

Elämän merkityksellisyys sub specie aeternitatis:
Spinozan, Wittgensteinin ja Camus'n ikuisuuden
näkökulmat

Sari Niemi

Pro gradu -tutkielma

Turun yliopisto

Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos

Filosofia

Maaliskuu 2020

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.

TURUN YLIOPISTO

Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos/ Yhteiskuntatieteellinen tiedekunta

NIEMI, SARI: Elämän merkityksellisyys sub specie aeternitatis: Spinozan, Wittgensteinin ja Camus'n ikuisuuden näkökulmat

Pro gradu -tutkielma, 47 s.

Filosofia

Maaliskuu 2020

Käsittelen tässä tutkielmassa elämän merkityksellisyyttä ikuisuuden näkökulmasta eli sub specie aeternitatis -näkökulmasta. Tutkimuskysymyksenäni pohdin, millainen merkityksellisyyden kokemus elämälle syntyy, kun sitä tarkastellaan ikuisuuden näkökulman kautta. Työssäni tulen käsittelemään elämän merkityksellisyyden kokemusta Baruch Spinozan, Ludwig Wittgensteinin sekä Albert Camus'n teorioiden pohjalta. Spinoza tarjoaa metafyyssisen, kosmisen, Wittgensteinin rajatun metafyyssisen, solipsistisen, ja Camus empirisen näkökulman merkityksellisyyden kokemiseen.

Spinozan mukaan sub specie aeternitatis on näkökulma, jonka kautta ääretön olemassaolo voidaan ymmärtää. Olemme kaikki osa ääretöntä olemassaoloa; täydellistä olentoa, jota Spinoza kutsuu Jumalaksi. Merkitys elämälle syntyy oman asemansa tiedostuksesta osana tätä olemassaoloa. Wittgensteinin sub specie aeternitatis on näkökulma, joka näkee maailman rajattuna kokonaisuutena. Hän kuvaa ikuisuutta ajattomana nykyhetkenä. Merkityksellisyys syntyy siitä kokemuksesta, että maailma koetaan merkityksellisenä rajattuna kokonaisuutena. Camus taas tarjoaa merkityksellisyyden kokemiseksi tietynlaisen absurdiuden, joka on hyväksyvä kokemus maailmasta vailla kokemusta tulevaisuudesta tai menneisyydestä – vailla toivoa tai nostalgiaa. Kapina on Camus'lle tärkeä käsite absurdiuden hyväksymisen kannalta. Esitän, että tämän absurdiuden näkökulman voisi nähdä myös ajattomana sub specie aeternitatis -näkökulmana.

Ennen Spinozaan, Wittgensteiniin sekä Camus'hun perehtymistä käsittelen sub specie aeternitatisin yleisesti. Toisin kuin käsitteen kehittäjä Spinoza itse esittää, näkökulman on nähty johtavan pessimistiseen lopputulokseen elämän merkityksellisyydestä, sillä jotkut esimerkiksi näkevät luonnon spinozalaisittain käsitettynä poistavan heidän yksilöllisyyden tunteensa. Esittelen myös ikuisuuden näkökulmasta vastakkaisen näkökulman, sub specie humanitatis -näkökulman. Tämän näkökulman mukaan merkityksellisyyden kokemus on subjektiivista ilman laajempaa kokonaisuuden kautta tarkastelua.

ASIASANAT: absurdus, Camus, eksistentialismi, elämän merkityksellisyys, ikuisuuden näkökulma, ikuisuus, merkityksellisyys, merkitys, Platon, Spinoza, sub specie aeternitatis, Wittgenstein, äärettömyys.

Sisällysluettelo

1 Johdanto.....	5
2 Sub specie aeternitatis yleisesti.....	8
3 Spinoza: Ikuisuuden näkökulma ja äärettömyys.....	11
3.1 Käsitteistä.....	11
3.2 Jumala ja äärettömyys.....	12
3.3 Ikuisuus.....	14
3.4 Yhteenveto.....	16
4 Wittgenstein: Ikuisuuden merkitys.....	17
4.1 Logiikka, kieli ja maailma.....	19
4.2 Metafyysinen subjekti maailman rajana.....	20
4.3 Ajaton ikuisuus ja ikuinen elämä.....	22
4.4 Ymmärtää maailma ikuisuuden näkökulmasta.....	25
4.5 Yhteenveto.....	27

5 Camus: Elämän merkityksellisyys ja absurdus.....	28
5.1 Absurdi henkilö.....	29
5.2 Absurdus ja Jumala.....	33
5.3 Absurdus, vapaus ja kuolema.....	37
5.4 Yhteenveto.....	39
6 Johtopäätökset.....	40
6.1 Camus'n absurdus ikuisuuden näkökulmana.....	41
6.2 Kolme ikuisuuden näkökulmaa.....	42
6.3 Minä ja maailma.....	43
7 Lopuksi.....	45
8 Lähteet.....	46

1 Johdanto

Sub specie aeterni – A: Sinä etäännyt yhä nopeammin elävistä: pian he pyyhkivät sinut pois luettelostaan! B: Se on ainoa keino päästä osalliseksi kuolleiden etuoikeuteen. – A: Mihin etuoikeuteen? B: Ettei tarvitse enää kuolla. (Nietzsche 1963, 146.)

Oheinen lainaus on Friedrich Nietzschen teoksesta *Iloinen tiede*. Nietzsche kenties viittaa merkityksettömyyden kokemukseen, joka syntyy sen tosiseikan ymmärtämisestä, että jokainen meistä elää maailmassa hyvin pienen ajan ja olemassaolomme maailmankaikkeuden suuressa mittakaavassa voi tuntua merkityksettömältä. Kenties B on menettänyt koko elämänilonsa tämän havahduttavan tosiasian tajuaamisen johdosta. Ainoa etuoikeus on saada olla kuolematta. Onko elämä mahdollista nähdä merkityksellisenä kaikesta huolimatta?

Elämälle nykyhetkessä ei ole kuolemaa. Kuolema ei ole elämäntapahtuma. Se ei ole maailman tosiseikka. Jos ikuisuudella ymmärretään äärettömän ajankeston asemasta ajattomuutta, voidaan sanoa, että ikuisesti elää se, joka elää nykyhetkessä.¹ (MK, 104.)

Näin kirjoittaa Ludwig Wittgenstein *Muistikirjoissaan*². Elämä on mahdollista kokea rajattuna ajattomana kokonaisuutena, kun se nähdään ikuisuuden näkökulmasta eli sub specie aeternitatis -näkökulmasta. Nietzschen tulkinta ikuisuuden näkökulmasta vie merkityksen mukanaan, toisin kuin Wittgensteinin näkökulma, joka tuo merkityksen.

¹ Kts. myös TLP 6.4311.

² Teoksen koko nimi: *Muistikirjoja 1914-1916*.

Ajattomasta kokemuksesta, vailla toivoa tai pelkoa suuntaansa, kirjoittaa myös Albert Camus teoksessaan *The Myth of Sisyphus*³. Ajattomuuden lisäksi hän pohtii esimerkiksi merkityksellisyys illusorista luonnetta. Camus kirjoittaa:

Kaiken kauneuden sydämässä makaa jotain epäinhimillistä, ja nämä vuoret, taivaan pehmeys, näiden puiden ääri viivat menettävät juuri tällä minuutilla niiden illusorisen merkityksensä, jonka olemme pukeneet niille, tästedes kaukaisempi kuin kadotettu paratiisi.⁴ (Camus 2005, 12-13.)

Merkitys on yhtä kaukaista kuin kuolema, kadotettu paratiisi. Camus tarjoaakin tietynlaisen absurdiuden kokemuksen vastauksena elämän merkityksettömyyden kokemukseen. Tämä absurdius on nykyhetkessä elettyä kapinaa merkityksettömyyttä vastaan ja oman kuolevaisuutensa hyväksymistä. Camus ei itse esitä näkemystään sub specie aeternitatis -näkökulmana, mutta nähdäkseen absurdius voidaan ymmärtää myös tätä kautta. Maailma on Camus'lle absurdi kokonaisuus.

Ensimmäisenä sub specie aeternitatis -käsitettä käytti Baruch Spinoza pääteoksessaan *Etiikka*⁵. Spinozalle ääretön olemassaolo on kiistämätön tosiasia, joka on ymmärrettävissä sub specie aeternitatisin avulla. Elämme kaikki äärettömässä maailmankaikkeudessa - olemme osa sitä. Ääretön olemassaolo, jonka sisällä kaikki sijaitsee, on Spinozalle yhtä kuin Jumala. Spinozan Jumala eroaa siis merkittävästi teistisestä: Jumala tarkoittaa samaa kuin olemassaolo, se ei ole kokijasta erillinen. Äärettömyyden voi kokea sillä ymmärryksellä, että näkee itsensä järkensä avulla osana suurempaa maailmankaikkeutta.

³ Alkuperäinen teos: *Le Mythe de Sisyphe*, 1942.

⁴ "At the heart of all beauty lies something inhuman, and these hills, the softness of the sky, the outline of these trees at this very minute lose the illusory meaning with which we had clothed them, henceforth more remote than a lost paradise." (Camus 2005, 12-13.)

⁵ *Etiikka* valmistui vuonna 1675 ja se julkaistiin postuumisti vuonna 1677. (Oittinen 1994, 37.)

Spinoza kirjoittaa:

Täydellisyys ei siis kumoa olion olemassaoloa, vaan päinvastoin vahvistaa sen; epätäydellisyys sitä vastoin kumoo sen. Näin siis emme voi olla minkään olion olemassaolosta niin varmoja kuin juuri absoluuttisen äärettömän eli täydellisen olion, toisin sanoen Jumalan olemassaolosta. (E1P11huom.)

Tulen tässä tutkielmassa käsittelemään Spinozan, Wittgensteinin sekä Camus'n teorioita⁶. Ennen näitä käsittelen toisessa luvussa sub specie aeternitatis – sekä sub specie humanitatis -näkökulmat ja niiden eroavaisuudet. Kyseisessä luvussa käsittelen päälähteinäni Joshua Seachrisin artikkelia ”The Sub Specie Aeternitatis and Normative Evaluations of Life’s Meaningfulness: A Closer Look” sekä Iddo Landaun artikkelia ”The Meaning of Life Sub Specie Aeternitatis”. Sub specie humanitatis -näkökulma on empiirisempi näkökulma, jonka mukaan merkityksellisyys voidaan löytää subjektiivisesti vailla ikuisuuden näkökulmaa.

Kolmannessa luvussa käsittelen Spinozan ikuisuuden näkökulman, jonka mukaan saavutamme tiedon äärettömyydestä järkemme avulla. Äärettömyyden kokemus tuo suurimman mahdollisen mielenrauhan. Spinoza esittää metafyyssisen, kosmisen, näkökulman merkityksen kokemiseen. Päälähteenäni käytän hänen teostansa *Etiikkaa*. Neljännessä luvussa esittelen Wittgensteinin ikuisuuden näkökulman, jonka ajaton kokemus on myös reitti merkityksellisyyden kokemukseen. Wittgenstein tarjoaa rajatun metafyyssisen, solipsistisen, näkökulman merkityksen kokemiseen. Lähteinä käytän hänen *Muistikirjojaan 1914-1916* sekä *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tukeudun myös Peter Hackerin kirjaan *Insight and Illusion* sekä Hanne Appelqvistin artikkeliin ”Apocalypse Now: Wittgenstein’s Early Remarks on Immortality and the Problem of Life”. Viidennessä luvussa käsittelen Camus'n absurdiuden elämän merkityksellisyyttä

⁶ Englannista käännettyt suomennokset ovat omiani.

tuottavana. Camus'n empiirisempi näkökulma tuo merkityksen mukanaan. Päälähteenä käytän hänen teostansa *The Myth of Sisyphus*.

Kuudennessa luvussa esitän, että Camus'n absurdiuden näkökulma liittyy sub specie aeternitatis -näkökulmien joukkoon. Pohdin myös kaikkia kolmea esiteltyä näkökulmaa yhdessä sekä esitän omat johtopäätökseni ikuisuuden näkökulmasta merkitystä tuottavana ja maailmaa selittävänä. Viimeisessä luvussa pohdin ikuisuuden ja äärettömyyden kokemisen sekä ymmärtämisen mahdollisuutta.

2 Sub specie aeternitatis yleisesti

Sub specie aeternitatis –näkökulmalla tarkoitetaan asian katsomista ajattomasti ja objektiivisesti kokonaisuutena. Voidaan ajatella, että elämän merkityksellisyyden yhteydessä sub specie aeternitatis on tietynlainen kokemus tai ymmärrys. Se on kokemus siitä, että on ymmärtänyt maailman kokonaisuutena. Se on kokemus ikuisuudesta. Kokemuksen ikuisuudesta voi löytää esimerkiksi kosmisuuden, solipsismin tai empirismin kautta. Kuitenkin kenties itse kokemus on aina sama – kokemus ajattomasta kokonaisuudesta, rajatusta tai rajattomasta, vailla pelkoja ja toiveita suuntaansa. Näitä kokonaisuuksia tulen työssäni käsittelemään.

Tämän näkökulman on nähty merkityksellisyyden tuottamisen lisäksi johtavan myös pessimistiseen johtopäätökseen elämän merkityksellisyydestä, sillä on mahdotonta tehdä pidempiaikaista tai pysyvää vaikutusta maailmaan kosmisessa mittakaavassa. Pessimistiseltä kannalta katsottuna oman yksilöllisyytensä kokemuksen voi hukata äärettömyyden edessä, sillä voidaan ajatella, että mikään teko ei ole suurella mittakaavalla merkittävä tai edes tärkeä. (kts. Seachris 2012.) Nähdäkseni pessimistiseltä kannalta katsottuna ihminen nähdään mitättömänä osana ääretöntä kosmosta. Voidaan myös ajatella, että pessimististä ajatusta tukee se tosiasia, että universumin suurella mittakaavalla konkreettinen ihmiselämä voidaan nähdä häviävän lyhyenä, kuten Nietzsche esitti kirjassaan *Iloinen tiede*. (Nietzsche 1963, 146.)

