzyklopädiens* luonnonfilosofiaa käsittelevän osan eräitä keskeisiä kohtia sekä niiden taustalla olevaa ontologista näkemystä, ja lopuksi selvitän sitä analogiaa, jonka Hegel *Oikeusfilosofiassaan* rakentaa rakentaa oikeusvaltion idean sekä biologisen organismin välille.

## **Moderni luontokäsitys ja luonnonoikeus**

Hegelin ensimmäinen laajempi käytännöllisen filosofian periaatteita koskeva esitys on ns. *Naturrechtsaufsatz* vuodelta 1802/03 (*GW*<sup>1</sup> 4, 417–485). Tässä ohjelmallisessa kirjoituksessa Hegel muotoilee kritiikkinsä uuden ajan poliittista filosofiaa kohtaan ja esittää oman lähestymistapansa perusteet. Hegelin moderniin poliittiseen filosofiaan kohdistaman arvostelun taustalla on yleisempi modernin ontologian ja luontokäsityksen kritiikkiin, jonka lähtökohdat ovat ennen kaikkea Hegelin Aristoteles-tulkinnassa sekä eräissä hänen nuoruudenystäviensä Schellingin ja Hölderlinin monistisissa ideoissa.

Hegel käyttää modernista poliittisesta filosofiasta nimitystä 'luonnonoikeus', ja jakaa luonnonoikeusteorian kahtia, empiirisiin sekä transsendentaalisiin. Monessa suhteessa nämä ovat toisilleen vastakkaisia, mutta Hegelin fundamentaalisesta näkökulmasta samalla myös toistensa kaltaisia. Hegel nimittäin väittää, että ne kumpikin tavallaan asettavat moraalisuuden ja politiikan peruseriaatteet vastakkain luonnon kausaalisuuden ja kaoottisen moninaisuuden kanssa. Kummallekin lähestymistavalle moraalisuus ja poliittinen tila ovat jotakin,

joka on mahdollista saavuttaa ainoastaan irrottautumalla luonnosta tai disiplinaamalla se. Kumpikin lähestymistapa on tietämätön luonnon ja moraalisuuden tai luonnon ja oikeuden alkuperäisestä ykseydestä, siitä miten ne kaikissa muodoissaan itse asiassa liittyvät toisiinsa ja edellyttävät toisiaan. Tästä ykseyttä koskevasta ideasta käsin Hegel arvostelee sangen yleisellä tasolla yhtäältä Hobbesin ja Locken empiristä, toisaalta Kantin ja Fichten transsendentaalista lähestymistapaa. Samalla hän hahmottelee oman käytännöllisen filosofiansa lähtökohtia, myös luontokäsitettä.

Empiirinen lähestymistapa on Hegelin mukaan yleensä filosofiassa lähinnä yleistys common sense -näkemyksistä. Empirismen perusongelma on sen kaoottisuus. Empirismi pyrkii tekemään oikeutta havaittujen ilmiöiden moninaisuudelle, kykenemättä kuitenkaan jäsentämään niitä asianmukaisesti. Etiikassa ja poliittisessa filosofiassa tämä johtaa siihen, että moraalisuuden ja oikeuden perusidea jää epämääräiseksi. Empiiristinen luonnonoikeus lähtee Hegelin mukaan modernin fysiikan tavoin jostakin rajatusta ja yksinkertaisesta ilmiöjoukosta, josta käsin se katsoo voivansa muodostaa tietoa myös kaikesta muusta. Kummassakin, ”niin fysikaalisessa kuin eettisessä maailmassa”, lähtökohtana on eräänlainen kaaos: ”Jälkimmäisessä kaaos käsitetään milloin kuvittelukyvyyn avulla lähinnä eksistenssin hahmona, luonnontilana, milloin empirisen psykologian avulla enemmän potentiaalisuuden ja abstraktion muodossa, luettelona ihmisestä löydettyjä kapasiteetteja, ihmisen luontona ja kohtalona” (*GW* 4, 424). Empirismi ei Hegelin mukaan kuitenkaan kykene perustelemaan periaatteita, joiden nojalla se jäsentäisi käsittelemänsä materiaalin. Siinä, kuten Hegel sanoo, a posteriori toimii a priorina (*mt.*, 425).

Empiiristisen luonnonoikeuden mukaan alkuperäinen luonnontila on jätettävä, koska sillä on kestäättömiä seurauksia yksilöiden elämälle. Hegelin mukaan se poliittinen ti-



lanne, jonka Hobbes ja Locke sopimusteoreettisesti alkutilanteesta käsin perustelevat, on kuitenkin väistämättä yhtä mielivaltaisen kuin lähtökohtatilanne. Kuten empiirisessä fyysikassa, tässä periaatteena on absoluuttinen kvantitatiivinen moninaisuus, ja lopputuloksena on, kuten Hegel sanoo, ”muodoton ja ulkoinen harmonia, jota kutsutaan ”yhteiskunnaksi” tai ”valtioksi” (mt., 426).

Hegelin kritiikki formaalisia tai transsendentaalisia teorioita kohtaan on saman idean variaatio. Vaikka Kant ja Fichte eivät argumentoi empiiristen ilmiöiden moninaisuudesta käsin, vaan päinvastoin puhtaasta käsitteellisestä ykseydestä käsin, he ovat lopulta – empirismin tavoin – kykenemättömiä osoittamaan moneuden ja ykseyden tai luonnon ja moraalisuuden välistä ykseyttä. Jälkimmäinen määritetään tässäkin edellisen vastakohtana, kääntöpuolena. Kritisoidessaan empirismiä käsitteellisen ykseyden puutteesta Kant ja Fichte ovat Hegelin mukaan aivan oikeassa, mutta he itse eivät myöskään kykene muuhun kuin asettamaan käsitteelliset periaatteet luonnon moninaisuutta vastaan. Hegel katsookin, että formaaliset teoriat ovat empiiristen teorioiden pidemmälle ajateltuja radikalisaatioita tai rationalisaatioita.<sup>2</sup>

Ymmärtääksemme tässä Hegeliä, hänen kritiikkiään ja hänen omaan vastaustaan, on syytä tarkastella hieman lähemmin näiden teorioiden taustalla olevaan näkemystä luonnosta. Hobbes esimerkiksi rakentaa sekä teoreettisen että käytännöllisen filosofiansa tietoisesti Aristoteleesta poikkeaville moderneille premisseille, kiinnittyen myös uudenaikaiseen tulkintaan kristillisestä luomiskertomuksesta. Hobbesin mukaan teoreettisen filosofian lähtökohtana on metodologinen idea luonnon *privatiosta* tai maailmanhävityksestä. Tästä käsin voidaan sitten arvioida, minkälaisen tiedostusprosessin ihminen kävisi lävitse välttyäkseen kyseiseltä hävitykseltä. Vastaavasti poliittinen filosofia selvittää valtion luonnetta kuvittelemalla ensin luonnontilan, jossa valtiota ei ole tai se on

täysin hajonnut.<sup>3</sup>

Hobbesin fiktio – jota voi verrata Descartes'n epäilyn metodiin – ei kuitenkaan ole pelkästään metodologinen, vaan se kytkeytyy Aristoteleen teleologisesta maailmankuvasta tietoisesti poikkeavalle ontologialle. Aristoteleen mukaan luonnon *privatio* (*steresis*) on ajateltavissa ainoastaan olemisena, joka vielä ei ole löytänyt omaa muotoaan, ”potentiana”. Hobbes haluaa nimenomaan sanoutua irti näkemyksestä, jonka mukaan kansalaiset voivat toteuttaa luonnollisen muotonsa, aktualisoida potentiansa, ainoastaan osana polis-valtiota. Jos lähtökohtana on ajatus fiktiivisestä annihilaatiosta, eikä aristoteelinen näkemys ennen yksilöitä olevasta poliksesta, jossa nämä toteuttavat luontoa, silloin *fysis* ja sen teleologinen rakenne menettää esikuvallisen asemansa.<sup>4</sup> Tähän liittyy läheisesti se, että valtio ei ole Hobbesin mukaan luonnollisen kehityksen tulos sanan missään mielessä, vaan ihmisten oma luomus, taidonnäyte, artefakti. Tähän puolestaan liittyy läheisesti se, että Hobbes ei – kuten ei moderni poliittinen filosofia yleensääkään – korosta enää klassisen praksiksen kaltaista toimintaa valtiossa. Poliittinen toiminta on ensisijaisesti vaikuttamista ja vallankäyttöä.<sup>5</sup>

Luonnon arvon alentaminen tapahtuu yhdessä uudenaikaisen fysiikan geometrisen metodin omaksumisen kanssa. Demonstratiivista tiedettä voi Hobbesin mukaan tehdä ainoastaan olioista ja niiden välisistä suhteista, jotka ovat ihmisen itsensä luomia. Poliittisen filosofian lähtökohta on kaoottinen luonnontila, josta lähdetään tekemään sopimusta ja valtiota. Tietoisesti Hobbes assosioi poliittiseen tilaan, jota kohden luonnontilasta ponnistellaan, kristillisen pelastusajatuksen. Sama motiivi on jättänyt jälkensä esimerkiksi Kantin ideaan vapauden valtakunnasta, joka tarjoaa pelastuksen ihmisen luonnollisten taipumusten despotialta. Filosofian tehtävänä on demonstroida kyseisen siirtymän, kaoottisesta luonnosta erottautumisen välttämättömyys ja sen mahdollisuus. Koska

kaikki ajatukset luonnollisesta teloksesta tai eidoksesta on eliminoitu, todistus saattaa perustua ainoastaan ihmisluontoa koskeville asettamuksille. Tämä esitetään yhtäältä haluavana, toisaalta rationaalisena.

Olennaista modernin poliittisen filosofian kehityksen kannalta on se, että samalla kun luonnollinen järjestys pudotetaan aristoteeliselta jalustaltaan ja kun luomisajatus sekularisoidaan, samalla avautuu mahdollisuus perustella oikeudellinen ja poliittinen järjestelmä yksilöiden vapaasta tahtoaktista käsin. Tahdon ja vapauden käsitteet muodostuvat keskeisiksi perusteltaessa idea luonnon privatiosta. Niitä ei modernin käsityksen mukaan ole mahdollista johtaa mistään sisällöllisesti määritellystä hyvästä, olemassaolevan poliittisen yhteisön ominaisuuksista tai jostakin luonnollisesta järjestyksestä. Tahto ja vapaus määritellään tavalla tai toisella – vahvemmin tai heikommin, positiivisesti tai negatiivisesti – luonnosta riippumattomasta itsemääräämisen aktista käsin.<sup>6</sup>

Tämä tausta auttaa ymmärtämään, miksi Hegel löytää Kantin ja Fichten oikeusfilosofiasta samankaltaisen kahdentuoneen asetelman kuin Hobbesilta ja Lockelta. Hobbesin teoriassa Hegel viittaa yhtäältä privatiivisen luonnon käsitteeseen, joka sitten leimaa koko valtioteoriaa; toisaalta hän väittää, että tämän luontokäsitteen kanssa ristiriitaista on olettaa luonnontilaisille ihmisille jonkinlainen luonnollinen järki, joka sitten mahdollistaa valtion synnyttävän sopimusaktin. Hobbesin negatiivinen luonnontilan käsite on epäjohdonmukainen hänen positiivisen valtiorakennelman kannalta, Hegel esittää. Formaalin luonnonoikeus korjaa hänen mukaansa tämän epäsohdonmukaisuuden, mutta samalla se asettaa luonnon ja moraalisuuden absoluuttisesti toisiaan vastaan. Itse Hegel pyrkii käytännöllisessä filosofiassaan nimenomaan eroon siitä moraalisuuden ja tästä johdetun oikeuden ja toisaalta ihmisen luonnollisten taipumusten välisestä ontologisesta vastakkaisuudesta, jolle Kant ja Fichte rakentavat käytännöllisen filo-

sofiansa. Samalla Hegel pyrkii ylittämään sen ehdottoman rajan, jonka nämä filosofit rakentavat teoreettisen ja käytännöllisen filosofian välille.

Hegel siis näkee, että moraalisuuden ja luonnon, järjen ja yhteiskunnallisen empirian vastakkain asettaminen on johtanut modernin poliittisen filosofian ratkaisemattomaan dilemmaan. Varhaisessa ohjelmallisessa kirjoituksessaan Hegel puolustaa privatiivisen luonnon käsitteen asemesta ajatusta luonnoikeudesta, joka perustaisi uudelleen luonnon ja oikeuden alkuperäisen yhteyden. Tämän ajatuksen hän omaksuu Aristoteleelta ja yleisemmin teleologisesta ajatusperinteestä. Aristotelesta seuraten Hegel katsoo, että poliiksen oleminen on ontologisesti ensisijaista privatiivisten osiensa eli yksityisten kansalaisten olemiseen nähden, valtion positiivinen siveellisyys ensisijaista sen negatiivisiin perustelu-yrityksiin nähden. Kun Hobbesin mukaan luonnontilasta voidaan sanoa lähinnä vain, että siitä on hankkiuduttava eroon, Hegel sanoo, että luonnonoikeus on ”konstruoitava niin, että siveellinen luonto saavuttaa todellisen oikeutensa” (*wie die Sittliche Natur zu ihrem wahrhaften Rechte gelangt*).

Mutta onko tällaisen luonnonoikeuden konstruoiminen mahdollista modernina aikana, ja millä tavoin? Tämä on nähdäkseni se keskeinen kysymys, jonka kanssa Hegel käytännöllisessä filosofiassaan ja yleisemmin systeemiluonnoksissaan Jenan kaudella askaroi. Onko siis mahdollista puolustaa yhteisön tapojen ja niiden historiallisen kehityksen ensisijaisuutta yksilöihin nähden sanoutumatta irti keskeisestä modernista oikeudellisesta periaatteesta, jonka mukaan oikeus perustuu viime kädessä itse itsensä määrittävään tahtoon ja järkeen? Tähän tapaan voidaan muotoilla kysymys, joka askarutti Hegeliä niin Jenan kaudella kuin myöhemminkin ja joka näyttää myös olevan viimeaikaisen liberalismia ja kommunitarismia koskevien keskustelujen yksi taustakysymys.

## Luonnon ja hengen alkuperäinen ykseys

Hegel pyrkii filosofiassaan alusta pitäen jonkinlaiseen ajattelun ja olemisen perustavaan ykseyteen. Ns. *Differenzschriftissä* (*GW 4*, 5–92), ensimmäisessä julkaistussa teoksessaan, jossa Hegel tarkastelee Schellingin ja Fichten ajattelun eroja, hän perustelee filosofian tarvetta välttämättömyydellä ylittää modernia aikakautta ja kulttuuria hallitsevat kahdentumiset ja huonot vastakohtaisuudet. Yksinkertaistaen voidaan sanoa, että kyseiset kahdentumiset (*Entzweiungen*) palautuvat Hegelin mukaan subjektin ja objektin eroon ja vastakohtaisuuteen. Periaatteessa tämä vastakkaisuus voidaan yrittää purkaa joko subjektista tai objektista käsin, abstrahoimalla objektista tai subjektista, ja asettamalla joko subjekti tai objekti absoluutiseksi. Juuri näin on Hegelin mukaan tehtykin yhtäältä modernissa refleksiofilosofiassa, toisaalta uskonnossa. Edellinen on absolutisoinut subjektin, jälkimmäinen objektin. Kumpikin strategia, sekä transsendentaalisen subjektin että Jumalan absolutisoiminen, johtaa kuitenkin Hegelin mukaan juuri siihen kahdentuneeseen asetelmaan, josta olisi päästävä niistä taustalla olevaan ykseyteen. Tehtäväkseen Hegel asettaa tällaisen ykseyden artikuloimisen.

Jenan kauden alussa Hegel muotoilee yhdessä Schellingin kanssa identiteettifilosofisen strategian, jonka perusidea on, että jokaisen vastakohtaisuuden taustalla on ykseys ja että vastakohta ei perimmältään ole muuta kuin perustava ykseys vastakohtaisuuden muodossa. Tämän idean mukaisesti Hegel esittää *Differenzschriftissä*, että subjektin ja objektin vastakkaisuudessa subjekti on subjektiivinen subjekti-objekti ja objekti objektiivinen subjekti-objekti, jotka näin ollen ovat osittain identtisiä ja sellaisina perustavan subjekti-objekti -identiteetin kaksi eri muotoa. Subjekti ja objekti ovat siis kaksi muotoa, joissa perustava ykseys ilmenee, ja näin ollen identiteettifilosofian on tutkittava nimenomaan näitä il-

menemismuotoja ykseyden näkökulmasta.<sup>7</sup>

Tästä seuraa, että filosofisessa järjestelmässä on kolme osaa: objektia kyseisessä vastakkaisuudessa tutkiva luonnonfilosofia, subjektia tutkiva intelligenssin filosofia sekä niiden ykseyttä taiteen, uskonnon ja filosofian muodossa tutkiva indifferenssin filosofia. Näihin liittyy vielä spekulatiiviseen filosofiaan johdettava sekä sen lähestymistavan perusteleva logiikka ja metafysiikka. Niiden tehtävä on yhtäältä hävittää arkiajattelun tottumukset ja käsitteelliset pinttyvät, ja toisaalta osoittaa, että filosofian varsinainen periaate on vastakkaisuuksien taustalla oleva ykseys.

*Naturrechtsaufsatzissa* Hegelin perustarkoitus on tämän varhaisen systeemikonseption mukainen, mutta siinä hän ei puhu subjektin ja objektin vastakkaisuudesta ja indifferenssistä, vaan sen sijaan ykseyden ja moneuden erilaisista mahdollisista suhteista. Tutkimalla näitä suhteita filosofia voi Hegelin mukaan saavuttaa ykseyden ja moneuden absoluuttisen ykseyden. Tässäkin käsitteistössä Hegel erottaa logiikan ja metafysiikan sekä luonnon- ja siveellisuuden filosofian. Kun hänen systeemikonseptionsa Jenan kauden lopulla muuttuu, kyse on yhtäältä logiikan ja metafysiikan asemasta systeemissä, toisaalta luonnonfilosofian ja hengen filosofian keskinäisestä suhteesta.

