

Saksalaisen idealismin klassikko

Sami Pihlström

Johann Gottlieb Fichte, *Tiedeopin perusta. Suomentanut ja selitykset laatinut Ilmari Jauhiainen. Gaudeamus 2006. 239 s.*

Filosofian historian kursseilla ei useinkaan juuri vaivauduta syventymään Immanuel Kantin ja G. W. F. Hegelin välissä vaikuttaneisiin saksalaisen idealismin klassikoihin. Näistä tärkeimpiä oli J. G. Fichte (1762-1814), jonka ”tiedeopista” monet muistanevat lähinnä kummallisen, solipsismia muistuttavan ajatuksen ”Minästä”, joka ”asettaa” (*setzt*) sekä itsensä että ”Ei-minän”, ulkomaailman. Eikä Fichten kytkeminen solipsismiin kovin yllättävää olekaan, jos luetaan vain yksittäisiä lauseita sieltä täältä: ”kaikki, mikä on, on vain silloin, kun se on Minässä, ja minän ulkopuolella ei ole mitään” (44).

Vaikka kansainvälinen Fichte-tutkimus on melko laajaa, Suomessa tai suomeksi Fichteä ei paljonkaan ole harrastettu. Ilmari Jauhiaisen suomentos Fichten teoksesta *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-1795) täyttää näin yhden niistä aukoista, joita aktiivisesta käännöstoiminnasta huolimatta suomenkielisestä filosofisesta klassikkokirjallisuudesta yhä löytyy. Se myös osoittaa, ettei Fichte ole niin yksioikoinen ääri-idealisti kuin monesti kuvitellaan.

Maamme johtaviin saksalaisen idealismin tuntijoihin lukeutuvan Vesa Oittisen oppilaina Jauhiainen on omaksunut Oittisen Kantin *Prolegomenasta* vuonna 1997 julkaisemassaan käännöksessä käyttämää terminologiaa, muun muassa sanan ”havainnointi” käännöksenä ilmaisulle *Anschauung*, joka englannin- ja muunkielisessä kirjallisuudessa tavallisesti kääntyy ”intuitioksi”. Käännösratkaisut ovat aina jossain määrin ongelmallisia, enkä ainakaan minä havaitse Jauhiaisen työssä juuri moitteen sijaa. Hegelistä väitöskirjaansa valmisteleva suomentaja on Oittisen ohjauksessa mitä ilmeisimmin kasvamassa todelliseksi saksalaisen idealismin specialistiksi. Tietenkin eräistä valinnoista voidaan keskustella: onko esimerkiksi sinänsä elävä suomen kielen sana ”kärsiä” sittenkään osuvin käännös *leiden*-sanalle (ja vastaavasti latinan *passiolle*), jonka on tarkoitus viitata myös neutraalimmin ”toiminnan kohteena olemiseen” eli aktiivisuuden vastakohtaan (vrt. selitys, 226)?

Epädogmaattista idealismi

Kirja alkaa Jauhiaisen yli 20-sivuisella johdannolla, joka perehdyttää ytimekkäästi Fichten ajattelun taustoihin, erityisesti Kantiin sekä tuon ajan vähäisemmälle huomiolle jääneisiin filosofeihin (Karl Leonhard Reinhold, Salomon Maimon, Gottlob Ernst Schulze), kiteyttää *Tiedeopin perustan* kehittämän transsendentaalifilosofian pääideat ja vastaanoton sekä esittelee teoksen rakenteen. Niin Fichte kuin Jauhiainenkin muistuttavat, että tiedeoppi on nimenomaan transsendentaalista ja kriittistä eikä transsendenttia eli dogmaattista filosofiaa: se tutkii kokemuksen edellytyksiä kokemuksen itsensä sisältä lähtien, olettamatta mitään kokemuksen ylittävää selitysperstuaa (13).

Fichte on idealisti, koska hän katsoo kokemuksen lähtevän liikkeelle Minästä, ei mistään Minästä riippumattomasta, mutta hänen idealisminsakaan ei ole dogmaattista, koska hän ei esimerkiksi Leibnizin tapaan oletta, että Minällä olisi ”kyky tuottaa kokemusta omin avuin” (14). Minää rajoittaa ja siihen kohdistuu sen ulkopuolelta ”sysäys” (*Anstoss*), jota voidaan verrata Kantin ”olioon sinänsä” mutta joka kuitenkin ei ole olemassa Minästä täysin riippumatta vaan vain vuorovaikutuksessa sen kanssa (15-16). Dogmaattisen filosofian paradigmaattisena edustajana mainitaan vielä Leibniziakin selvemmin Spinoza (esim. 46, 89, 222). Fichte kirjoittaa:

*Kriittisen filosofian olemuksena nyt on, että absoluuttinen Minä esitetään sinänsä ehdottomaksi, jota mikään korkeampi ei voi määrittää. Jos kriittinen filosofia seuraa perusväittämäänsä johdonmukaisesti, siitä tulee tiedeoppia. Dogmaattista on sitä vastoin sellainen filosofia, joka asettaa Minän sinänsä jollekin yhtäläiseksi ja jotakin vasten: tämä tapahtuu korkeimmaksi oletetussa *olion* (*ens*) käsitteessä, joka samalla esitetään täysin mielivaltaisesti sinänsä korkeimpana. Kriittisessä järjestelmässä olio on asetettu Minässä; dogmaattisessa Minä on asetettu oliossa. Kritisismi on *immanenttia*, koska se asettaa kaiken Minään; dogmatismi on *transsendenttia*, koska se vielä pyrkii Minän yli. Spinozismi on dogmatismen johdonmukaisin tulos, sikäli kuin dogmatismi voi olla johdonmukainen. (61)*

Dogmaattisia järjestelmiä ovat siis myös kaikki sellaiset nykymetafysiikan ja mielen filosofian

kehitelmät, joissa Minää (subjektia, tietoisuutta, mieltä) tarkastellaan yhtenä oliona maailman muiden olioiden joukossa. Tällöin subjekti on ”olio-oidaan”, kuljetetaan pois transsendentaalisesta viitekehiksestä. Tällaisen metafysiikan edustaja voisi tosin kysyä Fichteltä, miksei myös Minän asettaminen ensisijaiseksi transsendentaaliseksi lähtökohdaksi ole omanlaistaan dogmatismia tai mielivaltaisuutta. Tähän Fichte ehkä vastaisi kuten alaviitteessä sivulla 104:

Useimmat ihmiset saa helpommin pitämään itseään laavanpalasena kuussa kuin *Minänä*. Siksi he eivät ymmärrä tätäkään esitystä, vaikka kaiken filosofoimisen ehto on asetettu sen alkuun. Joka ei tässä suhteessa ole vielä sinut itsensä kanssa, ei ymmärrä mitään perustavanlaatuista filosofiaa eikä tarvitsekaan sellaista. Tällainen ihminen on luonnonkone, ja luonto johtaa häntä kaikissa suoritettavissa toimissa ilman hänen apuaan. Filosofoimiseen kuuluu itsenäisyys: itsenäisyyden voi jokaiselle antaa vain hän itse.

Vapaus, itsenäisyys, riippumattomuus Ei-minästä – nämä ovat Fichten Minälle käytännöllisen filosofian näkökulmasta asettuvia moraalisia ideaaleja, joita ei koskaan täydellisesti saavuteta mutta joita kohti tulee pyrkiä.

Perustana Minä aktiivisuus

Fichten transsendentaalifilosofia siis perustuu jo alun pitäen Minän aktiivisuuteen ja itsenäisyyteen. Minä on ennen kaikkea toimiva, ja sen oma olemassaolokin on sen suorittama ”teontomi” (*Tathandlung* – osuva käänös!), joten Minä ei voi olla olemassa Minänä ennen kuin se on itse asettanut itsensä Minäksi (14). Tästä Minän aktiivisuuden perusajatuksista avautuu myös yksi Fichten järjestelmän keskeisistä ongelmista: miten Minä voi asettaa itsensä Minäksi tai yhtään miksikään, ellei se jo ole olemassa? Miten sellainen, joka ei (vielä) ole olemassa, voi kyetä asettamiseen tai mihinkään ”teontoimeen” – tai ylipäänsä olla lainkaan aktiivinen? Ei ole aivan helppoa ymmärtää, miten Minä ja Ei-minä voivat molemmat olla ”Minän alkuperäisten toimintamuotojen tuotoksia” (51): kuinka Minä voi olla sekä alkuperäinen että tuotos?

Kun Jauhiainen selityksissään toteaa, ettei teontomi ole tosiasia (*Tatsache*) vaan jotain, mitä tietoisuuden on tehtävä luodakseen itsensä (220), ongelma ei poistu, koska voidaan jälleen kysyä, miten tietoisuus voi luoda itsensä tai yhtään mitään, ellei se jo ole jotakin (eli ellei se jo ole ”luonut itseään”).

