

Sielu, maailma ja kuolemattomuus: Kantista Wittgensteiniin

Tarkoituksenani on peilata eräitä Immanuel Kantin sielusta – minästä, subjektista, tietoisuudesta – esittämiä ajatuksia hänen filosofiassaan (ja liki kaikessa hänen jälkeisessään filosofiassa) erittäin keskeiseen realismi–idealismi-problematiikkaan. Miten Kantin kuuluisissa ”puhtaan järjen paralogismeissa” (*Paralogismen der reinen Vernunft*) esittämä rationalistisen sielumetafyysiikan kritiikki ja hänen sielun kuolemattomuuden ”pelastuksensa” moraalifilosofiassa ”käytännöllisen järjen postulaattina” nivoutuvat hänen transsendentaalisen idealismin ja empiirisen realismin yhdistelmäänsä? Tästä avautuu nähdäkseni kiinnostavia vertailukohtia myöhempiin transsendentaalifilosofoihin ja -filosofioihin, joista nostan esiin etenkin Ludwig Wittgensteinin *Tractatus*-teoksen käsityksen metafyyysisestä (transsendentaalisesta, ei-empiirisestä) subjektista ja kuolemasta.

Kysyn muun muassa, edustaako Kantin käsitys sielusta ja sen mahdollisesta kuolemattomuudesta realismia, idealismia vai pragmatismia, ja koetan perustella, miksi näiden kaikkien luonnehdintojen voidaan katsoa soveltuvan siihen. Kantin näkemys voidaan tulkita eräänlaiseksi pragmaattiseksi realismiksi, jonka pohjana (kuten mielestäni pragmatisminkin pohjana yleisemminkin) on *Puhtaan järjen kritiikin* perusoppi, transsendentaalinen idealismi.¹ Tässä Kantia voidaan hedelmällisesti vertailla paitsi Wittgensteiniin myös William Jamesin pragmatismiin, jonka taustalla (monista kiistattomista eroista huolimatta) hämmöttää yllättävänkin kantilainen käsitys kuolemattomuudesta – sielun, kuolevaisuuden ja kuolemattomuuden metafyyysisen problematiikan alistaminen eettiselle tarkastelulle. Tätä voidaan pitää jopa jamesilaisen pragmatisminkin johtoajatuksena: metafyysiikassa on pohjimmiltaan kyse etiikasta, inhimillisen maailman rakenteesta, maailmasta sellaisena kuin meidän on se eettisesti relevanttien mutta ontologisesti sitoumuksellisten käytöjemme tarjoamista perspektiiveistä nähtävä. Maailmalla ei ole ”oma” rakennetta eettisestä maailmassa suunnistautumisestamme riippumatta, ei edes (eikä varsinkaan) kuoleman ja kuolemattomuuden kysymyksen suhteen.

James- ja Wittgenstein-vertailuni vihjannevat, ettei pääpyrkimyksenäni ole Kantin omien näkemysten his-

toriallisesti täsmällinen dokumentointi. Pikemminkin tutkin, missä määrin ja millä tavalla (uudelleen)tulkittuna kantilainen käsitys sielusta ja sen mahdollisesta kuolemattomuudesta voisi tulla vakavasti otettavaksi vaihtoehdoksi nykyfilosofiassa, jossa – kuten tunnettua – pragmatistiset ja wittgensteinilaiset näkökannat ovat olleet melko vahvoilla. Toisaalta on myönnettävä heti aluksi, ettei sielun kuolemattomuus suinkaan ole teema, joka esimerkiksi nykyisen materialistisesti orientoituneen mielen filosofian valtavirrassa nousisi keskeiseksi – tai edes näkyväksi. Yksi päämääräni onkin sen osoittaminen, että kyseessä on ehkä sittenkin, kantilaisin silmin katseltuna, kiinnostavampi kysymys kuin useimmat alan nykykeskustelijat olisivat halukkaita myöntämään. Aiheen filosofinen mielenkiinto ei piile siinä, että voisimme toivoa apriorisin filosofisin argumentein ratkaisemme kuolemattomuuden ongelman suuntaan tai toiseen (tältä osin meidän on suhtauduttava vakavasti Kantin paralogismeissa tarjoamaan oppituntiin), vaan siinä, että tämän kysymyksenasettelun kautta saattaa avautua kiehtovia näköaloja metafyyssiikan ja etiikan suhteeseen sekä erityisesti realismin ja idealismin väliseen jännitteeseen tämän suhteen ytimessä.

Paralogismit: sielumetafyysiikan kritiikki

Tunnetusti Kant luopui kriittisessä filosofiassaan monista itsekin aiemmin kannattamistaan ”esikriittisistä” metafyyysisistä opinkappaleista, muun muassa kartesiolaisen aineettoman, pysyvän, persoonallisen ja kuolemattoman sielun käsitteestä – tai tarkemmin sanottuna kuvitelmasta, että meillä voisi olla tietoa tuollaisen sielusubstanssin olemassaolosta.² Erityisesti sielun yksinkertaisuutta on pidetty kuolemattomuuden kannalta tärkeänä, koska absoluuttisen yksinkertaisen sielun ei voida ajatella hajoavan osiinsa.³ Kantin kritiikki kuolematonta sielua koskevan tiedon mahdollisuutta kohtaan sisältyy *Puhtaan järjen kritiikin* ”Transsendentaalinen dialektiikka” -osan lukuun paralogismeista (”Von den Paralogismen der reinen Vernunft”,

A 341 / B 399 ff.).⁴ Aloittakaamme katsomalla, kuinka Kant hylkää sielumetafysiikan *Prolegomenan* vastaavissa jaksoissa (§§ 46–49).

Kant toteaa, että ”ajattelun viimeisen subjektin”, sielun, pysyvyys voidaan todistaa ”ainoastaan kokemuksen tarpeisiin”, ei olioksi sinänsä ymmärrettyinä (§ 47).⁵ Hän jatkaa:

”Jos siis haluamme substanssiksi ymmärretyn sielun käsitteestä päätellä sen pysyvyyteen, voi tämä päteä vain mahdolliseen kokemukseen mutta ei sieluun nähden, sikäli kuin se on olio sinänsä. Nyt kaiken mahdollisen kokemuksemme subjektiivisena edellytyksenä on elämä. Siispä sielun pysyvyyteen voidaan päätellä vain elämän aikana, sillä ihmisen kuolema on kaiken kokemuksen loppu mitä tulee sieluun kokemuksen kohteena – ellei sitten todisteta päinvastaista, mistä tässä juuri on kyse. Sielun pysyvyys voidaan siis osoittaa vain ihmisen eläessä (sen todistamista ei uskoakseni meiltä vaadita),⁶ mutta ei kuoleman jälkeen (mistä varsinaisesti on kyse), ja tämä voidaan osoittaa nimenomaan siitä yleisestä syystä, että substanssin käsite, mikäli sen katsotaan välttämättä liittyvän pysyvyyden käsitteeseen, voi liittyä pysyvyyden käsitteeseen vain mahdollisen kokemuksen periaatteen mukaisesti ja siis vain kokemuksen tarpeisiin.” (§ 48)

Näin ollen laki substanssien pysyvyydestä pätee ”vain olioihin, sikäli kuin ne tiedostetaan kokemuksessa ja yhdistetään toisiin, mutta ei koskaan päde niihin myös kaikkien kokemukseen katsomatta, eikä siis myöskään sieluun kuoleman jälkeen” (§ 48, alaviite). Empiirisessä mielessä pysyvä minä, sielu, kuuluu ilmiömaailmaan, kuten muukin luonto. Sen sisäiset tilat, mielteet (representaatiot), ovat sisäisen aistin kohteita. Aivan kuten ulkoiset kappaleet eli ulkoisen aistin ilmiöt eivät – toisin kuin ”oliot sinänsä” – ole olemassa ”*ajatusteni ulkopuolella*”, en myöskään ”minä itse *sisäisen aistin ilmiönä*” eli ”sieluna empiirisen psykologian tarkoittamassa mielessä” ole olemassa ajallisena oliona ”mieltämiskyyni ulkopuolella” (§ 49). Tästä päästään Kantin systeemin ydinalueille, *transsendentaaliseen* (kriittiseen, formaaliseen) *idealismiin*, joka – muun muassa ”empiiristä” tai ”materiaalista” eli berkeleylaista dogmaattista ja kartesiolaista ”skeptistä” (tai ”problemaattista”) idealismia vastaan asettuen – katsoo ajalliset avaruudelliset ilmiöt, mukaan lukien ajallisen, sisäisen aistin ilmiöt eli sielussa olevat representaatiot, transsendentaalisesti konstituoidun luonnollisen, empiirisen maailman elementeiksi (vrt. B 274 ff., A 377 ff.).

Kuten muissakin järjen transsendentaalisissa illuusioissa, joita ”Transsendentaalisessa dialektiikassa” oiotaan,⁷ paralogismeissa järkemme on taipuvainen päättelemään kokemuksen välttämättömäksi muodolliseksi ennakkoehdoksi osoittautuvasta transsendentaalisesta käsitteestä – tässä tapauksessa ymmärryksen kategorioiden transsendentaalisen deduktion lähtökohtana toimivasta niin kutsutusta transsendentaalisen apperception alkuperäisestä ykseydestä eli siitä, että etuliitteen ”Minä ajattelen” (”Ich denke”) on voitava liittyä mihin tahansa mielteeseeni (ks. B 131–132) – olioita sinänsä koskevan sisällöllisen, metafysisen väitteen, tässä tapauksessa ilmiömaailmasta ja kokemuksen ehdoista

riippumattomaksi, pysyväksi ja siten (periaatteessa) kuolematonaksi ymmärrettyä sielusubstanssia koskevan eksistentssiväitteen. Tällaiset päätelyt eivät ole sallittuja. Niihin sisältyvät ”puhtaan järjen ideat” (sielu, vapaus, Jumala) voivat toimia vain *regulatiivisesti*, ajattelua ja tutkimusta suunnaten, eivät konstitutiivisesti kokemuksen mahdollisuuden ehtoina, kuten ymmärryksen kategoriat tai apperception ykseys. Ideoita vastaavista objekteista meillä ei voi olla tietoa vaan vain ”problemaattinen käsite” (A 339 / B 397). Näin ollen järjen ideoilla ei ole meille ”objektiivista merkitystä”.