Reaalifilosofian tehtävä, erotuksena logiikasta ja metafysiikasta, on esittää luonto, tietoisuus sekä yhteiskunta-historia absoluuttisen ykseyden ilmenemismuotoina. Näitä ilmenemismuotoja on viime kädessä kaksi, vastaten ykseyden ja moneuden suhteen kahta erilaista muotoa. Jenan kauden alussa Hegel hahmottaa nämä kummatkin, luonnollisen luonnon ja siveellisen luonnon, osana perustavampaa luonnollisen ykseyden käsitettä. Hegelin luonnonfilosofian varhaisissa versioissa luonnonilmiöt esitetään viime kädessä kahdesta tekijästä käsin, joita Hegel kutsuu ”etteriksi” ja ”materiaksi”. Etterillä Hegel tarkoittaa eri luonnonilmiöissä materialisoi-

tunutta absoluuttista, ei-metafyysisessä todellisuudessa ilme-  
nevää ja kehittyvää periaatetta. Luonnonfilosofian tehtävänä  
on hänen mukaansa esittää jokainen luonnonilmiö – planeet-  
tojen liikkeistä eläinten organismeihin – tämän periaatteen  
mukaisina ilmentyminä absoluuttisesta materiasta tai olemi-  
sesta. Keskeistä luonnonfilosofiassa on osoittaa, että luonto  
on tietyllä tapaa järjestynyt kokonaisuus. Vaikka myöhempi  
*Enzyklopädiens* luonnonfilosofia rakentuu jossain määrin  
toisenlaisille peruskäsitteille, ajatus, että luonto on kokonai-  
suus, ja myös että luonnonoliot ovat kokonaisuuksia, joita ei  
ole mahdollista hajottaa yksinkertaisiin ainesosiinsa niiden ole-  
mista kadottamatta, pysyy yhtenä Hegelin johtoajatuksena.  
Luonnon Hegel esittää materian periaatteiden ja tiettyjen  
postulaattien mukaisesti järjestyneenä systeeminä, ja hän ke-  
hittää esitystään tarkistaen postulaattejaan ja omaksuen sii-  
hen yhä lisää aikansa luonnontieteen tuloksia.<sup>8</sup>

Reaalifilosofian toisen osan on esitettävä siveellinen  
luonto tai henki. Tätä koskevan esityksen olisi viime kädessä  
osoitettava, miten todellisuuden perustava ykseys realisoituu,  
miten henki palaa takaisin ykseyteensä. Jenan kauden alussa  
Hegel orientoituu vahvasti antiikin filosofian teleologisiin nä-  
kemyksiin ja esittää, että ykseys realisoituu absoluuttiseksi  
siveellisyydeksi tulkitussa ykseydessä. Tämän Hegel konkreti-  
soi antiikin polista muistuttavaksi kansan totaliteetiksi, jon-  
ka hän katsoo olevan yksilöllisyyden toteutumisen mahdolli-  
suuden ehto. Erotuksena luonnollisesta luonnosta Hegel esit-  
tää siveellisen luonnon absoluuttisen ykseyden ilmenemis-  
muotona, jonka erilaiset hahmot – yksilön ja hänen kaikki eri-  
laiset mahdolliset sosiaaliset suhteensa samoin kuin yhteis-  
kunnalliset, kulttuuriset ja poliittiset instituutiot – käsitteellis-  
tetään ”hengen” muotoina.

Jenan kauden alussa, *Naturrechtaufsatzissa* sekä 1803  
luennoimassaan *System der Sittlichkeitissa*, Hegel ei kuiten-  
kaan vielä kykene hahmottamaan tätä hengeksi kutsumaansa

rakennetta, vaan puhuu sen sijaan siveellisyyden erilaisista muodoista, pyrkien esittämään niiden kokonaisuuden absoluuttisen siveellisyyden muodossa. Hahmottelen seuraavassa lyhyesti sitä muutosta, joka Hegelin metafysiikassa ja hänen reaalifilosofiassaan seuraavina vuosina tapahtuu, koska tämä kaikki liittyy olennaisesti juuri luonnon käsitteen luonteen ja systemaattisen aseman muuttumiseen.<sup>9</sup>

## Luonto ja henki

Voidaan sanoa, että Jenan kauden alussa Hegel rakensi Schellingin vaikutuspiirissä metafysiikkaa, joka perustui yhdelle substanssille. Heidän perusideansa oli osoittaa, millä tavoin kaikki äärellinen on sekä identtistä että ei-identtistä tämän substanssin kanssa, ja tämä tapahtui viime kädessä intellektuaalisen intuition (*intellektuelle Anschauung*) muodossa. Substanssi – *hen kai pan* kuten ystävät kutsuivat sitä nuoruudessaan – on alkuperäinen ykseys ja jossakin metafysiisessä mielessä luonnollinen. Hegel kuitenkin alkaa ottaa etäisyyttä tähän metafysiikkaan ja ryhtyy rakentamaan systeemiään uudelleen. Tuloksena on 1804/05 ensimmäisen kerran esitetty ja vuoden 1806 *Phänomenologie des Geistes*istä alkaen alusta pitäen uudelleen rakennettu subjektiviteetin käsitteelle perustuva logiikka ja metafysiikka sekä tähän liittyvälle hengen käsitteelle perustuva reaalifilosofia.

Myös metafysiinen subjektiviteetin käsite merkitsee todellisuuden perustavaa ykseyttä. Samaten sen tietäminen merkitsee äärellisten, vastakkaisuuksilla operoivien ajatus-tapojen destruktiota. Erotuksena aiemmasta metafysiikasta subjektiviteetti merkitsee nimenomaan tietämistä, tietämisen erilaisia rakenteita. Tietäminen (*Erkennen*) on tässä metafysiinen käsite, joka tarkoittaa keskenään samankaltaisten elementtien yleistä suhderakennetta, jonka esittäminen edellyt-



tää juuri sen elementtien samankaltaisuuden osoittamista. Hegel aloittaa nyt metafysiikkansa tilanteesta, jossa objekti on yhtä kuin koko tietäminen, mutta ei vielä sille itselleen; tietämiselle objekti on toinen. Tehtävänä on sitten osoittaa, miten objekti ja tietäminen ovat nimenomaan tietämiselle samankaltaisia, mikä Hegelin mukaan merkitsee, että tietäminen havainnoi ja tunnistaa oman itsensä objekteissa ja tiedostaa, miten se itse tuottaa itsestään tietämiseen liittyvät suhteet objekteihin.

Hegel sanoo, että tämä tietämisen toteutuminen on sen toinen tuleminen; ensimmäinen on sen asettuminen toiseksi objekteissa. Uudessa metafysiikassaan Hegel pyrkii esittämään tietämisen täydellisen realisoitumisen etenemällä epätäydellisemmistä kaikkein täydellisimpiin samankaltaisten elementtien tiedollisiin suhteisiin, lähtien rakenteellisesta ja numeerisesta identiteetistä ja edeten lopulta henkeen kaikkein kehittyneimpästä suhderakenteena. Hengen käsite, joka on sekä episteeminen että ontologinen, merkitsee Hegelille irtautumista Spinozan substanssista. Voidaan sanoa myös, että tässä yhteydessä Hegelin metodi on ensimmäisen kerran dialektinen.<sup>10</sup>

Uutta metafysiikkaansa vastaten Hegel rakentaa sitten myös reaalifilosofiansa. Luonnonfilosofian kohdalla tämä merkitsee eräänlaista transsendentaalista käännettä, mutta itse luonnonfilosofian sisällössä ei tapahdu dramaattisia muutoksia. Sen sijaan Hegel luopuu siitä metafysiisistä ja normatiivisesta luonnon käsitteestä, jonka elementteinä hän aikaisemmin esitti myös siveellisyyden eri muodot, ja rakentaa nyt uudenlaisen, hengen käsitteelle perustuvan subjektiviteetin filosofian. 1805/06 Hegel ensi kerran järjestää erilaiset psykologiset, sosiaaliset ja poliittiset ilmiöt dialektisesti niihin liittyvien tietoisuusmuotojen perusteella niin, että tietoisuus lopulta taiteessa, uskonnossa ja filosofiassa tiedostaa sekä objektien kokonaisuuden että oman itsensä tuossa kokonaisuudessa.

Tärkeää tässä yhteydessä on se, että juuri luonnon käsit-

teen rooli käytännöllisessä filosofiassa on yksi ja mahdollisesti jopa kaikkein keskeisin syy siihen, miksi Hegel rakentaa uuden metafysiikan ja subjektiviteetin filosofian. Hän tulee yhä tietoisemmaksi ja vakuuttunemmaksi siitä, että hänen varhempi kritiikkinsä luonnonoikeusteorioita kohtaan perustui premisseille, jotka eivät olleet sovitettavissa yhteen niiden vaatimusten kanssa, jotka hän muuten asetti filosofialleen. Kritiikki perustui, kuten näimme, ideale substantiaalisesta ykseydestä ja sitä vastaavasta luonnollisesta siveellisestä totaliteetista. *Naturrechtaufsatzissa* hän kirjoitti, että ”siveellisyyden absoluuttinen idea sisältää sekä majesteetin että luonnontilan yksinkertaisesti identtisinä, koska edellinen ei ole mitään muuta kuin absoluuttinen eettinen luonto; eikä majesteetin toteutuminen voi missään tapauksessa merkitä vapauden menettämistä” (*GW 4, 427*).

Tämän Aristoteleelta ja Spinozalta omaksutun näkemyksen mukaisesti Hegel rakensi *System der Sittlichkeitin*, joka siveellisyyden luonnollisuutta todistaessaan muistuttaa paljon Aristoteleen etiikkaa ja politiikkaa.<sup>11</sup> Myös Hegel todistaa tässä ihmisen rakentumisen tiettyä muotoa hyveiden näkökulmasta; myös hän todistaa toimintojen yhteiskunnallisten muotojen ja niitä vastaavien poliittisten hyveiden yhteyttä; myös hänen mukaansa viime kädessä vasta poliittinen kokonaisuus on varsinainen eettinen yhteisö. Koko argumentaatio on rakennettu kohti tietyn luonnollisen muodon toteutumista. Toisin kuin luonnollisessa luonnossa, jossa moneus vallitsee, siveellisessä luonnossa on mahdollista esittää ykseyden toteutuminen.

Hegelin keskeinen ongelma on, että tämän käsitteistön puitteissa hän ei kykene selittämään tai tekemään oikeutta sille modernille asettamukselle, jonka merkityksestä hän yhä enemmän vakuuttuu, nimittäin että henki on korkeampi kuin luonto. Jo varhain Hegel oli käytännöllisessä filosofiassaan sitoutunut vapauden, autonomian ja subjektiivisen itsemää-

räämisen ideoihin, mutta hän oli yrittänyt ja yrittää myös jatkossa antaa niille merkitystä, joka ei sillä tavoin olisi vastakkainen luonnolle kuin on Hobbesin tai Kantin filosofia. Kun hän Jenassa rakentaa subjektiviteetin käsitteelle perustuvan metafysiikkansa, se merkitsee, että hän käytännöllisessä filosofiassaan luopuu kaksimerkityksisestä luonnon käsitteestä. Luonto ei enää ole sekä alkuperäinen ykseys, ”taivaallinen luonto” ja luonnollinen luonto, vaan ainoastaan jälkimmäinen. Luonto luonnollisena luontona on nyt käytännöllisessä filosofiassa yksi momentti hengen kehkeytymisessä. Se on se materiaali, johon henki ulkoistaa itsensä työn kautta, jossa se havainnoi ja tunnistaa itseään ja jossa se siis vain voi itsensä tiedostaa.

Tämä uusi näkemys merkitsee myös monimutkaisia muutoksia Hegelin suhteessa niin Hobbesiin, Kantiin kuin Fichteen. Vaikka Hegel ei enää perusta modernien luonnonoikeusteorioiden kritiikkiään metafysisen luonnon idealle ja vaikka hän omaksuu ajatteluunsa näiden teorioiden joitakin keskeisiä periaatteita – hän esimerkiksi myöntää Hobbesin toteamuksen, jonka mukaan ainut mitä luonnontilasta voidaan sanoa on, että se on jätettävä (*exeundum e statu naturae*), sikäli paikkansa pitäväksi, että ihmistä ei ylipäätään voi tarkastella luonnontilaisena (*GW 8, 214*) – hän ei luovu filosofisesta monismistaan ja siis vaatimuksesta, että luonto ja ihminen on ajateltava perustavamman ykseyden elementteinä. Modernin filosofian tavoin hän rakentaa ykseyden nyt vain tietämisen eikä suoraan olemisen tarkastelun kautta. Kaikkiaan yhtenä Hegelin filosofian, myös hänen myöhemmän filosofian suuren ansiona voidaan pitää juuri sitä, että hän pyrkii modernin maailman periaatteista äärimmäisen tietoisena ajattelemaan ihmisen ja luonnon kokonaisuutta.

## Ontologinen holismi ja luonnonfilosofia

Hegelin *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, jonka ensimmäinen laitos ilmestyi vuonna 1817 ja seuraavat vuosina 1827 ja 1830, esittää hänen järjestelmänsä peruspiirteet opiskelukäyttöön tarkoitettussa muodossa. Teoksen ensimmäisen osan muodostaa logiikka, joka Hegelillä ei ole formaalista vaan sisällöllistä, olevan ja sen ajattelemisen sekä tietämisen yleimpien periaatteiden ja muotojen järjestelmällistä tarkastelua. Teoksen toisen osan muodostaa luonnonfilosofia ja kolmannen hengenfilosofia.

Keskeistä Hegelin luonnonfilosofiassa ja sen taustalla olevassa ontologisessa näkemyksessä on se, että Hegel ei hyväksy modernin luonnontieteen ja siihen kiinnittyvän tietoteoreettisen filosofian lähtökohtaa, jonka mukaan oliot olisivat erilaisten ominaisuuksien kimppuja, joita koskevista havainnoista, impressioista tai intuitioista tietokykymme vasta muodostaisi kokonaisuuksia. Samaan tapaan kuin luonnonoikeusteorioita, Hegel arvostelee luonnonfilosofiassa tietoteoreettista empirismiä sekä Kantin teoreettisen järjen kritiikkiä, jota hän pitää empirismin johdonmukaisena jatkeena. *Enzyklopädi*en hengenfilosofian johdannossa Hegel kirjoittaa:

Henki ei kuitenkaan tyydy vain *äärellisenä* henkenä sirtämään representoivalla (vorstellender) toiminnallaan olioita oman sisäisyytensä avaruuteen ja siten riisumaan ne ulkoisuudesta tavalla, joka itse vielä on ulkoinen. Päinvastoin *uskonnollisena* tietoisuutena se tunkeutuu olioiden näennäisesti absoluuttisen itsenäisyyden lävitse, aina siihen yhteen Jumalan äärettömään voimaan saakka, joka vaikuttaa niiden sisällä ja pitää ne kaikki yhdessä; ja *filosofisena* ajatteluna se vie loppuun tämän olioiden idealisoinnin tiedostamalla sen erityisen tavan, miten tämä olioiden yhteisen periaatteen muodostava ikuinen idea

esittää itsensä niissä (*Enz. III*, # 381 Zusatz., *TWA*<sup>12</sup> 10, 22).

Äärellisen hengen ja filosofisen ajattelun välinen erottelu vastaa Hegelin näkemystä ymmärryksen ja järjen välisestä perustavasta erosta. Tämä jälkimmäinen erottelu on tunnetusti olennainen myös Kantin *Kritik der reinen Vernunftissa*, mutta kun Kant keskittyy transsendentaalisessa dialektiikassaan järjen tiedollisten rajojen määrittämiseen, Hegel lähtee siitä, että järki korkeampana filosofisen tietämisen muotona kykenee tavoittamaan todellisuuden sinänsä. Toisin kuin ymmärrys, järki voi Hegelin mukaan tietää myös äärettömiä kohteita kuten Jumalan; se voi edetä ymmärryksen tuottamien erottelujen ja vastakohtaisuuksien aina olioiden perustavimpaan olemukseen. Hegelin tulkinnan mukaan Kantin löytämät järjen antinomiat ovat tulosta ymmärryksen yrityksestä tietää sellaista mikä ylittää sen rajat – ymmärryksen, joka ei kykene etenemään teesin ja antiteesin äärellisestä vastakkaisuudesta niiden perustavampaan ykseyteen (ks. *Enz. I*, # 48, *TWA* 8, 126–129; kaikkiaan ymmärryksen ja järjen välisestä erottelusta ks. kappale ”Logiikan tarkempi käsite ja jakso”, *mt.*, # 79–83, 168–180).

Toisin kuin ymmärrys, joka identifioi ja analysoi, järki kykenee Hegelin mukaan käsitämään miten erilaiset ilmiöt ja kategoriat kytkeytyvät oisiinsa ja muodostavat kokonaisuuksia. Järjenmukainen ajattelu voi osoittaa, miten oleminen ja ei-mitään, laatu ja määrä, identtisyys ja differenssi, kokonaisuus ja osa, sisäinen ja ulkoinen jne. muodostavat todellisuudessa dialektisia suhteita, joiden suhteiden eri tyyppisiä Hegelin logiikan eri osat käsittelevät. Hegelin realistinen ja essentialistinen olioita koskeva näkemys on lähempänä Aristotelesta kuin modernia luonnontiedettä. Johdannossa *Enzyklopädiens* logiikkaan hän kirjoittaa:

Eläintä *sellaisenaan* ei ole mahdollista osoittaa, vaan aina pelkästään jokin määrätty eläin. Eläintä *sellaisenaan* ei ole olemassa, vaan se on ainoastaan yksittäisen eläimen yleinen luonto, kun taas jokainen olemassaoleva eläin on paljon konkreettisemmin määrätty, erityisempi olio. Mutta olla eläin – laji yleisen ominaisuudessa – on erityisen eläimen ominaisuus, ja se muodostaa tämän määrätyn olemuksellisuuden. Jos koirasta otetaan pois sen eläimellisyys, olisi mahdotonta sanoa mikä se on. Olioilla ylipäättään on pysyvä sisäinen luonto, samoin kuin ulkoinen maailmassaolo (Dasein). Ne elävät ja kuolevat, syntyvät ja häviävät; niiden olemuksellisuus, niiden yleisyys on laji, eikä tätä pidä ymmärtää jonakin pelkästään niille yhteisenä (*Enz. I, #24, TWA 8, 82*).

