

**IN SAECULA SAECULORUM**

**Kuolemanjälkeinen olemassaolo prosessifilosofian valossa**

**Heta Mattila**  
**Pro gradu-tutkielma**  
**Filosofia**  
**Yhteiskuntatieteiden**  
**ja filosofian laitos**  
**Jyväskylän yliopisto**  
**syksy 2018**

## TIIVISTELMÄ

### IN SAECULA SAECULORUM

#### **Kuolemanjälkeinen olemassaolo prosessifilosofian valossa**

Heta Mattila

Filosofia

Pro gradu-tutkielma

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Ohjaajat: Erika Ruonakoski ja Jari Kaukua

Syksy 2018

sivumäärä: 86 sivua

Tarkastelen tutkielmassani kuolemanjälkeisen olemassaolon ontologisia piirteitä ja selvitän kuolleiden ontologiseen statukseen liittyviä kysymyksiä ja ongelmakohtia. Kuolleiden olemassaoloon viitataan tavanomaisesti ambivalenteilla tavoilla, jotka samaan aikaan antavat ymmärtää, että kuolleet ovat osa todellisuuttamme, mutta että he eivät enää ole olemassa. Tutkielman lähtökohta on tällaisen ajattelutavan ongelmallisuuden tunnistamisessa, ja se pyrkii paitsi selkiyttämään tätä problematiikkaa myös esittämään realistisen, objektiivisen selityksen kuolleiden olemassaolon luonteesta.

Tutkielman teoreettinen kehys on prosessifilosofia, joka kyseenalaistaa substansseihin perustuvan metafysiikan ja tarkastelee olevaista sen sijaan *prosessien* kautta. Tarkastelen kuolleiden olemassaoloa ja ontologista statusta ennen kaikkea prosessifilosofian keinoin ja esitän, että kuolemanjälkeinen olemassaolo on parhaiten ymmärrettävissä prosessiajattelun kautta.

Charles S. Peircen ja William Jamesin ajattelua luonnehditaan usein prosessifilosofiseksi, ja kumpikin on myös muotoillut oman teoriansa kuolemanjälkeisestä olemassaolosta tai kuolemattomuudesta. Hyödynnän tutkielmassa näitä teorioita ja tarkastelen kriittisesti, mihin kysymyksiin ne vastaavat, missä määrin ne edesauttavat tutkielman asettamien ongelmien ratkaisua ja millaista jatkoselvitystä niiden pohjalta on tarpeen tehdä.

Tutkielma noudattaa systemaattista metodologiaa. Tutkimusongelmien ja teoriapohjan määrittelyn jälkeen siirryn analysoimaan kuolemanjälkeistä olemassaoloa käyttäen prosessifilosofian lisäksi identiteettiä, persoonallisuuteen, fiktiivisiin entiteetteihin ja aikaan liittyviä teoreettisia apuvälineitä. Näiden tehtävänä on paitsi tukea tutkielman ongelmanratkaisua, myös selvittää aihetta ja luoda pohjaa jatkotutkimusta varten.

Päämääränäni on tarjota perusteltu näkemys sen puolesta, että kuolleet ovat yhä osa paitsi meidän kokemaamme todellisuutta, myös meistä ja mielestämme riippumatonta, objektiivista todellisuutta. Esitän, että kuolema ei tässä mielessä merkitse olemassaolon loppua.

**Avainsanat:** kuolemanjälkeinen olemassaolo, prosessifilosofia, kuolemattomuus, Charles S. Peirce, William James, muisto, identiteetti, eternalismi

## SISÄLLYS

JOHDANTO.....	2
1. TAUSTAA.....	7
1.1. Toive kuolemattomuudesta.....	7
1.2. Symbolisen kuolemattomuuden viisi moodia.....	9
1.3. Sielu ja jälleensyntymä.....	12
1.4. Muisto.....	14
1.4.1. Kuolematon maine.....	15
1.4.2. Muiston tuomitseminen.....	16
1.4.3. Narratiivinen identiteetti.....	18
1.5. Uusi lähtökohta.....	19
2. PROSESSIFILOSOFIA.....	20
2.1. Historiallista taustaa.....	20
2.1.1. Prosessifilosofian vahvuudet.....	22
2.2. Olevaisen prosessuaalisuus.....	24
2.2.1. Prosessien tyyppejä.....	27
2.3. Ihminen prosessina.....	28
2.4. Seuraava vaihe.....	32
3. KUOLEMATTOMUUDEN PRAGMAATIKOT: CHARLES S. PEIRCE JA WILLIAM JAMES.....	33
3.1. Peirce ja kuolemattomat merkit.....	35
3.1.1. Synekismi.....	35
3.1.2. Merkkiteoria.....	36
3.1.3. Ihminen symbolina.....	38
3.2. James ja “Ihmisen kuolemattomuus”.....	39
3.2.1. Transmissioteoria.....	40
3.2.2. Kuolemattomuuden demokraattisuus.....	42
3.2.3. Radikaali empirismi.....	46
3.3. Pragmatismien anti.....	48
3.4. Teorioiden ongelmia.....	51
4. METAFYYSISIÄ APUVÄLINEITÄ.....	56
4.1. Identiteetistä ja persoonallisuudesta.....	56
4.1.1. Kuolleen identiteetti.....	58
4.2. Kyseenalaiset entiteetit.....	61
4.2.1. Ontologian paisumisen ongelma.....	64
4.3. Ajanfilosofiset sitoumukset.....	66
4.3.1. Aika ja todellisuus.....	66
4.3.2. Ajallinen säilyminen.....	68
4.3.3. Eternalismi ja prosessifilosofia.....	70
5. YHTEENVETOA, JOHTOPÄÄTÖKSIÄ JA POHDINTAA.....	72
5.1. Peirce ja Jamesin vastaukset.....	72
5.2. Kuolleiden ontologinen status: vastaushahmotelma.....	75
5.2.1. Jatkuva prosessi.....	75
5.2.2. Riippumattomuus mielestä.....	76
5.2.3. Ihminen ja ikuisuus.....	76
5.3. Lopuksi.....	78
Kirjallisuus.....	82

## JOHDANTO

Meiltä kysytään: mikä oikeus meillä kurjilla maan matosilla on teeskennellä olevamme kuolemattomia? Minkä tähden? Mitä varten? Millä oikeudella? Mistä hyvästä? Näin te kysytte, ja minä vastaan: minkä ansiosta me elämme? Mitä varten? Ja miksi olemme olemassa? Millä oikeudella? Millä oikeudella me olemme olemassa? Olemassaolo on yhtä perusteetonta kuin olemassaolon ikuinen jatkuminen. Älkäämme puhuko ansioista tai oikeudesta tai siitä, mitä varten kaipaamme, sillä se on päämäärä itsessään. Järkemme vain hukkuisi järjettömyyksien pyörteisiin. En vetoa mihinkään oikeuksiin tai ansioihin; puhun välttämättömyydestä, jota tarvitsen voidakseni elää.

Miguel de Unamuno, *Traaginen elämäntunto* (2009, 62– 63)

Näin espanjalainen eksistentiaalitifilosofi ja runoilija Miguel de Unamuno tiivisti teoksensa *Traaginen elämäntunto* sekä samalla koko ajattelunsa ytimen. Unamunon mukaan ihmisen syvin toive on kuolemattomuus, olemassaolon ikuinen jatkuminen, jonka kuolema olemassaolollaan saa alati horjumaan. Järki ja tunne ovat keskenään sovittamattomassa ristiriidassa; järki sanoo ihmiselle jatkuvasti, että hänen toiveensa ikuisesta elämästä ovat turhia ja että kuolema päättää kaiken, ja tunne, sydän kapinoi tätä järjen varmuutta vastaan kaikin voimin ja uskoo kuolemattomuuteen entistäkin hurjemmin.

Jokainen voinee tunnistaa Unamunon kaipuun ikuiseen elämään ja kuolemattomuuteen, vaikka kuolemanjälkeinen elämä ei olisikaan omissa ajatuksissa päällimmäisenä. Vilkaistu ympäröivään maailmaan ja kulttuuriin osoittaa nopeasti, että jatkuvuuden tarve ja tavoittelu on keskeisessä osassa kaikkea inhimillistä toimintaa, ja erityisesti uskonnot ovat kautta aikojen opettaneet erilaisia versioitaan siitä, mitä ihmiselle tapahtuu kuoleman jälkeen ja mihin hän päätyy – millä tavalla elämä siis kuolemasta huolimatta *jatkuu*. Kuoleman ei haluta tai toivota olevan ihmiselämän täydellinen loppu.

Kuolemanjälkeinen jatkuvuus tuo etenkin länsimaisen kulttuurin piirissä elävälle välittömästi mieleen tuonpuoleisen, kuolemattoman sielun, kenties taivaan ja helvetin; kristilliseen uskonnollisuuteen perustuvia kuolemattomuuskäsityksiä. Kuolemattomuus – tai yleisemmin ilmaistuna elämän jatkuvuus – ei kuitenkaan merkitse pelkästään näitä

asioita. Kuolema on pyritty kautta ihmiskunnan historian voittamaan lukuisin tavoin, ja henkisen olemuksen selviytyminen ruumiin kuolemasta on vain eräs versio.

Vähintäänkin yhtä tärkeä kuin kuolematon sielu tai henki on ollut pyrkimys säilyttää kuoleman ylittävä yhteys *tähän maailmaan*, jatkuvuus jollakin sellaisella tavalla, joka vielä koskettaa ”tämänpuoleista”. Toive ikuisesta elämästä tuonpuoleisessa ei yksin riitä kuolemattomuutta kaipaavalle ihmiselle, vaan maanpäällisen vaelluksen on manifestoiduttava täällä, tässä todellisuudessa, jonka kuollut on subjektina jättänyt taakseen.

Kuolleet jättävät jälkeensä lukuisia jälkiä olemassaolostaan, kuten muistoja, vaikutuksia, töitä; sanotaan, että kuolleet elävät jälkeläisissään, maineensa kautta, muiden ihmisten sydämissä, jopa osaksi luonnon kiertokulkua palanneina. Tämä tutkielma on syntynyt siitä huomiosta, että kuolleet näyttävät olevan osa ontologiaamme, osa todellisuuttamme, mutta että heidän olemassaolonsa luonteesta, eli kuolemanjälkeisen olemassaolon luonteesta ei näytä vallitsevan selvää käsitystä. Jos kuolleet ovat olemassa, *millä tavalla* he ovat olemassa?

Perehdyn tutkielmassani siihen, mitä kuolemanjälkeinen olemassaolo voi tarkoittaa ja kuinka se voidaan ymmärtää ”tämänpuoleisessa” mielessä, ilman oletuksia kuolemattomasta sielusta tai vastaavasta henkisestä substanssista tai tuonpuoleisesta. Tämän rajauksen myötä myös subjektiivisen selviytymisen mahdollisuus on jätettävä tarkastelun ulkopuolelle. Keskityn ennen kaikkea kuolleiden ontologisen statuksen analysointiin.

Tämän lähtökohdan pohjalta kysyn: mitä henkilön olemassaololle tapahtuu sen jälkeen, kun tämä fyysisesti lakkaa olemasta itsenäisesti ympäristöönsä vaikuttava persoona, eli kun hän kuolee? Säilyykö henkilön jälkeensä jättämissä erilaisissa vaikutuksissa jotakin keskeistä niin, että hänen voidaan katsoa edelleen olevan olemassa? Onko oletettu kuoleman jälkeinen olemassaolo riippuvainen muiden ihmisten mentaalisista tiloista, vai onko se päinvastoin niistä riippumaton tila? Millainen on kuoleman jälkeinen, yksilöllinen identiteetti, ja miten se mahdollisesti ajan kuluessa muuttuu?

Kuolleiden ontologista statusta käsiteltäessä on tarpeen irtautua traditionaalisista identiteettiä ja yksilön jatkuvuutta koskevista käsityksistä. Tarkastelen aihetta ontologisenä ongelmana erotuksena tyypillisemmistä eettisistä lähestymistavoista, jotka käsittelevät kuolemanjälkeisen olemassaolon mahdollisuutta pikemminkin psykologisenä, elämään merkityksellisyyttä tuovana asiana ja kuoleman käsittelyn strategiana kuin todellisena tilana. Lähtökohtana on, että kuolemanjälkeinen olemassaolo meidän kokemassamme todellisuudessa on ontologisesti vakavasti otettavissa oleva asia.

Tutkielmassani esitän, että kuolleella henkilöllä on mahdollista olla todellinen, kuolemanjälkeinen olemassaolo, joka ilmenee erilaisissa yhteyksissä kuvista, kirjoituksista ja muista töistä ihmisten muistoihin ja hautapaikkaan saakka, mutta joka toisaalta on riippumaton siitä, onko tällaisia ilmentymiä löydettävissä. Tätä kautta aihe kytkeytyy laajempaan kysymykseen siitä, mitä asioita on olemassa tai mitkä asiat ovat todellisia ajanfilosofisessa kontekstissa. Lisäksi osoitan että kuolemanjälkeinen olemassaolo on läheistä sukua esimerkiksi fiktiivisten entiteettien olemassaololle.

Tutkielmani metodi on systemaattinen. Tarkastelen aihettani asettamalla yleisen viitekehyksen ja kontekstin kuolemattomuuskeskustelun piirissä ja punnitsemalla erilaisia käsityksiä kuolemanjälkeisestä olemassaolosta sekä näiden vahvuuksia ja heikkouksia. Tämän jälkeen siirryn käsittelemään tutkielman varsinaista teoreettista kehystä, eli prosessifilosofiaa ja selvitan kahden prosessifilosofiaan kontribuoineen ajattelijan, Charles S. Peircen ja William Jamesin teorioita kuolemattomuudesta. Näiden lisäksi tuon mukaan muita teoreettisia työkaluja, joiden uskon hyödyttävän kuolleiden ontologisen statuksen tarkastelua. Määrittelen ennen muuta identiteettiä ja persoonaa koskevat käsitykseni sekä ajanfilosofiset sitoumukseni. Tämän jälkeen pyrin tarjoamaan koherentin vastausvaihtoehdon kuolleiden olemassaoloa koskevaan kysymykseen tutkielmassa tarjottujen aineiden pohjalta.

Tutkielman teoreettisena lähtökohtana on tiivistäen se, että olevaista ei pitäisi ajatella substanssien vaan prosessien kautta. Prosessifilosofian kenttä on laaja, ja kyseessä on pikemminkin kattokäsite useille erilaisille teorioille ja näkemyksille kuin mikään tietty

oppi tai suuntaus (Seibt 2018). Tästä syystä tutkielmassa määritellään muiden teorioiden ja rajausten avulla prosessiontologian kenttä.

Tärkeimpinä teorioina tutkimuksessa käsitellään Peircen merkkiteoriaan pohjautuvaa synekististä ja prosessifilosofista kuolemattomuusteoriaa sekä niin ikään toisen prosessifilosofin ja pragmatistin, Jamesin näkemystä kuolemattomuudesta kollektiivisena prosessina. Yksinkertaistuksena näiden kahden filosofin ajatukset kuolemattomuudesta voisi suhteuttaa käsillä olevan tutkielman problematiikkaan seuraavasti: Peircen evolutiivinen semioosi ilmentää sitä, millä tavalla yksittäisen ihmisen henkilökohtainen identiteetti, persoonallisuus voi jatkaa olemassaoloaan tämän kuoleman jälkeen (Peirce 1982), kun taas Jamesin ”demokraattinen kuolemattomuus” (James 1956, 33) pyrkii selittämään kuolemattomuuden mahdollisuuden myös silloin, kun varsinainen persoona on jo kadonnut ja unohtunut muiden ihmisten mielistä.

Peircen ja Jamesin filosofiaa käsitellään siinä määrin kuin tutkielman kysymyksenasettelun puitteissa on olennaista; esimerkiksi Peircen merkkiteoria on keskeisessä roolissa, koska hänen näkemyksensä ihmisen symbolisesta luonteesta ja tätä kautta myös kuolemattomuudesta on suoraa seurausta hänen semiotiikastaan. James-osuus luo pohjaa jatkokysymyksille ja -tutkimukselle.

Prosessifilosofian lisäksi ja sitä edeltävinä sekä täydentävinä teoreettisina työkaluina tutkielmassa hyödynnetään aikaa, identiteettiä sekä fiktiivistä realismia käsitteleviä filosofisia teorioita ja näkemyksiä. Kysymys kuolemattomuudesta tai kuolemanjälkeisestä olemassaolosta prosessina kytketään eternalistiseen ajanfilosofiseen teoriaan. Fiktiivisten entiteettien osalta tavoitteena on yhtäältä löytää yhteneväisyyksiä fiktiivisten olioiden ja kuolleiden välillä, mutta myös toisaalta tämän tarkastelun kautta perustella jälkimmäisten ontologista erityislaatuisuutta. Fiktiofilosofiaan ei kuitenkaan ole mahdollista tämän tutkielman puitteissa perusteellisesti syventyä, vaan sen tehtävänä on enne kaikkea tukea kuolemattomuuskysymyksen analyysiä.

Ensimmäisessä taustoittavassa luvussa luon kontekstin kuolemattomuusaiheelle ja liitän tutkielman aiheesta käytävään keskusteluun. Käyn läpi psykologian, sosiologian ja

antropologian piirissä tehtyjä havaintoja kuoleman ja kuolemanjälkeisen jatkuvuuden vaikutuksiin inhimilliselle psyykelle. Tämän osion tarkoituksena on motivoida tutkimuksen kysymyksenasettelua siihen sopivassa paradigmassa. Tärkeänä käsitteellisenä taustana on Robert J. Liftonin (1979, 18–35) symbolisen kuolemattomuuden konsepti ja sen viisi erilaista moodia.

Toinen luku käsittelee prosessifilosofiaa yleisellä tasolla sekä myös tutkielman aihepiiriin suuntautuen. Tässä luvussa asetan tutkielman paradigman ja teoreettisen viitekehyksen sekä luon hahmotelmaa siitä, mitä prosessifilosofia voi kuolemanjälkeisen olemassaolon kannalta merkitä.

Kolmas luku käsittelee kahden prosessifilosofin näkemyksiä kuolemattomuudesta. Peirce ja James esittävät kumpikin teorioita, jotka nähdäkseni selittävät kuolemanjälkeistä olemassaoloa tutkielmassa haetulla tavalla. Käyn läpi myös heidän esittämiensä ajatusten ongelma- ja kehityskohtia, joihin tartun seuraavissa luvuissa.

Neljännessä luvussa otan mukaan tarkemmin identiteettiä ja persoonallisuutta sekä aikaa koskevia ontologisia käsityksiä ja liitän ne tutkielman aiheeseen. Käsitteelen myös fiktiivisten olioiden ja ei-olemassaolevien objektien ontologiaa sekä ontologian paisumisen ongelmaa, sillä nähdäkseni kysymys kuolleiden olemassaolosta on läheistä sukua näille aiheille ja toisaalta niiden tarkastelu tuo mukanaan hedelmällisiä näkökohtia tutkielman aiheeseen.

Viidennessä, päättävässä luvussa esitän yhteenvedon aiempien lukujen pohjalta sekä hahmottelen vastausta tutkielman perimmäiseen kysymykseen kuolleiden ontologisesta statuksesta ja olemassaolosta. Tämän lisäksi pohdin, millaisia eettisiä implikaatioita tällaisella kuolemattomuuskäsityksellä voi olla ja millaista jatkoselvitystä aiheesta olisi tämän tutkielman pohjalta relevanttia tehdä.



# 1. TAUSTAA

Kuolema on biologisen elämän tosiasia, ja ihmisellä on kyky ymmärtää eräänä päivänä kuolevansa. Toisinaan tätä tietoisuutta kuolevaisuudesta on pidetty juuri sinä perihimillisenä ominaisuutena, joka erottaa ihmisen muusta eläinkunnasta. Ottamatta kantaa väitteen absoluuttiseen totuusarvoon voidaan todeta kuolematietoisuuden olevan erottamaton osa ihmisen elämää. Samaan aikaan ihminen janoaa elämän jatkuvuutta. (Becker 1973, 16–17; Lifton 1979, 17.)<sup>1</sup> Ihmisen sisimmässä asuu toive *kuolemattomuudesta*, siitä, että elämä tai olemassaolo jollakin tavalla jatkuisi kuolemasta huolimatta, ja ihmiselämän suurimpia tragedioita on, että ihmisen tulee tästä perustavasta tarpeesta huolimatta jonakin päivänä kuolla. Loppumme on tulossa, mutta ajatus kuolemasta on kauhistuttava, ja siksi ihmiset kautta aikain ovat pyrkineet suuntaamaan huomionsa muualle (Swedene 2009, 1–2).

Tämän tutkielman tarkoituksena on pyrkiä löytämään tavanomaisemmista ”kuolemattomuuskäsityksistä” tai jatkuvuusajattelun muodoista poikkeava ja täten niiden ongelmakohdat välttävä vastaus kuolemanjälkeisen olemassaolon kysymykseen, mutta tätä ennen on selvitettävä, mitä perinteisemmät kannat asiasta sanovat ja ennen kaikkea, mikä tekee niistä viime kädessä niin ongelmallisia, etten voi katsoa niiden vastanneen tyydyttävästi käsillä olevaan kysymykseen.

## 1.1. Toive kuolemattomuudesta

Kuoleman aiheuttaman ahdistuksen problematiikkaan ja tätä seuraavaan kuoleman kieltämiseen ja myös kuolemattomuuden tavoitteluun perehtyivät laajassa mitassa ensimmäisten joukossa Ernest Becker antropologiaa, psykologiaa ja filosofiaa

1 Kuolemattomuuden tarve tulee ymmärtää ennen kaikkea jatkuvuuden tarpeena, ei välttämättä niinkään konkreettisen, ikuisen, maallisen elämän janona – monet ihmisethän toisaalta ajattelevat loppumatonta elämää kauhunsekaisin tuntein, kuten esimerkiksi useat taideteokset ym. kuvaavat. Esimerkiksi Bernard Williams käsittelee kuolemattomuuden problematiikkaa ja ikuisen elämän tyhjyyttä esseessään ”The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality” (1973), joka puolestaan ammentaa Karel Čapekin näytelmästä *Věc Makropulos* (englanniksi esim. *The Makropulos Case*). Näytelmässä Elina Makropulos -niminen nainen saa nautittavakseen eliksiiriä, joka antaa kerralla 300 vuotta lisää elinaikaa. Näytelmän lopussa Elina kieltäytyy ottamasta eliksiiriä uudestaan, koska hän on jo edellisten 300 lisävuotensa aikana kokenut ikuisen elämän varjopuolet ja havainnut, että kuolemattomuus ei tee ihmistä onnelliseksi, päinvastoin.

yhdistelevällä teoksellaan *The Denial of Death* (1973) sekä Robert J. Lifton sosiologis-psykologisella teoksellaan *The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life* (1979). Becker ja Lifton irtautuivat traditionaalisesta uskonnollisesta paradigmasta, joka oli hallinnut keskustelua kuolemanjälkeisyydestä. He kehittivät mm. psykoanalyttisiä ideoita eteenpäin ja tunnistivat kuoleman voimakkaan motivoivan vaikutuksen ihmisen elämään.

Beckerin lähtökohta on ihmisen kaipuussa *heroismiin*, joka hänen mukaansa merkitsee jatkuvaa pyrkimystä oikeuttaa oma olemassaolonsa ja ansaita itsetuntonsa (Becker 1973, 6) – tulla ikään kuin oman elämänsä “sankariksi”. Samaan aikaan ihminen kamppailee koko elämän ja tietoisuuden läpäisevän ristiriidan, nimittäin oman kuolevaisuutensa kanssa. Ihminen on yhtäältä symbolinen olento (symboliseen ajatteluun kykenevä), joka kykenee ylittämään luonnon asettamat rajat pelkän ajatuksensa voimalla, hän kykenee ulottamaan mielensä aikojen ja maailmojen ääriin saakka; toisaalta hän on luonnolliseen maailmaan tiukasti sidottu eläin, jonka ruumis tottelee fysikaalisia lakeja ja joka aikanaan tulee kuolemaan. (Becker 1973, 26.)

Heroismiin pyrkimisellä on merkittäviä seurauksia. Beckerin mukaan se vaikuttaa ihmisen elämään syvemmin kuin mikään muu, ja itse asiassa kaikki yhteiskunnat ovat pohjimmiltaan “kodifioituja sankarijärjestelmiä” (*codified hero system*), joiden tarkoituksena on ihmiselämän merkityksellisyyden – tai sen myytin – ylläpitäminen, tähtäsivätpä ne siihen tietoisesti tai eivät. (Becker 1973, 7).<sup>2</sup>

Tutkielmassa käytetty termi “symbolinen kuolemattomuus” on Robert J. Liftonin kehittämä. Hän viittasi sillä yleisinhimilliseen tavoiteteeseen saavuttaa jatkuvuuden tunne kuoleman vääjäämättömyyden tiedostamisesta huolimatta. (Vigilant & Williamson 2003, 2; Lifton 1979, 17.) Liftonin argumentin ytimessä on kuolemanjälkeisen jatkuvuuden tunteen tavoittelun tarpeellisuus mielekkäälle elämälle.

2 Jeff Greenberg, Sheldon Solomon ja Tom Pyszczynski kehittivät myöhemmin Beckerin näkemysten pohjalta *pelonhallintateorian* (Terror Management Theory), jonka mukaan kulttuurin keskeisimpiä funktioita on tarjota ihmiselle keinoja kuolemattomuuden tunteen saavuttamiseksi ja täten myös itsetunnon konstruomiseksi. Kulttuurin ilmentymät, kuten uskonnot, instituutiot, kansallisuudet, tiede ja taide etc. voidaan ymmärtää jatkuvuuden tarpeen ilmaisuina ja pohjimmiltaan kuoleman ylittämiseen pyrkivinä konstruktioina. (Greenberg ym. 1986.)

Liftonin mukaan kysymyksessä ei ole pelkästään kuoleman kieltäminen tai ajatuksen välttäminen. Symbolisen kuolemattomuuden, tai “kuvitteellisen kuoleman ylittämisen” kautta ihminen luo ja ylläpitää suhdettaan maailmaan; menneeseen, siihen mitä on ennen ollut, ja tulevaan, eli mikä jatkuu rajallisen elämämme jälkeen. Lifton kuvaa kuolemattomuuden tunnetta “asiaankuuluvaksi biologis-historiallisen kytkeytyneisyyden symbolisaatioksi.”<sup>3</sup> (Lifton 1979, 17.)

## 1.2. Symbolisen kuolemattomuuden viisi moodia

Kuolemattomuusajatuksella on inhimillisessä kulttuurissa monenlaisia muotoja. Kuolemattomuuden ja jatkuvuuden toiveet heijastuvat inhimilliseen kulttuuriin lukemattomin tavoin: taideteoksissa, uskonnoissa, myyteissä, legendoissa, jopa toimintakulttuurissa. Ei ole olemassa vain yhtä tapaa ymmärtää kuolemanjälkeistä jatkuvuutta, selviytymistä tai olemassaoloa, mutta tiettyjä toistuvia taipumuksia ja teemoja eri selitysmalleissa on havaittavissa. Ennen muuta esille nousee *subjektin selviytyminen*, joka on ylivoimaisesti keskeisin kuolemattomuusnarratiivien elementti. Vaihtoehtoiset tavat kuolemanjälkeiselle olemassaololle, kuten ”absoluuttiseen mieleen” sulautuminen eivät saa merkittävää vastakaikua ainakaan länsimaissa, joissa selviytyminen yksilönä on tärkeä psykologinen syy uskoa kuolemattomuuteen. (Edwards 1997, 3.) Yksilöllisen selviytymisen mahdollisuudelle on omistettu valtava määrä kirjallisuutta, muttei lähestulkoon mitään ei-yksilölliselle. (*ibid.*)

Seuraavassa luon katsauksen Liftonin erittelemiin viiteen symbolisen kuolemattomuuden muotoon, tai *moodiin (mode)* (Lifton 1979, 18–35). Tämä jako ei suinkaan ole ainoa mahdollinen<sup>4</sup>, mutta valaisee aiheen monimuotoisuutta. Erityisen merkille pantavaa on, että näistä viidestä moodista vain kahdella (uskonnollisella ja transsendentilla) on selkeä, suora yhteys subjektiin ja ilmenee suorana subjektiivisena kokemuksena. Muut sen sijaan ovat sanan kaikissa merkityksissä *symbolisia*, eivätkä voi sinällään tarjota henkilökohtaiselle kokemukselle muuta kuin jatkuvuuden tunteen. Ne ovat kuitenkin keskeisiä,

3 Oma suomennokseni, alkuperäinen sitaatti: “(...) an appropriate symbolization of our biological and historical connectedness.”

4 Kts. esim. Swedene 2009.

yleismaailmallisia tapoja hahmottaa kuolevaisuuden ja jatkuvuuden suhdetta, jopa kuolemattomuutta.

Ensimmäinen symbolisen kuolemattomuuden muoto on *biologinen*. Symbolinen kuolemattomuus tässä merkityksessä tarkoittaa yksinkertaisesti jatkuvuutta suvunjatkamisen kautta. Ihmisen voi tällöin ajatella ”elävän” jälkeläisissään tai heidän kauttaan – kyseessä on ikään kuin ”päättymätön biologisen kytkeytyneisyyden ketju”. Liftonin mukaan tämä moodi on kaikkein perustavanlaatuisin ja yleismaailmallisin (Lifton 1979, 18). Perhesiteet ovat kautta maailmanhistorian olleet äärimmäisen tärkeitä ihmisyhteisöissä, mutta pelkästään biologiset siteet eivät määritä perhettä tai yhteisöä – tai tätä kautta saavutettavaa symbolisen kuolemattomuuden tunnetta.

