

**Onko moraalin perusta tunteessa vai järjessä? Arthur
Schopenhauer ja Immanuel Kant moraalien maailmassa**

Anna Juslin

Pro gradu -tutkielma

Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos

Filosofia

Turun yliopisto

Toukokuu 2020

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

TURUN YLIOPISTO

Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos

JUSLIN, ANNA: Onko moraalin perusta tunteessa vai järjessä? Arthur Schopenhauer ja Immanuel Kant moraalin maailmassa

Pro Gradu – tutkielma 56 liites.

Filosofia

Toukokuu 2020

Tutkielmani tarkoituksena on pohtia, onko moraalin perusta tunteessa vai järjessä Arthur Schopenhauerin ja Immanuel Kantin moraaliteorioiden pohjalta. Tutkielmani pyrkii kulkemaan Kantin ja Schopenhauerin teorioiden luoman vastakohtaisuuden avulla kohti moraalin perimmäistä luontoa.

Kantille järki on moraalin alkupiste, joka voi ainoana tuottaa välttämättömyyden moraalilakiin. Järki on se, joka saapuu moraalin äärelle *a priori*. Järkiperustan kautta moraalilla saa muotonsa käytännöllisessä laissa, joka pätee aina ja välttämättä. Schopenhauer luo moraaliteoriaansa tarkoituksella empirian maailmaan vastalauseena Kantin teorialle. Schopenhauer pyrkii poistamaan moraalista pitämisen ulottuvuuden kokonaan ja keskittymään ihmisten tosiasialliseen käyttäytymiseen. Schopenhauerin moraalin perustana toimii tunne ja moraalinen teko ilmenee myötätunnon prosessin kahdessa asteessa. Tutkin sekä Kantin että Schopenhauerin teoriaa erityisesti moraalin perustan ja siitä johdetun sisällön valossa. Pohdin, mikä tekee moraalista moraalin ja lopuksi vastaan kysymykseen moraalin perustasta.

Asiasanat: moraalilla, Arthur Schopenhauer, *The Basis of Morality*, empiirinen, *a posteriori*, motiivi, myötätunto, kärsimys, universaalisuus, subjektiivisuus, tunne, järki, Immanuel Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, *Käytännöllisen järjen kritiikki*, hyvä tahto, vapaus ja kykeneminen, käytännöllinen laki, kategorinen imperatiivi, *a priori*.

Sisällys

1. Johdanto	1
2. Minä, vielä kerran	5
2.1. Kärsimyksen rooli	5
2.2. Schopenhauerin moraalin perusta	7
2.3. Ainoasta, oikeasta moraalisesta motiivista	12
2.4. Egoismi, pahantahtoisuus ja myötätunto	14
2.5. Myötätunnon kaksi astetta	19
2.6. Kritiikki	22
2.7. Minästä ihmiseen	26
3. Ihminen, vielä kerran	28
3.1. Miten moraaliala tulisi lähestyä?	28
3.2. Järki välttämättömyyden lähteenä	29
3.3. Tahdosta	30
3.3.1. Hyvä tahto ja tahdon periaate	31
3.3.2. Käytännölliset peruslauseet ja lait	33
3.3.3. Empiiriset määräytymisperusteet ja niiden hylkääminen	35
3.3.4. Vapaudesta ja kykenemisestä	37
3.4. Kategorinen imperatiivi ja sen käytännöllinen sisältö	38
3.5. Kritiikki	44
4. Onko moraalialin perusta tunteessa vai järjessä?	47
5. Lopuksi	55
Lähteet	

Johdanto

Jumaluus

Jalo olkoon ihminen,
avulias ja hyvä,
sillä se yksin
erottaa hänet
kaikista olennoista,
joita me tunnemme.

Olkaa tervehdityt, korkeat,
tuntemattomat,
joita me aavistamme!
Ihmisen esikuva opettakoon
uskomaan teihin.

Sillä vailla tunteita
aivan on luonto:
aurinko paistaa
hyville ja huonoille,
pahantekijälle
loistavat kuin parhaalle
kuu sekä tähdet.

Tuuli ja virrat,
ukkonen ja sateet
vyöryvät tietään,
tempaavat ohitse
kulkiessansa
toisen jälkeen toisen.

Niin myöskin onni
sokkona kulkee,
valitsee poikasen
viattomat kiharat,
milloin taasen kaljun,
syyllisen päälaen.

Ikuisten, rautaisten
lakien pakosta
täytyy meidän
olemassaolomme
kehä käydä umpeen.

Ainoastaan ihminen
kykenee mahdottomaan,
hän yksin valikoi,
erottaa, tuomitsee,
hän vain voi hetkelle
kestävyyttä antaa.

Häll' on yksin lupa
hyvää palkita,
pahaa rangaista,
parantaa ja pelastaa,
kaikkea eksyvää
ohjata tielle.

Jumalille suomme
kunnian kuin ois he
ihmisiä, tekisivät
suuressa sen, minkä
meistä parhain pienessä
tekisi tai tahtoisi.

Jalo ihminen olkoon,
avulias ja hyvä!
Väsymättä luokoon hän
hyödyllistä, oikeaa,
olkohon esikuva
aavistettuun jumalten.

- Johann Wolfgang von Goethe

Runossaan *Jumaluus* Goethe tuo osuvasti esille ihmisen vapauden, ihmisen aktuaalisen tahtomisen ja tekemisen voiman. Ihminenhan teoissaan luo maailmaa: pienistä teoista tulee ketjuja, suurista teoista tulee aaltoja ja yhdessä ne muodostavat maailman tilan. Pienuus tai heikkous ei siis ole ihmisen osa, päinvastoin.

Usein varaamme jumalan ideaan täydellisen hyvyyden, ikäänkuin moraalinen hyvyys pakenisi aina ihmistä, olisi meille tavoittamaton tila. Eikö järki kuitenkin ole se, joka mahdollistaa moraalisen idean? Miksi sijoittaa moraalisen hyvyyden voima sitten jumalan käsiin eikä ihmisen? Ajatus ihmisen pienuudesta ja heikkotahtoisuudesta on kätevä keino siirtää hyvyys kaukaisuuteen ja siten tapa vapauttaa ihminen moraalisesta vastuusta tämän moraalisesti lahjattomaksi oletetun luonteen perusteella.

Goethe valaisee runossaan ihmisen moraalista toimijuutta ja vapautta. Vain ihmisellä on kyky olla moraalinen - tunnistaa oikea ja väärä sekä toimia näiden ideoiden mukaisesti. Ihminen poimii maailmasta moraalisesti relevantin, valikoi sen erottamalla moraalisesti turhasta. Goethe puhuu luonnon tunteettomuudesta, kyvyttömyydestä moraalisuuteen. Luonnon vääjäämätön kehä sulkee hänen runossaan sisäänsä niin hyvän kuin pahan ihmisen. Aurinko lämmittää samoilla säteillään niin moraalisen kuin moraalittoman. ”Ainoastaan ihminen kykenee mahdottomaan”

viittaakin uskoakseni juuri ihmisen kykyyn astua tämän luonnon kehän ulkopuolelle, ainoana elollisena olentona. Tätä kykyä mahdottomaan on olla moraalinen.

Mitä jos kyky kuvitella ja aktualisoida parempi maailma onkin se piirre, mikä erottaa meidät muista elävistä olennoista, tekee meistä ihmisiä ihmisille? Suhteessa toisiin minä muuttuu moraaliseksi, ihminen kohtaa ihmisen. Kuinka moraalinen sitten on mahdollinen? Kulkeeko moraalinen minän ja tunteen kautta sisältönsä? Vai onko moraalin matka ihmisen idean ja järjen yleisyyden viitoittama?

Tutkielmani tarkoituksena on moraalin luonnon ja olemassaolon tutkiminen Arthur Schopenhauerin ja Immanuel Kantin teorioiden pohjalta. Tutkielman toisessa luvussa käsittelemme Arthur Schopenhauerin moraaliteoriaa, jossa tunne määrää moraalin tien. Kolmannessa luvussa perehdyn Immanuel Kantin moraaliteoriaan, jossa järki toimii moraalin lainsäätäjänä. Näiden kahden teorian välillä vallitsee luonnollinen jännitteisyys ja vastakohtaisuus, sillä Schopenhauer on kritisoinut Kantia ja pyrkinyt viemään omaa moraalinäkemystään Kantin ajatuksista eroavalle tielle. Neljäs luku puolestaan saapuu tutkielmani tarkoitukseen, sillä siinä vastaan tutkimuskysymykseen: *onko moraalin perusta tunteessa vai järjessä?*

2. Minä, vielä kerran

2.1. Kärsimyksen rooli

I See Your Look, Your Look Of Suffering

I see your look, I see your look of suffering
We paint buildings, their windows and doors
In different colors within the same building
(If you like)
Colors that cry and stare and grin
Windows that talk
Doors that seem to walk
And then unfold
The thin mirage on nearer inspection.
Your face is not painted
No color cries on it
Yet it speaks more
Than windows and than doors we paint.

- Emmanuel George Cefai

Onko kärsimyksellä roolia moraalissa? Runossaan Emmanuel George Cefai tuo käsinkosketeltavasti esille sen, miten ihmisen katse, toiseuden perimmäinen viesti, ilmaisee kärsimyksen selkeämmin kuin mikään muu. Toisen kasvot eivät ole maalatut kuin rakennuksien ovet, mikään väri ei itke niissä tai irvistä, mutta silti ne puhuvat voimakkaammin kuin mikään luomamme asia. Kärsimys ei säästä ihmisistä yhtäkään - jokainen tulee sen jossakin muodossa elämässään kohtaamaan. Kärsimyksen vaikeuden aste vaihtelee ihmisten välillä merkittävästikin, mutta tunteena, paljaana olemuksessaan, on kärsimys yleismaailmallinen - sen kädet ulottuvat jokaisen järjellisen olennon sieluun.

Luonnehdittakoon kärsimystä itseään pitkältä tuntuvaksi ajan tilaksi, jopa ajattomuuden ansaksi, jossa ihminen kokee olemisensa sietämättömän kivuliaaksi. Ihmiselle ominaista on kyky kääntyä olemassaolonsa puoleen ja arvioida se joko tarkoitukselliseksi, arvoa kantavaksi tai tarkoituksettomaksi, arvonsa menettäneeksi. Voidaan sanoa, että kärsimys uhkaa ihmisen halua olla olemassa ja liiallinen kärsimys voidaan luokitella pahemmaksi kuin olemattomuus, kuolema. Ensi näkemältä voisi ajatella, että moraalien ala koskee juuri tarpeettoman kärsimyksen ja vääryyksien ehkäisyä. On moraalisesti tärkeämpää pelastaa sodan keskellä kärsivät ihmiset, kuin luoda ihmisille, joiden perusedellytykset jo ovat kunnossa, onnellisuuden tarvittavat puitteet. Jälkimmäinen olisi muutenkin mahdoton tehtävä, sillä jokaisen onni vaatisi erilaisia toimenpiteitä tullakseen edistetyksi. Onnellisuuden asettaminen moraalien piiriin vaikuttaa siis arveluttavalta, mutta kärsimyksen ei. Miten kärsimyksestä sitten voisi rakentaa sillan moraalien perustaan?

Arthur Schopenhauer luo moraaliteoriaansa kärsimyksen tunnistamisen lähtökohdasta teoksessaan *The Basis of Morality*. Tässä luvussa pyrin ymmärtämään Schopenhauerin moraaliteorian keskeisiä ajatuksia ja avaamaan erityisesti sen metaeettisiä oletuksia ja näistä loogisesti seuraavia johtopäätöksiä moraalien itsensä olemassaololle. Luvun loppuosassa pohdin kriittisesti teorian metaetiikan ja sisällön välistä johdonmukaisuutta.

2.2. Schopenhauerin moraalin perusta

”Käytännöllisen filosofian hämärä hälvenee vasta, kun metafysiikan valo osuu siihen.” - Christian Wolff

” Kaikessa tiedossa aito, totuuden pitävä, tuhoamaton vakio ei ole koskaan mittava; aivan kuten maapallon kivikerrostumissa satakiloisessa määrässä kiveä, piilottelee vain muutama kultahippunen.” (Schopenhauer 2014, 17).

Ennen kuin voimme ottaa askeltakaan Schopenhauerin varsinaisen moraaliteorian sisältöön, on tutkittava, millä perustalla tämä sisältö lepää. *The Basis of Morality* jakautuu teoksena kahteen osaan. Näistä ensimmäinen on niin sanottu negatiivinen osa, jossa Schopenhauer kritisoi Immanuel Kantin moraaliteoriaa kovalla kädellä. Toinen osa muodostaa positiivisen osan eli esittelee Schopenhauerin oman moraaliteorian sisällön. Negatiivisen osan merkitystä ei tule kuitenkaan vähätellä - se on ensiarvoisen tärkeä, kun myöhemmin pohditaan Schopenhauerin oman moraaliteorian metaeettistä kestävyyttä.

Negatiivisen osan oleellisimpia aspekteja nostan esille lyhyesti, jotta voidaan ymmärtää se moraalin perustan etsimisen matka, joka kulkee Immanuel Kantin keskeisten moraalikäsitteiden kieltämisestä Schopenhauerin omiin väitteisiin. Schopenhauer ilmaisee metafyyssisten olettamusten tarpeellisuuden moraaliteorialle seuraavasti:

Samalla tapaa kuin jokainen uskonto maan päällä, siinä määrin kuin se kuvaa moraalisuutta, ei jätä jälkimmäistä itsensä varaan, vaan antaa sille oppijärjestelmistä perustan (jonka perimmäinen päämäärä on olla tarkalleen moraalitajun lavaste); niin myös filosofian, eettisen perustan,

mikä tahansa se onkaan, tulisi kiinnittyä jonkinlaiseen metafysiikan järjestelmään ja löytää tukensa siitä, toisin sanoen, oletetusta maailman selityksestä, ja olemassaolosta ylipäätään (Schopenhauer 2014, 16).

Schopenhauerin mukaan etiikka ja moraaliteoria ovat aivan liian kauan levänneet Kantin viitoittamalla tiellä. Hän tiedostaakin, ettei hänen moraaliteoriansa tule vakuuttamaan niitä ihmisiä, jotka ovat liian tukeutuneita Kantin luomaan moraaliperustaan, jonka meriittinä on sen väitetty kattavuus, johon Schopenhauer viittaa vähätellen ”tyynynä”. Ideana on tietenkin, että mukavuudenhaluiset eivät tule tästä pehmeästä alustasta luopumaan. Schopenhauer kirjoittaa:

Täten Etiikka tulee jälleen kerran jätetyksi aikaisempaan täysin avuttomaan asemaansa, siihen jäädäkseen, kunnes osoitan inhimillisen luonnon aidon moraalisen periaatteen – periaatteen, joka on esteettömästi tehokas, ja jolla on juurensa meidän olemisessamme. Jälkimmäinen, kuitenkin, ei sisällä yhtä laajaa perustaa kuin edellä mainittu tyyny; niinpä, epäilemättä ne, jotka ovat tottuneet ottamaan asiat helposti annettuina, eivät tule hylkäämään vanhaa, mukavaa tuoliaan, ennen kuin he ovat läpikotaisen tietoisia siitä, miten syvästi se perusta, jolla se seisoo, on heikennetty. (Schopenhauer 2014, 22.)