Hegel siis katsoo, että olioilla on universaalisia ja reaalisia ominaisuuksia, jotka kuitenkin eivät ole sinänsä, vaan ainoastaan erityisten olioiden muodossa. Hän vastustaa yhtäältä platonista ideaoppia, toisaalta sitä nominalistista käsitystä, jonka mukaan universaliat olisivat pelkästään olioihin satunnaisesti predikoituja ominaisuuksia. Hegelin mukaan oliot ovat aina kokonaisuuksia, joilla satunnaisten ominaisuuksiensa (pituus, paino, ikä...) lisäksi on jokin substantiaalinen ominaisuus (ihmisyys, koiruus...), jonka perustella ne ovat mitä ovat.<sup>13</sup> Vastaavasti Hegelin logiikan eri arvostelma- ja päätelmämuotoja koskeva tarkastelu (ks. *Enz. I, # 163–204, TWA 8, 307–366*) etenee kohti sellaisia päätelmämuotoja, joissa olioiden yleisyyttä, erityisyyttä ja yksilöllisyyttä käsitellään siten, että olioiden universaalinen genus tai käsite tavoitetaan redusoimatta niitä kuitenkin tähän. Johdannossa luonnonfilosofiaan Hegel esittää, että ainoastaan tällainen malli pelastaa meidät reduktionismilta ja atomismilta luonnon tutkimuksessa:

Se mikä fysikaalisissa ajatusmääreissä on epätydyttävää on palautettavissa kahteen seikkaan, jotka liittyvät läheisesti toisiinsa. (a) Fysiikan yleinen on abstrakti tai pelkästään formaalinen; sen määre ei ole siinä itsessään tai se ei siirry erityisyyteen. (b) Juuri tämän vuoksi sen erityinen sisältö on yleisen ulkopuolella, ja näin se on pirstoutunut, paloitetu, yksittäistynyt eristetty, vailla itsessään olevaa välttämätöntä yhteyttä; juuri siksi se on pelkästään äärellinen. Jos meillä on esimerkiksi kukka, niin ymmärrys huomaa siinä sen yksittäiset kvaliteetit; kemia hajottaa ja analysoi sen. Erotamme näin värin, lehtien hahmon, sitruunahapon, eteerisen öljyn, hiilen, veden jne.; ja sanomme sitten että kukka koostuu näistä osista. (...) Mutta myös intuitio (*Anschauung*) on otettava huomioon ajattelussa, niin että se mitä on paloitetu voidaan ajattelun avulla jälleen palauttaa yksinkertaiseen yleisyyteensä; tämä ajateltu ykseys on käsite, joka sisältää määrätty differenssit, mutta itse itsessään liikkuvana ykseytenä. Filosofinen yleisyys ei ole määreille yhdentekevä; se on itsensä täyttävä yleisyys, joka timanttisessa identtisyysdessään samalla sisältää differenssin (*Enz. II, # 246 Zusatz, TWA 9, 21*).

Tämä holistinen malli, jonka Hegel asettaa filosofista empirismiä ja Kantin synteisiä koskevaa näkemystä sekä niiden taustalla olevaa modernia luonnontiedettä vastaan, on hänen luonnonfilosofiansa perustana. Sen pohjalta Hegel polemisoi esimerkiksi Newtonin mekaniikan tai aikansa meteorilogian atomistisuutta vastaan. Esitän seuraavassa lyhyesti kaksi esimerkkiä siitä, miten Hegel argumentoi luonnonfilosofiassaan holisminsa puolesta.

Hegel tunnetusti asettui Goethen väriopin puolelle Newtonia vastaan. Jälkimmäisen väriopin peruslähtökohta on, että valkoinen väri itse asiassa koostuu perusväreistä, joihin

se myös on hajotettavissa. Goethe sitä vastoin lähtee siitä, että valkoinen on jonkinlainen perusyksikkö, jota ei ole mahdollista analysoida osiinsa, ja että muut värit syntyvät kun valkoinen joutuu kosketuksiin pimeän kanssa. Kun Newton siis johtaa valkoisen valon värien yhdistelmästä, Goethe johtaa värit valosta, joka kohtaa pimeyden.<sup>14</sup> Keskeinen filosofinen argumentti, jonka Hegel esittää Goethen teorian puolesta ja Newtonin teoriaa vastaan, on se, että edellinen tunnistaa valon abstraktin yleisyyden ja yksinkertaisuuden, sen ideaalisuuden ja puhtaan muodon (ks. *Enz. II*, # 320 ja *Zusatz, TWA* 9, 241-269). Kun Newtonin mukaan valkoinen valo on itse asiassa yhdistelmä eri värejä, keskenään heterogeenisiä elementtejä, on valo Goethen mukaan homogeenista eikä sitä voida analysoida osasiinsa (ks. *mt.*, 245-247). Hegel kirjoittaa:

Kaikkiaan on olemassa *kaksi* värejä koskevaa *näkemystä*. Yksi on meidän edustamamme näkemys, joka tunnistaa valon yksinkertaisuuden. Toinen näkemys, jonka mukaan valo olisi yhdistetty (*zusammengesetzt*), on välittömästi kaikkien käsitteiden vastainen ja edustaa karkeinta metafysiikkaa. Se on sen vuoksi niin onneton, koska kysymys on koko tarkastelutavasta. Kun tarkastelemme valoa, meidän täytyy luopua yksittäisten ja monenlaisten ilmiöiden tarkastelusta ja kohottautua olemassaolevan identtisuuden abstraktioon. Valoa tarkasteltaessa on siis välttämätöntä kohottautua ideaaliseen, ajatusten tasolle; tämän ajatusten tasolle kohottautumisen on kuitenkin Newtonin karkeistava näkemys tehnyt mahdottomaksi. Filosofia ei sen vuoksi milloinkaan ole tekemisissä yhdistetyn kanssa. Sen kohteena ovat käsitteet sekä erilaisen ykseys, joka on immanentti eikä ulkoinen, pinnallinen ykseys. Auttaaksemme Newtonin teoriaa olemme pyrkineet hävittämään kyseisen yhdistetyn toteamalla, että



valo määrittää itse itsensä näiksi väreiksi, aivan kuten sähkö tai magneettisuus polarisoituu eri napoihin (*mt.*, 249).

Hegel siis asettuu Goethen näkemyksen kannalle koska se vastaa hänen ontologista holismiaan, joka edellyttää että myös valolla on yleispätevä käsitteellinen ykseytensä. Hegelin silmissä Newtonin teoria, jonka mukaan valo on analysoitavissa erivärisiin osasiinsa, edustaa reduktivistista atomismia.

Johdannossa *Enzyklopädien* kolmanteen hengenfilosofiseen osaan Hegel vetää yhteen luonnonfilosofista tarkasteluun, joka alkaa mekaniikasta ja päättyy fysiikan kautta orgaaniseen luontoon. Tarkastelu on edennyt alemmasta korkeampaan, koska mekaniikan tasolla esimerkiksi taivaankappaleiden välisen suhteet ovat vielä varsin ulkoisia. Organismi on olennaisesti kehittyneempi rakenne, koska siinä osat eriytyvät toisistaan osana kokonaisuutta. Organismilla on muita rakennetyyppejä selvemmin käsitteellinen ykseytensä. Erityisesti eläinorganismissa ”ei vain jokainen jäsen synnytä toista, ole sen syy ja vaikutus, väline ja päämäärä, niin että se on samalla kertaa sekä oma itsensä että toinen, vaan kokonaisuus on sillä tavoin ykseytensä läpätunkema, että mikään siinä ei ilmene riippumattomana, jokainen määreisyys on samalla ideaalinen, eläimen pysyessä jokaisessa määreisyysdässään samana yleisyytenä, niin että eläimen ruumiissa pirtaleisuuden täydellinen epätotuus paljastuu” (*mt. III, # Zusatz*). Eläinorganismissa siis osien suhde toisiinsa ei ole ulkoinen vaan aina kokonaisuuden, käsitteellisen ykseyden välittämä. Tällaista organismia ei Hegelin mukaan voida selittää yksinomaan kausaalisesti modernin luonnontieteen mielessä, vaan käsitteellisen kokonaisuuden hahmottaminen edellyttää myös teleologista selitystä.

Organistinen luonnonfilosofia oli Hegelin elinaikana Saksassa suosittua, jopa muodikasta esimerkiksi romantikkojen

keskuudessa. Hegelin organismi niin luonnonfilosofiassa kuin käytännöllisessä filosofiassakin on kuitenkin enemmän kuin vain muodikkautta, paljon monimutkaisempaa ja raskaamalla ontologialla perusteltua.<sup>15</sup> Esimerkiksi Hegelin näkemys eläinorganismien eri perusfunktioiden, aistisuuden, ärsyyntyvyyden ja uusiintuvuuden suhteesta vastaaviin organismien osiin, hermo-, verenkierto- ja ruuansulatusjärjestelmään on käsitteellisesti monimutkainen: kukin järjestelmä on vastuussa funktiostaan, mutta ei yksin vaan osana kokonaisuutta, niin että kukin alajärjestelmä on yhteydessä jokaiseen muuhun osana kokonaisjärjestelmää, joka muodostaa käsitteellisen ykseyden. Tarkastelen seuraavassa vielä lyhyesti, miten tämä holistinen näkemys on läsnä kun Hegel *Oikeusfilosofiassa* konkretisoi kehittämänsä valtion idean oikeusvaltioksi.

### **Valtion idea organismina**

Hegelin valtiokäsitys tunnetusti holistinen tai – käyttäakseni toista termiä – kommunitaristinen, myös hänen Berliin kauden *Oikeusfilosofiassa*. Kuten Aristoteleelle valtio on Hegelille yhteisö jonka jäseninä, kansalaisina, yksilöt voivat toteuttaa itseään. ”Koska valtio on objektiivista henkeä, niin yksilö itse on objektiivinen, tosi ja siveellinen vain valtion jäsenenä. *Yhdistyminen (Vereinigung)* on sellaisenaan totuudellinen sisältö ja päämäärä, ja yksilöiden tarkoitus on viettää yleistä elämää” (OF<sup>16</sup>, # 258, huom.). Hegelille valtio ei ole ensisijaisesti juridinen tai poliittinen ilmiö, vaan nimenomaan yhteisö jossa yksityisten kansalaisten tietoisuuksista ja tahdoista muodostuu yleinen tietoisuus ja tahto. Hän kutsuu tätä hengeksi tai kansan hengeksi.

Organismin käsite on keskeinen malli Hegelin pyrkiesä konkretisoimaan valtion ideaa. Hegel antaa organismin käsitteelle – joka oli paljon käytetty metafora myös ajankohdan

poliittisessa filosofiassa – varsin vahvan ja täsmällisen sisäl-  
lön sekä selitystehtävän. Käsite liittyy läheisesti ontologiseen  
elämän käsitteeseen, joka on tärkeä sekä Hegelin logiikassa  
että reaali filosofian kaikissa osissa.<sup>17</sup> Hegel käsitteellistää sekä  
luonnon että hengen ”organismeina”, teleologisesti itseään  
muovaavina, määrittävinä ja differentioivina kokonaisuuksi-  
na tai järjestelminä. Hengen alueella organismi muodostuu tie-  
toisuuden, tietämisen, persoonan ja muiden käsitteiden kaut-  
ta, joilla ei ole suoraa vastaavuutta luonnon ja sen organismien  
piirissä.<sup>18</sup>

Hegelille valtio on kompleksinen yhteisö, joka yhdistää  
erilaisia elementtejä eläväksi kokonaisuudeksi. Moderni  
kansalaisyhteiskunta tuottaa sosiaalisia elementtejä, jotka ovat  
kokonaan toisella tavoin pluraalisia, kompleksisia, abstrak-  
teja ja yhteismitattomia kuin Aristoteleen *koinonia politiken*  
elementit. Organismien käsitteen avulla Hegel pyrkii hahmot-  
tamaan, miten elementit palvelisivat kokonaisuuden elämää.  
Niinpä hän esimerkiksi poliittista valtiota koskevassa vallan-  
jako-opissaan esittää, että lakiasäättävä valta vastaa eläin-  
organismien itsetietoisuutta, toimeenpanovalta reaktiokykyä ja  
monarkki itsesäilytyskykyä.<sup>19</sup> Organismina valtio on suhteel-  
lisen suljettu järjestelmä, jolla on kyky organisoida itseään.

Valtion keskeinen tehtävä on antaa vapauden idealle  
eriytynyt hahmo ja siten todellistaa sen. Vapauden idean on  
institutionalisoiduttava, muututtava pelkästä ideaalista todel-  
lisuudeksi. Siveellisyyden (*Sittlichkeit*) käsite olennaisesti  
merkitsee juuri tätä vapauden institutionaalista todellistumista  
(ks. esim. *OF* # 144). Siveellisyys objektiivisena ideana on  
Hegelin mukaan vielä eriytymätön substanssi, jolle subjektiiv-  
isuus antaa muodon ja jonka se differentioi järjestelmäksi,  
toisin sanoen eläväksi organismiksi. Hegel kehittää siveel-  
lisyyden järjestelmää suhteina, jotka tukeutuvat yksilöiden  
tahtoon mutta jotka samalla instituutioina ja lakeina ylittävät  
yksilöllisen tahdon tai edeltävät sitä. Lait ovat Hegelille ylei-

sen tahdon objektivoitumia. Toisin kuin monille sopimus-  
teoreetikoille, yleinen tahto on Hegelille pitkän valtiollisen  
tahdonmuodostusprosessin *lopputulos*, eikä valtion edellytys.  
Yksityisille kansalaisille lait ovat jo olemassa olevia, yleistä  
tahtoa edustavia, kansakunnan elämän ja historia kiteymiä. Lait  
eivät ole sen enempää deduktion kuin päätöksenkään tulok-  
sia, vaan ne ilmentävät yhteisön elämää ja tekevät sen tietoi-  
seksi: ”valtio a) yksilöiden itsenäisyys, b) yhdistyminen laeissa  
– ykseys tiedettynä, tiedostettuna, ilmaistuna, ajateltuna  
ykseytenä – ts. vapaus sellaisenaan” (OF # 157, huomautus  
(ei sisälly suomennokseen)).

Organismi on kategoriaalinen järjestelmä, joka raken-  
tuu suhteellisen riippumattomista alajärjestelmistä. Hegelin  
valtio rakentuu kolmesta alajärjestelmästä, perheestä, kansa-  
laisyhteiskunnasta ja poliittisesta valtiosta, jotka edelleen si-  
sältävät alajärjestelmiä. Alajärjestelmät perustuvat toisistaan  
poikkeaville periaatteille, mutta Hegelin keskeinen väite on,  
että ainoastaan yhdessä ne voivat muodostaa vakaan järjestel-  
män, jossa vapauden idea institutionalisoituu. Organismien  
perusidean mukaisesti alajärjestelmät saattavat toteuttaa teh-  
tävänsä kokonaisuuden kannalta ainoastaan kun ne ovat suh-  
teelliset itsenäisiä. Tämän mallinsa avulla Hegel kykenee var-  
sin ainutlaatuisella tavalla tarkastelemaan nopeasti monimutka-  
istuvia sosiaalisia ja poliittisia järjestelmiä normatiivisesta  
näkökulmasta, jotka liittyy kokonaisuuden elävyyteen ja  
vakauteen.<sup>20</sup>

*Oikeusfilosofian* valtiota koskevassa osassa Hegel liit-  
tää perheen ja kansalaisyhteiskunnan – joiden periaatteet on  
esitetty kirjassa aikaisemmin – valtiolliseen kokonaisuuteen  
sekä esittää poliittisen valtion peruseriaatteet. Hegelin valtio  
ei vain ole tai toimi suhteessa perheeseen ja kansalais-  
yhteiskuntaan, vaan se myös *sisältää* ne alajärjestelminään.  
Perheen alajärjestelmä on vastuussa valtiokansalaisten vält-  
tämättömästä uusintamisesta ja sosiaalistamisesta. Perhe pe-

rustuu vapauden luonnollisille ja dialogisille muodoille, joskin vapaus on siinä vielä välitöntä ja eriytymätöntä. Kansalaisyhteiskunta antaa vapaudelle eriytyneemmän hahmon ja yleisemmin eettiselle substanssille modernille ajalle luonteenomaisen muodon:

Kansalaisyhteiskunnan kehityksessä siveellinen substanssi saavuttaa *äärettömän muotonsa*, joka sisältää seuraavat momentit: 1) äärettömän *eroamisen* itsetajunnan erillään kokemaksi *itsessään olemiseksi* asti, ja 2) *yleisyyden* muodon, joka on sivistyksessä, *ajatuksen* muodon, jonka välityksellä *laeissa* ja *instituutioissa*, *ajatellussa* tahdossaan, itselleen *orgaanisena* totaalisuutena objektiivinen ja todellinen (OF # 256, huom.).

Kansalaisyhteiskunnassa subjekti siis konstitutoituu itse-tietoisena ja autonomisena, reflektiivisenä ja vapaana tahtona. Modernia valtiota ei Hegelin mukaan voi ajatella ilman kansalaisyhteiskuntaa ja sen subjektiivista vapautta, kuten ei myöskään ilman perhettä. Hegel määrittelee perhettä ja kansalaisyhteiskuntaa alajärjestelmänä seuraavalla tavalla:

Joukon yksilöt ovat itse luonteeltaan henkisiä, ja siksi yksilöihin sisältyy kaksinaismomentti: *itselleen* tietävän ja tahtovan *yksittäisyyden* äärimmäisyys ja substantiaalisien tietävän ja tahtovan *yleisyyden* äärimmäisyys. Siksi yksilöt päätyvät näiden kummankin puolen oikeuteen vain ollessaan sekä yksityisinä että substantiaalisina persoonina todellisia. Siten he saavuttavat perheessä ja kansalaisyhteiskunnassa yksityisen oikeutensa välittömästi ja yleisen oikeutensa toisaalta niin, että he ovat olennaisesti itsestään tietoisia instituutioissa, jotka muodostavat heidän erityisiin intresseihinsä sisältyvän sinänsä olevan *yleisen*, ja toisaalta niin, että nämä instituutiot takaavat heille

korporaatiossa yleiseen päämäärään suunnatun tehtävän ja toiminnan (OF #264).

Hegelin kommunitaristinen ajatus on, että kansalaisyhteiskunnan jäsenen suhde valtioon ei voi olla yksin funktionaalinen, että hänellä kansalaisena on valtiossa substantiaalinen itsetietoisuus ja että hän tunnistaa valtion instituutioineen muodostavan tällaisen yleisen ulottuvuuden ja tarkoituksen. Samaten kansalaisyhteiskunnan lait hahmottuvat nyt uudesta näkökulmasta. Yksityisoikeus kytketään osaksi laajempaa kokonaisuutta, jossa vasta nämä lait ilmenevät sellaisina mitä ne olennaisesti ovat: ”henki on *näissä momenteissa näyttäytyvä (scheinende)* objektiivinen yleisyys järjellisyden mahtina välttämättömyyden puitteissa” (OF #263). Alajärjestelmien, perheen ja kansalaisyhteiskunnan, totuus on siis hengessä, elävässä ykseydessä. Toisin sanoen niiden varsinainen tarkoitus sisältyy niiden panokseen poliittisen yhteisön konstituutiossa.

