

TAMPEREEN YLIOPISTO

Anu Sinisalo

**PERSOONAN IDENTITEETTI, TOIMIJUUS JA MORAALISUUS DEREK PARFITIN  
TEORIASSA**

Filosofian Pro gradu -tutkielma  
Matematiikan, tilastotieteen ja filosofian laitos  
Informaatiotieteiden tiedekunta  
Tampere 2006

TAMPEREEN YLIOPISTO

Matematiikan, tilastotieteen ja filosofian laitos

SINISALO, ANU: Persoonan identiteetti, toimijuus ja moraalisuus Derek Parfitin teoriassa

Pro gradu -tutkielma, 103 s.

Filosofia

Toukokuu 2006

## TIIVISTELMÄ

Pro gradu -tutkielmani käsittelee Derek Parfitin persoonan identiteettiä koskevaa teoriaa. Olen tarkastellut Derek Parfitin teoriaa lähinnä hänen pääteoksensa *Reasons and Persons* pohjalta. Tutkin Parfitin persoonan identiteettiä koskevaa teoriaa kolmelta kannalta, ontologiselta, funktionaaliselta ja normatiiviselta. Olen jakanut graduni kolmeen osaan näiden määreiden mukaan.

Ontologiset määreet määrittävät sitä, millaisista aineksista persoona rakentuu. Tutkin sitä, kuinka hyvin Parfit onnistuu muotoilemaan reduktionistisen teoriansa persoonan identiteetistä. Parfitin teoria näyttäisi ajautuvan ontologiselta kannalta kehään. Pyrin myös osoittamaan, että Parfit käyttää kahta metodia ristiriitaisesti tutkimuksessaan

Funktionaaliset kriteerit määrittävät persoonaa toimijana. Väitän, että äärimmäisen reduktionismin mukaan Parfitin teorian persoona ei kykene ollenkaan toimimaan. Maltillisessa reduktionismissa taas Parfitin teoriasta on löydettävissä jonkinlainen alkeellinen subjekti, joka kykenee toimintaan.

Gradun kolmas osa koskee persoonan normatiivisia määreitä. Olen poiminut kolme lähtökohtaa, joiden mukaan persoonan moraalisuutta voidaan tutkia ja tarkastelen Parfitin teoriaa niiden kannalta. Parfitin teoria osoittautuu kaikkein puutteellisimmaksi normatiiviselta kannalta, sillä se ajautuu umpikujaan sekä äärimmäisen että maltillisen reduktionismin tulkinnan mukaan.

Lopuksi tarkastelen ontologisten, funktionaalisten ja normatiivisten määreiden suhteita Parfitin teorian tutkimuksen perusteella. Näyttäisi siltä, että hierarkkisesti ontologiset määreet määrittävät funktionaalisia, ja ontologiset ja funktionaaliset määreet normatiivisia määreitä. Funktionaaliset ja normatiiviset määreet näyttäisivät kuitenkin vaikuttavan myös ylöspäin siihen, kuinka hyvin teoria onnistuu ontologisena.

## Sisällys

1. Alkusanat.....	1
<b>I Ontologiset määreet.....</b>	<b>5</b>
2. Persoonan identiteetti.....	5
2.1. Persoonan määreet.....	5
2.2. Persoonan identiteetin määritelmiä.....	7
3. Ei-reduktionismi ja reduktionismi.....	9
3.1. Reduktionismi.....	9
3.2. Mieli, ruumis ja ei-reduktionismi.....	11
3.3. Parfitin käsitys ei-reduktionisteista.....	13
3.4. Reduktionistisia teorioita persoonan identiteetistä.....	15
3.4.1. Fysikaalinen kriteeri.....	15
3.4.2. Psykologinen kriteeri.....	17
4. Parfitin reduktionistinen persoonan identiteetti.....	18
4.1. Thomas Reidin vastaväite.....	18
4.2. Persoonan identiteetti psykologisena jatkuvuutena ja kytkeytyneisyytenä.....	19
4.3. Piispa Butlerin vastaväite.....	21
4.4. Kvasi-muisti.....	22
4.5. Tietoisuuden yhtenäisyys.....	25
4.6. Tulkinta Parfitin teoriasta.....	25
4.7. Parfitin reduktionismi: persoonan identiteetti käsitteellisenä entiteettinä.....	26
5. Parfitin persoonan identiteettiä koskevan teorian kritiikki.....	28
5.1. Kvasi-muistin kehämäisyys.....	28
5.1.1. Kehämäisyys ja muistin käsite.....	28
5.1.2. Kehämäisyys ja tietoisuuden yhtenäisyys.....	32
5.2. Johtopäätökset.....	33
6. Ajatuskokeet Parfitin teorian tukena.....	34

6.1. Parfitin metodi.....	34
6.2. Star Trek -esimerkki.....	36
6.3. Yhdistetyn spektrumien koe.....	38
6.4. Minuuden jakaminen.....	40
6.5. Johtopäätökset.....	44
7. <i>Reasons and Persons</i> -teoksen jälkeen.....	45
7.1. Yhteenveto.....	51
<b>II Funktionaaliset määreet.....</b>	<b>52</b>
8. Persoona toimijana.....	52
8.1. Äärimmäinen ja maltillinen reduktionismi.....	53
8.2. Persoona objektina ja subjektina.....	54
8.2.1. Reflektiokyky .....	54
8.2.2. Suunnitelmallinen toimija ajassa.....	58
8.2.3. Maltillisen reduktionismin tulkinta.....	60
8.3. Parfitin myöhempi toimintaa koskeva käsitys .....	63
8.4. Itsetuntemuksen kysymykset Parfitin teoriassa .....	64
8.5. Johtopäätökset.....	66
<b>III Normatiiviset määreet.....</b>	<b>68</b>
9. Persoona ja moraalisuus .....	68
9.1 Moraali ja moraalinen persoona.....	69
9.2. Persoonan identiteettikäsitteestä johdetut moraaliset päätelmät.....	73
9.3. Utilitarismi.....	74
9.4. Moraaliset johtopäätökset kohdan (i) mukaan.....	75
9.4.1. Ansio, palkka, sitoumus ja rangaistus.....	76
9.4.2. Muutokset ja rationaalisuus.....	78
9.4.3. Asenteiden ja tunteiden muuttuminen.....	80
9.5. Moraaliset johtopäätökset kohdan (ii) mukaan.....	82
9.5.1. Jakamisen periaatteiden muuttuminen.....	82
9.5.2. Moraalisen painopisteen siirtyminen subjektista kokemuksiin ja hetkellisiin tiloihin.....	84
9.6. Persoona ja moraalisuus Parfitin teoriassa.....	86

9.6.1. Persoonan moraaliset piirteet etiikan teorian määrittämänä.....	86
9.6.2. Persoonan moraalisuuden vähimmäisvaatimukset.....	88
9.6.3. Faktoista johdetut normatiiviset päätelmät.....	90
9.7. Johtopäätökset.....	94
10. Persoonan ontologiset, funktionaaliset ja normatiiviset määreet.....	94
11. Loppusanat.....	96
Lähteet.....	100

## 1. Alkusanat

Graduni aihe koskee persoonan identiteettiä. Tarkastelen työssäni Derek Parfitin teoriaa. Derek Parfit väittää, ettei persoonan identiteettiä itse asiassa ole olemassa siinä mielessä, kuin olemme sen aiemmin ajatelleet. Tutkin, kuinka hyvin Parfit onnistuu perustelemaan tämän väitteensä. Tutkin Parfitin teoriaa itse persoonan identiteetin, persoonan toimijuuden ja moraalisuuden kannalta.

Persoonasta on keskusteltu läpi koko filosofian historian. Antiikin filosofiassa käsite persoona ei ollut kuitenkaan saanut vielä niitä merkityksiä, joita sillä nykykeskustelussa on. Antiikin Kreikassa käsite *prosôpon* merkitsi kasvoja. Myöhemmin termi alkoi tarkoittaa myös roolia, jossa kukin kansalainen esiintyi kaupunkivaltiossa. Kullakin kaupunkivaltion asukkaalla oli omat tunnetut kasvonsa, ja kasvot ilmaisivat henkilön nimen, olemuksen, suvun, yhteisön ja sosiaalisen aseman. Latinan vastaava sana *persona* merkitsi näyttelijän maskia tai naamiota ja myöhemmin näytelmän henkilöhahmoa.<sup>1</sup> Vaikka itse persoonan käsite merkitsi eri asioita kuin nykyaikana, antiikin filosofit esisokraatikoista uusplatonisteihin pohtivat jo samoja ihmiseen ja ihmisyyteen liittyviä kysymyksiä, kuin mistä nykyisin puhutaan persoonan yhteydessä. Esimerkiksi Sokrateen ajattelun perustava kysymys kuului: ”Kuka minä olen?”. Ihmisellä – tai persoonalla – oli kuitenkin määrätty paikkansa yhteisössä, eikä kysymys yksilöllisestä persoonuudesta sen vuoksi herännyt. Useiden tulkintojen mukaan yhteisö määräsi sosiaalisine suhteineen ja sosiaalisine asemineen sen, kuka persoona oli.

Keskiajalla persoonan kysymyksiä pohdittiin lähinnä kristillisen kolminaisuusopin yhteydessä. Jumala oli toisaalta yksi, mutta toisaalta kolme persoonaa, Isä, Poika ja Pyhä Henki. Skolastikot pyrkivät ratkaisemaan näitä jumaluusoppiin liittyviä paradokseja. Myöhemmin keskiajalla keskustelu persoonasta liittyi aristotelistien ja nominalistien kiistaan ihmisen olemuksesta. Aristotelismin mukaan ihmisellä on jokin tietty lajiolemus, kun taas nominalistit kannattivat modernia käsitystä ihmisestä yksilönä.

René Descartes muotoili uudella ajalla käsityksen persoonasta itsestään tietoisena subjektina. Siitä lähtien persoonasta on puhuttu subjektiivisena olentona, joka näkee maailman ensimmäisen persoonan näkökulmasta. Tämä perinne on jatkunut näihin päiviin asti, ja persoonasta subjektina on esitetty lukuisia teorioita. Descartesin jälkeen mm. John Locke, David Hume ja Gottfried Wilhelm

---

<sup>1</sup> Remes 2004, 32–33.

Leibniz muotoilivat kuulut teoriansa persoonasta, jotka vaikuttavat vielä nykyisissäkin persoonaa koskevilla teorioissa.

1970-luvulta lähtien on ollut liikkeellä vireä keskustelu persoonan identiteetistä. Keskustelun aloittivat 70-luvulla mm. Derek Parfit, Amelie Rorty ja Bernard Williams. Keskeisenä tavoitteena on ollut muotoilla teoria persoonan identiteetistä, joka soveltuu luonnontieteelliseen ja neurologiseen näkemykseen aivojen rakenteesta. Toisaalta keskustelussa on myös käsitelty persoonan identiteetin jatkuvuutta, samuutta ja pysyvyyttä.<sup>2</sup> Keskustelu jatkuu edelleen.

Derek Parfit väittää, että ihmisellä ei ole mitään persoonallista identiteettiä, joka ei perustuisi fysiologisiin tosiasioihin. Parfit on työssään kyseenalaistanut voimakkaasti alun perin Descartesin muotoileman käsityksen persoonasta subjektina. Parfit on reduktionisti, jonka mukaan persoonan olemassaolo perustuu pelkästään aivojen ja ruumiin olemassaoloon. Hän kritisoi myös voimakkaasti ei-reduktionistisia näkemyksiä, joiden mukaan persoonan identiteetti on jotakin enemmän kuin pelkät fysiologiset tapahtumat ja toiminnot. Hän väittää, että ei-reduktionistit sitoutuvat ajatukseen sielun tai karteesiolaisen egon olemassaolosta. Ihmiselle on kuitenkin luontevaa ajatella omaavansa yhtenäisen minuuden, persoonan. Tällaisen subjektin olemassaolosta ei kuitenkaan ole mitään todisteita, joten käsitys, jonka mukaan ihminen omaa samana pysyvän ja jatkuvan persoonallisen identiteetin, pitäisi kokonaan hylätä.

Derek Parfit ei kuitenkaan ole tyytynyt pelkästään muotoilemaan luonnontieteelliseen näkemykseen soveltuvaa persoonakäsitystä. Parfitin tutkimuksen toinen tärkeä lähtökohta on moraalinen: ”My two subjects, reasons and persons, have close connections. I believe that most of us have false beliefs about our own nature, and our identity over time, and that, when we see the truth, we ought to change some of our beliefs about what we have reason to do. We ought to revise our moral theories, and our beliefs about rationality.”<sup>3</sup> Parfit esittää radikaalin väitteen. Meidän tulisi hylätä pysyvän ja jatkuvan persoonan identiteetin käsite, koska se on ensinnäkin epätosi ja toiseksi vahingollinen moraalisuudellemme. Kun uusi ja tosi näkemys persoonan identiteetistä on muotoiltu, voidaan tälle uudelle persoonakäsitykselle perustaa oikea ja tosi moraalinen. Myös näkemys rationaalisuudesta muuttuu. Parfit esittää siis väitteen, jonka mukaan persoonan identiteetin ontologisista määreistä voidaan johtaa normatiivisia ja eettisiä päätelmiä. Parfit siis katsoo, että

---

<sup>2</sup> Hallamaa 1994, 19, viite 8.

<sup>3</sup> Parfit 1984, ix.

meidän tulisi siis muuttaa ajatteluamme ja käsitystämme persoonasta. Parfitin teesi kuuluu: persoonan identiteetillä ei ole sellaisena, kuin sen olemme ennen ajatelleet, väliä.<sup>4</sup>

Työni perustuu lähinnä Parfitin teokseen *Reasons and Persons*, joka on myös Parfitin pääteos. Parfit on julkaissut joitakin artikkeleita pääteoksensa jälkeen, ja käsittelen myös tärkeimpiä niistä lyhyesti. Tarkastelen Parfitin persoonan identiteettiä koskevaa käsitystä kolmesta näkökulmasta, ontologisten, funktionaalisten ja normatiivisten määreiden kautta. Ontologisesta näkökulmasta käsin tarkastellaan sitä, millaisista aineksista persoonan identiteetti rakentuu. Funktionaalisesta näkökulmasta persoonaa tutkitaan toimivana agenttina. Normatiiviset määreet taas määrittävät persoonaa moraalisenä.

Olen jakanut graduni näiden näkökulmien mukaan kolmeen pääosiioon. Ensimmäisessä osiossa tarkastelen sitä, miten Parfit rakentaa käsityksensä persoonan identiteetistä. Selvitän myös, kuinka hyvin Parfit onnistuu perustelemaan reduktionistisen teoriansa persoonan identiteetistä. Toisessa osassa tutkin ja kritisoin Parfitin persoonaa toimijana ja selvitän, millaisia elementtejä ylipäänsä vaaditaan, jotta voidaan puhua persoonasta toimijana. Osin Parfitin näkemys näyttäisi jäävän toimijana ja subjektina vajaaksi. Kolmannessa pääosiossa tarkastelen Parfitin käsitystä siitä, miten uusi teoria persoonan identiteetistä muuttaa moraalisia näkemyksiämme. Parfitin tekemät johtopäätökset näyttäisivät olevan varsin ristiriitaisia. Väitän myös, että Parfitin teoria persoonan identiteetistä ajautuu umpikujaan ja ristiriitoihin moraalisenä. Ei ole myöskään selvää, voidaanko persoonakäsityksestä vetää ylipäänsä moraalisia johtopäätöksiä. Johtolankana työssäni toimii läpi näiden kolmen näkökulman persoona subjektina. Parfit pyrkii puhumaan persoonan identiteetistä subjektivapana. Kaikissa kolmessa näkökulmassa tämä lähtökohta väitteeni mukaan kuitenkin epäonnistuu.

Työni etenee seuraavalla tavalla: Ensimmäisessä osiossa tarkastelen persoonan ontologisia määreitä. Määritän ensin sen, mitä ontologisilla, funktionaalisilla ja normatiivisilla määreillä tarkoitetaan ja esittelen persoonan identiteettiin liittyviä yleisiä määreitä. Sen jälkeen määrittelen reduktionismin ja ei-reduktionismin käsitteet ja esittelen muutaman yleisimmän reduktionistisen teorian persoonan identiteetistä. Esittelen myös Parfitin näkemyksen persoonan identiteetistä sekä kritiikkiä, jota se on saanut osakseen kvasimuistin osalta. Parfitin käsityksen sanotaan ajautuvan

---

<sup>4</sup> ”Personal identity is not what matters.” Parfit 1984, mm. 217. Parfitin teesi on suomennettu usein: ”Persoonan identiteetillä ei ole väliä”, vaikka luontevampi suomennos voisi olla: ”Persoonan identiteetillä ei ole merkitystä”. Merkitys on kuitenkin filosofiassa niin ladattu ja monimerkityksinen termi, että tässä yhteydessä on parempi käyttää jotakin muuta ilmaisua.



samoihin ongelmiin ei-reduktionististen teorioiden kanssa. Vaikuttaa siltä, että Parfitin on vaikeaa puhua persoonan identiteetistä ilman viittauksia itseen ja persoonallisiin elementteihin. Sen jälkeen tarkastelen vielä Parfitin metodologiaa.<sup>5</sup> Parfit käyttää huimia ajatuskokeita teoriansa perustelussa. Ajatuskokeet perustuvat käsiteanalyysille. Parfit käyttää kuitenkin myös empiiristä evidenssiä teoriansa tukena, ja se tuntuu johtavan osittaiseen sekavuuteen ja ristiriitaan. Tarkastelen Parfitin kolmea ajatuskoetta esimerkkeinä. Ensimmäisen osion lopuksi esittelen Parfitin tärkeimmät artikkelit *Reasons and Persons* -teoksen jälkeen.

Toisessa osiossa, joka käsittelee persoonan funktionaalisia määreitä, tarkastelen Parfitin persoonaa toimijana. Väitän, että persoona tarvitsee jonkinlaisen subjektin, jotta se kykenisi toimimaan. Olen poiminut kolme ominaisuutta, reflektiokyvyn, ajallisuuden ja suunnitelmallisuuden, joiden voidaan katsoa olevan tärkeitä persoonan toimijuudelle. Tarkastelen, löytyykö Parfitin kuvaamalta persoonalta näitä ominaisuuksia. Parfit tuntuu määrittelevän persoonan toimijuuden varsin kapeasti. Väitän myös, että tiukan reduktionistisen persoonan on vaikeaa onnistua toimijana. Pyrin myös osoittamaan, että Parfitin persoonan onnistumiseen toimijana vaikuttaa tulkinta, joka reduktionismista tehdään. Esittelen osion alussa äärimmäisen ja maltillisen tulkinnan Parfitin reduktionismista. Sen jälkeen tarkastelen kolmea tärkeää ominaisuutta, joita persoonan toimijuus tarvitsee näiden tulkintojen mukaan. Oletan, että äärimmäisen tulkinnan mukaan Parfitin persoona ei kykene minkäänlaiseen toimintaan. Maltillisemmän tulkinnan mukaan Parfitin persoonalta voidaan löytää joitakin ominaisuuksia, jotka tekevät toiminnan mahdolliseksi.

Kolmannessa osiossa tarkastelen Parfitin persoonan normatiivisia määreitä. Tutkin sitä, kuinka hyvin Parfit onnistuu kuvaamaan teoriansa persoonan moraalisenä. Olen havainnut, että persoonan moraalisuutta voidaan tutkia ainakin kolmesta eri näkökulmasta, ja muotoilen ja esittelen nämä kolme näkökulmaa kolmannen luvun alussa. Olen poiminut nämä kolme lähtökohtaa myös sen mukaan, että ne ovat Parfitin tekstejä luettaessa olennaisia. Luvun lopuksi arvioin Parfitin työtä näistä lähtökohdista käsin. Kolmannessa osiossa selvennän myös uusia moraalisia johtopäätöksiä, joita voidaan Parfitin mukaan vetää uudesta persoonan identiteettiä koskevasta käsityksestä. Parfit kannattaa utilitarismia, joten tarkastelen myös työni keskivaiheilla utilitaristista moraalifilosofiaa ja sitä kuinka hyvin Parfit onnistuu muotoilemaan utilitaristisen persoonan. Väitän, että Parfitin

---

<sup>5</sup> Tarkastelen Parfitin metodologiaa varsin myöhäisessä vaiheessa, vasta sitten kun olen esittänyt Parfitin teorian ja sen kritiikkiä. Metodien esittely kuitenkin soveltuu luontevimmin luvun loppuun, jossa käsitelen Parfitin ajatuskokeita yhtenä hänen käyttämistään metodeista. Ajatuskokeita on taas mahdotonta esitellä ennen Parfitin teorian esittelyä. Pyrin myös osoittamaan, että Parfit käyttää kahta metodologiaa ristiriitaisesti. Tämä tulee esiin erityisesti ajatuskokeiden yhteydessä, joten kaiken kaikkiaan Parfitin metodien kuvaus on parasta sijoittaa loppupuolelle ensimmäistä lukua.

persoonana ei ole kovinkaan onnistunut myöskään moraalisenä, vaan ajautuu ristiriitoihin sekä reduktionismin äärimmäisen että maltillisen tulkinnan mukaan ja lisäksi utilitaristisena moraalisenä persoonana.

Gradun lopuksi tarkastelen vielä ontologisten, funktionaalisten ja normatiivisten määreiden suhteita Parfitin teorian tarkastelun pohjalta. Näyttäisi siltä, että ontologiset määreet määrittävät sekä funktionaalisia että normatiivisia määreitä Parfitin teoriassa. Funktionaaliset ja normatiiviset määreet vaikuttaisivat olevan myös riippuvaisia ontologisista määreistä. Kiinnostavalla tavalla kuitenkin sekä funktionaaliset että normatiiviset määreet näyttäisivät vaikuttavan siihen, kuinka onnistunut persoonan identiteetin teoria on ontologiselta kannalta.

## **I Ontologiset määreet**

### **2. Persoonan identiteetti**

#### **2.1. Persoonan määreet**

Ilkka Niiniluodon mukaan persoonan käsitteeseen on filosofian historiassa liitetty kolmenlaisia määreitä: (i) ontologisia, (ii) funktionaalisia ja (iii) normatiivisia.<sup>6</sup> Ontologiset määreet (i) määrittävät millaisista aineksista persoonat muodostuvat. Idealistien mukaan persoona on henkinen substanssi ja materialismin mukaan taas aineellinen olio. Jyrkän materialistisen näkemyksen mukaan, jota kutsutaan fysikalismiksi (tai reduktionismiksi, kuten Parfit tekee), persoonan mentaaliset tilat ovat redusoitavissa fysiologisiin tapahtumiin. Persoonaa voidaan siten kuvata kokonaan fysikaalisen kielen avulla. Dualistit ja emergentit materialistit taas katsovat persoonien kuuluvan kahteen maailmaan, henkiseen ja materiaaliseen. Mentaaliset ja fysikaaliset tasot eivät ole redusoitavissa toisiinsa. Persoonaa voidaan myös määritellä näiden kahden ulottuvuuden lisäksi sen sosiaalisten suhteiden kautta.<sup>7</sup>

Funktionaalisten määreiden mukaan (ii) persoonalla on joitakin kognitiivisia kykyjä tai toimintoja, joiden kautta sitä muotoillaan. Persoonaa tarkastellaan toimijana. Tyypillisin persoonaan liitetty kyky on järki. Ihminen on nähty usein rationaalisenä olentona. Aristoteles on kuuluisin tämän

---

<sup>6</sup> Niiniluoto 2004b, 301.

<sup>7</sup> Niiniluoto 2004b, 301–302.

ajatuksen muotoilija. Toinen yleinen persoonaa määrittelevä kyky on itsetietoisuus. John Locken mukaan itsetietoisuus on rationaalisuuden lisäksi toinen persoonan edellytys. Itsetietoisuus edellyttää sitä, että persoona esimerkiksi ajattelee, mutta myös tietää ajattelevansa. Itsetietoisuuteen liittyy myös persoonan kyky tarkastella itseään samana olentona eri aikoina ja eri paikoissa. Locken mukaan itsetietoisuus edellyttää myös muistia, jonka kautta persoonan käsitys itsestä muotoutuu. Muistetut asiat konstituivat itsen. Muistia pidetään myös sellaisenaan yhtenä persoonuutta kannattavana määreenä.

Persoonan tuntomerkkinä on myös usein pidetty kykyä käyttää kieltä. Ihmiset ja sitä kautta persoonat käyttävät symboleita ja tulkitsevat. Persoonan edellytyksenä pidetään usein myös intentionaalisuutta, persoonaa toimivana agenttina, joka asettaa itselleen päämääriä. Intentionaalinen agentti tekee myös vapaan tahtonsa mahdollistamana valintoja vaihtoehtoisten toimintojen välillä. Intentionaalisuus liittyy myös itsetietoisuuteen. Jotta persoona kykenisi tekemään valintoja, omaamaan päämääriä ja toimimaan niiden mukaan, hänen täytyy olla tietoinen itsestään. Intentionaalisuus on myös liitetty arki ajatteluun tai arkipsiykologiaan. Tämän näkemyksen mukaan puhe persoonasta intentionaalisenä agenttina tulisi hylätä, koska se on virheellinen tieteellisten tosiasioiden mukaan. Intentionaalisuutta ja itsetietoisuutta ei ehkä voi kääntää objektiiviselle tieteen kielelle. Arki ajatteluun kuuluvat oliot ovat persoonia, joiden intentionaalinen toiminta erotetaan elottoman luonnon tapahtumista. Tieteellisen käsityksen mukaan voidaan ajatella esimerkiksi, että jos tuuli kaatoi talon, emme väitä tuulen toimineen intentionaalisesti. Tieteellisen kuvan voidaan katsoa olevan ontologisesti arkinäkemyksestä ensisijaisempi, eikä jokin ”moraalisen agentin” viitekehys lisää mitään ontologisesti merkittävää tieteellisiin tosiasioihin. Myös Parfit kannattaa näkemystä tieteellisten tosiasioiden ensisijaisuudesta suhteessa arkinäkemyksen moraaliseen agenttiin.<sup>8</sup> Äärimmillään tätä näkemystä edustaa mm. Paul Churchland. Vastakkaista, antireduktionistista näkemystä edustaa taas mm. Charles Taylor.<sup>9</sup>

Normatiiviset määreet (iii) määrittävät persoonaa moraalisenä ja juridisena subjektina. Persoonilla on oikeuksia ja velvollisuuksia ja ne ovat myös vastuullisia omista teoistaan ja muista ihmisistä. Immanuel Kant katsoi persoonan olevan aina päämäärä sinänsä, eikä sitä saa koskaan kohdella pelkkänä välineenä. Persoonalla on autonomian lisäksi siis itseisarvo.<sup>10</sup> Ilkka Niiniluoto kirjoittaa: ”...tavalla, jolla ylipäänsä luokittelemme erilaisia olioita persooniksi tai harjoitamme

---

<sup>8</sup> Tieteellisestä näkemyksestä ja arkinäkemyksestä lisää mm. luvussa 3.1 Reduktionismia ja 3.2. Mieli, ruumis ja reduktionismi.

<sup>9</sup> Niiniluoto 2004b, 302–303b.

<sup>10</sup> Niiniluoto 2004b, 303.

personifikaatiota, on merkittäviä seurauksia etiikan kannalta.”<sup>11</sup> Kysymys persoonasta on siten aina jo myös eettinen kysymys.

Gradussani käsittelen siis persoonaa sekä ontologisten (i), funktionaalisten (ii) että moraalisten (iii) määreiden kautta. Tarkoitukseni on siten antaa läpivalaisu koko Parfitin persoonan käsitteeseen näiden kolmen määreen kannalta. Pyrin osoittamaan, että Parfitin persoonan identiteetin teoriaa voidaan pitää ongelmallisena kaikista kolmesta näkökulmasta.

Gradun ensimmäisessä osassa tarkastelen siis ensin Parfitin persoonan ontologisia määreitä. Tarkastelen ensimmäisessä osassa myös funktionaalista määreistä lähinnä muistia. Toisessa osassa tarkastelen Parfitin persoonaa funktionaalisenä. Funktionaaliosuudessa pääosaan nousee persoona toimijana. En tarkastele niinkään persoonaa muiden funktionaalisten ominaisuuksien, kuten järjen tai kielellisyyden, kautta vaan keskityn nimenomaan reduktionistisen persoonan toiminnan onnistumiseen. Kolmannessa osassa esille tulevat normatiiviset määreet, kun tarkastelen lähemmin Parfitin moraalifilosofiaa, jonka hän rakentaa persoonan identiteetin pohjalta. Ontologiset, funktionaaliset ja normatiiviset persoonan osa-alueet kietoutuvat mielenkiintoisella tavalla yhteen, ja gradun lopuksi pohdin niiden keskinäisiä suhteita.

## 2.2. Persoonan identiteetin määritelmiä

Filosofiassa identiteetti tiukassa merkityksessä määritellään logiikan avulla. Identiteetti on ekvivalenssirelaatio. Ekvivalenssirelaatio voi olla refleksiivinen, symmetrinen ja/tai transitiiivinen. Ensinnäkin kaikki asiat ovat identtisiä itsensä kanssa. Tällaista relaatiota kutsutaan refleksiiviseksi. Siinä ”jokaiselle entiteetti x:lle, x on identtinen x:n kanssa.” Symmetrisessä relaatiossa ”jokaiselle entiteetille x ja y, jos x on identtinen y:n kanssa, silloin y on identtinen x:n kanssa.” Jos relaatio on transitiiivinen, ”jokaiselle entiteetille x, y ja z, jos x on identtinen y:n kanssa ja y on identtinen z:n kanssa, niin x on identtinen z:n kanssa.” Myös Leibnizin laki on mainittava identiteetistä puhuttaessa. Sen mukaan ”mille tahansa entiteetille x ja y, jos x on identtinen y:n kanssa, niin x:llä ja y:llä on kaikki samat ominaisuudet.”<sup>12</sup> Filosofiassa persoonan identiteettiä ei määritellä

---

<sup>11</sup> Niiniluoto 2004a, 12.

<sup>12</sup> Berglund 1995, 20. ”...for every entity x, x is identical with x.”, ”For all entities x and y, if x is identical with y, then y is identical with”, ”For all entities x, y and z, if x is identical with y and y is identical with z, then x is identical with z.”, ”...for any entities x and y, if x is identical with y, then x and y have all their properties in common.”

kuitenkaan Leibnizin lain kautta.<sup>13</sup> Lain mukaan  $x$  on identtinen  $y$ :n kanssa, jos siinä ei ole tapahtunut minkäänlaisia muutoksia ja vain jos sen kaikki ominaisuudet ovat täsmälleen samoja. Persoonan identiteettiä ei ole mahdollista määritellä näin tiukan määritelmän kautta. Persoonan ominaisuuksille sallitaan tiettyjä muutoksia ajassa, eikä niiden tarvitse olla täsmälleen samanlaisia.

Identiteetistä puhuttaessa erotetaan myös numeerinen ja kvalitatiivinen identiteetti. Numeerisen identiteetin mukaan persoona on yksi ja sama, vaikka sille sallitaankin tietyt muutokset. Esimerkiksi tuoli säilyy numeerisesti samana, vaikka se maalattaisiinkin punaisesta keltaiseksi. Tuoli on kuitenkin kvalitatiivisesti erilainen, jos se on vaihtanut väriä. Kvalitatiivinen identiteetti merkitsee samanlaisuutta. Esimerkiksi identtiset kaksoset ovat tietyssä mielessä samanlaisia, kvalitatiivisesti identtisiä. He eivät ole kuitenkaan numeerisessa mielessä identtisiä, koska he eivät ole yksi ja sama persoona.<sup>14</sup> Jos törmään johonkin vanhaan tuttavaani kadulla, joka vaikuttaa kovin erilaiselta kuin viimeksi tavatessamme, saatan ajatella, että hän ei ole enää sama henkilö. Kyseessä on kuitenkin numeerisesti sama persoona, vaikka hän olisikin kvalitatiivisesti läpikäynyt suuria muutoksia. Persoonan identiteetissä on siis kysymys siitä, mitkä ovat kriteerit, jotka tekevät persoonasta numeerisesti saman eri ajan hetkillä.

Filosofiassa persoonan identiteettiä voidaan tutkia kahden eri lähestymistavan kautta. Toisaalta persoona voidaan tutkia itsetuntemusten kysymysten kautta. Silloin persoona pyritään määrittelemään kysymyksen kautta: ”Kuka minä olen?” Etenkin reduktionismissa tutkitaan persoonan identiteettiä kuitenkin sen ajallisen säilymisen kannalta. Siinä on kysymys identiteetin jatkuvuudesta ja samuudesta. Ajallisessa identiteetissä tarkastellaan, onko persoona  $P_1$  ajan hetkellä  $t_1$  sama kuin persoona  $P_2$  ajan hetkellä  $t_2$ . Löyhemmässä mielessä kysymys voidaan muotoilla seuraavasti: Mitä tarkoittaa että  $P_1$  on sama persoona kuin  $P_2$ ?<sup>15</sup> Kysymys kuuluu, mitkä ovat sellaisia olennaisia persoonan piirteitä tai määreitä, jotka riittävät säilyttämään persoonan identiteetin muuttumattomana yli ajan. Ajatusta voisi kuvata kysymällä, olenko minä sama persoona kuin kaksikymmentä vuotta sitten ja mikä tekee minusta saman persoonan.

Karkeasti voisi jakaa identiteetin teoreetikot kahteen osaan myös sen perusteella, mihin he katsovat persoonan identiteetin perustuvan. Useimmat reduktionistiset nykyfilosofit perustavat ajallisen identiteetin ruumiin jatkuvuudelle tai psykologiselle jatkuvuudelle. Tällöin kuitenkin psykologisen

---

<sup>13</sup> Shoemaker 1984, 72.

<sup>14</sup> Shoemaker 1984, 72.

<sup>15</sup> Swinburne 1984, 3.

jatkuvuuden täytyy redusoida fysiologisiin tosiasioihin, jotta teoria ei sortuisi idealismiin tai dualismiin. Ei-reduktionistit taas katsovat persoonan identiteetin olevan jotakin muuta tai enemmän kuin pelkät fysiologiset tosiasiat. Ainakin reduktionistien kritiikin mukaan ei-reduktionismin identiteettikäsite edellyttää jonkinlaisen sielun kaltaisen henkisen substanssin olettamista. Seuraavissa luvuissa selvennän näiden kahden näkemyksen eroja tarkemmin.

### 3. Ei-reduktionismi ja reduktionismi

#### 3.1. Reduktionismi

Reduktionismi on käsitys, jonka mukaan jokin tietty asiantila X ja X:ään kuuluvat tosiasiat ovat palautettavissa eli redusoidavissa johonkin toiseen asiantilaan Y. Kysymys on silloin reduktionismista jonkin tietyn X:n suhteen, esimerkiksi persoonan identiteetin. Tällöin X:ään kuuluvat tosiasiat rakentuvat Y:n pohjalta. Mielenfilosofiassa tämä tarkoittaa sitä, että mentaaliset faktat ovat palautettavissa fysikaalisiin faktoihin. Fysikaaliset faktat ovat materiaalisia prosesseja.<sup>16</sup> Persoonan identiteetistä puhuttaessa reduktionismi merkitsee sitä, että persoonan mentaaliset tilat ovat redusoidavissa fysiologisiin ja kemiallisiin prosesseihin.

Parfitin mukaan reduktionismi persoonan identiteetin yhteydessä merkitsee, että:

(1) [t]he fact of a person's identity over time just consists in the holding of certain more particular facts,

and

(2) that these facts can be described without either presupposing the identity of this person, or explicitly claiming that the experiences in this person's life are had by this person, or even explicitly claiming that this person exists. These facts can be described in an *impersonal* way.<sup>17</sup>

Reduktionismi voidaan siten määritellä seuraavasti:

---

<sup>16</sup> The Oxford Companion to Philosophy, 751.

<sup>17</sup> Parfit 1984, 210. Myöhemmin uudemmissa artikkeleissaan Parfit ei enää oleta, että reduktionismissa persoona voitaisiin kuvata täysin impersonaalisesti, vaan että se on käsitteellisessä mielessä olemassa. Parfit 1999, 218–222.

Our existence just involves the existence of our brains and bodies, and doing of our deeds, and the thinking of our thoughts, and the occurrence of certain other physical and mental events.<sup>18</sup>

Tämä tarkoittaa sitä, että persoona koostuu reduktionismin mukaan pelkästään fysiologisista tosiasioista. Niiden ”ulkopuolella” tai ”yläpuolella” ei ole mitään henkistä tai edes kokevaa substanssia, itseä, sielua tai egoa, jossa persoonan identiteetti majailisi. Fysiologiset tapahtumat ovat siis kuvattavissa täydellisesti ilman tällaisen substanssin oletusta. Käsitystä, jonka mukaan persoonan identiteettiä kantaa sielun kaltainen entiteetti, kutsutaan taas ei-reduktionismiksi. Luvuissa 3.2. Mieli ja ruumis ja ei-reduktionismi ja 3.3. Parfitin käsitys ei-reduktionisteista määrittelen tarkemmin ei-reduktionistista käsitystä persoonan identiteetistä.

Koska reduktionismi kieltää henkisen substanssin olemassaolon, fysiologisten tosiasioiden katsotaan kantavan persoonan identiteettiä. Reduktionismista on löydettävissä erilaisia suuntauksia sen perusteella, missä osassa ihmisen ruumista identiteetin katsotaan säilyvän. Yleisimmin persoonan identiteetin katsotaan säilyvän joko koko ruumiissa tai sitten pelkästään aivoissa. Reduktionistiset psykologisen jatkuvuuden teoreetikot katsovat persoonan identiteetin säilyvän persoonan mentaalisten tilojen jatkuvuudessa. Psykologisen jatkuvuuden kriteeri reduktionismin yhteydessä saattaa aiheuttaa hämmennystä. Reduktionistien ajatellaan olevan fysikalisteja. Fysikalismin mukaan psykologisia tai mentaalisia objekteja ei ole olemassa ollenkaan, ainoastaan pelkkä fysikaalinen todellisuus. Psykologisen jatkuvuuden teoreetikot taas vaikuttaisivat ensi kuulemalta ei-reduktionistisilta ja ei-fysikalistisilta idealisteilta tai dualisteilta, koska he erottavat identiteetin säilymään mentaaliin tiloihin.<sup>19</sup> Psykologisen kriteerin kannattajat kuitenkin katsovat, että vaikka persoonan identiteetti säilyykin mentaalisten tilojen jatkuvuudessa, ei se kuitenkaan ole mikään fyysisen todellisuuden toisella puolella oleva entiteetti. Mentaalinenkin on redusoitavissa fysiologiseen. Selvitän fyysisen ja psykologisen jatkuvuuden teorioita tarkemmin luvussa 3.4. Reduktionistisia teorioita persoonan identiteetistä.

Myöhemmässä artikkelissaan ”The Unimportance of Identity” Parfit on jakanut reduktionismin vielä kolmeen osaan, identifioivaan, eliminatiiviseen ja konstitutiiviseen reduktionismiin.<sup>20</sup> *Reasons and Persons* -teoksessa Parfit ei tee vielä tätä jakoa, mutta nämä samat osat ovat jo löydettävissä

---

<sup>18</sup> Parfit 1984, 216.

<sup>19</sup> Myös idealisti voi myös olla reduktionisti siinä mielessä, että idealismissa kaikki fysiologisetkin tilat redusoidaan mentaaliin tiloihin. Selvyden vuoksi kuitenkin varaan käsitteen reduktionismi kokonaan fysikalismin nimitykseksi.

<sup>20</sup> Parfit 1995, 16–17.

kyseisestä teoksesta. Identifioivassa reduktionismissa persoona ei ole mitään muuta kuin ruumiinsa. Käsitys on Parfitin mukaan hyper-reduktionistinen, koska se redusoi persoonat niin voimakkaasti ruumiiseen, että siinä ei tehdä minkäänlaista eroa fysiologisen ja mentaalisen välillä. Eliminatiivisessa reduktionismissa persoonan olemassaoloa ei oleteta lainkaan, on vain aivot, ruumis, ajatuksia ja muita kokemuksia. Edes ruumis ei kanna minkäänlaista identiteettiä. Konstitutiivisessa reduktionismissa persoona on käsitteellinen entiteetti, jolla on ruumis, ajatuksia ja muita kokemuksia. Persoona ei ole kuitenkaan erillinen metafyyysisessä mielessä näistä fysiologisista tosiseikoista, vaan se on olemassa vain kielellisenä.<sup>21</sup> Parfit itse osoittautuu konstitutiivisen reduktionismin kannattajaksi.

Reduktionismi voidaan persoonan identiteetistä puhuttaessa jakaa loogiseen eli analyttiseen reduktionismiin ja nomologiseen eli metafyyysisen reduktionismiin. Jako tehdään tutkimusmetodin perusteella. Analyttisessä reduktionismissa persoonan identiteettiä tutkitaan käsiteanalyysin keinoin ajatuskokeiden avulla. Suuntaus ei oleta persoonan identiteettiä metafyyysisesti olemassa olevaksi lajiksi, vaan käsitteeksi, jonka olemme luoneet ja rajanneet itse. Analyttisessä reduktionismissa tarkastellaan erilaisia loogisesti mahdollisia tilanteita ja tutkitaan apriorisesti intuition avulla, säilyykö vai häviääkö persoonan identiteetti. Metafyyysisessä reduktionismissa taas tutkitaan empiirisesti persoonan identiteetin säilymistä ajassa. Persoonan identiteetin säilymistä tutkitaan samalla tavalla kuin esimerkiksi selvitetään, onko vesi samaa kuin H<sub>2</sub>O. Veden koostumusta ei selvitetä ajatuskokein eikä apriorisin intuition, vaan todellisia vesinäytteitä sisältävin empiirisin kokein. Metafyyysisen reduktionismin mukaan identiteetin ekvivalenssirelaatio on synteettinen ja se tulkitaan metafyyysisesti ja nomologisesti välttämättömäksi totuudeksi. Tässä suuntauksessa ajatellaan, että jos persoonan identiteetti on olemassa, se on ”luonnonlajin” kaltainen.<sup>22</sup> Väitän gradussani, että Parfit tukeutuu sekä analyttisen että metafyyysisen reduktionismin metodeihin, joka aiheuttaa sekaannusta ja ristiriitoja hänen tutkimuksessaan.

