

Wittgenstein ja mystiikka

”Läpäisemätön verho peittää ihmiseltä usein ikuisen ja tärkeän. Hän tietää, että alhaalla on jotakin, mutta hän ei näe sitä. Verho heijastaa päivänvaloa.” (Wittgenstein, 1949)¹

”I had felt in his book a flavour of mysticism, but was astonished when I found that he has become a complete mystic. He reads people like Kierkegaard and Angelus Silesius and he seriously contemplates becoming a monk.” (Russell, 1919)²

Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) nuoruudenteos *Tractatus logico-philosophicus* (1921) vaikutti ratkaisevasti yhden 1900-luvun keskeisen filosofisen suuntauksen, loogisen empirismin, ja sen myötä koko niin kutsutun analyyttisen filosofian muotoutumiseen. Nämä logiikkaan sekä kieli- ja tieteenfilosofiaan painottuvat traditiot ovat varsin kaukana mystiikasta, uskonnosta ja elämänfilosofiasta.³ Niin kutsutun myöhäisemmän Wittgensteinin ajattelu puolestaan vaikutti 1900-luvun puolivälissä ”tavallisen kielenkäytön filosofian” (*ordinary language philosophy*) syntyyn ja pyrkimykseen vapautua filosofisista ongelmista kiinnittämällä huomiota siihen, miten kieltä tosiasiallisesti käytetään inhimillisen elämän konkreettisissa tilanteissa ja käytännöissä, osana ”elämänmuotoamme”. Tämän suuntaus ei ole ollut kovin vastaanottavainen uskonnollis-mystiselle ajattelulle, joskin ”wittgensteinilainen uskonnofilosofia” on inspiroitunut nimenomaan Wittgensteinin myöhäiskirjoituksista, kuten *Varmuudesta*-teoksesta.⁴

Wittgenstein-tutkimuksessa on toki yleisesti tunnettua ja tunnustettua, että Wittgensteinin tuotanto kuuluu erältä osiltaan myös mystiikan perinteeseen, vaikka tämä saattaa jäädä hänen teoksiaan vain hatarasti lukeneilta huomaamatta. Keskityn tässä artikkelissa hänen kirjoitustensa tältä osin antoisimpaan osaan, varhaiseen *Tractatus*-teokseen, sitä edeltäneisiin muistikirjoihin ja muutamiin muihin teksteihin. Tarkoitukseni on pääosin esitellä Wittgensteinin ajattelun mystisiä elementtejä mutta myös puolustaa näkemystä hänen ”mystiikkansa” syvästä sidonnaisuudesta *solipsismin*, *Tractatus* puolustamaan eriskummalliseen näkemykseen,⁵ jonka mukaan ”maailma on minun maailmani”.⁶

”Mystistä ei ole se, miten maailma on, vaan että se on”⁷

Wittgensteinin *Tractatus*essa esittelemän, sittemmin ”kielen kuvateoriaksi” kutsutun näkemysten mukaan mielekkään kielen lauseet ovat asiointilojen kuvia. Kielen tehtävänä on maailman – joka on ”tosiseikkojen, ei olioiden kokonaisuus”⁸ – kuvaaminen. Maailman tosiseikkojen olemassaolo, asiointilojen vallitseminen tai vallitsematta jääminen maailmassa, on kuitenkin kontingenttia

ja viime kädessä merkityksetöntä. ”Kaikki lauseet ovat samanarvoisia”,⁹ Wittgenstein kirjoittaa, ja juuri tätä huomautusta kvalifioi lauseen 6.44 toteamus, jonka mukaan mystistä ei ole ”se, miten maailma on” – siis ei mikään maailman tosiseikoista – vaan se, ”että se on”, että ylipäänsä on maailma, jotakin pikemmin kuin ei mitään. Wittgensteinin voidaan näillä kohdin nähdä hieman hämmäntävästi kytkeytyvän jopa eksistentialistisen ajattelun ydinteemoihin, olevaisen ja olemisen ihmettelyyn.