Summa summarum: Valtio on Hegelin esityksessä järjestelmä, joka kykenee organisoimaan eri alajärjestelmät ristiriitaisine periaatteineen ja pyrkimyksineen orgaaniseksi kokonaisuudeksi. Valtion vakauden perusehto on sen alajärjestelmien itsenäisyys ja vapaus. Tämä filosofinen valtion käsite edellyttää, että poliittinen valtio tunnustaa alajärjestelmien itsenäisyyden ja vapauden. Tässä on Hegelin liberalismi. Järjestelmä on stabiili ainoastaan kun se integroi tasapainoa häiritsevät elementit itseensä, niitä kuitenkaan alistamatta. Valtiollisen järjestelmän on Hegelin mukaan oltava kuitenkin elävä, organismin kaltainen kokonaisuus. Tämä perusidean mukaisesti Hegel käsittelee myös poliittista valtiota ja vallan jakoa sen eri instituutioiden kesken, arvostellen sekä aikansa mekanistisia että romanttisia valtiokäsityksiä.

## Viitteet

- <sup>1</sup> *Gesammelte Werke*. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hamburg 1968–.
- <sup>2</sup> Ks. Miguel Giusti, *Hegels Kritik der modernen Welt*. Würzburg 1987, 96–107 sekä Jussi Kotkavirta, *Practical Philosophy and Modernity. A Study on the Formation of Hegel's Thought*. Jyväskylä 1993, 128–135.
- <sup>3</sup> Ks. Manfred Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*. Frankfurt/Main 1975.
- <sup>4</sup> Hegel sitä vastoin kirjoittaa Aristotelesta siteeraten: ”Päinvastoin aivan kuten kristallin suorat ja kulmat (joissa se ilmaisee luontonsa ulkoisen muodon) ovat negaatioita, myös siveellisyys on jotakin negatiivista, sikäli kuin se ilmaisee itsensä yksilössä sinänsä. Ensinnäkin, se ei voi ilmaista itseään yksilössä ellei se ole tämän sielu, ja tämä se on vain sikäli kuin se on kansan universaalinen ja puhdas henki. Positiivinen on luonnostaan ensisijainen negatiiviseen nähden, tai kuten Aristoteles sanoo: ”On selvää, että kaupunkivaltio on olemassa luonnostaan ja että se on ensisijainen verrattuna yksittäiseen ihmiseen, sillä jos kerran yksittäinen ihminen ei erillisenä ole itseriittäinen, hän on samanlaisessa suhteessa kokonaisuuteen kuin muidenkin kokonaisuuksien osat. Mutta se, joka ei kykene muodostamaan yhteisöä, tai se, jonka ei sitä itseriittäisyytensä takia tarvitse tehdä, ei ole kaupunkivaltion osa vaan ikään kuin villipeto tai jumala.” (1253a 25–30). Toiseksi, sikäli kuin siveellisyys ilmaisee itsensä yksilössä sinänsä, se on asetettu negaation muodossa, eli se on universaalisen hengen mahdollisuus.” (*GW* 4, 468).
- <sup>5</sup> Ks. Manfred Riedel, *Metaphysik und Metapolitik*. Frankfurt 1975.
- <sup>6</sup> Ks. Giusti, *mt.*, 100–101.
- <sup>7</sup> Ks. Peter Jonkers, Hegel's idea of philosophy and his critique of the reflective philosophy of subjectivity. Teoksessa André Wyleman (ed.), *Hegel on the ethical life, religion and philosophy*. Leuven 1989, 47–80, sekä Kotkavirta, *mt.*, 123–125.
- <sup>8</sup> Hegelin luonnonfilosofian kehityksestä Jenan kaudella ks. H.S. Harris, *Hegel's Development. Night Thoughts (Jena 1801–1806)*. Oxford 1986, 74–101, 238–298, 419–466. Ks. myös kokoomateoksia Rolf-Peter Horstmann, M.J. Petry (Hrsg.), *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*. Stuttgart 1986 sekä Hans-Friedrich Fulda, Rolf-Peter Horstmann, *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"*. Stuttgart 1990.
- <sup>9</sup> Yksityiskohtaisemmin ks. Kotkavirta *mt.*, 139–155.

- <sup>10</sup> Ks. Manfred Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn 1986.
- <sup>11</sup> Ks. Karl-Heinz Ilting, Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik. Teoksessa Gerhard Göhler (Hrsg.), *Hegel. Frühe politische Systeme*. Frankfurt, Berlin, Wien 1974, 759–785.
- <sup>12</sup> Hegel, *Werke (Theorie-Werk Ausgabe)*. Hrsg. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel. Frankfurt 1970.
- <sup>13</sup> Hegelin olioita koskevasta näkemyksestä lähemmin ks. erit. Robert Stern, *Hegel, Kant and the Structure of the Object*. London, New York 1990.
- <sup>14</sup> Ks. Stern, *mt.*, 90–91 ja erit. Michael Petry, Hegels Verteidigung von Goethes Farbenlehre gegenüber Newtons. Teoksessa Michael Petry (Hrsg.), *Hegel und die Naturwissenschaften*. Stuttgart, Bad Cannstadt 1987.
- <sup>15</sup> Vrt. Stern, *mt.*, 96 sekä Karl-Heinz Ilting, Hegels Philosophie des Organischen. Teoksessa Petry (Hrsg.), *mt.*, 349–376.
- <sup>16</sup> Hegel, *Oikeusfilosofia*. Suom Markus Wahlberg. Oulu 1994.
- <sup>17</sup> Ks. esim. Armin von Bogdandy, *Hegels Theorie des Gesetzes*. Freiburg, München 1989, 36–54.
- <sup>18</sup> Ks. Ludwig Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt 1992, 261.
- <sup>19</sup> Ks. Siep, *mt.*, 259–260. Ks. myös esim. OF # 263 huomautus (jota ei ole suomennettu). Siinä Hegel vertaa valtiota hermojärjestelmään ja perhettä järjestelmän herkkyyteen, kansalaisyhteiskuntaa sen ärsyttävyyteen.
- <sup>20</sup> Vrt. von Bogdandy, *mt.*, 123–133.



*Esa Sironen*

## LAURI-POIKA METSÄSS' HÄÄRII

*Luonnon kokemisen paradokseista*

Syksyn ruska, lumisen metsän hiljaisuus, punertuvan talvi Sauringon lasku pakkashuuruiselle iltataivaalle. Nämä ovat tilanteita, joissa varmaan jokainen on tuntenut mielessään jotakin aitoa ja turmeltumatonta, tai ahdistavaa, joka koskettaa meitä syvältä sisimmästä.

Kukapa ei olisi turistimatalla tai ainakin kuvista tähyillyt Kolin tai Aavasaksan laelta avautuvaa näkymää perisuomalaiseen havumetsä- ja järvimaisemaan.<sup>1</sup> Tällaisessa luonnon-tunteessa on jotakin varmaa, tuttua ja yhteistä. On kuin jokin ihmisen ikiaikainen ja alkuperäinen mielentila paljastuisi tässä kaiken hälyn, kuonan ja keinotekoisuuden alta ja tuottaisi kokemuksen, joka on samalla kertaa ikioma ja väärentämätön – kuin mielen peruskalliota.

Filosofia – toisin ja ainakin enemmän kuin niinsanotut positiiviset tieteet – on omimmillaan kuitenkin epäilemisen tiedettä. Siinä se on sukua sille vanhalle mustalaiselle, joka tarinan mukaan kysyi lapsenlapseltaan: ”Kumpi tietää enemmän, tyhmä vai viisas?”

Niin, kumpi tietää enemmän? Oikea vastaus on, tietenkin – tyhmä. ”Sillä viisas epäilee kaikkea.”

Filosofia ei aidoimmillaan ehkä tuotakaan valmiita vastauksia yhä valmiimmaksi käyvän maailmankuvan hyllyille. Se ”ei tiedä”, vaan ”epäilee kaikkea”. Varsinkin se epäilee kaikkein varminta ja itsestään selvintä, haluaa koko ajan ”tietää vähemmän”. Siinä yksi käypä filosofian määritelmä.

Hyvä esimerkki arjen mielenvarmuuksista on juuri luonnontunne.

Vanhan mustalaisen tavoin yritän seuraavassa osoittaa, että tämän tunteen lähes kouriintuntuva ”luonnollisuus” on kaikkea muuta kuin luonnollista – se on suorastaan luonnollisen vastakohta. Pikemminkin tunteemme ja havaintomme luonnossa ovat ihmisyhteisön ja tämän ihmisyhteisön koko pitkän historian leimaamia, siis kaiken ”luonnollisen” vastakohta. Ehkä herkimmillään luonnontunne on suorastaan teollinen tuote. Sen tehtaanmerkki paljastuu, kun sitä vähänkin raaputetaan.

## **Mikä oikeastaan on?**

Kuka, milloin ja miksi keksii asettaa kysymysmerkin ”luonto”-sanan perään?

Siihen täytyy olla erityinen syy. Tuo ”miksi” on tärkeä, olkoon se vaikka lapsen ihmettelyä siitä, miksi yöllä on pimeää, miksi siili on juuri siili. Tämä lapsi on ensimmäinen filosofi, kuten kreikkalainen Thales, joka luonnonfilosofiallaan ”heitti ensimmäisen kiven”, tai Aadam, joka antoi eläimille nimet.

Yksi myöhempiä kysymyksenasettajia on ollut klassinen estetiikka, joka heti syntyessään 1700-luvulla joutui kaikella terävyydellä ottamaan kantaa myös siihen, mikä on kaiken inhimillisesti muotoillun vastakohta – siis luonto. Olihan skandaali, että puhdas luonnonesine, kuten auringonlasku, voi olla kaunis kuin paraskin taideteos.

Luonto kauniina on maisema. Se on kappale ulkoista todellisuutta, mutta sitä ei voi kuvitella ilman tarkkailevaa silmää ja tämän tarkkailijan sisäistä kokemusta. Vasta kokijansa kautta maisemaan liittyy ”kuutamon hiljaisuus”, ”äärettömänä myllertävän meren ylevyys” tai ”tähtitaivaan levollinen suuruus”, kuten Hegel määritteli estetiikassaan 1800-luvun alussa.

”Maisemalla on todellisuutta vain tarkastelijansa silmissä”, varmensi hänen kollegansa Schelling.

Miten ulkoinen koetaan sisäisesti – sellaisen kysymyksen asettaa fenomenologia, on se sitten otteeltaan filosofiaa tai sosiaalhistoriaa. Luonnon paradoksaalisuuden käsittämiseen tarvitaan näitä molempia käsitteitä, sekä filosofiaa että historiaa, kuten kohta näemme.

Fenomenologia koettaa selvittää, miten ihmisen kokemusmaailma syntyy ja rakentuu, miten jokin tietty asia lukemattomien muiden asioiden joukosta muodostuu ilmiöksi, joka ylipäänsä voidaan kokea.

Tällaisen tutkimusotteen tosi kisällinäyte on ”luonto”. Se pakenee erittelyä kuin sateenkaaren pää, tekee kepposia kuin vuorenhaltija. Luonnon meissä virittämä tunnetila on tahaton ja itsestään syntyvä, spontaani. Silti se on kaikkea muuta kuin luonnollinen. Se tulee sielun syvyydestä, mutta on sosiaalisesti tuotettu. Se ei ole välitön, vaan moninkertaisesti välitetty ja kierrätetty, kaiken välittömän vastakohta, suurin piirtein klisee.

Mutta kliseeksi kangistuneenakin sen kiinni saamiseksi ja taltuttamiseksi tarvitaan vähintään kahta kättä, kulttuurin käsitteiden koko verkko.<sup>2</sup> Yhden oppisanan leikkaavakaan suopunki ei riitä.

Meren, vuoren tai metsän kokeminen esteettisenä ja arkisena on pitkän ja monisäikeisen kehityksen tulosta. Tässä mielessä, kuten nuori Marx totesi, ihmisen ”viiden aistin muodostuminen on koko tähänastisen maailmanhistorian tekoa”.

Silmän tavassa omaksua maisemaa heijastuu historiallisesti välittynyt yhteisöllinen suhde ihmiselämän yleisiin ehtoihin.

Niinpä katseen historiassa – kun sellaisia kirjoitetaan<sup>3</sup> – pitää olla lukunsa niin talonpojalle, aatelismiehelle kuin maailman onnettomimmalle taiteilijalle vinttikomerossaan. Heilätä kootuilla, välittyneillä aisteilla me tänään teemme välittömät havaintomme luonnosta.

## **Talonpojan silmät**

Aleksis Kiveltä löytyy runsaasti meitä yhä kiehtovaa luonnonkuvausta. Kiven veljekset elivät toki lähellä luontoa. Mutta oliko heillä silmää tämän luonnon maisemallisille arvoille ja merkityksille? Varmaan oli, mutta millaisille? Eränkävijän, kaskitalonpojan ja käsityöläisen – joita kaikkia veljekset eri vaiheissaan olivat – täytyy toki havainnoida, ymmärtää, luokitella ja muokata sitä ympäristöä, missä he elävät.

Kansatiede on osuvasti kuvannut talonpoikaista maisemaa. Se on ennen muuta tuotantomaisema. Lauri-poika metsässä häärii, katselevi puita väärii – siis hyödyn esineitä – ”kalupuita, kenkätuohia ja hankaleita”. Hyvillä mielin hän palaa saaliineen metsästä.

Näitä tuotantomaisemia ei ole yksi vaan useita. On tukkimetsä ja on lintumetsä, jänisten lymysijat. Sienestäjä taas tuntee paikat, joihin nousee kantarelli ja lampaankääpä. Eri metsät nähdään erilaisten ”silmälasiens” lävitse, jotka taittavat katsetta eri suuntiin.

Eikä muinoinen talonpoika tai metsämies ollut maisemassaan yksin, vaan tämä maisema oli maagisesti virittynyt – siellä oli hyviä ja pahoja voimia, ”väkeä”. Mutta huomasi Lauri keräilijän silmillään, että saniaiset hehkuvat ruskan väreissä? Näkikö hän – kirjailijansa tavoin – että ”mäntyin latvoissa luoteisessa väikkyi tulipunertava iltarusko”?

Kiipesikö Lauri koskaan Impivaaran laelle näköalaa ihailemaan?

## Tarpeetonta kiipeilyä

Kuinka uinuva maisemallinen silmä pitkään oli, käy ilmi eräästä hyvin tallennetusta vuorelle noususta. Sveitsiläinen historioitsija Jacob Burckhardt julkaisi 1800-luvun lopulla kirjan, joka meillä lähes sata vuotta myöhemmin suomennettiin nimellä Italian renessanssin sivistys. Kiipeäminen kuvataan luvussa, joka on hätkähdyttävästi otsikoitu: ”Luonnonkauneuden keksiminen”. Tarina on yksinkertainen: vuonna 1335 runoilija Petrarca kiipeää veljensä kanssa Mont Ventoux -vuorelle Ranskan ja Italian rajalla.

Burckhardtin mukaan Petrarca kuuluu ensimmäisiin nykyajan ihmisiin, jotka ovat ”huomanneet maiseman muodon ja ruvenneet nauttimaan sen erilaisista kauneusarvoista”. Runoilija osasi nimittäin ”erottaa maiseman maalauksellisen merkityksen sen hyödyllisyydestä”. Siitä käy todisteena veljesten kiipeäminen.

Vuoren juurella tosin eräs ”paimen vannotti heitä kääntymään takaisin”. Syynä estelyyn ei ollut vain hankkeen vaarallisuus, vaan kiipeämiseltä puuttuva motiivi ja mielekkyys. ”Tarkoitukseton vuorilla kiipeileminen” oli aikalaisten mielestä ”ennen kuulumatonta.”

Mutta enemmän kuin paljastavaa on, että ”näköalan kuvausta odottaa kuitenkin turhaan”. Petrarca oli tekemässä ja kokemassa jotakin aivan uutta, hän oli ”ensimmäisiä täysin uudenaikaisia ihmisiä”. – Siksi hänellä ei ollut vielä käsitteitä sille, mikä tämä uusi oli. Hän seisoo vasta uuden ajan, modernin kynnyksellä, ei näe sinne sisään.

Niin turhaa kuin historiasta on yleensä etsiä alkupistettä tai ensimmäistä kertaa, näyttäisi tässä olevan poikkeus. Petrarca alkaa ”yhä voimakkaammin kaipaamaan paikalle, mistä nä-

kyisi kauas.” On syntynyt erityinen motiivi: kaipuu voimakkaaseen ja muistamisen arvoiseen maisemakokemukseen. Siitä tulee myöhemmin avainkokemus kokonaiselle aikakaudelle, 1700-luvun lopulla virinneeille romantiikalle, joka kehittää muodot, värit ja valöörit tälle suurelle ja hieman pelottavallekin luonnontunteelle – kaipuulle maisemaan.

Tämän motiivin keksivät ja kehittivät yksittäiset taiteilijat, mutta laajenevan turismin, maisemakorttien ja näköalapaikkojen, näkötorjien myötä se leviää lopulta kaikkiin väestöpiireihin – itsestäänselvyydeksi.

## **Maisema ja moderni**

Uuden romanttisen maun mukainen maisema ei ollut leppeän kaunis kulttuurimaisema, vaan tämän vastakohta, villi ja koskematon, vaarallinenkin. Franz Schubertin *Winterreise* on tämän uuden maiseman sävelkartta.

Mitä hyödyttömämpi ja ihmiselle vihamielisempi maisema oli, sitä varmemmin se kohosi kaupunkilaisen ihastuksen, retkeilyn ja suojelun kohteeksi. Keksittiin jääpeitteiset Alpit, sumuiset merinäkyvät, raa’an laiduntamisen ja metsänhakuun raiskaama Lüneburgin nummi – romanttisen maiseman prototyyppi vailla vertaa. Siinä nähtiin ”aito” luonto, jossa aistit ja hermot lepäsivät teollisen työn ja kaupunkimaisen arjen vastapainona.

Luonnonkauneuden keksiminen – suhde luontoon esteettisenä, maisemana – on Burckhardtin tavoin kiinnitettävä modernin ihmisen ja modernin yhteiskunnan syntyyn.