### **3.2. Mieli, ruumis ja ei-reduktionismi**

Reduktionismin yhteydessä persoonan identiteetin kysymys nähdään usein yhtenä mieli—ruumis-ongelman aspektina. Intuitiivisesti ihmiset tuntuvat vastustavan reduktionistista luonnontieteellistä näkemystä, jonka mukaan mentaaliset tilat eivät ole muuta kuin fysiologisia ja kemiallisia

---

<sup>21</sup> Parfit 1995, 16–17.

<sup>22</sup> Lammenranta 2004, 237–243.



prosesseja. Tämä johtuu siitä, että meillä on niin sanottu etuoikeutettu pääsy näihin mentaaliin tiloihimme. Pystymme saamaan omista mentaalisista tiloistamme aivan toisenlaista tietoa kuin objektiivisella tutkimuksella. On vaikeaa nähdä, miten nämä omat mentaaliset tilani olisivat palautettavissa fysiologisiin ja kemiallisiin prosesseihin. Miten esimerkiksi kvalitatiiviset tilani kuten iloisuus, surullisuus, onnellisuus, ikävystyneisyys tai päämääräni ja aikeeni olisivat redusoitavissa fysiologiseksi tiloiksi? Tästä johtuen ihmiset yleensä olettavatkin, että persoonallisen identiteetin täytyy koostua jostakin muusta kuin fysiologisista seikoista.<sup>23</sup>

Persoonalla on etuoikeutettu pääsy omaan ajalliseen identiteettiinsä myös muistin kautta. Meillä on omasta historiastamme aivan toisenlaista muistitietoa kuin jonkin toisen persoonan historiasta.<sup>24</sup> Oma historiaamme tarkastelemme sisältäpäin. Jos muistan, että valmistuin ylioppilaaksi Valkeakosken lukiosta vuonna 1995, voin olla melko varma tästä tiedosta. Jos taas muistelen jonkun muun valmistuneen samana vuonna ylioppilaaksi samasta lukiosta, en voi olla ollenkaan niin varma tästä tiedosta. Myös tämä tuntuu vahvistavan käsitystä, että mentaaliset tilamme eivät ole redusoitavissa pelkästään fysiologisiin prosesseihin, vaan ne itse asiassa kannattavat persoonallista identiteettiä korkeammalla tasolla kuin pelkät fysiologiset tilat. Muistitieto omasta historiastamme tuntuu kaikkein ratkaisevimmalla tavalla luovan omaa persoonallista identiteettiämme.

Tätä näkemystä voidaan pitää arkitiedon näkemyksenä persoonan identiteetistä. Näkemystä kutsutaan ei-reduktionistiseksi teoriaksi persoonan identiteetistä, koska sen mukaan persoonan identiteettiä ei voi redusoida, palauttaa, pelkkiin fysiologisiin, kemiallisiin ja neurologisiin prosesseihin. Arkinäkemys joutuu kuitenkin ongelmiin, kun tarkastellaan persoonan identiteettiä tarkemman filosofisen analyysin kautta. Se näyttäisi johtavan ruumiin ja mielen erottamiseen eli dualistiseen käsitykseen persoonasta. Jos persoonan identiteetti ei rakennu pelkistä fysiologisista tiloista, täytyy olla jokin henkinen ulottuvuus, joka säilyttää identiteettiä. Reduktionistit ovat kritisoineet ei-reduktionistista näkemystä siitä, että ne olettavat jonkinlaisen henkisen substanssin tai sielun olemassaolon vailla mitään todisteita.

Reduktionistit ovat siis sitä mieltä, että ei-reduktionistien teorialla persoonan identiteetistä ei ole mitään tieteellisiä perusteita ja se tulisi sen vuoksi hylätä. Reduktionistit perustavat käsityksensä persoonan identiteetistä fysiologiseen kriteeriin ja fysiologiseen redusoituun psykologiseen

---

<sup>23</sup> Shoemaker 1984, 69–70.

<sup>24</sup> Shoemaker 1984, 70.

kriteeriin. Sen ulkopuolella ei ole mitään henkisiä ominaisuuksia. Myös Parfit kuuluu näihin ei-reduktionismin kriitikoihin. Esittelen seuraavassa luvussa ensiksi Parfitin käsityksen ei-reduktionisteista, ennen kuin siirryn käsittelemään erilaisia reduktionistisia teorioita.

### 3.3. Parfitin käsitys ei-reduktionisteista

Parfitin mukaan olemme taipuvaisia ylipäänsä ajattelemaan intuitiivisesti, että meillä on määrätty persoonallinen identiteetti. Omaamme jonkin itseyden tai minuuden, joka kantaa identiteettiämme läpi ajan. Itseys ja identiteetti ovat jotakin, jota ei voi palauttaa pelkkiin fysiologisiin ja psykologisiin tiloihin tai toimintoihin. Nämä arki-intuitiot perustuvat ei-reduktionistiselle käsitykselle persoonan identiteetistä. Parfitin mukaan tämä tarkoittaa sitä, että ei-reduktionistiset teorit olettavat jonkin aivoista ja ruumiista *erillisesti olemassa olevan entiteetin (separately existing entity)* muodostavan persoonan identiteetin. Entiteetti on joko sielu tai jokin muu henkinen substanssi. Puhtain tällainen entiteetti on karteesiolainen ego, henkinen substanssi, jossa egon mentaaliset tilat muodostavat persoonan.<sup>25</sup> Ei-reduktionistiset teorit ovat joko idealistisia tai dualistisia.

Parfit erottaa vielä ei-reduktionisteista toisen ryhmän. Tämä suuntaus kieltää, että identiteetti olisi erillisesti olemassa ruumiinsa, aivojensa ja kokemustensa ulkopuolella. Vaikka persoonan identiteetti ei olekaan olemassa erillisesti, on se kuitenkin aina jotakin *enemmän* kuin pelkät fysiologiset ja psykologiset tilat. Parfit kutsuu tätä suuntausta *Further Fact View*ksi.<sup>26</sup> Tähän näkemykseen voisi katsoa kuuluvan monet nykyiset ei-reduktionistiset teorit persoonasta, jotka eivät oleta minkään henkisen substanssin olemassaoloa. Suuntaukseen voisi kuulua muun muassa näkemykset persoonasta sosiaalisena konstruktiona. Parfit puhuu kuitenkin yleisesti työssään ei-reduktionististen teorioiden persoonista *erillisesti olemassa olevina entiteetteinä*. Parfit ilmeisesti katsoo, että joka tapauksessa myös kaikkiin *Further Fact View*'n näkemyksen persooniin sisältyy implisiittisesti oletus henkisen substanssin tai sielun olemassaolosta. Parfit siis niputtaa kaikki ei-reduktionistiset teorit sellaisiksi, jotka sitoutuvat sielun olemassaoloon.

Koska Parfitin mukaan sielun olemassaolosta ei ole mitään empiiristä evidenssiä, ei voida puhua myöskään persoonan identiteetin, eli itseyden, olemassaolosta. Ei-reduktionistiset teorit

---

<sup>25</sup> Parfit 1984, 210.

<sup>26</sup> Parfit 1984, 209–210.

harhautuvat kuitenkin määrittelemään persoonan identiteettiä itsen ja ensimmäisen persoonan näkökulmasta. Subjektin kokemusten yhtenäisyys selitetään omistajuuden kautta. Kokemukset ovat *minun* kokemuksiani. Tietoisuuden yhtenäisyys taas seuraa siitä, että *minun* tietoisuuteni yhdistää minun kokemuksiani. Persoonan yksittäisiä kokemuksia yhdistää siten jokin tietty kokeva subjekti. Yksittäisistä kokemuksista ja niiden välisistä yhteyksistä ei voida puhua rationaalisesti viittaamatta persoonaan, joka on kokemukset kokenut. Näkökulma on siten subjektiivinen.<sup>27</sup> Koska sielun olemassaolosta ei ole todisteita, tulisi Parfitin mukaan tämä näkökulma hylätä ja selittää kokemusten ja tietoisuuden yhtenäisyys reduktionistisesti, objektiivisesta näkökulmasta.

Ei-reduktionistisissa teorioissa identiteetti on Parfitin mukaan *determinoitu*. Identiteetti pitää olla selkeästi määritelty, koska se on aivoista ja ruumiista erillinen entiteetti. Persoona on olemassa, jos entiteetti on olemassa. Persoona ei ole olemassa, jos entiteettiä ei esiinny. Mitään välimuotoa ei ole. Parfitin reduktionismin mukaan taas persoonasta voidaan antaa täydellinen kuvaus kuvaamalla aivot, ruumis ja niiden tapahtumat, viittaamatta ollenkaan persoonan identiteettiin ei-reduktionistisessa mielessä. Identiteetti on siten *indeterminoitu*, sitä ei voi määritellä, koska olemassa ovat vain nämä fysiologiset tapahtumat, ei mitään niitä enempää. Kysymys persoonan identiteetistä on siten tyhjä. Parfit katsoo, että determinoitu kuvaus persoonan identiteetistä tulisi hylätä.<sup>28</sup>

Parfitin mukaan meillä ei ole mitään todisteita minkään spirituaalisen olemassaolosta ja sen vuoksi ei-reduktionistinen näkemys on väärä. Sen sijaan meillä on Parfitin mukaan lukuisia todisteita psykologisesta jatkuvuudesta, joka on redusoitavissa aivotoimintaan.<sup>29</sup> Ennen Parfitin teorian esittelyä tarkastelen erilaisia reduktionistisia käsityksiä persoonan identiteetistä.

---

<sup>27</sup> Parfit 1984, 214, 248–252.

<sup>28</sup> Parfit 1984, 213–214. Käsitykset determinoidusta ja indeterminoidusta persoonan identiteetistä tarkentuvat kappaleissa, joissa tarkastelen Parfitin ajatuskokeita, 6.2. Star Trek-esimerkki, 6.3. Yhdistetyn spektrumien koe ja 6.4. Minuuden jakaminen

<sup>29</sup> Parfit 1984, 228.

### 3.4. Reduktionistisia teorioita persoonan identiteetistä

#### 3.4.1. Fysikaalinen kriteeri

Filosofiassa siis tutkitaan persoonan identiteettiä sen ajallisen säilymisen kannalta. Tutkimuskysymys kuuluu: onko persoona P1 ajan hetkellä  $t_1$  sama kuin persoona P2 ajan hetkellä  $t_2$ ? Tai väljemmän muotoilun mukaan: mikä tekee P1:stä saman persoonan kuin P2? Tutkitaan, mitkä ovat sellaisia olennaisia piirteitä tai kriteereitä, jotka säilyvät persoonan samana eri ajan hetkinä ja jotka riittävät säilyttämään persoonan identiteetin muuttumattomana yli ajan. Reduktionistien mukaan nämä kriteerit ovat siis joko fysikaalinen tai psykologinen jatkuvuus.

Fysikaalinen eli ruumiillinen kriteeri on kaikkein luontevin tapa ajatella persoonan identiteettiä. Sen mukaan:

Persoona P1 on sama kuin persoona P2, jos ja vain jos persoona P2:lla on sama ruumis kuin P1:lla.<sup>30</sup>

Persoonan identiteetti muodostuu silloin ruumiin samuudesta. Yksinkertaistettu esimerkki valottaa ruumiin samuutta. Jos kohtaan ystäväni Minnan viiden vuoden kuluttua, saatan silloin miettiä, onko hän vielä sama persoona kuin viisi vuotta sitten. On luontevaa ajatella, että Minna on sama persoona kuin ystäväni viiden vuoden takaa, jos hänellä näyttää olevan sama ruumis.

Ruumiillinen kriteeri kuvataan usein samalla tavalla kuin materiaalsen objektin identiteetti lukuun ottamatta yhtä muutosta. Jos kyseessä on materiaallinen objekti, sen identiteetti säilyy, jollei sen materiaallinen koostumus ole muuttunut liiaksi. Elollisten olioiden, kasvien, eläinten ja ihmisten katsotaan kuitenkin säilyvän identiteetiltään samoina, vaikka niiden materia korvattaisi täysin. Ehtona on, että elollisten materia korvaaminen tapahtuu asteittain.<sup>31</sup> Materiaalisten objektien kohdalla kyseessä on Theseuksen paradoksi. Paradoksissa Theseuksen laiva lähtee satamasta ja matkan aikana sen kaikki osat vaihdetaan yksitellen uusiin. Kun laiva palaa satamaan, voidaan kysyä, että onko se enää sama materiaallinen objekti? Palanneen laivan voidaan tuskin sanoa olevan

---

<sup>30</sup> ks. Swinburne 1984, 3.

<sup>31</sup> Swinburne 1984, 5–6.

identiteetiltään sama alkuperäisen kanssa, koska se koostuu täysin eri osista.<sup>32</sup> Elollisen olion ruumiin osat, solut ja atomit, taas vaihtuvat kaiken aikaa ja korvaantuvat asteittain uusilla. Esimerkiksi ihmisen solut uudistuvat täysin seitsemässä vuodessa. Silti ihmisen katsotaan olevan identiteetiltään sama elollinen olio.

Fysikaalisen kriteerin teoriaa kritisoidaan yleisimmin ajatuskokeella ruumiin vaihtamisesta. Intuitiivisesti ajateltuna näyttäisi siltä, että persoonallisuus sijaitsee ennemminkin aivoissa kuin muussa ruumiissa. On mahdollista siirtää ihmiselle uusi sydän tai vaihtaa maksa ilman, että tämän persoonassa tapahtuu muutoksia. Aivojen kohdalla tällaista muutosta ei voi kuitenkaan enää kuvitella ilman muutosta persoonassa, koska aivot kontrolloivat ajattelua, käytöstä ja puhetta. Kuvitellaan, että tulevaisuudessa olisi mahdollista vaihtaa persoona A:n aivot persoona A:n ruumiista persoona B:n ruumiiseen. Intuitiivisesti voidaan ajatella, että persoona, joka säilyy siirrosta hengissä, on A eikä suinkaan B, vaikka A:n ruumiista on säilynyt vain murto-osa verrattuna B:n ruumiiseen. Aivot tuntuvat säilyttävän persoonallisuutta aivan toisella tavalla kuin muu ruumis. Tämän teorian mukaan persoonallisen identiteetin kriteeri on aivot ja se voidaan määritellä seuraavasti:

P1 on sama persoona kuin P2 jos ja vain jos P2:lla on samat aivot kuin P1:llä.<sup>33</sup>

Myös aivojen riittävyys muodostamaan persoonan samuus voidaan kyseenalaistaa.<sup>34</sup> Voidaan kuvitella ajatuskoe, jossa persoonan A aivoista siirretään pelkästään informaatio persoonan B aivoihin. Intuitiivisesti ajateltuna silloin A:n persoonallisuus siirtyy hänen aivojensa informaation mukana persoona B:n aivoihin. Ajatuskokeen mukaan persoonan identiteetti ei tarvitse edes aivoja säilyäkseen. Tämän vastalauseen mukaan kaikki ruumiilliset kriteerit voidaan hylätä tarpeettomina.

---

<sup>32</sup> Tämä on yksi tärkeä ongelma materiaalisen objektin identiteetin tarkastelussa, ja se heijastuu myös persoonan identiteetistä käytyyn keskusteluun juuri sen kautta, että reduktionismissa ruumiillinen persoonan identiteetti kuvataan usein materiaalisen objektin lailla. En kuitenkaan voi perehtyä tässä tämän tarkemmin ongelmaan, vaan mainitsen tässä vain paradoksisista nousevia hankaluuksia. Ongelmana on rajanveto. Mikä on se ratkaiseva osa, jonka jälkeen laivan voidaan katsoa olevan toinen laiva kuin alkuperäinen satamasta lähtenyt laiva? Onko se puolet laivan rakenneosista vai kenties kaksi kolmasosaa? Miksi juuri vaikkapa jokin yksittäinen laudanpätkä riittää muuttamaan laivan identiteetin toiseksi? Entä jos laivan kaikki puuosat säilyvät samoina, mutta tulevaisuudessa onnistuttaisiin vaihtamaan kaikkien osien kaikki atomit toisiksi? Olisiko laiva silloin eri vai sama? Kysymys rajanvedosta nousee uudelleen esille luvussa 6.3. Yhdistetyn spektrumien koe, joskin hieman eri kannalta.

<sup>33</sup> ks. Swinburne 1984, 7–8.

<sup>34</sup> Lammenranta 2004, 238.

### 3.4.2. Psykologinen kriteeri

Jos persoonan identiteetti ei perustu ruumiilliselle jatkuvuudelle, täytyy sen perustua psykologisille tekijöille. Psykologisista kriteereistä puhuttaessa on kuitenkin tärkeää muistaa, että reduktionismissa mentaaliset tapahtumatkin ovat palautettavissa fysiologisiin, kemiallisiin ja neurologisiin tiloihin ja prosesseihin. Yleisin tällainen psykologisen jatkuvuuden teoria on John Locken muotoilema teoria muistista. Locken mukaan muisti, jota voidaan kutsua tietoisuudeksi, muodostaa persoonan identiteetin jatkuvuuden. Locken teoria voidaan määritellä seuraavasti:

P2 hetkellä  $t_2$  on sama persoona kuin P1 aiemmalla hetkellä  $t_1$ , jos ja vain jos P2 muistaa tehneensä ja kokeneensa asiat, jotka on tehnyt ja kokenut P1 ajan hetkellä  $t_1$ .<sup>35</sup>

Tämä vaikuttaa ensi näkemältä luontevalta tavalta ajatella persoonan identiteettiä. Persoona on silloin sama kuin aiempi persoona, jos hän pystyy muistamaan tehneensä nämä tietyt teot, jotka aiempi persoona on tehnyt. Muistan lapsena asuneeni Valkeakosken Sointulassa Innalantiellä, joten muistitietoni mukaan minun täytyy olla sama persoona kuin sinä hetkenä lapsena olin. Persoonan identiteetti perustuu sille, että persoona itse muistaa ”sisäkautta” tehneensä tai kokeneensa kyseiset asiat. Kysymyksessä on nimenomaan persoonallinen muisti, joka muodostuu persoonan omista menneisyyden kokemuksista.<sup>36</sup> Persoona voi saada siis ensimmäisen persoonan näkökulmasta etuoikeutettu tietoa omista kokemuksistaan ja on sitä kautta oman identiteettinsä varmistaja.

Myöhemmin Locken teoriaa on laajennettu koskemaan muitakin psykologisia toimintoja, kuten haluja, uskomuksia ja intentioita. Psykologisen jatkuvuuden luo siis psykologisten toimintojen jatkuvuus. Tämän mukaan persoona

P2 on sama kuin persoona P1, jos ja vain jos P2 omaa samoja luonteenpiirteitä, haluja, uskomuksia, intentioita ja muistoja kuin persoona P1.

---

<sup>35</sup> ks. Swinburne 1984, 8. Shoemaker 1984, 77.

<sup>36</sup> Persoonallinen muisti, joka säilyttää identiteetin jatkuvuutta, ei tarkoita faktuaalista muistia. Faktuaalinen muisti tarkoittaa sitä, että saatan muistaa esimerkiksi faktan, että Suomi itsenäistyi vuonna 1917. Persoonallinen muisti erotetaan myös muistista, jonka mukaan muistaa, kuinka jokin asia tehdään (englannissa tällä muistille on selkeä termi, *remembering-how*), esimerkiksi ajetaan pyörällä tai uidaan. Swinburne 1984, 8–9.

#### **4. Parfitin reduktionistinen persoonan identiteetti**

Parfit perustaa käsityksensä persoonan identiteetistä psykologiselle jatkuvuudelle ja erityisesti laajennetulle versiolle Locken teoriasta muistista. Locken teoriaa on kuitenkin kritisoitu riittämättömäksi ja myös Parfit katsoo, ettei se pysty säilyttämään persoonan identiteettiä ajassa. Ensiksi esittelen tärkeimmät kaksi vastaväitettä, jotka on esitetty Locken teoriaa vastaan. Nämä vastaväitteet ovat muotoilleet Thomas Reid ja Piispa Butler. Sen jälkeen tarkastelen Parfitin käsitystä persoonan identiteetistä muutoksien kautta, jotka hän tekee Locken teoriaan vastaväitteiden pohjalta.

##### **4.1. Thomas Reidin vastaväite**

Thomas Reidin mukaan Locken käsitys identiteetistä sisältää ristiriidan. Reid esittää esimerkin urheasta upseerista. Upseerin elämäkkaaresta kerrotaan kolme asiaa. Upseeri on joutunut nuorena poikana koulussa piiskatuksi, koska on ryöstänyt hedelmätarhan. Vuosia myöhemmin nuori upseeri tekee urhean teon ensimmäisessä taistelussaan. Vanhuksena hänet ylennetään kenraaliksi ansioituneena sotilaana. Ensimmäisen taistelunsa aikaan upseeri muistaa vielä hyvin tullessa piiskatuksi koulupoikana. Myöhemmin vanhana kenraalina hän ei enää muista piiskaamista, mutta muistaa hyvin ensimmäisen urhoollisen taistelunsa. Reid katsoo, että jos muisti on persoonan identiteetin kriteeri, tämä tarkoittaa sitä, että kenraali on ja ei ole sama persoona kuin piiskatuksi tullut koulupoika. Hän on sama persoona vaikka on unohtanut piiskaamisen pienenä poikana, koska hän on identtinen nuoren upseerin kanssa, joka taas on identtinen pienen pojan kanssa. Hän ei ole sama persoona, koska ei ole identtinen pienen pojan kanssa, koska ei muista enää piiskaamista.<sup>37</sup>

Locken teorialle on siis ongelmallista se, että jos persoona ei muista mitä hänelle on aiemmin tapahtunut, hän ei ole enää sama persoona. Ihmiset unohtavat asioita ja kärsivät jopa muistinmenetyksistä. Persoonan identiteetti ei voi siten perustua tällaisille suorille muistiyhteyksille. Locken teoriaa täytyy siis muokata.

---

<sup>37</sup> Shoemaker 1984, 80.

## 4.2. Persoonan identiteetti psykologisena jatkuvuutena ja kytkeytyneisyytenä

Parfitin mukaan John Locken teoria muistista perustuu *suorille psykologisille yhteyksille (direct psychological connections)*. Locken teoriassa persoonasta P2 menee *suoria muistiyhteyksiä* aiempaan persoonaan P1, jos P2 kykenee muistamaan mitä P1 on tehnyt.<sup>38</sup> Parfit kuitenkin väittää, ettei suora psykologinen yhteys sinällään vielä riitä persoonan identiteetin kriteeriksi, koska harva ihminen muistaa tarkalleen mitä hänelle on tapahtunut esimerkiksi kaksikymmentä vuotta sitten. P2:n ja P1:n välillä saattaa olla hyvin vähän muistiyhteyksiä kahdenkymmenen vuoden välillä. Se ei riitä tekemään heistä vielä samaa persoona. Suorien psykologisten yhteyksien muodostama *psykologinen kytkeytyneisyys (psychological connectedness)* on silloin *heikko*, se ei riitä säilyttämään persoonan identiteetin jatkuvuutta.<sup>39</sup>

Psykologisen kytkeytyneisyyden täytyy siis olla vahvempi. Parfit sanoo, että vahva psykologinen kytkeytyneisyys on persoonan identiteetin ehto. Jotta persoonan identiteetti säilyisi ajassa, täytyy sen omata *psykologista jatkuvuutta (psychological continuity)*, joka perustuu psykologiselle kytkeytyneisyydelle. Parfit määrittelee termit siis näin:

*Psychological connectedness* is the holding of particular direct psychological connections.

*Psychological continuity* is the holding of overlapping chains of *strong* connectedness.<sup>40</sup>

Persoonan identiteetti ei siten perustu pelkästään suorille psykologisille yhteyksille kuten Lockella, koska ne olisivat liian heikkoja säilyttämään psykologista kytkeytyneisyyttä. Pelkästään suorista psykologisista yhteyksistä koostuva identiteetin relaatio on symmetrinen. Persoonan identiteetti taas saadaan muodostettua vahvaksi psykologiseksi kytkeytyneisyydeksi transitiivisen relaation avulla. Persoonan identiteetti perustuu psykologiselle jatkuvuudelle, joka koostuu pienemmistä, limittäisistä osista muodostuvista psykologisista kytköksistä, jotka muodostavat ajassa eräänlaisen ketjun. Tänään muistan mitä minulle tapahtui eilen, eilen muistin vahvasti mitä tapahtui toissapäivänä, toissapäiväinen minä muistaa tarkasti sitä edellisen päivän tapahtumat. Tämän ketjun voi ajatella jatkuvan kahdenkymmenen vuoden päähän.

---

<sup>38</sup> Parfit 1984, 205.

<sup>39</sup> Parfit 1984, 205.

<sup>40</sup> Parfit 1984, 206.



Psykologinen jatkuvuus perustuu siten *vahvalle* psykologiselle kytkeytyneisyydelle, koska limittäiset muistikytkökset tapahtuvat pienemmillä aikaväleillä. Psykologista jatkuvuutta tulisi kuvata janan sijaan limittäisistä osista muodostuvana ketjuna. Psykologinen kytkeytyneisyys on myös vahva sen psykologisten yhteyksien määrän perusteella: ”...we can claim that there is enough connectedness if the number of connections, over any day, is *at least half* the number of direct connections that hold, over every day, in the lives of nearly every actual people.”<sup>41</sup>

Persoonan identiteetti on siten transitiivinen relaatio, jota Parfit nimittää relaatio R:ksi.<sup>42</sup> Relaatio R sisältää muitakin mielen toimintoja muistin lisäksi, esimerkiksi uskomusten ja halujen, luonteenpiiteiden ja intentioiden psykologista jatkuvuutta.<sup>43</sup> Muistin lisäksi myös ne konstituivat persoonan identiteetin jatkuvuutta samanlaisina ketjumaisina jatkumoina. Persoonan samuus voidaan siis muotoilla seuraavalla tavalla:

P1 hetkellä  $t_1$  on sama kuin persoona P2 aiemmalla hetkellä  $t_2$ , jos ja vain jos P1:tä hetkellä  $t_1$  ja P2:ta hetkellä  $t_2$  yhdistää psykologisen jatkuvuuden relaatio R.<sup>44</sup>

Persoonan identiteetin muodostaa siten psykologisen jatkuvuuden relaatio R. Parfitin mukaan meillä on empiiristä todistusaineistoa juuri tämänkaltaisesta psykologisesta jatkuvuudesta ja psykologisesta kytkeytyneisyydestä. Arkiajattelun ei-reduktionistinen käsitys persoonan identiteetistä voidaan hylätä tarpeettomana. Tämä tarkoittaa Parfitin mukaan myös sitä, ettei ei-reduktionistisen persoonan identiteetin, sielun, säilymisellä ole väliä. Persoonan identiteetin säilymisessä ajassa on kysymys relaatio R:n säilymisestä, joten se on ainoa jolla on persoonan identiteetin kannalta väliä:

“*What matters is relation R: psychological connectedness and/or continuity with right kind of cause... The right kind of cause could be any cause.*”<sup>45</sup>

*Mikä tahansa syy* tarkoittaa sitä, että Parfitin mukaan psykologiselle jatkuvuudelle ei tarvita mitään *normaalista* tai edes *luotettavaa*<sup>46</sup> kausaalista syytä, esimerkiksi ruumiin tai aivojen säilymistä tai

---

<sup>41</sup> Parfit 1984, 206.

<sup>42</sup> Parfit 1984, 215.

<sup>43</sup> Parfit 1984, 205.

<sup>44</sup> ks. Lammenranta 2004, 237. Tätä on yleinen käsitys nykykeskustelussa reduktionistisissa teorioissa persoonan identiteetistä.

<sup>45</sup> Parfit 1984, 215.

<sup>46</sup> Parfit 1984, 207–208, 282–287.

vahingoittumattomuutta. Normaali syy tarkoittaa fysiologista jatkuvuutta. Sillä ei Parfitin mukaan kuitenkaan ole väliä, koska mikä tahansa elin saatetaan korvata toisella toimivalla elimellä, jos vain uusi elin toimii yhtä hyvin kuin vanha. Ruumiin vahingoittumattomuudella ei ole psykologisen jatkuvuuden kanssa tekemistä. Parfitin mukaan sama pätee aivojen kohdalla. Aivot ovat kyllä tärkeämmät kuin muu ruumis, koska ne kantavat relaatio R:ää, mutta ajatuskokeessa nekin voidaan korvata toisilla yhtä toimivilla. Ajatuskokeessa voidaan kuvitella, että yksistä aivoista toisiin aivoihin siirretään informaatio, joka ylläpitää psykologista jatkuvuutta. Parfit sanoo, että tärkeintä meille on relaatio R:n sisältämät mentaaliset yhteydet. Tämän mukaan ei ole rationaalista välittää myöskään aivojen jatkuvuudesta, jos kuitenkin relaatio R:n jatkuvuus on taattu. Persoonan identiteetin jatkuvuuden kausaalinen syy ei tarvitse olla edes luotettava, riittää, että relaatio R:n jatkuvuus on taattu millä tahansa kausaalisella syyllä.

### 4.3. Piispa Butlerin vastaväite

Parfitin on kuitenkin vielä uudistettava psykologisen jatkuvuuden teoriaansa toisen vastaväitteen kannalta, joka on suunnattu Locken muistiteoriaa vastaan. Psykologiselle jatkuvuudelle perustuvia persoonan identiteetin teorioita on tyypillisesti vastustettu syytöksellä kehämäisyydestä. Sen mukaan psykologinen jatkuvuus edellyttää persoonallisen identiteetin, eikä voi sen vuoksi määrittää persoonan identiteettiä ajautumatta kehään. Parfit lisää teoriaansa relaatio R:n lisäksi vielä *kvasimuistin* (*quasi-memory*) käsitteen, jonka avulla moni muukin psykologisen jatkuvuuden teoreetikko on pyrkinyt välttämään kehämäisyyden. Kvasimuistin käsitteen avulla hän myös viimeistelee vastalauseensa ei-reduktionistien persoonan identiteetin teoriaa vastaan; siinä hän pyrkii todistamaan, miten persoonan identiteetti voidaan kuvailla impersoonallisesti, täysin ilman viittausta itseän tai olemukselliseen minuuteen.

Kehämäisyyden vastaväitteen teki alun perin piispa Butler. Huomautus koski siis John Locken muistiteoriaa. Butlerin mukaan on ilmeistä, ”that consciousness of personal identity presupposes, and therefore cannot constitute, personal identity, any more than knowledge, in any other case, can constitute truth, which it presupposes.”<sup>47</sup> Muisti vaikuttaa kyllä pätevältä kriteeriltä persoonalliselle identiteetille, koska muistamme vain omat kokemuksemme. Käsite ei voi kuitenkaan antaa kriteeriä persoonalliselle identiteetille, koska muistin käsite edellyttää aina jo persoonan identiteetin

---

<sup>47</sup> Butler 1975, 100.

käsitteen. Oletetaan, että muistan käyneeni Amsterdamissa vuonna 1998. Yksi välttämätön ehto sille, että muisto olisi totta, on se, että se olin *minä* joka kävi Amsterdamissa 1998. Yleisesti, jotta voitaisiin sanoa muistojen olevan totta, eikä esimerkiksi harhaisia, välttämätön ehto on se, että se olin *minä itse*, joka muistot koki ja muistaa tapahtuneen. Kokijan ja muistajan välillä on identiteetti. Kokijan ja muistajan on oltava sama persoona. Tämä tarkoittaa sitä, että muistaminen edellyttää persoonan identiteetin. Formalisoituna:

To claim that  $x$  at  $t_n$  is identical with  $y$  at  $t_m$  if and only if  $y$  remembers what  $x$  experienced, presupposes that  $x$  is the same person as  $y$ .<sup>48</sup>

Muistista on puhuttava ensimmäisen persoonan näkökulmasta, muistikuvista *omina* muistoinamme. Muistin määrittely edellyttää siten jo persoonan identiteetin käsitteen. Persoonan identiteetin käsitettä ei voida silloin määrittää muistiyhteyksien kautta, jottei ajauduttaisi kehään.

#### 4.4. Kvasimuisti

Piispa Butlerin vastaväite John Lockelle on siis laajennettavissa myös psykologisen jatkuvuuden teorioihin.<sup>49</sup> Lockella muisti perustui suoriin psykologisiin yhteyksiin ja persoonan identiteetti symmetriseen relaatioon. Parfit teki tähän muutoksen, persoonan identiteetti perustuu ketjumaiseen transitiiviseen relaatio R:ään. Silloin psykologiset yhteydet ovat lyhyemmällä aikavälillä tarpeeksi vahvoja säilyttääkseen persoonan identiteettiä. Lisäksi Parfit lisäsi relaatio R:n psykologiseen jatkuvuuteen muistin lisäksi muita mentaalaisia tapahtumia, kuten haluja, uskomuksia ja intentioita. Parfitin relaatio R on kuitenkin samalla tavalla kehämäinen kuin tavallinen muisti. Relaatio R edellyttää siten samalla tavalla jonkun itsen, persoonallisen identiteetin, joka muistaa, haluaa, tarkoittaa jotakin tekoa tai uskoo.<sup>50</sup> Se edellyttää persoonan identiteetin käsitteen kuten Locken muistiteoria.

Parfitin on siis keksittävä keino, jolla esittää psykologinen jatkuvuus ilman ennako-oletusta persoonan identiteetistä. Parfitin mukaan kvasimuistin käsitteen avulla voidaan välttää tämä kehä. Kvasimuistin kohdalla ei tarvitse olettaa, että muisto on jonkun tietyn persoonan, koska se saattaa

---

<sup>48</sup> Berglund 1995, 130.

<sup>49</sup> Schechtman 1990, 75.

<sup>50</sup> Myös intentiot, halut ja uskomukset edellyttävät samalla tavalla kuin muisti persoonan identiteettiä. En syvenny aiheeseen tarkemmin. Ks. esim. Schechtman 1990, 74–75.

olla kenen tahansa muisto. Parfit sanoo, että ”I have an accurate quasi-memory of a past experience if

- (1) I seem to remember having an experience,
- (2) *someone* did have this experience,
- (3) my apparent memory is causally dependent, in the right kind of way, on that past experience.”<sup>51</sup>

Parfit selkeyttää kvasimuistin käsitettä esimerkillä. Parfitin mukaan saattaa olla mahdollista, että tulevaisuudessa voidaan kopioida muistijälkiä yhden ihmisen aivosoluista ja istuttaa muistijäljet toisen ihmisen aivosoluihin. Silloin tälle toiselle persoonalle voidaan saada aikaan näennäismuistoja jonkun muun kuin itsen kokemuksista. Ajatuskokeen mukaan silloin Jane-nimiselle naiselle voitaisiin istuttaa Paul-nimisen miehen kvasimuistoja. Parfit kuvailee Janelle istutettuja kvasimuistoja. Janella on esimerkiksi elävä muistikuva Venetsiasta, jossa Paul käy useasti. Jane tunnistaa Venetsian, koska on nähnyt venetsialaisen kirkon kuvan, sekä tietää Paulin vierailuista siellä. Jotkut kvasimuistot saattaisivat olla selkeästi Paulin muistoja, esimerkiksi muisto parranajosta peilin edessä, josta näkyy Paulin kuva. Jotkut kvasimuistot saattaisivat olla sellaisia, ettei Jane voisi erottaa onko muisto hänen vai Paulin. Tällainen kvasimuisto olisi esimerkiksi jokin yksittäinen ääni, jota Jane ei pysty paikantamaan mihinkään omaansa tai Paulin muistoon. Kaikki kvasimuistot tulisivat edelleen Janelle ensimmäisen persoonan näkökulmasta, hän saisi ne ikään kuin sisältäpäin omina muistoinaan. Hänen ei kuitenkaan tarvitsisi ajatella tai pitää kvasimuistoja enää automaattisesti ominaan, koska ne saattaisivat olla myös Paulin, tai kenties jonkun muun kvasimuistoja. Kvasimuistot eivät enää edellyttäisi persoonan identiteetin oletusta.<sup>52</sup>

Parfit katsoo, että meidän tavalliset muistomme ovat yksi kvasimuistin alalaji. Koska todellisessa elämässä ihmisillä ei ole kvasimuistoja toisten ihmisten menneisyyden tapahtumista, uskomme automaattisesti, että kaikki muistot ovat peräisin *omista* kokemuksistamme, lukuun ottamatta harhoja. Parfit kuitenkin sanoo, että jos meillä olisi kvasimuistoja, kuten Janella, meidän ei tarvitsisi automaattisesti uskoa niin.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Parfit 1984, 220.

<sup>52</sup> Parfit 1984, 220.

<sup>53</sup> Parfit 1984, 221.

Kvasimuiston määrittelyssä puhutaan kuitenkin vielä yksikön ensimmäisessä persoonassa: ”I have an accurate quasi-memory of the past if... I seem to remember having an experience”. Parfit kuitenkin lisää vielä, että kvasimuisti voidaan kuvailla täysin impersonallisesti ilman viittausta persoonaan ja hänen identiteettiinsä: ”...an apparant memory is an accurate quasi-memory if

- (1) the apparent memory is of a certain past experience,
- (2) this experience occurred, and
- (3) the apparent memory is causally dependent, in the right kind of way, on this experience.”<sup>54</sup>

Parfit väittää, että kvasimuistin käsite välttää kehämäisyyden ongelman Persoonasta ei ole tarpeen puhua hänen omien kokemustensa kautta, ensimmäisen persoonan näkökulmasta, kuten ei-reduktionismissa. Persoonasta puhuttaessa ei tarvitse katsoa, että kokemukset ovat juuri jonkun tietyn kokevan subjektin kokemuksia. Kokemuksia voidaan tarkastella objektiivisesta näkökulmasta, persoonan sisäisestä tai omakohtaisesta elämän kokemisesta ei tarvitse puhua mitään. Kvasimuistin käsite häivyttää muistojen omistajuuden ajatuksen. Se ei siten edellytä perustakseen minkäänlaisen persoonallisen identiteetin määrittelyä, kuten tavallinen muisti piispa Butlerin vastaväitteessä. Kvasimuistin jatkuvuus voi sen vuoksi olla kriteeri persoonallisen identiteetin määrittelylle. Näin Parfit välttää kehämäisyyden ajatuksen psykologisen kriteerin yhteydessä.

Parfit selventää vielä, että kvasimuisti toimii samalla tavalla transitiivisesti kuin relaatio R eli kuten muutkin psykologisen jatkuvuuden toiminnot: ”There is *strong connectedness* of quasi-memory if, over each day, the number of direct quasi-memory connections is at least half the number in most actual lives. Overlapping strands of strong connectedness provide *continuity of quasi-memory*.”<sup>55</sup> Se sisältää relaatio R:n tapaan myös muut mielen toiminnot, jotka sisältävät jatkuvuutta muistin tapaan: uskomuksia, haluja ja intention ja toiminnan välisiä relaatioita. Voidaan puhua kvasipsykologisesta jatkuvuudesta.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Parfit 1984, 226.

<sup>55</sup> Parfit 1984, 222.

<sup>56</sup> Oaklander 1987, 255. Parfit ei itse käytä kvasipsykologian käsitettä, mutta mielestäni se kuvaa paremmin kuin pelkkä kvasimuistin käsite Parfitin luonnehtimaa psykologista jatkuvuutta ja kytkeytyneisyyttä. Psykologinen jatkuvuus sisältää kaikki mentaaliset tapahtumat, ei pelkästään muistoja.

#### 4.5. Tietoisuuden yhtenäisyys

Parfitin täytyy vielä selittää, miten eri mentaaliset tapahtumat kuuluvat samaan tietoisuuden piiriin, jos niitä ei ole yhdistämässä mikään kokeva subjekti. Relaatio R:ää ja kvasipsykologiaa ylläpitää suorien psykologisten yhteyksien vahva kytkeytyneisyys. Suoria psykologisia yhteyksiä tulee olla tietty määrä, jotta se riittää säilyttämään persoonan identiteettiä ketjumaisena. Mutta miten ja millä nämä suorat psykologiset kytkökset yhdistetään, jotta voidaan puhua niiden tietyistä määrästä yhdessä? Epäselväksi uhkaa jäädä, miten psykologiset yhteydet kuuluvat samalle tietoisuudelle ja persoonalle, jotta ne voisivat ylläpitää persoonan identiteettiä ajassa. Miten persoonan identiteetin kokemusten yhtenäisyys muodostuu? Yhteyttä ei voi selittää ei-reduktionistisesti omistajuuden tai kokevan subjektin kautta, koska Parfit on kieltänyt tämän näkemyksen. Persoonalla ei ole mitään itseä, minuutta, substanssia tai kokevaa subjekta, joka yhdistäisi ja omistaisi nämä mentaaliset tapahtumat.