Heti lainatun kohdan jälkeen Wittgenstein jatkaa: ”Maailman näkeminen *sub specie aeterni* [ikuisuuden näkökulmasta] on sen näkemistä – rajattuna – kokonaisuutena. // Maailman tunteminen rajatuksi kokonaisuudeksi on mystinen tunne.”¹⁰ Kun yritetään sanoa jotakin maailmasta kokonaisuutena, liikutaan kuitenkin *Tractatus*uksen asettamien kielen rajojen tuolla puolen, alueella, jossa ei voida mielekkäästi käyttää kieltä. Mielekäs kielenkäyttö rajautuu maailman tosiseikkojen kuvaamiseen eikä voi tavoittaa ”maailmaa kokonaisuutena”. Kant rajoitti inhimillisen tiedon aistimellisuuden muotojen ja ymmärryksen kategorioiden muovaamaan ilmiömaailmaan. Wittgenstein taas rajoittaa mielekkään kielenkäytön kuvateorian mukaisesti tulkitun kielen heijastamiin asiointiloihin.¹¹ Näiden ulkopuolella on vain kielessä tavoittamaton transsendentti: ”Mistä ei voi puhua, siitä on vaiettava.”¹² Se, ”mitä ei voi ilmaista”, Wittgensteinin mukaan ”ilmenee, se on mystistä”.¹³ Pääongelmana on siis kielen ilmaisukyvyn rajallisuus. Kuitenkin Wittgenstein puhuu mystisestä myös kokemuksellisessa mielessä, jopa ”mystisestä tunteesta”, joka liittyy maailman ”näkemiseen kokonaisuutena”. Niin kielen kuin kokemuksenkin lähtökohta on subjektissa, joka on, kuten jatkossa havaitaan, Wittgensteinin mystiikan ydin.

Mystiset kokemukset eivät voi tarjota vastauksia mihinkään maailmaa koskeviin kysymyksiin. Wittgensteinilaisesta näkökulmasta olisi naiivia esimerkiksi kuvitella mystisten kokemusten voivan toimia evidenssinä Jumalan tai muun yliluonnollisen todellisuuden olemassaolon puolesta. Pikemminkin se, mitä Wittgenstein kutsuu mystiseksi, muistuttaa jonkinlaista perustavan vakavuuden asennetta maailmaan ja elämään ylipäänsä.¹⁴ Sikäli kuin Jumalasta voidaan (yrittää) puhua, hän ”ei ilmesty maailmassa”, koska se, miten maailma on, ”on täysin yhdentekevää sille, mikä on korkeampaa”.¹⁵ Mysti-



Eeva-Riitta Eerola, *Play* (2008), öljy & akryyli levyllä, 55 x 60 cm

sessä on kyse jostakin sellaisesta, mikä liittyy maailman ja elämän ehdottomaan merkitykseen, eikä tällaista ehdottomuutta kyetä ilmaisemaan satunnaisten tosiseikkojen kuvaamiseen tarkoitettussa kielessä.

Mystinen kuuluu siis samalle vaikeasti hahmotettavalle alueelle kuin etiikka, estetiikka ja uskonto, jotka Wittgenstein hämmästyttävästi lähes identifioi keskenään.¹⁶ Näissä kaikissa on kyse siitä, mikä on todella, varsinaisesti tai absoluuttisesti merkityksellistä ja arvokasta – elämän (maailman) merkityksestä ja arvosta. Ne eivät vain tarkastele maailman kontingenteja tosiseikkoja, jotka ovat niin tai näin, vaan asettavat näkökulman maailmaan kokonaisuutena. Tämä on olennaista mystiselle ajattelulle tai asenteelle: tavanomaisen kielen ilmaisukeinot eivät riitä kokemuksen varsinaisen, syvän sisällön välittämiseen. Mystinen kokemus maailmasta (elämästä) kokonaisuutena on jotakin aivan muuta kuin pelkkä maailman tieteellinen tai arkinen kuvaaminen ja selittäminen. Brian McGuinness on jopa todennut, että koko Wittgensteinin (varhais)filosofiaa voitaisiin pitää eräänlaisena mystisenä paljastamisena (*revelation*): mystikko ”tarkoittaa” jotakin, mitä ei voida eikä pidä sanoa. *Traktatuksen* lukeminen on kuin vihkiytymistä mysteereihin.¹⁷

Siinä missä esimerkiksi William James lähestyy mys-

tisiä kokemuksia empiirisesti, maailmassa elävien tai eläneiden subjektien autenttisten kertomusten kautta,¹⁸ Wittgenstein kiinnittyy pikemminkin transsendentaalifilosofian traditioon, jossa mystinen jää kokemuksen ja merkityksen (mielekkään kielen) transsendentaalisten ennakoheitojen rajaaman alueen ulkopuoliselle transsendentille alueelle (joka tietenkään ei varsinaisesti ole mikään ”alue”, jonne voitaisiin siirtyä). ”*Arvoitusta* ei ole olemassa”¹⁹ – ei sellaista syvää kysymystä, johon mystiikasta voitaisiin saada vastaus. Näin Wittgensteinia voidaan verrata myös niin kutsuttuun negatiiviseen teologiaan, jossa Jumalasta – tai (jälleen) elämän perimmäisestä merkityksestä – voidaan puhua vain negatiivisesti, ei lainkaan positiivisin ilmaisuin. ”Elämän ongelman ratkaisu nähdään ongelman häviämisestä.”²⁰ Mystisellä tavalla elämä voi olla merkityksellistä ja kadottaa ongelmalisuutensa vain, kun lakataan etsimästä teoriaa tai oppia, joka takaisi tuon merkityksen.