Moderni – se on jotakin hyvin kokonaisvaltaista ja kattavaa, jonka vastakohtaksi yhtä kokonaisvaltaisena asettuu perinteinen yhteiskunta. Jos missä, juuri luonnon kokemistavassa nämä kaksi maailmaa, perinteinen ja moderni, eroavat terävimmän toisistaan.

Perinteistä yhteiskuntaa edusti Petrarcaa varoitellut paimen. Välittömästi luonnosta elävällä ei ole suhdetta luontoon maisemana tai itseisarvona. Vuori merkitsee vaaraa ja vastusta, metsä sentään leivän jatketta.



Aavasaksa Ernst Lampénin kirjassa *Finnland, Suomi. Eine kurze Darstellung für unsere Freunde, die Deutschen*. Helsinki 1918.

Kaski- ja peltokauden talonpoika tarkkaili iltataivaan värejä lähinnä sään enteinä. Vielä nykyisin maalla iltarusko ennustaa sadetta. Jos nykyviljelijä osaa arvostaa myös pelto- maisemansa kauneutta, se johtuu siitä, että hän ei enää katso sitä vain talonpojan silmin. Ehkä hänen seinällään riippuu kopio Eero Järnefeltiä, Akseli Gallen-Kallelaa tai toritaidetta koivuineen ja punaisine mökkeineen.

Maiseman subjekti ei ole talonpoika, kuten veden subjekti ei ole siinä uiva kala. Ollakseen tällainen subjekti ihminen ei saa olla naiivisti osa luontoa, vaan hänen on ymmärrettävä itsensä luontoa vastapäätä, siitä eroavaksi. Maisema on suhdekäsite. Se edellyttää niittämisen, puunkaadon, sienien

poimimisen keskeyttämistä, selän oikaisemista ja asettumista vaikka vain hetkeksi työn ja hyödyn suhteiden ulkopuolelle – lapseksi, taiteilijaksi, filosofiksi.

Peltojen ja kaupunkien kasvaessa, vaivan ja pelon väistyessä voivat aistit vapautua nauttimaan maisemasta siinä. Vasta kun metsät ja vuoret eivät enää merkinneet ”ensi luokan vaaravyöhykettä”, sosiologi Norbert Elias päätteli, saattoi luonto tulla ”suuremmassa määrin silmänilon lähteeksi”.



Kansikuva Ernst Lampénin kirjasta *Suomea samoilemassa*. Helsinki 1934.



Tämä siirtymä voidaan sijoittaa uuden ajan alkuun, aateliston syvästi kaksinaiseen suhtautumistapaan. Välittömästi maatyöstä jo pitkälle vapautuneena tämä sääty eli vielä liian lähellä ympäröivää kesyttämätöntä luontoa. Se koki olevansa niin luonnonvallan uhkaama, että hovien ja kartanoiden puistotkin sommiteltiin tiukan geometrisiksi. Puiden ja pensaiden oksat muotoiltiin, jotta niihin ei jäisi merkkiäkään epäsäännöllisestä ja pelottavan kontrolloimattomasta villistä kasvullisuudesta.

Maiseman täydeksi subjektiksi ei aatelistostakaan vielä ollut, ajoittaisesta Rousseau ja Goethen aatteilla flirttailustaan huolimatta. Luonnon armoilla olon muisto, sen ennakoimattomuuden ja kahleet murtavan rajuuden pelko istui vielä liian syvässä ihmisten kollektiivisessä muistissa.

Vasta omille jaloilleen asettunut teollinen, kaupungistunut, porvarillinen maailma<sup>4</sup> kiinnitti luonnontunteen täydestä arvostaan vapaa-ajan maisemaan. Samoista jalanjäljistä, joissa maanmittari, rautatieinsinööri ja sahanperustaja punnitsivat maisemaa käypään markkinahintaan, kasvaa nykyihmisen ”kaipuu luontoon”. Tämä luonto on ”vue” – näkymä, kuten ranskalaiset sanovat, romanttinen katse hyödyistä vapautettuun maisemaan.

### **”Mä oksalla ylimmällä”**

Ei ole sattuma, että jylhä vuorenhuippu niinkin sattuvasti istui varhaisporvarilliseen kuosiin ja merkkimaailmaan – kuten ranskalainen semiootikko Roland Barthes on korostanut. Vuori ei ole kaunis, vaan askeettinen ja karu kuten porvarismiehen tumma puku (erotuksena aateliseen pukeutumiskoodiin) ja hänen nauttimansa musta kahvi.<sup>5</sup> Niissä kiteytyy symbolisesti nousevan porvariston maailmankuva ja suorituskeskeinen moraalit. Vuorenhuippu on yhtä yksinäinen, puhdas ja ylevä kuin Kantin filosofia, sen teoreettinen vastinpari.

Niinpä vuorelle noususta tuli uuden, modernin maailman rituaali ja siirtymäriitti, joka meillä Suomessa historiallisista syistä sai lisukkeekseen vielä kansallisen heräämisen kullatut kehukset.

Kun Suomen kansallismaisema on näkymä vuorelta, Eero Järnefeltin Syysmaisema Pielisjärveltä, se ei ole tätä siksi, että näkymä – katse maisemaan – olisi alkuperäinen tai erityisen tyypillisesti suomalainen asiantila. Itse vuori, ”Ukko-Koli”, seisoo toki alkuperäisellä paikallaan. Sille kiipeämisen motiivi, maiseman ihastelu, on kuitenkin vasta myöhään ja muualla keksitty.

Luonto ”luonnollisena” viekottelee meidät ”metsänpeittoon”, kuten ennen sanottiin. Fenomenologia opettaa meille kuitenkin samaa viisautta kuin vanha mustalainen. Juuri kaikkein varmin ja itsestäänselvin maailmassa – kuten luonnontunne meissä – on täynnään ansoja ja virvatulien houkutusta.

## Viitteet

- <sup>1</sup> Paikallisesti eritellymmän tulkinnan maisemakokemuksesta saa artikkelistani ”Laajavuoren maisemaa lukiessa”, teoksessa *Ryhtilästä Ramonin kentälle. Jyväskylän liikuntamaisemaa ennen ja nyt*. Toim. E. Sironen, Jyväskylä 1993, s. 149–174.
- <sup>2</sup> Luonnontunnetta modernin historiassa sivutaan teoreettisesti teoksessa *Moderni/postmoderni. Lähtökohtia keskusteluun*. Toim. J. Kotkavirta ja E. Sironen, Jyväskylä 1989, s. 71–79.
- <sup>3</sup> Katseen historian, yhden monista ja yleensä vähemmän onnistuneista on kirjoittanut Thomas Kleinspehn, *Die flüchtige Blick. Sehen und Identität in der Kultur der Neuzeit*. Reinbek bei Hamburg 1989.
- <sup>4</sup> Varhaisen porvariston moraalin ja maailmankuvan perusteet on kuvattu Max Weberin tutkimuksessa *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. (1904–05) Juva 1980.
- <sup>5</sup> Tummaa pukua ja mustaa kahvia porvariston symboleina on käsitellyt Wolfgang Schivelbusch: *Nautintoaineiden kulttuurihistoria*. Keuruu 1986, s. 103.

*Juha Varto*

## HEIDEGGER JA FYSIKSEN UUELLEEN TULKINTA

**H**eideggerin eräs perusajatus – paljolti fenomenologian periaatteiden mukaisesti – oli aloittaa ajattelemisen alusta. Tätä varten oli tutkittava, mikä on alku ja mikä voisi olla alkavaa ajattelemista. Aihe on esillä, eri tavoin tematisoituna, kaikissa vaiheissa Heideggerin kirjoitusta, mutta se tulee erityisen voimallisesti esille Parmenides- ja Herakleitos-luennoissa, Herakleitos-seminaarissa ja *Oleminen ja aika* -teoksen jatko-osassa, nimeltään *Tapahtumisesta* (Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis).

Aloittava ajattelemisen joutuu tietenkin unohtamaan totutut tavat ajatella, etsimään oman ajattelemisen valmiita rakennelmia ja murskaamaan niitä kovalla kädellä, samoin ohittamaan ne tulkinnat, joita aiemmat ajattelijat ovat esittäneet. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että aiempien ajattelijoiden saavutukset mitätöitäisiin, päinvastoin: Heidegger lähtee siitä, että jokainen kunnollinen ajattelijä on ajatellut alusta. Tärkeää on pyrkiä ajattelemaan alusta siten kuin tämä edeltäjä on tehnyt, jotta voisi ymmärtää, miksi hän on esittänyt ajattelunsa siten kuin on esittänyt. Valitut käsitteet, niiden suhteet ja

merkitys voivat tulla esille vain näin. Pelkästään nojaamalla annettuihin käsitteisiin ja niistä syntyviin satunnaisiin assosiaatioihin – mikä lienee nykyisinkin suosituin ”filosofoimisen” tapa – kadottaa syyn ajatella näillä käsitteillä.

Heideggerin arvion mukaan tärkein alkuperäinen ajattelija omassa perinteessämme oli Aristoteles. Aristoteles ajatteli alusta, hän teki näin myös edeltäjiensä ajatuksille, erityisesti Platonin ajatuksille. Tämän vuoksi Aristoteles käyttää jo vakiintunutta kreikkalaista termistöä ja antaa sille monissa kohdissa merkityksiä, joissa hän nojaa edeltäjiinsä. Heidegger on kuitenkin vakuuttunut, että Aristoteles ajattelee nämäkin käsitteet alusta. Tämän vuoksi Aristoteles nousee Heideggerin tärkeimmäksi lähteeksi ja malliksi, vaikkakin on ilmeistä, että Aristoteles muuten, ajattelijatyypinä, on Heideggerille vieras; tämä ilmenee siinä, että Heidegger ei koskaan ota käsittelyn alle niitä kysymyksiä, jotka näyttävät olevan Aristoteleen omia luomuksia (esimerkiksi etiikassa ja logiikassa).

Luontoa koskeva keskustelu on tässä Aristoteles–Heidegger-dialogissa etusijalla. Se on myös melko hyvin tunnettu keskustelu, jota Suomessakin on kosketeltu eri tavoin. Erityisesti luonto suhteessa ihmisen tietämiseen on tullut tekniikan filosofian tarkastelussa hyvin esille. Pääpaino on ollut tällöin sillä, mikä *ei* ole luontoa. Tämän vuoksi myös luonnon käsite on esitetty melko ongelmattomana ja vain viitattu niihin moninaisiin tulkintakysymyksiin, joita kreikkalainen termi *fyis* kätkee itseensä sekä käsitteen historiana että mahdollisena ajattelemisen kohteena.

Selvää on kuitenkin ollut tässäkin keskustelussa, että luonnolla on muutakin sanottavaa kuin vain toimia vastakohtana ihmisen tiedolle, itsessään olevana lähtökohtana tai väärinymmärrettynä ”kaikkena”.

Eräät lauseet ovat erityisesti kiinnittäneet mieltä. Aristoteles–Heidegger-dialogin pääteema on ollut, että ajattelemisen voi koskea vain fyysistä. Tämä rajaa ajattelemisen

koskemaan todellista ja näin ajattelemisen piiriin ei kuulu se, mikä on ihmisen kuvittelukyvyn aikaansaannosta. Tämä on myös selvä kannanotto ihmisen perustavanlaatuisen intentionaalisuuden puolesta: ajatteleminen on aina suhteessa olemista sen kanssa, mikä on todellista. Näin filosofian tehtäväksi arkipäivän tasolla tulee todellisen tunnistaminen, siis fysiksen ymmärtäminen niin, että ajatteleminen voi sitä koskea. Samalla tavalla oleminen on ymmärrettävä uudella tavalla, jotta fysisistä koskeva tietäminen ei muutu vain tekniikaksi vaan pysyy myös aloittavana ajattelemisena.

Näiden kahden kohdan tehtävä on itse asiassa sama, jonka Herakleitos ja Parmenides eri sanoin meille asettivat, hyvin kuvasivat ja peittivät.

Herakleitos-luennoissaan (101) Heidegger luopuu selvästi kahdesta fysis-käsitteen sisällöllisestä banalisoinnista. Hän sanoo, että fysis ei ole sama kuin luonto, sekä, että fysis ei ole sama kuin kaikki. Tämä huomautus on tärkeä, koska siinäkin tapauksessa, että fysis on luonto ja kaikki, se ei ole sama kuin nämä. Sekä luonto että kaikki ovat molemmat kokemuksellisia abstraktioita (tai konstruktioita) (88), johdetut satunnaisista kokemuksista ja kootut oletuksina joksikin, josta ei voi olla kokeumusta. Kaikki se, minkä voimme kokea, se, mikä voi tulla nähtäväksi oliona ja koettavaksi satunnaisesti, tulee nähtäväksi ja koettavaksi vain fysiksen valossa. Siitä, minkä näkee, ei voi nähdä sitä, mikä valaisee. Vaikka kokoaisi kaiken nähdyn yhteen, ei silti voisi nähdä näkemisen ehtoa.

Tämä runollinen viisastelu on erityisen tärkeää fysiksen käsitteen kohdalla, koska meillä kaikilla on luonnostamme pyrkimys banalisoida kaikki käytettävät käsitteet samalle, lähinnä koettavalle tai abstrahoivalle tasolle. Tämä ei käy olemisen käsitteen kohdalla, kuten ei fysiksenkään, koska juuri nämä käsitteet on ajateltava uudelleen, mikäli on halukas ymmärtämään viestin, joka niillä on kerrottavana. Ne eivät ole objekteja, ne eivät myöskään ole olevia sanan missään

merkityksessä, niissä ei ole hierarkiaa eikä luokkia. Me emme yksinkertaisesti voi käyttää niihin jo ajateltuja lähtökohtia. Ne ovat sanan täsmällisimmässä mielessä alkua. Fysis on tässä suhteessa perussana, oleminen jo etäännyttää kohti filosofiaa.

Heidegger päätyy kääntämään kreikan termin *fysis* konkreettiseen tapahtumiseen viittaavaan muotoon *puhdas ilmaantuminen* (das reine Aufgehen). Sanan vaihtamisella ei välttämättä ole merkitystä, mutta tämä käänös hukkaa kyllä monet luontokonstruktiota vaivaavat mielleyhtymät. ”Puhdas” tässä käänöksessä tarkoittaa puhdasta ihmisestä, vapaata pakottamisesta; pakottaminenhan on ihmisen tapa ilmaannuttaa luonto. Puhdas ilmaantuminen on tapahtumista, joka ei voi asettua ennalta-ajateltuun tapaan olla objektina edes kokonaisesti, koska samalla, kun se alkaisi olla objektina (”kaikki”, ”luonto”), se lakkaisi olemasta ilmaantumista. Heideggerin esimerkit ilmaantumisesta ovat suurimmalta osalta peräisin elävästä luonnosta.

Elämä (*zoe*) on yhtämerkitsevä puhtaan ilmaantumisen (*fysis*) kanssa. Nämä kaksi käsitettä ovat olemassa, koska me olemme intuitiivisesti oivaltaneet kaiken aikaa, että tärkeintä on se, mikä elää, tapahtuu eikä pysähdy; kun olimme oppineet ajattelemaan fysistä eräänlaisena valmiina luontona, tarvitsimme toisen käsitteen ilmaisemaan intuitiotamme: tästä elämä (*zoe*).

Heidegger kuvaa sitä kuinka nämä käsitteet paljastuvat samaa ilmaiseviksi:

- 1) Meillä on yhtä vähän ideoita siitä, mitä elämä on, kuin siitä, mitä fysis on; molemmat ovat kokemattomia kaikki-käsitteitä.
- 2) Kumpikaan ei esiinny yhtenä tai hierarkiana tai asteina tai oliona jossakin.
- 3) Kumpikin ilmaantuu, mutta ei ole.
- 4) Kumpikaan ei ole abstrahoitu koetusta, koska sellaista kokemusta ei ole, joka antaisi elämän abstraktion tai puhtaan ilmaantumisen abstraktion.

Elämä on selvästi tullut parhaiten kuvatuksi Henri Bergsonin kauniissa käsitteessä *elan vital*, elämän hyöky, jota Heidegger ei lue vitalistisena tulkintana vaan hyvänä käsittämättömän kuvauksena. Itse hän antaa tälle (*zoe*) käännökseen ”yhä uudelleen ilmaantuminen”. Juuri elämän kohdalla ilmaantumisen jatkuvuus, ihmistarpeisiin nähden ilmeinen ylettömyys ja tarpeeton runsaus tulevat hyvin esille.

Heideggerin rinnastus *fysis=zoe* on tärkeä myös toisella tavalla. *Zoon* on siis ilmaantuva. Elävä olento on se, mikä ilmaantuu kaiken aikaa ja juuri siinä *fysis* tulee esille aktiivisena, esimerkiksi minussa, koko ajan muuttavana, ei samana pysyen. Ilmaantumisen tapa ei ole mielivaltaisen, se ei ole mitä tahansa. Puhtaalla ilmaantumisella on tapansa ja niissä tavoissa, joissa muuttuminen on ilmeistä, *fysis* ilmaantuu myös meille ilman peittoa. Siellä, missä se näyttäytyy läsnäolevana, pysähtyneenä, se peiton alla.

Heidegger esittää nämä tulkinnat – puhdas ilmaantuminen ja yhä uudelleen ilmaantuminen – selvästi sitä *fysis*-tulkintaa vastaan, joka selittää läsnäolevan, tässä ja nyt olevan, fysiikseksi. Hän muistuttaa, että 600–500-lukujen filosofeilla, jotka ovat ottaneet ilmauksen filosofiseen käyttöön, *fysis* tarkoittaa kaikkea muuta kuin läsnäolevaa. Esimerkiksi *Peri Fyseos* -otsikon alla säilyneet kirjoitukset eivät suinkaan kuvaa sitä, mikä on tässä ja nyt, siis läsnäolevaa. Parmenides ei olisi tarvinnut jumalataria kertomaan asioiden todellista laitaa, mikäli asioiden laita olisi se, minä ne läsnäolevana ovat. Herakleitoksen kielen outous ja sekava puhe ovat seurausta vain siitä, että aikakalaiset osasivat kuunnella vain runoilijaa ja rhapsodista, joka kertoi siitä, minkä saattoi nähdä tai kuvitella. Sen sijaan *Peri Fyseos* -kirjat kuvaavat puhdasta ilmaantumista, sitä, kuinka eri tavoin luonto ilmaantuu meille ja myös ohi sen. Se on osittain hyvin havainnollista ilmaantumista luontona ja läsnäolevana, osittain käsittämättömä ja vierasta tavalla, joka panee Herakleitoksen sanomaan, että ilmaan-

tuessaan luonto peittää itsensä.