Joshua Seachris aloittaa pohdintansa naturalistisella sekä teistisellä sub specie aeternitatis -näkökulmalla artikkelissaan ”The Sub Specie Aeternitatis and Normative Evaluations of Life’s Meaningfulness: A Closer Look”. Hän erottelee näkökulmat toisistaan. Naturalistinen sub specie aeternitatis, jonka mukaan ei ole muuta kosmista entiteettiä kuin luonto itsessään, johtaa Seachrisin mukaan kuvailemani kaltaiseen pessimismiin: ihmiselämällä ei ole laajalla mittakaavalla mitään merkitystä, sillä ihminen on kuin satunnainen pisara suuressa valtameressä. Teistinen sub specie aeternitatis sallii transsendentin, luonnosta erillisen, Jumalan olemassaolon, joka toisi merkityksen. Tämän näkökulman mukaan Jumala, esimerkiksi jonkinlaisen kosmisen päämääräsyyn tuottajana, voisi tuoda elämään merkityksellisyyden kokemusta. Tosin, edes yhdessä Jumalan kanssa kysymys elämän merkityksellisyydestä ei välttämättä ratkea, kuten Iddo Landau esittää artikkelissaan “The Meaning of Life Sub Specie Aeternitatis”. (Seachris 2012, 605-606; Landau 2011, 730.) Teodikea⁷ on yksi tällainen tekijä, jonka myötä elämän merkityksellisyys teistisen näkökulman kautta voidaan hukata.

Esitely naturalistinen sub specie aeternitatis voidaan nähdä kuitenkin myös merkitystä tuovana. Käsitettä ”sub specie aeternitatis” käytti ensimmäisen kerran Baruch Spinoza pääteoksessaan *Etiikka*. Spinozan esittämä näkökulma tuo merkityksellisyyden Jumalan kautta, mutta Jumala ei ole sen kaltainen kuin teistisen sub specie aeternitatisin Jumala on. Spinozan Jumala on koko luonto, ääretön maailmankaikkeus. Elämällä on suurempi merkitys, sillä kaikki on osa Jumalaa, ääretöntä olemassaoloa. Ikuisuuden kannalta tarkasteltuna olemme kaikki saman täydellisen olennon modifikaatioita; siis erillisiä tiloja tässä yhteisessä, kaikki tilat kattavassa, substanssissa. Merkityksellisyys elämälle syntyy tämän kokemuksen tiedostamisesta. (Nadler 2018, 2.1, 2.3; E5P27-30.) Käsitellen Spinozaa tarkemmin seuraavassa luvussa.

Sub specie humanitatis –näkökulma toimii vastakkaisena sub specie aeternitatis –näkökulmalle. Näkökulma viittaa sisäisiin, ensimmäisen persoonan, näkökulmiin elämästään sekä siihen, mikä yleisesti koetaan merkityksellisenä. Merkittävänä tekijänä on se, mitä itse tekee elämällään ja miten elämänsä kokee. Erottelun teki ensimmäisenä

⁷ Teodikea eli pahan ongelma lyhyesti: Mikäli Jumala on kaikkivoipa ja hyvä, miksi maailmassa tapahtuu niin paljon paha?

Thomas Nagel. Nagelin mukaan näkökulmat yhdistyvät ajatuksessa siitä, että vaikka ulkopuolelta katsottuna jokaisen elämä tuntuu satunnaiselta tai merkityksettömältä, sisältäpäin katsottuna mahdollisuus olla syntymättä tuntuu käsittämättömältä ja kuolema kaikelta muulta kuin yhdentekevältä. Objektiivisen ja subjektiivisen erottelun välinen suhde pyrkii auttamaan meitä käsittelemään ja kohtaamaan kaikista välttämättömmän. (Landau 2011, 728; Seachris 2012, 608.) Kaikista välttämättömmän, kuoleman, kohtaaminen on kenties helpompaa kyetessään näkemään elämän merkityksellisenä. Tosin, kuoleman subjektiivinen kohtaaminen voi olla jopa helpottavaa, mikäli merkityksellisyyden kokemusta ei onnistu saamaan omaan elämäänsä.

Sub specie humanitatis -näkökulma korostaa siis subjektiivista kokemusta sekä vertailtavaa arvoyhteisöä. Tästä näkökulmasta katsottuna, esimerkiksi Seachrisin esittämän ruohonkorsien laskemisen mukaan, toimi voi olla merkityksellistä, mikäli subjekti kokee sen merkityksellisenä. (Seachris 2012, 619.) Ehkäpä asiaa voisi ajatella vielä laajemmin; tekeminen on merkityksellistä, mikäli subjekti kokee todella elävänsä toimen toteuttaessaan. Ruohon korret, auringon valo, tuulen vire kasvoilla – kaikki tämä voi toimia merkityksen tuojana. Suuressa mittakaavassa ei toimella ole merkitystä sinällään, mutta subjektin omalta kannalta elossa olemisen kokemus korostettuna näinkin yksinkertaisessa puuhassa voi toimia merkityksen tuojana. Tapaamme ajatella, että merkityksellisyyden kokemus on riittävä määre merkityksellisyyden saavuttamiseen. Sub specie humanitatis -näkökulma ei sisällä ajatusta maailman ymmärtämisestä kokonaisuutena. Se on ajatus itsestä ja omasta kokemuksestaan; siitä, että ymmärrystä maailmasta kokonaisuutena ei tarvita merkityksellisyyden kokemiseen. Toimi itsessään on merkityksellisyyttä tuova. Sub specie humanitatis ei kuitenkaan vastaa pessimistiseen näkökulmaan maailmasta.

Pessimistinen ajatus sub specie aeternitatisista korostaa siis sitä, että mikään tekemme ei ole universumin laajalla mittakaavalla tärkeä. (Seachris 2012, 606.) Voidaan ajatella, että tällöin ikuisuuden kannalta katsottuna kaikki on merkityksetöntä osaa ääretöntä ajan jatkumoa, sillä mikään ei ole pysyvää. Kuitenkin, kuten tulen työssäni esittämään, ei mainittu pessimistinen näkökulma nähdäkseni kuulu sub specie aeternitatis -näkökulmien joukkoon laisinkaan, vaan ainoastaan sub specie humanitatis -näkökulman yhteyteen.

Vain sub specie humanitatis -näkökulman yhteydessä voimme hukata merkityksellisyyden kokemuksen ikuisuuden kokemuksen edessä. On mahdollista nähdä ainakin kolme erilaista sub specie aeternitatis -näkökulmaa olevan olemassa: Spinozan kosminen, Wittgensteinin solipsistinen ja Camus'n empiirinen. Spinozan sekä Camus'n näkökulmat ovat naturalistisia. Wittgensteinin näkökulma ei taas ole niin naturalistinen kuin teistinenkään, sillä maailman olemassaolo ei palaudu kokemuksesta riippumattomaan luontoon eikä maailman ulkopuolisista asioista voida hänen mukaansa sanoa mitään.

3 Spinoza: Ikuisuuden näkökulma ja äärettömyys

Baruch Spinoza esittää kattavan järjestelmän Jumalaan, maailmaan sekä ihmiseen osana tätä olemassaoloa. Hän on rakentanut pääteoksensa *Etiikan* aksiomaattis-deduktiivisesti alkaen Jumalasta ja päättyen vapauteen. Teoksessaan Spinoza perustelee miksi niin Jumala kuin tajuntamme on ikuinen ja selventää omaa osaamme maailmankaikkeudessa. Spinozalle olemassaolo tarkoittaa samaa kuin Jumala. Olemme kaikki osa olemassaoloa, Jumalaa, ja kykenemme tiedostamaan tämän olemuksen järkemme avulla.

Spinozan sub specie aeternitatis on näkökulma, jossa oliot tiedostetaan ikuisuuden kannalta eli ne tiedostetaan välttämättöminä. Ikuisuuden näkökulman kautta voidaan havaita ääretön olemassaolo sekä itsensä osana sitä. Spinozan mukaan äärettömän havainnointi edeltää äärellisen havainnointia.

3.1 Käsitteistä

Substanssilla Spinoza tarkoittaa itsenäistä oliota, jota ei käsitetä muun olion kautta. Substanssi ei voi syntyä toisesta substanssista ja sen luontoon kuuluu välttämättä olemassaolo. Ääretön maailmankaikkeus, olemassaolo, on substanssi. Se voidaan ymmärtää ilman muita käsitteitä. Substanssi on välttämättä olemassa juuri sen vuoksi, että se on oman itsensä syy. Se on myös ääretön, sillä mikäli se olisi äärellinen, joku

samanluontoinen substanssi rajoittaisi sitä, jolloin substansseja olisi useampi. Substansseja on vain yksi. Muutoin olisi olemassa substansseja, joilla on sama attribuutti tai sama luonto. Tällä tarkoitetaan siitä, että substanssin välttämätön olemassaolo olisi olemassa myös toisessa substanssissa välttämättömänä olemassaolona, jolloin näillä olisi sama luonto ja toinen rajoittaisi toista, joka on Spinozan mukaan järjetöntä. (E1P1-8.) Jos olisi olemassa kaksi maailmankaikkeutta, jotka molemmat olisivat välttämättä olemassa, olisi niillä sama luonto eli tässä tapauksessa olemassaolo. Kaksi maailmankaikkeutta rajoittaisi toisiaan siten, että toinen välttämättä sisältyisi toiseen. On välttämättä jokin suurin, ääretön, johon kaikki muu sisältyy – ja joka ei itse sisälly mihinkään muuhun.

Attribuutti ilmaisee Spinozan mukaan substanssin havaittua ja olemusta muodostavaa piirrettä. Niitä ovat siis substanssin ominaisuudet. Attribuutteja äärettömällä substanssilla tulee olla ääretön määrä, koska mitä enemmän attribuutteja substanssilla on, sitä enemmän olemassaoloa sillä on. Moduksella Spinoza tarkoittaa substanssin tiloja eli tiloja, jotka käsitetään toistensa kautta. (E1määr4-5, E1määr8.) Ainoastaan substanssi käsitetään vailla muita käsitteitä. Kaikki muut käsittämämme asiat ovat sellaisia, joiden ymmärtämiseen tarvitaan muitakin käsitteitä. Esimerkiksi puun käsittäminen on ajattelun modus. Käsitän puun, koska käsitän olemassaolon, materiaalisen maailman ja itseni. Voisi myös sanoa, että itsensä käsittäminen Jumalan kautta on eräs ajattelun modus.

Kappale ilmaisee moduksen, joka ilmaisee Jumalan olemuksen äärellisenä oliona. Se on äärellinen pala ääretöntä. Kappaleita ovat siis kaikki äärelliset oliot maailmassa. Idealla Spinoza tarkoittaa tajunnassa olevaa käsitettä, jonka ajatteleva olio muodostaa omassa tajunnassaan. Adekvaatti idea on idea, jolla on toden idean tunnusmerkit ilman suhdetta kohteeseensa. Tällaisia ideoita ovat kaikista selvimmin todet ideat ja ne käsitetään muista ideoista riippumattomina. (E2määr1-4.)

3.2 Jumala ja äärettömyys

Teoksessaan Spinoza kuvaa Jumalaa äärettömäksi olioksi, joka sisältää äärettömän määrän attribuutteja. Attribuutilla Spinoza siis tarkoittaa havaittua, olemusta ilmaisevaa,

asiaa. Ääretöntä ei rajoita mikään muu samanluontoinen, toisin kuin esimerkiksi äärellistä kappaletta rajoittaa suurempi kappale tai äärellistä ajatusta rajoittaa toinen ajatus.

Spinoza kirjoittaa Jumalasta:

Määritelmä VI. Jumalalla ymmärrän absoluuttisen ääretöntä olentoa, toisin sanoen äärettömästä määrästä attribuutteja koostuvaa substanssia, joista kukin ilmaisee ikuista ja ääretöntä olemusta. (E1Pmäär6.)

Jokaisella äärellisellä oliolla on syy olemassaololleen. Syyllä tarkoitetaan siis sitä, että sen olemassaolo on lähtöisin toisesta oliosta. Se, että on olemassaoloa, on Spinozan mukaan kykyä olla olemassa. Hän kirjoittaa, että mikäli olisi olemassa vain äärellisiä olioita, näillä olisi enemmän kykyä kuin absoluuttisen äärettömällä olennolla. Absoluuttinen ääretön olento on välttämättä olemassa, koska me olemme olemassa. Spinoza perustelee absoluuttisen äärettömän olennon olemassaolon siitä, että substanssin olemassaolo seuraa sen omasta luonnosta, ei mistään ulkoisesta syystä. Tällainen substanssi on täydellinen, sillä siihen ei vaikuta mikään ulkopuolinen eikä sen kaltaista ole toista. Tällainen ääretön olio on siis Jumala eikä Jumalan ulkopuolella ole mitään. (E1P5-14.) Toisin sanoen siis, Jumala eli ääretön olemassaolo käsitetään ennen oman olemassaolon käsittämistä. Ensin havaitaan maailma, sitten itse. Koska maailma on olemassa, on mahdollista, että itse on. Itse kokijana äärellisenä olentona sijaitsee välttämättä jossain äärettömässä – äärellinen osa ääretöntä substanssia.

Spinoza kirjoittaa, että Jumalan on oltava välttämättä olemassa:

Propositio XI: Jumala eli äärettömästä määrästä attribuutteja koostuva substanssi, joista jokainen ilmaisee ikuista ja ääretöntä olemusta, on välttämättä olemassa. (E1P11.)

Spinozan mukaan Jumala on ajatteleva olio, sillä me ajattelemme. Jumala sisältää äärettömän määrän ajattelun moduksia, koska se voi ajatella äärettömän paljon. Jumala sisältää myös äärettömän määrän reaalisuutta eli täydellisyyttä. Koska kykenen ajattelemaan, Jumalan on välttämättä ajateltava. En voi omistaa kykyä, mitä Jumala ei omistaisi. Jumala on myös ulottuvainen, koska ulottuvaisuus on yksi maailmassa esiintyvistä attribuuteista. Jumala on siis jokaisen idean syy, myös oman ideansa syy ja ylläpitäjä. Ihmisen olemus koostuu Jumalan olemuksen attribuuteista. (E2P1-4.)

Propositio XXIV. Mitä enemmän ymmärrämme yksittäisiä olioita, sitä enemmän ymmärrämme Jumalaa [eli meillä on Jumalan ymmärrystä]. (E5P24.)