Lifton jatkaa laajentamalla biologista moodia biososiaaliseksi moodiksi, joka voi käsittää myös muita yhteisöjä kuin biologisen perheen, kuten heimon, organisaation, alakulttuurin, kansan tai jopa toisia eliölajeja. (Lifton 1979, 19.) Lifton tiivistää biososiaalisen kuolemattomuuden – kenties jossakin tulevaisuudessa odottavan huipentuman – mielikuvaan, jossa jokainen kuolemaansa odottava yksilö voi ajatella ”elävänsä ihmiskunnassa” (Lifton 1979, 20).

Symbolisen kuolemattomuuden kolmanneksi moodiksi Lifton määrittelee *uskonnollisen moodin*. Tähän lukeutuvat uskomukset kuolemanjälkeisestä elämästä ja kuolemattomasta sielusta, mutta uskonnollinen moodi ei käsitä yksinomaan niitä. Kaikissa uskonnollisissa järjestelmissä ei esiinny ajatusta sielusta tai tuonpuoleisesta, ja niissäkin, joissa ne esiintyvät, kuolemaa ja sen ylittämistä koskevan ajattelun keskiössä ei välttämättä ole kirjaimellisesti ikuinen elämä. Lifton esittää, että ikuisen elämän ajatusta tärkeämpää on eräänlainen kuoleman voittava heroismi, hengellinen voima (*spiritual power*), joka voi manifestoitua esimerkiksi omistautumisena, rakkautena tai moraalisena energiana ja jonka lopullinen merkitys on elämänvoiman voitto kuolemasta. (Lifton 1979, 20.)

Symbolisen kuolemattomuuden *luova moodi* viittaa erinäisten tekojen kautta saavutettavaan jatkuvuuteen tai sen tunteeseen. Esimerkiksi taiteen, kirjallisuuden ja tieteen saralla tehdyt saavutukset kuuluvat selvästi tähän kategoriaan (Lifton 1979, 21),

mutta siihen kuuluvat myös huomaamattomammat jokapäiväisen elämän myötä tapahtuvat vaikutukset muihin ihmisiin:

At more concrete levels of individual encounter any kind of service or care can enter into this mode of continuity(...) Indeed, any form of acting upon others contains important perceptions of timeless consequences. (Lifton 1979, 22.)

Luovaan moodiin siis lukeutuvat kaikki vaikuttamisen muodot, kaikki ne tilanteet, joilla saattaa olla kauas tulevaisuuteen asti ulottuvia seurauksia (*ibid.*).

Symbolisen kuolemattomuuden *luonnollinen moodi* muistuttaa paljon edellä mainittua biososiaalista moodia, mutta sen ala on inhimillisiä yhteisöjä laajempi. Luonnollinen moodi perustuu ympäröivän luonnon ja universumin pysyvyydelle kontrastina ihmiskunnan ja sen saavutusten katoavaisuudelle. (Lifton 1979, 22–23.)

*Transsendenttisen* kokemuksen kautta saavutettava symbolinen kuolemattomuus eroaa muista neljästä olemalla täysin riippuvainen psyykkisestä tilasta, mutta samalla se voi myös ilmetä kaikissa neljässä muussa moodissa. Transsendenttisen kokemuksen kautta saatava kuolemattomuuden tunne perustuu kokemuksen voimakkuuteen: ”Se riippuu täysin psyykkisestä tilasta – niin intensiivisestä ja kaikennielevästä että aika ja kuolema katoavat.” (Lifton 1979, 24.)<sup>5</sup> Mystinen ekstaasi tai transsi on tyypillinen esimerkki transsendenttisestä kuolemattomuuden kokemuksesta, mutta se saattaa ilmetä myös ”tavallisemmissa” tilanteissa, kuten tanssiessa, laulaessa, urheilusuorituksen aikana, rakastellessa, synnytyksessä, huumaavien aineiden vaikutuksen alaisena tai taiteellisen luovuuden tilassa. (*ibid.*)

Kuten huomataan, nämä symbolisen kuolemattomuuden viisi muotoa ovat ennen kaikkea ”*kuvitteellista* kuoleman ylittämistä” (*imaginative forms of transcending death*) (Lifton 1979, 17), ja sellaisena Lifton käsittelee niitä teoksessaan. Tämän tutkielman päämääränä taas on selvittää, mitä ontologisesti todellista esimerkiksi nämä ”symbolisen” kuolemattomuuden tavat voivat merkitä.

5 Oma suomennokseni, alkuperäinen sitaatti: ”It depends entirely on psychic state – one so intense and all-encompassing that time and death disappear.”

Seuraavassa luvussa analysoin yleistä subjektiivisen kuolemattomuuden tapaa, nimittäin kuolematonta sielua tai henkistä substanssia. Perustelen, miksi kuolematon sielu on päämääriäni silmällä pitäen ongelmallinen ja jopa tarpeeton oletus.

### 1.3. Sielu ja jälleensyntymä

Tärkeitä kuoleman yli kurottavia ajatusrakennelmia ovat näkemykset kuolemanjälkeisestä olemassaolosta jollakin toisella tasolla tai toisessa ulottuvuudessa. Länsimaisen kulttuurin suosituin kuolemattomuuskäsitys on persoonallisen olemassaolon jatkuminen kuoleman jälkeen sieluna. Kuolemattomuutta käsittelevässä kirjallisuudessa ja keskustelussa uskonnollisiin käsityksiin viittaavat teoriat kuolemattomasta sielusta ovat selkeästi useimmin edustettuna. (Swedene 2009, xii; Lifton 1979, 20.)

Usko ihmisen henkiseen substanssiin on vanhaa perua, ja lähes kaikissa uskonnollisissa ja henkisissä systeemeissä, sanalla sanoen kulttuureissa on ainakin kannanotto tällaisen olemuksen mahdollisuuteen (Lifton 1979, 93). Länsimaissa sielu-usko on lähtöisin vähintäänkin antiikista, ja myöhemmin kristillisen kulttuurin myötä kehittyneet opit aiheeseen liittyen periytyvät pitkälti Platonin, Aristoteleen, Epikuroon ja stoalaisten ajatuksista (Lorenz, 2009). Tavanomaista on ajatella, että ihmisen henki tai sielu kuoleman jälkeen siirtyy tuonpuoleiseen, jonkinlaiseen henkimaailmaan, josta käsin se voi olla jopa yhteydessä eläviin. Ruumis kuolee, mutta sielu on jotakin muuta ja jää elämään.

Kuolematon sielu näyttää vastaavan täydellisesti toiveeseen kuolemanjälkeisestä jatkuvuudesta. Paitsi että kuolema ei lopeta kaikkea henkilöön liittyvää, erittäin keskeinen, suorastaan keskeisin osa häntä jää henkisenä oliona elämään, ja hän jatkaa olemassaoloaan *subjektina*.

Usko kuolemattomaan sieluun on johdonmukainen ilmaus siitä luonnollisesta kokemuksesta, että mieli ja henkinen elämä ovat jotakin muuta tai enemmän kuin pelkkiä ruumiillisia toimintoja. Descartes päätyi metodisella epäilyllään muotoilemaan argumentiksi sen voimakkaan intuition, jonka varmasti kaikki ihmiset voivat tunnistaa:

Ajattelen, siis olen. Descartes havaitsi kykenevänsä kuvittelemaan, ettei hänellä olisi lainkaan ruumista, mutta hän ei kyennyt ajattelemaan itseään ei-ajattelevana, eli ei henkisiä kykyjä omaavana subjektina. Hän teki myös johtopäätöksen, että koska henkinen substanssi, siis sielu näin on erillinen ruumiista, ja koska emme voi havaita mitään muutakaan mikä aiheuttaisi sen tuhon, se ei myöskään kuole ruumiin kanssa. Sielu on siis kuolematon. (Flew 1997, 220.)<sup>6</sup>

Ajatus kuolemattomasta sielusta edellyttää sitoutumista dualismiin, jonka voidaan jo sinänsä argumentoida olevan ongelmallinen kanta.<sup>7</sup> Kenties vieläkin merkittävämpää kuolemattomuuskysymyksen kannalta on, millä perusteella sielun (tai ruumiittoman mielen) voi väittää olevan tuhoutumaton ja jatkavan elämää ikuisesti kuoleman jälkeen, mikäli *se olisi* olemassa? (Edwards 1997, 23.) Mikään oletetussa sielusubstanssissa ei itsessään takaa tätä.

William James, toinen tämän tutkielman taustateoreetikoista ottaa myös kantaa kysymykseen sielusta. Jamesin näkemys asiasta on, että sielu on tieteellisessä tarkastelussa hyödytön postulaatti, joka ”ei selitä eikä takaa mitään” (James 1997, 182–183). Hän hylkää substantiaalisen sielun, koska psykologisten ilmiöiden ja ajatusten virran olemassaolon selittämiseksi ei tieteellisessä katsannossa tarvita aivotoiminnan lisäksi mitään sielun kaltaista lisäoletusta; mielen toiminnan aikaansaamat *ilmiöt* ja niiden kiistaton yhteys aivoihin riittävät (*ibid.* 178–180).

Paitsi että substantiaalinen sielu on Jamesin näkemyksen mukaan hyödytön oletus tieteessä, se ei myöskään kykenisi täyttämään varsinaista tarkoitustaan ja takaamaan merkityksellistä kuolemanjälkeistä olemassaoloa. James katsoo, että sielusubstanssi ei voisi atomaarisessa yksinkertaisuudessaan tarjota mitään inhimillisesti mielekästä olemassaolon tapaa kuolemanjälkeisessä elämässä. (James 1997, 181.)

*Reinkarnaatio* eli jälleensyntymä on tuttu itäisten uskontojen, kuten hindulaisuuden ja buddhalaisuuden opeista. Jälleensyntymän ajatuksena on, että ihmisen kuoltua hän syntyy

6 Descartes esittää tämän argumentin Metodin esityksen viidennessä kirjassa.

7 Dualistin on ratkaistava esim. mieli-ruumis -ongelma, eli selitettävä, kuinka kaksi erillistä substanssia, henki ja aine voivat vaikuttaa toisiinsa.

uudelleen toiseen kehoon, joka voi näkemyksestä riippuen olla tai olla olematta uusi ihmiskeho. Hän elää useita, kenties jopa lukemattomia elämiä useissa eri kehoissa, joko ihmisen tai jonkin muun eläimen tai jopa kasvin (Edwards 1997, 5–6).

Käsitykset siitä, kuinka jälleensyntymän mekanismi käytännössä toimii vaihtelevat, mutta jonkin essentian, perusolemuksen tai sielun katsotaan säilyvän kuoleman jälkeen. Läheskään kaikissa jälleensyntymää puoltavissa käsityksissä ei uskota *persoonallisuuden* tai *yksilöllisten* luonteenpiirteiden uuteen kehoon siirtymiseen, kaikissa reinkarnaation versioissa *jokin* kuitenkin syntyy uudelleen.

Jälleensyntymisoppi herättää kysymyksen, missä kuolleen uudelleensyntyvä olemus viettää sen ajan, joka vallitsee kuoleman ja uuden syntymän välillä? Kuinka olemus tai sielu siirtyy tältä tasolta uuteen fyysiseen ruumiiseen? Reinkarnaatio-oppia kannattavien täytyy myös selvästi sitoutua jonkinlaiseen *dualismin* muotoon, eli olettaa materiaalisen ruumiin ja (uudestisyntyvän) henkisen olemuksen olevan eri substanssia ja toisistaan erillisiä, mikä on niin ikään varsin kiistanalainen oletus (Edwards 1997, 7). Jälleensyntymisoppiin liittyy siis samantapaisia ongelmia kuin oletukseen aineettoman sielun kuolemattomuudesta.

#### 1.4. Muisto

Eräs arki ajattelulle tyypillinen tapa hahmottaa suhdetta kuolleisiin on, että he ikään kuin jatkavat elämäänsä muiden ihmisten muistoissa. Toteamukset ”kuolemattomista” edesmenneistä julkisuuden henkilöistä tai surun hetkellä lohtua tuovat sanat ”sydämissä elämisestä” ovat tuttuja esimerkkejä siitä, kuinka viittaamme kuolleiden *muistoon* ikään kuin jonkinlaisena olemassaolon muotona. Kuolleiden kunnioittaminen hautajaisriitein ja vainajien muistaminen muistojuhlin on vähintään yhtä universaali piirre eri kulttuureissa kuin henkisen substanssin erottaminen ruumiillisesta (Bauman 1992, 51).

Muisto kuolemattomuusnarratiivina on hyvin lähellä tämän tutkielman mielenkiinnon piiriä, joten sen käsittelyyn on syytä kiinnittää erityistä huomiota. Tarkastelen muistoa eräänä kuolemattomuuden muotona ja luon katsauksen muiston merkitykseen historiallisessa kontekstissa. Lopuksi käsitellään *narratiivista identiteettiä* eräänä



”vaihtoehtoisena” tapana ymmärtää muisto. Tarkoituksena on osoittaa, että kuolleiden ontologisen statuksen kysymys ei tyhjene yksinomaan muistoon tai muihinkaan sosiaalisiin rakenteisiin.

### 1.4.1. Kuolematon maine

Kuolemanjälkeinen maine näyttää olevan varsin merkittävä motivoiva tekijä erilaisissa saavutuksissa ja pyrkimyksissä; maailmanhistoria on täynnä henkilöitä, jotka ovat aktiivisilla toimillaan pyrkineet kirjoittamaan nimensä historian lehdille (Swedene 2009, 2; 29). Varsinkin antiikissa on nähtävissä kuolematon maineen ja muiston arvostus. Esimerkiksi Platonin *Pidot* -dialogissa papitar Diotima opettaa Sokratesta ja kertoo, että ihmisen rakkauden kohde määrittää, millainen kuolematomuus on hänen osanaan. Mikäli rakkaus kohdistuu fyysiseen, eli toiseen ihmiseen, ihminen saavuttaa kuolematomuuden jälkeläistensä kautta. Jos rakkaus taas kohdistuu henkisiin asioihin ja sankaruuteen, ihminen voi saavuttaa kuolematon maineen. (Swedene 2009, 30; Platon 1919, 83–85.)

Diotiman preferenssi on selvä. Kuolematon muisto on parempi vaihtoehto kuin biologiset lapset: ”Näille (suuria tekoja tehneille ihmisille) onkin jo rakennettu useita temppeleitä tällaisten lasten (eli saavutusten) takia, mutta ei kenellekään inhimillisten jälkeläisten tähden”<sup>8</sup>. Esimerkkeinä Diotima mainitsee Homeroksen, Hesiodoksen ja ”muut suuret runoilijat” sekä lakienlaatija Solonin, joiden tuotokset ovat tuoneet heille kuolematon maineen ja muiston. (Platon 1919, 85.) Sokrates hyväksyy tämän maineen ja muiston ylivertaisuuden biologisiin jälkeläisiin nähden. (*ibid.* 89). Diotima ja Sokrates eivät suinkaan ole yksin näkemyksensä kanssa, vaan saman intuition kuolemanjälkeisen maineen merkityksestä ovat jakaneet lukuisat muutkin, jopa kokonaiset kansakunnat.

Zygmunt Bauman tarkastelee teoksessaan *Mortality, Immortality and Other Life Strategies* (1992) kuolematomuutta nimenomaan sosiaalisena konstruktiona, kulttuurisen ja sosiaalisen toiminnan kautta saavutettavana ja ylläpidettävänä, ikuisesti säilyvänä muistona, josta vain harvat ja valitut, eli yhteiskunnan eliitti, voi lopulta tulla osalliseksi.

8 Suluissa olevat lisäykset ovat itse tekemiäni.

Kuolemattomuus on Baumanin mukaan nimenomaan *sosiaalinen suhde*. (Bauman 1992, 53–55.)

Kollektiivinen, rituaalinen muistelu on kaikille tunnetuille kulttuureille yhteinen piirre. Bauman huomauttaa, että suurin osa näistä riiteistä ja rituaaleista näyttää olevan suunnattuja pikemminkin eläville kuin kuolleille: nimenomaan eläville on tärkeää saada tunne jatkuvuudesta ja toive siitä, että tulevat sukupolvet aikanaan harjoittavat samanlaista muistelua kuin tällä hetkellä elävät ihmiset ja yhteiskunnat. (Bauman 1992, 52.)

Muistelun rituaalit erottavat toisistaan *ruumiillisen* kuoleman ja *sosiaalisen* kuoleman ajanhetken. Tällöin ruumiillinen kuolema ei vielä merkitse täydellistä loppua, vaan muistelun avulla lopullista - eli sosiaalista kuolemaa, tulevien sukupolvien muistista katoamista – voidaan siirtää kauemmas tulevaisuuteen. (Bauman 1992, 53.)

Kuolemattomuuden tavoittelu on kuitenkin lopulta elitististä ja yksinäistä, ja sen voi saavuttaa vain nousemalla ”harmaan, anonyymin massan” yläpuolelle ja erkaantumalla siitä; kuolemattomuus on mahdollista vain mitätöimällä *toisten* yksilöllisyys ja nostamalla oma olemassaolo jalustalle heidän kustannuksellaan. (Bauman 1992, 67.)

#### **1.4.2. Muiston tuomitseminen**

Historiantutkimuksessa ja arkeologiassa löydetään toisinaan unohduksissa olleita kulttuureita, kansoja ja tätä useammin tietenkin yksittäisiä henkilöitä. Unohduksissa olostaan huolimatta tällaisia viitteitä menneisyydestä on siis mahdollista tuoda uudelleen yleiseen tietoisuuteen pitkienkin aikojen jälkeen (Cave 2012, 1–2).

”Historiasta hävittäminen” on aina näihin päiviin saakka ollut suhteellisen yleinen tapa rangaista tai tehdä sosiaalis-poliittisia linjauksia. Rooman valtakunnassa eräs ankarimmista, esimerkiksi valtionpettureille ja hirmuhallitsijoille varatuista rangaistuksista oli *damnatio memoriae*, muiston tuomitseminen unohdukseen<sup>9</sup>. Edes henkilön kuolema ei aina riittänyt tämän tekojen sovitukseksi, vaan *damnatio memoriae*ssa kaikki jäljet hänen

<sup>9</sup> *Damnatio memoriae* -terminä on moderni keksintö, ja ilmestyy ensimmäisen kerran vuodelta 1689 peräisin olevassa tutkielmassa (Varner 2004, 2).

olemassaolostaan patsaita ja nimimainintoja myöten pyrittiin tuhoamaan. Tämä oli äärimmäinen häväistys; kyseessä oli ihmisen koko olemassaolon ”peruuttaminen”. (Varner 2004.) Nykyajastakin löytyy esimerkkejä ”ei-toivottujen” henkilöiden poistamisesta erilaisista dokumenteista. (Hedrick 2000, 92.)

Oman luokkansa muodostavat ihmiset, jotka tarkoituksella tekevät jonkin suuren rikoksen saadakseen itsensä yleiseen tietoisuuteen, jopa historiaan. ”Herostratos-syndrooma” on saanut nimensä antiikin aikana eläneestä kreikkalaisesta tuhopolttajasta, joka poltti maan tasalle (antiikin) maailman seitsemän ihmeen joukkoon luetun Artemiin temppelin Efesoksessa yksinomaan tehdäkseen nimestään kuolemattoman. Häntä rangaistiin kuolemalla ja kaikki maininnat hänestä kiellettiin saman tuomion uhalla, jotta hän ei saavuttaisi tavoitettaan. Kuitenkin arsonistin nimi tunnetaan edelleen, yli 2300 vuotta tapauksen jälkeen. (Cave 2012, 212.)<sup>10</sup>

On vaikea tyhjentävästi määritellä, mistä syistä unohdukseen tuomitsemista on harjoitettu ja harjoitetaan edelleen, ja varsinkin, onko olemassa jotakin yhteistä perustavaa motiivia eri aikakausina ja eri paikoissa harjoitetulle muiston hävittämisen käytännölle (Hedrick 2000, 91–92). On kuitenkin mahdollista, että *damnatio memoriae* -tuomio ja sitä muistuttavat toimintatavat eivät ole yksinomaan symbolisia, vaan jonkun nimen ja muiston ”poistamisella” tavoiteltiin (ja tavoitellaan) jotakin konkreettista. Ajatuksena saattaa olla esimerkiksi hirmuhallitsijan tekojen ja vaikutuksen mitätöinti sekä uusien tyranniin nousun ehkäisy – vahingollisen henkilön vaikutus maailmasta yritetään poistaa tyystin, jotta tämä ei toimisi ”esimerkinä”.

Taustalla siis vaikuttaisi olevan ajatus, että kun henkilö joutuu tarpeeksi suureen epäsuosioon tekojensa vuoksi, kaikki mahdolliset tavat, joilla hän pystyisi – tämä on huomattavaa – kuolemansakin jälkeen vaikuttamaan maailmaan halutaan kitkeä. Tämä taas edellyttää alustavaa ymmärrystä siitä, että tällainen vaikuttaminen on mahdollista, mikä puolestaan viittaa jo olemassa olevaan, kenties intuitiiviseen uskomukseen tai käsitykseen siitä, että kuollut jatkaa jollakin tasolla olemassaoloaan.

10 Nykyaikana esimerkkinä ”Herostratos-syndroomasta” voidaan mainita esimerkiksi koulusurmaajat ja kuuluisuuksien murhaajat, jotka pyrkivät näillä teoilla saavuttamaan kuuluisuutta.

### 1.4.3. Narratiivinen identiteetti

Vaikka onkin selvää, että kuollut ihminen ei enää elävänä persoonana ole olemassa tai vaikuta maailmassa, hänen persoonansa – saati vaikutuksensa – ei kuitenkaan kuoleman myötä täysin häviä. Narratiivinen käsitys identiteetistä perustuu ajatukselle, että jokainen ”kertoo” itsestään jonkinlaista elämäntarinaa – eikä tämä tapahdu pelkästään henkilön itsensä toimesta, vaan narratiivinen identiteetti, ”tarina” on fragmentoituneena muuallakin maailmassa, osana muiden ihmisten henkilökohtaista elämäntarinaa ja alttiina heidän tulkintoilleen ja muokkauksilleen. Näistä fragmenteista muodostuu aikanaan postuumi identiteetti, jota kohtaan on mahdollista tehdä jopa vääryyttä – kuollut henkilö voidaan siis tämän pohjalta nähdä aitona moraalisubjektina. (Masterton, Hansson & Höglund 2010.)

Masterton ym. tarkastelevat artikkelissaan ”In search of the missing subject: narrative identity and posthumous wronging” kuolemanjälkeistä narratiivista identiteettiä. Henkilön elämäntarina ei ole yksi yhtenäinen kertomus, vaan se voidaan tietyissä rajoissa kertoa aina uudella tavalla. Elämäntarinalle ei voida määritellä yhtä absoluuttista alkua, kuten ei myöskään absoluuttista loppua. (Masterton ym. 2010, 342–343.) Eräänä keskeisenä syynä etenkin lopun määrittelyn hankaluudelle Masterton ym. huomauttavat, että ihmisen elämäntarina ei koskaan ole yksin hänen tarinansa, vaan se liittyy muiden kanssa, ja on *osa* useita muitakin elämäntarinoita. Tämän lisäksi henkilön ”elämäntarina” voi myös kuoleman jälkeen saada uusia käännteitä ja kehittyä, vaikka ensimmäisen persoonan näkökulma siihen puuttuukin. (*ibid.* 343.)

Muistaminen voidaan ymmärtää episodisena tai semanttisena, joista ensimmäinen viittaa sellaisten asioiden muistamiseen, jotka on itse kokenut suoraan ja jälkimmäinen taas välillisesti saatuun tietoon tapahtumista ja asioista (Fernandez 2013, 433). Semanttinen muisti koskee asioita, joista meillä ei ole suoraa, omakohtaista kokemusta ja mahdollistaa sen, että voimme ”muistaa” esimerkiksi historiallisia tapahtumia, joiden aikana emme ole vielä olleet olemassakaan, tai tässä tapauksessa erityisesti *henkilöitä*.

Termi ”semanttinen” viittaa kielellisyyteen ja siihen, että kyseessä olevat muistettavat asiat tai ihmiset ovat kytköksissä ennen muuta kieleen. Olemme saaneet tiedon semanttisesti

muistamistamme asioista kielen välityksellä, ja olemme täten tavalla tai toisella prosessoineet ne kognitiivisesti. Mutta entä näiden tapahtumien vaikutukset, joista emme ole *tietoisia*? Meillä voi olla mentaalista sisältöä asioista ja henkilöistä, joihin meillä ei ole ollut mitään suoraa/tiedostettavaa yhteyttä, mutta samaan aikaan elämämme ja ympäristömme on täynnä sellaisten asioiden vaikutuksia, joista meillä *ei ole* mentaalista sisältöä. Kysymys kuolleen olemassaolosta ei yksinkertaisesti näytä saavan vastausta pelkästään tukeutumalla ”muistoissa elämisen” ajatukseen, koska kuolleen elämän kaiku koskettaa todellisuudessa paljon laajempaa osaa todellisuuden kudelmasta kuin pelkästään muiden ihmisten henkistä elämää.

## 1.5. Uusi lähtökohta

Luvussa tarkastelemani kuolemattomuuskäsitykset edustavat kukin eri näkökantoja siitä, mitä kuoleman *jälkeen* tapahtuu. Tarkoituksenani on yhtäältä ollut perustella, miksi kuolemattoman sielun kaltaiseen henkiseen substanssiin perustuva postulointi on ongelmallinen ratkaisu aiheen analysoinnin lähtökohdaksi, ja toisaalta osoittaa, että kuolemattomuuden käsittely on mahdollista myös ilman tämänkaltaisia oletuksia.

Tältä pohjalta etenen tutkielmani seuraavaan vaiheeseen ja ryhdyn selvittämään, miten kuolemattomuuskysymystä voidaan käsitellä *ontologisesti* ilman oletusta subjektiivisesta kuolemattomuudesta, perustuen edellä esiteltyihin symbolisen kuolemattomuuden muotoihin ja jossakin määrin myös muiston ajatukseen. Lopullisena päämääränäni on kuitenkin irtautua myös niistä. Seuraavassa luvussa osoitan, että kuolleiden olemassaolo tai kuolemanjälkeinen olemassaolo voidaan ymmärtää kenties jopa paremmin *prosessifilosofian* kautta kuin perinteisempiin kuolemattomuuskäsityksiin tukeutuen.

## 2. PROSESSIFILOSOFIA

Kuten edellä on käynyt ilmi, kuolleiden olemassaoloa sekä postuumia identiteettiä tai persoonallisuutta on erittäin vaikeaa, ellei mahdotonta käsitellä tavanomaisen substanssiperustaisen metafysiikan ja ontologian keinoin. Näissä päädytään nimittäin hyvin pian sellaisiin kantoihin, jotka eivät näytä kykenevän selittämään tyydyttävällä tavalla käsillä olevaa ilmiötä eikä myöskään muita käsittelemiään kysymyksiä. Tässä luvussa esittelen vaihtoehtoista ajattelutapaa eli prosessifilosofiaa sekä selvitän suuntauksen peruskäsitteitä ja -periaatteita ja niiden potentiaalia kuolemanjälkeisen olemassaolon luonteen analysoimisessa.

Prosessifilosofia on kattokäsite erilaisille filosofisille suuntauksille, jotka hylkäävät staattisen substanssi- ja olemusajattelun ja näkevät olevaisen sen sijaan jatkuvasti virtaavana ja muuttuvana *prosessina*. Kysymyksessä on siis ennen muuta positio sen suhteen, millainen on todellisuuden luonne. Ajatus on itse asiassa esiintynyt muodossa tai toisessa jo antiikissa. Esimerkiksi Herakleitoksen toteamusta ”kaikki virtaa“ on tulkittu varhaisena prosessifilosofisena kannanottona. (Seibt 2018.) Prosessifilosofia on kuitenkin terminä sekä myös omaksi filosofian alueekseen katsottuna alana varsin nuori, joten on varottava anakronistisia tulkintoja varhaisempien ajattelijoiden kohdalla.

### 2.1. Historiallista taustaa

Herakleitoksen (n. 500 eaa.) käsitys olevaisen muuttuvaisesta luonteesta – kaiken koostuminen alati muotoaan muuttavasta tulielementistä – voidaan nähdä perustana länsimaiselle prosessifilosofiselle ajattelulle. Todellisuus ei hänen mukaansa koostunut substantiaalisista *asioista* vaan voimista ja virtauksista; kaikki on prosessia, aktiviteettia ja muutosta. (Rescher 1996, 9–10.)<sup>11</sup>

11 Rescherin mukaan ajatus olevaisen muuttuvaisesta luonteesta on itse asiassa voimakkaana taustavaikuttimena myös enemmän tai vähemmän odottamattomissa antiikinfilosofisissa yhteyksissä. Jopa Platonin oppi ideamaailmasta, joka on kaikkea muuta kuin prosessifilosofinen, saa merkityksensä ollessaan kontrastissa aistimaailman, havaittavan todellisuuden kanssa, joka puolestaan Platonin mukaan *nimenomaan* on muutoksenalainen ja epästabiili – ideat kuvaavat perimmäistä, todellista todellisuutta, jonka heijastumaa muutoksenalainen ja prosessuaalinen maanpäällinen todellisuus on. (Rescher 1996, 10.) Niin ikään Aristoteleen substanssikeskeisessä metafysiikassa on olennaisia prosessifilosofisia elementtejä, kuten potentia, aktiviteetti, liike ja muutos, jonka alaisia maailmassa esiintyvät substanssit

Modernin prosessifilosofian juuret ovat Gottfried Wilhelm Leibnizin monadologiassa ja Georg Wilhelm Friedrich Hegelin historiallisessa dialektiikassa (Rescher 1996, 12–13). Leibnizin tulkitaan usein – virheellisesti – edustaneen pluralismia, mutta tosiasiaassa *monadit* edustavat yhtä ”substanssin” tyyppiä, nimittäin energiakeskittymää, tai eräänalaista aktiviteettikimppua. Ne ovat siis puhtaasti *prosesseja*. Monadit myös toimivat keskinäisessä yhteistyössä ja vuorovaikutuksessa, joten myös niiden ”yhteiselo” on luonteeltaan prosessuaalista. (*ibid.*)

Hegelin filosofisen järjestelmän keskiössä on ajatus historiallisesta kehityksestä, hengen dialektiikasta, jonka myötä maailma muovautuu ja kulkeutuu selkeän prosessuaalisuuden kautta kohti tiettyä päämäärää. *Aate (Begriff)*, tai aatteet ohjaavat dialektista prosessia, jossa maailmanhenki pyrkii realisoitumaan ja tulemaan tietoiseksi itsestään. (Rescher 1996, 13.)