Parfit ei paneudu kovinkaan pitkästi tähän aiheeseen. Parfitin mukaan reduktionisteille persoonan identiteetin yhtenäisyyden muodostaa vain tietty tietoisuuden tila, jossa persoona on tietyllä ajan hetkellä. Tietty tietoisuuden tila yhdistää persoonan kokemuksia: ”It is simply a fact that several experiences can be *co-conscious*, or be the objects of a single state of awareness...Reductionists claim that nothing more is involved in the unity of consciousness at a single time. Since there can be one state of awareness of several experiences, we need not explain this unity by ascribing these experiences to the same person, or subject of experiences.”<sup>57</sup> Persoonan identiteetin yhtenäisyys on siten eri ajan hetkien tietoisuuden tilojen varassa. Tietoisuuden tasojen, tilojen ja tapahtumien välillä on psykologista jatkuvuutta, joka luo persoonan identiteetin ja sen säilymisen ajassa. Parfitin mukaan jos hyväksytään tällainen reduktionistinen käsitys persoonasta, tulisi myös keskittyä enemmän itse kokemuksiin, joita persoonalla on tietyllä ajan hetkellä eikä siihen, kenen kokemuksia ne ovat.<sup>58</sup>

#### 4.6. Tulkinta Parfitin teoriasta

Parfitin käsitys persoonan identiteetistä ja tietoisuuden yhtenäisyydestä muuttaa myös tulkintaa, jonka voimme tehdä persoonan identiteetin kestosta ajassa. Ei-reduktionisteille persoonan

---

<sup>57</sup> Parfit 1984, 250–251.

<sup>58</sup> Parfit 1984, 346.

identiteetin kannalta relevantti yksikkö on koko persoonan elämä. Elämän yhtenäisyys muodostuu yhden pysyvän minuuden koko elämän kokonaisuuden kautta, syntymästä kuolemaan kestäväna janana. Reduktionisteille taas persoonan identiteetin kannalta relevantti yksikkö on vain tietty tila, jossa persoona on tietyllä ajan hetkellä. Persoonan yhtenäisyys on vain tietoisuuden tilojen samanaikaista tapahtumista. Miten reduktionistisen identiteetin kesto voidaan määritellä?

Parfit ehdottaa seuraavanlaista tulkintaa, miten relaatio R:n merkitys voitaisiin käsittää persoonan identiteetille. Minuuden sijaan voitaisiin puhua *peräkkäisistä minuuksista (successive selves)*, *menneisyyden minuuksista (past selves)* ja *tulevaisuuden minuuksista (future selves)*.<sup>59</sup> Minuus olisi siis transitiivisen relaation tapaan ketjumainen, minuudet vaihtuisivat yhden elämän sisällä kuin lenkit kettingissä. Yhden elämään voisi siten sisältyä monia ja vaihtuvia persoonan identiteettejä. Lenkit sitoisivat toisiinsa psykologinen kytkeytyneisyys. Mitä enemmän psykologista kytkeytyneisyyttä eli muistoja, intentioita, samoja haluja, uskomuksia ja luonteenpiirteitä on, sitä lähempänä menneisyyden minuus on nykyistä minuutta. Yksittäisen ihmisen elämästä voidaan siis erottaa eri persoonia ja eri peräkkäiset minuudet voidaan erottaa toisistaan psykologisen kytkeytyneisyyden vahvuuden mukaan.<sup>60</sup> Tämä on kuitenkin vain paras tapa kuvata persoonan identiteettiä. 'Minuus' ei tarkoita tässä yhteydessä sitä, että persoona olisi vain lyhyemmällä aikavälillä ei-reduktionistinen substanssi, joka vaihtuu aina tietyin väliajoin.

#### 4.7. Parfitin reduktionismi: persoonan identiteetti käsitteellisenä entiteettinä

Parfitin reduktionismi voidaan nyt määritellä. Sen voidaan katsoa olevan käsitteellistä eli konstitutiivista reduktionismia. Siinä persoonan identiteetti on olemassa, mutta pelkästään käsitteellisenä entiteettinä.<sup>61</sup> Parfit itse määrittelee reduktionisminsa näin:

---

<sup>59</sup> Parfit 1984, 302–306.

<sup>60</sup> Ketjumaiselle tulkinnalle vastakkainen näkemys persoonan identiteetistä on kertomuksellinen identiteetti. Tässä käsityksessä identiteetti ymmärretään sen tarinan kautta, jonka ihminen on elänyt syntymästä kuolemaan. Luonteen yhtenäisyyden muodostaa ihmisen elämän tarina kokonaisuudessaan. Ihminen ei voi ymmärtää itseään tai ympäröivää yhteiskuntaa muuten kuin niiden tarinoiden kautta, joiden avulla hänet on kasvatettu. Ihminen on myös aina kasvanut tietyssä sosiaalisessa ympäristössä, roolissa, yhteisössä ja moraalisisessa kontekstissa. Myös nämä kertomukset määrittävät hänen identiteettinsä. Käsityksen mukaan kertomuksellisuus antaa myös teloksen, päämäärän ihmisen toiminnalle tuoden samalla yhtenäisyyden ja kokonaisuuden ja tarkoituksellisuuden aspektin ihmisen elämään. Mm. MacIntyre 2004, 240–258, Taylor 1994, 5–84. Käsittelen ketjumaista tulkintaa persoonan identiteetistä vielä gradun kolmannessa osiossa persoonan moraalisuuden yhteydessä. Tulkinta muuttaa nimittäin Parfitin mukaan myös moraalisia käsityksiämme.

<sup>61</sup> Bart Gruzalski esittää, että Parfitin persoonan identiteetin käsitteestä voitaisiin käyttää muotoa ”käsitteellinen entiteetti”, vaikkei Parfit itse käytä missään tätä muotoilua *Reasons and Personsissa*. Gruzalski 1986, 761–763. Parfit tekee itse saman luonnehdinnan vasta myöhemmässä artikkelissaan vuodelta 1995, ”The Unimportance of Identity”.

A person's existence just consists in the existence of a brain and body, and the occurrence of a series of interrelated physical and mental events,

ja:

A person is an entity that is *distinct* from a brain and body, and such a series of events.<sup>62</sup>

Parfit ei tarkoita tällä, että persoonan identiteetti olisi metafysisesti olemassa itsenäisenä subjektina erillään aivoista ja ruumiista, vaan persoonan identiteetti on erillinen käsitteellisessä mielessä. Parfit selventää käsitteellistä erillisyyttä vertaamalla persoonan identiteettiä kansakuntaan. Kansakuntaa voi ajatella reduktionistisesti samaan tapaan kuin persoonan identiteettiä. Useimmat ihmiset myöntävät, että kansakunnat ovat olemassa. Mutta ne eivät ole olemassa minään metafysisenä oliona, vaan käsitteellisesti samaan tapaan kuin persoonan identiteetti:

A nation's existence just involves the existence of its citizens, living together in certain ways, on its territory,

ja:

A nation is an entity that is distinct from its citizens and its territory.<sup>63</sup>

Kansakunnat ovat olemassa erillisinä käsitteellisessä mielessä, koska tiettyjä asioita ja tapahtumia on päätetty kategorisoida käsitteellä kansakunta. Kansakunnasta voidaan kuitenkin antaa täydellinen kuvaus viittaamatta termiin kansakunta, kuvaamalla sen kansalaiset, heidän asumisensa yhdessä, sekä mainitsemalla alue, jolla he asuvat. Samaa tapaan persoonan identiteetistä voi antaa täydellisen kuvauksen viittaamatta persoonan identiteetin käsitteeseen. Riittää kun kuvataan aivot ja ruumis ja niiden tapahtumat.<sup>64</sup> Kuvattuja asioita nimitetään kuitenkin kansakunnaksi tai persoonan identiteetiksi, koska niitä on kätevää nimittää siten. Persoonan identiteetti on siten käsitteellisenä

---

Kuten seuraavasta, Parfitin omasta luonnehdinnasta nähdään, persoonan identiteetti on jo *Reasons and Personsissa* käsitteellinen, vaikka Parfit ei eksplisiittisesti vielä käytäkään kyseistä käsitettä.

<sup>62</sup> Parfit 1984, 211.

<sup>63</sup> Parfit 1984, 212.

<sup>64</sup> ”Though persons exist, we could give a *complete* description of reality *without* claiming that persons exist.” Parfit 1984, 212.



olemassa, kielellisenä ilmaisuna, jolla ei kuitenkaan ole mitään faktuaalisessa maailmassa olevaa oliota suorana viittauskohteena.<sup>65</sup>

## **5. Parfitin persoonan identiteettiä koskevan teorian kritiikki**

### **5.1. Kvasimuistin kehämäisyys**

Monet ovat kritisoineet Parfitin persoonan identiteettiä koskevaa teoriaa. Tässä luvussa käsittelemme kritiikkiä, jonka mukaan Parfitin persoonan identiteetti ajautuu samoihin ongelmiin kuin ei-reduktionistinen persoonan identiteetti, jota Parfit vastustaa. Kysymyksessä ovat vastalauseet reduktionistien kvasimuistin käsitettä vastaan. Kritiikin mukaan myös kvasimuisti päättyy samaan kehään kuin tavallisen muistin käsite.

Tarkastelen kahta vastalauseetta, jotka on suunnattu Parfitin teoriaa vastaan. Ne ovat muotoilleet Marya Schechtman sekä L. Nathan Oaklander. Schechtmanin kritiikin mukaan itse muiston käsite on kompleksisempi kuin Parfit esittää ja vaatii viittauksia persoonan identiteettiin ja päättyy sitä kautta kehään. Oaklanderin mukaan Parfitin on vaikeaa perustella tietoisuuden yhtenäisyyttä kvasimuistin yhteydessä, jolloin Parfit olisi pakotettu luomaan kvasitietoisuuden käsitteen.

#### **5.1.1. Kehämäisyys ja muistin käsite**

Schechtman väittää, ettei kvasimuisto voi olla samanaikaisesti vapaa viittauksista persoonan identiteettiin ja tulla siirretyksi persoonalta toiselle kvalitatiivisesti samanlaisena, kuin se on alkuperäisesti ollut.<sup>66</sup> Schechtmanin mukaan kvasimuiston siirtäminen Parfitin esittämällä tavalla päättyisi aina toiseen kahdesta vaihtoehdosta. Ensimmäisessä vaihtoehdossa kvasimuisto siirretään irrallaan viittauksista persoonan identiteettiin. Silloin se jää kuitenkin kvalitatiivisesti liian erilaiseksi kuin alkuperäisen kokijan kvasimuisto, eikä voida enää puhua samasta kvasimuistosta. Toisessa vaihtoehdossa kvasimuisto siirrettäisiin kvalitatiivisesti samanlaisena kuin se on alkuperäisenä ollut. Tässä tapauksessa se sisältäisi niin paljon viittauksia alkuperäiseen persoonaan, että persoonan identiteetin edellytys näyttäisi välttämättömältä myös kvasimuistolle. Jos tällaista

---

<sup>65</sup> Parfit ei kuitenkaan määrittele tai selvennä missään, miten kieli on hänen mukaansa olemassa.

<sup>66</sup> Schechtman 1990, 71-92.

omistusnäkökulmaa ei edellyttäisi, jäisi kvasimuisto vieraaksi ja harhaiseksi persoonalle, jolle muisto on siirretty. Silloinkaan ei voitaisi siis puhua kvasimuiston kvalitatiivisesta samanlaisuudesta. Schechtman uudistaa Butlerin argumenttia. Siinä muistamisen käsitteeseen kuuluu se, ettemme muista muita kuin omia muistojamme. Vaikka voisimmekin kvasimuistin avulla muistaa myös jonkun toisen muistoja, silti muiston käsitteelle on ominaista, että se sisältää aina viittauksia alkuperäisen kokijansa persoonaan ja päättyy siten kehään.

Aluksi Schechtman asettaa rinnakkain oman sekä Parfitin esimerkin muistosta. Schechtman väittää, että muisto on harvoin sen kaltainen, kuin Parfit esittää esimerkissään kvasimuiston yhteydessä. Parfitin muistossa Janelle siirretään Paulin muistikuva Venetsiasta. Kvasimuistossa Jane muistaa erilaisia visuaalisia ja auditiivisia yksityiskohtia Venetsiasta: ”She seems to remember walking on the marble paving of a square, hearing the flapping of flying pigeons and the cries of gulls, and seeing light sparkling on green water.”<sup>67</sup> Schechtmanin esimerkissä taas mies nimeltään ”Casey” muistelee perheen kanssa koettua elokuvailtaa. Muistossa Casey, hänen vaimonsa sekä kaksi lastaan menevät kotikaupungissaan elokuvaan syötyään ensin tutussa ravintolassa. Casey kuvailee ensin jo hieman hämartyneitä muistikuvia elokuvasta ja sekä reaktioita, joita muisto hänessä herättää. Samaan aikaa elokuvan pätkittäin mieleen muistuvien tapahtumien kanssa Casey muistelee lastensa reaktioita elokuvan aikana. Hän ei muista tarkkaan lasten käytöstä, vaan hän muistaa naureskelua, kuiskailua hiljaisella äänellä ja kiukkuaan siitä, kun lapset lausuvat ääneen kommentteja elokuvasta. Hän muistaa oman mielihyvänsä ja osittaisen ärtymyksensä, jonka elokuvan katselu lasten kanssa aiheutti. Muisto kertoo olennaisesti myös siitä, millaista on olla isä ja aviomies.<sup>68</sup>

Muistojen ero on suorastaan silmiinpistävä ja herättää epäilyksen, että Parfit on valinnut muistonsa sen kannalta, että se olisi helppoa kuvitella siirrettäväksi kvasimuistona muistijälkinä aivosoluista toisiin. Parfitin muisto on sinänsä reduktionismin kannalta osuva, se vaikuttaa materiaalilta ilman jälkeä persoonasta, jolta muisto on alun perin siirretty. Schechtmanin esimerkki muistosta taas sisältää runsaasti viittauksia persoonallisiin elementteihin. Parfitin kuvailema nopea väläys näyttäisi olevan yksi kokemusmuiston laji, mutta Schechtmanin mukaan muistot ovat paljon monimutkaisempia. Casey puhuu kahden lapsensa isänä olemisesta, tutusta kaupungista tuttuine ravintoloineen ja elokuvateattereineen. Casey mainitsee myös esimerkiksi sellaisen seikan, ettei osaa ranskaa. Schechtman väittää, että enimmäkseen muistot ovat Casey muiston kaltaisia: ne

---

<sup>67</sup> Parfit, 1984, 220.

<sup>68</sup> Casey, Edward, *Remembering: A Phenomenological Study*. Indiana University Press, Bloomington, 1987, s. 25. Sit. Schechtman 1990, 80.

sisältävät monimutkaisia elementtejä muistajansa eri elämän osa-alueista, muistajansa projekteista, menneisyydestä ja persoonallisuudesta.<sup>69</sup>

Schechtman esittää ajatuskokeen, jossa Casey'n kvasimuisto kopioidaan Janen aivosoluihin. Kvasimuisto voidaan istuttaa joko ilman viittauksia Casey'n persoonalliseen identiteettiin tai sitten sellaisenaan viittauksien kanssa. Ensimmäisessä vaihtoehdossa muisto on sisällöltään visuaalinen ja vapaa identiteetistä, eikä se sisältäisi Casey'n siitä tekemää tulkintaa. Siinä Janella kvasimuisto ilmeni sen kaltaisena, että hän olisi vieraassa ravintolassa ja elokuvateatterissa, kahden vieraan lapsen kanssa sekä vieraan naisen kanssa, joka olisi ilmeisesti hänen vaimonsa. Olisi kuitenkin kummallista kuvitella Casey muistamassa samaa muistoa sellaisena, visuaalisena muistikuvana tuntemattomista kahdesta lapsesta ja naisesta jossakin tuntemattomassa elokuvateatterissa. Silloin kopioitu kvasimuisto ei olisi enää Janella kvalitatiivisesti sama muisto kuin Casey'n, eikä sitä enää voitaisi kutsua Casey'n kvasimuistoksi. Näyttäisi siltä, että juuri ne osat, jotka muistosta suodattuvat pois persoonallisten viittauksien myötä, ovat oleellisia, jotta kvasimuistoa voitaisiin pitää samana.<sup>70</sup> Tässäkin tapauksessa kvasimuiston käsite edellyttää persoonan identiteetin olettamista.

Toisessa vaihtoehdossa Janelle kopioitu muisto on täsmälleen samanlainen kuin Casey'n muisto persoonallisine elementteineen ja assosiaatioineen. Muiston mukaan Janella on siis vaimo, lapsia ja kotikaupunki on elokuvateattereineen hänelle tuttu. Tuntemukset, joita elokuva ja perhe herättävät tuntuvat Janen omilta tuntemuksilta. Tässä tapauksessa se, että muisto on *minun omani*, tuntuu kuitenkin perustavalta edellytykseltä muistolle vastoin Parfitin väitettä. Jos taas oletetaan, että muisto ei edellytä tällaista omistuskulmaa, täytyy muiston, joka on Casey'lle tuttu ja nostalginen olla Janelle outo ja vieras. Oletetaan, että Janella ei ole lapsia, ei vaimoa, hän ei käy koskaan elokuvissa eikä ole koskaan ollut Casey'n kotikaupungissa. Se ei voi olla mitenkään osa Janen yhtenäistä elämänhistoriaa. Muisto jää niin kummalliseksi Janelle, että tässäkin tapauksessa ei voida sanoa kvasimuiston olevan laadullisesti samanlainen Janelle kuin Casey'lle. Jos muisto siirrettäisiin täsmällisesti kvalitatiivisesti samanlaisena Janelle, täytyisi hänelle myös siirtää monia Casey'n muita mentaalisia tiloja, sekä tukahduttaa joitakin Janen omia mentaalisia tiloja. Silloin kysymys ei olisi enää kvasimuistin siirrosta, vaan Janen psyyken korvaamisesta Casey'n psyykellä.<sup>71</sup> Schechtman päätyy lopputulokseen, että muiston käsitteelle on ylipäänsä olennaista se, *kenen*

---

<sup>69</sup> Schechtman 1990, 81.

<sup>70</sup> Schechtman 1990, 82.

<sup>71</sup> Schechtman 1990, 83.

muisto se on. Kvasimuistin käsite edellyttää samalla tavalla persoonan identiteetin kuin tavallisen muiston käsite.

Parfit kiinnittää huomiota varsin yksipuolisesti psykologisen jatkuvuuden määrään: ”There is *strong connectedness* of quasi-memory if, over each day, the number of direct quasi-memory connections is at least half the number in most actual lives. Overlapping strands of strong connectedness provide *continuity of quasi-memory*.”<sup>72</sup> Kvasimuistin ja yleisesti kvasipsykologian kytkeytyneisyyden määrä on siten ratkaisevaa persoonan identiteetin ajassa säilymisen kannalta. Parfitin teorian pohjalta on ajateltavissa, että persoonan identiteettiä voisi ylläpitää mitkä tahansa ja millaiset tahansa psykologiset yhteydet, kunhan ne ovat vahvoja. Parfit ei kuitenkaan tunnu kiinnittävän huomiota kvasimuistin *laatuun*. Schechtmanin vastalauseen perusteella näyttää siltä, että psykologisten yhteyksien laatu on määrää ratkaisevampaa puhuttaessa persoonan identiteetin säilymisestä ajassa. Muistoihin liittyy oman elämän kannalta merkityksellisiä ulottuvuuksia, jotka rakentavat muistoista yhtenäisiä ja käsitettäviä sekä sitä kautta persoonan elämän yhtenäisyyttä. Sen vuoksi muistikuva lomamatkalta tuskin muistuttaa turistioppaan kuvaa, kuten Parfitin esimerkissä. Schechtmanin vastalause mielestäni osoittaa, että muistoihin liittyy jo aina persoonallista ainesta, ja se edellyttää aina persoonan identiteetin olettamisen.

Stefan Berglund on esittänyt, että Schechtmanin väittämät kvasimuistin ongelmat ratkeaisivat, jos kvasimuistin sekä muiden kvasipsykologisten yhteyksien lisäksi otettaisiin mukaan vielä kvasimuistot emootioista (*quasi-memories of emotions*). Emootioiden lisääminen kvasimuistojen yhteyteen ilmeisesti riittäisi Berglundin mielestä tekemään Schechtmanin esimerkin muistosta kvalitatiivisesti samanlaisen. Berglundin mukaan persoonan emootioiden siirtäminen toiselle persoonalle saattaisi tuottaa hämmennystä, mutta hän ei näe silti mitään syytä, miksi kvasimuistojen tulisi sen vuoksi päätyä kehämäisyyteen. Persoonaa, jolle muisto on siirretty, voisi todeta, että tämä muisto saa aikaan omituisia tuntemuksia, mutta se on kuitenkin jonkun muun kvasimuisto. Berglund vetoaa myös siihen, että jos muiston alkuperäisen kokijan muistoon liittyy tuttuus, kuten Caseyn muistossa, täytyy sama tuttuus siirtyä kvasimuiston mukana Janelle. Silloin kvasimuisto ei voisi olla vieras ja fantastinen Janelle, kuten Schechtman väittää. Tuttuus siirtyisi, koska kvasimuiston ideana on juuri se, että muisto siirtyy kvalitatiivisesti samanlaisena.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Parfit 1984, 222.

<sup>73</sup> Berglund 1995, 143.

Mielestäni Berglundin argumentti ei kuitenkaan onnistu kumoamaan täysin Schechtmanin vastalauseita. Osa muiston tuttuudesta saadaan varmasti lisäämällä emootiot siirrettäviin kvasimuistoihin. Schechtmanin ”tuttuus” tarkoitti kuitenkin nimenomaan sitä, että vaimo, lapset ja kotikaupunki ovat Casey *omia*, pala hänen omaa elämänsä ja tulkintaansa. Ylimääräisiksi jäävät kuitenkin vielä viittaukset Casey persoonallisiin luonteenpiirteisiin, projekteihin, joita hän rakentaa elämässään, muistoihin, joista esimerkiksi isyys rakentuu ja niin edelleen. Viittaukset persoonalliseen identiteettiin jäävät emootioidenkin lisäämisen jälkeen uupumaan ja ilman niitä muisto ei ole kvalitatiivisesti samanlainen. Schechtmanin vastalause säilyy: myös kvasimuisto edellyttää persoonan identiteettiä.

### 5.1.2. Kehämäisyys ja tietoisuuden yhtenäisyys

Myös Nathan Oaklander on esittänyt vastalauseen Parfitin teoriaa vastaan. Oaklanderin mukaan Parfitilla on vaikeuksia osoittaa tietoisuuden yhtenäisyyttä lisättyään kvasimuistin teoriaansa.<sup>74</sup> Kvasimuisti toimii siis samalla tavalla kuin tavallinen muisti, se koostuu limittäisistä ketjuista, ja persoonan identiteettiä ja psykologista jatkuvuutta kannattaa tarpeeksi suuri määrä psykologista kytkeytyneisyyttä eli suoria kvasimuistiyhteyksiä pienemmässä osassa ketjua. Kvasimuistiyhteyksiä täytyy olla siten tarpeeksi suuri määrä, jotta voitaisiin puhua vahvasta kytkeytyneisyydestä ja persoonan identiteetin jatkuvuudesta ajassa. Jotta kvasimuistiyhteydet voisivat säilyttää persoonan identiteettiä, täytyy niiden kuitenkin olla jollakin tavalla liitetty yhteen, olla saman tietoisuuden alaisia. Kvasimuistot ovat kuitenkin impersoonallisia, eikä niitä ole merkitty kenenkään omistukseen. Mikä sitoo nämä kvasimuistiyhteydet toisiinsa, eli mikä selittää tietoisuuden yhtenäisyyden?

Oaklander tiivistää Parfitin ongelman: ”Since strong-connectedness is sufficient only if all the simultaneous q-remembered experiences belong to the same person, Parfit’s appeal to q-memory can provide an impersonal (non-circular) description of personal identity only if he can explain what unifies simultaneous experiences into one and the same person, that is, only if he can explain the unity of consciousness.”<sup>75</sup> Oaklanderin mukaan Parfit ei kykene selittämään tätä samanaikaisten kokemusten yhtenäisyyttä. Parfit ei voi vedota tavanomaiseen selitykseen, jonka mukaan tietoisuuden yhtenäisyys muodostuu seikasta, että olen tietoinen vain *omista* kokemuksistani. Se

---

<sup>74</sup> Oaklander 1987, 526–529.

<sup>75</sup> Oaklander 1987, 527.

päätyisi samaan kehään, jonka Parfit vältti kvasimuiston käsitteellä. Silloin Parfitin olisi turvaututtava kvasitietoisuuden (*quasi-awareness*) käsitteeseen välttääkseen uuden kehän. Kvasitietoisuus voitaisiin siirtää persoonalta toiselle, jolloin tietoisuudesta ei tarvitsisi puhua ensimmäisen persoonan näkökulmasta tai jonkun omistamana. Kvasitietoisuuden käsite ajautuisi kuitenkin samoihin ongelmiin kuin kvasimuistin käsite: Miten voidaan määritellä, milloin kvasitietoisuuden (*q-awareness*) kokemukset, ovat saman tietoisena olemisen (*consciousness*) elementtejä, jotta voitaisiin sen sanoa säilyttävän persoonan identiteettiä ajassa? Kvasitietoisuuden (*q-awareness*) käsittekin olisi riittämätön määrittelemään persoonan tietoisuuden yhtenäisyyttä tai sitten se ajautuisi kehään kuten tavallinen muisti ja kvasimuisti. Tämä ketju jatkuisi yhä ylemmälle ja ylemmälle tasolle.

## 5.2. Johtopäätökset

Parfitin kvasimuistin käsite osoittautuu tarkemmassa tutkimuksessa kehämäiseksi. Se vaatii subjektiivisen, ensimmäisen persoonan näkökulman ollakseen ymmärrettävä. Muistolle tai kvasimuistollekin tuntuu olevan olennaista, *kenen* muisto se on. Muistoa ei voida erottaa kokijansa persoonallisista piirteistä ja viittauksista kokijansa koko elämän kokonaisuuteen. Tästä voidaan päätellä, että ehkä persoonan identiteettiä ei voida luonnehtia objektiivisesta näkökulmasta, koska se on olennaisesti jotakin, joka täytyy ymmärtää *oman* elämän kautta.<sup>76</sup> Parfitilla on myös vaikeuksia todistaa tietoisuuden yhtenäisyyttä pyrkiessään ratkaisemaan muistin kehämäisyyden ongelmaa kvasimuistin käsitteellä. Hän joutuu perustelemaan tietoisuuden persoonan identiteetin kautta tai sitten siirtämään ongelmaa eteenpäin aina syvemmälle ja syvemmälle tasolle, kvasitietoisuudeksi ja niin edelleen. Tämä heikentää Parfitin määritelmää persoonan identiteetistä ja ajaa sen samoihin ongelmiin kuin hänen kritisoimansa ei-reduktionistiset teoriat.

---

<sup>76</sup> Käsitteiden subjektiivis- ja omistajuus-näkökulmaa vielä tarkemmin gradun toisessa osassa luvuissa 8.2. Persoonan objektina ja subjektina ja 8.4. Itsetuntemuksen kysymykset Parfitin teoriassa.

## 6. Ajatuskokeet Parfitin teorian tukena

### 6.1. Parfitin metodi

Persoonan identiteetin kysymystä voidaan lähestyä käsiteanalyysin avulla tai sitten empiirisen tutkimuksen keinoin, kuten luvussa 3.1. Reduktionismi määrittelin. Reduktionismi voidaan jakaa tällä perustella analyyttiseen ja metafyyssiseen reduktionismiin. Analyyttinen reduktionismi käyttää tutkimusmetodinään ajatuskokeita, joissa tutkitaan intuitiolla erilaisissa loogisesti mahdollisissa tilanteissa, säilyykö persoonan identiteetti. Metafyyssisessä reduktionismissa taas persoonan identiteetin säilymistä tutkitaan empiirisin kokein, ja siinä oletetaan persoonan identiteetin olevan jokin metafyyssisesti olemassa oleva laji (jos persoonan identiteetti ylipäänsä oletetaan olemassa olevaksi).

Parfit käyttää molempia metodeja tutkimuksessaan. Metafyyssiseen reduktionismiin Parfit nojaa erityisesti esittäessään argumentteja ei-reduktionismia vastaan. Parfitin mukaan sielun olemassaoloa vastaan on runsaasti empiiristä evidenssiä, eikä ollenkaan evidenssiä sen olemassaolon puolesta. On myös runsaasti empiiristä todistusaineistoa, jonka mukaan aivot säilyttävät psykologista jatkuvuutta ja psykologinen kytkeytyneisyys säilyy ajassa asteittaisesti.<sup>77</sup> Tämän Parfit katsoo puoltavan reduktionistista kantaa ja tukevan oletusta, että mitään persoonan identiteettiä ei ole olemassa metafyyssisesti. Sen sijaan on olemassa ruumis ja aivot, sekä niiden tapahtumat. Koska mitään persoonan identiteettiä ei ole olemassa, ei sen säilymisellä ole väliäkään. Ainoastaan psykologisella jatkuvuudella on väliä, ja se kantaa persoonan identiteettiä, joskin nyt hieman eri merkityksessä kuin aikaisemmin.

Tärkeimpänä metodinaan Parfit kuitenkin käyttää analyyttisen reduktionismin käsiteanalyysia. Käsiteanalyysi mahdollistaa ajatuskokeiden käyttämisen teorian perustelussa. Se on kätevää sikäli, että ajatuskokeiden ei tarvitse olla teknisesti mahdollisia tai edes perustua luonnontieteellisiin faktoihin. Riittää, että ajatuskokeet ovat loogisesti mahdollisia. Empiirinen ja metafyyssinen evidenssi toimivat ikään kuin perustana ja oikeutuksena Parfitin uudelle persoonan identiteetikäsitykselle, mutta vasta käsiteanalyysillä Parfit muotoilee ja perustelee lopullisen teoriansa. Parfitin persoonan identiteetin voidaan katsoa olevan myös käsitteellinen entiteetti, ja sen

---

<sup>77</sup> Parfit 1984, 227–228.

vuoksi sitä on luontevaa tutkia käsiteanalyysillä. Identiteetti on olemassa silloin vain käsitteellisesti, ei metafyyysisesti ”luonnonoliona”.

Parfit myöntää, että hänen ajatuskokeensa eivät ehkä koskaan ole toteutettavissa. Osa on pelkästään teknisesti mahdottomia toteuttaa, jotkin jopa vastaan luonnon lakeja. Parfit ohittaa kuitenkin hankaluuden toteamalla, että tieteelle on kuitenkin joskus hyödyllistä käyttää ajatuskokeita, jotka eivät ole toteutettavissa mutta ovat loogisesti mahdollisia.<sup>78</sup> Parfit myös toteaa, että ajatuskokeet paljastavat sen mihin uskomme väärin perustein persoonan identiteetistä. Ne eivät siis paljasta niinkään totuutta persoonan identiteetistä. Empiirinen aineisto on jo vahvistanut reduktionistisen käsityksen todeksi.<sup>79</sup> Mutta kuten seuraavista ajatuskokeista näemme, Parfit kuitenkin käyttää käsiteanalyysin tuloksia argumentteina oman kantansa puolesta sekä osoittamaan totuuden persoonan identiteetistä. Väitän, että Parfit käyttää ajatuskokeidensa tuloksia mm. osoittamaan, että persoonan identiteetistä ei voida saada tietoa. Tulokset taas toimivat käsitteellisenä argumenttina reduktionismin puolesta.

Seuraavissa kappaleissa käsittelen kolmea Parfitin käyttämää ajatuskoetta esimerkkeinä metodista, joiden avulla Parfit perustelee teoriaansa. Esittelen ajatuskokeista Star Trek -esimerkin, Yhdistetyn spektrumien kokeen (*Combined Spektrum*) ja Minuuden jakaminen -ajatuskokeen (*My Division*). Ajatuskokeilla hän selventää väärää, ei-reduktionistista uskomuksiamme persoonan identiteetistä sekä puolustaa omaa identiteettikäsitystään. Parfit myös todistaa esimerkeillään ei-reduktionistista persoonan identiteettikäsitystä vastaan. Ajatuskokeiden avulla Parfit myös puolustaa teoriansa ydinnäkemyksiä: Persoonan identiteetillä ei ole väliä ei-reduktionistisessa mielessä. Ainoastaan relaatio R:llä, psykologisella jatkuvuudella ja kytkeytyneisyydellä on väliä, koska se säilyttää persoonan identiteettiä. Ei ole olemassa mitään sielun kaltaista henkistä substanssia, ja sen vuoksi sillä ei ole merkitystä identiteetin säilymisen kannalta.

---

<sup>78</sup> Parfit 1984, 200, 219, 234.

<sup>79</sup> Parfit 1984, 200, 219. Parfit 1995, 15. Etenkin artikkelissaan ”The Unimportance of Identity” Parfit painottaa ajatuskokeiden pelkästään uskomuksia paljastavaa luonnetta.



## 6.2. Star Trek -esimerkki

*Reasons and Persons* -teoksensa persoonaa koskevan osion Parfit aloittaa esimerkillä teleporttauksesta<sup>80</sup>. Esimerkissä Parfit esittää ajatuskokeen, joka on Star Trekestä tuttu. Ajatuskokeessa ihminen kyetään skannaamaan teleporttauksella maasta Marsiin. Skannattavan soluista lähetetään tiedot valon nopeudella Marsiin. Maanpäällä oleva ruumis tuhoutuu, mutta Marsissa ihmisestä pystytään luomaan uudesta aineesta fyysisesti ja psykologisesti täydellinen kopio lähetettyjen tietojen avulla.<sup>81</sup>

Parfit esittää työnsä lähtökohtana kysymyksen: kuka tämä Marsissa oleva persoona on? Onko Marsissa oleva kopio sama persoona kuin maan päällä tuhoutunut persoona vai joku muu?

Parfitin mukaan ei voida tietää, kuka Marsissa oleva persoona on. Ainoa mitä voidaan tietää, on se, että Marsissa olevalla persoonalla on psykologista jatkuvuutta maan päällä tuhoutuneeseen ruumiiseen ja aivoihin. Kopiolla ei ole fyysistä jatkuvuutta alkuperäisen persoonan kanssa, koska hänen ruumiinsa on tehty uudesta aineesta. Psykologisella jatkuvuudella ei siten ole sen normaalia syytä, koska normaalin syyn vallitessa ruumiin täytyy säilyä vahingoittumattomana ja aivojen kantaa psykologista jatkuvuutta. Teleporttauksessa ruumis kuitenkin tuhoutuu. Psykologisella jatkuvuudella on mikä tahansa kausaalinen syy, tai luotettava syy<sup>82</sup>, riippuen siitä kuinka luotettavasti teleportti kuljettaa kopiot soluista Marsiin. Parfitin mukaan epäluotettava mikä tahansa syykin kelpaa, kunhan psykologinen jatkuvuus on taattu ja siten persoonan identiteetin jatkuvuus reduktionistisessa mielessä. Mitään enempää ei voida tietää tapauksesta. Parfitin mukaan ei ole mitään henkistä substanssia tai sielua, jonka säilyminen tai tuhoutuminen ratkaisisi onko kopio sama kuin alkuperäinen persoona vai ei. Kysymykseen ei ole mitään determinoitua vastausta, niin kuin ei-reduktionistit vaativat, koska ei ole mitään kriteeriä, jolla siihen voitaisiin vastata.<sup>83</sup>

Parfitin mukaan tämä myös todistaa, että persoonan identiteetillä ei ole ei-reduktionistisessa mielessä väliä. Marsiin siirretty kopio on täsmälleen samanlainen fyysisesti ja psykologisesti kuin alkuperäinen ja omaa kaiken lisäksi psykologisen jatkuvuuden. Se on kaikki mitä tarvitaan hengissä säilymiseen. Ei ole väliä, vaikka jokin sieluentiteetti tai minus lakkaisi olemasta, koska kaikki

---

<sup>80</sup> Star Trek -suomennoksissa englanninkielinen sana *teletransportation* on suomennettu käsitteellä teleporttaus.

<sup>81</sup> Parfit 1984, 199–200.

<sup>82</sup> Psykologisen jatkuvuuden erilaiset kausaaliset syyt määriteltiin luvussa 4.2. Persoonan identiteetti psykologisena jatkuvuutena ja kytkeytyneisyytenä.

<sup>83</sup> Parfit 1984, 242–243.

tarvittava on jo olemassa, jos relaatio R:n jatkuvuus on taattu. Vain relaatio R:llä näyttäisi olevan väliä hengissä säilymisen kannalta ja sen vuoksi teleporttaus on yhtä hyvä kuin alkuperäinen säilyminen.<sup>84</sup>

Voidaan kuitenkin esittää toisenlainenkin tulkinta teleporttauksesta ei-reduktionistiselta kannalta, jota Parfit ei tule huomioineeksi. On olemassa ei-reduktionistisia suuntauksia, jotka olettavat, että persoonan identiteetti ei ole olemassa erillään aivoista ja ruumiista, mutta persoonasta ei voi kuitenkaan antaa kuvausta pelkästään fysiologiselta kannalta ilman viittausta persoonan identiteettiin ja itseyyteen. Siinä mielessä persoonan identiteetti on jotakin enemmän, mutta persoonan identiteetti sisältyy kuitenkin aivoihin ja ruumiiseen. Silloin psykologinen jatkuvuus voisi ”itsessään” jo sisältää persoonan identiteetin tai sielun. Ei-reduktionisti voisi ajatella, että ajatuskokeessa teleporttaus siirtäisi silloin nimenomaan sielun, kuten Parfit nimittää ei-reduktionistista persoonan identiteettiä, Marsiin.<sup>85</sup> Silloin voitaisiin vastata kysymykseen, kuka Marsiin kopioitu persoona on, ja määrittää hänen identiteettinsä.

Tässä kohtaa tulee esiin ongelma, joka seuraa Parfitin tavasta käyttää sekä empiiristä evidenssiä että käsiteanalyysiä teoriansa tukena. Jos Parfit olisi pysynyt pelkästään metafyyysisessä reduktionismissa, ei hänellä olisi ollut ongelmaa todistaa ei-reduktionistien väitteitä epätosiksi. Empiirisen tutkimuksen käyttäminen olisi sulkenut jo lähtökohtaisesti sielun olemassaolon pois, koska sielu ei voi olla mikään fyysinen olio koska se on henkinen. Sen vuoksi sielun olemassaolosta ei voi olla empiiristä todistusaineistoa. Parfit ei kuitenkaan jatka empiirisellä linjalla persoonan identiteetin tutkimista, vaan siirtyy analyyttiseen reduktionismiin. Parfitin ajatuskokeisiin sisältyy siis jo empiiriseen evidenssiin perustuva ennako-oletus, että sielua ei ole olemassa. Analyyttisessä reduktionismissa sielun olemassaolo on kuitenkin loogisesti mahdollista.<sup>86</sup> Parfitin ennako-oletus on siten analyttisen reduktionismin näkökulmasta virheellinen, ja sen vuoksi hän ei huomaa, että Star Trek -esimerkissä on loogisesti mahdollista, että myös sielu voisi säilyä hengissä teleporttauksesta. Parfitin ajatuskokeet eivät voi todistaa, että persoonan identiteetistä tai sielusta ei voi saada tietoa, koska hänen ajatuskokeensa edellyttävät jo analyttisen reduktionismin kannalta virheellisen oletuksen siitä, että sielua ei ole olemassa. Ollakseen täysin johdonmukainen, Parfitin olisi pitänyt jatkaa persoonan identiteetin tutkimista metafyyysisen reduktionismin empiirisellä

---

<sup>84</sup> Parfit 1984, 279–280.

<sup>85</sup> Hallamaa 1994, 85. Hallamaan mukaan esimerkiksi eräs ei-reduktionistinen suuntaus väittää, että fysiologiset tapahtumat on koottu yhteen aivoilla ja sen tapahtumilla, mutta aivojen tapahtumat eivät ole redusoitavissa puhtaasti fysiologisiin tapahtumiin.

<sup>86</sup> Ks. esim. Swinburne 1984, 23–34.

linjalla ja tutkia tapauksia, joissa persoonan identiteettiä ja sen hengissä säilymistä tutkitaan ”tosielämässä” olemassa olevien tapausten kautta.

### 6.3. Yhdistetyn spektrumien koe

Yhdistetyn spektrumien kokeessa Parfit tutkii ihmisten uskomuksia, tarkemmin ottaen sitä miksi me emme ole sitä mitä luulemme olevamme: emme omaa perinteistä persoonallista identiteettiä, vaan identiteetti perustuu pelkästään Relatio R:n jatkuvuuteen.

Yhdistetyn spektrumien ajatuskokeessa oletetaan, että ihmisen fyysiset ja psyykkiset ominaisuudet voidaan muuttaa asteittain ja lopulta vaihtaa kokonaan toisen ihmisen ominaisuuksiksi. Parfit leikkii ajatuksella, että tulevaisuudessa ihmisen solut pystyttäisiin korvaamaan kopioilla jonkun toisen ihmisen soluista ja näin tekemään hänestä kokonaan toisen persoonan. Kokeessa oletetaan, että tiedemiehet ovat ottaneet ylös Greta Garbon aivojen ja ruumiin solujen tilat hänen ollessaan kolmekymmentävuotias. Kokeessa Derek Parfitin aivot ja ruumis tuhotaan solu solulta ja tilalle siirretään täydelliset kopiot kolmekymmentävuotiaan Greta Garbon soluista. Yhdistetyn spektrumien koe etenee seuraavalla tavalla:

Kokeen aluksi korvataan vain muutama solu, eikä suuria muutoksia tapahdu. Koehenkilöllä on hieman vähemmän psykologista jatkuvuutta Derek Parfitiin, hänellä ei ole enää aivan kaikkia Parfitin muistoja eikä luonteenpiirteitä. Sen sijaan hän pystyy muistamaan joitakin Greta Garbon muistoja ja omaa joitakin hänen luonteenpiirteitään. Myös koehenkilön ruumiissa on muutamia piirteitä Garbolta. Kokeen jatkuessa Parfitin soluja korvataan yhä enemmän 30-vuotiaan Garbon solujen kopioilla. Koehenkilö on yhä vähemmän psykologisesti kytkeytynyt Parfitiin ja yhä enemmän Garboon. Myös koehenkilön ruumis alkaa muistuttaa yhä enemmän Garbon ruumista. Kokeen lopuksi melkein kaikki Parfitin solut ovat korvattu Garbon soluilla. Koehenkilöllä on enää muutamia luonteenpiirteitä, tapoja ja muistoja Parfitilta. Muuten koehenkilö on psykologisesti sekä fyysisesti samanlainen kuin 30-vuotias Garbo.<sup>87</sup>

Parfitin mukaan ajatuskokeen ongelmaksi muodostuu rajanveto; missä menee se raja, jossa koehenkilön persoonallisuus vaihtuu Parfitin persoonasta Garbon persoonaksi?<sup>88</sup> Onko se 20:ssä

---

<sup>87</sup> Parfit 1984, 237.