Lyhyesti sanottuna paralogistisiin päätelmiin sekaantunut metafysikko, kuten Descartes tai Leibniz, sekoittaa Kantin näkökulmasta toisiinsa oliot sinänsä ja ilmiöt, niin kuin esikriittisillä, ei-transsendentaalisilla ajattelijoilla muutenkin on tapana. Ajattelun subjektiivisten ehtojen (kuten ”Minä ajattelen” -liitännän) sekoittaminen jotakin objektia – metafysisistä sielua – koskevaan tietoon on illuusion ja sekaannuksen lähde (vrt. A 396). Kuten tunnettu Kant-tutkija Henry Allison asian täsmentää, paralogismeissa pelkkä ajattelevan subjektin muoto (ajattelun looginen subjekti) sekoitetaan maailmassa olevaksi substanssiksi ajateltuun noumenaaliseen subjektiin (käsitteen ”noumenaalinen” positiivisessa mielessä), subjektiin, jota luullaan voitavan kuvata ei-aistimellisin predikaatein; näin puhtaasti muodollinen subjekti epäoikeutetusti hypostatoidaan substantiaaliseksi olioksi.⁸

Michelle Grier on tuoreessa tutkimuksessaan esittänyt yhden perusteellisimmista transsendentaalisista illuusioista koskevista tulkinnoista. Hän korostaa illuusioiden ja dialektisten virhepäätelmien (paralogismien, antinomioiden ja puhtaan järjen ideaalin) välistä eroa: siinä missä transsendentaaliset illuusiot sinänsä – eli puhtaan järjen ideat, kuten sielu – ovat välttämättömiä, ihmisjärjelle väistämättömiä, dialektiset metafysiset virhepäätelmät, kuten paralogistiset todistelut, eivät ole. Jälkimmäisistä voidaan pyrkiä vapautumaan – tähän on ”Transsendentaalinen dialektiikka” -osan tehtävänasettelu – mutta edellisistä ei.⁹ Transsendentaaliset illuusiot eivät siten sellaisinaan ole välttämättä petollisia vaan johtavat virhepäätelmiin vasta yhdessä käsitteiden (kategorioiden) transsendentaalisen väärinkäytön kanssa. Näin transsendentaaliset illuusiot on erotettava ymmärryksen tai kategorioiden transsendentaalisesta käytöstä ja siten Kantin transsendentaaliseksi realismiksi kutsumasta opista, jossa oliot sinänsä ja ilmiöt sekoitetaan toisiinsa. Juuri transsendentaalinen realismi johtaa virhepäätelmiin, eivät ideat (illuusiot) yksin, ja vaikka voimme vapautua transsendentaalisesta realismista (omaksuen Kantin suosittelun transsendentaalisen idealismin), transsendentaaliset illuusiot jäävät jäljelle.¹⁰ Näillä illusioilla on kuitenkin myös positiivinen käyttösä regulatiivisina periaatteina.¹¹

Grier tarkastelee seikkaperäisesti myös sielun ”pseudorationaalista” ideaa, joka toimii paralogismien lähtökohtana.¹² Kuten muissakin dialektisissä päätelmissä, paralogismeissa toimii transsendentaalisena perustana ”puhtaan järjen korkein periaate”, joka sanoo, että jos jokin ehdollinen on annettu, myös absoluuttisesti ehdoton (*das Unbedingte*) on annettu.¹³ Paralogismien tapauksessa tästä syntyy kuvitteellinen oletus, että transsendentaalisen subjektin ”aktuaalisesta konstituutiosta” voitaisiin esittää substantiaalisia

väitteitä, joiden mukaan sielu olisi substantiaalinen, yksinkertainen, identiteettinsä säilyttävä persoona ja muusta maailmasta riippumaton.¹⁴ Näin puhtaan järjen idean metafyyminen, konstitutiiviseksi tarkoitettu käyttö tuottaa virheellistä metafysiikkaa: ajattelun ehdottoman ehdon (metafyymin minän, sielun) kuvitellaan olevan objektiivisesti todellinen, vaikkei meillä voi olla vastaavan objektin käsitettä.¹⁵ Esimerkiksi ajattelun subjektin absoluuttista ykseyttä ei voida päätellä apperseption muodollisesta ykseydestä.¹⁶ Allisonin tulkintaa muistuttavalla tavalla Grier kiteyttää, että illusorinen siirtymä tapahtuu, kun edetään transsendentaalisen minän käsitteestä järjen ideaan (ajattelun ehtojen absoluuttisesti ehdottomaan ykseyteen) ja kun tämä loogisesti absoluuttinen ykseys esineellistetään, hypostatoidaan metafyymin entiteetin (sielun) reaalisesti absoluuttiseksi ykseydeksi.¹⁷

Paralogismeihin sisältyvän sielumetafyymin ankaran arvostelun valossa jopa Kant – toisin kuin monet hänen kriitikonsa väittävät – voitaneen (hieman spekulatiivisesti puhuen) nähdä eräänlaisen ”konkreettisen subjektiviteetin”, ei-metafyymin, kartesiolaisuudesta vapautetun minuuden, puolustajana. Onhan sielun pysyvyys jotakin sellaista, mikä voidaan (*Prolegomenan* sanoin) ”osoittaa vain ihmisen elässä”. Rationalististen sielumetafyymin kehojen päätelmien sijaan Kant – kuten esimerkiksi pragmatistit myöhemmin – kehottaakin meitä kääntämään katsemme elämäämme, kokemukseemme, siihen, miten sielun substantiaalisuus tai pysyvyys on vain kokemuksen muodollinen ennakkoehto, ei metafyyminen, transsendenttia eli kokemuksen ylittävää olentoa koskeva totuus.¹⁸

Paralogismijakson yksityiskohtien – esimerkiksi *Puhtaan järjen kritiikin* A- ja B-editioiden tässä kohtaa merkittävien erojen¹⁹ – ei kuitenkaan tarvitse kiinnostaa meitä nyt. Keskitykäämme lähemmin kuolemattomuuteen, joka Jumalan ja vapauden ohella on yksi ”puhtaan järjen välttämättömistä tehtävistä” (B 7; vrt. B 395, alaviite, A 797 / B 825 ff.). *Puhtaan järjen kritiikin* ja *Prolegomenan* langettama tuomiohan on tyyli: kuolemattomuudesta ei voida saada tietoa. Sellaisesta sielusta, joka substantiaalisena, pysyvänä, identiteettinsä säilyttävänä persoonallisena oliona voisi jatkaa olemassaoloaan (ruumiin) kuoleman jälkeen, emme voi mitään tietää. Se ei ole meille äärellisille, aistimellisille olioille mahdollisen kokemuksen objekti. Mutta silti kuolemattomuuden ”idealla” saattaa olla elämässämme ohittamaton merkitys, edellyttäen, ettemme katsele minuuttamme ja maailmaamme puhtaasti teoreettisen järjen perspektiivistä.

Metafyymin pragmatistointi: puhtaan järjen ideoista käytännöllisen järjen postulaatteihin

Siirtäessään kuolemattomuuden problematiikan käsittelyä teoreettisen järjen alueelta käytännöllisen järjen alueelle Kant toteuttaa kuuluisaa pyrkimystään rajoittaa tiedon alaa tehdäkseen tilaa uskolle (vrt. B XXX). Teoreettinen järki, Kant katsoo osoittaneensa, ei kykene kuolemattomuuden toiveeseemme vastaamaan, sillä – niin kuin paralogismeista käy ilmi – sen yritykset päätellä kuolemattomalle sielulle tarpeellisia ominaisuuksia auttamatta epäonnistuvat (ks. myös B 424–427, A 741 / B 769 ff.), joskaan kuolemattomuutta

(sen enempää kuin esimerkiksi Jumalaa) ei myöskään voida todistaa olemattomaksi. Kuolemattomuuden teoreettisen, rationaalisen todistamisen haaveiden murskaamista voidaan pitää jopa paralogismien päätehtävänä. Kuten Kant edellä lainatussa *Prolegomena*-katkelmassa toteaa, sielun pysyvyyttä ”kuoleman jälkeen (mistä varsinaisesti on kyse)” ei voida todistaa. Paralogismien kritisoimien ”rationaalisen psykologian” päätelmien, joiden on kuviteltu osoittavan sielun yksinkertaisuuden ja persoonallisuuden, on nähty tavoitelleen ensisijaisesti kuolemattomuuden todistamista (ks. erityisesti A 345 / B 403),²⁰ sitä ”mistä varsinaisesti on kyse”, ja näin Kantin iskut osuvat ennen kaikkea tähän ihmisjärjen ikuiseen toiveeseen, josta myös uskonnollinen ajattelu useimmiten kumpuaa. Kantin projekti tulee kuitenkin ymmärtää siten, että tuohon ”mistä varsinaisesti on kyse” voidaan valita teoreettista järkeä perustavampi ja elämässämme, praksiksessämme, merkittävämpi näkökulma, moraalinen näkökulma. ”Sama asia” – tässä tapauksessa minuus ja sen mahdollinen pysyvyys kuolemankin yli – voidaan hahmottaa useammalla kuin yhdellä oikealla tavalla, sekä luonnon että moraalisen perspektiivistä.

Moraalifilosofiassaan Kant puolustaakin sielun kuolemattomuutta vetoamalla ”korkeimman hyvän” toteuttamiseen moraalilakia noudattavan tahdon välttämättömänä kohteena:

”Korkeimman hyvän toteuttaminen maailmassa on siveydlain määrättävissä olevan tahdon välttämätön esine. Mutta tässä tahdossa on korkeimman hyvän ylimpänä ehtona mielenlaadun *täydellinen yhdenmukaisuus* siveydlain kanssa. Sen täytyy siis olla yhtä hyvin mahdollinen kuin sen esine, koska se sisältyy samaan, tämän edistämistä tarkoittavaan käskyyn. Mutta tahdon täydellinen yhdenmukaisuus siveydlain kanssa on *pyhyyttä*, täydellisyyttä, jota mikään aistimaailman järjellinen olento ei kykene saavuttamaan minään olemassaolonsa ajankohtana. Koska sitä kuitenkin vaaditaan käytännöllisesti välttämättömänä, niin sitä voidaan tavata vain *äärettömyydessä*, tuota täydellistä yhdenmukaisuutta kohti kulkevassa *edistyksessä*; puhtaan käytännöllisen järjen periaatteiden mukaan on välttämätöntä olettaa, että sellainen käytännöllinen edistymisen on tahtomme todellinen esine.

Mutta tämä ääretön edistymisen on mahdollinen vain saman järjellisen olennon *äärettömästi* kestävä *olemassaolon* ja persoonallisuuden (jota sanotaan sielun kuolemattomuudeksi) edellytyksellä. Niin muodoin korkein hyvä on käytännöllisesti mahdollinen vain sielun kuolemattomuuden edellytyksellä; näin ollen tämä siis siveytlakiin erottamattomasti liittyneenä on puhtaan käytännöllisen järjen *postulaatti* (jolla ymmärrän *teoreettista*, mutta sellaisena todistamatonta lausetta, jos se on erottamattomasti riippuvainen *a priori* ehdottomasti pätevistä *käytännöllisistä* laista).²¹

Kantin argumentti voitaneen kiteyttää seuraavaan tapaan: (1) Sielun kuolemattomuutta ei voida teoreettisesti todistaa (kuten paralogismien kriittinen tarkastelu osoittaa). (2) Rationaalinen olento tunnistaa moraalilain velvoittavuuden (Kantin etiikan ydin). (3) Moraalilaki käskee toteuttamaan ”korkeimman hyvän”. (4) Korkein hyvä sisältää subjektin

”mielenlaadun” ja moraalilain täydellisen yhdenmukaisuuden (”pyhä tahto”). (5) Ihmisellä – äärellisellä rationaalilla olennolla, joka empiirisine onnellisuuspyrkimyksineen on osa luontoa – ei ole minään ajallisen olemassaolonsa hetkenä pyhää tahtoa. (6) Pyhä tahto on siis ihmiselle mahdollinen vain ”äärettömässä edistyksessä” eli loputtoman ajan kuluessa. (7) Moraalilain itsessään rationaalisesti tunnistavan subjektin on sitouduttava pyhän tahdon äärettömästi jatkuvaan tavoitteluun, koska muuten ”korkeimman hyvän” sisältävä moraalinen pyrkimys ei olisi mahdollinen. (8) Sielun kuolemattomuus on näin ollen postuloitava äärettömän edistyksen ehtona – ja siten moraalin itsensä mahdollisuuden ehtona, eräänlaisena transsendentaalisena ehtona.