Charles Sanders Peirce (1839–1914) ja William James (1842–1910) ottivat prosessuaalisuuden omien pragmatististen filosofisten systeemiensä lähtökohdaksi. Peirce hylkäsi ajatukset järjestäytyneestä ja stabiilista maailmasta ja katsoi, että olevaista luonnehtii pikemminkin jatkuva muutos ja kehitys (toisaalta tähän sisältyy myös maailman näennäinen lainmukaisuus ja järjestys). Peircen metafysisen järjestelmän peruskäsitteitä ovat *tykismi*, eli muutos, *spontaanius* ja *synekismi*, jota voisi kuvailla kytkytyneisyydeksi, kaikkien asioiden ja olioiden vuorovaikutteiseksi verkostoksi.<sup>12</sup> Peircen ajatuksia inspiroi muun muassa aikakaudella uutuutena suurta huomiota saanut Darwinin evoluutioteoria. (Rescher 1996, 14.)

William James jatkoi ja kehitti eteenpäin Peircen perustamaa pragmatismia, ja edusti niin ikään myös itse prosessifilosofista katsantokantaa. Jamesin näkemyksen mukaan luonto (luonnollinen maailma) on jatkuvasti tuloksettomassa prosessissa yrittäessään tuoda järjestystä kaaokseen ja saada aikaan ykseyttä moninaisuuteen ja diversiteettiin, joista ei kuitenkaan voi päästä eroon (Rescher 1996, 15).<sup>13</sup>

joka tapauksessa ovat (Rescher 1996, 11).

12 Aiheesta lisää 3. luvussa.

13 “James’s worldview of flux, spontaneity, and creative novelty projects a philosophy of substantiality without substance. For James, the ongoing innovations launched by intelligent life characterize the

Prosessifilosofia liitetään usein Alfred North Whiteheadiin (1861–1947), joka ensimmäisenä teki termistä *prosessi* keskeisen kategorian filosofiassaan (Rescher 1996; 8, 20). Whitehead piti objekteja ikään kuin tapahtumien ”aineksina”, loogisina konstruktioina tapahtumista ja prosesseista (Hamlyn 1984, 67). Kuten kuitenkin jo kävi ilmi, prosessifilosofia ajatuksia esiintyy jo esisokraatikkojen ja varhaismodernien filosofien parissa, ja esimerkiksi tämän tutkielman keskeiset taustateoreetikot Peirce ja James ovat esittäneet omia prosessifilosofia teorioitaan jo ennen Whiteheadia. Prosessifilosofia ei olekaan kuvailtavissa vain yhden filosofin tai suuntauksen kautta, vaan se saa mitä moninaisimpia painotuksia ja muotoja kontekstista riippuen.

### 2.1.1. Prosessifilosofian vahvuudet

Prosessifilosofisille lähestymistavoille on yhteistä, että ne kaikki näkevät ajan, prosessin, muutoksen ja historiallisuuden olevan perustavanlaatuisia kategorioita todellisuuden ymmärtämiselle (Rescher 1996, 24–25). Vaikka prosessifilosofia pitää dynaamisuutta ja muutosta ensisijaisina kategorioina todellisuuden ymmärtämiselle, tämä ei merkitse sitä, että prosessifilosofia kieltäisi vakaiden tai suhteellisen muuttumattomien asioiden olemassaolon (Seibt 2018).

Nicholas Rescher (2000, 22) määrittelee prosessin olevan ”aktuaalinen tai mahdollinen tapahtuma, joka koostuu yhtenäisestä, tietyn ohjelmallisen koordinaation mukaisesti etenevästä sarjasta toisiinsa liittyviä kehityskulkuja.”<sup>14</sup> Prosessit eivät ole pelkästään yksittäisissä asioissa tai objekteissa tapahtuvia muutoksia, vaan prosessi viittaa myös esim. olosuhteisiin (*ibid*). Tässä näkyy eräs prosessifilosofian keskeinen piirre: se kykenee

tendency of an ongoingly processual reality to break the rules that have grown too restrictively narrow in an endeavor to forge a new and more effective adjustment to an ever changing scheme of things. Intelligent action is self development. "The problem for the (intelligent) man is less what he shall now choose to do than what being he shall now resolve to become." James emphasized that one characteristic mode in which we humans participate in nature's processes is through choice , and in choosing — in free action — we both make ourselves and change the world into something that would otherwise be different. Even truth and knowledge come within the realm of the Jamesean dynamism: They are not things we find but things we make.”

14 Oma suomennokseni. Alkuperäinen sitaatti: “A process is an actual or possible occurrence that consists of an integrated series of connected developments unfolding in programmatic coordination.”



yhdistämään perinteisesti substantiaalisina ajatellut entiteetit ja ”tapahtumina” ajatellut muut ilmiöt *saman selitysmallin* alle.

Rescher jakaa prosessifilosofian kahteen keskeiseen alueeseen, konseptuaaliseen ja ontologiseen (1996, 27–28). Konseptuaalinen aspekti merkitsee sitä, että prosessifilosofian näkökulmasta prosessin käsite ja sen sovellukset tarjoavat parhaimmat käsitteelliset työkalut havaitsemamme maailman selittämiseksi, ja ontologinen puolestaan sitä, että prosessit *de facto* ovat todellisuuden perustavimpia rakenteita. Molemmat aspektit, ja täten prosessifilosofia ylipäätään ovat *reduktionistisia*; konseptuaalinen aspekti prosessifilosofiasta redusoi käyttämämme käsitteet viime kädessä prosesseiksi, ja ontologinen aspekti taas pitää fyysisiä *asioita* prosessihin redusoitavina. (*ibid.* 28)

Länsimaissa metafysiikka on usein ajatuksesta, jonka mukaan maailmassa tapahtuvien ilmiöiden takana on aina joku tai jokin toimija, jonka aktiviteettien seurausta tapahtumat ovat. Tämankaltaisessa paradigmassa ei kuitenkaan oteta huomioon sitä, että maailma on täynnä asioita ja tapahtumia, jotka eivät selvästikään ole varsinaisesti minkään olevaisen aiheuttamia tai aikaansaamia (tai sitten asia selitetään hyvin spekulatiivisin metafysisin keinoin). Prosessiontologia kieltää tämän lähtökohdan ja asettaa prosessit ensisijaiseksi olevaiseen katsoen: Prosessifilosofille *esse sequitur operari*, oleminen on seurausta toiminnasta, eikä päinvastoin. Niin ikään prosessifilosofien mukaan asioiden taipumukset (*disposition*) eivät perustu niiden ominaisuuksiin, vaan päinvastoin, eli asioiden ominaisuudet ovat ilmausta ”vakaista prosesseja aikaansaavista taipumuksista”.<sup>15</sup> (Rescher 2000, 6–7.)

Johanna Seibtin mukaan prosessifilosofian voidaan katsoa puolustavan seuraavia kolmea väitettä länsimaisen substanssiin perustuvaa metafysiikkaparadigmaa vastaan (Seibt 2018):

Väite 1: Substanssiparadigman perustavat läsitykset staattisista entiteeteistä, substansseista, objekteista ja asiantiloista sekä hetkittäisistä vaiheista ovat tarpeettomia teoreettisia oletuksia pikemminkin kuin ajattelun lakeja.

15 ”It takes the line that the categorical properties of things are simply stable clusters of process-engendering dispositions.”

Väite 2: Prosessiperustaiset teoriat toimivat aivan yhtä hyvin tai paremmin kuin substanssiperustaiset, kun niitä sovelletaan tyypillisiin substanssiparadigmassa käsiteltyihin filosofisiin kysymyksiin.

Väite 3: Joitakin muita tärkeitä filosofisia aiheita voidaan käsitellä *vain* prosessimetafysiikan avulla.<sup>16</sup>

Tässä tutkielmassa otetaan prosessifilosofinen lähtökohta kuolleiden olemassaolon laadun selvittämiseksi. Tausta-ajatuksena on se, että ihmisen, kuten prosessifilosofisessa kontekstissa kaiken muunkin, olemassaolo on ymmärrettävä ”ajan, prosessien, muutoksen ja historiallisuuden” funktiona, jossa tapauksessa kävisi mielettömäksi tai ainakin hyvin hankalaksi puolustaa näkemystä, että ihmisen (tai jonkin muun elollisen) olemassaolo päättyy kuolemaan. On esimerkiksi arkiajattelussakin selvää ja epäproblemaattista, että kuolleesta jää jäljelle muistoja, ja että hänen elämänsä elämä vaikuttaa muihin ihmisiin edelleen monin tavoin. Prosessifilosofian kautta tarkastellen tämä seikka asettuu paljon järkevämpään aseman ja suhteeseen maailmankuvamme kanssa kuin mitä substanssiajattelun kautta olisi mahdollista. Tarkoituksena tässä tutkielmassa on osoittaa, että on perusteltua pitää kuolleita edelleen olemassa olevina. Prosessifilosofia on tässä hankkeessa ensimmäinen lähtökohta: otan pohjakseni ajatuksen kaiken olevaisen *prosessuaalisesta luonteesta*.

## 2.2. Olevaisen prosessuaalisuus

Prosessifilosofia on helpoimmin ymmärrettävissä vastakkaisena näkemyksenä länsimaista metafysiikkaa (ja ylipäänsä ajattelua) pitkään hallinneelle olemus-/substanssiajattelulle. Prosessifilosofiaa voi luonnehtia yleisesti seuraavien periaatteiden kautta (Rescher 2000, 5–6):

1) Aika ja muutos ovat ensisijaisia kategorioita metafyykselle.

16 Claim 1: The basic assumptions of the ‘substance paradigm’ (i.e., a metaphysics based on static entities such as substances, objects, states of affairs, or instantaneous stages) are dispensable theoretical presuppositions rather than laws of thought.

Claim 2: Process-based theories perform just as well or better than substance-based theories in application to the familiar philosophical topics identified within the substance paradigm.

Claim 3: There are other important philosophical topics that can *only* be addressed within a process metaphysics.

- 2) Prosessi on ontologisen kuvailun ensisijainen kategoria.
- 3) Prosessit ovat perustavanlaatuisempia, tai ainakaan ne eivät ole millään tavalla vähemmän perustavanlaatuisia ontologiselle teorialle kuin asiat.
- 4) Useat tai jopa kaikki ontologian keskeiset elementit (Jumala, luonto kokonaisuudessaan, persoonat, materiaaliset substanssit) voidaan ymmärtää parhaiten prosessikäsittein.
- 5) Kontingenssi, emergenssi, uutuus ja luovuus ovat perustavanlaatuisia metafyyssisen ymmärryksen kategorioita.<sup>17</sup>

Kaiken virtaaminen, koostuminen yksittäisistä maailmantapahtumista ei merkitse sitä, että nämä tapahtumat jäisivät toisisistaan tyystin irrallisiksi ja atomaarisiksi. Vaikka edellä viitattiin prosessifilosofian redusoivaan luonteeseen, prosessien ensisijaisuus asioihin ja oliihin ei tarkoita sitä, etteikö jälkimmäisiä olisi lainkaan olemassa tai että prosessifilosofia pyrkisi kieltämään ne. Prosessifilosofia ei suinkaan kiellä substanssia merkityksessä jokin *asia (thing)*, vaan kysymys on siitä, että asioita kuvaillaan ja ne faktisesti ymmärretään prosesseina sen sijaan, että katsottaisiin olevan substansseja *olemuksen* merkityksessä – se, että jokin asia on jokin asia (*thing-unit*) merkitsee sitä, että sen olemassaolo on toimimista tänä asiana: ”To be a substance (a thing-unit) is to function as a thing-unit in various situations.” (Rescher 1996, 46.)

Prosessifilosofian piirissä esiintyy ajatus persoonan *dynaamisesta samuudesta (dynamic sameness)*. Tämä tarkoittaa (joidenkin) prosessifilosofien näkemystä siitä, että persoona, koostuessaan yksittäisistä aistimuksista, kokemuksista ym. on kuitenkin identtinen itsensä kanssa *kokemuksen* nojalla. Olion oma kokemus yhtenäisyydestään ja myös havaittu yhtenäisyys osoittaa olion identtisyden itsensä kanssa ja mahdollistaa ylipäänsä olioiden olemassaolon jatkuvasti liikkeessä olevassa prosessien maailmassa. (Seibt 2018.) Yhteys kimpputeoriaan on ilmeinen, mutta humelaisesta näkemyksestä prosessiontologia poikkeaa siten, ettei siinä oleteta identiteetin koostuvan yksittäisistä ja hetkittäisistä tapahtumista,

17 1) Time and change are among the principal categories of meta-physical understanding.  
 2) Process is a principal category of ontological description.  
 3) Processes are more fundamental, or at any rate not less fundamental, than things for the purposes of ontological theory.  
 4) Several, if not all, of the major elements of the ontological repertoire (God, Nature as a whole, persons, material substances) are best understood in process terms.  
 5) Contingency, emergence, novelty, and creativity are among the fundamental categories of metaphysical understanding.

vaan nämä yksittäiset tapahtumat kytkeytyvät ja ovat siten aidossa yhteydessä keskenään (*ibid.*)

On huomattava, että puhuttaessa prosessuaalisuudesta ja dynaamisuudesta kaksi eri asiaa ovat vaarassa sekoittua keskenään. Vaikka prosessifilosofiaan liittyy runsaasti dynaamisia piirteitä, sitä ei tule sekoittaa *dynaamisten systeemien teorian* kanssa. Keskeinen ero näiden kahden välillä on, että klassisen dynaamisen systeemin jatkumo ei tarvitse samanlaista kausaalisuutta ”liimukseen” kuin prosessifilosofisissa teorioissa. (Poli 2015, 28–29.) Dynaamisissa systeemeissä *aika* on pelkästään asioiden järjestys, joka voi periaatteessa olla mikä tahansa, tai ainakaan tämä järjestys ei ole relevantti: dynaamisissa teorioissa jatkumon vaiheiden välisellä kytköksellä, sillä, mikä pitää jatkumon vaiheet yhdessä ei ole merkitystä. (Poli 2015, 31–32.) Prosessiontologian ytimessä taas on nimenomaan jatkuvuus *kausalisuuden* kautta.

Prosessiontologian kuvaama maailma siis heijastaa meille havainnossa ilmenevää maailmaa ja selittää myös havaitussa maailmassa ilmeneviä muutoksia. Prosessiontologia onnistuu elegantisti selittämään sen – tai ainakin mahdollistaa järkeenkäyvän kannan ottamisen tähän kysymykseen –, miten on mahdollista, että jokin asia kokee ajan kuluessa niin suuria muutoksia, että se vaikuttaa muuttuvan identiteetiltään täysin toiseksi.

Prosessifilosofian kautta voidaan ymmärtää, että identiteetin konstituentit ovat ajallisessa jatkumossa, ja vaikka sen ”osia“ korvautuisikin uusilla, jatkumon osatekijöiden limittäisyys takaa, että kyseessä on jatkuvasti *sama* entiteetti. Identiteetti siis säilyy. Jossakin kohtaa limittäisten prosessien kautta kehittyvän olion kohdalla on toki aiheellista kysyä, onko se todella enää sama olio kuin *alkuperäinen*. Tämä kysymys saattaa toisaalta osoittautua vähemmän mielenkiintoiseksi kuin miltä aluksi näyttää. Varmastikin on tunnustettava, että tarpeeksi pitkälle eriydyttyään olio ei enää ole sama kuin alkuperäinen, mutta sen voidaan edelleen ajatella olevan osa *samaa jatkumoa*.<sup>18</sup>

18 Esim. luonnontieteellisen evoluution ei pidä antaa hämätä. Ontologiassa ei välttämättä ole lainkaan mielenkiintoista kysyä esimerkiksi, milloin jokin eliölaji „muuttuu“ toiseksi evoluution myötä. On myöskin huomattava, että eliölaajien luokittelu itsessään voidaan nähdä varsin keinotekoisena hypoteesina, jotka kiistämättömästi hyödyllisyydestään ja selitysvuimastaan huolimatta ei välttämättä ole lopullinen totuus tai kuva elämänmuotojen runsaudesta tällä planeetalla.

Prosessifilosofiassa ei välttämättä ole tarpeen kysyä kysymystä, milloin jokin olio muuttuu toiseksi juuri prosessin luonteen vuoksi. Rajapinnat ovat niin sanotusti liukuvia, ja voisi olla haitallista ja totuudenvastaista yrittää määritellä substanssijätystä muistuttavia, muuttumattomaan olemukseen liittyviä kriteerejä. Olioiden klassifioimisen apuna voidaan käyttää edellä mainittua Whiteheadin näkemystä siitä, että havaitsemamme oliot ovat prosessien loogisia konstruktioita.

### 2.2.1. Prosessien tyyppejä

Prosessifilosofiassa voidaan tehdä erilaisia jaotteluja sen suhteen, *millaisesta* prosessista kulloinkin on kyse. Rescher ehdottaa, että prosessit luokiteltaisiin teeman mukaan seuraavasti (1996, 42):

- Fysikaalinen kausaalisuus, eli fysikaaliset muutokset
- Tarkoituksellinen/teleologinen, eli tarkoituksellisten päämäärien saavuttaminen
- Kognitiivinen/episteeminen, eli intellektuaalinen ongelmanratkaisu, suuntautuminen tietynlaisen ongelman ratkaisemiseen
- Kommunikatiivinen, eli informaation siirtäminen

Käytän tätä jaottelua pohjana prosessien tyypittelylle. Kyseessä on, kuten Rescher mainitsee, vain eräs mahdollinen tapa jaotella erilaisia prosessityyppejä, mutta lähtökohtana se kattaa tarpeeksi laajan alueen. Erottelusta esimerkiksi puuttuu eksplisiittisesti tälle tutkielmalle olennainen *symbolinen prosessi*, mutta se voidaan perustellusti liittää kommunikatiivisen prosessityypin alle.

Eräänä keskeisenä tavoitteena tässä tutkielmassa on osoittaa, että kuolleiden ontologinen status – sellaisena kuin sitä tässä käsitellään, ilman hypoteesia kuolemattomasta sielusta tai vastaavasta – ei ole pelkästään kysymys muistosta. Prosessifilosofian ja prosessien tyypittelyn avulla voidaan hahmottaa, mitä tämä tarkoittaa. Muisto näyttäisi olevan omanlaisensa prosessi, joka voidaan liittää ennen muuta kategorioihin kognitiivinen/episteeminen sekä mahdollisesti myös kommunikatiiviseen kategoriaan.

Tarjotussa jaottelussa fysikaalinen kategoria näyttää itse asiassa olevan ainoa, joka ei suoranaisesti liity inhimillisiin toimintoihin<sup>19</sup>.

Näyttää siltä, että ymmärrettiinpä kuolleen ontologinen status miten hyvänsä, sen on oleellisella tavalla liityttävä näihin ”inhimillisiin” prosesseihin. On kuitenkin tärkeää huomata, että se voi saada myös *muunlaisia* ilmentymiä kuin muistoihin liittyviä. Prosessit voivat ottaa mitä moninaisimpia muotoja: jo kauan aikaa sitten kuolleen esi-isän tai -äidin alulle laittamat prosessit ovat läsnä hänen tänä päivänä elävissä jälkeläisissään. Kyse ei ole vain biologisista prosesseista, sillä jopa materiaalinen perintö, toiminta- ja ajattelutavat, mitä pienimmätkin yksityiskohdat saattavat olla kaikuja historiallisesti hyvinkin etäiseltä ajalta. Vaikka ne eivät saisikaan varsinaisesti näkyviä tai helposti tunnistettavia muotoja enää pitkien aikakausien jälkeen, nämä prosessit eivät kuitenkaan *katoa* mihinkään, vaan jatkuvat, kenties asiaa tiedostamattomien ihmisten kontribuution avulla.

### 2.3. Ihminen prosessina

Tarkastellaan ihmistä kokonaisuutena *prosessina*. Ei ole lainkaan yksiselitteisen selvää, milloin ihmisen fysikaalis-biologinen prosessi alkaa ja milloin se päättyy; ensin mieleen tulevat rajakohdat, hedelmöitys ja kuolema osoittautuvat asiaa tarkemmin miettiessä ongelmallisiksi, riippuen toki siitä miten perusteellista prosessin kuvausta haetaan. Onko ihminen olemassa jollakin tavalla latentissa olotilassa jo ennen hedelmöitystä, edeltävien eliöiden perimässä, maailman aineksessa ja energiassa, omanlaisenaan potentiaalisuutena? Entä kun kuoleman hetki koittaa? Ruumis ei katoa noin vain, vaan monenlaiset, nimenomaan *biologiset* prosessit jatkuvat – ja vaikka ruumis aikoinaan hajoaisikin kokonaan atomeiksi, jää epäselväksi, minä hetkenä kerran yksilöolion muodostaneet atomit ja muut ainekset ovat hajonneet kylliksi, jotta niiden ei enää voida katsoa muodostavan tuon ammoisen olion *edelleen jatkuvaa* prosessia.

Biologinen prosessi – joka edellä esitellyn prosessien jaottelun mukaisesti on fysikaalisen prosessuaalisuuden laji - osoittautuu siis varsin vaikeasti rajattavaksi. Täältä pohjalta herää

19 Teleologinen/tarkoituksellinen prosessi näyttäisi olevan rajatapaus, sillä ei ole mitenkään selvää, voiko tarkoituksellista toimintaa liittää muunlaisiin kuin inhimillisiin olentoihin; voidaanko esimerkiksi muiden ilmeisen älykkäiden eläinten ajatella toimivan tarkoituksellisesti?

kysymys, onko *symbolinen* prosessi, joka voidaan nähdä kommunikatiivisen prosessuaalisuuden alalajina, sen tarkemmin rajattavissa?

Oleellista on huomata, että dikotomia fyysikaalisen ja symbolisen – tai vaihtoehtoisesti materiaalisen ja henkisen – välillä ei välttämättä kuvaa todellisuutta ongelmattomalla tavalla. Vaikka prosessien taksonomia on prosessifilosofiassa äärimmäisen keskeinen työkalu (Rescher 1996, 42) aivan kuten taksonomiset järjestelmät muillakin oppialoilla, pelkkä tarve luokittelulle koherentin tieteen aikaansaamiseksi ja asioiden jäsentämisen helpottamiseksi ei nähdäkseni ole vielä kyllin vahva peruste ontologisille sitoumuksille.

Fysikaalis-biologinen prosessi ja kommunikatiivis-symbolinen prosessi näyttävät jakavan ainakin samoja funktionaalisia periaatteita keskenään. Symbolinen olemus, olipa se millainen tahansa, koostuu *jo valmiina olemassaolevista* “aineksista”. Originelleinkaan mahdollinen “symbolinen kokoonpano” tai persoonallisuus ei voi syntyä tyhjiössä, vaan se saa kaikki osatekijänsä ympäristöstä, jossa vaikuttaa. Mitä laajemmalla alueella näitä vaikutteita saa ja mitä kauemmas “todennäköisiltä” rajoilta kulkee, sitä “omaperäisempi” symbolisesta “minästä” voi tulla. Korvaamalla biologisen prosessin kuvauksen keskeiset termit symbolisen kuvauksen termeillä saadaan edellä olevasta kuvauksesta yhtä lailla symbolisen prosessin kuvaus.

Edellä läpikäydyn perusteella niin biologis-fyysistä kuin symbolis-persoonallista “olemusta” voisi kuvata seuraavalla tavalla: Kukin yksilöolio saa väliaikaisesti oman *spatiotemporaalisen okkupaationsa*<sup>20</sup> käyttöön joukon jo valmiina olemassaolevia aineksia, joiden konstituoituminen erilaisissa suhteissa saa aikaan maailmassa havaitun diversiteetin olioiden välillä. Vaikka kaikki koostuukin täsmälleen samasta aineksesta, materiaalisesta tai immateriaalisesta, tämä aines voi esiintyä niin monenlaisissa suhteissa ja muodoissa, että on vähintäänkin äärimmäisen epätodennäköistä, että siitä voisi muodostua kaksi täysin samanlaista oliota.

20 Termi ”okkupaatio” tässä yhteydessä on sovellus Frank Hofmanin artikkelin “An Alternative to Endurantism and Perdurantism: Doing Without Occupants” (2009) pohjalta. Hofman esittää artikkelissa “no-occupants” -teorian ajallisesta jatkuvuudesta ja pysyvyydestä, jossa ei hänen mukaansa tarvita *okkupantteja (occupants)*, eli aika-avaruuden valtaavia (*occupy*) objekteja. “Spatiotemporaalinen okkupaatio” on siis käytännössä juuri päinvastainen ilmiö kuin mitä Hofmanin “no-occupants” -teoria kannattaa. Ajallisesta säilyvyydestä lisää luvussa 4.3.2.

Kun olio ikään kuin saa käyttöönsä tämän “henkilökohtaisen” aineksen, se kykenee edelleen muokkaamaan sitä omalla tavallaan, sikäli kun kyseessä on olio, jolla on kyky itsesäätelyyn ja kyky muokata itseään; tämänhetkisen tietämyksemme mukaan vain elollisilla olennoilla on tämä kyky, ja oletetusti vain kognitiivisesti hyvin monimutkaiset organismit – kuten ihminen – kykenevät tähän autonomisesti, eli kykenevät toimimaan *vapaan tahdon* mukaisesti<sup>21</sup>. Olio voi siis osallistua itse oman konstitutiivisen prosessinsa kulkuun; tämä mahdollistaa entistäkin suuremman eriytymisen ja yksilöllistymisen.

Koska ihmisen kognitiivinen rakenne on kompleksinen, hän kykenee saavuttamaan erittäin “omaperäisiä” tasoja tässä erilaistumisprosessissa. Seuraavassa luvussa käsiteltävässä Peircen merkkiteoriassa ja myös kuolemattomuusteoriassa kiinnitetään myös huomiota siihen, että tietynlaiset “merkkien kokonaisuudet”, eli “vahvat” persoonallisuudet ikään kuin säilyvät paremmin kuoleman jälkeen kuin toisenlaiset (Bergman 2004, 247–248). Tämä ajatus on suhteutettava Peircen semiotikkaan: merkit ovat prosessuaalisessa jatkumossa, jossa ne “siirtyvät” eteenpäin uusien tulkintojen myötä. Tulkinta edellyttää tietenkin *tulkitsijaa*; toisin sanoen se, mikä Peircen teoriassa on “vahva merkkijärjestelmä” tai “vahva persoonallisuus”, eli jatkumo, joka kykenee säilymään kauan kuoleman jälkeen (“symbolisesti kuolemattomat”), on olennaisesti *ideaalinen* entiteetti, jokin, joka on olemassa ennen kaikkea, ellei jopa pelkästään henkisesti.

Voisiko ihminen kuitenkin olla myös ikään kuin toisenlainen prosessi? Kaiken järjen mukaan näin onkin; edellä on itse asiassa perusteltu sitä, miten tämä olisi ymmärrettävissä. Spatiotemporaalinen okkupaatio (termiä käytettiin aikaisemmin mutta ei vielä tarkemmin avattu) merkitsee hyvin yksinkertaistetusti seuraavaa: yksilö koostuu perustavimmalla tasolla siitä aineksesta, jota on saanut ulkopuolelta, ympäristöstään. Yksilöolio on hyvin konkreettisella tavalla “tiivistymä”, joka on tullut olevaksi ja joka valtaa (*occupy*) tietyn, *oman* segmenttinsä aika-avaruudessa: se on saanut käyttöönsä tarpeeksi materiaa erottuakseen havainnossa jonakin yksittäisenä (ja tässä tapauksessa fyysisenä) oliona, ja sillä on täten myös tietty *kesto*.

21 Vaikka tietenkin ihmisen vapaa tahto on niin filosofisesti kuin tieteellisestikin kiistelty asia. Tämän tutkielman puitteissa en pysty kuitenkaan tarkemmin käsittelemään kysymystä tahdon vapaudesta.



Fyysinen yksilöolio ei voi ikuisesti koostua samasta materiasta, vaan fyysisten “rakennuspalikoiden” on vähintäänkin vaihdettava tarpeeksi usein toisiin – elollisten organismien perusprinsiippi, joka kuitenkin tietävästi ja toistaiseksi voi jatkua vain verrattain lyhyen ajan. Entropia pitää huolen siitä, että spatiotemporaalinen okkupaatio ennemmin tai myöhemmin hajoaa.

Myöskään immateriaalinen “aines” ei näytä voivan välttyä hajoamiselta. Juuri tähän perustuu se synkkä, mutta vankka intuitio, että useimmat ihmiset (ja lopulta kaikki, myös kaikkein “kuolemattomimmat”) tulevat vaipumaan unohdukseen ja heidän olemassaolonsa täten vaikuttaa pyyhkiytyvän pois. Mutta kuten on huomattu, prosessiontologian valossa käy vaikeaksi puolustaa tätä intuitiota: eteen tulee klassinen, jo substanssijattelun valta-aikana filosofeja vaivannut ongelma siitä, *milloin olio muuttuu toiseksi*, ja että onko tämä ylipäänsä mahdollista. Kuolema ymmärrettynä olemassaolon lakkaamisena olisi äärimmäinen muutos toisenlaiseksi, siis muutos olemassaolevasta ei-olemassaolevaksi.