Metafyysinen subjekti ja solipsismi

Kuka (tai mikä) on se olento, joka voi omaksua asenteen maailmaan kokonaisuutena? *Kenen* elämä voi olla ongelma, jonka ratkaisu piilee vain tuon ongelman häviä-

misessä?

Wittgensteinin mystiikan ymmärtäminen edellä luonnosteltua syvemmällä tasolla edellyttää hänen poikkeuksellisen subjektikäsitteensä tarkastelua. Niinpä onkin palattava *Tractatuksessa* ja jo sitä edeltävissä muistikirjoissa esiteltyyn metafyyssisen subjektin käsitteeseen, jolla ei ole suoraa vastinetta esimerkiksi Jamesin mystiikassa.²¹ Muistikirjoissaan Wittgenstein kirjoittaa hieman laajemmin monista *Tractatuksessa* kovin lyhyiksi ja kryptisiksi jäävistä asioista, esimerkiksi Jumalaa ja elämän tarkoitusta koskevasta mystisestä ”tiedosta”:

”Mitä tiedän Jumalasta ja elämän tarkoituksesta?

Tiedän, että tämä maailma on olemassa.

Että olen siinä kuten silmäni on näkökentässään.

Että ongelmallista maailmassa on jokin, mitä sanomme sen merkitykseksi.

Että tämä merkitys ei ole maailmassa, vaan sen ulkopuolella.

Että elämä on maailma.

Että tahtoni läpäisee maailman.

Että tahtoni on hyvä tai paha.

Että hyvä ja paha ovat näin ollen jotenkin yhteydessä maailman merkitykseen.

Elämän merkitystä, so. maailman merkitystä, voimme kutsua Jumalaksi.”²²

Heinäkuussa 1916, noin kuukautta myöhemmin, hän jatkaa:

”Usko Jumalaan merkitsee, että ymmärtää kysymyksen elämän merkityksestä.

Uskoa Jumalaan on nähdä, että pelkät maailman tosiseikat eivät ratkaise elämää.

Uskoa Jumalaan on nähdä, että elämällä on merkitys.”²³

Tämä mystinen puhe Jumalasta on kuitenkin asetettava Wittgensteinin solipsistisen subjekti- ja maailmäsäilytyksen piiriin, jossa myös onnellisuus eräänlaisena ajattomana harmoniana maailman – eli oman elämäni – kanssa astuu kuvaan mukaan. Wittgensteinin Jumala ei ole klassisen teismin mukainen subjektista riippumaton transsendentti olio:

”On kaksi jumaluutta: maailma ja riippumaton minuuteni.

Olen joko onnellinen tai onneton – siinä kaikki. Voimme sanoa: Hyvää tai pahaa ei ole olemassa.

Onnellinen ihminen ei saa pelätä. Ei edes kuolemaa.

Onnellinen on vain se, joka elää – ei ajassa, vaan nykyhetkessä.

Elämälle nykyhetkessä ei ole kuolemaa.

Kuolema ei ole elämäntapahtuma. Se ei ole maailman tosiseikka.

[...]

Elääkseni onnellisena minun on oltava sopusoinnussa maailman kanssa. [...]

Olen silloin niin sanoakseni sopusoinnussa sen vieraan tahdon kanssa, josta näytän olevan riippuvainen. Tämä merkitsee: ”Toteutan Jumalan tahdon.”

[...]

On varmasti oikein sanoa: Omatunto on Jumalan ääni.”²⁴

Jumalasta näyttää wittgensteinilaisessa mystiikassa tulevan eräänlainen subjektin sisäinen ääni tai asennoitumistapa, symboli subjektin maailmaan suuntautumisen pohjimmaiselle vakavuudelle. Wittgensteinin uskonnollis-mystisen eudaimonismien kuvauksena muistikirjat ovat myös hiukan *Tractatusta* monisanaisempia:

”Näyttää siltä kuin emme voisi sanoa enempää kuin: Elä onnellisesti!

Onnellisen ihmisen maailma on eri maailma kuin onnettoman.

Onnellisen ihmisen maailma on *onnellinen maailma*.

Voiko siis olla maailmaa, joka ei ole onnellinen eikä onneton?

[...]

Voisimme kuitenkin sanoa: Onnellinen elämä näyttää jossakin mielessä *harmonisemmalta* kuin onneton elämä. Mutta missä mielessä??

Mikä on onnellisen, harmonisen elämän objektiivinen tuntomerkki? Jälleen on selvää, että mitään *kuvatavissa* olevaa tuntomerkkiä ei ole olemassa.

