

**SUBJEKTI JA SUBSTANSSI PUHTAAN JÄRJEN
ENSIMMÄISESSÄ PARALOGISMISSA.**

Tapani Tolonen

Filosofian (sivuaine) Pro Gradu-tutkielma

Jyväskylän yliopisto, Filosofian laitos.

Kesä 2008.

Tiivistelmä:

SUBJEKTI JA SUBSTANSSI PUHTAAN JÄRJEN PARALOGISMEISSA

Tapani Tolonen
filosofia
Pro gradu-tutkielma
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Jyväskylän yliopisto
Ohjaaja: Sami Pihlström
Kesä 2008
132 sivua.

Tutkimuksessa tarkastellaan kysymystä, miksi ja miten Aristoteleen alkuperäisestä, loogisesta subjektin käsitteestä päädyttiin nykyään filosofiassa yleiseen tietoisuussubjektiin. Edellinen subjekti on predikaatin loogiskielitieteellinen kumppani, jälkimmäinen objektin epistemologinen tai psykologinen vastinkappale, vastakohta.

Työssä keskitytään Immanuel Kantin Puhtaan järjen kritiikissä esitettyihin paralogismeihin, tarkemmin sanottuna ensimmäisen painoksen ensimmäiseen paralogismiin. Myös muita kohtia Kantin teoksesta käsitellään. Paralogismia tarkastellaan siinä esiintyvien käsitteiden, kuten *subjekti* ja *substanssi* historiaa valottamalla.

Tutkielmassa esitetään kaksi teoriaa nykyisen subjektin synnylle. Toisaalta subjekti on voinut syntyä kielitieteellisestä lausesubjektista siten, että arvostelmalauseen on tulkittu puhuvan esittäjästään enemmän kuin varsinaisista kohteistaan. Toisaalta nykyinen tietoisuussubjekti on voinut syntyä aristotelisestä inherenssisubjektista, siis subjektista, joka toimii tilojensa ja ominaisuuksiensa kantajana. Tällöin sitä on tarkasteltu ikään kuin mielteiden säiliönä. Edellinen teoria selittää, miksi subjekti tarkoittaa nykyisin lähinnä ihmistä tai muuta tietoisista ja käsitteelliseen ajatteluun kykenevää olentoa. Jälkimmäinen teoria ei tätä selitä, mutta se saattaa silti olla historiallisesti lähempänä totuutta.

Avainsanat: subjekti, predikaatti, objekti, substanssi, substraatti, paralogismit

SISÄLLYSLUETTELO

Sisällysluettelo.....	3
I Johdanto	
1. Kaksi subjektia.....	5
2. Miksi tutkia sanan merkitystä?.....	8
3. Stereotyypit.....	10
4. Riidat.....	12
5. Miksi tutkia sanan historiaa?.....	14
6. Miksi tutkia sanan <i>subjekti</i> merkitystä?.....	15
7. Merkinnöistä.....	17
II Kantin subjekti ja substanssi	
1. Kantin filosofian kriittisyydestä.....	19
2. Puhtaan järjen paralogismeista.....	21
3. Kriitiikin ensimmäisen painoksen ensimmäinen paralogismi.....	22
4. Aristoteleen subjekti.....	23
5. Platon ja sofistit.....	27
6. Aristoteleen substanssi.....	31
7. Paralogismin toinen premissi.....	33
8. Descartes.....	35
9. Port-Royalin logiikka.....	38
10. <i>Minä ajattelen</i>	40
11. Objektin historiaa.....	44
12. Objektikäsitusten ero.....	49
13. Subjekti mieltäjänä ja mielteiden sijana.....	51
14. Ymmärrys ja havainto.....	54
15. Ymmärryksen toiminta.....	57
16. Transsendentaalinen objekti.....	60
17. Paralogismin johtopäätös.....	65
18. Substansseja Aristoteleen metafysiikassa.....	69
19. Substanssin pysyvyys Aristoteleella ja Kantilla.....	73
20. Substanssi Spinozalla.....	75
21. Miksi havainnossa on pysyvä substanssi?.....	78

22. Paralogismi B-laitoksessa.....	82
23. Paralogismien alkuperä.....	87
24. Miksi järki kuvittelee sielun absoluuttiseksi subjektiksi?.....	90
25. Järjen ideat vertauskuvina.....	93
26. Sielun ominaisuuksista.....	95
27. Lisää vertauskuvista.....	97
28. Subjektin ja objektin symmetria.....	98
29. Ajatusten subjekti ja objekti.....	100
30. Ajattelun kielellisyydestä.....	103

III Lopuksi

1. Yhteenvedo <i>subjektin</i> merkityksen muutoksesta.....	106
2. Kantin subjektin alkuperä.....	108
3. Merkitysten sattumanvarainen eriytyminen.....	110
4. Historiallinen ja looginen näkökulma.....	111
5. Verbeistä ja vertauskuvista.....	112
6. Eksistentialismista: Subjekti ei ole objekti.....	115
7. Eksistentialismista: Ihminen on sekä subjekti että objekti.....	117
8. Lopuksi.....	119

Lähteet	121
----------------------	-----

Viitteet	126
-----------------------	-----

I JOHDANTO

1. Kaksi subjektia

”Persoonallista identiteettiä koskevia hienovaraisia ja syvällisiä kysymyksiä ei voida koskaan ratkaista, ja niitä on pidettävä pikemminkin kieliopillisina kuin filosofisina vaikeuksina” (Hume 1739/2005, 43).¹

Lukija tuntee varmaan suosituksen *Alias*-seurapelin. Siinä selitetään korteissa annettuja sanoja muille pelaajille muita sanoja käyttämällä ja koetetaan saada oma joukkue arvaamaan selitettävä ilmaus ennen kuin muut sen tekevät.

Voisi kuvitella, että paras tapa selittää jokin sana tässä pelissä olisi antaa sen määritelmä – eli harjoittaa Sokrateen dialektista taitoa - mutta näin ei todellisuudessa yleensä ole. Sokrateshan saattoi käyttää koko päivän puuhassaan, mutta *Aliaksessa* aikaa ei ole tuhlattavaksi, sillä vuoro kestää tiimalasin mitan verran. Jokainen, joka on muutaman erän tätä peliä pelannut, tietää, että nopein tapa saada muut arvaamaan sana *koira* ei suinkaan ole muotoilla määritelmä: *Haukkuva sudensukuinen lemmikkieläin*, vaan sanoa: *Ei kissa, vaan...?* Tämäkään ei tosin aina onnistu. Jos selittää sanan *äiti* kalastelemalla: *Ei isä, vaan...?*, voi yhtä hyvin saada vastauksen: *Poika*.

Jos nyt joku *Aliaksessa* arvuuttelisi: *Ei subjekti, vaan...?*, muiden vastaukset jakautuisivat luullakseni kahteen ryhmään. Toiset sanoisivat: *Objekti*, toiset taas: *Predikaatti*. On helppo perustella molemmat arvaukset. Predikaatti on kaikille tuttu koulusta, samoin objekti. Lisäksi *subjektiivinen* ja *objektiivinen* ovat kaikkien tieteiden jakamaa perussanastoa ja yleisessä käytössä muutenkin. Pelaajan arvaus riippuisi luultavasti hänen välittömästä koulutustaustastaan.

Vaikka subjektista voidaan puhua niin suhteessa objektiin kuin predikaattiinkin, näitä puhetapoja ei yleensä sekoiteta toisiinsa. Kyse on siitä, mitä C. S. Lewis kutsuu *kontekstin eristäväksi vaikutukseksi*, jonka avulla *”puhujat voivat antaa puolisentusinaa erilaista merkitystä yhdelle sanalle ilman sekaantumisen vaaraa. [...] Kontekstin eristävän vaikutuksen ansiosta vanhat merkitykset voivat säilyä saamatta tartuntaa uudemmista. [...] Ne elävät onnellisesti yhdessä pysymällä poissa toistensa tieltä.”* (Lewis 1967, 11-12.)² Äidinkielen tunnilla puhutaan predikaatin viittauskohteesta, filosofiantunnilla objektin

vastinkappaleesta, ja välitunnilla taulu pyyhitään tyhjäksi. Eri tilanteisiin soveltuvat merkitykset eivät aiheuta väärinkäsityksiä tai sekaannuksia.

Mutta onko tämä ymmärrettävä niin, että vain toinen *subjektin* merkityksistä on filosofinen, toinen ei? Onhan esimerkiksi sanalla *induktio* matemaattinen ja siitä täysin poikkeava fysikaalinen merkityksensä, joista toinen ei kiinnosta toisen alan edustajia. Onko *subjektin* laita samoin suhteessa filosofiaan ja kielitieteeseen? Ei, sillä subjekti esiintyy myös filosofian sisällä kahdessa roolissa.

Eino Kaila kysyi vuonna 1934 opintojaan suunnittelevalta G. H. von Wrightiltä, kumpaan filosofian "*ulottuvuuteen*" tämä tunsi enemmän vetoa: loogiseen vai psykologiseen (von Wright 1992, 15). Kysymyksestä voi ehkä päätellä, että filosofia Kailan mukaan jakaantuu karkeasti kahteen osaan: logiikkaan ja psykologiaan. Molemmat kulkevat omia polkujaan ja molemmilla on omat puhetapansa. Mutta niillä on ainakin yksi yhteinen käsite, nimittäin *subjekti*. Logiikassa siitä puhutaan oliona suhteessa siitä sanottuun predikaattiin, psykologiassa havaittajana ja toimijana suhteessa kohteisiinsa objekteihin, ja vaikka molemmat tieteenalat ovat oikeastaan jo lohjenneet filosofiasta omille teilleen, niillä on kummallakin yhä filosofinen puolensa, ja filosofialla samoin molemmat puolensa.

Tämän tutkielman tarkoituksena on pohtia, miksi subjektista puhutaan kahdessa merkityksessä. Sitä varten esitetään *subjektin* ja siihen liittyvien muiden sanojen, kuten *predikaatin*, *objektin* ja *substanssin* historiaa. Koska aihe on laaja, keskitytään yhteen perustekstiin, Immanuel Kantin *Puhtaan järjen kritiikkiin* (*Kritik der reinen Vernunft*) ja siinäkin tarkemmin *Puhtaan järjen paralogismeihin* (*Paralogismen der reinen Vernunft*). Tästä huolimatta Kant ei ole tutkimuksen varsinainen kohde vaan *subjekti*.

Kant kirjoittaa:

"Ich will mich hier in keine literarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph [Plato] mit seinem Ausdrucke [Idee] verband. Ich merke nur an, dass es gar nichts Ungewöhnliches sei [...] durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn so gar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand [...]" (B369-B370.)

"En antaudu tässä kirjalliseen tutkimukseen selvittääkseni sitä merkitystä, jonka tämä jalo

filosofi tälle sanalle antoi. Totean vain, ettei ole ollenkaan epätavallista, että vertailemalla ajatuksia, joita kirjoittaja kohteestaan esittää, ymmärtää häntä paremmin kuin hän ymmärsi itseään."

Tässä kirjoituksessa on nimenomaan kyse ”kirjallisesta tutkimuksesta” ja tavoitteena on ymmärtää Kantia paremmin kuin hän ymmärsi itseään. Esikuvina minulla ovat olleet filosofit, jotka ovat kirjoituksissaan käyttäneet konkreettisia kielellisiä ilmiöitä esimerkkeinään, varsinkin Erik Ahlman ja C. S. Lewis, joista edellinen oli kielitieteilijä ennen ryhtymistään filosofiksi ja jälkimmäinen filologi.

Varsinkin Ahlmanin artikkelit *Arvoarvostelmista* (1929) ja *Merkityksen adekvaatiosta* (1930) sekä Lewisin kirja *Studies in Words* (1967) saivat minut innostumaan tästä ”kirjallisesta” lähestymistavasta. Samoin innoitusta on saatu Heideggerin ja Hannah Arendtin kielellisistä oivalluksista, joita on siroteltu ympäriinsä heidän teoksiinsa. Edelleen esikuvien joukossa täytyy mainita G. H. von Wrightin *Hyvän muunnelmat* (1963) ja monet muut hänen käsiteanalyysinsä sekä Paul Gricen artikkeli *Tarkoittaminen* (1957), joka on julkaistu teoksessa *Ajattelu, kieli, merkitys* (Raatikainen 1997).

Kant-tutkimuksessa minuun ovat vaikuttaneet Erik Stenius ja Arendt. Steniuksen tapa tulkita Wittgenstein kantilaiseksi ajattelijaksi teoksessaan *Wittgenstein's Tractatus* (1960) sai minut pitämään kääntäen Kantia wittgensteinilaisena ajattelijana ja tulkitsemaan hänen tuotantoaan loogis-kielellisestä näkökulmasta. Tässä lähestymistavassa on kylläkin se huono puoli, että vaikka Kant saattoi vaikuttaa Wittgensteiniin, jälkimmäinen ei takuulla pystynyt vaikuttamaan edelliseen, joten tämä tutkielma on vähän anakronistinen.

Arendt puolestaan luo teoksissaan *The Life of The Mind: Thinking* (1978a) ja *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982) Kantin ajattelusta yleiskuvan, josta pidän. Arendtilla oli taitoa ja rohkeutta ottaa Kantin suhteen vapauksia ja siirtää hänet pois perinteisen kantilaisuuden ilmapiiristä – varmaan niin hyvässä kuin pahassakin.

Subjektin ja objektin käsitteiden muutosta koskevat huomiot ovat pitkälti peräisin Heideggerin artikkelin englanninnoksesta *Modern Science, Metaphysics, and Mathematics* (teoksessa Heidegger 1977), jonka alkuperäinen versio on julkaistu kokoelmassa *Die Frage nach dem Ding* (1962).

2. Miksi tutkia sanan merkitystä?

Mitä filosofista mielenkiintoa on yksittäisen sanan käytön tutkimisessa? Eikö olisi syytä pohtia mielummin itse asiaa? Eikö Kantin tapauksessa ole kiinnostavampaa tutkia hänen käsitystään psykologisesta subjektista, mielemme rakenteesta, sen kategorioista, kuin sitä, miten hän milloinkin käyttää sanaa *subjekti*? Eiväthän matemaatikotkaan kirjoita tutkielmia *induktion* eri merkityksistä, he ovat uppoutuneita käyttämään sitä. Jos matemaatikko kirjoittaa alansa termin merkityksistä, hänenhän sanotaan harrastavan matematiikan filosofiaa.

No, filosofejakin toivottavasti kiinnostavat asiat itsessään, eivät pelkät sanat. Mutta yksi keino päästä asioihin kiinni on kulkea sanan kautta: tutkia sen etymologiaa, historiaa ja käyttöä. On välistä hedelmällistä yksinkertaisesti vain kerätä arkipäiväisiä tai historiallisia sanankäyttötapoja ja miettiä, mitä ne kertovat itse asiasta. Lähes kaikki filosofit ovat harrastaneet tätä. Aristoteleskin käyttää jatkuvasti perustelua: "*Sanotaanhan niin ja niin*".

Televisiossa näkee joskus haastatteluohjelmia, joiden lopussa studiovieraille esitetään mahdollisimman nopeassa tahdissa sanoja ja hänen pitää kertoa, mitä niistä tulee mieleen. Tarkoituksena on ilmeisesti jäljitellä psykoanalyysin assosiaatiotestejä ja päästä pureutumaan henkilön psyykeen. Lopputulokset ovat poikkeuksetta masentavia. Vieraille sanotaan: *Äiti* ja hän miettii tovin vastatakseen: *Tuki ja turva*. Hänelle sanotaan: *Perhe* ja hän vastaa: *Kaikki kaikessa*. Eli kun sanon: *Päivää*, hän sanoo: *Guten Tag*.

Tällä tavalla käy helposti myös, jos lähtee kylmiltään miettimään asioita itsejään. Tuloksena on latteuksia, koska asiat ovat täsmälleen sitä, mitä ovat, eivätkä mitään muuta, ja jos niitä ajattelee ilman mitään metodia, saa irti vain sen, minkä jo luulee tietävänsä. Se on kuin yrittäisi ilmaista rahan arvoa rahalla itsellään: 1 euro on aina 1 euron arvoinen. Kiinnostavampaa on, kuinka paljon teetä tai puuvillakangasta sillä saa.

Kant erottelee toisistaan *analyttiset* ja *synteettiset* lauseet. Edelliset ilmaisevat pelkästään käsitettä analysoimalla saatuja itsestäänselvyyksiä, kuten *Kolmiossa on kolme sivua*. Tällaiset lauseet eivät lisää tietoa mitenkään. Synteettisiksi hän sen sijaan nimittää lauseita, jotka antavat uutta informaatiota jostain asiasta. Hänen mukaansa rationalistisen filosofian lauseet ovat tyypillisesti analyttisiä (B745-B746). Rationalistinen filosofi ei saa kolmion käsitteestä irti muuta kuin yllä mainitun trivialiteetin ja muita sen kaltaisia.

Matemaatikko sen sijaan piirtää paperille useita esimerkkikolmioita ja niitä tutkimalla löytää esimerkiksi Pythagoraan lauseen (vrt. B743-B745). Ja Kantin mukaan näin pitää ollakin.

Itse olen sitä mieltä, että filosofiassakin kannattaa hyödyntää Kantin "*matemaattiseksi*" kutsumaa menetelmää: "*tarkastella yleistä erityistapauksessa*" ("*das Allgemeine im Besonderen zu betrachten*"), ja sitä paljon tehdäänkin.

Jos miettii niitä todellisia tapauksia, joissa jotain sanaa on käytetty ja käytetään ja jotka oikeasti tulevat eteen esimerkiksi lehdessä tai kirjassa, saa paljon yllättävämmän kuvan itse asiasta, kuin mitä mielessään voisi keksiä. Tietysti *ajatuskokeet* näyttävät tällaisessa empiirisessä (tai "*täyssynteettisessä*") filosofiassa yhtä merkittävää roolia kuin luonnontieteessä, mutta niihin onkin syytä suhtautua yhtä varovaisesti, sillä sanoja käytetään kummallisemmilla tavoilla kuin, mitä on valmis itselleen myöntämäänään.

Paradoksaalisesti *sanan* merkityksen tutkiminen johtaa myös *asioihin itseihinsä*. Kun luopuu yrityksestä kuvitella käsitteen merkitystä suoraan siitä itsestään käsin ja siirtyy tutkimaan sanan todellista käyttöä, saa eteensä joukon konkreettisia tilanteita tai olioita, siis todellisia asioita.

Oletetaan esimerkiksi, että haluan pohtia sanaa *luonto*. Ensimmäiseksi avaan television ja poimin ohjelmavirrasta lauseet: "*Se on mun hurja luontoni*" ja "*Luonto kiittää luonnonystävää*". Saman tien on löydetty kaksi merkityskerhettä: *jonkun luonto* ja *luonto toimijana*. Ja tämä vasta yhden illan istumisen jälkeen. (Todellisuudessa nämäkin lauseet toki kaivettiin muistista. Sanasta *nature* on muuten kiinnostava kappale Lewisin kirjassa (1967, 24-74).)

Tietenkään sanojen esiintymien pelkkä luettelointi ei ole filosofisesti vielä kiinnostavaa. Mutta katsomalla, mikä kaikille sanankäyttötilanteille on yhteistä, voidaan yrittää löytää sen *olemus*. Silloin on hyödyksi se, että alkuperäinen esiintymien aineisto on monipuolinen.

3. Stereotyypit

Olemusajattelua kohtaan on kyllä esitetty kritiikkiä. Wittgenstein luettelee *Filosofisissa tutkimuksissaan* erilaisia pelejä: lautapelit, korttipelit, piirileikit, pasianssit, pallopelit ja ottelut, todeten, ettei ole mitään sellaista piirrettä, joka olisi niille kaikille yhteinen (Wittgenstein 1951/2001, 65). Niitä yhdistää kokonaisuutena vain se, että sanaa *pelejä* käytetään niistä kaikista. Eikä siitä voi puristaa mitään olemusta irti.

Hän saattaa olla oikeassa, mutta mielestäni myös liian vaativa. Vaikka yhtä pelin olemusta ei ehkä olekaan, kai alustavasta ja osittaisestakin määritelmästä on jotain iloa, sitähan voi kehittää. Sitä paitsi asian olemuksen etsiminen on asian ajattelemista, ja se voi olla tärkeämpää itse ajattelijalle kuin aukottomien lopputulosten saaminen, ja onhan se hauskaakin.

Wittgensteinin olennainen oivallus ei minusta olekaan skeptinen vaan kriittinen: *"Filosofisten sairauksien pääsyy [on] yksipuolinen ruokavalio: Ihminen ruokkii ajatteluaan vain yhdenlaisilla esimerkeillä."* (emt., 245.) Yleensä filosofeilla on mielessä vain muutamia esimerkkejä, joiden kautta he ajattelevat pohtimaansa käsitettä, ja siksi heillä on taipumusta esittää liian yksipuolisia teorioita:

"Vertaa tietämistä ja sanomista:

Miten monta metriä korkea on Mont Blanc -

Miten sanaa 'pelejä' käytetään -

Miltä klarinetti kuulostaa -

Jos joku ihmettelee, että voimme tietää jotakin ilman, että osaamme sanoa sitä, hän ajattelee ehkä ensimmäisen tapauksen kaltaista tapausta. Taatusti ei kolmannen." (emt., 71.)

Jos filosofi ajattelee vain sitä, että tiedämme ja pystymme sanomaan, kuinka korkea Mont Blanc on, hän luultavasti päätyy teoriaan, jonka mukaan kaikki tieto on puettavissa sanoiksi. Silti tiedämme, miltä klarinetti kuulostaa kykenemättä ilmaisemaan sitä tyydyttävästi käsittein. Jos filosofi olisi lähtenyt liikkeelle noista kolmesta lauseesta yhden sijaan, hän ei olisi sortunut kestävämpään yleistyksen.

Wittgensteinin kritiikki olemuksia kohtaan on ehkä paremminkin ymmärrettävä kritiikiksi

stereotyyppejä kohtaan. Voisi ajatella, että hänen mukaansa jokainen olemusyritelmä on vain yksipuolinen stereotyyppi. Mutta mitä näillä stereotyypeillä, tai stereotyypioilla tarkoitetaan?

Kun saamme kuulla jonkun olevan esimerkiksi *insinööri*, mieleemme tulee hänestä tietynlainen kuva, hänen luonteestaan ja olemuksestaan ja varaudumme sen mukaisesti hänen kohtaamiseensa.. Tuossa kuvassa on sisällä paljon muutakin kuin vain se, että hän on saanut tietyn koulutuksen ja tekee tietynlaista työtä. Tuo kaikki muu ei varsinaisesti kuulu *insinöörin* määritelmään, mutta niiden katsotaan olevan tyypillisen *alan miehen* ominaisuuksia. (Tähän stereotyyppiin kuuluu käsittääkseni miehisuus.) Vielä suuremmassa määrin sanat *ruotsalainen*, *venäläinen*, *italialainen* tai *ranskalainen* kantavat mukanaan kaikenlaisia sivuajatuksia ja ennakkoluuloja. Me otaksumme yksittäisen ranskalaisen käyttäytyvän niin kuin ”*tyypillinen ranskalainen*” käyttäytyy.

Voidaan ajatella, että meillä on jokaisesta käsitteestä määritelmän lisäksi kuva tyypillisestä käsitteen alle kuuluvasta oliosta. Se on stereotyyppi.

Stereotypiat ovat usein latteita, alentavia tai muuta kielteistä, mutta tämäkin on vain stereotypia, sillä me kaikki käytämme niitä koko ajan. Stereotyyppien myönteistä merkitystä on korostanut esimerkiksi Hilary Putnam artikkelissaan ”*Merkityksen*” *merkitys* (1997).

Jokaiseen sanaan liittyy jokin mielikuva, idea, esimerkki, esikuva, prototyyppi, stereotyyppi, paradigma, intensio, intentio tai skeema, jonka avulla sitä käytetään. Ilman stereotyyppejä käsitteistä olisi paljon vähemmän hyötyä. Jos saan käsiini lahjapaketin ja kuulen, että siinä on maljakko, käsittelen sitä hyvin varovasti, koska oletan ilman muuta sisällön olevan särkyvää. Minulla nimittäin maljakon stereotyyppiin liittyy lasisuus, vaikka onhan niitä metallimaljakoitakin. Särkyvyys ei varmasti ole maljakon määritelmällinen ominaisuus, mutta se on ihan hyödyllinen ”*ennakkoluulo*”.

Kun kootaan esimerkkejä sanan käytöstä, halutaan päästä käsiksi tällaisiin stereotyyppihin. Jos sanalla on useita merkityksiä, sitä vastaavia stereotyyppejäkin on monta. Kaikista sanan esiintymistä koetetaan uuttaa muutama tyypiesimerkki, ikään kuin sanan esanssi.

4. Riidat

Toiset väittävät, että homoseksuaalisuus on luonnollista, koska olisi luonnontonta olla seuraamatta omia taipumuksiaan, toiset pitävät sitä luonnottomana, koska se ei ole lisääntymisen kannalta paras mahdollinen vaihtoehto. Tässä kamppailee kaksi kuvaa luonnollisuudesta. Ensimmäisen argumentin kannattajat liittävät luonnollisuuden yksilöön ja hänen synnynäisiin ominaisuuksiinsa. Jokaisella on oma luontonsa. Tämä on eräs stereotyyppi. Toinen osapuoli samaistaa luonnollisuuden eläin- tai kasvilajin keskimääräiseen käyttäytymiseen. Kasvit lisääntyvät, samoin eläimet: laji säilyy sen kautta. Tämäkin on stereotyyppi.

Jos sanalla on useita merkityksiä, siihen liittyy useita stereotyyppejä, mutta yhdellä ihmisellä on yleensä kullakin hetkellä käytössä vain yksi niistä. Jos kahdella ihmisellä on jostain sanasta erilaiset stereotyypit, seuraa helposti hankalia riitoja, koska molemmat kuvittelevat puhuvansa samasta asiasta ja olevansa siitä eri mieltä. Todellisuudessa he ajattelevat saman sanan kautta eri asioita.

Monet kiistat, varsinkin ne, joita kutsutaan kulttuurien välisiksi, halutaan nähdä ”arvoristiriitoina”. Halutaan ajatella, että meidän länsimainen kulttuurimme perustava arvo on esimerkiksi *yksilöllisyys* ja muissa kulttuureissa *yhteisöllisyys*, *turvallisuus*, *usko* tai *perinne* toimivat vastaavina perusarvoina, eli peruskäsitteinä. Tai sanotaan, että oikeistolainen maailmankuva perustuu *vapauteen* ja vasemmistolainen *oikeudenmukaisuuteen*. Kun tällaiset perustavat arvoristiriidat on sitten löydetty, todetaankin, että eri kulttuurien maailmankuvat ovat yhteismitattomia: niiden suhde ei ole rationaalinen. Niitä ei voi verrata toisiinsa, ne eivät voi ymmärtää toisiaan, koska niiltä puuttuvat yhteiset ”arvot”. Tästä on enää kukonaskel siihen ajatukseen, että ihmisten välisten riitojen takana ovat irrationaaliset, perustelemattomat valinnat ja ne voidaan ratkaista vain voimalla.

Ehkä näin on. Itse tahdon uskoa, että useimmista kielistä löytyvät samat sanat ja käsitteet, mutta ne liitetään kussakin eri merkityksiin. Kun kaksi ihmistä sanoo: *Vapaus*, he voivat ajatella eri asioita, ja kun he käyttävät eri sanoja – toinen *vapautta* ja toinen *oikeudenmukaisuutta*, he saattavat ajatella samaa asiaa. Ensimmäisessä tapauksessa heidän yhteisymmärryksensä, toisessa erimielisyytensä on näennäistä. Molemmissa tapauksissa on syventyminen itse konkreettiseen asiaan, sanankäyttötapaan, hyödyllistä.

