

This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.

Author(s): Pihlström, Sami

Title: Etiikan ja metafysiikan yhteydestä

Year: 2008

Version: Published version

Copyright: © Eurooppalaisen filosofian seura ry, 2008

Rights: In Copyright

Rights url: <http://rightsstatements.org/page/InC/1.0/?language=en>

Please cite the original version:

Pihlström, S. (2008). Etiikan ja metafysiikan yhteydestä. *Niin & näin*, 14(2), 51-57.
<https://netn.fi/artikkeli/etiikan-ja-metafysiikan-yhteydesta>

Sami Pihlström

Etiikan ja metafysiikan yhteydestä

”Ensimmäiseksi filosofiaksi” mainittu, Aristoteleen termein ”olevaa olevana” ja sen yleisimpiä määreitä tutkiva metafysiikka sekä hyvää elämää ja moraalisesti oikeaa ja väärää tutkiva etiikka on perinteisesti erotettu toisistaan kahdeksi selkeästi erilliseksi filosofian osa-alueeksi. Ensin mainittu kuuluu teoreettiseen ja jälkimmäinen käytännölliseen filosofiaan. Erottelu ei kuitenkaan ole ongelmaton. Voisi olla kiinnostavampaa ja (meta)filosofisesti hedelmällisempää tarkastella etiikkaa ja metafysiikkaa tiiviimmin toisiinsa liittyneinä, jopa erottamattomasti yhteen kietoutuneina. Yhden kiinnostavan esimerkin tällaisesta yhteenkietoutumisesta tarjoaa Kantin oppi käytännöllisen järjen postulaateista.¹

Monet huomattavat nykymetafyysikot ovat puolustaneet käsitystä metafysiikasta kategorioteorian, jonka tehtävänä on tutkia todellisuuden yleisimpiä luokitteluja, kategorioita.² Tämä aristoteellinen käsitys metafysiikasta perustuu yleensä melko vahvaan *realismiin*, jonka mukaan todellisuudella on perustava kategoriaalinen rakenteensa inhimillisestä kielestä, käsitteellistämisestä ja käytännöistä riippumatta. Metafyysisen teorian tarkoituksena on kuvata ”maailman sinänsä” ikioma rakenne. Metafyysikot kiistelevät siitä, millaiseksi meidän tulisi maailman

perusjäsenitys kaikkein rationaalisimmin representoida. Alan oppikirjoissa ja lukemistoissa esiteltävät kiistat esimerkiksi universaaleista, troopeista, asiainiloista, modali-teeteista tai olioiden identiteetin säilymisestä ajanhetkestä toiseen tai mahdollisesta maailmasta toiseen käydään tämän realistisen yhteisymmärryksen puitteissa.

Toisaalta metafysiikan ja sen mahdollisuuksia tutkivan *kriittisen filosofian* perinteessä on erityisesti Immanuel Kantin *Puhtaan järjen kritiikistä* lähtien korostunut myös toisenlainen asenne metafysiikkaan. Kantilaisen metafysiikkakäsityksen mukaan emme voi tuntea emmekä mielekkäästi kuvata todellisuuden ”omaa” rakennetta – Kantin kuuluisia olioita sinänsä. Meidän on

tyytyminen inhimillisesti käsitteellistetyin todellisuuden rakenteen kuvaamiseen ja tutkimiseen. Olemme ikään kuin itse asettaneet tai jatkuvasti asetamme maailmaan sen kategoriaalisen rakenteen, jota metafysiikassa tarkastelemme. Metafysiikka ei tällöin voi olla kaikkea muuta tutkimusta perustavampi näkökulma maailmaan siinä mielessä, että se tarjoaisi oikotien (tai edes kiertotien!) inhimillisen todellisuuden kokemisen ja käsitteellisen järjestämisen ulkopuolelle, maailmaan sellaisena kuin se on meistä riippumatta. Senkin on mukauduttava inhimilliseen tapaan tulkita todellisuutta. Kantin kriittisen filosofian mukaan metafysiikka ja inhimillisen tietokyvyn ehtoja ja rajoituksia tutkiva tietoteoria ovat väijäämättä yhtä, osa samaa filosofista kokonaisuutta.³

Jos omaksumme kantilaisen näkemyksen metafysiikasta inhimillisesti jäsennetyn todellisuuden peruspiirteiden tutkimuksena, on luontevaa laajentaa metafysiikan ja epistemologian yhteenkietoutumista koskeva ajatus teesiksi metafysiikan ja etiikan yhteenkietoutumisesta. Se, miten me ihmiset todellisuutta jäsenämme, riippuu paitsi tietokykyjemme kantilaisista transsendentaalisista ennakkoehdoista ja rajoista, myös eettisistä lähtökohdistamme. Erityisesti amerikkalaisperäisen pragmatismen traditiossa on William Jamesista ja John Deweysta lähtien painotettu, että kaikki inhimillinen maailman haltuunotto käytäntöjen ja toimintatapojen kautta sisältää eettisiä ja arvopitoisia elementtejä, joita ei voida redusoida pois todellisuuden kokemisesta. Eurooppalaisessa filosofiassa puolestaan Friedrich Nietzsche teki tunnetuksi ajatuksen, jonka mukaan jokaisen maailmanjäsenyyksemme taustalla on eettisiä valintoja. Nykypragmatistit ovat ilmaisseet samansukuisia ajatuksia muun muassa puhumalla tosiasioiden ja arvojen yhteenkietoutumisesta tai faktat/arvot-dikotomian kumoutumisesta.⁴

Jopa kaikkein teoreettisimmatkin tapamme jäsentää maailmaa ovat arvopitoisia ja eettisesti orientoituneita. Emme voi kokea maailmaa emmekä käsitteellisesti rakenteistaa sitä eettisesti neutraalissa tyhjiössä.