Oheisella lainauksella Spinoza tarkoittaa sitä, että ymmärrämme Jumalaa sen paremmin mitä paremmin ymmärrämme maailmaa. Jumala ymmärtää äärettömästi kaiken ja mitä enemmän itse koemme tuota samaa ymmärrystä, sitä enemmän meillä on Jumalan ymmärrystä. Voimme ymmärtää maailmaa kolmella eri ymmärryksen lajilla: kuvittelukyvyllä, järjellä sekä intuitiolla. (E2P40-42.) Järjen avulla erotamme toden epätodesta; kykenemme ymmärtämään, että kappaleella on olemassaolo tai että sillä ei ole sitä. Intuitiivista tietoa Spinoza kutsuu kolmanneksi tiedon lajiksi. Se on tietoa Jumalasta. Intuitiiviseen tietoon tarvitsemme ikuisuuden näkökulmaa eli sub specie aeternitatis -näkökulmaa.

3.3 Ikuisuus

Koska Jumala on ikuinen, jokainen sen attribuuttikin on ikuinen. Jumala on myös olioiden olemassaolon säilymisen syy sekä niiden olemukseen vaikuttava syy. Kaikki toimii maailmankaikkeudessa jumalallisen luonnon välttämättömyydestä. Maailmankaikkeudessa ei ole siis mitään satunnaista. Syntyneet olennot ovat Spinozan mukaan Jumalan attribuuttien moduksia eli ne käsitetään substanssin kautta. Kaikki oliot ovat siis osa Jumalaa ja moduksina erotettavissa äärellisiksi omiksi osikseen. Ymmärryksellä Spinoza tarkoittaa ajattelun modusta. Aktuaalisesti äärellinen ymmärrys

käsittää osan Jumalan attribuuteista eli voimme ymmärryksemme avulla tehdä eroa olioiden välillä ja tiedostaa niiden osallisuuden äärettömässä olemassaolossa. (E1P19-20, E2P44.)

Spinozan mukaan ihmistajunnan idean kohteena on ihmisruumis, joka on aktuaalisesti olemassa. Ihminen koostuu hänen mukaansa tajunnastaan ja ruumiistaan. Ihminen siis tiedostaa itsensä sekä Jumalan ruumiinsa havaintojen välityksellä. Ihmistajuntaa muodostavan idean kohteena on ruumis, ja tajunta havaitsee sen välttämättä. En kykene havaitsemaan maailmaa vailla ruumistani. Maailmaa havainnoidessamme tajunnan kohteena on idea jostain olemassa olevasta ja äärellisestä. Idean myötä tieto on tajunnassa. Jumalassa on ideat kaikesta äärettömästi. (E2P8.)

Ihmisruumiin olemukseen ei liity välttämätöntä olemassaoloa, mutta tajunnan sekä maailman olemukseen liittyy, Spinoza esittää. Hän kirjoittaa: ”Järjen luontona on havainnoida oliota tietyltä ikuisuuden kannalta” (E2P44). Järjen luontoon kuuluu tarkastella oliota välttämättöminä – sub specie aeternitatisin avulla. Olion idea sisältää olion olemuksen ja olemassaolon, joita ei voida ymmärtää ymmärtämättä Jumalaa. Vaikka jokainen olio on äärellinen, se sisältää voiman, joka on ääretön.

Hän kirjoittaa:

Propositio XLV. Jokaiseen ideaan mistä tahansa aktuaalisesti olemassa olevasta kappaleesta tai yksittäisestä oliosta liittyy välttämättä Jumalan ikuinen ja ääretön olemus.” (E2P45.)

Spinozan mukaan ihmistajunta ei voi tuhoutua täydellisesti ruumiin myötä, vaan se sisältää jotain ikuista. Tajunnan olemusta käsitetään Jumalan olemuksen kautta. Spinoza kutsuu ruumiin tarkastelua ikuisuuden kannalta yhdeksi ajattelun modukseksi, joka kuuluu tajunnan olemukseen. (E2määr1-7, E5P22.) Koska maailmankaikkeus on ikuinen,

siihen ei voi lisätä mitään eikä siitä poistu mitään. Ruumiimme on äärellinen ja ajan myötä hajoava, mutta meissä on jotain ikuista, sillä olemme osa ikuisuutta.

Spinoza kirjoittaa:

Propositio XXV. Tajunnan korkein pyrkimys ja korkein hyve on ymmärtää oliot kolmannen tiedostuksen lajin avulla. (E5P25.)

Kolmas tiedostuksen laji on ymmärtää oliot ikuisuuden kannalta, Jumalan tiedostaminen. Spinozan mukaan tästä tiedostuksen lajista syntyy korkein mahdollinen mielenrauha. Hänen mukaansa sen suurempi hyve, mitä suurempi tiedostus on. Tajunta saa tietoa Jumalasta sekä omasta ikuisuudestaan tällä tiedostuksen lajilla. (E5P25-30.) Voisi ajatella, että olemassaolo itsessään tiedostetaan vailla suurempia ponnisteluja, mutta tämän olemassaolon ymmärtäminen ikuisena vaatii sub specie aeternitatis -näkökulmaa.

Spinozan mukaan tästä kolmannen tiedostuksen lajista syntyy korkein mahdollinen ilo ja mitä pidemmälle tässä tiedostuksen lajissa pääsee, sen autuaampi ja onnellisempi on. Pääsy tietoon Jumalasta lisää itsensä reaalisuutta eli täydellisyyttä, jolloin oman itsensä ja maailman parempi ymmärtäminen lisää Jumalan ymmärtämistä eli täydellisyyden ymmärtämistä. Spinozan mukaan iloitsemme kaikesta minkä ymmärrämme kolmannen tiedostuksen lajin kautta. Hänen mukaansa tästä syntyy ”[...] intellektuaalinen rakkaus Jumalaan” (E5P32kor). Tämä rakkaus on ikuista. Mitä enemmän kokee intellektuaalista rakkautta Jumalaa kohtaan, sen vähemmän pelkää kuolemaa. (E4P32-38.)

3.4 Yhteenveto

Spinoza näkee Jumalan ja luonnon, maailmankaikkeuden, yhtenä samana olemassaolona. Olemme kaikki osa tätä olemassaoloa, ääretöntä substanssia. Ääretön olemassaolo, Jumala, ilmenee jokaisessa meissä, sillä olemme osa sitä. Oman äärellisen

olemassaolonsa äärettömässä maailmankaikkeudessa voi ymmärtää kolmannen tiedostuksen lajin avulla eli sub specie aeternitatis -näkökulman avulla. Spinozan mukaan järjen luontoon kuuluu tarkastella olioita sub specie aeternitatis -näkökulman kautta.

Spinozan Jumala on ikuinen. Ikuisuudella tarkoitetaan tässä tapauksessa ajattomuutta ja välttämättömyyttä. Spinozan mukaan myös jokin osa ihmisen tajuntaa on ikuinen. Äärelliset kappaleet ovat äärellisiä osia äärettömyyttä. Tajunnan olemus sisältää jotain ikuista, sillä se sisällyttää itseensä osan Jumalaa. Kolmannen tiedostuksen lajin, sub specie aeternitatisin, avulla syntynyt ymmärrys lisää ymmärrystä maailmasta kokonaisuudessaan ja omasta paikastaan osana sitä. Mitä suurempi ymmärrys on maailmasta, sitä suurempi ymmärrys on Jumalasta. Tämä ymmärrys lisää onnellisuutta ja tuo mielenrauhaa.

4 Wittgenstein: Ikuisuuden merkitys

Ludwig Wittgensteinin *Tractatus Logico-Philosophicus* sisältää kokonaisvaltaisen näkökulman maailmaan, kieleen sekä ajatteluun. Vaikka teoksen näkökulman voisi sanoa olevan luonnontiedettä ja tieteellistä metodologiaa tukeva, se ei kuitenkaan lopulta ota kantaa juuri lauseiden sisältöön, vaan kertoo enemmänkin sen, miten ne muodostuvat ja miten tulemme niistä tietoisiksi. Wittgensteinin ajattelussa on nähty vaikutteita mm. niin Arthur Schopenhauerin ajattelusta kuin Immanuel Kantin transsendentaalisesta idealismista. *Tractatus* kertoo apriorisen, kokemusta edeltävän, logiikan yhteyden ajatteluun ja kielenkäyttöön sekä kuvallisuuden merkityksen aina käsittelemisestä itse representaatioon, joka maailmasta saadaan. Teos käsittelee myös etiikkaa, mutta erilaisella tavalla, sillä vaikka Wittgenstein kertoo myös etiikan olevan transsendentaalista, hänen mukaansa eettisistä lauseista ei voida sanoa mitään. (TLP 6.421.)

Tämä hiljaisuus on kuitenkin tietoinen valinta, sillä Wittgensteinin teoriaan kuuluu kiinnittää huomiota myös siihen, mitä ei sanota. Sanomattomat asiat näyttävät itsensä.

Logiikka apriorisena on välttämätön ennakkoehto kaikelle kokemukselle maailmasta, myös ajatuksille, ja etiikka on mahdollista nähdä yhtä merkittävänä apriorisena ennakkoehtona erilaiselle kokemukselle maailmasta. Wittgensteinin mystisyyden (engl. *mystical*) kokemus mahdollistaa eettisen sekä esteettisen kokemuksen⁸. Elämän merkityksellisyys on Wittgensteinin teoriassa ”mystisen” alle kuuluva aspekti.

Kuten Hanne Appelqvist esittelee artikkelissaan ”Apocalypse Now: Wittgenstein’s Early Remarks on Immortality and the Problem of Life”, Wittgensteinin kantilainen tulkintatapa on hyvin tunnettu ja yhteneväisyyksiä Kantiin löytyy paljon. Peter Hacker kuvaa teoksessaan *Insight and Illusion* myös Wittgensteinin subjektia transsendentaaliseksi Schopenhauerin henkeen. Kuten Hacker kirjassaan toteaa, mielenkiintoisesti Wittgensteinin transsendentaalinen solipsismi näyttäisi johtavan suoraan empiiriseen realismiin. (Appelqvist 2012, 197-200; Hacker 1972, 64.) Empiirinen realismi tarkoittaa suuntausta, jonka mukaan ulkomaailma on olemassa, ainakin jollain tavoin, mielestä riippumattomana ja siitä voidaan saada aistitietoa. Solipsismi taas tarkoittaa suuntausta, jonka mukaan ainoastaan kokijan olemassaolo on varmaa. Transsendentaalinen solipsismi huomioi myös todellisuuden mahdollisen eriyvän metafysisen tason. Wittgensteinin solipsismi ei siis ole perinteinen versio solipsismista.

Esittelen tässä luvussa Wittgensteinin transsendentaalisen logiikan ja kielen kuvateorian lyhyesti sekä metafysisen subjektin. Sen jälkeen pohdin Wittgensteinin teorian sisältä sub specie aeternitatis -näkökulmaa ja sen merkitystä osana elämän merkityksellisyyttä. ”Nähdä maailma sub specie aeternitatis on nähdä se kokonaisuutena - rajattuna kokonaisuutena”⁹, kuten Wittgenstein kirjoittaa (TLP 6.45). Lähteinä käytän mainittujen Appelqvistin sekä Hackerin lisäksi Wittgensteinin *Tractatusta* sekä hänen muistiinpanoistaan koottua *Muistikirjoja 1914-1916*.

⁸ Wittgenstein kirjoittaa etiikan ja estetiikan olevan yksi ja sama asia. (TLP 6.421.)

⁹ ”To view the world sub specie aeterni is to view it as a whole – a limited whole” (TLP 6.45).

4.1 Logiikka, kieli ja maailma

”Logiikka on transsendentaalista”¹⁰, Wittgenstein kirjoittaa *Tractatuksessa* (TLP 6.13). Tällä viitataan logiikkaan apriorisena ja se määrittää muodon, jonka sisälle kaikki asettuu. Empiirinen maailma sisältää kaiken mistä voidaan sanoa jotain, jolloin kaikki mahdollinen palautuu loogisen muodon (engl. *logical form*) sisälle. Myös ajatukset omaavat loogisen muodon. Lauseen sisältöä, sitä mitä se sanoo maailmasta, Wittgenstein kutsuu merkityssisällöksi (engl. *sense*). Lauseet ovat todellisuuden kuvia, kuten hän esittää *Muistikirjoissaan*. (MK 20-21.) Empiirisessä maailmassa vallitsevat tosiseikat ovat kontingenteja eli ne voisivat olla toisinkin. Looginen muoto, joka mahdollistaa tosiseikkojen käsitteellistämisen lauseiksi, ei sen sijaan voisi olla toisenlainen ja on näin ollen välttämätön sekä apriorinen. Logiikan lauseet ovat ns. tyhjiä ja ne näyttävät muodon, johon kaikki asettuu. Logiikan lause ei kerro mitä maailmassa on tai mitä ei ole, se kertoo millä tavalla se on mikä on. Sisältö maailmaa kuvaavalle lauseelle tulee kielenkäytön kohteena olevasta yksityisestä asiointilasta (engl. *private state of affair*) ja se saa totuusarvonsa, kun sitä verrataan aktuaaliseen maailmaan. (MK 11-13; TLP 2.18-2.223, 4.46-4.462, 5.47-5.4711, 6.1-6.11.)

Wittgensteinin mukaan kaikki mitä voidaan ajatella, voidaan sanoa, joten kaikki ajateltavissa oleva on mahdollista loogisesti. Maailma koostuu asiointiloista. Ajatuksen kohteena on kuva asiointilasta ja tämä kuva edustaa mahdollista yksityistä asiointilaa. Tosiasiallinen yksityinen asiointila on se, joka on yhtenevä empiirisen maailman kanssa. Objektit eli yksinkertaisimmat oliot ovat yksityisen asiointilan rakenneosia. Monimutkaiset asiointilat koostuvat yksinkertaisista asiointiloista, aivan kuten lause koostuu jakamattoman pienistä osista eli atomilauseista (engl. *elementary proposition*). Lauseen ajatuksellinen kuvamuoto on kuvaavassa suhteessa (engl. *pictorial relationship*) empiirisen maailman kanssa ja tätä kuvamuotoa vertaamalla tieto aktuaalisen maailman totuusarvosta saadaan. Wittgenstein erottelee sen, mitä voidaan nähdä ja mitä voidaan sanoa. ”Kieleni rajat ovat maailmani rajat”¹¹, kuten hän kirjoittaa (TLP 5.6). Looginen muoto näyttää itsensä siinä, että kaikki muodostuu juuri niin kuten muodostuu, joten sitä itseään ei voida kuvata. (TLP 1.1-2.011, 2.02-2.021, 2.12, 3, 4.022, 4.05-4.06, 4.12-

¹⁰ ”Logic is transcendental” (TLP 6.13).