Kuten edellä tultiin implikoineeksi, tutkielman eräänä postulaattina on, että maailman konstituutioon voidaan ajatella kuuluvan immateriaalista ainesta. Tavanomaisesti tämä immateriaalinen aines on ymmärretty jonkinlaisena *henkisenä* substanssina, mutta prosessifilosofian viitekehyksessä tällaista oletusta ei ole välttämätöntä tehdä, vaan immateriaalinen aines voi ilmetä moninaisin tavoin ja riippumatta ”henkisestä”, joka viittaa voimakkaasti johonkin (ihmisen) kognitioon liittyvään. Tässä yhteydessä ei ole hedelmällistä eikä tarkoituksenmukaista lähteä liikkeelle dikotomiasta aine/henki, vaan pohjalla on prosessuaalisuus ja sen moninaisuus.

Prosessiontologian anti tutkielman aiheen tiimoilta on se, että hylättäessä substanssin käsite (osittain) päästään eroon siitä kiusallisesta vaikeudesta, että kuolleen tapauksessa mitään järkevällä tavalla osoitettavissa olevaa substanssia ei (enää) ole; mikä voisi olla ”muistoissa elävän“ entiteetin kiintopiste? Sekö, mitä se oli aktuaalisesti eläessään? Prosessiontologisesta näkökulmasta substanssia ei tarvitse olettaa lainkaan, ja käsillä on eräs erityistapaus, joka pystytään selittämään jopa paremmin ilman substanssia.

Allekirjoittakaamme prosessiontologinen käsitys ihmisestä ylipäänsä. Ihmisen käsitys itsestään ja *myös* se, miten hän eksistoi maailmassa, eli se millä tavalla hän vaikuttaa ympäristöönsä on prosessi, sarja tapahtumia. On huomattava, että nimenomaan *kokemus* asiasta on toisenlainen, pikemminkin hyvin koherentti ja yhtenäinen käsitys omasta olemuksesta ja olemassaolosta, ei suinkaan ”sarja tapahtumia“. Edellä esillä ollut dynaaminen samuus (Seibt 2018) on se tekijä, joka ikään kuin nivoo tapahtumat yhteen, muodostaen niistä prosessiontologisen jatkumon.

Tämä on eräs keskeinen syy sille, miksi on aiheellista pohtia “kuolemattomuuden” tai kuolemanjälkeisen jatkuvuuden kysymyksiä. Niille annettujen vastausvaihtoehtojen kautta hahmottuu paremmin se, mitä ylipäänsä ymmärrämme olemassaololla, muutoksella ja sillä, *mitä oliot oikeastaan ovat*.

## **2.4. Seuraava vaihe**

Tutkielman lähtökohta on siis prosessifilosofinen. Filosofisessa traditiossa se lähtee liikkeelle Peircesta ja Jamesista, mutta tarkoituksena ei ole ottaa annettuna, että nämä ajattelijat olisivat sanoneet käsillä olevasta aiheesta kaiken, mitä sanottavissa on. Seuraavassa luvussa käsitellään Peircen ja Jamesin (aiheeseen liittyvää) ajattelua tarkemmin sekä tutustutaan heidän nimenomaisiin näkemyksiinsä ja teorioihinsa siitä, mikä on ihmisen kohtalo tämän kuoleman jälkeen.

Tämän tutkielman päämääränä on selvittää sekä Peircen että Jamesin asettaman tehtävän mukaisesti ja suurelta osin heidän kanssaan samaan perinteeseen tukeutuen vastausvaihtoehtoja ja antaa eräs mahdollinen hahmotelma. Tätä tehtävää varten tarvitaan prosessifilosofian tarjoaman paradigman lisäksi myös muunlaisia teoreettisia työkaluja, joille tutkielman neljäs luku on omistettu. On muun muassa määriteltävä positioita suhteessa aikaan ja identiteettiä koskeviin kysymyksiin sekä perustavanlaatuisia ontologisia oletuksia ja sitoumuksia.

### 3. KUOLEMATTOMUUDEN PRAGMAATIKOT: CHARLES S. PEIRCE JA WILLIAM JAMES

Symbolisen kuolemattomuuden käsittely filosofian piirissä kalpenee laajuutensa puolesta kirkkaasti ennen muuta sielunarratiivin käsittelyn rinnalla (Swedene 2009, xii). Filosofisessa kirjallisuudessa jälkimmäiselle on omistettu hyllymetreittäin tekstiä, mutta muistoissa eläminen, jonkinlainen *objektiivinen kuolemattomuus*<sup>22</sup> ei ole inspiroinut yhtä mittavaa mielenkiintoa. Syy on ilmeinen, sillä objektiivisen, tai symbolisen kuolemanjälkeisen olemassaolon merkitys kokevalle subjektille on kyseenalainen: miksi *minun* pitäisi olla kiinnostunut siitä, jatkuuko minun elämäni aiheuttamien prosessien kaiku ikuisuuteen vai ei, jos en kerran *itse* ole sitä kokemassa?

Ei ehkä ole yllättävää, että symboliselle, tai tämänpuoleiselle kuolemattomuudelle löytyy keskeisiä teoreetikoita pragmatismen käytännönläheisen filosofian piiristä. On sopivaa, että juuri pragmatikot tarttuvat tehtävään luoda jonkinlainen järkeenkäypä vastaus kuolemattomuutemme ongelmalle sielumetafysiikan ulkopuolelta ja tarkastelevat asiaa niistä lähtökohdista, joita meillä jo valmiiksi on, ilman toiveikkaita lisäoletuksia ja spekulatioita.<sup>23</sup>

Charles S. Peirce, pragmatismen perustaja, liitti kysymyksen kuolemattomuudesta omaan evolutiivisen metafysiikan järjestelmäänsä, jonka keskeisiä käsitteitä on Peircen *semioosiksi* kutsuma prosessi. Peircen koko systeemi perustuu semantiikalle ja logiikalle, ja tärkeitä operaattoreita siinä ovat *merkit*, joiden muutosta ja kehitystä semioosi pohjimmiltaan merkitsee. Peirce katsoi, että ihminen on oleellisesti semanttinen olio, merkkijärjestelmä, joka niin ikään kehittyy semioottisesti – varsinkin kuoleman jälkeen, jolloin ihmisestä on jäljellä enää pelkästään merkkejä.

22 Kts. Alfred North Whitehead

23 Myöhemmän, “varsinaisen” prosessifilosofian ja tarkemmin prosessiteologian piirissä esiintyy myös perinteisestä (subjektiivisesta) poikkeavia ajatuksia kuolemattomuudesta. Alfred North Whitehead, prosessifilosofian perustaja katsoi, että kuolemattomuus merkitsee sitä, että kaikista elämämme tapahtumista jää lähtemätön jälki universumiin ja että nämä jäljet muodostavat vaikutuksia, jotka kantavat ikuisuuteen. Nämä jäljet säilyvät Jumalan muistissa ja takaavat siten niiden merkityksellisyyden subjektille. Kts. Whitehead: *Process and reality: An essay in cosmology. Gifford lectures delivered in the university of Edinburgh during the session 1927-28* (1967), Wood: *Whiteheadian Thought as a Basis for a Philosophy of Religion*. University Press of America (1986).

William James jatkoi Peircen pragmatistista perintöä ja kehitti puolestaan oman järjestelmänsä, radikaalin empirismin, joka on valmis tutkimaan kaikkea mahdollista kokemuksen piiriin kuuluvaa. Jamesin mielenkiinto kuolemattomuuskysymyksiä kohtaan nousi etenkin hänen elämänsä loppupuolella, ja viimeisinä vuosikymmeninään hän tarkisti kantojaan koskien kuolemattomuutta (Pihlström 2004, 254–255) ja aiemmin torjumaansa eternalismia (Bricklin 2015, 212). James puolusti *uskoa* kuolemattomuuteen<sup>24</sup>, mutta ei itse kokenut suurta paloa tai tarvetta omaksua tuota uskoa ainakaan ennen viimeisiä vuosiaan (Pihlström 2004, 254).

James ilmoittaa itse suoraan, ettei kuolemattomuus ole koskaan ollut häntä eniten vaivaavien ongelmien joukossa (James 1956, 3) juuri kuolemattomuutta käsittelevässä luennossaan ”Human Immortality: Two Objections to the Doctrine” vuodelta 1897. Tässä luennossa James kuitenkin esittelee teorian, jonka avulla kuolemattomuutta voidaan metafysisesti perustella, ja vieläpä ilman oletusta sielun olemassaolosta.

Tässä luvussa esittelen Peircen ja Jamesin teorioita kuolemattomuudesta. Niin ikään tarkastelen kummankin filosofin jakamaa ”viitekehystä” eli pragmatismia omassa luvussaan, ja arvioin sen antia tälle tutkielmalle. Luvun päätteeksi perehdyn tarkemmin siihen, mitä mahdollisesti sekä Peircelta että Jamesilta on jäänyt kuolemattomuuskysymykseen liittyen huomaamatta tai käsittelemättä; on turvallista olettaa, että tällaisia aukkoja on löydettävissä, sillä kumpikin on aiheen yhteydessä eksplisiittisesti tuonut ilmi, että heidän esittämänsä näkemys aiheesta on vielä keskeneräinen, ja että aihe kaipaa vielä laajaa akateemista huomiota osakseen, jotta sen merkityksellisyydelle voitaisi asianmukaisella tavalla tehdä oikeutta (Peirce 1982, 502; James 1956, 30).

24 Esimerkiksi esseessään ”The Will to Believe” (1956) perustelee, kuinka uskomukset, jopa tieteellisessä katsannossa irrationaalisilta näyttävät voivat kuitenkin olla oikeutettuja. Jamesin ote esseessä on pragmatistinen, ja pohjalla on ajatus, että mikä tahansa ”elävä hypoteesi” (*living hypothesis*), eli subjektin näkökulmasta mahdollinen oletus asioiden tilasta on oikeutettavissa, jos subjekti kykenee perustelevaan sen itselleen. Myöhemmin huomataan, kuinka James soveltaa tätä samaa periaatetta kuolemattomuuskysymykseen.

### 3.1. Peirce ja kuolemattomat merkit

Seuraavassa analysoin kuolemattomuuden metafysisiä edellytyksiä Charles S. Peircen semioottisen merkkiteorian kautta. Peircelle ihminen on olemukseltaan merkki, symboli, joka tottelee samoja lainalaisuuksia kuin muutkin merkit ja niiden kehitys. (Peirce 1982, 494). Tästä seuraa merkkiteorian puitteissa johdonmukaisesti se, että ihminen merkkijärjestelmänä ”jatkaa” elämäänsä kuoltuaankin: Merkit, joita ovat muun muassa ajatukset, sanat ja teot, muodostavat päättymättömän ketjun semiosissa. Peircelle kuolemattomuus merkitsee ihmisen ideoiden, toisin sanoen tämän itseyden ja persoonallisuuden säilymistä tässä prosessissa. (Santanella 2014, 343; Bergman 2004, 247–248.)

Toinen keskeinen käsite Peircen kuolemattomuusteoriassa on merkin ohella synekismi. Synekismi tarkoittaa maailman kokonaisuudessa sen eri elementtien välistä yhteyttä; kaikki asiat ovat jatkumossa toisiinsa nähden. Synekismi myöskin valaisee kuolemattomuuden luonnetta Peircen ajattelussa. Kyseessä ei suinkaan ole yksilöllinen, vaan sosiaalinen ilmiö. Koska synekismi ei tunnusta minkään asian erillisyyttä muista, myöskään kuolemattomuus ei voi olla puhtaasti yksittäisen ihmisen ”ominaisuus”. (Peirce 1998, 2.)

#### 3.1.1. Synekismi

Esseessään ”Immortality in the Light of Synechism” Peirce täsmentää kuolemattomuuskäsitystään suhteessa synekismiin. Synekismi on Peircen mukaan käsitys kaikkien asioiden jatkuvuudesta suhteessa toisiinsa. Synekismi kieltää tiukat määreet: esimerkiksi ilmiöiden säännönmukaisuutta ei tule pitää absoluuttisena asiana, vaan enintään voi todeta, että niiden säännönmukaisuuden aste saattaa olla hyvin korkea. Lisäksi synekismissä korostetaan etteivät psyykkinen ja fyysinen ole toisistaan erilliset. (Peirce 1998, 2–3.)

Eräs olennainen seikka ihmisen luonteen, kuolemattomuuden ja synekismin suhteen on se, että synekistinen ajattelu ei pidä ihmistä yksilönä ainakaan siinä mielessä, kuin

yksilöllisyys yleensä ymmärretään. Peircelle atomaarinen ”minä” kaiken keskipisteenä oli vulgaari ajatus – ihmiset ovat hänen mukaansa syvässä mielessä toistensa kaltaisia, ja siis luonnollisesti synekistisessä yhteydessä keskenään. (Peirce 1998, 2–3.)

Ihmisellä on Peircen mukaan oman, ”lihallisen” tietoisuutensa lisäksi sosiaalinen tietoisuus, joka ruumiillistuu muissa (Peirce 1998, 3). Tämä on edellä käsitelty ihmisen olemuksen muodostama merkkijärjestelmä. Ihminen elää kuolemansakin jälkeen muiden ihmisten mielissä erilaisissa omien merkkiensä nostattamissa tulkinnoksissa. Merkkien verkosto muodostaa ihmisen tosiasiallisen persoonallisuuden, joka semioosin kautta elää ja kehittyy ihmisen kuoltuakin, representaatioiden ketjussa. (Bergman 2004, 247–248.)

### 3.1.2. Merkkiteoria

Peircen synekistisen kuolemattomuusteorian ymmärtämiseksi on ymmärrettävä hänen merkkiteoriaansa. Oikeastaan hänen kuolemattomuusteoriaansa voidaan nimittäin nähdä merkkiteorian yhtenä sovelluksena (Santanello 2014). Eräässä omassa määritelmässään Peirce kuvailee *merkkiä (sign)* seuraavasti:

I define a sign as anything which is so determined by something else, called its Object, and so determines an effect upon a person, which effect I call its interpretant, that the later is thereby mediately determined by the former. (Peirce 1998, 478.)

Merkki on jokin, joka laajasti ymmärrettynä edustaa jotakin asiaa. Peirce määrittelee merkkejä olevan kolmenlaisia: näköisyyksiä (*likeness*), indeksejä (*index*) ja symboleja (*symbol*). Näköisyydet ovat imitaatioita ja esittävät jotakin asiaa ”matkimalla” sitä, mutta niillä ei ole selitysvoimaa kohteensa suhteen. Tällaisia ovat esimerkiksi valokuvat. Indeksit taas ovat dynaamisessa suhteessa kohteeseensa ja antavat uutta informaatiota (toisin kuin näköisyydet). Esimerkiksi kello ilmaisee aikaa, ja kova ääni ilmaisee, että jotakin on tapahtunut, vaikka ei olisikaan tarkalleen tiedossa, mitä. Symbolit ovat sopimuksenvaraisia kahden asian yhteenliittymiä. Esimerkiksi sanat ovat symboleja; sana, eli symboli tarkoittaa jotakin asiaa (kuten ”lintu”, ”avioliitto”), mutta sana ei itsessään voi ilmaista

kohteestaan mitään ilman sanan tulkitsijan ymmärrystä näiden kahden asian – sanan ja sen tarkoituksen - yhteydestä. (Peirce 1998, 4–10)

Merkki koostuu kolmesta osatekijästä: Kohteesta (*object*), merkitsijästä (*signifier*) ja tulkinnoksesta (*interpretant*). Kohde on se, mitä merkki edustaa. Merkitsijä (erotuksena itse merkistä) tarkoittaa sitä merkin osaa, joka mahdollistaa objektin tulkitsemisen. Tulkinnos taas on se idea tai ajatus, joka nousee objektista ja merkitsijästä. (Atkin 2013; Peirce 1960, 339.)

Merkit muodostavat ketjun. Representaation kohde voi olla vain jonkin aiemman representaation tulkinnos, joka puolestaan on kohde seuraavalle representaatiolle; tämä tarkoittaa, että merkkejä syntyy loogisessa jatkumossa lisää loputtomiin. Tämä prosessi on nimeltään semioosi, ja sen myötä merkit myös kehittyvät ajassa (Peirce 1960, 339).

Tulkinnoksia on kolmenlaisia, joista kaikkien on välttämätöntä olla mukana saman merkin tulkintaprosessissa: välittömiä, dynaamisia ja loogisia. Välitön tulkinnos (*immediate interpretant*) on merkin synnyttämä täsmällinen vaikutelma; tämä tarkoittaa esimerkiksi sanan tai lauseen ollessa kyseessä (siis merkinä) sen kieliopillista ymmärtämistä ja tarkoitusta, mutta välitön tulkinnos ei vielä sano mitään kontekstista tai merkityksestä. Välitön tulkinnos kertoo siis jotakin merkistä itsestään. (Atkin 2013.)

Seuraava, eli dynaaminen tulkinnos (*dynamic interpretant*) tarkoittaa niitä vaikutuksia, joita merkki aiheuttaa tulkitsijan (*interpreter*) mielessä. Nämä voivat olla ajatuksia, tunteita, käsityksiä tai käyttäytymistapoja. (Santanella 2014, 340.)

Kolmas, lopullinen tulkinnos (*final interpretant*) on lopullinen versio merkin tulkinnasta (Atkin 2013). Lopullinen tulkinnos on yleisten sääntöjen alainen, vaikkakin toki edelleen tulkitsijan mielen sisäinen ilmiö. Lopullisen tulkinnoksen avulla merkkejä voidaan muuttaa toisiksi yleisten, loogisten sääntöjen mukaisesti, ja tämä mahdollistaa semioosin, merkkien jatkuvuuden. (Santanella 2014, 339.) Toisaalta lopullinen tulkinnos on myös eräänlainen äärimmäinen lopputulos semioosin kulun päätepisteessä, eli viimeinen, täysin tulkittu versio merkistä. Tällaista tilannetta ei kuitenkaan ole tosiasiasa mahdollista saavuttaa

semioosissa. Tämä tarkoittaa ihmisen kohdalla sitä, ettei edes kuolema voi olla tämän lopullinen tulkinnos. (Santanella 2014, 341.)

Semioosi on siis merkkien uusitumista ja kehittymistä. Peirce identifioi kolme tapaa, jolla merkit ”kasvavat”: Uusia symboleja syntyy jo olemassaolevista merkeistä, symbolin merkityksen kasvusta, ja symbolin käytön leviämisen myötä. (Santanella 2014, 341).

### 3.1.3. Ihminen symbolina

Peirce käsittää ihmisen symbolina, merkkijärjestelmänä. Jokainen ”koostuu” omanlaisestaan merkkien kokoelmasta, joka on olemuksellisesti kielellinen. Käsite ”kielellinen” tai ”kieli” tarkoittaa Peircellä kaikkea inhimilliseen kommunikointiin kuuluvaa kuvista käyttäytymistapoihin verbaalisen kielen lisäksi. Ihmisen käyttämät merkit, ajatukset, teot, sanat muodostavat sen, mitä hän faktisesti ottaen on. Peircen mukaan ”ihminen ei koostu mentaalisista ideoista, jotka on suljettu materiaaliseen säiliöön tai ruumiseen.” Ihminen olemus on jotakin oleellisella tavalla sosiaalista, merkkeihin ja dialogisuuteen perustuvaa. (Santanella 2014, 342–343.)

Peirce tekee eron ihmisen fyysisen eli ulkoisen, ”animaalisen” olemuksen ja sisäisen, symbolisen olemuksen välille. Hän näkee ihmisen ulkoisen, ruumiillisen olemuksen kytkevän tämän eläinkuntaan: ulkoisesti ihminen on vain eräs eläinlaji. Sisäinen olemus, tunteet, ajatukset, intentiot taas tekevät Peircen mukaan ihmisestä ihmisen, eli ne muodostavat tämän ”perimmäisen” olemuksen. (Peirce 1982, 494.)

Peirce rinnastaa ihmisen sanaan, eli symboliin. Peircen mukaan elämä koostuu tietoisuuden ja ajatusten virrasta. Ihminen on joka hetki *ajatusta*. Ajatus on Peircen merkkiteoriassa omanlaisensa symboli, ja tämän pohjalta hän päättelee, että ihminen on olemukseltaan symboli. (Peirce 1982, 494.) Hän vertaa ”ihmissymbolia” sanaan *kuusi* (6), ja tutkailee sen merkitystä. Kuusi merkitsee väistämättä samaa kuin viisi plus yksi tai kaksi kertaa kolme – tämä on ikuinen totuus, joka ei muutu vaikka maailmankaikkeudessa ei olisi mitään kuutta objektia, joihin viitata sanalla ”kuusi”. (Peirce 1982, 500.)



Esseessään ”Consciousness and Language” Peirce määrittelee ihmisen olevan toisiaan seuraavien ajatusten jatkumo; ihminen on joka hetki ajatusta, ja ”yleisen tason vastaus kysymykseen, mikä ihminen on, on että hän on symboli.”<sup>25</sup> (Peirce 1982, 494.) Peirce jatkaa selvittämällä, mitä symbolina oleminen merkitsee, ja kuvaa, kuinka ihminen kykenee kommunikoimaan omia ajatuksiaan ja tuntemuksiaan *toiselle ihmiselle*, jolloin hän on olemassa tuon toisen mielessä yhtä lailla kuin omassaankin. Ihmisen ”symbolisuus” ja sitä myötä kuolemattomuus on siis sitä, että hän elää muiden ihmisten ajatuksissa ja tuntemuksissa. Ne merkit, jotka siirtyvät toisen ”merkkijärjestelmän” systeemiin jatkavat semioosin prosessia, replikoituvat, kokevat kenties muutoksia, mutta kuitenkin jatkuvat niin kauan kuin niiden ”tulkitsijoita” on. Peirce siis kuvaa teoreettisesti, mitä yleinen kielikuva ”muistoissa eläminen” tarkoittaa.

### 3.2. James ja ”Ihmisen kuolemattomuus”

William James on yhdessä Peircen kanssa pragmatismen perustaja. Hänen luentonsa ”Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine”<sup>26</sup> vuosittaisessa kuolemattomuutta käsittelevässä Ingersoll Lectures -luentotilaisuudessa vuonna 1897 käsittelee nimensä mukaisesti ”kuolemattomuusoppia” vastaan esitettyjä vastaväitteitä, joihin lukeutuu muun muassa kiistämätön yhteys aivojen ja mielen toiminnan välillä, joka merkitsee ainakin aivotoimintaan kytkeytyvän mielen toiminnan lakkaavan aivojen toiminnan myötä, eli siis kuolemassa.

James kertoo apologeettiseen tyyliin luentonsa alussa, että hän voi tarjota vain vajavaisen, kirjanoppineen yliopiston virkamiehen näkemyksen aiheestaan, ja että asiaan intohimoisemmin suhtautuvilla henkilöillä, joilta taas saattaa puuttua kirjaviisaus, olisi varmasti paljon enemmän ja painokkaampaa sanottavaa (James 1956, 2–4). Myöhemmin, luennon jo edettyä, James palaa jälleen aiheen käsittelyn metaongelmiin ja siihen, että vaikka hänen puolustamansa *transmissioteoria* (ks. luku 3.2.1.) ei koskaan olekaan tyystin

25 Oma suomennokseni, alkuperäinen sitaatti: ”...the general answer to the question What is man? Is that he is a symbol.”

26 Tässä luvussa käyttämäni termien ja sitaattien suomennokset perustuvat Aksel Rainion käännökseen Ihmisen kuolemattomuus (1922), mutta viitataan yleensä Dover Publicationsin julkaisuun *The Will to Believe, Human Immortality and Other Essays in Popular Philosophy* (1956) ellei toisin mainita.

unohtunut, sitä ei myöskään ”ole milloinkaan kehitetty suuressa määrässä” (James 1956, 28; suom. Rainio 1922, 29).

Huomautuksestaan huolimatta James kuitenkin oli kiinnostunut kuolevaisuuden ja kuolemattomuuden kysymyksistä laajemmassakin mitassa, ja hän käsittelee aihepiiriä useissa yhteyksissä (Pihlström 2002, 98). Psykologian ja etenkin uskontopsykologian alalla uraa uurtanut James keskittyi kuitenkin ennen muuta kuolemattomuuden ajatuksen, tai toiveen pragmaattisiin ja eettisiin implikaatioihin, siihen, mitä vaikutuksia kuolemattomuudella voisi olla elämämme laadulle. Kuolemattomuuden toive voi Jamesin mukaan johtaa ennen muuta moraalisesti korkeatasoisempaan ja myötätuntoisempaan elämään. (James 1956, 44–45; Pihlström 2002, 103.) Kuolemattomuusteema tuli Jamesin filosofialle ja hänelle itselleen keskeiseksi vasta hänen elämänsä loppupuolella, kuoleman alkaessa olla yhä konkreettisemmin lähellä (Pihlström 2004, 254; Karlin 2011, 119). Varsinainen kuolemattomuuden *tapa*, selitys sille, miten voisimme tosiaankin olla kuolemattomia, kuolemattomuuden *teoria* Jamesilla esiintyy Ingersoll -luennossa, joka ei sekään tarjoa pitkälle menevää kehitelmää (James 1956, 29–30).

### 3.2.1. Transmissioteoria

James käsittelee aivoihin kytkeytyvän tietoisuuden ongelmaa erilaisten *funktion* lajien kautta. Funktio, joka useimmiten tieteellisissä ja varsinkin luonnontieteellisissä yhteyksissä esiintyy aivotoiminnan tarkastelun yhteydessä, on *produktiivinen* funktio. Produktiivisessa funktiossa aivot ovat materiaalinen alusta, joka *tuottaa* tajunnan. Tämän näkemyksen mukaan aivojen tuhoutuessa ja kuollessa tietoisuuden ja tajunnan edellytykset lakkaavat, ja ne katoavat materiaalisen ”alustansa” mukana. Tämä on ensimmäinen vasta-argumentti kuolemattomuuden mahdollisuutta vastaan. (James 1956; 7, 13.)

James kyseenalaistaa produktiivisen funktion olevan ainoa oikea tapa tulkita aivojen sekä tietoisuuden ja tajunnan välistä suhdetta, ja hän ehdottaa, että aivan yhtä oikeutetusti voimme tarkastella asiaa *permissiivisen* ja *transmissiivisen* funktion kautta. Permissiivinen funktio viittaa kaikkiin niihin toimintoihin, joiden lopputuloksena on jonkinlaisen jännitteisyyden tilan purkautuminen, jolloin jännittyneessä tilassa ollut objekti palautuu

alkuperäiseen tilaansa, merkitsipä tämä jousen jänteen palautumista tai rikkoutuvaisten kohteen hajoamista osikseen. Transmissiivinen funktio taas on funktio, jossa tapahtuu jonkin ”välittäjän”, kappaleen, aineen tai vastaavan kautta muutos sen ”läpi” kulkevassa ”aineksessa”. Transmissiivista funktiota on havaittavissa esimerkiksi valon taittuessa erilaisilla tavoilla sen virratessa värillisen lasin, prisman tai linssin läpi, tai ilman purkautuessa erilaisina äänenkorkeuksissa urkupillien läppien kautta. (James 1956, 13–15.)

Jamesin mukaan aivot ovat transmission välittäjäkappale, jotka ”heijastavat” tai ”taittavat” yhdestä, äärettömästä Ajattelemisesta (*infinite Thought*) peräisin olevaa tajuntaa muokaten ne kunkin aivojen oman erityislaatuisuuden mukaisesti uudelleen lukemattomiksi uusiksi tajunnan virroiksi, jotka kuitenkin ovat edelleen kaikki osallisia mainitusta alkuperäisestä Ajatuksesta tai Ajattelemisesta. Aivojen kuollessa tajunta ei suinkaan tuhoudu, vaan päinvastoin fyysikaalisten ja materiaalisten rajoitteiden poistuessa tajunta pääsee tavallaan puhtaammalle, ”henkisemmälle” olemassaolon tasolle, tiiviimpään yhteyteen äärettömän Ajattelemisen kanssa. Vaikka ruumis kuolee, se perusta ja ympäristö, josta tietoisuus alun alkaenkin on kummunnut, ei tuhoudu, kuten ei myöskään se, jossa se ruumiillisen olemassaolonsa aikana eli ja vaikutti – ja nämä ovat enemmän tai vähemmän keskenään sama asia. (James 1956, 15–19.)

James selventää oleellisella tavalla tätä teoriaa luentonsa toisen painoksen esipuheessa, jonka hän laati luennon herättämän voimakkaan kritiikin vuoksi (James 1956, v). Kritiikin terävin kärki suuntautuu teorian panteistisia implikaatioita vastaan, eli siis että sen tarkoittama selviytyminen olisi maailmansieluun sulautumista eikä kristillistä, persoonallista selviytymistä (*ibid.* v–vi).