Irti metafysisestä realismista

Hahmottelemani lähestymistapa metafysiikan ja etiikan suhdetta koskevaan kysymyksenasetteluun poikii monia kiinnostavia tutkimusongelmia. On täsmennettävä, mitä etiikan ja metafysiikan yhteenkietoutumisella tulisi tarkoittaa. Realismin problematiikka on tämän kysymyksenasettelun ytimessä. Maailman metafyyminen kategorisointi voi olla riippuvaista eettisistä lähtökohdista vain, jos hylätään vahva *metafyyminen realismi*, jonka mukaan maailma on sellainen kuin se on täysin meistä riippumatta. On kuitenkin tutkittava tuollaisen realismin hylkäämisen filosofista hintaa.

Luonnollisesti tähän tutkimukseen kietoutuu muun muassa nykyinen metaeettinen keskustelu moraalirealismista – joskaan kantilais-pragmatistinen metafysiikan ja etiikan yhteenkietoutumisen puolustaja ei myöskään välttämättä tee selvää eroa metaetiikan ja normatiivisen etiikan välillä.⁵ Etiikan ja metafysiikan yhteyden tema-

tiikka nostaa nähdäkseni esiin tärkeän argumentaatiolinjan, joka suuntautuu sekä Kantin että pragmatistien voimakkaasti kritisoimaa metafyyistä realismia vastaan.⁶

Sivuuttaessaan todellisuuden inhimillisen konstruoinnin metafyyminen realismi ei tee oikeutta sille inhimilliselle maailmalle, jossa elämme – tuon maailman loputtomalle arvojen ja tosiasioiden sekoittumiselle.

Metatasolla voidaan jopa ehdottaa, että tämä on tärkeä moraalinen peruste metafyyssisen realismin torjumiselle. Voi olla *eettisesti* kestävämpi ratkaisu kannattaa metafilosofista käsitystä metafysiikan ja etiikan yhteydestä ja tähän liittyen kiistää metafyyssisen realismin unelma maailman ihmisestä riippumattoman rakenteen kuvaamisesta, kuin omaksua päinvastainen, metafysiikan ja etiikan selvä ero vaaliva perinteinen näkemys. Tällainen argumentaatio on väistämättä kehämäistä, ja yksi tärkeä tutkimustehtävä olisikin selvittää, missä määrin sen kehä voi olla itse itseään vahvistava eikä virhepäätelmän tunnettu *circulus vitiosus*. Ehkä juuri ajattelumme pohjimmaisen kehämäisyyden tunnustaminen ainakin puheena olevan kaltaisissa perustavissa kysymyksissä on tärkeä eettinen peruste metafysiikan ja etiikan yhteyttä korostavan teorian hyväksymisen puolesta.

Etiikan ja metafysiikan yhteyden tutkiminen ei siis ole pelkästään erilaisten metafyyssisten näkemysten eettisten seurausten tai erilaisten eettisten näkemysten metafyyssisten taustaoletusten selvittelyä. Kyseessä on perustavampi filosofisten tutkimusongelmien yhteenliittyminen. Metafysiikan tutkiminen – ainakaan kantilaisen kriittisen filosofian hengessä tai kenties ylipäänsä – ei ole lainkaan mahdollista, ellei oteta huomioon kaiken inhimillisen maailmassa elämisen ja siihen orientoitumisen moraalista perusluonnetta, sitä, että moraalit ja moraaliset ongelmat ovat kaikkialla inhimillisessä todellisuudessa, elämän arkipäiväisimpiinkin ja kaikkein teoreettisimpiinkin elementteihin läpitukenutuneita ja imeytyneitä. Tällä ajatuksella on sukulaisuussuhteensa emersonilaiseen ”alkuperäinen suhde maailmankaikkeuteen” -teemaan⁷ sekä nietzscheläiseen ajatukseen arvojen vaikutuksesta metafysiikkamme taustalla. Luontevimman lähtökohdan sen kehittelyyn tarjonnee kuitenkin Kant, jota käsitellen seuraavassa jaksossa. Parhaimpia aineksia aiheesta käytävään nykykeskusteluun löytynee pragmatismista.

Kantin ”postulaatit” – eettistä metafysiikkaa vai metafyyistä etiikkaa?

Tärkeän esimerkin metafysiikan ja etiikan yhteenkietoutumisesta tarjoaa Kantin uskonnonfilosofia.⁸ Kant, joka *Puhtaan järjen kritiikin* transsendentaalisessa dialektikassa jyrkästi torjui perinteiset Jumala-todistukset, tulisi ymmärtää paitsi uskonnon ja metafysiikan kriitikoksi myös omintakeiseksi teistiseksi metafyyssikoksi, jonka metafysiikan ja uskonnollisen ajattelun keskeisin lähtökohta on etiikka. Kantin moraalifilosofiassa keskeiset *käytännöllisen järjen postulaatit* eivät ole ”vain käytännöllisiä” siinä mielessä, etteivät ne puhuisi maailmasta tai sitouttaisi meitä metafyyssiin kannanottoihin. Ne ovat aidosti me-

tafyysisiä väitteitä siitä, millainen todellisuus – inhimillisesti jäsenettynä, moraalien kautta avautuvana – on. Ne eivät myöskään jää rationaalisen perustelun ulottumattomiin vaan ovat järjen asettamia vaatimuksia, mutta eri tavoin kuin esimerkiksi ensimmäisen *Kritiikin* ymmärryksen kategoriat. Kantin metafysiikka on inhimillistä, antroposentristä – ja siten etiikkaan nivoutuvaa.