Tämä tuntomerkki ei voi olla mikään aineellinen tuntomerkki, vaan ainoastaan jokin metafyyssinen, transsendentaalinen tuntomerkki.”²⁵

Kun Wittgenstein tämän jälkeen julistaa: ”Etiikka on transsendentaalista”,²⁶ hänen sanoihinsa on suhtauduttava vakavasti. Etiikka on nimenomaan *transsendentaalista*, ei *transsendenttia*. Se perustuu transsendentaalisen subjektin näkökulmaan (asenteeseen) eikä mihinkään oletettuihin maailman (kielen, elämän) ulkopuolisiin transsendentteihin pseudo-tosiseikkoihin. Ihmetellessään sitä, että maailma on, wittgensteinilainen transsendentaalinen (metafyyssinen) subjekti ihmettelee oikeastaan omaa asennettaan maailmaan, sitä, että maailma on hänelle (minulle) kokemuksen ja kielellisen kuvauksen kohteena.²⁷ Wittgensteinin mystiikassa on näin lopulta kyse minusta itsestäni, minuudestani, pikemmin kuin jostakin minän (tai maailman) tuolla puolen piileskelevästä tosioleavasta, johon pitäisi muodostaa mystinen kontakti. ”Minuus, minuus on syvästi salaperäistä!”²⁸

Tästä avautuu näkymä Wittgensteinin mystiikan ja solipsismin syvälliseen yhteyteen. *Tractatuksen* kuuluisassa ja ongelmallisessa kohdassa Wittgenstein sanoo solipsismin olevan ”totuus”: ”Mitä solipsismi tarkoittaa, on näet aivan oikein. Sitä ei vain voi sanoa, vaan se ilmenee.”²⁹ Solipsismi on siis juuri sellainen mystinen ”totuus”, joka vain ilmenee eli jota ei voida kielessä mielekkäästi lausua. Se koskee subjektia, joka ei ole mikään maailmassa oleva, identifioitava olio: ”Subjekti ei kuulu maailmaan, vaan on maailman raja.”³⁰

Muistikirjoissaan Wittgenstein antautuu subjektia koskeviin pohdintoihin elokuussa 1916, siis vasta edellä siteerattujen elämää, Jumalaa ja onnellisuutta koskevien mystisten mietteiden jälkeen. Subjekti näyttää olevan avain kaikkeen, ”täysin hämärän peitossa”³¹ mutta kuitenkin ”maailman keskus” ja ”etiikan kannate”.³² Olenaisen kiteyttää lakoninen huomautus: ”Minuus ei ole

olio.”³³ Minuus on solipsistille lähtökohta koko maailmaan, transsendentaalinen ehto sille, että maailma voi olla:

”Mitä tekemistä minulla on historian kanssa? Maailmani on ensimmäinen ja ainoa!

Haluan selvittää, miten *minä* löysin maailman.

[...]

Minun on arvioitava maailma, mitattava asiat.”³⁴

Vaikka ”voin puhua myös koko maailmalle yhteisestä tahdosta”, joka ”on kuitenkin korkeammassa mielessä *minun* tahtoni”,³⁵ Wittgenstein korostaa, ettei minuus tällä transsendentaalisella tavalla ymmärrettynä viittaa empiiriseen subjektiiin, joka on maailmassa:

”[F]ilosofiassa todella voidaan puhua ei-psykologisesti minuudesta.

Minuus tulee mukaan filosofiaan siksi, että ’maailma on minun maailmani’.

Filosofian minuus ei ole ihminen, ei ihmisruumis tai se ihmissielu, jota psykologia käsittelee, vaan metafyyminen subjekti, maailman raja – ei sen osa.”³⁶

Solipsismi *ei* siis ole metafyyminen tai epistemologinen oppi siitä, että joku tai jokin tietty (empiirinen, maailmassa oleva) minuus olisi maailman keskipiste, josta kaikki muu olisi riippuvaista. Solipsismi on kielessä ilmaiseva asenne, joka nostaa minun suhteeni maailmaan niin metafyyssisesti, semanttisesti kuin eettisestikin olennaiseksi. Minun on otettava maailma haltuuni ja selvítettävä suhteeni siihen; minä olen vastuussa siitä, millaiseksi maailman jäsenän. Solipsismi tässä transsendentaalisessa mielessä ei edes ole yhteensopimaton maailman riippumattomuuden tunnustavan realismin kanssa vaan ”johdonmukaisesti kehitettynä – yhtyy puhtaaseen realismiin”, kun solipsismin minuus ”kutistuu ulottuvuutta vailla olevaksi pisteeksi ja jäljelle jää siihen koordinoitu todellisuus”.³⁷