Kuten Kant piti käytännöllistä järkeä ensisijaisena teoreettiseen nähden, myös Fichten oppia luonnehtii ”Minän käytännöllisen osan ylivalta teoreettiseen tai mieltävään osaan nähden”: velvollisuus muokata toimintaansa ja siten todellisuuttaan yhä vapaammaksi eli minimoida sysäyksen ulkopuolinen vaikutus näyttäytyykäin Minän itse itselleen asettamana velvollisuutena (17). Jauhiainen tulkitsee: ”Sysäyksen ylittää käytännöllinen Minä, joka luo ideaalin, millainen maailma olisi vastatessaan Minää täysin. Sysäystä puolestaan tutkii teoreettinen Minä, joka sen kanssa vuorovaikuttaessaan saa aikaan kokemusmaailman.” (17)

Jauhiainen kertoo, että Fichteä syytettiin jo aikalaiskritiikissä äärimmäisestä idealismista, jossa Minästä (subjektista, ihmisestä) riippumattoman todellisuuden olemassaolo kielletään. Tämä syytös on harhaanjohtava, koska transsendentaalifilosofia – niin Fichtellä kuin Kantillakin – merkitsee nimenomaan pitäytymistä inhimillisessä näkökulmassa, ei tuon näkökulman ulkopuolisen todellisuuden kiistämistä (18). On kiinnostavaa havaita, että samantapainen virheelinen vastaväite esitetään usein nykyfilosofiasakin kantilaistyyppisille transsendentaalisille lähestymistavoille.

Transsendentaalinen idealismi ja realismi

Ei nähdä, että transsendentaalinen idealismi sopii yhteen realismin kanssa. Fichten ja Kantin transsendentaalisten idealismien eroissa ja yhtäläisyyksissä riittääkin varmasti yhä tutkittavaa, kuten myös niiden suhteissa nykyfilosofian realismikeskusteluun. (Fichtehän katsoi lähinnä seuraavansa Kantin jalanjäljissä, kun taas Kant itse sanoutui irti *Tiedeopin* järjestelmästä.) Esimerkiksi olion sinänsä ja noumenonin käsitteiden yksityiskohtainen vertailu Fichten Minää rajoittavaan ”sysäykseen” on tärkeää, samoin kuin fichteläisen subjektiivisuuden ”olioinnin” kieltävän kritiikin tarkasteleminen rinnakkain Kantin paralogismien kanssa. Joka tapauksessa on tärkeää muistuttaa nykylukijoita siitä, ettei transsendentaalinen idealismi, olipa se kantilaista tai fichteläistä, missään tapauksessa merkitse samaa kuin transsendentti idealismi, joka Fichtellä on nimenomaan dogmatismien muoto (vrt. 228).

Aivan kuten Kant katsoi olevansa empiirinen realisti, myös Fichte tähdentää, että tiedeoppi on realistista, koska Minä on ”alkuperäisessä vuorovaikutuksessa” jonkin ulkopuolisen

kanssa ja (äärellisen) tietoisuuden selittämissä on oletettava tietoisuudesta riippumaton voima (181). Fichten idealismi–realismi-dialektiikassa on eksplisiittisen kehämäinen rakenne, jonka analogioita voidaan etsiä paitsi Kantilta itseltään myös myöhemmistä transsendentaalifilosofioista, vaikkapa fenomenologiasta ja pragmatismista. Vaikka tiedeoppi realistisena järjestelmänä selittää tietoisuuden viitaten johonkin siitä riippumattomaan, tätä selitystä ohjaavat tietoisuuden omat lait, jolloin ”riippumattomasta tekijästä” tuleekin jälleen Minästä riippuvainen. Eikä tästä kehästä päästä, ei ainakaan dogmatismiin sortumatta:

Idealisuutensa puolesta kaikki riippuu Minästä, reaalisuuteensa nähden Minä taas on riippuvainen: mutta Minän kannalta mikään ei ole reaalista olematta samalla ideaalista. Minässä reaalin ja ideaalinen peruste ovat siis yhtä ja samaa, ja Minän ja Ei-minän vuorovaikutus on samalla Minän vuorovaikutusta itsensä kanssa. Minä voi asettaa itsensä Ei-minän rajoittamana, kunhan se ei pohdi sitä, että se kuitenkin asetti tuon rajoittavan Ei-minän. [...] Äärellisen hengen täytyy välttämättä asettaa ulkopuolelleen jotain absoluuttista (olion sinänsä) ja silti sen täytyy tunnustaa, että absoluutti on olemassa vain *sen kannalta* (absoluutti on välttämätön noumenon). Kehää voi laajentaa äärettömyyteen, mutta siitä ei voi päästä ulos. [...] Oikeastaanhan vain mainittu kehä rajaa meidät ja tekee meistä äärellisiä olentoja. (182)