Miten Schopenhauer sitten heikentää Kantin moraaliperustan? Tärkeimpiin iskuihin voidaan lukea itse Kantin moraalin ”pitämisen” luonnon kiistäminen. Schopenhauer nimittäin pyrkii poistamaan etiikasta täysin käsitteen ”ought” eli mitä pitäisi tehdä. Yksinkertaistaen voidaan sanoa, että Kant kysyy ”mitä ihmisen pitäisi tehdä toimiakseen moraalisesti oikein?”, kun taas Schopenhauer kysyy ”millä motiiveilla

ihminen toimii tehdessään moraalisesti oikein?”. Seuraava Schopenhauerin puheenvuoro valaisee asian:

Se vastalause tullaan kenties esittämään, että Etiikka ei koske sitä, mitä ihmiset tosiasiallisesti tekevät, vaan se on tiedettä, joka koskee ihmisen käyttäytymisen ”pitämisen” aspektia, toisin sanoen, Etiikan *imperatiivista muotoa*. Tämä vastalause on kuitenkin pätevä vain teologisissa moraalien muodoissa, joiden ulkopuolella se menettää kaiken järkensä ja merkityksensä. Se päämäärä, jonka asetan Etiikan tieteelle, on osoittaa kaikki moninaiset inhimillisen käytöksen moraaliset linjat; selittää ne; palauttaa ne lopulliseen lähteeseensä. Täten ei jää jäljelle muuta tapaa paljastaa Etiikan perusta kuin empiirinen. (Schopenhauer 2014, 82.)¹

Etiikan imperatiivisen perustan kieltäminen ja ”pitäisi” - arvostelman hylkääminen johtaa tärkeisiin metaeettisiin seurauksiin. Ensinnäkin, tällöin moraalien ala ei enää voi olla universaali eikä sisältää välttämättömyyttä, samalla tapaa kuin esimerkiksi Kantin moraaliteoria.

On tärkeä huomata, että esimerkkilauseina tämä merkitsee seuraavaa:

1. Ihmisen tulisi auttaa hädässä olevaa. Periaatteen loogiset ominaisuudet ovat tällöin seuraavat:

¹ The objection will perhaps be raised that Ethics is not concerned with what men actually do, but that it is the science which treats of what their conduct *ought*, in other words, the *imperative form* of Ethics, is valid only in theological morals, outside of which it loses all sense and meaning. The end which I place before Ethical Science is to point out all the varied moral lines of human conduct; to explain them; and to trace them to their ultimate source. Consequently there remains no way of discovering the basis of Ethics except the empirical. (Schopenhauer 2014, 82.)

imperatiivinen, velvoittava, universaali, ei poikkeusta sisältävä, välttämätön, pätee loogisesti aina.

2. Ihminen A havaitsee ihmisen B auttavan hädässä olevaa ja pääättelee ihmisen B toimivan tällöin moraalisen linjan mukaisesti syyn C nojalla. Periaatteen loogiset ominaisuudet ovat seuraavat:

empiirinen, subjektiivisuuteen sidottu, ei päde kaikissa mahdollisissa maailmoissa, ei sisällä seurausta tai vaatimusta jokaiseen ihmiseen.

Tästä herää luonnollisesti kaksi kysymystä: miten Schopenhauer määrittää *empirian* avulla moraaliseen linjaan kuuluvan inhimillisen käyttäytymisen? Kuinka tämä moraalinen käyttäytyminen havaitaan tai löydetään? Schopenhauer jatkaa:

Meidän täytyy etsiä ja katsoa, mikäli voimme löytää mitään tekoja, joille olemme velvollisia osoittamaan *aitoa, moraalista arvoa*; tekoja, jotka ovat tehtyjä vapaaehtoisesta oikeudenmukaisuudesta, puhtaasta rakastavasta kiltteydestä, puhtaasta jalomielisyydestä. Sellainen käyttäytyminen, kun se löydetään, tulee ottaa annettuna ilmiönä, joka tulee asianmukaisesti selvittää; toisin sanoen, sen todellinen alkuperä tulee tutkia, ja tämä pitää sisällään niiden erityisten motiivien tutkimisen ja selittämisen, jotka ajavat ihmiset tekoihin, jotka ovat perin pohjin erilaisia kuin kaikki muut teot, niin että ne muodostavat luokan itsessään. Nämä motiivit, yhdistettynä taipuvaisuuteen reagoida niihin, muodostavat moraalin lopullisen pohjan ja tietous niistä on tulevan etiikan perusta. (Schopenhauer 2014, 82.)

On syytä pysähtyä pohtimaan sitä kuvausta, minkä Schopenhauer osoittaa aidoille moraalille teoille - ne ovat tekoja, jotka tehdään vapaaehtoisesta

oikeudenmukaisuudesta, puhtaasta rakastavasta kiltteydestä ja puhtaasta jalomielisyydestä. Yleisiin sanoihin hukumatta on kysyttävä, mitä se merkitsisi, että tällaiset kriteerit täyttyisivät. Empirian puolestapuhujana Schopenhauerin käsitteet vaikuttavat ihmeellisen kuvainnollisilta, jopa runollisilta.

Oletetaan ohikulkija, joka pysähtyy auttamaan kaatunutta vanhusta. Missä tässä teossa voidaan havaita vapaaehtoinen oikeudenmukaisuus, puhdas, rakastava kiltteys ja puhdas jalomielisyys? Tulisiko se *nähdä* siitä, millä tavalla tuo ohikulkija auttaa vanhuksen ylös? Onko hänen katseessaan *havaittavissa* puhdas ja rakastava kiltteys? Vai onko *pelkkä pysähtyminen* ja *auttaminen* itsessään otettava merkkeinä puhtaasta jalomielisyydestä?

Schopenhauerin oletus motiivien perustavuudesta vaikuttaisi ristiriitaiselta empirian ylistämisen rinnalla. Eikö olisi loogisempaa tukeutua empirisen maailman havaintoihin, jos tavoitteena on tutkia ihmisen *käyttäytymistä*? Nämä muut käsitteet näet edellyttävät järjen voimakasta väliintuloa, loogisen päättelyn ja käsitteellistämisen polkua. Havainnosta itsestään ei ulkopuolelta voi nähdä ihmisen jalomielisyyteen, rakastavaan kiltteyteen ja vapaaehtoiseen oikeudenmukaisuuteen - tämä olisi paitsi mahdotonta, myös empirian maailman voimakasta romantisoimista.

Tämä on se nöyrä polku, jolle ohjaan Moraalin Tieteen. Se ei sisällä ohjetta *a priori*, ei absoluuttista lainsäädäntöä kaikille rationaalisille olennoille *in abstracto*; siltä puuttuu kaikki yleinen, akateeminen valtuutus ja hyväksyntä. -- Toisaalta se perusta, joka saavutetaan seuraamalla viitoittamaani tietä, saa tukensa kokemukselta; ja se on kokemus, joka päivittäin ja tunneittain antaa meille hiljaisen todistuksensa teoriansi oikeudesta. (Schopenhauer 2014, 82.)

Jälleen on nähtävissä Kantiin viitattu selkeä eroavaisuus. Schopenhauer ei lupaa kaikkiin järjellisiin olentoihin pätevää moraalista lainsäädäntöä, eikä *apriorista* tapaa päästä moraalien totuuteen. Hän valitsee moraalille tien, joka hänen sanoissaan saa vahvistuksensa jokapäiväiseltä eläältä ja on vankasti kiinni inhimillisessä kokemuksessamme- sellaisena kuin se on, ei sellaisena kuin sen ”pitäisi” olla.

2.3. Ainoasta, oikeasta moraalista motiivista

Schopenhauer on kiinnostunut juuri inhimillisen käytöksen niistä motiiveista, jotka tekevät teoista moraalisia. Ainoan, oikean moraalisen motiivin Schopenhauer perustelee seuraavasti argumentissaan:

- 1) Mikään teko ei voi tapahtua ilman riittävää motiivia: samaan tapaan kuin kivi ei liiku ilman riittävää työntöä tai vetoa.
- 2) Samaan tapaan, mikään teko ei voi jäädä tekemättömäksi, kun, oletetaan tekijän luonteeseen riittävä motiivi läsnäolevaksi; ellei vahvempi vastamotiivi pakostakin estä sitä.
- 3) Mikä tahansa liikuttaakaan Tahtoa – tämä, ja vain tämä, osoittaa joko tunteen hyvästä tai pahasta, laajimmassa käsitteen merkityksessä, ja päinvastoin, hyvä ja paha tarkoittavat ” sitä mikä on linjassa tai vastakkaisessa suhteessa, yhteen Tahtoon” täten jokaisella motiivilla täytyy olla yhteys hyvään tai pahaan.
- 4) Tästä seuraten, jokainen teko on suhteessa olentoon, joka on taipuvainen hyvään ja pahaan ja jokaisella teolla on tällainen olento perimmäisenä objektinaan.

- 5) Tämä olento on joko tekijä itse; tai toinen, jonka tilanne tekoon on täten passiivinen; koska se tehdään joko hänen vahingokseen tai hänen hyödykseen tai edukseen.
- 6) Jokainen teko, joka liittyy agentin omaan hyvään tai pahaan, tai jolla on perimmäisenä objektinaan agentin oma hyvä tai paha, on egoistinen.
- 7) Edeltävät propositiot, jotka liittyvät siihen, mitä tehdään, pätevät yhtäläisesti siihen, mikä jätetään tekemättä kaikissa niissä tapauksissa, joissa motiivi ja vastamotiivi tekevät tehtävänsä.
- 8) Edeltävän kappaleen analyysistä seuraa se, että Egoismi ja teon moraalinen arvo poissulkevat toisensa täysin. Jos teolla on egoistinen motiivi, niin mikään moraalinen arvo ei voi liittyä siihen; jos teolla on moraalista arvoa, silloin mikään egoistinen objekti, suora tai epäsuora, läheinen tai kaukainen, ei voi olla sen motiivina.
- 9) -- Liittyen väitettyihin velvollisuuksiin itseämme kohtaan, moraalista arvoa sisältävä käytös voi ainoastaan levätä niissä vaikutuksissa, jotka tuotetaan suhteessa toisiin; sen suhde jälkimmäiseen on yksin ja ainoastaan se, miltä moraalinen käytös lainaa moraalisen arvonsa tai arvottomuutensa, ja muodostaa ne teot, jotka ovat tehty oikeudenmukaisuudesta, rakastavasta kiltteydestä, jne., tai päinvastoin.

(Schopenhauer 2014, 91- 92.)

Tästä argumentista alleviivattakoon se, että Schopenhauer rajaa moraalin oman itsen ulkopuolelle- siten moraalit on aina toiseuden alaa. Itselle tehdyt teot eivät sisällä moraalista arvoa ollenkaan, mikä onkin looginen lopputulema Schopenhauerin muiden yllä esittämien väitteiden joukossa. Hänen mukaansa egoistinen motiivi poissulkee täysin moraalisen arvon. Ne eivät voi sijaita samassa teossa. Siten omaan

itseensä liittyvien tekojen- eli toisin sanoen tekojen, joiden motiivina on joko oma hyvä tai paha, sillä toisia tahtoja ei niissä ole kohteina- on väkisinkin oltava moraalin ulkopuolisia. Päättely on looginen ja pitävä: jos moraalinen teko poissulkee egoistisen motiivin täydellisesti, on egoistinen motiivi aina moraalin alan ulkopuolella.

2.4. Egoismi, pahantahtoisuus ja myötätunto

Jokaisen inhimillisen yksikön tahdon on huomattu taipuvan ainoastaan oman hyvinvoinnin edistämiseen, jonka idea kokonaisuudessaan tulee määritellyksi käsitteen onnen autuus kautta, ja tämä itsetyytyväisyyden tavoittelu johdattaa ihmiskunnan hyvin erilaiselle polulle, kuin minkä moraalilla olisi sille viitoittanut (Schopenhauer 2014, 20).

Kaikki inhimillinen käytös voidaan jakaa Schopenhauerin mukaan lopulta kolmeen luokkaan - egoismiin, pahantahtoisuuteen ja myötätuntoon. Täten teoilla on motiivina aina joko oma hyvä, toisen paha tai toisen hyvä. Tämä ajatus on havainnollistettuna alla olevaan taulukkoon, joka kuvaa edellä mainittujen lisäksi myös jokaiseen käytökseen liittyvät mahdolliset seuraukset.

KAIKKI INHIMILLINEN KÄYTÖS	MOTIIVI	MAHDOLLISET SEURAUKSET
EGOISMI	OMA HYVÄ	<i>VOI KEHITYÄ RAJATTOMASTI</i>
PAHANTAHTOISUUS	TOISEN PAHA	<i>VOI KEHITYÄ ÄÄRIMMÄISEEN JULMUUTEEN ASTI</i>
MYÖTÄTUNTO	TOISEN HYVÄ	<i>VOI KEHITYÄ YLEVYYTEEN JA JALOMIELISYYTEEN ASTI</i>

Jos teon motiivi ei perustu kolmanteen motiivien luokkaan eli myötätuntoon, niin silloin se on joko omaan hyvään tai toisen pahaan palautettavissa. Jos yllä esitelty ohikulkija auttaa kaatunutta vanhusta, jotta tämä jäisi ikuiseen kiitollisuudenvelkaan, on motiivi oikeasti pahantahtoinen. Mikäli taas hänen auttamisensa motiivina on se, että hän vaikuttaisi hyvältä ihmiseltä kolmannen osapuolen, vaikkapa tuoreen tuttavuuden edessä, on teon motiivi oikeasti egoistinen, ja siten omaan hyvään palautettavissa. *Toisen hyvä motiivina* muodostaa siis Schopenhauerin *moraalisten tekojen alan*. Täten moraaliset teot tehdään myötätunnosta. Schopenhauer kuvaa suoran myötätunnon olevan aina kohdistettu toisen kärsimykseen. Hänen mukaansa toisen hyvinvointi ei voi välittömällä tavalla herättää myötätuntoa. Ajatuksensa Schopenhauer perustelee seuraavasti:

Syy tähän on se, että kipu tai kärsimys, jotka pitävät sisällään kaiken haluamisen, kieltämyksen, aivan jokaisen toiveen, ovat **positiivisia**, ja vaikuttavat **suoraan** tietoisuudessa. Kun taas mielihyvän, nautinnon, onnellisuuden ja muiden samankaltaisten luonne koostuu ainoastaan siitä tosiasista, että koettelemuksesta hankkiudutaan eroon, kipu tuuditetaan pois: täten niiden vaikutus on **negatiivinen**. Me täten näemme, miksi tarve tai halu ovat ennakkoehtoja jokaiselle nautinnolle. -- Kipu, tällöin, on **positiivinen**, ja tekee itsensä tunnetuksi itsessään: tyydytys tai mielihyvä ovat **negatiivisia**- yksinkertaisesti vain edellisen poissaoloa. Tämä periaate selittää sen tosiasian, että ainoastaan toisen kärsimys, halu, vaara, avuttomuus, herättää myötätuntonne suoraan ja sellaisenaan. Onnekas ja tyytyväinen ihminen, **sellaisenaan**, jättää meidät välinpitämättömiksi – todellisuudessa siksi, että hänen tilansa on negatiivinen; hän on vailla kipua, puutetta tai ahdinkoa. (Schopenhauer 2014, 94-95.)