Kuten Heikki Kannisto on todennut, Wittgensteinin solipsismi voidaan ymmärtää *transsendentaalisena solipsismina*, joka Kantin transsendentaalisen idealismin tavoin sopii yhteen *empiirisen realismin* kanssa – ja oikeastaan tekee jälkimmäisen mahdolliseksi.³⁸ On nähdäkseen selvää, ettei Wittgensteinin mystiikkaa voida kunnolla paikantaa filosofisten perinteiden kartalla eikä sen yhteyttä hänen muuhun filosofiaansa voida kunnolla hahmottaa, ellei solipsismin transsendentaalista luonnetta riittävästi korosteta. Wittgensteinin solipsismi on jotakin aivan muuta kuin esimerkiksi kartesiolais-skeptinen ajatuskoe, jossa subjektin ajatuksista ja kokemuksista riippumattoman ulkomaailman olemassaolo asetetaan kyseenalaiseksi.

Lopuksi

Olen kuvannut Wittgensteinin metafyyssistä subjektia ”maailman rajana” termein, jotka saavat sen näyttävyytensä tavanomaiselle empiirille, psykologiselle subjektille hyvin kaukaisena kummajaisena. On kuitenkin muistettava, että sikäli kuin Wittgensteinia luetaan transsendentaalisen tradition edustajana ja tulkitaan hänen

subjektikäsitystään tätä taustaa vasten, transsendentaalinen subjekti on oikeastaan vain ilmentymä empiirisestä subjektista. Nämä eivät ole kaksi eri oliota – metafyyminen subjekti nimenomaan ei ole olio lainkaan – vaan erilaisia tapoja tarkastella sitä, miten olemme suhteessa maailmaan. Tähän ”subjektiivisuuden paradoksiin”³⁹ reagoidessaan Wittgenstein ajautuu tähyilemään myös kohti mystistä. Solipsismi on osa Wittgensteinin mystiikkaa, jopa sen ydin. Mutta solipsismin kääntöpuolena on realismi: empiirisinä subjekteina kuulumme maailmaan, luonnollisten tosiseikkojen keskelle. Tosin *tähän* ”maailmassaolemiseemme” meidän on jälleen transsendentaalisella tasolla muodostettava henkilökohtainen suhde, maailman ja siinä olemisemme merkitystä ja arvoa etsivä asenne, ja tämä transsendentaalinen hanke saattaa johtaa meidät myös mystisiin spekulatioihin transsendenssista (vaikka transsendentaalisen ja transsendentin käsitteet on Kantia seuraten tarkasti pidettävä erillään).

Wittgensteinin myöhäisemmän ajattelun perspektiivistä voidaan myös ehdottaa, että aivan tavallinen, luonnollinen ihmiselämä kielellisesti jäsenetyssä maailmassa, osana inhimillistä elämänmuotoa, voi viedä paitsi mystisten kokemusten myös uskonnollisen ajattelun äärelle. Wittgenstein kirjoittaa 1950:

”Elämä voi kasvattaa uskomaan Jumalaan. On myös *kokemuksia*, jotka aikaansaavat tämän. Mutta ei ole näkyjä tai muita aistikokemuksia, jotka osoittavat meille ’tämän olennon olemassaolon’, vaan esimerkiksi erilaisia kärsimyksiä. Eivätkä ne osoita meille Jumalaa kuten aistivaikutelmat esineitä, eivätkä ne saa meitä *otaksumaan* sitä. Kokemukset, ajatukset – itse elämä voi pakottaa meidät omaksumaan tämän käsitteen.”⁴⁰

Tällaisia kokemuksia, jotka johtavat kielen rajojen äärelle ja (paradoksaalisesti) niiden yli, saattavat olla esimerkiksi kokemus absoluuttisesta turvallisuudesta ja kokemus maailman olemassaolon ihmeellisyydestä, sen ihmetteleminen, että maailma ylipäänsä on,⁴¹ mutta myös paljon arkisemmat kokemukset tavallisten asioiden ja ilmiöiden hämmentävistä yhteyksistä ja sanoin kuvaimattomasta merkityksellisyydestä.⁴² Yksilöllisiä mystisiä kokemuksia eritellen William Jamesin tavoin Wittgenstein suhtautui vakavasti mystisten ja uskonnollisten kokemusten ja ongelmien äärimmäiseen henkilökohtaisuuteen. ”Esitelmässä etiikasta” hän totesi puhuvansa omasta näkökulmastaan, ensimmäisessä persoonassa.⁴³ Ja vuoden 1944 vaiheilla hän kirjoitti, että ”*mikään* hätä *ei* voi olla suurempi kuin hätä, jossa yksityinen ihminen voi olla”, ettei koko maapallo voi olla ”suuremmissa hädässä kuin *yksi* sielu”, että kun ”ihminen tuntee itsensä kadotetuksi, tämä on suurin hätä”.⁴⁴