Tarkastellaan lyhyesti, miten Kant argumentoi Jumalan olemassaolon puolesta käytännöllisen järjen postulaattina.⁹ Toisen *Kritiikkinsä* toisessa kirjassa Kant postuloi Jumalan olemassaolon ”korkeimman hyvän (joka tahtomme esine välttämättömästi liittyy puhtaan järjen siveelliseen lainsäädäntöön) mahdollisuuteen välttämättömästi kuuluvana”.¹⁰ Tämä välttämättömyys on luonteeltaan eettistä ja subjektiivista, ei objektiivista, ”[s]illä ei saata olla mitään velvollisuutta olettaa jonkin olion olemassaoloa” – ei ainakaan teoreettisen järjen näkökulmasta.¹¹ Meille moraalille agenteille eettinen välttämättömyys on kuitenkin pakottava:

”Meidän velvollisuutemme on korkeimman hyvän edistäminen; meillä ei siis yksin ole oikeus, vaan myös velvollisuuteen tarpeena liittyvä välttämättömyys edellyttää korkeimman hyvän mahdollisuus, joka – koska se on mahdollinen vain Jumalan olemassaolon ehdolla – yhdistää erottamattomasti sen edellytyksen velvollisuuteen, so. on siveellisesti välttämätöntä olettaa Jumalan olemassaolo.”¹²

Kantilainen puhtaan järjen itse itselleen säätämä moraalilaki – J. E. Salomaan suomennoksessa ”siveyslaki” – johtaa näin ollen, ”korkeimman hyvän käsitteen kautta, joka on puhtaan käytännöllisen järjen esine ja päämäärä”, suoraan moraalista uskoon, ”tajuamaan kaikki velvollisuudet jumalallisina käskyinä, ei sanktioina eli vieraan tahdon mielivaltaisina ja itsessään tilapäisinä määräyksinä, vaan jokaisen vapaan tahdon itselleen määrääminä oleellisina lakeina”.¹³ Vaikka onnellisuus ei voi olla moraalien päämäärä,¹⁴ moraalilaki käskää minua toimimaan niin, että edistän korkeimman mahdollisen hyvän toteutumista, ja ”tämän saatan toivoa toteuttavani vain, kun tahtoni on sopusoinnussa pyhän ja hyvän maailmanluojan tahdon kanssa”.¹⁵ Tämä on olennainen jakso, koska juuri tässä Kant eksplisiittisesti viittaa toivoon käytännöllisen järjen postulaattien yhteydessä. Kyse ei ole siitä, mitä voimme tietää, eikä edes suoraan siitä, mitä meidän pitää tehdä, koska meidän on toimittava moraalilain perusteella uskonnosta riippumatta. Kyse on siitä, mitä meillä on lupa toivoa, kun omaksumme moraalien näkökulman.

Kantin argumentti voitaneen kiteyttää seuraavaan tapaan: (1) Jumalan olemassaoloa ei voida teoreettisesti todistaa, kuten puhtaan järjen idealin ja Jumala-todistusten kriittinen tarkastelu osoittaa. (2) Rationaalinen olento tunnistaa moraalilain velvoittavuuden (Kantin etiikan ydin). (3) Moraalilaki käskää toteuttamaan ”korkeimman hyvän”. (4) Korkein hyvä sisältää moraalisen toimijan hyveellisyyden ja onnellisuuden harmonian. (5) Hyveellisyys ja onnellisuus eivät – mitä ilmeisimmin – aina tai edes yleensä yhdy empiirisessä, ajallisessa maa-

ilmassa. (6) Moraalisesti hyveellisen toimijan ”palkitseminen” onnellisuudella on siis mahdollista vain äärettömälle, transsendentille olenolle, Jumalalle, joka ylittää empiirisen maailman rajat. (7) Moraalilain rationaalisesti omassa itsessään tunnistavan subjektin on sitouduttava Jumalan olemassaoloon, koska muuten korkeimman hyvän sisältävä moraalinen pyrkimys ei olisi mahdollinen. (8) Jumalan olemassaolo on näin ollen postuloitava korkeimman hyvän tavoittelemisen ehtona – ja siten moraalilain itsensä mahdollisuuden ehtona, eräänlaisena transsendentaalisena ehtona. Niinpä vain Jumalan olemassaolon nojalla ”onnellisuuden arvoisuus” voi moraalisen subjektin tulevassa elämässä johtaa onnellisuuteen.

Hieman ytimekkäämmin Kantin argumentti – tai sen ydin – voidaan esittää näin: (1) Meillä on velvollisuus edistää korkeinta hyvää. (2) Meidän on oletettava tämän hyvän mahdollisuuden ehdot. (3) Jumala on korkeimman hyvän mahdollisuuden ehto. (4) Siis: meillä on velvollisuus olettaa Jumalan olemassaolo.¹⁶ Kuten Frederick Beiser huomauttaa, tämä argumentti on Kantin mukaan muotoa *absurdum practicum* erotuksena *absurdum logicum* -muotoisesta tavanomaisesta reduktioargumentista: sen tarkoituksena on osoittaa, että johtopäätös voidaan kieltää vain rikkomalla velvollisuutta vastaan, sen sijaan, että johtopäätöksen kieltäminen johtaisi loogiseen ristiriitaan. Voisiko joku kuitenkin vapautua Jumalan olettamisen velvollisuudesta kiistämällä moraalilain pätevyuden, sikäli kuin premissi (1) itse perustuu moraalilakiin? Beiser muistuttaa, että moraalilaki eli kategorinen imperatiivi sitoo ehdottomasti ateistiakin, koska se on puhtaasti muodollinen ja käskää ehdoitta, kaikista päämääristä (jopa korkeimmasta hyvästä itsestään) riippumatta. Beiser päätyy ehdottamaan, että moraalilaki ja moraalinen usko ovat episteemisesti toisistaan riippumattomia, mutta edellinen on loogisesti jälkimmäisestä riippuvainen. Moraalilain sitovuus voidaan tietää riippumatta uskonnollisista näkökohdista, mutta Kantin *absurdum practicum* -argumentti osoittaa, että ilman moraalista uskoa ei voida toimia moraalilain perusteella.¹⁷

Kantin argumentaatio on näin ytimeltään pragmaattista. Usko Jumalan olemassaoloon on ennen kaikkea eettinen sitoumus ihmisen ja inhimillisen moraalien perspektiivistä. Ensimmäisen *Kritiikin* lopusta löytyvän ”Puhtaan järjen kaanonin” termin kyse on nimenomaan uskosta (*Glauben*), ei episteemisesti vahvemmasta tiedosta (*Wissen*) eikä uskoa heikommasta mielipiteestä (*Meinen*), siis uskosta, jonka oikeutus on pragmaattinen, toiminnallinen, ja jonka oikeuttamisessa käytännöllinen järki käy teoreettisen edellä.¹⁸

Kantin pragmatismi?