Kantin todistukseen uskomisen edellyttäisi tietenkin, että jakaisimme hänen käsityksensä moraalilaista ja ”korkeimman hyvän” toteuttamisesta moraalilain mukaisen tahdon välttämättömänä kohteena. Argumentin toimivuus ei tässä suhteessa nyt meitä kiinnostakaan.²² Tärkeämpää on todeta, että Kant alistaa alun perin metafyyssisen kysymyksen kuolemattomuudesta ja episteemisen kysymyksen mahdollisuudestamme teoreettisen järjen keinoin tietää sielun kuolemattomuudesta *eettiselle* sitoutumiselle, sille, että meillä on moraalinen velvollisuus toimia oikein elämässämme (eli, kun muistamme yhden kategorisen imperatiivin kuuluisista muotoilusta, sellaisella tavalla, ettemme kohtele toisia ihmisiä emmekä itseämme koskaan pelkkinä välineinä vaan aina myös päämäärinä sinänsä). Kun kysymys sielun kuolemattomuudesta muuntuu puhtaan järjen ideasta, jonka objektia ei voida aistimellisesti tuntea ja jolla siten ei ole meille ”objektiivista merkitystä”, käytännöllisen järjen postulaatiksi, joka on välttämättä oletettava, jotta moraalilain mukainen tahtominen olisi elämässämme mielekästä, koko asetelma muuttuu. Usko sielun kuolemattomuuteen saa pragmaattisen perustelun, kuten myös vapautteen moraalisen valinnan mahdollisuuden ehtona ja usko Jumalan olemassaoloon moraalisen maailmanjärjestyksen ylläpitäjänä.²³ Nämä postulaatit ovat yhä ”transsendentaalisia”, koska ne ovat aktuaaliseksi ja siten mahdolliseksi oletetun asian, moraalin, välttämättömiä ennakkoehtoja, mutta niiden episteeminen status poikkeaa *a priori* oikeutetuista kokemuksta (ja kokemuksen objekteja) konstituioivista ehdoista eli intuition muodoista ja ymmärryksen kategorioista. Edellä hahmoteltu argumentti on siis eräänlainen pragmaattinen transsendentaaliargumentti.

Tämä tilanne herättää kuitenkin jatkokysymyksiä. Sielu empiirisenä, psykologisena oliona, jonka kuolemattomuutta siis ei voida todistaa, kuuluu ilmiömaailmaan, joka on transsendentaalisen subjektiviteetin konstituioima. Mutta entä ”sielu” (tai moraalinen subjekti), jonka kuolemattomuudesta Kant puhuu käytännöllisen järjen postulaattina – mikä oikeastaan on sen *ontologinen* status? *Kuka* voi olla kuolematon – *minäkö*? Ilmeisesti Kantin mukaan voin, mutta vain eettisesti sitoutuneena olentona, joka vapaaehtoisesti alistuu itse itselleen asettamansa moraalilain hallintaan ”puhtaasta kunnioituksesta” tuota lakia kohtaan. Kuolemattomuus tässä moraaliosuudessa on jotakin sellaista, ”mitä minulla on lupa toivoa”, kunhan teen, ”mitä minun pitää tehdä”, ymmärtäen, etten koskaan empiirisaistimellisena olentona tähän ajallisessa elämässäni kykene vaan voin vain toivoa kypsyväni siihen äärettömässä edisty-

misessä. Tämä on yksi (tietenkin Jumalan olemassaoloa koskevaan kysymykseen läheisesti kytkeytyvä) esimerkki siitä, miten Kant alistaa uskonnolliset ja teologiset ongelmat eettisille.²⁴

Voidaan tietenkin kysyä, onko kantilainen kuolematon sielu *todella* olemassa. Miksi toivoa esimerkiksi ajattelun (tai moraalisen motivoitumisen) muodollisen, transsendentaalisen subjektin ”kuolemattomuutta”? Eikö tällainen kuolemattomuus olisi melko laiha lohtu, jos empiirinen, lihaa ja verta olevaan ruumiiseen sidoksissa oleva psykologinen minuus joka tapauksessa katoaa? Kantin argumentaation ydin näyttää kuitenkin olevan siinä, että kuolemattomuus on – kuten todettu – ennen kaikkea eettinen käsite. Olenosta, jota tämän käsitteen avulla voidaan kuvailla, ei pidä etiikkaa perustavammaksi kuvitellulla metafyyssisellä tasolla ryhtyä kyselemään, onko se ”olemassa” (ikään kuin objektina maailmassa). Voin olla kuolematon *vain* sikäli kuin olen aidosti eettinen subjekti, mieltämättä itseäni metafyyssiseksi (transsendentiksi) olioksi, jonka kuolevaisuus tai kuolemattomuus olisi puhtaasti maailmassa vallitseva tosiseikka eettisestä maailmaan suuntautumisesta riippumatta.

Jos Kantin ”pragmatistinen” strategia (kuten haluan sitä nimittää) viedään riittävän pitkälle, edellä sanotussa on kuitenkin vain osatotuus. Itse metafysiikka on alistettava etiikalle samoin kuin teoreettinen järki viime kädessä alistuu käytännöllisen järjen palvelukseen. Jos olemme tällaiseen siirtoon valmiit, moraalisesti motivoituvaa asennekuolemattomuuskysymykseen ei enää koskekaan vain sitä, mitä meidän on ”käytännöllisesti välttämättä” oletettava (kykenemättä todistamaan asiaa) tai mitä meidän on lupa toivoa, vaan sitä, millainen maailma (meille) *on*, millaiseksi todellisuutemme – mukaan lukien kuolevaisuutemme tai kuolemattomuutemme – konstruoinne. Tämä sopii myös ”yhden maailman tulkintaan” transsendentaalisesta idealismista: etiikka, puhuessaan kuolemattomasta sielusta, puhuu lopulta ”samasta maailmasta” (samasta ihmisestä), josta teoreettinen järki ei voi toivoa päätyvänsä kuolemattomuutta koskevaan tietoon.

On vielä pysähdyttävä ihmettelemään, miksi kuolemattomuus on Kantin mukaan välttämätön edellytys moraalilain mukaiselle ”korkeimmalle hyvälle”. Miksei ”pyhä tahto” voisi toteutua ajallisissa ihmiselämässä? Yhtä vastausta tähän pulmaan voidaan etsiä Kantin ”radikaalia paha” koskevasta teoriasta. Ihmisessä on luonnostaan taipumus pahaan, eli radikaali pahuus kuuluu ihmisluontoon, vaikkei Kant väitäkään, että ihminen olisi läpeensä paha tai ettei hän voisi vastustaa tuota taipumusta (tällöinhän moraalilain ei olisi mahdollista). Kant ei kuitenkaan näytä selittävän, miksi olisi *mahdotonta*, että täysin moraalilaista motivoituvan pyhän tahdon muodostuminen tapahtuisi jo tässä elämässä.²⁵ Moinen mahdottomuusväite kuitenkin tarvittaisiin, jotta ajatus kuolemattomuuden postuloinnin tarpeellisuudesta korkeimpaan hyvään suuntautuvan moraalin mahdollisuuden turvaamiseksi olisi uskottava.²⁶

Kantin teoria pahuudesta sisältää monenlaisia ongelmia, joihin olisi puuttettava, jos tahdottaisiin esittää perusteellinen katsaus hänen tapansa alistaa uskonto moraalille.²⁷ Joka tapauksessa kyse on lopulta Kantin *filosofisesta antropologiasta*, hänen pyrkimyksistään tutkia – niin tieto-opin, etiikan kuin uskonnonfilosofiankin alueella – sitä, millainen olento ihminen on.

Vertailevia näköaloja

Olemme päätyneet tilanteeseen, jossa on nähdäkseen hyödyllistä verrata toisiinsa Kantin ja pragmatismien tärkeän klassikon William Jamesin näkemyksiä ihmisen kuolevaisuudesta ja kuolemattomuudesta.

James ei kannattanut sielun kuolemattomuuden puolesta esitettyjä metafysisiä argumentteja, mutta hän näyttää varsinkin myöhäisfilosofiassaan ajatelleen, että kuolema on jotakin, minkä voittamiseksi meidän on tehtävä kaikki voitavamme, kun koetamme elää aidoimmin ja syvimmin inhimillistä, moraalisesti vastuullista elämää. Tällaisessa kuolemattomuuden tavoittelussa uskonnollinen sitoutuminen voi olla korvaamattoman tärkeässä asemassa yksilön elämässä. James katsoi, että *eettinen* vaatimus inhimillisestä kuolemattomuudesta voidaan ikään kuin pukea *metafyysisen* – tai filosofis-antropologisen – kannanoton muotoon: meidän on muodostettava sellainen käsitys todellisuudesta, jossa kuolemattomuus käy meille mahdolliseksi, sillä muuten todellisuuskäsityksemme ei ole käsitys sellaisesta maailmasta, jossa voisimme kokea elämämme elämisen arvoiseksi.²⁸ Jamesin ajattelua leimaava *heroismi* ei ole vain eettis-uskonnollista vaan myös metafyyssistä, rohkeutta omaksua jokin tietty käsitys todellisuudesta jonkin toisen (ehkä paremmin perustellulta näyttävän) sijasta.

Tämän kenties epäilyttävältä vaikuttavan päättelyskelelen etiikasta metafysiikkaan – joka tietenkin on vain minun rekonstruktion Jamesin ajatuskulusta, ei hänen oma muotoilunsa – voinee ottaa vain sellainen, joka on omaksunut Jamesin perusfilosofian, inhimillisiä käytäntöjä ja toimintaa painottavan pragmatismien. Mikään ei takaa meille kuolemattomuutta, vaan meidän on ikään kuin rohkeasti elettävä sellainen elämä, että moraalisisessa mielessä ansaitsemme kuolemattomuuden – mahdollisesti meitä korkeampien jumalallisten voimien tuella, mutta itse elämästämme ja ajattelustamme vastuuta kantaen. Meidän on, kuten James usein sanoi, osallistuttava universumin moraaliseen parantamiseen. Vertailu Kantin ajatteluun on näillä kohdilla ilmeinen: kuten Kant, myös James katsoi voivansa edetä moraalista uskontoon eikä suinkaan rakentavansa moraalialia valmiina omaksutun uskonnollisen tai teologisen järjestelmän varaan.²⁹ Teologisesti perustellun etiikan sijasta voimme kehittää moraaliteologiaa, moraalisesti perusteltua teologista käsittejärjestelmää. Kantiin viitaten James sanookin, että jos toimimme ”ikään kuin” olisi olemassa Jumala ja olisimme vapaita ja kuolemattomia, voimme todeta, että näillä käsitteillä (Kantin postulaateilla) onkin aito merkitys moraalisisessa elämässämme.³⁰

Jamesilaisen pragmatistin mukaan vain aktiivinen, rohkea, toiminnallinen elämänasenne – eläminen ”ikään kuin” Jumala, vapaus ja kuolemattomuus olisivat todellisia – voi tehdä elämän elämisen arvoiseksi; voimme kokea elämämme merkitykselliseksi vain itse pitämällä sitä sellaisena ja toimimalla tämän ”postulaatin” pohjalta, odottamatta valmista vastausta ”elämän ongelmaan” jostakin elämän ulkopuolelta. Kuolema *saattaa* olla kaiken päätös (tätä ikävää mahdollisuutta ei fallibilismin nojalla koskaan voida sulkea pois), mutta jos kaikki todellakin päättyy kuolemaan, emme Jamesin mielestä voisi kohdata loppuamme paremmin kuin toimimalla aktiivisesti parhaimpina pitämiemme asioiden puolesta, vailla takeita onnellisesta lopputuloksesta.

