

MORAALINEN JA METAFYYSINEN PAHA
Vapaus ja pahuus Immanuel Kantin ja F.W.J. Schellingin filosofiassa

Olli Pitkänen
Pro Gradu-tutkielma
Filosofia
Yhteiskuntatieteiden
ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Kevät 2011

TIIVISTELMÄ

MORAALINEN JA METAFYYSINEN PAHA Vapaus ja pahuus Immanuel Kantin ja F.W.J. Schellingin filosofiassa

Olli Pitkänen
Filosofia
Pro gradu-tutkielma
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Ohjaaja: Jussi Kotkavirta
Kevät 2011
81 sivua ja 36 lähdetä

Selvitän pro gradu-tutkielmassani saksalaisten idealistien Immanuel Kantin ja F.W.J. Schellingin käsityksiä vapaudesta ja pahuudesta. Esitän että Kant ja Schelling lähestyvät vapautta ja pahaa hyvin erilaisten oletusten pohjalta ja päätyvät siten erilaisiin lopputuloksiin. Toisaalta Kantilla ja Schellingillä on myös yhteinen oletus siinä, että näkevät vapauden tehdä paha ilman redukstiota kausaaliin selityksiin välttämättömäksi ihmisen tahdonvapaudelle.

Kantille keskeinen lähtökohta on ihminen ”kahden maailman kansalaisena”. Kant käsittää luonnon, johon ihminenkin kuuluu, täysin kausaalis-mekaanisena kokonaisuutena. Siten ihmisen vapauden täytyy Kantin mukaan perustua sille, että ihmistä voidaan ajatella myös luonnosta riippumattomana järkiolentona. Koska luonnossa ei vapautta eikä siten moraalialia, hyvä ja paha ovat Kantin mukaan ainoastaan järjelliseen ihmismieleen liittyviä käsitteitä. Kant näkee pahuuden ihmisluontoon perustavasti juurtuneeksi subjektiivisten halujen ja yleispätevän järjen ristiriitaisuudesta nousevaksi taipumukseksi. Schelling ei sen sijaan hyväksy Kantin näkemystä luonnon ja ihmisjärjen erosta. Schellingin mukaan koko luonto on tarkoituksenmukainen, eikä siten pelkästään kausaalis-mekaaninen. Tästä johtuen Schelling ajattelee hyvän ja pahankin olevan läsnä jossain muodossa jo luonnossa ennen ihmistä. Toisin sanoen Schellingin käsitys pahasta on metafyyssinen.

Päädyn lopputulokseen, että Kantin ja Schellingin erimielisyydet vapauden ja moraalisuuden luonteesta eivät ole yhteensovittavissa koska ne perustuvat erilaisille metafyyssille näkemyksille. Koska Schellingin näkemys metafyyssisestä pahasta pitää kuitenkin sisällään myös ihmisten moraalisen pahan, jää tutkielman aihepiirin ulkopuolelle mahdollisen jatkotutkimuksen selvittäväksi, onko Kantin näkemystä moraalista pahasta mahdollista sovittaa ainakin joltain osin osaksi schellingiläistä näkemystä metafyyssisestä pahasta. En pyri myöskään ottamaan kantaa Kantin tai Schellingin maailmankuvan totuudellisuuteen. Sen sijaan esitän, että Kantin maailmankuva on lähempänä nykyisin yleensä totena pidettyä näkemystä. Tästä huolimatta, tai juuri tämän takia esitän myös joitakin perusteita Schellingin näkemysten puolesta.

Avainsanat: Kant, Schelling, pahuus, vapaus, radikaali paha, theodicea

SISÄLLYS:

| | |
|---|----|
| 1. Johdanto | 2 |
| 2. Paha Immanuel Kantin filosofiassa | 5 |
| 2.1 Kantin moraalifilosofian taustasta | 5 |
| 2.2 Kantin moraalifilosofian perusteet | 9 |
| 2.3 Hyvä ja paha Kantilla | 12 |
| 2.4 Radikaali paha | 15 |
| 3. Kantin kritiikki | 19 |
| 3.1 Selityksellinen onttaus (explanatory impotence - criticism) | 19 |
| 3.2 Itserakkaus | 21 |
| 3.3 Diabolinen paha | 22 |
| 3.4 Radikaalin pahan universaalius | 24 |
| 3.5 Radikaalin pahan metafyyminen luonne | 26 |
| 3.6 Yhteenveto | 29 |
| 4. Paha F.W.J. Schellingin filosofiassa | 32 |
| 4.1 Schellingin filosofia yleisesti | 32 |
| 4.2 Filosofinen systeemi Schellingin Vapaustutkielmassa | 39 |
| 4.3 Perusta ja olemassaolo | 51 |
| 4.4 Paha ja pahuus Vapaustutkielman metafysiikassa | 57 |
| 5. Kant ja Schelling – Erot ja yhtäläisyydet | 66 |
| 6. Yhteenveto | 79 |
| 7. Lähteet | 82 |

1. JOHDANTO

Pahuudesta on kirjoitettu runsaasti kautta filosofian historian. Modernissa filosofiassa keskustelua ovat lisänneet entisestään maailmanhistoriassa tapahtuneet suuret tragediat, kuten Lissabonin voimakas maanjäristys vuonna 1755, maailmansodat sekä viime vuosina muunmuassa 11.9.2001 tapahtuneet terrori-iskut. Erityisen puhuttelevia ovat ihmisten toisille ihmisille tietoisesti tekemät julmuudet. Pahuus vaikuttaa olevan jotain, josta ihmiskunta ei pääse eroon, vaikka vuosisatojen aikana on tapahtunut valtavaa kehitystä tieteissä sekä ihmisten sivistystasossa. Monet ajattelevatkin, että valistuksen ajalla yleisesti valinnut optimismi useimpien ihmiskunnassa vallitsevien vääryksien poistamisesta lisäämällä rationaalista ajattelua, sivistystä ja parantamalla yhteiskuntajärjestystä, on tullut jo kauan sitten tiensä päähän. Vaikka yhteiskunnallisen sivistyksen parantaminen poistaakin monia vääryyksiä, on tieteen kehityksen ja sivistyksen laajenemisen myötä syntynyt myös uusia ongelmia. (Neiman 2004, 238-240.)

Pohdittiin pahuutta sitten metafyyssisenä kysymyksenä tai ainoastaan ihmisten kulttuuriin sidoksissa olevana ilmiönä, pahuus herättää kysymyksen, *miksi?* 1700-luvulla esimerkiksi Voltaire piti Lissabonin maanjäristystä osoituksena siitä, että ei voi olla olemassa oikeudenmukaista ja täydellistä Jumalaa, koska maailmassa sattuu jatkuvasti mainitun onnettomuuden kaltaisia turhaa kärsimystä aiheuttavia tapahtumia (Neiman 2004, 135-136). Esimerkiksi toisen maailmansodan aikaiset hirmuteot ja äskettäin Suomessa sattuneet kouluammuskelut ovat saaneet monet kauhun valtaan ja toisaalta monet etsimään systemaattisesti esimerkiksi psykologisia ja yhteiskunnallisia selityksiä mainitun kaltaisille tapahtumille. Riippumatta siitä, millaista selitystä pahoina pidetyille teoille pyritään löytämään, ne tuntuvat kuitenkin pakottavan ihmiset järjestämään maailmankuvansa siten, että pahuudelle on ainakin jossain mielessä olemassa selitys, tai sitten pahuus koetaan esimerkiksi osoituksena maailman perustavanlaatuisesta irrationaalisuudesta. Täysin välinpitämättömäksi pahuus ei kuitenkaan jätä sen paremmin filosofia kuin ”tavallista kaduntallaajaakaan”.

Kristillisessä perinteessä pahuus on nähty yleensä metafyyssisen theodicea ongelman kautta. Jos maailma on täydellisen Jumalan luoma, miksi maailmassa on turhaa kärsimystä? Vaikka elämme nykyään pitkälti sekularisoituneessa maailmassa, ei vanhoista perinteistä nousevia

ongelmia voida yhtäkkiä sysätä syrjään. Vaikka metafyyminen käsitys maailmasta on muuttunut, pahuus käsitetään edelleen joksikin, jota ei pitäisi olla olemassa, mutta joka kuitenkin on olemassa. Pahuus murtaa ajatusjärjestelmiä ja pakottaa etsimään ratkaisua tutuiksi koettujen ajattelutapojen ulkopuolelta. (Neiman 2004, 238-239.) Andrew Bowien (1993, 94) mukaan theodicea ongelma voidaankin ilmaista sekulaarein termein seuraavasti: miten on mahdollista, että maailma sisältää enemmän kuin kausaalilla ajattelulla voidaan ymmärtää? Kausaaliosessa mielessä jokainen asiantila on olemassa ainoastaan sitä edeltävien syiden takia. Syiden ketjujen jatkuessa maailma nähdään kokonaisuutena, jossa jokainen osa on ”omalla paikallaan”. Ajattelemme kuitenkin väistämättä maailmaa myös tavoilla, joihin kausaalinen selitys ei riitä. Esimerkiksi moraalisesti ajattelemme pahuudesta, että sitä *ei pitäisi olla*.

Tässä tutkielmassa tutkin saksalaisten idealistien Immanuel Kantin ja F.W.J. Schellingin käsityksiä pahuudesta ja heidän mukaan siihen erottamattomasti liittyvästä vapaudesta. Juuri Kantin ja Schellingin pahakäsitysten käsittelemiseen päädyin kolmesta syystä. Ensinnäkin, jaan Kantin ja Schellingin kanssa yhteisen lähtökohdan siinä, että ihmisten valintoja tehdä paha ei voida koskaan selittää tyhjentävästi, sillä tällöin ihmiseltä kielletäisiin vapaa tahto. Toiseksi, Schelling oli Kantin välitön seuraaja, joten Kantin ja Schellingin filosofoiden välillä on luonteva yhteys. Kolmanneksi Kant ja Schelling edustavat kuitenkin kiintoisalla tavalla saksalaisen idealismin eri ääripäitä. Kant edustaa modernin valistuksen filosofian jatkumoa, jossa näkyy usko ihmiskunnan edistykseen ja järkeen. Schelling taas piti valistuksen kehitysvisiona pettävinä ja luotti systemaattista järkeilyä enemmän intuitioon. Kant luo systemaattisen ja tarkan kuvauksen tietystä näkökulmasta pahaan, kun taas Schelling pyrkii osoittamaan, ettei mikään yksittäinen täsmällinen näkökulma voi tavoittaa pahuuden olemusta kokonaisuudessaan. Schelling ja Kant ovat myös molemmat tulleet uudelleen ajankohtaisiksi nykypäivän keskustelussa pahasta ja vapaudesta.

Aloitin tutkielman selvittämällä Kantin filosofian peruslähtökohtia ihmisen vapaudesta sekä ihmisen ja luonnon suhteesta, joiden pohjalta Kant muodostaa määritelmänsä hyvälle ja pahalle. Toisessa pääluvussa esitän, millaista kritiikkiä Kantin käsitys pahasta on kohdannut ja selvitän, miltä osin Kantin ajatukset ovat kritiikin jälkeen puolustettavissa. Kolmannessa pääluvussa siirryn käsittelemään Schellingin ajattelua. Schellingin filosofian holistisen ja epäanalyttisen luonteen takia on tarpeen selvittää Kantia laajemmin Schellingin filosofisen systeemin perusajatuksia. Ensimmäisessä alaluvussa esittelen Schellingin filosofiaa yleisesti.

Toisessa ja kolmannessa alaluvussa käsittelen Schellingin käsitystä filosofisesta systeemistä ja vapauden sijoittumista siihen niin sanotussa Vapaustutkielmassa. Vasta neljännessä alaluvussa päästään varsinaisesti käsiksi Schellingin pahakäsitykseen. Viimeisessä pääluvussa vertailen Kantin ja Schellingin käsityksiä keskenään, selvitän missä määrin ne ovat yhteensopivia ja pyrin sijoittamaan ne laajempaan jatkumoon filosofian historiassa.

Koska tämän tutkielman tarkoituksena selvittää erilaisten pahan muotojen (moraalisen ja metafyyssisen) yleistä luonnetta, käsiteltäviä kysymyksiä ovat, mitä on paha ja miten pahuus voi syntyä. Aiheen ulkopuolelle jäävät moraalipsykologiset ja yhteiskunnalliset pohdinnat siitä, mitkä tekijät käytännössä johtavat pahoihin tekoihin. En myöskään pyri ratkaisemaan Kantin ja Schellingin näkemyseroa vapauden ja pahan luonteesta kummankaan hyväksi. Sen sijaan pyrin osoittamaan, että mainittu näkemysero on suoraan sidoksissa perustavanlaatuisen maailmankuvien eroon, joka ulottuu moraalifilosofian ulkopuolelle. Käsiteltäessä Kantin ja Schellingin keskeisten oletusten eroa tutkitaan samalla koko modernin filosofian perusoletuksia ja niiden eroa esimoderniin ajatteluun.

2. PAHA IMMANUEL KANTIN FILOSOFIASSA

Tässä luvussa esittelen aluksi lyhyesti Kantin transsendentaalista idealismia yleisesti, jotta kävisi ymmärrettäväksi, millaisiin kysymyksenasetteluihin ja oletuksiin kantilainen etiikka perustuu. Tämän jälkeen avaan Kantin moraalifilosofian peruskäsitteitä ja sitä, millä tavoin hän näkee niiden valossa ihmisen eettisen toiminnan. Lopuksi siirryn tarkempaan erittelyyn pahan luonteesta Kantilla ja radikaalin pahan käsitteeseen, jonka Kant tuo esille moraalifilosofisten pääteostensa jälkeen ilmestyneessä lyhyehkössä kirjoituksessa ”Uskonto pelkän järjen rajoissa”.

2.1 Kantin moraalifilosofian taustasta

Kant on tullut tunnetuksi paitsi moraalifilosofiastaan myös transsendentaalisesta idealismista, jonka varaan hänen etiikkansa keskeiset periaatteet ainakin joiltain osin nojaavat (Allison 1990, 3). Uransa alkuvaiheessa Kant seurasi lähinnä Leibnizin ja Christian Wolffin oppeja perinteisemmän idealismin hengessä. Jo tuolloin hän alkoi kuitenkin epäillä esimerkiksi Jumalasta saatavan tiedon mahdollisuutta. (Lehtinen 2004, 14-15.) Erityisen keskeiseksi Kantille muodostui uuden ajan filosofiassa uudella tavalla esiin noussut kysymys tiedon mahdollisuudesta ja luonteesta. Empiristien mukaan tietoa saattoi saada ainoastaan kokemuksen kautta, kun taas rationalistien mukaan tiedon lähteenä toimi pelkästään ajattelu. Rationalismi ajautui väistämättä dogmatismiin, sillä useita tiedollisia väitteitä on mahdoton todistaa pelkästään deduktiivisen päättelyn keinoin. Empirismi taas ajautui skeptisimiin, sillä kuten Hume osoitti, kokemuksella ei voi saada tietoa kokemusten taustalla vaikuttavista periaatteista. Havaitsemme luonnossa ainoastaan yksittäisiä tapahtumia, jotka saattavat vaikuttaa säännönmukaisilta. Itse taustalla vaikuttavia lakeja emme kuitenkaan voi havaita. (Salomaa 1931, 18-19.)

Kantille tämä tilanne oli kestämätön ja hän halusi kehittää uudentyyppisen filosofian, joka ratkaisisi empirismin ja rationalismin kohtaamat perustavanlaatuiset ongelmat. Havahtuessaan todenteolla näihin ongelmiin Kant katsoi aloittaneensa filosofiassaan uuden kriittisen kauden. Hän alkoi kehittää uudenlaista laajaa filosofista systeemiä, jossa on keskeinen osa niin sanotulla transsendentaalisella tiedon kritiikillä. (Salomaa 1931, 19.) Transsendentaalinen tarkoittaa Kantilla täysin eri asiaa kuin transsendentti. Molemmat termit viittavat johonkin

empiirisen havainnon tavoittamattomissa olevaan. Siinä missä transsendentti viittaa ilmiömaailman takaiseen metafyyssiseen todellisuuteen, transsendentaalinen tarkoittaa sitä, mikä on kokemuksen taustalla ja edeltää kokemusta käsitteellisesti, mutta ei kuitenkaan ole aktuaalisesti kokemuksesta erotettavissa. (Salomaa 1999, 127-129.)

Transsendentaalinen tiedon kritiikki tutkii sitä, miten tieto on mahdollista. Perinteisessä empiristisessä filosofiassa ajateltiin, että tieto syntyy ulkoisten objektien jollain tapaa jäljentyessä mieleen. Tällöin jää kuitenkin arvoitukseksi, miten yksittäiset kokemukset voivat rakentua tiedoksi. Käsitteet kuten välttämättömyys ja kausaalisuus eivät nimittäin voi syntyä pelkästään kokemuksesta. Kantin mukaan tiedon syntymiseen tarvitaan kyllä kokemusta, mutta kokemus voi ainoastaan antaa tiedolle sisällön, ei selittää sitä, miten tietoa voi muodostua. Subjektissa itsessään täytyy olla kokemuksesta riippumattomia ja kokemusta käsitteellisesti edeltäviä rakenteita, jotka mahdollistavat empiiristen havaintojen muodostumisen tiedon kokonaisuudeksi. Kantin mukaan jopa aika ja avaruus ovat tällaisia subjektin kokemukselle antamia muotoja eivätkä mitään objektiivista itsessään. Kant itse kutsui oivallustaan kopernikaaniseksi kääntöksi filosofiassa. Ihminen ei otakaan passiivisesti vastaan havaintona luonnossa vallitsevaa säännönmukaisuutta, vaan antaa itse ilmiöille niiden ominaisuudet ja säännönmukaisuudet. Tietyissä mielessä siis ihmisen voidaan sanoa säättävän itse luonnonlait. (Salomaa 1999, 95-97; Salomaa 1931, 19.)

Kantin ajatuksista seuraa, että emme voi saada tietoa havainnon kohteista sellaisenaan vaan ainoastaan siitä, miten ne ilmenevät meille. Kokemuksen ja todellisuuden itsensä väliin jäävät aina oman tajuntamme rakenteet, joiden ulkopuolelle emme voi päästä. Siten Kant toisaalta asettaa tiukat rajat sille, mitä ylipäätään on mahdollista tietää, ja toisaalta pyrkii mahdollistamaan varman tiedon antamalla subjektille itselleen suuren roolin tiedon saannissa. Metafysiikka perinteisessä mielessä, eli kokemuksesta riippumattoman todellisuuden kartoittaminen, täytyy Kantin mukaan jäädä ikuisesti mahdottomuudeksi. (Salomaa 1931, 20-21.) Kriittisistä teoksista ”Puhtaan järjen kritiikissä” Kant käsittelee esillä ollutta kysymystä ”Mitä on mahdollista tietää?”, johon hän pyrkii löytämään empirismin ja rationalismin keskeiset ongelmat ylittävät ja niiden saavutusten parhaat puolet yhdistävät vastaukset. ”Tapojen metafyyssinen perustus” ja ”Käytännöllisen järjen kritiikki” ovat taas Kantin moraalifilosofiset pääteokset, joissa pyritään vastaamaan siihen, mitä ovat moraalinen hyvä ja paha. (Salomaa 1999, 196-197.)

Sekä ”Tapojen metafyyisessä perustuksessa” että ”Käytännöllisen järjen kritiikissä” keskeisiä teemoja ovat ihmisen vapaus ja siihen liittyvä ehdoton sisäsyntyinen moraalinen velvollisuus. Teoksista ensin mainitussa keskeisenä periaatteena on, että vapauden olettaminen on ihmiselle pragmaattinen välttämättömyys ja vapauden ideasta taas voidaan deduktiivisesti johtaa ehdoton sisäsyntyinen moraalilaki. ”Käytännöllisen järjen kritiikissä” taas Kant lähtee oletuksesta, että moraalilaki tiedostetaan välittömästi kiistämättömänä tosiasiana ja siitä voidaan päätellä ihmisen vapaus. (Allison 1990, 3.) Tässä tutkielmassa ei perehdytä kovin tarkasti Kantin transsendentaaliseen idealismiin ja vapauskäsitteeseen eikä näiden ongelmiin. Tarkoituksena on selventää Kantin yleistä metafysiikkaa ainoastaan sen verran, että käy ymmärrettäväksi, minkälaisia välttämättömiä lähtökohtia täytyy olettaa, jotta kantilaista etiikkaa ja erityisesti radikaalin pahan ideaa voidaan käsitellä mielekkäästi. Nojaan mm. Henry E. Allisonin puolustamaan moderniin Kant-tulkintaan, jonka mukaan Kantin moraalifilosofian keskeiset ajatukset eivät ole sidottuja epäilyttävänä pidettyyn ontologiseen dualismiin deterministisen luonnon ja sen ulkopuolelta vaikuttavan noumenaalisen toimijan välillä (riippumatta siitä, miten Kant itse ajatteli asian olevan).

Huolimatta vapauden käsitteen keskeisyydestä Kantilla kommentaattoreiden keskuudessa ei vallitse täyttä yksimielisyyttä siitä, miten Kant ymmärsi vapauden ja miten hänen käsityksensä vapaudesta muuttui eri teosten välillä (Allison 1990, 1). Michelle Koschin mukaan löytyy neljä erilaista Kantin filosofialle keskeistä merkitystä vapaudelle. Ensimmäinen on transsendentaalinen vapaus, joka tarkoittaa ”syytä, jolle ei ole mitään edeltävää määrävää syytä luonnossa”. Transsendentaalisesti vapaa teko siis aloittaa riippumattomana luonnonlaeista uuden kausaalisen tapahtumaketjun luonnossa. Toinen vapauden muoto on käytännöllinen vapaus, joka tarkoittaa kykyä pidättäytyä toimimasta välittömästi halujen houkuttamalla tavalla. Käytännöllinen vapaus siis erottaa ihmisen eläimestä. Käytännöllinen vapaus on siis myös vapautta siinä merkityksessä, miten itse välittömästi koemme, että meillä on vapaa tahto. (Kosch 2006, 17-18.)

Kolmas merkitys vapaudelle on suhteellinen vapaus (comparative freedom), joka tarkoittaa vapautta toimia sisäisen mekanismin mukaan ilman ulkoa päin tulevaa pakkoa. Esimerkiksi tyhjiössä liikkeelle laitettu kappale jatkaa liikkettään niin kauan kunnes jokin ulkopuolinen voima vaikuttaa siihen. Suhteellinen vapaus on yhteensopiva kausaalisen determinismin kanssa. Vaikka eläimet ovat selvästi jossain mielessä toimijoita, niiden ”valinnat” perustuvat kuitenkin (yleisen käsityksen mukaan) ainoastaan suhteelliseen vapauteen nimittäin halujen

ylläpitämään sisäiseen mekaniikkaan. Neljänneksi vapauden merkitykseksi Kosch mainitsee rationaalisen itsemääräämisen, joka tarkoittaa kykyä toimia järjen (laajasti käsitettynä) sanelemien syiden määräämänä mekaanisten kausaalisten syiden sijaan. (Kosch 2006, 20-22.)

Kantin moraalifilosofian kannalta hyvin keskeinen on filosofinen paradoksi, jonka Kant nimesi vapauden antinomiaksi. Antinomia tarkoittaa Kantilla sellaista teesi-antiteesiparia, josta sekä teesi että antiteesi voidaan antinomiasta riippuen osoittaa joko todeksi tai epätodeksi. Näin ollen itse väitteiden muotoilussa täytyy olla jotain perusteellista vikaa. Vapauden antinomiassa väite kuuluu, että luonnon kausaalisuuden rinnalle on oletettava toinen ihmisen tahdonvapauden salliva järjen kausaalisuus. Antiteesi taas kiistää tämän ja väittää, että kaikki, mitä on olemassa, on ainoastaan luonnon kausaalisten lakien alaista. Sekä teesi että antiteesi ovat Kantin mukaan tosia. (Allison 1990, 14.) Mikäli luonto on pelkästään kausaalinen deterministinen systeemi (kuten Kant olettaa), täytyy ihmisen olla tällöin luontoon kuuluvana joka suhteessa mekaanisesti toimivien luonnonlakien alainen. Siis myös jokaisella ajatuksella ja tunteella on pelkästään määrätty kausaalinen syynsä edeltävissä luonnon tapahtumissa. Tällöin mikään, mitä ihmiset tekevät, ei olisi voinut tapahtua toisin. Siis (ainakin Kantin mukaan) on mahdotonta vaatia, että jonkin henkilön olisi pitänyt toimia toisin kuin hän toimi. Tämä johtaisi siihen, että moraalilla väitteillä ei olisi mitään todellista sisältöä vaan ne perustuisivat korkeintaan esimerkiksi ihmisten tunteiden ilmaisuun. (Kosch 2006, 16-17.)

Kant muotoili ongelmaan transsendentaaliseksi idealismiksi kutsumansa ratkaisun, jossa ihminen nähdään ”kahden maailman kansalaisena”. Ihminen kylläkin kuuluu osana ”luonnon valtakuntaan” ja on sen kausaalisten lakien alainen. Tämä ei kuitenkaan ole ristiriidassa sen kanssa, että ihminen kuuluu samanaikaisesti myös ”järjen valtakuntaan”, joka ei sijaitse ajassa ja paikassa (ts. luonnossa), ja jossa tahdonvapaus on mahdollinen. Vapauden antinomian teesi on tosi, kun ihmistä tarkastellaan järjen valtakuntaan kuuluvana ja antiteesi myös tosi, jos ihmistä tarkastellaan luontoon kuuluvana (Kant 1931, 131-132.) Tämän erottelun luonnon ja järjen valtakuntiin on usein ajateltu merkitsevän ontologista dualismia, jossa ihminen järkiolentona voi vaikuttaa luonnon ulkopuolelta ihmiseen luonnon olentona. Transsendentaalinen vapaus vaikuttaisikin aktuaalisesti todellisena johtavan mainittuun dualismiin. (Kosch 2006,29.)

Kantia voidaan kuitenkin tulkita modernin antireduktionistisen mielenfilosofian pohjalta ilman ontologista dualismia siten, että vapauden merkitys Kantin moraalifilosofialle ei oleelliselta osin muutu. Kant edellyttää moraalifilosofialta transsendentaalisen vapauden olemassaoloa siksi, että hänen mukaan ainoastaan sen avulla voidaan väittää, että ihminen tietyssä yksittäisessä tilanteessa olisi todella voinut valita toisin kuin hän tuli valinneeksi. Koschin (2006, 29) mukaan tämä ajatus sisältyy kuitenkin jo käytännölliseen vapauteen (jonka olemassaolon kieltäminen on Kantin mukaan sisäisesti ristiriitaista) ja sen mukana tulee väistämättä *idea* transsendentaalisen vapauden mahdollisuudesta. Ajattelemme välittömässä kokemuksessamme automaattisesti aina, että valintamme eivät ole millään tavalla ennaltamäärättyjä. Kantinkaan mukaan kuitenkaan transsendentaalisen vapauden aktuaalista todellisuutta ei voida todistaa, sillä tällöin ylitettäisiin mahdollisen tiedon rajat. Toisaalta sitä ei samasta syystä voida myöskään osoittaa mahdottomaksi. Siten transsendentaalisen vapauden idean välttämättömyys ja ristiriidattomuus riittää takaamaan mahdollisuuden (ja Kantin mukaan jopa välttämättömyyden) uskoa, että ihmisen valinnat ovat todella riippumattomia luonnon kausaalista mekanismeista eikä käytännöllinen vapaus ole ainoastaan illuusio. (Allison 1990, 145.)

Näin ollen Kantin teoriaa ihmisestä kahden maailman kansalaisena ei tarvitse ajatella ontologisen dualismin kautta. Riittää että hyväksytään antireduktionismi eli ajatus siitä, että mentaaliset tapahtumat eivät ole selitettävissä kausaalisin termein, vaan vaativat kokonaan eri tyyppistä rationaalista selittämistä. Siten luonnon valtakuntaa ja järjen valtakuntaa ei tarvitse ajatella ontologisesti erillisinä maailmoina vaan toisiaan täydentävinä näkökulmina samaan maailmaan. Ihmisen valinta luonnon ja järjen valtakunnissa on yksi ja sama tapahtuma, joka on fysikaalisesti katsoen kausaalisesti määräytynyt mutta mentaaliseltsä sisällöltään rationaalisesti määräytynyt ja siten käytännöllisesti vapaa. (Allison 1990, 145.)

2.2 Kantin moraalifilosofian perusteet

Kantin mukaan etiikalle on löydettävä täysin itseriittoinen ja yksinomaan järjen omaan toimintaan pohjaava, empiirisistä havainnoista riippumaton perusta. Mikäli tällaista perustaa ei löydetä, etiikka ei pohjaa mihinkään sisäisesti välttämättömään eikä siten voi olla *ehdottoman* velvoittavaa. Sillä jos ensin määritellään hyvä, jota kohti pyrkiminen otetaan moraalisuuden mittapuuksi, tämä hyvä on järjellä tarkasteltuna kontingenttia eikä

välttämätöntä. Kantin mukaan etiikka ei voi perustua kuin järjen omaan välttämättömyyteen, sillä muutoin se, toimiiko joku eettisesti vai ei, perustuisi jollekin luonnon tosiasialle, joka taas voisi olla loogisessa mielessä yhtä hyvin toisin kuin on. Hänen mukaan yksikään filosofi aiemmin historiassa ei ollut kyennyt määrittämään etiikan ehdottomia alkuperusteita täsmällisesti oikein. Etiikan perustaminen Jumalan tahtoon, lakiin, luonteen hyveille tai onnellisuudelle sisältää aina sen ongelman, että jokin järjelle ulkoinen asia määrää sen, milloin ihminen toimii oikein. (Kant 1931, 71-75.)

Etiikalle täytyy siis löytää perusta, joka ei riipu mistään kokemuksessa saadusta vaan on ymmärrettävissä pelkästään järjen avulla välittömästi ja kiistattomasti. Tämän perustan täytyy myös olla ehdottoman velvoittava ja yleispätevä, Kantin mukaan jopa siinä määrin, että se ei koske ainoastaan ihmisiä kulttuuriin ja sosiaaliseen taustaan katsomatta vaan kaikkia mahdollisia järkiolentoja yleisesti (Kant 1931, 94). Tällainen perusta voidaan löytää ainoastaan, mikäli ihmisen tahto toimii Kantin termin autonomisesti eli ei etsi itselleen vaikuttimia mistään muualta kuin puhtaan järjen toiminnasta itsestään. Käytännössä kuitenkin usein vallitsee tahdon heteronomia eli ihminen antaa jonkin mielihalun ohjata tahtonsa toimintaa. Tässä yhteydessä ei ole merkityksellistä, aiheuttaako halun ulkoinen empiirinen havainto vai esimerkiksi subjektiivinen kuvitelma. Kummassakin tapauksessa jokin järjelle ulkoinen määrää sen, miten tahto toimii. (Kant 1931, 134.)

Koska luonnon valtakunnassa ei ole vapautta (eikä siten moraalia), ja koska tahdon ollessa heteronominen se ottaa vaikuttimensa luonnosta ja siten toimii sen ehdoilla, voi etiikan perusta löytyä ainoastaan tahdon autonomiasta. Tämän on joskus tulkittu tarkoittavan sitä, että ainoastaan moraalisesti oikeat teot ovat vapaita ja kaikki muut teot luonnosta vaikuttimensa ottavina kausaalisesti määräytyneitä, mikä olisi ilmeisen järjetöntä. Allisonin mukaan kuitenkin myös heteronominen tahto on vapaa, sillä ihminen on siinä tapauksessa muodostanut ja vapaasti valinnut toimia sellaisen toimintaohjeen eli maksimin mukaan, joka pohjaa haluihin puhtaan järjen sijasta. Tahdon autonomia merkitsee siis tahdon kykyä toimia riippumatta haluista. Mikäli tahto ei toimi autonomisesti, se on tällöinkin vapaa luonnon kausaalisuudesta, mutta on kuitenkin antaessaan halujen vaikuttaa ensisijaisen toimintaohjeen valintaan toisessa mielessä alistainen luonnolle. (Allison 1990, 97.)