Jos Kantin pragmatistinen strategia¹⁹ 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 asenne Jumalan olemassaoloa koskevaan metafyyssiseen kysymykseen 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 todellisuuden konstruimme. Tämä sopii myös kiistanalaiseen ”yhden maailman tulkintaan” Kantin transsendentaalisesta idealismista: etiikka, puhussaan noumenaaliseksi tai intelliigibeleiksi jäävistä asioista, kuten Jumalasta tai sielun kuolemattomuudesta, puhuu lopulta samasta maailmasta, josta teoreettinen järki ei voi toivoa päätyvänsä minkäänlaiseen metafyyseen tietoon²⁰.

Kantin mukaan moraalit ei voi perustua mihinkään empiiriseen tai faktuaaliseen, erityisesti ei subjektin empiiriseen onnellisuuspyrkimykseen. Silti moraalinen toiminta edellyttää sitoutumista ”korkeimman hyvän” tavoitteluun. Korkeinta hyvää edustavassa maailmassa ei ole ainoastaan niin, että moraalisiin kykenevät rationaaliset olennot (ihmiset) toimivat moraalilain perusteella, vaan myös niin, että moraalinen toiminta – toisin kuin empiirissä maailmassa näyttää *de facto* tapahtuvan – johtaa moraalisten olentojen onnellisuuteen. Viime kädessä Kantin moraaliossa metafysiikassa Jumala pitää huolen siitä, että korkeimman hyvän mukainen moraalilain ja onnellisuuden sopusointu toteutuu, ei ainoastaan moraalilain subjekti(e)n toiveissa, kuvitelmissa tai sitoumuksissa, vaan maailmassa itsessään. Kun sanotaan, että moraalilain mahdollisuuden edellytyksenä toimivan tahdon vapauden ohella sielun kuolemattomuus ja Jumalan olemassaolo ovat toisessa *Kritiikissä* käytännöllisen järjen postulaatteja, tarkoitetaan, että ne ovat moraalilain välttämättömiä ”apuoletuksia”. Moraali sinänsä, pelkäsi järjen vaatimukseksi kiteytettynä, ei edellytä korkeinta hyvää eikä mitään muutakaan päämäärää, koska moraalilain toiminta – ollakseen moraalista – ei ylipäänsä voi motivoitua päämäärästä tai tavoitteista vaan yksinomaan moraalilain asettamista apriorisista säännöistä käsin. Välttämättömiä lisä- tai apuoletuksia on Kantin mukaan tehtävä, jotta moraalit olisi meille ihmisille mahdollista sellaisena, jollaiseksi moraalilaki sen määrittää (ja sehän *on* mahdollista, koska se on aktuaalista). Juuri tässä päädytään etiikan ja metafysiikan erottamattomaan yhteyteen.

Kant muistuttaa, etteivät postulaatit ole ”teoreettisia dogmeja, vaan *edellytyksiä* välttämättömässä käytännöllisessä suhteessa”.²¹ Näin ollen ne eivät laajenna tietoaamme, vaan ”antavat spekulatiivisen järjen aatteille [ideoille] *yleisesti* (suhteensa nojalla käytännölliseen) objektiivisen todellisuuden ja oikeuttavat sen muodostamaan käsitteitä, joiden edes mahdollisuutta se ei muuten rohkeneisi puolustaa”.²² Kant puhuu Jumalan olemassaolon olettamisesta subjektiivisena välttämättömyytenä, eräänlaisena persoonallisena, moraalilain toteuttamisessa esiin nousevana tarpeena. Toisaalta hän korostaa, että postulaatit oikeuttavat Jumalan ja muiden transsendentaalisten ideoiden objektiivisen todellisuuden, joskin vain käytännöllisestä näkökulmasta. Jos metafysiikka ja etiikka mielletään erillisiksi, tässä piilee vaikeasti purettava jännite. Kant tuntuu tasapainoilevan postulaattien metafyyssisen ja puhtaasti

eettisen (objektiivisen ja subjektiivisen, transsendentin ja immanentin, uskonnollisen ja sekulaarin) tulkinnan välillä. Tällainen tasapainoilu näyttää kuitenkin kuuluvan olennaisesti kantilaiseen ajatteluun. Moraalin, tiedon ja uskon suhteita ei voida ratkaista ongelmattomalla, jännitteettömällä tavalla. Ihminen on kompleksinen olento, jonka perimmäisten ongelmien tarkastelu edellyttää jatkuvaa näkökulmien vaihtelua, eräänlaista ristikkäisvalaistusta, jossa todellisuus ei milloinkaan näyttäytyä sellaisena kuin se meistä täysin riippumatta, itsessään on (tai olisi, jos voisimme sen sellaisena olevaksi edes mielekkäästi kuvitella):

”Mutta laajentaako puhdas käytöllinen järkemme todella [...] tietoaamme ja onko se, mikä spekulatiiviselle järjelle oli *transsendenttista*, käytölliselle järjelle *immanenttista*? Epäilemättä, mutta *vain käytöllisessä suhteessa*. Sillä me emme näet sen avulla tajua sielumme luontoa, intelligibilistä maailmaa eikä korkeinta olentoa siltä puolelta, jota ne ovat sinänsä; me saamme ainoastaan puhtaan järjen avulla niiden käsitteet tahtomme esineenä olevan *korkeimman hyvän käytölliseen käsitteeseen* yhdistettyinä ja täydellisesti *a priori*, mutta vain siveylain välityksellä ja yksistään tätä lakia ja sen määräämää esinettä varten.”²³