Stoalaiset ajattelivat, että koska kaikilla ihmisillä on tiettyjä samoja elämyksiä, on myös olemassa ”peruskäsityksiä” (*koinai ennoiai*), jotka ovat kaikille samoja (Thesleff & Sihvola 1994, 312). Niihin viitaten Epiktetos sanoo:

”Kuka meistä ei oleta, että hyvä on hyödyllistä ja toivottavaa ja että sitä on joka tilanteessa etsittävä ja tavoiteltava? Kuka ei oleta, että oikeudenmukaisuus on kaunista ja oikeaa. Milloin siis syntyy ristiriita? Silloin kun peruskäsityksiä sovelletaan yksityistapauksiin, esimerkiksi kun toinen sanoo: ‘Hän teki hyvin, kunnan mies!’ ja toinen: ‘Ei, järjetön!’ [...] Tätä koskee myös juutalaisten, syyrialalaisten, egyptiläisten ja roomalaisten välinen ristiriita – ei sitä, että pyhyys on asetettava kaiken edelle [...], vaan sitä, onko sianlihan syöminen pyhää vai epäpyhää.” (1978, 63.)

Epiktetos näyttää tässä kappaleessa sanovan, että riita syntyy käsitteen soveltamisesta, mutta hän ei oleta, että sopu ihmisten välillä löytyisi nousemalla yhteisiin peruskäsityksiin. Sen sijaan hänen mielestään on olennaista nähdä riidat täsmälleen oikeissa mittasuhteissaan. Niitä ei pidä ylevöittää olettamalla, että meidän arvomaailmoissamme olisi jotain olennaisesti erilaista. Kysymys on vain samojen käsitteiden erilaisesta soveltamisesta. *Sieltä* nousevat ongelmat – joten sieltä nousevat myös ratkaisut.

Mielestäni ristiriitatilanteissa keskustelun tasoa pitäisikin laskea yleisen ja abstraktin arvoväittelyn korkeuksista, ”*kokemuksen hedelmälliseen laaksoon*”, kuten Kant sen ilmaisi (Salomaa 1960/1999, 129). Sinne, missä voidaan ehkä löytää yhteisymmärrys riittävän arkipäiväisistä asioista. (Hegel lienee ainoa, joka on uskaltanut puhua liikkeestä abstraktista konkreettiseen *nousuna*.) Ellei sopua tule, on kuitenkin hyvä, että sentään puhutaan *asioista niiden oikeilla nimillä*, että puhutaan ainakin samoista asioista.

Jos filosofian tarkoitus on se, että puhutaan mieluummin kuin tapellaan - ja se on kunnioitettava tarkoitus - sille on nähdäkseni hedelmällistä tutkia sanojen merkityksiä, koska sillä tavoin on mahdollista, että lopulta keskustellaan samasta asiasta.

Tällä en tarkoita sitä, että filosofian tehtävä olisi kiinnittää sanojen todellinen merkitys. Näinhän Epiktetos ajatteli: Filosofinen kasvatus on sitä, että oppii soveltamaan peruskäsityksiä yksityistapauksiin ”*luonnonmukaisella tavalla*” (1978, 64). Mielestäni sanan merkitysten moninaisuutta on pikemminkin suojeltava vähän samoin kuin luonnon

monimuotoisuutta, jo siksikin että uusiin tilanteisiin sopeutuminen vaatii sitä. Eri olosuhteissa tarvitaan mahdollisimman rikasta geenivarastoa. Eri tilanteissa tarvitaan eri merkityksiä. Ristiriitaiset merkitykset eivät ole uhka vaan etu. Jos käytän sanaa *vapaus* useilla erilaisilla tavoilla, kykenen myös ymmärtämään muiden kulttuurien ihmisiä, jotka käyttävät sitä omilla tavoillaan. Maailmankatsomukset eivät ole yhteismitattomia, jos jokaisen kulttuurin siemenet ovat jokaisessa muussa kulttuurissa läsnä sen sisäisinä käsitteellisinä ristiriitoina.

Mutta nyt viriää kysymys: Jos merkityksen pohtimisen motiivi on ymmärtää ihmisten välisiä kiistoja tai lisätä ymmärrystä ihmisten kesken, miksi tutkia merkityksen historiaa, kuten tässä tutkielmassa tehdään? Eikö niin sanottu synkroninen (yhdenaikainen) merkitysoppi riitä, mihin tarvitaan diakronista (historiallista)?

5. Miksi tutkia sanan historiaa?

Jotkut ajattelijat tuntuvat olevan sitä mieltä, että sanan vanhimman merkityksen selvittäminen johtaa myös aidoimpaan ja todenmukaisimpaan kuvaan itse asiasta. Niinpä John Horne Tooke pyrki merkittävässä kielitieteellisessä teoksessaan *Diversions of Purley* (1786) perustelemaan radikaaleja poliittisia näkemyksiään muun muassa *oikeasta* ja *oikeudenmukaisuudesta* osoittamalla, että ne vastaavat noiden sanojen alkuperäisintä merkitystä (Tooke 1786/1857, 301-311; Harris & Taylor 1989, 139). Samoin filosofian puolella Heidegger usein pohtii sanojen varhaista kreikan- tai latinankielistä etymologiaa ja esimerkiksi *Olemisessa ja ajassa* hakee valoa *jossainolemiseen* saksan preposition *in* alkuperäisestä yhteydestä asumista tarkoittavaan verbiin *innan* (Heidegger 1927/2000, 80).

Vaikka nämä analyysit ovat ihailtavia, en ole samaa mieltä siitä, että käsitteen todellisin olemus löytyy mahdollisimman kaukaa historiasta. Myöhemmätkin sanankäyttötavat ovat tärkeitä. Esimerkiksi *induktion* merkitystä selittää sekä sen käyttö fysiikassa (sähkömagnetismissa), filosofiassa (deduktion vastineena) että matematiikassa (todistusmenetelmänä). Toiset näistä merkityksistä ovat vanhempia kuin toiset, ja joillain niistä on enemmän valaisevuutta kuin toisilla, mutta monia niistä kannattaa ottaa huomioon käsitteen olemusta selvitetessä.

Sanan alkuperäisimmällä merkityksellä on kuitenkin tietynlainen erityisasema.

Tahtoessaan havainnollistaa synkronisen ja diakronisen kielitieteen eroja Ferdinand de Saussure muistaakseni vertasi edellisen tutkimuskohdetta kasvin poikkileikkaukseen ja jälkimmäisen pitkittäisleikkaukseen. Tämä on hyvä metafora merkitysohjeeksi. Jos katsotaan kokonaisen monihaaraisen varvun poikkileikkausta, havaitaan sen koostuvan erillisistä palasista: runko muodostaa yhden ympyrän ja oksat siitä erillisiä ympyröitä. Vaikuttaa siltä kuin näillä poikkileikkauksen osilla ei olisi mitään tekemistä toistensa kanssa. Mutta harkitulla pitkittäisleikkauksella pystytään näyttämään, että oksat haarautuvat tiettyssä kohtaa rungosta. Alkuperäinen, varhaisin merkitys on tässä suhteessa samanlaisessa erityisasemassa kuin puussa juuri, että siitä kaikki muut merkitykset ovat haarautuneet. Jos halutaan löytää tie kahden saman sanan erilaisen merkityksen välille, se voidaan aina löytää kulkemalla juuren kautta.

Sanan alkuperän selvittäminen on olennaista samasta syystä kuin henkilön syntyperän ja kasvuolosuhteiden tunteminen haluttaessa ymmärtää hänen käytöstään. Sanankin kohtalo määräytyy sen alkuperästä. Käsite muuttaa harvoin merkitystään niin täysin, ettei sillä ole enää mitään yhteyttä alkuperäiseen sisältöönsä. Useimmiten varhaisin merkitys on ikään kuin avain, jolla ratkeaa kaikki se, mikä sanan nykyisessä käytössä on ristiriitaista ja outoa. Samalla tavoin kuin syyt henkilön outoon käytökseen löytyvät usein hänen menneisyydestään. Se on se alkuperäinen yhteys, jonka valossa ristiriidat voidaan ehkä ymmärtää ja ylittää.

Muutenkin sanan varhaisin merkitys antaa usein uuden näkökulman käsitteeseen, näkökulman, jota ei saa pelkästään oman aikansa merkityksiä tutkimalla. Erityisen hedelmällistä tämä on filosofian käsitteiden kohdalla, sillä ne ovat syntyneet tai niiden merkitys on vakiintunut vasta aika myöhään, joten ne yleensä on lainattu joltain toiselta, konkreettisemmalta elämänalueelta. Silloin sanan filosofinen käyttö on alkujaan metaforista ja sen alkuperäisen merkityksen selvittäminen paljastaa meille, mitä sanan käyttöönottaja on sillä tahtonut ilmaista.

6. Miksi tutkia sanan *subjekti* merkitystä?

Sanaa *vapaus* käytetään arkielämässä ja politiikassa jatkuvasti, mutta *subjektin* laita ei ole aivan samoin. On hieman hankalaa perustella, mitä käytännön hyötyä jälkimmäisen merkityksen pohtimisella voisi olla, kun se on lähinnä filosofian sisäistä oppisanastoa.

Tämä sanasto löytää kuitenkin silloin tällöin tiensä myös arkikieleen. Sanoja *subjektiivinen* ja *objektiivinen* käytetään yleisesti ja niihin liittyvä arvoväritys tekee ne retorisesti käyttökelpoisiksi: Jotkut ihmiset ovat *täysin subjektiivisia*, toisten mielipiteet *objektiivisesti totta*. On hyvä tietää jotain itse subjektin historiasta, jotta tietäisi, mitä kaikkea *subjektiivinen* oikeastaan tarkoittaa.

Lisäksi eräät filosofian osat ovat lähempänä arkea kuin toiset. Tällaisia elämänläheisiä aloja ovat etiikka, yhteiskunta- ja oikeusfilosofia. Etiikassa *subjekti* on ollut tärkeä käsite viimeistään Kantista asti, perustuuhan hänen moraalikäsityksensä subjektin itsemääräämiseen. Yhteiskunta- ja oikeusfilosofiassa subjekti ja objekti ovat myös välttämättömiä, kuten *oikeussubjektin* esimerkki osoittaa.

Eettis-yhteiskunnalliset merkitykset liittyvät kaikki ajatukseen, että subjektiä ei saa kohdella kuin objektiä. On tosin vaikea perustella, miksi sanoihin *subjekti* ja *objekti* liittyy tällaisia normeja, mutta niin se vain tuntuu olevan. Pakko, väkivalta ja ruumiillinen vahingoittaminen loukkaavat subjektin subjektimaisuutta. Sen sijaan objekteille voi tehdä mitä haluaa, jos sattuu omistamaan ne, ja nekin voivat tehdä meille mitä tahansa. Tässä mielessä subjektin merkitys on tavattoman tärkeä. Jos naapurini ei ole subjekti, voin hyvällä omallatunnolla potkaista häntä rappukäytävässä. Toisaalta jos jotkin objekteina pidetyt kivet, kasvit tai eläimet ovatkin subjekteja, minun on suhtauduttava niihin aivan toisin kuin nykyään teen, ainakin, jos otan subjektiuteen liittyvät velvoitteet vakavasti. Kysymys siitä, mikä tekee juuri ihmisestä subjektin ja kaikista muista objekteja, eli miksi sanaa *subjekti* käytetään vain ihmisestä on olennainen.

Olen yrittänyt perustella yleisellä tasolla, miksi sana *subjekti* on kiinnostava ja että sen miettimisestä voi olla jotain hyötyä. Pääpaino jatkossa tulee kuitenkin olemaan Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* käsityksissä subjektista.

Voi tietysti kysyä, miksi tässä rajoitutaan vain yhteen kirjaan. Syntyykö kenties nykyaikainen subjekti-objekti -jaottelu juuri siinä? Tähän vastaus on: Ei. Vaikka *Kritiikki* varmasti vaikutti enemmän kuin moni muu teksti *subjekti-objekti* -käsitteistön vakiintumiseen, se ei sitä luonut, vaan termit olivat jo pitkään olleet nykyisessä käytössään. Lisäksi tämä niin sanottu nykyinen käyttökään ei ole yksiselitteistä. Esimerkiksi englannissa ja ranskassa sanoja *subject* ja *sujet* käytetään vieläkin tavoilla, jotka soveltuisivat paremmin *objektille*, sanotaanhan esimerkiksi *subject of this book*, *subject of pity* tai *Roi*,

qui tyrannise ses sujets ja niin edelleen.

Syy *Kritiikkiin* rajoittumiseen oli käytännöllinen: Halusin tarkastella sanaa *subjekti* konkreettisten esimerkkien kautta, mutta monien tekstien tarkka lukeminen olisi vienyt liikaa aikaa. Niinpä täytyi löytää jokin kirja, jossa on mahdollisimman monenlaisia subjektisanan esiintymiä. *Puhtaan järjen kritiikki* on juuri tällainen. Siinä *subjekti-predikaatti* -pari kohtaa *subjekti-objekti* -jaottelun. Tämä johtuu siitä, että Kant tarkastelee sekä havaintoa että ajattelua. Edelliselle on olennainen havaitsevan subjektin ja havaitun objektin ero, jälkimmäiselle subjektin ja predikaatin, sillä ajattelu on käsitteellistä ja kielellistä.

Vaikka tässä tutkielmassa Kantia tutkitaankin kielellisestä näkökulmasta, on syytä muistaa, ettei hän ollut vielä kielifilosofi siinä mielessä kuin me nykyään ajattelemme. Hänen *Puhtaan järjen kritiikissään* käsitellään paljonkin logiikkaa, mutta enemmän mielen kuin kielen kannalta. Siinä ei käsitellä juurikaan todellisia *lauseita* vaan mielemme *arvostelmia* ja tämä tuottaa tiettyjä vaikeuksia yritettäessä löytää Kantilta jonkinlaista ”*lauseoppia*”. Lukijan on pidettävä tämä varaus mielessään tästä eteenpäin.

7. Merkinnöistä

Kaikki lainaukset ja lainausmerkeissä tavallisesti oleva teksti on kirjoitettu kursiivilla. Kursiivia käytetään myös, kun viitataan johonkin sanaan sanana ja kirjojen nimiin. Normaalisti näissä tilanteissa käytetään lainausmerkkejä, mutta niitä oli nyt niin paljon, että katsoin paremmaksi ottaa käyttöön toisenlaisen viittaustavan. Jätin lainausmerkit silti kohtiin, joissa todella siteerataan jotain olemassa olevaa tekstiä.

Kaikki lainatuissa teksteissä, erityisesti *Puhtaan järjen kritiikissä* käytetyt korostuskeinot: lihavoinnit, harvennukset ja kursivoinnit, on korvattu yhdellä tehosteella, tavallisella tekstillä. Siis lainattujen kohtien valmiiksi kursivoidusta tekstistä on poistettu kursivointi niistä sanoista, joita alkutekstissä on jollain keinolla korostettu.

Lainauksista on myös suomenkieliset versiot. Jos lähdeluettelossa ei mainita kääntäjää, se olen minä. Omien käännösteni tarkoituksena on helpottaa alkutekstin lukemista, ja ne ovat viitteellisiä ja varmasti myös virheellisiä. *Puhtaan järjen kritiikistä* poimitut kohdat on annettu aina ensin saksaksi, että käännöstä voi heti verrata. Tai parastahan olisi, jos käännöstä ei edes tarvitse lukea. Monet kohdat tuntuvat alkutekstissä ihan selviltä, mutta kun niitä yrittää ilmaista äidinkielellään, sanottava mutkistuu. Muista teoksista tehdyistä lainauksista on vain suomenkieliset versiot itse tekstissä. Alkuperäiset tekstit, jos olen suomennanut ne itse, löytyvät takaa. Nämäkin käännökset kannattaa tarkistaa.

Kantin *Puhtaan järjen kritiikkiin* sekä Aristoteleen ja Platonin kirjoihin ja Wittgensteinin *Tractatus logico-philosophicus*seen viitataan toivoakseni vakiintuneella tavalla. Erityisesti sellaiset viittaukset kuin (B302-B303) tai (A203) viittaavat aina *Puhtaan järjen kritiikkiin*.

Työni ohjaajana on toiminut professori Sami Pihlström. Esitän hänelle tässä suuret kiitokseni kommentteista ja vinkeistä.

II KANTIN SUBJEKTI JA SUBSTANSSI

1. Kantin filosofian kriittisyydestä

Eräänlaisena alkusoittona kriittiselle filosofialleen Kant julkaisi 1766 poleemisen ja humoristisen kirjansa *Henkiennäkijän unet valaistuna metafysiikan unilla*. Siinä hän käsittelee aikanaan tunnetun ruotsalaisen näkijän Swedenborgin visioita rinnastaen ne harhoina tai unina metafysikoiden ajatuskehitelmiin. Nämä nimittäin puhuivat Kantin mukaan yhtä lailla näkyvän maailman tuolla puolen olevista asioista kuin Swedenborgkin. (En tässä ota itse kantaa jälkimmäisen tuotantoon, josta en tiedä mitään. Selvitän vain Kantin näkemystä siitä.) Tällaiset filosofit suuntaavat "*metafyysiset silmälasinsa noihin etäisiin seutuihin*" kertoen meille "*ihmeolioista*" (Salomaa 1960/1999, 83).

Kant tahtookin, että oppisimme sanomaan metafysiikoille, kuten

"kuuluisalle tähtitieteilijälle Tyko Brahelle vastasi hänen ajomiehensä, kun Tyko Brahe arveli, että yöaikaan voidaan tähtien opastuksella ajaa lyhyempää tietä kuin päivällä: 'Hyvä herra, taivasta kenties voitte ymmärtää, mutta täällä maan päällä olette narri.' " (emt, 84.)

Tässä lainauksessa, johon varsinkin Arendt (1978a, 83) on kiinnittänyt huomiota, on kiinnostavaa, että siinä pilkka osuu, ei suinkaan metafysiikkoon tai näkyjennäkijään, vaan tarkoista havainnoistaan tunnettuun tiedemieheen, Tyko Braheen, jota tuskin saattoi syyttää ihmeolioita käsittelevistä kertomuksista, vaikka hän kieltämättä olikin suunnannut silmänsä etäisiin seutuihin, nimittäin yötaivaalle. Eikä Kant sitä tahdokaan. Tyko Brahe on hänelle tässä pikemminkin vain vertauskuva. Samalla tavalla kuin havaintoihinsa syventynyt tiedemies voi vieraantua arkielämästä, ajatuksillaan leikkivä metafysiikko voi kokonaan vieraantua havaittavasta maailmasta. Siinä missä edellinen on huvittavaa, harmitonta ja pohjimmiltaan yleiselle tietämyksellemme eduksi, jälkimmäinen on kaikelle tosiedadolle vaarallista tai ainakin vahingollista. Jotta tämä vertauskuva toimisi, näissä kahdessa vieraantumisessa on kuitenkin oltava jotain samaa.

Eivätkö tieteinkin käsitteet ole havaittavan maailman paremmalla puolella? Eikö fysiikka pyri selvittämään luonnon kätkeytyjä, näkymättömiä lakeja? Eivätkö sen käsitteet, kuten

voima ja energia, tai peruslauseet kuten *jatkavuuden laki* ole abstraktioita ja vieraita tämänpuoleiselle kitkan ja vastuksen rasittamalle maailmalle?

Kant oli ehdottomasti luonnontieteen puolella, eikä yllä ollut lainaus luultavasti anna oikeaa kuvaa hänen mielipiteestään Tyko Brahesta. Paremminkin sitä voidaan pitää itseironiana, olihan hänelläkin tähtitieteellisiä ansioita. Mutta se ilmaisee ongelman, joka lienee paljastunut Kantille viimeistään *Unien* kirjoittamisen aikoihin: *Miten erottaa toisistaan metafysiikka ja fysiikka, eli järjen luvaton ja luvallinen käyttö?* Miten estetään Tyko Brahen ja Swedenborgin joutuminen samaan veneeseen, jos molemmat näyttävät tavallisen ihmisen näkökulmasta hassahtaneilta?

Kritiikin negatiivisen tavoitteen rinnalle syntyi siis positiivinen: Jotta perinteinen metafysiikka voitaisiin tuomita järjen harhapolkuna, on myös selvitettävä, miten järkeä käytetään oikein. Kantin tarkoituksena on todistaa, että arkielämän näkökulma metafysiikkaan - että se on hourailua - on oikea, mutta puhdas luonnontiede sen sijaan pohjautuu samoille mielenkyvyille kuin tavallisimmatkin kokemuksemme. Se perustuu kategorioille, joita ilman ei edes "*arkiymmärrys*" (*gemeine Verstand*) tule toimeen (B3).

Toteuttaakseen hankkeensa Kant joutui *Unien* jälkeen työskentelemään lähes kaksikymmentä vuotta, kunnes sai valmiiksi *Puhtaan järjen kritiikin* (1781/1787) - varsin pitkän ja monimutkaisen teoksen.

Kritiikki voidaan jakaa kriittisiin ja rakentaviin osiin. Jälkimmäisiin kuuluvat *Transsendentaalinen estetiikka*, jossa käsitellään havainnonmuotoja, tilaa ja aikaa, sekä *Transsendentaalinen analytiikka*, jossa selvitetään ymmärryksen kategorioita kuten syysuhdetta, substanssia ja aksidenssia. Niissä esitetään, miksi tila, aika, kausaliiteetti ja substanssi ovat välttämättömiä tieteen ja kaiken tiedon käsitteitä. Myös teoksen toinen osa, *Transsendentaalinen metodioppi*, saatetaan varmaan lukea rakentavaksi, joskin sitä harvoin ylipäätään luetaan. Kriittisenä voidaan sen sijaan pitää *Transsendentaalista dialektiikkaa*, joka jakautuu *paralogismeihin*, *antinomioihin* ja "*puhtaan järjen ideaalia*" käsittelevään lukuun. Niissä pyritään osoittamaan, että järjellämme on taipumus ajautua hankaliin virhepäätelmiin ajatellessaan sielua, maailmaa ja Jumalaa.

Kantin käymä kahden rintaman sota tekee *Kritiikistä* aika hankalan. Hän näet näyttää puhuvan aivan jokapäiväisistä ilmiöistä: havainnosta ja ymmärtämisestä, mutta

todellisuudessa ajatteleekin jo tiedettä ja sen kehittyneitä käsitteitä. Hän ikään kuin sekoittaa toisiinsa tiedon, tietoisuuden ja tieteen. Hän tuntuu käsittelevän arkipäiväistä elämää, mutta ottaa kaikki esimerkkinsä tieteestä. Esimerkiksi Kantille kokemuslauseet ovat stereotyyppisesti muotoa *Kaikki kappaleet ovat raskaita*, vaikka tuollainen arvostelma on jo pitkälle kehittyneen tieteen opinkappale. Juuri mikään arkinen esimerkki ei pääse tunkeutumaan *Kritiikin* sivuille, ja siksi on yleensä vaikeaa sanoa, mitä Kant milloinkin tarkoittaa.

Seuraavassa tarkastellaan etupäässä paralogismeja, eli erästä *Kritiikin* kriittistä osaa, mutta välillä joudutaan perehtymään myös teoksen rakentaviin kappaleisiin, lähinnä *Analytiikkaan*.

2. Puhtaan järjen paralogismeista

Transsendentaalisessa dialektiikassa Kantin kritiikin maalitauluina ovat *rationaalinen psykologia*, *kosmologia* ja *teologia*. Sen toinen kirja käsittelee puhtaan järjen virhepäätelmiä (*dialektische Schlüsse*), joita järkemme on Kantin mukaan taipuvainen tekemään, jos se ei pidättäydy havainnon käsittelyssä vaan yrittää päästä järkeilemällä empiirisen kokemuksen taakse.

Paralogismit ovat päätelmiä, joilla yritetään pelkästään sielun käsitteestä järkipärisesti todistaa sillä olevan tiettyjä ominaisuuksia. *Antinomioissa* pyritään ratkaisemaan onko maailmalla alku ja loppu, ovatko kaikki oliot jaettavissa pienimpiin osiinsa, onko tahdonvapaudelle maailmassa sijaa ja onko olemassa välttämätöntä oliota. Dialektiikan toisen kirjan kolmannessa pääkappaleessa *Puhtaan järjen ideaali* käsitellään yrityksiä todistaa Jumalan olemassaolo.

Paralogismi sanana koostuu kreikankielisistä sanoista *para* (tuolla puolen) ja *logos* (sana, käsite tai järki). Etymologisesti ottaen paralogismilla tarkoitetaan oikeastaan käsitteiden tai järjen, ei niinkään havaintojen, tuolla puolella olevaa. Toisaalta Kant ajattelee, että käsitteet saavat sisältönsä havainnosta, joten voidaan ajatella paralogismien olevan *käsitteiden merkityksellisen käytön ulkopuolella*.

Puhtaan järjen kritiikistä julkaistiin Kantin elinaikana kaksi painosta, niin sanotut A- ja B-laitokset vuosina 1781 ja 1787. Näiden välissä julkaistiin 1783 *Prolegomena*, jossa Kant selitti filosofiaansa kansantajuisesti. Hän teki *Kritiikin* toiseen painokseen, eli B-laitokseen, mittavia muutoksia, varsinkin paralogismikappaleeseen. A-laitoksessa paralogismeja on neljä, ja niissä yritetään todistaa sielu ensiksi substanssiksi, toiseksi yksinkertaiseksi, kolmanneksi ajassa samana pysyväksi persoonaksi ja lopulta neljänneksi sielun ulkopuolisten olioiden olemassaolo epävarmaksi. B-laitoksessa nämä neljä sielun ominaisuutta mainitaan, mutta niitä vastaavia virhepäätelmiä ei käsitellä erikseen, vaan ainoastaan ensimmäinen *substantiaalisuuden paralogismi* muotoillaan päätelmän muotoon ja sekin ilmaistaan eri tavalla kuin A-laitoksessa. Muitakin eroja on.

Tässä keskitytään ensimmäiseen paralogismiin *Kritiikin* ensimmäisessä painoksessa. Ohimennen tutkitaan kyllä myös samaa paralogismia B-laitoksessa, johon muutenkin jatkuvasti viitataan eritoten *Analytiikan* kohdalla. A-laitoksen ensimmäinen paralogismi on kuitenkin kirjoituksen varsinainen johtolanka.

3. *Kritiikin* ensimmäisen painoksen ensimmäinen paralogismi

A-laitoksen ensimmäinen paralogismi (*Erster Paralogism der Substantialität*) on muotoiltu näin:

"Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subjekt unserer Urteile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz.

Ich, als ein denkend Wesen, bin das absolute Subjekt aller meiner möglichen Urteile, und diese Vorstellung von Mir selbst kann nicht zum Prädikat irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Also bin ich als denkend Wesen (Seele), Substanz." (A348-A349.)

"Se (olio), jonka mielikuva on arvostelmiemme absoluuttinen subjekti, ja jota ei siten voi

käyttää jonkin toisen asian määreenä, on substanssi.

Ajattelevana oliona minä olen kaikkien mahdollisten arvostelmieni absoluuttinen subjekti, eikä tätä mielikuvaa minusta voi käyttää minkään toisen asian predikaattina.

Siis ajattelevana oliona (sieluna) olen substanssi."

Mitä tästä päättelystä pitäisi ajatella? Muodollisesti se näyttää olevan ihan oikein, mutta Kant väittää sen olevan väärin. Patricia Kitcherin mukaan hän ei kuitenkaan katso päätelmän virheen piilevän kummassakaan premississä eli oletuksessa (kahdessa ensimmäisessä lauseessa) vaan niistä vedetyssä johtopäätöksessä (viimeisessä lauseessa). Kitcherin artikkeli *Kant's Paralogisms* lähtee perustellusta ajatuksesta, että Kantin mukaan päätelmä on petollinen juuri siksi, että sen lähtökohdat ovat molemmat oikein (Kitcher 1982, 523).

Ennen kuin kysymystä niiden oikeudesta kuitenkaan ruvetaan miettimään, pitäisi tietää, mitä niissä käytetyt sanat *absoluuttinen subjekti* ja *substanssi* tarkoittavat. Siksi on palattava niiden alkujuurille Aristoteleeseen.