Tämäntapaisen pragmatismien valossa voimme koettaa pehmentää Kantin teoreettisen ja käytännöllisen järjen välille pystyttämää jyrkkää jakoa. Sikäli kuin voimme omaksua pragmaattisen realismien minuuteen empirisenä luonnonilmiönä, voimme omaksua samanlaisen realismien myös minuuteen moraalisen subjektina, jonakin sellaisena, jonka kuolevaisuutta ja kuolemattomuutta voimme mielekkäästi pohtia elämämme eettisten sitoumusten näkökulmasta. Pragmatismien perspektiivistä sekä (luonnon)tieteen tutkimaan empiriseen maailmaan että moraalisen-uskonnolliseen (sielun) todellisuuteen liittämämme ontologiset sitoumukset – vaikkapa kuolemattomuus – ovat yhtä lailla ”käytöllisesti välttämättömiä” postulaatteja. Olenaista eroa teoreettisen järjen ja käytännöllisen, moraalisen sitoutumisen välillä ei tässä ole. Molemmista tapauksissa ajattelumme ja kokemuksemme (mukaan lukien moraalisen motivoitumisen) kohteena oleva todellisuus on transsendentaalisen subjektiviteettimme konstituoi, ”meidän rakentamamme”. Niinpä vastaus kysymykseen kuolevaisuudestamme tai kuolemattomuudestamme on eräässä mielessä omaa tekoamme, seurausta siitä, millaisen moraalisesti ladatun elämänasenteen kykenemme omaksuaan. Kysymystä ei olekaan metafyyssisesti ratkaistava etukäteen, meistä riippumatta, ”olioiden sinänsä” maailmassa. Maailmalla ei ole sellaista omaa metafyyssistä rakennetta tai järjestystä, joka sanelisi, onko kuolevaisuus vai kuolemattomuus lopullinen totuus ihmisestä. Voimme siis käydä metafyyssiseen mittelöön kuolemattomuutemme puolesta.³¹

Kantin ja Jamesin ohella tahdon nostaa tarkasteltavaksi vielä kolmannen modernin filosofian suuren klassikon, Ludwig Wittgensteinin.³² Hänen *Tractatus*-teoksessaan esittämänsä kryptisen huomautuksen mukaan kuolema on *maailmanloppu*, ei tapahtuma maailmassa. Onko Wittgensteinin ajattelussa sijaa sielun kuolemattomuudelle – ja jos on, miten hänen näkemyksensä suhtautuu Kantin tapaan torjua rationaalinen psykologia ja tehdä tilaa kuolemattomuudelle eettisesti oikeutettavana toiveena?

Varhainen Wittgenstein kirjoitti *Tractatus*-teosta edeltäviin muistikirjojihinsa³³ muun muassa seuraavat teemamme kannalta kiinnostavat, selvästi Schopenhauer-vaikutteiset huomautukset: ”Maailma *annetaan* minulle, ts. tahtoni astuu maailmaan täysin ulkopuolelta ikään kuin johonkin, mikä odottaa valmiina.” (8.7.1916.) ”Onnellisen ihmisen maailma on eri maailma kuin onnettoman. // Onnellisen ihmisen maailma on *onnellinen maailma*.” (29.7.1916.) ”Ellei tahtoa olisi olemassa, ei olisi myöskään sitä maailman keskusta, jota sanomme minuudeksi ja joka on etiikan kannate. // Vain minuus on olennaisesti hyvää ja pahaa, ei maailma. // Minuus, minuus on syvästi salaperäistä!” (5.8.1916.) ”Oliot saavat ’merkityksensä’ vasta suhteestaan tahtooni.” (15.10.1916.) ”[V]oin puhua myös koko maailmalle yhteisestä tahdosta. // Tämä tahto on kuitenkin korkeammassa mielessä *minun* tahtoni. // Kuten mielteeni on maailma, tahtoni on maailmantahto.” (17.10.1916.) ”Jos itsemurha on sallittua, silloin kaikki on sallittua. // Jos on jotakin, mikä ei ole sallittua, itsemurha ei ole sallittua. // Tämä luo valoa etiikan olemukseen. Itsemurha on näet niin sanoakseni elementaarinen synty.” (10.1.1917.)

Nämä lausumat pohjustavat *Tractatus*en eriskummallista oppia *solipsismista* eräänlaisena transsendentaalisena, kielessä lausumattomana ”totuutena”, joka viestii, että

”maailma on minun maailmani” (tai ”olen maailmani”) ja on tässä ”oikeassa”, kuitenkin tavalla, jota ei voida tiukasti ottaa pukea sanoiksi (§§ 5.6–5.63.) Solipsistinen minä eli metafysisinen subjekti (joka siis vastaa Kantin ja Schopenhauerin transsendentaalista, empiirisen maailman konstituivaa subjektia) on ”maailman raja”, ei maailman sisällä oleva olio. Aivan samoin kuin Kantin ajattelun muodollinen subjekti, tämä ”raja” ei ole mitään maailmassa tai sen ulkopuolella olevaa, ei siis mitään fenomenaalista eikä (positiivisessa mielessä ymmärrettyä) noumenaalista. Subjekti ei yksinkertaisesti ole objekti. Näin Wittgenstein jatkaa Kantin sielumetafysiikan kritiikkiä pyrkiessään osoittamaan, ettei ”minä” voi olla tieteellisen teorianmuodostuksen kohteena – muuten kuin empiirisessä, psykologisessa mielessä, joka ei tarjoa mitään filosofisesti kiinnostavaa. Tähän tapaan, aivan kuten Kant paralogismeissaan, Wittgenstein asettuu jyrkästi vastustamaan sieluun kohdistuvan filosofisen ajattelun kartesiolaista perinnettä.³⁴

Wittgensteinin mukaan kuolema – ymmärrettynä ”maailman rajalla” majailevan subjektin katoamisena – ei siis ole tapahtuma maailmassa, koska tuo subjekti ei ole maailmassa oleva olio. Kuolemassa maailma ei muutu vaan lakkaa olemasta (§ 6.431). Itsemurha on ehdottomasti kielletty, koska se tuhoaa maailman. Kun raja häviää, rajattukin häviää. Kuolema ei siten myöskään ole koettavissa oleva elämäntapahtuma (§ 6.4311). Kaikki tapahtumat ovat tapahtumia maailmassa eli elämässä. Mutta tästä Wittgenstein päättelee, että elämä nykyhetkessä (*in der Gegenwart*) – joka voitaneen (vaikka Wittgenstein ei tätä suoraan sano) ymmärtää jonkinlaiseksi eettisesti motivoituneeksi sitoutumiseksi oman elämän merkityksellisyyteen joka hetki – on itse asiassa kuolemattomuutta: sikäli kuin ikuisuudella ei tarkoiteta loputonta ajallista kestoa vaan ajattomuutta, nykyhetkessä elävä elää ikuisesti. Elämämme ”loputtomuus” vertautuu näkökenttämme ”rajattomuuteen” (§ 6.4311); kummankaan tuolle puolen emme pääse, mutta kuljimmepa kuinka pitkälle tahansa, vastaan ei tule sellaista rajaa, jossa meidän olisi pysähdyttävä tai jonka yli voisimme astua – rajaa, jonka rajoittavan luonteen kykenisimme myöntämään osana elämäämme. Näin kuolemattomuuden toive – tai ”postulaatti” – löytyy nimenomaan ajallisesta eettisestä sitoutumisesta, siitä, että tartumme vakavasti elämäämme siinä maailmassa, jossa joka hetki elämme. Paradoksaalisesti juuri tämä ajallisiin tilanteisiin orientoituminen on ikuisuudessa elämistä, ajattomuutta.³⁵ Sen sijaan kuolemattomuus merkityksessä elämän jatkuminen (ajassa) ikuisesti ei tarjoaisi mitään ratkaisua elämän ongelmaan (§ 6.4312). Kun Wittgenstein tässä varoittaa ymmärtämästä elämän ongelmaa virheellisesti luonnon-tieteellisen ongelman kaltaiseksi, hän tulee jälleen varsin lähelle Kantin tapaa kritisoida oletusta sielusta maailmassa olevana oliona.³⁶

Vapaasti tulkiten Wittgensteinin ajattelun keskiössä piilee siis vahvasti kantilainen näkemys: ajattomassa nykyhetkessä eläminen on hänen analogiansa Kantin kuolemattomuustoiveelle. Wittgenstein alistaa näin kuolemattomuuden problematiikan eettiselle tarkastelulle aivan kuten Kant. Mutta hänen näkemyksensä, niin kuin Kantinkin näkemys, on juuri tästä syystä – hieman yllättäen – myös lähellä pragmatismia. Pragmatismen nojalla meidän on arvioitava metafysisiä käsityksiämme, myös sielusta tai kuo-

lemattomuudesta mahdollisesti kannattamiemme oppeja, sen nojalla, miten ne vaikuttavat eettiseen elämäämme. Jos olemme valmiita *Tractatuksen* suositukseen nykyhetken ajattomuudesta eräänlaisena kuolemattomuutena ja tulkitsemme tämän (Wittgensteinin omaa eettisen ehdottomuuden ihannetta vapaasti soveltaen) kehotukseksi jatkuvaan eettiseen valveillaoloon, yhdistämme uskoakseni osuvasti Kantin opin kuolemattomuuspostulaatista moraalisesti motivoituna uskona (tai toivona) ja Jamesin pragmatismien suositukseen aktiivisesta elämänsenteesta, jatkuvasta moraalista varustautumisesta. Emme tietenkään saa kuvitella, että analogia olisi aukoton tai ettei se sisältäisi mitään ongelmia. Ei ole itsestään selvää, että voimme esimerkiksi Wittgensteinin tapaan koherentisti mieltää olemassaolomme (edes transsendentaalisella tasolla) ”ajattomaksi”. Mutta tässä onkin paradoksin ydin: ajattomuus nousee elämäämme vain ajallisuuden, tämänpuoleisuuden, konkreettisuuden kautta, sen pohjalta, että todella elämme elämäämme itse, tässä reaalisessa todellisuudessa, jonka praksiksessa kohtaamme.³⁷

Onko kovinkaan anakronistista kutsua tätä kantilais-jamesilais-wittgensteinilaista ajattelutapaa ”pragmaattiseksi realismiksi” – olkoonkin, että se pohjautuu perustavampaan transsendentaalis-idealismiseen näkemykseen tai on mahdollinen realismin muoto vain jälkimmäisen tarjoaman viitekehän sisällä?

Nykyhetken solipsismia?