Ajatus juuri kärsimyksen positiivisesta luonteesta on mielenkiintoinen, jopa aluksi intuition vastaiselta kuulostava. Tarkemmin tutkittuna Schopenhauerin näkemys kuitenkin kirkastuu varovaisella, mutta ymmärryksen ansaitsevalla tavalla. Ei ole lainkaan hullua ajatella, että kivussa tai kärsimyksessä toisen ihmisen olemassaolo on huomioltamme välittömällä tavalla *vaativa*. Kuvitellaan esimerkin vanhus, joka kaatuu. Ajatuskulkumme suuntaa nopeasti joko sen tarkistamiseen, pääseekö hän omatoimisesti ylös tai sen automaattiseen pohtimiseen, tulisiko meidän auttaa ja välttää täten suuremman vahingon aiheutuminen. Jos olemme tarkkailijoita luonteeltamme, saatamme ensin odotella, tarttuuko joku muu tilanteeseen ja rientää apuun, säästäten näin meidät vaivalta. Mikäli näin ei ole, määräämme oman

kausalliteettimme toimintaan, otamme vaadittavat askeleet, kysymme, onko kaikki hyvin, tarjoamme käden ahdingossa olevalle.

Oletetaan nyt sama vanhus hymyilemässä leipäosastolla, valitsemassa ruisleivän ja kaurasämpylöiden väliltä. Huomaamme hänet ehkä jollakin tavalla, mutta passiivisella, emme ikään kuin ole millään suurella tai syvällä tavalla kiinnostuneita hänen olemisensa tilasta. Siten voisi ajatella, että tämä hyvinvoinnin ja eräänlaisen mitäänsanomattoman tyyneyden tila on negatiivinen, se ei tartu tietoisuuteemme välittömällä otteella, ei niin kuin toisen hätä, kipu tai kärsimys, joka ikään kuin huutaa: *olen tässä, tee jotakin*. Schopenhauer syventää asianlaidan seuraavasti:

Sanalla sanoen, toisen hyvä onni, tai nautinto, **sellaisenaan**, ei herätä meissä samaa suoraa myötätuntoa kuin, mikä varmasti herää hänen vastoinkäymisestään, puutteestaan, kärsimyksistään, **puhtaasti sellaisenaan**. Jos jopa **omalla kohdallamme** se on ainoastaan kärsimys (jonka alle tulee laskea kaikki halut, tarpeet, toiveet ja jopa ikävystymiset), joka laittaa liikkeelle aktiivisuutemme; ja jos tyytyväisyys ja vauraus täyttävät meidät saamattomuudella ja laiskalla joutilaisuudella; miksei tilanne olisi sama, kun kyseessä on toiset? Sillä (kuten olemme nähneet) myötätuntomme lepää samaistumisessamme heihin. Todella, menestyksen ja nautinnon näky, **puhtaasti sellaisenaan**, on hyvin altis synnyttämään kateuden, johon jokainen ihminen on taipuvainen, ja jolla on paikkansa yllä lueteltujen epämoraalisten voimien joukossa. (Schopenhauer 2014, 95.)

Ajatus siitä, että myötätuntomme lepää samaistumisen *tunteessa* toisiin ihmisiin, on otettava yhtenä avainväitteenä Schopenhauerin moraaliteoriassa. Saavutaan

ajatukseen ”minä, vielä kerran”. Samaistumisen tunne piilee tajunnassamme, sen liike on niin automaattinen, että sen myöntäminen tai tiedostaminen voi olla vaikeaa. Ihminen voi ajatella periaatteen tasolla, että ”kaikki ihmiset ovat arvokkaita”, mutta todellisuudessa samaistua *tiettyihin toisiin*. Esimerkkejä ei tarvitse hakea kaukaa. Uutisissa nähtävät videopätkät hädänalaisista - mutta ilmeisen kaukaisista ja vieraista - toisista eivät pilaa päiväämme tai aiheuta tietoisuudelle huutoa: *olen tässä, tee jotakin*. Jos uutinen kuitenkin sijoittuu Suomeen ja haastateltavat ovat kuin ”minä, vielä kerran”, voi tietoisuus haukkoa ikään kuin henkeään ja huomaamatta toisen ahdinko onkin ilmestynyt tietoisuuteen vaatimaan välittömällä tavalla huomiota.

Mikäli myötätuntonne todella riippuu samaistumisestamme toisiin, on tällöin samaistumisen tunne ennakkoehto myötätunnolle. Seurauksena on tietenkin se, ettei samaistumisen puuttuessa saavuta myötätuntoon. Moraalinen toiminta edellyttää välitöntä toisen kärsimykseen samaistumista, sillä Schopenhauerin moraalisten tekojen ala on myötätunnon rajaama. Huomionarvoista ja ongelmallista on se, että tämä merkitsee moraaliteorian rakentumista tunteesta tunteelle. Samaistuminen on tunne, myötätunto on tunne. Tämä tekee moraaliteoriasta haavoittuvaisen, sillä se joutuu kumartelemaan subjektiivisten oikkujen mukaan. Jotta toinen voisi olla minä, vielä kerran, on hänen herätettävä samaistuminen juuri minussa, jotta myötätunnon prosessi voi alkaa. Kärsimys on siis moraalisen toiminnan keskeinen objekti, mutta mikä tarkemmin on se myötätunnon menetelmä, joka muodostaa moraalisen toiminnan alan?

2.5. Myötätunnon kaksi astetta

Me kärsimme hänen **kanssaan**, ja siten hänessä; tunnemme hänen murheensa **hänen omanaan**, emmekä ole sen harhaluulon alaisia, että se olisi meidän; todella, mitä onnellisempia olemme, sitä suurempi kontrasti on oman tilamme ja hänen tilansa välillä, ja sitä avoimempia olemme Myötätunnon kuiskauksille (Schopenhauer 2014, 95).

Schopenhauer ei siis ajattele, että meidän tulisi tuntea toisen murhe kuin oma murheemme. Siten aikaisemmin esitelty ”minä, vielä kerran” viittaa samaistumisen tunteeseen, ei siihen, että todella ajattelisimme toisen kärsimystä omanamme. Schopenhauerin väite onnellisten ihmisten suuremmasta herkkyydestä myötätunnon kuiskauksille on kuitenkin vaikeampi allekirjoittaa. Usein juuri onnellisuus saa ihmisen myös kääntämään päänsä, sillä toisten kärsimys nähdään kuin ruttona, joka saastuttaa oman autuuden saaren. Täten väitän, ettei myötätunnon kuiskaukset puhuttele onnellisia syvemmin kuin onnettomia. Voi hyvinkin olla niin, että se, joka ei kärsi itse, ei myöskään pysty aidosti ja syvästi *tuntemaan toisen kärsimystä, kärsimään hänen kanssaan* – ja siten Schopenhauerin yllä mainitsema kontrasti vain kaivaa syvempää rotkoa näiden välille.

Schopenhauer muotoilee seuraavan perustavan moraalisen periaatteen ja perustelee sen kaksiosaisuuden myötätunnon asteiden avulla:

Älä vahingoita ketään, vaan sen sijaan auta kaikkia ihmisiä kykyjesi mukaan.

Tämä muotoilu pitää sisällään kaksi ehtoa, jotka Schopenhauerin mukaan jakavat myös vastaavat teot kahteen eri luokkaan. Näitä hän kutsuu myötätunnon prosessin kahdeksi asteeksi ja ne ovat havainnollistettuina alla olevassa taulukossa:

Myötätunnon asteet	Teon motiivi	Teon luonne	Moraalinen periaate
Negatiivinen	kärsimys, joka nähdään toisessa, on motiivina suoraan	estää satuttamasta toista, olemasta toisen kärsimyksen syy, passiivisuus	Älä vahingoita ketään,
Positiivinen	kärsimys, joka nähdään toisessa, on motiivina suoraan	toiminta, toisen auttaminen, aktiivisuus	vaan sen sijaan auta kaikkia ihmisiä kykyjesi mukaan

(Schopenhauer 2014, 95-97,107.)

Palataan uudestaan esimerkkiin, jossa vanhus kaatuu ja ohikulkija huomaa tämän tapahtuvan. Jos ohikulkija tunnistaa vanhuksen kärsivän kivusta ja tämä kärsimys tulee hänen tietoisuuteensa suoraksi motiiviksi, *mutta hän ei tee mitään aktuaalista asian eteen*, kutsutaan tätä *negatiiviseksi* myötätunnon asteeksi. Tällöin ohikulkija toimii moraalisen periaatteen ensimmäisen ehdon mukaisesti: *älä vahingoita ketään*. Ohikulkijan suorana motiivina on kuitenkin vanhuksen kärsimys, mutta tämä motiivi

ikään kuin kantaa hänet vain niin pitkälle, ettei hän ala itse esimerkiksi potkimaan vanhusta tai ryöstämään häntä tämän ollessa avuttomassa asemassa. Siten voikin ajatella, että Schopenhauerin älä vahingoita ketään- periaate, liittyy *lisäkärsimyksen aiheuttamisen* kieltämiseen. Tässä negatiivinen myötätunnon aste onkin kirjaimellisen kuvaava, sillä kärsimys toimii motiivina vain estämällä ihmistä aiheuttamasta lisää vahinkoa.

Positiivisesta myötätunnon asteesta taas on kyse silloin, kun edellisen negatiivisen asteen lisäksi ihminen aktuaalisesti tekee jotakin auttaakseen toista. Jos ohikulkijamme tunnistaa vanhuksen kärsimyksen ja se tulee hänen toimintansa suoraksi motiiviksi – samalla tapaa kuin negatiivisessa myötätunnon asteessa - ja hän tämän *lisäksi* auttaa vanhuksen ylös omien kykyjensä mukaisesti, on tällöin saavuttu myötätunnon positiiviseen asteeseen. Tätä aktuaalista auttamista kuvaa Schopenhauerin moraalisen periaatteen toinen ehto: *auta kaikkia ihmisiä kykyjesi mukaan*. On huomattava, että ensimmäinen eli negatiivinen ehto ei voi olla täyttymättä, jos kyseessä on moraalinen teko. Molempien myötätunnon asteiden on oltava läsnä, jotta teko voisi olla aidosti moraalinen. Tämä on intuition mukainen asia: jos ohikulkijamme ensin potkii tai ryöstää kaatuneen vanhuksen, mutta tämän jälkeen auttaa hänet ylös kykyjensä mukaan, ei olisi perustetta väittää hänen toimineen moraalisesti.

Itse moraalista periaatteesta ”älä vahingoita ketään, vaan sen sijaan auta kaikkia ihmisiä kykyjesi mukaan”, on esitettävä muutama varauksellinen väite. Moraalisena periaatteena tämä näyttäisi edellyttävän jotakin pohjaa, jonka varassa seistä. Mikä tarkalleen ottaen voisi olla tällaisen yleisen moraaliperiaatteen perusta Schopenhauerilla, joka vannoi empirian nimeen ja hylkäsi jo alussa etiikan imperatiivisen muodon? Eikö hänen tarkoituksensa ollutkaan perustaa etiikkaa ihmisten tosiasialliselle käyttäytymiselle? Eikö havainnon ollut tarkoitus antaa meille

jokapäiväisessä elämässä hiljainen todistuksensa Schopenhauerin teorian oikeellisuudesta? Näyttäisi uhkaavasti siltä, ettei Schopenhauerin metaeettisillä olettamuksilla voida kannatella kyseistä periaatetta. Tämä vaatii syvempää perustelua ja siksi onkin aika siirtyä kritiikkiin.

2.6. Kritiikki

Se, mikä valikoidaan moraalin perustaksi ei ole pelkästään jokin alkupiste, vaan lopulta se määrittää kaiken sen, mihin moraaliteoria voi edes loogisesti sisällöltään yltää. Oletetaan, että moraaliperustaksi on valittu ominaisuus E. Oletetaan lisäksi, että A-ominaisuudet ja E-ominaisuudet poissulkevat toisensa siten, että ne ovat itseriittoisia olemukseltaan, kuin omia substanssejaan. Jos moraaliperustaksi on valittu ominaisuus E, se ei myöhemmin voi johtaa ainoastaan itsestään A-ominaisuuksiin ja sama pätee toisinpäin. Olkoon E-ominaisuudet empirisiä ja A-ominaisuudet *apriorisia*.

Schopenhauerin moraaliperusta vakiinnutettiin alussa empiriseksi. Kuitenkin hänen teorian sisällölliset periaatteet vaativat *apriorista* perustaa voidakseen tulla kannatetuiksi. Jos mietitään Schopenhauerin olettamusta moraalista motiivista, huomataan, ettei tällä ole perustaa kokemuksessa. Jos esimerkiksi teko on tehty myötätunnon kahden asteen mukaisesti toisen kärsimyksen kohdistuvasta suorasta motiivista, ei tämä ulottuvuus hänen teoriastaan ole perusteltavissa kokemuksen ja havainnon avulla. Itse asiassa nämä tekojen motiivit ovat ihmisen järjellistä päättelyä havainnon itsensä ”yli”. Empirian perusteella teon motiivi ei tule paljastetuksi. Motiivin itsensä tutkiminen ja tunnistaminen edellyttää järjen väliintuloa. Jopa itse oletus motiivien olemassaolosta on järkeen perustuva, ei kokemuksen alainen asia.

Ihminen, joka toimii myötätunnon mukaisesti ja moraalisesti voi vaikuttaa havainnossa eli itse teossa identtisesti sellaisen ihmisen kanssa, jonka motiivit ovatkin omassa hyvässä, eli Schopenhauerin sanoin egoismissa. Moraalinen arvo ja egoismi taas Schopenhauerin mukaan poissulkevat toisensa täysin. Tämä johtaa tukalaan johtopäätökseen. Teot, jotka ovat tehty myötätunnosta voivat olla empirian tasolla identtisiä niiden tekojen kanssa, jotka on tehty egoistisista motiiveista. Schopenhauerin moraaliteoria väittää *perustavansa itsensä empiriaan*, mutta sen sisältö vaatii *apriorisia päätelmiä, järjen väliintuloa*. Näin ei tietenkään toivoisi käyvän, sillä Schopenhauer halusi hylätä Kantin *apriorisen moraalin* ja luoda siitä vapaan, kokemuksessa vankasti kiinni olevan moraaliteorian. Jos empirisistä perustasta haluaa pitää kaksin käsin kiinni, on keskityttävä itse teon ominaisuuksiin, esimerkiksi sen seurauksiin tai muihin *havaittavissa oleviin seikkoihin*. Empirian tasolla motiiveja ei ole tiukassa mielessä olemassa- on vain vaikutelmia ja siten tulkintoja tehdään ”tekojen yli”.