James kieltää kannattavansa panteismia, ja jatkaa tarkennustaan selittämällä, että tietoisuuden suuri ”äitimeri” (*mother-sea*) voi yhtä hyvin koostua useista tietoisuuksista kuin yhdestä ainoasta. Ja mikä tärkeintä, transmissiivinen tietoisuus vaikuttaa niin sanotusti *kummallakin puolella*; kun aivot osallistuvat transmissioon välittävänä kappaleena ja luovat yksilöllisiä persoonallisuuksia meidän käsittämässämme todellisuudessa, nämä persoonat, psykologiset jatkumot jättävät niin ikään ikuisia, ”haudan yli kurottavia”

vaikutuksia ja jälkiä *tähän* todellisuuteen. (James 1956, vii–viii.) Esipuheen loppukaneetti nähdäkseni tiivistää paljon Jamesin esittämästä teoriasta:

It is true that all this would seem to have affinities rather with pre-existence and with possible re-incarnations than with the Christian notion of immortality. But my concern in the lecture was not to discuss immortality in general. It was confined to showing it to be *not incompatible* with the brain-function theory of our present mundane consciousness. I hold that it is so compatible, and compatible moreover in fully individualized form. The reader would be in accord with everything that the text of my lecture intended to say, were he to assert that every memory and affection of his present life is to be preserved, and that he shall never *in saecula saeculorum* cease to be able to say to himself: "I am the same personal being who in old times upon the earth had those experiences." (James 1956, viii–ix.)

Nähdäkseni James vähintäänkin tarjoaa tässä mahdollisuuden tulkita esittämäänsä teoriaa niin, että varsinaista *subjektiivista* tietoisuutta ei tarvita lainkaan. Ainakin hän näyttää selvästi osoittavan, että hän puhuu nimenomaan prosessuaalisista vaikutuksista pikemminkin kuin mistään muusta. Tätä tulkintatapaa vahvistaa myös Jamesin epäilevä suhtautuminen ajatukseen sielusta<sup>27</sup> (James 1997; kts. luku 1).

### 3.2.2. Kuolemattomuuden demokraattisuus

Toinen Jamesin luennollaan käsittelemä vasta-argumentti kuolemattomuutta vastaan on se, että mikäli kuolemattomuus olisi totta, kuolemattomien määrän täytyisi olla kestävämmän suuri. James kuvaa tähän pohjautuvaa käsitystä kuolemattomuudesta, eli käsitystä siitä, ketkä voivat saavuttaa kuolemattomuuden "aristokraattiseksi kuolemattomuuskäsitykseksi" (*aristocratic view of immortality*). Tällaisessa katsannossa vain harvat ja valitut voivat päästä osallisiksi kuolemattomuudesta. (James 1956, 31–32.) James puolestaan rakentaa oman näkemyksensä luonnontieteiden ja tarkemmin sanoen evoluutioteorian tarjoamien faktojen pohjalle. (James 1956, 32–34; Pihlström 2002, 99.)

Jamesin ajatuskulku on seuraavanlainen: Tiedämme maailman olevan miljardeja vuosia vanha, ja myös nykyihminen on lajina ollut olemassa ehkä jo satojatuhansia vuosia.

27 On toki noudatettava varovaisuutta sen suhteen, voidaanko tässä yhteydessä rinnastaa kuoleman yli säilyvä tietoisuus ja sielu.

Useissa inhimillisissä kulttuureissa on jo pitkään vallinnut ajatus siitä, että jotkut ihmiset voivat tulla ”kuolemattomiksi” saavuttamalla mainetta ja kuuluisuutta, joka säilyttää heidän muistonsa kuoleman jälkeenkin. Tähän yltävät kuitenkin vain harvat, poikkeukselliset yksilöt. Tämä näkemys on Jamesin mukaan ollut mahdollinen aikana, jolloin käsitys maailmasta ja sen iästä oli toisenlainen kuin nykyään. Maailmassa, joka on verrattain pieni ja joka on ollut suhteellisen vähän aikaa olemassa saattaa olla mahdollista ajatella, että ihmiskunnan keskuudesta on noussut vain muutama harva ”kuolematon” muiden vaipussa unohdukseen ja olemattomuuteen. Tämä on ”aristokraattista kuolemattomuutta”. (James 1956, 31–32.)

Kun alamme sen sijaan reflektoida asiaa niiden tietojen pohjalta, joita meillä nykyään on, asia alkaa näyttäytyä eri valossa. Jos maailma on miljardeja vuosia vanha, ja jos myös ihmiskunta on ollut olemassa kymmeniä, kenties jopa satojatuhansia vuosia, alkaa käydä yhä käsittämättömämmäksi ja mahdottomammaksi ajatella, että kaikki ne valtavat massat, jotka ovat eläneet ennen meitä ja osallistuneet maailman ”jättiläisnäytelmään” kamppailien eloonjäämisen ja lajin säilymisen puolesta ja jotka ovat toiminnallaan painaneet lukuisia merkkejä maailmaan ja aikaansaaneet valtavia kehityskulkuja, olisivat tuomittuja katoamaan aikakausiensa nieluun ja unohdukseen. (James 1956, 32–34.)

James argumentoi, että *kaikki* koskaan eläneet ihmiset ovat osallisia kuolemattomuudesta sen saman periaatteen mukaisesti, joka voi suoda kuolemattomuuden joillekin harvoille jälkimaineen kautta; kuolemattomuuden on oltava *demokraattista*<sup>28</sup>. Jamesin mukaan on loogista ajatella, että jos yksi voi olla kuolematon, niin myös muut ovat. (James 1956, 35.) Miksi jälkimainetta saavuttanut ihminen olisi pohjimmiltaan erilaisessa asemassa kuin ihminen, joka kuitenkin on elänyt ja vaikuttanut maailmaan vaikka ei olekaan saavuttanut jälkimainetta?

Ajatus kaikkien koskaan eläneiden ihmisten kuolemattomuudesta saattaa olla hankalasti hyväksyttävissä. Mielen kyvyt kohtaavat nopeasti vaikeuksia, kun yritetään käsittää suuren mittaluokan asioita, kuten niin valtavaa asiaa että kaikki koskaan eläneet ihmiset – ja tässä vaiheessa huomautettakoon, että James laajentaa kuolemattomuuskäsityksensä ihmisen

28 ”(...) from this there has emerged insensibly a democratic view, instead of the old aristocratic view, of immortality.” (James 1956, 33.)

lisäksi myös kaikkeen muuhun, jolloin ymmärrys joutuu vieläkin kovemmalle koetukselle – olisivat kuolemattomia. James vetoaakin mielikuvituksen puutteeseen, mikäli ajatus tuntuu mahdottomalta, sekä myös moraalisen tunnon puutteellisuuteen. Jamesin mukaan se, että emme osaa pitää kaikkia koskaan eläneitä ihmisiä kuolemattomina on vain mielikuvituksemme ja myötätuntomme vajavaisuutta (James 1956, 40). ”Jumalan näkökulmasta” (eli sellaisesta näkökulmasta, josta kykenee käsittämään kaiken) ei ole relevanttia eroa pimeimmässä esihistoriassa eläneen luolamiehen ja maineikkaimman sankarin välillä. Ero muodostuu ainoastaan ”aristokratiaan” taipuvaisessa inhimillisessä ajattelussa. Tämä on Jamesin mukaan pelkästään loogista (James 1956, 42–44).

James siis myöntää kuolemattomuuden myös sellaisille ihmisille, joilla ei syystä tai toisesta ole mahdollisuutta elää muiden ihmisten tietoisuudessa. Kenties aika on tehnyt tehtävänsä, eikä kukaan elävä enää yksinkertaisesti muista jkauan sitten kuollutta; kenties hänelle ei ole muodostunut ”sosiaalista tietoisuutta”<sup>29</sup> tai se on ollut liian heikko selvitäkseen – varhaisen kuoleman tapauksissa esimerkiksi. Tämä näyttää mahdollistavan sen, että jotkut tulevat tosiaankin vain katoamaan. James sen sijaan pyrkii hahmottelemaan jotakin, joka takaa roolin ja osuuden maailman suuressa kirjassa kaikille.

James menee vieläkin pidemmälle kuolemattomuuden ”demokratisoinnissa” sanomalla, että hän on itse loogisesti ajatellen ”...taipuvainen myöntämään jokaiselle lehdelle, mikä milloinkaan tämän maailman metsissä on kasvanut ja tuulessa kahissut, kuolemattomuuden.”<sup>30</sup> (James 1922, 42–43.) Kuolemattomuus ei siis edes koskisi pelkästään ihmisiä, vaan kaikkea elollista. James toteaa samassa yhteydessä, että kysymys on ainoastaan siitä, *ovatko* puun lehdet todella sellaisia entiteettejä, joiden voi ajatella tulevan kuolemattomiksi. Ne ominaisuudet, jotka näyttävät puhuvan vastoin tällaista käsitystä, kuten että puiden lehdet ovat hyvin samanlaisia keskenään ja että niiden lukumäärä on suunnaton tai vastaavaa, ovat kuitenkin jälleen pikemminkin kuvittelukykyemme rajoittuneisuudesta johtuvia oletuksia kuin mitään faktista. (James 1956, 44.)

29 Kts. Peircen teoria.

30 Alkuperäinen sitaatti: ”For my own part, then, so far as logic goes, I am willing that every leaf that ever grew in this world’s forests and rustled in the breeze should become immortal.” (James 1956, 44–45.)

Jamesin uskonnonfilosofiassa on merkittävä asema esitetyssä kuolemattomuuskäsityksessä. Hän perustelee inhimilliselle järjelle ylivoimaiselta vaikuttavan ymmärryksen ponnistuksen takana olevaa mahdollisuutta demokraattisesta kuolemattomuudesta huomauttamalla, että Jumalalle kaikki on mahdollista. Jumala kykenee sisällyttämään maailmaan ja tekemään ylipäänsä mahdolliseksi tästä teoriasta seuraavan suunnattoman olevaisen kokonaisuuden, jossa rinnakkain elävät käsinkosketeltavat, lihaa ja verta sekä muuta materiaa olevat oliot ja valtava massa jo ajasta ikuisuuteen siirtyneitä. (James 1956, 42–43.)

Onko Jamesin näkemyksellä annettavaa myös uskonnollisen kontekstin ulkopuolella? Kuten edellä on käynyt ilmi, James perustelee väitettään myös logiikalla: jos kuolemattomuus on mahdollista joillekin, ei ole mitään loogista syytä evätä samaa mahdollisuutta kaikilta.

Ihmiskunnan kuolemattomuutta käsittelevissä kohdissa James viittaa aiempien sukupolvien ”taisteluun ja kamppailuun”. Vaikka kauan sitten eläneet esi-isämme ja -äitiemme joukot ovat yksilöinä kadonneet ihmiskunnan kollektiivisesta muistista, heidän elämänsä ja tekonsa ovat panneet alulle prosesseja, joiden kaiku kantaa vuosisatojen ja -tuhansien yli – siitäkin huolimatta, että saattaa olla mahdotonta määrittää tarkoin, millä tavalla. Samoin voi ajatella, että *kaikki*, mitä on koskaan ollut olemassa, on samalla tavoin vaikuttanut maailman tapahtumien kulkuun, olipa kyseessä kuinka minimaalinen vaikutus hyvänsä.

Mikään ei todella kuole, koska kaikki on painanut jälkensä todellisuuden ja maailman suureen kudokseen. Eikä pelkästään painanut jälkeä, vaan ollut osallisena ja vaikuttajana prosesseissa, jotka jatkuvat edelleen. Kenties kuolemattomuuden tyysija on siinä, että jokainen kuolematon, ihminen tai puun lehti, on ”demokraattisesti” osa maailmankertomuksen suurta kirjaa, joka on paljon ihmisen kirjoittamaa historiaa valtavampi ja merkittävämpi.

### 3.2.3. Radikaali empirismi

James pyrki metafyyssisen kokonaissysteemin luomiseen, ja kutsui projektiaan ”radikaaliksi empirismiksi”. Hän itse analysoi tätä nimitystä määrittelemällä kummankin käsitteen merkitystä niiden muodostamassa termissä: ”Empirismi” merkitsee sitä, että jopa kaikkein varmimmat faktat ovat pelkkiä hypoteeseja, jotka voivat muuttua tulevien kokemusten myötä, ja ”radikaali” tarkoittaa sitä, että monismin doktriinia kohdellaan itsessään niin ikään hypoteesina. (Lamberth 1999, 11.)

Jamesin mukaan radikaali empirismi johtaa *yksilöllisten elämien kollektiivisuuteen*. Radikaalin empirismin mukaan konkreettinen data on otettava täydellisenä, mutta ainoa täysin konkreettinen data ovat ne peräkkäiset hetket, jotka muodostavat yksilöllisiä historioita; niiden kohdalla täytyy huomioida sekä subjektiivinen aspekti että niiden objektiivinen ”sisältö.” (Lamberth 1999, 12.)<sup>31</sup>

Jamesin radikaali empirismi pohjaa olennaisilta osin hänen *kokemuksen metafysiikkaansa*. Radikaali empirismi noudattaa eräänlaista läpikotaisin tulkittua ja sovellettua berkeleylaista empiiris-idealista periaatetta; *esse est percipi*, oleminen on havaituksi tulemistä. Jamesin radikaali empirismi eroaa muusta empirismistä siinä, että se on täydellisen eksklusiivisuuden lisäksi täydellisen *inklusiivista*. James muotoilee ajatuksen seuraavasti: ”Ollakseen radikaalia empirismi ei saa ottaa tarkasteluunsa mitään, mitä ei koeta suoraan, eikä myöskään sulkea pois mitään, mitä ei koeta suoraan.” (James 1912a, 30.)<sup>32</sup>

31 “I think that the important thing to recognise is that we have here a distinct new departure in contemporary thought, the combination, namely, of a tele- ological and spiritual inspiration with the same kind of conviction that the particulars of experience constitute the stronghold of analogy as has usually characterised the materialistic type of mind. If empiricism is to be radical it must indeed admit the concrete data of experience in their full completeness. The only fully concrete data are, however, the successive moments of our several histories, taken with their subjective personal aspect, as well as their “objective” deliverance or “content.” After the analogy of these moments of experiences must all complete reality be conceived. Radical empiricism thus leads to the assumption of a collectivism of personal lives (which may be of any grade of complication, and superhuman or infrahuman as well as human), variously cognitive of each other, variously conative and impulsive, genuinely evolving and changing by effort and trial, and by their interaction and cumulative achievements making up the world . . . It is to be hoped . . . that a systematic all-round statement of it may ere long appear. I know of no more urgent philosophic desideratum of the present day.” Lainaus Jamesin kirjeestä, teoksessa *William James and the metaphysics of experience*. (Lamberth 1999, 12.)

32 “To be radical, an empiricism must neither admit into its constructions any element that is not directly experienced, nor exclude from them any element that is directly experienced.”



Jamesin ”kokemuksen” (*experience*) käsite ei ole täysin yksiselitteinen. Itse asiassa aiheesta on kiistelty runsaasti, eikä yksimielisyyttä asiasta ole vielääkään. Eräs mahdollinen vastausvaihtoehto kokemuksen olemukselle Jamesin tarkoittamassa merkityksessä on, että ”kokemus” merkitsee jotakin, joka ainakin periaatteessa on *koettavissa* tai vähintään *kuvattavissa* kokemustermein, eli siis ylipäänsä kuvailtavissa mielekkäästi. (Lamberth 1999, 16–17.) Tämä määritelmä sulkee transsendentit oliot, kuten Jumalan, sielun ja vastaavat radikaalin empirismin tarkastelun piiristä, sillä ne eivät ole – ainakaan perinteisessä mielessä – kuvattavissa kokemustermein; niistä ei ole edes periaatteessa mahdollista saada suoraa kokemusta. Filosofian ensimmäisenä lähtökohtana Jamesille on tarkastella vain ja ainoastaan kokemuksen piirin asioita. (Lamberth 1999, 17.)

Jamesin luonnehdinnat radikaalista empirismistä tuovat mieleen fenomenologisen menetelmän. James nimittäin määrittelee suoraan myös sen, että empiriseen tarkasteluun ei tule ottaa mitään kokemuksen ulkopuolista – hänen metafysiikkansa perustuu täysin kokemukseen (Lamberth 1999). Erona fenomenologiaan voidaan kuitenkin huomata Jamesin pyrkimys metafyyssisen kokonaisuusityksen luomiseen – fenomenologia itsessään on ontologisesti neutraali metodi. Tarkalleen ottaen James tutkii metafysiikkaa *pohjautuen* fenomenaliseen kokemukseen; hän siis ottaa fenomeeneihin ontologisen, *positiivisen* position. Miten tämä tulisi siis suhteuttaa Jamesin ajatukseen demokraattisesta kuolemattomuudesta?

James esittää luennossaan, että arkikokemuksen mukaan suinkaan kaikki ihmiset eivät voi saavuttaa kuolemattomuutta tai olla osallisia siitä<sup>33</sup>. James näyttää tekevän itsekin melkoisen intellektuaalisen taivutusliikkeen päästäkseen omista filosofisista premisseistään – jotka kytkeytyvät radikaaliin empirismiin – siihen johtopäätökseen, jonka hän ”Human Immortalityssa” tekee. Jää nimittäin hieman epäselväksi, onko ihmisen *mahdollista* saavuttaa ”Jumalan kaltainen” ymmärrys ja todella käsittää, mitä kaikkien ihmisten yhtäläinen kuolemattomuus voisi todella tarkoittaa, vai olemmeko auttamattomasti omien ”rajoitustemme” vankeja.

33 Vrt. aristokraattinen kuolemattomuus sekä mielikuvituksen ja myötätunnon rajoittuneisuus.

Vai soveltaako James yksinkertaisesti pragmatistisia periaatteita (ks. seuraava luku 3.3.), eli että ei ole tyydyttävä ensimmäiseen johdonmukaiselta vaikuttavaan ajatukseen, vaan sitä on koeteltava niin kauan, että saavutetaan kaikkein loogisin ja johdonmukaisin mahdollinen johtopäätös? Tällöin ensimmäinen, luonnollinen ajatus, eli tässä tapauksessa näkemys siitä, että kaikki ihmiset eivät voi olla samassa mielessä kuolemattomia, joutuu Jamesin katsannossa uudelleenarvioitavaksi uusien näkökohtien<sup>34</sup> myötä.

Tämän pohjalta demokraattinen kuolemattomuus ja fenomenaalinen metafysiikka eivät olekaan niin pahassa ristiriidassa, vaan James noudattaa aivan oikein omaa filosofista taustateoriaansa, pragmatismia. Kuten James itsekin toteaa esseessään, ei ole mitään järkevää syytä sille, miksi tietyt asiat maailmassa vaipuisivat merkityksettömyyteen ja täydelliseen unohdukseen, ja kun asiaa tarkastellaan pragmatistisin työvälinein, havaitaan, että järkevin mahdollinen tapa ajatella itse asiassa on tunnustaa kaiken olevaisen saavuttavan ontologisen ”kuolemattomuuden” osana maailmanprosessia; mitään muuta vaihtoehtoa ei kerta kaikkiaan ole. Seuraavassa osiossa tarkastelen juuri pragmatismien antia tutkielmalle.

### **3.3. Pragmatismien anti**

Peircen semioosi, kuten muukin filosofia perustuu pragmatismiin. Pragmatismi sitoutuu tiiviisti käytännön sanelemiin ehtoihin inhimillisessä tiedonhankinnassa; pragmatistit katsovat, että kaikki tiedonmuodostus tapahtuu jo olemassaolevien alkuehtojen kautta sekä perustuu monenlaisiin faktisiin, vaikuttaviin seikkoihin käytännön elämässä ja ympäristössä. Tästä syystä on täysin ymmärrettävää, miksi Peirce ilmoittaa, että katsoo voivansa tutkia ainoastaan semiotiikkaa (Atkin 2013).

Niin ikään Jamesin metafysiikka edustaa prosessifilosofiaa, ja hänen filosofiansa Peircen tavoin pragmatismia. Jamesin kuolemattomuusteoriassa nähdään pragmatistinen huomio siitä, ettei ole mitään objektiivisesti päteviä mittareita tekemään eroa yhden ja toisen olion välille mitä kuolemattomuuteen tulee, vaan kaikki elollinen on samalla viivalla. Tämä on hyvä esimerkki siitä, kuinka pragmatismi saavuttaa jotakin ensimmäistä impressiota

34 Joita Jamesin luennossa edustaa mm. evoluutioteoria

syvempää pyrkimyksessään löytää jotakin konkreettisesti elämälle merkityksellistä; vaikka ensimmäinen vaikutelma lienee yleensä on se, että kaikki ihmiset saati sitten kaikki muut elolliset olennot eivät mitenkään voi kaikki olla samanarvoisesti kuolemattomia, Jamesin pragmatistinen lähestymistapa onnistuu kyseenalaistamaan tämän. Lopultakaan ei voida perustella sitä, miksi toiset katoaisivat ja toiset eivät.

Varsinaisesti James oikeuttaa kuolemattomuusnäkemyksensä *eettisellä* pragmatismilla. On hyödyllinen, kenties jopa hyödyllisin positio uskoa siihen, että kuolemattomuus – Jamesin prosessuaalisessa mielessä – on kaikkia koskeva asia, koska tällä on käytännön elämän kannalta suotuisia psykologisia ja sosiaalisia vaikutuksia, kuten oletettavasti moraalisesti korkeatasoinen, suuriin tekoihin tähtäävä eläminen sekä ennen muuta *myötätunnon* kasvu kanssaihmissä kohtaan; demokraattinen kuolemattomuus ja ajatuksen hyväksyminen auttaa meitä näkemään kaikkien ihmisten yhtäläisen arvon ja merkityksen ja opettaa meitä pitämään kaikkea elämää yhtä arvokkaana, ilman perustelematonta puolueellisuutta ja itsekkyyttä, joka saa meidät pitämään omaa ja läheistemme elämää kaikkein arvokkaimpana. (Pihlström 2002; James 1956.)

Nähdäkseni Jamesin kuolemattomuuskäsitys on oikeutettavissa vielä toisestakin pragmatistisesta näkökulmasta, joka liittyy juuri logiikkaan. On ongelmallista ajatella kuolemanjälkeistä olemassaoloa pelkästään kognitiivisena prosessina, olemassaolona muiden ihmisten mielissä. Ongelman ydin on siinä, että tämänkaltainen selitys ei kykene täsmällisesti selittämään kuolemanjälkeisen olemassaolon *koko* luonnetta, vaan ainoastaan sen inhimillisen ymmärryksen piiriin kuuluvan alueen. Jos pitäytyisimme pelkästään siinä, ongelmaksi muodostuisi hyvin keinotekoisien rajanvetojen tekeminen inhimillisen ja niin sanotusti muun todellisuuden välillä. Jos kuolemanjälkeinen olemassaolo olisi kiinni muiden ihmisten mentaalisista tiloista, mitä tapahtuu, kun *niitä* ei ole?

Jamesin näkemys kykenee ratkaisemaan tämän ongelman, ja tämä on sen toinen pragmatistinen ansio. Häivyttämällä inhimillisen mielikuvituksen ja ymmärryksen rajoitukset James kykenee tarjoamaan mielekkään vastausvaihtoehdon kuolemanjälkeisen olemassaolon kysymykseen.

Kyseenalaistuksella on vieläpä inhimillistä merkitystä, sillä loogisesti ajatellen sen johtopäätöksen on pidettävä paikkansa – kaikki todellakin on kuolematonta siinä merkityksessä, ettei koskaan lakkaa olemasta osa vaikuttavaa prosessia, sitä ”suurta kertomusta” joka muodostaa ei vain maailmanhistorian, vaan maailmankaikkeuden historian. Jamesin kuolemattomuusteoria yhdistää paitsi yksilölliset, myös kollektiiviset prosessit ja kutoo ne yhteen, yhdeksi suureksi prosessiksi.

James tuntuu sanovan luennossaan, että kaiken elollisen ”kuolemattomuus” on seurausta siitä, että kaikki ottaa omalla tavallaan osaa maailman yhteen, suureen prosessiin, jonka *osia* kaikki muut prosessit ovat. Mitään osaa siitä ei voi ottaa erilleen tai pyyhkiä olemattomiin tekemättä väkivaltaa koko muulle prosessille. Jokainen koskaan elänyt ja olemassa ollut asia on vaikuttanut siihen, millaiseksi prosessi kokonaisuudessaan muotoutuu.

Kuolleiden olemassaolon tai kuolemanjälkeisen olemassaolon tutkimista voidaan motivoida monista pragmatistisista näkökohdista. Ensinnäkin kyseessä on syvästi inhimillisiä intressejä koskettava aihe. Toiseksi koko hypoteesi kuolleiden olemassaolosta tässä todellisuudessa perustuu käytännöllisyyteen: Kuolleet ovat olemassa maailmassa jollakin tavalla, mutta monien kielenkäyttöisten sekaannusten ja hämärien ajattelutapojen vuoksi ei ole olemassa selvyyttä siitä, millaista tuo olemassaolo on luonteeltaan<sup>35</sup>.

William James tiivistää luennossaan ”What Pragmatism Means” pragmatismien filosofisen metodin; jokaisen ongelman kohdalla on pyrittävä jäljittämään ne käytännölliset seuraukset, joita eri vastausvaihtoehdoilla koettuun todellisuuteen, toisin sanoen omaan elämäämme on (James 2010, 36). Tämä ei suinkaan oikein ymmärrettynä johda relativismiin, vaan itse asiassa noudattaa tarkasti empiiristä metodologia<sup>36</sup>.

35 Kuolleisiin kuten myös esimerkiksi fiktiivisiin olioihin suhtaudutaan usein ambivalentisti: niin arkisessa kuin filosofisessakin puheessa pidetään yhtäältä selvänä, että fiktiivisiä entiteettejä, fiktion hahmoja, paikkoja ja artefakteja ei ole olemassa, toisaalta taas niistä saatetaan puhua ikään kuin ne olisivat; ja joskus esitetään, että ne ovat ”tavallaan” olemassa mutta tavallaan taas ei. Fiktiivisistä entiteeteistä tarkemmin luvussa 4.2.

36 Pragmatismien ”toimivuuden” kriteeri mahdollistaa tietysti monenlaisen kritiikin. Yleisiä vastaesimerkkejä pragmatismia vastaan ovat vaikkapa seuraavanlaiset kysymykset: Eikö esimerkiksi usko siihen, että Aurinko kiertää maapalloa ole aivan ”toimiva”? Eikö propaganda, joka esittää muunneltua totuutta, ole kerta toisensa jälkeen osoittanut ”toimivuutensa”? Jos joku kokee saavansa apua homeopatiasta, eikö tämä pseudolääketieteenä pidetty oppi tällöin edusta totuutta lääkkeen käyttäjälle?

Vastaesimerkkejä pragmatismille on löydettävissä runsaasti, mutta ne eivät nähdäkseni useinkaan tavoita pragmatismien ydintä. "Toimivuus" kriteerinä ei ensinnäkään ole millään muotoa absoluuttinen totuuden määritelmä. Pragmatismiin kuuluu erottamattomana osana fallibilismi, periaate, jonka mukaan käsityksiä, uskomuksia ja teorioita tulee korjata, mikäli uutta, poikkeavaa informaatiota ilmenee, ja että mikään fakta ei voi koskaan saavuttaa asemaa, jossa se olisi täysin kaiken erehdyksen ulottumattomissa. Juuri sitoutuminen käytännöllisyyteen ja konkreettisuuteen mahdollistaa pragmatismien menestyksen. Meidän tulee jatkuvasti arvioida ympäristöämme ja todellisuutta, jossa elämme, koska saamme siitä samalla tavalla jatkuvasti uutta informaatiota, kuin olemme jatkuvasti myös edellisen, hallussa pitämämme informaation vaikutuspiirissä.

### **3.4. Teorioiden ongelmia**

Seuraavassa tarkastelen Peircen ja Jamesin esittämien näkemysten ongelmakohtia ja pyrin perustelevaan, miksi jatkoselvitystä on syytä tehdä. Ennen kaikkea kumpaankin teoriaan sisältyvät implikaatiot tietoisuuden roolista ovat tämän tutkielman kysymyksenasettelun kannalta haastavia.

Nähdäkseni Peirce on vastannut kuolemanjälkeisen olemassaolon yhteen, olennaiseen aspektiin, mutta on vielä syvällisempi taso, jota hänen kognitioon perustuva selitysmallinsa ei aivan tavoita. Tarkoitukseni on ottaa selvää siitä, voiko ihminen olla kuolematon, siis jatkaa olemassaoloaan maailmassa kuoleman jälkeen myös muista ihmisistä ja näiden tulkinnoista riippumatta. Mitkä sitten ovat keskeisimpiä ongelmia, joita Peircen teoriassa tässä suhteessa on?

Pidän Peircen teorian kognitiolähtöisyyttä näistä ongelmista keskeisimpänä. Ilmaistakseni kokemani ongelman niin yksikertaisesti ja täsmällisesti kuin mahdollista: Katson, että ihminen, siinä missä muutkin kiistattomat entiteetit maailmassa, on reaalisesti olemassa. Toisin kuin kiistanalaisemmat entiteetit<sup>37</sup>, ihmisen olemassaolo on selvä asia, ellei lähdetä mitä epäintuitiivisimpien teoretisointien polulle.

37 Kts. luku 4.

Peirce itse linjaa, että semiotiikka on hänelle ainoa tapa tutkia ylipäänsä mitään maailman ilmiöitä:

“(...) it has never been in my power to study anything,—mathematics, ethics, metaphysics, gravitation, thermodynamics, optics, chemistry, comparative anatomy, astronomy, psychology, phonetics, economics, the history of science, whist, men and women, wine, metrology, except as a study of semiotic” (Atkin 2013<sup>38</sup>.)

Semiotiikka taas, merkkejä tutkivana tieteenä tai oppina ei ole käsitettävissä ilman inhimillistä kognitiota. Merkit voivat tulla kommunikoiduiksi ainoastaan aistien välityksellä, joten se, mitä merkit ovat “itsessään” jää hämärän peittoon. Tämänkään tutkielman tavoitteena ei ole yrittää selvittää *das ding an sichin* olemusta, mutta se pyrkii kuitenkin edes hahmottelemaan, millä tavalla merkkien ulkopuolinen todellisuus voisi olla olemassa, tai voisiko se olla olemassa ylipäänsä.