Sielua ja Jumalaa emme siis voi tuntea oliona sinänsä, vaikka nuo metafyyssiset ideat viittaavatkin transsendenttiin todellisuuteen. Tuntemme ne vain sikäli kuin käytännöllisen järjen eli etiikan näkökulmasta niihin sitoudumme, siis ”vain käytännöllisessä suhteessa”, ”vain moraalilain välityksellä” ja sitä varten. Järjen käytännöllisessä kyvyssä nämä ideat ”tulevat *immanenttiseksi ja konstitutiiviseksi* ja ovat puhtaan käytöllisen järjen *välttämättömän esineen* (korkeimman hyvän) *todelliseksi tekemisen* mahdollisuuden perusteita”, mutta ilman tätä käytännöllistä perspektiiviä ne jäisivät transsendenteiksi ja konstitutiivisten periaatteiden sijasta vain regulatiiviksi.²⁴

Nyt on olennaista huomata, kuten Beiser on tähden-tänyt, ettei Kantin puolustus käytännöllisen järjen postulaateille ole ”vain pragmaattista” tai immanenttia ja sekulaaria siinä mielessä, että nuo postulaatit voitaisiin irrottaa metafysiikasta ja Kantin omaksumasta kristillisestä, erityisesti protestanttisesta perinteestä. Kant on aidosti teisti ja katsoo moraalilain mahdollisuuden todella edellyttävän metafyyssistä sitoutumista Jumalan olemassaoloon – eikä siis ainoastaan, että moraalit ja Jumalaan sitoutuminen ovat sopusoinnussa keskenään. Tämä teistinen metafysiikka toki oikeutetaan moraalilain kautta, mutta silti se *on* metafysiikkaa, joskaan ei Kantin tyyliä torjuma transsendentteja olioita koskevia tietoväitteitä esittävää spekulatiota.²⁵ Käytännöllinen järki on Kantin mukaan juuri tässä suhteessa ensisijainen teoreettiseen järkeen nähden, mutta se tuottaa silti rationaalisen oikeutuksen metafyyssille näkemyksille, jotka pelkän teoreettisen, spekulatiivisen järjen näkökulmasta jäisivät epäoikeutetuiksi.

Kantin uskonnonfilosofinen merkitys

Kantin uskonnonfilosofia käytännöllisen järjen postulaatteineen tarjoaa aidon vaihtoehdon sekä klassiselle metafyyssille teismille että ei-metafyyssille uskonnollisen uskon tulkinnoille – sekä tietenkin myös ateismille, jonka Kant selvästi hylkää. Se teistinen metafysiikka tai ”moraalinen usko”, joka Kantin mukaan on moraalien edellytys ja siten oikeutettua ja jopa välttämätöntä, on etiikkaan sidottua, etiikan kautta määrittävää ja mahdollistuvaa. Käytännöllisen järjen ensisijaisuuden sijasta olisikin tässä ehkä paikallaan painottaa teorian ja käytännön sekä siten metafysiikan ja etiikan yhteenkietoutumista.

Kantin omin termein käytännöllinen järki voi oikeutetusti laajentaa teoreettisen järjen problemaattisiksi jättämien ideoiden sovellusala ja tarjota niiden kohteille reaalisuuden.²⁶ Kantin postulaatit ovat näin ollen *konstitutiivisia*, toisin kuin pelkät teoreettisen järjen ideat, joiden oikeutettu käyttö on vain regulatiivista, mutta ne ovat konstitutiivisia nimenomaan käytännöllisen järjen eettisinä vaatimuksina. Toisin sanoen jokin, mikä voi olla vain regulatiivisesti pätevää teoreettisen järjen alueella, voi olla konstitutiivinen ehto käytännöllisen järjen näkökulmasta. Näin ollen idean tai periaatteen käytännöllistä oikeutusta ja regulatiivista statusta ei pidä identifioida.²⁷ Käytännöllinen, moraalinen oikeutus tai perustelu voi johtaa aitoon, konstitutiivisten periaatteiden muodossa esitettävään metafysiikkaan.

Kantin kuuluisaan kysymykseen ”Mitä voin toivoa?” ei Beiserin mukaan voida vastata ilman metafysiikkaa, moraalista maailmankäsitystä, jollaisen Kant toteaa välttämättömäksi mutta jonka hän asettaa järjen rajojen puitteisiin.²⁸ Kantin uskonnonfilosofia ilmentää siten kiehottavasti etiikan ja metafysiikan yhtymistä. Hänen omaa käsitteistöään vapaasti soveltaen voidaan jopa sanoa, että teoreettisen järjen riippuvuus käytännöllisestä järjestä on itsessään *transsendentaalista* riippuvuutta: teoreettisen järjen pyrkimykset eivät sellaisinaan, käytännöllisestä järjestä ja moraalista irrotettuina, ole edes mahdollisia, vaan ne välttämättä tarvitsevat mahdollisuutensa ennakkoehdoksi käytännöllisen järjen näkökulmaa. Lopulta meillä on vain yksi järki, erilaisine näkökulmineen ja tehtävineen.

Päätelmiä ja jatkokysymyksiä

Missä muodossa ja kuinka vahvana yhteenkietoutumisteesi pitäisi esittää? Onko esimerkiksi kyseessä *käsitteellinen* vai *ontologinen* (metafyyssinen) teesi, toisin sanoen eettisten ja metafyyssisten käsitteiden vai niiden maailmassa olevien viittauskohteiden välistä suhdetta koskeva teesi?²⁹ Ajatteleeko yhteenkietoutumisteessin kannattaja, että ”paksuja” (”thick”) moraalisia käsitteitä, kuten ”rehellisyys” tai ”vallanhaluisuus”,³⁰ tai sellaisia käsitteitä sisältäviä lauseita ei voida terävästi jakaa faktuaaliseen ja evaluatiiviseen komponenttiin? Vai väittääkö hän tätä käsitteitä ja käsitteellistämistä koskevaa teesiä vahvemmin, että maailmassa – siinä todellisuudessa, johon käsitte-

tämme pyrimme soveltamaan – ei ole jyrkkää arvojen ja tosiasioiden välistä jakoa? Entä koskeeko yhteenkietoutumisteesi tiettyjen metafyyssisten käsitysten hyväksymisen *perusteluja*, vai ulottuuko se noiden käsitysten *sisältöön* asti, määrittämään sitä, millaisia metafyyssisiä kantoja voimme ylipäänsä muotoilla?