Olisi henkilökohtaisten mystisten kokemusten merkityksen väärinymmärtämistä kuvitella, että sellaisiin vetoamalla voitaisiin esimerkiksi perustella uskoa Jumalan olemassaoloon. Uskonnollisissa kysymyksissä ei yleisemminkään ole Wittgensteinin mukaan kyse perustelemisesta ja selittämisestä. Tässä suhteessa esimerkiksi Jamesin tapa *kuvata* mystisiä kokemuksia *Varieties*-teoksessaan on kiinnostavalla tavalla myöhäisemmän Wittgensteini-

laisen uskonnonfilosofian periaatteiden mukaista, joskin Jamesin pragmatismiin sisältyy myös pyrkimys perustella – käytäntöihin, toimintaan ja inhimillisen elämän tarpeisiin viitaten – oikeutustamme uskoa Jumalaan.⁴⁵

Meistä monikaan ei ole taipuvainen yhtymään Wittgensteinin (tai Jamesin) mystiikalle osoittamaan sympatiaan – eikä tarvitsekaan. Mystiikan rikkaaseen perinteeseen sisältyvät yritykset pukea (epätoivoisesti) sanoiksi jotakin sellaista, mitä ei voida sanoa, ovat kuitenkin elämänmuodossamme ulottuvillamme, jos elämämme aidosti johdattaa meidät sellaisten kokemusten äärelle, jotka osoittavat mystiikan näkökulman meille tarpeelliseksi. Wittgensteinin kirjoitukset ovat osa tuota perinnettä, vaikka ne ovat myös osa esimerkiksi analyttisen filosofian varsin toisenlaista perinnettä. Hänen mystiikan kanssa leikittelevät huomautuksensa minuuden ja maailman suhteesta kytkeytyvät myös transsendentaalifilosofassa Kantista ja Schopenhauerista lähtien vireillä olleeseen realismiin ja idealismiin problematiikkaan. Siksi niitä ei voida pitää irrelevantteina myöskään analyttisen filosofian tai pragmatismien piirissä käytävälle, yhä jatkuvalla keskustelulle mielen ja kielen suhteesta maailmaan.⁴⁶