¹¹ ”The limits of my language mean the limits of my world” (TLP 5.6).

4.121.) Jokin asia voidaan kuvata taas kokemuksena, esimerkiksi Wittgensteinin ”mystisyys”, mutta siitä ei voida vailla tarkempaa maailmaa kuvaavaa sisältöä sanoa mitään.

”Etiikka on transsendentaalista”¹², kirjoittaa Wittgenstein (TLP 6.421). Eettisistä lauseista ei voida kuitenkaan Wittgensteinin mukaan sanoa mitään. Lauseiden kesken ei ole olemassa arvojärjestystä, joka määrittäisi toisen toista tärkeämmäksi. Etiikan lauseen sisältö maailmasta johdettuna johtaisi siihen, että etiikka olisi sidottu suoraan kontingenttiin subjektiin, jolloin myös sen merkitysisältö olisi kontingentti. Etiikan lauseet eivät edusta tosiasioita maailmasta. Kuten Appelqvist artikkelissaan toteaa, Wittgensteinin mukaan subjektin ja maailman yhteyden tulisi olla välttämätön, jotta etiikasta voitaisiin sanoa jotain. Looginen välttämättömyys on Wittgensteinille ainoa välttämättömyys, eli kuten looginen muoto ilmenee kaikessa maailmassa määräten, miten asiat voivat muodostua vailla subjektin omaa vaikutusvaltaa kokemukseensa, etiikan suhteen moista välttämättömyyttä ei voida sanoa olevan. (Appelqvist 2012, 200-201; TLP 6.4-6.422.)

Wittgenstein ei kuitenkaan kiellä hyvän ja pahan olemassaoloa sinällään, mutta ne eivät ole tosiasioita maailmasta. Ne liittyvät kokevaan subjektiin. Subjekti onkin se, jolle maailma näyttäytyy ja joka maailmaa ymmärtää. Tätä Wittgenstein tarkoittaa kirjoittaessaan maailmasta omana maailmanaan, joka näyttäytyy sillä ainoalla kielellä, jota hän itse ymmärtää. (TLP 5.6-5.62.)

4.2 Metafyysinen subjekti maailman rajana

Mikä on se ”minä”, joka maailman kokee? Wittgenstein kirjoittaa *Tractatus*ssa, että vaikka hän kirjottaisi kirjan ”Maailma sellaisena kun sen koin”¹³, hän ei voisi lopulta mainita subjektista empiirisen maailman takana mitään. (TLP 5.631.) Hän sijoittaakin subjektin maailman rajalle. Wittgensteinin esimerkin mukaan metafyysinen subjekti,

¹² ”Ethics is transcendental” (TLP 6.421).

¹³ ”The World as I found it” (TLP 5.631).

”metafyysinen minä”, ei ole osa maailmaa, vaan sen raja. Sen suhde maailmaan on kuin silmän suhde näkökenttään: näkökentällä ei ole rajoja ja objektit sijaitsevat näkökentän sisällä, mutta silmä itse ei ikinä ole osa näkemäänsä. Metafyysistä minää ei voida havaita havaitsematta jotain empiiristä ja tämän vuoksi metafyysinen minä sijoittuukin maailman rajaksi. Kuten *Tractatuksessa* esitetään, metafyysinen minä ei ole osa havaittavaa ruumistani eikä osa psykologian keinoin selitettävää mieltäni, se ei ole tällä tavalla ”olemassa”; se rajaa oman perspektiivini, näkökulmani maailmaan. (MK, 109-111; TLP 5.641.)

Peter Hacker analysoi kirjassaan *Insight and Illusion* Wittgensteinin metafyysistä subjektia. Hackerin mukaan metafyysinen subjekti ei kuvasta vain sitä, että maailma nähdään ns. omista silmistä, vaan enemminkin sitä, että metafyysinen subjekti on aina sijoittunut tiettyyn kohtaan omassa näkökentässään suhteessa maailmaan. Tällä hän tarkoittaa sitä, että voidakseen kokea maailman yhteneväisenä kokonaisuutena, on subjektilla oltava mahdollisuus tunnistaa oma perspektiivinsä muiden perspektiivistä a priori. Tämä olisi mahdotonta, mikäli näkökulma maailmaan vaihtelisi jatkuvasti. Mikään koettu asia maailmasta ei ole apriorista, sillä mikä tahansa empiirinen asia voisi olla toisinkin. Sen sijaan se, että subjektin kokemus kontingentista maailmasta on hänen omansa eikä kenenkään muun, on apriorinen. Vaikka subjektia ei kyetä täysin tarkasti määrittelemään, ei ole epäilystäkään, että subjektin oma kokemus olisi jonkun muun. (Hacker 1972, 63.)

Wittgensteinin subjekti voidaan jakaa metafyysiseen, tahtovaan, ajattelevaan ja empiiriseen subjektiin. Ajatteleva subjekti on mainittava tässä yhteydessä vain tullakseen hylätyksi. Wittgenstein päätyy *Muistikirjoissaan* hylkäämään ajattelevan eli mieltävän subjektin harhana. (MK, 110.) Nähdäkseni empiirisen minän voisi ajatella olevan se, josta voidaan saada tietoa empiirisesti tieteen metodein. Empiirinen minä on se, joka on psykologisen tutkimuksen kohteena oleva minä. Empiirisessä minässä yhdistyvät ajatukset ja kokemukset, ja koska se empiirisenä tosiasiana voi olla tieteellisen tutkimuksen kohde, kaikki mahdollinen siitä on käsitteellistettävissä. Tahtova minä voidaan nähdä osana metafyysisen minän olemusta tai se voidaan nähdä metafyysisestä minästä erillisenä. Kuten Hacker esittää, metafyysisestä minästä taas ei voida maailman

rajana käsitteellistää mitään. Metafyysinen minä on filosofisen puheen kohde ja se on se minä, josta puhutaan, kun kuvataan maailmaa minun maailmanani. (Hacker 1972, 62-63.) Metafyysisellä subjektilla on tärkeä rooli niin maailman keskuksena, sen edellyttäjänä, kuin myös eettisen tahdon omaajana.

4.3 Ajaton ikuisuus ja ikuinen elämä

Pohdiskelut maailman olemuksesta ja metafyysisestä subjektista johtavat Wittgensteinin pohtimaan ikuisuutta sekä kuolemattomuutta. *Muistikirjoissaan* hän pohtii, miten metafyysinen subjekti on kyvytön vaikuttamaan aktuaaliseen maailmaan, mutta samalla kokiessaan ja ymmärtäessään maailmaa kykenevä vaikuttamaan sen rajoihin, vaikuttamaan siihen, miten se näyttäytyy. Hän kirjoittaa, että subjekti aivan kuin astuu valmiiseen maailmaan, mutta koska maailma itsessään on subjektista riippumaton, subjekti voi vain tarkastella ja käsitteellistää maailmaa. Subjektin pelkkä tahto ei vaikuta aktuaalisen maailman muodostumiseen, mutta tahto on subjektin kannanotto maailmaan. (MK, 102-103, 119.) ”Maailma on tahdostani riippumaton”¹⁴, kuten hän kirjoittaa *Tractatuksessa* (TLP 6.373).

Wittgenstein kirjoittaa *Muistikirjoissaan*:

Jos hyvällä tai pahalla tahtomisella on jokin vaikutus maailmaan, sen vaikutus voi kohdistua vain maailman rajoihin, ei tosiseikkoihin – siihen, mitä ei voi kuvata kielen avulla, vaan mikä voidaan vain osoittaa kielessä. Lyhyesti sanoen: *Maailman* on muututtava silloin aivan toiseksi maailmaksi. (MK, 102.)

Wittgenstein pohtii mikä se on, joka elämästä tekee ongelmallista. ”Että ongelmallista maailmassa on jokin, mitä sanomme sen merkitykseksi. Että tämä merkitys ei ole maailmassa, vaan sen ulkopuolella”, hän kirjoittaa (MK, 101). Metafyysinen subjektihan

¹⁴ ”The world is independent of my will.” (TLP 6.373).

ei ole osa maailmaa, joten tätä subjektia itseään ei voida liioin tarkastella. Subjekti itse ei voi tarkastella itseään, joten subjekti voi ainoastaan tarkastella ymmärtämäänsä maailmaa. Wittgenstein toteaaikin *Muistikirjoissaan*: ”Kuolemassa maailma ei muutu, vaan lakkaa olemasta” (MK, 102). Tätä myöten siis elämä on sama kuin maailma. (Ibid, 101-103.)

Wittgensteinin ikuisuuden määritelmä onkin juuri selityksenä siihen, miksi kuolema ei ole osa elämää. Tai pikemminkin siihen, miksi elämää voisi sanoa ikuiseksi. Hän kirjoittaa ikuisuudesta ajattomana hetkenä *Muistikirjoissaan*:

Elämälle nykyhetkessä ei ole kuolemaa. Kuolema ei ole elämäntapahtuma. Se ei ole maailman tosiseikka. Jos ikuisuudella ymmärretään äärettömän ajankeston asemasta ajattomuutta, voidaan sanoa, että ikuisesti elää se, joka elää nykyhetkessä. (MK, 104.)

Lainauksen voi ymmärtää niin, että olemassaolo on ikuista, kun kokeva subjekti on elävänä sitä tiedostamassa. Kuolema on kuitenkin kaikessa selittämättömyydessään ilmeinen raja fyysisen ihmisen elämälle. Wittgenstein käyttääkin kuolemanpelkoa huonon elämän tunnusmerkkinä. (MK, 104.) Voidakseen siis elää ikuisuudessa vailla pelkoa kuolemasta on voitava elää hyvää elämää, mutta ”hyvä elämä” ei tosiaan ole sellainen asia, jonka merkityksen voisi tästä maailmasta löytää tieteellisesti. Empiiristen seikkojen vuoksi luultavasti Wittgenstein päätyykin toteamaan, että olemme aivan kuin riippuvaisia jostakin vieraasta tahdosta. Kuten hän pohtii, maailma on tahdosta riippumaton, sillä maailman ja tahdon välillä ei ole loogista yhteyttä. (Ibid, 102-104; TLP 6.374.)

Ikuinen elämä ei ole vastaus mihinkään kysymykseen ja ikuinen elämä on yhtä suuri arvoitus kuin nykyinen elämämme, kuten Wittgenstein pohtii *Tractatus*ssa (TLP 6.4312.) Koska elämää itsessään ei voida tutkia tieteellisesti, ei ratkaisu elämän herättämiin kysymyksiin voi löytyä koetusta maailmasta. Wittgenstein kirjoittaa pohdinnoissaan:

Elämän ongelman ratkaisu nähdään tämän ongelman häviämisestä. Mutta onko ihmisen mahdollista elää niin, että elämä lakkaa olemasta ongelmallista. Että ihminen *elää* ikuisuudessa eikä ajassa?” (MK, 103.)

Wittgensteinin mukaan metafyyminen subjekti tuo tahdollaan hyvän ja pahan maailmaan, mutta koska subjekti ainoastaan rajoittaa maailmaa, hyvän ja pahan on oltava subjektin maailman rajoina. Appelqvist esittelee artikkelissaan Wittgensteinin maailman jaottelua kahdelle tasolle, jossa toista tasoa rajoittaa logiikka, toista metafyyminen subjekti itse. Logiikka rajoittaa kontingenttia empiiristä maailmaa niin, että vaikka mikä tahansa voisi olla toisin, sen on asetettava tietyllä tavalla loogisen muodon sisällä ja oltava loogisesti mahdollinen. Kuten todettua, jopa ajattelu asettuu logiikan sisälle, sillä loogisia mahdottomuuksia ei ole mahdollista edes ajatella käsitettään pidemmälle. Metafyyminen subjekti taas rajoittaa kontingenttia maailmaa niin, että kaikki kokemus maailmasta tulee subjektin oman ”linssin” läpi, jolloin subjektin itsensä ominaisuudet, hyvä tai paha tahto, vaikuttavat siihen, miten maailma näyttäytyy subjektille itselleen - ts. millainen maailma on. Kuten Wittgenstein kirjoittaa, jos hyvällä ja pahalla tahtomisella on vaikutusta maailmaan, vaikutuksen on kohdistuttava muuhun kuin tosiasiallisiin asiantiloihin. Tämän myötä Wittgenstein päätyy tulokseen, että hyvä ja paha tulevat maailmaan subjektin kautta subjektin rajojen sisälle. Tahdon laatu vaikuttaa merkittävästi subjektin koko maailmaan. (Appelqvist 2012, 199; MK, 102; TLP 6.43.)

Wittgenstein esittelee Jumalan vastauksena elämän merkityksellisyyden ongelmallisuuteen. *Muistikirjoissaan* hän kirjoittaa, että elämän merkityksen on oltava jotain maailman ulkopuolista. (MK, 101.) Jumala näyttäytyy tällaisena merkityksenä. Sen löytää, kun lakkaa yrittämästä löytää elämälle merkitystä ja hyväksyy merkityksen olevan juuri elämä itsessään. Wittgenstein kytkeekin Jumalan ja elämän toisiinsa niiden tietynlaisen selittämättömyyden kautta. Se, että näkee elämän merkityksellisenä, on uskomista Jumalaan. Siitäkin huolimatta, että tosiasiallisesti elämällä ei ole merkitystä sinällään, koska kysymys merkityksellisyydestä on tieteellisesti mieletön, on merkitys mahdollista löytää juuri näkemällä, että Jumala on se ”etsitty” maailman merkitys. Wittgenstein kirjoittaa: ”On kaksi jumaluutta: maailma ja riippumaton minuuteni” (Ibid, 104). Hän myös esittää, että Jumala olisi tahdosta riippumaton maailma. (Ibid, 101-104.)

Mikäli haluaa ongelmallisuuden poistuvan, on voitava elää ikuisuudessa. Voidakseen elää ikuisuudessa on voitava ymmärtää maailma ikuisuuden näkökulmasta.

4.4 Ymmärtää maailma ikuisuuden näkökulmasta

Wittgenstein kirjoittaa sub specie aeternitatis -näkökulmasta, jolla tarkoitetaan ikuisuuden näkökulmaa. Ikuisuuden näkökulma kuvastaa Wittgensteinin ajattelussa näkökulmaa, jossa maailma ymmärretään rajattuna kokonaisuutena ulkopuolelta.