Näiden kysymysten oletamat erottelut eivät ole ongelmattomia. Jos yhteenkietoutumisteesi vahvassa muodossaan on oikea, ei oikeastaan voida kysyä, koskeeko se vain käsitteitä vai myös maailmaa. Ei myöskään voida kysyä, koskeeko se alun perin etiikasta riippumattomiksi oletettujen metafyyssisten näkemysten tai teorioiden oikeuttamista tai perustelua vai itse noiden näkemysten muotoilua. Se koskee näitä kaikkia, koska teesin mukaan etiikka on mukana kaikessa: metafysiikan sisällön muotoilemisessa tai muotoutumisessa, metafyyssisten käsitysten perusteltavuuden tai hyväksyttävyyden arvioinnissa, käsitteenmuodostuksessa ja käsitteellistämässämme maailmassa. Ainakin vahvassa muodossaan yhteenkietoutumisteesi siis kyseenalaistaa myös edellä esiin nostettujen kysymysten taustalta löytyviä erotteluita, erityisesti käsitteiden ja käsitteellistämisen kohteena olevan maailman, käsitteellisen järjestyksen ja olemisen järjestyksen, välisen jaon.³¹

Jotta emme pitäytyisi vain ”erityisen metafysiikan” (*metaphysica specialis*) alueella, jota Kantin kautta esitelty etiikan ja metafysiikan uskonnonfilosofinen, Jumalaa ja sielun kuolemattomuutta koskeva yhteenkietoutuminen edustaa, on paikallaan lopuksi lyhyesti tarkastella etiikan ja metafysiikan suhdetta ”yleisen metafysiikan” (*metaphysica generalis*) alueella.³² Jälkimmäisestä soveltuu esimerkiksi *realismin* ja *nominalismin* vastakkainasettelu – ei tietenkään sillä kuvitellusti eettisesti neutraalilla tarkastelutasolla, jolla tuota kiistaa tavanomaisessa analyttisessä metafysiikassa työstetään, vaan pragmatismien perinteessä, erityisesti Charles S. Peircen ja William Jamesin tältä osin keskenään kiistelevissä pragmatismien versioissa.

Useimpia nykyisiä universaaliongelman teoreetikoita luultavasti lähinnä huvittaisi ajatus ryhtyä ratkomaan tuota ongelmaa eettisten lähtökohtien pohjalta. Näin ajattelevat ovat kuitenkin etiikan ja metafysiikan ehdotonta erillisyyttä korostavan ajattelun ja sen taustalta löytyvän metafyyssisen realismin vankeja. ”Äärimmäistä skolastista realismia” puolustanut Peirce piti realismiaan ja siihen nivoutuvaa jatkuvuusoppiaan eli *synekismää* paitsi teoreettisesti välttämättöminä periaatteina, myös eettisinä näkemyksinä. Ne suuntautuvat äärimmäistä individualismia – yksilön ylikorostamista – ja siihen liittyvää ”ahneuden evankeliumia” vastaan.³³ Individualistisemmin asennoitunut James puolestaan katsoi yksilöiden kokemukset, esimerkiksi uskonnollisten mystikkojen ainutkertaiset, vaikeasti kommunikoitavat kokemukset, pragmatistisen filosofiansa lähtökohdiksi. Tämä ei tarkoita, että hän olisi täysin torjunut universaalien ideoiden tai muiden ”abstraktioiden” merkityksen. Pikemminkin hän korosti, että moiset postulaatit on tehtävä pragmatistisesti merkitykselliseksi inhimillisen kokemuksen konkretian keskellä.³⁴ Sekä Peircen että Jamesin tapa ym-

märtää pragmatismien keskeinen metodi, ”pragmaattinen maksimi”, erityisesti sen metafyyminen relevanssi, on eettisesti ladattu. Tuo ”lataus” ulottuu niinkin yleiseen ja näennäisen puhtaaseen metafyyiseen ongelmaan kuin realismiin ja nominalismien väliseen kiistaan.

Etiikan ja metafysiikan suhteen tutkimisessa, erityisesti kantilaisesta ja/tai pragmatistisesta perspektiivistä, riittää siis kosolti tehtävää. Esiin nousevat tutkimusongelmat ovat useimmissa tapauksissa erottamattomia suurista, klassisista filosofisista peruskysymyksistä, kuten Jumalan olemassaolosta ja universaaliongelmasta. Näiden teemojen käsittely on aitoa metafysiikkaa, vaikka se olisikin yhdistetty etiikkaan. Näillä ongelmilla on myös syvää yleisinhimillistä merkitystä, koska metafysiikan ja etiikan yhteenkietoutumista ilmentäessään ne omalta osaltaan valottavat ihmisenä olemisen monimutkaisuutta.