Eettinen toiminta ei voi koskaan perustua ensisijaisesti mihinkään haluun, ei edes esimerkiksi haluun auttaa toisia, sillä halun kohde on aina tahdolle ulkoinen, ja siten halun noudattaminen

saa aikaan tahdon heteronomian. Kun tahto sivuuttaa kaikki halujen esittämät vaatimukset, jäljelle jää Kantin mukaan ainoastaan järjen oman toiminnan laki. Pohdittaessa, kuinka toimia jossain moraalista valintaa vaativassa tilanteessa, ihminen muodostaa maksiimeja eli subjektiivisia toimintaohjeita, joista hän kykenee valitsemaan toimintansa perustaksi minkä tahansa. Jos halut eivät vaikuta subjektin valintaan millään lailla, hän toimii puhtaan järjen sisäisen lain mukaan ja tulee valitsemaan sellaisen maksiimin, minkä kuka tahansa järkiolento yleisesti katsoisi kyseisessä tilanteessa parhaaksi mahdolliseksi. Tällöin järki ikään kuin toimii yleisenä järkenä ilman ketään tiettyä henkilöä omine erityisine preferensseineen. Kant kutsuu järjen sisäistä lakia tahdon toimiessa autonomisesti *moraalilaksi*. Moraalilaki itsessään on puhtaasti muodollinen periaate, jonka mukaisesti autonominen järki punnitsee sisällöllisten ja tilanteesta riippuvien maksiimien yleistettävyyttä kun subjektin omia erityisiä mielihaluja ei oteta huomioon. (Kant 1931, 86.) Siitä miten Kant käsittää moraalilain, voidaan esittää analogia Kantin käsitykseen luonnonlaeista ihmisen kokemusta edeltäviin tietoisuuden muotoihin perustuvana tapana hahmottaa maailmaa. Moraalilaki voidaan ajatella ajan ja paikan tapaan niinkään kaikkea kokemusta edeltävänä yleisenä järjen periaatteena. Kaikki sisältö moraalisisissa päätöksissä valittaviin toimintaohjeisiin tulee sosiaalisessa elämässä hankitun kokemuksen myötä, kuten Kantin tietoteoriassa tiedon kaikki sisältö tietoon tulee kokemuksesta. Moraalilaki toimii ainoastaan muodollisena periaatteena, jonka mukaan moraaliset toimintaohjeet järjestyvät. (Schneewind 1992, 316.)

Pelkkä järki ei kuitenkaan voi motivoida mihinkään, joten tarvitaan jokin tunne, joka saa ihmisen toimimaan järjen mukaan. Tämä on usein nähty keskeisenä ongelmana Kantin puhtaaseen muodollisuuteen pyrkivässä etiikassa (ks. esim. Salomaa 1931, 366). Kant itse (Kant 1931, 85) näkee asian siten, että ainoastaan järjen vaikuttaessa tahtoon, vaikuttavana tunteena on muista tunteista täysin poikkeava erityinen kunnioituksen tunne moraalilakia kohtaan, jonka synnyttää ihmisessä järki itse eikä mikään ulkoinen tekijä. Siten Kant määrittelee etiikalleen keskeisen velvollisuuden käsitteen *kunnioituksesta moraalilakia kohtaan tapahtuvan teon välttämättömyydeksi* (Kant 1931, 84). Täytyy huomata, että alusta lähtien puolustettu vapaus luonnon laeista ei nimittäin voi tarkoittaa tahdon mielivaltaisuutta (tahdolla täytyy aina olla jokin motiivi, joko ulkoinen eli heteronomiaan johtava tai sisäinen eli puhtaan järjen itsensä antama) vaan ihminen on järjen valtakuntaan kuuluvana itse luomansa moraalilain alainen. Tämä laki on kuitenkin täysin toisenlainen kuin luonnonlait, sillä sen säätää luonnosta vapaan tahtonsa ansiosta jokainen ihminen itse itselleen. Näin ollen

kaikki järkiolennot yhdessä muodostavat luonnon kausaliteetista vapaan järjen valtakunnan, jossa jokainen jäsen on täysivaltaisesti lakia säätävä. (Kant 1931, 123-125.)

2.3 Hyvä ja paha Kantilla

Kant olettaa moraalifilosofiansa ensimmäiseksi lähtökohdaksi, että ainoa asia, jota voidaan pitää hyvänä ilman ehtoja, on hyvä tahto (Kant 1931, 76). Kuten aiemmin esitetyn perusteella on selvää, tahdon hyvyys ei Kantille kuitenkaan riipu tahdon sisällöstä eli kohteesta, vaan ainoastaan siitä, että tahto toimii velvollisuudesta moraalilakia kohtaan. Tämä tarkoittaa, että teon eettisyyden kannalta ei ole merkitystä sillä, mitä tahdotaan, vaan yksinomaan tahdon toiminnan periaatteella. Kuuluisa esimerkki Kantilla henkilöstä, joka toimii moraalilain mukaisesti, mutta ei velvollisuudesta lakia kohtaan on kauppias, jonka oman edun mukaista on olla mahdollisimman reilu ja huomaavainen asiakkaitaan kohtaan. Muussa tapauksessa nimittäin kauppiaan liiketoiminta kääntyisi pidemmässä juoksussa laskuun huonon maineen takia. Myöskään synnynnäisen luonteensa johdosta usein altruistisesti toimiva henkilö ei Kantin mukaan toimi tämän moraalistemmin, mikäli moraalisten päätösten ensisijaisena motivoijana on ollut sympatian tunne eikä moraalilaki. Sekä kauppiaan että luonnostaan ystävällisen henkilön teot ovat moraalilain mukaisia, mutta niiden motivaattorina on ollut jokin muu tekijä kuin puhdas kunnioitus moraalilakia kohtaan. Kantin mukaan moraalisuus tuleekin parhaiten esille silloin kun henkilö toimii puhtaasti moraalilain mukaan huolimatta haluistaan toimia muulla tavoin. (Kant 1931, 81-82.) On kuitenkin selvää, että teko ei voi olla ainoastaan silloin moraalinen, kun se on vastentahtoisesti suoritettu. Luonnollisesti kunnioituksesta lakia kohtaan tehdyn teon arvoa ei millään tavalla vähennä se, mitä tunteita tai muita motiiveja tekoon liittyy, kunhan toimiminen velvollisuudesta on ollut *ensisijaisena* ja muihin tekijöihin nähden itsenäisenä motiivina. (Allison 1990, 114.)

Kuuluisa muotoilu moraalilaille on *kategorinen imperatiivi*, joka kuuluu seuraavasti: ”Toimi aina niin, että samalla saatat tahtoa, että maksimisi tulisi yleiseksi laiksi” (Kant 1931, 86). Kantin mukaan tämän periaatteen mukaan toimiminen yksinään on sekä riittävänä että välttämättömänä ehtona toiminnan moraalisuudelle. Kategorinen imperatiivi on siis vapaan tahdon sisäisestä välttämättömyydestä nouseva periaate, jonka mukaan jokainen ihminen taustoistaan riippumatta väistämättä vertailee maksimiensa oikeellisuutta. *Hypoteettinen imperatiivi* on sen sijaan tahtoa määräävä periaate silloin, kun on jo ennalta valittu jokin tietty

päämäärä, jota tavoitellaan. Kategorisen imperatiivin mukaan toimiessa järki on siis autonominen ja hypotettisen imperatiivin tapauksessa heteronominen. (Kant 1931, 102.)

Kant ei yleensä puhu vapaudesta yksittäisen psykologisen valinnan mielessä, vaan tarkoittaa vapaudella ihmisen yleisempää kykyä toimia itse määräämiensä periaatteiden mukaan. Negatiivisesti vapaus on vapautta kausaalisesti toimivasta luonnosta ja positiivisesti se on vapautta muodostaa autonomisesti moraalilaki itselleen. Oleellista on kuitenkin myös vapaus kykynä valita ennaltamääräämättömästi kahden eri asian väliltä. Ellei vapautta tässä mielessä otettaisi huomioon, olisi mahdotonta pitää moraalilain vastaisia eli pahoja tekoja vapaina, sillä pahoissa teoissa tahto ottaa vaikuttimensa luonnosta eikä autonomisesta järjestä. (Allison 1990, 130-131.)

Todennäköisesti lähinnä tämän takia Kant esittää myös jaottelun tahdon kahteen eri aspektiin. Nämä ovat tahto toimintaohjeita muodostavana (Wille) ja tahto niitä toteuttavana (Willkür). Tahto ensimmäisessä mielessä (Wille) erottaa ihmisen eläimestä ja tekee hänestä luonnosta vapaan järjen valtakunnan kansalaisen. Tahto toisessa mielessä (Willkür) tarkoittaa spontaania kykyä valita ennaltamääräämättömästi kahden toimintaohjeen väliltä. Voidaan sanoa, että tahto (Wille) muodostaa lain, jonka ihmisen vapaa valintakyky (Willkür) kohtaa ja tekee päätöksen sen noudattamisesta. Tahdon autonomisuus, eli sen kyky *toimia* lakina itselleen, edellyttää tahdon Wille- ja Willkür-aspektien hahmottamista yhdessä toimivaksi kokonaisuudeksi. Wille ei nimittäin itse *toimi* muodostamansa lain mukaan vaan asettaa lain Willkürille, joka spontaanina valitsemiskykynä asettaa lain käytäntöön. (Allison 1990, 129-130.)

Kantin mukaan kaksi perinteistä virhekäsitystä pahan alkuperästä ovat johtaa pahuuden alkuperän johtaminen ihmisen aistilliseen luontoon tai järjen itsensä vääristyneisyyteen. Ensimmäinen vaihtoehto on mahdoton, sillä ihminen ei ole vastuussa siitä, mitä luonto hänessä aiheuttaa. Vaikka ihmisen halut luonnon olentona aiheuttavat kiusausta pahaan, ihminen kuitenkin vapaasti valitsee ottaa jonkin halun toimintansa vaikuttimeksi, mikä on ihmisen toimintaa luonnosta vapaana järkiolentona. Myöskään järjen itsensä korruptio ei ole mahdollinen, sillä tällöin ihminen ei ylipäätään voisi muodostaa ehdottoman selvää ja velvoittavaa moraalilakia itselleen, eikä näin ollen myöskään olisi vastuussa valitsemastaan pahasta. (Kant 2004, 53.)

Siispä ainoa tekijä, jota voidaan pitää pahan alkusyynä, on ihmisen vapaa tahto (Willkür). Ihmisen luontoon kuuluvien halujen pitäminen pahan syynä olettaisi tahdolta Kantin sanoin ”liian vähän”. Eläimet yksinkertaisesti toimivat halujensa pohjalta, eivätkä kykene harkitsemaan toimintaansa vapaan tahdon avulla ja moraalilain velvoittavuuden alaisena. Sen sijaan ankarimmankin halun alaisena ihminen ajattelee ”minä haluan”, eli muodostaa tietoisesti halunsa tyydyttämisestä itselleen toimintaohjeen eli maksimiin, jonka hän aina voisi vapaasti valita myös toisin. Järjen itsensä korruptio taas olettaisi tahdolta ”liian paljon” ja tekisi ihmisestä diabolisen olennon, joka kykenisi ”ylittämään” moraalilain velvoittavuuden. Ihminen kuitenkin on väistämättä itse asettamansa moraalilain alainen ja kykenee aina vastustamaan halujensa aiheuttamia moraalilain laiminlyöviä toimintaohjeita. (Kant 2004, 53-54.)

On selvää, että eläimet eivät kykene ainakaan Kantin antamassa merkityksessä moraaliseen toimintaan. On siis joitakin ihmiselle lajina ominaisia synnynnäisiä tekijöitä, jotka ovat välttämättömiä sille, että ihminen kykenee olemaan se tietoinen, vapaa ja moraalinen olento, mikä hän on. Näitä tekijöitä Kant kutsuu ihmisen alkuperäisiksi valmiuksiksi hyvään. Sanalla alkuperäinen Kant tarkoittaa sitä, että valmiudet kuuluvat ”välttämättöminä olennon mahdollisuuteen”. Valmiuksia, jotka eivät ole välttämättömiä ihmisyydelle, Kant kutsuu satunnaisiksi. (Kant 2004, 47.)

Ensimmäinen alkuperäinen valmius on valmius eläimyyteen elävänä olentona. Tämä tarkoittaa järjestä riippumatonta fyysisistä itserakkautta eli viettiä itsesäilytykseen, lisääntymiseen ja seurallisuuteen. Toisena valmiutena on valmius ihmisyyteen elävänä ja järjellisenä olentona, mihin sisältyy vertaileva itserakkaus, toisin sanoen kyky tavoitella järjen avulla välittömistä fyysisistä tarpeista riippumattomia asioita kuten kunnioitusta. Kolmas alkuperäinen valmius on ihmisen valmius persoonuuteen järjellisenä ja vastuukykyisenä olentona. Tämä tarkoittaa valmiutta kehittää moraalisen toiminnan edellyttämä hyvä luonne eli kyky sisällyttää moraalilaki ensisijaiseksi maksimien valitsemisen perusteeksi. (Kant 2004, 45.)

Alkuperäisiä valmiuksia hyvään voidaan pitää automaattisesti ihmisluonnolle kuuluvina eikä valittuina koska ne ovat ainoastaan valmiuksia eivätkä vielä itse ihmisen moraalinen luonne. Sen sijaan ihmisen aktuaalinen moraalisen luonteenlaadun kehittymiseen täytyy Kantin (2004, 40-41) mukaan liittyä vapaus. Vaikka ihmisen eläimellinen luonto aiheuttaakin kiusauksia

epämoraaliseen toimintaan, ihminen kykenee aiemmin esitetyn nojalla aina myös valitsemaan moraalisesti oikean tavan toimia ja on näin ollen vastuussa kaikista teoistaan. Jos ihminen ei olisi lainkaan osa luontoa vaan pelkästään järkiolento, hän toimisi ilmeisesti Kantin mukaan aina oikein. Siten taipumus pahaan täytyä syntyä luonnollisten ominaisuuksien myötävaikutuksesta, mutta se ei voi olla kausaalissa mielessä niiden aiheuttama.

Koska taipumus pahaan ei kuitenkaan kuulu ihmisen alkuperäisiin valmiuksiin, täytyy myös itse taipumuksen eikä pelkästään yksittäisten tekojen olla jossain mielessä vapaasti valittuja. (Kant 2004, 47-48). Tästä seuraa kenties Kantin moraalifilosofian kiistellyin kohta, oppi radikaalista pahasta. Sen mukaan taipumus pahaan on kaikille ihmisille empiirisesti väistämätön tosiasia, mutta kuitenkin ihminen on täysin vastuullinen myös tästä taipumuksesta.

2.4 Radikaali paha

Kant kirjoittaa taipumuksesta pahaan seuraavaa:

”Mielenlaatu eli toimintaohjeiden omaksumisen ensimmäinen subjektiivinen perusta voi olla vain ainutkertainen ja koskea yleisesti vapauden käyttöä kokonaisuudessaan. Mutta myös mielenlaatu on vapaan valitsemiskyvyn omaksuma, sillä muuten siitä ei voitaisi vaatia vastuuseen. Tämän omaksumisen subjektiivista perustaa tai syytä ei voi tietää (vaikka sen tutkiminen onkin väistämätöntä), sillä muuten pitäisi esittää vielä yksi toimintaohje, jossa tämä mielenlaatu omaksutaan ja jolla vuorostaan pitäisi olla perustansa.” (Kant 2004, 43-44.)

Vaikka ihminen on Kantin mukaan absoluuttisen vapaa valitsemaan toimintaohjeitaan, täytyy jokaisella valinnalla kuitenkin olla perusta, minkä pohjalta valinta tehdään. Muutoin kyse olisi täydestä mielivaltaisuudesta, joka ei olisi edes vapautta lainkaan. Ihmisen moraalisten valintojen perustana oleva tekijä on hänen moraalinen luonteensa. Koska moraalinen luonne vaikuttaa kaikkien yksittäisten moraalisten valintojen taustalla hyvin oleellisella tavalla, täytyy senkin olla Kantin mukaan vapaan valinnan tulosta. Muussa tapauksessa luonne olisi ihmisen valinnoista riippumaton, toisin sanoen luonnon ihmiselle kausaalisesti aiheuttama tekijä, jolla on kuitenkin merkittävä vaikutus ihmisen valintoihin. Tämä olisi Kantille mahdotonta sillä emme voi olla vastuussa mistään, mitä emme itse ole valinneet. Kuitenkaan

emme voi tuntea ja selittää perustaa, jonka pohjalta taipumus pahaan valitaan, vaikkakin tämän perustan täytyy olla olemassa. (Kant 2004, 40-41.)

”Siveellisessä mielessä pahaa (pahaa, josta ollaan vastuullisia) on kuitenkin ainoastaan se, mikä on omaa *tekoamme*. Sitä vastoin taipumuksen käsite viittaa valinnan subjektiiviseen määritysperustaan, joka *edeltää jokaista tekoa*; siten se itse ei ole vielä teko. Siksi pelkkä taipumus pahaan olisi ristiriitainen käsite, jollei ilmaisulla teko olisi kahta eri merkitystä, jotka kuitenkin molemmat voidaan yhdistää vapauden käsitteeseen. Teko ylipäätään voi tarkoittaa sitä vapauden käyttöä, jossa ylin toimintaohje sisällytetään valitsemiskykyyn (lain mukaisesti tai sitä vastaan), tai toisaalta vapautta toimia (sisällöllisesti tarkasteltuna, so. suhteessa valitsemiskyvyn kohteisiin) tämän toimintaohjeen mukaisesti. Taipumus pahaan on teko ensimmäisessä merkityksessä (*peccatum originarum*); samalla se on muodollinen perusta lainvastaisille teoille sanan toisessa merkityksessä.” (Kant 2004, 53.)

Taipumuksella Kant tarkoittaa ”ihmisyyteen ylipäätään satunnaisesti kuuluvan mielihalun (tavanomaiseksi vakiintunut himo, *concupiscentia*) mahdollisuuden subjektiivista perustaa” (Kant 2004, 47). Vaikka taipumus pahaan ei ole alkuperäinen valmius (tällöin ihminen ei olisi siitä vastuussa), se on kuitenkin Kantin mukaan synnynnäinen ja koko ihmislaajille yhteinen. Se on synnynnäinen, sillä ei voida määrittää ajallista hetkeä, jolloin ihminen elämänsä aikana omaksuu tämän taipumuksen. Kuitenkaan syntymä ei ole sen syy, vaan taipumus pahaan on ihmisen vapaan valinnan tulosta. Tämä on Kantin mukaan mahdollista, sillä ihminen luonnosta vapaana järkiolentona ei ole ajan ja paikan rajoittama, vaan valintaa voidaan pitää ajattomana. (Kant 2004, 41.)

Toisaalta taipumus pahaan on koko ihmislaajille yhteinen, sillä vaikka se ei kuulu ihmisluontoon kausaalisessa mielessä välttämättömänä, voidaan tuskin kuitenkaan löytää yhtäkään ihmistä, jolla taipumusta pahaan ei tavattaisi. Varsinaista todistusta Kant ei pahan universaaliudelle anna vaan sanoo seuraavaa:

”Kun sanomme ihmisestä, että hän on luonnostaan hyvä tai paha, emme tarkoita yksilöä (sillä silloin jotakuta voisi pitää luonnostaan hyvänä, toista pahana) vaan olemme oikeutettuja tarkoittamaan koko lajia, mikä voidaan todistaa vain kun antropologinen tutkimus osoittaa, että perusteet, jotka oikeuttavat liittämään johonkin ihmiseen jommankumman näistä

ominaisuuksista synnynnäisesti, ovat sellaisia, että ei ole mitään perustetta tehdä kenenkään kohdalla poikkeusta, ja että ominaisuus siten koskee lajia.” (Kant 2004, 44.)

Se, että ihminen on paha, tarkoittaa Kantille sitä, että ihminen on moraalilain velvoittama mutta siitä huolimatta jättää itselleen mahdollisuuden poiketa laista. Se että ihminen on luonnostaan paha, tarkoittaa taas, että ihminen on lajina paha. Tätä ei kuitenkaan voida johtaa analyttisesti ihmisen lajikäsitteestä, sillä tällöin puhuttaisiin valmiudesta pahaan, vaan kyseessä on empiirinen tosiasia. Pahan radikaalius ei tarkoita Kantille, toisin kuin ensimmäinen assosiaatio sanasta radikaali voisi viitata, mitään erityistä pahan lajia vaan sitä, miten taipumus pahaan on *juurtunut ihmisluontoon*. Vaikka taipumus pahaan on synnynnäinen, se on vapaasti valittu ja liittyy jollain tapaa väistämättömästi suoraan toimintaohjeiden valitsemisen ylimpään perustaan, siis ihmisyyden ytimeen eli vapauteen ja moraalisuuteen. (Kant 2004, 51.)

Kant erottelee taipumuksessa pahaan kolme eri vakavuusastetta. Lievintä näistä hän kutsuu sydämen hauraudeksi, mikä on taipumusta tahdon heikkouteen pitää kiinni valitusta moraalilain mukaisesta toimintaohjeesta. Seuraava aste on sydämen epäpuhtaus, missä edelleen säilyy intentio toimia oikein, mutta moraalilain mukaiseen toimintaohjeeseen sekoittuu myös epämoraalisia vaikuttimia. Kolmatta astetta Kant kutsuu pahansuopuudeksi ja sydämen turmeltuneisuudeksi. Se tarkoittaa taipumusta valita tietoisesti epämoraalisia toimintaohjeita ja jättää näin ollen kokonaan moraalilain velvoittavuus huomiotta. (Kant 2004, 48-49.)

Yksinkertaisimmillaan pahan radikaalius tarkoittaa sitä, että ihminen tietää aina, miten hänen tulisi toimia, mutta samalla hänellä on väistämättä myös taipumus haluta toimia toisin. Pahuus on Kantille toisin sanoen ihmisyyden leimallinen piirre, joka ei johdu esimerkiksi sivistymättömyydestä tai vääränlaisesta yhteiskuntarakenteesta vaan on jotain pysyvää. Moraalilain tiedostamisen ja vapauden myötä ihminen muodostaa itselleen väistämättä myös taipumuksen pahaan. (Kotkavirta 2004, 73-74.)

Kantin käsitys pahasta muistuttaa sekularisoitunutta versiota kristinuskon pahakäsityksestä (minkä Kant itsekin hyvin tiedosti). Paratiisi vastaa tilaa, jolloin ihminen oli vielä eläin (ainoastaan luonnonolio) ja toimi ainoastaan viettien pohjalta ilman vapautta ja siten myös ilman käsitystä hyvästä ja pahasta. Siinä vaiheessa kun ihminen saavutti järjen autonomian,

hän myös tiedosti olevansa vapaa ja moraalisesti vastuullinen. Tällöin luonnosta tuli Saatanaan verrattavissa oleva alituinen houkuttelija pahaan, jota ihminen ei kuitenkaan voi syyttää vaan on ”maistettuaan hyvän ja pahan tiedon puusta” aina itse vastuullinen. Järjen autonomisuuden johdosta luonto ei voi vaikuttaa suoraan kausaalisesti ihmisen valintoihin, mutta ihminen on kuitenkin edelleen sidoksissa luontoon halujensa kautta. Tämä aiheuttaa ihmiselle jatkuvan ristiriidan järjen moraalisten vaatimusten ja luonnon aikaansaamien halujen välillä. Paluu eläimen kaltaiseen epämoraaliseen tilaan ei ole mahdollinen, mutta ihminen ei myöskään voi päästä täysin riippumattomaksi haluistaan, vaan joutuu jatkuvasti kontrolloimaan niitä. (Kotkavirta 2004, 76-77.)

3. KANTIN KRITIIKKI

Kantin moraalifilosofiaa kohtaan on esitetty hyvin monenlaista kritiikkiä alkaen sen keskeisimpien oletusten kyseenalaistamisesta. Käsittelen kuitenkin tässä luvussa ainoastaan sellaista kritiikkiä, joka keskittyy erityisesti radikaalin pahan käsitteeseen Kantilla. Robert B. Loudon on koonnut artikkeliinsa ”Evil Everywhere – The Ordinariness of Kantian Radical Evil” neljä keskeistä kirjallisuudessa toistuvaa kritiikkiä radikaalin pahan käsitettä vastaan. Käsittelen niiden lisäksi vielä radikaalin pahan metafyyssiseen statukseen liittyvää kritiikkiä.

3.1 Selityksellinen onttaus (explanatory impotence - criticism)

Selityksellisen onttauden kritiikkiä ovat esittäneet mm. Gordon E. Michalson Jr. ja Richard Bernstein. Heidän mukaan radikaalin pahan käsite on ontto, sillä se ei selitä, miksi ihmiset tekevät pahaan tai mistä taipumus pahaan syntyy. Oppi radikaalista pahasta kertoo ainoastaan sen itsestäänselvyyden, että ihmisillä yleisesti on taipumus toimia toisin kuin moraalisuus edellyttäisi.

Michalson Jr. esittää pettymyksensä Kantin radikaaliin pahaan johtavan taipumuksen käsitteen suhteen seuraavasti:

”Viime kädessä asioiden, joita Kant ei selitä, verkostoitumisefekti, kyseenalaistaa taipumuksen käsitteen selityksellisen voiman. Kantin metafora ”perustasta”, jota hän käyttää kuvatessaan subjektiivista taipumusta, osoittautuu hyödyttömäksi ja harhaanjohtavaksi, sillä se jättää kokonaan selittämättä ”perustan” perustan.” (Michalson Jr. 1990, 61.)

Samoin Bernstein kirjoittaa seuraavasti:

”Luultavasti radikaalin pahan käsite on tarkoitettu selittämään *miksi* (käytännöllisestä näkökulmasta tarkasteltuna) poikkeamme moraalilasta. Emme seuraa aina moraalilakia *koska* meillä on ihmisinä sisäsyntyinen taipumus pahaan. Tahtomme on juuriaan myöten korruptoitunut. Mutta selittääkö tämä ”koska” todella mitään? Onko sillä jokin käsitteellinen tehtävä? En usko, että näin on.” (Bernstein 2002, 33.)

Michalson Jr:n mukaan radikaali paha ei toimi selittävänä perustana sille, miksi ihmiset tekevät pahaa, sillä se kertoo ainoastaan sen, että ihmisillä on synnynnäinen taipumus vastustaa moraalilakia, mikä tarkoittaa juuri pahan tekemistä. Kant ei tarjoa selitystä sille, miksi ihmiset valitsevat taipumuksen pahaan. Bernstein esittää myös, että radikaalin pahan olisi tarkoitus olla vastaus sille, miksi ihmiset tekevät pahaa. Radikaali paha tarkoittaa kuitenkin vain sitä, että ihmisten tahto on juuriaan myöten (eli radikaalisti) korruptoitunut, mikä ei Bernsteinin mukaan vastaa kysymykseen millään lailla.

Esitetyn kritiikin mukaan Kantin tulisi tarjota selitys, *miksi* ihmiset ovat radikaalisti pahoja. Kant kuitenkin ei nimenomaan pyri lainkaan vastaamaan tähän kysymykseen, vaan ainoastaan selvittämään, *mitä* ihmisen moraalinen pahuus on. (Louden 2008, 10-11.) Kantin asettamista lähtökohdista (kuten ehdottomasta tahdonvapaudesta) käsin pyrkimys selittää kausaalisesti, miksi ihmiset tekevät pahaa, johtaisi päättymättömään regressiin. Nimittäin perusta, joka olisi selittävänä tekijänä ihmisten tavalle valita taipumus pahaan, tarvitsisi edelleen itselleen selittävän perustan ollakseen todella selittävä Bernsteinin ja Michalson Jr:n tarkoittamassa merkityksessä jne. Siksi Kantin mukaan selitystä siihen, miksi ihmiset valitsevat radikaalin pahan, ei voida löytää. (Kant 2004, 44.)

Loudenin (2008, 12) mukaan ainoastaan kovan linjan deterministit, joiden mukaan myös ihmisten moraalinen toiminta on kausaalisten lakien avulla selitettävissä, voivat vaatia kausaalista selitystä, miksi ihmiset lopulta päätyvät valitsemaan pahan. Radikaalin pahan käsite ei myöskään ole triviaali sillä siihen liittyy vahva väite kaikille ihmisille yhteisestä synnynnäisestä taipumuksesta pahaan, joka on vieläpä universaaliudestaan huolimatta aina vapaasti valittu. Lisäksi radikaalin pahan oppi kiistää pahan aiheutuvan ihmisen eläimellisestä puolesta tai järjen korruptiosta, mitkä molemmat ovat usein filosofian historiassa toimineet selityksinä ihmisen pahuudelle. Siten radikaali paha ei ole käsitteenä todellakaan triviaali, vaan se perustuu monien mielestä hyvinkin kiistanalaiseen jälkikristilliseen ihmiskuvaan ja sen taustalla oleviin metafyyysisiin ehtoihin.

3.2 Itserakkaus

Toinen kritiikki Kantia kohtaan liittyy osittain yllä käsiteltyyn. Vaikka Kantin mukaan pahoille teoille ei viime kädessä voida antaa muuta syytä kuin ihmisen vapaan tahdon luonne, Kant kuitenkin sanoo kaikkien pahojen tekojen pohjaavaan itserakkauteen vastakkaisena moraalilain vaatimalle epätsekkyydelle. Yksi tämän ajatuksen kritisoija on Hannah Arendt. Hänen mukaan itserakkaus motiivina ei kykene alkuunkaan selittämään monia maailmassa tapahtuvia hirmutekoja. Esimerkiksi monilla terroristeilla voidaan ajatella olevan hyvinkin epätsekkäitä motiiveja. Arendtin mukaan äärimmäisen pahoille teoille ei usein voida löytää ymmärrettävää motiivia kuten itsekkyyttä ja hänen mukaansa Kantin radikaalin pahan käsite kattaa ainoastaan ihmisille luontaisen toisia huomiomattoman itserakkauden. (Arendt 1986, 459.)

Kantin käyttämän retoriikan pohjalta on monin paikoin kieltämättä suhteellisen helppo ymmärtää radikaali paha ainoastaan yllä mainitussa mielessä itserakkauteen liittyväksi. Mikäli Kant olisi tarkoittanut itserakkaudella ainoastaan omaan etuun pyrkivää toimintaa, Arendtin kritiikki selvästikin osuisi oikeaan. Monet pahat teot ovat edellyttäneet yhtä suurta itseuhrausta kuin suuret hyveelliset teot. Kuitenkin itserakkaus on Kantille jossain määrin tekninen termi, joka eroaa monissa käytännön tilanteissa merkitykseltään jokapäiväisestä kielenkäytöstä. Kantin mukaan moraalilaki on ainoa hyveellisyyden mittari; joko moraalista valintaa vaativa teko on tehty kunnioituksesta moraalilakia kohtaan tai sitten näin ei ole. Jälkimmäisessä tapauksessa henkilö ei ole kunnioittanut moraalilain asettamaa ehdotonta velvoitetta, vaan hän on päättänyt toimia jonkin muun, teon moraalisuuden kannalta mielivaltaisen toimintaohjeen pohjalta. Hän on näin ollen Kantin termein käyttäytynyt itserakkaasti sillä hän on tietoisesti syrjäyttänyt ainoan henkilökohtaisia preferenssejä sisältämättömän yleispätevän toimintaohjeen eli moraalilain. Kun itserakkaus ymmärretään tällä tavoin hyvin laajassa mielessä, Arendtin kritiikki selvästikin kaatuu. (Louden 2008, 15-16.)