Kuten hän kirjoittaa *Muistikirjoissaan*:

Taideteos on olio nähtynä sub specie aeternitatis. Hyvä elämä on maailma nähtynä sub specie aeternitatis. Tämä on taiteen ja etiikan välinen yhteys. Tavanomainen tarkastelutapa näkee oliot ikään kuin niiden keskustasta, sub specie aeternitatis -tarkastelutapa niiden ulkopuolelta. (MK, 114.)

Appelqvist avaa artikkelissaan Wittgensteinin ikuisuuden näkökulmaa tarkemmin. Hän kirjoittaa ikuisuuden näkökulman tarkoittavan sitä, että mikä tahansa yksittäinen asia voidaan nähdä omana maailmanaan. Kun maailmaa katsoo tavanomaisen näkökulman kautta olemassa olevien asiantilojen kokonaisuutena, asiat maailmassa näyttäytyvät olioina olioiden joukossa, yhtäläisen merkityksettöminä. Ikuisuuden näkökulman kautta mikä tahansa olio voidaan nähdä omana rajattuna kokonaisuutenaan (engl. *limited whole*), omana maailmanaan, jolloin jokainen olio muuttuu yhtäläisen merkitykselliseksi. Wittgenstein kuvaa olioiden näkemistä ikuisuuden näkökulmasta kuin ne nähtäisiin yhdessä avaruuden ja ajan kanssa, ei sijoittuneena niiden sisälle. Ikuisuuden näkökulma muuntaa nykyhetken ikuiseksi. (Appelqvist 2012, 204.)

Schopenhauerin vaikutus on nähtävissä myös tässä yhteydessä. Appelqvist kirjoittaa Wittgensteinin jakavan Schopenhauerin käsityksen ikuisuuden kokemuksen

miellyttävyydestä kärsimyksestä¹⁵ vapauttajana. (Appelqvist 2012, 205.) Schopenhauerin mukaan kärsimys on lähtöjään tahtomisesta, joka on itsessään jo paha, kun taas Wittgensteinin mukaan se on lähtöisin tahtomisen ja maailman yhteensopimattomuudesta. Wittgensteinin mukaan, Kantin henkeen, tahtominen itsessään voi olla hyvää tai paha. Mieli ja maailma ovat toisistaan riippumattomia eikä pelkkä tahto voi vaikuttaa aktuaaliseen maailmaan, mutta kuten Appelqvist kirjoittaa, hyvä ja paha subjektissa vaikuttavat transsendentaalisina niihin ennakkoehtoihin, joiden kautta maailma koetaan. Maailma näyttäytyy onnelliselle erilaisena kuin onnettomalle ja kuten Wittgenstein vertaa, nähdä maailma taiteilijan silmin esteettisenä ihmeenä on nähdä se onnellisen ”silmän” läpi. Metaforallinen silmä on metafyyssisen minän ”linssi”, ja tämä minä näkee maailman joko hyvänä tai pahana riippuen tahdosta. Appelqvistin mukaan maailman näkeminen ikuisuuden näkökulmasta on lähtökohta kaikille mystisille kokemuksille. Kun maailman näkee ikuisuuden näkökulmasta, rajattuna omana kokonaisuutenaan vailla toiveita tai pelkoja, maailmasta tulee onnellinen. Onnellinen maailma ”muuntaa” kokevasta subjektista onnellisen. (Ibid, 204-206.)

Wittgensteinin voidaan nähdä ottaneen vaikutteita niin Schopenhauerin ajatuksista kuin Kantin transsendentaalisesta idealismista. Mutta kuten Hacker kirjassaan mainitsee, Wittgenstein eroaa mainituista juuri sen vuoksi, että eettisistä lauseista ei hänen mukaansa voida sanoa mitään. Kuitenkaan Wittgenstein ei pidä niitä sinällään merkityksettöminä, sillä juuri vaatimus, että niiden täytyisi olla maailmasta löydettävissä tieteen keinoin, tekisi niistä merkityksettömiä. Wittgensteinin solipsismi, transsendentaalinen solipsismi kuten Hacker sitä kutsuu, onkin mielenkiintoisesti yhtenevä empiirisen realismin kanssa. Sen sijaan että ulkomaailmaa ei ole olemassa, se onkin niin että subjektia ei ole ”olemassa”. ”Minään” viittaava lause, esimerkiksi Hackerin termein viittaus omaan hammassärkyyn, on totuusehdoiltaan mieletön, sillä viittauskohteen ”minä” on metafyyssinen. Metafyyssisestä minästä ei voida puhua mitään, mutta se näkyy empiirisen todellisuuden havainnoinnin kautta. ”Maailma ja elämä ovat yhtä”¹⁶, kuten Wittgenstein kirjoittaa (TLP 5.621). Kuten Hacker esittää, Wittgenstein osoittaa solipsismin olevan

¹⁵ Tahdon ja maailman yhteensopimattomuudesta syntyneen kärsimyksen. (Appelqvist 2012, 205.)

¹⁶ ”The world and life are one” (TLP 5.621).

sinällään oikeassa, mutta se mitä se yrittää sanoa, on mahdotonta sanoa; se näyttää itsensä. (Hacker 1972, 79-81; TLP 5.62.)

4.5 Yhteenveto

Wittgenstein siis osoittaa, että sub specie aeternitatis -näkökulman kautta saamme yhteyden maailman ”mystisiin” puoliin ja tätä myötä yhteyden etiikkaan ja estetiikkaan. Näkökulman mukaan tarkastelemme tällöin objekteja omina maailmoinaan, rajattuina kokonaisuuksinaan. Jokainen objekti omana maailmanaan saa merkityksenä tätä kautta. Ikuisuuden määritelmä näkyy kokemuksellisesti myös nykyhetken kokemisena. Kun asiat koetaan rajattuina kokonaisuuksina, ajan ja avaruuden kanssa, ei niiden sisällä, kuten Wittgenstein esittää, ne koetaan ajasta ja avaruudesta erillisinä. (MK, 114). Tällöin myös nykyhetki on mahdollista kokea ajattomana.

Ajattomuus on Wittgensteinille ikuisuutta. Kuten hän kirjoittaa, ”Kuolemassa maailma ei muutu, vaan lakkaa olemasta” (MK, 102) sekä ”Maailma ja elämä kuuluvat yhteen” (TLP 5.621). Elämä on ikuista, kun se voidaan kokea ajattomana tilana vailla toiveita tai pelkoja. Maailma on olemassa, kun subjekti on olemassa. Tämä ajatus kuvastaa Wittgensteinin transsendentaalista solipsismia. Transsendentaalinen solipsismi johtaa kuitenkin empiiriseen realismiin, sillä solipsistinen ”minä” on metafyyssinen, maailman raja, jolloin siihen viittaavat lauseet ovat mielettömiä. Maailman empiirinen olemassaolo kuitenkin todistaa metafyyssisen minän maailman ulkopuolelta rajaavan olemassaolon. Metafyyssistä minää ei havaita maailmasta, vaan maailman olemassaolosta.

Jumala voidaan nähdä etsittynä merkityksenä elämälle. Elämän näkeminen merkityksellisenä on uskomista Jumalaan, kuten Wittgenstein esittää. (MK, 103.) Jumala ja maailma ovat yhtä, aivan kuten elämä ja maailma ovat yhtä. Siitä, tarkoittaako Wittgenstein Jumalalla myös jotain maailman ulkopuolista entiteettiä, ei ole selvyyttä. Jumala voidaan nähdä sanojen ”elämä” tai ”maailma” merkitysisältönä tai se voidaan näiden lisäksi nähdä maailman ulkopuolisena entiteettinä, johon ”mystinen” kokemus

meidät johdattaa. Maailman ulkopuolisista asioistahan ei voida Wittgensteinin teorian puitteissa sanoa mitään.

5 Camus: Elämän merkityksellisyys ja absurdius

Kaiken kauneuden sydämessä makaa jotain epäinhimillistä, ja nämä vuoret, taivaan pehmeys, näiden puiden ääriiivat menettävät juuri tällä minuutilla niiden illusorisen merkityksensä, jonka olemme pukeneet niille, tästedes kaukaisempi kuin kadotettu paratiisi.¹⁷ (Camus 2005, 12-13.)

Näin Albert Camus kirjoittaa teoksessaan *The Myth of Sisyphus* osana pohdintaansa elämän merkityksellisyydestä. Camus'n filosofian keskiössä ovat absurdius ja itsemurha. Hän teoksessaan pohtii: ”On olemassa vain yksi todella vakava filosofinen ongelma ja se on itsemurha”¹⁸ (Camus 2005, 1). Camus analysoi teoksessaan absurdiutta niin persoonan itsensä kuin maailman sekä Jumalan kautta. Absurdiudella Camus tarkoittaa tietynlaista hyväksyvää kokemusta maailmasta, ajattomasti vailla toivoa tulevasta. Absurdiuden edessä henkilö voi sortua itsemurhaan, mikäli ei onnistu löytämään merkitystä elämälleen. Oikeanlainen kokemus maailman absurdiudesta johtaa kuitenkin merkitykselliseen elämään.

Kuuluisassa esimerkissään Camus'n Sisyfos työntää kiveä ylös mäkeä aina vain todetakseen sen vierivän takaisin alas. Esimerkki kuvastaa kyvyttömyyttämme hallita kohtaloamme sekä väistämättömien tapahtumien hyväksymistä. Elämän tarkoitus ei ole se, mitä teoista seuraa, vaan se, mitä tapahtuu itse teon aikana. ”Meidän on kuviteltava Sisyfos onnelliseksi”¹⁹, kuten Camus toteaa lopuksi (Camus 2005, 119). Hänen mukaansa täysi tietoisuus asioiden oikeasta laidasta, maailman absurdiudesta, johtaa tietyn asenteen

¹⁷ ”At the heart of all beauty lies something inhuman, and these hills, the softness of the sky, the outline of these trees at this very minute lose the illusory meaning with which we had clothed them, henceforth more remote than a lost paradise.” (Camus 2005, 12-13.)

¹⁸ ”There is but one truly serious philosophical problem and that is suicide” (Camus 2005, 1).

¹⁹ ”One must imagine Sisyphus happy” (Camus 2005, 119).

kanssa elinvoimaiseen sekä intohimoiseen elämään. Tämä asenne on kapina. (Camus 2005, 53, 115-119.)

Itsemurhaa pohtiessaan ei tule kääntyä esimerkiksi uskonnon puoleen eikä luopua elämästä näyttävästi merkityksettömyyden edessä. Camus'n mukaan turhautuminen oman kyvyttömyytensä edessä kuuluu elämään, sitä ei voi kukaan paeta. On inhimillistä, että haluaisimme elää ilman kuolemaa sekä saavuttaa täydellisen tietoisuuden maailman oikeasta laidasta. On kuitenkin mahdotonta paeta väistämätöntä kuolemaa sekä kokemusta merkityksettömyydestä ylimaailmallisten asioiden edessä, joten absurdi kokemus on välttämätön tilanteen hyväksymiselle ja elämästä nauttimiselle. (Aronson 2017, 3.4.)

Tässä luvussa käsittelen Camus'n tematiikkaa absurdiuden ympärillä sekä pohdin elämän merkityksellisyyttä käyttäen Camus'n absurdiuden kokemusta. Esittelen myös Camus'n tekstin pohjalta Lev Šestovin sekä Søren Kierkegaardin näkemyksiä.

5.1 Absurdi henkilö

Camus pohtii totuutta ja valheellisuutta. Hänen mukaansa se, että toteaa kaiken valheellisuudeksi, on valheellinen väite itsessään. Tosia ja valheellisia väitteitä on ääretön määrä ja jokainen väite on tällainen, emme vain tiedä mikä on mikä. Ihmisen mielellä on erityinen taipumus pyrkiä selkeyteen ja yhtenäisyyteen, ja se on kykenevä ymmärtämään maailmaa ainoastaan redusoimalla sen ajatuksen muotoon (engl. *terms of thought*). Camus'n mukaan ihmisellä on absoluutin kaipuu eikä tätä kaipuuta voi mikään sammuttaa. Kuten hän korostaa, ihminen on kuolevainen. Ihmisen on voitava elää ideoidensa mukaan, sillä muuta ei ole. (Camus 2005, 15-17.)

Camus kirjoittaa:

Niin pitkään kun mieli pysyy hiljaisena sen toiveiden liikkumattomassa maailmassa, kaikki on peilattu ja järjestetty nostalgian yhteneväisyyden mukaan. Mutta ensimmäisen liikkeen mukana tämä maailma hajoaa ja suistuu: ymmärrykselle on tarjottu ääretön määrä kimaltavia palasia.²⁰ (Camus 2005, 17.)

Lainauksen mukaan meidän on luotava tuttuus ja rauhaisuus sydämeemme voidaksemme saavuttaa rauhan. Camus'n mukaan maailman olemassaolo on ainoa arvostelma, jonka voimme todeta todeksi; kaikki muu on rakennettua. Kuten hän kirjoittaa, ihminen tulee ikuisesti olemaan vieras itselleen. (Camus 2005, 18.) Tällä hän nähdäkseni tarkoittaa sitä, että emme lopulta voi todentaa mitään maailmasta. Mieli pyrkii ikuisesti selkeyteen sitä saavuttamatta, sillä maailma ei ole pohjimmiltaan selkeä. Ihminen tukeutuu nostalgiaan, sillä se on jotain varmempaa; jotain koettua. Koettuun kokemukseen ei voi sisältyä odotuksia tai toiveita. Ymmärryksen selkeys murenee sen analysoidessa nykyhetkeä läpi toiveiden ja halujen. Camus kirjoittaakin, "[...] mikään ei ole selvää, kaikki on kaaosta [...]"²¹ (Ibid, 26).

Camus'n mukaan: "Absurdus syntyy ihmisen tarpeen ja maailman järjettömän hiljaisuuden vastakkainasettelusta"²² (Camus 2005, 26). Hänen mukaansa absurdiuden ytimessä on irrationaalisuus ja nostalgia. Nostalgian kokemus on kuitenkin tarkoitus hylätä tarpeettomana, sillä Camus'n mukaan meidän ei tarvitse jättäytyä nostalgian armoille. (Aronson 2017, 3.4.) Absurdus mainittujen ohessa on koko olemassaolon mahdollistaja. Ihmisen on kaikesta huolimatta tehtävä ratkaisuja elämänsä suhteen. Tässä kohtaa kysymykseen tulee myös itsemurhan kaipuu, koska kaikki näyttäytyy absurdina. Camus kutsuu sitä irrationaalisuudeksi, että ihminen kaipaa onnea sekä perusteita. Mieli

²⁰ "So long as the mind keeps silent in the motionless world of its hopes, everything is reflected and arranged in the unity of its nostalgia. But with its first move this world cracks and tumbles: an infinite number of shimmering fragments is offered to the understanding." (Camus 2005, 17.)