Viitteet

1. Artikkelini perustuu osittain johtamani Suomen Akatemian tutkimushankkeen ”The Ethical Grounds of Metaphysics” (Jyväskylän, Helsingin ja Tampereen yliopistoissa toimiva yhteishanke, 2008–2011) suunnitelmaan, jonka laadimme yhdessä tutkimusryhmäni kanssa, sekä Tampereen yliopistossa 4.6.2007 järjestetyssä Emerson-symposiumissa pidettyyn alustukseen. Olen myös käyttänyt hyväkseni laajempaa tutkielmaani Kantin uskonnonfilosofiasta (katso Kantia käsittelevän jakson viitteet). Kiitän Leila Haaparanta, Heikki A. Kovalaista ja Henrik Rydenfeltiä korvaamattomasta avusta artikkelini tutkimuskysymysten ja -hypoteesien muotoilemisessa; artikkelini kannalta hyödyllisiä kommentteja ovat esittäneet myös mm. Mark Timmons ja Kenneth R. Westphal. Kovalaisen ja Rydenfeltin kirjoitukset tässä lehdessä tuovat omista näkökulmistaan – aiheen kannalta keskeisten klassikkojen R.W. Emersonin ja Friedrich Nietzschen kautta – esiin metafysiikan ja etiikan yhteyttä. Vrt. erityisesti Kovalainen 2007. Useimpia tässä artikkelissa esitettyjä näkemyksiä en voi suppean esseen puitteissa riittävästi perustella; näitä luonnosmaisiksi jääviä tarkasteluja kehitellään pitemmälle muun muassa vuonna 2008 ilmestyvässä William Jamesin pragmatistista metafysiikkakäsitystä ja uskonnonfilosofiaa käsittelevässä kirjassani (Pihlström 2008a).
2. Ks. esim. Lowe 1998, Juti 2001, Loux 2002 ja Armstrong 2004.
3. Kantilaisesta metafysiikkakäsityksestä tai sen moderneista muunnelmista – jotka eräät metafysikot (esim. Lowe 1998) leimaavat jopa ”antimetafysiikkaksi” – ks. esim. Allison 2004, Putnam 1990, 2002 ja Pihlström 2003, 2004a, 2004b, 2005b, 2007, 2008b.
4. Ks. erityisesti Putnam 2002, 2004; vrt. Pihlström 2003, 2005a. Jamesin teoksista mainittakoon tässä yhteydessä erityisesti *Pragmatism* (1907); ks. myös Pihlström 2008a.
5. Vrt. esim. Pihlström 2005a.
6. Kuten Allison (2004) on korostanut, Kantin *transsendentaalinen idealismi* ja hänen kritisoimansa *transsendentaalinen realismi* ovat toisensa poissulkevat metafilosofiset vaihtoehdot, joten puolustamalla edellistä Kant pyrkii kumoamaan jälkimmäisen (joka lähinnä vastaa sitä, mitä nykykeskustelussa on nimetty metafyyiseksi realismiksi; vrt. Putnam 1990). Vaikka vierastan Allisonin transsendentaalisesta idealismista esittämän tulkinnan ei-metafyyisyyttä, pidän hänen näkemystään Kantista transsendentaalisen realismin (ja siihen liittyvän ”kahden maailman” ontologian) kriittikona peruslähtökohdiltaan oikeana. Vrt. Pihlström 2003a, 2004b.
7. Ks. Kovalainen 2007.
8. Tämä jakso perustuu osittain artikkelini ”Metafysiikan ja etiikan suhde Kantin uskonnonfilosofiassa”, jonka olen Vesa Oittisen ehdotuksesta laatinut hänen toimittamaansa, vielä tekeillä olevaan kotimaiseen Kantia käsittelevien artikkelien antologiaan.
9. Toisen uskonnollisesti (ja metafyyssisesti) tärkeän postulaatin, sielun kuolemattomuuden, puolesta esitetty argumentaatio on samansuuntaista, enkä käsittele sitä tässä. Vrt. aiempaa artikkeliani samasta aiheesta tässä lehdessä (Pihlström 2003b).
10. Kant 1785/1788, 315. (Siteeraan J.E. Salomaan hieman vanhahtavaa suomennosta. Saksankielinen alkuteksti löytyy teoksesta Kant 1788.)
11. Kant 1785/1788, 317. Vrt. Beiser 2006, 628n50.
12. Kant 1785/1788, 316.
13. Ibid., 321, alkuperäinen kursivointi.
14. Kant (ibid., 322–323) korostaa, ettei moraali ole ”onnellisuusoppia” vaan tarkastelee sitä, ”miten meidän pitää olla onnellisuuden *arvoiset*” ja miten voimme eettisinä olentoina ”ansaita” onnellisuuden (vrt. A806/B834). Monet Kantin kriitikot ovat esittäneet, että puolustaessaan teismäisiä käytännöllisen järjen postulaattina Kant paitsi rikkoo oman metafysiikkakritiikkinsä sääntöjä (ja itse asettamia järjen rajoja) myös moraalien autonomian periaatetta vastaan. Beiser (2006), jonka luetaan tässä osittain nojautun, osoittaa tällaisten kritiikkien perustelemattomuuden.
15. Kant 1785/1788, 321.
16. Beiser 2006, 604.
17. Ibid., 606–607.
18. Ibid., 608–609, 611; vrt. B848–851.
19. Kantilaisen ja (erityisesti Jamesilaisen) pragmatistisen uskonnonfi-