Seuraavassa tarkastellaan premissejä kohta kohdalta selittäen niissä käytettyjen termien historiaa. Toisen premissin kohdalla seurataan Kitcherin esimerkkiä ja haetaan sen perusteluja ennen kaikkea *Transsendentaalisen analytiikan* puolelta (1982, 523).

4. Aristoteleen subjekti

Aristoteles toi *subjektin* filosofiaan varhaisessa teoksessaan *Kategoriat*, jonka luetaan kuuluvan hänen loogis-kielitieteelliseen teosten ryhmään *Organon*:

"Ilmauksista toiset ovat yhdistettyjä, toiset yhdistämättömiä. Yhdistettyjä ovat sellaiset kuten 'ihminen juoksee' tai 'ihminen voittaa'. Yhdistämättömiä ovat sellaiset kuin 'ihminen', 'häikä', 'juoksee' tai 'voittaa.'

Olevista jotkin sanotaan jostakin subjektista, mutta ne eivät ole missään subjektissa. Siten

esimerkiksi ihminen sanotaan jostakin ihmisestä subjektina, mutta ihminen ei ole missään subjektissa.

Toiset taas esiintyvät subjektissa, mutta niitä ei sanota mistään subjektista. ('Subjektissa olevalla' tarkoitan sellaista, joka olematta osa jostakin ei voi olla olemassa erillään siitä, jossa se on.) Esimerkiksi jokin tietty kielioppitieto on subjektissa, sielussa, mutta sitä ei sanota mistään subjektista ja tietty valkoisuus on jossakin subjektissa, kappaleessa [...], mutta sitä ei sanota mistään subjektista.

Toiset taas sanotaan subjektista, ja ne myös esiintyvät jossakin subjektissa, kuten tieto on jossakin subjektissa, sielussa, ja sanotaan kielioppitiedosta subjektina.

Toiset vihdoin eivät ole subjektissa eikä niitä sanota subjektista, kuten joku tietty ihminen tai jokin tietty hevonen." (Cat. 1a 20-25.)

Aristoteleen mukaan lause ei ole sanojen sattumanvarainen kokoelma vaan koostuu kahdesta erityyppisestä osasta: siitä, mistä puhutaan ja siitä, mitä siitä sanotaan. Se on niiden synteesi. Lauseen rakenneosaset, eli subjekti ja predikaatti, ovat alkujaan erillään ja ne yhdistetään lauseessa eli arvostelmassa harkitusti.

Kreikankielinen nimitys subjektille oli *hypokeimenon* (*alla oleva*). Myös sanan latinannos *subjectum* (*alle heitetty, alla oleva*) on syntynyt samasta *perustan* tai *kantavan alustan* mielikuvasta. Ilmeisesti tämän etymologian johdosta ehdotettiin aikoinaan subjektin suomenkieliseksi vastineeksi sanaa *alus*. Kyseistä termiä, kuten sen vastinetta predikaatille: *maine*, käsittääkseni käytettiin jonkin aikaa äidinkielenopetuksessa.

Kreikaksi predikaatti oli *kategoria*. Se on johdos verbistä *katagorein*, joka tarkoitti alun perin *syyttämistä oikeudessa* (Ildefonse & Lallot 2002, 145; Arendt 1978a, 105). Sen vastakohtana oli *apologeisthai* eli *puolustautua*. Ilmeisesti vasta Aristoteleen jälkeen edellinen verbi sai merkityksensä *sanoa jostain jotain*. Yhä vielä on merkkejä tästä juridispohjaisesta kielenkäytöstä nähtävissä varsinkin vieraissa kielissä. Esimerkiksi englannissa *sentence* on yhtä lailla *lause* kuin *tuomiokin*, saksassa *Urteil* tarkoittaa *arvostelmaa* (*lausetta*) ja *tuomiota*, samoin ranskan *jugement* ja englannin *judgement*.

Aristoteles luettelee teoksessaan, mitä kaikkea subjektista voidaan sanoa. Näin saatavia

luokkia sanotaan kategorioiksi. Ne kertovat siitä, mikä, missä, milloin, miten iso tai minkälainen se on, mitä se tekee (aktio), mitä sille tehdään (passio), mihin se on suhteessa, missä asennossa se on ja mitä sillä on (Cat. 1b25). Aristoteles ajatteli, että jokainen jostain sanottu asia, eli predikaatti, lankeaa johonkin noista luokista.

Myöhemmin predikaateista ja kategorioista alettiin puhua rinnakkain. Esimerkiksi Kantilla predikaatit ovat tavallisesti kokemuspohjaisia ja jollain tavoin arkisia, kun taas kategoriat tarkoittavat syvällisiä, kokemustamme perustavia käsitteitä. Kantin kategoriat toki myös poikkeavat aristotelisista.

"Se, mikä meitä nykyään yllättää, on ilman muuta subjektin määritelmän äärimmäinen yleisyys. 'Subjektin' on kaikkea sitä, mistä voidaan puhua," André Doz sanoo Aristoteleeseen viitaten (1968, 77)³. Totta onkin, että subjektilla ei alun alkaen ollut tekemistä sielun tai tajunnan kanssa, vaikka Aristoteles mainitsi yllä sielun esimerkkinä subjektista. Päinvastoin subjektilla tarkoitettiin, kuten Heidegger on todennut, niin eläimiä, kasveja kuin kiviäkin (Historisches Wörterbuch der Philosophie 1998b, 380). Sillä viitattiin myös sellaisiin abstrakteihin käsitteisiin kuin kielioppitietoon. Subjektin alkuperäinen merkitys on aika lähellä sitä, mitä sillä nykyään kieliopissa tarkoitetaan.

Aristoteles ei varsinaisesti määrittele sanaa *subjektin*, hän vain ottaa sen käyttöön. Sen sijaan hän kyllä kiinnittää ne kaksi tapaa, joilla predikaatti voi liittyä subjektin.

"Aristoteles erottaa sidesanan (kopulan 'on') kaksi käyttöä. Toisaalta jotain sanotaan jostain subjektista, toisaalta jokin on jossain subjektissa. Aristoteleen kääntäjät ilmaisivat tämän vastakohdan sanaparilla dicitur de subjecto / in subjecto est." (Vuillemin 1967, 44-45.)⁴

En ole varma, katsooko Aristoteles *subjektissa olevan* olevan predikaatti. Tulkitsen tässä yksinkertaisuuden vuoksi, että subjektissa oleminen voidaan samaistaa *jollain olemisen* kategoriaan. Oletan siis jatkossa, että Aristoteleella on kaksi tapaa suhtautua predikaatteihin ja subjekteihin: toisaalta jotain sanotaan jostain (*dicitur de subjecto*), toisaalta jotain on jossain (*in subjecto est*).

Jälkimmäinen tapaus tuntuu meistä vieraalta, sillä emme helposti ajattele, että johonkin olioon sisältyvä jokin olisi edellisen predikaatti. Itse asiassa jos sanomme tiedon olevan

sielussa, emme ajattele, että sielu on subjekti vaan *tieto*. Sielu ilmaisee loogisessa mielessä vain tiedon sijaintia, ja siis *sielussa olemisen* pitäisi meistä pikemminkin olla predikaatti. Aristoteleelle subjekti ei kuitenkaan ole pelkästään lauseenjäsen, vaan myös *perimmäinen olio*, mikä ilmenee selvemmin myöhemmin kirjoitetussa *Metafysiikassa*. Tämän takia hänestä sielu on paremminkin subjekti kuin tieto, tietohan on sielussa.

Subjektissa olemisella Aristoteles ei tarkoita esimerkiksi kiven olemista ruukussa, sillä se voi olla myös ruukun ulkopuolella itsenäisesti olemassa. Hän ajattelee tapauksia, joissa subjektissa oleva ei voi olla tästä erillään, mutta ei silti ole osa subjektia (Cat. 1a 20-25). Esimerkiksi ajatukset eivät voi olla erillään sielusta, vaikkeivät ne olekaan sen osia. Yleiskäsitteet kuten *ihminen* eivät sen sijaan ole missään subjektissa, vaikka Sokratesta sanotaan ihmiseksi.

Aristoteleen subjekteille ja predikaateille voidaan esittää kaksi äärimmäistä tulkintaa: kielellinen ja reaalinen. Kielellisen tulkinnan mukaan predikaatit ovat sanoja, joita ihmiset käyttävät ja jotka vain *sanotaan subjektista*. Voimme käyttää sanaa oikein tai väärin. Tämän tulkinnan mukaan Aristoteles teki virheen väittäessään joidenkin olevien kuitenkin *olevan subjektissa*, koska hän todellisuudessa tarkoitti, että niiden *sanotaan olevan subjektissa*.

Reaalisen tulkinnan mukaan taas oli turhaa väittää, että jotkin ovat vain *sanotaan subjektista*, kun yksinkertaisemmin voisi sanoa, että vastaava ominaisuus on subjektissa. Eikö lause *olio on valkoinen* tarkoita samaa kuin *oliossa on valkoista* tai *valkoisuutta*? Tai, kuten Platonin dialogin päähenkilö kysyy: "*Eikö oikeamielisyyden omistaminen ja sen läsnäolo sielussa tee sielun oikeamieliseksi ja väärämielisyyden vastaavasti väärämieliseksi?*" (Soph., 247a). Reaalisen tulkinnan mukaan subjektin ja predikaatin välinen suhde on aina *inherenssi*: jälkimmäinen on edellisessä.

Aristoteles jättää kysymyksen oikeasta tulkinnasta avoimeksi. Siten jää avoimeksi myös subjektin luonne. Subjekti on puheen kohde, mutta myös predikaattien "*sisältäjä*". Nimitän subjektia jälkimmäisessä merkityksessä *inherenssisubjektiksi*.

5. Platon ja sofistit

Kategorioita pidetään Aristoteleen nuoruudentyönä (Historisches Wörterbuch der Philosophie 1998b, 497). Sitä kirjoittaessaan hän kehitti opettajansa Platonin ajatuksia, joita tämä oli esittänyt dialogissa *Sofisti*:

"Mehän käytämme olevaista ilmaisemaan kahdenlaisia äänteellisiä ilmauksia. [...] Toisia sanotaan nimisanoiksi, toisia teonsanoiksi. [...] Toimintaan viittaavaa ilmausta sanomme teonsanaksi. Ja toiminnan suorittajaan viittaavaa äännemerkkiä sanotaan nimisanaksi. [...] Väittämä ei koskaan muodostu pelkästään peräkkäin lausutuista nimisanoista eikä toisaalta pelkistä teonsanoista ilman nimisanoja" (261e-262a.)

Miksi Platon päätyy esittämään tämän meille nykyään niin ilmeisen jaottelun juuri Sofistia käsittelevässä dialogissa? Vastaus on helppo. Sofistien esittämät paradoksit olivat kielellisiä ja Platonin käsityksen mukaan perustuivat kielen väärinkäyttöön. He käyttivät ymmärryksen käsitteitä väärin. Ja heitä arvostellakseen hän joutui selvittämään käsityksensä kielen totuudenmukaisesta käytöstä.

Platon erottaa *nimeämisen* (paremminkin *nimellä viittaamisen*) ja *väittämisen* ja vastaavasti *nimen* (*onoma*) ja *teonsanan* (*rhema*), joista jälkimmäinen tarkoittaa mitä hyvänsä *mitä jostain sanotaan*, ei siis yksinomaan tekemistä (Demos 1964, 599). Nimi viittaa olioon ja teonsana väittää siitä jotain, joka on totta tai valetta. Tämä ajatus, jonka Aristoteles omaksui ja yleistyi, ei ollut Platonille vielä itsestään selvä.

Ajatellaan esimerkiksi määritelmiä. Nehän ovat nimeämisen (viittaamisen) ja väittämisen yhdistelmiä. Määritellään: *Kolmio on kolmen sivun muodostama monikulmio*. Tämä lause sekä väittää jotain, että nimeää jonkin olion. Se antaa nimen olioille, joista väite puhuu. Se poimii maailmasta ne oliot, jotka toteuttavat väitteen ja nimeää ne kolmioiksi. Jos määriteltäessä mennään kyllin pitkälle, päädytään lopulta väitelauseisiin, aksioomiin, jotka määrittelevät käsitteensä niin sanotusti implisiittisesti, kuten matematiikasta tiedetään. Ne oliot, joista aksioomat ovat totta, ovat täsmälleen niitä olioita, joista ne ovat totta., eivät mitään muuta. Ne eivät ole lauseiden ulkopuolella mitenkään muuten annettuja. Sanalla *kolmio* yllä ei ole merkitystä ennen kyseistä lausetta. Se ei siis viittaa vielä mihinkään olioon. Vasta yllä ollut määritelmä antaa sanalle *kolmio* merkityksen. Sen sijaan Platonin käsityksen mukaan me viittaamme nimisanoilla olioihin, jotka ovat annettuja jo ennen

väittämisaktia ja siitä riippumattomia - siis tosimaailman olioita. Tämä ajatus on hyvin järkevä varsinkin empiiristen lauseiden tapauksessa ja ajautuu ongelmiin vain, kun sitä sovelletaan määritelmiin. Mutta sofistit pitivät tarpeen tullen kaikkia lauseita määritelminä.

Verrataan lauseita *Kolmio on kolmisivuinen monikulmio* ja *Kleinias on tyhmä mies*. Toinen on määritelmä, toinen ilmeisesti ei, mutta millä perusteella? Molemmat lauseet ovat muodoltaan samanlaisia subjekti-predikaatti –tyyppisiä, mutta toinen määrittelee käsitteen *kolmio* ja toinen viittaa ulkopuoliseen Kleinias-olentoon. Mutta mistä me tiedämme tämän? Entä jos *Kleiniaan* määritelmä onkin *tyhmä mies*? Amerikkalaisissa televisiosarjoissahan usein kehoitetaan jotain henkilöahmoa avaamaan sanakirja kohdasta: *tyhmä*, koska hän löytää sieltä oman kuvansa. Silloin *tyhmän* määritelmä on *Kleinias*. Tämä on tietysti lapsellista, mutta sofistit ovat sellaisia.

Platon oli käsitellyt sofistien saivarteluja humoristisessa *Euthydemos*-dialogissaan, mutta pyrki siinä lähinnä saattamaan heidät naurunalaisiksi, vähän samaan tapaan kuin Kant pilkkasi metafysiikkoja *Unissaan*. Vasta myöhemmin kirjoitettu *Sofisti* antoi tyydyttävän pohjan sofistien arvostelulle.

Katsotaan lähemmin, millaisia ongelmia sofistit esittivät. Otan yhden esimerkin *Euthydemoksesta* ja toisen *Sofistista*.

Euthydemoksessa Sokrates pyytää sofisteja perustelemaan nuorelle Kleiniaalle, miksi tämän kannattaa opiskella filosofiaa, sillä ”*meille on erittäin tärkeää, että hänestä tulee viisas ja hyvä*” (282e). Sofisti Dionysodoros kysyy, onko Kleinias nyt viisas. Kuultuaan, ettei tämä ainakaan itse pidä itseään viisaana, Dionysodoros sanoo:

”*Te puolestanne tahdotte, ettei hän olisi tietämätön, vaan että hänestä tulisi viisas? [...] Toisin sanoen tahdotte, että hänestä tulee jotakin, mitä hän nyt ei ole ja että hän lakkaa olemasta se, mikä hän nyt on? [...] Mutta jos tahdotte, että hän lakkaa olemasta se, mikä hän nyt on, tahdotte ilmeisesti hänen kuolevan. Mistä sellaiset ystävät ja rakastajat ovat kotoisin, jotka toivovat hartaasti rakastamansa pojan kuolemaa?*” (283d.)

Kuulostaako tämä tyhmältä? Kyllä varmaan, mutta itse asiassa ajattelemme usein kuin Dionysodoros loukkaantuessamme moitteista. Jos joku läheinen ystävämme haukkuu meitä laiskoiksi, reagoimme siihen vastasytöksellä: *Laiskuus on osa minua. Jos et tahdo, että*

olen laiska, et tahdo ystävyttäni ollenkaan. Vanhempiansa moitteista suuttuneet lapset jopa vievät tämän päättelyketjun dionysodooriseen johtopäätökseen asti: *He eivät hyväksy minua tällaisena. Siis he tahtovat, että kuolisin.*

Mutta jos haluamme tehdä tietämättömästä Kleiniaasta viisaan, tahdommeko hänen kuolemaansa? Emme, sillä Kleinias on olio ja tietämättömyys hänen satunnainen ominaisuutensa, ei olennainen. Kleiniaan oleminen Kleiniaana on riippumaton siitä, että hän on tietämätön. Hän pysyy samana ihmisenä, vaikka hänestä tulisi viisaskin. Aristoteleen sanoin Kleinias on subjekti, joka voi saada eri aikoina vastakkaisiakin predikaatteja eli *aksidensseja* pysyen silti samana. Tieto Kleiniaan sielussa ei voi olla tästä erillään, mutta Kleiniaan sielu voi kyllä olla ilman tietoakin.

Sofistissa Sokrateen ja Theaitetoksen kanssa keskusteleva *Vieras* sanoo:

"Puhuessamme ihmisestä nimitämme häntä monin eri tavoin. Mainitsemme hänen yhteydessään värejä, muotoja, mittasuhteita, huonoja ja hyviä ominaisuuksia, ja niiden [...] avulla sanomme häntä paitsi ihmiseksi myös hyväksi ja niin edelleen loputtomiin. Samoin on kaiken muunkin laita: pidämme kutakin kohdetta yhtenä mutta puhumme siitä monena, monin eri nimityksin. [...] Ja tällä olemme tuottaneet suurta riemua nuorille ja eräille vanhoillekin, jotka ovat vasta myöhään päässeet oppimisen alkuun. Helppohan kenen hyvänsä on huomauttaa, ettei moni voi olla yksi eikä yksi moni, ja niinpä näistä on hauskaa väittää, ettei ihmistä saa sanoa hyväksi -hyvää on sanottava hyväksi ja ihmistä ihmiseksi. Sinäkin olet varmaan usein tavannut näitä intoilijoita, toisinaan jo vanhemmanpuoleisia miehiä, jotka ovat kyllin köyhiä ymmärrykseltään ihailukseen tällaista ja luulevat tässä löytäneensä oikean viisauden lähteen." (251a-251c.)

Sofismi, johon tässä viitattiin, ei taaskaan ole tyhmä, mutta edustaa samanlaista lapsenomaisuutta kuin edellinenkin. Sitä voi verrata esimerkiksi hiljattain *Aku Ankassa* julkaistuun lukijakirjeeseen, jossa kysyttiin:

"Mikä on Kulta-Into Piin koko nimi, sillä tarinassa 'Transvaalin tuittupää' hän väittää nimekseen buuri. Huijaako hän vai onko Piillä jokin lisänimi, koska muutenkin Kulta-Into Pii ei vaikuta ihan normaalilta nimeltä." (*Aku Ankka* nro 7, 13.2.2008.)

On kyse yleis- ja erisnimen, ja sitä kautta platonisesta väittämisen ja nimeämisen erosta.

Yleiskäsite, kuten *hyvä* tai *buuri*, soveltuu moneen olioon, toisin kuin erisnimi, joka nimeää yhden. Predikaatti poikkeaa subjektista siinä, että edellistä voi soveltaa moniin yksilöihin, kun taas jälkimmäistä vastaavalla sanalla nimetään vain yksi olio. Edelliset lisäksi väittävät jotain subjektista, kun taas nimi vain nimeää sen, josta puhutaan. Tämän takia *Aku Ankan* lukija ei pitänyt *Kulta-Into Piitä* "ihan normaalina nimenä". Eihän se sitä olekaan, koska se *kertoo* kantajastaan jotain, nimittäin hänen himonsa kultaan.

Subjektista voidaan samanaikaisesti sanoa lukemattomia eri asioita: *Hän on ahne, hän on buuri, hän ontuu* ja niin edelleen. Näin sanottaessa häntä ei nimetä nimellä *ahne*, eikä toisaalta määritellä sanaa *ahne*. (Toisin kuin voisi luulla, kun muistelee lapsuudessani suosittua sanaleikkiä: *Oletko varma? Ei, olen Jarkko.*)

Eroteltuaan nimeämisen ja väittämisen Platon voi määritellä myös totuuden ja epätotuuden niiden avulla.

Vieras: Esitän sinulle väittämän liittämällä nimisanan ja teonsanan avulla yhteen asian ja tekemisen. Sinun on sanottava, mitä tämä väittäjä koskee.

Theaitetos: Teen sen jos vain pystyn.

-”Theaitetos istuu”. [...] Nyt sinun tehtävänäsi on sanoa, keneen se liittyy ja ketä se koskee.

-Selvästikin se liittyy minuun ja koskee minua.

-Entä tämä toinen? [...]”Theaitetos, jonka kanssa minä nyt keskustelen, lentää.”

-Ei siitäkään voi sanoa muuta kuin että se liittyy minuun ja koskee minua.

[...]

-Minkälaatuisiksi näitä kahta on sanottava?

-Toinen on epätosi, toinen tosi. (Soph. 262e-263b.)

Totuudenmukaisen puheen ja siten tiedon perusta on jako nimeen ja väitteeseen, eli kuten Aristoteles myöhemmin sanoi: subjektiin ja predikaattiin. Tämä jako selittää, miten valehteleminen ja toden puhuminen ovat mahdollisia. Sofistit olivat nimittäin esittäneet niidenkin suhteen epäilyksiä. He väittivät, että koska valehdellessa ei puhuta totta, valehtelija ei puhu mistään todellisesta. Ja jos hän ei puhu mistään, hän ei tee mitään, joten valehtelukaan ei ole mitään. Tähän Platon ja Aristoteles vastasivat, että valehtelijakin puhuu kyllä olemassa olevasta oliosta. Hän vain puhuu siitä väärin, hän liittyy siihen väärän predikaatin.

Mutta subjekti/predikaatti -jako vie myös kääntäen ojasta allikkoon. Kun kerran epätosi puhekin puhuu olemassa olevista olioista, voidaan kysyä, niin kuin Meinong, Frege ja Russell myöhemmin tekivät, onko myös puhe olemattomista olioista, kuten yksisarvisista, totta tai epätotta, vai onko se vain täysin mieletöntä.

Platon ja Aristoteles lähtevät siitä, että kaikki mielekäs puhe viittaa johonkin todelliseen. Tästä voi päätyä ajatukseen, että jokainen olio, joka voi toimia väitteen subjektina, on myös olemassa. Tämä ei ole heidän kantansa, mutta siihen se helposti johtaa. Jos olemattomista yksisarvisista ei voi puhua, ei voi sanoa edes, että *yksisarvisia ei ole*. Aristoteles kyllä toteaa toisaalla, että "*olematonta ei ole totta sanoa olevaksi sillä perusteella, että se on käsitysten kohde, sillä sitä koskeva käsitys ei ole, että se on olemassa, vaan että sitä ei ole olemassa*" (De Int., 21a30), mutta tämä jättää auki ongelman, mikä on tämä *se*, jota ei ole. Tämä on iänikuinen pulma ja siihen vielä törmätään.

Subjektille on kuitenkin saatu Platonilta kaksi olennaista ominaisuutta: Ensinnäkin subjekti on yksilö, josta voidaan sanoa samanaikaisesti monia tosia asioita. Tämä ajatus johtaa Aristoteleen luokitteluun, mitä kaikkea siitä oikeastaan voidaankaan sanoa. Näin hän päätyy kategorioihinsa.

Toiseksi subjekti on muutoksessa samana pysyvä olio. Tämä ajatus johtaa nähdäkseni aristotelisen inherenssisubjektiin: subjekti voi olla erillään tiloistaan, mutta nämä eivät voi olla erillään siitä. Tilat muuttuvat, subjekti säilyy.

6. Aristoteleen substanssi

Mikä on lauseen *Tieto on sielussa* subjekti? Miksi *sielu* olisi sitä, miksei tieto? Entä puhutaanko lauseessa *Ihminen on eläin* ihmisestä vai eläimestä? *Substanssin* käsite on ymmärrettävissä näitä kysymyksiä vasten.

Tuntuu oudolta, että Aristoteles kirjoittaa: "*olevista jotkin sanotaan jostakin subjektista*" (Cat., 1a20). Hänestä predikaatti on siis olio yhtä lailla kuin subjektikin. Esimerkiksi lauseessa *Ihminen on eläin* eläin sanotaan ihmisestä, mutta molemmat ovat olioita. Ihminen on siinä subjekti, eläin predikaatti. Lauseessa *Eläin on olio* subjekti on eläin ja

olio on predikaatti. Lauseen *Pojat ovat poikia* subjekti ja predikaatti on vieläpä yksi ja sama olio. Samoin sielussa oleva kielioppitieto on olio niin kuin sielukin.

Meitä ihmetyttää se, että predikaatti ei Aristoteleelle ole aina verbi, vaan se voi olla myös substantiivi (tai olio). Esimerkiksi *Tulkinnasta*-teoksessa, joka on *Kategorioita* kieliopillisempi, hän sanoo, että "*verbi 'on' lisätään predikaatioon kolmanneksi*" subjektin ja predikaatin lisäksi (19b20). Tämä on vastoin koulun äidinkielenopetusta, jonka mukaan *predikaatti on persoonamuodossa taipunut verbi*. Sitä se ei Aristoteleelle aina ole, vaikka voi se olla sitäkin, esimerkiksi silloin, kun sanotaan *Theaitetos istuu*, jolloin *istuu* on aktiota kuvaava predikaatti.

Tämä subjektin ja predikaatin suhteellisuus - että sama olio tai sana voi toimia kummassa hyvänsä roolissa - johtaa Aristoteleen esittelemään *absoluuttisen subjektin*, eli *substanssin* (kreikaksi *ousia*), jonka hän määrittelee *Kategorioissa* näin:

"Substanssi [...] on se, jota ei sanota mistään subjektista ja joka ei ole missään subjektissa, esimerkiksi jokin tietty ihminen tai hevonen " (Cat. 2a10-15).

Jos ajatellaan, että kaikki asiat predikoidaan subjektista, tai ne ovat siinä *paitsi subjekti itse*, substanssi on perimmäinen subjekti. Se on subjekti subjektimaisimmillaan.

"Kaikki muut predikoidaan ensimmäisistä substansseista subjekteina, tai ne ovat niissä subjekteina" (Cat., 2a30).

Ihminen on arvostelman *Sokrates on ihminen* predikaatti ja sen subjekti on Sokrates. Samoin ihminen on lauseen *Ihminen on eläin* subjekti. Se voi siis toimia sekä subjektina että predikaattina, joten se ei ole substanssi. Sen sijaan jokin tietty ihminen, eli Sokrates, on substanssi, koska häntä ei Aristoteleen mukaan voi predikoida mistään, paitsi ehkä itsestään.

Vain yksittäiset oliot ovat varsinaisia subjekteja, eli substansseja. (*Substantiivi* sanana tulee muuten termistä *nomen substantivum* eli *substanssin nimi*.)

Kant on tässä Aristoteleen kanssa samaa mieltä. Tarkastellessaan lausetta *Alle Körper sind teilbar* eli *Kaikki kappaleet ovat jaettavissa* hän kirjoittaa:

"Allein in Ansehung des bloss logischen Gebrauchs des Verstandes blieb es unbestimmt, welchem von beiden Begriffen die Funktion des Subjekts, und welchem die des Prädikats man geben wolle. Denn man kann auch sagen: Einiges teilbare ist ein Körper. Durch die Kategorie der Substanz aber, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, wird es bestimmt: dass seine empirische Anschauung in der Erfahrung immer nur als Subjekt, niemals als blosses Prädikat betrachtet werden müsse [...]." (B128-B129.)

"Pelkästään ymmärryksen loogisen käytön näkökulmasta jäi määrittelemättä, kummalle käsitteelle halutaan antaa subjektin tehtävä ja kummalle predikaatin. Sillä voidaan myös sanoa: Jokin jaettava on kappale. Mutta jos asetetaan kappaleen käsitteen substanssin kategorian alle, seuraa, että sen empiiristä havaintoa täytyy aina pitää subjektina eikä koskaan pelkkänä predikaattina."