²¹ "[...] that nothing is clear, all is chaos [...]" (Camus 2005, 26).

²² "The absurd is born of this confrontation between the human need and the unreasonable silence of the world" (Camus 2005, 26).

tiedostaa kaipuun, mutta myös paradoksin asioiden valheellisuudesta. Jokainen päätös seurauksineen on silti ihmisen omissa käsissä. Kokemus absurdiudesta ei ole sama kuin absurdus itsessään, vaan pohjustus sille. Absurdus on mukana kaikissa teemoissa, joita olemme koonneet itsellemme. (Camus 2005, 26-27.)

”Voin täten sanoa, että Absurdus ei ole ihmisessä [...] eikä maailmassa, vaan näiden olemassaolossa yhdessä”²³ (Camus 2005, 29). Kuten Camus myös kirjoittaa, absurdiutta ei voi olla olemassa ihmisen mielen ulkopuolella, kuten ei myöskään elämän. Absurdus, kuten kaikki, päättyy kuolemaan. Absurdiutta ei ole olemassa maailman ulkopuolella. Camus kirjoittaa absurdiuden olevan olemuksellista ja olevan totuuksista ensimmäinen. (Camus 2005, 29.) Hän näkee silti absurdin olemassaolon olevan tietynlainen kamppailu, sillä absurdus hylkää toivon mahdollisuuden ja pakottaa olemuksen jonkinlaiseen tyytymättömyyden muotoon. Camus kuitenkin korostaa, ettei toivon menetys ole sama asia kuin epätoivo²⁴. Hän kutsuu uskonnollista toivoa pakotetuksi toivoksi. (Ibid, 29-31.)

Toivoa, sen menetystä ja epätoivoa voidaan ajatella esimerkiksi loogisella säännöllä:

(1) asian X puutos on eri asia kuin asian X vastakohta.

Analogian mukaan esimerkiksi pimeys voisi olla valon vastakohta ja valon puute olisi jokin muu muoto, esimerkiksi hämärä. Pimeä olisi siis ei-valoa. Toivon menetys, toivon olemassaolon vastakohta, olisi siis jonkinlainen ei-toivo, epätoivon ollessa ainoastaan toivon puutetta. Toivon puute sisältää ajatuksen, että toivoa on hiukan, mutta ei tarpeeksi. Ei-toivo voisi olla esimerkiksi jotain sellaista, ettei toivoa olisi koskaan ollutkaan. Mikäli pysyttelee mielessään absurdin henkilön henkeen irrationaalisuuden ja tyytymättömyyden maailmassa vailla nostalgiaa, ei toivolle kenties ole sijaa. Toivo on aina kohdistettuna tulevaisuuteen. Toivon vastakohta kenties sisältää jonkinlaisen kuvan

²³ ”I can therefore say that the Absurd is not in man [...] nor in the world, but in their presense together” (Camus 2005, 29).

²⁴ Camus kirjoittaa: ”[...] implikoi totaalista toivon poissaoloa (millä ei ole mitään tekemistä epätoivon kanssa) [...]” (“[...] implies a total absence of hope (which has nothing to do with despair) [...]). (Camus 2005, 30).”

mahdollisesta hypoteettisesta tulevaisuudesta; tulevaisuudesta, johon toivo ei ole osallinen. Toivon vastakohta on nykyhetken hyväksymistä sellaisena kuin se on.

Camus kirjoittaa itsemurhan olevan absurdiuden kieltämistä. Hänen mukaansa absurdin ihmisen on kestettävä elämä loppuunsa asti. Tämä tuo elämään tietyn jännitteisyyden. Asenteet, jotka absurdilla ihmisellä on maailmaa kohtaan, ovat uhma sekä kapina. Absurdus on kuoleman pakoilua, sen tuomitsemista. Absurdiuden kanssa ei voi sovitella mitään; kuten Camus kirjoittaa: ”[...] se on samanaikaisesti ymmärtämistä (engl. *awareness*) sekä kuoleman hylkäämistä”²⁵ (Camus 2005, 52). Kapina tuo Camus’n mukaan elämälle arvon. Kapina sekä tietoisuus ovat elämän perustavia arvoja ja elämästä luopumisen vastakohtia. Camus’n mukaan olla tietoinen on olla absurdi. (Ibid, 52-53, 70.) Voisi kenties ajatella, että merkityksellisyyden puute on kapinan puutetta.

Aiemmin kysymys oli löytää vastaus sille, onko elämällä oltava merkitys voidakseen elää sitä. Nyt se vastakohtaisesti näyttää selvältä, että se eletään sitä paremmin, jos merkitystä ei ole. Eläminen kokemuksessa, erityisessä kohtalossa, on sen hyväksymistä täysin. Nyt, kukaan ei elä tätä kohtaloa tietäen sen olevan absurdi, jollei hän tee kaikkensa pitääkseen edellä sen, että absurdi syntyy tietoisuudesta. [...] Eläminen on absurdiuden pitämistä elossa. Sen elossa pitäminen on kaiken pohdiskelun yläpuolella.²⁶ (Camus 2005, 51-52.)

Camus kirjottaa ennen oheista lainausta absurdista henkilöstä, joka haluaa löytää keinon elää ilman mielihyvää maailmassa, jossa mikään ei ole varmaa. Absurdi henkilö elää luottaen omaan rohkeuteensa sekä arvostelukykyynsä. Camus’n mukaan ensimmäinen opettaa elämään ilman mielihyvää luottaen siihen mitä hänellä on ja toinen opettaa

²⁵ ”[...] it is simultaneously awareness and rejection of death” (Camus 2005, 52).

²⁶ ”It was previously a question of finding whether or not life had to have a meaning to be lived. It now becomes clear on the contrary that it will be lived all the better if it has no meaning. Living an experience, a particular fate, is accepting it fully. Now, no one will live this fate, knowing it to be absurd, unless he does everything to keep before him that absurd brought to light by consciousness. [...] Living is keeping the absurd alive. Keeping it alive is above all contemplating it.” (Camus 2005, 51-52.)

elämään omien rajoitustensa kanssa. Elämä on Camus'n mukaan elinkaareen sidottu seikkailu. (Camus 2005, 51, 62, 64.)

Camus kirjoittaakin:

Absurdi henkilö voi vetää kaiken katkeraan loppuunsa ja kuluttaa itsensä loppuun. Absurdi on tämä äärimmäinen jännite, jota hän ylläpitää jatkuvasti yksittäisellä yrityksellä, hän tietää, että tällä tietoisuudella ja tällä päivästä päivään kapinalla hän antaa todistuksen hänen ainoasta totuudestaan, mikä on olla uhmakas.²⁷ (Camus 2005, 53.)

5.2 Absurdius ja Jumala

Camus esittelee Lev Šestovin näkemyksen Jumalasta ja absurdiudesta. Šestovin mukaan kääntyessämme kohti Jumalaa, tavoittelemme mahdottomia. Jumala kuvastaa jotain tavoittamatonta ja epäinhimillistä – jopa vihamielistä. Löytääkseen Jumalan subjektin on Camus'n mukaan luovuttava rationaalisista illuusioistansa. Kuten hän kirjoittaa, mikäli hyväksytään, että toivo on absurdiuden vastakohta, Šestovin näkemys tuo toivon mukaan vain kieltääkseen sen. (Ibid, 32-33.)

Camus esittelee:

Siispä Šestoville absurdiuden hyväksyminen on rinnakkaista absurdiudelle itsessään. Ollakseen tietoinen siitä on lisätä sen vaikutusta, ja koko hänen [absurdin henkilön] ajatustensa looginen yritys tuoda se esiin niin, että se

²⁷ ”The absurd man can only drain everything to the bitter end, and deplete himself. The absurd is his extreme tension which he maintains constantly by solitary effort, for he knows that in that consciousness and in that day-to-day revolt he gives proof of his only truth which is defiance.” (Camus 2005, 53.)

hämmästyttävä määrä toivoa, jonka se sisältää, voi samanaikaisesti puhjeta esiin.²⁸ (Camus 2005, 33.)

Kenties Šestov samaistaa toivon ja Jumalan. Kyseiset asiat voitaisiin ehkä samaistaa jonkinlaisen absurdin kokemuksen kautta. Mikäli uskominen Jumalaan on mahdottoman tavoittelua, myös toivon löytäminen absurdiudesta voi olla. Tosin Šestovin näkemys ei ehkä poista toivon mahdollisuutta; vaikuttaisi enemmän, että toivo löydetään absurdiuden kokemuksen kautta. Onko kyseessä se, että itse toivoa ei saa tavoitella samaan tapaan kuin joissain tapauksissa Jumalalle ei puhuta suoraan vaan jonkin profeetan kautta? Camus'n mukaan absurdiudesta hukataan jotakin oleellista, mikäli ajatellaan sen sisältävän toivoa. Hän kirjoittaa:

Jos on myönnetty, että tuon käsitteen kaikki voima nojaa vastaan perustavimman toivomme edessä, jos on koettava, että säilyäkseen absurdiuden ei tarvitse olla hyväksyttyä, niin on selkeästi nähtävissä, että se on hukannut sen toden aspektinsa, sen inhimillisen ja relatiivisen olemuksensa, jonka avulla astua ikuisuuteen, joka on niin käsittämätön kuin tyydyttävä. Jos on olemassa absurdi, se on ihmisen universumissa.²⁹ (Camus 2005, 33.)

Camus tarkoittaa siis sitä, että absurdiuden kokemuksen on oltava aina hyväksyttyä³⁰. Kokemus on osa tämän maailman kokemusta, ei Jumalan. Absurdius ei löydy Jumalaa tarkastelemalla. Absurdius ei löydy toivosta. Mutta mitä hän tarkoittaa sillä, että absurdiuden avulla on mahdollista astua ikuisuuteen? Kuten Camus myös kirjoittaa, harppaamalla ikuisuuteen absurdiuden kanssa, hukkaamme siitä jotain ihmisen järjelle

²⁸ "Thus, for Chestov, acceptance of the absurd is contemporaneous with the absurd itself. Being aware of it amounts to accepting it, and the whole logical effort of his thought is to bring it out so that at the same time the tremendous hope it involves may burst forth." (Camus 2005, 33.)

²⁹ "If it is admitted that all the power of that notion lies in the way it runs counter to our elementary hopes, if it is felt that to remain, the absurd requires not to be consented to, then it can be clearly seen that it has lost its true aspect, its human and relative character in order to enter an eternity that is both incomprehensible and satisfying. If there is an absurd, it is in man's universe." (Camus 2005, 33.)

³⁰ Camus kirjoittaa myös hiukan aikaisemmin: "Absurdiudella on merkitystä vain niin pitkään, kun sen kanssa ei olla yksimielisiä" (Camus 2005, 30). ("The absurd has meaning only in so far as it is not agreed to" (Camus 2005, 30).)

sopivaa. (Camus 2005, 33-34.) Ajan äärettömyys, yhdenlainen ikuisuus, on kenties käsittämätöntä.

Kuten todettua, Šestovin mielestä henkilön on luovuttava rationaalisista illuusioista. Camus kuitenkin esittelee Šestovin kirjoittavan irrationaalisuuden tuottamasta mielen myrkytystilasta. (Camus 2005, 34.) Šestoville Jumalan hyväksyminen on irrationaalisuuden hyväksymistä, sillä Jumala ei anna uskojalleen takaisin mitään. On laitettava usko johonkin maailman ulkopuoliseen. Šestovin käsitys toivosta eroaa siis Camus'n näkemyksestä, vaikka molemmat nostavat absurdiuden kokemuksen hyvin tärkeäksi. Camus'n mukaan absurdiuden hyväksyminen ja ymmärtäminen ei jätä sijaa toivolle. (Ibid, 35.)

Camus esittelee Søren Kierkegaardin näkemyksen. Camus kirjoittaa Kierkegaardin hyväksyvän totuutena ja selkeytenä sen, joka aiemmin johti hänet epätoivoon. Ainoa varmuus maailmassa, johon Kierkegaardin mukaan voimme luottaa, on sen irrationaalisuus. Camus'n mukaan Kierkegaard tuo absurdin käsittämään myös toisen maailman, Jumalan. (Ibid 36-37.) Kierkegaardille uskon löytäminen on ihmisen tärkein tehtävä. Tämä usko ja sen ylläpito ei ole tukeutumista kirkon oppeihin tai mihinkään muuhun ulkopuoliseen, vaan täysin subjektin itsensä hoidettavana. Uskoa on myös uusittava jatkuvasti. Uskomisen Jumalaan ylittää Kierkegaardille kaikki perusteet ja onkin hyväksyttävä absurdius, jotta tämän kaltainen usko on mahdollista. Jollei uskoa hyväksy osana itseään, on lopputulemana vajoaminen epätoivoon. (McDonald 2017, 5.)

Kierkegaardin mukaan elämme jatkuvasti synnissä. Hänen mukaansa olemme perustavasti väärässä Jumalaan nähden ja koko olemassaolomme on syntiä. Absurdiuden kokemuksen myötä voimme ymmärtää Jumalaa; Jumala voi tehdä mahdottoman mahdolliseksi ja antaa anteeksi jopa anteeksiantamattoman. Camus näkee absurdiuden eri tavalla. Hänen mukaansa siinä missä Kierkegaard näkee synnin vierauttavan meidät Jumalasta, ”[...] absurdus on kuin synti ilman Jumalaa”³¹, kuten Camus kirjoittaa (Camus 2005, 39). Hänen mukaansa absurdius ei johda Jumalan luokse; absurdilla

³¹ ”[...] the absurd is sin without God” (Camus 2005, 39).

ihmisellä ei välttämättä ole Jumalaa. Camus'n mukaan on pyrittävä totuuteen sen sijasta, että pyrkisi siihen mikä on haluttavaa. Kuten Camus kirjoittaa, on kenties hyväksyttävä Kierkegaardin epätoivo ja elettävä sen kanssa. (Camus 2005, 38-39; McDonald, 5.)