<sup>88</sup> Rajanvedosta lisää Theseuksen paradoksin yhteydessä luvussa 3.4.1. Fysikaalinen kriteeri.

prosentissa, 40:ssä vai kenties 60:ssä? Ei-reduktionistien mukaan raja pitäisi kuitenkin olla löydettävissä ja identiteetti determinoitavissa eli määriteltävissä. Jos on olemassa jokin henkinen substanssi, joka on joko Greta Garbon tai Derek Parfitin, sen täytyy olla selkeästi olemassa tai sitten kuollut. Koehenkilön persoonan identiteetti pitää pystyä määrittelemään leikkauksen eri vaiheissa. Kuvitellaan raja, jossa koehenkilön persoonallisuus vaihtuu Derek Parfitin persoonasta Greta Garbon persoonaan johonkin tarkkaan kohtaan. Silloin yhden solun vaihto riittäisi muuttamaan persoonan toiseksi. Parfitin ja Garbon persoonien ero olisi vain yhdestä solusta kiinni. Tämä tarkoittaa Parfitin mukaan sitä, että ero on triviaali ja kysymys persoonan identiteetistä on *tyhjä*.<sup>89</sup> Kysymykseen persoonan identiteetistä ei ole vastausta. Oikeata, empiiristä tietoa voimme saada vain psykologisen ja fyysisen jatkuvuuden määrästä kokeen eri vaiheissa.

Parfit kieltää myös, että koehenkilö voisi saada etuoikeutettua sisäistä tietoa siitä, onko hän sama persoona vai ei. Ei-reduktionistit taas sanoisivat, että jos koehenkilöltä itseltään kysytään kokeen edetessä, kuka hän on, täytyy varmasti jossakin olla raja, jossa hän uskoo persoonansa vaihtuvan Parfitista Garboksi. Vastaus ei kuitenkaan anna mitään lisäinformaatiota, sillä se kuvastaa vain sitä, kuka koehenkilö kuvittelee tai uskoo olevansa.<sup>90</sup>

Parfit katsoo ajatuskokeen todistavan, ettemme voi määrittää persoonan identiteettiä perinteisessä mielessä, ei-reduktionismin näkökulmasta. Emme voi tietää kysymykseen persoonan identiteetistä vastausta kyllä tai ei, kysymys on siten reduktionismin näkökulmasta tyhjä. Vastauksia saamme ainoastaan psykologisen ja fysiologisen jatkuvuuden määrän kysymyksiin. Persoonan identiteettiä ei voida myöskään määrittää logiikan kannalta, koska kokeessa koehenkilön numeerista tai kvalitatiivista identiteettiä ei voida määrittää. Yhdistetyn spektrumien kokeessa ei voida sanoa tarkalleen, onko koehenkilö kokeen eri vaiheissa täsmälleen sama (numeerisesti identtinen) kuin alkuperäinen persoona vai samanlainen (kvalitatiivisesti identtinen) kuin alkuperäinen persoona.<sup>91</sup> Parfitin määrittelyä persoonan identiteetistä psykologisena jatkuvuutena ja kytkeytyneisyytenä ei voida siten enää kutsua persoonan identiteetiksi logiikan kannalta, koska siinä persoonan identiteetti tarkoittaa nimenomaan numeerista identiteettiä, sitä, että persoona on yksi ja sama.

Tässäkin esimerkissä näemme, kuinka Parfitin kaksi metodia, analyttinen ja metafyyminen reduktionismi sekaantuvat toisiinsa. Ainoa ”tieto”, jota ajatuskokeesta voidaan saada, on empiirinen

---

<sup>89</sup> Parfit 1984, 213.

<sup>90</sup> Parfit 1984, 238.

<sup>91</sup> Parfit 1984, 242–243.

tieto psykologisen ja fyysisen jatkuvuuden määrästä, joten sen täytyy olla ainoa, jolla on tietona väliä. Sitten Parfit siirtyy käsiteanalyysin tasolle todistamaan, että itse persoona identiteetin kysymys on tyhjä, koska siihen ei voida saada vastausta. Kysymyksellä ei siis käsitteellisellä tasolla ole väliä. Metodien sekoittuminen näkyy myös seuraavassa ajatuskokeessa. Parfit ei käytä johdonmukaisesti jompaa kumpaa metodia, vaan ajatuskokeissaankin välillä toista, välillä toista. Koska metodeissa on oleellisesti erilaiset tutkimustavat, ei Parfitin todistus reduktionismin puolesta ole mielestäni niin vakuuttavaa, kuin jos hän keskittyisi pelkästään esimerkiksi empiiriseen reduktionismiin.<sup>92</sup>

#### 6.4. Minuuden jakaminen

Parfit esittää vielä seuraavan kokeen, jolla uskoo todistavansa persoonan identiteetin olemassaolon vääräksi. Minuuden jakaminen -ajatuskokeessa on tarkoitus tarkastella sitä, miksi perinteisellä käsityksellä persoonan identiteetistä ei lopultakaan ole väliä. Ajatuskokeessa on kysymys aivojen jakamisesta kahteen osaan.

Joissakin tapauksissa erästä harvinaista epilepsian muotoa on hoidettu erottamalla kaksi ylimmäistä aivopuoliskoa toisistaan katkaisemalla niiden välinen hermoyhteys. Ihmisen aivojen vasen aivopuolisko kontrolloi oikean käden toimintoja ja oikean silmän näkökykyä, ja toisinpäin. Kumpikin aivopuolisko sisältää identtisesti samat toimintamahdollisuudet, vaikka ne ovatkin erikoistuneet erilaisiin toimintoihin. Joissakin tapauksissa, joissa aivopuoliskot on erotettu toisistaan, leikkauksen läpikäyneelle henkilölle on syntynyt ikään kuin kaksi tietoisuuden piiriä, toinen toisessa aivopuoliskossa, toinen toisessa. Kummankaan aivopuoliskon tietoisuus ei ole tietoinen toisesta tietoisuudesta, mutta molemmat puolet omaavat kuitenkin psykologista jatkuvuutta aikaisempaan yhtenäiseen tietoisuuteen. Henkilöille, joiden aivopuoliskot on erotettu, on tehty psykologisia testejä. Eräässä testissä henkilölle on näytetty kummallekin visuaaliselle

---

<sup>92</sup> Sami Pihlström esitti huomion, että esimerkiksi Quinen kritiikki analyttisen ja synteettisen erottelua vastaan voisi ratkaista Parfitin kahden metodin välisen ongelman. Quinen mukaan käsitteitä ja tosiseikkoja koskevat tarkastelut kietoutuvat yhteen, joten puhdasta käsiteanalyysiä ei ole, jos synteettinen—analyttinen-erottelusta luovutaan. Silloin Parfitin metodeja ei tarvitsisi nähdä niin tiukasti erillisinä. Parfit kuitenkin haluaa itse tehdä tämän metodisen erottelun, kuten graduni kappaleen 7. jälkeen huomataan. Parfit ilmoittaa nimenomaan metafysisen reduktionismin kannattajaksi. Hän ei kuitenkaan selvitä tarkemmin missään käsiteanalyysin ja metafysisen teoretisointinsa suhdetta ja väittää edelleen, että analyttisellä metodilla ei voida saada mitään tietoa persoonan identiteetistä. Kuitenkin hän käyttää sitä teoriansa todistelussa. Sen vuoksi olen ottanut esiin tämän kahden metodin ongelman. Olisi mielenkiintoista pohtia ratkaisuja tälle ongelmalle, mutta toisaalta kuten Pihlström myös totesi, se olisi suurempi metafilosofinen asia, jota en voi ehkä tässä syvemmin alkaa pohtia.

puolelle oma kysymyksensä. Kokeessa on saatu eri vastaukset, jotka on kirjoitettu eri käsillä. Näiden kokeiden pohjalta on näyttänyt siltä, että aivopuoliskon jaolla hoidettu henkilö on saanut kaksi tietoisuutta. Ajan myötä jompikumpi aivopuoliskoista on kuitenkin ottanut yleensä vallan ja kahden tietoisuuden efekti häviää.<sup>93</sup> Seuraavassa ajatuskokeessa Parfit olettaa, että joskus tulevaisuudessa aivot pystyttäisiin jakamaan kokonaan, eikä pelkästään ylempiä aivojen osia. Aivot pystyttäisiin myös istuttamaan vieraaseen kehoon.

Minuuden jakaminen -ajatuskokeessa Derek Parfit on yksi kolmesta identtisestä veljeksestä. Kaikki kolme identtistä veljestä joutuvat onnettomuuteen. Parfitin keho tuhoutuu onnettomuudessa. Hänen aivonsa kuitenkin säilyvät eheänä. Parfitin kahden veljen kehot taas säilyvät vahingoittumattomina, mutta aivot tuhoutuvat. Oletetaan, että Parfitin molemmat aivopuoliskot ovat identtisiä siinä mielessä, että ne sisältävät molemmat saman informaation. Parfitin aivot jaetaan kahteen osaan, ja toinen osista istutetaan toisen veljen vahingoittumattomaan kehoon ja toinen osa toisen veljen. Kumpikin veljeksistä uskoo olevansa Parfit. Kummallakin veljellä on psykologinen jatkuvuus Parfitin kanssa, Parfitin muistoja ja luonteenpiirteitä ja kaikilla on hyvin samanlainen keho kuin Parfitilla oli.<sup>94</sup>

Parfit kysyy: mitä tapahtuu *minulle* onnettomuudessa? Parfitin mukaan on olemassa neljä vaihtoehtoista tulkintaa:

- (1) Parfit ei selviä hengissä;
- (2) Parfit selviää hengissä yhtenä kahdesta persoonasta;
- (3) Parfit selviää hengissä toisena näistä kahdesta persoonasta;
- (4) Parfit selviää hengissä molempina.<sup>95</sup>

Ensimmäisen kohdan ongelma on se, että voidaan olettaa Parfitin selviävän hengissä, mikäli hänen aivonsa säilyvät. Ihmiset ovat selvinneet hengissä onnettomuuksista, vaikka heidän toinen aivopuoliskonsa on tuhoutunut. Miksi Parfit ei siis selviäisi hengissä, kun molemmat aivopuoliskot ovat säilyneet. Toisessa ja kolmannessa kohdassa taas kumpikin aivopuolisko on identtinen. Ei ole mitään syytä olettaa, että Parfit selviäisi mieluummin toisena kuin toisena aivopuoliskona. Ja jos Parfit on jompikumpi näistä persoonista, kuka on se toinen? Neljäs kohta, jossa Parfitin persoona

---

<sup>93</sup> Parfit 1984, 245–246.

<sup>94</sup> Parfit 1984, 254–255.

<sup>95</sup> Parfit 1984, 256.

selviää hengissä molemmissa puoliskoissa, on myös ongelmallinen. Jos kaksi persoonaa olisi yhdessä yksi, se vahingoittaisi Parfitin mukaan liikaa persoonan identiteetin käsitettä. Kaksi yhdessä muodostaisi ikään kuin kolmannen persoonan. Persoonaa olisi trio, eikä se ole mahdollista identiteetin lakien mukaan.<sup>96</sup>

Ei-reduktionistien persoonan identiteetin hengissä säilymistä koskeva kysymys: ”Olenko jompikumpi näistä veljeksistä vai kenties molemmat?”, osoittautuu myös tyhjäksi. Emme voi tietää tai sanoa persoonan identiteetin olemassaolosta mitään. Jos ajatuskoe suoritettaisiin, ei opittaisi mitään, sillä ei saataisi mitään tietoa siitä, kumpi todella olisi alkuperäinen persoona. Voimme päättää vastata kysymykseen jollakin neljästä vaihtoehdosta, mutta vaihtoehdotiset vastaukset ovat vain erilaisia kuvauksia tilanteesta tai näkökulmia, mitä voisi tapahtua. Ainoa empiirinen fakta, jonka tiedämme, on Parfitin mukaan se, että kumpikin persoona tulisi saamaan puolet Parfitin aivoista ja kumpikin omaisi psykologisen jatkuvuuden alkuperäisen Parfitin kanssa. Tämä olisi ainoa mitä voimme tapauksesta tietää.<sup>97</sup>

Parfit myöntää, että alempien aivojen jakaminen on teknisesti mahdotonta myös ehkä tulevaisuudessa. Siitä huolimatta ihmisen ylemmät aivopuoliskot on onnistuttu jakamaan, jolloin psykologisten testien mukaan on syntynyt kahden tietoisuuden efekti. Vaikka Minuuden jakaminen -ajatuskoe on fiktiivinen, riittää tämä empiirinen evidenssi Parfitin mukaan todistamaan sen, että emme voi selittää persoonan yhtenäisyyttä enää sen kautta, että nämä kokemukset ovat saman persoonan kokemuksia. Jos haluamme selittää persoonan yhtenäisyyttä subjektin kokemusten yhtenäisyyden kautta, meidän täytyy tässä tapauksessa sanoa, että on yksi persoona, jolla on kaksi kokevaa subjektia. Persoonan elämässä tässä tapauksessa olisi silloin kokevia subjekteja, jotka eivät olisi persoonia. Niinpä Parfitin mukaan on parempi selittää persoonan identiteetti reduktionistisen psykologisen jatkuvuuden kautta.<sup>98</sup>

Minuuden jakaminen -kokeessa ei voitu osoittaa, että kumpikaan veljeksistä olisi Parfitin persoona. Tässä tapauksessa ei-reduktionistin olisi siten ajateltava, että Parfit kuolee. Aivojen jakaminen kahteen osaan olisi silloin yhtä paha tai melkein yhtä paha kuin kuolema. Parfit kuitenkin sanoo, että aivojen jakaminen kahteen eri ruumiiseen on kuitenkin yhtä hyvä kuin alkuperäinen säilyminen. On todisteita, että ihminen voi selvitä, vaikka puolet hänen aivoistaan tuhoutuisi.

---

<sup>96</sup> Parfit 1984, 256.

<sup>97</sup> Parfit 1984, 258.

<sup>98</sup> Parfit 1984, 276.

Minuuden jakaminen -esimerkissä tämä toteutuu ja se sisältää kaiken mitä tarvitaan persoonan säilymiseen ja mikä on olennaista henkiin jäämiselle. Parfitin psykologinen jatkuvuus on taattu, jopa kahdessa eri ruumiissa.<sup>99</sup> Parfit pitää plussana vielä sitä, että tämä mahdollistaa eliniän tuplaantumisen, vaikkakin kahdessa eri ruumiissa.<sup>100</sup> Alkuperäistä persoonaa ei voida kutsua identtiseksi säilyneiden veljeksien kanssa, koska heitä on kaksi, eikä yksi. Olisi logiikan lakeja vastaan väittää, että yksi voi olla kaksi. Mutta psykologinen jatkuvuus on taattu, ja se riittää Parfitin mukaan. Sen vuoksi ei-reduktionistisella käsityksellä identiteetistä ei ole väliä ja Parfit sanookin, että meidän tulisi muuttaa uskomuksiamme persoonan identiteetistä reduktionistisiksi. Meidän tulisi myös muuttaa intuitiotamme sen mukaan, mikä on tosi kuvaus persoonan identiteetistä. Tosi kuvaus on siis relaatio R, ja sen vuoksi meidän tulisikin muuttaa intuitiotamme siten, että vain relaatio R:n jatkuvuudella on väliä.

Tämän luvun ensimmäisessä kappaleessa määriteltiin analyttinen reduktionismi siten, että siinä tarkastellaan loogisesti mahdollisia tilanteita ja tutkitaan intuition avulla selviääkö persoona hengissä vai ei. Parfitin intuitio sanoo sekä Star Trek -esimerkistä, Yhdistetyn spektrumien kokeesta että Minuuden jakaminen -ajatuskokeesta, että persoonan identiteetillä ei ole väliä. Parfitin intuitiot tuntuvat kuitenkin olevan ristiriidassa arki-intuitioiden kanssa.<sup>101</sup> Intuitiivisesti on hyvin vaikeaa kuvitella, että aivojen jako kahteen olisi yhtä hyvä kuin alkuperäinen säilyminen, vaikka tietäisikin että psykologiset toiminnot jatkuvat ehkä jonkun toisen tietoisuudessa. Jos saan tietää joutuvani onnettomuuteen, jossa ruumiini tuhoutuu ja aivoni jaetaan kahtia identtisten veljieni kehoihin, olen varmasti huolissani. Mietin myös varmasti, olenko itse kokijana, kun psykologinen jatkuvuuteni säilyy veljieni kehossa, vaikka tietäisin, että psykologinen jatkuvuus riittää hengissä säilymiseen. En välitä niinkään siitä, jatkuuko psykologinen jatkuvuuteni tässä uudessa ja oudossa tilanteessa, vaan nimenomaan siitä, mitä *minulle* tapahtuu, kuolenko, säilynkö hengissä, olenko enää *minä*. Parfit tahtoo ajatuskokeillaan nimenomaan osoittaa, että perinteinen käsitys identiteetistä on merkityksetön ja vain psykologisella jatkuvuudella on väliä. Arki-intuitiolla fantastiset ajatuskokeet tuntuvat todistavan melkein päinvastaista. Enemminkin ne korostavat, että identiteetillä on todellakin väliä, ei niinkään psykologisella jatkuvuudella. Minulle on väliä, säilynkö hengissä vai en. Intuition, tai ainakin arki-intuition, mukaan Parfitin johtopäätökset tulisi siten hylätä väärinä.

---

<sup>99</sup> Parfit 1984, 261.

<sup>100</sup> Parfit 1984, 264.

<sup>101</sup> ks. Lammenranta 2004, 240.



## 6.5. Johtopäätökset

Parfitin ajatuskokeita teoriansa tukena käyttävä metodi osoittautuu hankalaksi. Ensinnäkin Parfitin ajatuskokeisiin näyttäisi sisältyvän jo ennakolta oletus, että persoonan identiteettiä ei ole olemassa. Meidän pitäisi siis jo ennakolta uskoa, ettei persoonan identiteettiä ole olemassa ja Parfitin käsitys identiteetistä todeksi ennen kuin Parfit alkaa edes väitettään todistaa. Parfitin ennakkoväite siitä, ettei persoonan identiteettiä ole olemassa, koska sielua ei ole olemassa, perustuu lähinnä empiiriseen todistusaineistoon. Parfit ei kuitenkaan jatka metafysisen reduktionismin metodilla, vaan Parfitin päämetodi on loogisen reduktionismin ajatuskokeet. Parfit ei kuitenkaan huomioi, että analyttisessä reduktionismissa sielun olemassaolo on loogisesti mahdollista, joten Parfitin analyysi jää tältä osin puutteelliseksi ja ristiriitaiseksi.

Parfitin väite, että hän käyttää ajatuskokeita pelkästään paljastamaan väärää uskomuksiamme, eikä niinkään todistamaan persoonan identiteetin reduktionistista luonnetta, ei pidä kokonaan paikkansa. Parfit käyttää ajatuskokeidensa tuloksia mm. osoittamaan, että persoonan identiteetistä ei voida saada tietoa. Tulokset taas toimivat käsitteellisenä argumenttina reduktionismin puolesta. Myös esimerkiksi psykologisen jatkuvuuden eli relaatio R:n luonnetta selventäessään Parfit käyttää mielikuvituksellisia kokeita kvasimuistin osalta. Kvasimuistia käsitelleessä ajatuskokeessa persoonan aivosoluista pystyttiin siirtämään muistijälkiä toisen persoonan aivosoluihin. Tällaisia muistojen siirtoja ei voida tietenkään teknisesti toteuttaa, mutta se ei estä Parfitia käyttämästä ajatuskoetta. Kvasimuistin osalta on selvää, ettei Parfit käytä sitä pelkästään osoittamaan väärää uskomuksiamme, vaan paljastamaan totuuden psykologisen jatkuvuuden ja persoonan identiteetin luonteesta ylipäänsä. Kuten edellisessä luvussa näimme, kvasimuistin käsite on olennainen koko Parfitin teorian kannalta. Ilman kvasimuistin käsitettä Parfitin teoria sortuisi kehämäisyyteen. Parfit siis tarvitsee käsiteanalyysia myös teoriansa oikeellisuuden todistamiseen, eikä pelkästään uskomustemme selventämiseen.

Toisaalta Parfit pyytää lukijoitaan muuttamaan intuitioitaan persoonan identiteetin merkityksestä. Parfit katsoo todistaneensa vääräksi ei-reduktionistisen käsityksen persoonan identiteetistä, jolle tyypilliset arki-intuitiot perustuvat. Sen vuoksi meidän tulisi muuttaa myös intuitioita reduktionistiseen suuntaan, uskomaan, että vain psykologisella jatkuvuudella on väliä. Kaikesta huolimatta arki-intuitio tuntuu olevan Parfitin intuitiolla vastakkainen. Loogisessa reduktionismissa intuitio oli nimenomaan se, joka ratkaisee kokeen oikeellisuuden. Arki-intuition mukaan ihmiset

näyttäisivät kuitenkin ajattelevan, että persoonan identiteetillä, itsellä ja minuudella on väliä. Arki-intuition mukaan Parfit on päätelmissään väärässä.

## 7. *Reasons and Persons* -teoksen jälkeen

Parfitilta ei ole ilmestynyt uutta teosta sitten *Reasons and Persons* -teoksen, mutta muutamia artikkeleita hän on julkaissut. Tärkeimpinä niistä pidetään vuonna 1995 julkaistua artikkelia ”The Unimportance of Identity” ja ”Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes” -artikkelia vuodelta 1999. Parfitilla on suunnitteilla uusia teoksia, mm. nimekkeillä *Metaphysics of the Self*, *Rediscovering Reasons* ja *On What Matters*<sup>102</sup>. Lisäksi Parfitin aiemmin julkaisematon mielenkiintoinen artikkeli ”Normativity”, jossa hän käsittelee Christine Koorsgaardin käsitystä normatiivisuudesta ja ilmaisee oman kantansa aiheesta, julkaistaan toukokuussa 2006<sup>103</sup>. Valitettavasti graduni valmistuu ennen sitä, koska artikkelissa Parfit olisi ilmeisesti myös ilmaissut kantansa faktojen ja normien suhteesta. Parfit ei ole vastannut tähän teoriansa kannalta tärkeään kysymykseen aiemmin.

Uudemmissa artikkeleissaan Parfit ei ole muuttanut kovinkaan paljon näkemyksiään. Hän keskittyy lähinnä selventämään reduktionistista näkemystään ja metodologiaan. Artikkelissa ”Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes” Parfit tarkastelee kuitenkin kantaansa uudesta näkökulmasta ja esittää uuden ajatuskokeen teoriansa tueksi. Tarkastelen tässä lyhyesti artikkeleiden pääkohtia ja Parfitin näkemysten hienoisia muutoksia.

Ensinnäkin Parfit selventää kannattamansa reduktionismin suuntausta ja haluaa erottaa sen tietyistä muista suuntauksista. Parfit ilmoittaa kannattavansa konstitutiivista reduktionismia (*Constitutive Reductionism*), jonka mukaan persoonan identiteetti on erillinen ruumiistaan, ajatuksistaan ja kokemuksistaan. Persoonan olemassaolo kuitenkin vain *koostuu* niistä, eikä se ole erillisesti olemassa oleva entiteetti kuten ei-reduktionismissa. Persoonan identiteetti on olemassa vain käsitteellisesti, ja sen vuoksi kysymykset persoonan identiteetistä ovat pelkkiä kielellisiä kysymyksiä.<sup>104</sup> Empiirisessä mielessä kysymykset persoonan identiteetistä ovat tyhjiä. Persoonan

---

<sup>102</sup> Internetlähde <http://www.grad.berkeley.edu/tanner/0203.shtml>

<sup>103</sup> Artikkelijulkaistaan Russ Shafer-Landaun toimittamassa Oxford University Pressin sarjassa Oxford Studies in Metaethics. Internetlähde <http://www.oup.co.uk/isbn/0-19-929189-6>

<sup>104</sup> Tämä näkemys tuli esiin jo *Reasons and Persons* -teoksessa, vaikka Parfit ei aiemmin suoraan määrittelytkään persoonan identiteettiä käsitteelliseksi. Ks. gradun luku 4.7.

identiteetistä voidaan siten saada pelkästään käsitteitä koskevaa tietoa, ei metafyyisistä. Parfit myös erottaa selvennykseksi eliminoivan reduktionismin (*Eliminative Reductionism*), jossa taas ei uskota ollenkaan persoonan identiteetin olemassaoloon. Parfit toteaa, että mm. buddhalaisuudesta on löydettävissä vastaavanlainen persoonakäsitys. Parfit haluaa varmasti erottautua tästä suuntauksesta, koska hänen teoriansa persoonan identiteettiä on joissakin tutkimuksissa verrattu buddhalaiseen käsitykseen sekä tulkittu siten, ettei persoonan identiteettiä ole edes käsitteellisessä mielessä olemassa. Parfit ei itse kannata tätä suuntausta.<sup>105</sup>

Parfit huomauttaa myös tehneensä aiemmin yhden selkeän virheen. *Reasons and Persons* -teoksessa Parfit väitti: ”Though persons exist, we could give a *complete* description of reality *without* claiming that persons exist.”<sup>106</sup> Tämän mukaan kuvaus todellisuudesta voidaan antaa impersoonallisesti ilman väitettä persoonien olemassaolosta. Parfitin uuden kannan mukaan me olemme kuitenkin olemassa käsitteellisellä tasolla ja on mahdotonta antaa kuvausta todellisuudesta viittaamatta näihin käsitteellisiin entiteetteihin, puhuessamme meistä itsestämme. Tämä liittyy kuitenkin kielen rakenteeseen, eikä se tarkoita, että persoonat olisivat metafyyisellä tasolla olemassa. Todellisuudesta ei voi siten antaa täysin persoonatonta kuvausta.<sup>107</sup>

Parfit määrittelee reduktionisminsa myös ensimmäistä kertaa selkeästi metafyyisiseksi erotuksena analyttisestä.<sup>108</sup> Metafyyisessä reduktionismissa siis tutkitaan, millainen entiteetti persoonan identiteetti on, tai ei ole, eikä niinkään pyritä määrittelemään persoonan identiteettiä käsitteellisenä. Tämä tarkoittaa sitä, että vaikka Parfit katsoo persoonan identiteetin olevan pelkästään käsitteellisesti olemassa, tärkeintä on kuitenkin, että sen olemassaolo koostuu ainoastaan aivoista, ruumiista ja mentaalista prosesseista ja tapahtumista, eikä mistään sen syvemmästä metafyyisestä entiteetistä. Näitä rakenneosia on sitten päätetty kutsua persoonan identiteetiksi. Metafyyisessä reduktionismissa metafyyisen tason tutkiminen on olennaisempaa kuin verbaalisen. Verbaalinen taso antaa pelkästään vaihtoehtoisia kuvauksia todellisuudesta, kun taas metafyyinen taso kertoo tiedon tai totuuden siitä.

---

<sup>105</sup> Parfit 1995, 16–17. Parfit käsittelee kysymystä persoonan identiteetistä käsitteellisenä ja kielellisenä jo artikkelissa vuodelta 1992, Parfit 1992, 19–20.

<sup>106</sup> Parfit 1984, 212.

<sup>107</sup> Parfit 1999, 218–222. Tässä kohtaa nousee jälleen kysymys siitä, että mikä on Parfitin kanta siihen, miten kieli on olemassa ja miten hän määrittelee kielen ja maailman suhteen. Kuten aiemmin totesin, Parfit ei kuitenkaan anna tarkempaa analyysia aiheesta missään.

<sup>108</sup> Parfit 1999, 223. Parfit käyttää käsitettä ontologinen reduktionismi (*Ontological Reductionism*). Käytän tässä itse kuitenkin synonyymia metafyyinen reduktionismi, koska olen törmännyt siihen useammin reduktionismin määrittelyissä sekä suomennoksissa.

Parfit käsittelee myös persoonan identiteetin merkitystä ja tärkeyttä meille. Aiemminhan Parfit on väittänyt, että selviytymisen kannalta pelkästään psykologisella jatkuvuudella ja kytkeytyneisyydellä on väliä, ei sinällään persoonan identiteetillä. Parfit määrittelee nyt kantansa realismiksi tärkeyden suhteen (*realism about importance*). Koska persoonan identiteetti on pelkästään käsitteellinen fakta, eikä suinkaan metafyyminen, sillä ei voi olla rationaalista tai moraalista merkitystä tai väliä: ”My claim is that such conceptual facts cannot be rationally or morally important. What matters is reality, not how it is described.”<sup>109</sup> Ainoastaan ruumiilla, aivoilla ja psykologisella jatkuvuudella ja kytkeytyneisyydellä on merkitystä, koska niistä voidaan saada tosiasiatietoa.

Artikkelissa ”Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes” Parfit perustelee reduktionistista kantaansa uudenlaisen ajatuskokeen avulla. Kokeessa Parfit tutkii, onko mahdollista ymmärtää ”kokemusten virta” (*the flow of experience*) ilman persoonan identiteetin käsitettä. Reduktionismin tulisi kyetä selittämään ajatukset tai kokemukset ilman ennakko-oletusta ajattelijasta tai kokemusten subjektista eli syvästä persoonan identiteetistä. Aiemmin Parfit on lähestynyt kysymystä kvasimuistin käsitteen avulla. Kvasimuisti on mahdollistanut Parfitin mukaan psykologisen jatkuvuuden selittämisen ilman oletusta persoonan identiteetistä taustalla. Nyt Parfit lähestyy kysymystä toiselta kannalta, koska hän on huomannut, että kriitikoiden mukaan kvasimuistin käsite ei ole vielä riittävä perusta reduktionismille. Tämä johtuu siitä, että kvasimuistin käsite vaatii ensin tavanomaisen, ruumiista erillisen persoonan identiteetin käsitteen ymmärtämistä ennen kuin reduktionistinen persoonan identiteettikäsitys voidaan muotoilla ja ymmärtää.<sup>110</sup> Parfit myöntää, että kvasimuistin käsite on luotu ja muodostettu persoonan identiteetin käsitteen pohjalta: ”We start by learning the ordinary concepts of a person and of identity-involving memory. It is only by appealing to these concepts that Reductionists later develop a concept like quasi-continuity.”<sup>111</sup> Vaatimuksen mukaan reduktionismi onnistuu perustelemaan kantansa ainoastaan, jos reduktionismi ja kokemusten virta on ymmärrettävissä ennen tätä tavanomaisen persoonan identiteetin käsitettä.

Parfit aloittaa vastauksensa toteamalla, että hänen edustamansa reduktionismi on metafyyminen. Sen väitteet ovat siten faktuaalisia väitteitä, eivät käsitteellisiä. Sen vuoksi tämä vastalause ei periaatteessa edes koske hänen edustamaansa reduktionismia. Metafyysisen reduktionismin tavoitteena ei ole kuvailla persoonan *käsitettä*, vaan persoonaa metafyyminä entiteettinä.

---

<sup>109</sup> Parfit 1995, 33.

<sup>110</sup> Parfit vastaa tekstissään erityisesti John McDowellin vastalauseeseen. McDowell, John, ”Reductionism and the First Person”, teoksessa *Reading Parfit*, toim. Jonathan Dancy, Blackwell Publishers LTD, Oxford, 1997.

<sup>111</sup> Parfit 1999, 220.

Analyyttiseen reduktionismiin vastalause sen sijaan soveltuu, koska se pyrkii kuvaamaan ja määrittämään itse persoonan käsitettä. Sen olisi kyettävä perustelemaan reduktionismi ennen tavanomaisen, ei-reduktionismin, persoonan identiteetin käsitettä. Vaikka Parfit kannattaa metafyyssistä reduktionismia, hän kuitenkin tapansa mukaan katsoo myös analyttiset ajatuskokeet hyödyllisiksi: ”To think about reality we must use concepts, and certain truths about concepts may reveal, or reflect, truths about reality.”<sup>112</sup>

Parfit siis kehittää vastaukseksi meidän käsitteelliselle viitekehysellemme rinnakkaisen viitekehysten, jossa ei persoonan tai subjektin käsitettä esiinny. Parfitin tarkoituksena on kuvitella täysin impersoonallinen viitekehys. Parfitin mukaan vastaukseksi vastalauseeseen riittää, jos pystytään johdonmukaisesti kuvittelemaan tällaisen persoonattoman viitekehysten omaavia ajattelijoina, jotka pystyvät ymmärtämään faktat, joihin reduktionismi vetoaa, vaikka heillä ei ole persoonan identiteetin tai kokemuksen subjektin käsitettä. Ehtona on myös, että tämä viitekehys ja kuviteltu maailma ei olisi metafyyssisesti huonompi kuin meidän. Sen tulisi siten onnistua kuvaamaan todellisuus yhtä hyvin kuin meidän viitekehysemme ilman persoonan identiteetin tai subjektin käsitettä.

Oliot ja heidän käsitteellinen viitekehysensä olisivat mahdollisimman paljon meidän kaltaisiamme. Heiltä puuttuisi ainoastaan subjektin käsite. Heillä olisi myös toisiinsa kytkeytyneiden ajatusten ja kokemusten jaksojen ja toiminnan käsitteet. Ajatusten ja kokemusten jaksot ja toiminta ymmärrettäisiin siten, että ne ilmenevät jossakin tiettyssä ruumiissa tai että ne liittyvät läheisesti johonkin tiettyyn ruumiiseen. Ruumista tai mitään muutaakaan entiteettiä ei kuitenkaan pidettäisi subjektina. Pronominin ”minä” sijasta puhuttaisiin ”tästä” ja ”sinän” sijasta ”tuo”. Sen sijaan että sanottaisiin ”näin tulen”, sanottaisiinkin ”tähän kuului tulen näkeminen” ja ”näitkö sinä tulen?” sijasta ”oliko tuossa tulen näkemistä”. Kuvitteelliset oliot eivät käsittäisi kokemuksiaan omiksi kokemuksikseen, vaan he ajattelisivat kokemuksia *näinä* tiettyinä kokemuksina, jotka esiintyvät tiettyssä tietoisuuden tilassa, jossa on myös *tämä* ajatusten ajattelu. Oliot pystyisivät siten erottamaan eri persoonat eri ajatusten ja kokemusten *jaksoina*, vaikka eivät subjekti-käsitettä ymmärtäisikään. Parfit lisää vielä, että todellisuudessa oliot olisivat subjekteja siinä mielessä kuin mekin, mutta he eivät vain tietäisi sitä tai omaisi sille käsitettä.<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> Parfit 1999, 225.

<sup>113</sup> Parfit 1999, 230, 235.

Parfit pohtii, pystyisivätkö oliot käsittämään millainen kokemus tai kokemuksen käsite ylipäänsä on, jos heillä ei ole subjektin käsitettä. Oliot eivät välttämättä kykenisi ymmärtämään kokemuksia laadullisesti. Koska kokemus on aina erilainen ja ainutlaatuinen jokaiselle subjektille, täytyy olla subjektin käsite, jotta voitaisiin ymmärtää millainen kokemus voi olla laadultaan. Parfit kuitenkin väittää päinvastaista. Kokemukset itsessään ovat laadullisesti erilaisia, mutta kokemusten laadullinen erilaisuus voidaan ajatella ilman subjektia, joka sen on kokenut. Kuvitteelliset oliotkin kykenisivät huomaamaan eroja ja samanlaisuuksia kokemuksissaan, vaikka heillä ei ole subjektin käsitettä. Jos kuvitellaan kaksi tällaista olentoa katsomassa taulua, toinen heistä voisi esimerkiksi aprikoida, ilmeneeköhän tuossa viereisessä ruumiissa esiintyvässä jaksossa, samanlainen visuaalinen kokemus kuin tässä.<sup>114</sup>

Parfit väittää, ettei kuviteltu viitekehys ole metafysisesti huonompi kuin meidän. Kuviteltujen olentojen viitekehys on hyvin lähellä sitä, että siihen sisältyisi persoonan ja subjektin käsite. Heillä on ruumiin käsite ja mentaalisten prosessien ja tapahtumien jakson käsite, joka on läheisesti liitetty ruumiiseen. Juuri tästä meidän viitekehysemme reduktionistinen persoonan identiteetin käsite koostuu. Kuvitellut olennot ainoastaan kuvailevat näitä rakenneosia ja niiden suhteita eri tavalla, koska heillä ei ole subjektin käsitettä.<sup>115</sup> Oliot pystyvät myös ymmärtämään olioiden erillisyyden toisistaan, niiden rajat ja että oliolla on jotakin sisäistä kokemista. Kuvitteellisten olennot eivät myöskään väitä, että persoonan identiteetti ei olisi olemassa, heillä ei vain ole sille vastaavaa käsitettä. Koska persoonan identiteetti ei ole meidän viitekehysessämme olemassa metafysisesti tai fyysisessä todellisuudessa, vaan ainoastaan käsitteellisenä, eivät olennot syyllisty mihinkään suureen virheeseen. Heillä ei vain ole mitään vastaavaa käsitettä kuin meillä nimittämään samoja rakennusosia, josta persoonan identiteetin katsotaan rakentuvan. Kuten sanottu, he pelkästään kuvaavat näitä osia eri tavoin. Oliot eivät tiedä sitä totuutta, että ajatuksilla on ajattelija ja kokemuksilla subjekti. Se ei kuitenkaan ole sen pahempi virhe, kuin jos heiltä puuttuisi joen käsite ja he kuvaisivat tätä ilmiötä vain jatkuvana veden virtaamisena. Joen käsite ei kuitenkaan ole välttämätön, jotta tällaiset virtaavat vedet voisi ymmärtää. Näin voidaan päätellä, että heidän viitekehysensä ei ole metafysisesti yhtään huonompi kuin meidän viitekehysemme.

Koska tällainen impersoonallinen viitekehys kyettiin kuvittelemaan, Parfit katsoo, että kokemukset ja ajatukset on mahdollista ymmärtää ilman persoonan identiteetin käsitettä. Vaikka tällä ajatuskokeella ei ole merkitystä metafysiselle reduktionismille, siitä voidaan kuitenkin oppia

---

<sup>114</sup> Parfit 1999, 258.

<sup>115</sup> Parfit 1999, 259.

jotakin. Kuvitteellisilla olioilla ei olisi harhaluuloja persoonan identiteetistä kuten meillä. Jos esimerkiksi kuvitellaan *Combined Spectrum* -tyyppinen leikkaus, meille herää tämän tyyppisiä kysymyksiä: ”Shall I continue to exist? Will the resulting person be me? Or am I about to lose consciousness for the last time?” Kysymykset heräävät siitä huolimatta, vaikka olisimme reduktionisteja, emmekä uskoisi mihinkään karteesiolaisen egon kaltaisen subjektin olemassaoloon. Kuten ajatuskokeita koskevan luvun yhteydessä huomattiin, näihin kysymyksiin ei ole vastausta, koska persoonan identiteettiä ei ole metafyyysisessä mielessä olemassa. Meillä on siten vääriä uskomuksia. Kuvitteelliset oliot taas voisivat kysyä: ”Will this brain and body continue to exist? Will this sequence of thoughts and experiences continue?” Näihin kysymyksiin on helpompi vastata, koska ne koskevat faktatietoa, johon voidaan antaa täsmälliset vastaukset. Kuvitteelliset oliot taas eivät edes kykene kysymään persoonan identiteettiä koskevia kysymyksiä, joten siinä mielessä heidän viitekehysensä on jopa parempi kuin meidän. Heidän viitekehysensä ei pidä yllä vääriä uskomuksia.<sup>116</sup> Vaikka kuvitteellisten olentojen viitekehys on metafyyysisesti yhtä hyvä kuin meidän, se saattaa kuitenkin olla muilla tavoin paljon huonompi. Voidaan kysyä millaisia asenteita tai tunteita voisi olla ilman persoonan käsitettä. Myös moraalin käsite saattaisi jäädä oudoksi. Parfit kuitenkin toteaa, että tämä on laaja kysymys, johon hän ei kykene tässä artikkelissa vastaamaan.<sup>117</sup>

Parfitin ajatuskoe ei vakuuta täysin. Kuvitteellinen viitekehys kuvitteellisine olentoineen on rinnakkainen meidän viitekehysellemme siten, että siinä on vain vaihdettu pronominin minä sijalle tämä tai subjektin sijalle jakso. Voidaan ajatella, että minä alkaisin kutsua itseäni minän sijasta täksi, esimerkiksi ”Tämä lähtee nyt töihin” tai ”Tässä on nyt päänsärkyä havaittavissa”. Se ei vielä tarkoita sitä, että lakkaisin olemasta tai käsittämästä itseäni minänä tai kokemusteni subjektina. Oliot kuitenkin pystyvät erottamaan oliot toisistaan ja ymmärtämään niiden rajat ja että niillä on jotakin sisäistä kokemista. Miksi tämä ei olisi sama asia kuin subjekti? Parfitin esimerkki ei vakuuta siitä, että reduktionismissa voitaisiin kuvitella täysin subjektiton viitekehys tai maailma. Taustalta häämöttää kuitenkin meidän viitekehysten subjektimme kaltainen hahmo, vaikka käsitteet onkin vaihdettu toisiksi.