Se metafysiikka, jonka olemme synnyttäneet teknologisessa perinteessä ja joka on läsnäolevan metafysiikkaa, tässä ja nyt olevan pitämistä fysiksenä, ei tee tietenkään mahdolliseksi ajatusta ilmaantumisesta. Tämän osoittaa heti lyhytkin keskustelu pysyvän luonteesta. Mutta toisin ajatellen voisi virittää uudelleen keskustelun siitä, mitä Parmenides tarkoittaa sanoessaan, että vain oleva on ja se on yksi. Kun tämän lukee läsnäolevan läpi, tulokseksi syntyy invariansseja etsivä, lainomaisuuksia kaipaava pysähtynyt ja valmis maailma, jossa ei ole tulemista eikä menemistä. Mutta tämä lukutapa on niin omituinen Parmenideen omassa kontekstissa, että tähän ei voi jäädä. Jos nimittäin *Peri Fyseo*s tarkoittaa *Puhtaasta ilmaantumisesta*, silloin puhe yhdestä tarkoittaa puhdasta ilmaantumista. Koko kysymys luonnon muuttumattomuudesta on tällöin naivi: itse perusta, jatkuva ilmaantuminen, ei voi lakata tai muuttua, ja se, minkä se synnyttää, se on.

Ongelma, joka syntyy olevan ja ei-olevan kielellistä perua olevasta vastakohtaisuudesta, on läsnäolon ongelma: vain pysähtynyt jokin voi herättää ajatuksen yhtä pysähtyneestä ei-jostakin. Sen sijaan ilmaantuminen ei voi koskaan herättää kysymystä ei-ilmaantumisesta.

Platonin Parmenides-dialogikin joutuu uuteen valoon: sitä voi lukea nerokkaan filosofin parodiana siitä, mitä läsnäolevan pitäminen fysiksenä tuottaa metafysiikkana ja sitä kautta tiedon perustana.

Myös fysiksen ja tietämisen suhde on uudelleen ajateltu Heideggerin luennoissa. Puhdas ilmaantuminen on a priori, se edeltää jokaista ensimmäistä (*Vom Ereignis*, 222) ja läsnäoloistaa sen, minkä me voimme tietää. Heidegger lukee tarkasti Herakleitosta (frg. 123) ja sanoo, että fysiksen luontoon kuuluu halu ilmaantua (se ei siis voi olla luontoaan vastaan): *fysis kryptesthai filei*. Tämä tapahtuu ilmaisemalla itsensä ja samalla piiloutuen siinä moninaisuudessa, jota läsnä-



oleva on. Läsnaolevan moninaisuus on yhtäaikaa ilmaantumista esimerkiksi elämänä ja siinä, missä fysis näyttää olevan muuttumattomana.

Tiedon ongelma syntyy tästä. Tieto kerää yhteen (*legein*) sitä, mikä on ollut tai on jäänyt olemaan. Tämän aavistaminen (*noein*) on tekniikkaa (*tekhne*): se on sen tietämistä, mikä on jo ilmaantunut, ja siinä huomattu ja aavistellen (siis vailla varmaa perustaa) kerätty yhteen.

Kesän 1922 luennoissaan Heidegger kääntää Aristoteleen kuuluisan lauseen *pantes antropoi tou eidenai oregontai fysei* (jonka tunnemme muodossa: ”jokainen ihminen haluaa luonnostaan tietää”) kuulumaan seuraavasti: ”halu elää näkemisessä, sulautua näkyvään, on ihmislunnon mukaista”. Tässä *fysis* käännetään tarkoittamaan ihmisen siten-olemista, ihmisen olemisen tapaa, jota ei voi ymmärtää vastauksena kysymykseen *mikä* vaan *kuinka*: juuri olemisen tapa muutoksena on se, mitä ihmisen ilmaantumisella tarkoitetaan. Muutos (*kinesis*) on tässäkin se, kuinka fysistä luonnehditaan.

Ihminen on ihmisenä ilmaantumista ja niin kauan, kun tämä pysyy muutoksena (siis osana puhdasta ilmaantumista), kyse on ihmisen omasta erityisestä tavasta ilmaantua. Heidegger sanoo tässä, että ihmisen elämä on näkemisessä (*Im Sehen lebt der Mensch*). Nähdessään enemmän ihminen on enemmän. Enimmillään ihminen näkee viisauden (*sofia*) ja se synnyttää hyveen (*arete*), joka on selvimmin ihmisenä ilmaantumista.

## Kirjallisuus

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Frankfurt: Klostermann. Bd. 2. Sein und Zeit. 1977 Bd. 54. Parmenides. 1992. Bd. 55. Heraklit. 1987. Bd. 61. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. 1985. Bd. 65. Beiträge zur Philosophie. 1989.

Martin Heidegger & Eugen Fink, *Heraklit*. Frankfurt: Klostermann 1970.

*Jürgen Matthies*

## LUONTOKÄSITTEEN RENESSANSSI

Tarvitsemme uuden luontokäsitteen. Tätä ovat esittäneet yhtä lailla niin luonnontieteilijät kuin filosofitkin.<sup>1</sup> Uuden luontokäsitteen vaatimus liittyy oivallukseen, että luonnontieteiden edistysaskeleet 1800-luvulla ja etenkin 1900-luvulla ovat itse asiassa erkaantuneet uuden ajan mekanistisesta luontokäsityksestä, ilman että tämän tilalle olisi kuitenkaan tullut uutta luontokäsitystä. Niinpä ekologinen kriisi on viime vuosikymmeninä tehnyt luonnon käsitteestä yleisen puheenaiheen. Elämme parhaillaan tämän keskustelun intensiivistä vaihetta; tuskin kuluu päivääkään ilman että luonnon ja ympäristön vaarantamisesta puhuttaisiin tiedotusvälineissä. Käsitökseni on, että uuden luontokäsitteen vaatimus on samalla vaatimus luonnonfilosofian henkiin herättämisestä. Täten on jälleen tullut ajankohtaiseksi aihe, jota ei saksalaisen idealistisen filosofian ja tieteen jälkeen sitten 1600-luvun ole luettu järkevän ajattelun piiriin.

## Henkiinjäämiskriisi ja uuden ajan luontokäsityksen epävarmuus

Mutta mitä oikeastaan on luonto? Ja mitä tarkoittaa luonto siinänsä, ja mitä merkitsee luonto ihmiselle? Ekologisen kriisin säikäyttämänä monet ihmiset pyrkivät nykyään pääsemään välittömään yhteyteen luonnon kanssa. Puhutaan kumppanuudesta, yhteisestä luojasta ja yhteisestä maailmasta. Näihin käsitteisiin liittyy oletus luonnon itseisarvosta, joka tosin voidaan määritellä hyvin eri tavoin. On aivan ilmeistä, että tässä manataan takaisin kadotettua ja kaivattua luonnon läheisyyttä sen syvän kuilun takaa, jonka tekninen kulttuuri on ihmisen ja luonnon välille repinyt. Mutta onko ihmisen ja luonnon välitön kohtaaminen ylipäätään koskaan ollut mahdollisuus kumppanuuden ja yhteisen luojan mielessä? Tahtooko ja voiko luonto ylipäänsä olla kumppani? Eikö ihmisen tietoisuus ole väistämättä pakotettu sijoittamaan itsensä luontoon, mikäli se haluaa esittää luontoa koskevia väittämiä?

Luonnontieteiden kohdalla Descartes' sta lähtien johtavana periaatteena on ollut tehdä luonnosta laskettavissa oleva niin pitkälle kuin suinkin mahdollista. Se mikä ei ole laskettavissa, jää huomiotta. Descartes on kuvannut tutkijan toimintaa yhä edelleen käyvällä tavalla: ”Enkä ollut hämilläni siitä, millä tulisi aloittaa. Sillä tiesin jo, että sen täytyi tapahtua yksinkertaisimmilla ja käsitettävimmillä objekteilla, ja kun ajattelin, että kaikkien niiden joukossa, jotka muutoin tieteessä pyrkivät totuuteen, vain matemaatikot ovat pystyneet löytämään todisteita, siis joitakin varmoja ja selventäviä perusteita, niin olin varma, että minun täytyi aloittaa näillä oikeiksi havaituilla käsitteillä.”<sup>2</sup> Tässä Descartes tekee eron aristoteeliseen ja keskiaikaiseen luonnontieteesseen, joka lähti liikkeelle kaiken päämäärällisyydestä, ja tuo esille puhtaasti kausaalisen luonnonselityksen käsitteen, joka perustuu ”yksinkertaisiin objekteihin”. Descartes näki näiden vaikuttavan yhdessä, ja ana-

lyyttisen geometriansa myötä hän kehitti matematiikan, jonka tuli palvella liikkeen lainalaisuuksien kuvausta. Luonnontieteellisen ymmärrysprosessin ”taide” piilee siinä, että luonnon yhteyksien kompleksisuudesta pystytään erottamaan yksittäisiä syy–seuraus-ketjuja, jotta kyetään kokeellisesti verifioimaan esiintyvää vuorovaikutusta ja kuvaamaan sitä matemaattisilla menetelmillä.

Vaikka puhutaan objektiivisesta luontokäsityksestä, niin tosiasiasa tässä luontoa ei kuvata sellaisenaan, vaan siten kuin se ilmenee kokeellisten menetelmien ja matemaattisen kuvauksen edellytysten valossa. Kyse ei tässä voi olla ihmisen ja luonnon kohtaamisesta. Luonto ei tässä voi olla inhimillisen kokemukseen ja kärsimykseen kuuluva, siis jotakin kaikkein henkilökohtaisinta ja intiimeintä. Luonto on pelkästään ulkopuolella tai vastapäätä oleva, tietyillä metodisilla premissillä rekisteröity objekti. Luonnolla on luonnontieteellisessä tiedossa vain siihen kohdistuvan kokeellisen menetelmän objektin osa, ja tietävä luonnontieteilijä subjektina suljetaan periaatteessa tiedosta pois. Menetelmä on kiistaton instanssi, jonka suhteen ei esitetä tarkempia kysymyksiä. Luonnontieteilijän huomioon ottaminen ajattelevana ja tuntevana henkilönä vain häiritsisi tiedonmuodostusta. Uuden ajan luonnontieteen ensimmäiset suuret uranuurtajat Galilei, Kepler, Newton ovat ohjelmallisesti peräänkuuluttaneet tätä lähes inkvisitiomaista ajattelutilannetta sekä siihen liittyvää ihmisen ja luonnon välisen suhteen neutraloimista luonnontiedon perusedellytyksenä.

1700- ja 1800-lukujen teoreettisesta keskustelusta on aikaa sitten muodostunut luonnon teknologinen valtauskäytäntö. Luonnon alistaminen tieteellisen tiedon keinoin on teknologiaan ja talouteen liittyneenä johtanut niihin muutoksiin, joita kuvaamme toisaalta uuden ajan edistykseksi ja toisaalta tämän edistyksen mukanaan tuomaksi biosfääriseksi kriisiksi. Tieteellisen tiedon varmistamasta luonnon objektiivisuudesta muodostuu perusta teknisille hyväksikäytön mahdollisuuksille,

joita ei ole testattu yhtä tarkasti sosiaaliselta ja ekologiselta soveltuvuudeltaan kuin on testattu laboratorioissa tehtyjen koekoiden reunaehdot.

Ei yksinomaan luonto ole kärsinyt teknis-teollisen edistysprosessin aikana, vaan myös ihminen itse on joutunut vaaraan Descartes'n perustaman, luontoon kohdistuvan objektiivisen tiedonkäsityksen seurauksena. Kun nimittäin ihminen erkaantuu luonnosta, se altistaa ihmistä yhä enemmän hänen itsensä kehittämille teknisille järjestelmille. H. M. Schönherr toteaaakin aivan oikeutetusti: ”Jos tekniikka ei enää ole ihmisen käytössä välineenä, jos asia onkin päinvastoin, niin silloin ihminen ei enää ole tekniikan kanssa tietoisesti ja hallitusti toimiva subjekti. Pikemminkin tekniikka redusoi hänet lähinnä objektiksi.”<sup>3</sup> Syvimmin ja vaarallisimmin tämä tekniikan omavaltainen kulku tulee nykyään esille siellä missä geenitekniikan nimissä ihmisen yhteiskunnallisia elinoikeuksia ja elintarpeita mitataan geneettisellä normaalisuudella ja myöhemmin mahdollisesti vielä geeniteknisellä tuotettavuudella.<sup>4</sup> Tässä kartesiolainen tiedon malli kärjistyy äärimmilleen; ”tekniikkaan kohdistetun valistus” (Beck) tavoittelee lopullista voittoa ihmisestä ja luonnosta.

Descartes suositteli jättämään jäähyväiset konkreettisille aistikokemuksille ja valitsemaan luonnontieteellisen tiedon perustaksi ne luonnon rakenneosat, jotka liittyvät ajattomaan – aina voimassa olevaan – matemaattiseen käsitykseen. Tähän fysiikasta kemian kautta moderniin molekyylibiologiaan sovellettuun menettelytapaan perustuu uuden ajan tieteellisteknisen luontokäsityksen loisto ja kurjuus. Tieto luonnosta on maksettu sen kokonaisuuden suunnitelmallisella rikkomisella, jonka luonto aiemmin oli muodostanut. Luonnon ajassa avoin dynamiikka alistettiin deterministisesti määritellyille reunaehdoille. Georg Picht ilmaisee asian seuraavasti: ”Uuden ajan ajattelu on tuonut luonnon käsitteiden piiriin ja on tämän keinoitekoisen sidoksen avulla kehittänyt menetelmiä,

joiden avulla se pyrkii tuhoamaan sen osan luontoa, jossa eläme.(...) Tiede, joka tuhoaa luontoa, ei voi olla todellista tietoa luonnosta.”<sup>5</sup>

Nykyään niin intohimoisesti peräänkuulutettu kumppanuus luonnon kanssa on turha vaatimus niin kauan kuin ihmisen ja luonnon välisen suhteen kriisin syvempiä tieteenhistoriaan perustuvia syitä ei tiedosteta. Siten myös muodiksi tullut luonto- ja ympäristöetiikan harrastus on usein pelkkää sijaistoimintaa. Kuinka etiikka pystyisi tekemään teknis-teollisen edistyksen kovuudesta ”pehmeän”, kun itse ongelma piilee ajattelutavoissa ja niistä johdetuissa menetelmissä? Nykyisen kehityksen erityinen vaara piilee siinä, että juuri omasta tiedostaan tietoiset tutkijat ja teknokraatit ovat niitä, joita poliitikot kuuntelevat neuvonantajina ja ”pelastajina”.

### **Luonnontieteellisen paradigman vaihto ja uusi luontokäsite**

Viime vuosikymmeninä on täysin eri tieteenaloilla ja aluksi toisistaan riippumatta – esimerkiksi systeemiteoriassa, kybernetiikassa, informaatioteoriassa, termodynamiikassa, molekyylibiologiassa, neurobiologiassa, fysiikassa, ekologiassa ja psykologiassa – päädytty hämmästyttävän samanlaisiin tuloksiin, jotka viittaavat perinteisestä tieteellisestä näkemyksestä radikaalisti poikkeavaa luontokäsitykseen. Onkin paikallaan kysyä, saako tässä alkunsa uusi luontokäsite, uusi ei-mekanistinen näkemys luonnosta. Onko siis syntymässä uusi tapa ymmärtää luontoa? Uuden tutkimussuunnan peruskäsitteitä ovat esimerkiksi dissipatiivinen rakenne, itseorganisoituminen, autopoieettisuus, itsereferentiaalisuus ja deterministinen kaaos.

”Luonnontieteilijät tulevat olemaan (varmaankin) yllättyneitä ja iloisia, että he voivat tulevaisuudessa tutkia tarkoin kvalitatiivisesti sellaisia muotoja, joista he tähän asti ovat käyt-

täneet sellaisia nimityksiä kuin laskostettu, kierteinen, rakeinen, näppyläinen, rokkomainen, polyypinmuotoinen, kiemurainen, outo, sivuava, monihaarainen, sekava, pörröinen.”<sup>6</sup> Tällaisen tutkimuksen tarkoituksena on luoda ”järjestystä kaaokseen” ja saada sellaisia luonnon osia tieteellisen analyysin piiriin, joita ei aiemmin voitu analysoida. Myös jo käytettävissä olevat tieteellisen tutkimuksen tulokset luonnontieteen eri osa-alueilla voidaan koota saman yhteisen symbolin, nimittäin *itseorganisoitumisen* alle.<sup>7</sup>

Kaaoksen käsite on kulkenut omalaatuista tietä. Jo useissa luomismyyteissä samoin kuin varhaiskreikkalaisten filosofien ajattelussa kaaos käsitettiin kaiken olevan alkuperäksi. Onkin syytä ihmetellä sitä, miten uuden ajan (luonnon)tiede on jättänyt kaaosteeman käsittelemättä. Luonnon säännönmukaisuuksien etsintä sulkee kaaoksen pois epäsäännönmukaisuutena. Kaaoksesta tulee lopun aikojen apokalypsi. Näin asia ainakin nähdään 1800-luvulla kehitetyssä tasapainotermodynamiikassa, jonka mukaan jokainen systeemi päättyy epäjärjestyksiseen, rakenteettomaan tasapainokaaokseen. 1960-luvun alussa kaaoksesta kuitenkin muodostui tieteellisen keskustelun keskeinen aihe erityisesti amerikkalaisen meteorologin Lorenzin tietokoneavusteisten löytöjen ansiosta.

Merkittävää tässä yhteydessä on, että kaaostutkimuksesta lähtenyt ajattelun muutosprosessi tieteessä ei ilmeisestikään ole jäänyt yksittäiseksi tapahtumaksi, vaan se näyttää olevan laajemman kulttuurisen murroksen osa-alue. Niinpä nykyaikaisesta – ajallisesti kaaosteorian vakiintumisen aikoihin, mutta kuitenkin siitä riippumatta – voidaan löytää tiettyjä virtauksia, joita kutsumme yleisesti ”postmoderniksi” tai ”dekonstruktionistiseksi”. Tietyt peruskäsitykset kaaoksen ja järjestyksen suhteesta ovat selvästi ikivanhoja. Siten kaiken luonnollisen ja yhteiskunnallisen järjestyksen syntyminen muodostaa useiden intialaisten, kiinalaisten, kreikkalaisten, hebrealaisten ja useiden muiden kansojen alkuperämyyttien

perusteeman.<sup>8</sup> Usein nämä myytit pyrkivät antamaan vastauksen ongelmaan, miten muodottomasta kaaoksesta voi syntyä järjestys.