3.3 Diabolinen paha

Kolmas kuuluisa kritiikki radikaalia pahaa kohtaan perustuu diabolisen pahan ideaan, jolla tarkoitetaan pahaa ainoastaan pahan itsensä vuoksi. Kant itse selkeästi hylkää diabolisen pahan mahdottomana ihmiselle:

”On ristiriitaista ajatella itseään vapaasti toimivana olentona, jota ei kuitenkaan sido sellaiselle olenolle kuuluva (moraalinen) laki; tämä olisi sama kuin ajatella syytä, joka vaikuttaa ilman lakeja (sillä luonnonlait eivät koske vapautta). *Aistisuus* sisältää liian vähän, jotta sen avulla voitaisiin selvittää moraalisen pahan perusta ihmisessä; sillä ottaessaan ihmiseltä pois vapaudesta syntyvät vaikuttimet se tekee hänestä pelkästään *eläimellisen*. Toisaalta moraalilaista vapautettu, ikään kuin *pahantahtoinen järki* (täysin paha tahto) sisältää puolestaan liikaa, sillä se kohottaisi lain vastustamisen itsessään vaikuttimeksi (sillä valitsemiskykyä ei voida määrittää ilman vaikuttimia) ja tekisi siten subjektista *pirullisen olennon*.” (Kant 2004, 53-54.)

Jokainen ihminen, kuinka paha tahansa, tiedostaa väistämättä suoraan ilman ehtoja moraalilain velvoittavuuden. Hän voi kuinka usein tahansa jättää moraalilain huomiotta ja toimia jatkuvasti miltei kuin se ei velvoittaisi häntä lainkaan, mutta kuitenkin hän tiedostaa sen aina ehdottoman velvoittavaksi. (Kant 2004, 54.)

Esimerkiksi Richard Bernsteinin mukaan Kant on tässä kohdin ajautunut ristiriitaan sen kanssa, että ihminen on täysin vapaa valinnoissaan ja siis vapaa valitsemaan myös moraalilain vastustamisen ilman mitään muuta syytä kuin vastustaminen itsessään. Bernstein kirjoittaa diabolisesta pahasta Kantilla seuraavasti:

”Vaikka hyväksyisimme Kantin väitteen, että ihminen *lajina* ei ole diabolinen, ja että kuinka paha hyvänsä yksittäinen ihminen onkin, hän ei voi olla tiedostamatta moraalilain auktoriteettia, tämä ei estä mahdollisuutta etteikö *yksittäinen ihminen* voisi hylätä moraalilakia sen tietoisesta vastustamisesta mielessä. Haluan väittää, että tämä ei ole ainoastaan mahdollista, vaan myös että Kantin oman *Willkürin* käsitteen johdosta sen täytyy olla mahdollista. Yksittäiselle ihmiselle täytyy olla mahdollista *tulla* diaboliseksi persoonaksi. Yksilölle täytyy olla mahdollista uhmata ja kieltää moraalilaki siten, että valitsee vapaasti

moraalisen luonteen, jossa hän kieltäytyy systemaattisesti toimimasta moraalilain mukaan. Hän valitsee jatkuvasti pahoja toimintaohjeita. Tämä voi olla moraalisesti pahantahtoista ja perverssiä, mutta joka tapauksessa se on perverssi *mahdollisuus*. (Bernstein 2002, 39.)

Bernsteinin mukaan ei ole mitään estettä ihmisen vapaudessa sille, etteikö hän voisi “nostaa lain vastustamista itsessään vaikuttimeksi”. Vaikuttaisi kuitenkin siltä, että Bernstein on ymmärtänyt väärin moraalilain luonteen ja sen, mitä Kant tarkoittaa moraalilain vastustamisella itsessään vaikuttimena. Kuten Bernstein itsekin sanoo, ihminen todellakin voi omaksua luonteen, jossa hän jatkuvasti valitsee moraalilain vastaisia toimintaohjeita vain koska hän haluaa tehdä niin. Mutta tämä merkitsee ainoastaan juuri sitä, mitä Kant tarkoittaa pahalla tahdolla. Ihminen tiedostaa moraalilain velvoittavuuden mutta valitsee silti syystä tai toisesta jonkin sen vastaisen toimintaohjeen. (Louden 2008, 19.)

Kuitenkin vaikka ihminen päättää vastustaa moraalilakia ilman mitään tähän syynä olevaa erityistä konkreettista tavoitetta, on siinä, miten moraalilain vastustaminen tapahtuu, kyse eri asiasta kuin siinä, mitä Kant tarkoittaa lain vastustamisella itsessään vaikuttimena. Kant ei aseta mitään rajoitteita sille, minkälaisista psykologisista syistä lakia voidaan vastustaa eikä siten millään tavalla sulje pois mahdollisuutta, että ihminen haluaa aina toimia tietoisesti väärin. (Allison 1990, 150.) Bernstein tuntuu tässä kohdin käsittävän moraalilain ikään kuin ulkoisena ihmistä kohtaavana pakotteena kuten yhteiskunnallisena lakina tai Jumalan tahtona. Jos moraalilaki olisi valtion säätämään lakiin verrattavissa oleva ulkoinen pakote, ihminen todellakin voisi olla ”diabolinen” ja vastustaa tätä lakia vastustaminen ainoana vaikuttimenaan.

Moraalilaki on kuitenkin luonteeltaan toisenlainen. Se on jokaisen ihmisen itsensä itselleen välttämättä säätämä (joskaan tämä välttämättömyys ei luonnon kausaalista välttämättömyyttä vaan ihmisjärjen sisäistä rationaalista välttämättömyyttä). Tämä ei ole ristiriidassa vapauden kanssa, sillä vapaus määrittyy ainoastaan joitain rajoja vasten ja ihmisen tapauksessa näihin rajoihin kuuluu ihmislajille ominainen järki, jonka erottamaton osa moraalilaki on Kantin mukaan. Siten Kantin tarkoittamassa merkityksessä moraalilain vastustaminen vastustamisen itsensä takia on yhtä mahdotonta kuin päättää järjen avulla, ettei järkeä ole. (Kant 2004, 54.)

Sitä paitsi jos olisi olemassa olento, joka kykenisi Kantin termein olemaan diabolisesti paha, se ei olisi vastuussa pahuudestaan. Nimittäin tällainen olento ei omaisi kolmatta alkuperäistä

valmiutta hyvään eli valmiutta persoonuuteen. Tällainen olento ei voisi kokea kunnioitusta moraalilakia kohtaan, joten moraalilaki ei myöskään velvoittaisi sitä. Se voisi ainoastaan tiedostaa, mitä laki määrää milloinkin ja olla ulkoisesti painostettu toimimaan lain mukaisesti. Sen suhde moraalilakiin olisi kuitenkin samankaltainen kuin ihmisellä valtion lakiin. (Kant 2004, 45-46.) Sen sijaan moraalilain alaisena oleminen (minkä ihmisellä mahdollistaa Kantin termin valmius persoonuuteen) tarkoittaa moraalisen ajattelutavan kuulumista erottamattomana osana olennon luonteeseen. Samoin kuin ihminen on luonnon keskellä vapaa valitsemaan, mihin tavoitteisiin hän pyrkii, mutta valittuaan tavoitteensa joutuu tavoittelemaan asettamia tavoitteita luonnon lakien rajoissa, samoin ihminen voi päättää olla noudattamatta moraalilakia, mutta ei olla tiedostamatta sitä. Siten jos moraalilaki ymmärretään oikein *sisäsyntyisenä* velvollisuutena, diabolinen paha on mahdottomuus ihmiselle. (Louden 2008, 20.)

3.4 Radikaalin pahan universaalius

Neljäs kritiikki radikaalia pahaa kohtaan liittyy pahan yleistettävyyteen koskemaan koko ihmiskuntaa. Kant itse selvästi esittää, että taipumus pahaan ei kuulu ihmiselle suoraan lajiominaisuutena vaan on vapaalla tahdolla hankittu (Kant 2004, 41). Radikaalia pahaa ei siten voida johtaa deduktiivisesti mistään vaan se havaitaan kokemuksen kautta (Kant 2004, 51). Toisaalta taipumus pahaan on Kantin mukaan yhteinen koko ihmiskunnalle siten, että ainuttakaan poikkeusyksilöä ei löydy, vaikka se puhtaasti loogisesti olisikin mahdollista (Kant 2004, 44). Mutta miten voidaan tietää, että taipumus pahaan yleistyy koko ihmiskuntaa koskeväksi, jos se on ominaisuutena vapaan valitsemiskyvyn synnyttämä ja se voidaan havaita todelliseksi ainoastaan kokemuksen kautta?

Kant tuntuu pitävän koko ongelmaa suhteellisen epäoleellisena ja toteaa eri kulttuureihin pohjaavien esimerkkien kanssa, että ”turmeltuneen taipumuksen juurtumista ihmiseen ei tarvitse todistaa muodollisesti; todisteeksi riittävät ihmisten *tekojen* tarjoamat lukuiset räikeät esimerkit” (Kant 2004, 51). Esimerkiksi Michalson Jr:n (Michalson Jr. 1990, 46) mukaan radikaalin pahan käsitteessä on hyvin oleellista sen yleistettävyys koko ihmiskuntaan ja hänen mukaansa Kant sivuuttaa koko kysymyksen täysin viittaamalla ainoastaan empiirisiin havaintoihin. Myös Allison (Allison 1990, 154-155) on pettynyt siihen, ettei Kant pyri todistamaan radikaalin pahan yleistettävyttä deduktiivisesti. Koska Allison pitää suurimmalta

osin Kantin moraalifilosofiaa johdonmukaisena hän jopa pyrkii itse esittämään a priori todistuksen radikaalin pahan universaaliudelle.

Kant itse on selkeästi todennut, ettei universaali taipumus pahaan ole todistettavissa a priori, sillä se ei kuulu välttämättömänä ihmisluontoon, vaan on ihmisten vapauden käytön seurausta ja siten muodollisesti ottaen satunnaista (Kant 2004, 41). Kuitenkin on Kantin filosofian kannalta oleellista, että taipumusta pahaan voidaan pitää universaalina. Loudenin mukaan on mahdollista ottaa vakavasti Kantin viittaus empiirisiin todisteisiin moraalisen pahan yleistettävyydestä. Tämän mahdollistavat kaksi oleellista seikkaa radikaalin pahan luonteesta. Ensinnäkin, koska taipumus pahaan aiheutuu vapauden käytöstä, se koskee ainoastaan ihmiskuntaa eikä kaikkia mahdollisia järkiolentoja yleisesti. Toiseksi, pahat teot ovat vapaudenkäytön seurauksia ajassa ja niitä voidaan siten tarkastella ainoastaan empiirisesti. (Louden 2008, 23.)

Louden ottaa esille tässä yhteydessä Kantin pragmaattisen antropologian, joka tutkii sitä, millainen ihminen on ja millainen hänen pitäisi olla luonnonolentona vapaudenkäyttönsä seurauksena. Erotuksena pragmaattisesta antropologiasta fysiologinen antropologia tutkii sitä, millaisen luonto on muokkannut ihmisestä. Vapaudenkäytön seuraukset luonnossa ovat ajallisina ilmiöinä empiirisen pragmaattiseksi antropologiaksi kutsutun tieteen (jota nykytieteistä lähellä lienee esimerkiksi sosiaalipsykologia) kohde. Vertailemalla ihmisten käyttäytymistä eri kulttuureissa eri aikoina voidaan havaita, että taipumus pahaan on juurtunut mihin tahansa tarkasteltavana olevaan kohteeseen. Tällöin on johdonmukaista päätellä, että taipumukselle pahaan täytyy löytyä yhteinen universaali perusta koko ihmislaajilla. (Louden 2008, 24.)

Tämä radikaaliksi pahaksi kutsuttu perusta pahoille teoille syntyy ihmisen kehittyessä luonnollisesta (esimoraalisesta) tilasta järjestäytyneeseen yhteiskuntaan, jossa muodostuvat sosiaaliset suhteet synnyttävät paitsi kyvyn moraaliseen ajatteluun myös väistämättä taipumuksen olla piittaamatta moraalisuuden vaatimuksista. Tietoisuus kaikkien ihmisten yhtäläisestä arvosta synnyttää sosiaalisen vertailun kautta monin tavoin taipumusta saada itselleen tavalla tai toisella erityinen asema muihin nähden. Näin ollen luonnollisia haluja itsessään ei voida pitää pahoina mutta yhdistettynä sosiaaliseen tietoisuuteen niiden pohjalta kehittyy uudentyyppisiä kiusauksia, jotka ovat usein ristiriidassa järjen saneleman moraalisuuden kanssa. Vaikka autonomisen järjen antamat käskyt tiedostetaan ehdottoman

velvoittavina, halujen pohjalta muodostetut maksimit ovat kuitenkin usein vahvempia motivoimaan. (Wood 1999, 285-290.)

Kant piti monien valistuksen ajan filosofien uskoa ihmisten väliseen pysyvään rauhan mahdollisuuteen naiivina. Hänen mukaan merkkejä kestävästä rauhasta ei ole nähtävissä sen paremmin mahdollisimman ”luonnollisten” primitiivisten kansojen keskuudessa kuin kehittyneimmissäkään yhteiskunnissa. Taipumus pahaan on juurtunut ihmisiin pysyvästi kaikkialla. (Kant 2004, 52-53.) Loudenin mukaan pahuuden universaaliutta ei tule käsittää osana Kantin formaalia moraalifilosofiaa vaan enemmänkin empiirisenä ja historiallisena teoriana. Moraalista vastuuta voidaan Kantilla kylläkin tarkastella ainoastaan yksilötasolla ja metafysisen filosofian kautta, mutta sitä, kuinka taipumus pahaan on käytännössä syntynyt, voidaan ymmärtää ainoastaan käytännön ihmistieteiden kautta. Sekä tietoisuus moraalilaista että siihen väistämättä liittyvä taipumus pahaan ovat Kantin mukaan voineet syntyä vain sosiaalisessa kanssakäymisessä. (Louden 2008, 25-26.)

Edellä mainitun käsityksen valossa pahan universaaliuteen ei sisälly Kantilla metafysisistä ongelmaa. Moraalisen velvollisuuden käsitteleminen yksilötasolla on toinen kysymys kuin useiden ihmisten moraalisen *toiminnan* tutkiminen käytännössä. Kantin käsitys perustuu kuitenkin Loudenin kosmopoliittiseksi nimittämälle ihmiskuvalle. Sen mukaan monia piirteitä ihmisissä voidaan pitää yhteisenä koko ihmisrodulle. Toisin sanoen on olemassa tietty lähes muuttumaton ”ihmisluonto”. Tämä näkemys voidaan tietysti kyseenalaistaa, mutta tällöin ajaudutaan kokonaan toisen aihepiirin keskusteluun kuin mikä on tämän tutkielman aiheiden kannalta oleellista. (Louden 2008, 25.)

3.5 Radikaalin pahan metafyyminen luonne

Vaikka kantilainen moraalifilosofia ei tarkastele ensisijaisesti ihmisen moraalista luonnetta vaan yksittäisiä valintoja, täytyy yksittäisten valintojen kuitenkin perustua kunkin ihmisen omakohtaiselle luonteelle. On helppo ymmärtää, että ihmistä voidaan pitää vastuullisena hänen jokaisesta yksittäisestä valinnastaan, sillä valinnat ovat Kantin mukaan vapaita sanan kaikissa merkityksissä; erityisesti siinä mielessä, miten ymmärrämme vapauden arkisessa kielenkäytössä. Koska kuitenkin ihmisen moraalinen luonne vaikuttaa paljon hänen yksittäisiin valintoihin, täytyy ihmisen olla myös vastuullinen moraalisen luonteensa ja

erityisesti siihen sisältyvän taipumuksen pahaan valinnasta. (Allison 1990, 136-137.) Kant kirjoittaa moraalista luonteesta seuraavaa:

”Jos ihmisellä on hyvä tai paha mielenlaatu luonnollisena ominaisuutena, se ei myöskään merkitse, etteikö sen vaalija olisi hankkinut sitä eli olisi sen alullepanija, vaan että sitä ei ole hankittu ajassa (että hänellä on ollut jompikumpi *aina nuoruudesta asti*). Mielenlaatu eli toimintaohjeiden omaksumisen ensimmäinen subjektiivinen perusta voi olla vain ainutkertainen ja koskea yleisesti vapaudenkäyttöä kokonaisuudessaan. Mutta myös mielenlaatu on vapaan valitsemiskyvyn omaksuma, sillä muuten siitä ei voitaisi vaatia vastuuseen.” (Kant 2004, 43-44.)

Kant ei luonnollisesti voi ehdotonta tahdonvapautta korostavassa filosofiassaan viitata ihmisen persoonaan luonnon muokkaamana koska tällöin ihmistä ei voisi pitää vastuullisena luonteestaan, joka toimii perustana moraalille valinnoille. Moraalisen luonteen ja taipumuksen pahaan valinta ei kuitenkaan voi ”tapahtua ajassa” sillä se toimii perustana kaikille yksittäisille valinnoille. Tämän on usein nähty johtavan moniin ylitsepääsemättömiin ongelmiin. (Allison 1990, 137.) Vaikuttaa siltä kuin Kant väittäisi ihmisen tekevän ajattomana noumenaalisen olentona yksittäisen valinnan, jossa valitaan ajallisen ihmisen moraalinen luonne ja siten myös koko ajallinen moraalisten valintojen jatkumo. Tällöin ongelmana olisi ensinnäkin ontologinen dualismi, jossa ihminen noumenaalisen vaikuttaa kausaalisesti ihmiseen luonnonolentona. Toisaalta myös kaikkien pahojen tekojen taustalla olisi tällöin yksi ainoa valinta, jossa taipumus pahaan on sisällytetty toimintaohjeiden omaksumisen perustaan. (Bernstein 2002, 30-33; Michalson Jr. 1990, 56-61.)

Ainakin osa radikaaliin pahaan ja moraalisen luonteen valintaan liittyvistä ongelmista kuitenkin muuttuu ratkaistaviksi, kun muistetaan tulkita Kantin näkemys ihmisestä kahden maailman kansalaisena siten, ettei se synnytä ontologista dualismia. Samoin kuin Kantin yleisempi erottelu ihmisestä järkiolentona ja luonnonolentona voidaan nähdä kahtena eri näkökulmana samaan asiaan kahden ontologisesti erillisen maailman sijasta, voidaan myös moraalisen luonteen valinta nähdä käsitteellisesti kaikkia yksittäisiä ”ajallisia” moraalisia valintoja edeltävänä sen sijaan, että sen ajateltaisiin olevan konkreettisesti ajaton. Kuten Kant ajattelee subjektin tajunnan kokemuksia edeltävän rakenteen määräävän sen, miten hahmotamme esimerkiksi luonnonlait, samoin moraalinen luonne ja taipumus pahaan ovat aina jo valmiiksi taustalla silloin kun ihminen alkaa tehdä moraalisia valintoja. Moraalinen

luonne ja taipumus pahaan ovat kuitenkin ihmisen itsensä varhaisessa sosiaalisessa elämässä aktiivisesti muodostamia toisin kuin ihmisen yleiset kaikkea kokemusta edeltävät tajunnan rakenteet, jotka luonto on muokannut ihmisen omasta tahdosta riippumatta. (Allison 1990, 143-144.)

Siispä moraalisen luonteen ja taipumuksen pahaan valintaa ei tarvitse käsittää metafyyysisesti ajattomana yksittäisenä tekona. Kantin voidaan katsoa tarkoittaneen ajattomuudella tässä yhteydessä sitä, ettei moraalisen luonteen valintaa voi sijoittaa mihinkään tiettyyn hetkeen ihmisen elämässä. Heti kun ihminen saavuttaa moraalisen tietoisuuden, taipumus pahaan on jo hänen jokaisen yksittäisen valintansa taustalla. Moraalisen luonteen valinta ei tapahdu yksittäisenä tekona ontologisesti erillisessä ajattomassa todellisuudessa mutta subjektiivisesti katsottuna se on kuitenkin aina kaikkien moraalisten valintojen taustalla, joten sen voidaan sanoa edeltävän kaikkia yksittäisiä moraalisia valintoja. Kantin voidaan siis katsoa tarkoittaneen moraalisen luonteen ja taipumuksen pahaan toimivan käsitteellisesti eikä temporaalisesti ajattomana perustana moraalisille valinnoille. (Allison 1990, 143-144.) Todennäköisesti myös Kant itse tarkoitti radikaalin pahan opin tulkittavaksi tällä tapaa. Nimittäin jos hän olisi ajatellut taipumuksen pahaan valinnan tapahtuvan erillisessä ajattomassa todellisuudessa, hän olisi äärimmäisen täsmällisenä filosofina tuskin samalla sanonut sen vaikuttavan ihmisessä ”aina nuoruudesta asti” (Kant 2004, 43).

Radikaaliin pahaan tuntuisi liittyvän kuitenkin vielä toisentyypinen ongelma, jota ei voida ratkaista suoraan edellä esitetyn perusteella. Taipumus pahaan on vapaan valitsemiskyvyn omaksuma, mutta sen ollessa universaali tiedetään myös, että jokainen syntyvä ihminen tulee valitsemaan taipumuksen pahaan. Jos taipumus pahaan siis valitaan väistämättä, kuinka valintaa voidaan pitää vapaana ja valitsijaa vastuullisena valinnastaan? Kysymykseen ei ole helppo vastata lyhyesti ja yksiselitteisesti. Ratkaisua voidaan kuitenkin lähteä hakemaan esimerkiksi Kantin tulkinnasta psykoanalyttisen ihmiskuvan valossa. (Nevanlinna 2004, 108-110.) Sen mukaan ihmistä valintoja tekevänä olentona ei voida käsittää yhtenä itsestään täysin tietoisena egona karteesisen tapaan. Ihminen ei ole koskaan täysin tietoinen valintojensa viimekätisistä motiiveista ja muunmuassa haluaa jatkuvasti asioita, jotka ovat ristiriidassa keskenään. Siten radikaali paha voidaan käsittää ihmisen sosiaalisen luonteen ristiriitaisuudeksi. Toisaalta ihminen ei voi täydellisesti hyväksyä itseltään epämoraalista toimintaa mutta kuitenkin ihmisessä on aina myös enemmän tai vähemmän esillä kiusaus toimia epämoraalisesti. Radikaali paha voidaan nähdä ihmisen ehdottoman vapauden

osoituksena, sillä tietoisuuteen siitä, mikä on moraalisesti oikein, täytyy myös liittyä tietoisuus väärästä ja myös mahdollisuus toimia väärin. Taipumuksen pahaan valinta ei luonnollisesti voi kuitenkaan olla samassa mielessä vapaa kuin jokin tiedostavan subjektin arkipäiväinen yksittäinen valinta. Taipumuksen pahaan ilmaantumista voidaan kuitenkin pitää valintana, sillä luonto ei pakota ihmistä kausaalisesti siihen, vaan ihminen muodostaa itse aktiivisesti sosiaalisen tietoisuutensa, vaikkakin sen jotkut piirteet ovat kaikille ihmisille yhteisiä. (Kotkavirta 2004, 84-85.)

3.6 Yhteenveto

Kantin moraalifilosofia perustuu näkemykselle, jonka mukaan siitä, että jotakin *täytyy* tehdä, seuraa että tämä jokin on myös *mahdollista* tehdä. Kant käsittää luonnon kokonaisuudessaan kausaaliseksi ja deterministiseksi systeemiksi, jossa mikään ei olisi voinut tapahtua toisin. Näin ollen moraalisuus edellyttää vapautta luonnosta. Ihmisen vapaus luonnosta ilmenee Kantin mukaan kykynä toimia itse muodostettujen toimintaohjeiden pohjalta: mikään aistimellinen yllyke ei saa ihmistä suoraan toimimaan, hän muodostaa aina ensin itselleen yllykkeestä tietoisesta toimintaohjeen. (Schneewind 1992, 314-315.)

Moraalisen toiminnan arvo voidaan kuitenkin hahmottaa vain vasten moraalisesti väärää toimintaa. Siten ihmisen täytyy olla myös vapaa siinä mielessä, että hän voi valita tietoisesti toimia väärin. Taipumus toimia väärin on Kantin mukaan jopa väistämättä juurtunut ihmisluontoon ja kuitenkin se on ihmisen vapaan valinnan tulosta. Ihminen on aina ikään kuin eläimen ja jumalan välissä ristiriitaisessa asemassa. Ihminen tiedostaa aina, miten hänen tulisi toimia, mutta samalla hänellä on myös kiusaus noudattaa omia halujaan piittaamatta moraalisuuden vaatimuksista. Radikaali paha merkitsee Kantille siten hyvän ja pahan välttämätöntä yhteenkietoutumista ihmisessä. Moraalisten vaatimusten tiedostamisesta seuraa välittömästi taipumus vastustaa niitä. (Kotkavirta 2004, 76-77.)

Neljä radikaalin pahan ajatukseen kohdistettua kritiikkiä perustuivat selkeille virhekäsityksille, joille on olemassa ymmärrettävät syynsä Kantin esitystavassa. Radikaali paha ei ole perustana pahoille teoille selityksellisesti onntto, sillä sen on tarkoituskin olla ainoastaan muodollinen eikä kausaalinen perusta pahuudelle. (Louden 2008, 9-12). Sekä itserakkaus-kritiikki että diabolisen pahan kritiikki perustuvat myös virheoletukselle, että

Kant pyrki tarjoamaan psykologisia selityksiä pahoille teoille. Näin ei kuitenkaan ole, sillä Kantin teoria pahasta on puhtaasti muodollinen teoria siitä, *mitä* on paha toiminta eikä siitä, *millaista* se on. (Louden 2008, 13-20.) Radikaalia pahaa ei kuitenkaan voida käsittää ihmiskunnassa universaaliksi ominaisuudeksi suoraan Kantin formaalin moraalifilosofian pohjalta vaan radikaalin pahan universaaliuden osoittamiseen tarvitaan empiiristä tutkimusta ihmisestä sosiaalisena olentona. Tämä ei ole ristiriidassa Kantin moraalifilosofian kokemuksesta riippumattomuuden kanssa, sillä se, mitä paha on, voidaan ymmärtää ainoastaan filosofisen tarkastelun kautta. Sen sijaan se, miten taipumus pahaan syntyy, on empiirinen kysymys. (Louden 2008, 21-26.) Radikaalia pahaa ei myöskään tarvitse käsittää metafysisesti epäilyttäväksi opiksi ontologisesti erillisessä ajattomassa maailmassa tehdystä valinnasta vaan taipumuksen pahaan valinta voidaan ymmärtää käsitteellisessä mielessä kaikkia ajallisia valintoja edeltäväksi.

Kantin näkemys perustuu ihmiskuvalle, jonka mukaan on olemassa tietty koko ihmiskunnalle yhteinen ihmisluonto, sekä oletukselle ihmisen vapaudesta (ja siihen väistämättä kietoutuvasta vastuusta) kausaalista luonnosta. Mikäli nämä lähtökohdat voidaan hyväksyä, Kantin käsitys radikaalista pahasta on ainakin pääpiirteiltään johdonmukainen oppi *moraalisesta pahasta* eli siitä, *mitä* on ihmisen paha toiminta. Kantin moraalifilosofia pitäätyy kuitenkin tiukan formaalissa käsityksessä pahasta eikä näin ollen tarjoa minkäänlaista laajempaa esitystä esimerkiksi siitä *miksi* ihmiset tekevät pahaa. Kantin moraalifilosofian pohjalta ei myöskään ole mahdollista tehdä eroa eri pahojen tekojen vakavuudessa. Puhtaasti myötätunnon pohjalta toisia auttava ihminen ja sadistinen murhaaja ovat molemmat yhtä lailla radikaalisti pahoja (Bernstein 2002, 19). Paha Kantilla liittyy myös yksinomaan ihmisen valintoihin, eikä esimerkiksi ihmisen persoonaan (muutoin kuin kaikille yhteisen taipumuksen pahaan muodossa) tai laajempiin yhteiskunnallisiin oloihin. On kuitenkin selvää, että pahalla tarkoitetaan yleisesti huomattavasti laajempaa ja epämääräisempää asiaa, josta Kantin moraalisen pahan analyysi kattaa ainoastaan pienen joskin oleellisen osan. Näin ollen siirryn näkökulmaa laajentaakseni käsittelemään F.W.J Schellingin filosofiaa ja erityisesti hänen metafysisistä pahakäsitystään.

4. PAHA F.W.J. SCHELLINGIN FILOSOFIASSA

Aloitan tämän pääluvun esittelemällä lyhyesti Schellingiä filosofina yleisesti sekä hänen filosofiansa kehitystä kohti 1809 julkaistua kirjoitusta ”Filosofisia tutkimuksia ihmisen vapuden olemuksesta ja muista aiheeseen liittyvistä kysymyksistä”. Toisessa alaluvussa käsittelen tässä ”Vapaustutkielmaksi” nimitetyssä teoksessa esitettyä filosofista systeemiä sekä sitä, miten Schelling pyrkii sovittamaan vapauden osaksi systeemiä. Kolmannessa alaluvussa selvennän Vapaustutkielman systeemissä oleellista metafyyssistä perustaolemassaolo jakoa. Viimeisessä alaluvussa tutkin aiemmin esitetyn pohjalta Schellingin käsitystä pahuudesta.

4.1 Schellingin filosofia yleisesti

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling syntyi vuonna 1775 Stuttgartin lähellä sijaitsevassa pienessä kaupungissa nimeltä Leonberg. Hänet noteerattiin lapsesta asti huippuluokan älyllisenä lahjakkuutena, minkä johdosta hän aloitti erikoisluvalla akateemisen uransa jo 15-vuotiaana Tübingenissa. Siellä hän tutustui opiskelutovereihinsa Hegeliin sekä Hölderliniin ja saavutti myöhemmin Fichten suuren arvostuksen. Schelling oli myös yksi niitä todella harvoja ihmisiä, jotka tulivat erinomaisesti toimeen Goethen kanssa. Schellingin uran alku olikin melko ruusuinen. Hän julkaisi jo ennen valmistumistaan varteenotettavia kirjoituksia pitkälti Fichten ajatuksia seuraten, mutta jo tässä vaiheessa niistä myös irtaantuen. Valmistuttuaan nuori Schelling sai Goethen avustuksella kutsun professuuriin Jenan yliopistoon. Tämä aika oli Schellingille hyvin tuottoisaa ja hän kehitteli varhaista luonnonfilosofiaansa sekä kantilaiseen kysymyksenasetteluun perustuvaa idealismiaan, jotka hän esitti ensimmäisen kerran kokonaisvaltaisena systeeminä vuonna 1800 ilmestyneessä teoksessa ”System of Transcendental Idealism”, jota monet pitävät edelleen koko Schellingin uran tärkeimpänä julkaisuna. (Wirth 2005, 1-2.)

1800-luvun vaihteen jälkeen Schellingin onni alkoi kuitenkin kääntyä. Hän rakastui tulevaan vaimoonsa Carolineen, joka oli tuolloin naimisissa August Wilhelm Schlegelin kanssa. Schlegel taas kuului aikansa romantikkojen taidepiiriin, joka oli Schellingiä ympäröivässä kulttuurielämässä keskeisessä asemassa. Vaikka Schlegelin ja Schellingin ystävyys ei katkennut Carolinen erottua Schlegelistä ja mentyä naimisiin Schellingin kanssa, tapaus

herätti yleisesti suurta pahennusta. Myöhemmin kun Carolinen 15-vuotias tytär Auguste kuoli, alkoi liikkua huhuja, että Schelling oli yrittänyt puuttua tilanteeseen lääketieteellisesti, mutta hänen omassa luonnonfilosofiassaan esittämästä ”ideaalilääkkeestä” ei ollutkaan käytännössä mitään hyötyä. Todellisuudessa Schelling oli jo aiemmin hoitanut Carolinen sairautta onnistuneesti aikansa normaalista lääketieteestä saamallaan opilla, mutta Augusten sairaus oli jo parantamattomissa olevassa vaiheessa. Siltikin huhut asiaa koskien kasvoivat ja Schellingiä sekä hänen luonnonfilosofiaansa alettiin monien toimesta pitää pilvissä leijailevana eskapismina. (Wirth 2005, 3.)