Parfitin artikkelit selventävät hänen teoriaansa *Reasons and Persons* –teoksessa. Myös analyttisen ja metafyyysisen reduktionismin erot tulevat selkeämmin esille ja Parfit määrittelee tarkemmin kantansa metodinsa suhteen. Metafyyysinen reduktionismi paljastaa totuuden, analyttinen taas vääriä uskomuksiamme, Parfit selventää edelleen. Parfit kuitenkin edelleen mielestäni nojautuu

---

<sup>116</sup> Parfit 1999, 263–264.

<sup>117</sup> Parfit 1999, 266–267.

analyttisen reduktionismin keinoihin perustellessaan omaa reduktionismiaan, vaikka väittää ajatuskokeiden ainoastaan paljastavan uskomuksiamme. Ajatuskokeet tuntuvat antavan Parfitille laajemmat mahdollisuudet selittää persoonan identiteetin reduktionistista ja metafyyisistä luonnetta. Näyttäisi siltä, että Parfit katsoo teoriasa olevan turvassa persoonan identiteetin käsitteellistä luonnetta koskevilta vastalauseilta metafyyisisen reduktionismin suojissa, vaikka tosiasiasa Parfit käyttää enemmän analyttisen kuin metafyyisisen reduktionismin metodia. Mieleen tulee myös, että jos Parfit nojautuisi pelkästään metafyyisiseen reduktionismiin, ei hänellä olisi paljonkaan sanottavaa keskusteluun persoonan identiteetistä. Keskustelu jäisi ainoastaan faktojen kuvailun tasolle ja hänen persoonan identiteettiä koskeva teoriasa melko yksiulotteiseksi. Analyttisen reduktionismin keinot taas antavat mielenkiintoisia mahdollisuuksia kuvitella erilaisia persoonan identiteetin ulottuvuuksia. Uudemmissakaan artikkeleissaan Parfit ei malta pitäytyä metafyyisessä reduktionismissa, vaan kehittää vanhojen kokeiden rinnalle vielä yhden uuden. Mitään olennaisesti uutta artikkelit eivät kuitenkaan tuo keskusteluun. On kiinnostavaa nähdä, onko Parfit tuonut joitakin uusia elementtejä teoksiin, jotka nyt ovat työn alla ja millä tavalla se muuttaa persoonan identiteetistä käytävää keskustelua.

## **7.1. Yhteenveto**

Olen graduni ensimmäisessä osassa käsitellyt Parfitin reduktionistista käsitystä persoonan identiteetistä, kritiikkiä, jota se on saanut osakseen kvasi-muistin osalta sekä Parfitin metodia. Parfitin persoonan identiteetti perustuu psykologiselle jatkuvuudelle ja kytkeytyneisyydelle, relaatio R:lle. Parfitin teoriakin vaikuttaisi kuitenkin edellyttävän persoonan identiteetin olettamisen kuten ei-reduktionistiset teoriat. Kritiikin mukaan myös Parfitin teoria ajautuu kehään. Myös metodin osalta ajatuskokeissa tuli esiin ristiriitaisuuksia ja liian suoraviivaisia päättelyketjuja. Parfitin teoria osoittautuu siten jo lähtökohdissaan osin heikoksi, ennen kuin tarkasteluun tulevat moraaliset muutokset, joita Parfit esittää teoriasa pohjalta tehtäviksi.

Ensimmäisessä osassa tarkastelin Parfitin teorian persoonan ontologisia määreitä. Ontologisten määreiden avulla tarkastelin, minkälainen entiteetti ja käsite persoonan identiteetti on Parfitin teoriassa. Selvitin myös, millaisista ominaisuuksista persoonan identiteetti koostuu. Toisessa osassa siirryn käsittelemään persoonan funktionaalisia määreitä eli toimijutta Parfitin persoonan identiteetin teoriassa.



## II Funktionaaliset määreet

### 8. Persoona toimijana

Gradun ensimmäisessä osassa esitin Ilkka Niiniluodon artikkelin perusteella, että persoonan käsitettä voidaan luonnehtia kolmenlaisten määreiden avulla, ontologisten, funktionaalisten ja normatiivisten. Gradun ensimmäinen osa käsitteli siis lähinnä Parfitin persoonan ontologisia ja muistin osalta funktionaalisia määreitä. Tässä luvussa tarkastelen Parfitin persoonan identiteettiä funktionaalisten määreiden kautta. Persoonalla on joitakin kykyjä tai toimintoja, joiden kautta sitä muotoillaan. Funktionaaliset määreet siis määrittävät persoonaa toimijana, ja tässä luvussa tarkastelenkin Parfitin muotoilemaa persoonaa toimijuuden kannalta. Pysin osoittamaan, että persoona tarvitsee jonkinlaisen itsen, subjektin tai persoonan kyetäkseen käsitettävään toimintaan. Kuten Parfitin persoonan ontologisia määreitä tarkastellessa havaittiin, ei Parfitin teoriasta löytynyt tällaista itseä tai subjektia. Ontologiset määreet määrittävät siten funktionaalisia määreitä ja persoonaa myös toimijana. Tämä näyttäisi johtavan Parfitin teorian hankaluuksiin toiminnan kannalta.

En tarkastele kaikkia persoonan funktionaalisia määreitä. Valitsen niistä ne, jotka ovat tähdellisiä Parfitin teorian kannalta. Esimerkiksi persoonan kyky käyttää kieltä jää kokonaan tarkastelun ulkopuolelle, koska ei ole mitään syytä epäillä, etteikö Parfitin persoonalla olisi kielenkäyttökykyä. Sen sijaan intentionaaliset ominaisuudet reflektiokyky, suunnitelmallisuus ja ajallisuus nousevat pääosaan.

Kahden viimeisen luvun johtolankana toimii tulkinta siitä, kuuluuko Parfitin teoria äärimmäiseen vai maltilliseen reduktionismiin. Väitän, että äärimmäisen reduktionimin mukaan Parfitin persoona on epäonnistunut sekä toimijana että moraalisenä. Maltillisen reduktionismin tulkinnan mukaan sekä persoona toimijana että moraalisenä on onnistuneempi. Pysin kuitenkin osoittamaan, että kumpikin tulkinta johtaa Parfitin teorian umpikujaan. Myös Parfitin kriitikot ovat samoilla linjoilla. Tarkastelen luvun lopussa myös persoonan ontologisten ja funktionaalisten määreiden suhdetta ja vaikutusta toisiinsa.

## 8.1. Äärimmäinen ja maltillinen reduktionismi

Parfitin teoria persoonan identiteetistä voidaan tulkita joko äärimmäiseksi tai maltilliseksi reduktionismiksi.<sup>118</sup> Myös Parfit jaottelee reduktionismin sen mukaan, kannattaako se äärimmäistä tulkintaa (*Extreme Claim*) vai maltillista tulkintaa (*Moderate Claim*).<sup>119</sup> Tämän jaottelun mukaan voidaan Parfitin muotoileman teorian persoona tulkita sekä toimijana että moraalisenä joko toimijuuden ja moraalisuuden ehdot täyttäväksi tai ne vajaaksi jättäväksi.

Äärimmäisessä reduktionismissa persoonan identiteetti tulkitaan atomistisesti. Sitä ei voida katsoa ajalliseksi tai kestäväksi ajassa. Vain persoonan hetkellisellä tietoisuuden tilalla on merkitystä, eikä näitä hetkellisiä tiloja sido yhteen mikään niiden ja kausaalisen ketjun ”takana” tai ”ulkopuolella” oleva metafyyssinen entiteetti, minuus. Myöskään ajatuksia tai kokemuksia ei sido yhteen mikään ajattelija tai kokeva subjekti. On vain ajatuksia, ei ajattelijoita.<sup>120</sup> Tarkasteltaessa persoonan identiteettiä tulee siis ottaa huomioon pelkästään tila, jossa tietoisuus on tietyllä hetkellä. Äärimmäinen tulkinta seuraa ei-reduktionismista luopumisesta. Jos hylätään ajatus persoonan identiteetistä syvänä faktana, ei jää jäljelle mitään, joka kannattaisi persoonan identiteettiä ajassa. Persoonan identiteetti lakkaa olemasta kokonaan, eikä sitä voi katsoa edes ajalliseksi. Kuten gradun ensimmäisestä osasta nähtiin, reduktionismin on hyvin vaikeaa perustella, mikä näitä tietoisuuden hetkellisiä tiloja sitoo yhteen, jos subjektia ei oleteta olemassa olevaksi. Siitä seuraa tulkinta, että niitä ei oikeastaan sido yhteen mikään. Persoonaa ei voi äärimmäisessä reduktionismissa nähdä ajallisena toimijana. Persoonalla ei voi olla pitkän aikavälin suunnitelmia, eikä hän pysty toteuttamaan niitä tai toimimaan suunnitelmiensa mukaan. Äärimmäisen reduktionismin persoona ei ole toimijana kovinkaan onnistunut, koska atomistisena hän ei voi toimia ollenkaan suunnitelmien mukaan, vaan hän on hetkellisten mielihalujen vietävänä.

Maltillisessa reduktionismissa taas voidaan ajatella, että jonkin tasoinen persoonan identiteetti säilyy, vaikka se ei ole enää metafyyssinen entiteetti kausaalisen ketjun ulkopuolella. Relatio R:n voidaan katsoa maltillisessa suuntauksessa ylläpitävän jonkinlaista persoonan identiteettiä. Niin kauan kuin on psykologista jatkuvuutta ja kytkeytyneisyyttä, on myös olemassa jonkinlaista persoonan yhtenäisyyttä ja ajallista samuutta. Maltilliseen reduktionismiin voidaan katsoa

---

<sup>118</sup> Esim. Shoemaker 2002, 62. En ole törmännyt tähän jaotteluun kovinkaan laajasti. Kuitenkin olen huomannut, että karkeasti Parfitia koskevat tekstit ja kritiikki muodostuvat sen mukaan, tulkitaanko Parfit äärimmäiseksi vai maltilliseksi reduktionismiksi, vaikka sitä ei eksplisiittisesti mainittaisikaan.

<sup>119</sup> Parfit 1984, 307–312.

<sup>120</sup> Parfit 1984, mm. 248–252.

sisältyvän jonkinlaisen alkeellisen subjektin. Persoonan samuuden säilyminen mahdollistaa maltillisen reduktionismin persoonan toimivana agenttina. Koska persoona säilyy niin kauan kuin relaatio R:llä on psykologista jatkuvuutta ja kytkeytyneisyyttä, persoona pystyy toimimaan intentionaalisesti relaatio R:n turvin ja tekemään suunnitelmia. Toimijana maltillisen reduktionismin persoona on kyvykkäämpi ja monipuolisempi kuin äärimmäisen reduktionismin persoona.

*Reasons and Persons* -teoksessa Parfit on epävarma, kumpi reduktionistisista käsityksistä on oikea. Parfitin mukaan molemmat tulkinnat ovat yhtä mahdollisia.<sup>121</sup> Muutamaa vuotta myöhemmin Parfit kuitenkin näyttäisi kallistuvan enemmän äärimmäiseen reduktionismiin artikkelissaan ”Comments”.<sup>122</sup> Parfitia on kritisoitu äärimmäisen reduktionismin kannattajana ja hänen teoriaansa persoonan moraalille ja toimijuudelle haitallisena. Parfitin *Reasons and Persons* -teos näyttäisi mielestäni kuitenkin tukevan melko voimakkaasti maltillista reduktionismia ja sen vuoksi osa kritiikistä ei ole osuvaa. Myös myöhemmissä artikkeleissaan Parfit kallistuu maltillisen reduktionismin puoleen. Niissä hän katsoo itsensä konstitutiivisen reduktionismin kannattajaksi. Siinä persoonan identiteetti on olemassa, tosin pelkästään käsitteellisessä mielessä. Käsitteellinen persoonan identiteetti on tietenkin heikompi kuin metafyyssinen identiteetti, mutta riittää kuitenkin kannattamaan näitä moraalisuuteen ja toimintaan tarvittavia persoonan identiteetin ominaisuuksia.

Gradun toisessa osassa tarkastelen Parfitin persoonaa toimijana sekä äärimmäisen että maltillisen reduktionismin tulkinnan mukaan. Kolmannessa luvussa palaan vielä tarkastelemaan Parfitin persoonan moraalisuutta äärimmäisen ja maltillisen reduktionismin kannalta.

## 8.2. Persoona objektina ja subjektina

Filosofisessa keskustelussa persoonan identiteettiä voidaan tarkastella kahdesta näkökulmasta. Toisaalta persoona voidaan käsittää objektiksi, joka on tiedon kohteena. Persoonaa voidaan tutkia sen ulkopuolelta ja määritellä mitkä ominaisuudet säilyttävät persoonan identiteettiä. Persoona voidaan käsittää koneenomaiseksi, ulkoohjatuksi ja passiiviseksi vastaanottajaksi. Tästä näkökulmasta persoonaa tarkastellaan usein sen ajallisen samuuden kautta. Toisaalta persoonaa voidaan myös tutkia subjektina, joka omistaa uskomuksia, haluja ja ruumiin. Tällöin persoonasta

---

<sup>121</sup> Parfit 1984, 312.

<sup>122</sup> Parfit 1986,

voidaan puhua myös intentionaalisenä. Persoonasta puhuttaessa intentionaalisuus tarkoittaaakin nimenomaan sitä, että on jokin itse tai subjekti, joka kykenee toimintaan itsestään lähtöisin. Intentionaalinen agentti on toimiva subjekti, joka asettaa itselleen päämääriä. Intentionaalisenä persoona ei ole enää pelkkä passiivinen ja koneenomainen vastaanottaja. Subjekti voi silloin omata myös eettisiä ulottuvuuksia, reflektiokyvyn, autonomisuuden, tahdon ja kyvyn tehdä valintoja. Käsite intentio voidaan määritellä kahdella tavalla. Toisaalta itse toiminta voi olla intentionaalista, tarkoituksellista. Toisaalta intentio voi olla jokin tietty piirre, jonka voidaan ajatella olevan jonkun mielessä, kun joku tarkoittaa toimia jollakin tavalla joko nyt tai tulevaisuudessa.<sup>123</sup> Jos persoonaa tarkastellaan objektiivisesta näkökulmasta, voidaan persoona nähdä kuitenkin myös intentionaalisenä. Silloin persoonan intentioita ja intentionaalista toimintaa tarkastellaan persoonan ulkopuolelta. Myös Parfit olettaa, että persoonalla on intentioita. Hankalaksi kysymyksen kuitenkin tekee se, että objektiivisella tarkastelulla ei ole pääsyä persoonan subjektiivisiin tiloihin ja intentioihin. Jos persoonalta häivytetään kaikki intentionaalisuuden subjektiiviset elementit, kuten reflektiokyky ja itsestä lähtöisin oleva toiminta ei-tieteellisinä ominaisuuksina, ei persoona kykene joidenkin kriitikoiden mukaan järkevään toimintaan eikä moraalisuuteen.

Marya Schechtman on tehnyt erottelun nykykeskusteluun persoonan identiteetistä vastaavalla tavalla. Keskustelu voidaan jakaa kahteen osaan. Ensimmäinen ryhmä määrittelee persoonan identiteetin kysymyksiä *uudelleenidentifioinnin* kautta (*question of reidentification*). Toinen ryhmä taas käsittelee persoonan identiteettiä *itsetuntemuksen* (*question of self-knowledge*) kysymysten kautta. Uudelleenidentifioinnin teoreetikot perustavat näkemyksensä persoonasta ajalliselle jatkuvuudelle. Tässä keskustelussa filosofit pyrkivät antamaan riittävät ja välttämättömät kriteerit sille, onko persoona sama ajan hetkellä  $t_1$  ja hetkellä  $t_2$ . Uudelleenidentifioinnin kannattajat katsovat, että itsetuntemuksen kysymyksistä ei tarvitse sanoa mitään. Persoonaa tutkitaan objektina, ulkopuolisen näkökulmasta. Itsetuntemuksen kautta persoonaa taas käsitellään hänen oman elämänsä perspektiivin kautta, tunteiden, halujen, uskomusten ja ruumiin omistajana. Persoona tarvitsee jonkinlaisen minuuden, jotta voisi omata näitä ominaisuuksia. Näkemyksessä persoonasta puhutaan toimivana ja intentionaalisenä subjektina.<sup>124</sup> Tärkeätä ei niinkään ole tarkastella persoonan samuutta ajassa, kuin tarkastella sitä, millaisilla kriteereillä voidaan ylipäänsä puhua persoonasta itsenä, toimijana ja moraalisenä.<sup>125</sup> Kysymyksen tässä luvussa kuuluu seuraavasti: Onko

---

<sup>123</sup> The Cambridge Dictionary of Philosophy 1996, 381.

<sup>124</sup> Schechtman 1990, 71.

<sup>125</sup> Mm. Charles Taylor on arvostellut reduktionismin käsitystä ihmisyydestä ja persoonuudesta. Arkiymmärryksessä käsitys ihmisestä ja itsestä muotoutuu ihmisen itseymmärryksen kautta. Reduktionismissa tämä olennainen osa ihmisyyttä jää täysin huomiotta. Tämä tarkoittaa samalla, että reduktionismi jättää huomiotta, mitä on olla persoona tai

mahdollista käsittää persoona järkevänä ja onnistuneena toimijana objektiivisen, persoonan samuutta tarkastelevan näkökulman kautta? Vai tarvitseeko persoonakäsitys tuekseen joitakin itsetuntemuksen elementtejä, kuten reflektiokyvyn, ajallisuuden, päämäärällisyyden ja suunnitelmallisuuden sekä jonkintasoisen subjektin olettamisen?

Myös Parfitin persoonan identiteettiä voidaan tarkastella Schecthmanin tekemän jaon kautta.

Parfit perustaa teoriansa uudelleenidentifioinnille ja metodinsa luonnontieteelliselle objektinomaiselle tarkastelulle. Hän myös pyrkii häivyttämään kaikki subjektiiviset persoonan ulottuvuudet ei-tieteellisinä ja epätosina. Joidenkin kriitikoiden mukaan Parfitin teorian persoona ei voi tästä syystä toimia käsitettävästi eikä moraalisesti, eikä olla intentionaalinen agentti, joka toimii itsestään lähtöisin. Sen vuoksi persoonalla ei voi myöskään olla identiteetin yhtenäisyyttä, reflektiokykyä, suunnitelmallisuutta ja ajallisuutta. Tämä johtuu siitä, ettei Parfitin teoriassa ole mitään subjektia tai itseä, joka nämä ominaisuudet voisi omata. Voidaan kuitenkin katsoa, että nämä ominaisuudet ovat oleellisia persoonalle toimijana ja moraalisena.

Parfitin persoonan identiteetiltä voidaan siis katsoa ainakin osittain uupuvan täysin näitä tärkeitä persoonan elementtejä, jotka mahdollistavat persoonan toimijana sekä moraalisena. Tässä luvussa tarkastelen, onnistuuko Parfitin persoona täyttämään nämä toimijuuden ehdot. Olen valinnut tarkasteluuni kolme toimijan ominaisuutta Michael E. Bratmanin artikkelin mukaan. Hän väittää, että jokaisen teorian, joka käsittelee ihmisen toimintaa, tulisi sisältää kolme elementtiä. Nämä elementit ovat reflektiokyky, suunnitelmallisuus sekä agentin ajallinen ulottuvuus.<sup>126</sup> Voidaan ajatella, että nämä kyvyt ovat olennaisia myös moraalisuuden kannalta. Nämä ominaisuudet vaativat myös minuuden tai itsen olettamista.

### 8.2.1. Reflektiokyky

Ensimmäisenä tärkeänä persoonan ominaisuutena toimijuuden kannalta voidaan pitää reflektiokykyä. Erityisesti reflektiokyvyn voidaan katsoa liittyvän itsetuntemuksen kysymyksiin. Yleensä reflektiokykyä pidetään olennaisena erotettaessa ihmiset eläimistä. Esimerkiksi eläimillä

---

itse tai persoona subjektina ja toimijana. Taylor 1985a, 3. Ks. myös Taylor 1994, 5–85. Juuri subjektiivisten elementtien vuoksi persoonaa ja ihmisyyttä ylipäänsä ei voi ymmärtää absoluuttisesti luonnontieteen kielellä. Taylorin mukaan reduktionistisen metodin käyttö on siten köyhdyttänyt merkittävästi ymmärrystä ihmisestä. Taylor 1985a, 3–4.

<sup>126</sup> Bratman 2000, 35.

voi olla haluja ja motiiveja, ja ne voivat tehdä jonkinlaisia valintoja. Pelkästään ihmiselle ominaista tuntuu olevan kuitenkin reflektiokyky, kyky arvioida itseään ja omia halujaan, kyky haluta joitakin haluja tai motiiveja. Harry Frankfurt on kutsunut näitä kykyjä *toisen asteen haluiksi* (*second-order desires/desires of second order*).<sup>127</sup> Eläimillä voi siis olla haluja ja motiiveja ensimmäisellä tasolla, mutta vain ihmisillä halujen haluamista ja niiden arvioimista. Ihminen pystyy ikään kuin astumaan askeleen taaksepäin arvioimaan, mikä toiminta on kannattavaa ja mikä ei, mikä halu on hyvä, oikein ja kannattamisen arvoinen ja mikä ei.

Jotta ihminen voisi toimia järkevästi ja moraalisesti, täytyy hänellä olla reflektiokyky. Ilman sitä hän ei voi arvioida ja päättää, mikä halu on hyvä, oikea tai moraalinen ja mikä huono tai väärin. Minkäänlainen pitkäaikainen järkevä toiminta ei myöskään ole mahdollista ilman reflektiokykyä. Jos toimii pelkästään ensimmäisen asteen halujen perusteella, voi toimia kyllä siinä mielessä rationaalisesti, että harkitsee keinoja, miten voi toteuttaa halunsa.<sup>128</sup> Ensimmäisten asteen halujen perusteella toimiva ei kuitenkaan asetu arvioimaan halunsa hyvyyttä ja oikeellisuutta. Toimijana hän jää päämäärättömäksi, eikä kykene toteuttamaan pitkäaikaisia suunnitelmia pyrkiessään toteuttamaan milloin minkäkin halunsa, joka on sillä hetkellä voimakkain.

Parfitin reduktionistisen teorian on kuitenkin vaikea esittää reflektiokykyä persoonan kriteeriksi, koska se edellyttää persoonan identiteetin olettamista. Jotta ihmisellä voisi olla toisen asteen haluja, täytyy hänen identifioitua johonkin ensimmäisen asteen haluun, käsittää se *omaksi* halukseen ja tahdokseen. Arvioidessaan ja sitten valitessaan joitakin ensimmäisen asteen haluja parhaiksi ja kannatettavimmiksi haluiksi, hän samalla muodostaa oman identiteettinsä, sen mitä hän itse katsoo olevansa.<sup>129</sup> Reflektiokyky on siten olennainen persoonan identiteetin kannalta. Tämä merkitsee kuitenkin myös sitä, että toimija on erillään ensimmäisen asteen haluista, jokin metafyysseltä kannalta omasta toiminnastaan ja kausaalista ketjusta erillinen elementti.<sup>130</sup> Se taas tarkoittaisi subjektin tai persoonan identiteetin olettamista. Juuri tällaisesta oletuksesta Parfit tahtoo päästä eroon.

---

<sup>127</sup> Frankfurt 1998, 409. Frankfurtin artikkeli käsittelee reflektiokyvyn lisäksi vapaata tahtoa. Toisen asteen halut muodostavat persoonan tahdon. Olen kuitenkin ottanut mukaan vain reflektiokyky-aspektin, koska katson sen olevan tähdellisempi tässä tapauksessa persoonan identiteetin ja moraalisuuden kannalta. Vapaan tahdon ongelma tulee tietenkin esiin myös reduktionismin yhteydessä. Voidaan ajatella, että jos ei ole mitään itseä, joka voisi tehdä omia valintoja, ei ole myöskään moraalisuutta. Ihmisen toiminnat on determinoitu kausaalisten tapahtumien kautta, eikä ihminen itse voi silloin valita. Ihminen ei voi silloin olla myöskään vastuullinen mistään tekemästään. Tämä on ongelma Parfitin teoriassa, mutta kysymyksen monisyisyyden vuoksi en voi pohtia sitä pidempään gradussani.

<sup>128</sup> Frankfurt 1998, 412–413.

<sup>129</sup> Frankfurt 1998, 414.

<sup>130</sup> Bratman 2000, 38–39.

Parfitin teoriassa ei voi olla tällaista reflektiokykyistä agenttia, koska muuten hän joutuisi olettamaan jonkinlaisen käsityksen itsestä ja identiteetistä. Gradun ensimmäisessä osassa käsittelemme uudistuksia, joita Parfit teki John Locken muistiteoriaan. Toinen uudistus koski nimenomaan itseä ja itsetietoisuutta.<sup>131</sup> Locken muistiteoria edellytti kokemuksen itsestä. Kokemuksen kokijan ja muistajan välillä on identiteetti, jokin tietoinen itse. Jotta voi muistaa jotakin, täytyy olla *joku*, joka muistaa. Koska muistin käsite edellyttää näin itsen tai persoonan identiteetin käsitettä, se ei voi olla persoonan kriteeri ilman, että teoria ajautuu kehään. Parfit poisti Locken teoriasta tämän reflektion kykenevän itsen kvasimuistin käsitteen avulla, jotta välttyisi kehämäisyydeltä. Parfitin persoonan on siten mahdotonta käyttää reflektiota, astua askelta taaksepäin arvioimaan tekojaan, toimintaansa ja niiden oikeutta tai vääryyttä. Vaikka oletettaisiin, että Parfitin teoria rakentuu maltilliselle reduktionismille, jonka mukaan persoonan identiteettiä kantaa psykologisen jatkuvuuden ja kytkeytyneisyyden asteen mukaan relaatio R, ei sille voi olettaa tällaista itseä, joka kykenee reflektoimaan, koska silloin reduktionistinen teoria päättyy suoraan kehään. Reflektiokyvyn kaltainen subjektiivinen ominaisuus on siten suoralta kädeltä suljettu pois Parfitin teoriasta. Näyttää siltä, että sen mukaan Parfitin persoona ei kykene itsetuntemukseen, harkitsemaan ja arvottamaan toimintaansa ja toimimaan järkevästi päämäärien mukaan, tulkitaan teoria kuuluvaksi sitten maltilliseen tai äärimmäiseen reduktionismiin.

### 8.2.2. Suunnitelmallinen toimija ajassa

Reflektiokykyyn liittyy läheisesti persoonan suunnitelmallisuus ja ajallisuus. Reflektiokyky auttaa persoonaa astumaan taaksepäin arvioimaan toimintaansa, ja suunnitelmallisuus auttaa taas persoonaa koordinoimaan toimintaansa pitkälläkin aikavälillä. Persoona ei toimi hetki hetkeltä, vaan muodostaa kompleksisia ja tulevaisuuteen suuntautuneita suunnitelmia ja priorisoi niistä joitakin. Priorisointi on samalla erilaisten halujen ja suunnitelmien tärkeysjärjestykseen asettamista reflektoimalla. Suunnitelmien avulla siis järjestämme ja koordinoimme toimintaamme. Jonkin suunnitelman valitseminen parhaaksi suunnitelmaksi vaatii myös sitä, että toimija sitoutuu suunnitelmaansa niin pitkällä aikavälillä kuin se vaatii. Suunnitelmallisuus vaatii siten myös persoonan yhtenäisyyttä ja ajallisuutta.<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Ks. gradun luku 4.4.

<sup>132</sup> Bratman 2000, 40–41.

Parfitin persoonaa voitaisiin suunnitelmallisena toimijana kuvata äärimmäisen tulkinnan mukaan seuraavalla tavalla:

Jeremy, yliopisto-opiskelija, asettuu eräänä iltana aloilleen lukemaan tenttiin. Havaitessaan olonsa liian levottomaksi, hän päättää lähteä kävelyille haukkaamaan happea. Ohittaessaan kirjakaupan, hän näkee näyteikkunassa mielenkiintoisen kirjan. Tämä saa hänet menemään sisälle kauppaan silmäilemään opusta. Ennen kuin hän löytää kirjan, hän tapaa ystävänsä Neilin, joka kutsuu hänet lähellä olevaan baariin tapaamaan yhteisiä tuttuja. Jeremy toteaa voitavansa mennä ”yhdelle” ja lähtee baariin Neilin kanssa. Odottaessaan oluttaan hän huomaa saavansa päänsärkyä baarin melusta, ja niin hän päättää lähteä kotiinsa ehtimättä juoda oluttaan. Nyt päänsärky on liian kova, eikä Jeremy pysty lukemaan. Siis Jeremy ei lue tenttiin, ei tee kävelylenkkiään, ei osta mielenkiintoista kirjaa, eikä juo oluttaan.<sup>133</sup>

Jeremy toimii hetkellisten mielihalujen vietävänä. Hän seuraa kutakin ensimmäisen asteen silloista halua, eikä astu askelta taaksepäin refleктоimaan, mikä halu kannattaisi priorisoida ja mitä halua suunnitelmallisesti seurata. Tällaiselle reflektiokyvyttömälle toimijalle voidaan ajatella olevan mahdotonta muodostaa pidemmän aikavälin suunnitelmia tai tehdä elämästään tai luonteestaan järkevää kokonaisuutta. Jeremy ei myöskään koordinoi tai organisoi toimintaansa. Hän ei aseta päämääriä, tee suunnitelmia ja seuraa niitä määrätietoisesti. Hän vain seuraa kulloinkin eteensä tulevaa halua. Itse asiassa on vaikeaa kuvitella Jeremyn kaltaisen toimijan esimerkiksi päässeen yliopistoon opiskelemaan.

Jos Parfitin persoonakäsitys tulkitaan äärimmäisen reduktionismin mukaan, voidaan katsoa, että Parfitin persoona on toimijana Jeremyn kaltainen. Äärimmäisen tulkinnan mukaan persoonan identiteetille kaikkein olennaisinta on tietoisuuden tila, jolla persoona on tietyllä ajan hetkellä, koska ei ole olemassa mitään pysyvää identiteettiä. Tämän vuoksi persoona ei voi myöskään säilyä samana yhtenäisenä luonteen kahdella eri ajan hetkellä. Toimintasuunnitelmat eivät voi sen vuoksi pysyä ajassa samoina. Ei voida myöskään olettaa, että persoona voisi identifioitua johonkin haluun, valita sen ja sitoutua siihen, koska muuten täytyisi olettaa jokin ensimmäisen asteen halujen ulkopuolelle jäävä metafyyssinen entiteetti, joka suorittaa harkinnan, valinnan, haluun identifioitumisen sekä sitoumuksen päämäärään ja suunnitelmaan. Siitä seuraa myös se, että

---

<sup>133</sup> Korsgaard, Christine, ”The Normativity of Instrumental Reason”. Teoksessa Cullity, G. ja Gaut, B. (toim.), *Ethics and Practical Reason*. Oxford University Press, Oxford, 1997. Sit. ja suom. Suikkanen ja Airaksinen, 2004, 249.



persoonaa ei voi tehdä mitään järkeviä suunnitelmia tai asettaa päämääriä toiminnalleen pitkällä aikavälillä.

Me emme arkiajattelussa kuitenkaan näe itseämme Jeremyn kaltaisena hetkellisenä toimijana. Tietenkin teemme tietyt asiat joillakin tietyillä hetkillä. Asetamme kuitenkin itsellemme myös päämääriä, teemme suunnitelmia ja toimimme järjestelmällisesti niiden mukaisesti. Näemme itsemme aloittamassa projektia, suorittamassa projektia ja viimein saamassa projektin valmiiksi. Katsomme myös olevamme sama agentti projektin aloittajana, suorittajana ja lopettajana. Toimija näkee siten itsensä samana ajassa jatkuvana persoonana jo suunnitelmaa laatiessaan sekä koko toiminnan ajan.<sup>134</sup> Toimijan on omaksuttava itselleen identiteetti, koska muuten eivät suunnitelma eikä sen toteutus voi olla rationaalista toimintaa. Ihmisen toiminta jää käsittämättömäksi ilman ajallista identiteettiä.<sup>135</sup> Tämä näyttäisi tukevan väitettä, että vastoin kuin Parfit esittää, persoonan identiteetillä on todellakin väliä toimintamme kannalta, ja se on itse asiassa välttämätön järkevälle ja suunnitelmalliselle toiminnalle. Jos emme halua olla toimijoina Jeremyn kaltaisia, meidän täytyy muodostaa jonkinlainen identiteetti.<sup>136</sup> Äärimmäisen tulkinnan mukaan Parfitin persoona on epäonnistunut toimijana. Se ei kykene oikeastaan minkäänlaiseen harkittuun tai järkevään toimintaan.

### 8.2.3. Maltillisen reduktionismin tulkinta

Vaikka Parfit toteaaakin *Reasons and Persons* -teoksessa, että sekä äärimmäinen että maltillinen tulkinta reduktionismista ovat uskottavia, löytyy Parfitin teoriasta kuitenkin kohtia, jotka tukevat mielestäni voimakkaammin maltillista reduktionismia. Kritiikki, joka syyttää Parfitin persoonan identiteettiä äärimmäisen reduktionismin tulkinnan mukaan episodimaiseksi ja atomistiseksi, ei ole kaikin puolin oikeutettua. Myös Parfitin persoonan identiteetistä on löydettävissä ainakin jonkinlaista jatkuvuutta ja yhtenäisyyttä psykologisen kytkeytyneisyyden kautta.

---

<sup>134</sup> Bratman 2000, 43.

<sup>135</sup> Parfitia on kritisoitu myös siitä, että hän on irrottanut identiteetin muodostajan, psykologisen jatkuvuuden, kokonaan persoonan elämismaailmasta, sosiaalisesta ja moraalisesta kontekstista. Alasdair MacIntyren mukaan tällainen identiteetin kuvaus ei voi koskaan onnistua, koska siltä puuttuu tausta, jota vasten identiteettiä voitaisiin kuvata. Identiteetti tulee ymmärretyksi vasta sen tarinan kautta, jonka persoona on elänyt. Persoonaa ei voi myöskään nähdä ajallisena toimijana ilman tällaista kertomusta ja taustaa, jota vasten kertomus kuvataan. Ihmisen toiminta jää myös käsittämättömäksi ilman tällaista tarinaa ja luonteen yhtenäisyyttä. MacIntyre 2004, 240–258. Ks myös Taylor 1994, 5–85. En kuitenkaan voi tämän tarkemmin perehtyä kontekstin ja kertomuksen käsitteisiin identiteetin muodostajana, vaikka ne ovatkin tärkeitä näkökohtia nykyisessä identiteettikeskustelussa. Keskustelut identiteetistä psykologisena jatkuvuutena ja toisaalta kertomuksellisenä tuntuvat menevän liian kauas toisistaan ja tietyssä mielessä eri tasoille.

<sup>136</sup> Suikkanen ja Airaksinen 2004, 250.

Parfit sanoo, että sekä psykologisella kytkeytyneisyydellä että jatkuvuudella on merkitystä.<sup>137</sup> Jos pelkällä psykologisella jatkuvuudella olisi merkitystä, elämä olisi hyvin episodimaista. Silloin persoona voisi esimerkiksi menettää lähes kaikki muistonsa ilman psykologisen jatkuvuuden katkeamista. Tämä johtuu psykologisen jatkuvuuden ketjumaisuudesta. Psykologinen jatkuvuus merkitsee seuraavaa: Jos persoonan pystyy vaikkapa muistamaan pelkästään edellisen päivän tapahtumat, on hänellä silti ketjumaisesti jatkuvuutta myös toissapäiväiseen minuuteensa, koska hän pystyy kuitenkin muistamaan edellisen päivän muistot, ja edellisen päivän persoona pystyy muistamaan sinä hetkenä edellisen päivän muistot eli toissapäivän muistot ja niin edelleen. Psykologista jatkuvuutta ylläpitävät tällaiset limittäiset yhteydet. Psykologinen jatkuvuus ei vaadi mitään yhtenäisyyttä persoonalle, vaan voi koostua tällaisista peräkkäisistä osasista, joilla ei tarvitse olla mitään yhteistä tekijää.

Tässä tapauksessa persoonalla ei kuitenkaan olisi suoraa psykologista kytkeytyneisyyttä pitkällä aikavälillä juuri ollenkaan. Psykologinen kytkeytyneisyys siis tarkoittaa suoria psykologisia kytköksiä, esimerkiksi jonkin uskomuksen, halun tai luonteenpiirteen säilymistä persoonalla samana pitkälläkin aikavälillä. Parfit painottaakin psykologisen kytkeytyneisyyden merkityksellisyyttä persoonalle. Hän toteaa mm. näin: ”[W]e cannot defensibly claim that it would not matter if there was no psychological connectedness. Consider first the importance of memory. If our lives have been worth living, most of us value highly our ability to remember many of our past experiences...Losing all direct memories of our past lives would be something that we would deeply regret.”<sup>138</sup> Samaa Parfit sanoo myös muista psykologisista kytköksistä, intentioista, haluista, luonteenpiirteistä ja muista asioista, joista ihmiset välittävät: niiden menettäminen lyhyin aikavälein olisi suuri sääli ja tekisi elämästä hankalaa. Parfitkin myöntää haluavansa elämänsä olevan yhtenäinen, eikä episodimainen. Näin huomataan, että reduktionismissa, joka on hylännyt ajatuksen ei-reduktionistisesta yhtenäisestä identiteetistä syvänä faktana, jonkinlaista persoonan yhtenäisyyttä ylläpitää tosiasiaassa psykologinen kytkeytyneisyys. Psykologinen kytkeytyneisyys on kuitenkin heikompi kuin identiteetti syvänä faktana.

Parfitin tekstistä löytyy myös kohta, josta voi päätellä, että psykologiset kytkökset säilyvät melko pitkällä aikavälillä. Minuus vaihtuu kuvaannollisesti toiseksi aina kun psykologiset yhteydet ovat heikentyneet tarpeeksi. Minuudet eivät kuitenkaan vaihdu toiseksi päivässä, kuukaudessa tai edes

---

<sup>137</sup> Psykologinen jatkuvuus ja kytkeytyneisyys on määritelty luvussa 4.2. sivulla 15.

<sup>138</sup> Parfit 1984, 301.

muutamassa vuodessa. Parfit sanoo: ”The psychological connections between me now and myself tomorrow are not much closer than the connections between me now and myself next month. And they may not be very much closer than the connections between me now and myself next year. But they are very much closer than the connections between me now and myself in forty years.”<sup>139</sup> Parfit puhuu minuuden vaihtumisen yhteydessä vuosikymmenistä. Se tuntuu arkielämän ja -ajattelun kannalta luonnolliselta ajanjaksolta. Arkiajattelulla vuosikymmenissä muistot haalistuvat, intentiot, halut ja jopa luonteenpiirteetkin ehtivät muuttua. Koen esimerkiksi olevani suuressa määrin eri persoona nyt kuin lapsena kaksikymmentä vuotta sitten. Vaikka ainoa asia jolla on väliä persoonan identiteetin kannalta, on relaatio R, ei elämä Parfitin mallissa olisi kuitenkaan kovinkaan episodimaista. Psykologisen kytkeytyneisyyden tärkeys muodostaa yhtenäisyyttä.

Tässä mielessä Parfitin persoona kykenee toimimaan päämäärällisesti, muodostamaan suunnitelmia ja toteuttamaan niitä pitkilläkin aikaväleillä. Persoona pysyy samana psykologisen kytkeytyneisyyden määrän mukaan. Pitkien aikavälien suunnitelmat ja päämäärien asettaminen on mahdollista asteittaisesti psykologisen kytkeytyneisyyden mukaisesti. Persoona voi asettaa itselleen jonkin suunnitelman ja päämäärän ja toimia niiden mukaisesti pitkillä aikaväleillä jopa vuosikymmenien ajan, jos vain omaa samoja psykologisia kytköksiä. Persoonalla voi olla myös pitkillä aikaväleillä samoina pysyviä haluja, luonteenpiirteitä ja uskomuksia, jotka tuovat yhtenäisyyttä persoonan luonteeseen. Tämän tulkinnan mukaan Parfitin persoona ei näytä kovinkaan hetkelliseltä toimijalta.

Parfit kuitenkin halusi nimenomaan kokonaan eroon persoonan identiteetistä muuten kuin kätevästä nimityksenä. Voidaan ajatella, että jos persoona ei ole atomistinen ja hetkellinen, vaan säilyy samana psykologisten kytkösten avulla, kytkösten säilyminen samoina edellyttää taas jonkinlaisen identiteetin muodostamista. Persoona identifioituu psykologisiin kytköksiinsä ja taas on kehämäinen identiteetti valmis. Parfitin teoria ajautuu umpikujaan. Jos se tulkitaan äärimmäisen reduktionismin mukaisesti, on persoona liian hetkellinen kyetäkseen toimimaan. Jos tulkinta taas puoltaa maltillista reduktionismia, on vaarana jälleen identiteetin olettaminen ja kehään ajautuminen.

---

<sup>139</sup> Parfit 1984, 314.

### 8.3. Parfitin myöhempi toimintaa koskeva käsitys

Parfit ei käsittele *Reasons and Persons* -teoksessa toimijuutta ollenkaan, vaikka sen voidaan katsoa olevan yksi suurimmista ongelmista hänen teoriassaan. Uudemmassa artikkelissaan ”Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes” hän kuitenkin lyhyesti sivuaa toimijuutta.