Wittgensteinin *Tractatuksessa* ”kannattama” solipsismi, johon edellä luonnosteltu kuoleman ja kuolemattomuuden filosofia pohjautuu, on – analogiana Kantin ja Schopenhauerin transsendentaaliseen idealismiin – *transsendentaalista solipsismia*, jonka totuutta ei voida kielessä ilmaista mutta joka ”näyttyytyy” tai ”ilmenee”. Transsendentaalinen solipsisti voi, kuten esimerkiksi Kannisto on Kant-analogiaa jatkaen korostanut, olla *empiirinen realisti* eli uskoa solipsistisen minän konstituoidun maailman sisällä olevien objektien reaalisuuteen.³⁸ Sama erottelu soveltuu, *mutatis mutandis*, ”nykyhetken solipsismiin”, joka sanoo, että vain minun kokemani nykyhetki (ajaton nykyisyys) on metafysisessä mielessä todellinen: transsendentaalinen nykyhetken solipsisti voi empiirisenä realistina tunnustaa, että ajalliset, kausaaliset tapahtumat empiirisessä maailmassa ovat todellisia (eivätkä siis vain kuviteltuja, unta, harhaa tms.), joskin ne perustuvat solipsistin ajattomaan, nyt-hetkiseen transsendentaaliseen maailmanjäsenyyteen. Nykyhetken atemporaalisuus on solipsistin mukaan transsendentaalinen ehto empiirisesti todellisen temporaalisuuden ilmenemiselle solipsistisen egon konstituoidun todellisuuden sisällä. Nykyhetken solipsistin ei siis tarvitse naiivin skeptis-empiristiseen tapaan epäillä ajan ja ajallisten tapahtumien olemassaoloa eikä empiirisen minänsä tai muiden minuuksien ajallista jatkuvuutta, vaan hän voi ikään kuin alistaa empiirisen ajallisuuden transsendentaaliselle ajattomuudelle. Tällä tavoin tulkittuna (nykyhetken) solipsismi ei siis ole skeptinen positio, vaan se pyrkii välittämään kielessä ilmaisemattoman mutta siinä ja koko elämässämme ilmenevän transsendentaalisen ymmärryksen maailmasta kokonaisuutena, jota voidaan katsella *sub*

specie aeternitatis. Tällainen solipsismin muoto voidaan näin tulkita myös ratkaisuksi ajallisuuden ja ajattomuuden ikivanhaan ongelmaan: solipsisti näkee ajallisuuden ajattomuuden konstituotuksena, mutta ikuisen Jumalan, joka loi ajan luodessaan maailman, paikalla on solipsistin oma transsendentaalinen ego.³⁹

Vaikka tulkinnallisista yksityiskohdista voidaan kiistellä loputtomiin, lienee turvallista väittää, että Wittgenstein oli ainakin toisinaan taipuvainen omaksumaan solipsismin, jopa nykyhetken solipsismin.⁴⁰ Kuten *Tractatuksen* lauseessa 5.64 todetaan, solipsistinen subjekti kuitenkin katoaa maailmaan, kutistuu pisteeksi, ja jäljelle jää itse maailma. Jos näin realismiin yhtyvän solipsismin lähtökohtana on nykyhetken solipsismi, tuo maailma voi tuskin olla perusrakenteeltaan ajallinen. Empiirisen, ilmaistavissa olevan ajallisuuden on ikään kuin kierryttävä perustavamman (transsendentaalisen) ja ei-ilmaistavan ei-ajallisuuden ympärille. Kuten subjekti, myös nyt-hetki uppoaa maailmaan, transsendentaaliseksi pisteeksi, joka tekee maailman ja sen ajallisuuden mahdolliseksi. Solipsistinen transsendentaalinen minuus sen enempiä kuin sen nykyhetkikään ei ole empiirisessä maailmassa oleva objekti, joka voitaisiin identifoida sen enempiä materiaalisin kuin mentaalisiin predikaatein. Moisen identifioinnin mahdollisuuden kuvitteleminen tuo takaisin rationaalisen psykologian koneiston, jonka voimme Kantin paralogismeista viisastuneina jättää syrjään. Viittaamalla transsendentaaliseen minuuteensa ja yhtä transsendentaliseen nykyhetken kokemukseensa solipsisti ei myöskään voi mielekkäästi rajata mitään faktuaalista pois maailmastaan. Tästä syystä sekä minuus että nykyhetki katoavat maailmaan, eikä maailma (kaikki, mitä on) voi ”sisältää” nykyhetkeä. Transsendentaalisella tasolla minuus ja nykyisyys kuitenkin toimivat kokemuksen ja kielellisen ilmaisun kohteena olevan maailman mahdollisuuden ehtoina.

Tällainen visio, jota voidaan pitää eräänlaisena kuolematomuuden ajatuksen uudelleenkäsitteellistykseenä, saattoi viehättää Wittgensteinia nimenomaan eettisistä syistä. Hän kenties katsoi (kuten edellä jo arvelimme) alkuperäisen, ehdottoman eettisen velvollisuudentunnon kytkeytyvän kysymykseen siitä, mitä *minun* tulee tehdä *juuri nyt*, tässä ainutkertaisessa eettisen valinnan tilanteessa. Eettinen sitoutuminen näyttää kuitenkin edellyttävän solipsismin hylkäämistä, toisten ihmisten olemassaoloa, vaikka omaksuisimmekin – esimerkiksi Wittgensteinin eettisen ehdottomuuden ideaalista intoutuneina – eettisen solipsismin, jonka mukaan vain minun tahtoani voidaan arvioida eettisin kriteerein. Wittgenstein ihaili nuoruudessaan eettis-uskonnollisia kirjoittajia, kuten Tolstoita ja Kierkegaardia, ja heidän teoksissaan (eri tavoin) ilmenevää ajatusta siitä, että eettinen subjekti voi saavuttaa ”riippumattomuuden” maailmasta uppoutumalla nykyhetkeen. Seurauksena on eräänlainen ”absoluuttisen turvallisuuden” kokemus, vakuuttuneisuus siitä, ettei olemassaolon ajallisuus voi tuoda mukanaan mitään uhkaa, koska kaikki on käsillä nykyhetkessä.⁴¹ Etiikka merkitsi Wittgensteinille jotakin hyvin suurta ja ylevää – maailman ja elämän tarkastelemista ”ikuisuuden näkökulmasta”, *sub specie aeternitatis* – ja vain transsendentaalinen nykyhetki voi tarjota tuollaisen näkökulman. Etiikka on näin itse maailman ehto, jotakin, mikä tekee maailman meille mahdolliseksi.⁴²

Aidosti eettiselle toimijalle ajaton nyt-hetki on ikuisuus. Tällainen toimija on siis ainakin ”ikään kuin” -mielessä kuolematon, elää ja toimii ajattomuudessa. Kuten jo edellä Kantin yhteydessä totesimme, kuolematomuus on irrotettava (dualistisesta) sieluopista: en ole enkä voi olla kuolematon kartesiolaisena sielubstanssina, koska sellaisen aineesta riippumattomaan olemassaoloon minulla ei ole mitään tieto-opillisesti hyväksyttävää perustetta uskoa, mutta voin pragmaattisesti soveltaa kuolematomuuden käsitettä ei-oliomaiseen, eettis-transsendentaaliseen *näkökulmaani*, jonka kohteena on maailma kokonaisuutena, tai *rajaan*, joka rajaa maailman(i). Sikäli kuin aidosti eettinen näkökulma maailmaan voi viime kädessä olla vain minun näkökulmani (kuten solipsisti katsoo), myös kuolematomuus on, aivan kuten kuolevaisuus, ensisijaisesti minun ja vain minun ongelmani.

Ei tietenkään ole selvää, että mikään solipsismin muoto voisi lopulta olla todella eettinen ratkaisu. Toisaalta (nykyhetken) solipsismin soveltamista moraalifilosofiaan – eettisen sitoutumisen transsendentaalisten edellytysten ilmaisuna – ei pidä *a priori* torjua. Eettisesti vastuullinen ajattelija voi väittää (tai ainakin voimme vakavissamme yrittää ymmärtää häntä, jos hän väittää), että kaiken moraalisen ajattelun ja toiminnan lähtökohtana on väistämättä *minun* vastuuni *tässä ja nyt*. Hän saattaa jopa – eikä tyystin vailla perusteita – nähdä tämän kannan kantilaisen ”mitä minun pitää tehdä?” -kysymyksen radikalisoitina. Mutta jos vastuun on tarkoitus ulottua minusta riippumattomaan toiseen ja myös hänen tuleviin tilanteisiinsa ja kokemuksiinsa, solipsismi asettuu kyseenalaiseksi. Tosin tällöinkin solipsistisen ratkaisun joudun kyseenalaistamaan – eettisistä syistä – *minä*, jollakin sellaisella hetkellä, joka on *tämä* hetki, *nyt*. Mikään ”toiseuden etiikka” ei tunnu pääsevän irti solipsistisesta lähtökohdasta, jonka mukaan vastuu toisesta, olipa tuo vastuu kuinka ”ääretön” tahansa, on aina minun.

Tämän esityksen puitteissa ei voida laajemmin eksyä Wittgensteinin filosofian solipsistisiin ja ei-solipsistisiin tulkintoihin. Solipsismin ongelma yleisesti ja nykyhetken solipsismin ongelma erityisesti voivat tarjota meille kiinnostavan minuuden ja ajan metafysiikkaan kytkeytyvän haasteen, jolla on syvä eettinen ulottuvuus. Tämä puolestaan kytkee käsiteltävänä olevan teeman Kantiin, josta lähdimme liikkeelle. Tarkastelemalla rationaalisen psykologian ja yleisemmin ”sielumetafysiikan” hylkäämistä transsendentaalisen idealismin pohjalta olemme päätyneet tämän kantilaisen opin radikalisaatioon, transsendentaliseen solipsismiin. Näin olemme myös kytkeneet kuolematomuuden tematiikan perikantilaiseen realismi-idealismi-vastakkainasetteluun, kuitenkin tulkiten tuota kiistaa pragmatistisista ja wittgensteinilaisista viitepisteistä käsin. En tiedä, olemmeko näin kohonneet korkeammalle intellektuaaliselle tai eettiselle tasolle kuin aloittaessamme ”esikriittisistä” lähtökohdistamme, mutta näin meillä ehkä on lupa toivoa.