Schopenhauerin tavoitteena on perustaa moraalitieteelle ihmisten tosiasialliselle käyttäytymiselle, eikä sille, miten heidän *tulisi* käyttäytyä- etiikan imperatiivisen muodonhan hän jo heti alkuun hylkäsi. Jos tämä on tavoite, niin miten hän voi päätyä moraaliseen periaatteeseen: ” Älä vahingoita ketään, vaan sen sijaan auta kaikkia ihmisiä kykyjesi mukaan”? Kuinka edes oikeuttaa empiriasta käsin mitään yleistä ja kaikkia ihmisiä velvoittavaa? Jopa tällainen käskymuoto on vailla perustaa. Aikaisemmin Schopenhauer itse myönsi luomansa etiikan rajat seuraavalla tavalla: ”Tämä on se nöyrä polku, jolle ohjaan Moraalin Tieteen. Se ei sisällä ohjetta *a priori*, ei absoluuttista lainsäädäntöä kaikille rationaalisille olennoille *in abstracto*; siltä puuttuu kaikki yleinen, akateeminen valtuutus ja hyväksyntä.” (Schopenhauer 2014, 82.) Näyttäisi siltä, ettei empiriseltä perustalta voida sanoa: *älä vahingoita ketään, vaan sen sijaan auta kaikkia ihmisiä*.

Ylipäättään voidaan sanoa, että moraaliteoria, joka tutkii ihmisten käyttäytymistä, ei voi sanoa mitään yleisen lain tapaista. Jos näen kymmenen punaista pipoa maassa aina keskiviikkoisin, en voi päätellä, että näin tulee olla. Jos ”pitäisi” arvostelmana katkotaan etiikasta pois, näyttäisi siltä, ettei etiikalla ole mitään aitoa sisältöä. Empirian tasolla maailmassa vain tapahtuu, mutta kun järjen valo osuu näihin tapahtumiin, voidaan vasta sanoa jotakin *moraalista*. Oikea ja väärä, hyvä ja paha, ovat lopulta moraalisia käsitteitä, eikä niiden olemassaoloa voi olettaa muuhun kuin arvottavaan, järjelliseen olentoon.

Tiivistetysti, empiirisellä moraaliperustalla kannattaisi luottaa siihen, mikä on aktuaalisesti havaittavissa ja palauttaa moraaliset teot seurauksiin tai itse teon aktuaalisiin ominaisuuksiin. Puhe motiiveista palauttaa järjen perustaksi, eikä empirian tasolla voida nähdä näyttöä motiivien moraalista oikeellisuudesta. Jännittävää tässä onkin se, että Schopenhauer tulee lähelle Kantia, vaikka pyrki suuntaamaan jälkimmäisestä niin kauas kuin suinkin mahdollista. Mikäli moraaliset teot saavat sisältönsä moraaliseksi katsotuilta motiiveilta, on päädytty kantilaiseen lopputulemaan, jossa moraalinen arvo tulee vain ja ainoastaan moraaliselta perusteelta. Kant tukee tämän väitteensä järjen laeilla ja moraalin *apriorisella* perustalla, mutta Schopenhauer ei voi tukea moraalista motiivia empiirisestä perustastaan käsin. Schopenhauer ottaakin ikään kuin Kantin moraaliteorian hedelmiä hyväksymättä puuta, josta ne kasvoivat.

Toiseksi on pohdittava kriittisesti tunteen roolia moraaliteoriassa. Schopenhauer puhuu kärsimisestä toisen kanssa, mikä mahdollistaa toisen kärsimyksen tulemisen suoraksi motiiviksi ja täten toimii ennakkoehtona myötätunnosta tehdyille moraalille teoille. Tätä kärsimyksen oleellisuutta pidän Schopenhauerin teoriassa erityisen ansiokkaana. Ilman kärsimystä olisi näet vaikea nähdä syytä kirjoittaa tätäkään

moraaliteoriaa käsittelevää tutkielmaa, saati edes puhua moraalin itsensä olemassaolosta. Jos ihmiset eivät kärsisi, olisiko tarvetta puhua pahasta ja hyvästä?

Ajatus kärsimyksen perustavuudesta on Schopenhauerin moraaliteorian kirkkain jalokivi. Se osoittaa inhimillisen luontomme haavoittuvuuden ja näyttää moraalille sen pääasiallisen tehtävän, joka liittyy juuri kärsimyksen lievittämiseen – ainakin siinä määrin, kuin se on ihmisten eli moraalisten agenttien aikaansaamaa pahuutta, joka tulisi ehkäistä. Kaikkea kärsimystä ei ole mahdollista poistaa eikä tulisikaan. Osa kuuluu ihmisyyteen ilman sen suurempaa moraalista pahuutta, joka langetettaisiin päälle toisen toimesta. Väitän kuitenkin, ettei mikään tunne voi toimia moraalin perustana – ainoastaan sivutuotteena, intuition kaltaisena kokemuksena.

Kärsimyksen tunnistaminen ja lievittäminen ovat mahdollisia tekoja ilman kärsimyksen itsensä tuntemista. On myös syytä kyseenalaistaa kaikkien kyky *tuntea toisen kärsimystä*. Mitä tällaisille ihmisille tulisi tehdä? Tulisiko heidät päästää vapaaksi kaikesta moraalista käyttäytymisestä? Näin arveluttavaa väitettä tuskin kukaan lähtee allekirjoittamaan. Vaikka jotkut ihmiset olisivat ilmeisen kykenemättömiä tuntemaan toisen kärsimystä, voivat he silti päätyä auttamaan toista vaikkapa siksi, että se kuuluu hyviin tapoihin tai siksi, että he pelkäävät tunteettomuutensa paljastumista. Tunteet sinänsä ovat subjektiivisia, mutta teoissa on objektiivinen elementti. Tuntuisi oudolta vaatia toista ihmistä tuntemaan jotakin, mutta ei ole outoa vaatia tiettyä moraalista toimintaa. Moraalisen toiminnan ei tarvitse herättää tunnetta, jotta ihminen voisi toimia moraalisesti oikein.

Tunteet ovat aina subjektiivisia ilmenemisen ja objektinsa vuoksi, sillä nämä vaihtelevat yksilöiden välillä. Mikäli moraaliperustetaan subjektiivisille asioille, joudutaan maksamaan kova hinta moraaliperiaatteiden laajuudesta. Tällöin ei voida sanoa mitään objektiivista eikä universaalia. Tunne perustana jättää moraalin

oikukkaan tuulen varaan. Toisen irvistys tai poskilla valuvat kyyneleet eivät ole takeita kärsimyksestä, hän voi olla hyvä näyttelijä tai huomionhakuinen. Kärsimyksen syyt vaihtelevat. Se, mikä kuitenkin on universaalia, on kärsimys tunteena, kokemuksena - jonakin sietämättömänä olemista koettelevana olotilana, kipuna. Tunne ei kuitenkaan voi velvoittaa samalla tavalla kuin järjen säätämä laki, sillä tunteella ei ole rajattua, selkeää sisältöä.

2.7. Minästä ihmiseen

Tämä luku alkoi kärsimyksen katseesta, toiseuden perimmäisestä viestistä. Kärsimyksen perustavuus onkin Schopenhauerin moraaliteorian uskottavimpia väitteitä. Toisen kärsimyksen toimiminen suorana motiivina vaikuttaa kahdella myötätunnon asteella- ensin negatiivisella, estäen lisävahingon aiheuttamisen ja sitten positiivisella, laittaen ihmisen aktuaalisesti auttamaan toista teoin. Myötätunnon prosessin kahden asteen kautta ihminen toimii aidosti moraalisesti. Moraalinen arvo ja egoismi - oman hyvän tai pahan toimiminen motiivina - poissulkevat Schopenhauerin teoriassa toisensa täysin. Siten moraalit ei koske ihmistä itseään, vaan moraalitn ala on aina teoissa, joiden kohteena ovat toiset tahdot, ihmiset.

Moraalisen motiivin käsite, johon Schopenhauerin moraaliteoria ripustaa itsensä tiukalla otteella, osoittautuu ongelmalliseksi, kun se asetetaan metaetiikan valoon. Schopenhauer vakiinnutti moraalitn perustaksi empirian ja pyrki luomaan ”pitäisi”-arvostelmasta vapaan moraalitn. Tarkoituksena oli luoda moraalitlle eri tie, kuin minkä Kant sille oli viitoittanut. Kuitenkin Schopenhauerin moraaliteorian sisältö edellyttää sellaista perustaa, jota empiria ei voi kannatella.

”Minä, vielä kerran” tiivistyy ajatuksena samaistumisen tunteeseen, jonka toinen ihmisessä herättää. Mikäli tätä samaistumista ei tapahdu, ei kärsiminen toisen kanssa ole mahdollista. Näihin olettamuksiin sisältyy moraalien kannalta ongelmallisuutta. Jos toinen jää ikään kuin vieraaksi, puuttuu ihmiseltä peruste kärsiä hänen kanssaan ja siten moraalinen toiminta, joka edellyttää myötätuntoa, estyy täysin.

Olisiko kestävämpää korvata ”minä, vielä kerran” ajatuksella ”ihminen, vielä kerran”? Siinä missä ensimmäinen näistä edellyttää samaistumista toiseen, jälkimmäinen puolestaan ei. Jos moraalinen toiminta perustaa itsensä ajatukselle ”ihminen, vielä kerran”, on siirrytty järjen tasolle, universaaliin moraalisiin, joka ei tarvitse tunnetta pysyäkseen pystyssä. Olisiko moraalinen toiminta sittenkin puhtaimmillaan kaikesta ”minästä” riisuttua? Entä jos moraalit eivät tarvitsekaan perusteeksi tunnetta, vaan ymmärryksen eli järjen antimet? Eikö juuri samaistumattomuudessa ja myötätunnottomuudessa ihminen toimi myös vierauteen jäävän toisen kohdalla aidosti moraalisesti?

Ihmisen ei tällöin tarvitse samaistua toiseen, ei ajatella ”minä, vielä kerran”, voidakseen toimia moraalisesti oikein. Tällainen ajattelu on jo tietenkin matkalla Kantin moraalikäsitteeseen, sillä universaali ihmisyyden idea lepää järjessä, eikä lainaa kokemukselta arvoaan. On huomattava, että tunteet vievät ihmistä usein tahtomatta syrjäpoluille, mutta järki, joka on universaaliin sisältöön kykenevä, nostaa meidät satunnaisuudesta varmuuteen. Ei siis tarvitse tuntea toisen kärsimystä, jotta voisi tunnistaa toisen avun tarpeen. Riittää, että ymmärtää ihmisyyden idean ja arvon itsessään- moraalinen teko saa tällöin aina kohteen: *ihminen, vielä kerran*.

3. Ihminen, vielä kerran

3.1. Miten moraalia tulisi lähestyä?

Kuinka aloittaa moraalien luonnon ja olemassaolon pohdinta? Eikö jo se, miten päätämme lähestyä moraalia, kerro jotakin sen itsensä luonteesta? Kant kysyykin seuraavasti: ”--eikö olisi äärimmäisen välttämätöntä työstää kerrankin puhdas moraalifilosofia, joka olisi täysin puhdistettu kaikesta empiirisestä, antropologiaan kuuluvasta? ” (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:389). Kant perustelee empiriasta riisutun moraalifilosofian tarpeellisuutta toteamalla:

Se, että sellaisen täytyy olla olemassa, on nimittäin itsestään selvää velvollisuuden ja moraalilakien yleisen idean perusteella. Jokaisen on myönnettävä, että lain, jos se on moraalinen ja siis pätevä toimimaan sitovuuden perustana, täytyy tuoda mukanaan absoluuttisen välttämättömyyden. (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:389.)

Kant vetoaa velvollisuuden ja moraalilakien yleiseen ideaan perustellessaan moraalifilosofian olevan empiriasta vapaata. Kantin mukaan siis moraalinen laki edellyttää sitovuutta ja absoluuttista välttämättömyyttä. Jos jokin on välttämätön, se ei voi olla ehdollinen. Toisin sanoen, jos moraalilaeilta vaaditaan absoluuttista välttämättömyyttä ne ovat vääjäämättä muotoa ”x on moraalisesti väärin/oikein”, siis esimerkiksi ”tappaminen on moraalisesti väärin”. Ehdollisuutta ei voida siis hyväksyä. Täten moraaliperiaatteet eivät voi olla koskaan muotoa ”tappaminen on moraalisesti väärin, jos y on z”. Kantin mukaan moraalilakien ”-- sitovuuden perustaa ei näin ollen

pidä etsiä ihmisluonnosta tai niistä maailmassa vallitsevista olosuhteista, joihin ihminen on joutunut, vaan *a priori* yksinomaan puhtaan järjen käsitteistä, eikä mitään muita pelkkään kokemukseen perustuvia ohjeita tai edes jossain katsannossa yleistä ohjetta – sikäli kuin se vähimmässäkään määrin nojautuu empiiriseen, vaikka vain motiiviltaan – pidä koskaan nimittää moraalilaisiksi vaan käytännölliseksi säännöksi” (*Moraalin metafysiikan perustus*, 4:389).

Tässä katkelmassa Kant kertoo tavan, jolla moraaliala tulee etsiä- *a priori* puhtaan järjen käsitteistä. On siis luotettava vain järkeen itseensä ja etsittävä moraaliala kokemuksesta riippumatta. Tämä Kantin metaeettinen väite on moraalialana tavoitteena siten ilmeisen päinvastainen suhteessa yllä esiteltyyn Schopenhauerin empiiriseen metaetiikkaan.

3.2. Järki välttämättömyyden lähteenä

Millä Kant perustelee sen, että moraaliala tulee etsiä *a priori* puhtaan järjen käsitteistä?

Vastaus löytyy välttämättömyydestä. Kantin mukaan:

Järki, joka on ainoa lähde säännöille, jotka pystyvät sisältämään välttämättömyyden -- Järjen lainsäädäntö kuitenkin edellyttää, että sen tarvitsee olettaa vain *oma itsensä*, koska sääntö on objektiivisesti ja yleisesti pätevä vain silloin, kun se pätee riippumatta kontingenteista subjektiivisista ehdoista, jotka erottavat järjelliset olennot toisistaan. (Kant, *Käytännöllisen järjen kritiikki* 5:20-5:21.)

Järki on siis ainoa lähde, joka voi tuottaa moraalialan vaatimaa välttämättömyyttä. Moraali edellyttää Kantin näkemyksessä täydellistä riippumattomuutta kaikesta

satunnaisuudesta, joka erottaa ihmiset toisistaan. Siten järjen tuottama *apriorinen* moraaliksi kykenee paitsi välttämättömyyteen, jota moraaliksi vaatii, myös universaalisuuteen, joka nostaa moraalin kaikkia järjellisiä olentoja koskevaksi. Jos pohditaan moraalin itsensä olemusta, on helppo havaita välttämättömyyden tarve. Kuinka voitaisiin päätyä periaatteisiin, jotka koskevat ”pitämisen” alaa eli sitä, miten asioiden tulisi olla, ilman, että nojattaisiin järjen itsensä voimaan?