Myös menneisyyteen siirtyneet asiat ovat väistämättä osa todellisuutta. Ihminen on kuoltuaankin osa maailman suurta tarinaa. Pidän kyseenalaisena, voiko muisto tai muukaan kognition muoto selittää tyhjentävästi sitä, millä tavalla kuolleet ihmiset eksistivät.

Pragmatistina Peirce kytki metafyyysiset pohdintansa pragmatismiin ja logiikkaan (Hookway 1985). Tämä on selkeästi nähtävissä hänen merkkiteoriassaan ja sen sovelluksessa mitä tulee ihmiseen ja tämän olemassaolon jatkumiseen. Merkkiteorian äärellä ilmeinen ongelma on, mitä tapahtuu, ellei merkkiä ole tulkitsemassa kukaan. Peirce on metafysiikan suhteen objektiivinen idealisti, minkä voi hänen systeeminsä, ja yleisesti ottaen pragmatismien puitteissa tulkita siten, että asioiden todellisuuden määrittää ihmisen järjellinen kognitio. Christopher Hookway kuvaa asiaa seuraavasti:

We saw that the metaphysical theory was required to assure us of a hoped-for attunement between our cognitive nature and reality. A natural way to understand this, which accords with the view that Peirce abandoned transcendental idealism, is that we require an assurance

38 Olen käyttänyt sekundäärlähdettä, koska alkuperäinen ei ollut käytettävissäni. Sitaatti on peräisin Peircen kirjoituksia sisältävästä teoksesta *Semiotics and Signifcs.* (1977). Toim. Charles Hardwick. Bloomington I.N.: Indiana University.

that what is going to seem true to us, in the light of the best means at our disposal, will actually be true. (Hookway 1985, 287.)

Peirce tarjoaa selityksen ihmisen olemassaolosta sosiaalisessa todellisuudessa kuoleman jälkeen: kuollut jatkuu prosessina muiden ihmisten mielissä, jotka “tuottavat” hänet yhä uudelleen<sup>39</sup>. Kuten luvussa 3.1.3. todettiin, Peirce määrittelee ihmisen olevan ajatusta, eli siis symboli, ja symbolien muodostamat merkkijärjestelmät ja niiden jatkuvuus vaikuttavat faktisilta. Mutta onko olemassa myös *toisenlaisia* prosesseja, joiden merkitys ihmisen olemukselle on yhtä tärkeä? Koostuuko ihminen nimenomaan symboleista, jotka vaativat tulla tulkituksi, jotta ne voisivat aktualisoitua? Onko ihmisen kuolemattomuus kiinni siitä, että hän jatkaa olemassaoloaan *tulkittuna* merkkijärjestelmänä, prosessina, joka täytyy jollakin tavalla ”purkaa”, kuin koodi?

Viime kädessä kysymys on siis siitä, muodostuuko ihmiselle, kokevalle subjektille merkittävä todellisuus väistämättä vain ja ainoastaan ihmisaivoissa. Kysymys on perustavaa laatua, ja sen suhteen on syytä pitää mielessä monenlaisia nyansseihin liittyviä seikkoja. Sen kohdalla liikutaan jo Kantilta periytyvän *das ding an sich* -huomion ja inhimillisen tietokyvyn kaltevilla pinnoilla. Peircen kuolemattomuusteoria ei ollut hänen omasta mielestäänkään täydellisesti muotoiltu, ja eräs ilmeinen vastaamaton kysymys vaivaa sitä: mitä tapahtuu inhimilliselle olemukselle, joka on ajatusta, jos ei ole ketään *ajattelemassa*? Mitä tapahtuu, kun viimeinenkin tulkitsija, “projektor” joka vielä omassa mielessään elättää muistoa jostakin jo kauan sitten kuolleesta, kuolee itse?

Peircen teoria selittää sen, millä tavalla yksittäinen, tunnistettava yksilöihminen, persoonallisuus voi säilyä kuoleman jälkeen. Persoonan ilmentymät ja muiden ihmisten muistot tai muunlainen tietoisuus henkilön aiemmasta olemassaolosta ovat tarpeen, jotta kuolleen pystyisi *tunnistamaan* juuri siksi kuolleeksi, joka hän joskus on ollut<sup>40</sup>.

39 Narratiivinen identiteetti (kts. luku 1) muistuttaa hyvin paljon Peircen symboleista koostuvaa merkkijärjestelmää. Uskon, ettei ole väärin väittää, että nämä kaksi käsitystä ovat kuolemanjälkeisen olemassaolon *muistoaspektin* eri puolia, eivät kenties täysin sama asia, mutta hyvin lähellä toisiaan.

40 Toisaalta kuolleen identiteetti saattaa saada fiktiivisiä piirteitä jopa siinä määrin, että jossakin vaiheessa voi olla kokonaan hämärän peitossa, onko kyseessä olevaa henkilöä koskaan ollut olemassa lihaa ja verta olevana ihmisenä. Käsittelen aihetta tarkemmin luvussa 4.2.

Niin ikään Jamesin ”demokraattisessa kuolemattomuudessa” on tiettyjä ongelmia, joiden perusteella en voi katsoa hänen ratkaisseensa kysymystä koko laajuudessaan. Kuten todettiin, hän myönsi tämän itsekin ja toivoi muiden aiheen äärellä työskentelevien antavan täydellisemmän selityksen kuolemattomuuden ongelmaan.

James nostaa esille hyvin keskeisen kysymyksen, nimittäin tietoisuuden roolin kuolemattomuuden selittämisessä. James pohjaa oman esityksensä pitkälti aivojen ja tietoisuuden transmissioteoriaan, mutta eräät muut hänen esitykseensä sisältyvät kohdat antavat ymmärtää, että kyseessä on jostakin laajemman tason ilmiöstä kuin pelkästä tietoisuuden säilymisestä “meille tuntemattomassa tilassa”, jossa se edelleen jatkaa kuolleen ihmisen tai muun olennon elämää. Näyttää siltä, että James viittaa sellaiseen mahdollisuuteen, että tietoisuus ei suinkaan olisi ainoa, keskeinen prosessin alkuun saattaja, vaan myös ei-tietoiset oliot voivat saada aikaan ja aloittaa prosesseja, joiden kaiku kantaa ikuisuuteen saakka.

James kuitenkin painottaa nimenomaan transmissioteoriaa, ja viittaa “äärettömään Ajatteluun”, jonka projektioita maailman muut tietoisuudet ilmeisesti aivojen kautta ovat. Hän ikään kuin väläyttää mahdollisuutta laajempaan katsantoon kuin tietoisien olennon tietoisuuden säilymiseen, mutta vain viittauksenomaisesti ja mitenkään erityisesti asiaa edes perustelematta. Lähinnä kysymys on Jamesille moraalinen ja pragmaattinen ja koskee ensisijaisesti kasvottomiksi jääviä muita ihmisolentoja, jotka Jamesin mielestä kuitenkin ansaitsevat kaiken myötätuntonne ja kunnioituksemme, mutta laajenee “loogisesti” myös muunlaisiin elämänmuotoihin.

Jamesin teoriassa jää avoimeksi se, *millä tavalla* transmissiivinen tietoisuus, jättäessään maallisen ruumiin eli aivojen asettamat rajoitukset taakseen sitten jatkaa olemassaoloaan osana maailmankertomusta tai ”ääretöntä Ajattelua”. Hän ei myöskään kehitä pidemmälle ajatusta *kaiken* mahdollisesta kuolemattomuudesta, jossa tietoisuuden rooli näyttää muuttuvan tyystin toissijaiseksi (James 1956, 43–44).

Tämän tutkielman tavoitteena on kuitenkin pureutua nimenomaan Jamesinkin luennossaan väläyttämään mahdollisuuteen siitä, että kuolemattomuus ei olisi lainkaan riippuvainen



subjektiivisestä tietoisuudesta, kuolleen itsensä tai elossa olevien. Ensisijainena tehtävänäni pidän siis tarttua tähän mahdollisuuteen ja tutkailla sitä. Yhdistelemällä prosessifilosofian periaatteita, Peircen ja Jamesin teorioiden näkökohtia ja tuomalla mukaan myös muunlaisia välineitä uskon voivani löytää vieläkin vahvempia perusteluja kuolemattomuuden puolesta.

## 4. METAFYYSISIÄ APUVÄLINEITÄ

Tässä luvussa tarkastelen prosessifilosofian lisäksi muita metafyyysisiä ja ontologisia elementtejä sekä teorioita, jotka voivat palvella pyrkimystä vastata kuolleiden ontologisen statuksen luonnetta koskevaan kysymykseen. Peircen ja Jamesin teoriat kuolemattomuudesta tarjoavat pohjan tälle pyrkimykselle, mutta kuten edellisessä luvussa huomattiin, heidän tarjoamissaan selityksissä on vielä kehitettävää. Hahmottelen persoonaa, identiteettiä sekä aikaa koskevaa ontologiaa ja yhdistän sen prosessifilosofian oivalluksiin luodakseni koherentin kuvauksen kuolleiden olemassaolon luonteesta.

### 4.1. Identiteetistä ja persoonallisuudesta

Jotta voi pyrkiä ymmärtämään, mitä ihminen on kuoltuaan, on ilmeistä, että ensin on muodostettava alustava käsitys ihmisestä yleensä, eli siitä, mitä hän on (myös) eläessään. Ensimmäisenä on tärkeää ymmärtää, että ihmisen biologisen olemuksen ja persoonan tai persoonallisuuden välillä vallitsee ero; ja siinä missä ensimmäinen on suhteellisen selkeä, jälkimmäisen suhteen ei olla saavutettu yksimielisyyttä. (Kotkavirta 2007, 6.) Kysymykset identiteetistä ja persoonasta ovat edelleen kiistanalaisia ja ratkaisemattomia.

Tämä näkyy myös pohdinnoissa kuolemanjälkeisestä olemassaolosta ja sen mahdollisuudesta. Ei ole lainkaan selvää, voidaanko puhua kuolleista *henkilöistä* tai kuolleista *persoonista*, tai että mikä on se olemus, joka mahdollisesti saattaa selviytyä ruumiillisesta kuolemasta. (Zimmerman 2013; Feldman 2013.) *Henkilö* ja *persoon* viittaavat vahvasti elävään, kokevaan subjektiin, eikä persoonan käsitteen tarkka analyysi voi jättää huomiotta subjektia (Kotkavirta 2007, 16), mikä taas tämän tutkielman kysymyksenasettelussa on välttämätöntä. Persoonaa koskevien kysymysten perinpohjainen analyysi on jätettävä toisiin yhteyksiin, mutta *persoonallisuutta* nähdäkseni voi tarkastella ja pyrkiä tätä kautta saavuttamaan näkemys siitä, mikä *yhdistää* elävää ja kuollutta ihmistä.

Eräs näennäisessä dualismissaankin varsin käyttökelpoinen ja myös äärimmäisen ilmeinen ja intuitiivinen lähtökohta ihmisen tarkasteluun on huomioida, että hän on samaan aikaan osa fyysistä maailmaa (”luontoa”) ja samaan aikaan elää omassa, symbolisessa

todellisuudessaan (”henkinen maailma”)<sup>41</sup>. Symbolinen todellisuus tässä yhteydessä merkitsee kaikkea ajatuksen ja abstraktion tasolla tapahtuvaa henkistä liikehdintää, koko inhimillistä ”sielunmaisemaa”.

Symbolisen ajattelun avulla ihminen kykenee antamaan merkityksiä ulkomaailman ja sisäisen maailmansa ilmiöille, luomaan yhteyksiä asioiden välille ja kurottamaan ajan yli; juuri tämä kyky mahdollistaa myös tulevan kuoleman tiedostamisen (Becker 1973, 26). Symbolisuutta voi siis hyvällä syyllä pitää ihmiselle keskeisenä ominaisuutena, ja kenties juuri tässä on ihmisen ”perustavanlaatuinen olemus”, jonka myötä myös hänen persoonallisuutensa mahdollistuu ja voi muodostua.

Kuten Peircen merkkiteoria sanoo, ihmisen sosiaalinen tietoisuus on merkkien järjestelmä, joka elää omaa, varsin riippumatonta elämäänsä muiden ihmisten tietoisuudessa. ”Sosiaalinen tietoisuus” siis merkitsee kollektiivista tietoisuutta joka on yhteydessä yksittäisten subjektien muodostamaan kokonaisuuteen. (Bergman 2004, 247.) Sitä ei pidä ymmärtää niin, että ihminen, tai kuollut ihminen todella *itse* subjektiivisesti tietoinen sosiaalisen tietoisuuden kautta.

Käsitystäni ihmisen persoonallisuuden synty- ja ilmenemistavasta voidaan siis tietyin varauksin luonnehtia *supervenientiksi emergenssiksi*<sup>42</sup> (O'Connor & Wong 2015, 3.2.1.). Supervenienssi merkitsee ”vahvaa epäsymmetristä riippuvuutta”, ja on keskeinen käsite erityisesti mielenfilosofiassa<sup>43</sup>. Supervenienssin idea on, että kun tietty ominaisuusjoukko A on yhteydessä ominaisuusjoukko B:hen (esimerkiksi että fysikaalisista aivotilojen muutoksista nousee erilaisia mielentiloja), ominaisuusjoukko A:ssa ei voi tapahtua muutoksia niiden heijastumatta myös ominaisuusjoukko B:hen (Kim 2005, 560.). Emergenssi taas viittaa käsitykseen todellisuuden ”kerrostuneisuudesta”; fysikaaliset rakenteet muodostavat yhä kompleksimpia, *uusia* rakenteita, jotka eivät enää ole ainakaan kaikissa tapauksissa redusoitavissa niihin osiin, joista ne muodostuvat. (Kim 2005, 566; O'Connor & Wong 2015, 3.1.)

41 Kts. luku 1. Huomattavaa on, että nimenomaan tämä kahtiajaon voi nähdä syynä kuoleman ajatuksen aiheuttamalle ahdistukselle. (Becker 1979, 25–26.)

42 Tässä yhteydessä ei ole mahdollista käsitellä supervenienssiä ja emergenssiä saati niiden ongelmia perusteellisesti, vaan niiden käsittelyn ensisijaisena tarkoituksena on tarjota käsitteellisiä työkaluja ja havainnoillistamiskeinoja tutkieleman aiheen tarkastelua varten.

43 <http://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:supervenienssi>

Nähdäkseni ihmisen fyysinen olemus on edellytyksenä sille, että psyykkinen ja sosiaalinen voivat lainkaan nousta, mutta kun tämä emergenssi tapahtuu, tuloksena oleva uusi ”ulottuvuus”, taso tai rakenne ei enää ole symmetrisessä riippuvaisuussuhteessa ”alustaansa” saati redusoitavissa siihen. Tässä allekirjoitan hyvin pitkälti samankaltaisen ajatuksen kuin Peircen merkkiteorian esittämä.

Tämän pohjalta on mahdollista perustella sitä, että ihmisen olemus jatkaa ”elämäänsä” kuoleman jälkeen, vaikka suora yhteys fyysiseen perustaan katkeaa. Ajatusta pidemmälle vietäessä voidaan taas päätyä jameselaisempaan suuntaan ja perustella myös sitä, kuinka olemassaolo voi jatkua, tai kuinka ihminen voi olla ”kuolematon”, vaikka hän ei olisikaan enää henkilönä representoituna muiden ihmisten mentaalisissa sisällöissä.

#### **4.1.1. Kuolleen identiteetti**

Identiteetin yksikertaisin määritelmä on samuus. Identtisyys merkitsee samuutta itsensä kanssa, ja on täysin selvää, että kaikki oliot ovat itsensä kanssa samoja, identtisiä vain ja ainoastaan itsensä kanssa. *Identtisyyden* käsite on kuitenkin mahdollista jakaa *numeeriseen* ja *kvalitatiiviseen* identtisyyteen, jolloin jälkimmäisen voi jakaa kaksi *numeerisesti* epäidenttistä oliota (Parfit 1984, 201). Esimerkiksi identtisten kaksosten tapauksessa on kysymys kvalitatiivisesta eli laadullisesta identtisyydestä, jossa molemmat yksilöt jakavat saman genomien, mutta ovat silti kaksi eri yksilöä. Kvalitatiivisesti identtiset oliot siis jakavat samat ominaisuudet, mutta eivät ole sama olio vaan kaksi (tai useampi) *samanlaista*. Samuus itsensä kanssa taas on numeerista identtisyyttä. Tämän tutkielman yhteydessä havaitaan kuitenkin nopeasti, millaisia ongelmia jo tämä identiteetin yksikertainen määritelmä voi tuottaa.

Kuolleen henkilön ollessa kyseessä esille nousee väistämättä kysymys ensinnäkin siitä, mikä on samaa ja minkä kanssa? Onko kuollut ruumis ainoa itsensä kanssa identtinen osa kuollutta? Onko kuolleen henkilön muisto elävästä henkilöstä erillinen, uusi entiteetti? Onko kuolleen henkilön abstrakti identiteetti tai persoonallisuus identtinen tämän ruumiin kanssa?

David Mackie argumentoi artikkelissaan *Personal Identity and Dead People* (1999) sen puolesta, että psykologinen jatkuvuus ei ole välttämätöntä kuolleen henkilön olemassaololle. Hän koostaa seuraavanlaisen, ”kuolema-argumentiksi“ (Death Argument) kutsumansa väitteen:

- (1) Joissakin kuolemantapauksissa kuoleman jälkeen jää jäljelle kuollut henkilö.
- (2) Ainakin joissakin tällaisissa tapauksissa kuollut henkilö ei ole aiemman elävän henkilön psykologinen jatkumo.
- (3) Tällaisissa tapauksissa kuollut henkilö on identtinen aiemman elävän henkilön kanssa.

Joten

- (4) psykologinen jatkuvuus ei ole tarpeellinen persoonallisen identiteetin kannalta.<sup>44</sup> (Mackie 1999, 219.)

Mackie käsittelee vastalauseita koskien premissiä (1). On mahdollista väittää, että sellaista asiaa, jota sanomme ”kuolleeksi henkilöksi“ ei todellisuudessa ole olemassa. Tätä näkemystä voi Mackien mukaan puolustaa kahdella tavalla: osoittamalla, että termillä ”kuollut henkilö“ tarkoitetaan jotakin samankaltaista kuin termillä ”väännetty raha“, tai osoittamalla, että ”henkilön“ käsite on erityinen eikä sitä voi samaistaa sellaisiin entiteetteihin kuin mitä vaikkapa ”ruumis“ on. (Mackie 1999, 221.)

On selvää, että on olemassa kuolleita olioita. Mackie argumentoi, että ”kuollut“ ei ole samanlainen adjektiivi kuin esimerkiksi ”väännetty“; siinä missä ymmärrämme, että väännetty raha ei ole oikeaa rahaa, on jotakin ilmeisen väärää väittää, että kuollut ruusu ei todellisuudessa ole ruusu, kuollut ruoho ei ole oikeaa ruohoa tai kuolleet perhoset eivät ole oikeita perhosia. (Mackie 1999, 223.) Vain ihmisten tai tarkemmin ottaen henkilöiden ollessa kyseessä kohtaamme ongelmia liittämällä tähän nimenomaiseen entiteettiin määrettä ”kuollut“ (Mackie 199, 223) – ainakin tarkan filosofisen käsitteenmäärittelyn puitteissa.

44 Oma suomennokseni, alkuperäinen teksti:

- ”(1) In some cases of death, what is left behind after the death is a dead person.
  - (2) In at least some such cases, the dead person is not psychologically continuous with the earlier living person.
  - (3) In such cases, the dead person is identical with the earlier living person.
- Therefore
- (4) Psychological continuity is not necessary for personal identity.”

Psykologisen tarpeellisuuden teesin (*Psychological Necessity Thesis*) puolustajat väittävät, että jotta henkilö voisi olla henkilö, eli persoona, tällä täytyy olla tiettyjä psykologisia ominaisuuksia. Esimerkiksi Locken määritelmän mukaan henkilö on ”ajatteleva, älykäs olento, jolla on järki ja harkintakyky ja joka käsittää itsensä itsenään, samana ajattelevana oliona eri aikoina ja eri paikoissa.”<sup>45</sup> (Mackie 1999, 223–224.) Tämän perusteella tulemme siihen tulokseen, että käsitettä henkilö käytetään virheellisesti yhdistettynä adjetiiviin „kuollut“. Kuolleesta henkilöstä puhuttaessa ei todellisuudessa viitata oikeaan henkilöön.

Mackie käsittelee toista, oman näkemyksensä mukaan parempaa vastalausetta premissiä (1) kohtaan, jonka mukaan kuollut ihminen ei olisi henkilö lainkaan. Mackie puolustaa omaa kantaansa huomauttamalla, että käsitettä ”henkilö“ on näissä kahdessa tapauksessa – viitattaessa elävään ja viitattaessa kuolleeseen – mahdollista käyttää toisistaan hienoisesti eroavalla tavalla, jolloin ”kuolleesta henkilöstä“ puhuminen ei olisi käsitteiden väärinkäyttöä. On mahdollista käyttää käsitettä ”henkilö“ vahvassa mielessä, joka sisältää edellä mainittujen psykologisten ominaisuuksien läsnäolon, mutta ”henkilöä“ voidaan käyttää myös heikommassa merkityksessä; Mackie määrittelee artikkelinsa aiheena olevan nimenomaan tämän ”henkilön“ heikomman aspektin.

Näyttää siltä, että edellä esitetyn pohjalta on hyväksyttävä psykologisia ominaisuuksia omaavaa olentoa laajempi käsitys siitä, mitä ”henkilöys” tai persoona voi merkitä. Toisaalta Mackien erottelu vahvaan ja heikkoon ”henkilön” merkitykseen implikoi jo itsessään, että on olemassa tietty, jollakin tavalla pätevämpi, siis vahvempi merkitys, jolla käsitettä *henkilö* voidaan käyttää. Psykologiset ominaisuudet näyttävät kuin näyttävätkin tekevän henkilöstä ”vahvemman”.

Tämä ei kuitenkaan ainakaan esimerkiksi yhteiskunnassamme ja lain tasolla näytä merkitsevän sitä, että psykologiset ominaisuudet yksinään takaisivat esimerkiksi tiettyjä oikeuksia. Kuolleilla nimittäin on monenlaisia lain suojaamia oikeuksia vaikkeivat enää itse olekaan aktiivisia oikeushenkilöitä. Filosofisempi kysymys, jota tässä luvussa on jo aiemminkin tarkasteltu, taas on, voiko kuollutta pitää aitona moraalisubjektina. Kuolleiden

45 Oma suomennokseni, alkuperäinen teksti: ”(...) thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places.” Primäärilähde: Locke, John. (1975): *An Essay concerning Human Understanding*. P.H. Nidditch (toim.): Oxford: Oxford University.

oikeuksien vartiointi on tarkemmin katsoen hyvin pitkälti eläviä varten, ovathan testamentit ja ruumiin kohtelu herkkiä aiheita nimenomaan vainajan eläville läheisille. Intuitiot kuolleen asemasta ja asiallisesta kohtelusta perustuvat *johonkin*, mutta mihin?

Psykologinen jatkuvuus ei näytä välttämättömältä ehdolta henkilökohtaiselle identiteetille, mutta jonkinlainen jatkuvuus on kuitenkin oltava olemassa. Prosessifilosofian kautta voidaan valottaa tämän jatkuvuuden luonnetta. Vaikka psykologinen ulottuvuus jossakin prosessin vaiheessa katoaisikin, koko prosessi ei lakkaa tämän myötä olemasta.

## 4.2. Kyseenalaiset entiteetit

Kuolleiden ontologista statusta tutkiessa voidaan päätyä erilaisia teitä pitkin fiktiivisten olioiden ontologisen statuksen äärelle. Fiktiivisten olioiden ontologia on myös oma, etenkin viime vuosikymmeninä kiinnostusta osakseen saanut metafysiikan tutkimusalueensa (Kroon & Voltolini 2016). Yhteys kuolleiden ihmisten ja kuvitteellisten hahmojen välillä saattaa ensi alkuun vaikuttaa kyseenalaiselta – voiko todellisia ja kuvitteellisia henkilöitä vertailla keskenään? Nähdäkseni vertailu on kuitenkin perusteltua, jopa tarpeellista, jotta kuolleiden olemassaolon kysymystä voitaisiin ymmärtää paremmin.

Fiktiivisiä olioita koskevia filosofisia kysymyksiä voivat olla esimerkiksi: Miten suhtautua esimerkiksi olioihin, henkilöhahmoihin, paikkoihin ja esineisiin, jotka ovat jonkun keksintöä? Ovatko ne todella olemassa, ja jos ovat, niin millä tavalla ja millä perusteella? Voimmeko määritellä kaikkien olioiden todellisuuden tiukasti spatiotemporaalisesti rajattuna?

*Fiktiivinen realismi* on kanta, jonka mukaan fiktiiviset entiteetit ovat yhtä lailla olemassa kuin muutkin asiat, joita pidämme olemassaolevina (Schnieder & von Solodkoff 2009, 138). Fiktiiviset hahmot/oliot eivät kuitenkaan jaa kovinkaan paljon samoja ominaisuuksia oikeiden henkilöiden kanssa, koska ne ovat myös fiktiivisen realistin katsannossa *abstrakteja* entiteettejä<sup>46</sup>. Joitakin samoja ominaisuuksia kuitenkin löytyy: Fiktiiviset

46 Käsitteen *abstrakti* määritelmästä ei ole täyttä yksimielisyyttä. Abstrakti voidaan ymmärtää konkreettisen vastakohtana, jonakin ei-spatiotemporaalisena, jonakin, jolla ei ole kausaalista voimaa, jonakin ei-fysikaalisena ja ei-mentaalisenä jne. (Rosen 2017.)

hahmot ovat entiteettejä, ne ovat identtisiä itsensä kanssa ja ne ovat olemassa. (Schnieder & von Solodkoff 2009, 138.) Fiktiiviset realistit jakavat myös käsityksen siitä, että fiktiiviset entiteetit eivät ole mielestä riippuvaisia, että ne siis ovat olemassa riippumatta kenenkään asenteista, kielestä tai käsitteistä (Brock & Mares 2007, 199).

Kuolleet muodostavat mielenkiintoisen olevaisten luokan, koska toisaalta heidän ”todellisuuttaan” ei voi kieltää, mutta toisaalta on täysin ymmärrettävää sanoa, että kuollut henkilö x ei (enää) ole olemassa. Olisi historiallisen tiedon valossa mieleetöntä väittää, että Platon tai Descartes eivät ole todellisia, mutta samalla täysin validia todeta, että kumpikin on kuollut ja että heitä ei enää ole.

Ensimmäisessä luvussa käsiteltiin muistoa ja narratiivista identiteettiä. Narratiivinen identiteetti merkitsee paitsi henkilön omasta itsestään luomaa kertomusta, jonka avulla hän pyrkii jäsentämään ja rakentamaan elämäntapahtumistaan yhtenäistä kertomusta ja jolla hän luo omaa identiteettiään, myös muiden ihmisten jostakusta henkilöstä luomaa kuvaa, ”identiteettiä”. Narratiivinen identiteetti ei voi koskaan olla täysin ”valmis” eikä lopullisesti tulkittu, vaan se on aina altis muutoksille. (Masterton ym. 2010, 342.) Voidaan väittää, että tästä huolimatta ”elämäntarinaa” ei voida pitää samanlaisena asiana kuin fiktiivistä tarinaa. Masterton, Hansson ja Höglund perustelevat tätä sillä, että fiktiivisillä tarinoilla, toisin kuin ”elämäntarinoilla” on itsenäinen kirjoittaja tai kertoja (*individual author*), ja kuvitteellisilla tarinoilla on myös alku ja loppu, toisin kuin elämällä, joka on monilla tavoilla ”avonainen” jatkumo (*ibid.*).

Myös fiktiiviset realistit sitoutuvat siihen premissiin, että fiktiivisten hahmojen tulee olla entiteettejä, jotka ovat tulleet alkujaan olevaisiksi jonkin fiktiivisen teoksen kautta, ja että ne eivät viittaa ”konkreettisiin yksilöihin aktuaalisessa maailmassa” (Brock & Mares 2014, 199).

Mutta entä tapaukset, joissa todella olemassa olleen ihmisen elämäntarina (tai elämäntarinan osa) muuttuu fiktiiviseen suuntaan, jopa siinä määrin, että on mahdotonta enää sanoa, mikä on totta ja mikä legendaa, mahdotonta jopa sanoa varmasti, onko kyseinen henkilö koskaan todella ollut olemassa? Eräänä tällaisena esimerkkinä voi



mainita kuningas Arthurin. On mielenkiintoista spekuloida sillä, missä määrin Arthurin *legenda* on onnistunut säilyttämään mahdollisesti joskus todella eläneen ihmisen muiston.

Vaikka kuollut saattaa saada ajan mittaan hyvinkin fiktiivisiä ominaisuuksia jälkimaineensa kautta, on keskeistä ymmärtää loppujen lopuksi erittäin ilmiselvä ero kuolleen henkilön ja fiktiivisen olion välillä. Kuollut ihminen on joskus ollut fyysisesti olemassa. Hän ei siis kuulu perustavalla tavalla samaan ”olemassaolon luokkaan” kuvitteellisten entiteettien kanssa, ei edes kuoltuaan.