Parfit kuvittelee artikkelissa viitekehyksen, joka on täysin impersonallinen kuvaus todellisuudesta.<sup>140</sup> Viitekehyksen käyttäjät eivät omista ollenkaan subjektin ja persoonan käsitettä, niin kuin me omassa viitekehysessämme, vaan he kuvaavat kokemukset ja ajatukset viittaamatta subjektiin. Parfit käsittelee myös toiminnan käsitettä kuvitteellisen maailman yhteydessä. Hän toteaa, että toimintamme ja päätöksentekomme on juuri se kohta, jossa kaikkein helpoimmin ajattelemme, että sillä täytyy olla jokin *minä* joka sen suorittaa. Impersonallisen viitekehyksen omaavat ajattelijat eivät kuitenkaan ajattele päätöksistä tai teoista, että ne ovat heidän tekemiään, vaan ajattelevat niitä tietyn tyyppisinä tapahtumina. Ne ovat tapahtumia, jotakin jota tapahtuu tietyssä tietoisuuden tilassa. Tapahtuminen ei siis ole subjektin suorittamaa toimintaa. Nämä tapahtumat eroavat tavallisesta tapahtumisesta vain siten, että ne ovat käytännöllisen harkinnan tulosta tai uskomusten ja halujen tulosta.

Parfit kuitenkin lisää, että meidän kielellisessä viitekehysessämme on erityisen vaikeaa ajatella toimintaa ja päätöksentekoa pelkkinä passiivisina tapahtumina ilman subjektin suorittamaa toimintaa. Parfitin mukaan toiminta on kuitenkin mahdollista kuvata impersonallisesti. Käsitys, jonka mukaan toiminta vaatii aktiivisen toimijan ja subjektin voi olla meidän viitekehysessämme pelkkää perspektiiviharhaa. Toimiessamme ja tehdessämme päätöksiä näyttää siltä, että teot ovat aktiivisen suorittajan tekemiä, mutta jos ajattelemme menneisyyden päätöksiämme ja toimintaamme, huomaamme, että päätökset ja toiminta ovat tapahtumia. Samaan johtopäätökseen Parfit päätyy muiden ihmisten päätöksiä ja toimintaa tarkasteltaessa. Myös muiden toiminta näyttää meille tapahtumiselta.<sup>141</sup>

Näin ollen toiminta ei vaadi meidänkään viitekehysessämme aktiivisen toimijan eli subjektista lähtöisin olevan toiminnan olettamista, vaan saattaa olla pelkkää passiivista tapahtumista. Tämä voisi ratkaista toimijuuden ongelman Parfitin teoriassa. Jos toiminta on passiivista tapahtumista, joka tapahtuu jollekin, ei tarvittaisi välttämättä mitään subjektista itsestään lähtöisin olevaa

---

<sup>140</sup> Ks. gradun luku 7.

<sup>141</sup> Parfit 1999, 229–230.

toimintaa tai itseä, jotta persoona onnistuisi pitkäaikaisessa toiminnassa. Tapahtuminen olisi ulkoohjattua, eikä meistä itsestämme kiinni. Parfit ei kuitenkaan lähde artikkelissaan analysoimaan pidemmälle toimijuutta persoonakäsityksensä ja reduktionisminsa ongelmana tai selvennä tarkemmin käsitystään toiminnasta ja päätöksistä tapahtumisena. Parfit vetoaa siihen, ettei voi artikkelin yhteydessä edes alkaa vastaamaan näin laajaan kysymykseen.<sup>142</sup> Parfitin perustelutkin ovat artikkelin yhteydessä kovin hataria. Tietenkin voitaisiin kysyä myös toisinkin päin. Miksei se, että menneisyyden ja toisten ihmisten päätökset näyttävät tapahtumilta voi olla perspektiiviharhaa? Jälleen odotan mielenkiinnolla Parfitin tulevia teoksia, joissa ehkä tarjotaan vastaus näihin kysymyksiin.

#### 8.4. Itsetuntemuksen kysymykset Parfitin teoriassa

Parfitin teoria persoonan identiteetistä ei selvinnyt funktionaalisesta tasosta ilman joitakin subjektiivisia elementtejä. Marya Schechtmanin mukaan psykologisen jatkuvuuden teoreetikot, joihin Parfitkin lukeutuu, tukeutuvat teorioissaan fysiologiseen kriteeriin tutkiessaan persoonan identiteettiä, koska haluavat perustaa teoriansa objektiiviselle luonnontieteelliselle tutkimukselle. Intuitio on ajanut heidät kuitenkin etsimään kriteeriä persoonan jatkuvuudelle ennemminkin persoonan psykologiasta kuin ruumiista. Tämä johtuu siitä, että Schechtmanin mukaan persoonan identiteetin kysymykset ovat kuitenkin lopulta itsetuntemuksen kysymyksiä, eikä niitä voi sen vuoksi tarkastella pelkästään fyysisen objektin lailla. Ne kuuluvat itselle tai subjektille. Yritys tarkastella subjektiivisia itsetuntemuksen kysymyksiä objektiivisen näkökulman kautta on johtanut teoreetikot umpikujaan. Teoreetikot etsivät kriteeriä persoonalle ei-kehämäisestä persoonan identiteetistä, jota ei tarvitse määritellä ensimmäisen persoonan kautta, mutta epäonnistuvat.<sup>143</sup>

Myös Parfitin tutkimustavassa voidaan nähdä subjektiivisen ja objektiivisen sekoittuminen. Ensin hän antaa objektiivisen kuvauksen siitä, mitkä ovat persoonan identiteetin riittävät ja välttämättömät kriteerit. Persoonan identiteettiä ajassa kannattaa relaatio  $R$ , joka perustuu psykologiselle jatkuvuudelle ja kytkeytyneisyydelle. Sen jälkeen hän siirtyy teoriansa oikeaksi todistamiseen. Todistaminen tapahtuu ajatuskokeiden kautta. Ajatuskokeissa persoonaa muutetaan ensin jollakin tavalla. Persoonaa ja hänen ruumistaan voidaan manipuloida ja operoida ikään kuin objektiivista tutkimuskohdetta. Sen jälkeen nostetaan kysymys itsetuntemuksesta: Kuka *minä* olen

---

<sup>142</sup> Parfit 1999, 269, viite 23.

<sup>143</sup> Schechtman 1990, 88–89.

manipuloinnin jälkeen? Olenko minä sama minuus kuin aiemmin? Objektiivisesti ja ontologisesti tutkitun persoonan identiteetin päälle liimataan subjektiivinen aspekti itsetuntemuksen kysymysten kautta.

Parfitin käyttämät itsetuntemuksen kysymykset ovat järjestäen esitetty myös ensimmäisessä persoonassa. Perustava kysymys kuuluu: Kuolenko *minä* erilaisissa ajatuskokeissa? Onko ajatuskokeen tuloksena oleva persoona *minä* vai joku muu? Pitäisikö *minun* olla huolissaan tulevaisuuden minuuksistani? Olenko *minä* vastuussa edellisten minuuksieni teoista? Onko persoonan identiteetillä väliä *minulle*? Parfit kyllä ehdottaa, että persoonasta tulisi puhua kolmannessa persoonassa. Esimerkiksi kuolemasta tulisi Parfitin mukaan puhua seuraavalla tavalla ei-reduktionistisen persoonan hylkäyksen jälkeen: ”Instead of saying, ’I shall be dead’, I should say, ’There will be no future experiences that will be related, in certain ways, to these present experiences’.”<sup>144</sup> Olennaista tässä on se, että Parfitin mukaan identiteettikäsitteen muutoksen jälkeen ei pitäisi enää puhua minuudesta ensimmäisessä persoonassa. Hän tuntuu kuitenkin käyttävän jatkuvasti kysymyksenasettelussaan ensimmäisen persoonan näkökulmaa.<sup>145</sup> Parfit painottaa, että kysymyksessä on vain kätevä tapa, jolla puhumme, eikä se tarkoita vielä että minuuksia olisi oikeasti olemassa. Jotakin kertoo kuitenkin, että hän tuntuu käyttävän pelkästään yksikön ensimmäistä persoonaa todistelussaan. Parfitin tuntuu olevan vaikeaa puhua persoonan identiteetin kysymyksistä täysin irrallaan subjektin omasta kokemisesta ja itseystään.

Uudemmassa artikkelissaan ”Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes” Parfit pyrkii vastaamaan tähän kysymykseen.<sup>146</sup> Kielellisessä viitekehysessämme ei ole mahdollista antaa impersoonallista ja täysin subjektista vapaata kuvausta maailmasta. Tämä johtuu kuitenkin vain kielen rakenteesta, ei mistään metafysisestä subjektin olemassaolosta. On kuitenkin onnistuneesti kuviteltavissa viitekehys, jossa ei ole subjektin tai persoonan käsitettä. Tässä viitekehysessä voidaan metafysisesti yhtä onnistuneesti kuin meidän viitekehysessämme kuvailla todellisuus, kokemukset ja ajatukset ilman subjektin ja persoonan käsitettä. Viitekehysessä ei käytettäisi ollenkaan ensimmäisen persoonan pronomineja, esimerkiksi pronominin ”minä” sijasta puhuttaisiin ”tästä” ja ”sinän” sijasta ”tuo”. Sen sijaan että sanottaisiin ”näin tulen”, sanottaisiinkin ”tähän kuului tulen näkeminen” ja ”näitkö sinä tulen?” sijasta ”oliko tuossa tulen näkemistä”. Eri persoonat käsitettäisiin ajatusten ja kokemusten jaksoina, ja ne liittyisivät läheisesti joihinkin tiettyihin

---

<sup>144</sup> Parfit 1984, 281.

<sup>145</sup> Ks. myös Hallamaa 1994, 95.

<sup>146</sup> Parfit ei suoraan sano vastaansa juuri tähän ongelmaan, mutta luultavasti artikkelin taustalla on ollut myös tämän tyyppinen kritiikki. Ks. gradun luku 7.

ruumiisiin tai että ne esiintyisivät jossakin tietyssä ruumiissa. Vaikka meidän viitekehyksessämme subjekti tai persoona on käsitteenä tarpeellinen, ei se kuitenkaan ole metafysisesti välttämätön, ainoastaan käsitteellisesti. Vaikka käytämme ensimmäistä persoonaa kuvatessamme todellisuutta, voisimme kuvata maailman yhtä hyvin ilman tätä käsitettä.

Schechtmanin analyysissä saattaa sekoittua kaksi keskustelua. Ehkä uudelleenidentifioinnin kysymykset ovat yksinkertaisesti eri keskustelua kuin itsetuntemuksen kysymyksiin perustuva keskustelu, eikä sen sisällä tarvitse sen vuoksi sanoa mitään itsetuntemuksen kysymyksistä. Olen tässä kappaleessa kuitenkin nostanut esille itsetuntemuksen kysymyksiä Parfitin teoriassa, sillä on mielenkiintoista huomata, että vaikka Parfit haluaa antaa objektiivisen ja luonnontieteellisen kuvauksen persoonan identiteetistä, teoriaan sekoittuu kuitenkin joitakin kysymyksiä itsestä.

## **8.5. Johtopäätökset**

Parfit katsoo todistaneensa, että persoonan identiteettiä ei ole olemassa kuin käsitteellisessä mielessä. Tämä osoittautuu kuitenkin hankalaksi persoonan toimijuuden kannalta. Jotta persoona kykenisi rationaaliseen ja pitkäaikaiseen toimintaan, täytyy olettaa jokin subjekti, joka toimii itsestään lähtöisin. Vain subjekti kykenee refleктоimaan, astumaan askeleen taaksepäin arvioimaan tekojaan, toimintaansa ja niiden oikeutta tai vääryyttä ja arvioimaan mikä halu on hyvä, oikein ja kannattamisen arvoinen ja mikä ei. Reflektiokyky on yksi suurimmista toimijuuden ongelmista Parfitin teoriassa. Sekä maltillisen että äärimmäisen tulkinnan mukaan Parfitin persoonalle ei voi olettaa reflektiokykyä.

Voidaan myös katsoa, että vain subjekti kykenee asettamaan päämääriä ja suunnittelemaan toimintaansa pitkillä aikaväleillä. Parfitin persoona voidaan kuitenkin ainakin osittain nähdä kyvykkäänä järkevään toimintaan, koska maltillisen reduktionismin tulkinnan mukaan se voi omata jonkinlaisen subjektin ja sitä kautta suunnitelmallisuutta ja ajallisuutta. Seuraava ongelma nousee kuitenkin siitä, että maltillisen reduktionismin persoona voidaan tulkita siten, että se edellyttää jonkinlaisen identiteetin. Tällöin teoria ajautuu jälleen kehään, jota Parfit on pyrkinyt kvasimuistien käsitteellä välttämään. Jos taas Parfitin teoria tulkitaan äärimmäisen reduktionismin mukaan, persoona ei kykene ollenkaan toimintaan. Parfitin teoria ajautuu umpikujaan kummankin reduktionismin suuntauksen tulkinnan kannalta.

Näyttää siltä, että Parfitin teoriassa funktionaalisia määreitä on vaikeaa perustella ilman jonkinlaisen minuuden ja subjektiivisten elementtien olettamista. Ylipäänsä persoonan onnistunutta toimintaa tuntuu olevan vaikeaa kuvata ilman minuutta, reflektiokykyä, ajallisuutta, suunnitelmallisuutta ja päämäärällisyyttä. Kysymys on monisyinen ja siitä on persoonan yhteydessä kirjoitettu paljon. Analyysini Parfitin yhteydessä on vain yksi näkökulma ja oma kantani asiaan.

Persoonan ontologiset määreet tuntuisivat vaikuttavan siihen, kuinka onnistuneesti persoonan funktionaalisia määreitä voidaan kuvata. Parfitin kanta persoonan ontologisten määreiden osalta on reduktionistinen. Parfitin mukaan ei siis ole olemassa minuutta tai itseä ainakaan minään metafyyssisenä entiteettinä. Tämä taas vaikuttaa siihen, millaisena persoona voidaan toimijana määritellä. Äärimmäisen reduktionistisen tulkinnan mukaan persoona ei onnistunut toimijana, maltillisen suuntauksen persoona taas hieman paremmin. Näin ontologinen taso määrittää vahvasti sitä, millaisia funktionaalisia määreitä persoonalle voidaan antaa.

Parfitin teoriaa tarkasteltaessa vaikuttaa myös siltä, että siirryttäessä ontologiselta tasolta funktionaaliseen tasolle, vaaditaan persoonalta enemmän subjektiivisia ominaisuuksia. Persoona on kuvattavissa ontologisella tasolla suhteellisen onnistuneemmin ilman minuutta ja subjektiivisia ominaisuuksia, mutta toiminnan tasolla vaaditaan ehdottomammin jonkinlaista minuutta, jotta toiminta voisi onnistua. Persoonan funktionaalisten määreiden analyysi tuntuu osoittavan, että persoonan identiteetillä ja subjektiivisilla ominaisuuksilla on toimintamme kannalta oleellista merkitystä.

Näyttää myös siltä, että funktionaaliset määreet voivat vaikuttaa ontologisiin määreisiin eli siihen, millaisista ominaisuuksista persoonan identiteetin voidaan katsoa rakentuvan. Jos persoonan halutaan onnistuvan toiminnassa, sille täytyy olettaa jonkinlainen minuus ja subjektiivisia elementtejä. Tämä oli Parfitin teoriassa ainakin osittain mahdollista, jos se tulkitaan maltillisen reduktionismin mukaisesti. Maltillisessa reduktionismissa persoona säilyy samana psykologisten kytkösten avulla, ja kytkösten säilymisen samoina voidaan taas tulkita edellyttävän jonkinlaisen identiteetin muodostamista. Teoria ajautuu taas kehään. Funktionaalisten ominaisuuksien voidaan siten katsoa vaikuttavan myös siihen, kuinka persoonan identiteetin kuvailu onnistuu ontologisena. Tietenkin voidaan turvautua selitykseen, että Parfit tarkoittaa ainoastaan kuvailla persoonan samuuden kriteerejä kahdella eri ajan hetkellä ja sen vuoksi hänen ei tarvitse sanoa mitään



funktionaalista määreistä. Voidaan kuitenkin kyseenalaistaa, mitä mieltä sellaisen persoonan kuvailussa on, joka ei kykene ollenkaan toimimaan tai joka jää vajaaksi toimijana.

### III Normatiiviset määreet

#### 9. Persoona ja moraalisuus

Edellisessä luvussa 2. käsiteltiin persoonaa kokonaisuudessaan funktionaalisenä. Ajallisuuden, jonkinlaisen toiminnan suorittavan subjektin, suunnitelmallisuuden, päämäärällisyyden ja reflektionkyvyn voidaan katsoa olevan myös ehtona sille, että persoona voi olla moraalinen. Tarkastelen gradun tässä osassa edelleen jossakin määrin funktionaalisia ominaisuuksia, koska niiden voidaan katsoa olevan vähimmäisvaatimuksia persoonan moraalisuudelle. Kysymyksenasettelu voisikin tältä osalta gradun kolmannessa osassa kuulua, millainen on Parfitin persoona moraalisenä toimijana. Myös moraalista puhuttaessa Parfitin reduktionismin äärimmäinen tai maltillinen tulkinta antaa erilaiset tulokset arvioitaessa persoonan moraalisuutta.

Luvussa yhdeksän tarkastelen kuitenkin pääasiassa persoonan normatiivisia ulottuvuuksia. Normatiiviset määreet määrittävät persoonaa moraalisenä subjektina. Parfit katsoo siis toteuttaneensa työnsä ensimmäisen tavoitteen. Sen mukaan olemme muuttaneet käsitystämme siitä mitä olemme. Uusi teoria on osoittanut persoonan identiteetin olevan reduktionistinen. Parfitin työn toinen tavoite on osoittaa, että uuden persoonan identiteettiä koskevan käsityksen myötä meidän tulisi myös muuttaa käsitystämme moraalista. Vanha moraaliperustuu väärille oletuksille persoonan identiteetistä. Nyt kun tiedämme totuuden, meidän tulisi muuttaa myös käsityksiämme moraalista. Toinen tavoite käsittelee siten persoonan identiteettiä moraalisenä.

Aiempi käsitys moraalista perustuu Parfitin mukaan *Self-interest Theory S*:lle. Tässä vanhassa moraalikäsitelyssä jokaisen ihmisen korkeimpana tavoitteena on tähdätä siihen, että elämä menee yksilön omalta kannalta mahdollisimman hyvin.<sup>147</sup> Parfitin mukaan tämä on väärin ja perustuu väärille oletuksille moraalista, rationaalisuudesta ja persoonasta. Käsitys perustuu Parfitin mukaan kristilliseen perinteeseen, jonka moraalilla meille on opetettu kaksituhatta vuotta. Sen mukaan on irrationaalista käyttäytyä ei-moraalisesti, koska Jumala rankaisee ei-moraalisesta

---

<sup>147</sup> Parfit 1984, 3–4.

käytöksestä laittamalla väärintekijän helvettiin. Tällaisia piirteitä on löydettävissä myös muslimeilta, hindulaisilta ja buddhalaisilta Parfitin mukaan. Sen vuoksi jokaisen yksilön korkein tavoite on toimia rationaalisesti sen mukaan, mitä moraalit vaatii ja mikä on yksilölle itselleen hyväksi.<sup>148</sup> Tämä käsitys on jäänyt elämään moraalit- ja rationaalisuuskäsityksiimme. Parfitin mukaan tämä ei kuitenkaan ole enää tarpeellista ja on itse asiassa haitallista, koska *Self-interest Theory* perustuu itsepetokselle.<sup>149</sup> Sen vuoksi meidän täytyisikin muuttaa käsityksiämme moraalit ja rationaalisuudesta. Muutos lähtee liikkeelle siis siitä, että hylkäämme vanhan ei-reduktionistisen käsityksen persoonan identiteetistä ja sitten perustamme uuden moraalit- ja rationaalisuuskäsityksen reduktionistiselle teorialle identiteettikäsitykselle. Parfitin teoksen *Reasons and Persons* ensimmäinen osa käsittelee lähinnä *Self-interest Theory*:a. En kuitenkaan käsittele tässä sitä sen tarkemmin. Näkökulmani tutkimukselle on toinen, tarkastelen moraalit muutoksia ennemminkin utilitarismin, reduktionismin tulkinnan ja persoonan identiteetin teorian kannalta, kuin *Self-interest Theory*:n kumoavana.

Gradun kolmannessa osassa tarkastelen ensin erilaisia lähtökohtia, joista persoonan moraalituuutta voidaan lähestyä. Olen poiminut kolme erilaista lähestymistapaa, jotka ovat keskeisiä moraalit persoonan tutkimuksessa ja jotka ovat etenkin Parfitin tekstejä tutkiessa olennaisia. Luvun lopuksi arvioin Parfitin työtä näistä lähtökohdista käsin. Kolmannen osan keskivaiheilla selvennän uusia moraalit johtopäätöksiä, joita voidaan Parfitin mukaan vetää uudesta persoonan identiteettiä koskevasta käsityksestä. Viimeisessä kappaleessa arvioin ontologisten, funktionaalisten ja normatiivisten määreiden suhteita.

## 9.1. Moraalit ja moraalit henkilö

Joudun sivuuttamaan muutamalla huomiolla tärkeän kysymyksen siitä, mitä moraalit on, tilanpuutteen vuoksi. Moraalit voidaan tietenkin käsittää monella eri tavalla. Voidaan kuitenkin löytää joitakin yleisiä luonnehdintoja. Jos kysytään mitä moraalit merkitsee, useimmiten vastataan seuraavanlaisesti: Moraalit voidaan sanoa olevan inhimillisen kielenkäytön ja toiminnan muoto, joka on

---

<sup>148</sup> Parfit 1984, 130.

<sup>149</sup> En lähde tämän tarkemmin analysoimaan mitä merkitsee itsepetos teorian yhteydessä, koska se ei koske persoonan identiteettiä ja moraalituuutta koskevaa keskustelua.

- (1) preskriptiivistä erotuksena deskriptiivisestä. Deskriptiot kuvaavat tosiasioita. Moraalin kieli taas ei kuvaa tosiasioita tai todellisuutta, vaan käskee tai kehottaa tekemään jotakin. Esim. moraali voi tuomita väkivaltaisuuden ja kehottaa rehellisyyteen, kun taas kuvaileva lause: ”Varkaus on toisen omaisuuden luvatonta haltuunottoa”, on tosiasiaa kuvailevana deskriptio.
- (2) universaalista eli yleistä. Moraaliset periaatteet, arvioinnit tai säännöt eivät saa olla sidoksissa kehenkään erityiseen henkilöön, vaan ne koskevat ja sitovat kaikkia. Moraali koskee siten kaikkia ihmisiä yhtäläisesti samoissa oloissa. Moraalinen ajattelu on oman toiminnan yleistämistä.
- (3) autonomista. Joidenkin käsitysten mukaan moraalia ei voida jäännöksettä palauttaa mihinkään muuhun elämän alaan tai kieleen, kuten biologiaan, taiteeseen tai uskontoon eikä sitä voida perustella minkään muiden arvostelmien avulla.
- (4) ylivertaista. Moraali antaa tietyt säännöt ja velvoitteet, joita on ensisijaisesti seurattava.<sup>150</sup>

Käsittelen kuitenkin moraalia ja moraalisuutta ainoastaan siitä rajatusta näkökulmasta, jossa se liittyy kysymyksiin persoonasta ja persoonan identiteetistä. Moraali liittyy luontevasti kysymyksiin persoonasta. Moraali kuuluu olennaisesti ihmisen maailmaan, kuten kohdasta (1) nähdään. Se yrittää kertoa, mitä tulisi tehdä tai miten pitäisi toimia, eikä useimpien käsitysten mukaan kuvaa tosiasioiden maailmaa. Moraalisuus käsittelee siten aina sitä, millainen ihminen voi olla moraalinen tai miten tulisi elää ollakseen moraalinen. Yleisiä persoonan kriteerejä kuvattaessa moraalisuus on sen vuoksi tärkeä elementti.

Luettuani eri teorioita ja tutkimuksia persoonan identiteetistä ja moraalisuudesta, olen havainnut, että kysymystä persoonasta ja moraalisuudesta voidaan lähestyä ainakin kolmesta eri suunnasta:

1. Etiikan teoria määrittää persoonan moraaliset piirteet.
2. Persoonalta tulee löytyä tiettyjä ominaisuuksia riippumatta mistään erityisestä etiikan teoriasta. Ilman näitä ominaisuuksia moraalisuus ei ole mahdollista persoonalle.
3. Persoonan ominaisuuksista on johdettavissa moraalisia käsityksiä tai jokin tietty etiikan teoria.

---

<sup>150</sup> Airaksinen 1987, 62–77. Kohdat seuraavat R. M. Haren näkemyksiä teoksessa *The Language of morals*, Oxford, 1952. Haren mukaan näin luonnehditaan yleisimmin moraalia. Nämä neljä kohtaa eivät liity Haren omaan moraalifilosofiaan.

Ensimmäistä kysymystä persoonan moraalisuudesta voi lähestyä tutkimalla eri etiikan teorioita ja moraalifilosofioita ja selvittää, löytyykö niistä persoonakäsityksiä ja jos löytyy, millaisia. Persoonaa tarkastellaan moraalifilosofian teorian kautta ja tutkitaan, millaisia ominaisuuksia itse teoria vaatii persoonalta. Käsitykset siitä, millainen persoona on moraalinen, vaihtelevat eri moraalifilosofioissa suuresti. Esimerkiksi utilitarismin, kantilaisuuden ja hyve-etiikan käsitykset persoonan moraalisuudesta ovat hyvin erilaisia. Jokaisella etiikan teorialla on kuitenkin jonkinlainen persoonakäsitys. Tämä johtuu siis siitä, että moraalit kuuluu ihmisten maailmaan. Persoonaa on myös moraalifilosofiassa linkki etiikan teorian ja sen soveltamisen välillä. Persoonaa on se, joka tulkitsee etiikan teorian ja soveltaa sitä käytännön tilanteessa. Sen vuoksi kaikista moraalifilosofioista on löydettävissä jonkinlainen persoonakäsitys.<sup>151</sup> Useat filosofit ovat lähestyneet kysymystä persoonan moraalisuudesta tätä kautta. Tällaisen tutkimuksen on tehnyt väitöksessään mm. Jaana Hallamaa. Myös Parfitin persoonaa voidaan tutkia tämän suuntauksen kautta. Parfit itse kannattaa utilitarismia, ja hänen teoriansa moraalinen persoona on utilitaristinen. Gradussani tutkin myös, onnistuuko Parfit kuvailemaan teoriallaan persoonan identiteetistä utilitaristisen moraalisen persoonan.

Tässä lähestymistavassa moraalifilosofian teoria määrittää persoonan ominaisuudet. Tämä tutkimustapa ei ole välttämättä mitään faktan ja normin eli persoonan ja tämän moraalisuuden välistä kytköstä, ja siinä voidaan kyseenalaistaa, onko moraalit riippuvainen metafyyisistä ja faktuaalisesta todellisuudesta. Persoonan kriteereitä ei tarvitse johtaa mistään faktuaalisesta todellisuudesta, vaan ennemminkin tarkastellaan yleisesti moraalisuudelle ja ihmisyydelle tärkeitä ominaisuuksia ja nämä ominaisuudet heijastuvat persoonakäsityksessä. Itse etiikan teoria tai sitten sosiaalinen todellisuus saattavat myös vaikuttaa siihen, millainen persoonan identiteetistä ja identiteettikäsityksestä muotoutuu. Tällaista vaihtoehtoa Parfit itse ei ole ottanut ollenkaan huomioon. Tässä tutkimustavassa tärkeämpää on itse moraalisuus eikä niinkään faktat.

Kohdan 2. mukaan voidaan katsoa, että persoonalla täytyy olla joitakin vaadittuja ominaisuuksia, jotta persoona voisi olla moraalinen tai että moraalisuus olisi ylipäänsä mahdollista. Persoonan voidaan katsoa pystyvän moraalisuuteen, mikäli hän on eritoten ajallinen, mutta myös intentionaalinen, omaa kyvyn reflektioon ja kykenee suunnitelmalliseen ja päämäärälliseen toimintaan. Nämä funktionaaliset kyvyt mahdollistavat sitten sen, että persoona voi omata tiettyjä moraalisia ominaisuuksia, mm. oikeuksia ja velvollisuuksia, voi toimia pitkäaikaisen suunnitelman

---

<sup>151</sup> Hallamaa 1994, 14–15.

mukaan, toimia ja harkita järkevästi<sup>152</sup> ja sitoutua ja olla vastuullinen ja saada ansionsa ja palkkansa mukaan moraalista toiminnasta. Persoonalle löytyy varmasti muitakin moraalisia ominaisuuksia riippuen näkökulmasta. Katson edellä lueteltujen funktionaalisten ominaisuuksien lisäksi kuitenkin näiden moraalisten vaatimusten olevan vähimmäisvaatimuksia persoonan moraalisuudelle.<sup>153</sup> En käsittele työssäni ollenkaan sitä, millaisia määreitä moraalilla persoonalla voi ylipäänsä olla.<sup>154</sup> Parfit käsittelee juuri näitä moraalisia ominaisuuksia omassa käsityksessään persoonan moraalisuudesta ja se on yksi lähtökohta rajaukselleni persoonasta ja moraalista. Yksi näkökulma työssäni onkin se, täyttääkö Parfitin muotoilema persoona nämä moraalisuuden vähimmäisvaatimukset, vai jääkö se vajaaksi.

Tässä näkökulmassa voidaan olettaa, että normit ovat johdettavissa tosiasioista eli moraalikäsitys persoonakäsityksestä. Toisaalta voidaan myös katsoa, että moraalille persoonalle täytyy olettaa näitä ominaisuuksia riippumatta faktuaalisesta todellisuudesta, jotta moraalisuus olisi ylipäänsä mahdollista.

Kolmannen lähestymistavan mukaan moraalisuus on riippuvainen persoonan identiteetistä. Tässä vaihtoehdossa tutkitaan persoonan identiteettiä ja katsotaan sen luonteen ja ominaisuuksien vaikuttavan myös moraalikäsitysiin. Oikeat moraalikäsitukset ovat johdettavissa faktuaalisesta persoonan identiteetistä. Tämän näkemyksen mukaan faktuaalisista väitteistä voidaan ylipäänsä johtaa normatiivisia eli moraalisia päätelmiä. Moraalisuus on riippuvainen faktoista ja siten faktat ovat tärkeämpiä kuin itse moraalisuus. Tärkeää on faktojen oikea kuvailu, toisarvoista on se, millaiseksi moraalisuus muodostuu näiden faktojen mukaisesti. Persoonan identiteetin faktoista voidaan siten vetää myös johtopäätös, että moraalisuus ei ole ollenkaan mahdollista. Myös Parfit kannattaa tätä käsitystä persoonasta ja moraalisuudesta. Parfit katsoo ensin muotoilevansa toden käsityksen persoonan identiteetistä ja käsittelee sitten muutoksia, joita tämä tosi käsitys aiheuttaa moraalikäsityksille. Parfit kannattaa utilitarismia, ja muutokset, joita persoonan identiteettikäsitys aiheuttaa moraalille, ovatkin utilitaristisia Parfitin tulkinnan mukaan. Tässä luvussa tarkastelen myös Parfitin näkemystä tästä näkökulmasta. Tutkin, kuinka hyvin hän onnistuu perustelevaan

---

<sup>152</sup> Järkevä toiminta voi olla pelkästään rationaalista, eikä sen kohdalla tarvitse välttämättä puhua moraalisuudesta. Se liittyy kuitenkin läheisesti moraaliseen toimintaan sitä kautta, että moraalisen toimijan tulisi kyetä järkevään harkintaan.

<sup>153</sup> Myös siitä voidaan tieteenkin olla montaa mieltä, mitkä ovat vähimmäisvaatimukset persoonan moraalisuudelle. Esimerkiksi hyve-eetikot kritisoivat Parfitin persoona siitä, että se ei omaa mitään sosiaalista viitekehystä tai arvotaustaa. Nämä ovat kuitenkin jo pidemmälle meneviä vaatimuksia kuin ylipäänsä ajallisuus, kyky toimia ja harkita järkevästi, reflektoida ja omata suunnitelmia, joiden voidaan katsoa olevan minimivaatimuksia.

<sup>154</sup> Neljäs lähtökohta persoonan moraalisuuden tutkimukselle voisi olla vielä se, millaisia määreitä moraalilla persoonalla voi ylipäänsä olla. Persoonan moraaliset määreet ylipäänsä eivät kuitenkaan kosketa työni aihetta ja Parfitin persoona erityisesti, joten olen jättänyt tämän näkökulman huomiotta.

kytköksen faktojen välillä. Selvitän myös, ovatko persoonan identiteetin faktoista vedetyt johtopäätökset onnistuneita.

## 9.2. Persoonan identiteetikäsityksestä johdetut moraaliset päätelmät

Parfit siis väittää, että jos omaksumme hänen muotoilemansa uuden ja toden käsityksen persoonan identiteetistä, on sillä myös moraalisia seurauksia. Parfitin käsittelemät moraaliset päätelmät koskevat lähinnä oikeudenmukaisuutta ja oikeudenmukaista jakoa, ansiota ja palkkiota (*desert*) ja sitoumusta (*commitment*). Moraaliset päätelmät, joita voidaan tehdä persoonakäsityksen muutoksen jälkeen, sisältävät aina jonkinlaisen viittauksen persoonan identiteettiin, jonka vuoksi nämä moraalifilosofiset muutokset mahdollistuvat. Jotta Parfitin tekemien moraalisten johtopäätösten tarkastelu olisi helpompaa, esittelen ne kahdessa osassa Samuel Schefflerin tekemän jaottelun mukaisesti<sup>155</sup> seuraavalla tavalla: Moraalipäätelmät perustuvat kahdenlaisille argumenteille persoonan identiteetistä:

- (i) psykologisen kytkeytyneisyyden ja jatkuvuuden asteittaiselle heikkenemiselle ja
- (ii) persoonan identiteetin yleiselle syvyydelle.

Tapauksessa (i) psykologisen kytkeytyneisyyden vähetessä asteittain voidaan Parfitin mukaan päätellä, että samalla ansion, palkan ja sitoumuksen kaltaiset moraaliset periaatteet menettävät painoarvoaan<sup>156</sup> asteittaisesti. Sekä periaatteiden ala kapenee että painoarvo heikentyvät asteittain. Tapauksessa (ii) persoonan identiteetin voidaan katsoa olevan ei-reduktionismin kumoamisen jälkeen vähemmän syvä faktana. Sen vuoksi voidaan ajatella, että myös moraaliperiaatteet, jotka sisältävät viittauksen persoonan identiteettiin, ovat vähemmän merkityksellisiä tai omaavat vähemmän painoarvoa. Tällainen periaate on esimerkiksi oikeudenmukaisen jaon periaate.

Parfitin mukaan reduktionistinen teoria persoonan identiteetistä tukee utilitarismia. Kaikki moraaliset päätelmät, joita Parfit työssään esittää, päätyvät jollakin tavalla puolustamaan utilitarismia. Seuraavaksi esittelen lyhyesti utilitarismin ja sen muutaman ongelmakohdan, joihin Parfit pyrkii löytämään vastauksia. Sen jälkeen käsittelem kohtien (i) ja (ii) moraalisia sekä

---

<sup>155</sup> Scheffler, 232–233.

<sup>156</sup> Olen suomentanut Parfitin käyttämän käsitteen *moral weight* moraaliseksi painoarvoksi.

rationaalisia johtopäätöksiä, joita persoonan identiteetin teoriasta voidaan Parfitin mukaan vetää. Kohdan (i) johtopäätöksien yhteydessä Parfit ei suoraan puhu utilitarismista, mutta olen löytänyt niistäkin utilitarismin kannalta suotuisia päätelmiä ja tarkastelen kohtaa (i) myös tästä näkökulmasta.

### 9.3. Utilitarismi

Utilitarismia voidaan pitää etiikan teoriana, joka perustuu ennemminkin rationaalisuudelle ja järkevälle toiminnalle eli prudentiaalisuudelle kuin moraaliselle kuvaukselle hyvästä. Utilitarismi on hyötymoraalia ja se kuvailee hyvää useimmiten onnellisuudeksi tai hyvinvoinniksi. Onnellisuuden tai hyvinvoinnin määrä on laskettavissa, ja tähtäimessä on mahdollisimman suuri onnen, hyvinvoinnin tai hyödyn maksimointi mahdollisimman suurelle määrälle ihmisiä. Jos yhteistä hyvää ei ole laskettavissa, voidaan käyttää minimax-teoriaa, jonka mukaan valitaan vaihtoehto, josta seuraa mahdollisimman pieni määrä tappioita tai kärsimystä. Minimax-teoriolla pyritään myös minimoimaan maksimihaitta tai maksimitappio.

Vaikka utilitarismissa pyritäänkin maksimoimaan hyötyä koko ihmiskunnan mittakaavassa, on se kuitenkin myös yksilön omasta hyvinvoinnista huolehtimista. Tähän liittyy prudentiaalisuuden, järkevän toiminnan käsite. Prudentiaalinen ihminen toimii järkevästi omien etujensa ja intressiensä puolesta. Moraalisuus kuitenkin vaatii universalisointia, sitä, että yksilö uhraa oman egoistisen etunsa yhteisen hyvän puolesta. Muiden hyvinvointi on yhtä tärkeää kuin oma ja siten oma hyvä on vain osa kokonaisyhyvinvoinnista. Utilitarismin on kuitenkin vaikeaa motivoida ihmisiä luopumaan omasta itsekkästä hyvästään, koska sillä ei ole tarjota mitään erityisiä perusteita universalisoinnille. Utilitarismi ei anna mitään perustelua tai periaatteita, jonka vuoksi yksilön olisi luovuttava omasta itsekkästä edustaan muiden hyväksi. Utilitarismin yksi jännite on siten prudentiaalisuuden ja universaalisen moraalisuuden yhteen sovittaminen.<sup>157</sup>

Tähän liittyy myös utilitarismin toinen ongelmakohta. Utilitarismi ei tee moraalifilosofiassaan eroa eri persoonien välille. Utilitarismin päätavoite on hyödyn tai nautinnon maksimointi ja pääasia on mahdollisimman suuri määrä onnea. Hyödyn ja nautinnon määrä on sinällään tärkeää saada

---

<sup>157</sup> Airaksinen 1988, 136–146.

mahdollisimman suureksi, eikä sen jakautumisesta eri yksilöiden välille ole moraalisesti olennaista. Näkemys on siis impersonallinen.

John Rawlsin mukaan tämä merkitsee kuitenkin, että utilitarismissa koko yhteiskunta sulautetaan yhdeksi persoonaksi. Utilitarismi on ulottanut yhden yksittäisen persoonan prudentiaalisuuden ja moraalisuuden koskemaan koko yhteiskuntaa. Yhteiskunta käsitetään yhdeksi superpersoonaksi, puolueettomaksi tarkkailijaksi (*impartial spectator*), jonka voidaan kuvitella identifioituvan jokaiseen yhteiskunnan jäseneseen. Puolueeton tarkkailija pystyy näin sulauttamaan kaikkien halut yhdeksi yhteiseksi kokemukseksi. Tämän jälkeen tämän halujen summaa voidaan käsitellä kuin yksittäisen persoonan haluja. Samalla tavalla kuin yksittäinen persoona pyrkii maksimoimaan omassa elämässään edut ja minimoimaan haitat, pyrkii yhteiskunta samankaltaiseen maksimointiin koko yhteiskunnan laskettujen halujen summalla.<sup>158</sup> Yhteiskunta ei kuitenkaan ole yksi persoona, vaan se koostuu monista eri persoonista. Hyödyn maksimoinnin lisäksi pitäisi huomioida, että onnellisuus ja kärsimykset, edut ja haitat jakautuvat tasaisesti ja oikeudenmukaisesti eri persoonien välille. Näin ei tapahdu, jos etuja ja haittoja käsitellään yhtenä isona nippuun, johon on laskettu koko yhteiskunnan kokemukset. Utilitarismin pitäisi moraalifilosofiana huomioida myös yksilöiden väliset erot. Utilitarismin periaatteisiin pitäisi lisätä *oikeudenmukaisen jaon periaatteet* (*principles of Distributive Justice*), esimerkiksi *tasa-arvon periaate* (*principle of Equality*).<sup>159</sup>

Parfit katsoo teoriansa tuovan helpotusta sekä prudentiaalisuuden että utilitarismin ongelmiin. Parfitin mukaan hänen reduktionistinen persoonan identiteettinsä puoltaa utilitarismia. Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan moraalisia johtopäätöksiä, joita Parfit katsoo teoriastaan seuraavan.

#### **9.4. Moraaliset johtopäätökset kohdan (i) mukaan**

Ensinnäkin Parfit käsittelee siis moraalisia johtopäätöksiä, jotka seuraavat persoonan psykologisen kytkeytyneisyyden ja jatkuvuuden heikentymisestä asteittain (i). Tässä yhteydessä Parfit tarkastelee lähinnä ansion, palkan ja sitoumuksen käsitteitä. Mitä tapahtuu moraalille periaatteille, jotka sisältävät viittauksen persoonan identiteettiin, kun ei enää voida olettaa, että persoonan identiteetti on syvä fakta, vaan asteittaisesti heikentyvää psykologista kytkeytyneisyyttä ja jatkuvuutta?

---

<sup>158</sup> Rawls 1971, 22–33.

<sup>159</sup> Parfit 1984, 330.