Yleensä kuvitellaan, että ensin kaaoksesta syntyvät spontaanisti jumalat, joiden kautta sitten kaikki muu syntyy. Tällöin syntyoppi tosin jää täysin käsittämättömäksi tapahtumaksi, läpipääsemättömäksi mysteeriksi. Toiset kansat, kuten muinaiset hebrealaiset, ovat siksi asettaneet kaaoksen rinnalle – ”tohuwabohulle” – heti alkuunsa toisen järjestystä luovan periaatteen, nimittäin alkujumalan, jonka valtaa ilman rakenteeton kaaos olisi jäänyt ikuisiksi ajoiksi vallitsevaksi tilaksi. Kuitenkin tämä vain siirtää ongelmaa. Epäselväksi jää, miksi ja miten luojajumala järjestää ja hallitsee muovaamatonta materiaa. Koska maailman aines ei järjestäydy itsestään, sen ajatellaan olevan yliluonnollisen, ”korkeamman” järjestyksen tai jumalallisen suunnitelman alainen. Filosofisesti tyydyttävämpää – ja ajatuksellisesti taloudellisempaa – olisi lähteä liikkeelle alkukaaoksesta, joka tuo esille ja strukturoi itsenäisesti järjestyksellisen maailmanprosessin. Mutta millaiseksi moinen tapahtuma pitäisi oikeastaan kuvitella?

Juuri tätä kysymystä, mikä on spontaanin järjestyksen kehityksen alkuperä, ovat ensiksi spekuloineet eräät varhaiskreikkalaiset luonnonfilosofit. Tässä voi viitata ennen Sokrata vaikuttaneeseen Herakleitokseen, jonka opin mukaan kaikki järjestys syntyy ikuisesta vastakkaisten voimien taistelusta. Koska kaikki syntynyt on alituisen muutoksen alaista, on jatkuva järjestyksestä luopuminen välttämätön ja normaali tapahtuma, jota kaikki uusi ja väliaikaisesti oleva saa kiittää. Elävä tuli on Herakleitokselle merkki tästä herkeämättömästä muodonmuutoksesta: yhä uudelleen maailmankaikkeus muuttuu tuleksi ja päinvastoin. Myyttisen luojajumalan tilalle astuu alkuaine tai alkuperiaate. Esisokraattisessa filosofiassa esitetäänkin ensimmäistä kertaa kysymys kosmisen järjestyksen synnyn luonnollisista syistä.



Esiin voi nostaa myös kaksi muuta antiikin filosofia, joiden kaaoskäsitukset jälkikäteen tarkasteltuina vaikuttavat sangan moderneilta. Toinen on 5. vuosisadalla e.Kr. elänyt Anaxagoras, joka ensin esitti ajatuksen hengen ja materian dualismista. Siinä henki on kaikkea liikuttava periaate, jonka järjestämisfunktiota tai kykyä saattaa alkuaine pyörretilaan hän kuitenkin rajoittaa. Kun alkumateria ensin on onnistuneesti saatu liikkeelle, se järjestäytyy täysin itsenäisesti jatkuvan painon ja nopeuden ”eroamis”-prosessin seurauksena. ”*Sen jälkeen kun henki oli alkanut aiheuttaa liikettä, tapahtui eroaminen kaikesta siitä, mikä oli saatettu liikkeeseen... Kun aineet liikkuvat ja erosivat toisistaan, pyörreliike taas sai aikaan näiden kahden vieläkin voimakkaamman eroamisen toisistaan*” (Anaxagoras)<sup>9</sup>. Tämän hajaantumisen jälkeen voi alkaa varsinainen rakenteen syntyminen prosessi, jonka Anaxagoras esittää samanlaisten aineiden kiteytymisenä kiinteiksi kappaleiksi. Nämä eronneet aineet liittyvät toisiinsa muodostaakseen kiinteän maan siten, että toisilleen sukua olevat aineet pyrkivät toisiaan kohti. Itsestään tapahtuvasta alkupyörteen, josta eroavat aineet muodostavat sitten lukuisia paikallisia ainekeräytymiä. Liikkeen seurauksena epäjärjestys (indifferenssi) muuttuu järjestykseksi (aineellinen differentioituminen).

Tämän käsityksen mielenkiintoinen kehitemä löytyy ensimmäisellä vuosisadalla e.Kr. eläneeltä roomalaiselta atomistilta Lukretiukselta, toiselta tässä yhteydessä huomionarvoiselta antiikin ajattelijalta, joka on Prigoginelle ja Stengersille yksi ”luovan kaaoksen” ajatuksen kantaisista.<sup>10</sup> Lukretiuksen atomit (joita hän kutsuu primordioiksi, elementeiksi tai semineiksi) eivät liiku tarkasti suorilla tai samanmuotoisilla radoilla. Niiden liikkeessä on ennalta arvaamaton *declinatio inne*, poikkeama joka kulkee elementaarisenä spontanisuuksena koko oliomaailman läpi ja huipentuu ihmisen tahdonvapauteen. Lukretius yhtyy vanhempaan Demokritoksen atomistiikkaan ja kehittää siitä mekanistisen

maailmankuvan, jossa jopa elollisten olioiden evoluutiolla on paikkansa luonnollisen valinnan seurauksena. Kaikki olevainen saa alkunsa atomien ja atomikompliksiens paljon konflikteja sisältävästä vuorovaikutuksesta. Modernisti sanottuna Lukretiukselta löytyy siis jo ajatus, että rekursiivisen itsevahvistuksen tiellä pienelläkin alkuehdoista tapahtuvalla poikkeamalla on aluksi taipumus kaotisoida homogeenistä systeemiä, atomien samanmuotoista virtaa, mikä on kuitenkin samalla ehto kompleksisten rakenteiden syntymiselle.

Tarkoitus ei tietenkään ole sanoa, että nykyisiltä kaaosteorioilta olisi täten viety sanat suusta, vaan ennemminkin, että ajatus maailmaa luovasta kaaoksesta on ollut filosofisesti hyväksyttävä jo varhaisina aikoina. Erityisesti ”monistista” maailmankatsomusta puolustaneet filosofiset suuntaukset etsivät selitysmalleja spontaaneille siirtymille epäjärjestyksestä järjestykseen. Antiikin filosofiasta niitä löytää usein. Dualistisen käsitteenmuodostukseen myötä, joka perustuu ennen kaikkea Platoniin ja dominoi siitä lähtien filosofista – ennen kaikkea kristillistä – perinnettä, kaaoksesta tuli kuitenkin yhä enemmän tunnuspiirre muotoutumattomalle raakamassalle, joka tarvitsee siitä olemukseltaan eroavaa henkeä ”järjestyksen luojana”. Tätä turbulentista materiasta tapahtuvaa rakenteiden syntymisen mahdollisuutta pohditaan koko filosofian historiassa kuitenkin aina uudestaan, Aristoteleesta Kantiin ja aina Schellingin itseorganisoitumisteorioihin sekä Whiteheadin organistiseen kosmologiaan.

## **Kantin itseorganisoitumisen käsite**

Erityisesti Kantin itseorganisoitumisen käsitettä koskevat tarkastelut ovat yhä tärkeitä. Toisin kuin edellä referoidut uutta paradigmaa ja uutta rakennetiedettä ennakoivat käsitykset, Kantin näkemys tästä käsitteestä alun pitäenkin skeptinen.

Kantin mukaan *itseorganisoitumisessa* on kyse ideasta, joka voi olla heuristisesti arvokas pelkästään tutkimustarkoituksiin. Se ei kuitenkaan selitä mitään, sillä säätelevänä periaatteena se täytyy erottaa tarkasti konstitutiivisesta periaatteesta. Kantin olisi ollut mahdotonta *olettaa* Prigoginen tavoin luonnolla olevan luovia *itseorganisoitumisen kykyjä*. Tällainen konstitutiivinen periaate on jo siksi mahdoton, että Kantin luontokäsitys perustui luonnon ambivalenttiseen ymmärtämiseen. Keskeinen hänelle olisi Newtonin fysiikan hitausperiaate. Näin ollen luontoa koskeva tieto perustui kuolleelle, hitaalle materiaalille.<sup>11</sup> Tämä luontokäsitys on johtava ajatus Kantin teoksessa *Kritik der reinen Vernunft*. *Itseorganisoituminen* puolestaan tematisoidaan *Kritik der Urteilskraftin* toisessa osassa.<sup>12</sup> Tässä määrääviä eivät ole fysiikan esimerkit kuten ensimmäisessä kritiikissä, vaan biologiasta peräisin olevat esimerkit. Tässä Kant kehittää ”biodynaamisen” luontokäsityksen ja käsittelee mekanismin sekä itse järjestäytyvän organismin välistä eroa.

Kantille kuitenkin ainoastaan fysiikka on varsinaista luonnontiedettä. Miten sitten voidaan täyttää aukko fysiikan ja biologian välillä, ja siten myös aukko *itseorganisoitumiseen*? Päinvastoin kuin teoreettinen järki, joka kohdistuu Newtonin mekaniikan mallin mukaisiin välttämättömiin luonnonlakeihin, käytännöllinen järki kehittää vapauden periaatteita ei-luonnolliselle ja yliaistilliselle kausaalisuudelle. Näiden sääntöjen sisällön muodostaa siveyslaki, johon subjekti on velvoitettu. Ylitsepääsemättömältä näyttävän vastakohtan luonnon- ja siveyslain välillä luo umpeen Kantin kolmas kritiikki, siis arvostelukyvyn kritiikki. Siinä luonto ja vapaus, tieto ja toiminta sopeutuvat yhteen, koska moraalisesti vapaan tahdon asettamien päämäärien on toteuduttava luonnossa, ilmiöiden maailmassa. Luonnon ja vapauden tarkoituksenmukainen *kokonaisuus* käsitetään arvostelukyvyn kritiikissä välttämättömäksi heuristiseksi ajatusperiaatteeksi. Tällöin tämä *Kritik der*

*Urteilskraftin* kummankin osan tarkoituksellisuus saa toisistaan poikkeavat määritykset esteettisenä ja teleologisena tarkoituksellisuutena.

Esteettinen makuarvostelma kauniista ja ylevästä perustuu mielihyvän ja mielihäviön tunteeseen, ei käsitteeseen. Tässä kuvittelukyvyllä on tärkeä merkitys. Kun kuvittelukyvyyn ja ymmärryksen yhteistyö määrittää kauneuden, määrittävät kuvittelukyky ja järki yhdessä ylevän. Kantille kauneus on siveellisesti hyvän symboli. Maku mahdollistaa näin vaaditun siirtymän luonnon aistillisuudesta vapauden siveellisyyteen ja siirtymän ymmärryksestä ja järkeen. Kun niin kutsuttu esteettinen arvostelukyky tematisoi vain formaalista ja synteettistä tarkoituksenmukaisuutta, teleologisessa arvostelukyvyssä kyse on materiaalisesta ja objektiivisesta tarkoituksenmukaisuudesta. Ja juuri tässä Kant käsittää organismit itseorganisoituvina ja uudelleenorganisoituvina olioina biologian osasina:

Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst ... Ursache und Wirkung ist, denn hier liegt eine Kausalität, dergleichen mit dem blossen Begriff einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber nicht begriffen werden kann. Wir wollen die Bestimmung dieser Idee von einem Naturzwecke zuvordest durch einen Beispiel erläutern, ehe wir sie völlig auseinandersetzen. Ein Baum zeugt erstlich einen anderen Baum nach einem bekannten Naturgesetze. Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung; und so erzeugt er sich selbst der Gattung nach, in der er, einerseits als Wirkung, andererseits als Ursache, von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht, und eben so, sich selbst oft hervorbringend, sich, als Gattung, beständig erhält. Zweitens erzeugt ein Baum sich auch selbst als Individuum. Diese Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachstum, aber dieses ist in einem solchen Sinne zu

nehmen, dass es von jeder anderen Grössenzunahme nach mechanischen Gesetze gänzlich unterschieden, und einer Zeugung, wiewohl unter einem anderen Namen, gleich zu achten ist. ... In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Teil, so, wie er nur durch alle übrige da ist, auch als um der anderen *und des Ganzen* willen existierend, d.h. als Werkzeug (Organ) gedacht: ... und nur dann und darum wird ein solches Produkt, als organisieres und *sich selbst organisierendes* Wesen, ein Naturzweck genannt werden.<sup>13</sup>

Kant siis rajoittaa itseorganisoitumisen orgaaniseen luontoon, eikä sitä esiinny mekaanisessa luonnossa sikäli kuin ainoastaan orgaanisessa luonnossa kaikki on samalla sekä tarkoitusta että välinettä. Yhteys Prigoginen Benard-efektin singularisuuspaikkaan, jossa syy ja seuraus osuvat yksiin, on ilmeinen. Lisäksi kyseessä on yksinomaan heuristinen periaate luonnon ymmärtämiseksi paremmin, eikä suinkaan konstitutiivinen lainalaisuus. Itseorganisoitumisen idea voi olla heuristisesti arvokas tutkimustarkoituksiin, mutta se ei selitä mitään. On tehtävä selvä ero tämän regulatiivisen periaatteen ja konstitutiivisen periaatteen välillä. Kant kavahtaa ajatusta, että luonnolla olisi 'luovia' itseorganisoitumisen kykyjä objektiivisena, reaalisenä ominaisuutena. Saamme siis kiittää Kantia siitä tärkeästä huomiosta, ettei itseorganisoitumista tavata luonnosta, vaan se edellytetään ("ajatellaan") luonnon ymmärtämiseksi paremmin.

Tämän "luonnon tarkoituksen idean" koskevan refleksion lähtökohtana ovat elävät organismit, jolloin yhtäältä vapaan inhimillisen toiminnan ja toisaalta kausaalisesti määrättyjen fysikaalisten prosessien välille jää "elävän luonnon alue teleologisen ajattelun ongelmakenttänä".<sup>14</sup> Itseorganisoitumiskäsityksen edustajat väittävät sulkevansa tämän aukon, mutta eivät siihen kykene. Asiallisen perustelun – siis

kaikkien biologisten toimintojen fysikaalis-kemiallisiksi prosesseiksi palauttamisen – asemesta he puhuvat indifferenssistä: kaikki on itseorganisoitumista! Täytyy olla olemassa perustavaa laatua olevia lainalaisuuksia, jotka mahdollistavat itseorganisoitumisilmiöiden kuvauksen riippumatta niiden systeemisidonnaisuudesta. Itseorganisoitumisesta tulee tässä kaikkialla vallitsevan systeemitapahtuman universaali symbolinen kuvaus.

### **Schellingin filosofinen käsitys itseorganisoitumisesta**

Toinen ajattelutraditio, joka saattaisi selventää itseorganisoitumista koskevia ajatuksia, on Schellingin luonnonfilosofia. ”Ymmärtämällä organismiongelman alun perin yhdeksi kokonaisprosessiksi Schelling syventyi jo hyvin varhain (n. 1798) – ylipäätään ensimmäisenä – orgaanisen evoluution filosofiseen käsitteeseen, ... (jota hän) ei kuvaa satunnaisena tapahtumana eikä teleologiana, vaan käsittää sen aina yhä itsenäisempiin hahmoihin tähtäävänä, itsensä kanssa kamppailevista organismin ristiriitaisuuksista käsin tapahtuvana kehityksenä. – Tässä Schelling osoittautuu jopa nykyisen itseorganisoitumista koskevan keskustelun kannalta ohittamattomaksi ajattelijaksi”.<sup>15</sup> Tämän kokonaisprosessia painottavan lähestymistavan avulla Schelling voittaa Kantilla esiintyvän kuilun fysiikan ja biologian välillä, ja siten selkiyttää toisella tavoin itseorganisoitumista koskevia ajattelu. Schelling käsittää luonnon alkuperäisesti produktiiviseksi. Hän etsii elämän ensimmäistä alkuperää epäorganisesta materiaasta. Hän etsii organisoitumisen fysikaalista syntyperustaa. Hänen kirjoituksensa *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1978) on äärimmäisen moderni ja se käy paljolti yksiin esimerkiksi M. Eigenin ja H. Kuhnin ideoiden kanssa. Näiden nykytutkijoiden

tavoin Schelling haluaa selittää elämän elottoman materian kautta, ilman oletusta erillisesti elinvoimasta tai ilman erityistä vain biologian alueelle varattua periaatetta.

”Kehityksen polyypistä ihmiseksi” Schelling käsittää dynaamiseksi seuraannoksi,<sup>16</sup> jonka Kant esitti lopusta käsin tarkoituksellisena organisoitumisena. Schellingin identiteetti-ajattelussa filosofia on geneettistä, koska se antaa käsitystemme koko tarpeellisen sarjan syntyä ja tapahtua silmiemme edessä. Filosofian näkökulmasta kokemuksen ja spekulatiion välillä ei ole enää eroa. Luonnon järjestelmä on samalla hengen järjestelmä. Luonnon tulee olla näkyvä henki, hengen näkymätön luonto. Luonnolla on reaalisuutensa itsessään – se on itse itsensä tuote, itsessään orgaaninen ja *itseään organisoiva kokonaisuus*. ”Dynaaminen ja kokonaisvaltainen luontokäsitys on tunnusomaista Schellingin luontokuvalle. Se ilmenee välittömästi luonnontapahtumien organisomisessa selityksessä; sillä organismin käsite on tiukasti sidoksissa käsitykseen hierarkkisesti jäsenytyneestä, itseään ylläpitävästä ja säätelystä kokonaisuudesta, jossa syy ja seuraus muodostavat erotamattoman kokonaisuuden”.<sup>17</sup>

On ilmeistä, että Schellingin merkitys modernien – esimerkiksi Prigoginen ja Hakenin töihin kytkeytyvien – keskustelujen kannalta liittyy koko luontoon eikä niinkään yksittäisiin itseorganisoitumisprosesseihin. Schellingille luonto on vapaata luomista. Tämä luomisprosessi on saanut alkunsa vapaista voimista, jotka olivat olemassa ennen materiaa. Vapaus ei siten ole satunnaisten konfigurointien moninaisuutta differentiaaliyhtälön singulaarisuuspiisteessä (kuten Prigoginella); kyse ei myöskään ole siirtymän muodostumasta vaiheesta toiseen (kuten Hakenilla). Vapaus Schellingillä on luonnon alkuperäinen muovautumisprosessi, joka ei lopu epäorgaaniseen eikä orgaaniseen vaiheeseen, vaan ulottuu molempiin *kokonaisuutena*.