Toinen hyvin perustavasti Schellingin filosofian vastaanoton negatiivisuuteen vaikuttanut tekijä oli vaikutusvaltaiseksi nousseen Hegelin kritiikin kohteeksi joutuminen. 1807 ilmestyneessä ”Hengen fenomenologiassa” Hegel pilkkaa Schellingin filosofialle keskeistä älyllisen intuition käsitettä sekä jo aiemmin mainittua ideaalilääkettä. Vaikka Hegel myöhemmin täsmentääkin kohdistaneensa kritiikkinsä Schellingin ajattelua naiivisti yksinkertaistaneisiin seuraajiin, hän ei kuitenkaan Schellingin pyynnöistä huolimatta täsmentänyt asiaa ”Hengen fenomenologian” uudemmassakaan painoksessa. Vuonna 1809 Schellingin valmistellessa tämänkin tutkielman kannalta keskeisintä ”Vapaustutkielmaa” hänen vaimonsa Caroline sairastui vakavasti ja kuoli. Tämä vaikutti Schellingiin hyvin raskaasti. Vaikka hän jatkoikin luennoimista ja filosofiansa kehittämistä miltei kuolemaansa (1854) asti, hän ei enää kirjoittanut monia teoksia. (Wirth 2005, 3-4.)

Schellingiä on pidetty varsin outona ja vaikeaselkoisena filosofina, mikä on varmasti myös osaltaan vaikuttanut siihen, ettei hän ole saavuttanut läheskään Kantiin ja Hegeliin verrattavaa mainetta. Mitään ”schellingiläistä koulukuntaa” ei ole koskaan syntynyt. Perinteisesti Schelling on noteerattu lähinnä osana saksalaisen idealismin historiaa välittäjänä Kantista Hegeliin. Tämä ei tee kuitenkaan oikeutta Schellingin ajattelun moniulotteisuudelle ja alkuperäisyydelle, sillä monien Schellingin kirjoitusten voidaan helposti katsoa olleen täysin aikaansa edellä. Tänä päivänä Schelling-tutkimus onkin voimakkaassa nousussa ja Schellingin filosofia havaittu monin paikoin relevantiksi myös tämän päivän filosofisiin kysymyksiin. Nykyfilosofien kiinnostuksen lisääntyminen Schellingin filosofiaa kohtaan käy melko ilmeiseksi jo pelkästään lähes vuoden sisällä toisistaan riippumattomatta ilmestyneistä moderneja Schelling-tulkintoja sisältävistä esseekokoelmista *The New Schelling* (2004) ja *Schelling Now – Contemporary Readings* (2005). (Freydberg 2008, 111-113.)

Schelling oli filosofina erittäin luomisvoimainen ja täytti monet ”neron” tunnuspiirteistä. Hän loi useita kokonaisvaltaisia filosofisia systeemejä muutamien vuosien aikana ja otti kantaa originaalilla tavalla moniin filosofeja aikojen alusta asti mietityttäneisiin kysymyksiin. Schellingiä on oikeastaan vaikea sijoittaa täysin oikeutetusti minkään tietyn koulukuntanimikkeen kuten saksalaisen idealismin alle, sillä jo pelkästään hänen tietyissä yksittäisissä kirjoituksissaan on vaikutteita monista erilaisista suuntauksista ja hänen ratkaisunsa suuriin filosofisiin ongelmiin pyrkivät usein ylittämään olemassaolevia koulukuntarajoja. (Norman & Welchman 2004, 1-2.) Freydbergin (2008, 113) mukaan Schelling on ”ajaton ajattelijä”, jonka pariin palataan usein lähinnä suurten filosofisten virtausten ajauduttua kriisitilaan, jolloin joudutaan uudelleenarvoimaan kyseisten virtausten taustalla olleita kenties suurelta osin tiedostamattomanakin oletuksia. Toisaalta Schelling pyrki idealismin hengessä koko uransa ajan kehittämään kokonaisvaltaista filosofista systeemiä, jossa ihmisen vapaus on aina tavalla tai toisella keskeinen osa kysymyksenasettelua. Hän ei kuitenkaan käsittänyt systeemillä mahdollisimman eksaktia ja pysyvää käsitteellistä järjestelmää vaan korosti koko uransa ajan, ettei elävää todellisuutta voida ymmärtää kunnolla ainoastaan analysoimalla käsitteitä ja rakentamalla niistä mahdollisimman loogista kokonaisuutta. Luontoa ei voida koskaan kokonaan tuoda systemaattisen järjen piiriin, vaan luonto on elävä ja muuttuva kokonaisuus, joka aiheuttaa aina sitä ymmärtämään pyrkivälle filosofialle ristiriitoja. Siten Schelling antoi filosofisen systemaattisuuden ohella uransa kaikissa vaiheissa suuren arvon mielikuvitukselle sekä taiteelle ja otti erityisesti uransa loppuvaiheissa runsaasti vaikutteita mytologioista, mystiikasta ja jopa teosofiasta. (Norman & Welchman 2004, 1-2.)

Normanin & Welchmanin (2004, 3-4) jaottelua seuraten Schellingin filosofia voidaan jakaa seuraaviin vaiheisiin: transsendentaalinen idealismi ja luonnonfilosofia (1795-1800), identiteettifilosofia (1801-1804), vapautta ja Jumalaa koskevat pohdinnot (1804-1815) ja positiivinen filosofia (1815-1854). Tämä jaottelu ei ole millään tavalla yksikäsitteinen ja jokaisen vaiheen sisäänkin mahtuu paljon variaatiota. Schellingin filosofian ensimmäinen vaihe kului osittain Johann Gottlieb Fichten ajattelua seuraten. Fichten mukaan Kant oli antanut oikean perusvireen filosofialle mutta ei ollut kyennyt pääsemään kokonaan eroon länsimaisen filosofian yhtenä perusongelmana pidetystä dualismista tiedostavan subjektin ja ympäröivän objektiivisen maailman välillä. Kantin mukaan voimme havaita maailman ainoastaan sellaisena kuin omat kaikkia kokemuksia edeltävät rakenteemme mahdollistavat, emme koskaan maailmaa sellaisena kuin se on itsessään (oliona sinänsä). Fichten mukaan

Kantin oppiin sisältyy selkeä virheajatus. Voimme käsittää ainostaan asioita, jotka ovat tietoisuudessamme. Mikäli onkin olemassa asioita, jotka eivät ole millään tavalla tietoisuudessamme, niin tällöin nämä asiat eivät myöskään ole meille millään tavalla olemassa. Niinpä Fichten mukaan tiedostava subjekti ja subjektista tietyllä tapaa riippumaton objekti ovat tiedostamisessa ilmeneviä eri pooleja, joiden molempien ehtona on rajoittamaton absoluuttinen ego, joka on täydellisin mahdollinen tietoisuus. (Watson 2004, 34-45.)

Huolimatta Schellingin filosofian useista radikaaleistakin suunnanvaihdoksista jo hänen varhaisimmissakin kirjoituksissa oli ainakin yksi koko uran ajan säilynyt teema: dualismin ylittäminen. Samoin kuin Fichte, Schelling ajatteli Kantin monella tapaa vallankumouksellisen filosofian pohjaavan lopulta edelleen liikaa dualistisille periaatteille. Kant erotteli jyrkästi maailman itsessään ja maailman siten, kuinka se ilmenee meille. Kantilla myös teoreettisen tiedon hankkiminen ja moraaliset päätökset perustuvat erillisille periaatteille, jotka ovat itsenäisiä toisiinsa nähden. Moraalilain tiedostamiseen ehdottoman velvoittavana ei tarvita mitään teoreettista tietoa maailmasta (kausaalis-deterministisenä systeeminä, kuten Kant sen olettaa olevan) vaan moraalilaki tiedostetaan sisäisesti välttämättä ja välittömästi. Toisaalta aistein havaittavasta maailmasta tiedollisten päätelmien tekeminen ei edellytä Kantin mukaan moraalin tiedostamista. Nuoren Schellingin mukaan sen sijaan oli löydettävä yksi yleinen periaate, josta voidaan johtaa koko filosofinen systeemi. Samat asiat maailmassa eivät voi olla sekä tiedollisten että moraalisten päätelmien kohteena, jos tiedolliset ja moraaliset päätelmät eivät perustu jollekin yhteiselle periaatteelle. (Kosch 2006, 68-70.)

Tällaisen periaatteen Schelling pyrki Fichteä seuraten löytämään tietoisuudesta itseään havainnoivana, jolloin subjektiivisen havainnon ja objektiivisen havainnon kohteen välillä ei vallitse dualismia. Näkökantaa, jossa oletetaan olevan täysin tietoisuuden ulkopuolella olevia objekteja, jotka kuitenkin vaikuttavat tietoisuuteen, Schelling kutsui dogmatistiseksi. Schellingin mukaan dogmatisti ei tule ajatelleeksi, että vaikka usein vaikuttaa siltä, että jokin tietoisuutemme ulkopuolella oleva aiheuttaa havainnon tietoisuudessamme, niin myös tämä ”tietoisuuden ulkopuolella” on tosiassa tietoisuudessa itsessään. Muuten me emme tiedostaisi sitä. Siten mikään, mikä ei ole millään tavalla tietoisuudessamme, ei ole meille olemassa. Tietoisuuden eri asteet Schelling pyrki selittämään siten, että tietoisuus aktiivisessa toiminnassaan rajoittaa itse itseään. Puhdas tietoisuus itsessään, joka on rajoittamaton, ei luonnollisesti ole jokapäiväinen empiirinen tietoisuutemme, eikä absoluuttisen tietoisuuden

saavuttaminen ole ihmiselle edes teoriassa mahdollista. Rajoittamaton tietoisuus Schellingin varhaisessa tuotannossa on enemmänkin lähellä esimerkiksi Spinozan käsitystä Jumalasta. (Watson 2004, 101-103.)

Schellingin varhaisen filosofian päämotivaatio oli siis vahvasti Fichten hengessä pyrkiä ylittämään Kantin jättämä dualismi havaitsevan mielen (subjekti) ja havaitun maailman (objekti) välillä. Schellingin mukaan kuitenkin Fichte ei kyennyt ottamaan tarpeeksi huomioon maailmaa mielestä erotettavissa olevana. Niinpä tarvitaan transsendentaalisen idealismin lisäksi luonnonfilosofiaa, joka lähtee liikkeelle objektista subjektin sijaan. Varhaisvaiheensa päätteksessä ”System of transcendental idealism” Schelling pyrki siis mielen ja maailman ykseyteen kahdesta suunnasta, alkaen tietoisuuden kohdistumisesta itseensä sekä tietoisuuden kohdistumisesta luontoon. (Watson 2004, 100). Watsonin mukaan Schellingin päättehtävä mainitussa teoksessa voidaan asettaa seuraavalla tavalla:

”Koska tietoisuus ja luonto eivät voi olla olemassa toisistaan riippumatta, filosofia voi aloittaa yhtä hyvin kummasta tahansa käsin. Kun se aloittaa luonnosta, ongelmana on selittää, miten luonto voi tulla ajattelun objektiksi. Toisaalta, kun ajattelu otetaan lähtöpisteeksi, kysymykseksi muodostuu, kuinka tietoisuus voi kohdata edessään objektiivisen maailman, joka on harmoniassa tietoisuuden kanssa.” (Watson 2004, 100.)

Schellingin varhaisvaiheen projekti käsitti siis kaksi toisiaan täydentävää osaa: transsendentaalisen idealismin, joka lähtee liikkeelle tiedostavasta subjektista pyrkien kohti ymmärrystä luonnosta, ja luonnonfilosofian, joka lähtee liikkeelle luonnosta itsenäisenä objektina ja pyrkii selittämään, miten se muodostuu tietoisuuden kohteeksi. (Watson 2004, 98-100.)

Toista vaihetta Schellingin filosofiassa on kutsuttu identiteettifilosofiaksi. Tässä vaiheessa (1801-1804) Schelling kehitti lyhyessä ajassa uuden filosofisen systeemin petyttyään vanhempaan tuotantoonsa. Hän katsoi epäonnistuneensa löytämään ensimmäisen välittömän periaatteen, josta filosofia voi alkaa. Transsendentaalisen idealismin ja luonnonfilosofian taustalle täytyi hänen mukaan löytää neutraali periaate, mistä nämä molemmat näkökulmat voidaan johtaa. (Norman & Welchman 2004, 3.) Jos nimittäin tietoisuus ja luonto otetaan erillisinä lähtökohtina filosofialle, ei kyetä ylittämään dualismia maailman ja mielen välillä. Filosofian ensimmäisen periaatteen täytyy sen sijaan olla välitön ja kiistämätön lähtökohta

systemille eikä sen lopputulos. Identiteettifilosofiassa Schelling pyrki luomaan mainitun ensimmäisen periaatteen universaalista järjestä, joka on puhdistettu kaikesta inhimilliseen tajuntaan liittyvistä kontingenteista elementeistä. Kuitenkin esimerkiksi Watsonin mukaan identiteettifilosofia ei kyennyt selviytymään tehtävästään, sillä se sotii Schellingin koko uran ajan esillä ollutta periaatetta vastaan, jonka mukaan filosofian täytyy olla elävässä yhteydessä maailmaan eikä pyrkiä lopulliseen formaaliin ja abstraktiin esitykseen. Watsonin mukaan identiteettifilosofia ei kykene etenemään mihinkään ensimmäisestä lähtökohdastaan tai muuten se sortuu jälleen olettamaan kantilaisen olion sinänsä. Schelling siirtyikin suhteellisen nopeasti jälleen uuteen vaiheeseen urallaan ja kritisoi jo vuonna 1804 itse jyrkästi omaa aikaisempaa ajatteluaan. (Watson 2004, 208-217.)

Identiteettifilosofian hylkääminen oli kenties suurin käännekohta koko Schellingin uralla (Norman & Welchman 2004, 3). Jos hänen varhaista idealismiaan sekä identiteettifilosofiaa voikin pitää suurelta osin osana kantilaisen kysymyksenasettelun motivoimana saksalaisena idealismina, niin Schellingin myöhempi filosofia on osoittautunut hyvin vaikeaksi sijoittaa ylipäätään länsimaisen filosofian historiaan. Toisaalta myös Schellingin myöhemmissä teoksissa ovat läsnä monet idealismille keskeiset teemat mutta mukana on myös perinteiselle filosofialle vieraita aineksia mystiikasta ja teosofiasta. Vuosien 1804-1815 aikana Schellingin merkittävin ja kokonaisvaltaisin teos on tämänkin tutkielman keskiössä oleva Vapaustutkielma. Keskeisiä teemoja siinä ovat ihmisen vapaus, pahuus ja sen alkuperä sekä Jumalan luonne. Schelling lähtee ratkaisemaan suhteellisen lyhyessä tutkielmassaan useita vanhoja suuria filosofisia kysymyksiä, joita jo Schellingin aikana pidettiin perinteisesti joko merkityksettöminä tai ratkeamattomina. Esimerkkinä tästä Vapaustutkielman kenties tärkein kysymys on perinteinen theodicea ongelma. (Pylkkö 2004, 209-210.) Vapaustutkielman jälkeen Schelling ei enää julkaissut suuria kokonaisvaltaiseen filosofiseen systeemiin tähtääviä teoksia. Tosin vuosien 1810 ja 1815 välisenä aikana valmisteilla olleen ”Ages of the World”- teoksen oli tarkoitus esittää kunnianhimoinen teoria maailman syntymisestä ja kehityksestä, mutta teos jäi lopulta keskeneräiseksi. (Wirth 2000, 7-8.)

Vuodesta 1815 eteenpäin Schelling piti ainostaan luentoja, joissa esitellyissä teemoissa hän aloitti uransa viimeisen vaiheen, niin sanotun positiivisen filosofian. Tässä vaiheessa Schelling alkoi entistä vahvemmin nähdä liaksi korostetun analyttisyyden, eksaktiuden ja ylipäätään järjen filosofiaa rajoittavina tekijöinä. Nimitys positiivinen filosofia perustuu tarpeelle täydentää Schellingin negatiiviseksi filosofiaksi nimittämää idealismissa vallinnutta

perinnettä (erityisesti Hegeliin huipentuneena), jossa pyritään kokemuksesta riippumattomasti luotaamaan todellisuuden metafyyisistä luonnetta abstraktilla ja käsitteellisellä tavalla. Schellingin mukaan negatiivinen filosofia ei kykene kuvaamaan maailmaa todellisena vaan pikemminkin ainoastaan mahdollisuutena. Negatiivinen filosofia pyrkii vangitsemaan todellisuuden valmiiseen ja muuttumattomaan käsitteverkostoon. Todellisuus ei kuitenkaan ole lopulta rationaalisesti määriteltävissä vaan kokonaisvaltaiseen ymmärrykseen kuuluu myös kokemuksellinen komponentti, jota ei voida käsittää yksinomaan abstraktin ajattelun kautta. (Norman & Welchman 2004, 4.)

Kuolemansa jälkeen Schelling jäi lähes täysin akateemisen valtavirran ulkopuolella miltei sadaksi vuodeksi. Aiemmin mainittujen syiden lisäksi Schellingin unohtumiseen oli varmasti syynä myös yksinkertaisesti se, etteivät Schellingin aikalaiset kyenneet ymmärtämään hänen ajatteluaan. Vaikka Schelling aloitti uransa käsittelemällä juuri pinnalla olevia kantilaiseen kysymyksenasetteluun pohjaavia aiheita, hän ajautui uransa loppua kohden kohden yhä enemmän irti totutuista länsimaisen filosofian perinteistä. Pitkän hiljaisuuden jälkeen ensimmäiset merkit laajemman kiinnostuksen kohdistumisesta uudelleen Schellingiin alkoivat näkyä 1930-luvulla. Erityisesti Martin Heideggerin 1937 julkaistu Vapaustutkielmää käsittelevä teos toi Schellingin jälleen yleiseen tietoisuuteen. 2000-luvulla Schelling on jälleen enemmän keskustelun kohteena kuin koskaan aiemmin kuolemansa jälkeen. (Freydberg 2008, 111-118.)

Normanin & Welchmanin mukaan Schellingin uran eri vaiheiden ajatukset ovat inspiroivia niinkin erilaisille filosofisille aloille kuin materialismi, psykoanalyysin filosofia, eksistentialismi ja uskonnonfilosofia. Schelling käsitteli monia teemoja, jotka ovat tulleet keskeisiksi nykyisessä ajattelussa, mutta joita vielä Schellingin aikana ei kyetty ymmärtämään vastaavalla tavalla. Esimerkiksi Jürgen Habermas on pitänyt merkittävinä hänen ajatuksia vapauden ja historian suhteesta sekä rationaalista ajattelua välttämättä käsitteellisesti edeltävästä perustasta, jota ei voida koskaan tuoda kirkkaana tietoisuuden piiriin. Heidegger taas piti Schellingiä keskeisimpänä filosofina idealististen systeemien rajoittuneisuuden esilletuonnissa. (Norman & Welchman 2004, 6.) Schelling kritisoi jo Hegelin elinaikana Hegelin pyrkimystä kaikenkattavaan idealistiseen systeemiin. Samat ajatukset ovat myöhemmin muodostuneet keskeiseksi osaksi länsimaisen filosofian perinnettä lähinnä Marxin ja Kierkegaardin erilaisista näkökulmista esille tuomina. (Kosch 2006, 89.) Schelling käytti myös tiedostamattoman käsitettä tavalla, joka on suoraan yhdistettävissä sittemmin

Freudin tunnetuksi tekemään psykoanalyttiseen ajatteluun. Schellingin luonnonfilosofian keskeiset ajatukset ovat lähellä nykyään syväekologian nimellä tunnettua ajattelutapaa. (Bowie 1993, 8.) Schellingin voi myös nähdä vaikuttaneen enemmän tai vähemmän suoraan muun muassa Derridan, Bataillen, Foucaultin sekä Levinasin (Wirth 2005, 6) sekä Nietzschen ja Schopenhauerin (Norman & Welchman 2004, 8) ajatteluun.

Koska Schellingin ajattelu on siis hyvin moniulotteista ja jo pelkästään nyt käsiteltäväksi otettavasta Vapaustutkielmasta löytyy monia eri filosofian aloja inspiroineita ajatuksia, on tarpeen perehtyä kokonaisvaltaisesti Schellingin käsitykseen filosofisesta systeemistä. Vapaustutkielman ajatukset vapaudesta ja pahasta ovat ymmärrettävissä ainoastaan systeemin kokonaisuutta vasten.

4.2 Filosofinen systeemi Schellingin Vapaustutkielmassa

Vapaustutkielmaa eli teosta ”Filosofisia tutkimuksia ihmisen vapauden olemuksesta ja muista aiheeseen liittyvistä kysymyksistä” tutkittaessa täytyy ottaa huomioon se, että vaikka teos voidaankin tietystä näkökulmasta lukea saksalaisen idealismin jatkumoon, se sisältää myös elementtejä, jotka ovat melko vieraita modernille länsimaiselle filosofialle ylipäätään. Esimerkiksi Watsonin (2004, 232) mukaan Schellingin myöhäisvaiheen tuotannossa on oikeastaan kyse runoudesta eikä filosofiasta, ja sillä ei Watsonin mukaan ole arvoa vakavasti otettavana filosofiana muuten kuin korkeintaan filosofisia ongelmia kartoittavana esityksenä. Vapaustutkielman maailmankuvaa voidaankin kutsua esimoderniksi siinä mielessä, että Schelling ei hyväksy mytologisen maailmankuvan tarkkaa erottamista tieteellisestä maailmankuvasta tai filosofian erottamista runoudesta. (Pylkkö 2004, 210-214.)

Vapaustutkielma on filosofisena teoksena omalaatuinen myös tyyliltään. Itse asiassa Schellingin perusteeseihin kuuluu, ettei kirjoituksen tyylillä voi erottaa jyrkästi sen sisällöstä. Schelling ei aloita lukkoonlyödyistä määritelmistä ja etene niistä analyttisesti johtopäätöksiin, vaan sekä määritelmät että väitteet kasvavat ja saavat lisää sisältöä kaiken aikaa kirjoituksen edetessä. Uudet argumentit sisältävät viittauksia aiemmin käsiteltyihin asioihin ja toisaalta esiin nostetuissa asioissa viitataan usein myös tulevaan. Schellingin (jo varhaisessakin) filosofiassa on keskeisessä osassa esikäsitteellinen ymmärrys, joka on

käsitteellistä ajattelua edeltävää ja sen perustana toimivaa kokemuksen virtaa. Hänen mukaan syvällisimpiä filosofisia kysymyksiä saati niiden ratkaisuyrityksiä ei siis voida kokonaan saavuttaa kielellisen ajattelun piirissä. (Pylkkö 2004, 144-149.)

Vapaustutkielman suomentanut Pauli Pylkkö valaisee Schellingin kirjoitustyylin välttämätöntä yhteyttä kirjoituksen sisältöön seuraavasti:

”Filosofiaa ei siis ymmärretä ensi sijassa väitteiden esittämiseksi, eikä filosofista kokonaisuutta abstraktiksi ja ajattomaksi rakennelmaksi. Kielikään ei ole ensi sijassa käsitteitä välittävä kommunikaatioväline; kielen on oltava enemmän: elävää ja hetkellistä kokemusta ja muistia, ajatuksen aineenvaihduntaan, joka on joka hetki muutoksen tilassa. Kieli on väylä esikäsitteellisen kokemuksen virralle.” (Pylkkö 2004, 146.)

Schelling ei siis käsitä filosofisen systeemin ensisijaiseksi tehtäväksi mahdollisimman eksaktin termistön luomista ja sen avulla modernin tieteen metodiikkaa muistuttavaa erilaisten väitteiden totuudellisuuden punnitsemista ja niistä ristiriidattoman sekä kattavan järjestelmän kokoamista. Vapaustutkielman systeemi kokonaisuutena ja sen käsitteet muodostavat päinvastoin jopa selkeitä ristiriitoja. Ristiriidat ovat kuitenkin suorastaan edellytys Vapaustutkielman tehtävässään onnistumiselle, sillä kirjoituksen tarkoitus on avata väylä lukijan oman esikäsitteellisen kokemuksen virtaan. Käsitteelliset ristiriidat voivat ohjata kokonaisvaltaisempaan ajattelutapaan varsinkin, jos ristiriitaan johtaneita käsitteitä ei ole mahdollista hylätä eikä jättää ristiriitaa huomiotta. Muodollinen esitys filosofisesta systeemistä keskeisine kysymyksineen ja käsitteineen on Schellingille ainoastaan väline, jonka avulla lukija voi löytää yhteyden esikäsitteellisessä kokemuksessa jo valmiina latentissa muodossa oleviin vastauksiin. (Pylkkö 2004, 193-197.)

Mystiikkaa lähestyvästä perusvireestä huolimatta Vapaustutkielman rakenne ja asioiden esitystapa on melko systemaattinen. Käytetty termistö on suurelta osin lähellä aikansa saksalaisessa idealismissa käytettyä, kysymykset on esitetty selkeästi ja niihin etsitään systemaattisesti ratkaisua kritisoiden tunnettuja ratkaisuyrityksiä samaan ongelmaan. Schelling myös usein taustoittaa käsittelemiään aiheita viittaamalla asioista käytyyn aiempaan keskusteluun filosofian historiassa. Tämä ulkoinen johdonmukaisuus ja lähellä perinteistä saksalaista idealismia oleva esitystapa ovat kuitenkin suurelta osin naamiota Vapaustutkielman hyvin epäanalyttiselle ja esikäsitteellisen kokemuksen merkitystä

korostavalle ytimelle. Kuten Pylkkö asian ilmaisee: ”Vapaustutkielma on järjen ja esikäsitteellisen kokemuksen vuorovaikutuksen selvittämistä”. (Pylkkö 2004, 193-197.)

Schellingin myöhäisvaiheen filosofian yksi keskeisimpiä ajatuksia on, ettei kysymyksissä liittyen aiheisiin kuten Jumalan olemassaolo ja luonne tai pahuuden alkuperä voida päätyä ratkaisuihin yksinomaan loogisena johtopäätöksenä aloittaen tietyistä kiistämättömistä premisseistä. Vapaustutkielman keskeisimmät kysymykset ovat filosofian historian ”suuria kysymyksiä”, kuten ”Kuinka on mahdollista, että täydellinen Jumala sallii pahuuden maailmassa?”. Viimeistään Kantista alkaen filosofian ”suurten kysymysten” pohtiminen on useimmiten nähty hyödyttömänä metafysiikkana, jossa pyritään ylittämään ihmisen mahdollisen tiedon rajat. Schellingin ei kuitenkaan näe ongelmallisena metafysiikasta pohdiskelua eikä aina edes siinä vastaan tulevia paradokseja, sillä hänen mukaan vastuksia ei ole tarkoituskaan löytää käsitteellisen ajattelun piirissä. (Pylkkö 2004, 208-210.) Freybergin (2008, 5-6) mukaan Schellingin Vapaustutkielmassa asettamia suuria kysymyksiä, kuten ”Mikä on pahan alkuperä?”, ei tule tulkita täsmällisiksi tiedollisiksi kysymyksiksi selkeine lähtökohtineen, vaan provokaatioiksi, jotka toimivat äärirajoilleen pakotetun käsitteellisen järjen ja esikäsitteellisen kokemuksen yhdistämisyrittämisen prosessin polttoaineena. Schelling ei pyri väheksymään analyyttisen järjen asemaa filosofiassa esimerkiksi nostamalla uskon tai tunteen järkeä korkeammaksi, mutta hänen mukaan käsitteellisen järjen taustalla täytyy olla esikäsitteellinen perusta, jossa järki ja tunne ovat erottamattomia. Schellingille raja järjen ja sen perustan välillä ei ole ehdoton, vaan järjen rajat ylittävissä kysymyksissä on tärkeä asema myös eksaktilla käsitteellisellä ajattelulla. (Pylkkö 2004, 191-193.)

Huolimatta Vapaustutkielman filosofiakäsityksen radikaalista erosta valtavirran länsimaiseen filosofiaan nähden, Schellingin tyyli Vapaustutkielmassa on kuitenkin joltain osin lähellä perinteisen saksalaisen idealismin systemaattisuutta. Vaikka Vapaustutkielmassa ei ole erillisiä lukuja eikä edes kappalejakoja, niin Martin Heideggerin (1985, 14) mukaan siinä on kuitenkin havaittavissa selkeän systemaattinen filosofisen tutkielman rakenne. Noin ensimmäiset 30 sivua toimivat johdantona, jossa selvitetään, mitä kirjoittaja tarkoittaa filosofisella systeemillä ja miten ihmisen vapaus on yhteensovittavissa systeemiin liittyvän välttämättömyyden kanssa. Filosofinen systeemi yhdistetään Vapaustutkielmassa erityisesti panteismiin, ja kysymykseksi nousee, miten ihminen voi olla vapaa, jos kaikki oliot ovat välittömästi läsnä Jumalassa. Mikäli Jumala on kaikkivoipa ja kaikkien äärellisten olentojen alkusyy, kuinka mikään luotu olento voi omata vapaan tahdon? Schellingin mukaan kuitenkin

panteismi on nimenomaisesti ainoa filosofinen systeemi, jolle on mahdollista yhteensovittaa vapaus ja välttämättömyys toisiinsa. Hänen mukaan ongelmana on ollut panteismin vääränlainen tulkinta fatalismina. (Heidegger 1985, 68-69.)

Vapaustutkielma alkaa suoraan ydinkysymyksen eli vapauden ja välttämättömyyden suhteen esille nostamisesta:

”Filosofiset tutkimukset, jotka kohdistuvat ihmisen vapauden olemukseen, voivat koskea ensinnäkin itse vapauden oikeaa käsitettä; sillä vaikka vapauden tunne on iskostunut välittömänä jokaiseen, ei vapauden tosiasia kuitenkaan sijaitse niin lähellä pintaa, ettei sen sanoin ilmaiseminen vaatisi sanojen merkityksen koko puhtauden ja syvyyden tuntemista; toiseksi voivat filosofiset tutkimukset käsitellä sitä, miten vapauden käsite ja tieteellisen maailmankuvan kokonaisuus liittyvät toisiinsa. Koska mitään käsitettä ei kuitenkaan voida määrittellä yksinään, ja koska vasta sen osoittaminen, miten käsite ja kokonaisuus liittyvät yhteen, antaa käsitteelle sen lopullisen tieteellisen silauksen; minkä täytyy erityisesti pitää paikkansa vapauden käsitteestä, jonka – mikäli sillä ylipäätään on mitään vastinetta todellisuudessa – ei tule olla mikään alisteinen käsite tai sivukäsite, vaan jonka täytyy olla systeemin hallitseva keskipiste: niin lankeavat tässä ja kaikkialla nämä tutkimuksen molemmat puolet yhdeksi kokonaisuudeksi.” (Schelling 2004, 7.)

Tässä Vapaustutkielman aloittavassa lainauksessa Schelling tuo heti esille useita teoksen kannalta keskeisiä väitteitä. Ensinnäkin jokainen ihminen kokee välittömästi olevansa vapaa. Tämä ei kuitenkaan takaa, että ihminen todella on vapaa, ja itse asiassa ei ole vielä lainkaan selvää edes, mitä vapaus todella tarkoittaa. Siis vapauden käsitettä täytyy tutkia tarkemmin, että sen merkitys voidaan kunnolla tuntea. Toisaalta vapauden merkitys on ymmärrettävissä ainoastaan vasten tieteellisen maailmankuvan kokonaisuutta. Tieteellinen maailmankuva kuitenkin tarkoittaa Schellingille ylipäätään filosofisesti perusteltua ymmärryksen kokonaisuutta, joten sen merkitys poikkeaa varsin paljon siitä, mikä nykyisin käsitetään tieteelliseksi maailmankuvaksi (Pylkkö 2004, 123; Heidegger 1985, 16). Lisäksi vapaus täytyy Schellingin mukaan olla filosofisen systeemin keskeisin käsite, joten erityisesti vapauden käsitteen kohdalla täytyy päteä Schellingin teesi, ettei pelkkä käsitteen tarkka määrittely riitä elävän ymmärryksen saavuttamiseen aiheesta. Vapaus ulottuu niin syvälle filosofian ja ihmisen käsityskyvyn ytimeen, että pelkkä abstrakti käsitteellinen esitys ei voi tavoittaa kokonaisuudessaan sitä, mistä vapaudessa on kysymys.