Moraalin ala ei vaikuta olevan verrannainen empiiriseen maailman olemiseen ja olemattomuuteen. Mikäli moraalisia periaatteita ei ole lainkaan järjen tasolla, ei myöskään empiiristä maailmaa koskevissa havainnoissa voi ”nähdä” moraalista vääryyttä tai oikeutta. Moraalinen päättely ei lainaa mitään empiiriseltä maailmalta. Esimerkiksi jos väite ”ihmishenki on arvokas” oletetaan todeksi, on helppo päätyä järjen päättelyn avulla moraaliseen periaatteeseen ”suojele ihmishenkeä” tai ”auta hädässä olevaa”. Jos moraaliperiaate ”tappaminen on väärin” on tosi, on helppo päätyä moraaliseen käskyyn ”älä tapa”. *Aposteriorinen* menetelmä ei voi Kantin mukaan kantaa moraalisen ”pitää”-arvostelman painoa, sillä se ei kykene tuottamaan välttämättömyyttä moraaliarvostelmiin. Empiiriset havainnot voivat siten tarjota vain vaikkapa johtopäätöksiä moraalisen käytöksen hyödyistä tai siitä, kuinka miellyttävältä ne vaikuttavat itsellemme tai muille. (Cureton & Johnson 2004, 4.)

3.3. Tahdosta

Olkoon järki se, joka ajattelee, joka käsittää ja joka kykenee saapumaan moraalisten totuuksien äärelle. Mitä aktuaalista voimaa tällä järjellä on empirian maailmassa? Kantilla tämä aktuaalinen voima on tahto ja tämä onkin moraalisen maailman kannalta tärkeimpiä käsitteitä. Tahto mahdollistaa tien aktuaalisuuteen, sillä se tekee järjen

periaatteista todellisia maailman teoissa. Ilman tahtoa ei ole vapautta, sillä moraalinen toiminta lakkaa olemasta tahdottomassa tilassa.

3.3.1. Hyvä tahto ja tahdon periaate

Kant määrittää tahdon kyvyksi ”joko tuottaa representaatioita vastaavia kohteita tai ainakin määrätä itsensä eli kausaaliteettinsa tuottamaan niitä (riittipä fyysinen kyky tähän tai ei)” (Kant, *Käytännöllisen järjen kritiikki*, 5:15). Tärkeää on huomata, ettei tahdon kyky ulotu aina fyysisen maailman vaikutukseen. Siis, ihminen voi määrätä tahtonsa toimimaan vaikkapa periaatteen ”auta hädässä olevaa” mukaisesti, mutta silti olla aktuaalisessa maailmassa kyvytön aiheuttamaan tahtomaansa vaikutusta esimerkiksi siten, että apua tarvitseva ihminen silti menehtyy. Kuten käy ilmi seuraavasta katkelmasta, tällainen lopputulos ei vaikuta tahdon hyvyteen. Kant tarkentaa asian seuraavasti:

Hyvä tahto ei ole hyvä aikaansaannostensa tai vaikutustensa perusteella, eikä siksi, että sen avulla voidaan saavuttaa jokin ennalta asetettu päämäärä, vaan se on hyvä pelkän tahtomisen vuoksi, siis itsessään, ja sitä on sinänsä ja mihinkään vertaamatta pidettävä parempana kuin mitään, mitä sen avulla kyettäisiin jonkin mieltymyksen tai edes kaikkien mieltymysten summan hyväksi saamaan aikaan. (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:394.)

Jälleen kerran tulee kirkkaasti esille Kantin ajatus moraalin muodollisesta puhtaudesta, sillä seuraukset eivät kykene tekemään hyvää tahtoa tyhjäksi. Siis esimerkiksi ihminen, joka määrää tahtonsa toimiakseen moraalisesti ja suuntaa

kausalliteettinsa auttaakseen toista, toimii moraalisesti oikein, vaikka lopputulos ei vastaisi tahdottua aikomusta eli toisen pelastumista. Tämä on loogista, sillä olisi arveluttavaa kannattaa sellaista moraalien menetelmää, joka antaisi empiiristen seurauksien tehdä *täysin tyhjäksi* ihmisen toiminnan moraaliset perusteet. Olisi outoa esimerkiksi väittää, että ihminen, jonka pyrkimyksenä ja tahdottuna vaikutuksena olisi toisen pelastaminen, toimisi moraalisesti merkityksettömästi, mikäli lopputulos ei olisi hyvä.

Kant jatkaa: ”Jos kohtalon erityisestä epäsuosiosta tai luonnon kitsaista antimista johtuen tältä tahdolta puuttuisi kokonaan kyky toteuttaa aikomuksiaan; jos se ei suurimmista ponnistuksistaan huolimatta saisi aikaan mitään ja pelkästään hyvä tahto jäisi jäljelle (ei vain pelkkänä toivomuksena, vaan yrittäen kaikkia käytössään olevia keinoja), niin silti se itsessään loistaisi jalokiven lailla sellaisena, jolla itsessään on täysi arvo” (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:394).

Missä sitten on Kantin mukaan teon ehdoton ja moraalinen arvo?

Se ei voi olla missään muualla kuin *tahdon periaatteessa*, riippumatta päämääristä, joita voidaan sellaisen toiminnan kautta saavuttaa, sillä tahto on muodollisen *a priori*-periaatteensa ja materiaalisen *a posteriori*-vaikuttimensa välissä, ikään kuin tienristeyksessä, ja kum sen kuitenkin on jonkin kautta määrädyttävä, sen täytyy määräytyä tahtomisen yleisen ja muodollisen periaatteen kautta silloin, kun teko tehdään velvollisuudesta, jolloin siltä on riistetty kaikki materiaaliset periaatteet. (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:400.)

Tässä erityisen painoarvon ansaitsee ajatus siitä, että tahto on muodollisen *a priori*-periaatteensa ja materiaalisen *a posteriori*-vaikuttimensa välissä. Tämä kuvaa hyvin ihmistä itseään ja hänen asemaansa maailmassa- olemme empiriaan sidottuja, mutta jaamme järjellisinä olentoina *a priori*-perustan, jonka kautta moraalit on mahdollinen. Kant selventää hyväksyttävää tahdon määräytymisperustetta seuraavasti: ”vain se, mikä liittyy tahtooni pelkästään perusteena eikä koskaan seurauksena-- siis pelkkä laki itsessään, voi olla kunnioituksen kohde ja siten käsky” (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:400.) Moraalinen toiminta on siten aina moraalisten perusteiden alaista, eikä koskaan lainaa seurauksilta arvoaan. Näin on välttämättä oltava, sillä seuraukset edellyttäisivät empirian huomioimista. Jos moraaliiin sisällytetään ajatus seurauksista, menetetään *a priori* järjen avulla saavutettu välttämättömyys. Kaikki, mikä on empiirisessä maailmassa, on satunnaisuuden armoilla. Siten moraalii ei voi sijoittaa sinne.

3.3.2. Käytännölliset peruslauseet ja lait

Käytännölliset *peruslauseet* ovat tahdon yleisen määräytymisen lauseita, joiden alaisuudessa on useampia käytännöllisiä sääntöjä. Ne ovat subjektiivisia eli *maksiimeja*, mikäli subjekti pitää ehtoa vain omaan tahtoonsa päteväna, ja objektiivisia eli käytännöllisiä *lakeja*, mikäli ehto tunnustetaan objektiivisesti eli jokaisen järjellisen olennon tahtoon päteväksi. (Kant, *Käytännöllisen järjen kritiikki*, 5:19.)

Nämä käytännölliset säännöt eli maksiimit ovat Kantin mukaan aina järjen tuotteita, sillä ne antavat aina ohjeeksi toiminnan jonkin tavoiteltavan vaikutuksen välineenä. Käytännölliset säännöt ovat siis subjektiivisia, vain omaan tahtoon päteviä, ei universaaleja periaatteita. Moraali vaatii kuitenkin objektiivisuutta ja tämä tavoitetaan vain toimimalla käytännöllisen lain mukaisesti eli sellaisen periaatteen mukaan, joka voisi päteä jokaisen järjellisen olennon tahtoon. Näiden käytännöllisten lakien on Kantin mukaan määrättävä ”riittävästi tahtoa tahtona jo ennen kuin kysyn, onko minulla vaadittavat kyvyt haluttuun vaikutukseen tai mitä minun on tehtävä saadakseni sen aikaan, eli niiden on oltava kategorisia - muuten ne eivät ole lakeja, koska niiltä puuttuu välttämättömyys, jonka on oltava patologista eli tahtoon kontingentisti liittyvistä ehdoista riippumaton, ollakseen käytännöllinen” (Kant, *Käytännöllisen järjen kritiikki*, 5:20).

Toisin sanoen, jotta moraalisisessa toiminnassa olisi kyse todella moraalisisesta toiminnasta, sen tulee seurata suoraan moraalisisista perusteista, ilman minkäänlaisia muita perusteita. On ilmeistä, että tämä vaatii moraalisiselta toiminnalta äärimmäistä puhtautta. Jos ihminen vaikkapa tekee vapaaehtoistyötä, koska haluaa auttaa vähäosaisia, mutta samalla toimii näin tehdäkseen vaikutuksen kanssaihmissiin, hän ei toimi moraalisisesti. Kantin moraaliteoria vaatii ihmiseltä täysin kontingenteista ja subjektiivisista ehdoista vapaata toimintaa. Voisi jopa ajatella, että ihminen, joka auttaa hädässä olevaa moraalisen perusteen lisäksi vaikkapa rakkauden tunteesta, ei toimi enää moraalisisesti. Tämä liittyy Kantin vaatimukseen siitä, että käytännöllisten lakien on määrättävä riittävästi tahtoa tahtona. Jos tämä ei ole absoluuttinen ja ainoa peruste ihmisen moraalisiselle toiminnalle, menetetään teon moraalisuus ja siirrytään subjektiivisten määräytymisperusteiden vallan alle. On selvää, että tällöin universaali välttämättömyys ei toteudu eikä myöskään moraalilain velvoittavuus itsessään.

Kyse ei ole siitä, etteikö Kant ollut tietoinen ihmisten samanaikaisista limittäisistä perusteista toimia tietyllä tavalla. Pikemminkin kyse on siitä, että jos ihminen toimii vaikkapa kiintymyksen ja moraalisen perusteen pohjalta, ei teko voi olla enää moraalinen, koska empiirisiä ja kontingenteja perusteita ei voi hyväksyä moraalisen toiminnan pohjaksi. Empiirisen perusteen läsnäolo siis tuhoaa sen periaatteen, että käytännöllinen laki määräisi tahtoa jo itsessään. Jos subjektiiviset ja empiiriset määräytymisperusteet saisivat olla moraalisen perusteen kanssa läsnäolevia ja teko olisi silti moraalinen, ei kyse olisi enää universaalista ja välttämättömyyttä sisältävästä moraalilaista. Tällöin ei olisi mahdollista, että käytännöllinen laki voisi päteä jokaisen järjellisen olennon tahtoon. Jokainen järjellinen olento ei voisi jakaa näitä subjektiivisia kiintymyksen tunteita. Subjektiivisten perusteiden läsnäolo ostetaan siten objektiivisen moraalin menettämisen hinnalla.

3.3.3. Empiiriset määräytymisperusteet ja niiden hylkääminen

Kant määrittää empiiriset määräytymisperusteet seuraavasti:

Kaikki käytännölliset periaatteet, jotka olettavat haluamiskyvyn objektin(materian) tahdon määräytymisperusteena, ovat empiirisiä, eivätkä voi toimia käytännöllisinä lakeina. Tarkoitan haluamiskyvyn materiaalilla kohdetta, jonka todellisuutta halutaan. Mikäli tähän kohteeseen kohdistuva halu edeltää käytännöllistä sääntöä ja on ehto sille, että tästä säännöstä voitaisiin tehdä periaate, niin sanon(ensimmäiseksi), että tämä periaate on silloin aina empiirinen. (Kant, *Käytännöllisen järjen kritiikki*, 5:21.)

Oletetaan ihminen, joka tekee vapaaehtoistyötä kahdesta eri perusteesta: ensimmäinen on moraalinen, hän ajattelee, että vähäosaisten auttaminen on todella moraalisesti oikein. Toinen peruste taas koskee haluamiskyvyn materiaa, sillä hän toivoo, että tuo kyseinen teko tekisi vaikutuksen hänen elämässään oleviin kanssaihmiisiin. Mikäli tämä halu tehdä vaikutus muihin edeltää käytännöllistä sääntöä, eli tässä esimerkiksi sääntöä ”auta vähäosaisia” ja on ehtona sille, että ”auta vähäosaisia” säännöstä tulisi *periaate*, niin silloin on jo pudottu empirian tasolle- siis menetetty *apriorisen* moraalin välttämättömyys ja universalisuus.

Ei voida ajatella, että subjektiivinen periaate ”jos haluat tehdä vaikutuksen kanssaihmiisiin, niin auta vähäosaisia” voisi koskaan päteä jokaisen järjellisen olennon tahtoon. Tämä on ilmeistä, sillä lauseen ehdollisuus on se, mitä Kantin teoria moraalista ei salli. Jos jonkin tulee sisältää välttämättömyyttä, se ei voi koskaan olla ehdollista. Siten empirinen määräytymisperuste kirjaimellisesti tekee tyhjäksi moraalin luonnon, eikä siksi voi koskaan olla moraalisen toiminnan perusteena. Mikään Kantin moraaliteorian käytännöllinen laki ei voisi koskaan sisältää sanaparia jos-niin, sillä se ilmaisee ehdollisuutta. Moraali on ehdotonta eli moraaliset lait ovat lakeja ainoastaan silloin, kun ne pätevät aina. Kantin moraaliteoria ei voi siten muokata itseään empiristen vastalauseiden mukaan, sillä silloin menetettäisiin moraalin itsensä olemus eli sen välttämätön luonto. Jos taas tämä luonto, joka moraalille vakiinnutettiin, menetetään, ei ole enää perustaa, jolla moraaliset lait voisivat seistä.

3.3.4. Vapaudesta ja kykenemisestä

Kant olettaa ihmisen vapaaksi. Ihmisen toiminta ei ole siis esimerkiksi luonnonlakien täydellisesti määräämää, konemaista liikettä. Vapaus on Kantille kyky ”aloittaa itsestään tila, jonka kausaaliteetti ei siten vuorostaan ole luonnonlain mukaisesti toisen syyn alainen, joka määräisi sen ajallisesti” (Nikkarla 2016, 26-27). Moraalin yhteydessä tämä merkitsee vapautta moraaliseen kausaalisuuteen, siis tahdon autonomiaa. Jotta voitaisiin puhua moraalista toiminnasta, on tarpeen sanoa jotakin moraalista toimijuudesta. Kant ajattelee, että pitäminen implikoi kykenemistä, ”sollen impliziert können”. Toisin sanoen, jos minun pitää auttaa hädässä olevaa, täytyy minun kyetä auttamaan hädässä olevaa. Jos jokin on moraalinen velvollisuus, tulee se olla mahdollista täyttää. Ei ole esimerkiksi uskottavaa pitää uimataidotonta pientä lasta vastuullisena aikuisen hukkumisesta, koska hänellä ei ollut kykeneväisyyttä täyttää velvollisuutta hädässä olevan auttamisesta.