Tämä Schellingin luonnonfilosofinen provokaatio ei

välttämättä sovi modernin luonnontieteen ajatuskuvioon. Kuitenkin se sisältää olennaisen ajatuksen, jonka mukaan luonnontapahtumia refleктоiva taho, siis henkemme, otetaan aina huomioon ajateltaessa luontoa, ja se käsitetään osana laajempaa luonnollista muotoutumisprosessia. Vasta tässä yhteydessä tulee uudella ajalla usein esitetystä subjektin ja objektin, vapauden ja luonnon dualismin ylittämisen vaatimuksesta uskottava. Toistaiseksi tämä vaatimus kytkeytyy itseorganisoitumista koskevan ajatusten moderneilla edustajilla kaikkiaan toisenlaiseen objektirefleksioon (vaaditaan esimerkiksi dialogia ylivilan sijaan). Nähtäväksi jää, missä määrin tämä keskustelu todella edistää toisenlaista luonnontiedettä ja uudenlaista ihmisen ja luonnon välistä suhdetta. On pelättävissä, että fraktaalisen geometrian esteettinen vetovoima, jonka toisen luontosuhteen sovituslupaus, autopoeettisen käsitteellisyuden populaaritieteellinen ideologisointi ja ns. kokeellisen matematiikan kehitys kosmologian tai jopa uskonnon korvikkeeksi tulkitsevat ja painottavat itseorganisoitumista koskevaa ajattelua väärin – ajattelua, joka on osoittanut innovatiivisen voimansa monissa yksittäisten tieteenalojen kysymyksenasettelussa. Vaikka itseorganisoitumiskäsitysten käsitehistoriallinen analyysi ei kykenisikään pysäyttämään tätä kehitystä, niin se kuitenkin auttaa meitä tarkemmin ymmärtämään, miten käsitteellisesti monimutkaisia sosiokulttuurisia ja ekologisia ongelmia tulevaisuudessa yleensä voidaan havaita ja määrittellä. Toisaalta se voi tai sen tulee tarjota näkökulmia ilmaantuvien ongelmakokonaisuuksien ratkaisemiseksi. Tässä tieteelliseen tietoon vetoamisella tieteen ulkopuolisten innovaatioiden legitimoimiseksi voi olla vain erittäin rajallista arvoa.



## Yhteenveto

Mitä kysymyksiä yllä mainituista tieteellisistä näkemyksistä sitten seuraa luontoa koskevalle ymmärryksellemme ja luontokäsityksellemme? Klassinen fysiikka on pätevää ja ennen kaikkea hyödyllistä tarkasti rajatulla alueella, mutta se ei voi olla enää yleispätevä luonnonkuvauksen malli. Yksinkertainen kausaliteetti ja determinismi ovat oletettavasti poikkeustapauksia. Yleissääntönä ovat pikemminkin indeterminismi ja kaaos. Laplacen demoni on näytellyt roolinsa loppuun. Meidän täytyisi tottua siihen, että monet luonnonprosessit eivät ole ennustettavissa eivätkä hallittavissa, ja ettemme voi sanoa mitenkään varmasti, mitä seurauksia ihmisen luontoon puuttumisella tulee olemaan. Edelleen on huomioitava, että systeemeissä on aina ominaisuuksia, jotka eivät ole johdettavissa niiden osasysteemien summasta. Luonnontieteellinen redusoi-va menetelmä voi toki tuoda hyödyllisiä tuloksia, mutta sen olisi aina tiedostettava – juuri tässä ydinkysymys, sen on oltava tietoinen tekemisestään – että menetelmän seurauksena näköpiiristä voi pakostakin kadota oleellisia näkökohtia. Ottamalla tarkkailija mukaan tarkkailtavaan tapahtumaan (Schelling), niin kuin kvanttifysiikan tutkimuksessa tehdään, nähdään mikroskooppisella tasolla, että ei ole olemassa objektiivista todellisuutta, joka olisi kuvattavissa ihmisen havainnoista riippumattomana. Kaikkiaan esitetyt teoriakäsitykset edesauttavat luopumista tieteelle ja sen perustana olevalle luontokäsitykselle asetetuista, uudelle ajalle tyypillisistä ylisuurista vaatimuksista – ilman että sen vuoksi paluu takaisin puhtaasti irrationaalis-mystiseen tieteenvastaisuuteen olisi tarpeen.

Lopuksi voi sanoa seuraavaa:

1. Ensimmäinen luonnon epävarmuustekijä on luonto itse. Luonto käyttäytyy useissa tilanteissa kaoottisesti, indeterministisesti ja ennalta arvaamattomasti. Siten siitä

ei voi olla olemassa tietoa, joka kattaisi luonnon kokonaisuudessaan tai täydellisesti sen tulevan käyttäytymisen. Luonto tulee olemaan meille aina vain osittain ymmärrettävissä. On paljon asioita, joita emme voi tietää, jolloin emme edes tiedä, mitä emme tiedä.

2. Toinen epävarmuustekijä liittyy ihmisaivojen rakenteeseen ja siitä johtuvaan valikoivaan havaitsemiseen. Luonnon indeterminismin ohella ihmisen aistikoneisto on toinen este luonnon täydelliselle ymmärtämiselle ja hallitsemiselle. Jos – rakentavasti sanottuna – konstruoimme kaikenlaisista ympäristön vaikutuksista todellisuutemme itse, jos ihmiset rakentavat identtisestä ympäristöstä erilaisia maailmoja, silloin subjekti ja objekti eivät ole enää tarkasti erotettavissa toisistaan makroskooppisella alueella. Ei ole enää olemassa ”objektiivista” tietoa.

3. Autopoieettisten systeemien teoria tekee tämän näkyväksi. Jokainen meistä on kahlittu omaan, itselleen luonteenomaiseen itsereferentiaalisuuteen. Jokainen meistä on ainutkertainen systeemi, jolla on täysin spesifinen ympäristönsä. Jokaisella meistä on siis tietyt kokemukset ja niistä johdetut elämän- ja arvoasenteet.

Nämä kolme epävarmuustekijää johtavat siihen, ettei lopulta voida kysyä, ”mikä luonto on?”. Tähän kysymykseen ei nimittäin koskaan voida vastata yksiselitteisesti tieteessä eikä metafysiikassa. Kysymyksen täytyy kuulua ”Miten määrittelemme ja ymmärrämme luonnon ja käyttäytymisemme suhteessa siihen?” Vastaus tähän kysymykseen ei voi olla kaikkina aikoina ja kaikkien ihmisten kohdalla pätevä, vaan se täytyy antaa aina uudestaan.

## Viiiteet

- <sup>1</sup> Ks. esim. I. Prigogine, *Vom Sein zum Werden*. München 1979; I. Prigogine, I. Stengers, *Dialog mit der Natur*. München 1981; G. Picht, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*. Stuttgart 1989; G. Böhme, *Natürliche Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt 1992; B. Kanitschneider, *Von der mechanischen Welt zum kreativen Universum*. Darmstadt 1993; W. Kösters, *Ökologische Zivilisierung. Verhalten in der Umweltkrise*. Darmstadt 1993.
- <sup>2</sup> Sit. Frenzel, Einleitung. Reoksessa R. Descartes, *Discours de la méthode*. Frankfurt/Main 1960, 9.
- <sup>3</sup> H.M. Schönherr, *Von der Schwierigkeit, Natur zu verstehen. Entwurf einer negativen Ökologie*. Frankfurt/Main 1989, 91.
- <sup>4</sup> Ks. U.Beck, *Gegengifte*. Frankfurt/Main 1988, 31–; M. Thureau, *Gentechnik – Wer kontrolliert die Industrie?* Frankfurt/Main 1989.
- <sup>5</sup> Picht, *mt.*, 3, 15.
- <sup>6</sup> Prigogine, Stengers, *mt.*, P. Jürgens, H. Peitgen, F. Saupe, *Fraktale- eine neue Sprache für komplexe Strukturen. Spektrum der Wissenschaften* 9/1989, Heidelberg; ks. myös N. Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt*. München 1991, N. Bolz, *Die Welt als Chaos und als Simulation*. München 1992.
- <sup>7</sup> Vrt. W. Gerok, *Ordnung und Chaos in der unbelebten Natur*. Stuttgart 1989; K.Kratky, F.Wallner, *Grundprinzipien der Selbstorganisation*. Darmstadt 1990.
- <sup>8</sup> Ks. esim. L. Bartel, J. Hallof, *Der Aspekt der Selbstorganisation in altägyptischen Kosmogonien*. Teoksessa U. Niedersen, L. Pohlmann (Hg.), *Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Gesetzeswissenschaften 1*. Berlin 1990, 195–218.
- <sup>9</sup> ”Und nachdem der Geist begonnen hatte, die Bewegung zu verursachen, erfolgte die Ausscheidung von allem dem, was so in Bewegung gesetzt wurde... Während sich aber die Stoffe bewegten und voneinander schieden, bewirkte die Wirbelbewegung eine noch viel stärkere Scheidung derselben voneinander.” Sit. W. Capelle, *Die Vorsokratiker*. Stuttgart 1968, 276.
- <sup>10</sup> Vrt. H.O.Peitgen, H.Jürgens, D.Saupe, *Bausteine der Chaos-Fraktale*. Stuttgart 1993.
- <sup>11</sup> Vrt. G. Wolters, *Immanuel Kant*. Teoksessa G.Böhme, *Klassiker der Naturphilosophie*. München 1989, 207; A.K. Tremel, *Welche Erziehung brauchen wir für einen anderen Fortschritt?*. Teoksessa E. Becker, W. Ruppert, *Ökologische Pädagogik. Pädagogische Ökologie*. Frankfurt/Main 1989, 49; Picht, *mt.*, 199–.

- <sup>12</sup> Vrt. R. Löw, *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*. Frankfurt/Main 1980.
- <sup>13</sup> Kant, *Kritik der Urteilskraft*. (Hg. Weischedel). Frankfurt/Main 1977, 316–322.
- <sup>14</sup> R. Spaemann, R. Löw, *Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. München 1981, 22.
- <sup>15</sup> W. Schmied-Kowarzik, F.W.J. Schelling. Teoksessa G. Böhme, *Klassiker der Naturphilosophie*. München 1989, 255.
- <sup>16</sup> Vrt. B.-O. Küppers, *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*. Frankfurt/Main 1992, 12.
- <sup>17</sup> *Emt*, 12.

## Kirjoittajat

*Jussi Kotkavirta*, FT, VTK, assistentti, Jyväskylän yliopisto, Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

*Jürgen Matthies*, YTL, lehtori, Jyväskylän yliopisto, Kieli-  
keskus

*Juha Sihvola*, FT, dosentti, Helsingin yliopisto, Yleisen histo-  
rian laitos

*Esa Sironen*, YTT, tutkija, Jyväskylän yliopisto, LIKES

*Reijo Työrinoja*, TT, apulaisprofessori, Helsingin yliopisto, Systemaattisen teologian laitos

*Juha Varto*, FT, dosentti, Tampereen yliopisto, Filosofian lai-  
tos

*Kari Väyrynen*, FT, lehtori, Oulun yliopisto, Oppi- ja aatehis-  
torian laitos

## Hakemisto

- Aadam, 116  
Adorno, T.W., 2  
Aleksandros Afrodisiaslainen, 26  
Anaksagoras, 139  
Annas, J., 11  
Aristobulos, 34  
Aristoteles, 3, 4, 7-30, 36, 37, 38,  
45, 46, 53, 60, 68, 91, 92, 94, 100,  
103, 108, 109, 126, 130, 140  
Artapanos, 34  
Athenagoras, 37  
Averroes, 44, 45  
Bacon, F., 59  
Barthes, R., 123  
Basileios Suuri, 35, 36, 53  
Beck, U., 135  
Bergson, H., 129  
Biel, G., 55  
Boyle, R., 60  
Bradwardine, T., 55  
Burckhardt, J., 119, 120  
Buridan, J., 54-55  
Burke, E., 82  
Calwin, J., 56  
Cusanus, N., 47  
Demokritos, 140  
Descartes, R., 60, 88, 92, 133, 135  
Duns Scotus, J., 46  
Eigen, M., 144  
Elias, N., 122  
Eupolemus, 34  
Eusebios Kesarealainen, 34  
Feyerbach, L., 66  
Fichte, J.G., 6, 91, 93, 95, 101  
Filon Aleksandrialainen, 34  
Galilei, G., 134  
Gallen-Kallela, A., 121  
Gerardus Cremonalainen, 38  
al-Ghazzali, 43, 44  
Goethe, J.W., 165, 106, 123  
Hegel, G.W.F., 5, 6, 66, 17, 80, 88-  
114, 117  
Heidegger, M., 2, 3, 125-131  
Herakleitos, 3, 127, 129, 130, 138  
Hobbes, T., 88, 90, 92, 93, 94, 101  
Holkot, R., 50  
Hölderlin, F., 89  
Irenneus, 35  
Johannes Philoponus, 38  
Justinos Marttyyri, 34

Järnefelt, E., 121, 124  
 Kant, I., 4, 5, 65-87, 91, 93, 101,  
 102, 103, 140-144  
 Kepler, J. 134  
 Kilwardby, R., 54  
 Kivi, A., 118  
 Klemens Aleksandrialainen, 35  
 Klemens, 34  
 Kohler, G., 71  
 Kopernikus, N., 57  
 Kuhn, H., 144  
 Locke, J., 90, 93  
 Lovejoy, A., 32  
 Lukretius, 139, 140  
 Luther, M., 55, 56  
 Lykofron, 21  
 Malebranche, N., 43  
 de Marchia, F., 54  
 Marx, K., 66, 69, 117  
 Melanchton, P., 57  
 Moletti, G., 59  
 Naess, A., 75  
 Nagel, T., 14  
 Newton, I., 4, 105, 106, 107, 134,  
 141  
 Novalis, F., 66  
 Nussbaum, M., 13  
 Ockham, W., 46, 48-51, 54  
 Oelschlaeger, M., 67  
 Oresme, N., 55  
 Osiander, A., 57  
 Parmenides, 127, 130  
 Petrarca, F., 119, 121  
 Piccolomini, A., 59  
 Piccolomini, F., 59  
 Picht, G., 135  
 Platon, 59, 60, 72, 140  
 Plotinos, 6  
 Prigogine, I., 139, 141, 143, 145  
 Reinhold, E., 57  
 Rheticus, G.J., 57  
 Rosenkranz, K., 78  
 Rousseau, J.J., 123  
 Scheible, H., 80  
 Schelling, F.W.J., 5, 6, 65, 71, 78,  
 89, 95, 98, 117, 144-146  
 Schiller, F., 82  
 Schlegel, F., 65, 69  
 Schmid-Kowarzin, W., 69, 70  
 Schopenhauer, A., 65, 67  
 Schubert, F., 120  
 Schopenhauer, H.M., 135  
 Sokrates, 72  
 Spinoza, B., 6, 65, 67, 100  
 Stengers, I., 139  
 Tatianos, 37  
 Tempier, S., 45  
 Tertullianus, 35  
 Thales, 116  
 Tuomas Akvinolainen, 4, 38-45, 48,  
 49  
 Vischer, F., 80  
 Whitehead, A.O., 140  
 Wilhelm Moerbekalainen, 38  
 Williams, B., 14  
 von Wright, G.H., 31  
 Zabarella, J., 58

## Muita SoPhi-julkaisuja

Mirja Satka  
**Making social citizenship.  
Conceptual practices from the Finnish Poor Law to  
professional social work**

Mitä suomalainen sosiaalityö on? Miksi siitä tuli sellaista kuin se on? Miksi sosiaalityön itseymmärrys on teorian ja käytännön jakama? Miten sosiaali-alan sukupuolijärjestelmä muotoutui nykyiseksi?

Mirja Satka konstruoi vastaukset läpikäytyään vuosien 1852-1959 hallinnollisia, opillisia ja käytännöllisiä dokumentteja sekä haastateltuaan alan pioneereja. Hän asettaa historian toimijat oppeineen ja aatteineen yhteiskunnallisiin yhteyksiinsä. Tuloksena on monitasoinen ja -jännitteinen tarina vaivashoidosta, kaitsemisesta ja huoltamisesta suomalaisen yhteiskunnan kehityksessä. Yksilöllistämisen tai työvoiman uusintamisen sijasta ne paljastuvat olennaisiksi suomalaisen kansalaisen tuottamisessa.

*1995, 214 s.*

---

Tuija Parvikko & Jukka Kanerva (toim.):  
**Images of Private and Public**

Julkisen ja yksityisen välinen jako on jatkuvasti muuttuva ja kiistanalainen. Silti se yhä rakenteistaa monin tavoin ihmisten ajattelua ja toimintaa.

Tuija Parvikon ja Jukka Kanervan toimittaman artikkelikokoelman kirjoittajat tarkastelevat teemaa monitieteisesti pyrkien yhdistämään tekstuaalisen ja visuaalisen lähestymistavan.

*Ilmestyy helmikuussa 1996.*

## Julkaisujen myynti ja tilaukset

Kampus-Kirja, Seminaarinkatu 15, 40100 Jyväskylä,  
puh. 941-603155, fax 941-615744, e-mail kkirja@bibelot.jyu.fi









Käsitys luonnosta tutkimusobjektina, josta löydettäviä syysuhteita ihminen saattaa tarkoituksiinsa hyödyntää, näkemys luonnosta voitettavana vastuksena, ihmistä varten olevana varantona ja varastona on modernin ajan aikaansaannos. Näkemys on hyvin toisenlainen kuin sitä edeltäneet luontokäsitykset, joissa ihmisen toiminta hahmotettiin osana luonnon tapahtumista.

Tämän kirjan artikkeleissa tarkastellaan antiikin filosofisia luontokäsityksiä, niiden omaksumista osaksi kristillistä maailmankatsomusta keskiajalla, modernin luonnontieteen syntyehtoja sekä arvioidaan näiden näkemysten ajankohtaisuutta.

Mitä siis on luonto, käsitteellisesti ja kokemuksellisesti? Mitä on luonnon luonto? Onko niin, että modernin ihmisen erkaantuminen luonnosta luonnon yhä täydellisemmän hallinnan muodossa ei itse asiassa olekaan johtanut erkaantumiseen luonnosta, vaan vajoamiseen takaisin luonnonvoimaisiin olosuhteisiin. Onko luonnon hallinnan historia luonnonhistoriaa?

35.00



Journal of Business Administration (JBA)