Vapaustutkielman alkuosa käsittelee lähinnä kysymystä, kuinka vapaus on mahdollista filosofisessa systeemissä. Schelling (2004, 7) huomauttaa, että ei ole lainkaan harvinaista ajatella filosofisen systeemin poissulkevan vapauden mahdollisuuden. Hänen keskeinen väitteensä on kuitenkin, että vapaus ei ole ainoastaan mahdollista yhdistää filosofiseen systeemiin, vaan vapaudella on aina jopa ehdottoman keskeinen osa systeemissä:

”Tai jos tämä siis on tarkoitus, ja systeemin käsitteen jo itsessään sanotaan sotivan vapauden käsitettä vastaan: niin tässä valossa on erikoista, että – koska yksilöllinen vapaus ja maailma kokonaisuutena (riippumatta siitä ymmärretäänkö se realistisesti vai idealistisesti) varmasti jollakin tavoin riippuvat toisistaan – täytyy lopulta kuitenkin olla mahdollista hahmotella jokin systeemi, vähintään jumalallisen ymmärryksen mielessä, johon vapaus sovituu kohdilleen.” (Schelling 2004, 8.)

Oleellinen kysymys liittyykin nimenomaan ihmisen vapauteen. Millä tavoin ihminen voi olla vapaa suhteessa kaikkivoipaan Jumalaan?

”Useimmat, jos menisivät itseensä, tunnustaisivat, että – millaisia heidän käsityksensä sitten muutoin ovatkaan – yksilöllinen vapaus näyttää olevan ristiriidassa miltei kaikkien niiden ominaisuuksien, esimerkiksi kaikkivoipaisuuden, kanssa, joita korkeimpaan olentoon liitetään. Vapauden kautta tulemme puolustaneeksi sellaista jo periaatteellisesti ehdotonta voimaa, joka on jumalallisen voiman ulkopuolella tai siitä sivussa, ja jota ei näiden käsitteiden avulla voi edes lähestyä.” (Schelling 2004, 11.)

Oppia jossa oliot ovat välittömästi läsnä Jumalassa kutsutaan yleisesti panteismiksi. Panteismia on usein pidetty väistämättä fatalistisena eli sellaisena oppina, jossa ihmisen vapaudelle ei jää lainkaan tilaa. Tämä ajattelutapa johtuu Schellingin mukaan siitä, että panteismin koetaan usein samaistavan täysin Luojan ja luodut olennot. Tällöin kaikki vapaus on yksinomaan Jumalan vapautta ja luotujen olioiden osaksi jää olla ainoastaan instrumentteja jumalalliselle tahdolle. Joidenkin mukaan ainoastaan kirkollisen perinteen mukainen persoonallinen Jumala voi jättää ihmiselle aidon vapauden päättää ja vastata toimistaan. (Schelling 2004, 10-11.) Schellingin mukaan kuitenkin täydellisen dualismin olettaminen Jumalan ja luodun maailman välille ei pelasta ihmisen vapautta:

”Absoluuttinen syyn ja seurauksen mahti Yhdessä Olennessa jättää muiden osaksi vain ehdottoman passiivisuuden. Tähän liittyy vielä se, että kaikki maailmanolennot ovat riippuvuussuhteessa Jumalaan, ja että jopa niiden säilyminen on vain sellaista alati uudistuvaa luomista, missä ääreellinen olio syntyy, ei vain epämääräisessä yleisyydessään, vaan juuri tiettyinä, määrättyinä yksilönä, jolla on juuri nämä ajatukset, tavoitteet ja teot, eikä mitään muuta. Sanoa, että Jumala pidättäytyy käyttämästä kaikkivoipaisuuttaan, jottai ihminen voisi toimia, tai että Jumala sallii vapauden, ei selitä mitään: jos Jumala hetkenkään epäröisi käyttää valtaansa, lakkaisi ihminen olemasta. Koska ei ole ajateltavissa, että vapaus olisi kaikkivoipaisuuden kanssa ristiriidassa, niin löytyykö mitään muuta keinoa käydä tätä argumentaatiota vastaan kuin tunnustaa ihminen ja hänen vapautensa osaksi jumalallista Olentoa, siis sanoa, ettei ihminen ole Jumalan ulkopuolella, vaan Jumalassa, ja että jopa ihmisen toiminta kuuluu Jumalan elämään.” (Schelling 2004, 11-12.)

Jumalan asettaminen erilleen maailmasta ei siis kykene perustelemaan ihmisen vapautta millään tavalla paremmin kuin panteistinen käsitys Jumalasta. Tämän paremmin ei Schellingin mukaan menesty myöskään lähtökohtaisesti ateistinen käsitys, jossa ihmisen vapaus oletetaan ensisijaiseksi lähtökohdaksi. Tällöin jokainen yksilöllinen tahto on oma muista tahdoista irrallinen keskuksensa. Kuten aiemmin todettiin, ihminen ei tällöinkään voi kuitenkaan olla irrallaan maailmasta vaan hänen tahtonsa täytyy joka tapauksessa liittyä maailman kokonaisuuteen jollain tavalla. Sen selittäminen, miten yksilön vapaus liittyy maailman kokonaisuuteen, on taas juuri Schellingin Vapaustutkielman keskeinen tehtävä. Mikäli jumalallisen järjen systeemin sijaan ajatellaan maailma esimerkiksi mekaanisten luonnonlakien kokonaisuudeksi, jää ihmisen vapauden sovittaminen systeemiin edelleen keskeiseksi ja vaikeasti ratkaistavaksi kysymykseksi. (Schelling 2004, 8.) Schellingin mukaan ihmisen vapauden todellisuuden puolustaminen edellyttää Jumalan läsnäoloa maailmassa, sillä ihmisen tietoisuuden ja vapauden kokemus ovat luonteeltaan niin syvällisiä, ettei niitä voi sovittaa mihinkään maailman pohjimmiltaan mekaanisena käsittävään systeemiin. (Schelling 2004, 21-22.)

Näin ollen panteistinen systeemi jää ainoaksi mahdollisuudeksi sovittaa yhteen vapaus ja välttämättömyys ihmisellä. Panteistinen systeemi ymmärrettävästi voidaan muotoilla myös fatalistisesti, mutta Jumalan läsnäolon maailmassa ei tarvitse merkitä Luojan ja luotujen olentojen täydellistä samaistamista. Schellingin mukaan tämän väärinkäsityksen juuret ovat pohjimmiltaan ”identiteetin lain ja väitelauseissa esiintyvän kopulan väärinymmärtämisessä”:

”Jo lapsikin käsittää, ettei missään mahdollisessa lauseessa, joka yleisesti hyväksytyyn selityksen mukaan ilmaisee subjektin ja predikaatin identiteetin, ilmaista näiden kahden yhtäläisyyttä tai edes niiden välitöntä riippuvuutta toisistaan. Niinpä esimerkiksi lauseella, ”tämä kappale on sininen”, ei ole sitä merkitystä, että kappale siinä mielessä, missä se on kappale, olisi myös sininen, tai että kappale sillä perusteella, että se on kappale, olisi myös sininen; vaan ainoastaan se merkitys, että se, mitä kappale nyt sitten onkaan, (vaikkakaan ei siis siitä syystä, että se on kappale), on myös sininen: kuitenkin tämä oletus, joka osoittaa täydellistä tietämättömyyttä kopulan olemuksesta, on meidän aikoihimme asti jatkuvasti tehty identiteetin lain korkeammassa soveltamisessa.” (Schelling 2004, 14.)

Millä tavoin tämä abstrakti lauseenjäsenten suhteita koskeva väite liittyy kysymykseen vapauden ja välttämättömyyden suhteesta? Vastaus tähän ei ole heti täysin ilmeinen, mutta muuttuu jatkuvasti selkeämmäksi edettäessä Vapaustutkielman vapauteen, Jumalaan ja pahuuteen liittyvissä ongelmissa. Edellä mainittiin, että panteismin on usein väitetty olevan ihmisen vapauden kanssa yhteensopimaton järjestelmä koska jumalallinen voima vaikuttaa kaikessa, eivätkä luodut olennot kuten ihminen voi tällöin omata vapaata tahtoa, joka kykenee toimimaan Jumalan tahdosta riippumatta. Mainitusta identiteetin lain väärinymmärtämisestä voi saada valaisevan ennakkokäsityksen, kun käsittelyyn otetaan panteismin perusväite ”Jumala on kaikki”.

Schellingin (2004, 16-17) mukaan tätä väitettä ei tule ymmärtää siten, että Jumala ja kaikki ovat täsmälleen sama asia, jolloin luodut oliot eivät ole mitään. Kuten Schellingillä on usein tapana Vapaustutkielmassa, hän valaisee luotujen olentojen (erityisesti ihmisen) ja Jumalan suhdetta metaforalla. Jos ajatellaan esimerkiksi ihmiskehon kokonaisuuden ja sen sisältämien ruumiinosien suhdetta, niin jokainen ruumiinosa voidaan nähdä omana hyvinkin itsenäisenä kokonaisuutenaan; esimerkiksi hengityselimistö muodostaa ihmiskehossa oman suhteellisen itsenäisen kokonaisuutensa, ja sen sairaus voi helposti johtaa koko ihmisen kuolemaan. Siitä että osat voivat olla olemassa ja toimia todellakin vain *osina* kokonaisuudessa ei seuraa, että osat eivät voisi olla jotain erityistä ja itseään toteuttavaa, jonka ansiosta ainoastaan myös kokonaisuus voi olla se, mikä se on. Toisaalta taas ihmistä elävänä, tuntevana ja (itse)tietoisena kokonaisuutena ei voida kunnolla ymmärtää ainoastaan ihmisen osien tuntemisen kautta, kuten myöskään tasossa olevaa geometrasta kuviota ei voida täydellisesti

muodostaa kuinka suuresta tahansa yksittäisten pisteiden kokoelmasta. (Schelling 2004, 13 & 21.)

Edellä kuvatun vertauksen tarkoituksena on havainnollistaa sitä, että ihmisen kuuluminen Jumalaan ei tee mahdottomaksi ihmisen vapautta. Ihminen kuuluu joka tapauksessa osana luonnon kokonaisuuteen ja myös ihmisen tietoisuus sekä erityisesti vapaus ovat osa luontoa. Schellingin(2004, 21-22) mukaan modernin käsityksen mukaisen hengettömän, sokeiden luonnonlakien mukaan toimivan luonnon sijaan luonnon ajattelemisen jumalallisen voiman ja merkityksellisyyden läpäisemäksi nimenomaan antaa pohjan pitää ihmistä todella vapaana:

”Vaikka kaikki maailmanolennot eivät olisikaan mitään muuta kuin Jumalan sieluelämän ajatuksia, täytyisi niiden jo tästä syystä olla eloisia.” (Schelling 2004, 22.)

Ajatus että ainoastaan sellainen moderni ihmiskuva, jossa ihmisen täydellinen vapaus asetetaan ensimmäiseksi lähtökohdaksi, voisi tehdä oikeutta ihmisen vapaudelle, perustuu samankaltaiselle virhekäsitykselle, jolle Kantin filosofian suhteen perustui ajatus, että ihminen voisi ”nousta kapinaan moraalilakia vastaan”. Schellingin (kuten myös Kantin) mukaan nimittäin vapaus kuuluu väistämättä yhteen välttämättömyyden kanssa, eikä ihminen siten voi jo olemuksellisesti olla koskaan ”täysin vapaa”. Samoin kuin kuin esimerkiksi sydämellä on kehossa tietty koko paikka ja tehtävä, jota se suorittaa suhteellisen riippumatta muun elimistön toiminnasta, myös ihmisellä on luonnossa määrätty asemansa, jota vasten ihmisen vapaus voidaan ajatella. Schelling ymmärtää vapauden liittyvän erottamattomasti olennon sisäiseen välttämättömyyteen, joka ei ole kausaalisuhteiden välttämättömyyttä. Vapaus ja välttämättömyys liittyvät toisiinsa jo ihmisen olemuksessa; niiden suhde ei ole ajateltavissa ajallisesti muodostuneeksi, vaan se on käsitteellinen. (Schelling 2004, 70-73.)

Näin ollen Schellingin mukaan se, mikä panteismissa vaikuttaisi joidenkin mukaan tuhoavan ihmisen vapauden, ei olekaan oppi, että ihminen kuuluu Jumalaan. Sen sijaan ongelmia todellakin syntyy, jos panteismi käsitetään mekanistisena systeeminä, jollain esimerkiksi Spinozan systeemi Schellingin mukaan on. Mekanistisella systeemillä Schelling tarkoittaa tässä yhteydessä sellaista systeemiä, jossa jokaisella asioissa muutosta aiheuttavalla syyllä on riittävä kausaalinen syynsä jossain edeltävässä asiantilassa. Ongelmana mekanistisessa systeemissä on se, että se käsittelee tahtoa esineenä, jonka toimintaan tarvitaan jokin ulkoinen syy. Tällöin jokainen tahdonkäytön tilanne vaatii itselleen edeltävän syyn ja syiden ketju

jatkuu loputtomiin Jumalan ollessa koko prosessin alullepanija ja itse itsensä syy. (Schelling 2004, 25.) Jumalaa ei siis pidä ymmärtää ainoastaan maailman kokonaisuuden logiikkana, vaan myös sen elävöittäjänä ja siten oman kokonaisuutensa jatkuvasti ylittävänä henkenä:

”Jumala ei ole kuolleitten vaan elävien Jumala. Ei voida ajatella, että täydellisin Olento osoittaisi mieltymystään myös mitä täydellisimmälle koneelle.” (Schelling 2004, 21.)

Toisaalta tahdonvapautta ei myöskään voida puolustaa käsittämällä tahto ensisijaisesti kyvyksi valita kahdesta toisensa poissulkevasta vaihtoehdosta toinen ilman mitään määrättyä syytä. Tässä olisi Schellingin mukaan kyse ainoastaan ”etuoikeudesta saada toimia järjettömästi” (Schelling 2004, 71). Vapautta ei voi Schellingin näkökulmasta ymmärtää mielen ja maailman dualismin kautta, jossa maailma ajatellaan kausaalisesti toimivaksi mekaaniseksi kokonaisuudeksi ja mieli siitä riippumattomaksi itsenäiseksi toimijaksi. Schelling käsittää vapauden sidoksissa välttämättömyyteen, joka nousee ihmisen itse muovaamasta olemuksesta. Ihmisen vapaudessa ei ole kysymys yleisestä abstraktista vapaudesta, vaan nimenomaisesti ihmisenä ja vieläpä juuri tietynä ihmisenä olemisen vapaudesta. Yksittäiset valinnat eivät seuraa kausaalisesti toisiaan tai vielä vähemmän ilmaantuvat sattumalta, vaan valinnat ovat erottamattomia kunkin olennon ajattomasta olemuksesta. Muodollisesti katsottuna vapaus on tietyn olennon oman olemuksen välttämättömyyttä. (Schelling 2004, 72-75.)

Syy siihen, miksi mikä tahansa kokonaisvaltaiseen järjelliseen esitykseen pyrkivä filosofia ei tunnu tekevän tarpeeksi oikeutta ihmisen aktuaaliselle vapaudelle pelkän muodollisen käsitteen lisäksi, on siinä, että vapautta todellisessa elämässä ei voida kokonaan ymmärtää käsitteellisesti. Pylkkö kuvaa Schellingin käsitystä filosofisesta systemistä seuraavasti:

”Schelling on siis holisti: kokonaisuus ei synny mekaanisesti osista rakentamalla vaan edustaa jotain suurempaa, voimakkaampaa ja alkeellisempaa kuin osien voimien summa: olemisen, ajattelun ja kokemisen ykseyttä. Ja tämän ykseyden ilmaiseminen, sen tavoittaminen sanoin, on melkein mahdotonta ja lähentelee paradoksaalisuutta: tavoitteena on kokonaisvaltainen ajattelu, joka ei synny käsitteitä yhdistelemällä, mutta joka kuitenkin elää ja ilmenee kielessä.” (Pylkkö 2004, 147.)

Monien ajattelijoiden mukaan ylipäätään kaikenkattavaa systeemiä rakentamaan pyrkivä filosofia ei kykene tavoittamaan elävää todellisuutta, vaan jumiutuu väistämättä oman aikansa käsitteistöön sidottuun kaavamaiseen abstraktioon, jossa yleiset lainalaisuudet tekevät merkityksettömiksi yksittäisten olioiden vapauden ja asioiden ainutlaatuisen luonteen (Bowie 1993, 67). Schelling ei kuitenkaan ollut irrationalisti ja hän ajatteli, että asioiden yksillöllisen luonteen syvällinen ymmärtäminen on nimenomaan mahdollista ainoastaan yleisempää kehystä (filosofista systeemiä) vasten. Schellingille filosofinen systeemi ei merkitse lopullisuuteen pyrkivää mahdollisimman eksakteista käsitteistä koostettua ankaran loogista kokonaisuutta. Systeemi on ainoastaan pyrkimys hahmottaa jollain tapaa (ei välttämättä kausaalisesti), millä tavoin asiat maailmassa liittyvät toisiinsa. Esimerkiksi metaforat eivät ole Schellingille ainoastaan tapa esittää helppotajuisessa muodossa jokin yleinen puhtaan loogis-älyllisestikin ymmärrettävissä oleva metafyyssinen periaate, vaan esteettiset sekä eettiset tekijät ovat hänen mukaan välittömässä yhteydessä metafysiikkaan. Metaforien ensisijainen tehtävä ei ole kuvata oletetusti eksaktimminkin kuvattavissa olevaa todellisuutta, sillä kieli ei ole Schellingille ainoastaan keino välittää ajatuksia, vaan elävän dynaamisen todellisuuden ilmentymistä tunteissa, tahtovissa ja itsetietoisissa olennoissa. (Pylkkö 2004, 196-200.)

Schellingin pyrkimys mielen ja maailman tai käsitteen ja objektin dualismin hyväksymiseen ainoastaan dualismin molemmat puolet sisältävän ykseyden sisällä tulee hyvin ilmi hänen käsityksessään filosofisesta systeemistä. Schellingin mukaan kokonaisvaltainen filosofinen systeemi on mahdollinen ainoastaan, jos todellista eroa maailman ja sitä kuvaavan filosofisen esityksen välillä ei ole. Tämä ei tarkoita naiivia realismia, jossa yksinkertaisesti väitetään, että filosofinen esitys voi kuvata maailmaa sellaisena kuin se on. Schellingin mukaan systeemi elävänä kokonaisuutena eli ”maailma itsessään” ja filosofinen systeemi eli kuvaus maailmasta ovat saman todellisuuden eri puolia. Kokonaisvaltaisessa ymmärryksessä vaikuttaa aina loogisen systeemin lisäksi tuon systeemin elävöittävä ja siihen palautumaton henki. (Schelling 2004, 26-27.) Esimerkiksi vapauden filosofinen käsitteen ja vapauden aktualisuuden suhteessa tämä Vapaustutkielman metafyyssinen peruslähtökohta oli jo esillä. Schellingin argumentti identiteetin lain luonteesta tulee paremmin ymmärretyksi, kun se yhdistetään nyt käsiteltävään oppiin dualismista ykseyden sisällä. Schelling kirjoittaa identiteetin lain merkityksestä seuraavaa:

”Joka siis sanoo: keho on keho, tarkoittaa aivan varmasti lauseen subjektilla jotain muuta kuin lauseen predikaatilla; edellisellä nimittäin ykseyttä, jälkimmäisellä yksittäisiä kehon

käsitteeseen sisältyviä ominaisuuksia, jotka suhtautuvat subjektiin niin kuin antesedenssi konsekvenssiin. Juuri tätä tarkoittaa toinen, vanhempi selitys, jonka mukaan subjektin ymmärrettiin suhtautuvan predikaattiin kuten suljetun avattuun.” (Schelling 2004, 15-16.)

Esimerkiksi ihmisen aktuaalinen vapaus ja vapauden filosofisen käsite suhtautuvat Schellingillä toisiinsa samoin kuin lauseen ”keho on keho” molemmat puolet. Ne ovat yhtä, mutta eivät todellakaan erottamattomasti sama asia tautologian mielessä. Samoin lauseessa ”Jumala on kaikki” Jumala tulee käsittää maailmaksi aktuaalisena elävänä kokonaisuutena, jota ei koskaan täydellisesti voida tavoittaa käsitteellisesti, kun taas ”kaikki” tulee ymmärtää kokonaisuuden osiin jakavan, käsitteellistävän ja siten erotteluja tekevän filosofisen systeemin näkökulmasta. Koska Schellingin mukaan substanssidualismi on epäfilosofinen oppi ja johtaa ”järjen itsemurhaan” (Schelling 2004, 32), täytyy filosofisen ymmärryksen maailmasta ja aktuaalisen maailman olla pohjimmiltaan samaa substanssia. Itse asiassa, jotta kahden asian eroa voidaan ylipäättään pohtia, täytyy niiden taustalla olla jokin yhdistävä tekijä, jota vasten ero voidaan havaita. Mikäli mitään yhteyttä ei olisi, ei olisi myöskään mahdollisuutta käsittää asioita vastakkaisiksi, sillä vastakohtaisuus voi olla ymmärrettävissä ainoastaan vastakohtaparin sisältävän systeemin sisällä. (Bowie 1993, 74.)

Millainen kokonaisuus sitten voi sisältää mielen ja maailman, tai käsitteen ja objektin perustavan oloisen dualismin molemmat puolet redusoimatta kumpaakaan toiseen? Schelling kutsuu tätä perimmäisintä ykseyttä Absoluutiksi. Absoluutilla ei ole mitään ominaisuuksia, mutta se ei silti ole sama asia kuin ”ei mitään”. Tämä tarkoittaa, että Absoluuttia ei voida käsittää suhteessa mihinkään, koska suhteessa olemisen rajoittaa ja asettaa ehtoja. Absoluutista ei myöskään voi olla tietoa, koska tieto perustuu subjektin ja objektin suhteelle; subjekti on se, joka tietää ja objekti se, mikä tiedetään. Absoluutin täytyy ylittää kaikki mahdolliset vastakkainasettelut ja olla niiden taustalla. Siten on selvää, että absoluutti ei voi olla koskaan päättelyn tai kehityksen lopputulos, vaan se on aina jo valmiiksi läsnä kaikessa. (Bowie 1993, 20-26.)

Schelling tähdentää viimeksi mainittua ajatusta seuraavasti:

”Useimmat, saavuttaessaan tarkastelussa tämän kohdan, jossa heidän on huomattava kaikkien vastakohtien häviävän, unohtavat, että nyt ne todellakin ovat hävinneet, ja antavat vastakohtat

taas ominaisuuksiksi erottamattomuudelle, jonka juuri piti tulla vastakohtien osaksi näiden täydellisesti hävittyä.” (Schelling 2004, 106.)

Vaikka Absoluutin *käsitteeseen* päätyminen vaatiikin runsaasti pohdintaa, Absoluutti ei ole kuitenkaan päättelyn lopputulos vaan ehto. Sitä ei tiedosteta heti aluksi, koska käsitteet, joilla Absoluuttia pyritään kuvaamaan, vaativat tosiasiaassa Absoluuttia tullakseen ilmaistuksi ja ymmärretyksi.

Absoluuttiin liittyen on Schellingillä hyvin keskeistä älyllisen intuition käsite. Absoluuttia ei voi ymmärtää käsitteellisesti koska kaikki käsitteet ovat suhteessa toisiinsa käsitteisiin ja absoluutin täytyy olla täysin riippumaton. Siksi ainoa tapa tiedostaa absoluutti on välitön ja ei-käsitteellinen älyllinen intuitio, jossa tiedostaminen on välittömyydessään ehdotonta ja jossa ei ole eroa subjektin ja objektin välillä. Esimerkiksi välitön tietoisuus omasta olemassaolosta ymmärretään Schellingin mukaan älyllisellä intuitiolla. (Bowie 1993, 24-25.) Monien filosofien mukaan älyllinen intuitio ja absoluutti ovat mystisiä ja pseudofilosofisia turhia käsitteitä. Schellingillä ne ovat kuitenkin ehdottoman keskeisessä roolissa myös hänen muun filosofiansa kannalta koko hänen uransa ajan ja moni nykyaikainen Schelling-komentaattori onkin ottanut nämä käsitteet vakavasti. (Bowie 1993, 1-5.) Esimerkiksi Bowie sanoo absoluutista seuraavaa:

”“Absoluuttia”, jota tästä eteenpäin käsittelemme, ei tule ymmärtää mystisessä mielessä: se on aluksi ainoastaan tulos minkä tahansa sellaisen asian suhteellisuuden ymmärtämisestä, joka voidaan selittää kausaalisiin käsitteisiin.” (Bowie 1993, 20.)

Bowien (1993, 20) mukaan termi “Absoluutti” onkin saanut merkityksensä absoluuttisesta vastakohtana suhteelliselle. Absoluuttinen ymmärrys on sellaista, jossa ei ole kausaalista rakennetta edes loogisen perusteen ja seurauksen mielessä, vaan se on välittömyydessään täysin ehdotonta; on vain puhdas esikäsitteellinen kokemus, jossa ei ole eroa tietävän subjektin ja tiedon kohteena olevan objektin välillä (Bowie 1993, 21).

Absoluutti on siis Schellingille perimmäinen ykseys, jonka pohjalle todellisuuden ilmeneminen monessa mielessä dualistisena perustuu. Täydellinen dualismi on filosofinen mahdottomuus, sillä tällöin dualismin eri puolet eivät voisi olla millään tavalla tekemisissä toistensa kanssa, eivätkä ne siten voisi kuulua samaan havaitun ja käsitteellistetyn maailman

kokonaisuuteen. Loogiseen kokonaisuuteen pyrkivä käsitteellistävä ihmisjärki kuitenkin hahmottaa väistämättä monet asiat, kuten mielen ja maailman, erillisinä perustavanlaatuisen dualismin kautta. Duaalisuus ja ykseys ovat toisiinsa sidonnaisia; ylittämättömmänkin oloisen dualismin taustalla on oltava ykseys, jota vasten asiat voidaan esittää toistensa yhteyteen kuuluvina (vaikkakin sitten vastakohtaisina) ja toisaalta että ykseydellä voi olla mitään merkitystä, ja että se ylipäätään voidaan ymmärtää, täytyy siinä ilmetä erotteluja. Tätä tarkoittaa Schellingin keskeiseksi asiaksi nostama identiteetin lain syvällisempi ymmärtäminen. (Bowie 1993, 62.) Se, että kaksi asiaa ovat yhtä, ei merkitse, että kyseessä on triviaali tautologia. Sen sijaan identiteetissä on Heideggerin (1985, 86) sanoin kysymys ”sen, mikä asioissa on erilaista, yhteenkuulumisesta perustuen alkukantaisempaan (primordial) yhteyteen”. Alkukantaisempi tarkoittaa tässä yhteydessä sitä, että vastakohtien yhteys on jo minkä tahansa yksinkertaisenkin vastakohtille perustuvan ajatusrakennelman taustalla.

4.3 Perusta ja olemassaolo

Vapaustutkielman filosofisen systeemin keskeisimmät ajatukset rakentuvat usein identiteetin lain mielessä ymmärrettäville vastakohtapareille. Kenties keskeisin näistä vastakohtapareista on jako olemassaoloon ja sen perustaan. Schelling käyttää välillä tästä samasta metafysisestä jaottelusta myös muita nimityksiä kuten hämärä ja valo sekä luonto ja Jumala.

Olemassaololla Schelling tarkoittaa maailmaa aktuaalisena lainmukaisena ja järjellisenä kokonaisuutena. On huomattava, että Schellingin maailmankuva on antimoderni; hän käsittää koko maailman itsessään merkityksellisenä, järjellisenä ja kehittyvänä. Ilmiöiden säännönmukaisuus luonnossa ja yhteiskunnassa sekä merkityksen tunne elämässä ylipäätään eivät ole Schellingille ainoastaan ihmisen tietoisuuden myötä syntyneestä sosiaalis-psykologisesta tajunnasta riippuvia konstruktioita. Sen sijaan hän näkee koko maailman universaalien hengen (Jumalan) asteittaisena ilmenemisenä itselleen. Jos ihmisen itsetietoinen tajunta kohoaa ainutlaatuisena ilmiönä muun luonnon yläpuolelle, täytyy Schellingin mukaan sen hengen, mikä ihmisessä ilmenee, olla jo alun perin läsnä luonnossa, vaikkakin latentissa muodossa. (Pylkkö 2004, 193-194.)

Vapaustutkielman panteismissä on keskeistä ymmärtää, että lauseiden ”Jumala on kaikki” ja ”kaikki on Jumala” merkitykset eroavat oleellisesti toisistaan. ”Kaikki on Jumala” tarkoittaisi Schellingillä, että kaikki olemassaolevat asiat kokonaisuutena muodostavat Jumalan. Tällöin kuitenkin jumaluus redusoitaisiin yksittäisten asioiden muodostamaan kokonaisuuteen, vaikka Jumalan tulisi olla mihinkään redusoimaton kokonaisuus, jossa yksittäiset oliot ilmenevät. Jumalasta muodostuisi ainoastaan synonyymi luonnon kokonaisuuden toiminnan matemaattiselle välttämättömyydelle. Jotta maailmassa voi olla vapautta ja merkitystä pelkkien kausaalisten lakien sijaan, täytyy Jumala käsittää henkenä, joka tekee maailmasta sen, mitä se on. Jos lauseessa ”kaikki on Jumala” käsitetään ensin ”kaikki” maailman kaikkien asioiden kokonaisuudeksi ja kutsutaan tätä kokonaisuutta sen jälkeen Jumalaksi, niin lauseessa ”Jumala on kaikki” lähdetään Jumalasta perimmäisenä olevana ja todetaan, että sen ulkopuolella ei voi olla mitään. (Heidegger 1985, 86.) Schelling onkin jopa sanonut arvostansa teosofiaa kriittistä filosofiaa enemmän, sillä teosofia ”aloittaa Jumalasta” eikä päädy siihen ainoastaan käsitteellisesti välttämättömänä lopputuloksena (Horn 1997, 1).

Schellingin mukaan (2004, 37-38) edes Jumala aktuaalisesti olemassaolevana maailmanjärjestyksenä ei kuitenkaan voi perustua omalle logiikalleen. Jumala vaatii ilmentyäkseen aktuaalisena universaalina järkenä ja merkityksenä perustan, joka on ainoastaan ”sokeaa tahtoa olemassaoloon”. Koska Jumalan ulkopuolella ei kuitenkaan ole mitään, täytyy myös perustan olla Jumalassa itsessään:

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

Schelling ei luultavasti tässä yhteydessä tarkoita luonnolla luontoa siten, kuinka luonto käsitetään arkikielessä elollisten ja elottomien asioiden kokonaisuutena. Luonto tässä mielessä kuuluu lakien mukaisena kokonaisuutena Jumalan aktuaaliseen olemassaoloon. Sen sijaan Schelling puhuu perustasta Jumalan luontona analogisesti siihen suhteeseen, mikä ihmisellä on luontoon ”tavallisesti” käsitettynä ihmistä ympäröivänä maailmana. (Pylkkö 2004, 162-163.) Ihminen on yhtä luonnon kanssa, mutta toisaalta ihminen nostaa itsensä myös luonnosta eroavaksi itsetietoisensa tajuntansa ansiosta, jonka ominaisuudet eivät palaudu muussa

luonnossa vaikuttaviin mekanismeihin. Luonto on ikuisesti perusta ihmisen tietoisuudelle, jota ilman tietoisuutta ei voisi olla. Kuitenkin kerran synnyttyään luonnosta ihmisen tietoisuus ei enää palaudu ominaisuuksiltaan luontoon. Mielen ominaisuuksia ei voi redusoida kausaalisten luonnonlakien toimintaan (joiden tiedostaminen on myös mielen toimintaa). Vaikka mieli vaikuttaa luontoon nähden itsenäiseltä intentionaalisuudessaan ja sisällöllisyydessään, niin toisaalta kuitenkin luonto näyttäytyy mielelle ulkopuolisena toiseutena, jossa mieli kohtaa väistämättä rajansa. Lopulta kuitenkin tietoisuus on riippuvainen materiaasta, joka muodostaa aivot, ja itse tietoisuuden muodostumisen prosessi jää aina joltain osin tietoisuuden ulkopuolelle. Siten tietoisuus voidaan samaistaa olemassaoloon, sillä kaikki, mitä kykenemme ymmärtämään, on tietoisuudessamme. Toisaalta tietoisuuden olemassaolo perustuu tiedottomalle materiaalille, joka toimii ikuisesti tietoisuudelle tavoittamattomana perustana. (Bowie 1993, 77.) Samaan tapaan Jumala tarvitsee olemassaololleen perustan, joka ei kuitenkaan tarkoita kausaalista selitystä Jumalan olemassaololle (sillä tällöin perusta tarvitsisi edelleen itselleen perustan jne.).