Kant ajattelee, että sekä subjekti että predikaatti ovat molemmat yleiskäsitteitä, mutta subjektilla viitataan johonkin yksittäiseen substanssiin, jonka ominaisuuksiksi predikaatit luetaan. Kantin näkemys on käsittääkseni se, että subjekti-predikaatti -jako ei ole riittävä, koska se pelkästään loogisena perustuu siihen, miten lause nyt vain on satuttu muotoilemaan. Sen sijaan substanssin kategoria ilmaisee reaalisen eron subjektin ja predikaatin välillä: substanssi on aina todellinen subjekti: *"Substanz [... muss...] das letzte Subjekt aller anderen Bestimmungen sein [...]"* (B303). (*"Substanssin on oltava kaikkien muiden määreiden viimeinen subjekti."*)

7. Paralogismin toinen premissi

Kantin määritelmä substanssille tarkastelemassamme paralogismissa on selvästi aristotelinen:

Se (olio), jonka mielikuva on arvostelmiemme absoluuttinen subjekti, ja jota ei siten voi käyttää jonkin toisen asian määreenä, on substanssi.

Tämä premissi on nyt käsitelty. Koska kyseessä on sanan *substanssi* määritelmä, sille ei tarvitse etsiä sisällöllisiä perusteluja, vaan voidaan todeta Kitcherin tavoin: *"Kant pitää ensimmäistä premissiä hyväksyttävänä, koska se ilmaisee 'substanssin' yleisesti*

hyväksytyyn määritelmän" (1982, 518)⁵. Kitcher jäljittää määritelmän Leibniziin asti, mutta se voidaan vaivatta johtaa Aristoteleeseen saakka, kuten havaittiin.

On aika käsitellä Kantin toista oletusta:

"Ajattelevana oliona minä olen kaikkien mahdollisten arvostelmieni absoluuttinen subjekti, eikä tätä mielikuvaa minusta voi käyttää minkään toisen asian predikaattina."

Tämä ei ainakaan ole enää Aristoteleesta. Hänen näkökulmastaan olisi mieletöntä väittää minun olevan kaikkien arvostelmieni subjekti. Jos esimerkiksi puhun Kantista, puhun Kantista, en itsestäni. Aristoteleen mielestä Kant on tällöin arvostelmani subjekti, en minä. Ajatus siitä, että puheessamme viittaammekin omiin käsityksiimme, omaan *subjektiiviseen* kokemukseemme olioista, emme niihin itseensä, on kai luonteenomaisesti uudenaikainen idea.

Uutta siinä on ensinnäkin *toimivan subjektin* ajatus. Aiemmin on jo ihmetelty Aristoteleen kummallista predikaattikäsitystä, ja nyt sitä voidaan päivitellä lisää: Meidän mielestämme predikaatit kuvaavat ennen kaikkea toimintaa, mutta Aristoteleella *toiminta (aktio)* oli vain yksi kategoria muiden joukossa, ja vieläpä se, josta hänellä oli kaikkein vähiten sanottavaa.

Nykyään subjektin tekee subjektiksi juuri hänen toimintansa, ei niinkään esimerkiksi se, että hän on ajassa samana pysyvä yksilö. Mutta ajatellaan Aristoteleen näkemystä. Hänen stereotyyppinen käsityksensä lauseesta, jos näin saa sanoa, ei ole *Theaitetos istuu*, vaan pikemminkin *Ihminen on rationaalinen*. Tämä voidaan hänen mukaansa ilmaista myös sanomalla *Ihmisessä on rationaalisuutta*. Mutta voidaanko Theaitetoksen istuminen ilmaista sanomalla *Theaitetoksessa on istuvuutta*? Vaikka *sielussa oleva tieto tekee meidät tietäviksi*, tuntuu oudolta sanoa, että meissä oleva onkivuus tai onkijuus tekisi meidät onkiviksi.

Mistä subjektin toiminnallisuus uudella ajalla tulee? Minä en kerta kaikkiaan tiedä. Aristoteleella subjekti on lähinnä ominaisuuksien rykelmä, ja sellaisena enemmän tai vähemmän staattinen. Se on pysyvä kuin kivi. En tarkoita, etteikö hän tietäisi *ihmisen* toimivan eri tavalla kuin kivet, hänhän käsittelee inhimillisiä asioita *Nikomakhoksen etiikassa*, *Politiikassa* ja muualla, mutta hän ei liitä tätä toiminnallisuutta *subjektin* käsitteeseen, vaan *ihmisen*. Subjekti on hänelle vain se, josta puhutaan, eikä hänellä tunnu

olevan mitään erityistä sanottavaa *aktion* kategoriasta *subjektin* yhteydessä, sillä hänelle predikaatti ei ole verbi, vaikka verbi voikin olla predikaatti. Meille nuo käsitteet ovat yksi ja sama, Aristoteleelle predikaatti on verbiä laajempi ja ajoittain siitä poikkeava.

En siis yritä tässä selittää sitä, miksi toiminta on olennaista ihmissubjektille. Sitä se on ilman muuta. Sen sijaan on hämärän peitossa, minkä tähden kaikista predikaateista juuri toimintaverbit ovat nykyään olennaisimmat, kun Aristoteleella ne olivat marginaalisin predikaattien luokka. Jos saisimme selville jonkin syyn siihen, että tietoinen toiminta on tyypillisin predikaattiluokka, olisi ymmärrettävää myös se, miksi ihminen on ”*tyypillisin*”, ja siten ainoa, subjekti.

Olen yrittänyt selvittää tämän muutoksen syytä, mutta en ole löytänyt mitään. Ainoa, mitä voin tässä sanoa, on latteus: *ihmisiä nyt vain kiinnostaa toiminta*. Jos luemme romaania, harpomme mielessämme yli kuvailun *hänellä oli tummat silmät ja voimakas leuka* ja havahdumme vasta kohdassa: *hän löi peilin rikki*. Kun äidinkielenopettaja tenttaa lapsilta, mitä verbi kuvaa, ensimmäinen vastaus on aina: *Toimintaa* tai *Tekemistä*, ja niitä muita - tapahtumista ja olemista - joutuu kalastelemaan pidempään.

Aristoteleskin lainasi *syyttämistä* tarkoittavan sanan puhuakseen yleisesti predikoinnista. Tavallaan syyttäminen on siis tyypillisintä predikointia. Entä mistä ihmistä syytetään? Ei siitä, millainen hän on, vaan siitä, mitä hän *on tehnyt*. Vaikka usein sanotaankin, että *tyhmyydestä sakotetaan*, ei ketään varsinaisesti tyhmyydestään tuomita, ainakaan periaatteessa, vaan niistä teoista, joita hän on sen vaikutuksen alaisena tehnyt. Siinä mielessä toiminta olisi tyypillisin predikaatti, mutta on tämä aika onneton selitys.

Vaikka en ymmärräkään, miksi nykyään kiinnitetään huomiota ennen kaikkea toiminnallisiin verbeihin predikaatteina, ja miksi siis toiminta liitetään juuri *subjektiin*, voin yrittää näyttää, mitä se tarkoittaa. Voin esittää miten *arvostelemisen subjekti*, ilmestyy kuvaan. Sen vuoro on nimittäin jo kuulutettu.

8. Descartes

Platonin ja Aristoteleen analyysit lauseesta ovat mahdollistaneet toden ja epätoden puheen erottelun ja toisaalta ne ovat luoneet kysymyksen, kuinka voidaan puhua kuvitteellisista

yksisarvisista. Sekä valehtelu että puhe olemattomista olioista viittaa puhujaan. Hänen vallassaan on viime kädessä päättää, puhuako asiaa vai omiaan, ja hänen luomiaan ovat myös yksisarvisen kaltaiset käsitteet. Niillähän on nimi kielessä, vaikka vastaavaa oliota ei löydetä. Siis puheessa on paljon sellaista, jota ei maan päällä ole, ja jonkun on se sinne täytynyt laittaa.

Valehtelu on tahallista, vapaaehtoista ja vapaata epätosien väitteiden esittämistä; sitä, että sanotaan ehdoin tahdoin subjektista jotain, mikä ei siihen oikeasti liity. Entä erehtyminen? Sehän on tahatonta valehtelua itselleen tai muille. Siihen liittyy aistien ja järjen välinen sota, jonka pohtiminen oli tyypillistä uuden ajan filosofeille ja joka heijastui hengen ja ruumiin välisenä jyrkkänä erotteluna..

Paralogismin toisen premissin alkuperä on Descartesin oivalluksessa, että olemme itse syyllisiä erehdyksiimme. Ne ovat havainnosta tekemiämme virheellisiä, subjektiivisia tulkintoja: *"Erehdymme vain niissä tapauksissa (niitähän sattuu), joissa emme tajua jotakin kunnolla ja silti teemme asiasta arvostelman"* (1644/2003, 49). Aistit eivät itsessään petä meitä, muutenhan niiden Luoja olisi petkuttaja, mutta me saatamme erehtyä niiden antamista tiedoista. Virhe on meidän vikamme ja se johtuu meidän rajoittamattomasta, vapaasta tahdostamme.

"Eihän Jumalassa tosiaankaan ole epätäydellisyyttä siksi, että hän on suonut minulle vapauden lausua tai olla lausumatta arvostelmani eräistä asioista, joista ymmärryksen ei ole saanut häneltä selvää ja tarkkaa tietoa; minä sitä vastoin olen epäilemättä epätäydellinen sikäli, etten käytä hyvin tätä vapautta vaan lausun uhkarohkeasti arvostelmani asioista, jotka käsitän vain hämärästi ja sekavasti." (Descartes 1641/1994, 124.)

Jos halutaan mennä kauemmas historiaan, luulen, että Descartes sai tämän ajatuksen stoalaisilta joko suoraan tai jonkin mutkan (ehkä Augustinuksen tai myöhäiskeskiajan voluntarismin) kautta. Esimerkiksi Hiram Caton on korostanut artikkelissaan *Will and Reason in Descartes's Theory of Error* Descartesin *"varhain alkanutta ja loppuun asti jatkunutta syvällistä velkaa stoalaisille"* juuri arvostelmaopin yhteydessä (1975,102-103). Stoalaisille nimittäin ymmärryksen kyky ottaa etäisyyttä omiin mielikuviinsa ja itse päättää asenteensa niihin oli sekä etiikan että tieto-opin ydin.

"Kun mieli ottaa vastaan vaikutelman, sillä on kaksi mahdollisuutta: joko hyväksyä tai hylätä se. Havainto on stoalaisessa mallissa hyväksytty vaikutelma. [...] Se, että järki tulkittuaan ja luokiteltuaan vaikutelman päätyy hyväksymään sen, ei vielä takaa, että ulkoisessa todellisuudessa on mitään havaintoa vastaavaa." (Thesleff & Sihvola, 313.)

Tämä hyväksymisen vapaus myös mahdollistaa toden mielipiteen varovaisen muodostamisen. Epiktetos kysyy: *"Ei kai kukaan voi saada sinua myöntämään väärää todeksi? [...] Todeksi myöntämisen alueella sinua ei siis voida myöskään estää tai pidättää"* (77). Diogenes Laertios kertoo stoalaisen Sfairoksen elämästä anekdootin, joka jostain syystä tuo mieleeni Carl Barksin:

"Kerran syntyi keskustelua siitä, onko viisaalla mielipiteitä, ja Sfairos väitti, ettei näin ole. Kuningas halusi kumota Sfairoksen ja käski tuoda tarjolle vahasta valmistettuja granaattimenoita. Kun Sfairos nielaisi syötin, kuningas huusi, että hän oli hyväksynyt epätoden vaikutelman. Tähän Sfairos sai sanottua sattuvasti, ettei hän ollut hyväksynyt sitä, että ne ovat granaattimenoita, vaan sen, että ne kaiken järjen mukaan ovat granaattimenoita. Näin hän osoitti, että tavoittava [kataleptinen] vaikutelma eroaa järjenmukaisesta vaikutelmasta." (Laertios VII,177.)

Varomattomat arvostelmamme kertovat yhtä lailla meistä itsestämme kuin olioistakin. Viisaalla ei ole (pelkkiä) *mielipiteitä*, vaan hän on huolellisesti varonut muodostamasta käsitystään asioista, joita ei vielä ymmärrä kyllin hyvin. Kant ilmaisee saman *Prolegomenassa*:

"Ilmiöt eivät ole millään lailla syypäitä, jos tiedostuksemme ottaa näennäisyyden todesta, toisin sanoen jos sitä havainnointia, jonka kautta objekti annetaan meille, pidetään käsitteenä, joka koskee kohdetta tai myös sen olemassaoloa, jota ymmärrys voi vain ajatella. [...] Näennäisyys ei [...] ole aistien vaan ymmärryksen vastuulla [...]" (Kant 1783/1997, 90-91.)

Jos halutaan kiinnittää huomiota nyansseihin, voisi ajatella, että Kant on tässä lähempänä stoalaisia kuin Descartesia. Nähdäkseni nimittäin edellisille *järki* tai *ymmärrys* oli se, joka langetti tuomion aistivaikutelmista. Se myös saattoi erehtyä, jolloin *"järjenmukainen vaikutelma"* poikkesi *"tavoittavasta"* eli totuudenmukaisesta. Descartesilla erehdykset eivät johdu *"niinkään ymmärryksestä kuin tahdosta"* (1644/2003, 48). Mutta nämä ovat

hankalia kysymyksiä, koska ymmärrys, vapaus ja tahto liittyvät niin tiiviisti toisiinsa. Olennaisesti kai Descartes, Kant ja stoalaiset ovat saman vyyhdin kimpussa. Descartesin tahtokeskeisyyteen vaikutti Catonin mukaan hänen *Metodin esityksessä* käyttämänsä teologinen puhetapa: Erehtyminen ei ole lähtöisin Jumalasta, vaan se on *synti* ja sellaisena tahtomme aikaansaannosta. (Tästä aiheesta kannattaa lukea Catonin artikkeli, joka on internetistäkin saatavilla JSTOR-tietokannasta. Siinä käsitellään tässä yhteydessä myös 1600-luvun Ranskan teologisia kahinoita: jansenismia, augustinolaisuutta ja jesuiittoja.)

Käsitys ymmärryksestämme tai vapaudestamme virheiden lähteenä ei kuitenkaan vielä selitä sitä, miksi Kant pitää paralogismissa ajattelevaa oliota "*kaikkien arvostelmien subjektina*". Koetan selittää sitä tarkemmin esittämällä vertailukohdaksi ajatuksia uuden ajan rationalistisesta kielitieteestä. On tosin korostettava, että Kant ei ollut kiinnostunut kielestä, vaan mielestä: ei niinkään lauseista kuin arvostelmista, ja siksi voi tuntua kaukaa haetulta esittää hänen ajatuksiaan lingvistikissa ympäristössä. Uuden ajan rationalistinen kielitiede oli kuitenkin niin lähellä logiikkaa ja filosofiaa, että katson perustelluksi käsitellä sitä tässä yhteydessä. Se muodostaa ikään kuin toisen näkökulman samaan aiheeseen.

9. Port-Royalin logiikka

Descartes ei tietääkseni juuri puhunut kieliopista suoraan, mutta hänen seuraajansa Port-Royalin jansenistiluostarissa muotoilivat kielestä käsityksen, jota esimerkiksi Chomsky kutsuu "*kartesiolaiseksi kielitieteeksi*" (Chomsky 1966, 33).

Tunnettu *Port-Royalin logiikka* (*L'art de penser*), jonka Leibnizin kirjeenvaihtoveri, Descartesin ihailija ja luostarin *monsieur* Antoine Arnauld julkaisi 1662, on käsitteellisesti pitkälti aristotelinen, mutta sen henki on hyvin kartesiolainen. Tietyt kohdat siitä perustuvat *Port-Royalin grammatiikan* nimellä kulkevaan kirjaseen (tekijöinä Arnauld ja Nicolet), jonka tarkoituksena oli luoda järjellisesti perusteltu kielioppi, siis kielen filosofiaa.

Verbin käsittely teoksessa on erityisen kiinnostavaa. Predikaatti ymmärretään antiikkisella tavalla, mutta se erotetaan verbistä, joka nähdään korostetun uudenaikaisesti. Esimerkiksi lauseessa *Eläin on kone*, sana *kone* on predikaatti ja *on* on verbi. Tämä on vielä täysin Aristoteleen mukaista, mutta Arnauld väittää eron näiden kahden käsitteen välillä olevan

siinä, että predikaatti viittaa lauseen subjektiin (vanhassa mielessä), tässä tapauksessa siis *eläimeen*, mutta verbi viittaa lauseen *lausujaan*.

"Verbi on sana, joka ilmaisee väittämisen toimintaa. Esimerkiksi sanoessani 'Minä väitän' verbi 'väitän' viittaa minun väittämisen toimintaani ja väittää minusta väittämisen tuntomerkit. Sanoessani 'Pietari väittää' verbi 'väittää' ilmaisee minun väittämiseni, että Pietari väittää." (Arnauld 1662/1964, 108.)⁶

Arnauld palauttaa kaikki verbit *olla*-verbiin. Esimerkiksi lause *Theaitetos lentää* tarkoittaa hänen mukaansa samaa kuin *Theaitetos on lentävä*. Tällä tavalla jokaisessa lauseessa on verbinä *olla* ja se viittaa lausujan väittämiseen. Lauseet ovat Arnauld'lle aina jonkun väitteitä jostain. Ne kertovat kohteestaan, mutta myös viittaavat puhujaan. Jos joku lause on minusta totta, se on totta nimenomaan *minusta*. Sen mukaan, puhuvatko arvostelmat kohteistaan totuudenmukaisesti vai eivät, ne kertovat lausujastaan, onko tämä erehtynyt vai ei.

Lause kokonaisuudessaan siis *viittaa* meidän väittämiseemme, ja *väittää* puheenaolevasta asiasta jotain. Tämä tuo hakematta mieleen Wittgensteinin muotoilun *Tractatuksessa* (1921): *"Lause näyttää miten asiat ovat, jos se on totta. Ja se sanoo, että niin ne ovat"* (4.022)⁷. Tosin Wittgenstein ei ajattele lauseen viittaavan sanojaansa, mutta muuten tämä *näyttämisen* ja *sanomisen* ero on samantyyppinen kuin Port-Royalin *predikaatin* ja *verbin* välinen ero.

Arnauld'n ajatusta voi hyvin pitää kartesiolaisen arvostelmaopin (tai paremminkin arvostelemisopin) kielitieteellisenä sovelluksena, sillä jo Descartes kirjoitti:

"Arvostelman muoto [...] vaatii myös myöntämistä ja kieltämistä, vaikka meidän onkin havaittava arvostellaksemme. Voimmehan usein vapaasti pidättäytyä ottamasta kantaa, vaikka asian havaitsisimmekin. Kun huomasin tämän, en palauttanutkaan itse arvostelun tekemistä ymmärryksen havaintoon vaan tahdon määräykseen, koska se perustuu pelkkään kannanottoon eli joko myöntämiseen tai kieltämiseen." (1647/2003, 337.)

Arnauld katsoi löytäneensä *"arvostelman muotoa"* analysoimalla sen kieliopillisen kategorian, joka vastaa tätä tahdon *"kannanottoa"*, nimittäin verbin. Hänen ajatuksensa lauseen lausujan merkityksestä tulee ensimmäisenä mieleen, kun miettii, miksi Kant sanoo

meidän olevan arvostelmiemme absoluuttisia subjekteja. Ja Kant todella kirjoittaakin:

"In allen Urteilen bin ich nun immer das bestimmende Subjekt desjenigen Verhältnisses, welches das Urteil ausmacht" (B407).

"Minä olen kaikessa arvostelemisessa aina subjekti, joka määrää sen suhteen, josta arvostelma muodostuu. "

Minä muodostan arvostelmani. Se tekee minusta aktiivisen toimijan. Mutta millä perusteella sanaa *subjekti* käytetään minusta? Ei Descartes puhunut erityisesti minästä *subjektina*, hänelle tuo sana tarkoitti vain *loogis-kieliopillista* kategoriaa. Ja vaikka Arnauld korostaa lauseen lausujan asemaa, ei hänkään kutsu sitä *subjektiksi*. Subjekti on hänelle lauseenjäsän. Tämä muodostaa nyt ongelmamme: Miksi Kant haluaa kutsua *"arvostelman määrävää minää"* subjektiksi?

Pitäisi löytää jokin lause, tai arvostelma, jonka subjekti minä Kantin mukaan olen. Onneksi hän antaa sen eksplisiittisesti.

10. Minä ajattelen

Muistan lukeneeni jonkin lehden yleisönosastolta kirjeen, jonka lähettäjä toivoi, etteivät poliitikot aina hokisi: *Minun mielestäni* tai *Minun nähdäkseni*, sillä tuollaiset maneerit vain turhaan pitkittävät puhetta. Kaikkihan tietävät, että jokainen asia, minkä ihminen sanoo totena on hänen mielipiteensä. Siten voin liittää lauseen *Minun mielestäni* jokaiseen väitteeseeni tuomatta niihin mitään lisää.

Heideggerin mukaan tämä samainen modernin hengen ilmaus tulee julki Descartesin tunnetussa lauseessa *"ego cogito", "minä ajattelen"*:

"Mitä hyvänsä väitettäneenkin, tämä väittäminen ja ajatteleminen on aina muotoa 'Minä ajattelen'. Lauseessa 'Minä totean' tämä toteaja 'minä' on samassa jo todettu siksi, mikä on jo olemassa. Lauseella 'Minä totean' on se erikoisuus, että se toteaa ensin sen, josta se puhuu, subjectumin. Mitä se toteaa, on tässä tapauksessa 'Minä'." (Heidegger 1962/1977, 278-279.)⁸

Riippumatta siitä, minkä muodostaako mieli toden vai epätoden arvostelman, on selvää, että itse arvostelman muodostajan olemassaolo on totta. Ja tähän onkin *cogito ergo sumin* sisältö.

"Voisihan [...] tapahtua niin, että arvelisin koskettavani maata, vaikkei mitään maata olisi olemassakaan. Niin taas ei voi käydä, että teen tuon arvostelman ja mieleni, joka arvostelman tekee, ei ole mitään." (Descartes 1644/2003, 40.)

Arnauld kirjoittaa:

"Lauseessa 'Minä uskon, että maa on pyöreä' lause 'Minä uskon' on vain satunnainen lisä. Mutta se ei ole osa subjektia eikä predikaattia. Siten sen täytyy liittyä siihen lauseen osaan, joka ilmaisee väittämistä, nimittäin sidesanaan 'on'. Lause 'Minä uskon' vahvistaa sidesanan ilmaisemaa väittämistä." (Arnauld 1662/1964, 125.)⁹

Kant olisi tästä asiasta samaa mieltä. *Kritiikin* B-laitoksen paralogismikappaleessa hän antaa lauseen, jonka subjekteja me olemme, nimittäin: *Minä ajattelen*. Lause ilmestyy ensimmäistä kertaa teokseen *Analytiikassa*, jossa Kant sanoo:

"Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte [...]. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heisst Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird." (B131-B132.)

"Lauseen: Minä ajattelen on voitava saatella jokaista mielletäni, sillä muuten mieltäisin jotain, jota ei voi ollenkaan ajatella. Sitä mielletä, joka voi olla annettuna ennen kaikkea ajattelua, kutsutaan havainnoinniksi. Siis kaikki havainnoinnin moninaisuus on välttämättä suhteessa lauseeseen 'Minä ajattelen' ja samassa subjektissa, jossa tämä moninaisuus on."

Edelleen samassa yhteydessä hän kirjoittaa:

"[A]lle meine Vorstellungen [müssen ...] unter der Bedingung stehen [...], unter der ich

sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen, und also [...], durch den allgemeinen Ausdruck Ich denke zusammenfassen kann." (B138-B139.)

"Kaikkien mielteitteni täytyy alistua ehtoihin, joiden alaisuudessa ainoastaan voin laskea niiden minun mielteinäni kuuluvan samana pysyvälle itselleni, ja myös koota ne yhteen yleisellä lauseella: Minä ajattelen."

Kantin luonnehdinnat lauseesta *Minä ajattelen* ovat varsin kirjavia. Yllä hän kutsui sitä "ilmaukseksi" (*Ausdruck*) tai viittasi siihen substantivoinnilla "*Das Ich denke*", joka on samanlainen muodostelma kuin *cogito* (*ajattelen*), josta Descartesin yhteydessä usein puhutaan ikään kuin substantiivina. Tämän lisäksi hän nimittää sitä B-laitoksen paralogismikappaleessa "lauseeksi" (*Satz*), "*rationaalisen psykologian ainoaksi opinkappaleeksi*" ("*der alleinige Text der rationalen Psychologie*") ja vielä "pelkäksi apperseptioksi" ("*blosse Apperzeption*"). Tässä *Minä ajattelen* esiintyy sekä kielellisenä ilmauksena että mielensisäisenä tosiasiana ja Kant huojuu näiden näkökulmien välillä.

Kaikkein kummallisoin muotoilu löytyy heti paralogismikappaleen alusta:

"Dieses ist der Begriff, oder wenn man lieber will, das Urteil: Ich denke. Man sieht aber leicht, dass er das Vehikel aller Begriffe überhaupt [...] sei, und also unter diesen jederzeit mit begriffen werde, [...] aber keinen besonderen Titel haben könne, weil er nur dazu dient, alles Denken, als zum Bewusstsein gehörig, aufzuführen." (B399-B400.)

"Kyseessä on käsite, tai jos niin halutaan, arvostelma: Minä ajattelen. Nähdään kuitenkin helposti, että se on ylipäätään kaikkien käsitteiden kantaja ja se käsitetään aina niiden kanssa. Sillä ei voi olla erityistä nimitystä, koska sen tehtävänä on esittää kaikki ajattelu tietoisuuteen kuuluvana."

Tässä katkelmassa esiintyy kolme luonnehdintaa lauseelle *Minä ajattelen*: se on "käsite" (*Begriff*), "arvostelma" (*Urteil*) ja vielä jotain, jonka olen paremman puutteessa kääntänyt "kantajaksi" (*Vehikel*). Lopuksi Kant toteaa vielä, että sillä oikeastaan "ei voi olla erityistä nimitystä".

Ilmaus "*Vehikel aller Begriffe*" on outo. Sanakirjan mukaan *Vehikel* tarkoittaa ajoneuvoa, apukeinoja, välinettä, välityksainetta, lähetekirjelmää ja kuorta. Onko siis *Minä ajattelen*

jonkinlainen kaikkien käsitteiden *kantaja*, *alus* tai *kyytipoika*? Kenties se on vertauskuvallisesti ajateltuna kuin sylki, joka sitoo mieleemme pureskelemat käsitteet yhtenäiseksi nieltäväksi kokonaisuudeksi. Ehkä se on kuin virta, jossa mielteet ajelehtivat, veden liikuttamina ja sen yhdistäminä, tai kenties kuten vedessä kelluva alus tai kulkupeli, jonka sisällä ajatukset matkustavat.

Jokaiseen käsitteeseen liittyneenä tämä vehikkeli *Minä ajattelen* ymmärretään aina niiden kanssa (*unter diesen jederzeit mit begriffen wird*), tai kuten Kant itse sanoo: "[D]er Satz *Ich denke [... begleitet ...] alle Kategorien als ihr Vehikel*" (B406-B407). ("*Lause: Minä ajattelen saattelee kaikkia kategorioita niiden kantajana.*")

Tuntuu luonnolliselta rinnastaa Port-Royalin käsitys verbistä Kantin ajatukseen arvostelemisesta subjektin toimintana. Samasta ideasta onkin epäilemättä kysymys sikäli, että molemmat näkevät *ajatellun* viittaavan sekä *ajateltuun* että *ajattelijaan*. Mutta yksi tärkeä ero heidän välillään on: Arnauld väittää arvostelemisen aktin ilmenevän *olla-*verbissä, joka viittaa lausujaan. Kantin mielipide tästä asiasta on täsmälleen päinvastainen:

"[D]as Verhältniswörtchen ist [zielt] um die objektiven Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden. [...] Dadurch allein wird aus diesem Verhältnisse ein Urteil, d. i. ein Verhältnis, das objektiv gültig ist, und sich von dem Verhältnisse eben derselben Vorstellungen, worin bloss subjektive Gültigkeit wäre, z. B. nach Gesetzen der Assoziation, hinreichend unterscheidet. Nach den letzteren würde ich nur sagen können: wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper ist schwer, welches so viel sagen will, als, diese beide Vorstellungen sind im Objekt, d.i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts [...]." (B141-B142.)