#### 9.4.1. Ansio, palkka, sitoumus ja rangaistus

Tarkastelen tässä kappaleessa pääasiassa Parfitin näkemystä ansiosta ja palkasta esimerkiksi, jossa Parfit pohtii, millä tavalla rikollista tulisi rangaista teostaan uuden persoonakäsityksen mukaan. Ei-reduktionistien mukaan syyllisyyttä rikokseen kannattaa syvä fakta persoonan identiteetistä. Jos on olemassa tällainen syvä identiteetti, persoona on sama jokaisella elämänsä hetkellä. Hän kantaa läpi elämänsä syyllisyyttä rikoksesta, koska se on *hänen* tekemänsä. Persoona ansaitsee aina tulla tuomituksi rikoksestaan. Jos taas tällaista syvää persoonan identiteettiä ei ole olemassa, muuttuu käsitys ansiosta ja palkasta. Ei ole siis ketään, joka olisi vastuussa teostaan ja ansaitsisi tulla tuomituksi siitä. Tämä kanta on äärimmäisen reduktionismin, ja se tuntuu itse asiassa tuhoavan koko ansion, palkan ja vastuun käsitteet. Psykologinen jatkuvuus ei voi kantaa mukanaan moraalista syyllisyyttä rikokseen.

Parfin mukaan voidaan kuitenkin väittää yhtä uskottavasti maltillisen reduktionismin mukaan, että psykologinen jatkuvuus ja kytkeytyneisyys kantavat mukanaan vastuuta persoonan teoista ja sitä, että persoona ansaitsee tulla tuomituksi rikoksestaan.<sup>160</sup> Voidaan ajatella, että rikoksen suorittaneella henkilöllä on tietty määrä psykologista kytkeytyneisyyttä rikoksen tekemisen hetkeen. Lyhyen ajan sisällä suorat psykologiset kytkökset ovat tietenkin vahvoja. Mitä enemmän aikaa kuluu, sitä vähemmän kytköksiä on. Jossakin vaiheessa psykologiset kytkökset ovat heikentyneet niin paljon, että voidaan ajatella psykologisen kytkeytyneisyyden katkenneen. Silloin voidaan ajatella persoonan muuttuneen toiseksi. Samalla tavalla voidaan ajatella, että tekijä on vastuussa teostaan asteittaisesti psykologisten kytkösten määrän perusteella. Se ansaitseeko hän rangaistuksen teostaan, riippuu siitä, kuinka paljon kytköksiä on olemassa.<sup>161</sup> Jos kytköksiä on paljon, hän ansaitsee täyden rangaistuksen. Jos kytkökset ovat löyhempiä, tulisi rangaistuksen olla lievempi, koska persoona ei ole enää sama kuin aiemmin. Joissain tapauksissa, kun aikaa on kulunut paljon, rikollinen ei ehkä enää ansaitsisi rangaistusta ollenkaan. Silloin rikollisen nykyinen minä ei ansaitse tulla tuomituksi menneisyyden minuutensa teoista. Samanlainen asteittainen heikentyminen koskee Parfitin mukaan myös velvollisuutta ja sitoutumista. Lupaukset, sitoumukset ja velvollisuudet heikentyvät asteittain psykologisen kytkeytyneisyyden myötä.

---

<sup>160</sup> Parfit 1984, 323–326.

<sup>161</sup> Psykologisia kytköksiä ovat mm. muisti, uskomukset, halut, intentiot ja luonteenpiirteet. Parfitin mukaan esimerkiksi muistinmenetys ei olisi riittävä syy, jolla rikollinen voisi välttää rangaistuksen. Ennemmin luonteenpiirteet ovat tärkeässä osassa rikoksen vastuullisuutta ylläpitävissä psykologisissa kytköksissä. Kysymys on mutkikas ja Parfit toteaa, ettei lähde pidemmälle spekuloidaan asialla. Parfit 1984, 326.

Parfit uskoo, että vastaavan kaltainen näkemys on syynä siihen, miksi monilla mailla on aikarajoituksia, joiden jälkeen rikollista ei enää voida tuomita menneisyytensä rikoksesta. Suomessakin rikokset vanhentuvat asteittain. Esimerkiksi sakkorangaistus vanhenee kahdessa vuodessa. Jos syytetty ei ole nostettu kahden vuoden kuluessa, rikos on vanhentunut. Yli vuoden kestävässä vankeusrangaistuksissa vanhentumisaika on kaksi kertaa rikoksesta määrättävä maksimirangaistus. Esimerkiksi taposta voi saada vankeusrangaistuksen kahdeksasta kymmeneen vuoteen. Näin ollen tappo vanhenee kahdessakymmenessä vuodessa. Jos rikoksesta voidaan määrätä elinkautisrangaistus, se ei vanhene koskaan. Elinkautisen rangaistuksen voi saada murhasta.<sup>162</sup> On mielenkiintoista pohtia, millaisia vaikutuksia ja sovelluksia persoonan identiteettiä koskevan käsityksen muutoksella ja siitä johtuvalla rangaistuskäsityksen muutoksella olisi sosiaalisessa todellisuudessa sekä oikeusjärjestelmässä. Millaisia vaikutuksia Parfitin teorialla olisi ollut esimerkiksi syksyllä 2005 Suomessa käytyyn oikeudenkäyntiin Bodominjärven murhamysteeristä? Tarkastelen tapausta lyhyesti ja leikkimielisesti esimerkinomaisena. Esimerkki valottaa myös sitä, millä tavalla asteittainen psykologinen kytkeytyneisyys vaikuttaa ansion ja palkan periaatteeseen myös sosiaalisessa todellisuudessa. Syytettynä oli Nils Gustafsson neljäkymmentäviisi vuotta sitten tapahtuneista murhasta.<sup>163</sup> Vaikka Gustafsson todettiin syyttömäksi, oletetaan, että Gustafsson olisi tehnyt murhat. Suomen laki määrää murhasta elinkautisen tuomion. Ansaisisiko Gustafsson tulla tuomituksi?

Parfitin näkökulmasta Gustafssonia tuskin tulisi enää pitää vastuullisena teostaan. Parfit puhuu toisaalla tarkalleen neljästäkymmenestä vuodesta esimerkkinä, missä ajassa suorat psykologiset kytkökset ovat heikentyneet ja persoona muuttunut toiseksi.<sup>164</sup> Muistiyhteydet ovat myös varmasti heikentyneet. Gustafsson on väittänyt alusta asti kärsivänsä muistinmenetyksestä. Jos muisti otettaisiin lukuun psykologisena kytköksenä, joka ylläpitää syyllisyyttä, ei Gustafssonia ehkä voitaisi tuomita. Jos hän muistaisi surman, olisivat muut psykologiset kytkökset joka tapauksessa heikentyneet. Gustafssonin nykyiset luonteenpiirteet, halut ja uskomukset eivät ainakaan julkisuuden luoman kuvan perusteella viittaa siihen, että hän muistuttaisi enää raakaa surmaajaa. Nykyisin 63-vuotias Gustafsson on tunnettu lainkuuliaisena kansalaisena, hyvänä naapurina ja aviomiehenä sekä rauhallisena ja mukavana miehenä. Vaimo kuvaa poliisin kuulustelupäiväkirjassa

---

<sup>162</sup> Internetlähde <http://fi.wikipedia.org/wiki/Rikos>

<sup>163</sup> Helluntaina vuonna 1960 neljä nuorta lähtivät telttaretkelle Bodominjärvelle. Aamulla kolme nuorista, kaksi tyttöä ja yksi poika, löytyivät surmattuna teltasta. Nils Gustafsson oli ainoa eloon jäänyt. Surmaajana pidettiin ulkopuolista, tuntematonta tekijää, mutta häntä ei koskaan tavoitettu. Gustafsson oli tutkintavankeudessa kaksi kuukautta surman jälkeen, mutta ei koskaan ollut syytettynä. Nyt neljäkymmentäviisi vuotta myöhemmin Gustafssonia syytettiin ensimmäistä kertaa murhasta. Poliisin tutkintamenetelmät ovat kehittyneet ja mm. dna-näytteiden perusteella syyttäjät olivat päätelleet Gustafssonin tehneen surmatyöt.

<sup>164</sup> Parfit 1984, 314.

Gustafssonia seuraavasti: ”Kaikki Nissen tuntevat tietävät, että hän on kiltti, sydämellinen ja auttavainen eikä voisi koskaan tehdä mitään paha kenellekään.” Gustafsson kuvailee luonnettaan poliisin esikuulusteluissa seuraavasti: Bodominjärven tapauksen jälkeen hän oli ”räjähtelevä äkäpussi” ja vasta neljäkymmenen vuoden jälkeen hänestä tuli nykyisen kaltainen ”viilipytty”.<sup>165</sup> Psykologiset kytkökset luonteenpiirteidenkin osalta näyttäisivät siis olevan varsin heikot. Parfitin teorian pohjalta voitaisiin ajatella, että Gustafsson on jo eri persoona kuin neljäkymmentäviisi vuotta sitten. Tietenkään näin suoraa johtopäätöksiä ei voida tapauksesta vetää ja todellisuudessa psykologisten kytkeytyneisyyden selvittäminen olisi hyvin monimutkainen ja vaativa prosessi. Parfit ei myöskään selvitä, millä keinolla raja määriteltäisiin, josta voitaisiin päätellä persoonan vaihtuneen toiseksi. Voidaan kuitenkin leikkimielisesti ajatella, että nyky-Gustafssonia ei voitaisi tuomita menneisyyden Gustafssonin rikoksesta, oli hän sitten syyllistynyt siihen tai ei.

Ylipäänsä Parfit käsittelee teoriansa mahdollisia sosiaalisia seurauksia varsin vähän, vaikka ne saattaisivat osoittautua jopa tuhoisiksi. Rikoksen ja rangaistuksen yhteydessä esimerkiksi äärimmäisen reduktionismin tulkinnan mukaan rikollista ei tulisi rangaista mistään teostaan. On myös vaikeaa kuvitella yhteiskuntaa, jossa ei pätsisi minkäänlaiset ansion, palkan, vastuullisuuden, velvollisuuden ja sitoumuksen käsitteet.

#### 9.4.2. Muutokset ja rationaalisuus

Psykologisen kytkeytyneisyyden ja jatkuvuuden asteittaisesta heikentymisestä voidaan ajatella olevan seuraamuksia myös prudentiaalisuudelle eli järkevälle toiminnalle. Parfitin mukaan perinteinen käsitys prudentiaalisuudesta perustuu itsekkäälle *Self-interest Theory*:lle, jonka mukaan yksilön korkein rationaalinen tehtävä on huolehtia siitä, että asiat menevät hyvin hänen *omalta* kannaltaan.<sup>166</sup> Ollakseen prudentiaalinen, persoonan tulee välittää myös tasaisesti kaikista tulevaisuutensa osista ja intresseistä, koska jokainen hänen elämänsä osa on hänen minuutensa osanen.<sup>167</sup> Parfitin mukaan teoria perustuu ei-reduktionistiselle persoonakäsitykselle, jonka mukaan on olemassa jokin ajallisesti läpi koko persoonan elämän säilyvä minuus. Näkökulma rationaalisuuden määrittelyyn on ajallinen, persoonan tulee välittää yhtäläisesti mitä hänelle tapahtuu huomenna kuin neljäkymmenen vuoden päästäkin.

---

<sup>165</sup> Poliisin kuulustelupäiväkirja, sit. Iltalehti, 5.8.2005. s.2.

<sup>166</sup> Parfit 1984, 3–4.

<sup>167</sup> Parfit 1984, 313.

Parfitin mukaan tämä käsitys rationaalisuudesta ei kuitenkaan pidä paikkansa, koska se perustuu virheelliselle identiteetikäsitykselle. Oikea käsitys prudentiaalisuudesta pitäisi perustaa reduktionistiselle persoonalle. Käsitys muodostuu erilaisiksi äärimmäisen ja maltillisen reduktionismin tulkinnoissa. Äärimmäinen reduktionismi kumoaisi kokonaan huolen omasta tulevaisuudesta. Omasta tulevaisuudesta ei tarvitsisi välittää millään tavalla, koska ei ole ketään josta välittää. Tällä käsityksellä olisi tietenkin tuhoisia seurauksia sekä ”itselle” että muille. Maltillinen reduktionismi antaa kuitenkin erilaisen vastauksen. Prudentiaalisuudessa ei ole enää kysymys huolesta ajallisessa perspektiivissä kuten ei-reduktionismissa, vaan huoli sitoutuu psykologisen jatkuvuuden ja kytkeytyneisyyden määrään. Reduktionistille ainoa, jolla on väliä on relaatio R ja psykologinen jatkuvuus ja kytkeytyneisyys. Näin ollen on rationaalista olla huolissaan tulevaisuudestaan niin kauan kuin psykologista jatkuvuutta tai kytkeytyneisyyttä on olemassa:

My concern for my future may correspond to the degree of connectedness between me now and myself in the future. Connectedness is one of the two relations that give me reasons to be specially concerned about my own future. It can be rational to care less, when one of the grounds for caring will hold to a lesser degree. Since connectedness is nearly always weaker over longer periods, I can rationally care less about my further future.<sup>168</sup>

Reduktionistisen persoonakäsityksen vallitessa ei ole enää irrationaalista olla imprudentiaalinen. Reduktionismi kumoaa vaatimuksen, jonka mukaan yksilön on välitettävä tasaisesti tulevaisuutensa ja elämänsä kaikista osista ollakseen rationaalinen. Nyt huoli tulevaisuudesta on rationaalista ulottaa vain niin kauas, kuin on oletettavaa, että vahvaa psykologista kytkeytyneisyyttä on olemassa. Imprudentiaalisuus on pelkkä toteamus, joka ei enää kritisoi tai vastusta irrationaalisenä tiettyä toimintaa, vaan kuvailee jonkin neutraalin faktan.<sup>169</sup>

Parfit kuitenkin toteaa, että suuri imprudentiaalisuus on aina pahasta.<sup>170</sup> Vaikka se ei ole reduktionismin kannalta enää irrationaalista, saattaa se olla uuden käsityksen mukaan *moraalisesti* väärin. Reduktionistisen persoonakäsityksen mukana tulee uusia agentteja, joita kohtaan meillä on velvollisuuksia. Voimme ajatella omaavamme peräkkäisiä minuuksia, joiden voidaan ajatella

---

<sup>168</sup> Parfit 1984, 313.

<sup>169</sup> Ennen esimerkiksi sana siveetön oli moraalisesti tuomitseva. Nyt sana on muuttunut monille (ainakin jossakin määrin) pelkäksi kuvailevaksi sanaksi, joka ei aseta mitään arvoarvostelmaa henkilön käytökselle. Samalla tavalla uuden persoonakäsityksen myötä termi imprudentiaalisuus muuttuu pelkäksi kuvailevaksi toteamukseksi, eikä esitä enää arvostelmaa henkilön rationaalisuudesta. Parfit 1984, 318.

<sup>170</sup> Parfit 1984, 318.

olevan eri persoonia, kuin itse olemme nyt. Tulevaisuutemme minuudet ovat verrattavissa muihin ihmisiin, joita kohtaan meillä on moraalisia velvollisuuksia ja joilla tulisi olla sanansa sanottavana, jos vahingoitamme heitä: ”We ought not to do to our future selves what it would be wrong to do to other people.”<sup>171</sup> On väärin ja moraalitonta kohdella tulevaisuuden minuuksia imprudentiaalisesti, esimerkiksi polttamalla nuorena paljon tupakkaa, koska silloin aiheutamme tulevaisuuden minuudellemme mahdollisen ennenaikaisen kuoleman. Jos en ole enää tulevaisuudessa sama persoona, voisin huolelta tehdä vaikka itsemurhan. Mutta jos tekisin itsemurhan, olisi se väärin vierasta persoonaa, tulevaisuuden minuutta kohtaa, jolta riistäisin mahdollisuuden elämään. Sen vuoksi meidän tulisi pidättäytyä esimerkiksi itsemurhasta. Näin saimme näppärästi ”oman tulevaisuutemme” alueelle, josta täytyy pitää huolta ja kohdella ”itseämme” vieraana tai toisena persoonana hyvin ja moraalisesti. Kavennettaessa prudentiaalisuuden aluetta rationaalisuuden teoriana laajenee moraalinen alue vastaavasti. Rationaalisuuden käsite muuttuu siten persoonaa kuvaavien tosiasioiden mukaisesti.

Parfitin mukaan tästä muutoksesta persoonakäsityksessä ja prudentiaalisuudessa seuraa, ettei itsellä ole enää niinkään väliä, mutta muut ihmiset tulevat lähemmäs. Tämän voi katsoa antavan tukea utilitarismin teorialle, vaikka Parfit ei sitä missään kohdassa suoraan mainitse. Ristiriita prudentiaalisuuden oman edun ja yhteisen edun välillä pienenee. Yksilöllisillä ja persoonakohtaisilla eduilla ei ole enää pidemmällä tähtäimellä väliä. On rationaalista ja moraalisesti oikein olla kiinnittämättä omaan etuun niin paljon huolta kuin aiemmin ja huolehtia ihmiskunnan yhteisestä edusta.

### 9.4.3. Asenteiden ja tunteiden muuttuminen

Koska omasta tulevaisuudesta ei tarvitse enää huolehtia yhtä paljon kuin ennen, voidaan myös kysymyksiin kuolemasta ja kärsimyksestä suhtautua toisella tavalla. Parfit sanoo, että totuus persoonan identiteetistä on vapauttava ja lohduttava. Toisin kuin ei-reduktionistin, reduktionistin ei tarvitse pelätä kuolemaa. Parfitin mukaan kuolemaa voi ajatella silloin seuraavalla tavalla: ”Instead of saying, ’I shall be dead’, I should say, ’There will be no future experiences that will be related, in certain ways, to these present experiences’.” Ei-reduktionistille kuolema merkitsee kaiken loppua minuuden häviämisen kautta.<sup>172</sup> Reduktionistille ajatus kuolemasta ei olisi näin masentava, koska

---

<sup>171</sup> Parfit 1984, 320.

<sup>172</sup> Jollei ole ei-reduktionisti, joka uskoo kuolemattomaan sieluun.

mitään minuutta ei ole, joka voisi lakata olemasta. Pelkästään jotkut tietyt kokemukset eivät enää olisi liitettyjä jollakin tietyllä tavalla joihinkin muihin kokemuksiin. Sama koskee kärsimystä. Reduktionistille sekään ei ole yhtä kohtalokasta kuin ei-reduktionistille: ”Instead of saying, ’The person suffering will be me’, I should say, ‘There will be suffering that will be related, in certain ways, to these present experiences’.”<sup>173</sup>

Parfitin mukaan muutos asenteissamme ja tunteissamme ei ole automaattisesti oikeutettu. Jos ei enää usko ei-reduktionistiseen käsitykseen, ei enää ole niin huolestunut omasta tulevaisuudestaan. Kuitenkin jonkintasoinen huoli säilyy aina. Parfitin mukaan huoli omasta tulevaisuudesta on evoluution määräämä, koska eläimet, jotka eivät huolehtisi omasta tulevaisuudestaan, kuolisivat muuten nopeasti. Erityinen huoli omasta tulevaisuudesta on siten jossakin määrin luonnollinen fakta. Fakta on neutraali, eikä siihen ole vastausta, onko se oikeutettu vai ei, koska meillä kaikilla on se.<sup>174</sup> Voimme kuitenkin ajattelemalla totuutta muuttaa asenteitamme.

Intuitiivisesti kuolemaa ja kärsimystä on kuitenkin vaikeaa kuvitella lohduttavana ja vapauttavana, vaikka olisikin omaksunut reduktionismin käsityksen minuudesta. Esimerkiksi kärsimys on kuitenkin äärimmäisen epämiellyttävä tuntemus ja vaikka se ei olisikaan mikään pysyvä minuus, joka sen tulee kohtaamaan, se tulee ’joihinkin tiettyihin kokemuksiin liitettyinäkin’ tuntumaan äärimmäisen epämieluisalta. Vaikka ajattelisi kuinka ”totuutta”, kuolema ja kärsimys aiheuttavat useimmissa pelkoa. Kun tarkastelee Parfitin kuolema-argumenttia, voisi ajatella asian toisin päin. Peräkkäisten minuuksien vaihtuminen voisi tarkoittaa aina metaforisesti pientä kuolemaa, sellaisena kuin sen ennen tai arkielämässä ymmärsimme, ja siksi niistäkin voisi olla yhtä suruissaan ja peloissaan. En ole varma lohduttavatko Parfitin argumentit ketään muuta kuin häntä itseään.

Uusi käsitys persoonan identiteetistä on Parfitin mukaan myös vapauttava, koska siinä pääsee ”eroon itsestä” ja lähemmäs muita ihmisiä. Koska omasta minuudesta ja kuolemasta välittää vähemmän, ovat muut Parfitin mukaan lähempänä. Parfit vertaa ei-reduktionistien käsitystä persoonan identiteetistä ja elämästä lasitunneliin, jota pitkin minä kulkee nopeammin joka vuosi ja jonka päässä odottaa pimeys. Reduktionistisen käsityksen omaksuva rikkoo lasin, kohtaa avoimen ilman ja silloin myös muut ovat lähempänä.<sup>175</sup> Mutta miksi ihmeessä silloin, jos ei välitä omasta tulevaisuudestaan, välittäisi muista ihmisistä enemmän? Onko ihmisellä jokin tietty vakioinen

---

<sup>173</sup> Parfit, 1984, 281–2.

<sup>174</sup> Parfit 1984, 308.

<sup>175</sup> Parfit 1984, 281.

määrä välittämistä, jonka hän suuntaa joko itseensä tai muihin? Jos ihminen välittää itsestään vähemmän, siirtyykö tämä vakioinen välittämisen määrä silloin automaattisesti muihin ihmisiin? Eikö pikemminkin voisi ajatella, että jos itselläkään ei ole väliä, miksi ihmeessä muilla olisi senkään vertaa? Miten ja miksi yksi relaatio R välittäisi toisesta relaatio R:stä? Miksi ja miten yksi psykologisen jatkuvuuden ketju välittäisi toisesta psykologisen jatkuvuuden ketjusta? Ajatus kuulostaa lähinnä absurdilta. Parfit on myös todistellut, ettei itsellä ole väliä. Voisi ajatella sen tarkoittavan silloin sitä, että itsellä ei ole mitään arvoa, eikä sitä ole silloin muillakaan. Jos ei ole arvoa, eikö silloin voi toisia kohdella miten välinpitämättömästi kuin haluaa.

Parfitin argumentointi ontuu mielestäni erityisesti siinä, että ei ole ollenkaan varmaa, millaisia moraalisia johtopäätöksiä uudesta 'totuudesta' voisi vetää. Vaikuttaa siltä, että siitä voisi vetää varsin monenlaisia päätelmiä ja Parfit on päättänyt päätelmien joukosta uskoa joihinkin, yllättäen positiivisiin, niistä. Parfit katsoo, että uudesta identiteettikäsityksestä voisi päätellä lohduttavia ja vapauttavia asioita, mutta yhtäläillä päätelmät voivat olla myös synkkiä ja lohduttomia.

## **9.5. Moraaliset johtopäätökset kohdan (ii) mukaan**

Parfit tarkastelee myös moraalisia johtopäätöksiä, jotka seuraavat tosiasiaista, ettei persoonan identiteettiä voida enää pitää ei-reduktionistisena syvänä faktana (ii). Koska persoonan identiteetti on vähemmän syvä, voidaan myös ajatella, että sen sisältäville moraalille periaatteille tarvitse antaa niin paljon painoarvoa. Tarkastelussa ei ole niinkään se, millä asteikolla persoonan identiteetti on kytkeytynyt, vaan identiteetin syvyyden yleinen muutos siirryttäessä ei-reduktionistisesta identiteettikäsityksestä reduktionistiseen. Tässä yhteydessä Parfit käsittelee oikeudenmukaisen jaon periaatteita kritiikin mukaan, jonka John Rawls on suunnannut utilitarismille.

### **9.5.1. Jakamisen periaatteiden muuttuminen**

John Rawlsin kritiikin mukaan utilitarismin tulisi huomioida persoonat erikseen ja tasa-arvoisina jaettaessa etujen ja nautintojen, taakkojen ja kärsimyksen summaa. Persoonan identiteetti perustuu syvälle faktalle. Jokainen persoona on selvärajainen yksikkö ja toisista selkeästi erotettava yksilö. Tämän vuoksi persoonat tulisi huomioida erillisinä ja tasa-arvoisina, eikä niputtaa samaan hyötyjen

ja taakkojen, nautinnon ja kärsimyksen nippuun. Edut ja haitat tulisi myös jakaa oikeudenmukaisesti eri persoonien välillä.

Ensimmäisenä tarkastelen oikeudenmukaisen jaon periaatetta ja muutoksia, joita reduktionistinen käsitys persoonan identiteetistä aiheuttaa tälle periaatteelle. Oikeudenmukaisen jaon periaatteen mukaan nautinnot ja kärsimykset, edut ja haitat tulisi jakaa oikeudenmukaisesti kaikkien persoonien kesken. Ensimmäinen muutos, jonka reduktionistinen teoria persoonan identiteetistä Parfitin mukaan aiheuttaa oikeudenmukaisuuden periaatteelle, on itse asiassa utilitarismin vastainen. Muutos nimittäin lisää entisestään eri persoonien välisiä rajoja eikä suinkaan poista niitä. Oikeudenmukaisen jaon periaatteiden alaa laajennetaan koskemaan eri persoonien elämien lisäksi myös yksittäisen persoonan elämää. Reduktionismin mukaan yksittäisen persoonan elämän sisällä voidaan erottaa eri persoonallisuuksien rajoja psykologisen kytkeytyneisyyden mukaisesti. Oikeudenmukaisen jaon periaatteiden voidaan siten ajatella koskevan myös kunkin senhetkisen persoonan menneisyyden ja tulevaisuuden minuuksia. Myös nämä yksittäisen elämän sisäiset persoonat tulisi huomioida jaettaessa etuja ja haittoja.<sup>176</sup> Jakamisen periaatteet ovat siten kaksinaisia, eri elämien välisiä ja elämän sisäisiä. Ensimmäinen muutos ei siten tue utilitarismia vaan laajentaa oikeudenmukaisen jaon periaatteiden alaa.

Vaikka jakamisen periaatteet saavat lisää alaa, fakta kuitenkin neutraloituu, koska sen moraalinen painoarvo laskee vastaavasti reduktionistisen teorian myötä.<sup>177</sup> Parfit sanoo: ”[on] the Reductionist View, it is more plausible to give these principles less weight, or even no weight.”<sup>178</sup> Tämä johtuu siitä, että ei ole mitään syvää persoonan identiteettiä, joka säilyttäisi identiteetin yhtenäisyyttä läpi koko elämän. Jos persoonan identiteetti ei ole syvä, ei persoonien välisillä rajoilla ole syvyyttä, eikä oikeudenmukaista jakamista koskevilla moraalilla periaatteillaakaan ei ole painoarvoa. Vaikka jakavia periaatteita on elämien välillä ja niiden sisällä, ei niillä ole moraalista painoarvoa, koska ei ole mitään syvää persoonan identiteettiä. Tällä väitteellä jakamisen periaatteet neutraloituvat, eikä niillä ole reduktionismin mukaan erityistä moraalista arvoa.

Jakamisen periaatteen lisäksi kompensaaation periaate voidaan unohtaa, koska persoonien rajat eivät ole syviä. Siinä esimerkiksi lapsen kärsimystä ei voida kompensoida hänen aikuisena saamallaan hyödyllä eikä myöskään kenenkään toisen saamalla hyödyllä. Myös se sisältää oletuksen syvästä

---

<sup>176</sup> Parfit 1984, 332–334. Periaatteessa tulevaisuuden minuutta täytyy kohdella moraalisesti, koska hän on persoonaa on kuitenkin kohdeltava hyvin ja moraalisesti, koska hän on toinen persoona, joka täytyy huomioida

<sup>177</sup> Parfit 1984, 330–342.

<sup>178</sup> Parfit 1984, 342.



persoonan identiteetistä. Tasa-arvon periaate, jossa edut ja haitat tulee jakaa tasaisesti eri persoonien välille, perustuu samanlaiselle ei-reduktionistisen identiteetin oletukselle, joten myös se voidaan hylätä.

Muutos persoonan identiteettiä koskevassa käsityksessä toisaalta laajensi jakamisen periaatteiden alaa, mutta toisaalta myös antoi niille vähemmän painoarvoa. Kun molemmat muutokset huomioidaan, reduktionismi päättyy tukemaan utilitaristista moraalifilosofiaa. Koska ei ole olemassa mitään syvää persoonan identiteettiä, vain edun tai haitan kokonaissummalla on väliä, ei sillä kuka hyötyy tai kohtaa kärsimykset. Utilitarismin päätavoitteena on maksimointi, eri utilitarismin kannoista riippuen esimerkiksi nautinnon tai hyödyn. Pääasia on mahdollisimman suuri määrä onnea ja mahdollisimman vähän kärsimystä. Tärkeää ei ole moraalisesti se, miten onni eri persoonien välillä jakautuu. Hyödyn ja nautinnon määrä on sinällään tärkeää saada mahdollisimman suureksi, eikä sen jakautumisesta tarvitse huolehtia.

### **9.5.2. Moraalisen painopisteen siirtyminen subjektista kokemuksiin ja hetkellisiin tiloihin**

Koska mitään selkeitä ja syviä rajoja ei enää eri persoonien välillä ole, ei utilitaristisessa moraalissa tarvitse enää keskittyä persoonan identiteettiin tai kokemuksen subjektiiin vaan kokemuksiin sinänsä. Moraalisesti ei ole väliä, tulevatko kokemukset samasta elämästä vai eri elämistä. Moraalisesti relevantti yksikkö ei ole enää kokonainen yksittäinen elämä vaan tilat, joissa ihmiset ovat tietyillä hetkillä. Nämä hetkelliset tilat, kärsimykset ja nautinnot tulisi huomioida jaettaessa etuja ja haittoja, ei eri persoonia ja heidän menneisyytensä tai tulevaisuutensa tapahtumia. Sen vuoksi Parfitin mukaan tulisi keskittyä ennemminkin kokemusten laatuun näillä tietyillä hetkillä persoonan sijaan.<sup>179</sup>

Parfit antaa esimerkin, jossa vertaa jälleen persoonan identiteettiä kansakuntiin. Voidaan ajatella, että persoonan identiteetti muistuttaa kansakuntaa siinä mielessä, että kumpikaan ei omaa mitään syvää metafyyssistä olemusta, vaan ne ovat pelkästään käsitteellisessä mielessä olemassa. Samalla tavalla kuin tiettyä aluetta ja sen asukkaita on päätetty kutsua kansakunnaksi, samalla tavalla on käytännöllisten syiden vuoksi päätetty kutsua psykologista ja fysiologista jatkuvuutta persoonan

---

<sup>179</sup> Parfit 1984, 344.

identiteetiksi. Kysymys ei siis ole mistään metafysisestä rakenteesta vaan kielen käyttötavasta. Esimerkki jatkuu:

”Suppose that we can help only one of two nations. The one that we can help the most is the one whose history was, in earlier centuries, more fortunate. Most of us would not believe that it could be right to allow mankind to suffer more, so that the suffering is more equally divided between the histories of different nations. In trying to relieve suffering, we do not regard nations as the morally significant unit.”

Samalla tavalla persoonan identiteetti tai yksittäinen elämä ei ole reduktionismissa moraalisesti merkittävä yksikkö vaan kokemukset sinänsä. Esimerkiksi kärsimystä lievittäessä ei tarvitse kiinnittää huomiota persoonien entisiin kokemuksiin ja yrittää tasa-arvoisesti kompensoida niitä eri persoonien välillä, vaan huomio voidaan kiinnittää itse kärsimykseen ja sen määrään ja keskittyä lievittämään sillä hetkellä suurinta kärsimystä.<sup>180</sup>

Näillä päätelmillä voidaan katsoa olevan utilitarismia tukevia johtopäätöksiä. Esimerkiksi kantilaisuuden, joka on toinen viime vuosikymmenten moraalifilosofisista pääsuuntauksista, voidaan katsoa tarvitsevan melko vahvan ajassa säilyvän persoonan identiteetin.<sup>181</sup> Kantilaisuus on nimenomaan velvollisuusetiikkaa, jossa ihminen asettaa itse vapaasti itselleen omat velvoitteensa ja periaatteensa huolellisen tarkastelun jälkeen. Velvollisuuksien noudattamisesta syntyy moraalisuus. Jotta velvoitteet ja asetetut päämäärät eivät menettäisi ajassa merkitystään, täytyy olettaa vahva ja kestävä persoonan identiteetti.<sup>182</sup> Kantilaisuudessa korostetaan silloin persoonaa erityisesti agenttina, joka kykenee toimimaan pitkillä aikaväleillä. Jotta persoona kykenisi toimimaan näiden periaatteiden mukaisesti, velvoittamaan itseään pitkillä aikaväleillä moraalisten päämäärien mukaisesti ja tekemään näiden mukaisia elämänsuunnitelmia, täytyy hänellä olla vahva persoonan identiteetin kriteeri. Utilitarismi taas ei vaadi yhtä sitoutunutta persoonan identiteettiä, koska siinä asiat pikemminkin *tapahtuvat* passiivisesti persoonalle. Utilitarismi on siten kiinnostunut siitä mitä tapahtuu meille tietyllä hetkellä, kyvystä nauttia ja kärsiä, ei niinkään siitä mitä teemme tai miten toimimme.<sup>183</sup> Se ei tarkastele moraalifilosofiassaan yksilöitä velvollisuuksiin ja elämänsuunnitelmien, vaan siinä tarkastellaan ennemminkin hetkittäisiä tilanteita, joissa pyritään maksimoimaan onnellisuus, etu tai nautinto. Tämän vuoksi argumentti, jonka mukaan meidän tulisi

---

<sup>180</sup> Parfit 1984, 341.

<sup>181</sup> Daniels 1979, 272.

<sup>182</sup> Airaksinen 1987, 166–177.

<sup>183</sup> Korsgaard 1989, 101–103.

huomioida pelkästään kokemusten hetkelliset laadut etuja ja haittoja jaettaessa, tukee utilitarismia. Myös argumentti, jonka mukaan persoonan identiteettiä koskevat moraaliset periaatteet heikentyvät asteittaisesti persoonan identiteetin heikentyessä ajassa, voi katsoa utilitarismia puoltaviksi.

Reduktionistisen teorian persoonan identiteetistä voidaan katsoa tällä perusteella johtavan utilitarismia tukeviin johtopäätöksiin moraalifilosofiassa. Ei-reduktionismin voidaan taas katsoa tukevan esimerkiksi kantilaisuutta.<sup>184</sup>

## **9.6. Persoonan ja moraalisuus Parfitin teoriassa**

Moraalia käsittelevän osion alussa muotoilin kolme näkökulmaa, joiden kautta moraalista persoonaa voidaan lähestyä:

1. Etiikan teoria määrittää persoonan moraaliset piirteet.
2. Persoonalta tulee löytyä tiettyjä ominaisuuksia riippumatta mistään erityisestä etiikan teoriasta. Ilman näitä ominaisuuksia moraalisuus ei ole mahdollista persoonalle.
3. Persoonan ominaisuuksista on johdettavissa moraalisia käsityksiä tai jokin tietty etiikan teoria.

Olen tähän mennessä esitellyt tärkeimmät moraaliset muutokset, joita Parfit katsoo näkemyksestään seuraavan. Nyt voimme arvioida Parfitin moraalista persoonaa alkuluvussa muotoillun kolmen lähestymistavan mukaisesti.

### **9.6.1. Persoonan moraaliset piirteet etiikan teorian määrittämänä**

Kohdassa 1. jokin tietty etiikan teoria määrittää persoonan piirteet. Parfit on utilitaristi ja hänen työnsä yksi tavoite on ollut varmasti muotoilla moraalinen persoona, joka myös puolustaa utilitarismin teoriaa. Arvioin tässä kappaleessa sitä, kuinka hyvin Parfit onnistuu kuvailemaan utilitaristisen moraalisen persoonan. Näyttää siltä, että Parfit on suunnitellut ratkaisevansa

---

<sup>184</sup> Myös hyve-etiikan moraalinen persoona vaatii vahvan persoonan identiteetin käsitteen. Siinä otetaan huomioon koko elämän kokonaisuus arvioitaessa hyvää elämää, jolloin persoonakäsityksen täytyy olla ajassa kestävä syntymästä kuolemaan. Johtopäätökset eivät kuitenkaan ole näin yksinkertaisia, kuten jatkossa tullaan näkemään.

persoonakäsityksellään utilitarismin ongelmat. Tämä tavoite jää hieman vajaaksi. Tämä huomataan, kun tarkastellaan, millaisia muunlaisia johtopäätöksiä Parfitin persoonakäsityksestä on vedettävissä.<sup>185</sup> Ne eivät nimittäin ole välttämättä utilitarismia tukevia.

Jotkin Parfitin tekemistä persoonaa koskevista moraalisisista johtopäätöksistä ovat osoittautuneet utilitarismia tukeviksi. Kohdasta (i), jossa moraalipäätelmien muutos perustuu psykologisen kytkeytyneisyyden ja jatkuvuuden asteittaiselle heikkenemiselle, on löydettävissä utilitarismia puoltavia muutoksia. Utilitarismin tavoite on mahdollisimman suuri määrä onnea, hyötyä, etua tai hyvinvointia mahdollisimman suurelle määrälle ihmisiä. Koska Parfitin teoriassa ei ole enää prudentiaalista välittää niin paljon omasta edusta, muut ihmiset tulevat lähemmäs. Sen vuoksi on myös rationaalista ja moraalisesti oikein pyrkiä huolehtimaan koko ihmiskunnan yhteisestä hyvästä. Myös kohta (ii), jossa muutokset perustuvat persoonan identiteetin yleiselle syvyydelle, näyttää tukevan utilitarismia. Utilitarismi ei tarvitse syvää persoonan identiteettiä ja siksi reduktionistinen persoonan identiteetti istuu mainiosti sen moraalifilosofiaan. Toisaalta utilitarismin ongelmaksi on katsottu se, että se ei ota huomioon persoonien erillisyyttä. Parfit kuitenkin katsoo ratkaisseensa tämän utilitarismin ongelman kehittämällä teorian persoonan identiteetistä, jossa persoonien rajoilla ei ole erityistä syvyyttä ja sen vuoksi niitä ei tarvitse utilitarismissakaan ottaa huomioon. Näiden muutoksien kannalta Parfitin muotoilema persoona sopii utilitarismin moraalifilosofiaan ja on utilitarismin kannalta onnistunut moraalinen persoona.

Parfitin teoriasta voidaan kuitenkin vetää myös utilitarismin vastaisia johtopäätöksiä. Vaikka persoonan identiteetin ei enää ajateltaisi sisältävän mitään sielun kaltaista erillistä entiteettiä, voidaan silti ajatella, että se on tärkeä joka tapauksessa relaatio R:n muodossakin. Vaikka yksittäisen persoonan elämän ei voitaisi reduktionismissa katsoa olevan samalla tavalla yhtenäinen kuin ei-reduktionismissa, on se kuitenkin ainakin maltillisessa reduktionismissa yhdistettynä psykologisen kytkeytyneisyyden ja jatkuvuuden kautta. Sen vuoksi voidaan ajatella, että reduktionismin persoonakäsityksessä persoonat ovat edelleenkin erillisiä, koska joka tapauksessa elämän sisäiset psykologiset kytkökset ovat vahvempia kuin eri elämien väliset.<sup>186</sup> Psykologiset ketjut olisivat silloin samaan tapaan moraalisesti merkittäviä faktoja kuin persoonan identiteetti. On

---

<sup>185</sup> Jos oletetaan, että looginen yhteys faktojen ja arvojen välille on vedettävissä.

<sup>186</sup> Joel J. Kupperman on johtanut Parfitin teoriasta maltillisen reduktionismin muodon, jossa psykologinen kytkeytyneisyys on pääosassa säilyttämässä persoonan identiteettiä. Silloin voidaan ajatella, että persoonan läheiset ja sukulaiset omaavat paljon psykologista kytkeytyneisyyttä persoonan kanssa. He jakavat mm. paljon samoja kokemusmuistoja ja jakavat samaa elämänhistoriaa. Silloin voidaan ajatella, että toisilleen läheisten persoonien elämien väliset rajat eivät ole yhtä suuret kuin ennen. Kupperman 2000, 1–16. Tämä ei kuitenkaan vastaa Rawlsin vastalauseeseen utilitarismia kohtaan, koska rajojen häviäminen ei koske koko ihmiskuntaa, vaan kerrallaan pientä läheisten ihmisten joukkoa.

edelleen syytä välittää jostakin tietystä ketjusta ja sen kohtalosta enemmän kuin toisesta ketjusta ja käytännön elämässä näin varmasti tapahtuisikin, vaikka Parfitin totuus persoonan identiteetistä omaksuttaisiin yleisesti. Yksittäisten elämien voidaan katsoa säilyvän erillisinä lähes samassa mielessä kuin persoonan identiteetin tapauksessa.<sup>187</sup> Parfitin identiteettikäsitteeseen ei voida tästä syystä katsoa erityisesti tukevan juuri utilitarismin moraalifilosofiaa, koska se voidaan tulkita edelleen yksilöiden erillisyyttä kannattavana teoriana. Rawlsin vastalause utilitarismia vastaan säilyy, eikä ainakaan Parfitin reduktionistinen teoria ratkaise utilitarismin ongelmia. Yhtä hyvin Parfitin teoria voisi myös tukea jotakin muuta moraalifilosofiaa, joka utilitarismin vastaisesti kannattaisi yksittäisten elämien erottamista ja kompensatiota. Voidaan sanoa, että Parfitin käsityksestä voidaan vetää sekä utilitarismia tukevia että ei-utilitaristista moraalifilosofiaa tukevia johtopäätöksiä.<sup>188</sup> Tältä osin Parfitin epäonnistuu kuvaamaan utilitaristisen moraalisen persoonan.