Puhuttaessa ihmisen ja luonnon tai Jumalan ja perustan eroavuudesta täytyy myös aina muistaa, että Schelling ei hyväksy substanssidualismia. Esimerkiksi ihminen voi nousta luonnosta erottuvaksi ja siihen palautumattomaksi ainoastaan vasten ihmisen ja luonnon vielä perustavampaa ykseyttä Absoluutissa:

”Mitä tällä olemuksella ennen muuta tarkoitamme, olemme jo selittäneet: olemuksen täytyy olla *ennen* perustaa ja ennen kaikkea, mikä on olemassa, siis ylipäättään ennen kaikkea kaksinaisuutta; miksipä muuksi kuin *alkuperustaksi* (Absoluutiksi) tai vieläpä *perustattomaksi* voisimmekaan sitä kutsua? Koska se käy ennen kaikkia vastakohtia, eivät vastakohtat voi olla siinä toisistaan erotettavissa, eivät myöskään millään tavoin siinä tavoitettavissa.” (Schelling 2004, 106.)

Jumala olemassaolevana kaikenkattavana järjestyksenä tarvitsee itselleen perustan, jossa on vasta kaipaus tähän ykseyteen. Perusta ei kuitenkaan edellä Jumalaa ajallisesti (mikä johtaisi päättymättömään regressiin), vaan on Jumalassa jotain, joka ei vielä ole Häntä itseään. (Schelling 2004, 37.) Tässä ei ole kyse jaosta *olemassaolevan* Jumalan kahteen eri ominaisuuteen (olemassaolo ja perusta) vaan pyrkimyksestä käsittää olemassaolo ylipäättään uudella tavalla, yhdessä perustansa kanssa. Koska olemassaoleva järjestys (Jumala) sisältää perustan ansiosta jonkinlaisen jännitteen (joka mahdollistaa elämän ja kehityksen), täytyy

vielä Jumalan ja perustankin taustalla olla perustavammanlaatuinen ykseys, jossa ei ole mitään ristiriitoja ja jota vasten kaikki ristiriidat (joita ilmennyt olemassaolo Schellingin mukaan aina sisältää ja joille se perustuu) piirtyvät. (Heidegger 122-123.) Tämä ykseys on Absoluutti, joka jo aiemmin tutkielmassa oli esillä. Ykseyttä Absoluutissa ei tarvitse ymmärtää uskonnollisen mystiikan kautta. Sen sijaan kyse on ainoastaan Schellingin filosofian perustavanlaatuisesta taustaoletuksesta, jonka mukaan kahden asian ero edellyttää niiden yhteyttä jossain perustavammassa mielessä. (Bowie 1993, 20.) Esimerkiksi väite, että ihmisen olemassaolo perustuu luontoon ennen ihmistä, edellyttää Schellingin mukaan jotain, joka edeltää sekä ihmistä että luontoa (Bowie 1993, 81-82) .

Palatakseni kuitenkin vielä perustaan, miten perusta tulisi tarkkaan ottaen ymmärtää? Perusta on säännötöntä kaaosta, jota ei voi käsittää itsessään olemassaolevana, vaan ainoastaan pohjana olemassaolevaa järjestystä vasten. Pelkässä kaaoksessa itsessään ei nimittäin ole mitään, mitä voitaisiin ymmärtää ja siten käsittää olemassaolevana, mutta toisaalta maailman järjestystä ei voida myöskään käsittää kuin kaaoksen ideaa vasten. Siten perusta onkin nimenomaan perusta olemassaololle, eikä mitään olemassaolevaa *itsessään*. Se ei ole itsessään mitään, mutta ilman sitä ei voisi olla Jumalaa aktuaalisena henkenä ja järjestyksenä, joka ilmentyy olemassaolevan maailman kokonaisuudessa ja kaikkien sen osien ainutkertaisuudessa. Perustaa ei kuitenkaan tule käsittää ajallisesti alkukaaokseksi ennen järjestäytyneen maailman (Jumalan) olemassaoloa. Sen sijaan perusta edeltää olemassaoloa käsitteellisesti. Ajallisesti Jumala ja perusta ovat jatkuvasti toisiinsa erottamattomasti sidottuja eikä kumpaakaan voi olla ilman toista. (Schelling 2004, 38.) Kyse on siitä, että Jumalan aktuaalinen olemassaolo henkenä (maailmanjärjestyksenä) vaatii itselleen ei-järjellisen perustan, jota vasten se voidaan hahmottaa järjellisenä.

Schelling pyrkii valaisemaan perustan ja olemassaolon suhdetta vertauksen keinoin vertaamalla olemassaoloa valoon ja perustaa painovoimaan:

”Painovoima käy ennen valoa, valon ikuisesti hämäränä perustana, joka itse ei ole *actu*, ja pakenee yöhön, jossa valo (olemassaoleva) sitten syttyy. Ei edes valo yksin sulata täysin sitä sinettiä, jonka alle painovoima on suljettu.” (Schelling 2004, 37.)

Schelling on esittänyt luonnonfilosofiassaan teoriaa, jossa ovat keskeisessä osassa myös konkreettiset fysikaaliset käsitteet, kuten painovoima. Ei ole kuitenkaan tarpeen syventyä

erikseen Schellingin käsityksiin fysikaalisista ilmiöistä, sillä tässä yhteydessä painovoima voidaan samaistaa pimeyteen. (Bernstein 2002, 83-84.) On hyvä kuitenkin muistaa, että Schelling ei puhuessaan vertauksin ja analogioin useinkaan käsitä vertauksia ”vain” vertauksina, vaan ajattelee tässäkin tapauksessa valon ja pimeyden jossain mielessä todella edustavan perustaa ja olemassaoloa. Pimeys ei ole olemassa itsessään positiivisena asiana, se voidaan hahmottaa ainoastaan valon puuttumisena. Toisaalta kuitenkin valon ilmestyessä pimeys koetaan itsenäisenä olemuksena, jota valo ei voi koskaan kokonaan poistaa. Valo ei koskaan ulotu täydellisesti kaikkialle ja mikäli valo häviää, on pimeys aina uudestaan vallalla. Ainoastaan valon ansiosta maailma voidaan nähdä, joten valo toimii analogiana olemassaoloon eli Jumalaan aktuaalisena. Valo kuitenkin tarvitsee ilmentyäkseen perustan, jota vasten se voidaan käsittää positiivisena, olemassaolevana. Pimeyttä voidaan verrata Schellingin perustan käsitteeseen, sillä pimeys käsitetään samaan tapaan valoa edeltävänä olemuksena, jolla ei ole omaa aktuaalista olemassaoloa, mutta joka kuitenkin valon kerran ilmaannuttua koetaan omana valoa rajoittavana olemuksenaan. (Heidegger 1985, 114-115.)

Perusta ja olemassaolo ovat siis toisistaan erotettavissa ainoastaan käsitteellisesti; aktuaalisesti kumpaakaan ei voi olla ilman toista. Schellingin mukaan (2004, 34-36) perinteinen pahuutta, vapautta sekä Jumalaa maailmanjärjestyksenä käsitellyt filosofia on tehnyt sen virheen, että se on pyrkinyt käsittelemään Jumalaa ilman perustaa. Tällöin Jumala ymmäretään ainoastaan koko luonnossa vaikuttavana järjestyksenä ja siten välttämättömyytenä. Yksittäiset olennot ovat ainoastaan osia valtavassa kosmisessa kaavassa. Schelling ajattelee kuitenkin, että jumalallinenkaan järjestys ei voi perustua itse itselleen, vaan tarvitaan perusta, jossa järjestystä ei vielä ole. Koska perusta ei edellä olemassaoloa ajallisesti vaan käsitteellisesti, perusta vaikuttaa nykyhetkessäkin olioissa tahtona, joka ei ole ainoastaan passiivinen osa olemassaolevaa järjestystä vaan pyrkii luomaan uutta. Perustan käsitteen on siis tarkoitus mahdollistaa olentojen itseys Jumalasta eroavina ja erityisesti ihmisen vapaus luonnon välttämättömyydestä:

”Erottuakseen Jumalasta on olioiden muunnuttava joksikin toiseksi sellaisessa perustassa, joka eroaa Jumalasta. Mutta koska mitään ei voi olla Jumalan ulkopuolella, voidaan tämä ristiriita ratkaista vain siten, että olioilla on perustansa siinä, mikä Jumalassa itsessään ei ole *Häntä itseään*, toisin sanoen, siinä, mikä on hänen olemassaolonsa perusta.” (Schelling 2004, 39.)

Jokin, jonka perusta on sama kuin tuo jokin itse, saattaa vaikuttaa paradoksaaliselta ja jopa kehäpäätelmältä. Bernsteinin (2002, 86) mukaan kyseessä on kuitenkin länsimaisessa teologis-filosofisessa perinteessä useinkin esiintynyt ajatus, että vaikka Jumala *olemassaolevana* kokonaisuutena onkin kaiken ykseys, voidaan Jumalan *olemisen tavasta* erotella käsitteellisesti eri aspekteja. Jumala aktuaalisena olemassaolona ei ole sama asia kuin idea Jumalasta. Jumalan aktuaaliseen olemassaoloon, kuten minkä tahansa muunkin asian olemassaoloon, tarvitaan Schellingin mukaan tahto, jonka tulosta se on. Jumala aktuaalisena on jo läsnä kaikessa ymmärrystä sisältävässä tahtomisessa. Sen sijaan että Jumala on voinut aktualisoitua, on Jumalan täytynyt tahtoa omaa olemassaoloaan perustassa, joka on ainoastaan sokeaa tahtoa ilman ymmärrystä. (Schelling 2004, 39.)

Schelling kirjoittaa perustasta kaipauksena olemassaoloon seuraavasti:

”Mikäli haluamme tehdä tämän olion inhimillisesti ymmärrettäväksi, voimme sanoa: tämä olio on kaipausta, jota ikuinen Yksi tuntee päästäkseen synnyttämään itsensä. Kaipaus ei ole sama kuin Yksi, mutta toki Yhden tavoin ikuinen. Kaipaus tahtoo synnyttää Jumalan eli sellaisen ykseyden, joka ei tarvitse syytä itsensä ulkopuolelta, mutta juuri tästä syystä ei kaipauksessa itsessään ole vielä ykseyttä. Kaipaus tarkasteltuna itsessään on tästä syystä myös tahtoa; mutta tahtoa, missä ei ole lainkaan ymmärrystä, ja mikä tästä syystä ei ole sellaista itsenäistä ja täydellistä tahtoa, missä ymmärrys oikeastaan on tahtoa tahdossa.” (Schelling 2004, 39.)

Yksi tarkoittaa tässä esityksessä Jumalaa aktuaalisena olemassaolona, jossa kaikki liittyy kaikkeen muodostaen sääntöjenmukaisen kokonaisuuden. Kuitenkaan mikään systeemi ei voi Schellingin mukaan perustaa oman olemassaolonsa logiikkaa itselleen. Esimerkiksi matematiikka toimii aukottomana kokonaisuutena sääntöjensä mukaan, mutta matematiikka itsessään ei voi kertoa, miksi se toimii niin kuin toimii. (Bowie 1993, 148-149.) Siksi myös Jumala koko maailman toiminnan logiikkana tarvitsee perustakseen irrationaalisen tahdon ilman aina johonkin olemassaolevaan järjestykseen sidottua ymmärrystä. Tämä tahto on nimenomaan *toiminta* maailmassa. Jumala ilman perustaa olisi ainoastaan elämän kaava eikä itse elämä. Elämä tarvitsee aina sattuman elementin ollakseen kehittyvää ja luovaa.

Että kasvista voisi kehittyä kukoistava elävä organismi, täytyy kasvin siemenen ensin kehittyä maassa pimeässä ja näkymättömissä. Samaan tapaan kuin kasvi tarvitsee kukkaan

puhjenneenakin edelleen maaperää elääkseen (vaikka maata ei varsinaisesti hahmotetakaan kasvin osana) myös Jumala tarvitsee edelleen perustaa ollakseen *elävä* kokonaisuus. Jos kasvi revitään maasta irti, siitä jää jäljelle ainoastaan kasvin muodon säilyttävä eloton kuori kasvista. Samoin Jumala ilman perustaa olisi ainoastaan jättimäinen kaava kosmokselle. Elämä tarvitsee, ollakseen *elävää* ja kehittyvää, järjestyksen ohella myös kaaoksen elementin. Esimerkiksi lajien kehitys evoluutiossa edellyttää sattumaa; uusia lajin elinkelpoisuutta parantavia piirteitä syntyy sattumanvaraisten mutaatioiden kautta, jotka itsessään ja hallitsevana elementtinä olisivat elämää tuhoavia. (Schelling 2004, 62-63.)

Perusta mahdollistaa siis olentojen itseyden ja erityisesti ihmisen vapauden Jumalaan nähden. Näin ollen perusta muodostuu keskeiseksi käsitteeksi, kun Schelling pyrkii vastaamaan kysymykseen, miten pahuus on mahdollista jumalallisessa järjestyksessä.

4.4 Paha ja pahuus Vapaustutkielman metafysiikassa

Perustan ja olemassaolon erottelu ei rajoitu Schellingillä ainoastaan abstraktiin metafysiikkaan, vaan se on erottamattomasti sidoksissa myös etiikkaan. Itse asiassa voidaan ajatella siten, että motivaatio Vapaustutkielman metafyyssiselle systeemille on nimenomaan eettinen. Ajatus siitä, että myös Jumalle täytyy olla olemassa perusta, liittyy suoraan perinteiseen theodicea ongelmaan. (Bowie 1993, 92.) Schellingin muotoilu tälle vanhalle filosofiselle ongelmalle (theodicea) on seuraava:

”Tässä olemme törmänneet koko vapautta koskevan opin suurimpaan ja kiperimpään vaikeuteen, joka ei suinkaan koske vain muutamaa systeemiä, vaan enemmän tai vähemmän jokaista: selvimmin kuitenkin välittömän läsnäolon käsitettä; sillä joko myönnämme, että löytyy todellista pahuutta, jolloin pahuus on väistämättä sisällytettävä itse äärettömään substanssiin tai alkutahtoon, mikä täysin tuhoaa täydellisimmän olennon käsitteen; tai pahuuden todellisuus on jollain tavoin kiellettävä, jolloin vapaus reaalisenä käsitteenä välittömästi katoaa.” (Schelling 2004, 30.)

Mikäli Jumala aktuaalisena on itsessään riittävä peruste kaikelle, mitä on olemassa ja tapahtuu, täytyy hänessä olla myös perusta pahan olemassaololle. Schellingin (2004, 50-51)

mukaan kuitenkin yksikään uudemman ajan filosofian yleisesti tunnettu ratkaisuyritys theodicea ongelmaan ei kykene tyydyttävästi sekä pitämään pahaa todellisena että säilyttämään käsitystä Jumalasta täydellisenä olentona.

Schellingin mukaan pahuus täytyy käsittää positiivisena, eikä ainoastaan hyvän puuttumisena. Yksi klassinen yritys selittää pahan olemassaolo on ollut viitata luotujen olentojen epätäydellisyyteen. Jumalan ollessa täydellinen luodut olennot ovat Jumalasta katsoen asteittaisesti epätäydellisiä. Pahuutta on tällöin olemassa ainoastaan luotujen olentojen rajoittuneesta näkökulmasta ja heidän enemmän tai vähemmän elämellisyteen sidotun tahdon seurauksena. Schellingin mukaan kuitenkin jo arkisen ajattelun perusteella olisi hyvin erikoista, että mikäli pahuus olisi käsitettävissä ainoastaan negatiivisena, niin kuitenkin varsinaiseen pahuuteen kykenee ainoastaan luoduista olennoista kehittynein eli ihminen. Myöskään ihmisistä vähälahjaisimmat eivät läheskään aina ole pahimpia, vaan päinvastoin varsinaiseen pahuuteen liittyy usein suuria kykyjä. Esimerkiksi ihmiskunnan suurimmat onnettomuudet eivät ole olleet seurausta älyn ja tahdon puutteesta. (Schelling 2004, 50-53.)

”Epätäydellisyys yleisessä metafysisessä mielessä ei ole pahuuden tavallinen ominaisuus, koska pahuus esiintyy usein yhdistettynä niin merkittäviin erillisiin voimiin, ettei hyvyys niiden tasoa useinkaan tavoita.” (Schelling 2004, 52-53.)

Yllä esitetty ei toimi vielä varsinaisena perusteluna Schellingin väitteelle siitä, että theodicea ongelma ei ole ratkaistavissa, jos Jumala käsitetään ilman perustaa. Oletetaan siis, että Jumalan ja ihmisten välillä vallitsee kaikkein etäisin mahdollinen suhde, eli ihmisen voitaisiin sanoa valinneen pahan omasta vapaudestaan. Tässäkin tapauksessa Jumala on kuitenkin luonut ihmisestä epätäydellisen olennon, jolla on mahdollisuus pahuuteen. Schellingin mukaan ”sallia pahuus olennolle, joka on täysin Jumalasta riippuvainen, ei ole paljoakaan parempi kuin pahuuden aiheuttaminen”. Näin ollen mikäli pahuudessa on mitään positiivista, täytyy tämän positiivisen elementin olla läsnä jo Jumalassa, mikä taas tekee mahdottomaksi ajatella Jumalaa täydellisenä olentona, jossa ei ole lainkaan pahuutta. (Schelling 2004, 30.)

Entä jos paha käsitetään yksinomaan negatiivisena eli siten, että mitään pahaa ei ole tosiasiaassa olemassa, vaan pahuutta on olemassa ainoastaan ihmisen rajoittuneesta näkökulmasta? Tällöin Schellingin mukaan ongelmaa ei myöskään ole ratkaistu, vaan se on

ainoastaan työnnetty astetta kauemmaksi. Nimittäin koska Jumala on täydellinen olento, niin osan tästä täydellisyydestä on täytynyt hävitä asteittain matkalla eri tasoilla oleviin luotuihin olentoihin, erityisesti ihmiseen. Toisin sanoen luodut olennot eivät olisi tällöin kokonaisuudessaan läsnä Jumalassa. Tälle erkaantumiselle Jumalasta on Schellingin mukaan kolme mahdollista syytä. Jos se riippuu Jumalan tahdosta, niin tällöin Jumala olisi suoraan vastuussa pahasta antaessaan pahalle alkusyy (mikä olisi ristiriidassa Jumalan täydellisyyden kanssa). Toinen vaihtoehto on, että erkaantuminen Jumalasta johtuu ihmisen omasta tahdosta, joka ei riipu Jumalasta. Tällöin erkaantuminen on kuitenkin joko jotain positiivista (kapinanomaista), jolloin pahuudessa kyse ei olisikaan epätäydellisyydestä, tai sitten Jumala ei ole kyennyt estämään pahuuden syntymistä, mikä olisi ristiriidassa Jumalan täydellisyyden kanssa. Kolmas vaihtoehto on, että ”etääntyminen ei riipu kummankaan tahdosta, vaan on jotenkin näiden olemuksen yltäkylläisyydestä aiheutuvaa”, minkä Schelling toteaa yksinkertaisesti järjettömäksi. (Schelling 2004, 33.) Kaiken kaikkiaan emanaatioksi kutsuttu näkemys, että pahuus muodostuu olentojen asteittaisesta erkanemisesta Jumalasta, todellakin vain siirtää ongelmia eteenpäin eikä ratkaise niitä. Erotukseen Jumalasta olentojen on täytynyt alun perin olla jollain tavalla läsnä Jumalassa. Tästä taas seuraa tuttu ongelma siitä, kuinka Jumala voi olla täydellinen mutta kuitenkin sallia pahuuden ilmentymisen luoduissa olennoissa. (Heidegger 1985, 100.)

Yksi mahdollisuus olisi vielä ajatella pahaan itsenäisenä olemuksena, joka vastustaa Jumalan tahtoa. Tämä kuitenkin johtaisi välittömästi substanssidualismiin. Mikäli maailmassa vaikuttaisi Jumalasta erillinen Jumalan tahtoa vastustava voima, täytyisi sen kohdata ja olla yhteydessä Jumalaan esimerkiksi ihmisessä. Tällöin täytyisi löytyä vielä yksi yleisempi systeemi, jossa näiden kahden vastakkaisen voiman taistelu tapahtuisi. Jumala on kuitenkin juuri se kokonaisuus, johon sisältyvät kaikki maailman voimat ja ilmiöt. Näin ollen vaikuttaa toivottomalta yhtä aikaa käsittää pahuus todellisena ja säilyttää kuva Jumalasta täydellisenä olentona. Schellingin mukaan ongelman syynä onkin ollut vääränlainen kuva Jumalasta. Jumalaa ei voida ymmärtää Spinozan tapaan mekaanisena kokonaiskaavana sille, miten maailma toimii, saati maailmasta irrallisena erillisenä entiteettinä, joka on luonut maailman. Sen sijaan Jumala täytyy käsittää yhdessä perustansa kanssa sisältäen siis myös sokean kaipauksen omalle olemassaololleen. Heideggerin (1985, 112) sanoin: ”Meidän täytyy käsittää Jumala alkukantaisemmin (more primordially)”.

Tässä vaiheessa alkaa käydä ilmeiseksi, millä tavalla Vapaustutkielman metafysiikka liittyy pahuutta koskeviin pohdintoihin. Vaikeudet liittyen pahuuden reaalisuuteen ja Jumalan täydellisyyteen helpottuvat huomattavasti kun ymmärretään, että ne liittyvät ainoastaan käsitykseen, jossa Jumala ymmärretään ainoastaan aktuaalisen olemassaolon mielessä. Schelling kirjoittaa perustasta seuraavaa:

”Jumalan itselleenilmestymisen ikuisen teon jälkeen vallitsee näet maailmassa, sellaisena kuin me sen näemme, sääntö, järjestys ja muoto; mutta perustassa vallitsee yhä edelleen säännöttömyys, ikään kuin se voisi vielä kerran murtautua sieltä esiin, eikä missään näytä siltä, että järjestys ja muoto olisivat sitä, mikä on alkuperäistä, vaan siltä että jokin, mikä on ollut alkuaan säännötöntä, olisi pantu järjestykseen. Se, mikä on säännötöntä, on olioissa todellisuuden hallitsematon perusta, sammumaton ylijäämä, se, mikä ei ratkea ymmärryksen suurimmankaan ponnistuksen avulla, vaan jää vaikuttamaan perustassa ikuisesti. Tästä, mikä on ymmärrystä vailla, on ymmärrys varsinaisessa mielessä syntynyt.” (Schelling 2004, 40.)

Jumala ainoastaan aktuaalisen olemassaolon mielessä ei voisi täydellisenä olentona sisältää mahdollisuutta pahaan. Sen sijaan perustassa tämä mahdollisuus on yhä olemassa. Koska perusta ei edellä Jumalaa ajallisesti, vaan on joka hetki edelleen läsnä mahdollisuutena Jumalassa, voidaan Schellingin mukaan hyväksyä ajatus, että pahuus on läsnä Jumalassa *mahdollisuutena*.

Schellingin Jumalakuva poikkeaa siis merkittävästi siitä asetelmasta, mistä theodicea ongelmaa on perinteisesti lähdetty käsittelemään. Schellingin Jumala sisältää myös perustan, jossa Jumala ei ole vielä aktuaalisena olemassa. Heideggerin (1985, 159) mukaan tästä seuraa kaksi merkittävää Jumalan olemukseen liittyvää seikkaa, jotka mahdollistavat pahuuden alkuperäisen mahdollisuuden kehittymisen Jumalassa. Toisin sanoen tarkoitus on selittää, miten on mahdollista, että kaikkivoipa ja täydellinen Jumala sallii pahuuden maailmassa. Ensimmäinen argumentti on, että Jumala ei tee valintoja, sillä valintoja tekevät ainoastaan rajalliset olennot. Valinta on aina sidonnainen tiettyyn satunnaiseen valinnantekijään ja hänen sen hetkiseen suhteeseen maailmaan. Jumala taas absoluuttisena olentona ei voi olla rajallisen olennon asemassa. Jumala ei ole suhteessa mihinkään, koska Jumala pitää sisällään kaikki suhteet maailmassa. Siinä missä myös ihmisellä välttämättömyys ja vapaus liittyvät toisiinsa, Jumalassa ne ovat erottamattomasti yhtä. Siten Jumala ei voi tehdä moraalisia valintoja, vaan kaikki Jumalassa tapahtuu puhtaasti hänen oman olemuksen välttämättömyydestä. Toisen

argumentin mukaan Jumala ei loogisesti voi olla sallimatta pahaa, koska pahuus liittyy erottamattomasti hyvyyteen. Jumala ei voisi ilmentyä aktuaalisena ilman perustaa. Perustassa taas Jumala ei vielä ole aktuaalinen, joten perustassa on myös mahdollisuus pahaan. Siis Jumala ei voi ilmentyä ilman mahdollisuutta pahaan. Elävässä elämässä ilmenevän hyvän olemassaolo edellyttää myös todellisen pahan olemassaoloa. (Heidegger 1985, 159-160.)

Molemmat Heideggerin muotoilemat argumentit liittyvät läheisesti toisiinsa ja perustuvat ajatukselle, että Jumalaa ei voida käsittää ilman perustaa. Tämän Schellingin esittämän näkemyksen eroa perinteiseen uuden ajan filosofian jumalakuvaan voidaan verrata eroon, joka vallitsee perinteisen karteesisen käsityksen mielestä ja modernin psykoanalyttisen käsityksen välillä. Perinteisessä Descartesissa alkaneeksi luetussa perinteessä mielestä mieli on luonnosta irralliseksi ajateltu toimija, joka pystyy tarkkailemaan itseään esteettömästi samalla tavoin kuin mielen tarkkaillessa jotain sille ulkoista objektiota. Psykoanalyttisessä näkemyksessä sen sijaan mieli sisältää myös tiedostamattoman, joka on oleellinen osa psyykettä, mutta ei ole suoraan tietoisuuden tavoitettavissa. Ihmisen tietoinen toiminta perustuu myös tiedostamattomalle siinä määrin oleellisesti, että psykoanalyttisen näkemyksen mukaan mielen toimintaa ei voida ymmärtää ilman tiedostamatonta. Tiedostamaton voidaan ajatella mielen ja sen toiminnan mahdollistavan mutta väistämättä tietoisuuden ulkopuolelle jäävän materian yhtymiskohtana. (Zizek 2007, 16-22.)

Tähän asti on tuotu esille ajatus, että Jumalan olemassaolon mukana ilmenee väistämättä perustassa myös mahdollisuus pahaan. Jumalassa aktuaalisena ei kuitenkaan voi olla mitään, mikä aktualisoisi pahan. Myöskään perusta itsessään ei luonnolisesti voi olla paha, sillä perusta on välttämätön myös hyvien asioiden kehittymiselle ja ylipäätään elämälle. Jumala aktuaalisena on täydellinen; perusta toimii Jumalassa omalla paikallaan ollen välttämättä ainoastaan perusta, jota vasten Jumalan aktuaalinen olemassaolo voi rakentua. Aktuaalinen pahuus, joka ihmisen valitsemana tarkoittaa moraalista pahaa, seuraa sen sijaan perustan ja olemassaolon suhteen vääristämisestä. Jumalassa perusta ei voi aktualisoitua pahuudeksi, sillä perusta säilyy Jumalan sisäisen olemuksen välttämättömyydestä omalla paikallaan alisteisena olemassaololle. Sen sijaan ihminen kykenee vapaalla tahdollaan kääntämään perustan ja olemassaolon suhteen ylösalaisin siten, että hän uhmaa Jumalan asettamaa järjestystä. (Schelling 2004, 45-46.)

”Periaate, joka nousee luonnon perustasta, ja jonka avulla ihminen erottautuu Jumalasta, on ihmisen itseys, joka muuntuu *hengeksi*, kun ykseys yhdistää itseyyden ideaaliseen periaatteeseen. Sellaisena itseys on henkeä; tai ihminen on henkeä itseellisenä, erityisenä (Jumalasta eroavana) olentona, ja itse persoonallisuuskin nousee hengen yhdistävästä vaikutuksesta. Olemalla henkeä kohottautuu itseys samalla luotujen olentojen piiristä sen yläpuolelle; itseys on tahtoa, joka näkee itsensä täysin vapaana luonnon yläpuolella ja ulkopuolella, eikä enää palvele luonnossa vaikuttavan luovan ja yleispätevän tahdon työkaluna.” (Schelling 2004, 46-47.)

Aktuaalinen pahuus merkitsee Schellingille perustan ja olemassaolon luonnollisen suhteen kääntämistä ylösalaisin siten, että perustan sokea kaipaus itsensä ilmentämiseen ylittää järjen ja siihen suoraan sidoksissa olevan moraalin vaatimukset. Vaikka perusta ilmenee luonnossa sattumana ja kaaoksena, ihmisellä ”perustan sokea kaipaus olemassaoloon” ei kuitenkaan merkitse yleensä ihmisen taantumista eläimellisen järjettömään tilaan. Päin vastoin, kuten Schelling (2004, 58) asian ilmaisee, ”olisi toivottavaa, että ihmisen moraalinen romahdus tekisi hänestä eläimen; valitettavasti ihminen voi olla vain joko eläimen alapuolella tai sen yläpuolella”. Perustan nostaminen olemassaolon edelle ihmisen vapaan valinnan seurauksena tarkoittaa sitä, että yksilön oma persoonallinen tahto uhmaa yleisiä periaatteita kuten moraalisia velvollisuuksia. Schellingin mukaan jokaisella olenolla ja asialla on paikkansa ja tehtävänsä luonnossa, jota toteuttamalla hän on hyödyksi kokonaisuudelle ja samalla myös itselleen, sillä kunkin olennon asema kokonaisuudessa ei hänelle ulkoa päin määrätty, vaan kuuluu myös kyseisen olennon omaan sisäiseen olemukseen (Schelling 2004, 75). Perustan nostaminen olemassaolon yläpuolelle merkitsee sitä, että ihminen asettaa yleiset lainalaisuudet palvelemaan jotain ainoastaan omasta itseystään nousevaa satunnaista periaatetta:

”Pahuuden yleinen mahdollisuus on, kuten on osoitettu, siinä, että ihminen pyrkii kohottamaan itseytensä hallitsevaksi ja yleispäteväksi tahdoksi, jolle henkisyys on väline, sen sijaan että hän tekisi itseystään perustan ja toimivan elimen.” (Schelling 2004, 82.)

Erityisesti tulee huomata, että pahuus ei ole ainoastaan luonnollisen järjestyksen puuttumisessa, vaan perustan hallitsevuus olemassaoloon nähden on oma vääristynyt järjestyksensä (Freydberg 2008, 80). Schelling (2004, 49) vertaa pahuutta sairauteen: sairaus muodostuu elimistön epätasapainosta, jossa jokin tietty toiminto on siinä määrin

ylikorostunut, että se saattaa koko organismin kokonaisuuden ongelmiin. Kuten perusta itsessään ei ole paha, myöskään sairautta aiheuttavat tai sairautena ilmenevät tekijätäkään eivät kaikissa organismeissa tai tilanteissa ilmenisi sairautena. Sairaus tai pahuus on vääränlaista järjestystä, jossa jotkin yksittäiset tekijät korostuvat kokonaisuudessa niin vahvasti, että koko kokonaisuus joutuu epätasapainon tilaan.