"Sidesanan 'on' tarkoituksena on erottaa annetun mielteen objektiivinen ykseys subjektiivisesta. Vain siten tästä suhteesta tulee arvostelma, eli objektiivisesti pätevä suhde, joka poikkeaa riittävän selvästi samojen mielteiden yksinomaan subjektiivisesti pätevästä, esimerkiksi assosiaatiolakien määräämästä suhteesta. Jälkimmäisten mukaan voisin vain sanoa: Jos kannan jotain kappaletta, tunnen sen painavan, mutta en: Se, kappale, on painava. Viimeinen lause tarkoittaa sitä, että molemmat mielteet ovat objekteissa subjektin tiloista riippumattomina."

Kantin mukaan *on* viittaa olioihin. Lauseessa *Kappale on raskas*, verbi *on* osoittaa

kappaleeseen, ei meidän käsitykseen kappaleesta. Hän sanoo: Raskauden ja kappaleen mielteet ovat objektissa riippumatta subjektin tilasta. Emme siis puhu itsestämme vaan havainnon objekteista. Jos puhuisimme subjektista, sanoisimme: *Kun kannan kappaletta, tunnen sen painavan.*

Onko Kantin ja Arnauld'n käsitysten välinen ristiriita vakava? Nähdäkseni ei. Se on pikemminkin vain luonnollinen seuraus siitä, että jokainen lause viittaa sekä puhujaan että puhuttuun. Ne ovat symmetrisiä. Arnauld'n tapa antaa verbin osoittaa vain puhujaan on yhtä mielivaltaisen kuin Kantin tapa antaa sen tässä viitata vain olioihin. Sitä paitsi Kantilta lainattu kappale on yksittäinen heitto, ja muuten niitä harvoja kohtia *Kritiikissä*, joissa hän puhuu todella *sanoista* arvostelman yhteydessä.

Kun kuvailemme asiantilan, kuvailemme sen sellaisena kuin se on, ja jonkinlaisen *vääntämissympolin* lisääminen siihen on turhaa. Niinpä esimerkiksi venäjässä kopulatiivinen *olla*-verbi jätetään kokonaan pois, ja sanotaan: *Ihminen eläin*. Jos otettaisiin Kantin tai Arnauld'n näkemys verbistä vakavasti, suuri osa venäjänkielisistä lauseista ei olisi edes lauseita, Mutta he varmasti vastaisivat, että *olla* sisältyy näihin lauseisiin kätkeytyksi, juuri samalla tavalla kätkeytyksi kuin *Minä ajattelen*.

Olipa edellisen sitaatin vakavuudesta mitä mieltä hyvänsä, siitä ainakin ilmenee se suuri arvo, jonka Kant antaa väitteiden objektiivisuudelle. Esimerkiksi tunnetun Kant-kirjan tekijä, Henry Allison, joka pitää kyseistä kohtaa lähinnä sekoiluna, ei väitä, että Kantin pitäisi sanoa kaikkien arvostelmien olevan subjektiivisia, vaan että tämän esimerkki subjektiivisesta arvostelmasta on todellisuudessa yhtä *objektiivinen* kuin mikä hyvänsä muu lause. Väitteessä "*Jos kannan kappaletta, tunnen sen painavan*" puhutaan näet yhtä lailla objektista kuin lauseessa "*Kappale on raskas*". Edellisessä tämä objekti olen minä, jälkimmäisessä se on kappale. Niiden välillä ei ole Allisonin mukaan eroa (1983, 158).

Mutta mitä nämä "*objektit*" edes ovat?

11. Objektin historiaa

Jos filosofilta nykyään kysyy, mitä *objekti* tarkoittaa, hän sanoo kenties, että objektit ovat subjektin ajattelusta ja havainnoista riippumattomia olioita itsessään. Tämä ei kuitenkaan

vastaa sanan arkipäiväistä käyttöä, ei ainakaan koko merkityksessään.

Otetaan esimerkiksi *seksiobjekti*. Sehän tarkoittaa sukupuolisen halun kohdetta, ei itsessään, vaan yksinomaan sen tyydyttämisen välineenä. Sanotaan, että henkilön alentaminen seksiobjektin asemaan merkitsee hänen *esineellistämistään*, mutta tällä esineellisyydellä ei tarkoiteta hänen riippumattomuuttaan havaitsijasta, vaan hänen merkityksensä supistamista pelkästään havaitsijan toiveiden toteuttajaksi: seksiobjektille ei myönnetä itsenäisyyttä eikä olemassaoloa muuta kuin kohteena. Objektilla ei tarkoiteta tässä mitään subjektin kannalta neutraalia ja riippumatonta, vaan juuri *kohteisuutta*, mitä se sitten onkaan. Tämä on lähellä *objektin* alkuperäistä merkitystä.

Mistä sana *objekti* on alkujaan peräisin? Tähän kysymykseen ei ole helppo vastata. Itse asiassa termi näyttää ilmestyneen filosofiseen kielenkäyttöön yhtä huomaamatta kuin tähänkin tekstiin. (Valtaosa niistä käsitteellisistä muutoksista, joita lähdin selvittämään, tuntuu vain yksinkertaisesti tapahtuneen ilman sen kummempaa hälinää tai tietoista päätöstä.)

Aristoteles käytti sanaa *antikeimenon*, eli *vastine* tai *vastakohta* useinkin tutkimuksissaan, mutta ilmeisesti vain kerran siinä merkityksessä, joka vastaa nykyistä käsitystämme objektista tajunnan kohteena. William Hamiltonin mukaan:

"Kreikankielessä ei itse asiassa koskaan ollut yhtään yksittäistä ja yhtä yleistä termiä kuin objekti. Sillä termiä antikeimenon, joka tulee sitä lähimmäksi, Aristoteles käytti Platonin tavoin monikossa viitatakseen erilaisiin vastakohtiin ja luulisin että hänen kirjoituksissaan on löydettävissä vain yksi kohta, jossa tuo sana voitaisiin osuvasti kääntää objektiksi." (Hamilton 1895/1967, 806.)¹⁰

Tämä kohta on tutkielmassa *Sielusta*:

"[O]nko ensin tutkittava niitä vastaavia kohteita [antikeimenon?] , kuten aistittavaa ennen sitä, joka aistii, ja ajateltavaa asiaa ennen järkeä [?]" (De An. 402b15)

Antikeimenon viittaa tässä tajuntaa vastassa olevaan olioon. Se käännettiin sittemmin *objectumiksi*. En osaa sanoa, kuka tämän käännöksen takana oli, ja hakiko hän tietoisesti samanlaista yhtäläisyyttä sanojen *subiectum* ja *obiectum*, kuin sanojen *hypokeimenon* ja

antikeimenon välillä. Se tiedetään, että *objektin* käyttö filosofisessa kielessä yleistyi vasta 1200-luvun alusta alkaen (Historisches Wörterbuch der Philosophie 1998a, 1027).

Alkujaan objektilla tarkoitettiin nimenomaan sielunkyvyn kohdetta (emt. 1027). Se saattoi olla toiminnan päämäärä tai este, tietoisuuden, ajattelun tai havainnon kohde, mutta se oli aina jotain, johon toiminta osoitti. "*Klassisessa latinassa objektia ei koskaan vakiinnutettu absoluuttiseksi termiksi. Eivätkä edes filosofit käyttäneet sitä niin.*" (Hamilton 807.)¹¹ Se oli aina suhteessa johonkin sielunkyvyyhin, vaikka olikin itse kyvystä erillinen. Samalla tavoinhan subjektiakaan ei käytetty absoluuttisena, vaan vain predikaatin vastinterminä.

Hamiltonin mukaan antiikin kreikkalaisessa filosofiassa *objektia* ei tarvittu, koska kreikassa voidaan ilmaista kunkin toiminnan kohde toiminnasta johdetulla erillisellä termillä (*aistheton, fantaston, episteton, piston*), eikä yleiselle kohteelle siten tarvittu sanaa (emt. 806).

Merkittävän erottelun *subjektiivinen/objektiivinen* lienee ottanut käyttöön Duns Scotus 1300-luvulla, ja se oli alkujaan sisällöltään täysin päinvastainen sanojen nykyiselle käytölle, joka Hamiltonin ja Kahl-Furthmannin mukaan vakiintui saksalaisessa skolastiikassa 1600-luvun jälkipuoliskolla.

"*On filosofian historiassa yleisesti tunnettu tosiseikka, että molempia käsitteitä käytettiin keskiajan skolastiikassa päinvastaisessa mielessä kuin nykyään. Reaalista näkökantaa secundum rem kutsuttiin subjektiiviseksi, mielletä secundum rationem taas objektiiviseksi.*" (Kahl-Furthmann 1953, 326.)¹²

"*Subjektiivisella tarkoitettiin sitä, mikä liittyi arvostelman subjektiin, siis ajattelun konkreettisiin esineisiin. Sen sijaan objektiivisella tarkoitettiin sitä, mikä oli pelkässä mieltämisessä (obicere) ja joka jäi mieltävän harteille.*" (Eucken 1879, 203.)¹³

Hamiltonin mukaan tällainen ajattelutapa oli vallitseva aina Descartesin ja Gassendin koulukuntiin asti, ja voimassa vielä näiden kirjoituksissa:

"*[E]sse subjectivum erotuksena esse objectivumista tarkoitti oliota tarkasteltuna subjektiinsa sisältyneenä, olipa tämä subjekti mieli tai aine. Se erosi oliosta tarkasteltuna vain mielelle läsnä olevana, ajatusten aksidentaalisena objektina. Siis esimerkiksi*

kuvittelukyvyllä ja sen akteilla sanottiin olevan subjektiivinen oleminen mielessämme. Sen sijaan kuvitelmien tai mielteiden oleminen oli, nehän olivat tajunnan objektien kuvia, vain objektiivista. Edelleen aineellisella oliolla kuten hevosella sanottiin olemassa olevana olevan mielen ulkopuolinen subjektiivinen oleminen, ja samalla oliolla käsitettynä tai tiedettynä sanottiin olevan objektiivinen oleminen mielessämme. Siis jokaisella ajatuksella oli subjektiivinen ja objektiivinen puolensa." (Hamilton 1895/1967, 806-807.)¹⁴

Otetaan esimerkki näiden sanojen käytöstä: Henkilö on nälkäinen ja siksi ärtynyt, mutta ei tiedä sitä. Hänen puolisonsa on jättänyt tuolin väärään paikkaan kulkureitille heidän asunnossaan. Henkilö suuttuu ja paiskoo tuolia. Mikä on suuttumuksen syy?

Vanhalla terminologialla sanottaisiin, että kiukun objektiivinen syy on väärässä paikassa oleva tuoli, sehän on se syy, jonka toimija itse havaitsee ja luulee syyksi. Lisäksi tuoli on havainnon objekti ja este liikkumiselle. Vanhassa mielessä subjektiivinen syy sen sijaan on subjektin nälkä. Nykyään me sanoisimme sen olevan juuri objektiivinen, eli *todellinen* syy. Väärässä paikassa oleva tuoli sen sijaan on meistä subjektiivinen syy, koska henkilö vain *luulee* sen olevan kiukun aihe, ja subjektin tulkinnat ovat subjektiivisia. (Objektiivinen ja subjektiivinen ovat siis nykyään väljähtyneet tarkoittamaan suunnilleen todellista ja näennäistä.)

"Tähän [Descartesiin] asti sanalla objectum tarkoitettiin sitä, mikä asetettiin mielen eteen: Kuvittelun kultaisen vuoren. Tämä näin-esitetty – objectum keskiajan kielellä – on nykyisen kielenkäytön mukaan vain jotain 'subjektiivista', sillä tämän muuttuneen kielenkäytön mielessä 'kultaista vuorta' ei ole olemassa 'objektiivisesti'." (Heidegger 1962/1977, 280.)¹⁵

Objekti oli siis intentionaalinen olio, kun tällä intentiolla ymmärretään mielen eri tapoja viitata ulkopuolelleen. Suhteessa käsitteellisen ajattelun kykyyn, *objektilla* tarkoitettiin käsitteen niin sanottua *intensiota* (mielikuvaa käsitteestä, stereotyyppiä) ja *subjektilla* sen *ekstension* jäseniä (todellisia käsitteen alle lankeavia olioita). Esimerkiksi lauseessa *Pojat ovat poikia* pojat subjekteina - siis todelliset empiiriset poikalapset - kuuluvat käsitteen *poika* ekstensioon. Tarkasteltavassa lauseessa heistä predikoidaan saman käsitteen intensio, eli pojan stereotyyppi: kepposteleva viikari - sellaisena muuten arvoväritetty käsite. (Vertaa Ahlman 1929,58). Lause ei ole tautologia, koska siinä väitetään, että jokainen biologisessa mielessä poika on myös stereotyyppinen poika. Jälkimmäinen on vanhassa

mielessä käsite objektina, edellinen subjektina.

Ajatuksella saattoi olla objekti ilman, että sitä vastaavaa subjektia, vanhassa mielessä, oli olemassa. Esimerkiksi ihmisen kuollessa hänen nimeään vastaavan käsitteen ekstensio tyhjenee, mutta intensio, muisto jää elämään hänen tunteneiden mieleen. Hän on vanhassa mielessä *objektiivisesti* yhä olemassa. Tämä muistuttaa sitä jo Platonin yhteydessä mainittua ongelmaa, että lauseella kyllä on (kieliopillinen) subjekti, mutta sitä ei vastaa mikään reaalinen olio. Kieliopillista subjektia vain kutsutaan *objektiksi*.

Eräässä mielessä objektin käsite olikin vastaus tuohon hankalaan ongelmaan, joka syntyi Platonin ja Aristoteleen subjektikäsitteestä: Jos subjekti on ennen puhetta olemassaoleva, riippumaton olio, joka puheessa vain nimetään ja josta jotain väitetään, ovatko kuvitteellisetkin subjektit välttämättä olemassa? Oli tarpeen erotella vain kielelliset tai mielelliset subjektit, puheen kohteet, todella olemassaolevista olioista. Niinpä niille varattiin oma sanansa: *objekti*. Subjekti jätettiin tarkoittamaan todellisia olioita.

Myös Kant, tosin laskujeni mukaan vain yhdessä tai kahdessa kohdassa *Kritiikissä*, käyttää sanoja *subjekti* ja *objekti* tällä vanhalla tavalla.

"Wenn man eine Idee nennt, so sagt man dem Objekt nach (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes) sehr viel, dem Subjekte nach aber (d.i. in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung) eben darin sehr wenig, weil sie, als der Begriff eines Maximum, in concreto niemals kongruent kann gegeben werden." (B383-B384.)

"Kun idea mainitaan, sanotaan objektin osalta (puhtaan järjen esineenä) hyvin paljon, subjektin osalta (eli sen empiriseen todellisuuteen nähden) sen sijaan hyvin vähän, koska idea on maksimin käsite, eikä se voi olla koskaan todellisuuden kanssa yhtäpitävä."

Idea voi olla intensioltaan hyvin tärkeä, esimerkiksi *Jumala*, mutta ekstensioltaan hyvin vähäpätöinen, jos Jumalaa ei ole. Nykyään sanoisimme, että idea on subjektiivisesti tärkeä, mutta sillä ei ole objektiivista vastinetta. Kant hyväksyisi tämän kielenkäytön luultavasti nurisematta, sillä yllä ollut lainaus vaikuttaa lähinnä lipsahdukselta, joka kuitenkin kieli vielä vanhanaikaisen kielenkäytön vaikutuksesta häneen.

Toisaalta Kant kyllä palaa omassa objektikäsitteessään, johon myöhemmin tutustutaan

tarkemmin, tavallaan lähemmäs sanan keskiaikaista merkitystä (Kahl-Furthmann 1953, 332-333). Hän käyttää *objektin* asemesta usein myös sanoja *Ding (asia)* ja *Gegenstand (esine)*, viitaten niillä olioihin itseensä. *Objekti* tarkoittaa Kantilla usein kaikkea, mikä voi olla tajunnan kohteena tai ilmiönä. "*Nun kann man zwar alles, und sogar jede Vorstellung, so fern man sich ihrer bewusst ist, Objekt nennen*"(B234-B235). ("*Nyt tosin kaikkea ja jokaista mielletä voi kutsua objektiksi, siinä määrin kuin siitä on tietoinen.*") Se on käsitteenä yleisempi ja enemmän tietoisuuteen kuuluva kuin asia tai esine. Hän ei kylläkään käytä näitä termejä johdonmukaisesti vaan ajoittain ne sekoittuvat toisiinsa (Allison 1983, 147; Gaygill 1995, 304-306).

12. Objektikäsitusten ero

Voidaan kysyä, onko nykyinen objektikäsitys oikeasti vastakkainen antiikkiselle ja keskiaikaiselle käsitykselle. Kysymys on hankala, sillä esimerkiksi keskiajalta on säilynyt tekstejä, joissa objektia käytetään uudenaikaisella tavalla, ja toisaalta kuten alussa huomasimme, me käytämme nykyäänkin sanaa joskus vanhassa merkityksessään. Tämä ei ole sattumaa, sillä *objektilla* on luonnollinen taipumus ajelehtia kahden erilaisen merkityksen välillä.

"Termin objectum merkitys sisältää kaksi elementtiä: 1. Se ilmaisee jotain absoluuttista, jotain itsessään olevaa siis, sillä ennen kuin olio voidaan tiedostaa, se täytyy olettaa olemassa olevaksi. 2. Se ilmaisee jotain suhteellista, sillä siinä määrin kuin se on tiedostettu, sen oletetaan olevan vain sellaisena kuin sen tiedetään olevan olemassa. Jos toinen näistä elementeistä saa ylivallan, sanan merkitys muuttuu täsmälleen vastakkaiseksi, kuin mikä se olisi toisen elementin ylivallan alla. Jos ensimmäinen elementti hallitsee, objekti ja objektiivinen tarkoittavat sitä, mikä on olemassa omasta luonnostaan erotuksena siitä, mikä on olemassa vain mieleemme kykyjen ehdoilla. Jos toinen elementti hallitsee, objekti ja objektiivinen tarkoittavat sitä, mikä on olemassa vain siinä määrin kuin se on olemassa ajatuksissa." (Hamilton, 807.)¹⁶

Lähes kaikessa objektipuheessa molempia elementtejä ja ainoastaan paino vaihtelee puolelta toiselle. Tälle on luonnollinen selitys: Tietoisuus on aina tietoisuutta jostakin, kuten Brentano sanoi. Jokainen intentionaalinen akti viittaa ulkopuolelleen. Lisäksi kaikki objektit on tietysti annettu meille vain omien tajunnanaktiemme kautta. On loppujen

lopuksi sama, puhummeko objekteista yleensä vai vain objekteista, jotka ilmestyvät meille, sillä kaikki objektit, joista voimme puhua, ovat jotenkin meille annettuja.

Siis molemmat tulkinnat edellyttävät toisiaan ja lähes kaikki puhe objekteista voidaan tulkita kummalla tavalla hyvänsä. Mutta ovatko nämä kaksi merkitystä, kohde ja olio itsessään, siis täysin samoja? Jos jokainen tajunnanakti viittaa kohteeseensa, ja tämä kohde on annettu vain kyseisen aktin kautta, onko aktin kohteella ja oliolla mitään eroa?

Kyllä on: Olio voi olla *useiden eri* aktien kohteena. Siihen *yhdistyy* tai *yhdistetään* useita eri tajunnantiloja tai ominaisuuksia.

Voin havaita henkilön ruokalassa ja rakastua häneen ensi silmäyksellä. Silloin havainnollani on yksi kohde ja rakkaudellani on myös kohde, mutta mistä tiedän, että ne ovat sama olio? No, yleensä ne osoittautuvatkin erillisiksi, mutta otetaan toinen esimerkki: Näen kehräävän kissan, mutta mistä tiedän, että näkemäni eläin on myös kuulemani kehrääjä? Ja jos näen sen huomenna taas uudelleen, mistä tiedän, että kyseessä on sama kissa?

Olion *objektius* on siinä, että eri sielunkykymme voivat viitata siihen samanaikaisesti ja sama kykymme eri aikoina. Huomataan, että objektilla tässä mielessä on samat ominaisuudet kuin alkuperäisellä subjektilla ja erityisesti substanssilla. Se on yksilö, johon voidaan samanaikaisesti soveltaa useaa eri predikaattia. Lisäksi se on muutoksessa pysyvä olio.

Port-Royalin herrat erottelivat verbin, joka viittaa lausujan myöntöön, predikaatista, joka viittaa lauseen varsinaiseen kohteeseen. Sama erottelu voidaan tehdä nyt substantiiveille. Kyseessä on jako: *subjekti-objekti*. Voisi sanoa, että predikaatit liittyvät Arnauld'n mielessä objekteihin, verbi subjektiin, sanojen nykyisessä merkityksessä.

"Descartesiin saakka jokainen itsessään esillä oleva olio oli 'subjekti', mutta nyt 'minästä' tulee se erityinen subjekti, jonka suhteen kaikki muut oliot vasta määräytyvät itsekseen. Koska matemaattisesti katsoen ne saavat oliollisuutensa vasta ylimmän prinssiipin ja sen 'subjektin' (minän) perustavan suhteen kautta, ne ovat suhteessa 'subjektiin' olennaisesti jotain muuta, joka on sitä vastassa objectumina. Olioista sinänsä tulee 'objekteja'. [...] Tässä sanojen subjectum ja objectum merkitysten vaihtumisessa ei ole kyse pelkästä

kielenkäytöstä vaan radikaalista täälläolon [Dasein] muutoksesta [...]. ” (Heidegger 1962/1977, 280.)¹⁷

Jos teemme tämän erottelun, voimme kutsua kaikkia verbejä predikaateiksi, kunhan annamme niiden viittauskohteille eri nimet. Luulen, että tämä on subjekti-objekti jaon rationaalinen perustelu.

13. Subjekti mieltäjänä ja mielteiden sijana

Ajatteleva minä on Kantin mukaan subjekti. Sen predikaatteja ovat ajatukset, sillä *Minä ajattelen*. Mutta tarkoittaako Kant näillä predikaateilla *toimintaa* vai onko niillä *objektiivinen* olemisensä sielussa? Tarkoitan: Pitääkö Kant minää *ajattelun* vai *ajatusten* subjektina, toimijana vai jonkinlaisena säiliönä?

Kantin filosofian eräänä tunnuslauseena voisi olla: *"Hedelmistään puu tunnetaan."* Hänhän pyrkii saamaan käsityksen mielen toiminnasta tutkimalla tämän toiminnan lopputuloksia. Esimerkiksi arvostelemisen luonne selviää tarkastelemalla arvostelmia, ajattelun luonne tarkastelemalla ajatuksia. Kant ei kuitenkaan tunnu tekevän tarkkaa eroa toiminnan ja sen tuloksen välillä (vrt. Kitcher 1999, 362). Tämä aiheuttaa ongelmia esimerkiksi termiä *Anschauung* käännettäessä - sehän suomennetaan joskus *havainnointi* (toiminta) joskus *havainto* (lopputulos).

Vastaavalla tavalla monitulkintainen on hänen ilmauksensa *Subjekt des Urteils* (B411-B412), suomeksi *arvostelman subjekti*. Itse henkilökohtaisesti tahtoisin ajatella, että Kant tarkoittaa sillä arvostelmalauseen subjektia, sillä silloin siirtymä Aristoteleen lausesubjektista Kantin sielusubjektiin olisi kauniin looginen: Koska kaikki arvostelmamme puhuvat viime kädessä vain meistä itsestämme (*Minä ajattelen*), me olemme niiden subjekteja loogisessa mielessä. Ja näin sielu on ainoa varsinainen subjekti. Mutta Kant luultavasti tarkoittaa arvostelman subjektilla paremminkin *arvostelemisen subjektia*, ja silloin sielun sanominen subjektiksi johtuu siitä, että me satumme olemaan kiinnostuneita pelkästään arvostelemisen aktista, joka on ihmiselle luonteenomainen. Jos olisimme kiinnostuneita sen sijaan vaikka hunajan valmistamisesta, kutsuisimme mehiläisiä subjekteiksi.

Ja on vielä kolmaskin tapa käsittää *Subjekt des Urteils*. Voidaan ajatella, että arvostelmat ovat subjektin mielessä inherenssin mielessä, jolloin sielua voidaan pitää niiden *olinpaikkana*. Tämä ei ole kovin luonnollinen tulkinta tälle ilmaukselle, mutta *ajattelevan subjektin* tapauksessa sitäkään ei voi sulkea pois.

Minkä takia *Minä ajattelen* tekee minästä subjektin? Nykyään sanoisimme heti, että se johtuu ajattelun toiminnallisuudesta. Toiminta vaatii toimijan. Tätäkin Kant varmaan tarkoittaa ajattelevan olion subjektiudella, ja se tulee ilmi käsitteessä *denkende Subjekt* (esim. B419-420). Mutta hän käyttää usein myös paljon vanhakantaisempaa ilmaisua *Subjekt der Gedanken*, siis *ajatusten subjekti* (esim. B428-B429). Näissä kohdissa hänen subjektinsa on enemmänkin *ajatusten paikka* tai *sija*, jossa mielteet ovat objekteina *in subjectum* kuin tulitikut laatikossa:

"Nun ist in allem unserem Denken das Ich das Subjekt, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhärieren [...]" (A349-A350).

"Kaikessa ajattelussamme minä on subjekti, johon ajatukset sisältyvät vain määreinä."

Kantin *subjektin* käytössä on monasti läsnä kaksi sävyä: toiminta ja ”sisäisyys”. Esimerkiksi kappaleessa:

"Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte [...]" (B131-B132).

"Lauseen 'Minä ajattelen' on voitava saatella jokaista mielletäni, sillä muuten mieltäisin jotain, jota ei voi ollenkaan ajatella. "

aktiivinen *Minä ajattelen* saa rinnalleen ilmauksen *"etwas wird in mir vorgestellt"* eli sananmukaisesti *"jotain mielletään minussa"*. Samassa kappaleessa Kant jatkaa:

" Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird" (B131-B132).

"Siis kaikki havainnoinnin moninaisuus on välttämättä suhteessa lauseeseen 'Minä

ajattelen` ja samassa subjektissa, jossa tämä moninaisuus on. "

Voi olla, että Kantin subjekti syntyi osittain suoraan Aristoteleen inherenssisubjektista. Molemmillehan subjekti oli myös jotain, *jonka sisällä* oleva ei voi olla siitä erillään, vaikkei olekaan osa siitä. Muistetaanhan, että Aristoteleen esimerkki tällaisesta subjektista oli nimenomaan sielu. Mutta jos tällä tavoin halutaan perustella nykyinen rajoittunut *subjekti*-sanon käyttö, pitäisi osoittaa, että sielu on jossain mielessä *ainoa* inherenssisubjekti.

Luulen, että jonkinlainen perustelu tällekin voidaan löytää. Mikään muukaan olio ei nimittäin tunnu täyttävän inherenssisubjektin tunnusmerkkejä, sillä kuten Kant sanoisi, ne ovat kaikki annettu vain *ulkoisen havainnon* kautta. *Ulkoisilla* aisteilla Kant tarkoittaa kaikkia viittä tavanomaista aistia: kuuloa, näköä, tuntoa, hajua ja makua, jotka kohdistuvat ulkomaailman olioihin. *Sisäisellä aistilla* sen sijaan havainnoidaan vain sielua ja sen ajatuksia.

Eräs todiste sille, että Kant pitää *sisäisyyttä* subjektin tuntomerkinä on se, että hän katsoo Leibnizin olleen pakotettu pitämään aineellisiakin esineitä subjekteina ja vieläpä mieltävinä sellaisina, koska tämä piti objektien ulkoisesti havaittuja ominaisuuksia niiden *sisäisinä* (eli intellektuaalisina) määreinä (B321-B322).