Viitteet

- 1 YH 135.
- 2 Bertrand Russellin kirjeestä joulukuulta 1919, sit. McGuinness 2005, 279.
- 3 Toki analyttisen filosofian piirissä on harjoitettu paljon kiinnostavaa uskonnonfilosofiaa. Vrt. esim. Helenius ym. 2003. Analyttinen uskonnonfilosofia on kuitenkin vain harvoin tarkastellut uskonnollista mystiikkaa.
- 4 Wittgenstein 1975. Wittgensteinilaisesta uskonnonfilosofiasta ks. jälleen Helenius ym. 2003; vrt. Pihlström 2001.
- 5 On epäselvää ja tulkitsijoiden keskuudessa erittäin kiistanalaista, voidaanko Wittgensteinin (varhaisessa tai myöhäisessä tuotannossaan) ylipäänsä katsoa ”puolustaneen” mitään filosofisia ”näemyksiä” tai teesejä tai edes esittäneen filosofisia argumentteja. Tässä kirjoituksessa en voi puuttua keskusteluun ”uuswittgensteinilaisuudesta” (vrt. Crary ja Read 2000), jonka mukaan Wittgensteinia ei ymmärretä oikein, jos hänet nähdään tavanomaisena argumentteja ja teesejä esittävänä filosofina (ks. myös Wallgren 2006; Pihlström 2006). Oletan – uuswittgensteinilaisuuden vastaisesti – että Wittgensteinin varhaistuotannosta löytyy ainakin kiinnostavia mystiikan suuntaan viittaavia ajatuksia, ja jos tämä kanta ei lopulta tee oikeutta itse Wittgensteinin ymmärtämiselle, olkoon niin. Päätehtävänänä on yrittää ymmärtää niitä asioita, joista Wittgenstein puhuu (tai yrittää asettamaan kielen rajoja rikkoen puhua), pikemmin kuin tarjota historiallisesti oikeaa tulkintaa siitä, mitä Wittgenstein itse todella ajatteli.
- 6 TLP 5.62; vrt. 5.63. (Viitataan *Tractatus*-teoksen numeroituihin lauseisiin vakiintuneella TLP-lyhenteellä ja muihinkin Wittgensteinin teoksiin tavanomaisilla lyhenteillä; ks. kirjallisuusluettelo. *Muistikirjoihin* [Wittgenstein 1977] viitataan M-lyhenteellä ja päivämäärällä.) Solipsismin historiasta ja filosofisesta merkityksestä (laajalla sekundaarilähdeaineistolla höystettynä) ks. Pihlström 2004 (Wittgensteinin osalta erityisesti luvut 3 ja 5).
- 7 TLP 6.44.
- 8 TLP 1.1.
- 9 TLP 6.4.
- 10 TLP 6.45.
- 11 *Tractatus* kantilaisista tulkinnoista ks. Stenius 1964; Kannisto 1986; Pihlström 2004.
- 12 TLP 7.
- 13 TLP 6.522.
- 14 Vrt. TLP 5.621: ”Maailma ja elämä ovat yhtä.” Ks. myös M 24.7.16: ”Maailma ja elämä kuuluvat yhteen. // ’Elämä’ ei tietenkään ole fysiologista elämää. Eikä psykologista elämää. Elämä on maailma.”
- 15 TLP 6.432.
- 16 Ks. TLP 6.421; PO 38. (Jälkimmäinen viite on tekstiin ”Esitelmä etiikasta” [1929], joka löytyy myös suomennettuna teoksesta Wittgenstein 1986.)
- 17 McGuinness 2005, 303; vrt. 312–313. McGuinnessin teos on informatiivinen tarkastelu varhaisen Wittgensteinin ajattelun kehityksestä. Wittgensteinin wieniläisen kulttuuritaustan vaikutuksesta hänen mystisen elämäntuntonsa muotoutumiseen ks. myös Janik ja Toulmin 1973.
- 18 James 1981. Tämä Jamesin uskontopsykologinen pääteos vaikutti merkittävästi Wittgensteiniin. Jamesin ja Wittgensteinin suhteesta ks. Goodman 2002.
- 19 TLP 6.5.
- 20 TLP 6.521 (vrt. M 6.7.16).
- 21 Goodman (2002, 45) kuitenkin katsoo Wittgensteinin empiirinen vs. filosofinen (metafyysinen) minä/subjekti -erottelun jameilaisiksi vastineeksi *Varieties*-teoksen erottelun arkisen (*casual*) ja ”totaalisen” elämään reagoinnin tai elämää koskevan asenteen välillä. Jamesin pragmatismia voidaan muutenkin kiinnostavasti lukea kantilaisen käsitteistön taustaa vasten (vrt. Pihlström 2008), mutta tämä problematiikka on nyt sivuutettava.
- 22 M 11.6.16 (vrt. mm. TLP 6.41).
- 23 M 8.7.16.
- 24 M 8.7.16 (kuolemaa koskevasta huomautuksesta ks. TLP 6.4311; vrt. Pihlström 2004, luku 5). Vrt. myös M 1.8.16: ”Kaikkien asioiden todellinen laita on Jumala. // Jumala on kaikkien asioiden todellinen laita.”
- 25 M 29.7.16 ja 30.7.16 (vrt. TLP 6.43).
- 26 M 30.7.16; TLP 6.421.
- 27 ”Esitelmässä etiikasta” maailman olemassaolon ihmetteleminen vertautuu kielen olemassaolon ihmettelemiseen (PO 44).
- 28 M 5.8.16. Tätä edeltää lause: ”Vain minuus on olennaisesti hyvää ja pahaa, ei maailma.”
- 29 TLP 5.62 (vrt. M 12.8.16). TLP:n huomautus jatkuu: ”Maailma on *minun* maailmani ja tämä ilmenee siitä, että *kielen* (ainoan kielen, jota ymmärrän) rajat merkitsevät *minun* maailmani rajoja.”
- 30 TLP 5.632.
- 31 M 2.8.16.
- 32 M 5.8.16.
- 33 M 7.8.16.
- 34 M 2.9.16.
- 35 M 17.10.16. Se, että tämän huomautuksen, kuten Wittgensteinin transsendentaalifilosofian perinteeseen palautuvien ajatusten yleisemminkin, lähteenä on Arthur Schopenhauer, käy ilmeiseksi seuraavasta lauseesta: ”Kuten mielteeni on maailma, tahtoni on maailmantahto.” Viittaus Schopenhauerin pääteokseen *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819–1844) voisi tuskin olla selvempi.
- 36 TLP 5.641 (vrt. M 2.9.16).
- 37 TLP 5.64. Muistikirjojen versio on jälleen laajempi: ”Tie, jota olen kulkenut, on tämä: Idealismi erottaa ihmiset maailmasta ainutkertaisina, solipsismi erottaa vain minut, ja lopulta näen, että minäkin kuulun muuhun maailmaan. Toisaalta jäljelle *ei* siis jää *mitään*, toisaalta jäljelle jää ainutkertainen *maailma*. Tällä tavoin idealismi johtaa perinpohjin ajateltuna realismiin.” (M 15.10.16.)
- 38 Kannisto 1986, 146–149; tämän ajatuksen kehittelystä ks. Pihlström 2004, 81–102. En tässä puutu keskusteluun siitä, onko *Tractatus* lopulta solipsismin kritiikkiä (Pears 1987–1988) vai voidaanko jopa Wittgensteinin myöhäisfilosofia päinvastoin ymmärtää eräänlaisen transsendentaalisen idealismin (elämänmuodon ”me”-solipsismin) hyväksymiseksi (vrt. Pihlström 2004, luku 4).
- 39 Vrt. Carr 1999.
- 40 YH 142.
- 41 Ks. PO 41–44.
- 42 Taide ja kirjallisuus voivat yrittää tulkita tämäntapaisia kokemuksia teoreettista tieteellistä tai filosofista tarkastelua onnistuneemmin. Esimerkiksi arvostetun newyorkilaiskirjailijan Paul Austerin teoksissa, muun muassa suomeksikin ilmestyneissä romaaneissa *The Brooklyn Follies*, kuvataan usein oivaltavasti – kaikenlaista