On todettava, että kuollut ihminen ei ole ei-olemassaoleva tai fiktiivinen objekti samassa mielessä kuin muut vastaavat, koska hän on ainakin joskus ollut konkreettinen. Mutta vaikka kuollut on aikanaan ollut spatiotemporaalinen, ongelmattomasti eksistoiva entiteetti, kuolema muuttaa monia asioita. Ensinnäkin ihminen toden totta lakkaa eräällä keskeisellä tavalla olemasta kuollessaan – maailmassa ei tuon tapahtuman jälkeen enää ole mitään, jota kuollut eläessään sanoi ”minäkseen” ja johon muut viittasivat tämän kyseisen partikulaarin ollessa kyseessä ”sinänä”.<sup>47</sup>

Mikäli viipyilemme hetken varsin arkisessa käsityksessä siitä, mitä kuollut ihminen on ja allekirjoitamme ”muistoaksiooman” – tämä tarkoittaa siis käsitystä kuolleesta muistona sekä samaan aikaan käsitystä siitä, että kuollut ei enää ole olemassa ”kuin muistoissa” –,

Mikäli oletetaan esimerkiksi muistokäsityksen pitävän paikkansa – eli että kuollut on olemassa pelkästään muistoissa tai muistona – esiin nousee kuitenkin heti uusia kysymyksiä: Missä vaiheessa kuollut tällöin *konkreettisesti* lakkaa olemasta? Välittömästi kuoleman jälkeen? Viikko kuoleman jälkeen, hautauksen jälkeen, ruumiin lopullisen hajoamisen jälkeen? Kuten huomataan, on erittäin vaikeaa määritellä, milloin kuolleen ihmisen kohdalla voidaan puuttua tämän ontologiseen statukseen.

47 Edelleen on muistettava, että Jamesin radikaalin empirismin ja pragmatismen hengessä (kts. luku 3) tutkielmassa ei oteta kantaa sielun tai vastaavien transsendenttien olioiden olemassaoloon, koska sellaisista ei ole mahdollista saada minkäänlaista suoraa kokemusta.

### 4.2.1. Ontologian paisumisen ongelma

Erään vaikutusvaltaisen vasta-argumentin fiktiivisiä ja ei-olemassaolevia olioita vastaan on esittänyt W. V. O. Quine artikkelissaan ”On What There Is” (1999). Quinen näkemyksen mukaan ontologia, joka hyväksyy esimerkiksi ei-olemassaolevat objektit, fiktiiviset oliot ja aktualisoitumattomat mahdollisuudet<sup>48</sup> johtaa ei-toivottavaan universumin paisumiseen. Moinen ylikansoittunut maailma on paitsi epäesteettinen, myös epäjohdonmukainen ja -järjestynyt. Millä tavalla esimerkiksi aktualisoitumattomat mahdollisuudet ovat suhteessa toisiinsa? Jos oven takana *mahdollisesti* seisoo lihava mies ja kalju mies, ovatko he yksi henkilö vai kaksi eri henkilöä? Montako *mahdollista* lihavaa miestä oven takana seisoo, ja kuinka monta laihaa? (Quine 1999, 5.)

Onko identiteetin, samuuden ja erillisyyden konsepteilla mitään merkitystä ontologiassa, jonka ainoa koetinkivi olevaiselle on kuviteltavissa olevuus? Kuinka välttää oliomaailman kasvaminen hallitsemattomiin mittoihin, jos loputon regressio, kuten ideoiden ideoiden ideat<sup>49</sup> tai kuviteltavissa olevuus hyväksytään?

Onkin syytä pohtia koko ajatusta ”ontologian paisumisen“ vältettävyydestä ja kyseenalaistaa sen premissit yksinkertaisuudessa pitäytymisestä, tai tarkalleen ottaen kyseenalaistaa käsitykset *yksinkertaisuudesta*. Onko loppujen lopuksi mitään perusteita taistella ontologian paisumisen ilmiötä vastaan yksinkertaisuuden puolesta, mikäli on osoitettavissa päteviä perusteita sille, että ilmiö on todellinen ja maailman luonteeseen kuuluva?

48 Quine kritisoi artikkelissa peitellen Alexius Meinongin (1853–1920) objektiteoriaa. Meinongin mukaan kaikki ajateltavissa olevat asiat ovat *objekteja*, myös ei-olemassaolevat ja loogisesti mahdottomat sekä paradoksaaliset objektit. (Meinong 1960; Marek 2013.) Myös fiktiiviset oliot katsotaan usein kuuluviksi Meinongin objektiteorian piiriin, mutta tässä yhteydessä ei ole nähdäkseeni tarvetta käsitellä sitä tarkemmin. Teoriaan liittyy tämän tutkielman kannalta jokseenkin epäolennaisia näkökohtia sen suhteen, onko olemassaolo olion tai objektin *ominaisuus* vai ei (Meinongin mukaan ei ole). Tämä johtaa siihen, että teorian piirissä voidaan käsitteellistää olioita, *jotka eivät ole olemassa*, kun taas oma päämääräni on nimenomaan osoittaa, että eräs ”kyseenalainen” oliojoukko, nimittäin kuolleet ihmiset faktisesti *ovat* olemassa.

49 Tämä on Platonin ideaopin eräs implikaatio. Ideaoppi näyttää johtavan siihen, että mikäli kaikella maanpäällisellä on esikuvansa ideamaailmassa, rajanveto kaikkein ”alkuperäisimpään” ideaan muodostuu hankalaksi, mikä johtaa siihen, että myös ideoilla täytyy olettaa olevan oma ideansa, ja näillä taas oma ideansa jne. *ad infinitum*.

Ockhamin partaveitsen tieteenfilosofisen periaatteen mukaan teorioita muodostettaessa on oletettava mahdollisimman harvojen olioiden olemassaolo<sup>50</sup> – preferoitava siis yksinkertaisinta mahdollista selitysmallia. Erilaisten ”kyseenalaisten“ entiteettien hyväksyminen osaksi ontologiaa toteuttaa Ockhamin partaveitsen periaatetta nähdäkseni kahdellakin tavalla. Ensinnäkin, vaikuttaa selvältä, että jollakin tavalla kaikki kuviteltavissa olevat entiteetit eksistovat tavalla tai toisella<sup>51</sup>. Olisi väkinäistä yksinkertaistamista yrittää kieltää tätä. Ontologisen kokonaisuuden eleganssi jopa kärsii siitä, että todellisuutta yritetään väkivalloin silpoa ”yksinkertaisemmaksi“ sulkemalla ulos näennäisen kiusallinen massa olioita, joiden suhteen ei tiedetä, kuinka toimia. Parempi ratkaisu on yrittää selittää, mitä nämä oliot ovat, millä tavalla ne ovat olemassa ja mikä on niiden suhde ”aktuaaliseen“.

Tämä johtaa kyseenalaisten entiteettien hyväksymisen toiseen implikaatioon, jonka katson olevan linjassa Ockhamin partaveitsen kanssa. Koska kyseenalaisia olioita siis on olemassa, yksinkertaisin ontologinen teoria tai selitysmalli nähdäkseni johtaa ilmiöön, johon edellä on viitattu ontologian paisumisena. Voi olla, että yksinkertaisin mahdollinen tapa selittää ilmiöt todella on hyväksyä ”kyseenalaisia” entiteettejä.

Tällä huomiolla on tärkeitä implikaatioita tutkielman käsittelemän nimenomaisen entiteetin kannalta. Kuten useaan otteeseen on jo todettu, kuollut ihminen on erikoislaatuinen tapaus aktuaalisten ja konkreettisten olioiden ja toisaalta esimerkiksi fiktiivisten entiteettien välimaastossa. Tämän luvun tarkoitus on ollut osoittaa, että tässä suhteessa kuolleet ovat ontologisesti vahvoilla. Kerran konkreettisesti eksistoinut entiteetti, siirryttyään ”ontologisesti harmaalle alueelle“ on joka tapauksessa voimakkaammassa yhteydessä meille tutumpaan maailmaan ja eksistoinen tapoihin kuin fiktiiviset oliot. Sitä suuremmalla syyllä on selvää, että kuolleen olemassaolo ja ontologisesti vahva asema ovat perusteltavissa, ja asiaan on suhtauduttava filosofisella vakavuudella.

Edellisen perusteella hyväksytyt ontologia hyväksyy piiriinsä monenlaiset kyseenalaiset entiteetit, oikeastaan jopa kaikki entiteetit. Fiktiiviset, abstraktit ja ei-olemassaolevat

50 [http://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:Ockhamin\\_partaveitsi](http://tieteentermipankki.fi/wiki/Filosofia:Ockhamin_partaveitsi)

51 Suurin kysymys niiden kohdalla onkin se, pitääkö niiden eksistenssimoduksen suhteen tehdä ero tavanomaisemmista entiteeteistä, ei se, ovatko ne todellisia – kenties avain liittyäkin nimenomaan ”todellisuuden“ käsitteeseen ja sen määrittelyyn.

entiteetit saavat ansaitun sijansa tässä maailmankaikkeudessa juuri siksi, että se on yksinkertaisin mahdollinen tapa selittää olioiden paljous ja se, mitä nämä kaikki erikoiset entiteetit universumissamme tekevät. Tämän pohjalta kuolleiden olemassaolo maailmankaikkeudessa ja nimenomaan meidän todellisuudessamme vaikuttaa luonnolliselta johtopäätökseltä.

### 4.3. Ajanfilosofiset sitoumukset

Prosessien yhteydessä on välttämätöntä puhua myös ajasta. Ajateltiinpa edesmenneen ihmisen tämänpuoleisen olemassaolon luonnetta muistona tai jonakin toisenlaisena ilmiönä, molemmat käsitykset koskevat ajallista ilmiötä.

Kun pohditaan kuolemanjälkeistä olemassaoloa ja sen suhdetta muistamiseen, ensimmäisiä hankaluuksiin kuuluu se ilmeinen tosiseikka, että ajan kuluessa asioilla on taipumus unohtua. Vain hyvin harvat henkilöt muistetaan kauemmin kuin muutamien sukupolvien ajan, ja vielä harvemmat jäävät historiaan. Tästä voisi vetää johtopäätöksen, että selvästikään kuolemattomuus ei ole kaikille ihmisille mahdollinen. (Bauman 1992, 53; 67.) Tämä taas vihjaa siihen, että asioiden ontologinen status voisi muuttua sen mukaan, ollaanko niistä tietoisia vai ei, tässä tapauksessa siis sen mukaan, onko joku tai jokin olemassa jonkun muistissa. Jotta jotakuta henkilöä pidettäisiin ”kuolemattomana”, tarvitaan vieläpä suhteellisen suuri joukko ”muistajia”, jotta hänellä tuo asema olisi (*ibid.*).

Jamesin demokraattista kuolemattomuutta<sup>52</sup> käsiteltäessä löydettiin jo perusteita tällaista näkemystä vastaan. Seuraavaksi laajennan samaa ajatuskulkua ajanfilosofisin teoreettisiin työkaluihin.

#### 4.3.1. Aika ja todellisuus

Ajan luonnetta käsittelevässä filosofiassa vallitsee laveasti ottaen dikotomia *dynaamisen ja staattisen* aikateorian (*dynamic/static theory*) välillä (Bardon 2013, 80–82). Edellisen lähtökohtana on, että ajan liike (eteenpäin kulkeminen) on todellista, toisin sanoen aika on

52 Erit. luku 3.2.2.

todellinen ilmiö. Staattisen teorian mukaan aika taas on enemmän tai vähemmän epätodellinen, eikä objektiivinen todellisuus ainakaan vastaa inhimillistä kokemusta asiasta. Kaikki ajan hetket niin menneessä, nykyisyydessä kuin tulevassakin ovat samanaikaisesti olemassa. Vaikka kokemuksemme sanoo muuta, aika ei todellisuudessa ”kulu” tai ”etene” mihinkään. Staattista teoriaa kutsutaan myös eternalismiksi viitaten siihen, että kaikki on olemassa ikuisuudessa.

Dynaamisen ajan teorian piiriin kuuluvan *presentistisen (presentism)* käsityksen mukaan vain nykyhetkessä olevat asiat ovat todellisia. Mikäli jokin ei ole tässä hetkessä läsnä, sitä ei myöskään ole olemassa. Presentismi siis ikään kuin yhdistää *ontologisen* ja *dynaamisen* teesin: vain nykyhetki on olemassa (ontologinen teesi), ja nykyhetken ajankohta muuttuu jatkuvasti (dynaaminen teesi.) (Miller 2013, 346.) Kuolleen ontologisen statuksen suhteen tällaista kantaa edustavan näkemys on yksiselitteinen sikäli, jos oletetaan objektien olevan identtisiä fyysisen olemuksensa kanssa: kuollut henkilö ei (enää) ole olemassa. Käsitys on yleinen, ja kun esimerkiksi bioetiikassa pohditaan kysymystä siitä, voiko kuolleelle ihmiselle tuottaa vahinkoa, asiaa lähestytään tavallisesti omaisten näkökulmasta. Kuolleen ihmisen katsotaan tällaisissa yhteyksissä olevan ”ei-olemassaoleva henkilö” (*non-existent person*). (Tomasini 2009, 441.)

Ei-presentistisiä teorioita ovat muun muassa *eternalismi (eternalism)* ja *kasvavan universumin teoria (growing block -universe)*. Edellinen pitää kaikkia asioita ajassa totuusarvoltaan samanlaisina. Vaikka jokin ei olisikaan fyysisesti läsnä juuri nyt, se voi kuitenkin olla olemassa *toisessa ajassa*. Eternalismin kannalta asioiden ”ajallinen paikallisuus” ei merkitse ontologisesti mitään. Menneet tapahtumat, asiat ja henkilöt ovat eternalismin mukaan yhtä lailla todellisia ja olemassa kuin tälläkin hetkellä samassa ajallisessa tilassa kanssamme olevat, ja niin ovat myös tulevat. (Markosian 2016; Miller 2013, 346; Rea 2005, 248.)

Kasvavan universumin teoria taas katsoo, että menneisyys ja nykyisyys ovat olemassa, kun taas tulevaisuus ei ole (Miller 2013, 347–348). Ajan kulkiessa eteenpäin universumi ”kasvaa” suuremmaksi, kun siihen tulee yhä lisää tapahtumia ajassa. Todellisuus laajenee täten jatkuvasti. (Markosian 2016.)

Kuolleiden tämänhetkisen olemassaolon puolustamiseksi on ontologisesti sitouduttava ei-presentistiseen aikakäsitykseen. Ajan luonnetta tutkimalla voidaan valaista myös unohduksen ongelmaa. Metafyysisiä perusteita oletetulle, unohduksen ”haitalliselle” vaikutukselle jonkin asian olemassaolon kannalta on muutenkin vaikea löytää, ellei kannateta jonkinlaista puhdasta idealismia, ja mikäli voidaan perustella ajallisten tapahtumien tasa-arvoisuus, ollaan jälleen lähempänä kuolemattomuuden ontologian määrittelyä.

### 4.3.2. Ajallinen säilyminen

Prosessifilosofia suhtautuu staattisiin ja pysyviin substansseihin kriittisesti, mutta ei kiellä sitä, että maailmassa on pääsääntöisesti havaittavissa myös pysyvyyttä. Ihmisinä kokemusmaailmamme koostuu hyvin pitkälti asioista ja objekteista, joilla on ajallinen kesto. Pysyvyys voidaan määritellä yksinkertaisesti asiantilaksi, jossa jokin asia on olemassa useammalla kuin yhdellä ajan hetkellä (Hawley 2004, 9).

*Endurantismi* (*endurantism*) ja *perdurantismi* (*perdurantism*) ovat teorioita, jotka edustavat toisilleen vastakkaisia käsityksiä ajallisesta pysyvyydestä. Endurantismi on näkökanta, jonka mukaan oliot ovat *kokonaisuudessaan* olemassa jokaisena olemassaolevana hetkenä (Haslanger 2005, 318–319). Olion keskeisin ominaisuus on siis tilallinen ulottuvuus, tai yleisemmin substantiaalisuus, joka ikään kuin kantaa sen yli kuluvan ajan ja takaa, että kyseessä on aina *sama* olio. Tämä kattaa myös oliot, joilla mahdollisesti *ei* ole tilaulottuvuutta lainkaan. (Hawley 2004, 10.)

Perdurantismi taas edustaa näkemystä, joka kumpuaa nykyfysiikan neliulotteisesta aika-avaruudesta. Perdurantistien mukaan olioilla on tilaulottuvuuksien lisäksi *ajallinen* ulottuvuus, joka merkitsee sitä, että olio on jaettavissa avaruudellisten osien lisäksi myös ajallisiin osiin. (Hawley 2004, 10; Haslanger 2005, 319; Rea 2005, 248.) Endurantismista poiketen perdurantismi siis edellyttää, että oliot *eivät* ole joka hetki kokonaisina läsnä, vaan osa niistä on meidän näkökulmastamme jotakin, jota kutsumme menneisyydeksi,

tämänhetkinen tilanne on vain yksi ”vaihe”, ja niin ikään osa olion ajallisessa olemisessa ei vielä ole aktualisoitunutkaan tai on olemassa tulevaisuudessa (Rea 2005, 248).

Prosessifilosofiseen katsantoon näyttää sopivan parhaiten perdurantistinen kanta. Molemmat kannat – sekä endurantismi että perdurantismi – näyttävät puhuvan ennen kaikkea spatiotemporaalisista entiteeteistä, eli olioista, joilla on sekä tilallinen että ajallinen ulottuvuus. Immateriaalisten olioiden postuloinnin vuoksi on siis selitettävä lyhyesti, kuinka perdurantismi voi nähdäkseni olla tämän tutkielman hankkeelle hyödyksi.

Immateriaalisilta entiteeteiltä puuttuu tietenkin avaruudellinen ulottuvuus siksi, että ne eivät koostu materiaasta. Ajallisen ulottuvuuden ulkopuolisia entiteettejä ei sen sijaan tässä universumissa ole, ja jopa korkean abstraktion tasolla on vaikeaa, ellei jopa mahdotonta hahmottaa, millainen olisi *ajattomuuden* tila. Tutkielman hypoteesiin liittyy olennaisena osana se, että ihmisen tai jonkin muun olion immateriaalinen ”aines” voi jatkaa olemassaoloaan ajallisessa ulottuvuudessa spatiaalisten ulottuvuuksien kadottua.

On selvää, että prosessifilosofian on sisällytettävä itseensä perdurantistinen kanta, jos se tunnustaa asioiden suhteellisen pysyvyyden. Tämä auttaa myös hahmottamaan paremmin intuitiivisesti hankalaa väitettä siitä, että asiat ovat pohjimmiltaan muutoksenalaisia prosesseja eivätkä substantiaalisia asioita huolimatta havaitsemastamme korkeasta pysyvyydestä maailmassa. Prosessit muodostavat ajallisia jatkumoa, joiden eri vaiheista tai ”ajallisista osista” muodostuu erilaisia entiteettejä<sup>53</sup>.

53 On olemassa myös kolmas vaihtoehto ajallisen pysyvyyden ymmärtämiseksi. Frank Hofman (2009) argumentoi sekä endurantismin että perdurantismin olettamien objektien tai *okkupanttien* (*occupant*) tarpeettomuuden puolesta. Hofmanin mukaan aika-avaruuden itsensä lisäksi ei tarvitse olettaa mitään muita entiteettejä, vaan kaikki, mitä on, on aika-avaruuden pisteitä, joissa *instantioituu* ominaisuuksia ja suhteita: ”What then is there? – Only the space- time regions or points and their instantiating of properties and relations.” Hofman toteaa itse, että hänen kantansa eroavuus perdurantismiin riippuu siitä, kuinka perdurantismi täsmällisesti määritellään, mutta väittää, että mikäli perdurantismin ydinajatus ei venytetä liiaksi, ”no-occupants” -teoria tarjoaa aidon vaihtoehdon sekä perdurantismille että endurantismille. (Hofman 2009, 135.) Tämän tutkielman kysymyksenasettelun puitteissa riittää kuitenkin ajatella perdurantismin olevan kutakuinkin lähellä totuutta, ja ”no-occupants” -teorian syvällisempi tarkastelu on jätettävä toiseen yhteyteen.

### 4.3.3. Eternalismi ja prosessifilosofia

Seuraavassa perustelen sitoutumista staattiseen aikakäsitykseen, toisin sanoen eternalismiin. Staattinen aikakäsitys on nimenomaan dynaamiselle vastakkainen (Bardon 2013, 80–82), ja jos prosessifilosofia taas painottaa juuri olevaisen prosessuaalista ja dynaamista luonnetta, kuinka nämä ovat sovittavissa toisiinsa?

Staattisen aikateorian mukaan kaikki ajanhetket ovat yhtä todellisia. Staattinen aikateoria, tai eternalismi on itse asiassa nykyfysiikan ja suhteellisuusteorian kanssa yhtäpitävä näkemys: aika on neljäs ulottuvuus, jossa on mahdollista liikkua kuten tilaulottuvuuksissakin. Kaikki ajanhetket ovat samanaikaisesti olemassa ja yhtä todellisia, mutta oma havaintokykymme toimii eräänlaisena ”projektorina”, joka muodostaa meille kuvan eteenpäin liikkuvasta ajasta – vaikka tämä ei siis eternalismin mukaan vastaakaan todellisuutta.

Tästä seuraa kiintoisia implikaatioita, joista yksi on se, että emme voi koskaan havaita olioita kokonaisuudessaan (Bardon 2013, 88). Tämä johtuu siitä, että olioiden kokonaisuus on niiden koko historia, joka ylittää menneeseen, nykyiseen ja tulevaan. Ainoa, mitä voimme havaita on olioiden ajalliset osat, esimerkiksi tietokoneeni näppäimistö tai minä itse juuri tällä nimenomaisella hetkellä, joka on todellisuudessa vain yksi näppäimistön tai oman itseni vaihe, eli osa siitä ajallisesta kokonaisuudesta, jonka mainitut entiteetit todellisuudessa muodostavat.

Kuten aletaan huomata, staattinen aikateoria ei itse asiassa olekaan vakavassa ristiriidassa prosessifilosofian kanssa. Itse asiassa nämä kaksi voivat olla täysin yhtäpitäviä, ja näyttää siltä, että kaikkein järkevin vaihtoehto onkin tehdä juuri tämä oletus.<sup>54</sup> Jos olevainen on prosessuaalista, ja kaikki oliot täten prosesseja, ei ole mitenkään ongelmallista ajatella, että nämä prosessit olisivat jo kokonaisuudessaan olemassa, vaikka niistä voidaankin havaita ainoastaan tietyt osat. Staattinen aikakäsitys ja prosessifilosofia ovat itse asiassa molemmat ristiriidassa substanssijattelun kanssa, eli näkemyksen, jonka mukaan olioilla olisi jokin

54 James suhtautui torjuvasti ajatukseen ”blokkiuniversumista” (*block universe*), muuttumattomasta kaikkeudesta jossa ei olisi sijaa uutuudelle, luovuudelle ja seikkailulle (Rescher 1996, 15; James 1912b, 310). Tämä on eräs kohta, jossa näkemykseni eroaa Jamesin teoriasta. Toisaalta taas kasvavan universumin teoria (*growing block-universe*) ei näytä ristiriitaiselta Jamesin ajattelun kanssa.



koko ajan säilyvä olemus, tai substanssi, joka myös kulkee oleellisesti muuttumattomana, eli samana ajan halki.

## 5. YHTEENVETOA, JOHTOPÄÄTÖKSIÄ JA POHDINTAA

Tutkielma lähti liikkeelle kysymyksestä ”ovatko kuolleet olemassa?” ja eteni kysymyksiin ”millä tavalla kuolleet olisivat olemassa?”, ”miten kauan joku voi olla olemassa kuolemansa jälkeen?” ja ”mitä kuolleen identiteetille tapahtuu ajan kuluessa?” Vastausta näihin kysymyksiin on etsitty prosessifilosofiasta ja pragmatismien perustajahahmojen Charles S. Peirce ja William Jamesin ajatuksista sekä identiteettiä, fiktiivisiä olioita ja aikaa koskevista teorioista. Tässä luvussa esitän yhteenvetoa Peirce ja Jamesin teorioista ja niiden ongelmakohtista sekä kiteytän hahmotelmani kuolemanjälkeisestä olemassaolosta, tai kuolleen ontologisesta statuksesta. Lopuksi pohdin, mitä tämänkaltaisen käsityksen voi tarjota kuolemaan suhtautumisen kannalta ja millaisia kysymyksiä tutkielman pohjalta olisi mahdollista käsitellä jatkossa.

### 5.1. Peirce ja Jamesin vastaukset

Lähtökohtanani on ollut prosessifilosofinen lähestymistapa aiheeseen, ja olen tarkastellut kahta kuolemattomuutta käsittelevää ajattelijaa, joiden näkemyksiä olen analysoinut ja arvioinut kriittisesti kysyen, missä määrin heidän vastausvaihtoehdonsa ovat tämän tutkielman viitekehyksessä perusteltavissa. Olen käsitellyt myös prosessifilosofista näkökulmaa täydentäviä ehtoja identiteettiin ja aikaan liittyen sekä problematisoinut konventionaalisempia käsityksiä ”tämänpuoleisesta” kuolemattomuudesta.

Peirce ja James edustavat kumpikin omanlaistaan prosessifilosofiaa. Yhdyn Peirce ajatukseen semioosista ja ihmisen symbolisuudesta, mutta tämä teoria ei yksin riitä tyydyttävästi selittämään kuolemattomuutta koskevaa problematiikkaa. Tarkoitukseni ei ole kieltää symbolista tai kielellistä todellisuutta eikä myöskään asettaa eri todellisuuden tasoja hierarkiseen suhteeseen keskenään, mutta erilaisilla olevaisilla vaikuttaa joka tapauksessa olevan erilaisia riippuvuussuhteita. Semioottinen persoonallisuus ei voi olla olemassa ilman *tulkitsijoita*. Täten sen olemassaolo on riippuvainen sellaisista olioista, jotka voivat operoida jaetussa kielellisessä merkitysympäristössä.

Peircen synekistinen evolutiivinen metafysiikka, joka edustaa varhaista nykymuotoista prosessifilosofiaa tarjoaa loppujen lopuksi varsin varteenotettavan teorian ihmisen persoonallisen identiteetin säilymisestä kuoleman jälkeen. Yksinkertaistetusti voisi sanoa, että Peirce selittää teoreettisesti, mitä kuolleen henkilön muiston eläminen muiden ihmisten mielissä merkitsee.

Eräs keskeinen ongelma symbolisen kuolemattomuuden suhteen on, että symbolinen ei ole sama asia kuin *aktuaalinen*, ja päättymätöntä elämää janoavalle symbolina mutta vailla tietoisuutta ja ruumista ”eläminen” on korkeintaankin vain kalpea korvike sille, ettei todella koskaan kuolisi tai että elämä jatkuisi kuoleman jälkeen. Peirce on esittänyt, että ihminen symbolisena olentona omaa kaksi tietoisuutta, joista toinen voi jatkua kuoleman jälkeen; sosiaalinen tietoisuus, replikoituminen ja semioosi muiden ihmisten, mielissä on se tapa, jolla ihmisen voidaan ajatella jatkavan elämää kuoleman jälkeen. Ihminen ”elää muissa” on arkikokemukseen perustuva näkemys, jonka Peirce artikuloi relevantiksi teoriaksi.

Auttaako Peircen näkemys kuolemattomuutta kaipaavaa ihmistä hänen kaipauksessaan saada olla olemassa ikuisesti? Ehkä ei, mutta Peircen teorian pragmatistinen anti ei kenties olekaan siinä, että kuolemattomuus olisi kokevan subjektin osa. Pikemminkin kyseessä on kognitiivinen ja psykologinen apukeino, jolla on merkitystä subjektille elämän vielä jatkuessa. Tietoisuus siitä, että kuoleman jälkeen säilyy *jotakin*, ja että oma olemassaolo ja merkitys kantaa vielä oman ajan tuolle puolen antaa pragmatistisessa hengessä merkitystä ja mieltä elämälle. On inhimilliselle elämälle relevanttia pitää yllä tietoisuutta elämän jatkumisesta jollakin tasolla kuoleman jälkeen.

Peircen teoriassa näyttää vieläpä olevan selkeä ”kannustin”, joka on inspiroinut kuolemattomuutta tavoittelevia kautta aikojen: omaan kuolemanjälkeiseen säilymiseen on mahdollista *vaikuttaa* elämällä ”voimakasta” elämää, joka jättää jälkeensä runsaasti erilaisia jälkiä ja muistoja. Peircen mukaan persoonallisuus säilyy sitä kauemmin, mitä vahvempi se on. Tämä on nimenomaan kuolemattoman maineen salaisuus – kaivertaa itsestään historiaan ja ihmisten muistiin niin voimakas jälki, että se toistuu, replikoituu ja ennen kaikkea *muistetaan* vielä useiden sukupolvien jälkeenkin.

Peircen teoriaa näyttää kuitenkin vaivaavan ongelma siitä, *mitä* tapahtuu kun kuolleen henkilön ”replikoituminen” ja semioosi sosiaalisessa tietoisuudessa lakkaa, eli kun hänet käytännössä unohdetaan. Raukeako hän tyhjiin, vai jatkuuko semioosi ja sosiaalisen tietoisuuden elo ikään kuin *tiedostamatta* – eli että henkilön elämänsä aikana alkuun saattamat prosessit, sekä myös ne prosessit jotka ovat käynnistyneet kuolemanjälkeisen semioosin *aikana*, jatkuvat muiden ihmisten (ja ylipäänsä maailman) elämässä näiden sitä tiedostamatta?

On ongelmallista olettaa, että semioottisen persoonan koko olemassaolo raukeaisi tyhjiin viimeisen sen kanssa saman merkitysympäristön tai kielellisen systeemin jakavan olion kuollessa tai kadotessa, sillä näin ontologiseen selitykseen jäisi liian suuri aukko. Semioositeoria ei siis näytä auttavan todellisuuden koko luonteen hahmottamisessa.