En pysty perustelemaan sitä, miksi ainoa todellinen inherenssisubjekti voisi olla vain sielu, mutta ajatellaan esimerkkejä: Voisi kuvitella, että jokin tietty sinisen väri olisi kivessä inherenssin mielessä. Eihän väri ainakaan ole osa kiveä. Mutta toisaalta väri voi kyllä olla olemassa myös ilman kiveä, jos jälkimmäinen esimerkiksi murskataan hienoksi jauheeksi. Samoin ruukkuun maalatut koristeet saattavat ainakin periaatteessa olla olemassa ilman ruukkua, jos sen pintaan sivellyt värit siirretään kemiallisesti kankaalle. Entä vahalevyyn painetut kuvat? Nehän eivät ole osa vahaa, mutteivät voi olla olematta sitä ilman? Voivat kyllä, otetaan vain kipsivalos vahalevystä.

Eläimet muodostavat kyllä tässä suhteessa poikkeuksen. Niiden sisäiset tuntemukset lienevät loogisessa mielessä samanlaisia kuin meidänkin. Ainakaan ne eivät voi olla olemassa ilman eläintä. Itse asiassa tähän eläinoikeusliikkeen argumentointi käsittääkseni osin perustuukin: Eläimet tuntevat kipua, joten niillä on sisäisyyttä ja ne ovat siis samanlaisia inherenssisubjekteja kuin mekin. Tämän nojalla niille olisi taattava tiettyjä

oikeuksia. Mutta vastapuoli liittää subjektin käsitteen arvostelmien muodostamiseen: Eläimet eivät puhu. (Vrt. Wittgenstein 1953/2001, 38.) Ne eivät kykene muodostamaan arvostelmia, eivätkä siksi ole subjekteja. Koska ne eivät pysty pitämään oikeuksistaan kiinni, niiden myöntäminen niille olisi asian vastustajien mukaan pelkkä merkityksetön ele.

14. Ymmärrys ja havainto

"Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen, durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe" (B33).

"Aistimellisuuden kautta esineet on annettu meille, ja vain se tarjoaa meille havainnot. Ymmärryksen kautta niitä ajatellaan, ja siitä kumpuavat käsitteet."

Syy ajatukseen subjektista *mielteiden sijana* pelkän aktiivisen ajattelijan asemesta on se, että tieto on peräisin Kantin mukaan kahdesta lähteestä mielessämme (*zwei Quellen des Gemüts*), joista vain *toinen* on aktiivinen. Hän nimittää näitä lähteitä havaintojen vastaanottavuudeksi (*die Rezeptivität der Eindrücke*) ja niiden käsitteellisen käsittelyn kyvyksi (*Spontaneität der Begriffe*). (B74). Subjekti on sekä havainnoiva että ajatteleva, sekä aistiva että ymmärtävä. Arvostelmien muodostaminen on aktiivisen subjektin työtä, mutta havaitseminenkin tapahtuu saman pään sisällä, joten subjektia laajassa mielessä ei voi samaistaa pelkkään arvostelijaan. Kantin mukaan ymmärrys soveltaa käsitteitään aistien, niin ulkoisten kuin sisäisenkin, antamiin objekteihin.

Kant luonnehtii ymmärryksen ja havainnoinnin välistä suhdetta seuraavasti:

"[D]ie Anschauung [enthält] nur die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden. Dagegen ist das Vermögen den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. [...] Der Verstand vermag nichts zu anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken." (B74-B76.)

"Havainnointi sisältää vain tavan, jolla esineet vaikuttavat meihin. Sitä vastoin ymmärrys on kyky ajatella aistihavainnon esineitä. Ymmärrys ei voi havaita mitään, eivätkä aistit kykene ajattelemaan. "

Ymmärryksen erottaa aisteista ennen kaikkea se, että edellinen toimii aktiivisesti, jälkimmäinen ottaa passiivisesti vastaan. Ymmärrys ajattelee käsitteellisesti.

"Es gibt [...], ausser der Anschauung, keine andere Art, zu Erkennen, als durch Begriffe. Also ist der Erkenntnis eines jeden [...] Verstandes, eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv. [...] Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Rezeptivität der Eindrücke." (B92-B93.)

"Havainnon lisäksi voidaan tiedostaa vain käsitteiden kautta. Siis ymmärryksen tieto on käsitteellistä tietoa, ei intuitiivista vaan diskursiivista. Käsitteet pohjautuvat siis ajattelun toiminnallisuuteen ja havainnot vaikutelmien vastaanottamiseen."

Aktiivinen ajatteleva subjekti on tärkeä, mutta niin on passiivisesti aistiva subjektikin. Subjekti laajassa mielessä on paikka, *sisätila*, jossa nämä kaksi tapaa olla kohtaavat toisensa. Myös Descartes, joka toki pitää ymmärrystä vapaana ja aktiivisena, ja aistimista passiivisena saattaa määritellä ajattelemisen olevan *"kaikkea sitä, mistä tulemme tietoisiksi itsessämme, sikäli kuin meillä on tietoisuus siitä."* (1644/2003, 39) Tähän laajassa mielessä käsitettyyn ajatteluun kuuluu niin ymmärtäminen kuin aistiminen ja tahtominenkin, siis ylipäätään kaikki *"sisäinen"*. Voisi sanoa, että Kantillakin ajattelu suppeassa mielessä tarkoittaa ymmärryksen aktiivista, käsitteellistä toimintaa ja laajassa mielessä kaikkea sisäistä elämää. Suppeasti käsitettyyn ajatteluun liittyy siten aktiivinen subjekti, ajattelija, ja laajassa mielessä ymmärrettyyn, laajempi *"inherenssisubjekti"*, kaikkien mielteiden säiliö.

Meidän mieleemme on Kantin mukaan ikään kuin virasto. Se on suljettu konttori, joka vastaanottaa ulkomaailmasta tietoja vain postiluukusta tipahtelevien täytettyjen kyselylomakkeiden muodossa. Viraston työntekijöiden tehtävänä on arkistoida ne oikeisiin lokeroihin. Lomakkeiden vastaanottamista sanotaan *havaitsemiseksi* ja niiden järjestelyä ja arkistointia *ajattelemiseksi*. Viraston työntekijät muodostavat ikään kuin Kantin *ymmärryksen*. Koko virasto kaikkine näine puolineen on subjekti.

Havainto antaa materiaalin, joita käsitteiden avulla ajatellaan. Bennettin mukaan (1966, 55) eräs Kantin tärkeistä oivalluksista on se, että toista ei voi palauttaa toiseen: havainto ei ole vain *"epäselvää käsittämistä"*, kuten rationalistit (Descartes, Spinoza, Leibniz)

ajattelivat (B59-B60), eikä toisaalta käsittäminen ole vain *"laimentunutta havaitsemista"*, kuten empiristit (Locke) väittivät (B325-B327). Käsitteet ja havainnot edellyttävät toisiaan.

Virastossakaan lomakkeet eivät itsestään päädy oikeisiin lokeroihin, eivätkä toisaalta sen työntekijät voi itse sujautella niitä postiluukusta sisään - jo senkin vuoksi, etteivät he pääse konttorista ulos. (Tässä vertauskuvassa ei oteta huomioon sisäistä aistia.) Vastaavasti ilman lomakkeita lokerikot huutavat tyhjyyttään, ja elleivät työntekijä hoitaisi velvollisuuksiaan, kyselykaavakkeet olisivat lattialla hajan hajan: Ajattelu ilman ajateltavaa havainnon objektia on tyhjää, havainnot ilman käsitteitä ovat sokeita. (*"Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind"* (B74-B76).) Käsitteellä on sisältö vain, jos on mahdollista saada sitä vastaavista olioista havaintoja.

"So lange es also an Anschauung fehlt, weiss man nicht, ob man durch die Kategorien ein Objekt denkt, und ob ihnen auch überall gar irgend ein Objekt zukommen könne, und so bestätigt sich, dass sie für sich gar keine Erkenntnisse, sondern bloss Gedankformen sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen." (B288-B289.)

"Niin kauan kuin puuttuu havaintoa, ei tiedetä, ajatellaanko kategorioiden kautta objektia ja voiko sitä ylipäätään vastata jokin objekti. Tämä osoittaa sen, etteivät ne itsessään tuota mitään tietoa, vaan ovat ainoastaan ajattelun muotoja, joilla annetusta havainnosta tehdään tietoa."

Silti vaikka Kantin subjektilla on kaksi puolta, hän tuntuu aika ajoin samaistavan subjektin ennen kaikkea ymmärrykseen. Esimerkiksi hän saattaa sanoa ristiriitaisesti yllä olevan lainauksen kanssa, että *"yleisesti ottaen ymmärrys on tietämisen kyky."* (*"Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse"* (B137).) Tämä on kuitenkin käsitettävää, koska ymmärrys edustaa kaikkea sitä, mikä tietämisessämme on aktiivista. Jos samaistetaan tietäminen vaikkapa tietyn tieteellisen lausejoukon tietämiseksi, aistien tehtävä on liittää tämä lausejoukko sitä vastaaviin objekteihin. Aistit ovat siis tavallaan objektien puolella, niiden kauttahan nämä vaikuttavat subjettiin.

Aisteja voi siis todella verrata postiluukkuun ikkunattoman viraston seinässä. Se on pelkkä aukko, joka muodollaan tosin määrää, minkälaista tavaraa sisälle voi päästä, ei esimerkiksi liian isoja paketteja, mutta joka ei muuten vaikuta tulevaan postiin mitenkään.

Aistimisen kannalta mieli on kuin vahalevy, johon objektit vain painavat jälkensä. Me aistimme *vaikutelmia*, ne ovat olioiden vaikutuksia meissä. Kantin subjekti ei kuitenkaan vain vastaanota mielteitä, vaan myös ajattelee niillä ja niitä. Ainakin se subjekti, josta paralogismit puhuvat, on juuri se olio, joka tätä ajattelua ajattelee. Vaikka Kantilla on välistä äänenpainoja, jotka antavat ymmärtää hänen pitävän subjektiä vain ajattelun ja havainnoinnin sijana, nähdäkseni hän valtaosan ajasta käsittää tämän ennen kaikkea aktiivisena ajattelijana.

15. Ymmärryksen toiminta

Kantin mukaan ajattelu on siis käsitteellistä toimintaa. Mutta millaista toimintaa?

Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als dass er dadurch urteilt. [...] [D]er Verstand [kann] überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden." (B92-B93.)

"Näillä käsitteillä ymmärrys ei voi tehdä muuta kuin muodostaa niistä arvostelmia. Ymmärrystä voidaan pitää kykynä muodostaa arvostelmia. "

Ajattelu on arvostelmien muodostamista. Se on siis kykynä käsitteellinen, diskursiivinen ja looginen. Sitä käsittelevää tiedettä Kant nimittääkin logiikaksi.

Käsite on Kantin mukaan aina yleinen, sitä voi soveltaa useaan olioon (Allison 1983, 66). Jokainen käsite on siis *"mahdollisen arvostelman predikaatti"* (*"Prädikat zu einem möglichen Urteile"*) (B94). Jokaisessa arvostelmassa sovelletaan käsitettä olioon tai olioihin.

"In jedem Urteil ist ein Begriff, der für viele gilt, und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird." (B93-B94.)

"Jokaisessa arvostelmassa on käsite, joka pätee moneen ja näiden monen joukossa soveltuu myös johonkin annettuun mielteeseen, joka puolestaan liittyy välittömästi olioon."

Mielle, joka liittyy välittömästi olioön, on havainto. Se on Kantin mukaan yksittäinen mielle (*representatio singularis*) (Allison 1983, 67).

"Eine Perzeption, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (sensatio), eine objektive Perzeption ist Erkenntnis (cognitio). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (intuitus vel conceptus). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelt eines Markmals, was mehreren Dingen gemein sein kann." (B376-B377.)

"Perseptio, joka liittyy vain subjektiin hänen tilansa modifikaationa, on aistimus. Objektiivinen perseptio on tietoa [tiedostamista]. Tämä on joko havaintoa tai käsite. Edellinen liittyy esineeseen välittömästi ja on yksittäinen, jälkimmäinen välillisesti, tuntomerkin välityksellä. Tämä tuntomerkki voi olla useille olioille yhteinen."

Tämä on pitkälti Platonin ja Aristoteleen arvostelmakäsitysten mukainen kanta, vaikka he eivät aistimisesta tässä yhteydessä mitään puhuneetkaan. Platonin *nimisanan* on Kantilla tässä lainauksessa korvannut vain välitön mielle. Predikaatti on hänelle vastaavasti *korkeampi mielle*.

"Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntnis des Gegenstandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden." (B93-B94.)

"Kaikki arvostelmat luovat siis yhteyttä mielteisiimme. Sen kautta esineen tiedostamiseen käytetään välittömän mielteen sijasta korkeampaa miellettä, joka käsittää edellisen lisäksi muitakin, ja näin suuri määrä tietoa liitetään yhteen."

Kantin paradigmaattinen esimerkki lauseesta on *Kappaleet ovat jaettavissa*. Siinä liitetään kaksi miellettä: *kappale* ja *jaettavuus* yhteen yhdeksi mielteeksi, jonka mukaan kaikkiin olioihin, joiden välittömiin mielteisiin voidaan soveltaa kappaleen käsitettä, voidaan soveltaa myös jaettavuuden käsitettä. Olennaista tässä on se, että arvostelman kautta ymmärrys yhdistää useampia erillisiä mielteitä yhdeksi mielteeksi. Tämä yhdistäminen, eli synteesi, on sen työtä.

Nähdäkseni on olennaista, että arvostelmassa yhdistetään kaksi *erityyppistä* käsitettä, subjekti ja predikaatti, koska muuten sitä ei olisi välttämätöntä pitää sitä yhdisteenä. Tiedossa täytyy jonkin tutun yhdistyä johonkin tuntemattomaan. Predikaatti edustaa tuota tuttua, jonka tunnemme, ja subjekti edustaa jotain uutta kohdetta, johon tätä tuttua sovelletaan. Se on uusi siinä mielessä, ettei se ole *kiinni* predikaatissa, se on siitä irti. Predikaatin soveltaminen siihen on vapaaehtoista ja siis spontaania.

Kantille arvostelmien tehtävä on puhua objekteista. Jokaisen käsitteen on jollain tavalla voitava liittyä niihin, joten objektin käsite on korvannut Aristoteleen subjektin. Tämä käy ilmi eräistä Kantin *Mietelmistä (Reflexionen)*, jotka on julkaistu hänen kuolemansa jälkeen:

"Kaikki objektit tunnetaan vain siitä ajateltujen tai todettujen predikaattien kautta. Objekti on siis vain jotain yleistä, jota ajattelemme sen käsitteen muodostavien predikaattien kautta. Jokainen arvostelma sisältää siis kaksi predikaattia, joita vertaamme toisiinsa. Toista niistä, sitä, joka muodostaa objektista annetun tiedon, kutsutaan loogiseksi subjektiksi, toista, jota edelliseen verrataan, sanotaan predikaatiksi. Sanoessani "eräs kappale on jaettavissa" tämä tarkoittaa, että ajattelen jotain x:ää, jonka tiedän kappaleen käsitteen muodostavien predikaattien kautta, myös jaettavuuden predikaatin kautta. "
(Allison 1983, 71.)¹⁸

Samanlaisia äänenpainoja on Kantin seuraavassakin mietelmässä vuodelta 1797:

"Jokaisessa arvostelmassa on subjekti ja predikaatti. Arvostelman subjekti, siinä määrin kuin se sisältää erilaisia mahdollisia predikaatteja, on objekti. Arvostelman määrittämisen kohde, looginen subjekti, on samanaikaisesti reaalin objekti." (Allison 1983, 146.)¹⁹

Koska ajattelu on subjektin ja predikaatin yhdistämisestä, se on toimintaa, jonka takana on subjekti. Tästä seuraa lauseen *Minä ajattelen* yleispätevyys. Ajattelu tarvitsee suorittajansa.

"Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in der Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes [...]." (B133-B135.)

"Yhdistäminen ei ole olioissa, eikä sitä voi niiltä havainnon avulla ottaa ja luovuttaa sitten valmiina ymmärrykselle. Se on yksin ymmärryksen työtä."

Havainnollistetaan tätä palaamalla edellisessä luvussa esitettyyn vertauskuvaan. Subjektiviraston työntekijät eivät voi vaikuttaa lomakkeiden sisältöön, eivät ainakaan rajattomasti. Kenties he voivat päättää jossain määrin, mitä lomakkeessa kysytään ja mihin niitä lähetellään, mutta he eivät voi vaikuttaa esimerkiksi siihen, että vastaukset ovat aina muotoa *kyllä/ei*, eivätkä tietenkään itse vastauksiin. He voivat vain järjestellä saatuja vastauksia ja laatia niistä *yhteenvetoja*. Samoin Kantilla subjekti on aktiivinen vain ajattellessaan, vain havaintoja yhdistellessään.

Kant tekee nyt tästä yhdistämisestä, ykseyden luomisesta, synteisistä, ymmärryksen *ainoan* aktin.

"[A]loin etsiä sellaista ymmärrystoimintoa, joka sisältäisi kaikki muut toiminnot ja jonka sisältämät erot olisivat vain erilaisia muunnelmia tai momenteja - siis ymmärrystoimintoa, jolla voisin saattaa mielteen moninaisuuden yleensä ajattelu ykseyden alaiseksi. Havaitsinkin, että tämä ymmärrystoiminto koostuu arvostelman esittämisestä."
(Kant 1783/1997, 141.)

Tämä kaikki tuntuu tukevan käsitystäni Descartesin, Arnauld'n ja Kantin filosofisesta hengenheimolaisuudesta. Heillä on kaikilla sama käsitys ymmärryksen toiminnasta. Nyt on aika tarkastella Kantin käsitystä ymmärryksen suhteesta sen ulkopuolisiin objekteihin. Se on omaperäinen.

16. Transsendentaalinen objekti

Edellisissä luvuissa esitelty Kantin subjektivirasto saa tietonsa ulkomaailmasta vain postiluukusta tipahtelevien lomakkeiden kautta. Lomakkeet ovat rasti-ruutuun - kyselykaavakkeita, jotka tulevat virastoon täytettyinä. Kussakin kaavakkeessa on monia kysymyksiä ja kaavakkeita on monenlaisia. Niissä olevien vastausten eli havaintojen perusteella virastolaisten - siis ymmärryksen - on muodostettava kuvansa ulkomaailmasta, jonka objekteista sillä ei alun alkaen ole mitään tietoa, sillä konttorista ei pääse ulos, sinne ei ole ovea eikä ikkunaa, on vain postiluukku. Virastolaiset joutuvat olettamaan ulkomaailman oliot saamiensa lomakkeiden pohjalta.

Lomakkeiden tietojen liittäminen erillisiin olioihin ja kuvan muodostaminen noista olioista on ymmärryksen työtä. Se liittää vastausten moninaisuuden kuhunkin yhteen oloon. Tämä tekee objektista ”näkyttömän”: Se on kaikkien ominaisuuksiensa takana. Se, että on olemassa jokin olio, johon nämä ominaisuudet liittyvät, on väite, jota ei suoraan saada aisteilta, vaan johon vaaditaan ymmärrystä.

Aistit eivät nimittäin anna meille suoraan objekteja. Ne tarjoavat vain havaintojen moneuden (*Mannigfaltigkeit*). Vasta käsitteet tekevät aistien sekavasta tarjonnasta jäsentynyttä havaintoa liittämällä moninaiset predikaatit erillisiin objekteihin.

"Zu aller Erfahrung [...] gehört Verstand, und das erste, was er dazu tut, ist nicht: dass er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern dass er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht" (B244-B245).

"Ymmärrys kuuluu kaikkeen kokemukseen, mutta se ei pelkästään tee olioiden mielteitä selviksi, vaan se tekee olioiden mieltämisen ylipäätään mahdolliseksi."

Tavanomainen arvostelmaoppi kuuluu Kantin mukaan ”yleiseen logiikkaan”. Se tarkastelee ymmärryksen toimintaa, mutta yleisellä tasolla, kaikista objekteista irrallisena: *"Die allgemeine Logik abstrahiret [...] von allem Inhalt der Erkenntnis, d.i. von aller Beziehung derselben auf das Objekt [...]"* (B78-B79). Kantin mukaan Aristoteles sai yleisen logiikan niin hyvin valmiiksi, ettei sen ole tarvinnut hänen jälkeensä ottaa yhtään korjaavaa askelta taaksepäin, eikä se toisaalta ole kyennyt ottamaan yhtään täydentävää askelta eteenpäinkään. (BVIII-BIX).

Sen sijaan *transsendentaalinen logiikka*, jota Kant pitää luomanaan uutuuksena, kohdistaa huomionsa käsitteellisen toiminnan kohteisiin, eli objekteihin. Se on *"tiedettä puhtaasta ymmärryksestä ja järjentydestä, joilla ajattelemme olioita täysin a priori"*(B81-B82).

"Eine solche Wissenschaft, welche der Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimme, würde transzendente Logik heißen müssen, weil sie es bloss mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu tun hat, aber lediglich, so fern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird [...]" (B81-B82.)

"Tällaista tiedettä [puhtaan järjen a prioreista esineistä], joka määrittää tiedon alkuperää, alaa ja objektiivista pätevyyttä, täytyisi kutsua transsendentaaliseksi logiikaksi, koska sillä on tekemistä vain ymmärryksen ja järjen lakien kanssa ja yksinomaan siinä määrin kuin näitä sovelletaan esineisiin a priori."

Transsendentaalinen logiikka ei se tarkastele mitään tiettyä objektien lajia, vaan objekteja yleensä, objekteja sinällään, niiden objektiivisuutta. Se paljastaa ymmärryksestä syvempiä piirteitä kuin yleinen logiikka. Mutta se on kuitenkin *logiikkaa* eli tarkastelee arvostelmien muodostamista. Ja arvosteleminen on synteesiä eli yhdistämistä.

Kun aiemmin analysoitiin lausetta *Kappaleet ovat jaettavissa*, todettiin, että siinä kappaleita tarkastellaan jaettavuuden predikaatin läpi. Mutta mitä nämä kappaleet sitten ovat? Miten tuollaista lausetta voidaan soveltaa todellisuuteen, ellei osata sanoa, mitkä oliot ovat kappaleita ja mitkä eivät? Voi tietysti sanoa: *Kappale on ulottuvainen olio*, mutta mikä on *olio*? Mikä on *objekti*? Se on *yhdistelmä* sekin, kuten lausekin (arvostelma).

"Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist" (B137-B138).

"Objekti on se, jonka käsitteessä annetun havainnon moneus on yhdistetty."

"[Ich finde], dass ein Urteil nichts anderes sei, als die Art gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen" (B140-B141).

"Mielestäni arvostelma ei ole muuta kuin tapa tuoda tietyt tiedostukset apperzeption objektiiviseen ykseyteen."

Ymmärrys luo objektit liittämällä niihin predikaatteja arvostelmissa. Arvostelmien esittäminen on ymmärryksen ainoa työ, joten vain sen kautta se voi luoda objektit. Muistetaan, että objektin objektiivisuus oli siinä, että siihen yhdistetään monet erilliset vaikutelmat yhdeksi. Muistetaan myös, että Platon antoi subjektille sen tuntomerkin, että siitä voidaan sanoa monia tosia asioita, koska se on ikään kuin ennen puhetta. Näinhän ei ole esimerkiksi aksiomien avulla implisiittisesti määriteltyjen matemaattisten olioiden laita: ne eivät ole itsestään esitetyistä väitteistä riippumattomia olentoja, koska niistä voidaan tietää vain se, mitä määritelmät sanovat.

Objekti ei ole pelkkä yksittäisen tajunnanaktien kohde, vaan monien erillisten aktien yksi ja sama korrelaatti. Havainnon moninaisuuden yhdistäminen yhteen oloon, tekee niistä objektiivisia. On Kantin ajattelulle luonteenomaista, että nimenomaan objektien *objektiivisuus* on subjektin ansiota, yhdistäminen hän on sen työtä. Juuri se, että arvostelmamme predikaatit puhuvat objekteista, eivätkä vain meistä itsestämme, meidän yksittäisistä aistimuksistamme, on subjektin työtä. Se on ymmärryksemme teko (*Actus*.) Kant ilmaisee sen tavanomaiseen tapaansa yhdessä pitkässä lauseessa:

"Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden, [...] ohne doch etwas anderes, als die Art zu sein, wie das Subjekt affiziert wird. Allein die Verbindung (conjunctio) eines Mannigfaltigen überhaupt, kann niemals durch Sinne in uns kommen [...], denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese [...] Verstand nennen muss, so ist alle Verbindung [...], es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung, oder mancherlei Begriffe, [...] eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, dass wir uns nichts, als im Objekt erbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie Actus seiner Selbsttätigkeit ist."(B130-131.)

"Mielteiden moninaisuus voi olla annettuna havainnossa olematta kuitenkaan mitään muuta kuin tapa, jolla subjektiin vaikutetaan. Vain moninaisuuden yhdistäminen ylipäättään ei voi tulla meihin aistien kautta, sillä se on mieltämiskyvyn vapaa akti, ja koska kyseistä kykyä on nimitettävä ymmärrykseksi, niin niinpä on kaikki yhdistäminen, olkoonpa se havainnon moninaisuuden tai joidenkin käsitteiden yhdistämistä, ymmärryksen toimintaa, jota voimme nimittää yleisesti synteetiksi tehdäksemme siten tietäväksi, ettemme kykene mieltämään mitään objekteihin liitettyä ilman, että olemme sen ensin niihin itse liittäneet ja että kaikista mielteistä yhdistämisen mielle on ainoa, jota eivät objektit voi antaa, vaan joka on vain subjektin työtä, koska se on hänen omatoiminen aktinsa."

Miksi Kant haluaa tehdä arvostelmien muodostamisesta, mielteiden yhdistämisestä ymmärryksen ainoan aktin, ja miksi hän haluaa sitoa sen objektin käsitteeseen? Siksi, että hän tahtoo päästä käsiksi kategorioihin, joita ymmärrys aina käyttää havaintoa

jäsentäessään, ja ne hän löytää tutkimalla eri lausetyyppejä. On esimerkiksi olemassa *subjekti-predikaatti* -muotoisia eli *kategorisia* lauseita, samoin on *hypoteettisia* lauseita, tai paremminkin virkkeitä, jotka ovat muotoa: *jos* jotain, *niin* jotain muuta. Edellistä lausetyyppiä vastaa *substanssin* ja *aksidenssin*, jälkimmäistä syyn ja *seurauksen* kategoriat. Kantin mukaan havaintomme objekteista on *saman* synteettisen aktiviteetin tulosta kuin näiden lauseiden muodostaminen:

"Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit [...]" (B104).

"Sama toiminta, joka sitoo eri mielteet arvostelmassa yhteen antaa myös havainnon eri mielteiden synteetille ykseyden."

Näin ollen esimerkiksi substanssin ja aksidenssin kategoriat ovat edellytyksiä kaikelle havainnolle. Niin onkin, sillä havainnon objekti on juuri tämä mainittu substanssi. (Myöhemmin substanssin käsite osoittautuu vähän monimutkaisemmaksi.) Sehän on juuri olio, johon ymmärrys ripustaa predikaatit. Allison kirjoittaa:

"Substanssin puhdas käsite on sääntö kategorisen arvostelman käsitteellistämiseksi. Se ilmaisee välttämättömyyden käsittää sellaisen arvostelman subjekti (objekti, josta arvostelma esitetään) ominaisuuksien (predikaattien) kantajana ja siten ei itsessään minkään muun ominaisuutena. Jotta voitaisiin muodostaa kategorinen arvostelma, täytyy subjektia ajatella ikään kuin substanssina." (Allison 1983, 120.)²⁰

Seuraava Kantin mietelmä liittääkin yhteen kategorisen arvostelman ja objektin:

"Mikä on objekti? Se, joka mielletään useiden siihen liittyvien predikaattien yhdistelmän kautta. Lautanen on pyöreä, lämmin, peltinen jne. Lämmin, pyöreä, peltinen jne., eivät ole objekteja, mutta lämpö, pelti jne. ovat. Objekti on se, jonka mielteeseen muita mielteitä voi ajatella synteettisesti liitettyinä. Arvostelman subjekti, siinä määrin kuin se sisältää erilaisia mahdollisia predikaatteja, on objekti. Arvostelman subjekti, jonka mielteessä on yhdistyneenä moninaisten predikaattien perusta tai synteettinen ykseys, on objekti." (Allison 1983, 146-147.)²¹

Objektiivisen synteesin korostaminen ei vähennä subjektin aktiivisuutta, vaan se pikemminkin lisää sitä. Kun Arnauld sanoo, että subjekti liittyy arvostelmassa kaksi käsitettä yhteen ja siten arvostelma viittaa subjektin aktiivisuuteen, Kant väittää, että subjekti liittyy myös nämä käsitteet niitä vastaaviin objekteihin ja sen lisäksi liittyy ne yhteen. Subjekti siis tekee kaksinkertaisen työn. Sitä varten pitäisi perustaa virka, ellei sitä jo olisi.