- mystifiointia kaihtaen – sitä, kuinka ”tavalliset asiat” ja elämän sattumukset voivat olla syvällä, jopa mystisellä tavalla merkityksellisiä. ”Tavallisuuden” tematiikasta Wittgensteinin myöhäisfilosofiassa ks. myös Cavell 1979.
- 43 PO 44.
- 44 YH 89–90.
- 45 Jamesin uskonnonfilosofiasta ks. myös Pihlström 2001 & 2008. Jamesin ”mystisen” ja pragmaattisen temperamentin yhteenötörmäystä on korostanut Gale 1999.
- 46 Kiitän Päivi Mehtosta ystävällisestä kutsusta kirjoittaa tämä artikkeli tähän *niin & näin* -lehden teemanumeroon sekä Hanne Appelqvistia ja Heikki Kannistoa monista Wittgensteinin solipsismia, etiikkaa, mystiikkaa, transsendentaalifilosofiaa ja näihin nivoutuvia teemoja käsitteleistä keskusteluista.

Kirjallisuus

- Carr, David, *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford University Press, Oxford 1999.
- Cavell, Stanley, *The Claim of Reason*. Oxford University Press, Oxford 1979.
- Crary, Alice ja Read, Rupert (toim.), *The New Wittgenstein*. Routledge, London 2000.
- Gale, Richard M., *The Divided Self of William James*. Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Goodman, Russell B., *Wittgenstein and William James*. Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- James, William, *Uskonnonkokemus* (The Varieties of Religious Experience, 1902). Suom. Elvi Saari. Karisto, Hämeenlinna 1981.
- Janik, Allan & Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*. Simon & Schuster, New York 1973.
- Kannisto, Heikki, *Thoughts and Their Subject. A Study of Wittgenstein's Tractatus*. Acta Philosophica Fennica 40. The Philosophical Society of Finland, Helsinki 1986.
- McGuinness, Brian, *Young Ludwig. Wittgenstein's Life 1889–1921* (1. p. 1988). Clarendon Press, Oxford 2005.
- Pears, David, *The False Prison I–II*. Clarendon Press, Oxford 1987–1988.
- Pihlström, Sami, *Usko, järki ja ihminen. Uskonnonfilosofisia esseitä*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 227, Helsinki 2001.
- Pihlström, Sami, *Solipsism. History, Critique, and Relevance*. Tampere University Press, Tampere 2004.
- Pihlström, Sami, *“The Trail of the Human Serpent Is over Everything”. Jamesian Perspectives on Mind, World, and Religion*. University Press of America, Lanham, MD 2008.
- Stenius, Erik, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought* (1. painos 1960). Blackwell, Oxford 1964.
- Uskonnonfilosofia*. Toim. Timo Helenius, Timo Koistinen & Sami Pihlström. WSOY, Helsinki 2003.
- Wallgren, Thomas, *Transformative Philosophy. Socrates, Wittgenstein, and the Democratic Spirit of Philosophy*. Lexington Books, Lanham, MD 2006.
- Wittgenstein, Ludwig, *Varmuudesta* (Über Gewissheit / On Certainty, 1969). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1975.
- Wittgenstein, Ludwig, *Muistikirjoja 1914–1916* (Notebooks 1914–1916, 1961). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1977. (=M)
- Wittgenstein, Ludwig, *Yleisiä huomautuksia* (Vermischte Bemerkungen). Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1979. (=YH)
- Wittgenstein, Ludwig, *Kirjoituksia 1929–1938*. Suom. Heikki Nyman. WSOY, Porvoo 1986.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Occasions 1912–1951*. Toim. James Klagge ja Alfred Nordmann. Hackett, Indianapolis 1993. (=PO)
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma* (1921). Suom. Heikki Nyman. 4. painos. WSOY, Porvoo 1996. (=TLP)
- Wittgenstein and the Method of Philosophy*. Toim. Sami Pihlström. Acta Philosophica Fennica 80. The Philosophical Society of Finland, Helsinki 2006.