Jos mietitään pitäminen-kykeneminen -periaatetta, on se ilmeisen *apriorinen* luonteeltaan. Ei siis tarvitse havainnoida empiiristä maailmaa päätyäkseen tällaiseen periaatteeseen. Voisi jopa sanoa, että kykenemisen mahdollisuus on sisäänkirjoitettuna pitämisen arvostelmaan. Ei ole uskottavaa olettaa, että moraaliseksi laiksi päätyisi periaate, jonka mukaiseen toimintaan kenelläkään ei olisi edes periaatteen tasolla kykyä. Kant ei näet oletta, että tämä kykeneväisyys tarkoittaisi sitä, että moraalisen toimijan tulisi aina onnistua siinä teossa, johon hän pyrkii. Esimerkiksi toista kauan elvyttänyt ihminen on kykeneväinen täyttämään velvollisuuden hädässä olevan auttamisesta, vaikka hänen tekonsa ei johtaisikaan siihen, että tajuton ihminen enää heräisi.

3.4. Kategorinen imperatiivi ja sen käytännöllinen sisältö

Kun ajattelen *hypoteettista* imperatiivia yleensä, en tiedä ennakolta, mitä se sisältää - en ennen kuin ehto on minulle annettu. Jos taas ajattelen *kategorista* imperatiivia, tiedän oitis, mitä se sisältää. Nimittäin kun imperatiivi sisältää lain ohella vain maksimiin välttämättömyyden olla tämän lain mukainen ja kun laki ei sisällä maksimiam rajoittanutta ehtoa, ei jää jäljelle muuta kuin sen lain yleisyys ylipäätään, jonka mukainen toiminnan maksimiin tulee olla, ja tämä yhdenmukaisuus yksin itse asiassa representoi imperatiivin välttämättömänä. (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:421.)

Yllä olevasta katkelmasta käsin Kant jatkaa kategorisen imperatiivin sisältöön, joka kuuluu seuraavasti: ”*toimi vain sen maksimiin mukaan, joka sallii sinun samanaikaisesti tahtoa, että siitä tulisi yleinen laki*” (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:421). Kant ilmaisee saman myös seuraavasti: ”*toimi siten, että toimintasi maksimista ikään kuin tulisi tahtosi kautta yleinen luonnonlaki*” (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:421). Mitä nämä kategorisen imperatiivin muotoilut merkitsevät käytännössä? Kant esittelee neljä esimerkkiä, joiden valossa kategorisen imperatiivin käytännöllinen merkitys tulee ymmärrettävämmäksi.

Ensimmäinen esimerkki koskee ihmistä, joka on ajautunut epätoivoon ja kyllästynyt elämäänsä. Hän on kuitenkin riittävän järjissään pohtiakseen, onko häntä itseään koskevan velvollisuuden vastaista tehdä itsemurha. Tällöin hänen maksiminsa on Kantin mukaan seuraava:

Otan itserakkaudesta periaatteekseni päättää elämäni, jos se pidemmän päälle uhkaa tuoda mukanaan enemmän kurjuutta kuin lupaa viehätystä. Nyt on vielä kysyttävä, voisiko tästä itserakkauden periaatteesta tulla yleinen luonnonlaki. (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:422.)

Kantin mukaan näemme kuitenkin heti, ” että luonto, jonka lakina olisi tuhota elämä saman tuntemuksen kautta, jonka on määrä edistää elämää, on sisäisesti ristiriitainen eikä näin ollen voisi olla luontona kestävä, ja että tätä maksiimia olisi siis mahdotonta pitää yleisenä luonnonlakina” (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:422). Tässä on huomioitava, että Kantille itsemurha on ihmisen alistamista välineeksi ja täten myös siksi moraalisesti väärin.

Toisessa esimerkissään Kant esittelee ihmisen, joka kokee olevansa hädän ahdistamana pakotettu lainaamaan rahaa. Hän tietää, ettei voi maksaa lainaamaansa rahaa takaisin, mutta samalla käsittää, ettei kukaan lainaa hänelle rahaa, ellei usko, että saa lainan määrätyn ajan kuluessa takaisin. Hän haluaisi tehdä valheellisen lupauksen, mutta tuntee vahvan omatuntonsa kysyvän: ”eikö ole kiellettyä ja velvollisuuden vastaista pelastaa itsensä pulasta tällä tavoin?” (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:422). Olettaen, että hän päätyy antamaan tämän lupauksen, hän tulee toimineeksi seuraavan maksiimin mukaan: ” kun uskon olevani rahapulassa, lainaan rahaa luvaten maksaa sen takaisin, vaikka tiedänkin, ettei näin tule koskaan tapahtumaan” (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:422).

Kyseessä on Kantin mukaan itserakkauden tai oman edun periaate. Vaikka periaate saattaisi olla yhteensopiva oman tulevan hyvinvoinnin kanssa, on kysyttävä edelleen, onko se oikein. Itserakkauden vaatimus ei voisi kuitenkaan toimia yleisenä luonnonlakina, sillä se on Kantin mukaan sisäisesti ristiriitainen. Tämän

ristiriitaisuuden Kant perustelee seuraavasti: ”-- sellaisen lain yleisyys, jonka mukaan jokainen, joka uskoessaan olevansa vaikeuksissa voisi luvata mitä mieleen juolahtaa aikomattakaan pitää lupaustaan, tekisi itsessään mahdottomaksi lupaamisen ja sillä mahdollisesti saavutettavan päämäärän” (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:422). Sisäinen ristiriitaisuus on ilmeinen seuraavasta syystä: mikäli lupaukselta riistetään sen itsensä olemus, eli se, että se tulee pitää, se kirjaimellisesti menettää merkityksensä. Siten maailma, jossa lupauksen pitämättä jättäminen voisi olla yleinen laki, tekisi itse lupaamisen käsitteestä tyhjän.

Kolmas Kantin esimerkki kertoo ihmisestä, joka löytää itsestään kyvyn, jota kehittämällä hänestä voisi tulla moniin tarkoituksiin hyödyllinen. Hän kuitenkin kokee nykyisen tilansa mukavaksi ja pitää parempana huvittelua kuin omien luonnonlahjojensa kehittämistä. Hän kuitenkin kysyy itseltään, voiko tätä huvitteluun antautumista ja luonnonlahjojen huonoa käyttöä pitää yhteensopivana velvollisuuden kanssa. Hän kuitenkin huomaa, että vaikka luonto voisi säilyä tällaisen maksimin vallitessa, hänen on silti mahdotonta tahtoa, että tästä tulisi luonnonlaki. Kant jatkaa perustelua seuraavasti: ”järjellisenä olentona hän näet tahtoo välttämättä, että hänen kaikkia kykyjään kehitetään, koska ne ovat monenlaisissa mahdollisissa tarkoituksissa hänelle hyödyllisiä ja koska ne on hänelle annettu näihin tarkoituksiin” (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:423).

Neljännessä ja viimeisessä esimerkissään Kant esittelee ihmisen, jolla on asiat kaikin puolin hyvin. Nähdessään toisten olevan vaikeuksissa, hän ajattelee, ettei heidän hätänsä kuulu hänelle. Hän voisi helpostikin auttaa näitä ihmisiä, mutta ajattelee, ettei halua tukea heidän hyvinvointiaan eikä auttaa heitä hädässä. Voisiko tämä sitten toimia yleisenä luonnonlakina? Tällainen maksimi ei Kantin mukaan uhkaisi ihmissuvun olemassaolon jatkumista. Näennäisestä kestävydestään huolimatta ”on kuitenkin mahdotonta *tahtoa*, että tällainen periaate pätisi kaikkialla luonnonlakina”

(Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:423). Tämä johtuu Kantin mukaan siitä, että kyseisen päätöksen tekevä tahto olisi ristiriidassa itsensä kanssa. Aina voi näet tulla tilanteita, joissa ihminen itse tarvitsee toisten apua, rakkautta tai myötätuntoa. Tämänkaltaisen maksiimin toimiminen luonnonlakina riistäisi sen tahtojaltaan kaiken toivon tuesta, jota hän saattaisi tarpeen tullen haluta. (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:423.)

Mikäli Kantin metaetiikka otetaan vakiinnutettuna, ei hänen pyrkimyksensä ole antaa listaa moraalilaeista. Kategorisen imperatiivin muotoilu on yleinen siksi, että yleinen muoto on ainut, joka *a priori* voidaan antaa. Yksittäinen ei voi olla huomioituna yleisessä, sillä silloin yleisyys menetetään. Voidaankin ajatella, että tietenkin tulee tilanteita, joissa ihminen ei toimi niin, että hän voisi samalla toivoa toimintansa tulevan yleiseksi laiksi. Tällöin ei kyse ole moraalista toiminnasta, vaan jostakin muusta silti tärkeäksi koetusta periaatteesta. Kiintymys ei esimerkiksi voi koskaan toimia yleisenä lakina, sillä sen nimenomainen luonto edellyttää periaatteelta muotoa: ”suosi ihmistä x, yli ihmisten y, z, o”. Tämä ei tietenkään voisi olla moraalilaki, sillä suosiminen ja kiintymys ovat kontingenteja, empirian luonnon kautta opittuja suhteita ja näiden suhteiden sytyttämiä tunteita.

Siispä esimerkeistä otettakoon se kirkas idea, mikä niistä voidaan löytää. Moraalilaki ei voi sisältää poikkeusta *koskaan* ja tämä johtuu sen kategorisesta ja välttämättömästä luonteesta. Se, että voidaan keksiä esimerkkejä, joissa lain noudattaminen tuntuu epäintuitiiviselta, ei ole niinkään moraaliteorian ongelma. Tämä olisi ongelma vain, jos ensin olisi osoitettu todeksi seuraava: ”ihminen toimii aina moraalilain mukaisesti”. Tämä ongelmallisuus, joka esimerkeistä nousee, liittyy ihmisen luontoon - siihen, että olemme järkemme kautta osallisia *apriorisesta* ja muuttumattomasta, mutta samalla elämme *aposteriorisessa* ja alati muuttuvassa maailmassa. Edellä teon moraalisen arvon yhteydessä tämä idea on esitelty Kantin sanoin seuraavasti:

Se ei voi olla missään muualla kuin *tahdon periaatteessa*, riippumatta päämääristä, joita voidaan sellaisen toiminnan kautta saavuttaa, sillä tahto on muodollisen *a priori*-periaatteen ja materiaalisen *a posteriori*-vaikuttimensa välissä, ikään kuin tienristeyksessä, ja kumman kuitenkin on jonkin kautta määräytyttävä, sen täytyy määräytyä tahtomisen yleisen ja muodollisen periaatteen kautta silloin, kun teko tehdään velvollisuudesta, jolloin siltä on riistetty kaikki materiaaliset periaatteet. (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:400.)

Osoittaako esimerkit sitten Kantin teorian olevan epäintuitiivinen tai kokemuksen kanssa ristiriitainen? Näin ei voida argumentoida ennen kaikkea siksi, että ei ole kyetty ensin osoittamaan jonkin poikkeuksen olevan moraalisesti oikea teko. Ei siis ole voitu esimerkiksi osoittaa, että toisin kuin Kant väittää, niin valehtelu on moraalisesti oikein. Tähän on olemassa yksinkertainen selitys. Useimmat kriitikot tuskin ajattelevat, että valehtelu on moraalisesti oikein, eivätkä siten pitäisi sitä uskottavana moraalilakina. Kriitikoiden idea näyttäisi olevan Kantin moraaliteorian ehdottomuuden murtaminen ja Kantin esimerkkien horjuttaminen olisi heille täten kätevä tapa saapua tähän tavoitteeseen. Väitän kuitenkin, ettei Kantin idea ole sanoa, että moraalilakien ehdoton noudattaminen tapahtuisi käytännössä, vaan hänen ideansa on sanoa, että moraalin itsensä velvoittavuus vaatii ehdottomuutta - toteutui se empirian satunnaisuudessa tai ei. Moraalin *apriorinen* luonto ei järky siitä, että *aposteriorinen* maailma sisältää esimerkkejä valinnoista, joissa moraalilaki ei tule noudatetuksi. Itse asiassa millään empirian esimerkillä ei ole asiaa siihen perustaan, joka kokemuksesta riippumatta on rakennettu.

Kantin mukaan ”velvollisuus velvollisuutena ylipäätään sijaitsee - ennen kaikkea kokemusta - tahtoa *a priori*- perustein määräävän järjen ideassa” (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:408). Kant jatkaa sanoen, että ”laila on niin laaja tarkoite, että sen täytyy päteä ei ainoastaan ihmisiin vaan kaikkiin *järjellisiin olentoihin ylipäätään*, ei vain kontingenteissa olosuhteissa ja poikkeuksin vaan *ehdottoman välttämättömästi*” (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:408).

Välttämättömyys liittyy siis itse lain muotoon - sen tulee olla satunnaisuuden vastakohta, ikään kuin kaikissa mahdollisissa maailmoissa tosi. Otetaan esimerkiksi pyöreiden käsite. Se ei lainaa omaa totuuttaan lainkaan empiirisen maailman pyöreiltä objekteilta, se on käsitteenä aina tosi. Sen ideaan kuuluu, ettei se voi olla muu kuin mikä se välttämättä on, sillä silloin se ei olisi enää pyöreä. Näin on *ehdottoman välttämättömästi* oltava, muutoin emme puhu pyöreiden käsitteestä ollenkaan.

Kant huomauttaa seuraavasti:

Jäljittely ei lainkaan tule kysymykseen moraalikysymyksissä ja esimerkit palvelevat vain rohkaisuna eli ne osoittavat, että lain käskyt ovat epäilyksettä täytettävissä. Ne havainnollistavat sen, minkä käytännöllinen sääntö ilmaisee yleisemmin, mutta ne eivät koskaan pysty oikeuttamaan niiden todellisen, järjessä sijaitsevan esikuvan asettamista syrjään ja suunnistautumista esimerkkien mukaan. (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:409.)

Toisin sanoen, mikään esimerkki ei johda moraalilakiin koskaan. Moraalilakia voidaan toki havainnollistaa esimerkein, mutta silloinkaan ei ole kyse moraalilain oikeuttamisesta. Jos annan kymmenen esimerkkiä tilanteista, joissa ihminen toisen pelastaakseen valehtelee, ei siitä seuraa moraalilakia ”valehtelu on moraalisesti

oikein”. Pikemminkin tämä voisi osoittaa sen, että ”valehtelu on moraalisesti väärin” on heikompi tai vähemmän perustavampi periaate kuin ”suojele ihmishenkeä” tai ”älä tapa” periaatteina ovat. Siten esimerkkien ongelmat ovat usein harkinnan ja valinnan ongelmia periaatteiden välillä.