Kun tätä taustaa vasten arvioi Kantin väitettä, että *Minä ajattelen* voi edeltää jokaista miellettyä, siihen ei voi kuin yhtyä. Jos ajatteluksi sanotaan aistien sekavan materiaalin järjestelyä, niin kyllä siinä työtä saa tehdäkin. Jotta meillä olisi edes olioita joita ajatella ja joita asettaa lauseittemme subjekteiksi, ymmärryksen on täytynyt ne tuottaa. Siksi se on kaikkien arvostelmieni absoluuttinen subjekti.

17. Paralogismin johtopäätös

Nyt on selvitetty paralogismin oletukset, joten voidaan siirtyä sen johtopäätökseen. Ensimmäinen premissi määritteli substanssin ja toinen totesi sielun täyttävän substanssin tunnusmerkit, joten johtopäätös on, että sielu on substanssi. Onko tässä virhe?

Vaikka Kant kutsuu yllä olevaa päättelyä paralogismiksi, hän ei loppujen lopuksi hyökkää sitä vastaan. Sen sijaan hän toteaa sen olevan triviaali, eli yhdentekevä:

"Von jedem Dinge überhaupt kann ich sagen, es sei Substanz, so fern ich es von blossen Prädikaten und Bestimmungen der Dinge unterscheide" (A349-A350).

"Voin ylipäätään kutsua mitä hyvänsä oliota substanssiksi, kunhan se poikkeaa pelkistä olioiden predikaateista ja määreistä."

Se, mihin hän kohdistaa arvostelunsa, on sen sijaan tämä *substanssin käsite*, eli tavallaan ensimmäinen premissi. Puhtaalla substanssin käsitteellä ei ole objektiivista sisältöä.

"[R]eine Kategorien (und unter diesen auch die der Substanz) [haben] an sich selbst gar keine objektive Bedeutung [...]" (A348-A349).

"Puhtailla kategorioilla (ja niiden joukossa myös substanssin kategorialla) ei ole itsessään mitään objektiivista merkitystä."

Kaikkien käsitteiden on viime kädessä sovelluttava objekteihin kuten aiemmin todettiin. *"Ohne das sind sie lediglich Funktionen eines Urteils ohne Inhalt"* (A349-A350). (*"Ilman sitä ne ovat vain arvostelman sisällyksettömiä jäseniä."*) Ja nyt tullaan varsinaiseen paralogismiin. Kantin mukaan voimme kyllä päätellä, että subjekti on loogisessa mielessä substanssi, mutta siitä emme voi päätellä, että subjekti olisi *ikuinen*.

"Dass ich, als eine denkend Wesen, für mich selbst fortdaure, natürlicher weise weder entstehe noch vergehe, das kann ich daraus keineswegs schliessen [...]" (A349-A350).

"En voi millään tästä päätellä, että minä ajattelevana olentona itsestäni pysyisin olemassa, enkä syntyisi tai kuolisi luonnollisella tavalla."

Ensimmäiseksi viriää tietysti kysymys, onko joku yrittänyt todistaa sielun kuolemattomuuden sen substantiaalisuudesta. Luultavasti monikin, tosin Kant ei mainitse nimeltä, keitä hän tarkoittaa ja arvostelee. Puhtaan järjen kritiikin B-laitoksessa esitetään Moses Mendelsohnin todistus sielun kuolemattomuudelle, mutta se ei perustu yksinomaan substantiaalisuudelle, vaan myös sen jakamattomuudelle, eli yksinkertaisuudelle. Lisäksi *Puhtaan järjen metodiopin* historiaosuudessa soimataan Aristotelesta ja Lockeaa siitä, että he yrittivät todistaa sielun kuolemattomuuden, mutta lähinnä siksi, etteivät he sitä tehdessään pysyneet uskollisina empirismilleen, joista heidät muuten tunnetaan (B882-B883). Kant viittaa tässä yhteydessä varmaan Leibniziin, joka on esittänyt kyseisenlaisen päättelyn rationalistisin perusteluin. Luultavasti hänen arvostelunsa kohdistuu myös Leibnizin seuraajaan Christian Wolffiin ja edelleen tämän oppilaisiin.

Mitä ongelmia kuolemattomuuden ja substantiaalisuuden yhdistelmässä sitten on? Kant jatkaa:

"Es fehlt so viel, dass man diese Eigenschaften aus der blossen reinen Kategorie einer Substanz schliessen könnte, dass wir vielmehr die Beharrlichkeit eines gegebenen Gegenstandes aus der Erfahrung zum Grunde legen müssen, wenn wir auf ihn den empirischbrauchbaren Begriff von einer Substanz anwenden wollen" (A349-A350).

"Niin paljon puuttuu siitä, että nämä ominaisuudet voitaisiin johtaa pelkästä substanssin puhtaasta kategoriasta, että meidän täytyy paremminkin ottaa annetun olion pysyvyys perustaksi halutessamme soveltaa siihen empiirisesti käyttökelpoista substanssin käsitettä.
"

Substanssin pysyvyyttä ei voi siis päätellä sen määritelmästä perimmäisenä subjektina, vaan pikemminkin pysyvyys havainnossa on otettava substanssin määritelmäksi.

Prolegomenassa Kant toteaa:

"Ajattelun viimeisenä subjektina [...] voidaan tätä ajattelevaa 'itseä' (sielua) kyllä kutsua substanssiksi. Silti tämä käsite jää täysin tyhjäksi [...], jos ei voida todistaa, että siihen liittyy pysyvyys [...]. Pysyvyyttä ei kuitenkaan koskaan voida todistaa lähtemällä olioksi sinänsä ymmärretyn substanssin käsitteestä, vaan tämä voidaan tehdä ainoastaan kokemuksen tarpeisiin. [...] Jos tämä todistus ei vakuuta, voi jokainen itse yrittää, onnistuuko todistamaan - lähtemällä sellaisen subjektin käsitteestä, joka itse ei ole olemassa toisen olion predikaattina - että sen olemassaolo on kauttaaltaan pysyvää ja ettei se voi syntyä eikä tuhoutua [...]" (Kant 1783/1997, 158-159.)

Kantin näkökulmasta meillä on kaksi substanssin määritelmää. Toinen niistä on niin sanottu nominaalimääritelmä, joka asettaa vain sanan *substanssi* merkityksen, miettimättä edes, onko mitään sitä vastaavaa oliota olemassa. Tätä substanssia Kant nimittää välillä termillä *Substanz noumenon*, eli *noumenaalinen* tai *järkiperäinen substanssi*. Toinen puolestaan on empiirisesti käyttökelpoinen reaalimääritelmä, jonka mukaan substanssi on jotain havainnossa pysyvää. Tälle Kant varaa nimityksen *Substanz phaenomenon*, eli *substanssi ilmiönä*.

"Lasse ich die Beharrlichkeit (welche ein Dasein zu aller Zeit ist) weg, so bleibt mir zum Begriffe der Substanz nichts übrig, als die logische Vorstellung vom Subjekt, welche ich dadurch zu realisieren vermeine: dass ich mir Etwas vorstelle, welches bloss als Subjekt (ohne wovon ein Prädikat zu sein) stattfinden kann" (B300-B301).

"Jos jätän pois pysyvyyden (eli olemisen kaikkina aikoina), minulle ei jää substanssin käsitteestä muuta jäljelle, kuin subjektin looginen mielle, jonka kautta luulen mieltäväni jotain, joka voi olla vain subjekti (olematta minkään predikaatti)."

Olemme edellä todenneet, että ensimmäinen substanssikäsité on Kantin mukaan seurausta subjekti-predikaattimuotoisten arvostelmien soveltamisesta havaintoon. Toinen määritelmä puolestaan antaa käsitteelle *objektiivisen realiteetin (objektive Realität)*, eli takeen siitä, että tällaisia substanssiolioita voidaan todella havaita.

"Wie [...] etwas nur als Subjekt, nicht als blosse Bestimmung anderer Dinge existieren, d.i. Substanz sein könne [...] lässt sich gar nicht aus blossen Begriffen einsehen. (B288-B289) [U]m dem Begriffe der Substanz korrespondierend etwas Beharrliches in der Anschauung zu geben (und dadurch die objektive Realität dieses Begriffs darzutun) [bedürfen] wir eine Anschauung im Raume (der Materie), weil der Raum allein beharrlich ist [...]" (B290-B291).

"Miten jokin voi olla olemassa vain subjektina olematta muiden olioiden pelkkä määre, siis miten jokin voi olla substanssi, sitä ei käy päättelemisen pelkistä käsitteistä. Antaaksemme havainnossa jotain substanssia vastaavaa pysyvää (ja siten osoittaaksemme tämän käsitteen objektiivisen realiteetin) tarvitsemme tilallista havainnointia (materiaa), koska ainoastaan tila on pysyvää."

Substanssin nominaalimääritelmällä on pelkästään *"objektiivista pätevyyttä"* (*objektive Gültigkeit*), ei realiteettia. Se liittyy kyllä jollain tavoin havaintoihin, mutta vain subjekti-predikaattimuotoisten arvostelmien kautta, niiden loogisena vastineena. (Objektiivisen realiteetin ja pätevyyden eroa korostaa erityisesti Allison kirjansa luvussa 7.)

Nyt voidaan kuitenkin kysyä: Jos reaalisen substanssin käsitettä ei voida johtaa substanssisanan loogisesta määritelmästä, *minkä takia Kant ylipäätään haluaa kutsua edellistä substanssiksi?* Millä oikeudella väitetään pysyvyyden antavan substanssille *todellisen määritelmän*, jos sana *substanssi* on määritelty *absoluuttiseksi subjektiksi* ja jos tällä määritelmällä kerran ei ole mitään tekemistä *reaalsubstanssin* kanssa? Millä perusteilla Kant voi ylipäätään sanoa: *"In der Tat ist der Satz, dass die Substanz beharrlich sei, tautologisch"* (B227-B228) (*"Itse asiassa lause, joka sanoo substanssin olevan pysyvä, on tautologinen"*)?

Toki sana voidaan määritellä miten vain, mutta yleensä, kun määritelmää muutetaan, uudeksi määritelmäksi otetaan jokin aiemmasta johdettu ominaisuus. Ajatellaan vaikka

ympyrän erästä määritelmää: Se on yhdestä pisteestä yhtä kaukana olevien pisteiden ura. Voidaan osoittaa, että jos tietynlaista kartiota leikataan vaakasuoralla tasolla, leikkauskuvion reunakäyrä on ympyrä. Jälkimmäinen ominaisuus voidaan toki haluttaessa ottaa ympyrän määritelmäksi. Sillä on kuitenkin ilmeinen suhde alkuperäiseen määritelmään, koska se kyetään johtamaan siitä.

Mutta Kant väittää, ettei toista substanssikäsitetä voi johtaa toisesta. Se on varmasti totta analyttisessä mielessä: toisen käsite ei sisällä toista. Mutta jokin perustelu on oltava, vaikka historiallinenkin, ja se on löydettävä. Etsitään siis perustelua sille, miksi sanalla *substanssi* on kaksi eri määritelmää. Sen jälkeen tutkitaan kysymystä, miksi Kantin mukaan pysyvyys tarjoaa sille reaalmääritelmän, jota todella voidaan soveltaa havaintoon.

18. Substansseja Aristoteleen metafysiikassa

Aristoteleen *Kategorioiden* mukaan substanssi oli se, "*jota ei sanota mistään subjektista ja joka ei ole missään subjektissa, esimerkiksi jokin tietty ihminen*" (*Cat.*, 2a10). Tässä on kuitenkin ongelma: on vaikea sanoa, mikä on se perimmäinen olio, jota ei voi sanoa mistään muusta, vaan josta kaikki muut sanotaan. Vaikka jokaisesta yksittäisestä lauseesta voi olla helppo määrittää sen subjekti ja predikaatti, *absoluuttisen subjektin* löytäminen on hankalampaa.

Allison selvittää Kantin substanssikäsitystä tavalla, joka mielestäni luonnehtii hyvin myös Aristoteleen *Kategorioissaan* antamaa:

"Sääntö 'ei koskaan minkään toisen predikaatti' soveltuu jokaisen annetun arvostelman sisällä. Substanssin ontologinen käsite syntyy yrityksestä kuvitella jokin olio, joka on ajateltava tällaiseksi kaikissa arvostelmayhteyksissä." (Allison 1983, 120.)²²

Voisi ajatella, että ainakin yksilön nimi viittaa aina substanssiin, sillä vaikka nimi tietysti sanotaankin kyseisestä henkilöstä, se ei ainakaan kerro tai väitä hänestä subjektina mitään. Mutta onko esimerkiksi Sokrates todella substanssi? Voinhan sanoa: *Tuo mies on Sokrates*. Onko silloin Sokrates predikaatti vai subjekti? Onko *tuo mies* subjekti? Onko *sokrateisuus* predikaatti ja siis Sokrates *Sokrates*? Onko Sokrates ns. "*sokrates*"? Onko hän itse asiassa pikemminkin *olio, joka "sokrateeraa"*? Artikkelisaan *On What There Is* Quine palauttaa

tällä tavoin termin *Pegasos* predikaatiksi *pegasoida* (*pegasize*) tai *olla-Pegasos* ja Russellin teorian mukaisesti edelleen lauseen: *Pegasosta ei ole olemassa* lauseeksi: *Ei ole sellaista oliota, joka pegasoi* (Quine 1948).

Muistan - jos henkilökohtainen huomio aiheesta sallitaan - kuinka oudolta oma nimi lapsena tuntui. Kun sitä toisti mielessään riittävän kauan, se alkoi kuulostaa aivan kirjan henkilön nimeltä. Tämän jälkeen ajatus: *Minä olen se ihminen, josta tuota nimeä käytetään* tuntui sananmukaisesti hätkähdyttävältä. Oma nimi muuttui predikaatiksi, pelkäsi yleiskäsitteeksi ihmisten mielessä, mutta itse en ollut käsite, vaan eräs olio ja juuri *minä*, mikä oli uskomaton yhteensattuma. Kielessä kaikki muuttuu yleiseksi, kaikki on predikaattia, vaikka yritettäisiin viitata yksilöönkin.

Substanssi on siis se, jota ei sanota mistään subjektista tai joka ei ole missään subjektissa. Mutta nämä kaksi ovat eri tyyppisiä asioita. Aristoteleen subjektikäsitteen kaksimielisyys periytyy substanssille. Se, jota ei sanota mistään subjektista, on epäilemättä yksittäisolio, mutta se taas, joka ei ole missään subjektissa, on puolestaan *ainetta, jossa kaikki ominaisuudet ovat*.

Ajatellaan yksittäisoliota kuten Sokrates. Häntä kai voi pitää eräänlaisena monimutkaisena predikaattina: käsitteenä ihmisten mielissä tai kaikkien Sokrateen ominaisuuksien yhdistelmänä. Tämä yhdistelmä on nyt jossakin ja Aristoteleen metafysiikan mukaan tämä jokin on ainetta. Aineessa nämä predikaatit aineellistuvat. Näin ollen aine on perimmäinen subjekti, koska se sisältää kaikki ominaisuudet, se kannattaa niitä. Mutta tämä aine ei suinkaan ole jotain, mitä ei sanota mistään muusta, päinvastoin jokainen (aineellinen) yksittäisolio on ainetta, joten se sanotaan melkein kaikesta. Se ei siis niinkään ole absoluuttinen subjekti vaan enemmänkin absoluuttinen predikaatti; ei yksittäisistä yksittäisin vaan yleisistä yleisin. Yleisimpänä predikaattina siitä itsestään ei predikoida mitään, eihän ole mitään muuta yleisempää, jonka erityislaji se olisi. (Tietysti se on esimerkiksi *oleva*, mutta sama analyysi voidaan tehdä sillekin.) Perimmäinen aine on *sanoinkuvaamatonta*, koska ei voida osoittaa sille mitään yläkäsitettä, kaikki oliot ovat siitä muovailtuja.

Nyt on tultu kahdenlaiseen substanssikäsitykseen: se, mitä ei sanota mistään ja se, mistä ei sanota mitään.

Haluan heti todeta, että yllä oleva päättely perustuu nähdäkseni virheeseen. Siinä samaistetaan esimerkiksi ilmaus *rationaalinen eläin*, joka on kahden predikaatin leikkaus, ilmauksen *eläin*, jossa on *rationaalisuutta* kanssa. Mutta jälkimmäinen on Aristoteleen mukaan muotoa *subjekti, jossa on jotain*.

Jos sanotaan: *Sokrates on rationaalinen eläin*, silloin puhutaan (loogisesta) subjektista Sokrates ja hänestä predikoidaan niin *eläin* kuin erottava tekijä *rationaalisuuskin*. Mutta jos sanotaan *Sokrates on eläin, jossa on rationaalisuutta*, inherenssisubjektina on *eläin*, jossa rationaalisuus on ja tämän tarkastelutavan kannalta *rationaalisuus* sanotaan *eläimestä* ei Sokrateesta. Tämä on selvä virhe Aristoteleen kielenkäytön kannalta, sillä hänen mukaansa inherenssisubjektissa olevaa ei ainakaan yleensä sanota kyseisestä subjektista. Vaikka tieto on subjektissa, nimittäin sielussa, ja se toisaalta sanotaan kielioppitiedosta subjektina, sitä ei sanota sielusta. Sitä ei sanota *samasta* subjektista, jossa se on.

On siis virhe väittää, että rationaalisuus sanottaisiin eläimestä, kun se *on* eläimessä, mutta tähän virheeseen on helppo sortua. Ja jos sille tielle lähdetään, voidaan edelleen kysyä, mikä *eläin* sitten on, ja vastata että sehän on esimerkiksi *itseään liikuttavaa olio*, ja olio edelleen *tietyllä tavalla järjestäytynyttä ainetta* ja tällä tavalla kivutaan aina vain yleisempiin käsitteisiin, kunnes lopulta ollaan *ensimmäisessä aineessa*, joka olisi muka perimmäinen subjekti. Tavallaan se onkin, mutta perimmäinen *inherenssisubjekti*, ei looginen subjekti. Kaikki ominaisuudet predikaatteina *ovat* siinä, mutta niitä ei *sanota* siitä.

Aristoteles ei tainnut huomata, että koska hänellä on kaksi subjektia, hänellä on ainakin kaksi substanssiakin. Luulen, ettei hän ollut johdonmukainen terminologiassaan. Tämä ilmenee *Metafysiikassa*, jonka substanssin käsite on aika monimutkainen:

"Nyt on siis esitetty pääpiirteissään, mitä substanssi on, ja todettu, että sitä ei predikoida substraatille [subjektille], vaan että sille predikoidaan [siitä sanotaan] muut asiat. Mutta siitä ei pidä puhua ainoastaan tällä tavoin, sillä tämä ei riitä, asia jää epäselväksi, ja lisäksi aineesta tulee tämän mukaan substanssi. Jos se nimittäin ei ole substanssi, emme pysty sanomaan, mikä muu olisi se. Sillä kun kaikki muu on otettu pois mitään muuta ei ilmeisesti jää jäljelle. [...] Tältä kannalta tarkastellen siis aine näyttää välttämättä olevan ainoa substanssi. [...] Se on nimittäin jotakin, jolle jokainen näistä predikoidaan, ja jonka oleminen eroaa näiden kategorioiden olemisesta, sillä muut kategoriat predikoidaan

substanssille, ja tämä taas aineelle. [...] Jos tarkastellaan asiaa tältä kannalta, johtopäätöksenä on se, että aine on substanssi, mutta tämä on mahdotonta, sillä se, että on erillinen oleva ja jokin 'tämä' näyttää kuuluvan erityisesti substanssille, joten muoto ja noiden kummankin yhdistelmä näyttävät olevan substansseja pikemminkin kuin aine. " (Met. VII, 3.)

Ehkä Aristoteleen substanssin kaksijakoisuutta voi selittää vielä Platonilta subjektilta saatujen ominaisuuksien, yksittäisyyden ja pysyvyyden kautta. Jos nämä absolutisoidaan, saadaan toisaalta yksittäisistä yksittäisin olio ja toisaalta ikuisesti pysyvä olento. Ja nyt täytyisi valita, kumpi näistä on substanssi.

Aristoteleen metafysiikan perusajatuksia on se, että jokainen yksilö on aineen ja muodon yhdistelmä. Muoto voidaan ehkä ymmärtää tässä predikaattirykelmänä. Mikä näistä oikeastaan on substanssi? Yllä on perusteltu, miksi yksittäisoliota, eli aineen ja muodon yhdistelmää, olisi pidettävä substanssina ja myös, miksi aine on hyvä ehdokas substanssiksi. Mutta toisaalta aine on juuri kaikille olioille yhteinen, joten se ei voi taata yksilöllisyyttä.

Näitä lukuisia ristiriitaisia vaatimuksia silmällä pitäen ei ole ihme, että Aristoteleen mukaan tapoja puhua substanssista on kahdesta neljään:

"[T]ermiä 'substanssi' käytetään kahdella tavalla: toisaalta se tarkoittaa perimmäistä substraattia [subjektia], jota ei enää predikoida mistään muusta, toisaalta sitä, mikä on jokin 'tämä' ja erillinen. Tällainen on kunkin hahmo ja muoto " (Met. V, 1017b20-25).

"Substansseja on kolmenlaisia: ensimmäiseksi aine, joka on jokin "tämä" sikäli kuin se havaitaan [...] toiseksi luonto, joka on jokin "tämä" ja jokin tila, jota kohti olio liikkuu, ja edelleen kolmanneksi näistä koostuva yksittäinen substanssi, esimerkiksi Sokrates ja Kallias" (Met. XII,1070 a10).

"Sanalla substanssi on, ellei useampia, ainakin neljä eri pääasiallista käyttöä, sillä jonkin substanssina näytetään pidettävän olemusta, universaalia, sukua sekä vielä neljänneksi ja näiden lisäksi substraattia [subjektia]. Substraatti [subjekti] on se, jolle kaikki muu predikoidaan ja jota itseään ei predikoida millekään muulle. Siksi on ensiksi määritettävä sitä, sillä perimmäinen substraatti [subjekti] näyttää ennen muuta olevan substanssi.

Tietyssä mielessä ainetta voidaan pitää tällaisena, toiselta kannalta muotoa ja kolmanneksi näiden yhdistelmää. Tarkoiton aineella esimerkiksi pronssia, muodolla nähtyä hahmoa ja näiden yhdistelmällä veistosta kokonaisuutena. " (Met. VII, 3.)

Edellä olleissa lainauksissa käytettiin termiä *substraatti*, joka ei ole vielä aiemmin esiintynyt tässä kirjoituksessa. Se on latinankielinen käännös kreikan *hypokeimenonille*, joka Aristoteleen loogisissa teoksissa käännetään *subjektiksi*. Jälkimmäistä sanaa *hypokeimenonin* vastineena käytti ensimmäisenä kertaa 500-luvun alussa elänyt Boethius, joka käänsi Aristoteleen *Organonin*. Hänet kuitenkin teloitettiin poliittisista syistä ennen kuin hän ehti tarttua tämän muihin kirjoihin. (The Encyclopedia of Philosophy 1967, 329.) Boethiuksen jälkeen tulleet käänsivät *hypokeimenonin* Aristoteleen muissa teoksissa *substraatiksi*, joka sittemmin vakiintui sanan metafysisiseksi käännökseksi. Meidän korvissamme *substraatilla* on aineellisempi kaiku kuin *subjektilla* ja totta onkin, että Aristoteles tuntuu samaistavan *subjektin* aineeseen tai ruumiiseen:

"[S]ielu ei voi olla ruumis, sillä ruumis ei kuulu niihin, jotka predikoidaan substraatista [subjektista], vaan sitä voidaan pitää pikemminkin substraattina [subjektina] ja aineena" (De An. II, 412a15).

Tätä silmälläpitäen on ironista, että subjekti päätyi sittemmin tarkoittamaan nimenomaan sielua.

19. Substanssin pysyvyys Aristoteleella ja Kantilla

Mutta takaisin Kantiin. Mistä hän saa substanssin pysyvyyden ajatuksen? Nyt meitä ei enää yllätä se, että hänellä on kaksi substanssikäsitystä, koska Aristoteleellakin oli niitä keskimäärin kolme. Jollain niistä on epäilemättä myös pysyvyys ominaisuutenaan. Lähdetään liikkeelle seuraavasta lainauksesta:

"Sanomme olevaisen yhtä sukua substanssiksi ja osaa tästä substanssiksi aineena, jolloin se ei itsessään ole jokin 'tämä', toista osaa substanssiksi hahmona ja muotona, jolloin sen sanotaan olevan jokin 'tämä', ja kolmatta osaa substanssiksi näiden yhdistelmänä" (De An. II 1 412a).

Mihin näistä kolmesta: aineeseen, muotoon vai niiden yhdistelmään liittyy ajassa pysyvyys? Ei ainakaan yhdistelmään, koska se on yksittäisolio:

"Ellei yksilöiden ohella ole mitään, ei ole mitään käsitettävää [...]. Silloin ei myöskään olisi mitään ikuista eikä mitään muuttumatonta, sillä kaikki aistein havaittavat asiat häviävät ja ovat liikkeessä." (Met. III, 999a-999b.)

"Kolmanneksi substanssi on näiden edellisten yhdistelmä, ja vain se voi syntyä ja hävitä ja olla erikseen olemassa ilman lisämääreitä [...]" (Met. VIII,1042a20).

Sen sijaan sekä aine että muoto vaikuttavat ikuisilta ja niin Aristoteles tuntuu myös ajattelevan, joskaan hän ei tahdo pitää ainetta substanssina. Siksi voisikin arvata, että substanssin pysyvyys tulee siitä, että se on ikuinen muoto, määrite ja olemus.

"Koska substanssi on joko konkreettinen olio tai määrite (tarkoiton, että on olemassa substanssi, joka on aineeseen liittynyt määrite, kun taas toinen substanssi on määrite sellaisenaan), edellisen kaltaiset substanssit ovat häviäviä, sillä ne ovat myös syntyviä. Sen sijaa määrite ei ole sellainen, että se voisi hävitä, sillä syntyminenäkään ei koske sitä. Esimerkiksi talona oleminen ei synny, vaan ainoastaan yksittäisenä talona oleminen." (Met. VII, 1039b20.)

Koska muodon ja yksittäisolion välillä oli ristiriita, alettiin sittemmin skolastiikassa puhua *substantiaalisista muodoista* tarkoittaen *olemukseksi* tulkittua substanssia. Nämä substantiaaliset muodot käsitettiin ikuisiksi. Tuon ikuisuuden Aristoteles ottaa itsestään selvyytenä, kuten edellisestä lainauksestakin kävi ilmi: *"Talona oleminen ei synny"*. Nykylukija kaipaisi tähän jonkinlaista perustelua. Ehkä olemukset ovat enemmänkin ajattomia kuin ikuisia: niillä ei ole mitään suhdetta aikaan, toisin kuin yksittäisolioilla, joiden oleminen on ajassa ja tilassa olemista. Tietyn olion olemus ei sisällä mitään määritettä itse olion olemassaololle, eikä sille, milloin tämä oleminen tapahtuu. Käsitteet ovat eri tasolla kuin olemassaolo. Kant tarkoittanee tätä sanoessaan, ettei oleminen ole reaallinen predikaatti:

"Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne" (B625-B627).