- losofian yhteyksistä ks. myös Pihlström 2001, 2008a; yleisemmin olen käsitellyt kantilaisen transsendentaalifilosofian pragmatistisen uudelleen tulkin mahdollisuuksia mm. teoksissa Pihlström 2002 ja 2003a.
20. Ks. esim. Carr 1999, Grier 2001, Allison 2004; vrt. Pihlström 2003a. (Tärkeän kriittisen näkökulman tähän keskusteluun tarjoaa esim. Westphal 2004.)
 21. Kant 1785/1788, 324, alkuperäinen kursivointi.
 22. Ibid., 324–325, alkuperäinen kursivointi.
 23. Ibid., 326, alkuperäinen kursivointi.
 24. Ibid., 328–329, alkuperäinen kursivointi.
 25. Beiser 2006, 589–590. Beiser ei tietenkään ole ainoa relevantti kommentaattori tässä yhteydessä. Viitataan muuhun hyödylliseen kirjallisuuteen edellä (viitteessä 8) mainitussa, tekeillä olevassa Kant-kirjoituksessani.
 26. Ibid., 613.
 27. Ibid., 618–620.
 28. Ibid., 624.
 29. Tämän ongelman asettamisessa olen velkaa Mark Timmonsin kommentteille, jotka hän esitti Pisan yliopistossa 4. ECPR-kongressin yhteydessä syyskuussa 2007 järjestetyssä Kant-istunnossa pitämästäni esitelmästä, jossa käsitelin osittain tämän artikkelin teemoja.
 30. Moraalifilosofia on tapana, mm. Bernard Williamsia (1985) seuraten, erottaa toisistaan ”paksut” ja ”ohuet” eettiset käsitteet. Jälkimmäisiä ovat sellaiset käsitteet kuin ”hyvä”, ”paha”, ”oikea” ja ”väärä”, joiden tosidekkoja kuvaileva aspekti on paljon ohuempi kuin ”paksuissa” käsitteissä.
 31. Jälleen on paikallaan korostaa, että pragmatismen traditiossa näitä erotteluja on pidetty problemaattisina (vrt. Pihlström 2003a, 2004b, 2007, 2008a).
 32. Tässä perinteisessä erottelussa, jota Kantkin seuraa, yleiseen metafysiikkaan luetaan kuuluvaksi nimenomaan todellisuuden kategorialista rakennetta tutkiva ontologia, kun taas erityisen metafysiikan tutkimuskohteita ovat muun muassa sielu, vapaus ja Jumala – eli Kantin ”puhtaan järjen ideat”, joiden metafyyminen käyttö (jos edellä esitetty on oikeasuuntaista) moraalien kautta oikeutetaan. (Ks. esim. Juti 2001.)
 33. Ks. Peircen metafyyssisiä kirjoituksia, mm. ”The Law of Mind” (1892), ja hänen myöhäisiä pragmati(s)smia käsitteleviä tekstejään teoksessa Peirce 1992–98, erityisesti osa 2.
 34. Vrt. esim. James 1907, 18, 40, 64.

Kirjallisuus

- Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Rev. & enl. ed. Yale University Press, New Haven, CT & London 2004 (1. p. 1983).
- Ameriks, Karl, *The Critique of Metaphysics: The Structure and Fate of Kant's Dialectic*. Teoksessa Guyer (2006), 269–302.
- Armstrong, D.M., *Truth and Truthmakers*. Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Beiser, Frederick C., *Moral Faith and the Highest Good*. Teoksessa Guyer (2006), 588–629.
- Carr, David, *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford University Press, Oxford and New York 1999.
- Grier, Michelle, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Guyer, Paul (toim.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- James, William, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Toim. Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers & Ignas K. Skrupskelis, Harvard University Press, Cambridge, MA & London 1975 (1907).
- Juti, Riku, *Johdatus metafysiikkaan*. Gaudeamus, Helsinki 2001.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*. Toim. Raymund Schmidt, Felix Meiner, Hamburg 1990 (1781/1787).
- Kant, Immanuel, *Siveysopilliset pääteokset*. (Sisältää teokset *Tapojen metafysiikan perustus*, 1785, ja *Käytöllisen järjen kritiikki*, 1788.) Suom. J.E. Salomaa (1928). 2. p. WSOY, Porvoo 1990. (1785/1788).
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*. Teoksessa *Werke in Zehn Bänden*, vol. 6. Toim. Wilhelm Weischedel, Wissenschaftli-
- che Buchgesellschaft, Darmstadt 1983 (1788).
- Kovalainen, Heikki A., *Emerson ja filosofia*. Gaudeamus, Helsinki 2007.
- Loux, Michael J., *Metaphysics: A Contemporary Introduction*. 2. p., Routledge, London & New York 2002. (1. p. 1998)
- Lowe, E.J., *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity and Time*. Clarendon Press, Oxford 1998.
- Peirce, Charles S., *The Essential Peirce*. Toim. The Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 1992–98.
- Pihlström, Sami, *Usko, järki ja ihminen: Uskonfilosofisia esseitä*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuuseuran julkaisuja 277. Helsinki, 2001.
- Pihlström, Sami, *Kokemuksen käytännölliset ehdot: Kantilaisen filosofian uudelleenarviointia*. Yliopistopaino, Helsinki 2002.
- Pihlström, Sami, *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View*. Prometheus/Humanity Books, Amherst, NY, 2003. (2003a)
- Pihlström, Sami, *Sielu, maailma ja kuolemattomuus: Kantista Wittgensteiniin. niin & näin 4/2003*, 5–15. (2003b)
- Pihlström, Sami, *Recent Reinterpretations of the Transcendental Inquiry 47*, 287–314. (2004a)
- Pihlström, Sami, *Methodology without Metaphysics? A Pragmatic Critique. Philosophy Today 48*, 188–215. (2004b)
- Pihlström, Sami, *Pragmatic Moral Realism: A Transcendental Defense*. Rodopi, Amsterdam & New York 2005. (2005a)
- Pihlström, Sami, *Truthmaking and Pragmatist Conceptions of Reality and Truth. Minerva 9*, 105–133, internet-julkaisu: www.ul.ie/~philos/. (2005b)
- Pihlström, Sami, *Metaphysics with a Human Face: William James and the Prospects of Pragmatist Metaphysics. William James Studies 2*, internet-julkaisu: <http://williamjamesstudies.press.uiuc.edu/>, 2007.
- Pihlström, Sami, *“The Trail of the Human Serpent Is over Everything”: Jamesian Perspectives on Mind, World, and Religion*. University Press of America, Lanham, MD, 2008. (2008a)
- Pihlström, Sami, *Transcendental Philosophy as an Ontology*. Ilmestyy teoksessa Leila Haaparanta & Heikki J. Koskinen (toim.), *Categories of Being: Essays on Metaphysics and Logic*. (2008b)
- Putnam, Hilary, *Realism with a Human Face*. Toim. James Conant. Cambridge, Harvard University Press, MA & London 1990.
- Putnam, Hilary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Harvard University Press, Cambridge, MA & London 2002.
- Putnam, Hilary, *Ethics without Ontology*. Harvard University Press, Cambridge, MA & London 2004.
- Westphal, Kenneth R., *Kant's Transcendental Proof of Realism*. Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*. Fontana, London 1985.