Nähdäkseni Kierkegaardin epätoivo on eri asia kuin Camus'n aiemmin esitelty epätoivo. Kuten aiemmin esittelin, toivon vastakohta ei ole epätoivoa, toivon puute on, ja että absurdi ihminen kykenee elämään elämänsä ilman toivoa vaipumatta epätoivoon. Epätoivo tässä yhteydessä tarkoittaa siis kierkegaardilaista epätoivoa; epätoivoa, joka syntyy elämästä ilman Jumalaa. On mielenkiintoista pohtia, miten absurdi henkilö näkee Jumalan. Onko uskalle sijaa kaiken ollessa absurdia? Kierkegaardin vastaus olisi ilmeisesti kyllä, mutta entäpä Camus? Hän kirjoittaa, että etsiessämme merkitystä otamme hypyn, joka on verrattavissa uskontoon. Hänen mukaansa Jumala on eksistentialisteille perusteiden negatiota. (Camus 2005, 40.)

Hän kirjoittaa:

On luonnollista antaa maailmasta selkeä kuva sen jälkeen, kun on hyväksytty se idea, että sen on oltava selkeä. [...] Itseasiassa, päämäärämme on valaista se mielen askel, jonka se ottaa, aloittaen filosofiasta, jonka mukaan maailmasta puuttuu merkitys, päätyen löytämään merkityksen ja sen sisältämän syvyyden.³² (Camus 2005, 40.)

Omiin illuusioihimme tukeutuminen, maailman näkeminen merkityksellisenä kaikesta huolimatta, on kenties kuin uskomista Jumalaan. Camus'lle absurdiuden kokemuksen hyväksyminen on maailman itsensä hyväksymistä, kierkegaardilaisittain toivon hylkäämistä.

³² "It is natural to give a clear view of the world after accepting the idea that it must be clear. [...] In fact, our aim is to shed light upon the step taken by the mind when, starting from a philosophy of the world's lack of meaning, it ends up by finding a meaning and depth in it." (Camus 2005, 40.)

Voiko absurdi henkilö uskoa Jumalaan? Nähdäkseni voi. Absurdus ei ota kantaa yliluonnollisiin asioihin. Vaatiiko Jumalan olemassaolo aina toivon olemassaoloa? Ei välttämättä. Camus kirjoittaa kuolemasta ja vapaudesta heti sen jälkeen, kun hän on todennut absurdiuden ja kuoleman olevan ainoita järkeviä perusteita vapaudelle:

Absurdi henkilö siten luo katseensa, palavan ja jäisen, läpinäkyvän ja rajatun universumin, jossa mikään ei ole mahdollista, mutta kaikki on annettua, ja jonka takana kaikki on romahtanut sekä tyhjyyttä.³³ (Camus 2005, 58.)

5.3 Absurdus, vapaus ja kuolema

Camus'n mukaan vapaus on koettava. Vapaus löytyy kokemuksesta itsestään. Kuten Camus kirjoittaa, on tärkeää kuolla suunnittelematta. Itsemurha on kieltämistä. Kapina tuo elämälle arvon. Camus'n mukaan on virheellistä ajatella, että itsemurhan mahdollisuus toisi elämälle arvon. Se on kapina mihin on tukeuduttava. Vapaus on jokaisen omissa käsissä. Camus ei usko mahdollisen Jumalan tuovan suurempaa vapautta. Jokainen on ikuisesti orja kuoleman edessä, kyvytön vaikuttamaan siihen. (Camus 2005, 52-54.)

Camus kirjoittaa:

Kuolema on nähtävissä ainoana todellisuutena. Kuoleman jälkeen hakkeet ovat alhaalla. En ole edes vapaa ikuistamaan itseäni, vaan orja, ja kaiken lisäksi orja vailla toivoa ikuisesta vallankumouksesta, vailla turvautumista ylenkatseeseen.³⁴ (Camus 2005, 55.)

³³ "The absurd man thus catches sight of a burning and frigid, transparent and limited universe in which nothing is possible but everything is given, and beyond which all is collapse and nothingness." (Camus 2005, 58.)

³⁴ "Death is there as the only reality. After death the chips are down. I am not even free either to perpetuate myself, but a slave, and above all a slave without hope of an eternal revolution, without recourse to contempt." (Camus 2005, 55.)

Ihminen ei voi siis ylenkatsoa kuolemaa, vaan on ikuisesti alisteinen sille. Camus'n mukaan emme voi ymmärtää, millaisen vapauden korkeampi voima antaisi meille. (Camus 2005, 54.) Nähdäkseni Camus tarkoittaa sitä, että emme voi edes ymmärtää tilannetta, jossa olisimme täysin vapaita. Olisimmeko vapaita eläessämme ikuisesti? Meillä olisi silti edessämme maailma, joka rajoittaa meitä monin tavoin. Emme voi vaikuttaa muiden ihmisten toimintaan juurikaan ja olemme sidottuja luonnonlakeihin. Vapaus tulisi löytyä silti omasta kokemuksesta ja sen kaltaisen vapauden voi löytää myös kuoleman edessä. Kuten todettua, kapina sekä tietoisuus tuovat elämälle arvon. Itsemurha on näiden vastakohta. Itsemurha ei ole vapautta. Vapautta on elää absurdissa maailmassa, kohtalonsa hyväksyen.

Camus pohtii elämistä vailla mielihyvää. Hän kirjoittaa:

Jos vakuutan itseni, ettei tässä elämässä ole muuta aspektia kuin että se on absurdi, jos tunnen että sen koko tasapaino riippuu päättymättömästä vastustuksesta, tietoisesta kapinani ja pimeyden, jossa se kamppailee, välissä, jos myönnän, että vapaudellani ei ole merkitystä sen enempää kuin suhteessa sen rajattuun kohtaloon, on minun tällöin todettava, että mikä merkitsee ei ole paras eläminen, vaan eniten eläminen.³⁵ (Camus 2005, 58.)

Camus'n mukaan emme voi valita olemassaoloamme, vaikka meillä onkin vapaus määrittää itsemme. Vapaus määrittää itsensä on uskomista vapauteen. (Camus 2005, 55.) Tämäkin tukee sitä ajatusta, että vapaus löytyy absurdiuden hyväksymisestä, toivon ja tulevaisuuden hylkäämisestä sekä merkityksen löytämisestä. Camus kirjoittaa eniten elämisestä: arvoilla tai päätöksillä ei ole mitään arvoa, jollei niitä vertaa kasautuneeseen kokemusmäärään. Camus'n mukaan moderni elämä tarjoaa meille paljon kokemuksia koettavaksi, mutta myös valmiita identiteettejä annettuina. (Ibid, 59-60.) Valinnanvapaus on siis myös problemaattinen ajatus.

³⁵ If I convince myself that this life has no other aspect than that of the absurd, if I feel that its whole equilibrium depends on that perpetual opposition between my conscious revolt and the darkness in which it struggles, if I admit that my freedom has no meaning except in relation its limited fate, then I must say that what counts is not the best living but the most living." (Camus 2005, 58.)

Camus kirjoittaa, että on hyväksyttävä aika. Kuten hän esittelee, on liittouduttava ajan kanssa. (Camus 2005, 84.) Kenties hän tarkoittaa, että on hyväksyttävä äärettömyys rajattomassa maailmassamme. Hänen mukaansa eläminen uskoen ikuisuuteen on hyväksymistä. Kenties Camus tarkoittaa juuri tällä lausahduksellaan ikuisuutta ajattomana tilana. Ei tarvitse tukeutua nostalgiaan tai kaipuuseen, vaan on hyväksyttävä nykyhetki. Ajan kanssa liittoutuminen voisi olla kyky ajatella myös tarpeen mukaan ilman aikaa. Camus kutsuu sitä vapaudeksi, että saman aikaisesti voi ja ei voi tehdä mitään. (Ibid, 84.) Tällä hän kenties tarkoittaa sitä, että tavallaan maailma on kokijalle auki ja kokija voi valita miten aikansa käyttää. Toisaalta hän taas on orja ja vapaus on vain illuusio. Vapaus näyttäisikin olevan Camus’lle ristiriitainen käsite. Meillä on vapautemme, mutta samalla meillä ei ole sitä. Luultavasti metafysiseltä kannalta katsottuna emme ole Camus’n mukaan vapaita, mutta maailman kannalta katsottuna olemme. Vapautta voidaan toki rajoittaa maailmassakin monin eri tavoin.

Camus kirjoittaa: ”Voitto olisi toivottava. Mutta on olemassa vain yksi voitto ja se on ikuinen. Se on se voitto, jota en koskaan saavuta.”³⁶ (Camus 2005, 85.) Kenties Camus tarkoittaa, että ikuisuus on jotain saavuttamatonta. Ikuinen elämä olisi lopullinen voitto kuolemasta, mutta se ei ole mahdollinen. Camus’n mukaan kenties vapaus ei löydy ikuisuudesta, mikäli ikuisuus ajatellaan äärettömänä aikana. Sen sijaan vapaus kyllä löytyy ikuisuudesta, jos ikuisuus ajatellaan ajattomana tilana. Onkin määrittelykysymys, miten ikuisuus nähdään. Selvää on kuitenkin se, että kuoleman hyväksyminen on oleellista elääkseen absurdin henkilön henkeen.

5.4 Yhteenveto

Camus’n absurdius on siis ajaton ja hyväksyvä kokemus maailman oikeasta laidasta kokonaisuudessaan. Elämän merkityksellisyys löytyy absurdiuden kokemuksen hyväksymisestä. Hyväksyminen tapahtuu toivosta luopumalla sekä ymmärtämällä, että ulkopuolista merkitystä, kuten esimerkiksi Jumalaa, ei tarvita asioiden merkityksellisenä

³⁶ Victory would be desirable. But there is but one victory and it is eternal. That is the one I shall never have.” (Camus 2005, 85.)

kokemiseen. Absurdin henkilön reaktio maailman absurdiuteen on uhma sekä kapina. Kapina juontaa juurensa toivon hylkäämisestä. Toivon hylkääminen ei kuitenkaan tarkoita epätoivoon sortumista.

Camus'n mukaan meillä on absoluutin kaipuu. Kuten hän kirjoittaa, absurdus syntyy "[...] ihmisen tarpeen ja maailman järjettömän hiljaisuuden vastakkainasettelusta." (Camus 2005, 26). Luultavasti tästä syystä hän käsittelee kuitenkin myös Jumalaa teoksessaan. Hän esittelee erilaisten ajattelijoiden kirjoituksia Jumalasta. Camus'n absurdus ei kuitenkaan tarvitse Jumalaa. Meidän on kunnioitettava tyytymättömyyden kokemusta ja vastattava siihen tietynlaisella uhmakkuudella. Kuten työssäni esittelin, Camus pitää kysymystä itsemurhasta yhtenä filosofian tärkeimpänä kysymyksenä. Vastauksena itsemurhaan Camus tarjoaa tietynlaisen absurdin kokemuksen. Itsemurhan kaipuuseen vastauksena toimii kapina merkityksettömyyttä vastaan. Camus'n absurdi henkilö kapinoi ja sopeutuu nykyhetkeen.

6 Johtopäätökset

Spinozan ikuisuuden näkökulma korostaa äärettömän olemassaolon havaitsemista ajattomana ja välttämättömänä. Wittgensteinin ja Camus'n näkökulmat korostavat nykyhetken kokemista ajattomana vailla toiveita tai pelkoja suuntaansa. Ikuisuuden näkökulma on Wittgensteinille maailman kokemista rajattuna kokonaisuutena. "Taideteos on olio nähtynä sub specie aeternitatis, hyvä elämä on maailma nähtynä sub specie aeternitatis", kuten hän kirjottaa (MK 114). Onkin mielenkiintoista pohtia, millä tavoin ikuisuuden kokemus ilmenee erillisenä äärettömyyden kokemuksesta ja miten ikuisuuden näkökulma voi tuoda merkityksellisyyden kokemuksen mukanaan.

Tulen seuraavaksi pohtimaan näitä teemoja sekä Camus'n absurdiuden asettumista mukaan. Tulen myös pohtimaan kaikkia kolmea näkökulmaa yhdessä. Pohdin myös kokijan itsensä ja maailman suhdetta näkökulmiin.

6.1 Camus'n absurdius ikuisuuden näkökulmana

Camus puhuu absurdiudesta kokonaisvaltaisena kokemuksena maailmasta. Absurdi maailma on kokonaisuus, joka on mahdollista kokea ajattomana kokonaisuutena. Joku voisi silti väittää, ettei Camus'n absurdius sisällä edes sub specie aeternitatis -näkökulmaa. Voisi sanoa, että se sisältäisi ainoastaan subjektiivisen sub specie humanitatis -näkökulman. Nimittäin, sub specie humanitatisia tukee se, että kun elämä kuolee, absurdius kuolee. Voidaan ajatella, että absurdius kuolee subjektin mukana, jolloin tiettyä objektiivisempaa, kokonaisuutta kuvaavaa, ikuisuuden näkökulmaa ei ole mukana. Sub specie humanitatisin tapaan vertaillen merkityksellisyyden voidaan nähdä poistuvan kaiken ollessa lopulta osa ääretöntä jatkumoa - ajan kesto on ääretön ja ihmiselämä on kuin pisara valtameressä suuressa kosmisessa mittakaavassa. Tosin, Wittgensteininkin näkökulma yhdistää maailman ja elämän. Kuolema ei ole elämäntapahtuma, vaan kuolemassa maailma lakkaa olemasta, kuten hän kirjoittaa. (MK 102.) Hän silti kutsuu näkemystään sub specie aeternitatis -näkökulmaksi, sillä se kuvaa maailman kokonaisuutena, ajattomana rajattuna kokonaisuutena.