Lopuksi

Haluaisin väittää, että olemme saavuttaneet ainakin yhden metafilosofisen ”tuloksen”. Tämä on ajatus, jonka mukaan

etiikka edeltää metafysiikkaa ja on sitä perustavampaa. Olemme siis päätyneet monien mutkien kautta lähelle Emmanuel Lévinas'n tunnettua oppia etiikasta ”ensimmäisenä filosofiana”, joka kiteytyy toiseuden kohtaamiseen.⁴³

Pragmaattinen realismi kuolevaisuuden ja kuolemattomuuden kysymyksiin sovellettuna perustuu lopulta eettisen ajattelun perimmäiseen inhimillistä maailmaa konstituivaan asemaan, siihen, että etiikka ensimmäisenä filosofiana on metafyyssisen oikeutuksen ja/tai kyseenalaistamisen ulottumattomissa. Eettinen käsite sielusta – etenkin *toisesta* sielusta – on ajattelussamme fundamentalisempi kuin sielun metafyyssiset ominaisuudet, sellaiset, joista paralogistisissa virhepäätelmissä haaveillaan saatavan tietoa. Yrittäessämme rakentaa etiikkaa metafysiikan varaan banalisoimme sen, tuhoamme sen etiikkana. Eettinen tie on juuri päinvastainen: metafysiikan ongelmien, myös realismin ja idealismin välisen jännitteen, selvittely palautumattomasti eettisten lähtökohtien pohjalta. Tämä on nähdäkseni Kantin paralogismeista ja käytännöllisen järjen postulaa-teista esittämien huomautusten tärkein, nykyfilosofiassakin kantava opetus – Kantin spesifeistä metafyyssistä ja/tai eettisistä näkemyksistä täysin riippumatta. Tällä perikantilaisella teemalla on jatkajansa muun muassa wittgensteinilaisessa moraalifilosofiassa, jossa on inspiroiduttu myöhemmän Wittgensteinin tavasta pitää ”asennetta sieluun” perustavampana kuin metafyyssisiä kuvitelmia sieluolioiden olemassaolosta, Lévinas'n toiseuden etiikassa (jolla on kiintoisat yhteytensä sekä Jamesiin että Wittgensteiniin) sekä esimerkiksi Richard Bernsteinin ylläpitämässä eettisessä keskustelussa pahuudesta, joka niin ikään lähtee liikkeelle Kantista mutta kiistää, että pahuuden ”olemus” voitaisiin teoreettisesti löytää.⁴⁴

Olemme kiistatta Jamesin ja Wittgensteinin kautta ajautuneet melko kauas Kantista, muttemme kuitenkaan loputtoman kauas. Uskoakseni edellä esitetyn pohjalta voidaan myös varovasti päätyä ehdottamaan, että kuolemattomuuden *ongelma* – ei kuitenkaan mikään siihen tarjottu teoreettinen tai metafyyssinen ratkaisu, joista useimmat joka tapauksessa osoittautuvat pseudoratkaisuiksi – on eräänlainen transsendentaalinen ehto etiikan mahdollisuudelle. Kysymys kuolevaisuudesta ja kuolemattomuudesta on pidettävä avoimena; sitä on elämässämme vaalittava. Muuten elämä lakkaa merkitsemästä meille niin paljon kuin sen eettisessä katsannossa tulisi joka hetki meille merkitä. Tätä olen tarkoittanut esittämällä, että kuolevaisuuteen ja kuolemattomuuteen tulisi omaksua pragmatistisesti tulkittu realistinen asenne, jossa myös pahuuden problematiikka saa ansaitsemansa huomion.

Avoimuus kuoleman ongelmalle on ehkä myös avoimutta sille ”mystiselle”, jota Wittgenstein *Tractatuksen* lopulla vertasi siihen, *että* maailma on (§ 6.44).⁴⁵ Samasta mystisyydestä vakuuttui James, joka – siteerattuaan Schopenhaueria – totesi postuumiksi jääneen teoksensa *Some Problems of Philosophy* kolmannessa luvussa näin: ”Not only that *anything* should be, but that *this* very thing should be, is mysterious.”⁴⁶ On eettisesti vastuullisempaa myöntää kuolema, kuten tämä meille annettu mutta kontingentti ja katoava maailma, mysteeriksi, jatkuvan ihmetyksen kohteeksi, kuin ryhtyä sitä teoreettisesti pilkkomaan, olipa teoreetikon tarkoituksena puolustaa kuolemattomuutta tai kaiken katoavuutta. Kantilainen pragmaattinen realisti

muistuttaa Platonin *Faidon*-dialogin Sokratesta yhdessä tärkeässä suhteessa, joskaan ei toisessa: hän ei käy todistelemaan sielun kuolemattomuutta mutta kumoaa tyyneesti ja kenties toiveikkaana elämänsä (myrkkymaljan, *jos* voi vakuuttua vieneensä päätökseen eettisesti vastuullisen, oikeamielisen ihmisen elämän.⁴⁷

Viitteet

1. Pragmatismien ja kantilaisuuden yhdistäminen on yleisesti ottaen tietenkin problemaattista, mutta olen tarkastellut asiaa perusteellisemmin toisaalla: ks. esim. Pihlström (2002a) ja (2003).
2. Kantin ”Metafyysikan luennoissaan” esittämästä kuolemattomuus-todistelusta ja sen kartesiolaisesta taustasta ks. Koistinen (2003). Descartesin ohella Kantin tärkeimpiä rationalistis-”dogmaattisia” edeltäjiä olivat Leibniz ja Spinoza sekä leibnizilaista metafysiikkaa kehittänyt Wolff. Näihin klassikoihin en tässä puutu. Sielun kuolemattomuuden ajatusta on tietenkin vaalittu paitsi monissa uskonnoissa myös filosofiassa ainakin Platonin *Faidonista* lähtien; minäkään likimainkaan kattavan historiallisen katsauksen esittäminen ei voi tulla kyseeseen.
3. Ks. Grier (2001), s. 165.
4. Viittaaan teokseen *Kritik der reinen Vernunft* tekstissä tavanomaiseen tapaan mainitsemalla sulkeissa ensimmäisen painoksen (A, 1781) ja toisen painoksen (B, 1787) sivunumerot. *Prolegomenaan* viittaaan pykälä-, en sivunumeroin.
5. Kant (1783, § 47) viittaa tässä *Puhtaan järjen kritiikissä* esitettyyn ”kokemuksen ensimmäiseen analogiaan”.
6. Kant tuskin pitäisi nykymetafyysikkojen *science fiction* -tyyppisten esimerkkien siivittämiä keskusteluja persoonan identiteetin säilymisestä ajallisissa muutoksissa kovinkaan ”kriittisinä”. Myöskään eräiden analyttisesti orientoituneiden kuoleman filosofien argumenttien, joiden nojalla esimerkiksi kritisoidaan ajatusta kuoleman jälkeisestä elämästä tuollaisen elämän subjektin (sielun) identiteettikriteerien puutteen vuoksi (Rosenberg 1998), ovat mielestäni jokseenkin tarpeettomia Kantin paralogismien jälkeen. Kant on nähdäkseni vakuuttavasti osoittanut, ettei tämäntapainen ei-kriittinen metafyy-sinen keskustelu (kuolemattomuuden puolesta tai sitä vastaan) ole perusteltua.
7. Transsendentaalisista illuusioista yleensä ks. Grierin (2001) perusteellista tuoretta tutkimusta, jossa tosin ei eksplisiittisesti käsitellä kuolemattomuutta.
8. Allison (1983), s. 283.
9. Grier (2001), s. 10, 143, 263, 303–304.
10. *Ibid.*, s. 10, 101, 143; ks. luku 4 *passim*.
11. *Ibid.*, s. 263 ff., luku 8 *passim*. Tässä Grier (*ibid.*, s. 285–286) viittaa jopa spekulatiivisen ja käytännöllisen järjen väliseen analogiaan: järki alistuu ”lain” alaisuuteen sekä moraalissa että tieteesä, jälkimmäisessä tapauksessa esimerkiksi toimiessaan luonnon systemaattisen ykseyden regulatiivisen periaatteen alaisuudessa. Toki näiden järjenkäytön muotojen välillä on myös disanalogia: järjen spekulatiivinen käyttö ei tavoita objektiivista todellisuutta (*ibid.*, s. 286).
12. *Ibid.*, luku 5. Sielu ja Jumala ovat pseudorationaalisia ideoita, koska niiden on tarkoitus viitata intelligiibeliin (ei-empiiriseen, spirituaaliseen, vain ymmärryksellä tavoitettavaan) todellisuuteen, mutta niiden oletetut viittauskohteet ajatellaan virheellisesti objekteiksi, joihin kategoriat soveltuisivat. Vapauden idea sen sijaan on ”pseudo-empiirinen” (vrt. Grier 2001, luku 6).
13. *Ibid.*, s. 144; vrt. s. 122 ja luku 4 (ks. myös A 341 / B 399).
14. *Ibid.*, s. 144.
15. *Ibid.*, s. 147, 152.
16. *Ibid.*, s. 152 (vrt. A 334 / B 391).
17. *Ibid.*, s. 169. Oma kysymyksensä on vielä se, syyttääkö Kant metafysiikkaa sielun kuvittelemisesta *noumenaalisesti* vai *fenomenaalisesti* objektiksi. Grier arvelee, että kyse voi olla molemmista. ”Minä” ei ole *mikään* objekti, ei noumenaalinen eikä fenomenaalinen. (Ks. *Ibid.*, s. 159–160.)
18. Käytän tässä tilaisuutta hyväkseni vastaamalla lyhyesti Heikki Ikäheimon (2002) esittämään kantilaisuuden (sekä erityisesti kantilaisuuden ja pragmatismien syntetisoinnin) kritiikkiin. Kant-tulkinnassaan (tai tulkinnassaan siitä, miten hegeliläinen kritiikki haavoittaa Kantia) Ikäheimo sitoutuu nähdäkseni (tätä kuitenkin eksplikoimatta) niin sanottuun kahden maailman tulkintaan olin sinänsä ja ilmiöiden suhteesta. (Vrt. esim. s. 263; ”[K]aikki tiedon sisällöt, kaikki määräisyys, on annettu subjektin mielteissä, eikä todellisuudessa tai oliossa