David Robertsin (2006, 15) mukaan erityisesti syöpä kuvaa hyvin pahuutta. Syöpäsolut ovat äärimmäisen hyvin selviytyviä ja nopeita lisääntymään. Siksi syöpäsolujen toimintaa tutkimalla on toivottu löydettävän tehokkaita uusia lääkkeitä muihin sairauksiin. Syövässä on valtava potentiaali, joka ilmenee kuolettavana sairautena, koska se toimii ainoastaan oman leviämisenä eikä elimistön kokonaisuuden eteen. Schellingin pahan metafysiikassa voitaisiin tällöin sanoa, että syövässä ilmenevä valtava kasvun potentiaali ilmentää perustan sokeaa kaipausta olemassaoloon. Syövän tapauksessa tuo potentiaali ei kuitenkaan toimi kokonaisuuden eduksi vaan pyrkii ainoastaan oman organisminsa kasvuun koko elimistön ehdoilla. Roberts (2006, 16) vertaa pahuutta myös epämuodostuneeseen olioon, jossa on kaikki elämiseen tarvittavat ruumiinosat, mutta olion kokonaisuus koostuu eri eläimistä otetuista tai väärillä paikoilla olevista osista. Tällaisen olion näkeminen saa aikaan inhon ja kauhun tunteita ja toimii Robertsin mukaan esimerkkinä perustaan jääneestä kaoottisesta halusta ilmentymiseen sen jälkeen, kun järjestys on jo ilmestynyt.

Vaikka pahuutta ei voida ajatella ainoastaan negatiivisena, niin on kuitenkin selvää, että pahuus liittyy jollain tapaa rajallisuuteen, sillä pahuus ilmenee suhteessa rajattomaan ja täydelliseen Jumalaan. Schellingin mukaan rajallisuus itsessään ei voi olla synnä pahaan, sillä mikäli näin olisi, se johtaisi suoraan negatiiviseen pahakäsitykseen. Sen sijaan pahuuden voidaan sanoa johtuvan ”omaksi olemiseksi kohonneesta äärellisyydestä”. (Schelling 2004, 54.) Tämä tarkoittaa äärellisen olennon pyrkimystä ylittää omaan asemaansa luonnossa olemuksellisesti liittyvät rajoitukset. Heideggerin (1985, 145) mukaan pahuus ei olekaan Schellingillä ainoastaan positiivista, vaan kaikkein positiivisin elementti luonnossa; pahuuden ja epäjärjestyksen mahdollisuus täytyy olla jatkuvasti länsä, jotta järjestyksessä voi olla henkeä ja merkitystä pelkän kaavan sijaan. Pylkkö (2004, 183) kirjoittaa pahuudesta Schellingillä seuraavasti:

”Itseellinen ihmishenki, pahuus, on luomistapahtumassa karannutta ja tasapainonsa menettänyttä jumaluutta, joka Schellingin mukaan jokaisella vapaalla teollaan heijastaa

Jumalan ilmestymiskaipuuta, siis itse asiassa luomistapahtumaa. Itseellinen ihmishenki kääntyy ykseyttä vastaan, irrottautuu siitä, ja yrittää esiintyä yleispäteväenä ja päästä hallitsemaan luontoa ympärillään.”

Koska luomista ei voida ajatella ainoastaan yksittäisenä tapahtumana menneisyydessä, vaan se tapahtuu jatkuvana jokahetkisessä elämässä, on myös pahuuden mahdollisuus perustan kautta jatkuvasti olemassa ihmisen vapaalle tahdolle. Sama voima, joka omalla paikallaan välttämättömänä perustana ollessaan mahdollistaa hyvän, muuttuu pahuudeksi, mikäli ihminen vapaalla tahdollaan nostaa perustan kaipauksen itsenäiseen olemassaoloon aktuaalisen maailman lakienmukaisen kokonaisuuden yläpuolelle. Siten hyvyys ja pahuus liittyvät erottamattomasti toisiinsa; vapaa tahto ei voi pyrkiä hyvään ellei siinä ole myös todellista mahdollisuutta pahuuteen. Pahuuden mahdollisuus on välttämätöntä sille, että olennessa voi kehittyä ihmisen tasoinen itsetietoisuus. (Heidegger 1985, 156-157.) Vanha sanonta ”pahuus on liioiteltua hyvyyttä” sopii erinomaisen hyvin Schellingin filosofiaan.

Pylkkö jatkaa vielä pahuuden olemuksesta:

”Pahuus on liiallisuuksiin menevää itseyyttä, ihmisen hybristä, perusteetonta luottamusta omiin voimiin, hallintahimoa, mikä taas aina tukeutuu ymmärrykseen ja henkeen – ei niinkään kehoon ja aistillisuuteen. Schellingin antimodernismin ydin onkin tässä: hän liittää pahuuden ominaisuuksiin (vapaus; ihmisen itseys ja autonomia; edistys ja valistus), joita olemme valistusliikkeen säätelemässä kulttuuri-ilmapiirissä tottuneet pitämään arvokkaina.” (Pylkkö 2004, 183.)

Pahuus liittyy Schellingillä suoraan ihmisen vapauden ytimeen. Kaikki edistyksellisenä, järkevänä ja hyvänä pidetty edellyttää myös potentiaalia pahuuteen. Hyvän tahdon tapauksessa perustan itsenäiseen olemassaoloon pyrkivä kaipaus sulautuu luontevaksi ja kehittäväksi osaksi olemassaolevaa järjestystä ja yksilöllisyys ilmenee siinä luovuutena, älykkyytenä sekä ylipäättään rikkaudeksi käsitettävänä voimavarana. Paha tahto taas pyrkii viemään oman yksilöllisyytensä yli sen mahdollisten rajojen ja nousemaan omaksi yleisistä lainalaisuuksista riippumattomaksi kaikkeudekseen. Siten perustan kaaoksen kautta maailman ja ihmisen elävöittävä vaikutus on täsmälleen sama hyvän ja pahan tahdon tapauksessa. Eron hyvän ja pahan tahdon välillä määrittää ainoastaan asema, jonka ihminen vapaalla tahdollaan itsessään antaa perustan impulssille suhteessa maailmaan. (Heidegger 1985, 157-158.)

Schellingin pahakäsitys on selkeästi metafyyminen. Hyvä ja paha eivät ole Schellingillä ainoastaan ihmisen sosiaalis-kulttuurillisen tiedostamisen mukana syntyneitä ilmiöitä, vaan pikemminkin hyvä ja paha ovat olleet ehtoina ihmisen kehittyneen tietoisuuden synnylle. Mahdollisuus pahaan on olemassa jo Jumalan perustassa. Mahdollisuus tehdä aktuaalisesti pahaan liittyy olemuksellisesti ihmisen kehittyneeseen itsetietoisuuteen. Koska mahdollisuus pahaan on ollut ehtona ihmisen älykkyyden ja tahdon kehittymiselle, kaikki yritykset selittää, mitä paha täysin tarkalleen on, ovat tuohon tuomittuja. Schellingin filosofian peruslähtökohtia on, että mikään systeemi ei voi perustella itse omaa olemassaoloaan. Siksi myös suoraan vapauden ytimeen liittyvän ja tietoisuuden perustasta nousevan pahuuden täytyy aina jäädä juuriltaan selvittämättömäksi ihmiselle. (Pylkkö 2004, 213-214.)

Schelling pitäisikin luultavasti suorastaan pahoina monia moderneja eettisiä suuntauksia, joissa pahuus pyritään jollain tapaa redusoimaan biologisiin, psykologisiin ja sosiaalisiin tekijöihin yhteiskunnassa ja ihmisen yksilöllisessä tietoisuudessa. Pyrkimys selittää pahuus kokonaisuudessaan olisi Schellingin mukaan ylimenevää uskoa ihmisjärkeen ja edistykseen, missä olisi kysymys yhdestä muodosta antaa perustan yksilöllistävälle impulssille ylivalta olemassaolon kokonaisuuteen nähden. Huolimatta ihmisen tietoisuuden kehittyneisyydestä ihminen ei koskaan kykene alistamaan koko olemassaoloa järkensä analysoitavaksi. Sen sijaan myös ihmisen järjellä on pohjansa järjelle käsittämättömässä perustassa. Ihminen kuuluu lopulta ainoastaan yhtenä, joskin erityisenä, osana luonnon kokonaisuuteen. Siten ihmisen tehtävä on lopulta sopusoinnussa itsensä ja ympäristön kanssa yksinkertaisesti elää oikein, eikä pyrkiä faustisesti alistamaan kaikkea olemassaolevaa (mukaanlukien ihmisen oma elämellinen puoli) älyllisen tyrannian alle. (Pylkkö 2004, 216-218.)

5. KANT JA SCHELLING - EROT JA YHTÄLÄISYYDET

Tässä päätantöluvussa vertailen Kantin ja Schellingin näkemyksiä vapaudesta ja pahuudesta. Pyrin osoittamaan, että Kantin ja Schellingin näkemyksissä on paljon yhtäläisyyksiä mutta toisaalta myös vähintään yhtä merkittäviä eroja. Pyrin myös näyttämään, että mainitut erot eivät monilta osin ole ainoastaan näkemuseroja saman viitekehyksen sisällä, vaan ne pohjaavat Kantin ja Schellingin perustavasti erilaisista maailmankuvista johtuviin erilaisiin taustaoletuksiin.

Kant ja Schelling kuuluvat molemmat saksalaisen idealismin kultaiseen kauteen 1700-luvun lopulta 1800-luvun alkuun. Kantin kriittisen filosofian keskeiset oivallukset olivat siinä määrin perustavaa laatua, että käytännössä kaikki Kantin jälkeen uransa aloittaneet filosofit joutuivat selvittämään suhteensa Kantin filosofiaan. Myös Schelling oli hyvin perillä Kantista ja hänellä oli mielestään selvä kuva siitä, missä Kant oli erehtynyt ja miten hänen ajatuksiaan tulisi viedä eteenpäin.

Sekä Kantilla että Schellingillä on hyvin keskeinen lähtökohta siinä, että ihmisen tekojen eettisyys liittyy viime kädessä ainoastaan tahtoa määrittävään periaatteeseen. Kantilla teko on oikein, jos sen taustalla oleva tahto on toiminut puhtaasti sisäisen, universaalien ja kokemuksesta riippumattoman moraalilain motivoimana. Sen sijaan pahassa teossa tahtoa määrää jokin subjektiivinen ja sattumanvarainen periaate, joka on asetettu moraalilain yläpuolelle. Schellingillä moraalinen paha tarkoittaa olemassaolon ja perustan suhteen kääntämistä siten, että perustan rajoittamattomaan yksilöllisyyteen pyrkimisenä ilmenevä tahto ylittää olemassaolon yleiset lainalaisuudet, joiden alaisuudessa yksilöllisyyden tulisi ilmentyä. Siten sekä Kantin että Schellingin ajattelevat, että pahuudessa on jossain mielessä kyse satunnaisen ja yksilöllisen asettamisesta yleisen edelle.

Schelling ja Kant molemmat ajattelevat, että hyvyys ja pahuus eivät voi liittyä suoraan ihmisen järkeen tai eläimellisyyteen vaan ainoastaan tahtoon. Olento, jonka tahto kykenee riippumatta ulkoisista pakotteista valitsemaan vapaasti joko hyvän tai pahan, voi olla ainoa mahdollinen todellisen eettisen valinnan tekijä. Ihmisen tekemät valinnat tapahtuvat kuitenkin sidoksissa hänen persoonan kokonaisuuteen, johon kuuluvat paitsi kaikki välttämättömät ymmärryksen itsensä sisäiset periaatteet (kuten moraalilaki) myös satunnaiset ominaisuudet

kuten taipumukset ja temperamentti. Ihmistahtoa ei voida ajatella kaikesta irrallisena yksittäisiä toisistaan riippumattomia valintoja tekevänä entiteettinä, vaan ihmisen kokonaisuus on otettava huomioon, kun pohditaan ihmisen vapauden luonnetta. Siksi pahoihin tekoihin täytyy aina liittyä taipumus pahaan; ilman taipumusta pahaan teot olisivat vailla minkäänlaista perustaa täysin järjettömiä ja siten niitä ei oikeastaan voisi kutsua valinnoiksi sen enempää kuin arpakuution heiton tuloksia. Myös taipumuksen pahaan täytyy olla vapaasti valittu (joskin ”ajattomana valintana”). Koska taipumus pahaan on alkusyynä pahoihin tekoihin, ihminen ei olisi itse vastuussa pahasta, mikäli hän ei olisi vastuussa myös taipumuksesta pahaan. Viime kädessä syyn siihen, miksi ihmiset valitsevat tehdä paha, täytyy kuitenkin olla selvittämätön.

Schelling tunnustaakin Kantin käsitelleen ihmisen vapautta ja pahuutta oikeasta suunnasta, mutta katsoo kuitenkin Kantin jääneen tarkastelussaan puolitiehen:

”Sillä intohimot sinänsä eivät ole pahuutta, eikä meidän ole taisteltava lihan ja veren kanssa, vaan sisällämme ja ulkopuolellamme vaikuttavan henkisen pahuuden kanssa. Vain tätä, ihmisen oman teon nostattamaa, mutta syntymästä mukana seuraavaa, pahuutta voidaan tästä syystä kutsua radikaaliksi pahuudeksi, ja on huomionarvoista, miten Kant, joka ei teoriassaan kohottautunut transsendentaaliseen, kaikkea ihmisen olemista määräävän teon tasalle, päätyi myöhemmissä tutkimuksissaan – vain tekemällä luotettavia havaintoja moraalisen arvioinnin ja päättämisen ilmiöistä – myöntämään, että on olemassa, kuten hän asian ilmaisee, subjektiivinen, kaikkia aistein havaittavia tekoja edeltävä ihmisen teon perusta, jonka itse on siis edelleen oltava vapauden *actus*.” (Schelling 2004, 80.)

Kant ja Schelling molemmat ajattelevat, että hyvää ja paha ei voida ajatella ilman ehdotonta vapautta valita joko hyvä tai paha. He kumpikin ajattelevat myös, että valinnan taustalla täytyy olla taipumus, joka on myös vapaasti valittu. Sekä Kantin että Schellingin mukaan myöskään valintaa hyvään tai pahaan ei voida johtaa ihmisen elämellisyyteen, vaan eettiset valinnat pohjautuvat ainoastaan ihmisen autonomiseen tahtoon.

Mitkä sitten ovat mainitut merkittävät erot Kantin ja Schellingin pahakäsitysten välillä? Ensinnäkin Kant määrittelee hyvän teon tarkasti sellaiseksi teoksi, joka on tehty puhtaasti moraalilain tahdolle asettaman velvoitteen takia. Pahassa teossa taas jokin subjektiivinen toimintaohje asetetaan tietoisesti moraalain edelle. Schelling ei sen sijaan anna täsmällistä

määritelmää moraalille hyvälle ja pahalle suhteessa yleiseen metafyyssiseen pahaan. Esimerkiksi Michelle Koschin (2006, 101) mukaan Schelling ei kykenekään ylipäättään esittämään teoriaa ihmisestä normatiivisena toimijana. Kant näkee luonnon mekaanisena ja kausaalisen systeeminä. Näin ollen moraalisuuden täytyy perustua sille, että ihmisen tahto ja ymmärrys ovat autonomisia luontoon nähden. Schellingin filosofiassa taas luonto ei ole pelkästään mekaanis-kausallinen systeemi. Sen sijaan henki, joka luonnossa huipentuu ihmisen tahdossa ja ymmärryksessä, on läsnä myös koko ympäröivässä luonnossa. (Pylkkö 2004, 163.) Tästä ei kuitenkaan välittömästi seuraa, etteikö myös Schellingin voitaisi ajatella pitävän moraalilakia *ihmisen eettisen toiminnan* ainoana kriteerinä. Schelling kuitenkin käsittää hyvän ja pahan huomattavasti laajemmin kuin ainoastaan ihmisten sosiaaliseen kanssakäymiseen kuuluvana moraalisenä hyvänä ja pahana.

Kantin ja Schellingin eettisen ajattelun suurimmat erot johtuvatkin niiden taustalla olevista täysin erilaisista maailmankuvista ja metafyyssistä käsityksistä. Kant ajattelee, että vaikkakin moraalisuus on luontoon nähden transsendenttia, se on kuitenkin syntynyt ihmisten sosiaalisen kanssakäymisen myötä ja on olemassa ainoastaan ihmisten sosiaalisessa elämässä. Suurin osa ihmisenkin toiminnasta on Kantin mukaan täysin epämoraalista; moraalilain velvoite ilmenee ainoastaan tunteviin olentoihin liittyvissä päätöksissä (Allinson 1990, 92). Schellingillä sen sijaan hyvä ja paha ovat läsnä kaikessa; jos moraalinen hyvä ja paha ovat tällä hetkellä aktuaalista todellisuutta, niin niiden syntyminen on yhteydessä aina maailman syntymiseen saakka (Pylkkö 2004, 183-184). Luonnollisesti Schellingkään ei väitä, että Kantin käsittelemää moraalista hyvää ja pahaa esiintyisi kuitenkaan muuten kuin ihmisellä. Schelling kuitenkin ajattelee, että moraalista hyvää ja pahaa ei voisi olla olemassa ilman yleistä metafyyssistä hyvää ja pahaa. Kantilla hyvä ja paha liittyvät vain ja ainoastaan ihmisen moraaliseen toimintaan.

Schellingiä onkin usein syytetty antropomorfismista eli ainoastaan ihmisten tietoisuuteen kuuluvien käsitteiden laajentamisesta koskemaan myös ei-inhimillistä olemassaoloa. Syytteet ovat ainakin pinnallisesti katsottuna hyvin ymmärrettäviä. Schelling käsittelee hyvää ja pahaa paljon ihmisten moraalista toimintaa laajemmassa kontekstissa. Hän liittii myös yleiseen metafysiikkaan ja kosmologiaan inhimillistä toimintaa kuvaavia käsitteitä kuten kaipaus tai tahto. (Heidegger 1985, 124.) Siinä missä Kantin on usein katsottu älykkäästi ja tarkasti kritisoineen sekä vieneen eteenpäin valituksen ajan keskeisiä filosofisia ajatuksia, Schellingin ajattelu on monesti suurelta osin nähty taantumuksena esimoderniin ja mytologiseen

ajattelutapaan, jossa ihmisen yhteys luontoon oli välitön ja siten ihminen tuli kritiikittä antaneeksi luonnolle nykyajattelun mukaan tosiasiasa vain omaan kulttuuriinsa kuuluvia ominaisuuksia. Schellingin filosofiasta ei luultavasti saadakaan moderniin maailmankuvaan sopivaa ainoastaan selvittämällä ja tulkitsemalla hänen käsitteitään kuten ”perustan sokea kaipaus”. (Pylkkö 2004, 153.)

Werner Marxin mukaan Schellingin filosofia on perustavalla tavalla antimodernia ja siksi tulee äärimmäisen varovainen, kun pyrkii tulkitsemaan joitain yksittäisiä Schellingin ajatuksia osaksi lähtökohdiltaan toisenlaisen maailmankuvan kokonaisuutta. Schellingin antropomorfinisuuden ja antimodernismin ydin on Marxin mukaan teleologisessa käsityksessä maailmasta. Teleologisella käsityksellä maailmasta Marx tarkoittaa ajatusta, että kaikki asiat tapahtuvat syystä eivätkä ainoastaan mekaanisten lakien mukaan ilman merkitystä itsessään. Teleologista ajattelutapaa pidetään usein antropomorfisena, sillä modernilla ajalla merkityksen on ajateltu syntyvän ainoastaan ihmisen tietoisuudessa; luonto ihmisen ulkopuolella toimii kausaalisesti luonnonlakien mukaan ja ainoastaan ihminen antaa tapahtumille merkityksiä. Schelling kuitenkin ajattelee, että olemassaolo yleisesti on itsessään merkityksellistä ja koko historia etenee ikään kuin suuren suunnitelman alaisena kohti täydellisempiä tietoisuuden muotoja. Schellingin mukaan maailma ei siis ole muuttunut merkitykselliseksi ihmisen itsetietoisuuden myötä vaan ihmisen tietoisuus on yksi askel, jonka kautta elämä itsessään kehittyy kohti suurempaa tietoisuutta merkityksestään. (Marx 1984, 1-5.)

Marxin mukaan on oleellista ymmärtää, että Schelling ei ainoastaan käytä mytologista terminologiaa, vaan hänen maailmankuvansa perustavasti antimoderni. Seuraa usein ongelmia, jos jotain osaa Schellingin ajattelusta pyritään soveltamaan maailmankuvaan, joka ei ole perusteiltaan yhteensovittavissa Schellingin filosofian kanssa. Esimerkiksi yhteiskunnan historia käsitetään yleensä nykyään pohjimmiltaan yksittäisten ihmisten valintojen summaksi ilman mitään tarkoituksenmukaisuutta itsessään. Kuitenkin Marxin mukaan esimerkiksi Jürgen Habermas huomaamattaan käsittää historian teleologiseksi ajatellessaan, että tietyt vaiheet yhteiskunnassa seuraavat toisiaan väistämättä riippumatta yksittäisten ihmisten valinnoista. (Marx 1984, 19-22.) Riippumatta siitä, osuuko Marx oikeaan Habermas-kritiikissään, on varmasti tarpeen pohtia, mitkä oletukset ovat välttämättömiä Schellingin filosofiselle systeemille.

Kant edustaa länsimaissa yleisesti tunnettua filosofista jatkumoa Descartesista Leibnizin kautta Humesta, Newtonista ja Rousseauista eteenpäin (Salomaa 1999, 13), kun taas Schellingiä on vaikea sijoittaa länsimaisen filosofian kartalle. Keskeisenä erona Schellingiin nähden Kantilla on luonnon ajattelemisen ainoastaan mekaanis-kausaalisten luonnonlakien mukaan toimivana kokonaisuutena, jolle ainoastaan ihminen voi antaa merkityksiä. Schellingin ajatukset metafysisestä pahasta sekä elämän ja maailman tarkoituksenmukaisuudesta on helppo sivuuttaa mytologisena runoiluna. Ainakin Kantin näkökulmasta Schellingin metafysiikka on esikriittistä filosofiaa, joka käsittelee kysymyksiä, jotka ylittävät ihmisen mahdollisen tiedon rajat, ja siten Schellingin systeemillä ei ole kantilaisesta näkökulmasta varsinaista filosofista arvoa (Pylkkö 2004, 203). Tosin myös Kant käsittelee maailmaa teleologisena, mutta Kantilla teleologisuus palautuu kuitenkin ihmisen ajattelun lainalaisuuksiin; ihminen näkee välttämättä maailman tarkoituksenmukaisena, mutta maailma itsessään ei sitä välttämättä ole (Salomaa 1999, 233).

Vaikka Kantin maailmankuva on, toisin kuin Schellingin, suurelta osin yhtäpitävä mainittujen nykyään itsestäänselviksi katsottujen antropomorfismiin ja teleologisuuteen liittyvien näkemysten kanssa ja Kantin filosofian vaikutus on selkeä tähän päivään asti siinä missä Schelling on nähty usein suurelta osin taantumuksellisena, löytyy kuitenkin myös enenevässä määrin Schellingiä puoltavia mielipiteitä. Esimerkiksi Heideggerin (1985,4) mukaan saksalainen idealismi huipentuu Schellingissä ja Andrew Bowien (1993, 15) mukaan viime vuosina on alettu huomata Schellingin kyseenalaistaneen ohittamattomalla tavalla monia Kantin perustaltaan varmaksi luultuja ajatuksia. Heidegger myös ottaa vakavasti Schellingin antropomorfisina pidetyt käsitteet. Hänen mukaan esimerkiksi kaipauksia ei ole todellista syytä rajata ainoastaan inhimilliseksi tunteeksi, vaan metafysisen kaipauksen ideassa voidaan jopa ajatella näkyvän jotain, jossa ihminen nousee oman välittömän ihmispersoonansa yläpuolelle. Schelling käsitti tämän jonkin perustan vaikutuksena ihmisessä. (Heidegger 1985,124.)

Kant piti perusteettomana mystiikkana Schellingin käsitystä älyllisestä intuitiosta, joka ei ole käsitteellistä ajattelua subjekti-objekti rakenteella, vaan välittömydessään aistimista muistuttavaa suoraa oivaltamista, jossa ajatteleva subjekti sekä ajattelun kohteena oleva objekti ovat yhtä. Kuitenkin Heideggerin (1985, 45) mukaan Kant joutuu itse olettamaan älyllisen intuition ajatellessaan esimerkiksi aikaa ja paikkaa mielen välittömästi ymmärtäminä rakenteina, jotka eivät aistimisen ehtoina ole kuitenkaan fyysisesti aistittuja. Heideggerin mukaan myöskään mikään systeemi ei voi perustella itse oman logiikkaansa toimivuutta.

Systeemin sisällä asiat ovat sidoksissa toisiinsa määrättyjen lakien mukaan, mutta mikään systeemin sisällä ei voi perustella, miksi näin on. Siihen, että ihminen väistämättä kokee itsensä ja ajattelunsa osaksi jotain logiikkaa (esimerkiksi maailmaan kuuluvana moraalilain alaisena olentona), tarvitaan älyllistä intuitiota. (Heidegger 1985, 47-48.)

Pylkkö on samaan tapaan kritisoinut Kantia ja puolustanut Schellingiä muunmuassa älyllisen intuition suhteen. Pylkkön mukaan Kantin suhtautuminen itsetietoisuuteen on ongelmallista. Kantin mukaan ainoastaan empiirinen havainto voi olla välitöntä. Ajattelu tapahtuu aina käsitteiden avulla. Tieto syntyy kun empiiriseen kokemukseen sovelletaan ihmisen kokemusta edeltäviä kategorioita kuten aika ja paikka; tieto on siis järjellä strukturoitua havaintokokemusta. Itsetietoisuus on välittömyydessään selvästi empiiristä havaintoa muistuttava, mutta se ei kuitenkaan voi olla empiirinen havainto, sillä itse ei havaitsijana voi olla samalla myös passiivinen havainnon kohde. Itsetietoisuus ei kuitenkaan ole myöskään tavallista käsitteellistä ajattelua, sillä tietoisuus itse synnyttää käsitteet joiden viittaamisen kohteena sen pitäisi olla. (Pylkkö 2004, 201-205.)

Pylkkö kirjoittaa aiheesta seuraavasti:

”Näin Kant joutuu sanomaan, että ”minä ajattelen” ilmaisee ”epämääräisen” empiirisen havainnon tuloksen; mutta samalla hän lisää, että minus ei ole empiirinen mielle, vaan ajatteluun kuuluva puhtaan älyllinen mielle. Schelling veti tästä sen johtopäätelmän, että Kant tässä tuli olettaneeksi älyllisen havainnon, vaikka oli muualla teoksessaan kiivaillut sitä vastaan.” (Pylkkö 2004, 205-206.)

Pylkkö näkee tähän päivään jatkuneen Kantinkin suurelta osin edustaman valistuksen perinteen perusongelmana rationaalisuuden ylikorostuneisuuden. Yksi seuraus kaikenkattavasta rationaalisuuteen luottamisesta on ajattelun pirstoutuminen ja kokonaiskuvan hävittävä yksityiskohtaisuus liiallisen analyttisyyden seurauksena. Kantin filosofiassa tämä näkyy Pylkkön mukaan muunmuassa siten, että filosofian eri osa-alueet ovat Kantilla suhteellisen erillisiä kokonaisuuksia, joille pyritään löytämään täysin itsenäinen ja kiistämätön älyllinen ensimmäinen perusta. Tällöin Pylkkön mukaan on vaarana, että filosofia erkaantuu aktuaalisesta elämästä omaksi älylliseksi pelikseen:

”Varhaisidealistinen sukupolvi oli suorastaan pakonomaisesti kiintynyt systeemin ideaan ja väitti nyt, että Kant tuli jokaisessa suuressa kritiikissään, ja vieläpä uskonnonfilosofisissa ja luonnonfilosofisissa myöhäistöissään, luoneeksi teos teokselta uuden systeemin. Nämä ”pienoissysteemit”, siis jurisdiktioiltaan rajatut osasysteemit, muodostivat vain löyhästi toisiinsa liittyvän kokoelman systeemiyrityksiä. Näin kokonaisuus jäi tavoittamatta.” (Pylkkö 2004, 158.)

Myös Freyberg (2008, 82), Bowie (1993, 134-135) ja Kosch (2006, 69) näkevät samaan tapaan ongelmallisena Kantin pyrkimyksen erotella jyrkästi filosofian eri osa-alueet mahdollisimman itsenäisiksi kokonaisuuksikseen. Luonnollisesti myös Kant pyrki lopulta yhdistämään eri osasysteemit yhdeksi aukottomaksi kokaisuudeksi (Salomaa 1999, 22). Schellingin näkökulmasta tämä on kuitenkin mahdoton lähestymistapa. Tieto, moraalit ja estetiikka muodostavat ihmisessä jo valmiiksi erottamattoman kokonaisuuden, jonka osia voidaan korkeintaan käsitteellisesti selventää erillään toisistaan. Jotta näitä ihmisen olemisen eri osa-alueita voidaan käsitellä erillisinä, niiden täytyy Schellingin filosofian peruslähtökohdan mukaan olla jo valmiiksi yhtä perustavampaa kokonaisuutta vasten. Tämä kokonaisuus ei luonnollisesti tarkoita uutta laajempaa filosofista systeemiä, vaan Absoluuttia, joka edeltää kaikkea käsitteellistä ajattelua. Tietämisen, moraalit ja estetiikan välitön yhteys koetaan älyllisen intuition kautta, jota ilman Schellingin mukaan mikään filosofian ”perimmäinen oletus” ei voi olla juurikaan sen perustellumpi kuin mikä tahansa satunnainen oletus. (Pylkkö 2004, 158-161.)

Kant pyrki tekemään moraalifilosofiasta mahdollisimman eksaktia siten, että hyvällä ja pahalla on oma tarkkaan rajattu merkityksensä. Kant ei toki ollut siinä mielessä äärimmäinen rationaalisuuden korostaja, että hän olisi ajatellut kaiken olevan käsiteltävissä järjen avulla. Kantin mukaan esimerkiksi pahaa ei voida poistaa koskaan ihmisluonnosta järjen avulla. Hän ei myöskään pyrkinyt naturalisoimaan uskontoa, vaan ”tekemään tilaa uskolle osoittamalla järjelle oman paikkansa”. Kant kuitenkin uskoi pystyvänsä filosofiassaan rajaamaan tarkasti järjen alueen ja sulkevansa kaiken muun sen ulkopuolelle. (Pylkkö 2004, 201-203.) Schelling piti kuitenkin jo tätä pyrkimystä tarkkaan rajanvetoon ylirationaalisena lähestymistapana, jossa järki pyrkii määrittelemään ja kartoittamaan koko olevan. Kant esimerkiksi pyrkii käsittelemään moraalifilosofiaa mahdollisimman itsenäisenä kokonaisuutena erillään yleisestä metafysiikasta ja rajaamaan metafysiikassaan taas tarkasti sen, mitä on mahdollista tietää. Schellingin mukaan tällaista tarkkaa rajaa ei ole mahdollista vetää, sillä järkikin perustuu

viime kädessä esikäsitteelliseen kokemukseen eikä siten ole itseriittoinen Kantin määrittelemän autonomian mielessä. (Pylkkö 2004, 199-200.)

Kantin moraalifilosofia pyrkii tarjoamaan ainoastaan tarkan kuvauksen siitä, mitä ovat moraalinen hyvä ja paha, sivuuttaen ainakin moraalifilosofiassaan suurimman osan muista aiheeseen liittyvistä kysymyksistä, jotka käytännössä nousevat esille ajateltaessa hyvää ja pahaa. Diabolisen pahan yhteydessä osoitin, että Kantin määritelmää pahasta ei ole ainakaan niin helppo osoittaa ristiriitaiseksi kuin joidenkin mielestä aluksi saattaisi vaikuttaa. Monien mukaan ajatus diabolisesta pahasta, eli pahasta pahan itsensä takia, kaataisi Kantin teesin siitä, että paha on aina itsekkyyttä siinä merkityksessä, että pahassa teossa asetetaan subjektiivinen periaate yleisen moraalisen velvollisuuden edelle. Diabolisen pahan argumentti perustui kuitenkin virheelliselle käsitykselle moraalilain luonteesta.