Kantin teorian pohjalta ei esimerkiksi olisi mahdollista, että mikään moraalilain aseman saatuaan myöhemmin menettäisi moraalilain aseman. Tällä tarkoitan sitä, ettei Kantin teorian pohjalta ole olemassa muuta kuin ehdottomia lakeja, joiden väliltä empirian maailmassa joudutaan varmastikin joskus valitsemaan. Ei kuitenkaan ole niin, että mikään moraalilaki menettäisi lain asemaansa sen vuoksi, että sitä perustavampi moraalilaki tulee toiminnan perusteeksi. Siten maailmassa, jossa ihminen valehtelee suojellakseen toisen ihmisen henkeä, ei tule toteen valehtelun moraalinen oikeus vaan ihmishengen perustavuus suhteessa muihin moraalilakeihin.

3.5. Kritiikki

Apriorista ja universaalia moraaliteoriaa voi luonnollisesti kritisoida siten, että osoitetaan moraaliteorian olevan lähtöoletuksiltaan ja luonnoltaan tyystin erilainen, esimerkiksi *aposteriorinen* ja relatiivinen. Tällöin täytyisi kuitenkin uskottavasti osoittaa, miksi näin on. Esimerkiksi moraalisten erimielisyyksien ilmeneminen maailmassa ei ole pätevä peruste edeltävälle väitteelle. Erimielisyydet voivat koskea jotakin tosiasiaa, eikä moraalisen periaatteen eroavaisuutta.

On kuitenkin huomattava, että Kantin moraaliteorian perustavat olettamukset esimerkiksi moraalin välttämättömyydestä ja universaalisuudesta sekä järjen roolista näiden lähteenä, eivät ole yksinkertaisella tavalla kumottavissa tai todistettavissa

epätoksiksi. Onkin niin, että moraaliteoriat olettavat eri asiat lähtökohdiksi ja siksi päätyvät luonnollisesti täysin eri lopputuloksiin moraalien olemassaolosta ja luonnosta. Kaikissa eriävissä näkemyksissä voi olla tietynlaista johdonmukaisuutta *sen valossa, mitä ne moraalista olettavat*. Vaikeus onkin lähtökohtien osoittamisessa todeksi, sillä jotakin on aina otettava annettuna.

Kant esimerkiksi olettaa moraalien lähtökohdat loogisista syistä empiirisen maailman ulkopuolelle, sillä hän näkee moraalien luonnon välttämättömyyttä vaativana. Järkeä taas on ainut, joka voi tuottaa välttämättömyyttä. Järkeä ei ole tarpeen perustella, sillä se oikeuttaa itse itsensä. Monille seurausetiikkaa tai moraalista relativismia kannattaville tämä voi olla epäuskottava kanta. On kuitenkin todettava, että hekin olettavat järkensä annetuksi kritisoidessaan Kantin teoriaa. Järkeä on alkupiste, joka on otettava annettuna, sillä mieli ei oikeuta itseään kulkematta kehässä.

Kantin moraaliteoriaa voidaan edelleen kritisoida siitä, että se jää abstraktiksi rakennelmaksi, jonka käytännöllinen arvo on suhteellisen vähäinen. Kuinka kokemusta edeltävällä lailla voisi olla käytännöllistä, kokemuksen jälkeistä, sisältöä? Kantin mukaan moraalilakien tulee määrätä tahtoa *itsessään*. Käytännöllinen sisältö ei siten voi olla itse laissa, jonka muoto *vaatii välttämättömyyttä*. Käytännöllinen sisältö on moraaliosessa toiminnassa aina empirian tasolla, sehän on käytännöllisen merkitys. Empirian satunnaisuuden keskellä ihmisen tahto määrää kausaliiteettinsa toimintaan.

Teko on Kantin mukaan moraalinen, vaikka tahto ei olisi pyrkimyksessään onnistunut eikä siten saavuttaisi tiettyä tahdottua tulosta. Moraalinen toiminta asuu tahdossa itsessään, eikä empirian seurauksissa. Moraalinen muoto on tahdossa järkkymätön, aktualisoitui se empirian tasolla tai ei. Tämän Kant ilmaisee kirkkaasti kirjoittaessaan seuraavasti: ”jos kohtalon erityisestä epäsuosiosta tai luonnon kitsaista antimista

johtuen tältä tahdolta puuttuisi kokonaan kyky toteuttaa aikomuksiaan; jos se ei suurimmista ponnistuksistaan huolimatta saisi aikaan mitään ja pelkästään hyvä tahto jäisi jäljelle (ei vain pelkkänä toivomuksena, vaan yrittäen kaikkia käytössään olevia keinoja), niin silti se itsessään loistaisi jalokiven lailla sellaisena, jolla itsessään on täysi arvo” (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:394).

Kantia on kritisoitu paljon empiirisistä perusteista käsin, jolloin ongelmana on kriitikon ja kritiikin kohteena olevan eri näkemykset moraalin perustavasta luonnosta. Tyypillisesti kritisoidaan sitä, ettei Kant hyväksy seurauseettisiä periaatteita moraaliksi periaatteiksi. Tällöin vedotaan siihen, että moraalilla tulisi olla jotakin tekemistä myös sen kanssa, mihin teot johtavat- siis seurausten pitäisi saada jokin moraalin kannalta relevantti rooli tai arvo. Kant ei kuitenkaan voisi sijoittaa moraalista arvoa mihinkään, joka riippuu empiirisen maailman satunnaisuudesta. Kyse ei ole siitä, etteikö seurauksilla olisi mitään merkitystä. Ne eivät vain voi toimia välttämättömyyttä sisältävänä moraaliperiaatteena, sillä seuraukset ovat empiirisen maailman satunnaiseen luontoon sidottuja ja sille alisteisia.

Kant pyrki luomaan ehdottoman, universaalisen moraalin, jonka välttämättömyys vaatii *apriorisuutta* samaan tapaan kuin matemaattisten yhtälöiden selvittäminen vaatii ratkaisua vain ja ainoastaan järjen ja matematiikan sääntöjen kautta. Jotta Kantin moraaliteoriaan kohdistettu kritiikki uppoaisi syvälle, olisi sen haastettava Kantin johtopäätökset, mutta tehtävä se esimerkiksi samoista lähtökohdista kuin Kant osoittamalla päättelyn epäjohdonmukaisuus. Muuten kritiikki kulkee jatkuvasti ikään kuin ohi, sillä yhdellä on oletus universaalista moraalista, joka löydetään *a priori* ja toisella oletus relatiivisesta moraalista, joka perustuu *aposteriorisille* periaatteille.

Jotta kritiikki olisi oleellinen seuraavaksi käsiteltävän tutkimuskysymyksemme kannalta, tulisi Kantin väite moraalin järkiperustaisuudesta ja välttämättömyydestä

kiistää. Tämä ei ole yksinkertainen tehtävä. Voisi jopa argumentoida, että Kantin näkemys moraalista perusteleo paremmin moraalin sitovuuden ja erityislaatuisuuden kuin empiiriset ja seurausettiset teoriat. Kuten toisessa luvussa tuli ilmi, lukeutuu empiirisiin teorioihin myös Schopenhauerin moraaliteoria sen metaeettisten ja menetelmällisten olettamuksien vuoksi.

4. Onko moraalin perusta tunteessa vai järjessä?

Schopenhauerin tunneperustainen moraaliteoria ja Kantin järkiperustainen moraaliteoria tarjoavat uteliaalle mielelle ihanteellisen vastakkainasettelun. Onkin aika kysyä: onko moraalin perusta tunteessa vai järjessä? Mitä näiden eri vaihtoehtojen valitseminen merkitsee metaetiikan kannalta? Kuinka näitä näkemyksiä voi kannatella vai onko se mahdollista? Lopulta nämä kaikki ovat kysymyksiä moraalin itsensä luonnosta ja olemassaolosta ja siten niihin vastaaminen on kaipuuta moraalin maailman todelliseen tuntemiseen.

Loogiset ominaisuudet petaavat kaikelle pätevälle päättelylle tien. Mitkä siis ovat moraalin ominaisuudet, kun sen perustana on tunne? Entä mihin loogisiin ominaisuuksiin saavutaan, kun moraalin perustana on järki? Perustan merkitsevyys on kaikki, se on alkupiste nimensä mukaisesti. Kaikki moraaliteorian sisältö on paljastettu loogisella tasolla jo, kun väite moraalin perustasta on esitetty. Mitä tämä sitten tarkoittaa? Metaetiikka on kuin ympyrän itsensä muoto, se rajaa sisältönsä loogisesti vain olemalla olemassa. Mikäli ympyrän sisälle ei jää mitään, ei kyseessä ole ympyrä. Siten perusta on se, jota vasten moraaliteorian sisältöä tulee arvioida. Mikäli metaetiikka petaa teorian sisällölliset väitteet, voidaan teoriaa pitää johdonmukaisena.

Mikäli näin ei ole, teoria kaatuu omiin oletuksiinsa ilman, että ulkoista kritiikkiä edes tarvitaan.

JÄRKI	TUNNE
<i>a priori</i>	<i>a posteriori</i>
välttämättömyys	kontingenttius
objektiivisuus	subjektiivisuus
universaalisuus	relatiivisuus
ehdottomuus	ehdollisuus
itseriittoisuus	alisteisuus olosuhteille

Taulukon vasen puoli muotoilee järkiperustaisen eli apriorisen moraalin loogiset ominaisuudet. Täten Kantin teoriaa arvioidaan sitä vasten, täyttääkö se nämä kriteerit. Taulukon oikea puoli ilmaisee tunneperustaisen eli aposteriorisen moraalin loogiset ominaisuudet. Schopenhauerin teoriaa arvioidaan puolestaan näitä ominaisuuksia silmällä pitäen. Otetaan molemmista teorioista esimerkiksi niiden esittämät periaatteet. Kantin käytännölliset lait ovat tahdon yleisen määräytymisen lauseita, jotka ovat objektiivisia eli ne pätevät jokaisen järjellisen olennon tahtoon. Käytetään esimerkkinä käytännöllisestä laista seuraavaa muotoilua Kantin kategorisesta imperatiivista:

Toimi vain sen maksiimin mukaan, joka sallii sinun samanaikaisesti tahtoa, että siitä tulisi yleinen laki (Kant, *Moraalin metafysiikan perustus*, 4:421).

Tutkittakoon nyt, voiko Kantin metaetiikka kannatella tätä moraaliperiaatetta. Toisin sanoen, täyttääkö kyseinen periaate taulukon vasemman puolen loogiset ominaisuudet? Voiko kyseinen periaate olla seurausta siitä moraaliperustasta, jonka Kant on sille asettanut? Onko periaate välttämätön, objektiivinen, universaali, ehdoton ja itseriittoinen?

Näyttäisi siltä, että periaate on välttämätön, objektiivinen ja ehdoton, sillä se käskee aina toimimaan tietyllä tavalla eikä sen muoto salli poikkeuksia. Universaalisuuteen se pyrkii siten, että toiminnan tulisi olla aina yleisen lain mukaista eli päteä jokaisen järjellisen olennon tahtoon. Mitä muuta Kant itse asiassa tuleekaan muotoilleeksi kuin yleisen lain itsensä kaavan? *Toimi aina sellaisen periaatteen mukaan, joka sallii sinun samanaikaisesti tahtoa, että siitä tulisi yleinen laki* – yleinen laki, joka määrää toimintaa. Onko tämä periaatteena itseriittoinen? Se ei oletta mitään itsensä ulkopuolelle, mutta seisooko se todella yksinään? Tässä luonnollisen avun saamme järjen itsensä pohdinnasta- seisooko järki yksinään? Palataan Kantin ajatukseen järjestä ja välttämättömyydestä:

Järjen lainsäädäntö edellyttää, että sen tarvitsee olettaa vain oma itsensä, koska sääntö on objektiivisesti ja yleisesti pätevä vain silloin, kun se pätee riippumatta kontingenteista subjektiivisista ehdoista, jotka erottavat järjelliset olennot toisistaan. (Kant, *Käytännöllisen järjen kritiikki* 5:21.)

Järjen täytyy Kantin mukaan siis vain olettaa itse itsensä. Järki on moraalin alkupiste ja ainut lähde, joka voi tuottaa välttämättömyyden moraalilakiin. Tämän valossa palataan Kantin periaatteeseen ”*toimi aina sellaisen maksimin mukaan, joka sallii sinun samanaikaisesti tahtoa, että siitä tulisi yleinen laki*”. Jos järjen täytyy olettaa

vain itsensä ja moraalin välttämättömyys on järjen kyky, on moraaliperiaate järjelle alisteinen. Tämä ei tarkoita ongelmallista ehdollisuutta suhteessa järkeen, vaan yksinkertaisesti sitä, että moraaliiin saavutaan järjen itsensä kautta. Kyseessä on intuitiivinen totuus, sillä järki pohtii ja arvioi tämän moraalisen maailman ja tämä kyky moraaliiin on yksin järjellisten olentojen rajaama.

Kyseinen kategorisen imperatiivin muotoilu ei sisällä kuitenkaan paljoakaan yleisen lain idean tuolle puolen- eikä sen tulisikaan. Mikäli se sisältäisi jotakin konkreettista empirian maailman asiainloista, olisi Kant jo menettänyt teoriansa johdonmukaisuuden. Empiiristen määräytymisperusteiden hylkääminen on ollut Kantin teorian tavoite ja voidaan argumentoida, että moraalien välttämättömyys vaatiikin tämän päämäärän kunnioittamista. Empiirisen luonnon huomioiminen toisi mukanaan satunnaisuuden ja ehdollisuuden, joka tuhoaisi saavutetun välttämättömyyden ja ehdottomuuden täysin. Kantin teoria pysyy siis loogisesti johdonmukaisena. Järki moraalien perustana tuottaa ympyrän, joka sulkee sisäänsä välttämättömyyden, universalisuuden ja itseriittoisuuden. Moraalien ehdottomuus rajaa siten empirian loogisesti välttämättömällä tavalla teorian ulkopuolelle.

Kantin teorian piirtämän ympyrän ulkopuolella, empirian maailmassa, lepää Schopenhauerin mukaan todellinen moraalien perusta. Palautetaan mieleen seuraava ajatus Schopenhauerilta:

Se vastalause tullaan kenties esittämään, että Etiikka ei koske sitä, mitä ihmiset tosiasiallisesti tekevät, vaan se on tiedettä, joka koskee ihmisen käyttäytymisen ”pitämisen” aspektia, toisin sanoen, Etiikan *imperatiivista muotoa*. Tämä vastalause on kuitenkin pätevä vain teologisissa moraalien muodoissa, joiden ulkopuolella se menettää kaiken järjensä ja merkityksensä. Se päämäärä, jonka asetan Etiikan tieteele,

on osoittaa kaikki moninaiset inhimillisen käytöksen moraaliset linjat; selittää ne; palauttaa ne lopulliseen lähteeseensä. Täten ei jää jäljelle muuta tapaa paljastaa Etiikan perusta kuin empiirinen. (Schopenhauer 2014, 82.)