- sinänsä’ ole mitään määreitä, mitään tiedettävää. Todella olevaa koskevan tiedon kritiikki on Kantin lähtökohdista näin mielestöntä [...]”). Tätä tulkintaa on kritisoitu puolustamalla ”yhden maailman” lukutapaa: oliot sinänsä ja ilmiöt eivät olekaan kaksi erillistä maailmaa; todellisuus ei ”sinänsä” ole määreetön, vaan empiirinen maailma, ilmiöt, ovat aivan yhtä lailla ”todellisia”. Kyse ei ole kahden maailman tai olioiden joukon vaan kahden *näkökulman* tai *tarkastelutavan* eroista – voimme tarkastella maailmaa sellaisena kuin se meille ilmenee tai sellaisena kuin se olisi, jos voisimme (vaikkemme voi) abstrahoida siitä pois kaikki kokemuksen ennakkoehdot. Näiden tulkintojen välisiin eroihin ei tietenkään voida yhdessä artikkelissa eksyä (vrt. esim. Allison 1983, Carr 1999, Grier 2001, Pihlström 2003), mutta on selvää, että ratkaisut Kant-tulkinnossa näillä kohdin määrittävät olennaisesti sitä, missä määrin hegeliläinen kritiikki on oikeutettua ja missä määrin esimerkiksi pragmatismi voi hyödyntää kantilaisuutta. Uskoakseni Kantin ajattelun pohjalta voidaan kehittää sellaista itsekritiittistä ja refleksiivistä pragmatismia, joka on Ikäheimon (2002) linjoilla tavoitellessaan ”tiedoitemi[sta] jossa ajatusmuodot kritisivat itse itseään”, käytäntöön sitoutuneen ajattelun jatkuvaa itsetarkkailua – asettamatta absoluuttisia rajoja tiedolle vaan ulottaen fallibilismin jokaiseen rajanvetopyrkimykseen. Pragmatisoitu kantilaisuus toki luopuu monista Kantin opeista – ja ehkä etenee jossain määrin Hegelin suuntaan – mutta sen ei tarvitse luopua ihan kaikesta Kantin kriittisessä projektissa. Ehkäpä pragmatismi on jo lähtökohdissaan sen verran hegeliläisesti vääryntyyttä, että tiedon ehdottomien rajojen asettaminen Kantin tyyliin ei siinä nouse edes harkittavaksi. Samalla on kuitenkin mahdollista pitää (varauksin) käytössä jopa olion sinänsä käsite, jos se ymmärretään problemaattisena rajakäsitteenä, jonka tapa ”rajata” tiedonhankintakykyjämme muuttuu episteemisten tilanteidemme ja käytäntöjemme muuttuessa (vrt. myös Ikäheimon huomiot ”tyhjentyttömyydestä”, *ibid.*, s. 267). Kaikki tämä sopii mainiosti yhteen Ikäheimon Hegel-luentana puolustaman konkreettisen, äärellisen, maailmassa olevan subjektiviteetin kanssa; juuri tällaisesta subjektistahan pragmatismissakin on kyse. Kiinnostava lisäys tähän olisi sen selväminen, miten pragmatistit, etenkin William James, mahdollisesti lukivat Hegeliä ja tämän seuraajia väärin – laiminlyöden ”konkreettisuuden” painotuksen ja kritisoiden hegeliläisyyttä nimenomaan liiallisesta abstraktiudesta. Luulen siis olevani Ikäheimon kanssa jokseenkin samaa mieltä pragmatismille soveliaasta subjektikäsitteestä. Haluan vain varovasti puolustaa Kantia kiistämällä, että olisi jotenkin selvää, ettei Kantilla ole mitään ”positiivista teoriaa maailmassa olevasta subjektista, jonka intentionaalisisuhteessa objektimaailmaan käytännöt, päämäärät ja tarpeet näyttelevät jotakin roolia”, tai ”maailmasta, joka sallii erilaisia käytäntöjen, päämäärien ja tarpeiden määrittämiä näkökulmia itseensä objektina” (*ibid.*, s. 266). Tiukasti ottaen tällainen teoria Kantilta kaikei puuttuu, mutta aineksia kantilaisen subjektin ”naturalisoimiseen” ja historiallismiseen löytyy *Puhtaan järjen kritiikin* metodiosan luvusta ”Puhtaan järjen kuri” (”Die Disziplin der reinen Vernunft”; ks. A 708 / B 736 ff.). Kantilaisen järjen puolustuksen sosiaalisuutta ja historiallisuutta on korostanut esim. Onora O’Neill (1992), yksi aikamme johtavista Kant-tutkijoista (ks. myös Pihlström 2002a, luku 6).- 19. A-editiossa (1781) Kant erottaa neljä paralogismia, joista ensimmäinen pyrkii todistamaan sielun substantiaalisuuden, toinen yksinkertaisuuden, kolmas persoonallisuuden ja neljäs ulkoisten olosuhteiden ideaalisuuden (eli sen, että ulkoisen aistin objektit olisivat epäilyksenalaisia ja että mieli tai sielu olisi täten ulkoisista objekteista riippumaton, kuten Descartes ajatteli). Erityisesti neljäs paralogismi (A 366 ff.) sisältää siis Kantin transsendentaalisen idealismin kannalta keskeistä materiaalia ja pyrkii kumoamaan kartesiolaisen ”skeptisen idealismin”. Tähän tehtävään Kant tunnetusti tarttuu B-editiossa (1787) tarmokkaasti otsikon ”Widerlegung des Idealismus” alla; B-editiossa paralogismeja tarkastellaan kaikkia yhdessä ja lyhyemmin kuin A-editiossa. Joka tapauksessa neljännen paralogismin asema osoittaa selvästi, että realismikysymys on Kantilla kiinteästi yhteydessä sieluproblematiikkaan. Paralogismien argumentaattiorakennetta tarkastelevat yksityiskohtaisesti Allisonin (1983, luku 13) ja Grierin (2001, luku 5) ohella mm. Ameriks (1982) ja (1998) sekä Sturma (1998).
- 20. Vrt. Allison (1983), s. 283; Ameriks (1998), s. 371, 375–377.
- 21. Kant (1785/1788), s. 312–313. Lainaan J.E. Salomaan vanhahtavaa suomennosta, jossa esimerkiksi moraalilaista puhutaan ”siveyslakina”, objektista tai kohteesta (*Gegenstand*) ”esineenä” ja käytännöllisestä (*praktisch*) ”käytöllisenä”. Samantapainen näkemys tulee jo esiin *Puhtaan järjen kritiikissä* (A 811 / B 839; ks. myös McIntosh 1980, s. 219–220; vrt. Koistinen 2003).

22. Kantin sympaattisetkin kommentoijat ovat pitäneet ongelmana, miksei ”pyhä tahto” voisi edes periaatteessa toteutua tässä ajallises-
sessa elämässä ja mitä kuolemattomuus itse asiassa olisi – olisiko se
esimerkiksi ajallista olemassaolon jatkumista vai ei? Ks. Korsgaard
(1996), s. 40–41; postulaateista vrt. *ibid.*, s. 29–31. Voidaan myös
esittää – päinvastoin kuin Kant – että *kuolevaisuuden* tunnustaminen
(kuolemattomuudesta haaveilemisen sijasta) on etiikan edellytys.
Vrt. tässä Pihlström (2001b) ja (2002b) sekä Kiiskinen & Pihlström
(2002). Lisäksi voidaan pohtia, olisiko ”korkein hyvä” sittenkin
– *pace* Kant – sekularisoitavissa, erotettavissa Jumalan ja kuolemattomuuden
postulaateista, jolloin myös ei-uskova voisi harkita kantilaisen
etiikan omaksumista (ks. Nuyen 1994, erityisesti s. 127–132).
23. Nämä liittyvät läheisesti yhteen: vain Jumala näkee ”äärettömän
edistymisen” kohti pyhää tahtoa, ei sielu itse (vrt. Nuyen 1994, s.
124–125).
24. On silti todettava, ettei Kantin ratkaisu edes rationaalisen psykologian
hylkäävänä moraalisenä kuolemattomuuden puolustuksena ole
kovin lähellä perinteisiä kristillisiä käsityksiä kuoleman jälkeisestä
elämästä. Jälkimmäisissä korostuu ruumiillinen ylösnousemus, joka
ei tunnu olevan Kantille kovin läheinen.
25. Ks. Korsgaard (1996), s. 40.
26. Toinen, ehkä vielä hankalampi ongelma on sen selittäminen, mil-
lainen olento kuolematon minuus lopulta olisi – ei-ajallinenko? Itse
kuolemattomuuden käsitettä voitaisiin pitää vääjäämättä tempo-
raalisena käsitteenä, jolloin olisi ongelmallista soveltaa sitä ”olioksi
sinänsä” ajateltuun subjettiin, johon puhtaasti intuition muodot,
kuten aika, eivät päde. Entä miten kuolematon sielu olisi identifioi-
tavissa ja reidentifioitavissa? (Ks. McIntosh 1980, s. 232–234.) Jälleen
on kuitenkin muistutettava ytimeltään eettisen problematiikan liialli-
sesta ontologisoinnista, oletuksesta, että eettinen kuolemattomuuden
käsite tulisi voida pukea ontologisen teorian muotoon (vrt. edellä).
27. Kant esittää käsityksensä ”radikaalista pahasta” myöhäistöksessään
Religion innerhalb der blossen Vernunft, jota en tässä käsittele. Yksi
parhaista johdatuksista aiheeseen on Bernstein (2002), luku 1. Bern-
stein korostaa erityisesti, että Kantin pahuuskäsityksessä painottuu
moraalisen subjektin henkilökohtainen vastuu. Olemme aina itse
– ja vain me itse – vastuussa siitä, valitsemmeko hyviä vai pahoja
toimintamaksimeja. Bernstein ei kuitenkaan valitettavasti käsittele
pahuusproblematiikan yhteyttä kuolemattomuuden postulaattiin.
28. Tällainen ajatus voidaan varauksin lukea esiin ainakin ”tahto uskoa”
-opista, jonka James muotoilee teoksessaan *The Will to Believe* (1897;
Works, 1979), ja hänen *Pragmatism*-teokseensa (1907; *Works*, 1975)
sisältyvästä pragmatistisesta totuuskäsityksestä, jonka tulkintaongel-
miin en tässä halua eksyä (vrt. Pihlström 1998, 2001a).
29. Ks. myös Pihlström (2001a), luku 8.
30. Ks. James, *The Varieties of Religious Experience* (1902; *Works*, 1985,
s. 52). James ei suoraan lausu kantaansa Kantin opin pätevyydestä
mutta viittaa siihen (toisin kuin Kantin teoreettiseen filosofiaan)
myönteisessä hengessä.
31. Ei kuitenkaan ole selvää, että pragmatisti voisi johdonmukaisesti
kannattaa konstruktivistista (idealista) käsitystä kuolemattomuus-
uskon kohteena olevasta todellisuudesta. Vrt. kriittistä James-arvi-
otani artikkelissa Pihlström (2002b), joka on teokseen Kiiskinen
& Pihlström (2002) sisältyvän suomenkielisen James-kirjoitukseni
laajennettu englanninkielinen versio. James-tulkintoihin en tässä voi
syventyä.
32. Kantin ajattelun muodollista subjektia ja Wittgensteinin metafyy-
sistä subjektia ”maailman rajana” vertailee valaisevasti esim. Allison
(1983), s. 270–273; (1996), s. 65–66. Wittgenstein-tutkimuksessa
Kant-taustan selvittely on tietenkin tuttu teema; ks. esim. Stenius
(1960) sekä Kannisto (1986) ja (1996); vrt. kuitenkin myös Kitcher
(2000). (Mainitsen runsaasti lisäkirjallisuutta teoksessa Pihlström
2004.) Tiedetään myös, että William Jamesin ajattelu vaikutti Witt-
gensteiniin (vrt. Pihlström 2002a, 2003), mutta nämä yhteydet jätän
tässä huomiotta.
33. Ks. Wittgenstein (1961). Viittaan tähän teokseen tekstissä mainit-
semassa huomautuksen päivämäärän; *Tractatukseen* (Wittgenstein
1921) viittaan normaalin tapaan lusunumeroin.
34. Wittgensteinin antikartesiolaisuudesta ja ”antiobjektivismista” ks.
esim. Sluga (1996).
35. Wittgensteinin ajattelua voidaan näillä kohdin kiinnostavasti ver-
tailla esim. Heideggerin kuuluisaan ajatukseen *Daseinin* olemisesta
kuolemaa kohti olemisena, mutta tähän vertailuun en nyt voi
ryhtyä; ks. Pihlström (2001b). Kuoleman filosofian monista muista
teemoista vrt. Kiiskinen & Pihlström (2002).
36. Vrt. Brockhaus (1991), erityisesti s. 313–315. Brockhaus esittää
tärkeitä huomioita Wittgensteinin schopenhauerilaisesta taustasta.
Kantilaiset vaikutteet välittyivät Wittgensteinille osin hänen nuo-
ruudessaan lukemansa Schopenhauerin kautta, ja jos silmäilemme
sitä, mitä Schopenhauer kirjoitti kuolemasta ja kuolemattomuudesta,
tapaamme yllättävänkin ”tractatusmaisii” huomioita. Hän muun
muassa toteaa, että ”minuus on tajunnan pimeä piste, kuten verkko-
kalvolla näköhermon tulokohta on sokea [...] ja silmä näkee kaiken,
mutta ei itseään” (Schopenhauer 1844, s. 62). Transsendentaalinen
subjekti ”kannattelee” olemista (eikä päinvastoin); kun maailma
häviää, ”minuuden sisäisin ydin, tämän subjektin kannattaja ja
tuottaja, jonka mieleenä näin maailma oli olemassa, säilyy” (*ibid.*,
s. 78–79). Maailma sisältyy yhtä paljon meihin kuin me maailmaan;
”kaiken todellisuuden lähde kumpuaa omasta olennostamme” (*ibid.*, s.
54). Schopenhauer katsoo näin Kantia mukaillen, että ”vain *siveelli-*
nen [so. eettinen] olemassaolo voi ulottua kuoleman yli (*ibid.*, s. 78),
mutta luonnollisesti tarkoittaa tällä oppiaan *tahdosta* metafyyssisenä
perusperiaattina, ”oliona sinänsä”. Onkin ilmeistä, ettei tahdon
pysyvyys, ”varsinaisen olentomme” katoamattomuus, tarjoa kovin
lohdullista käsitystä kuolemanjälkeisestä elämästä (*ibid.*, s. 28–29),
varsinkin, kun otamme huomioon Schopenhauerin synkän pessimis-
tisen käsityksen tahdon ilmenemisestä maailmassa sokeana elämän-
taton ja maailmasta jonakin, minkä olisi parempi olla olematta.
37. Analogisesti esimerkiksi fenomenologit ajattelevat, että kriittinen,
fenomenologinen asenne perustuu näiviin, luonnolliseen asenteeseen,
jonka oletukset fenomenologiassa nimenomaan sulkeistetaan.
Ei ole toista ilman toista.
38. Ks. Kannisto (1986); aiheesta lisää teoksessa Pihlström (2004).
39. En väitä, että tämä olisi ollut Wittgensteinin oma kanta. En halua
ottaa kantaa tulkintaongelmaan siitä, edustaako *Tractatus* todella
solipsistista oppia vai ei. On tietenkin selvää, ettei mikään *Tractatuk-*
seen luettu ”oppi” voi olla muuta kuin lausumaton, kielessä ilmaise-
maton, vain ”ilmenevä” totuus. *Tractatukseen* kirjijan on ”voitettava”
kirjan lauseet nähdäkseen maailman oikein (vrt. § 6.54).
40. Olen tarkastellut aihetta laajemmin artikkelissa Pihlström (2000).
Ks. myös Hintikka (1996) ja Pihlström (2004), luku 3.
41. Tätä teemaa käsittelee kiinnostavasti – Brockhausin (1991) ohella
– Thomas (1999), joka viittaa myös eräisiin Wittgensteinin aika-
lasiin, kuten Rainer Maria Rilkeen. Thomas kuitenkin korostaa,
ettei (kvasi-)solipsistinen uppoutuminen nykyhetken tarjonnut
varhaiselle Wittgensteinille sitä todellista eettistä epäitsekkyttä
(*selflessness*), jota hän tavoitteli. Tähän tarvittiin myöhäisfilosofian
sosiaalisempi käsitys minuudesta. Muihinkin kirjailijoihin on joskus
viitattu (nykyhetken) solipsismia käsiteltäessä. Esimerkiksi Albert
Camus’n *Sivullinen*-teosta pidetään toisinaan solipsismin ilmenty-
mänä: Meursault rekisteröi vain välittömiä, nyt-hetkisiä ärsykeitä
eikä pysty kunnolla ymmärtämään toisten ihmisten (eikä edes
itsensä) olemassaoloa tuntevina, päämäärähakuisesti toimivina ratio-
naalisina olentoina.
42. Vrt. tässä *Tractatuksen* (§ 6.421) huomautusta etiikan transsenden-
taalisuudesta sekä *Muistikirjojen* eksplisiittisempää toteamusta:
”Etiikka ei käsittele maailmaa. Logiikan tavoin etiikan on oltava maa-
ilman edellytys.” (Wittgenstein 1961, s. 107.)
43. Ks. Lévinas (1982); vrt. esim. Critchley & Bernasconi (2002).
44. Ks. Wittgenstein (1953), II, iv. Kiinnostavia joskin lyhyitä Lévinas’n
ja Wittgensteinin välisiä vertailuja esittää Simon Critchley teoksen
Critchley & Bernasconi (2002) johdantoartikkelissa. Vrt. tässä myös
Pihlström (2001b) ja (2004). Pahuudesta ja pahuuden kautta moti-
voituvasta eettisen vastuun käsitteen ”uudelleenajattelun” vaatimuk-
sesta ks. Bernstein (2002).
45. ”Maailman näkeminen sub specie aeterni on sen näkemistä – rajat-
tuna – kokonaisuutena. // Maailman tunteminen rajatuksi kokonai-
sudeksi on mystinen tunne.” (Wittgenstein 1921, § 6.45.)
46. Ks. James (1911).
47. Tämä kirjoitus perustuu kotimaisessa tutkijakollokviossa *Näkö-*
kulmia Kantin filosofiaan (Turun yliopisto 3.–4.4.2003) pidettyyn
esitelmään. Kiitän kaikkia keskustelun osallistuneita, erityisesti
professori Olli Koistista, hyödyllisistä kriittisistä kommentista.