Parfit itsekin korostaa, että hänen argumenttinsa eivät vielä todista, että utilitarismi täytyisi hyväksyä. Jos omaksumme reduktionistisen käsityksen persoonan identiteetistä, se tekee utilitarismin astetta vakuuttavammaksi. Parfit ei kuitenkaan osaa sanoa, onko vakuuttavuus suuri vai pieni. Esimerkiksi jakamisen periaatteilta ei katoa kokonaan painoarvo, vaan ne tulevat pelkästään vähemmän vakuuttavammiksi.<sup>189</sup> Parfit ei siten itsekään lyö lukkoon mitään tiettyjä johtopäätöksiä, joita hänen persoonan identiteetin teoriastaan voitaisiin vetää.

Utilitaristisena persoonana Parfitin persoonakäsitys ei ole siis täysin onnistunut. Jos Parfitin persoonaa tarkastellaan utilitarismin näkökulmasta, törmää se samoihin tyypillisiin utilitarismin ongelmiin.

### **9.6.2. Persoonan moraalisuuden vähimmäisvaatimukset**

Seuraavaksi tarkastelen Parfitin moraalista persoonaa kohdan 2. mukaisesti. Siinä luetteloin joukon vähimmäisvaatimuksia, joita ilman persoona ei voi olla moraalinen tai jotka ovat moraalisuuden edellytyksiä. Persoona voi siis olla moraalinen, mikäli hän on intentionaalinen, ajallinen, omaa reflektiokyvyn ja kykenee suunnitelmalliseen ja päämäärälliseen toimintaan. Nämä funktionaaliset kyvyt mahdollistavat sitten sen, että persoona voi mm. omata tiettyjä moraalisia ominaisuuksia,

---

<sup>187</sup> Schultz 1986,

<sup>188</sup> Scheffler 1982, 234–235.

<sup>189</sup> Parfit 1984, 342.

oikeuksia ja velvollisuuksia, toimia pitkäaikaisen suunnitelman mukaan, toimia ja harkita järkevästi, sitoutua ja olla vastuullinen. Kysymyksenasettelu liittyy taas siihen, tulkitaanko Parfitin persoona maltillisen vai äärimmäisen reduktionismin mukaan. Äärimmäisessä reduktionismissa persoonalla ei ollut näitä tarvittavia funktionaalisia ominaisuuksia. Maltillisen reduktionismin mukaan persoona oli ainakin jollakin tavalla ajallinen, suunnitelmallinen ja päämäärällinen. *Reasons and Persons* -teoksessa Parfit pitää siis kumpaakin tulkintaa reduktionismista yhtä mahdollisena.

Jos Parfitin persoona tulkitaan äärimmäisen reduktionismin mukaisesti, voidaan katsoa, ettei se pysty kannattamaan utilitarismia tai ylipäänsä mitään moraalikäsitystä ollenkaan. Persoonan identiteetti on atomistinen, hetkellinen, mikään muu kuin tietyn hetken tila ei ole olennainen persoonan kannalta. Tällainen persoona ei voi olla moraalinen, koska sillä ei voi olla suunnitelmia, päämääriä eikä se ole ajallinen. Se ei pysty myöskään reflektoimaan, arvioimaan halujaan ja valitsemaan niistä parhaan seurattavaksi. Persoona ei pysty minkäänlaiseen moraalisuuteen tai prudentiaalisuuteen. Sillä ei tarvitse olla minkäänlaista huolta tulevaisuudestaan, koska sillä ei ole tulevaisuutta. Persoona ei myöskään kykene sitoutumaan, vastuullisuuteen, omaamaan velvollisuuksia tai oikeuksia, koska se ei ole ajallinen. Äärimmäinen reduktionismi heikentää siten koko utilitarismin lisäksi koko moraalisuutta. Vaikka utilitarismin persoonan voidaan katsoa olevan melko passiivinen hyötyjen ja haittojen, nautintojen ja kärsimysten vastaanottaja, tarvitsee sekin kuitenkin jonkinlaisen ajassa toimivaa moraalista agenttia, jolla on suunnitelmia, sitoumuksia ja ajassa kestäviä arvoja.<sup>190</sup>

Maltillisen reduktionismin tulkinnan mukaan Parfitin persoona voi omata ainakin joitakin moraalisuudelle tärkeitä ominaisuuksia. Parfitin persoona kykenee toimimaan, asettamaan päämääriä, suunnittelemaan ja toteuttamaan suunnitelmansa. Persoonan uskomukset, halut, intentiot ja luonteenpiirteet säilyvät myös asteittaisesti psykologisen kytkeytyneisyyden mukaan. Niin kauan kuin persoonalla on psykologista kytkeytyneisyyttä, hänellä voi myös olla ainakin oikeuksia tai velvollisuuksia, prudentiaalista toimintaa, velvollisuuksia, sitoumuksia ja vastuullisuutta. Nämä ominaisuudet kuitenkin heikkenevät psykologisen kytkeytyneisyyden heikentymisen mukaan. Siinä mielessä persoonan moraalisuuden voidaan katsoa olevan heikompi, kuin ei-reduktionistisessa mallissa. Maltillisen tulkinnan mukaan Parfitin persoona kuitenkin pystyy moraalisuuteen. Tietenkin tällöin törmätään ongelmaan, että psykologinen jatkuvuus ja kytkeytyneisyyskin voidaan

---

<sup>190</sup> Scheffler 1982, 237–238.

ymmärtää jonkinlaisena identiteettinä, jolloin kvasimuistin yhteydessä puhuttu identiteetin kehä on taas valmis. Kuten edellisestä luvusta huomattiin, Parfitin teoria törmää myös toisenlaiseen ongelmaan utilitarismin kannalta. Jos tällainen yhtenäinen agentti jätetään reduktionistiseen teoriaan, se ei tue utilitarismia, koska silloin taas täytyy olettaa jonkinlainen yksilöiden erillisuus.<sup>191</sup>

Ehkä Parfit on tiedostanut tämän ongelman välttäänsä lyömästä lukkoon tulkintaansa äärimmäisen ja maltillisen reduktionismin välillä. Kummatkin tulkinnat johtavat umpikujaan utilitarismin kannalta ja lisäksi äärimmäinen reduktionismi on tuhoisa koko moraalin käsitteelle. Maltillinen tulkinta näyttäisi myös tuhoavan mahdollisesti Parfitin teorian persoonan identiteetistä ontologisena, koska sen voidaan ajatella jättävän kehämäisyyden aiheuttavan subjektin Parfitin teoriaan. Kaikki vaihtoehdot näyttävät huonoilta jollakin tavalla. Ehkä sen vuoksi Parfitin on ollut pakko jättää auki se, kuinka tiukasti hänen reduktionisminsa on tulkittava. Ongelmia ei voi kuitenkaan pakoilla sillä, että ei lyö lukkoon mitään tiettyä kantaa. Kuten aiemmin olen todennut, *Reasons and Persons* -teoksessaan Parfit näyttäisi kallistuvan maltilliseen reduktionismiin jättäessään teoriaansa jonkinlaisen ajallisen persoonan identiteetin, joka on tosin heikko verrattuna ei-reduktionismin persoonaan. Persoonan identiteetistä ei tosin käytetä samaa nimitystä kuin aiemmin kuin käytännön syistä, se on vain psykologista jatkuvuutta ja kytkeytyneisyyttä, mutta joka tapauksessa siinä on olemassa samanlaista piirteitä, yhtenäisyyttä ja jatkuvuutta kuin ei-reduktionistisessa persoonan identiteetissä. Parfitin on ollut ehkä pakko tehdä tällainen myönnytys reduktionismissaan, jotta moraalisuus ylipäänsä olisi mahdollista.

### 9.6.3. Faktoista johdetut normatiiviset päätelmät

Kolmannen lähestymistavan mukaan persoonan ominaisuuksista on johdettavissa moraalisia käsityksiä tai jokin tietty etiikan teoria. Parfitin mukaan käsityksemme persoonan identiteetistä muuttaa käsityksiämme moraalista, esimerkiksi moraaliarvostelman painoarvosta: ”A change of view about the facts often makes it plausible to give a different weight to some moral principle.”<sup>192</sup> On kuitenkin kyseenalaista, voidaanko moraalifilosofisia päätelmiä johtaa faktojen muutoksista, koska moraalifilosofiaa tai arvoja ei ehkä voida ymmärtää faktuaalisina väittäminä empiirisestä maailmasta tai meidän omasta psykologiastamme. Filosofiasa on kiistelty siitä, voiko moraalisia johtopäätöksiä vetää tosiasioita koskevista premiseistä. Ensimmäisenä eron teki jo David Hume

<sup>191</sup> Schultz 1986, 738–739, Scheffler 1982, 238.

<sup>192</sup> Parfit 1984, 343–344.

1700-luvulla. Hume'n giljotiiniksi kutsutun lain mukaan pitämisen (*ought*) käsitteitä ei voi johtaa olemisen (*is*) käsitteistä, koska arvot eivät kuulu empiirisen tutkimuksen piiriin kuten faktat. 1900-luvun alussa G. E. Moore nimitti samaa ideaa naturalistiseksi virhepäätelmäksi.

1900-luvun kuluessa yleinen mielipide filosofiassa ja etiikassa oli, että arvot ja faktat tulisi pitää erillään. Mm. John Mackie on puolustanut kantaa, jonka mukaan arvot eivät ole olemassa missään objektiivisessa todellisuudessa tai universumin rakenteessa. Arvoilla on pelkästään kognitiivinen merkitys ja ne ovat siinä mielessä epätosia, etteivät ne ole reaalisesti tai ontologisesti olemassa. Viime aikoina on kuitenkin taas tullut esiin teorioita, joiden mukaan metafyyysisistä arvostelmista voidaan vetää normatiivisia päätelmiä.<sup>193</sup> Derek Parfitin *Reasons and Persons* kuuluu tähän joukkoon. Parfitin teoria jää kuitenkin siinä mielessä avoimeksi, ettei hän perustele ollenkaan linkkiä faktojen ja arvojen, metafysiikan ja etiikan välillä. Perusteluja olisi toivonut jo siinäkin mielessä, ettei ole olemassa mitään vakiintunutta tapaa puhua metafysiikan ja etiikan välisestä suhteesta. Ei ole ollenkaan selvää, millä tavalla faktat ja arvot voisivat linkittyä toisiinsa. Jos kuitenkin Parfitin teoriassa oletetaan, että tällainen looginen yhteys on olemassa persoonan identiteettiä koskevien faktojen ja normien välillä, täytyisi silloin myös olettaa arvojen kuuluvan faktuaaliseen, empiirisesti tutkittavaan maailmaan ja universumin rakenteeseen. Tämä johtaisi kuitenkin Parfitin ongelmiin, koska hän nimenomaan haluaa perustaa teoriansa empiiriselle ja todelle kuvaukselle persoonan identiteetistä ja päästä eroon teoriassaan sielun kaltaisista metafyyysisistä entiteeteistä. Arvojen kuuluminen universumin rakenteeseen toisi taas mukanaan ylimääräistä metafyyysisistä kerrostumaa.

Uudemmassa artikkelissaan Parfit määrittelee reduktionistisen kantansa realismiksi tärkeyden suhteen (*realism about importance*). Koska persoonan identiteetti on pelkästään käsitteellinen fakta, eikä suinkaan metafyyminen, sillä ei voi olla rationaalista tai moraalista merkitystä tai väliä: ”My claim is that such conceptual facts cannot be rationally or morally important. What matters is reality, not how it is described.”<sup>194</sup> On siis irrationaalista välittää identiteetin säilymisestä. Pelkästään faktoilla ja ”todellisuudella” on väliä. Pelkästään relaatio R:llä, psykologisella jatkuvuudella ja kytköksillä on väliä. Tämä herättää kysymyksen moraalisten kysymysten luonteesta ylipäänsä. Miten Parfit ymmärtää moraalien luonteen ja moraalikäsitteet? Voidaanko moraalit kuitenkin ymmärtää käsitteellisinä totuuksina persoonan identiteetin tapaan? Silloin niillä ei sinällään olisi Parfitin realismin mukaan mitään väliä tai merkitystä. Kysymykset moraalista jäisivät

---

<sup>193</sup> Ks. esim. Kupperman 2000, 1.

<sup>194</sup> Parfit 1995, 33.



triviaaleiksi ja tyhjiksi samalla tavalla kuin kysymykset persoonan identiteetistä. Moraali olisi pelkkää kuvausta todellisuudesta, kätevä tapa puhua jostakin asiasta ilman, että sillä olisi mitään todellista merkitystä millekään. Tämä tietäisi koko moraalin vakavaa heikentymistä. Jos taas moraali on taas jotakin metafyyssistä, olisi mielenkiintoista kuulla Parfitin selitys, millä tavalla moraali on metafyyssisesti ja faktuaalisessa maailmassa olemassa. Avoimeksi jää myös se mitä tarkoittaa, että joillakin faktoilla on moraalista merkitystä. Kuten aiemminkin jo totesin, Parfitilta julkaistaan keväällä 2006 artikkeli ”Normativity”, jossa arvojen luonteeseen saadaan ilmeisesti selvennystä.

Jos oletetaan, että faktojen ja normien välillä on kytkös, ei ole kuitenkaan ollenkaan selvää, millaisia moraalisia johtopäätöksiä Parfitin teoriasta voitaisiin vetää. Aiemmin tämä on tullut esiin mm. luvuissa 9.4.3., jossa käsiteltiin asenteiden ja tunteiden muutoksia, ja luvussa 9.6.1, joka koski persoonan muotoilua etiikan teorian mukaan. Ei ole myöskään selvää, että Parfitin argumentista voitaisiin suoraan päätellä, että jos persoonan identiteetti pitää vähemmän sisällään, on se myös vähemmän tärkeä itsessään ja moraalisesti. Norman Daniels on painottanut, että ei ole olemassa yhtään faktaa, joka tukisi näkemystä, että metafyyssisen faktan syvyyden heikentyminen on riittävä syy heikentää siihen liittyvän periaatteen moraalista arvoa. Metafyyssisen faktan syvyys tulisi unohtaa ja keskittyä kysymykseen faktan moraalista merkityksestä ja tärkeydestä ihmiselle ja elämälle.<sup>195</sup> Bart Schultz on myös huomionut, että jos jokin moraalisesti olennainen fakta menettää painoarvoaan, siitä ei välttämättä seuraa aina moraalisen painoarvon heikentymistä. Aiemmin on esimerkiksi uskottu, että ihmisen rationaalisuus on jokin jumalallinen tai syvä ja mysteerinen fakta. Kun tämä uskomus hylättiin, siitä ei seurannut automaattisesti se, että tästä faktasta johtuvat moraaliset periaatteet olisivat menettäneet merkitystään. Edelleen pidettiin merkityksellisenä kehittää tätä ihmisen kykyä, vaikka se ei enää ollutkaan mikään syvä fakta.<sup>196</sup> Samalla tavalla voidaan ajatella persoonan identiteetistä. Vaikka se olisi vähemmän syvä fakta, ei se välttämättä tarkoita automaattisesti, että sillä ei olisi mitään moraalista merkitystä. Sosiaalisessa maailmassa sekä moraalilla että minuudella on tärkeitä tehtäviä, ovat ne sitten ontologisesti olemassa tai eivät.

Erityisesti ansion ja palkan kautta rangaistuksen, vastuun, lupauksen, sitoumusten ja velvollisuuksien myötä nousee monia kysymyksiä siitä, miten Parfitin malli olisi toteutettavissa sosiaalisessa todellisuudessa. Etiikasta ja moraalista voidaan puhua pelkästään teoreettisella tasolla, mutta ne sisältävät aina kuitenkin joitakin normatiivisia ohjeita, kehotuksia ja käskyjä, joita

---

<sup>195</sup> Daniels 1979, 265–287.

<sup>196</sup> Schultz 1986, 731.

persoonat soveltavat sosiaaliseen todellisuuteen. Sen vuoksi kysymys on tärkeä, eikä moraalista voida puhua irrallaan ihmisten elämismaailmasta. Kaikesta huolimatta Parfit käsittelee aihetta varsin niukasti. Varsinkin äärimmäisen reduktionismin tulkinnan mukaan muutokset olisivat radikaaleja. Esimerkiksi vastuullisuuden, ansion, palkan ja velvollisuuden käsitteet katoaisivat kokonaan ja myös rikollisten rankaiseminen olisi mahdotonta. Sillä olisi suorastaan pelottavia vaikutuksia sosiaaliseen todellisuuteen. Mieleen tulee kysymys, voiko moraalialia ylipäänsä johtaa faktuaaliselta pohjalta? Moraali kuitenkin ylläpitää tiettyjä välttämättömiä sosiaalisia rakennelmia yhteiskunnassa.

Ehkä on niin, että persoonan identiteettiä koskevasta käsityksestä ei voi johtaa moraalifilosofiaa, koska siitä voi vetää lähes minkälaisia tuloksia tahansa. Parfitin tapauksessa näyttää, että hän vetää johtopäätöksiä sen mukaan, mikä moraalikäsitys häntä sattuu miellyttämään ja millaisiin utilitaristisiin lopputuloksiin hän haluaisi moraalifilosofiassaan tulla. Päinvastoin vastapuolen, ei-reduktionismin, teoriasta persoonan identiteetistä voidaan Parfitin mukaan vetää epämiellyttäviä johtopäätöksiä. Moraalifilosofioista voidaan löytää jokin tietty persoonakäsitys, käsitys siitä, millainen persoona on moraalinen jonkin tietyn filosofian mukaan. Ehkä vastaavaa ei voida tehdä toisinpäin: moraalifilosofiaa ei voida johtaa jostakin tietystä käsityksestä persoonan identiteetistä. Viimeistään sosiaalinen todellisuus rajoittaa tällaista lähtökohtaa.

## **9.7. Johtopäätökset**

Parfitin persoona osoittautui samalla tavalla vajaaksi moraalisenä kuin toimijanakin. Äärimmäisen reduktionismin mukaan se ei kyennyt minkäänlaiseen moraalisuuteen. Äärimmäisen reduktionismin tulkinta osoittautui siten tuhoisaksi koko moraalien käsitteelle, utilitarismi mukaan lukien. Maltillisen reduktionismin persoona sen sijaan kykeni moraalisuuteen psykologisen jatkuvuuden ja kytkeytyneisyyden määrän mukaan. Sekään ei kuitenkaan näyttänyt suoranaisesti tukevan Parfitin kannattamaa utilitarismia, kuten ei äärimmäinen reduktionismikaan. Parfitin teoria ajautuu siten umpikujaan kummankin tulkinnan myötä. Jos Parfitin teoriaan lisätään maltillisen reduktionismin tulkinnassa jonkinlainen subjektin käsite, saattaa persoonan identiteetin teoria ajautua jälleen kehään, jolloin Parfitin teoria epäonnistuu ontologisena.

Moraalin suhteen erityisesti kysymys faktojen ja normien suhteesta sekä uusien moraalikäsitteiden vaikutuksista sosiaaliseen maailmaan jäävät avoimiksi. Ei ole myöskään varmaa, millaisia johtopäätöksiä Parfitin teoriasta voidaan tehdä.

Persoonan ontologiset määreet näyttäisivät määrittävän persoonan normatiivisia määreitä samalla tavalla kuin funktionaalisia määreitä Parfitin teoriassa. Ontologinen kanta esimerkiksi subjektin olemassaoloon tuntuu vaikuttavan ratkaisevasti siihen, voiko persoona ylipäänsä olla moraalinen. Esimerkiksi äärimmäisen reduktionismin mukaan moraalisuus ei ole persoonalle lainkaan mahdollista. Myös funktionaaliset määreet tuntuvat vaikuttavan persoonan moraalisuuteen. Jos persoonalle ei oleteta kokevaa subjektia, sitä myötä persoonalta jää uupumaan moraalisuuden kannalta tärkeitä funktionaalisia määreitä, kuten intentionaalisuus, reflektiokyky, ajallisuus, suunnitelmallisuus ja päämäärällisyys. Äärimmäisen reduktionismin mukaan persoonalla ei voi olla näitä moraalisuudelle olennaisia määreitä.

Persoonan normatiiviset määreet näyttäisivät myös vaikuttavan persoonan ontologisiin määreisiin. Maltillisen reduktionismin tulkinta jätti jonkinlaisen subjektin Parfitin teoriaan. Sen myötä teoria saattaa ajautua kehään.

## **10. Persoonan ontologiset, funktionaaliset ja normatiiviset määreet**

Gradun kirjoittamisen aikana olen saanut huomata, kuinka mielenkiintoisilla tavoilla persoonan ontologiset, funktionaaliset ja normatiiviset tasot kietoutuvat yhteen. Työn lopuksi tarkastelen vielä näitä suhteita. Määreiden suhteissa on havaittavissa jonkinlaista hierarkiaa Parfitin työn tarkastelun perusteella seuraavalla tavalla:

Ontologinen taso

I

Funktionaalinen taso

I

Normatiivinen taso

Ontologiset tasot määrittävät persoonan funktionaalisia ominaisuuksia ja sekä ontologiset että funktionaaliset tasot määrittävät normatiivista tasoa, kuten työn edetessä on voitu havaita. Voidaan

ehkä myös sanoa, että ontologiset tasot mahdollistavat persoonan toimijana ja ontologiset ja funktionaaliset tasot taas persoonan moraalisena. Näin näyttäisi tapahtuvan ainakin Parfitin teoriassa. Alemmat tasot näyttäisivät myös olevan riippuvaisia ylempien tasojen määritelmästä. Kiinnostavaa kyllä, myös normatiiviset ja funktionaaliset määreet näyttäisivät kuitenkin vaikuttavan jossakin määrin hierarkiassa ylöspäin ontologisiin määreisiin ja siihen, kuinka onnistunut Parfitin teoria on ontologiselta kannalta, joskaan ei kuitenkaan yhtä voimakkaasti kuin toisinpäin.<sup>197</sup>

Ontologisten määreiden vaikuttaminen funktionaalisiin määreisiin ja ontologisten ja funktionaalisten määreiden vaikuttaminen normatiivisiin määreisiin näkyy Parfitin teoriassa seuraavasti. Ontologisten määreiden mukaan Parfit on reduktionisti. Hän väittää, ettei persoonan identiteetti ole olemassa metafysisenä entiteettinä. Tämä tarkoittaa, ettei ole olemassa mitään kokevaa subjektia. Tämä ontologinen kanta vaikuttaa persoonaan toimijana siten, että toimivalla agentilla ei voida reduktionismin äärimmäisen tulkinnan mukaan katsoa olevan subjektiivisiksi määriteltyjä ominaisuuksia, kuten reflektiokykyä, ajallisuutta, suunnitelmallisuutta ja päämäärällisyyttä. Ainakaan reduktionismin äärimmäisen tulkinnan mukaan Parfitin persoonan ei voida katsoa olevan onnistunut toimija, koska siltä uupuu näitä persoonan toimijuudelle tärkeitä määreitä. Nämä määritellyt ontologiset ja funktionaaliset ominaisuudet taas vaikuttavat siihen, millainen persoonasta muodostuu moraalisena. Koska persoonalla ei ole äärimmäisen tulkinnan mukaan itseä tai kokevaa subjektia, eikä se kykene toimintaan, ei persoona voi myöskään olla moraalinen. Tämä johtuu siitä, että persoona ei voi ilman näitä ominaisuuksia ja kykyjä tehdä suunnitelmia, asettaa päämääriä ja arvioida ja valita hyväksi havaittavia haluja. Persoona ei voi myöskään kantaa minkäänlaista huolta tulevaisuudestaan, eikä hän pysty sitoutumaan, vastuullisuuteen, omaamaan velvollisuuksia tai oikeuksia. Näin ylempät tasot näyttäisivät mahdollistavan aina alempia tasoja. Alemmat tasot ovat siis riippuvaisia ylempistä ja näin olisi siitä huolimatta, millainen käsitys teoriaan sisältyy arvojen ja faktojen suhteesta.

Normatiivisista määreistä puhuminen tuntuu myös vaikuttavan siten, että Parfitin olisi otettava kantaa myös persoonan funktionaalisiin määreisiin. Parfit ei sitä kuitenkaan tee. Sen vuoksi jää epäselväksi, kykeneekö Parfitin persoona ollenkaan moraalisuuteen, koska siltä näyttäisi ainakin äärimmäisen reduktionismin tulkinnan mukaan puuttuvan persoonan moraalisuuden kannalta olennaisia funktionaalisia elementtejä, jotka aiemmassa kappaleessa luetteloin. Myös tässä kohtaa

---

<sup>197</sup> Nämä pohdiskelut perustuvat ja rajoittuvat pelkästään Parfitin työn perusteella tehtyihin havaintoihin näiden kolmen määreen suhteesta. Tietenkin olisi hauskaa tutkia, soveltuuko tämä hierarkia yleisesti persoonan identiteetin teorioihin.

näkyä funktionaalisten ja normatiivisten sekä kaikkien kolmen tason määreiden yhteen kietoutuminen ja erityisesti alempien tasojen riippuvaisuus yleemmistä.

Jos Parfit ei olisi pysytellyt persoonan ontologisissa määreissä eikä puhunut mitään persoonan moraalisuudesta, hänen teoriansa olisi säästynyt ainakin yhdeltä ristiriidalta. Ylipäänsä moraalisuus näyttäisi vaativan jonkinlaisen subjektin. Koska Parfitin teoriassa ei sitä ole, ei moraalisuuskaan voi onnistua ainakaan äärimmäisen reduktionismin kannalta. Silloin taas Parfitin koko moraalifilosofia tuhoutuu. Jos teoriaan taas lisätään jonkinlainen heikko subjekti normatiivisella tai funktionaalisella tasolla, seuraa kehä persoonan identiteetin ontologisella tasolla. Persoonan moraalisuudesta ja toimijuudesta puhuminen tuntuu sekoittavan siten jossakin määrin myös persoonan ontologisia määreitä. Näin saattaa funktionaalinen tai normatiivinen taso vaikuttaa myös ylöspäin teorian onnistumiseen ontologisella tasolla.

Näyttää myös siltä, että ontologisella tasolla persoonan määreistä puhuminen ei edellytä yhtä välttämättömästi subjektin tai subjektiivisten ominaisuuksien olettamista kuin alemmilla tasoilla. Persoonaa voidaan tarkastella myös objektiiviselta tasolta ja tutkia kriteerejä, joiden mukaan persoona on sama kahdella eri ajan hetkellä. Mitä kauemmas kuitenkin funktionaaliin ja normatiivisiin määreisiin mennään, sitä enemmän subjektiivisia ominaisuuksia vaaditaan, jotta persoona voisi olla onnistunut toimijana ja moraalisena.

## **11. Loppusanat**

Olen tarkastellut työssäni Derek Parfitin persoonan identiteetin teoriaa pääasiassa hänen teoksensa *Reasons and Persons* pohjalta. Parfit on pyrkinyt muotoilemaan teorian persoonan identiteetistä luonnontieteelliselle ja neurologiselle pohjalle. Parfitin teoria on reduktionistinen. Reduktionismissa persoonan identiteettiä ei ole olemassa millään henkisellä tasolla, vaan persoonan mentaaliset tilat on palautettavissa fysiologiselle tasolle.

Tarkastelin Parfitin teorian onnistumista ontologisen määreiden tasolla. Parfit on muotoillut varsin mielenkiintoisen teorian persoonan identiteetistä, johon ei itse asiassa edes sisälly minkäänlaista subjektiä muulla kuin käsitteellisellä tasolla. Parfitin lähtökohta persoonan identiteetin teorialle on John Locken muistiteoria ja psykologisen jatkuvuuden teoria. Parfit onnistuikin ohittamaan muutamia hankaluuksia, joita esimerkiksi John Locken muistiteoriaan liittyi, lisäämällä teoriaansa

mm. kvasimuistin käsitteen ja vaihtamalla identiteetin ekvivalenssin relaation symmetrisestä transitiiviseksi. Teoria näyttäisi sortuvan kuitenkin samoihin ristiriitaisuuksiin kuin aiemmatkin psykologisen jatkuvuuden teorit. Kvasimuistin käsite osoittautuu yhtä haavoittuvaksi kehämäisyyden suhteen kuin tavallisen muistin käsite.

Parfitin kahden eri metodin käyttäminen näyttäisi myös aiheuttavan ristiriitoja ja hankaluuksia. Parfitin suureellinen tavoitehan oli muotoilla ”tosin” käsitys persoonan identiteetistä, joka perustuisi tiukkoihin faktoihin. Tämä käsitys voisi sitten antaa ”oikean” ja ”toden” perustan käsityksellemme itsestämme ja jopa moraalille ja moraalisuudelle. Tavoite kuulostaa tärkeältä ja hienolta. Voisimme vihdoinkin luopua harhassa elämisestä ja vapautua vääristä uskomuksista. Ehkä tämän vuoksi Parfit väittää kannattavansa tiukasti metafysisistä reduktionismia, koska silloin teoria olisi uskottavampi luonnontieteellisestä ja faktuaalisesta näkökulmasta. Analyttisen reduktionismin käsiteanalyysin hän sanoo pelkästään paljastavan vääriä uskomuksia persoonan identiteetistä. Parfit kuitenkin käyttää jatkuvasti myös käsiteanalyysia ajatuskokeiden muodossa teoriansa väitteiden perustelussa ja muotoilussa. Näyttää siltä, että Parfitin on pakko tukeutua käsiteanalyysiin, koska pelkät empiiriset faktat eivät riitä hänen teoriansa perusteluun. Ajatuskokeet ovat mielikuvituksellisia ja kaiken lisäksi teknisesti mahdottomia ja jotkut niistä jopa luonnon lakien vastaisia. Osittain tämän vuoksi Parfit epäonnistuu yrityksessään antaa faktuaalisen perustan moraalille, ja sille mitä persoonina olemme. Ironista kyllä, sen sijaan, että Parfitin teoria perustuisi puhtaille faktoille, hänen teoriansa alkaa muistuttaa eräänlaista akateemista leikkiä<sup>198</sup> tai fantasiaa, jossa persoonan identiteetti seikkailee milloin missäkin ruumiissa, planeetalla ja omaa mitä kummallisimpia olomuotoja.

Tarkastelin Parfitin teoriaa myös toiminnan kannalta. Parfit ei itse käsittele persoonaa toimijana *Reasons and Persons* -teoksessa. Otin kuitenkin tämän näkökulman yhdeksi osaksi graduani, koska halusin tarkastella, millainen reduktionistisen teorian persoona on toimijana, ja voiko kovin atomistinen persoona onnistua agenttina. Gradua kirjoittaessani huomasin, että persoonan toimijuus vaikuttaa myös siihen, voiko persoona olla moraalinen. Vaikuttaisi siltä, että Parfitin olisi tämän vuoksi syytä myös kiinnittää tulevissa tutkimuksissaan huomiota tähän persoonan aspektiin, vaikkei ole niin aiemmin tehnyt. Parfit kuitenkin ottaa kantaa persoonan moraalisuuteen. Parfitin teorian persoona osoittautui puutteelliseksi ja kyvyttömäksi toimintaan ainakin äärimmäisen tulkinnan mukaisesti. Kuten aiemmin jo totesin, voidaan kysyä, onko mielekäästä muotoilla teoria

---

<sup>198</sup> Olen lainannut tämän ”akateeminen leikki” -sanonnan Lauri Mehtoselta, joka kommentoi graduani.

persoonasta, joka ei kykene ollenkaan toimimaan? Toisaalta uudemmassa artikkelissa ”Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes” Parfit muotoilee näkemystä toiminnasta tapahtumisena, joka saattaisi ratkaista toimijuuden ongelman Parfitin teoriassa. Ehkä hän tulevaisuudessa ottaa tekeillä olevissa teoksissaan jonkinlaista kantaa tähänkin asiaan.

Gradun viimeinen osa koski persoonan identiteettiä moraalisenä. Lähdin liikkeelle etsimällä kolme näkökulmaa, joista olen huomannut persoonan moraalisuutta yleisimmin tutkittavan. Näkökulmat lähestyivät persoonan moraalisuutta etiikan teorian kannalta, persoonan moraalisuuden vähimmäisvaatimusten mukaan ja sen suhteen, mikä kanta otetaan faktojen ja normien suhteeseen. Päätin tarkastella Parfitin persoonaa näistä kolmesta näkökulmasta. Teoriasta löytyi heikkouksia myös moraalien kannalta. Parfitia lukiessa mieleen tuli, että Parfit halusi teoriansa päätyvän nimenomaan utilitaristisiin moraalisiin johtopäätöksiin. Reduktionismi näyttikin kiistatta tukevan joitakin utilitaristisia johtopäätöksiä. Kuitenkin teoriasta voitiin johtaa muunkinlaisia, utilitarismin vastaisia johtopäätöksiä, joita Parfit ei ole tullut huomioineeksi. Parfit on kuitenkin tietoinen ongelmasta, sillä hän muistuttaa, ettei ole varma missä määrin hänen teoriansa tukee utilitarismia. Näyttää siltä, että Parfitin teoriasta voidaan päätyä varsin erilaisiin johtopäätöksiin. Parfitin teorian persoona ei myöskään täyttänyt reduktionismin tiukan tulkinnan mukaan vähimmäisvaatimuksia, joita persoonan moraalisuudelle voidaan asettaa.

On pakko todeta, että Parfit epäonnistuu työnsä toisessa tavoitteessa. Tavoitteena oli johtaa persoonan identiteetin teoriasta moraalisia johtopäätöksiä, jotka perustuisivat faktoille. Tavoitteeseen kuului myös, että tämän uusi moraalit mahdollistaisi sen, että meidän ei tarvitsisi elää enää harhassa ja väriiden uskomusten vallassa. Parfit on kuitenkin itsekkin epävarma, miten hänen teoriansa tulisi tulkita. Niinpä sen voi tulkita monellakin tavalla. Tiukan reduktionistisesti tulkittuna koko moraalisuus näyttäisi olevan vaarassa. Siitä seuraisi myös pelottavia sosiaalisia seurauksia. Parfitin ”tosi” kuvaus persoonan identiteetistä ei voi siten olla mitenkään perustana uudelle moralille, jos on mahdollista, että se johtaa tällaisiin mahdottomiin johtopäätöksiin. Maltillisempi tulkinta taas näyttäisi tuovan ristiriidan koko Parfitin persoonan identiteettiä koskevaan teoriaan, koska siihen on sisällytettävä subjekti. Luulen, että Parfitin persoonan identiteettiä koskevasta teoriasta voisi tulla mielenkiintoisempi ja onnistuneempi, jos hän unohtaisi koko moraalien ja keskittyisi muotoilemaan teoriaa pelkästään ontologisella tasolla. Parfit ei myöskään perustele missään, millä perusteella ylipäänsä faktoista voidaan johtaa normeja, joten ontologisen ja normatiivisen tason väliin jää muutenkin hänen teoriassaan perustelematon aukko.

Olen pyrkinyt työssäni tarkastelemaan Parfitin persoonan identiteettiä koskevaa teoriaa mahdollisimman monipuolisesti ja kattavasti tutkimalla sitä kolmesta eri näkökulmasta, joista persoonaa voidaan tarkastella. Sekä ontologisiin, funktionaalisiin, että normatiivisiin määreisiin sisältyi teoriassa monenlaisia ristiriitoja ja hankaluuksia. Parfitin tavoitteet persoonan identiteetin suhteen ovat mielenkiintoisia ja tärkeitä, mutta vaikuttaisivat mahdottomilta toteuttaa ainakaan siltä pohjalta, jolta Parfit on lähtenyt liikkeelle. Parfitin näkemys persoonan identiteetistä ja persoonan moraalisuudesta on niin erilainen kuin mikään muu käsitys aiemmin, että se jättää pakostikin monta kysymystä avoimeksi. Parfit ei pysty yhdessä työssä ja muutamassa artikkelissa vastaamaan millään kaikkiin heränneisiin kysymyksiin ja hankaluuksiin. Sen vuoksi onkin mielenkiintoista nähdä, miten Parfit vastaa tulevissa töissään ongelmakohtiin ja onnistuuko hän perustelemaan aukkoja, joita hänen teoriassaan on tällä hetkellä lukuisia.



## Lähteet

- Airaksinen, Timo, *Moraalifilosofia*. WSOY, Porvoo, Helsinki, Juva, 1987.
- Berglund, Stefan, *Human and Personal Identity*. Lund University Press, Lund, 1995.
- Bratman, Michael E., "Reflection, Planning, and Temporally Extended Agency", *The Philosophical Review*, Vol. 109, No 1, January, 2000, s. 35-61.
- Butler, Joseph, *The Analogy of Religion*. Teoksessa Perry, John (toim.), 1975.
- Daniels, Norman, "Moral Theory and the Plasticity of Persons". *Monist* 62, vol. 3, January 1979, s. 265-287.
- Frankfurt, Harry G., "Freedom of the Will and the Concept of a Person" Teoksessa Geirsson, Heimer ja Losonsky, Michael, 1998. Ilmestynyt alunperin, *The Journal of Philosophy* 18, 1971.
- Geirsson, Heimer ja Losonsky, Michael, *Beginning Metaphysics, An Introduction Text with Readings*. Blackwell Publishers LTD, Oxford, 1998.
- Gruzalski, Bart, "Parfit's Impact on Utilitarianism". *Ethics* 96, July 1986, s. 760-783.
- Hallamaa, Jaana, *The prisms of moral personhood. The concept of a person in contemporary Anglo-American ethics*. Luther-Agricola-Society, Helsinki, 1994.
- Juntunen, Matti ja Mehtonen, Lauri, *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Gummerus, Jyväskylä, 1977.
- Korsgaard, Christine M., "Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit". *Philosophy and Public Affairs* 18, 1989, 101-103.
- Kotkavirta, Jussi ja Niemi, Petteri (toim.), *Persoona*. Minerva Kustannus Oy, Jyväskylä, 2004.

Kupperman, Joel J., "Metaphysics As Prolegomenon to Ethics", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 24, s. 1-16, 2000. Via Philosopher's Index.

Lammenranta, Markus, "Jaetut aivot ja persoonan identiteetti". Teoksessa Kotkavirta, Jussi ja Niemi, Petteri (toim.), 2004.

MacIntyre, Alasdair, *Hyveiden jäljillä* (1981). Suom. Niko Koponen. Gaudeamus, Helsinki, 2004.

Niiniluoto, Ilkka, "Persoonakollokvion avaussanat". Teoksessa Kotkavirta, Jussi ja Niemi, Petteri (toim.), 2004a.

Niiniluoto, Ilkka, "Voivatko kollektiivit olla persoonia?" Teoksessa Kotkavirta, Jussi ja Niemi, Petteri (toim.) 2004b.

Oaklander, L. Nathan, "Parfit, Circularity, and the Unity of Consciousness". *Mind* 1987, s.525-529.

Parfit, Derek, *Reasons and Persons*. Clarendon Press, Oxford, 1984.

Parfit, Derek, "Comments". *Ethics* 96, July 1986, s. 828-840.

Parfit, Derek, "Who Do You Think You Are?" *Times Higher Education Supplement*, 11, December 1992, s. 19-20

Parfit, Derek, "The Unimportance of Identity". Teoksessa Harris, Henry (toim.), *Identity*. Oxford University Press, Oxford, 1995.

Parfit, Derek, "Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes". *Philosophical Topics* Vol. 26, No 1&2, 1999, s. 217-70.

Perry, John (toim.), *Personal Identity*. University of California Press, Berkeley, 1975.

Rawls, John, *A Theory of Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1973. First published 1971.

- Remes, Pauliina, "Platonismin kasvot". Teoksessa Kotkavirta, Jussi ja Niemi, Petteri (toim.), 2004.
- Schechtman, Maria, "Personhood and Personal Identity". *The Journal of Philosophy* 87, 1990, s.71-92.
- Scheffler, Samuel, "Ethics, Personal Identity, and Ideals of the Person". *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. XII, No 2, June 1982, s. 229-246.
- Schultz, Bart, "Persons, Selves, and Utilitarianism". *Ethics* 96, July 1986, s. 721-745.
- Shoemaker, David W, "Disintegrated Persons and Distributive Principles". *Ratio: An International Journal of Analytic Philosophy*, Vol. 15, No. 1, March 2002, s. 58-79. Via Philosopher's Index.
- Shoemaker, Sydney ja Swinburne, Richard, *Personal Identity*. Basil Blackwell Publisher Limited, Oxford, 1984.
- Shoemaker, Sydney, "Personal Identity: a Materialist's Account". Teoksessa Shoemaker, Sydney ja Swinburne, Richard, 1984.
- Suikkanen, Jussi ja Airaksinen, Timo, "Parfit ja persoonan muuttuva identiteetti". Teoksessa Kotkavirta, Jussi ja Niemi, Petteri (toim.), 2004.
- Swinburne, Richard, "Personal Identity: the Dualist Theory" Teoksessa Shoemaker, Sydney ja Swinburne, Richard, 1984.
- Taylor, Charles, *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*. Cambridge University Press, Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney, 1985.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (1989). Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- The Cambridge Dictionary of Philosophy (1995). General editor Robert Audi. Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, 1996.

The Oxford Companion to Philosophy, Edited by Ted Honderich, Oxford University Press, Oxford, 1995.

**Muut lähteet:**

Poliisin kuulustelupäiväkirja koskien Nils Gustafssonia, siteeraus Iltalehti, 5.8.2005, s. 2.

The Tanner Lectures on Human Values internet-sivulta

<http://www.grad.berkeley.edu/tanner/0203.shtml>

Oxford University Pressin internet-sivulta <http://www.oup.co.uk/isbn/0-19-929189-6>

Rikoksen vanhentuminen Wikipedian internet-sivulta <http://fi.wikipedia.org/wiki/Rikos>