Camus'n absurdius voidaan ajatella niin sub specie aeternitatis -näkökulman kuin sub specie humanitatis -näkökulman kautta. Voimme painottaa joko ajattomuutta ja absurdiä maailmaa absurdeine ihmisineen kokonaisuutena tai voimme painottaa jokaisen yksittäisen toimen absurdiutta ja sitä löydettävää merkityksellisyyttä. Nähdäkseni kuitenkin ajattomuuden kokemus painottuu Camus'n kirjoituksissa toivon sekä nostalgian hylkäämiseä. Toivo on aina kohdistettuna tulevaisuuteen ja nostalgia menneisyyteen. Vailla näitä, voisi tilan nähdä olevan kuin ajaton, nykyhetki. Camus kirjoittaa: ”On eletävä ajan kanssa ja kuoltava sen kanssa tai muuten karistettava se kannoiltaan merkittävämmän elämän edessä”³⁷ (Camus 2005, 84). Tämän vuoksi absurdiuden voidaan siis ajatella olevan sub specie aeternitatis -näkökulman tulosta, kokemusta ikuisuuden eli ajattomuuden kautta. Camus'han kuitenkin esitti, että merkityksellisyys on mahdollista saavuttaa. Tässä mielessä kyseinen absurdiuden kokemus on samankaltainen kokemus kuin Wittgensteinin ikuisuuden kokemus, joten sub specie aeternitatis -luokittelu tuntuu oikeutetulta.

³⁷ ”One must live with time and die with it or else elude it for a greater life” (Camus 2005, 84).

Thomas Nagel kirjoittaa esseessään ”Absurd” oikean suhtautumisen absurdiin merkityksettömyyteen olevan ironinen suhtautuminen, ei sankarillisuus tai epätoivo.³⁸ (Nagel 1971, 727.) Ironinen suhtautuminen on kenties kaiken hyväksymistä niin kuin se on. Merkityksen löytämisen siitä, että merkitystä ei ole; sitä ei ole olemassa siten, kuten se usein halutaan ajatella. Sub specie aeternitatis -näkökulman alla merkitystä ei ole olemassa suhteessa johonkin. Kenties juuri sub specie humanitatis -näkökulman kannalta asioilla ei suuressa mittakaavassa ole merkitystä, sillä merkitystä vertaillaan johonkin. Sub specie aeternitatis -näkökulma tuo merkityksellisyyden mukanaan ikuisuuden kokemuksen kautta.

Ikuisuuden puute olisi nähdäkseni merkityksen puute elämästä. Tähän myös Camus pyrkii vastaamaan absurdiudellaan. ”Eläminen on absurdiuden pitämistä elossa”³⁹, kuten hän kirjoittaa (Camus 2005, 52). Kuten myös Wittgenstein kirjoittaa, mikäli maailmaa ei kykene näkemään sub specie aeternitatis, ei kykene näkemään maailman mystisyyttä ja sitä myöten yhdenlaista Jumalaa⁴⁰ etsittynä merkityksenä. (MK 101-102, 114.) Toisin kuin Spinozan Jumalan olemassaolo, Wittgensteinin mainitun Jumalan olemassaolo on suoraan sidottuna kokijan omaan olemassaoloon, aivan kuten Camus’n absurdiuskin on. Ikuisuuteen vertaamalla ”vertaamme” merkityksellisyyttä ajattomaan kokemukseen, emme suureen mittakaavaan asioille. Suuri mittakaava on rajallisen empiirisen katsantokannan osa, aikaan ja paikkaan sijoittuva vertailukohde, jonka Spinozan, Camus’n sekä Wittgensteinin ikuisuus ylittää.

6.2 Kolme ikuisuuden näkökulmaa

Voidaan ajatella, että Spinozan kosminen sub specie aeternitatis on rajaton ja ajaton merkityksellinen äärettömyys, kun taas Wittgensteinin solipsistinen sub specie aeternitatis on mystisyyden täyttämä ajaton rajattu tila. Camus’n empiirinen sub specie

³⁸ Nagel kirjoittaa: ”If sub specie aeternitatis there is no reason to believe that anything matters, then that doesn’t matter either, and we can approach our absurd lives with irony instead of heroism or despair” (Nagel 1971, 727).

³⁹ ”Living is keeping the absurd alive” (Camus 2005, 52).

⁴⁰ ”Yhdenlaisella Jumalalla” tarkoitetaan sitä konseptia, että Jumala on sama kuin maailma ja maailma sama kuin elämä. (MK 102.)

aeternitatis on maailman kokonaisvaltainen absurdus, jonka oikeanlainen kokeminen on kapinaa toivottomuutta ja merkityksettömyyttä vastaan, myös ajattomana. Yhteistä esitellyissä näkökulmissa on ajattoman nykyhetken korostus: nykyhetki on koettava vailla toiveita ja pelkoja. ”Onnellinen on vain se, joka elää – ei ajassa, vaan nykyhetkessä”, kuten Wittgenstein kirjoittaa (MK 104).

Wittgensteinin voisi ajatella kuvaavan sitä mitä Spinoza tarkoittaa. Vaikka Wittgenstein näkeekin maailman erilaisena kuin Spinoza näkee, voisi ”[...] hyvä elämä on maailma nähtynä sub specie aeternitatis” -lausahdus (MK, 114) päteä myös Spinozan näkemykseen. Myös Camus esittää, että hyvä elämä on maailman kokemista vailla pelkoja tai toiveita suuntaansa. Voisi siis nähdä, että myös Camus yhtyisi lausahdukseen. Maailma on Wittgensteinille kokijaan sidottu, toisin kuin Spinozalle. Mielenrauha kokijalle tulee Wittgensteinin mukaan maailman eli itsensä tiedostamisesta ikuisuuden näkökulman kautta. Sama kokemus välittyy meille myös Camus’n mukaan. Camus kuitenkin puhuu maailmasta ei-solipsistisesti. Voidaan myös ajatella, että absurdiuden tiedostaminen on maailman tiedostamista, ei itsensä. Spinozan mukaan taas mielenrauha syntyy maailman eli Jumalan tiedostamisesta ja itsensä tiedostamisesta osana ääretöntä maailmankaikkeutta.

6.3 Minä ja maailma

Ikuisuuden näkökulman kautta voimme ymmärtää maailmaa ja itseämme. Kenties ikuisuuden näkökulman kautta saavutettava ikuisuuden kokemus auttaa ymmärtämään itsensä rajattuna kokonaisuutena, kun taas saatu äärettömyyden kokemus maailman kosmisesti äärettömänä. Tulee muistaa, että Spinoza näki maailman välttämättömänä, toisin kuin Wittgenstein, joka näki empiirisen maailman kontingenttina. Ikuisuuden ajaton nykyhetken kokemus korostaa omaa paikallista kokemusta maailmasta. Äärettömyyden kokemus on taas kaikkea muuta kuin paikallista. Se on kokemus laajimmasta mahdollisesta asiasta – koko maailmankaikkeudesta. Äärettömän ajan keston sijasta on mahdollista ymmärtää ääretöntä olemassaoloa. Ääretöntä kestoja ei järki kykene kokemuksellisesti ymmärtämään, mutta äärettömän olemassaolon ajattomana se taas

kykenee - kykenee ymmärtämään sen olemassaolon, jonka osa itse ja koko ympäröivä maailma on. Tässä mielessä ikuisuus ja äärettömyys yhdistävät itsen ja maailman.

Ikuisuutta ja jumaluutta voidaan ajatella Spinozan äärettömän Jumalan lisäksi myös toiselta kannalta. Spinozan Jumala on immanentti eli se ei ole fyysikaalisesta maailmasta erillinen. Jumala voidaan nähdä myös transsendenttina eli kokijasta ja maailmasta erillisenä. Platon esittää esimerkiksi *Timaioksessaan* maailmankaikkeuden syntytarinan, joka kuvastaa ikuisuutta kahtena eroavana entiteettinä. Platonin teoksessa filosofi Timaios esittää luodun Jumalan, maailmankaikkeuden, nähdäkseen immanenttina, mutta jumaluuden myös transsendenttina. Luoja-Jumala eli maailmankaikkeuden arkkitehti, demiurgi, on transsendentti. Ikuisuus; muuttumaton, aina-oleva ja iankaikkinen Jumala vaikuttaisi myös olevan transsendentti. Demiurgi luo⁴¹ maailmankaikkeuden ajallisesti ikuiseksi, ajattoman ikuisen ja aina-olevan Jumalan kopioksi, sillä järjestys on täydellisempää kuin epäjärjestys. ”Esikuva on siis iankaikkisesti olemassa oleva, sen jäljennös on ajan puitteissa aina ollut olemassa, on, ja tulee olemaan”, kuten Platon kirjoittaa. (Platon 1999, 180). Ajan ääretön luonne, sen olemassaolo, kuuluu luodun maailmankaikkeuden attribuutteihin. Iankaikkinen Jumala ei sisällä aikaa. Koska Jumala, josta mallia katsottiin, oli elävä, on olemassa olevan maailmankaikkeudenkin oltava myös elävä⁴². (Platon 1999, 171-174, 176, 179-180, 182-184.)

Platonin Jumala on siis ikuinen ja aina-oleva sekä ikuinen, ajallisesti olemassa oleva, kopio alkuperäisestä. Aina-oleva Jumala ei sisällä kuolemaa tai muutosta, se on ikuinen vailla alkusyytä. Se on malli, jota luotu maailmankaikkeus kuvastaa. Attribuutit luoja ja luotu kuuluvat Platonin maailmankaikkeuden rakenteeseen, olemassa olevalle maailmankaikkeudelle ja luojalleen, toisin kuin Spinozan Jumalalle. Spinozan Jumala eli maailmankaikkeus on ikuinen ja aina-oleva, vailla luodun ja luojaan attribuutteja.

⁴¹ Demiurgi ei siis luo mitään tyhjästä, vaan järjestää alkukaaoksen tilan järjestykseen. Alkuaineet, tuli, maa, vesi ja ilma, olivat kaoottisessa tilassa, epäjärjestyksessä. (Platon 1999, 175.)

⁴² Platon kirjoittaa: ”Hän loi yhden ja yksinäisyydessään ainoan olemassa olevan maailmankaikkeuden, kiertoliikkeessä pyörivän pallon, joka pysyy itsestään koossa oman täydellisyytensä voimalla eikä tarvitse mitään muuta kuin olla oma tuttavansa ja ystävänsä. Kaiken tämän toteuttaessaan hän teki maailmasta onnellisen Jumalan.” (Platon 1999, 176-177.)

7 Lopuksi

Järjen avulla ikuisuus ja itsensä osana äärettömyyttä on mahdollista ymmärtää. Jotkuthan pitävät näiden ymmärtämistä tai kokemista mahdottomana. Olen työssäni kuitenkin käsitellyt ymmärryksen mahdollisuuden sekä antanut monenlaisia ikuisuuden näkökulmia merkityksellisyyden, ikuisuuden ja äärettömyyden ymmärtämiseen. Kuten Spinozakin alun perin esitti, ikuisuuden näkökulma, jonka kautta näitä tarkastellaan, kuuluu järjen olemukseen. Ikuisuuden ajaton kokemus auttaa ymmärtämään äärellisen itsensä osana äärettömyyttä. Kun asioita tarkastellaan ikuisina, ajattomina, ymmärrys omasta asemasta äärettömyydessä kasvaa.

Ikuisuus on mahdollista ymmärtää ajattomuuden tilana, ajan vastakohtana. Tilana, joka on tila vailla tulevaisuutta tai menneisyyttä, toivoa tai nostalgiaa, kuten Camus'n voisi nähdä esittävän. Ikuinen olemassaolo on taas mahdollista ymmärtää Wittgensteinin rajatun kokonaisuuden ja ajattomuuden, nykyhetken, kokemuksen kautta. Äärettömyys sekä ikuisuus ajattomana välttämättömyytenä on mahdollista ymmärtää myös Spinozan Jumalan kautta, mihin *sub specie aeternitatis* alun perinkin viittaa. Ikuinen elämä äärettömyydessä on kuitenkin se kokemus, joka *sub specie aeternitatis* -näkökulman kautta voidaan saavuttaa.

8 Lähteet

Appelqvist, Hanne (2012), "Apocalypse Now: Wittgenstein's Early Remarks on Immortality and the Problem of Life, *History of Philosophy Quarterly* 26, nro 2, 195-210.

Aronson, Ronald (2017), "Albert Camus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Kesä 2017), Edward N. Zalta (toim.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/camus/>.

Viitattu 14.1.2019

Camus, Albert (2005), *The Myth of Sisyphus*, (J. O'Brien 1955 käänn.), Penguin Group: Penguin Books, Englanti.

Hacker, P. M. S (1972), *Insight and Illusion*, Revised Edition, Oxford University Press, London: Oxford University Press, Englanti.

Landau, Iddo (2011), "The Meaning of Life Sub Specie Aeternitatis", *Australasian Journal of Philosophy*, 89:4, 727-734, DOI: 10.1080/00048402.2010.527354

Nadler, Steven (2018), "Baruch Spinoza", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Kesä 2018), Edward N. Zalta (toim.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/spinoza/>.

Viitattu 31.10.2019

Nagel, Thomas (1971), "The Absurd", *The Journal of Philosophy*, Vol. 68, No. 20, Sixty-Eighth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division (Oct. 21, 1971), 716-727.

Nietzsche, Friedrich (1963), *Iloinen tiede*, (J. A. Hollo suom.), Kustannusosakeyhtiö Otava: Kustannusosakeyhtiön Otavan kirjapaino, Helsinki.

Oittinen, Vesa (1994), ”Suomentajan esipuhe”, *Etiikka*, Gaudeamus Oy 1994, Helsinki University Press, HYY Yhtymä, Helsinki.

Platon (1999), ”Timaios”, *Teokset V*, (M. Itkonen-Kaila, A.M. Anttila & M. Tyni suom.), Kustannusosakeyhtiö Otava: Otavan kirjapaino, Keuruu.

Russell, Bertrand (1922), ”Introduction”, *Tractatus*, Routledge Great Minds 2014, New York.

Seachris, Joshua W (2012), ”The *Sub Specie Aeternitatis* Perspective and Normative Evaluations of Life’s Meaningfulness: A Closer Look”, *Ethic Theory Moral Practice* (2013) 16:3, Springer Science+Business Media B.V. 2012, 605-620, DOI 10.1007/s10677-012-9379-y.

Spinoza, Benedictus de (1994), *Etiikka*, (V. Oittinen suom.), Gaudeamus Oy 1994, Helsinki University Press, HYY Yhtymä, Helsinki.

Wittgenstein, Ludwig (1977), *Muistikirjoja 1914-1916*, (H. Nyman, suom.), 1977, G. E. M Anscombe ja G. H. von Wright (julk.), WSOY, Porvoo.

Wittgenstein, Ludwig (2010), *Tractatus Logico-Philosophicus*, (D. F. Pears & B. F. McGuinness käänn.), Routledge & Kegan Paul (1961, 1974), foreword, Ray Monk, 2014, Routledge Great Minds 2014, New York.