Voidaan kuitenkin ajatella, että ainakin joillain diabolisen pahan argumentin esittäjillä on ollut tosiasiaassa tarkoituksena esittää Schellingin tapaan ajatus, että Kant rajaa pahuuden epäluonnollisella tavalla määrittelemäänsä moraaliseen pahaan, mikä ei tavoita pahan olemusta kokonaisuudessaan (kuten ei mikään mukaan eksakti määritelmä). Tämän suuntaisen päätelmän on esittänyt ainakin Joseph Lawrence (2004, 182) artikkelissaan ”Schelling’s metaphysics of evil”:

”(Kantilaisen) radikaalin pahan idean vahvuus on siinä, että se sijoittaa oikeutetusti pahuuden rationaaliselle tasolle keskittymällä maksimiimien muodostaminen äylliseen toimintoon. Sen heikkous on kuitenkin, että muotoilemalla maksiimin henkilökohtaisen intressin nostamiseksi yleispätevän intressin ylitse Kant antaa pahuuden aktuaalisen sisällön romahtaa jälleen kerran elämimellisyyden tasolle.”

Lawrencen mukaan Kantin pahakäsityksessä oikeaa on moraalisen pahan sijoittaminen toimintaohjeita vapaasti valitsevaan tahtoon. Hyvän ja pahan tahdon välillä vallitsee kuitenkin Kantilla tietty epäsymmetria, jonka Lawrence näkee ongelmalliseksi. Hyvä tahto valitsee ensisijaiseksi toimintaohjeeseen vapaana mekaanis-kausalisesta luonnosta itse asettamansa moraalilain. Paha tahto taas valitsee jonkin (Kantin asettamassa hyvin laajassa merkityksessä) itsekkään subjektiivisen toimintaohjeen. Vaikkakin pahan toimintaohjeen valinta on vapaa, sen pohjalta tehdyt teot ovat elämimellisyydestä nousevan itsekkyyden motivoimia. Lawrencen mukaan pahuuden aktuaalisen sisällön täytyy ajatella nousevan jostain alkukantaisemmasta

kuin ihmisyksilöiden omista haluista. Samaan tapaan kuin yksilö kokee alistuvansa universaalille moraalilaille toimiessaan oikein, on myös pahuudessa jotain yleistä, joka ei palaudu ainoastaan itsekkäisiin haluihin. (Lawrence 2004, 182.)

Sillä, ”kuinka paha” teko on kyseessä, ei ole Kantin moraalifilosofian kannalta merkitystä. Mikä tahansa yleisesti hyväksi ajateltu motiivi, jonka valinnassa kuitenkin sivuutetaan moraalilaki, on samalla viivalla kaikkein pirullisimman ilkeyden kanssa. Kant määrittelee pahuuden asteenkin ainoastaan toimintaohjeen valintaan liittyvien muodollisten seikkojen perusteella. (Bernstein 2002, 19.) Kantin mukaan pahan sisällöllinen tutkiminen kuuluu pragmaattiseen antropologiaan, jossa ihmistä tutkitaan psykologisesti eli Kantin filosofian mielessä luonnonoliona.

Schellingin näkökulmasta hyvän ja pahan erottaminen täysin erilaisten periaatteiden pohjalta toimiviksi ei tule kyseeseen. Itse asiassa Schellingillä hyvyys sisältää aina pahaa ja pahuus hyvää. Hyvyys ja pahuus ovat jopa käsitettävissä identiteetin mielessä yhtäläisiksi samoin kuin esimerkiksi perusta ja olemassaolo: ”Hyvyys on pahuutta, mikä tarkoittaa samaa kuin: Pahuudella ei ole valtaa olla [olemassa] itsensä perusteella; se, mikä pahuudessa on olevaa, on hyvyttä (tarkasteltuna hyvytenä sinänsä ja itsessään).” (Schelling 2004, 14-15.) Kantilla ihminen toteuttaa olemustaan luonnosta vapaana järkiolentona valmiutensa hyvään ansiosta. Pahuuden olemassaolo taas ei liity ihmisen olemukseen välttämättömänä (Kantin termein alkuperäisenä valmiutena), vaan pahan universaaliuskin voidaan havaita ainoastaan empiirisesti. Kantin filosofiassa ei olisi loogisesti mahdotonta, että ihminen ei koskaan valitsisi taipumusta pahaan, vaan toimisi aina moraalilain asettaman velvoitteen pohjalta. Schellingillä vapaus ei voi määrittyä vapautena luonnosta, eikä järki voi olla jotain oman olemuksensa nojalla hyvää. Tämä perustavanlaatuinen käsitysero johtuu siitä, että Schelling ei käsitä järkeä luontoon nähden transsendentiksi, eikä ihmistä siten radikaalisti luonnosta eriäväksi. Ihmisen ainutlaatuinen asema luonnossa ei ole määriteltävissä autonomisen järjen perusteella, sillä Schelling ei näe luontoa pelkästään kausaalis-mekaanisena. Ihmisen erityinen asema kyvyssä hyvään ja pahaan liittyy koko luonnon läpäisevän hengen ilmenemiseen erityisesti ihmisessä.

Schellingillä ihmisen vapaus ei ole vapautta hyvään, vaan vapautta hyvään *ja* pahaan. Heidegger (1985, 156) täsmentää, että kyse on nimenomaan vapaudesta hyvään *ja* pahaan, ei hyvään *tai* pahaan. Ihmisen vapaus on vapautta hyvään *ja* pahaan siksi, että hyvä ja paha ovat

molemmat hengen ilmennyksiä, eivätkä voi aktualisoitua ilman toisiaan. Hyvät teot sisältävät aina potentiaalinen pahaan ja täytyykin muistaa, että pahuuden mahdollistava perusta ilmenee pahuutena ainoastaan omalta olemassaololle alisteiselta paikaltaan hallitsevaksi nostettuna; perusta on perustana (eli nimenomaan potentiaalinen) välttämätön hyvän ilmentymiselle. Schellingillä myöskään paha ei voi ilmentyä ilman potentiaalia hyvään. Paha ei ole käsitettävissä negatiivisesti ihmisen henkisen potentiaalinen käyttämättä jättämisenä ja tahdon kohdistumisena elämellisyteen. Pahuudessa sama potentiaali, minkä tulisi ilmentyä kokonaisuutta kehittävä ja rikastavana, pyrkii muodostamaan oman riippumattoman kokonaisuutensa.

Lopulta Schelling ei kuitenkaan anna pahalle mitään tarkkaa määritelmää, sillä mahdollisuus pahaan edeltää jo kaikkia olemassaolon rakenteen systematisointirytyksiä ja toimii ikään kuin niiden kehittämisen motivoijana ja polttoaineena. Heidegger (1985, 98) tulkitsee Schellingin metafysisen pahakäsityksen jopa niin äärimmäisesti, että se johtaisi ylipäätään filosofisten systeemien tuhoon. Heideggerin mukaan paha on Schellingillä jotain, mikä repii hajalle kaikki täydellisyteen pyrkivät filosofiset systeemit kuten ylipäätään ajatuksen theodikeasta eli Jumalan tahdon läpäisemästä maailmasta, joka on tarkoituksenmukainen. Freybergin (2008, 92-93) ja Lawrencen (2004, 173) mukaan näin pitkälle ei kuitenkaan tarvitse mennä. Freybergin mukaan Heidegger on tulkinnut väärin Schellingin systeemipyrimyksen. Schelling itsekin kritisoi muunmuassa Hegelin systeemiä siitä, että luottaa liiaksi rationaalisuuteen uskomalla itse itselleen perustuvan systeemin mahdollisuuteen. Schellingillä Jumala onkin käsitettävissä kahdessa eri merkityksessä. Toisaalta Jumala ilmenee täydellisenä systeeminä (olemassaolona), johon pahuus kuitenkin aiheuttaa korjaamattoman särön, kun Jumala käsitetään yhdessä perustansa kanssa. Toisaalta Schelling puhuu Jumalasta absoluuttisessa merkityksessä, johon kuuluu myös Jumalan perusta, jossa järjestystä ei vielä ole. Schelling uskoo, olettaessaan Jumalaan kuuluvan perustan, antavansa mahdollisuuden käsittää maailma toisaalta esimodernilla tavalla ”täydellisenä” eli teleologisena, mutta toisaalta säilyttävänsä modernin käsityksen ihmisestä sillä tavoin vapaana (myös pahaan), ettei ihmisen tahtoa ei voida redusoida osaksi jumalallista suunnitelmaa. (Freyberg 2008, 90-93.)

Psykologisesti katsoen Schellingin käsittää pahan lähinnä ihmisen ylitsevuotavana hybriksena. Perustasta nousevan ihmisen voimakkaan itseyden kokemuksen ansiosta ihminen näkee oman asemansa muusta luonnosta merkittävästi poikkeavana. Ihminen on kuitenkin

syntynyt luonnosta ja on muuta luontoa täydellisemmässä tahdossaan ja järjessäänkin osa luonnon kokonaisuutta. Vapaus liittyy välttämättömyyteen ihmisen oman olemuksen kautta; ihmisen järjelläkin on oma sisäinen logiikkansa, eikä mitä tahansa ole mahdollista tahtoa. Pahuuden psykologinen perusta on siinä, että ihminen ei hyväksy omasta olemuksestaan johtuvia lainalaisuuksia maailmassa, vaan pyrkii alistamaan koko maailman omalle perustasta nousevalle itseyden tunteelleen. (Pylkkö 2004, 183.) Freybergin (2008, 51) mukaan voidaankin sanoa, että pahuus on vapauden tunteen asettamista vapauden muodollisen periaatteen edelle. Vaikka Schelling ei määrittele pahaa Kantin tavoin täsmällisesti yhden formaalin periaatteen perustalle, tässä kohdin on helppo nähdä tietty yhteys Kantin ja Schellingin pahakäsitysten välillä. Sekä Kantilla että Schellingillä ihminen tiedostaa omasta olemuksestaan välttämättä nousevan sisäisen velvoitteen, joka vaatii ihmistä käyttämään ymmärrystään ja voimiaan maailman kokonaisuuden eduksi. Tästä huolimatta ihminen voi myös sivuuttaa järkensä asettamat velvollisuudet ja toimia ikään kuin häntä ei velvoittaisi mikään.

Schellingin ja Kantin pahakäsityksissä yhteistä on siis moraalisen pahan käsittäminen yksinomaan tahdoa määrittävään periaatteeseen kuuluvaksi sekä sen yhdistäminen erottamattomasti ihmisen omasta olemuksesta välttämättä nousevaan velvollisuuteen, jota ihminen myös voi rikkoa vapaan tahtonsa ansiosta. Kantilla moraalinen velvollisuus nousee luontoon nähden autonomisen järjen omasta logiikasta. Hyvä merkitsee järkeen itseensä perustuvan luonnosta riippumattoman moraalain pohjalta toimimista kun taas pahassa teossa ensisijaiseksi toimintaohjeeksi valitaan jokin luonnosta vaikuttimensa ottava toimintaohje. Schellingillä etiikka ei voi perustua puhtaasti järjelle; hyvä ja paha edeltävät järkeä, eikä päinvastoin. Järki on ainoastaan väline, jonka kautta henki ilmentyy hyvässä ja pahassa. Kantin ja Schellingin erilaiset näkemykset ihmisen autonomiasta ja moraalista perustuvat siis erilaiselle käsitykselle ihmisen ja luonnon suhteesta. Kantilla luonto on kausaalis-mekaaninen systeemi, jonka yläpuolelle kerran noustuaan ihmisen järki ja tahto muodostavat itse itselleen luonnosta erilliset järjen lait. Schellingillä taas luonto toimii perustana ihmisen itseydelle, jossa ihmisen järjen ja tahdon kautta aktualisoituu luonnossa potentiaalisena ollut hyvä ja paha.

Kantin maailmankuva on selvästi lähempänä tavanomaista nykykäsitystä luonnon ja ihmisen suhteesta. Luonto ymmärretään yleensä kausaalisten lakien mukaan ilman tarkoitusta toimivaksi kokonaisuudeksi. Ihmisen toiminta taas ei ole ajateltavissa samoin kuin luonnon,

sillä ihmiseen kuuluu vapaa tahto sekä järki ja ihminen antaa asioille merkityksiä. Tieto, hyvä ja paha sekä ylipäättään kaikki merkitys on syntynyt ihmisen mukana. Ihmisen käsitteellisen ajattelun rakenteet asettavat rajat sille, mitä ihminen voi ymmärtää. Kantin näkökulmasta Schellingin filosofia on turhaa spekulointia, jossa oletetaan mahdollisen tiedon rajan ylittäviä ajatuksia, kuten luonnon tarkoituksenmukaisuus. Schellingin näkökulmasta taas Kantin lähestymistapa filosofiaan asettaa rationaalisuuden liian suureen rooliin. Schellingin mukaan ei ole mahdollista asettaa tarkkaa rajaa tiedolle ja ei-tiedon tai ihmisen ja luonnon välille.

Schellingin mukaan Kantin filosofiassa ja erityisesti hänen käsityksessään pahasta näkyy liian vahvasti valistuksen perinteen usko järkeen. Pylkkö ilmaisee asian seuraavasti:

”Schellingin gnostissävyinen visio on vailla sellaista ihmiskeskeistä toiveikkuutta, mikä oli tyypillistä 1800-luvun alun edistysmieliselle ajattelulle, ja mikä ei suinkaan ole kadonnut nykymaailmasta. Kantin mukaan ihminen on ”juuriltaan” (siis ”radikaalisti”) paha, mutta tämä alkupahuus ei kuitenkaan kuulu luonnonvälttämättömyyksien piiriin, vaan on seurausta siitä, että ihminen toteuttaa kehoja moraaliperiaatteita. Koska ihmisen tahto on vapaa valitsemaan parempia moraaliperiaatteita, Kantin käsitys ihmisen tulevaisuudesta ei sulje pois varovaista optimismia, mikä tulee esiin esimerkiksi esseestä ”Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”: järkensä avulla ihminen jalostaa itsekkäät taipumuksensa, ja voi ohjata yhteiskunnan ja valtion kehityksen kohti järjestystä ja oikeudenmukaisuutta.” (Pylkkö 2004, 212.)

Schellingillä pahuuden kitkeminen pois ihmisluonnosta ei ole ainoastaan käytännöllinen vaan looginen mahdottomuus, sillä pahuus ei ole seurausta ihmisen tahdon suuntautumisesta luontoon puhtaan järjen sijasta, vaan hyvän ja pahan vapaa sidos ihmisessä on perustana ihmisen itseyden, johon myös ihmisjärki kuuluu, muodostumiselle. Näin ollen mikä tahansa liian kunnianhimoinen yritys pahuuden poistamiseksi, selittämiseksi tai edes määrittelemiseksi osoittaa Schellingin näkökulmasta perusteetonta uskoa järkeen ihmisen ohjaajana. Pahuus nousee perustasta, joka edeltää tietoisuutta ja on siten tietoisuuden tavoittamattomissa. Kantin näkökulmasta Schellingin käsitys maailmasta on antropomorfinen; se olettaa luonnolle piirteitä, jotka kuuluvat ihmisen tapaan havaita maailmaa. Schellingin mukaan taas Kantin näkemys on liian ihmiskeskeinen. Modernissa valistuksen perinteessä ajatellaan, että ihminen voi alistaa koko luonnon älyllisen tarkastelun alaiseksi ja että

ainoastaan ihminen on vapaa ja henkinen olento muun luonnon toimiessa kausaalisten lakien mukaan.

Kantin ja Schellingin näkemyserojen ratkaiseminen jomman kumman hyväksi edellyttäisi siis kykyä ratkaista sekä theodicea ongelma (myös sekulaareissa muodoissaan) että niin sanottu tietoisuuden suuri ongelma: miten intentionaalinen tietoisuus voi syntyä ei-intentionaalisesta materiasta. Näitä kysymyksiä on luonnollisesti mahdotonta ratkaista varmuudella kummankaan hyväksi. Koska Kantin vaikutus on ollut selvästi näkyvämpi kahden viime vuosisadan ajattelussa, pyrin nostamaan esille myös muutenkin viime aikoina nousujohdanteessa olevan Schellingin ajatuksia. Siinä missä käsitystä metafyyysisestä pahasta pidettiin pitkään antropomorfisena satuiluna, on näkemys alkanut nostaa uudelleen päätään. Esimerkiksi Susan Neiman (2004, 315-325) päätyy modernin pahakäsityksen historiaa tutkivassa kirjassaan ”Evil in modern thought - An alternative history of philosophy” kannattamaan eräänlaista metafyyysistä pahakäsitystä. Hänen mukaan theodicea ongelmaa ei ole mahdollista hylätä, vaikka toivoa sen ratkaisemiseen ei tunnu olevan sen paremmin teologisessa kuin sekulaarissakaan muodossa. Neimanin (2004, 303) mukaan esimerkiksi Arendtin ajatus pitää pahuutta banaalina on moderniudestaan huolimatta edelleen yksi muoto theodicealle; näkemys banaalista pahasta selittää pahan jonakin ymmärrettävänä vaikkakin ei-toivottavana. On kuitenkin kyseenalaista, voidaanko pahuuden syntymistä ymmärtää, sillä mikäli näin on, voidaan pahuus myös teoriassa poistaa. Pahuus pakottaa jatkuvasti etsimään itselleen filosofisia selityksiä, mutta vaikuttaa lopulta kiertävän ne aina jollain tavalla.

6. YHTEENVETO

Kant perustaa moraalifilosofiansa ajatukselle ihmisestä ”kahden maailman kansalaisena”. Toisaalta ihminen kuuluu luontoon, jonka Kant ajattelee pelkästään kausaalisesti käsitettävänä systeeminä, jossa jokaisella tapahtumalla on riittävä mekaaninen syynsä edeltävissä asiantiloissa. Toisaalta ihmisen tahto on luontoon nähden autonominen eli se määrää itse omat luonnosta riippumattomat järjen lakinsa. Kantin mukaan teon moraalinen arvo voi perustua ainoastaan sitä määrävään toimintaohjeen valintaan. Järjen sisäisestä välttämättömyydestä nousee Kantin kategoriseksi imperatiiviksi nimeämä periaate (toiselta nimeltään moraalilaki), joka määrää toimimaan ainoastaan sellaisen toimintaohjeen pohjalta, jonka toivoisi tulevan yleiseksi laiksi kyseisessä tilanteessa. Hyvä teko on sellainen, joka ottaa ensisijaisen vaikuttimensa puhtaasti järjen omasta logiikasta eli valitsee toimintaohjeensa ensisijaisesti moraalilain motivoimana. Pahassa teossa taas ihminen asettaa ensin jonkin päämäärän ja valitsee sen jälkeen toimintaohjeensa tämän päämäärän mukaisesti. Tällöin tahto ottaa vaikuttimensa puhtaan järjen sijasta luonnosta eli tietyssä mielessä alistaa järjen toimimaan luonnon ehdoilla.

Kantin mukaan ihmisen tahto on vapaa paitsi autonomian mielessä muodostamaan moraalilain itselleen, myös vapaa valitsemaan, toimiiko se moraalilain asettaman velvoitteen mukaan. Koska ihmisen valintoja ei voida ajatella yksittäisinä satunnaisina vapaan tahdon välähdyksinä (jolloin kyse oli kaoottisesta järjettömyydestä), jokaisella ihmisellä täytyy olla erityinen moraalinen luonne, johon hänen valintansa perustuvat. Kantin mukaan kuitenkin kaikille ihmisille yhteistä on taipumus pahaan. Tämä tarkoittaa sitä, että vaikka moraalilaki tiedostetaan väistämättä ehdottoman velvoittamana, ihmisellä on voimakas taipumus laiminlyödä moraalilain vaatimukset. Koska taipumus pahaan altistaa voimakkaasti pahoille teoille, myös taipumuksen täytyy olla ihmisen vapaasti valitsema, sillä muuten ihmistä ei voitaisi pitää siitä vastuullisena. Taipumus pahaan on kuitenkin valittu ”ajattomana valintana”. Kant ei luultavasti tarkoita kuitenkaan ajattomalla valinnalla metafysisesti kyseenalaista ajan ulkopuolella tapahtuvaa valintaa, vaan sitä, että taipumuksen pahaan valinta edeltää käsitteellisesti kaikkia yksittäisiä moraalisia valintoja eikä siten tapahdu erityisesti millään tietyllä hetkellä. Ihminen kehittää itselleen taipumuksen pahaan välittömästi sosiaalisen elämän alettua, kun ihmisen sisäisen moraalilaki alkaa esittää

velvoitteitaan. Kant kutsuu tätä universaalialta taipumusta pahaan radikaaliksi eli ihmisluontoon syvään juurtuneeksi pahaksi.

Radikaalin pahan käsitettä kohtaan on esitetty paljon kritiikkiä, josta suurin osa havaittiin kuitenkin melko tehottomaksi, kun radikaalin pahan käsite ymmärretään oikein. Kant ei pyri tarjoamaan kausaalista selitystä pahalle (mikä olisi ristiriidassa ihmisen vapauden kanssa), vaan ainoastaan määrittelemään, mitä pahuus on. Kant ei myöskään pyri redusoimaan pahuutta itsekkyyteen sanan arkipäiväisessä mielessä, vaan tarkoittaa itsekkyydellä mitä tahansa subjektiivista motiivia, joka syrjäyttää ehdottomasti velvoittavan ja yleispätevän moraalilain. Kantin muotoilemassa moraalifilosofiassa ei ole myöskään mahdollista ajatella pahaan pahan itsensä takia. Tämä johtuu siitä, että moraalilakia ei nimestään huolimatta tule ajatella ihmiselle ulkoapäin säädettynä lakina, vaan ihmisen järjen sisäisen logiikan väistämättömänä johtopäätöksenä.

Schellingin käsitys pahasta taas perustuu hyvin erilaiselle filosofiselle systeemille. Siinä missä Kant pyrkii tekemään moraalifilosofiasta suhteellisen itsenäistä, Schellingin Vapaustutkielmassa etiikka ei ole erotettavissa metafysiikasta. Vapaustutkielman metafysisessä systeemissä keskeistä on ajatus, että mikä tahansa olemassaoleva järjestys vaatii itselleen perustan, jossa tätä järjestystä ei vielä ole. Schelling käsittää maailman teleologisena eli itsessään merkityksellisenä kokonaisuutena. Näin ollen muodostuu ongelmaksi, miten maailmassa voi olla pahuutta. Schelling pyrkii ratkaisemaan ongelman ajattelemalla, että vaikka olemassaolevassa järjestyksessä kokonaisuudessaan ei voi olla aktuaalista pahaan, säilyy pahuuden mahdollisuus perustassa. Ihminen kykenee vapaalla tahdollaan kääntämään maailman kokonaisuudessa olemassaololle alisteisen perustan itsessään hallitsevaksi periaatteeksi. Aktuaalinen paha merkitsee Schellingille ihmisen itseyden tunteen nostamista asemaan, jossa se ei enää palvele kokonaisuutta, vaan pyrkii itse muodostamaan oman riippumattoman kokonaisuutensa. Siten pahuus on Schellingille ”kaikkein positiivisinta luonnossa”; pahuudessa se, minkä tulisi olla kokonaisuudessa valovoimaisinta ja merkittävintä, pyrkii täydellisesti irti kokonaisuudesta tehden sille vahinkoa.

Kantin ja Schellingin käsityksissä pahasta yhteistä on yhdistäminen ainoastaan ihmisen vapaan tahdon toiminnan periaatteeseen. Sekä Kantin että Schellingin ajattelussa pahuus on henkilökohtaisen ja satunnaisen korottamista määrääväksi yleiseen nähden. Molemmat

ajattelijat haluavat myös korostaa, että pahuus ei ole redusoitavissa esimerkiksi ihmisen elämellisyyteen, sillä tämä tuhoaisi tahdonvapauden todellisuuden; mahdollisuus pahaan täytyy aina olla olemassa, että hyvyydellä on mitään merkitystä. Kantin ja Schellingin käsitykset eivät kuitenkaan ole tämän enempää yhdistettävissä, sillä Schelling ei hyväksy Kantin käsitystä luonnosta kausaalis-mekaanisena systeeminä eikä siten Kantin määritelmää tahdon autonomialle. Schelling ei erota ihmistä luonnosta ehdottomasti vapaan tahdon, järjen ja merkityksen näkemisen perusteella, vaan pitää ihmistä ainoastaan koko luonnossa vaikuttavan hengen korkeimpana ilmennyksenä. Schelling ei hyväksy ajatusta, että ihmisen järki voi määrätä itse itselleen moraalilain, sillä hänen mukaan järki tarvitsee perustan, jota vasten se voi määrittää itsensä. Hyvyys ja pahuus edeltävät Schellingillä ihmisen tietoisuutta, eivätkä synny sen myötä.

Schellingin maailmankuva on helppo sivuuttaa antropomorfisena, sillä yleensä hyvää ja pahaa, tarkoituksenmukaisuutta ja järkeä on modernissa filosofiassa ajateltu olevan ainoastaan ihmisellä. Schelling kuitenkin pitää päinvastoin liian ihmiskeskeisenä valistuksessa alkunsa saanutta maailmankuvaa, jossa ihmisen viimeisimpiä älyllisiä saavutuksia pidetään lopullisena totuutena ja luontoa ainoastaan objektina, jota voidaan tutkia. Erityisesti pahuus on Schellingin mukaan jotain, josta ei voi saada täydellisesti älyllistä otetta. Pahuus nousee tietoisuuden perustasta, joten tietoisuuden on mahdotonta selittää pahuuden olemassaolon syytä tai rajata pahuutta tarkasti ainoastaan tiettyihin asioihin liittyväksi. Tällainen metafyyminen käsitys pahasta on viime aikoina alkanut nostaa uudelleen päätään, joten Schellingin ajatukset pahuudesta voivat olla hyvin inspiroivia nykyfilosofialle.

Päädyin tutkielmassani tulokseen, että Kantin käsitys moraalista pahasta on sisäisesti melko lailla ristiriidaton. Pyrin kuitenkin puolustamaan Schellingiä siinä, että pahaa ei ole luonteva määritellä ainoastaan moraaliseksi ilmiöksi, vaan on olemassa myös metafyyminen pahaa. Mikäli Schellingin antimoderni maailmankuva katsotaan nykyään mahdottomaksi hyväksyä, jää tulevien tutkimusten tehtäväksi kehittää nykyaikaiseen ajatteluun sopivaa teoriaa metafyyisestä pahasta. Mahdolliseksi asetelmaksi tulevalle tutkimukselle jää myöskin, missä määrin ja millä ehdoilla Kantin moraalinen paha voitaisiin mahdollisesti nähdä osana Schellingin metafyyisestä pahakäsityksestä.

7. LÄHTEET:

Allison, Henry E.: *Kant's theory of freedom*. Cambridge University Press, Cambridge 1990.

Arendt, Hannah: *The origins of totalitarianism*. The Trinity Press, Worcester & Lontoo, 1986.

Bernstein, Richard Jr.: *Radical evil – a philosophical interrogation*. Polity Press, Cambridge 2002.

Bowie, Andrew: *Schelling and modern european philosophy – an introduction*. Routledge, Lontoo & New York 1993.

Freydberg, Bernard: *Schelling's dialogical freedom essay*. State University of New York Press, New York 2008.

Guyer, Paul (toim.): *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge University Press, New York 1992.

Heidegger, Martin: *Schelling's treatise on the essence of human freedom*. Ohio University Press, Ateena 1985.

Hirvonen, Ari & Kotkas, Tuomas (toim.): *Immanuel Kant – Radikaali paha: Paha eurooppalaisessa perinteessä*. Loki-Kirjat, Helsinki 2004.

Horn, Friedmann: *Schelling and Swedenborg – mysticism and german idealism*. Swedenborg Foundation, West Chester 1997.

Kant, Immanuel: *Siveysopilliset pääteokset*. WSOY, Porvoo 1931.

Kant, Immanuel: *Uskonto pelkän järjen rajoissa* (sivut 25-70) teoksessa Hirvonen, Ari & Kotkas, Tuomas (toim.): *Immanuel Kant – Radikaali paha: Paha eurooppalaisessa perinteessä*.

Kosch, Michelle: *Freedom and reason in Kant, Schelling and Kierkegaard*. Clarendon Press, Oxford 2006.

Kotkavirta, Jussi: *Hyvän ja pahan lähteellä* (sivut 73-92) teoksessa Hirvonen, Ari & Kotkas, Tuomas (toim.): *Immanuel Kant – Radikaali paha: Paha eurooppalaisessa perinteessä*.

Lawrence, Joseph P.: *Schelling's metaphysics of evil* (sivut 167-189) teoksessa Norman, Judith & Welchman Alistair (toim.): *The new Schelling*.

Lehtinen, Markku: *Johdanto. Paha kriittisen filosofian ongelmana* (sivut 13-24) teoksessa Hirvonen, Ari & Kotkas, Tuomas (toim.): *Immanuel Kant – Radikaali paha: Paha eurooppalaisessa perinteessä*.

Louden, Robert B.: *Evil everywhere – The ordinariness of kantian evil* (sivut 7-27) lehdessä *Sats – Nordic journal of philosophy*.

Marx, Werner: *The philosophy of F.W.J. Schelling – History, system and freedom*. Indiana University Press, Bloomington 1984.

Michalson Jr, Gordon E: *Fallen freedom – Kant on radical evil and moral regeneration*. Cambridge University Press, Cambridge 2008.

Neiman, Susan: *Evil in modern thought – Alternative history of philosophy*. Princeton University Press, New Jersey & Oxford 2004.

Nevanlinna, Tuomas: *Radikaali ja diabolinen paha* (sivut 105-124) teoksessa Hirvonen, Ari & Kotkas, Tuomas (toim.): *Immanuel Kant – Radikaali paha: Paha eurooppalaisessa perinteessä*.

Norman, Judith & Welchman Alistair: *Introduction: The new Schelling* (sivut 1-12) teoksessa Norman, Judith & Welchman Alistair (toim.): *The new Schelling*.

Norman, Judith & Welchman Alistair (toim.): *The new Schelling*. Continuum, Lontoo & New York 2004.

Pylkkö, Pauli: *Schelling ja panteismikiista* (sivut 141-222) teoksessa F.W.J.

Schelling: Ihmisen vapaudesta

Pylkkö, Pauli: *Suomentajan huomioita ja selityksiä* (sivut 121-140) teoksessa F.W.J.

Schelling: Ihmisen vapaudesta

Roberts, David: *Kierkegaard's analysis of radical evil*. Continuum, Lontoo & New York 2006.

Salomaa, J.E.: *Johdanto* (sivut 9-66) teoksessa Immanuel Kant: Siveysopilliset pääteokset

Salomaa, J.E.: *Immanuel Kant*. Kampus Kustannus, Jyväskylä 1999.

Salomaa, J.E.: *Suomentajan selitykset* (sivut 363-409) teoksessa Immanuel

Kant: Siveysopilliset pääteokset

Sats – Nordic journal of philosophy, vuosikerta 9, numero 2, Philosophia Press 2008.

Schelling, F.W.J.: *Ihmisen vapaudesta*. Uuni Verlag, Kiel 2004.

Schneewind, J.B.: *Autonomy, obligation and virtue: An overview of Kant's moral philosophy* (sivut 309-341) teoksessa Guyer, Paul (toim.): *The Cambridge companion to Kant*.

Watson, John: *Schelling's transcendental idealism*. Adamant Media Corporation, Chicago 2004.

Wirth, Jason M.: *Introduction: Schelling now* (sivut 1-12) teoksessa Wirth, Jason M. (toim.): *Schelling now – contemporary readings*.

Wirth, Jason M. (toim.): *Schelling now – contemporary readings*. Indiana University Press, Bloomington 2005.

Wood, Allen: *Kant's ethical thought*. Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Zizek, Slavoj: *The indivisible remainder – On Schelling and related matters*. Verso, Lontoo & New York 2007.