Schopenhauer on siis kiinnostunut ihmisten tosiasiallisesta käyttäytymisestä, ei pitämisen maailmasta. Tämä väite on ilmeisen ongelmallinen siitä syystä, että moraalilla ei näyttäisi olevan todellista sisältöä, mikäli tämä väite tulee allekirjoitetuksi. Mitä muuta moraalilla enää on kuin havaittuja tapoja? Voisikin sanoa, että mikäli moraalilla koskee ihmisten käyttäytymistä ja sen perusta on empiirinen, on koko moraalin maailma jo tarpeeton käsite. Moraali liittyy olemisen arvottamiseen: pitäminen käsitteenä onkin ilmestynyt kuvaamaan sen mahdollisen maailman olemassaoloa, jonka ilmentymänä pidettäköön moraalisia periaatteita. Moraalin luonto on siis merkittävän erilainen, mikäli perustasta oletetaan empiirinen.

Tutkittakoon nyt, onko Schopenhauerin teoria johdonmukainen eli pysyykö se taulukon oikean puolen loogisissa ominaisuuksissa, jotka olivat kontingenttius, subjektiivisuus, relatiivisuus, ehdollisuus ja alisteisuus olosuhteille. Tehokkain tapa testata näiden toteutumista on tietenkin Schopenhauerin moraaliperiaatteen tutkiminen. Periaate on siis muotoa:

Älä vahingoita ketään, vaan sen sijaan auta kaikkia ihmisiä kykyjesi mukaan.

Onko se kontingentti, subjektiivinen, relatiivinen, ehdollinen ja alisteinen olosuhteille? *Älä vahingoita ketään, vaan sen sijaan auta kaikkia ihmisiä* on ilmeisen yleinen moraaliperiaate, joka ei siis sisällä poikkeusta. Periaatteena se voidaan jakaa kahteen: kieltoon ja käskyyn. “Älä vahingoita ketään” ilmaisee tietenkin toivottavaa tekemättä jättämistä. “Auta kaikkia ihmisiä kykyjesi mukaan” taas käskyy toimimaan.

Kyseinen periaate on kuitenkin loogisilta ominaisuuksiltaan kaikkea muuta kuin mitä Schopenhauerin empiirinen perusta voi sisältää. Periaate ei ole muodoltaan kontingentti, vaan välttämätön. Kyseessä ei myöskään ole subjektiivinen tai relatiivinen periaate, vaan universaalinen muotoon puettu käsky. Älä vahingoita ketään ja auta kaikkia ihmisiä ovat ehdottomia eivätkä ehdollisia periaatteita. Nämä eivät myöskään ole alisteisia olosuhteille, vaan pätevät loogisesti aina. Kuten Schopenhaueria käsittelevässä kritiikissä aiemmin todettiin, on hänen periaatteensa mahdoton oikeuttaa empirian pohjalta. Nyt tämä on vain osoitettu tarkemmin loogisten ominaisuuksien valossa.

On myös huomattava, että empiirinen moraaliperusta ei voi koskaan kannatella yleistä moraalilakia: Schopenhauerin oma periaate lukeutuu yleisiin lakeihin, joiden loogiset ominaisuudet eivät ole empiirisen teorian rajaamassa ympyrässä, vaan apriorisen teorian ytimessä. Siten Schopenhauerin tunneperustainen moraaliteoria kaataa itse itsensä, sillä sen sisältö eli moraaliperiaate *Älä vahingoita ketään, vaan sen sijaan auta kaikkia ihmisiä*, vaatii moraalin perustaksi päinvastaisen alkupisteen, kuin minkä Schopenhauer on moraalille olettanut.

Schopenhauer kutsuu periaatetta älä vahingoita ketään, vaan sen sijaan auta kaikkia ihmisiä myötätunnon prosessin kahdeksi asteeksi, mutta tämä väite kyseisen moraalilain tunneperustasta on mahdoton allekirjoittaa. Toisin sanoen kyseessä ei ole myötätunto eli tunne vaan moraalilaki. Myötätunto ei koskaan voisi kääntyä yleiseksi moraalilaksi, sillä eri ihmiset kokevat myötätuntoa eri tilanteissa, eikä tunnetta voi velvoittaa keneltäkään.

Itse asiassa kun kysymme, onko moraalin perusta tunteessa, kysymme samalla, onko moraalilaki subjektiivinen ja siten objektiivista sääntöä vailla. Sillä tunne on aina minään sidottu, kun taas laki voi kattaa kaikki ihmiset. Myötätunnon pohjalta tehty sääntö olisi

pikemminkin muotoa:” jos samaistut x:ään ja tunnistat x:n kärsimyksen, niin kärsi hänen kanssaan eli tee y”. Tästä jos-niin – säännöstä olisi aina mahdollista livistää vain sanomalla, ettei hän ollut kuin “minä, vielä kerran”, enkä siksi voinut samaistua häneen enkä kärsiä hänen kanssaan. Tällöin ei olisi enää mieltä kysyä: mikset tehnyt y:tä? Moraalin tunneperusta on siten aina subjektiivisuutta, eikä sen pohjalta voida edes muotoilla yleistä sääntöä. Voikin sanoa, että sen ehdollisuus hukkaa moraalin itsensä olemuksen. Moraaliteoriaa, jota ei voi tunnistaa moraaliteoriaksi, ei voida pitää erityisen ansiokkaana – ellei sitten toiveena olekin päätyä lopputulokseen, jossa moraalin itsensä tarkoitus ja luonto halutaan kutistaa olemattomiin.

Onko moraalin perusta tunteessa vai järjessä? Vastataksemme tähän on kysyttävä mikä on moraalin luonto? Mikä tekee moraalin? Jos moraaliksi on pitämisen maailmaa koskeva asia, maailma luonnonkehän ulkopuolella, on vastaus moraalin perustan kysymykseen yksinkertainen. Mikään muu ei voi toimia tällaisen moraalin perustana kuin järki, joka mahdollistaa tämän pitämisen, välttämättömyyden ja velvoittavuuden. Järki on universaali, se yhdistää ihmiset samuuteen. Tästä samuudesta käsin ymmärrämme ihmisen arvon, elämän arvon. Tämän ymmärryksen kautta arvotamme maailmaa, luomme pitämisen sen pohjalta. Siten hyvä ja paha alkavat siinä, missä luonto loppuu. Moraali on tällöin maailman luomista ihmisenä, mutta aktualisoimista yksilönä, sillä vaikka järjessä johdettu välttämättömyys takaa vääjäämättä moraalille universaalien luonnon, on jokaisen harjoitettava omaa vapauttaan empirian maailmassa ja valittava toimia moraalilain mukaisesti. Jos näin ei olisi, emme olisi vapaita!

Tunteen läsnäoloa moraalissa ei tarvitse kieltää: moraaliksi koskee pitämisen alaa ja siksi aiheuttaa ihmisissä voimakkaitakin tunteita. Moraalinhan idea on sanoa: maailma, sinun pitäisi olla näin! Tunteen läsnäolosta ei voida kuitenkaan johtaa lakia, eikä sen pohjalta voida väittää, että moraalilla olisi tunneperusta. Jos näen leijon lentämässä ja

tunnen hymyn alkavan kasvoillani, en päättelä, että leijan lentämislä olisl lopulta tunneperusta.

Schopenhauerin moraaliteoriällä on kuitenkin ansiota, vaikkei moraalin perustaa voida jättää tunteen varaan. Helmenä voidaan pitää kärsimyksen roolia moraaln maailmassa. Palataan seuraavaan ajatukseen:

Syy tähän on se, että kipu tai kärsimys, jotka pitävät sisällään kaiken haluamisen, kieltämyksen, aivan jokaisen toiveen, ovat **positiivisia**, ja vaikuttavat **suoraan** tietoisuudessa. Kun taas mielihyvän, nautinnon, onnellisuuden ja muiden samankaltaisten luonne koostuu ainoastaan siitä tosiasiasta, että koettelemuksesta hankkiudutaan eroon, kipu tuuditetaan pois: täten niiden vaikutus on **negatiivinen**. Me täten näemme, miksi tarve tai halu ovat ennakkoehtoja jokaiselle nautinnolle. -- Kipu, tällöin, on **positiivinen**, ja tekee itsensä tunnetuksi itsessään: tyydytys tai mielihyvä ovat **negatiivisia**- yksinkertaisesti vain edellisen poissaoloa. Tämä periaate selittää sen tosiasian, että ainoastaan toisen kärsimys, halu, vaara, avuttomuus, herättää myötätuntonne suoraan ja sellaisenaan. Onnekas ja tyytyväinen ihminen, **sellaisenaan**, jättää meidät välinpitämättömiksi – todellisuudessa siksi, että hänen tilansa on negatiivinen; hän on vailla kipua, puutetta tai ahdinkoa. (Schopenhauer 2014, 94-95.)

Schopenhauerin ajatus kärsimyksen positiivisesta luonteesta ja siitä, että se tekee itsensä tunnetuksi itsessään on erityisen arvon ansaitseva. Väitän, että tämä valaisee ihmisluontomme perustavimman periaatteen, joka kulttuureiden eroavaisuuksienkin läpi huutaa totuutensa julki: *älä tapa*. Ihmishengen pyhyys tai arvo on se, mikä

tunnetaan voimakkaimmin juuri sen menettämisen uhan alla. Kärsimys liittyy kuolemaan – se voi aiheuttaa sen tai se voi saada ihmisen kääntymään sen puoleen, haluamaan kuolemaa. Kärsimys on ihmisille yhteinen kokemus, vaikka sillä ei olisikaan universaalia, selkeätä sisältöä. Kärsimys on syy puhua moraalista, sillä pahuus on pahuutta vain riistäessään jotakin arvokasta, loukatessaan jotakin perustavaa. Pahuus onkin se, joka tunnetaan tuskan ja kärsimyksen aiheuttajana ja siten moraalilla on perustavimpana käskyissä, jotka kieltävät näiden aiheuttamisen. “Älä tapa” voidaan tietenkin kääntää käskyksi “suojele ihmishenkeä/elämää”, mutta ensimmäisen perustavuus ei välity toiseen. Suojelu on aina epämääräistä, se merkitsee erilaisia tekoja eri tilanteissa. Kielto taas on määrätty, sen merkitys on ilmeisempi. Kielto on tunteenakin vahvempi, sillä kärsimyksessä ihminen kohtaa elämän haurauden ja sanoo maailmalle: tällainen sinun ei pitäisi olla.

Lopuksi

Tämä tutkielma alkoi Johann Wolfgang von Goethen runosta, jonka mukaan moraalilla on ihmisen kykyä mahdottomaan. Ihminen ainoana elollisena kykenee astumaan ahtaan luonnonkehän ulkopuolelle luodessaan moraalisen maailman. Olla moraalinen on sanoa maailmalle: tällainen sinun pitäisi olla.

Jos moraalisen imperatiivisesta luonnosta eli pitämisestä päästetään irti, menetetään kokonainen maailma. Tämän pitämisen mukana menetämme myös vapauden, joka on moraalisen toimijuuden ytimessä. Mitä tämä vapaus sitten on? Se on vapautta valita hyvyyden ja oikean tai pahan ja väärän väliltä. Se on vapautta aktualisoida periaatteen totuus empirian maailman asiointiloihin. Se on vapautta olla ihminen järjen mahdollistaman toisin kuvittelemisen kautta. Olla moraalinen on kykyä kuvitella

elämän ja asioiden arvo sinänsä, tyhjiössä, sellaisenaan. Tämä on Kantin *apriorisen* menetelmän ydin. Vain riisuttuna kaikesta satunnaisuudesta, empiriasta, tulee asioiden todellinen itseisarvoisuus mahdolliseksi. Tämä on loogista, sillä empiriassa emme koskaan kohtaakaan kasvotusten itseisarvoisuutta, päinvastoin.

Empirian maailmassa seuraukset sekoittuvat tekoihin, halut ja tunteet sekoittuvat järjen totuuksiin. Empirian tasolla välinearvo tahdittaa valintojamme. Mikäli haluamme asian x, teemme y:n, jos se vie meidät lähemmäksi päämääräämme. Miten tällä tasolla voisi olla olemassa itseisarvoa? Ei voisikaan. Järke nostaa itsensä arkipäiväisyyden yläpuolelle, mahdollisiin maailmoihin, käsitteellisyiden kenttään, pohtiessaan arvoa itsessään. Jopa ihmisyyden idean ymmärtäminen vaatii havainnon sivuuttamista. Kun materia hylätään, jää jäljelle muoto, joka tekee oliosta sen, mikä se on - välttämättä. Se, mikä pätee muodon maailmassa, aktualisoituu materiassa, mutta aina epätäydellisenä. Moraalin muotoon saavutaan järkemme kautta. Järke yksin voi olla osallinen siitä maailmasta, joka on muutoksen yläpuolella, muotojen ikuisuudessa, totuudessa.

Mikä voisi olla suurempaa luomisen työtä kuin alati vaikuttaa maailman tilaan, ihmisen ja elämän arvon aktualisoitumiseen? Moraali on kykyä kuvitella vaihtoehtoinen maailma ja siten käsittää se, minkä pitäisi olla, jotta maailma olisi hyvä. Empirian tasolla tämä merkitsee valintaa toimia tätä ideaa noudattaen eli niiden tekojen tekemistä, joissa moraalin muoto aktualisoituu materiaan. Olla moraaliton on luopua tästä luomistyöstä. Olla moraaliton on jäädä luonnonkehän sisäpuolelle, jättää järjen mahdollistama moraalin lahja käyttämättä. Olla moraaliton on kääntää hyvyydelle selkänsä ja sietää paha kuin sen olemassaolo olisi luonnollinen välttämättömyys eikä ihmisen omien valintojen tulos.

Lähteet

Cureton, Adam & Johnson, Robert: Kant's Moral Philosophy. Saatavissa

< <https://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/> >.

[Viittauspäivä 9.4.2020].

von Goethe, Johann Wolfgang: Jumaluus. Saatavissa

<<https://www.teosofia.net/muut/goethe-runo.htm>>.

[Viittauspäivä 9.4. 2020].

Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft* 1788.

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 1785.

Kant, Immanuel: *Moraalin metafysiikan perustus*. Suomentanut: Areopagus-kustannus, Painosalama 2014, Turku.

Nikkarla, Markus: Suomentajan johdanto. Areopagus-kustannus, Painosalama 2014, Turku.

Kant, Immanuel: *Käytännöllisen järjen kritiikki*. Suomentanut: Gaudeamus Helsinki University Press 2016, Helsinki.

Nikkarla, Markus 2016: Johdatus *Käytännöllisen järjen kritiikkiin*. Gaudeamus Oy, Helsinki.

Schopenhauer, Arthur: *Ueber die Grundlage der Moral* 1840.

Schopenhauer, Arthur: *The Basis of Morality*. Kustannus: The Echo Library 2014.

Käännös englanniksi ja johdanto teokseen: Arthur Brodrick Bullock, MA. Trinity College, Cambridge.