Eivät solipsismisytykset tämän keskeisen lainauksen valossa toki aivan tuulesta temmattuja ole. Vaikka Minää rajoittava Ei-minä on olemassa, jopa absoluuttisena oliona sinänsä, se on sitenkin olemassa vain Minän kannalta ja Minän asettamana. Kenties olisi mahdollista ehdottaa, että Fichten idealismi on eräänlaista transsendentaalista solipsismia – hieman Ludwig Wittgensteinin *Tractatus logico-philosophicus* -teoksen (1921) kuuluisaa solipsismipohdiskelua muistuttavalla tavalla – solipsismia, joka kuitenkin on yhteensopiva empirisen realismin kanssa? Solipsistinen minä (tai ”Minä”) ei tällöin ole mikään erityinen, määritettävissä oleva olio maailmassa, vaan Wittgensteinin sanoin ”maailman raja”, jokin sellainen (ei-oliomainen) näkökulma tai periaate, jonka kautta maailma tulee mahdolliseksi olioiden (Wittgensteinilla tosiseikkojen) kokonaisuutena – eli ”asetetaan” objektiiviseksi kokemuksen (Wittgensteinilla kielellisen kuvaamisen) kohteeksi. Minällä ei ole mitään riippumattomasti määritettävissä olevaa identiteettiä, eli se ei ole olio, vaan se on kaikkien kokemuksen

kohteena olevien olioiden ja tosiseikkojen määrittämisen perusta.

Vaikka suomennoksesta ei ainakaan isoja ongelmia löydy ja vaikka niin selitykset kuin johdantokin palvelevat lukijaa erinomaisesti, kääntäjää voidaan arvostella siitä, ettei hänen johdantonsa sisällä minkäänlaista katsausta nykyiseen Fichte-keskusteluun eikä yleisemmin saksalaisen idealismin nykytulkintoihin tai sen relevanssiin oman aikamme filosofiassa. Olisi kiinnostavaa tietää, ovatko jotkin erityiset tulkintalinjat teoksen käännösratkaisujen tai johdantoartikkelin yleisluontoisen tulkinnan taustalla. Jauhiainen toteaa johdannon lopussa (29) suomennoksen perustuvan vuonna 1965 ilmestyneeseen Fichten kriittiseen *Gesamtausgabe*en.

Koska nyt käännetty teos on merkittävin suomenkielinen johdatus Fichteen, olisi paikallaan lyhyesti esitellä myös alan tärkeintä tutkimuskirjallisuutta. Esimerkiksi Jauhiaisen hyvin tuntemat Frederick C. Beiserin teokset (mm. *The Fate of Reason*, 1987; *German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781-1801*, 2002), joissa tarkastellaan monen muun teeman ohella Fichten idealismi–realismi-synteesiä ja edellä luonnosteltua ”kehää”, ansaitsisivat tulla mainituiksi, Karl Ameriksin toimittaman kokoelman *The Cambridge Companion to German Idealism* (2000) lisäksi. Tärkeitä ovat myös johtavan yhdysvaltalaisen Fichtetutkijan Daniel Breazealen lukuisat kirjoitukset ja käännökset. Suomessa Fichtestä ovat kirjoittaneet Oittisen ohella ainakin Matti Sintonen ja Hannu Sivenius sekä aikanaan Arvi Grotenfelt.

Filosofian ”huipulta huipulle” etenevään suureen kaanoniin Fichte tuskin lisääntyvästä kiinnostuksesta huolimatta päättyy – niin korkeita ovat häntä varjostavat vuorenhuiput, Kant ja Hegel. Mutta jokaisen, joka on kiinnostunut saksalaisen idealismin olennaisesti antikartesiolaisista pyrkimyksistä tehdä oikeutta inhimillisen subjektuuden samanaikaiselle äärellisyydelle ja vapaudelle, tulisi hankkia ainakin perustiedot Fichten kontribuutiosta transsendentaalisen idealismin muotoutumiseen. Tässä Jauhiaisen käännös on oiva apuneuvo.

Kirjoittaja on Jyväskylän yliopiston käytännöllisen filosofian professori ja Helsingin yliopiston teoreettisen filosofian dosentti, joka hoiti kesään 2007 asti filosofian professuuria Tampereen yliopistossa.