Kirjallisuus

- Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Yale University Press, New Haven, CT & London 1983.
- Allison, Henry E., *Idealism and Freedom: Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Ameriks, Karl, *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure*

- Reason*. Clarendon Press, Oxford 1982.
- Ameriks, Karl, The Paralogisms of Pure Reason in the First Edition. Teoksessa Georg Mohr & Marcus Willaschek (toim.), *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Akademie Verlag, Berlin 1998, s. 371–390.
- Bernstein, Richard J., *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Polity Press, Cambridge 2002.
- Brockhaus, Richard M., *On Pulling up the Ladder*. Open Court, Chicago & La Salle, IL. 1991.
- Carr, David, *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford University Press, Oxford & New York 1999.
- Critchley, Simon & Bernasconi, Robert (toim.), *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Grier, Michelle, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Hintikka, Jaakko, *Ludwig Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-Half-Truths*. Kluwer, Dordrecht 1996.
- Ikäheimo, Heikki, Kant, Hegel ja pragmatismi. Teoksessa Sami Pihlström, Kristina Rolin & Floora Ruokonen (toim.), *Käytäntö*. Yliopistopaino, Helsinki 2002, s. 260–271.
- James, William, *The Works of William James*. 19 osaa, toim. Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers & Ignas K. Skrupskelis, Harvard University Press, Cambridge, MA & London 1975–88. (Sisältää mm. teokset *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* [1897/1979], *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* [1902/1985], *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* [1907/1975], *Some Problems of Philosophy* [1911/1979], *Essays in Religion and Morality* [1982; sisältää mm. esseen ”Human Immortality”, 1898].)
- Kannisto, Heikki, *Thoughts and Their Subject: A Study of Wittgenstein's Tractatus*. Acta Philosophica Fennica 40, The Philosophical Society of Finland, Helsinki 1986.
- Kannisto, Heikki, Wittgensteinin *Tractatus* – Kantilainen traktaatti?, *Königsberg* 1/1996, 42–51.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*. (1781/1787) Toim. Raymund Schmidt, Felix Meiner, Hamburg, 1990.
- Kant, Immanuel, *Prolegomena eli johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydä tieteestä*. (1783) Suom. Vesa Oittinen, Gaudeamus, Helsinki 1997.
- Kant, Immanuel, *Siveysopilliset pääteokset* (sisältää teokset *Tapojen metafysiikan perustus*, 1785, ja *Käytöllisen järjen kritiikki*, 1788). Suom. J.E. Salomaa (1928), WSOY, Porvoo, 2. painos 1990.
- Kiiskinen, Terhi & Pihlström, Sami (toim.), *Kuoleman filosofia*. Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta 1, Helsinki 2002.
- Kitcher, Patricia, On Interpreting Kant's Thinker as Wittgenstein's 'I'. *Philosophy and Phenomenological Research* 61, 2000, 33–63.
- Koistinen, Olli, Näkökulmia sielun kuolemattomuuteen. Teoksessa Timo Helenius, Timo Koistinen & Sami Pihlström (toim.), *Uskonnonfilosofia* s. 304–329. WSOY, Helsinki 2003.
- Korsgaard, Christine M., *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Lévinas, Emmanuel, *Etiikka ja äärettömyys: Keskusteluja Philippe Nemon kanssa*. (1982) Suom. Antti Pönni, Gaudeamus, Helsinki, 1996.
- MacIntosh, J.J., The Impossibility of Kantian Immortality, *Dialogue* 19, 1980, 219–234.
- Nuyen, A.T., Kant on God, Immortality, and the Highest Good. *Southern Journal of Philosophy* 32, 1994, 121–133.
- O'Neill, Onora, Vindicating Reason. Teoksessa Paul Guyer (toim.), *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press, Cambridge 1992, 280–308.
- Pihlström, Sami, *Pragmatism and Philosophical Anthropology: Understanding Our Human Life in a Human World*. Peter Lang, New York 1998.
- Pihlström, Sami, Nykyhetken solipsismi. Teoksessa Sami Pihlström, Arto Siitonen & Risto Vilkkonen (toim.), *Aika*. Gaudeamus, Helsinki 2000, 200–214.
- Pihlström, Sami, *Usko, järki ja ihminen: Uskonnonfilosofisia esseitä*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 227, Helsinki 2001a.
- Pihlström, Sami, Death – Mine or the Other's? On the Possibility of Philosophical Thanatology. *Mortality* 6, 2001b, 265–286.
- Pihlström, Sami, *Kokemuksen käytännölliset ehdot: Kantilaisen filosofian uudelleenarviointia*. Yliopistopaino, Helsinki 2002a.
- Pihlström, Sami, William James on Death, Mortality, and Immortality. *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 38, 2002b, 605–628.
- Pihlström, Sami, *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View*. Prometheus/Humanity Books, Amherst, NY, ilmestyy 2003.
- Pihlström, Sami, *Solipsism: History, Critique, and Relevance*. Ilmestyy sarjassa Acta Philosophica Tampere, vol. 3, Tampere University Press, Tampere 2004.
- Platon, *Faidon*. Suom. Marja Itkonen-Kaila, *Teokset III*. Otava, Helsinki 1999.
- Rosenberg, Jay F., *Thinking Clearly about Death*. Hackett, Indianapolis, IN 1998 (1. painos 1983).
- Schopenhauer, Arthur, *Kuolema ja kuolematon*. Suom. Eino Kaila, Karisto, Hämeenlinna, 1991 (alun perin teoksen *Die Welt als Wille und Vorstellung* osan II luku 41, 1844).
- Sluga, Hans, 'Whose House Is That?' Wittgenstein on the Self. Teoksessa Hans Sluga & David G. Stern (toim.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge University Press, Cambridge 1996, 320–353.
- Stenius, Erik, *Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*. Basil Blackwell, Oxford, 1964 (1960).
- Sturma, Dieter, Die Paralogismen der reinen Vernunft in der zweiten Auflage. Teoksessa Georg Mohr & Marcus Willaschek (toim.), *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Akademie Verlag, Berlin 1998, 391–411.
- Thomas, Emyr Vaughan, From Detachment to Immersion: Wittgenstein and 'the Problem of Life'. *Ratio* 12, 1999, 195–209.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*. (1921) Suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo, 4. painos, 1996.
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofisia tutkimuksia*. (1953) Suom. Heikki Nyman, WSOY, Porvoo 1981.
- Wittgenstein, Ludwig, *Muistikirjoja 1914–1916*. (1961) Suom. Heikki Nyman, WSOY, Helsinki 1977.