James taas tuntuu kannattavan ajatusta, että ihmisen olemassaololla on ikuisuuteen kantavia vaikutuksia jotka säilyvät olemassaolevina siitä huolimatta, onko kukaan niistä tai edes kyseessä olevan ihmisen aikaisemmasta olemassaolosta tietoinen. James tähdentää useassa kohdassa esitelmäänsä, että hänen teoriansa ei ole läheskään valmis ja että muiden filosofien ja ajattelijoiden on kehitettävä ajatusta eteenpäin. Toisaalta hän – toisessa yhteydessä – asettaa henkilökohtaisten elämien ”kollektivismiin” ja kaikkien olioiden keskinäisen vuorovaikutuksen ja kumulatiivisten saavutusten ja toiminnan muodostaman maailman systemaattisen kuvauksen tärkeimmäksi filosofiseksi tavoitteeksi:

Radical empiricism thus leads to the assumption of a collectivism of personal lives (which may be of any grade of complication, and superhuman or infrahuman as well as human), variously cognitive of each other, variously conative and impulsive, genuinely evolving and changing by effort and trial, and by their interaction and cumulative achievements making up the world . . . It is to be hoped . . . that a systematic all-round statement of it may ere long appear. I know of no more urgent philosophic desideratum of the present day. (Lainaus Jamesin kirjeestä, Lamberth 1999, 12.)

James myöntää kuolemattomuuden myös sellaisille ihmisille (ja muille oliolle), joilla ei syystä tai toisesta ole mahdollisuutta elää muiden ihmisten tietoisuudessa. Kenties aika on

tehnyt tehtävänsä, eikä kukaan elävä enää yksinkertaisesti muista jo kauan sitten kuollutta; kenties hänelle ei ole muodostunut ”sosiaalista tietoisuutta” tai se on ollut liian heikko selvitäkseen (varhaisen kuoleman tapauksissa esimerkiksi). Tämä näyttää mahdollistavan sen, että jotkut tulevat tosiaankin vain katoamaan. James sen sijaan hahmottelee jotakin, joka takaa roolin ja osuuden maailman suuressa kirjassa kaikille.

## **5.2. Kuolleiden ontologinen status: vastaushahmotelma**

Olen laajentanut tälle tutkielmalle relevanttia metafyyssistä kenttää myös Peircen ja Jamesin ajattelun ulkopuolelta ja määritellyt, millaisiin identiteettiä ja aikaa koskeviin käsityksiin perustan oman tarkasteluni. Kaiken edellä esitetyn perusteella voin hahmotella erään mahdollisen vastausvaihtoehdon, joka toivoakseni osaltaan kontribuoi kysymykseen kuolleiden ontologisesta statuksesta.

### **5.2.1. Jatkuva prosessi**

Olen edellä tarjonnut perusteita olevaisen prosessuaalisuuden puolesta<sup>55</sup> ja selittänyt, miksi todellisuus ja olevainen on kaikkein parhaiten ymmärrettävissä prosesseina. Prosesseja voidaan katsoa olevan olemassa useita eri ”laatuja” (Rescher 1996, 42), mutta tämä ei välttämättä johda ontologiseen pluralismiin. Erilaiset prosessit eivät välttämättä merkitse puhtaasti erilaisia olemassaolon muotoja tai uusia substansseja, vaan on yksinkertaisempaa ajatella niiden olevan erilaisia ”muotoja” yhdestä ”suuresta olevaisesta”<sup>56</sup>. Mentaaliset, fyysiset ja teleologiset prosessit ovat yhden ja saman todellisuuden piirissä.

Hylättäessä substanssijattelun ensisijaisuus on pakko alkaa harkita vakavasti kenties alkuun varsin epäintuitiivisiltakin tuntuvia ajatuksia. Tämän tutkielman puitteissa ensisijainen mielenkiinto koskee ihmistä prosessina ja nimenomaisesti ihmistä prosessina *kuolemansa jälkeen*. Toisessa luvussa osoitin, että kuolema ei prosessifilosofisessa viitekehyksessä näytä merkitsevän täydellistä loppua. Ei näytä olevan mahdollista absoluuttisesti määritellä sitä hetkeä, jolloin ihmisen ”prosessi” päättyy, koska hänen

55 Kts. luku 2.

56 Vrt. Jamesin ääretön Ajattelu (James 1922, 18; 1956, 15).

vaikutuksensa maailmaan säilyy kuolemankin jälkeen. Näyttää siis väistämättömältä tehdä johtopäätös, että kuolleet ovat jollakin tavalla edelleen *olemassa*.

### **5.2.2. Riippumattomuus mielestä**

Olen tehnyt eroa kuolemanjälkeisen olemassaolon ja muiston välille, koska muisto on määritelmällisesti mielestä riippuvainen asia, ja päämääränäni on ollut löytää perusta sellaiselle kuolemanjälkeiselle olemassaololle, joka ei ole millään tavalla riippuvainen mielestä, ei kuolleen omasta eikä kenenkään muunkaan. Maailmankaikkeudessa on olemassa lukemattomia asioita, joilla ei ole tekemistä mentaalisten kykyjemme kanssa, ja tämän valossa esimerkiksi ajatus unohdukseen vaipumisesta olemassaolon tyhjiin raukeamisena näyttää ongelmalliselta.

Olen tarkastellut kuolleiden ohella myös muita ”kyseenalaisia entiteettejä” ja löytänyt myös niitä koskevan filosofian piiristä realistisen suuntauksen, joka puolustaa fiktiivisten olioiden objektiivisuutta ja riippumattomuutta mentaalisisista akteista. Olen suorittanut vertailua fiktiivisten entiteettien ja kuolleiden välillä ja havainnut, että jos fiktiivisten entiteettien olemassaololle on mahdollista antaa täysin valideja realistisia perusteita, sitä suuremmalla syyllä tämän on oltava mahdollista kuolleiden kohdalla. Perustelen tätä sillä, että kuolleet ovat etenkin vielä elossa ollessaan kuuluneet konkreetteihin, toisin sanoen ”kyseenalaistamattomien” olioiden luokkaan. Ontologisen statuksen radikaali muutos olemassaolevasta ei-olemassaolevaksi kuoleman hetkellä ei tutkielmassa tehdyn analyysin pohjalta vaikuta filosofisesti uskottavalta.

### **5.2.3. Ihminen ja ikuisuus**

Tutkielman tarkastelemassa aihepiirissä päädytään väistämättä pohtimaan ihmisen perimmäistä luonnetta. Millainen olio ihminen on? Millä tavalla hän on olemassa? Olen pyrkinyt puolustamaan kantaa, jonka mukaan ihmistä ei voida ymmärtää yksinomaan materiaalisena olentona, jonka olemassaolo rajoittuu vain tämän spatiotemporaaliseen

sijaintiin. Olen pyrkinyt tarjoamaan perusteluja sen puolesta, että ihmisen olemassaolo päinvastoin ulottuu jopa paljon laajemmalle alueelle kuin mitä yleensä tunnustetaan<sup>57</sup>.

Eräänä perusoletuksena on ollut, että olemassaolevat viitteet henkilöstä toimivat hänen olemassaolonsa kiistattomana manifestaationa: jos jostakusta on olemassa ”todisteita”, hän on olemassa<sup>58</sup>. Samalla tavalla kuin emme voi kiistää edessämme seisovan, elävän ja hengittävän ihmisen olemassaoloa, emme voi kiistää myöskään kauan sitten eläneen henkilön aiempaa emmekä tämänhetkistä olemassaoloa.

Voiko kuitenkin mikään olla olemassa ikuisesti? Niin arkiajattelussa kuin myös filosofisissa teorioissakin kysymys minkään fyysisen, materiaalisen ja konkreettisen ikuisuudesta on melko lailla absurdi. Vankka kokemus osoittaa, että mikään materiaallinen ei ole ikuista, vaan kaikki katoaa aikanaan.

Sen sijaan, että jonkin oletettaisiin voivan olla konkreettisesti ikuista ja iankaikkisesti pysyvää, ratkaisua onkin ehkä haettava *ajan rakenteesta*. Ajanfilosofiset tarkastelut ovat auttaneet hahmottamaan paremmin sitä, miten jo kauan aikaa sitten kuolleet tai kadonneet asiat ja entiteetit voidaan nähdä edelleen olemassaolevina.<sup>59</sup> Edellisessä luvussa esillä ollut ajanfilosofinen teoria eternalismi ammentaa fysiikan teorioista ja pitää neliulotteista aika-avaruutta ja tämän muodostamaa ”blokkiuniversumia” kaikkein todennäköisimpänä ja valideimpana ratkaisuna ajan luonnetta koskeviin pohdintoihin. Vähintäänkin itse aika näyttää olevan ikuinen, ja eternalismi tarjoaakin vastauksen siihen, miten ajassa olemassaolevien asioiden laita voi täten olla.

Eternalismi, tai ”blokkiuniversumi” sisällyttää itseensä kaiken, menneen, nykyisen ja tulevan jokaisena mahdollisena ajan hetkenä ja ajan kulun kokeminen on pelkkä omien havaintoedellytystemme luoma illuusio. Tästä johtuisi siis myös käsityksemme kaiken katoavaisuudesta. Voisiko siis ihminen olla olemassa ikuisesti? Eternalismin vastaus on

57 Materialistisinkaan näkemys tuskin voi kieltää, että ihminen kykenee esim. kommunikaation keinoin vaikuttamaan suunnattoman suurella alueella ja täten manifestoimaan olemassaoloaan tätä kautta. Tähän nähdäkseni perustuu myös esim. Peircen kuolemattomuusteoria.

58 On muistettava myös tässä tutkielmassa asetettu tehtävä, joka on sen osoittaminen, että henkilö on olemassa myös silloin kun näitä todisteita *ei* ole.

59 Vastaavasti eternalismiin sitouduttaessa myös, kuinka tulevaisuudessa olevat asiat ja oliot, jotka eivät meidän näkökulmastamme *vielä* ole olemassa, kuitenkin objektiivisesti ottaen ovat *jo* olemassa.

yksinkertaisuudessaan: kaikki on ikuisesti olemassa. Tämä johtopäätös saa tukea myös muista tutkielmassa käsitellyistä näkökohdista, ennen muuta prosessifilosofiasta.

### 5.3. Lopuksi

Tarjoaako tutkielmassa esitetty vastausvaihtoehto kuolemattomuuden janolle lainkaan helpotusta? Lienee syytä olettaa, että ainakaan ensijaisesti oman subjektiivisen olemassaolonsa kohtalosta huolestunut henkilö ei kenties välittömästi näe esitetyn vaihtoehdon relevanssia oman ajatusmaailmansa puitteissa, mutta kenties se hahmottuu tutkailemalla asiaa hieman pintaa syvemältä. James huomauttaa ”Human Immortalityssa” seuraavaa:

Mutta sittenkin, te kai kysytte, millä positiivisella tavalla tämä teoria auttaa meitä ajatuksellemme selvittämään kuolemattomuuttamme? Mitä me kaikki haluaisimme säilyttää, sitä ovat juuri nämä yksilölliset rajoitukset, nämä samat taipumukset ja omituisuudet jotka tekevät minut minuksi ja muut toisiksi ja muodostavat meidän erikoisuutemme. Meidän äärellisyytemme ja rajoituksemme näyttävät tekevän meidän persoonallisen olemuksemme. Kun siis rajoittava elin putoaa pois ja lukuisat henget palaavat alkulähteeseensä ja jälleen saavat rajoituksista vapaan elämän, onko niissä silloin oleva jotakin sellaista kuin ne suloiset tunnelaineet, joita me tunnemme ja joita nykytilassa meidän aivomme kykenevät siivilöimään suuresta säiliöstä meidän iloksemme täällä alhaalla? Sellaiset kysymykset ovat todella elämäkysymyksiä, ja varmaan niitä täytyy vakavasti pohtia vastaisissa luennoissa Ingersollin lahjoituksen perusteella. Omasta puolestani toivon, että useampikin luennoitsija tulee perinpohjin pohtimaan kuolemattomuutemme ehtoja ja kertomaan, miten paljon menetämme ja kuinka paljon mahdollisesti voitamme, jos sen ääriviivat muuttuvat. Jos kaikki determinatio (määrääminen) on negatio (kieltämistä), niinkuin filosofit sanovat, niin hyvinkin saattaisi käydä ilmi, että muutamien tuollaisten aivoista johtuvien erikoisten määreiden menettäminen ei niinkään tuottaisi ehdotonta mieliharmia. (James 1922, 30–31.)<sup>60</sup>

60 ”But still, you will ask, in what positive way does this theory help us to realize our immortality in imagination? What we all wish to keep is just these individual restrictions, these selfsame tendencies and peculiarities that define us to ourselves and others, and constitute our identity, so called. Our finitenesses and limitations seem to be our personal essence; and when the finiting organ drops away, and our several spirits revert to their original source and resume their unrestricted condition, will they then be anything like those sweet streams of feeling which we know, and which even now our brains are sifting out from the great reservoir for our enjoyment here below? Such questions are truly living questions, and surely they must be seriously discussed by future lecturers upon this Ingersoll foundation. I hope, for my part, that more than one such lecturer will penetratingly discuss the conditions of our immortality, and tell us how much we may lose, and how much we will possibly gain, if its finiting outlines should be changed?



Kun ilmaisemme toiveemme kuolemattomuudesta, tarkoitamme yleensä kuolemanjälkeistä elämää, jossa itse olemme kokeva subjekti. Eikä tämäkään vielä riitä: pohjimmiltaan tahdomme olemassaolomme jatkuvan *juuri sellaisena* kuin sen tällä hetkellä koemme. James näyttää tarkoittavan, että hänen hahmottelemassaan kuolemattomuuskäsityksessä subjektiviteetille ei myöskään jää sellaista sijaa kuin perinteisemmissä teorioissa pyritään takaamaan, mutta että tämän ei välttämättä tarvitse merkitä ”ehdotonta mieliharmia” (*absolute regret*).

James pyrkii luenrossaan ylipäänsä laajentamaan inhimillisen katsannon alaa. Siinä missä ajatus ”kuolemattomien” valtavasta ja alati kasvavasta määrästä tuntuu meistä kenties sietämättömältä vain oman mielikuvituksemme ja ajatuskapasiteettimme rajoitusten vuoksi, niin myös yksilöllisen, persoonallisen mieleemme tuhoutuminen saa meidät ehkä kavahtamaan, koska emme kykene näkemään koko kuvaa.

Epikuroon kuuluisa argumentti kuolemanpelkoa vastaan kuuluu, että kun olemme elossa, kuolema ei kosketa meitä, ja kun olemme kuolleet, emme ole enää kokemassa sitä. Kuolema ei siis koskaan voi varsinaisesti koskettaa meitä emmekä koskaan voi kokea omaa kuolemaamme. Mikäli kuolema on portti rajattomaan tyhjyyteen ja olemattomuuteen, miksi se meitä liikuttaisi, sillä emmehän olisi sitä kokemassa? Jos taas kuoleman jälkeen siirrytään jonkinlaiseen tuonpuoleiseen, ei voitane puhua varsinaisesti kuolemasta, vaan kuolemanjälkeisestä elämästä. Tätä olotilaa koskevat mahdolliset pelot, kuten helvettiin joutuminen koskevat niin ikään jotakin muuta kuin itse *kuolemaa*. Miksi siis pelätä sitä?

Epikuroon ajatus ei kuitenkaan täysin vakuuttavasti tee tyhjäksi pelkoa siitä, mikä on ihmisen kohtalo täällä maanpäällisessä todellisuudessa kun hänen tomumajastaan aika jättää. Vaikka kuolemanpelkoargumenttia varioiden voidaankin väittää vastaan myös tätä koskeville peloille, se ei kuitenkaan onnistu vakuuttamaan jatkuvuutta koskevien intuitioiden ja toiveiden olevan *turhia*.

If all determination is negation, as philosophers say, it might well prove that that the loss of some particular determinations which the brain imposes would not appear a matter for such absolute regret.” (James 1956, 29–30.)

Omalla, henkilökohtaisella olemassaolollamme on tietysti erityinen merkitys meille; kuinka muuten voisi ollakaan? Koemme kaiken vain omasta itsestämme, omasta ruumiistamme ja mielestämme käsin, ja on looginen mahdottomuus kuvitella omaa *olemassaolemattomuuttaan* – konstruoimmehan kaikki kuvitelmat joka tapauksessa omasta ainutlaatuisesta ja yksilöllisestä kokemusmaailmastamme käsin. Subjektia ei koskaan voi pyyhkiä pois.

Kuitenkin maailmassa tulee itse kunkin kuoleman jälkeen koittamaan aika, jolloin tuo subjekti *on* poissa meidän elossa olevien kokemasta todellisuudesta. Mikäli kuolleen subjektiivinen olemus on siirtynyt jollekin toiselle olemassaolon tasolle, se ei ainakaan sieltä käsin kykene vuorovaikuttamaan meidän tuntemamme maailman kanssa ja kokemaan asioita samalla tavalla kuin ennen.

Subjektin poissaolo ei kuitenkaan tee tyhjäksi koko olemassaoloa. Ihminen on paljon muutakin kuin oma, yksityinen, kokeva subjektiinsa. Ennen kaikkea hän on elämänsä aikana tullut osaksi monien muidenkin ihmisten henkilökohtaista kokemusmaailmaa ja mentaalisten tilojen kokonaisuutta. Kuolleet elävät muistoissamme, sanotaan, ja tähän fraasiin sisältyy syvällinen totuus. Ihmiselämän muisto on aina ollut pyhä asia, ja myös sen jälkeen, kun viimeinenkin muisto on kadonnut, kuolleiden maailmaan painamien jälkien ja heidän aikaansaamiensa vaikutusten kaiut kantavat iankaikkisesti, *in saecula saeculorum*.

Mikä on kokevan subjektin merkitys? Miksi persoonallinen selviytyminen on meille niin tärkeää? Näitä ja monia muita pohjimmiltaan eettisiä kysymyksiä ei ole ollut mahdollista selvittää tämän tutkielman puitteissa, vaan tämä tehtävä on jätettävä tuleville selvityksille ja tutkimuksille. En ole voinut selventää tässä kattavasti käsittelemäni ”kuolemattomuuskäsityksen” tai kuolemanjälkeisen olemassaolon tavan merkitystä elämämme mielekkyydelle saati ”kertoa, miten paljon menetämme ja kuinka paljon mahdollisesti voitamme” jos omaksuisimme tällaisen ajattelutavan. Vai tulisiko ehkä sittenkin kuunnella Miguel de Unamunon sanoja: ”Älkäämme puhuko... siitä, mitä varten kaipaamme, sillä se on päämäärä itsessään.”

Kuten Peirce toteaa: ”Gentlemen and ladies, I announce to you this theory of immortality for the first time. It is poorly said, poorly thought; but its foundation is the rock of truth.”<sup>61</sup> Myöskään tämän tutkielman laajuudessa ei ole ollut mahdollista antaa kaikenkattavia vastauksia – kenties vastausten sijaan se saakin aikaan vain enemmän ja entistä vaikeampia kysymyksiä –, mutta projektia on kuitenkin ohjannut näkemys siitä, että näkökulmien uudelleenarvioinnin avulla on mahdollista oppia katsomaan ihmiselämää ja sen päättymisen jälkeistä aikaa toisenlaisella tavalla. Olipa totuus mikä hyvänsä, ja vaikka kenties saamme sen selville jättäessämme tämän maailman, voimme toistaiseksi olla varmoja vain tästä elämästä ja vaikutuksesta, joka sillä ja meillä itsellämme on lukemattomiin muihin elämiin.

61 Kts. Peirce 1998, 502

## Kirjallisuus

Atkin, Albert, 2013: "Peirce's Theory of Signs". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/peirce-semiotics/>> Haettu 19.8.2018.

Bardon, Adrian. 2013: *A brief history of the philosophy of time*. New York: Oxford University.

Bauman, Zygmunt. 1992: *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity.

Becker, Ernest. 1973: *The Denial of Death*. New York: Simon & Schuster.

Bergman, Mats. 2004: "Charles S. Peirce – Tiede ja kuolemattomuuden merkit". Teoksessa Kaitaro, Timo; Roinila, Markku (toim.): *Filosofin kuolema*. 239–250. Helsinki: Summa.

Bricklin, Jonathan. 2015. *The illusion of will, self, and time: William James's reluctant guide to enlightenment*. Albany: State University of New York.

Brock, Stuart & Mares, Edwin. 2007: *Realism and Anti-Realism*. Kingston: MQUP.

Cave, Stephen. 2012: *Immortality – The Quest to Live Forever and How It Drives Civilization*. New York: Crown.

Dyke, Heather & Bardon, Adrian. 2013: *A companion to the philosophy of time*. Malden (Mass.): Wiley-Blackwell.

Edwards, Paul (toim.). 1997: *Immortality*. New York: Prometheus.

Edwards, Paul. 1997: "Introduction". Teoksessa Edwards, Paul (toim.): *Immortality*. 1–70. New York: Prometheus.

Feldman, Fred. 2013: "Death and the Disintegration of Personality". Teoksessa Bradley, B., Feldman, F. & Johansson, J. (toim.): *The Oxford handbook of the philosophy of death*. 60–75. New York: Oxford University.

Fernández, Jordi. 2013: "Memory". Teoksessa Dyke, Heather & Bardon, Adrian (toim.): *A companion to the philosophy of time*. 432–443. Malden (Mass.): Wiley-Blackwell.

Flew, Antony. 1997: "The Cartesian Assumption". Teoksessa Edwards, Paul (toim.): *Immortality*. New York: Prometheus.

Greenberg, Jeff; Pyszczynski, Tom & Solomon, Sheldon. 1986: "The Causes and Consequences of a Need for Self-Esteem: A Terror Management Theory". Teoksessa Baumeister, (toim.): *Public Self and Private Self*. 189–212. New York: Springer-Verlag.

Hamlyn, David W. 1984: *Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University.

- Haslanger, Sally. 2005: "Persistence Through Time". Teoksessa Loux, Michael. J. & Zimmerman, Dean. W. (toim.): *The Oxford handbook of metaphysics*. 316–351. Oxford: Oxford University.
- Hawley, Katherine. 2004: *How things persist*. Oxford: Clarendon.
- Hedrick, Charles W. 2000: *History and silence: Purge and rehabilitation of memory in late antiquity*. Austin: University of Texas.
- Hofman, Frank. 2009: "An Alternative to Endurantism and Perdurantism: Doing Without Occupants". Teoksessa Honnefelder, Ludger; Runggaldier, Edmund & Schick, Benedikt. (toim.): *Unity and time in metaphysics*, 134-150. Berlin, New York: W. de Gruyter.
- Hookway, Christopher. 1985: *Peirce*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul.
- James, William. 1912a: *Essays in radical empiricism*. Auckland, New Zealand: The Floating Press.
- . 1912b: *A pluralistic universe* (Repr.). Lontoo
- James, William & Rainio, Aksel. 1922: *Ihmisen kuolemattomuus*. Porvoo: WSOY.
- James, William. 1956: *The Will to Believe, Human Immortality and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Dover Publications.
- . 1997: The Theory of the Soul. Teoksessa Edwards, Paul (toim.): *Immortality*. 177–183. Prometheus.
- . 2010: *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. Auckland: Floating Press.
- Kaitaro, Timo & Roinila, Markku (toim.). 2004: *Filosofin kuolema*. Helsinki: Summa.
- Karlin, Anthony. 2011: "William James's Undivided Self and the Possibility of Immortality". *Dissertations (2009 -)*. Paper 100.  
[http://epublications.marquette.edu/dissertations\\_mu/100](http://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/100) Haettu 21.3.2018.
- Kim, Jaegwon, 2005: "Supervenience, Emergence, Realization, Reduction". Teoksessa Loux, Michael. J. & Zimmerman, Dean. W. (toim.): *The Oxford handbook of metaphysics*. 247–276. Oxford: Oxford University.
- Kotkavirta, Jussi (toim.). 2007: *Persoonia vai ihmisiä*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Kroon, Fred & Voltolini, Alberto. 2016: "Fiction". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/fiction/>. Haettu 12.10.2017.

- Lamberth, David C. 1999: *William James and the metaphysics of experience*. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University.
- Lifton, Robert J. 1979: *The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life*. Washington DC: American Psychiatric.
- Lorenz, Hendrik. 2009: "Ancient Theories of Soul". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>> Haettu 20.8.2018.
- Mackie, David. 1999: "Personal Identity and Dead People". *Philosophical Studies* vol. 95:3, s. 219–242.
- Marek, Johann. 2013: "Alexius Meinong". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/meinong/>> Haettu 14.9.2018.
- Markosian, Ned. 2016: "Time". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/time/>> Haettu 16.8.2018.
- Masterton, Malin; Hansson, Mats G.; Höglund, Anna T. 2010: "In Search of the Missing Subject: Narrative Identity and Posthumous Wronging". *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 41, 340–346.
- Meinong, Alexius. 1960: "The Theory of Objects". Teoksessa Chisholm, Roderick M. (toim.): *Realism and the Background of Phenomenology*. Gelncoe (Ill.): The Free Press.
- Miller, Kristie. 2013: "Presentism, Eternalism and the Growing Block". Teoksessa Dyke, Heather & Bardon, Adrian (toim.): *A companion to the philosophy of time*. 345–364. Malden, (Mass.): Wiley-Blackwell.
- O'Connor, Timothy & Wong, Hong Yu. 2015: "Emergent Properties". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/properties-emergent/>> Haettu 1.9.2018.
- Parfit, D. 1984: *Reasons and persons*. Oxford, New York: Clarendon.
- Peirce, Charles. S., Hartshorne, Charles & Weiss, Paul. 1960: *Collected papers of Charles Sanders Peirce ; edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss*. Cambridge (Mass.): Belknap.
- Peirce, Charles. S., Fisch, Max H. & Kloesel, Christian J. W. 1982: *Writings of Charles S. Peirce: A chronological edition*. Bloomington: Indiana University.
- Peirce, Charles S. 1998: *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings. Vol. 2, 1893-1913*. Bloomington: Indiana University.

Pihlström, Sami. 2002: "William James kuolevaisuuden ja kuolemattomuuden filosofina". Teoksessa Kiiskinen, Terhi & Pihlström, Sami (toim.): *Kuoleman filosofia*. 97–111. Helsinki: Helsingin yliopisto, filosofian laitos.

Pihlström, Sami. 2004: "Pragmatistin kuolema ja kuolemattomuus". Teoksessa Kaitaro, Timo; Roinila, Markku (toim.): *Filosofin kuolema*. 251–256. Helsinki: Summa.

Platon & Lehmuskoski, Niilo. 1919: *Pidot*. Porvoo: WSOY.

Poli, Roberto. 2015: "The Difference Between Dynamical Systems and Process Theories". Teoksessa Petrov, Vesselin & Scarfe, Adam C. (toim.): *Dynamic being: Essays in process-relational ontology*, 28–43. Newcastle upon Tyne, England: Cambridge Scholars.

Quine, William V. O. 1999: "On What There Is". Teoksessa Kim, Jaegwon & Sosa, Ernest (toim.): *Metaphysics: An anthology*. 4–12. Malden (Mass.): Blackwell.

Rea, Michael C. 2005: "Four-Dimensionalism". Teoksessa Loux, Michael J; Zimmerman, Dean W: *The Oxford Handbook of Metaphysics*. 246–280. New York: Oxford University.

Rescher, Nicholas. 1996: *Process metaphysics: An introduction to process philosophy*. Albany: State University of New York.

Rescher, Nicholas. 2000: *Process philosophy: A survey of basic issues*. Pittsburgh, Pennsylvania: University of Pittsburgh.

Rosen, Gideon. 2017: "Abstract Objects". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/abstract-objects/> Haettu 29.3.2018.

Santanella, Lucia. 2014: "Mortality and Immortality at the Same Time". Teoksessa Tandy, Charles (toim.): *Death and Anti-Death: One-Hundred Years After Charles S. Peirce (1839-1913)*. 335–345. Michigan: Ria University.

Schnieder, Benjamin & von Solodkoff, Tatjana. 2009: "In Defence of Fictional Realism". *The Philosophical Quarterly* vol. 59, no. 234, s. 138–149.

Seibt, Johanna. 2018: "Process Philosophy". Sivustolla *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/process-philosophy/> Haettu 13.8.2018.

Swedene, Jason K. 2009: *Staying Alive: The Varieties of Immortality*. Lanham: University Press of America.

Tomasini, Floris. 2009: "Is Post-mortem Harm Possible? Understanding Death Harm and Grief". *Bioethics* 23:8; 441–449.

Unamuno, Miguel de; Kilpeläinen, Tapani & Tomperi, Tuukka. 2009: *Traaginen elämäntunto*. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.

Varner, Eric R. 2004: *Mutilation and Transformation : Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture*. Leiden, Boston: Brill.

Vigilant, Lee Garth; Williamson, John B. 2003: "Symbolic Immortality and Social Theory: The Relevance of an Underutilized Concept". Teoksessa Bryant, Clifton D. (toim.): *The Handbook of Death & Dying*, 173–182. Yhdysvallat: SAGE.

Weber, Michael. 2004: *After Whitehead: Rescher on process metaphysics*. Frankfurt: Ontos Verlag.

Williams, Bernard. 1973: "The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality". Teoksessa *Problems of the Self*. 82–100. Lontoo: Cambridge University.

Wood, Forrest Jr. 1986: *Whiteheadian Thought as a Basis for a Philosophy of Religion*. University Press of America

Zimmerman, Dean. 2013: "Personal Identity and the Survival of Death". Teoksessa Bradley, B., Feldman, F. & Johansson, J. (toim): *The Oxford handbook of the philosophy of death*. 97–146. New York: Oxford University.