"Oleminen ei selvästikään ole mikään reaalinen predikaatti, s.o. käsite, joka voisi liittyä johonkin olioön."

"In dem blossen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden" (B271-B272).

"Olio pelkkään käsitteeseen ei voi sisältyä mitään sen olemassaolon luonteesta."

Kant ajattelee kuten Aristoteles, että aika ja olemassaolo kuuluvat vain olioille, eivät käsitteille, mutta en ole löytänyt häneltä mitään viittauksia siihen, että tästä seuraisi käsitteiden tai muotojen ikuisuus. Kantilla ei tunnu olevan Aristoteleen *kolmatta* substanssiehdokasta, eli olemusta, mutta kaksi muuta hänellä on, nimittäin yksityisoliot ja materia. Jälkimmäiseen liittyy luonnollisella tavalla ikuisuus, koska kaikki oliot ovat vain materian modifikaatioita ja edellyttävät pysyvää ainesta.

Voi olla, että ajatus substanssin pysyvyydestä tulee Kantille kiertotietä esimerkiksi Leibnizilta, joka puhui substantiaalisten muotojen ikuisuudesta, mutta koska olemusajattelua ei minusta Kantilla juuri esiinny, voidaan tämä substanssimerkitys tässä yhteydessä sivuuttaa, niin kiinnostava kuin se muuten onkin. Uskon, että Kantin käsitys substanssin pysyvyydestä tulee sen *aineellisuudesta*. Tämä käsitys saa vahvistusta tuota pikaa.

Vaikka Leibniz nyt ansiottaan ohitetaankin, tahdon silti sanoa muutaman sanan Spinozasta ennen kuin mennään Kantin materiasubstanssiin. Spinozan suhde Aristoteleeseen oli kiinnostava, sillä vaikka hän otti käyttöön tämän käsitteitä, varsinkin *substanssin*, hän antoi niille uudet määritelmät, jotka ilmaisivat aika kiehtovasti uudenaikaisia näkemyksiä. Tarkastelen seuraavassa Spinozan substanssia, sillä se valaisee muutamaa kohtaa *Kritiikissäkin*.

20. Substanssi Spinozalla

Kant piti kuulemma hollantilaisia flegmaattisina ja hänen käsityksensä heistä oli erinomaisen huono (Salomaa 1960/1999, 90). Erityisesti hän suhtautui Spinozaan *"äärimmäisen kielteisesti"* (Allison 1983, 280). Kant lienee siis yrittänyt välttää

spinozismia kaikin mahdollisin keinoin, mutta kun tiedetään, kuinka suuri vaikutus Spinozalla oli Leibniziin ja tällä taas Kantiin ja huomataan, että niin edellinen kuin Kantkin olivat laajassa mielessä otettuna saman aikakauden lapsia, on ymmärrettävää, etteivät he voineet joka kohdassa olla eri mieltä. Yhteistä heille oli muun muassa käsitys substanssin ikuisuudesta.

Spinoza määrittelee substanssin olioksi, joka *"on itsessään ja käsitetään itsensä kautta"*. Se on siis olio, jonka *"käsite ei vaadi jonkin toisen olion käsitettä, josta se pitäisi muodostaa"* (Spinoza 1677/2003, 43). Tämä poikkeaa heti aristotelisesta määritelmästä, mutta on vielä ihan tunnistettava: Jos olio voidaan ajatella toisen predikaattina tai modifikaationa, esimerkiksi *järjestyneenä aineena*, se käsitetään tämän toisen kautta. Suuri muutos tapahtuu sen sijaan *käsittämisen* käsitteessä.

Spinoza samaistaa ymmärtämisen ja kausaalisen selittämisen. Asia ymmärretään syynsä kautta: *"Vaikutuksen tiedostus riippuu syyn tiedostamisesta ja sisältää sen"* (emt. 44). Tästä hän saa todistettua, että substanssin on oltava itsensä syy, koska jokainen olio ymmärretään syynsä kautta ja substanssi ymmärretään itsensä kautta. Mutta jos jokin olio on itsensä syy, se on epäilemättä tuhoutumaton ja syntymätönkin, siis kerta kaikkiaan pysyvä ja ikuinen. Se kannattelee itse itseään.

Spinozalla olennainen predikaatti on toiminta. Hän tarkastelee olioiden välistä vuorovaikutusta: Yksi kappale sysää toisen liikkeelle, tämä taas toisen ja niin edelleen. Yksi olio synnyttää toisen, tai paremminkin olion tila (liike) aiheuttaa toisen tilan.

Jo aiemmin on mainittu kaksi Kantille tärkeää kategoriaa: *substanssi* ja *syy*. Nämä kumpuavat eri lähteistä, mutta joissain kohdin Kant tarkastelee niitä ikään kuin yhdistyneenä ajatellen, että substanssi on ennen kaikkea muutoksen syy. Tosin *Puhtaan järjen kritiikissä* esimerkiksi ihmissubjektin toiminnallisuus - muuten kuin ajattelussa - ei saa niin paljon huomiota osakseen kuin muissa *Kritiikeissä*. Joissain kohdin siinäkin silti puhutaan subjektin toiminnasta (*Handlung*):

"Wie will man aus der Handlung sogleich auf die Beharrlichkeit den Handelnden schliessen, welches doch ein so wesentliches und eigentümliches Kennzeichen der Substanz (phaenomenon) ist? [...] Handlung bedeutet schon das Verhältnis des Subjekts der Kausalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im

Wandelbaren, [...] so ist das letzte Subjekt desselben das Beharrliche, als das Substratum alles Wechselnden, d.i. die Substanz." (B249-B251, A204-A206.)

"Miten voidaan toiminnasta päätellä toimijan pysyvyys, joka kuitenkin on niin olennainen substanssin (ilmiönä) tuntomerkki? Toiminta tarkoittaa kausaalisen subjektin suhdetta vaikutukseen. Koska kaikki vaikutus koostuu siitä, mitä muuttuvassa tapahtuu, toiminnan viimeinen subjekti on muuttumaton ja kaiken muuttumisen substraatti, eli substanssi."

Seuraava argumentti on hyvin spinozalainen:

"[Handlungen können] nicht in einem Subjekt liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen und ein anderes Subjekt, welches diesen Wechsel bestimmet, erforderlich wären" (B250-B251).

"Toiminta ei voi olla missään subjektissa, joka itse muuttuu, koska silloin tarvittaisiin toisen subjektin toimintaa, joka tämän muutoksen aiheuttaisi."

Muutos vaatii selityksen, ja niinpä on oltava jokin *liikkumaton liikuttaja*, joka määrää tämän muutoksen. Jos substanssi on perimmäinen syy, *absoluuttinen toimija* ja siinä merkityksessä absoluuttinen subjekti, sen täytyy olla tällainen muuttumaton muuttaja.

Vaikka Kantin käsitys *minästä* on toiminnallinen, hänhän pitää rationaalisen psykologian ainoana pätevänä opinkappaleena lausetta *Minä ajattelen* ja ajattelua toimintana, hän ei mielestäni tunnu missään vaiheessa hyväksyvän tätä aktiivisuutta minän *substantiaalisuuden* lähteeksi. Hän kyllä toteaa sen olevan substanssin empiirinen tuntomerkki, mutta ei pidä sitä määritelmällisenä:

"[K]ausalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Substanz. [...] Kraft dessen beweiset nun Handlung, als ein hinreichendes empirisches Kriterium, die Substantialität, ohne dass ich die Beharrlichkeit desselben durch verglichene Wahrnehmungen allererst zu suchen nötig hätte [...]. " (B249-B251.)

"Kausaliteetti johtaa toiminnan käsitteeseen, ja tämä voiman käsitteeseen ja siten substanssin käsitteeseen. Tämän johdosta toiminta voi toimia minulle riittävänä

empiirisenä kriteerinä, todisteena substantiaalisuudesta, ilman että joutuisin ensiksi etsimään pysyvyyttä vertailevilla havainnoilla."

Puhuessaan minästä ajattelevana Kant korostaa sen toiminnallisuutta, mutta tarkastellessaan minää mahdollisena substanssina hän alkaa yleensä puhua *ajatusten olemisesta minässä* eikä siitä, että *minä ajattelee*. Mutta jos toiminta todella on "*riittävä empiirinen kriteeri substantiaalisuudelle*", en tiedä, miksei ajatteleva subjekti voisi olla substanssi. Ehkä toiminnan pitää olla jotenkin ulkoista ja näkyvää. Tuntuu siltä, että Kant on vain päättänyt, että subjekti ei ole substanssi, ja hän asettaa substanssin määritelmän siten, että subjekti ei sitä toteuta, tai jos toteuttaa, niin triviaalisti.

Mutta huomautukset substanssin (ei subjektin) toiminnallisuudesta ovat vähäpätöisiä *Kritiikissä*. Varsinainen substanssin määritelmä on siinä pysyvyys, johon nyt palataankin.

21. Miksi havainnossa on pysyvä substanssi?

Substanssin pysyvyys antaa sille Kantin mukaan ilmiönä määritelmän, jolla on "*objektiivista realiteettia*". Tämä edellyttää, että voidaan löytää jokin havaittava objekti, joka toteuttaa käsitteen. Tällainen objekti onkin Kantin mukaan kaikessa havainnossa olemassa ja hän osoittaa sen *Analytiikassaan*, vieläpä kahdessa kohtaa, nimittäin "*Ensimmäisenä kokemuksen analogiana*" (*Erste Analogie der Erfahrung*) ja kappaleessa "*Idealismin kumoaminen*" (*Widerlegung des Idealismus*). Esitän seuraavassa Kantin argumentin pysyvän substanssin objektiivisuudelle yhdistelmänä näiden kahden lähteen perusteluista ja muuttelen vähän argumenttien järjestystä.

Kantin lähtökohta on perinteinen: Kaikki muutos edellyttää jotain pysyvää, joka muuttuu.

"Veränderung ist eine Art zu existieren, welche auf eine ander Art zu existieren eben desselben Gegenstandes erfolgt. Daher ist alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt. [...] [N]ur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert." (B230-B231.)

"Muutos on olemassaolon tapa, joka seuraa saman esineen toista olemassaolon tapaa. Siksi kaikki, mikä muuttuu, pysyy, ja vain sen tila muuttuu. Vain pysyvä (substanssi)

muuttuu."

Tämä pätee myös havainnossa. Emme havaitse muutosta, esimerkiksi liikettä vertaamatta sitä samalla johonkin pysyvään kiintopisteeseen. Jos kaksi junaa liikkuu vierekkäisillä raiteilla samalla nopeudella, ne näyttävät toisistaan liikkumattomilta. Samoin virran liike on havaittavissa vain rantatöyrään liikkumattomuutta vasten.

Kaikki havaintomme, niin ulkoiset kuin sisäisetkin, ovat ajallisia, ja siten jatkuvasti muuttuvia. Niiden ajallisuushan tarkoittaa juuri niiden muuttumista. Muutosta ei kuitenkaan voitaisi havaita, ellei havainnossa olisi myös jotain pysyvää vertailukohtaa. Tämä vertailukohta ei Kantin mukaan voi olla meissä itsessämme, sillä sisäinen aistimmeikin antaa meille vain peräkkäisiä ajassa muuttuvia mielteitä.

"[A]lle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen [...] selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding ausser mir und nicht durch die blosse Vorstellung eines Dinges ausser mir möglich." (B275-B277.)

"Kaikki olemassaoloni määrityspenustat, jotka voivat olla minussa, ovat mielteitä ja tarvitsevat niistä itsestään poikkeavaa pysyvyyttä, johon suhteessa niiden muutos, siis olemassaoloni ajassa, jossa ne muuttuvat, voi määräytyä. Siten tämän pysyvän havaitseminen on vain itseni ulkopuolisen olion, ei pelkästään sen mielteen, avulla mahdollista."

Meidän oma sisäinen havaintomme on jatkuvassa muutoksen tilassa, mutta senkin muutos voidaan havaita vain johonkin pysyvään verrattuna. Tätä liikkumatonta kiintopistettä, johon muutosta verrataan, ei ole sisäisellä havainnolla, joten sen on oltava ulkoisessa havainnossa. Siis siinä on oltava jotain muuttumatonta ja se on juuri substanssi. Kant sanoo, että substanssi *"esittää aikaa itseään"* ulkoisessa havainnossa ja hän vetoaa myös siihen, että meidän täytyy aikaa hahmottaessamme lainata vertauskuvamme ulkoisesta havainnosta: sitähan kuvataan suoralla viivalla. Hahmottomassa sisäisessä havainnossa ei näet ole mitään, mikä voisi samalla tavoin muodostaa kuvallisen symbolin ajalle.

"Die Zeit also in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht[...]. Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muss in den Gegenständen der Wahrnehmung das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt vorstellt. " (B224-B226.)

"Siis aika, johon sisältyvinä kaikki ilmiöiden muutokset täytyy ajatella, pysyy eikä muutu. Mutta aikaa itsessään ei voi havaita. Siispä havainnon olioiden joukossa täytyy olla substraatti, joka esittää aikaa ylipäätään."

Tätä todistusta lukiessa tulee mieleen kiista tyhjiön eli *esineettömän tilan* olemassaolosta. Descartes oli sanonut *Filosofian periaatteissa*, ettei tyhjiötä voi olla, koska jos astiassa ei olisi mitään (havaittavaa oliota), sen seinämät koskettaisivat toisiaan, sillä *"kaikki etäisyydet ovat ulottuvuuden moduksia, ja niinpä niitä ei voi olla ilman ulottuvaista substanssia"* (Descartes 1644/2003,76-77). Henry More puolestaan kielsi tämän todistuksen, sillä hänen mukaansa *tilalla ylipäätään* on olemisensa olioiden ulkopuolella: niitähän ei voi ajatella ilman sitä, mutta se voidaan ajatella ilman niitä. Aristotelisesti sanoen: Ne ovat siinä olematta osa sitä. Näin nähdään Moren mukaan, että avaruus on substanssi, nimittäin ei-materiaalinen substanssi. Siinä missä Descartes väitti, ettei esineetöntä tilaa voi olla, koska se ei ole substanssi, More päätteli, että sen täytyy olla substanssi, koska se on olemassa. (Koyré 1957/2003, 179-181.)

Kant ajattelee hieman samalla tavoin *esineettömän ajan* suhteen: tyhjää aikaa ei ole, mutta *aika ylipäätään* on ja se on se pysyvä, jossa kaikki muutos tapahtuu. Näin ollen se olisi substanssi, mutta koska substanssin on oltava havaittavissa, sillä täytyy olla jokin *edustaja* havainnossa, ja tämä on havainnossa pysyvä substanssi, eli materia.

"[S]o haben wir so gar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen könnten, als bloss die Materie und selbst diese Beharrlichkeit wird nicht aus äusserer Erfahrung geschöpft, sondern a priori als notwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des inneren Sinnes in Ansehung unseres eigenen Daseins durch die Existenz äusserer Dinge vorausgesetzt." (B278-B279.)

"Siispä meillä ei ole mitään muuta pysyvää, jolle voisimme havainnon substanssin käsitteen perustaa, kuin pelkästään materia, eikä tämänkään pysyvyys synny ulkoisesta kokemuksesta, vaan siitä, että se on kaiken ajallisuuden a priori välttämätön ehto ja siis

ulkoisten olioiden olemisessa sitä edellyttää myös oman olemisemme sisäinen aistiminen."

Materian pysyvyydestä Kant johtaa myös materian säilymisen periaatteet::

"Ein Philosoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauchs. Er setzte also als unwidersprechlich voraus: dass, selbst im Feuer, die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Abänderung erleide. Eben so war der Satz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folgesatz aus dem Grundsatz der Beharrlichkeit, oder [...] des immerwährenden Daseins des eigentlichen Subjekts an den Erscheinungen." (B228-B229.)

"Filosofilta kysyttiin, paljonko savu painaa. Hän vastasi: Vähennä poltetun puun painosta jäljellejääneiden tuhkien paino, niin saat savun painon. Hän piti siis itsestään selvänä, ettei materia (substanssi) häviä edes tulessa. Samoin lause: tyhjästä ei tule mitään on vain toinen seuraus pysyvyyden tai ilmiöiden varsinaisen subjektin ainaisen olemassaolon peruslauseesta."

Kantin substanssi on tässä siis ensimmäinen aristotelisista substanssiehdokkaista, eli aine. Ja siitä hänen täytyykin puhua, sillä jos substanssi tarkoittaisi yksittäisoliota, Kantin todistus ei nähdäkseni takaisi näiden olioiden pysyvyyttä. Ajateltakoon esimerkiksi kolmea ulkoisen havainnon objektia, joista aina kaksi on muuttumatta, kun kolmas muuttuu? Silloin jokainen yksittäinen olio voisi muuttua omalla vuorollaan, mutta silti joka hetki olisi jotain samaa kuin edellisessä hetkessä, sillä ainakin yksi substanssi pysyisi kahdessa peräkkäisessä hetkessä samana. Ajallisella muutoksella olisi aina suhteellinen kiintopiste, jota vasten sen virtaus kävisi ilmi, muttei yksikään näistä vuorotellen pysyvistä olioista olisi absoluuttisesti muuttumaton. Yhdessä ne riittäisivät kuitenkin tarjoamaan joka hetki edelliseen hetkeen verrattuna jotain pysyvyyttä. Tätä voi verrata Wittgensteinin tunnettuun köysiesimerkkiin, jolla hän havainnollisti ajatustaan, ettei käsitteellä tarvitse olla yhtä absoluuttista olemusta (substanssia): eihän yksittäisen kuidunkaan tarvitse jatkua koko köyden läpi. Riittää, että ne kaikki menevät vain sopivasti päällekkäin, jotta nuora itsessään olisi ehyt ja kestävä.

Jos useat eri substanssit voisivat kannatella aikaa vuorotellen, olisi mahdollista, että

jokainen niistä silti muuttuisi vuorollaan, eikä yhtä pysyvää substanssia olisi. Mutta Kantin vaatimus onkin, että havainnossa on vain yksi olio, materia kokonaisuudessaan, joka esittää aikaa. Tämä johtuu siitä, että aikakin on yksi, joten sillä voi olla vain yksi edustaja havainnossa:

"Substanzen (in der Erscheinung) sind die Substrate aller Zeitbestimmungen. Das Entstehen einiger, und das Vergehen anderer derselben, würde selbst die einzige Bedingung der empirischen Einheit der Zeit aufheben, und die Erscheinungen würden sich alsdann auf zweierlei Zeiten beziehen, in denen neben einander das Dasein verflösse, welches ungereimt ist. Denn es ist nur Eine Zeit [...]. " (B230-B232.)

"Substanssit (ilmiöinä) ovat kaiken ajallisuuden substraatteja. Joidenkin niistä syntyminen ja toisten tuhoutuminen kumoaisi ajan empirisen ykseyden ainoan ehdon. Ilmiöt olisivat siten suhteessa kahdenlaiseen aikaan, jotka kuluisivat rinnakkain, mikä olisi järjetöntä, sillä on vain yksi aika."

22. Paralogismi B-laitoksessa

Olemme havainneet, että *Puhtaan järjen ensimmäinen paralogismi* oli hieman harhaanjohtavasti muotoiltu teoksen ensimmäisessä painoksessa. Siinä johtopäätös oli, että ajatteleva olio on loogisessa mielessä substanssi. Kantilla ei ollut mitään tätä johtopäätöstä vastaan. Sen sijaan hän ei voinut hyväksyä, että tästä pääteltäisiin ajattelevan olion olevan myös ikuisesti olemassa oleva samalla tavoin kuin aine on havainnossamme. Substanssi yksilönä sekoitettiin hänen mukaansa pysyvään havaittavaan ainesubstanssiin. Vika ei siis oikeastaan ollut paralogismina esitellyssä päätelmässä, vaan siitä edelleen tehdyssä jatkopäätelyssä.

B-laitoksen paralogismikappaleessa hän vielä kiristää kantaansa. Siinä esitetty paralogismi kuuluu näin:

"Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nicht anders als Subjekt, und ist also Substanz. Nun kann ein denkendes Wesen, bloss als ein solches betrachtet, nicht anders als Subjekt gedacht werden. Also existiert es auch nur als ein solches, d.i. als Substanz." (B410-B411.)

"Se, mitä ei voi ajatella muuten kuin subjektina, on olemassa myös vain subjektina ja on siis substanssi. Ajattelevaa olentoa vain sellaisenaan tarkasteltuna ei voi ajatella muuta kuin subjektina. Siis se on olemassa vain sellaisena, s.o. substanssina."

Tämä näyttää samanlaiselta kuin ensimmäisen laitoksen ensimmäinen paralogismikin. Substanssin määritelmäkin on sama. Olio, jota ei voi ajatella muuten kuin subjektina, on ennestään tuttu *absoluuttinen subjekti*, jota ei voi ajatella pelkkänä predikaattina (*als blosses Prädikat*) (B411-B412). Muutos tapahtuu substanssin määritelmän tulkinnassa. Aikaisemmin substanssiksi kelpuutettiin mikä tahansa mielle tai käsite, jota ei voi ajatella muuta kuin subjektina, nyt Kant vaatii, että kyseisen substanssiehdokkaan on oltava *kaikissa suhteissa* subjekti, erityisesti myös havaittuna:

"Im Obersatze wird von einem Wesen geredet, das überhaupt in jeder Absicht, folglich auch so wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Untersatze aber ist nur von demselben die Rede, so fern es sich selbst, als Subjekt, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewusstseins, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch sie als Objekt zum Denken gegeben wird, betrachtet." (B410-B411.)

"Yläauseessa puhutaan oliosta, jota voidaan ajatella ylipäätään kaikissa suhteissa, myös havainnossa mahdollisesti annettuna. Aläauseessa taas on puhe samaisesta oliosta, mutta vain siinä määrin, kuin se tarkastelee itseään subjektina, yksinomaan suhteessa ajatteluun ja tietoisuuden ykseyteen, eikä samalla suhteessa havaintoon, jonka kautta siitä tulee ajattelun objekti."

Kantin mukaan päättelyn virhe on tämä: Ensimmäisessä premississä (yläauseessa) vaaditaan substanssilta, että sitä on pidettävä kaikissa suhteissa, myös havaittuna objektina,

subjektina, ei predikaattina. Toisessa premississä puolestaan ajatellaan ajattelevaa oliota vain ajattelijana, eli arvostelmien muodostajana, ei havaittuna. Se ei toteuta substanssin määritelmää, joten johtopäätös ei seuraa. Vain havaintojen objekti voi olla yksittäisolio sanan varsinaisessa mielessä. Siis subjekti ei voi olla tässäkään merkityksessä substanssi.

"Dass aber Ich, der ich denke, im Denken immer als Subjekt, und als etwas, was nicht bloss wie Prädikate dem Denken anhängt, betrachtet werden kann, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz, aber es bedeutet nicht, dass ich, als Objekt, als für mich, selbst bestehendes Wesen, oder Substanz sei." (B407.)

"Että minää, jota ajattelen, voidaan tarkastella ajatuksissa aina vain subjektina eikä jonain, joka vain predikaattina liittyy ajatteluun, on apodiktinen ja jopa identtisesti tosi lause, mutta se ei tarkoita, että minä objektina, itsessäni, olisin pysyvä olio eli substanssi."

Kant selventää kantaansa vielä alaviitteessä:

"Im ersteren [Satze] wird von Dingen geredet, die nicht anders als Subjekte gedacht werden können; im zweiten aber nicht von Dingen sondern vom Denken [...] in welchem das Ich immer zum Subjekt des Bewusstseins dient; daher im Schlusssatze nicht folgen kann: ich kann nicht anders als Subjekt existieren, sondern nur: ich kann im Denken meiner Existenz ich nur zum Subjekt des Urteils brauchen [...] " (B411.)

"Ensimmäisessä lauseessa puhutaan olioista, joita ei voi ajatella muuta kuin subjekteina, toisessa olioiden sijaan ajattelusta, jossa minä toimii aina tietoisuuden subjektina. Siis johtopäätöksenä ei voi olla, etten voi olla olemassa muuten kuin subjektina, vaan ainoastaan, että olemassaoloani ajattellessani voin käyttää minua vain arvostelmien subjektina."

Minä subjektina ei voi olla samalla havaittu objekti. Tässä minällä tarkoitetaan sitä oliota, joka yhdistää mielteiden moninaisuuden arvostelman ykseydeksi. Sitä voi pitää *transsendentaalisena subjektina*, koska se ilmenee vain tekojensa kautta jääden itse havaitsemattomaksi, kuten *transsendentaalit objektit* ilmenevät vain ominaisuuksiensa

kautta.

"Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird [...]. " (B403-B404.)

"Tällä minällä, tai hänellä, tai sillä (oliolla), joka ajattelee, ei mielletä mitään muuta kuin ajatusten transsendentaalista subjektia = x, joka tunnetaan vain predikaattiensa, ajatusten, kautta."

Ajattelu arvostelmien muodostamisena ja niiden yhteen sitomisena edellyttää yhtä jatkuvasti samana pysyvää tietoisuutta, jossa nuo kaikki arvostelmat ovat, ja joka on niiden takana. Transsendentaalinen subjekti on Kantin mukaan absoluuttisesti yksinkertainen, sillä ei ole osia, se tarkoittaa pelkkää tajuntamme ykseyttä. Niinpä sitä ei voi havaita, koska havainnot antavat aina moneuden.

"Denn durch das Ich, als einfache Vorstellung, ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung, die davon unterschieden ist, kann es nur gegeben und durch Verbindung in einem Bewusstsein gedacht werden" (B135-B136).

"Sillä yksinkertaisen mielteen 'minä' kautta ei ole annettu mitään moneutta. Vain havainnossa, joka poikkeaa siitä tässä, voi moneus olla annettu ja sitä ajatellaan yhdistämisen kautta yhdessä tietoisuudessa. "

Kantille on itsestään selvää, ettei ajattelun subjektia voi havaita ulkoisella aistilla, ja se tuntuukin ymmärrettävältä. Mutta sitä ei liioin voi havaita sisäisellä aistilla. Perustelu tälle on olennaisesti sama kuin jo aiemmin tarkasteltu perustelu sille, että materiasubstanssin on oltava ulkoisen havainnon olio. Sisäisessä havainnossa ei ole mitään pysyvää subjektia.

"Das Bewusstsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern ein bloss intellektuelle Vorstellung der Selbstätigkeit eines denkenden Subjekts. Daher hat

dieses Ich auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im inneren Sinne zum Korrelat dienen könnte [...]." (B278-B279.)

"Tietoisuus itsestäni 'minän` mielteessä ei ole mikään havainto, vaan pelkkä ajattelevan subjektin omatoimisuuden intellektuaalinen mielle. Siten tällä minällä ei ole vähäisintäkään havainnon predikaattia, joka voisi pysyvänä toimia ajallisuuden korrelaattina sisäisessä aistissa."

Koska minä on samanapysyvää tietoisuutta, eikä sisäisessä aistissa ole mitään pysyvää, ei minä voi olla havainnon objekti, eikä siis myöskään substanssi ilmiönä. Artikkelissaan *Kant's Paralogisms* Patricia Kitcher summaa Kantin kritiikin näin:

"Rationalistisen psykologian harjoittajat menevät vikaan, koska he odottavat löytävänsä havainnon itsestä, ja sitten pitävät tämän havainnon puutetta havaintona jostain, jolla on ihmeellisiä ominaisuuksia" (Kitcher 1982, 527).²³

Tämä muistuttaa sellaisten ihmisten käytöstä, jotka havaittuaan, että heidän näkemänsä tavallinen hevonen ei ollutkaan yksisarvinen, pitävät sitä vielä ihmeellisempänä oliona: yksisarvisena ilman sarvea. Kantin mukaan *minä* on kyllä välttämätön käsite, sillä kaikkien mielteiden on liityttävä jossain minässä yhteen, mutta sitä vastaavan havainnon puutteesta päätellään, että kyseinen havainto on olemassa, mutta sen objekti on jotain outoa ja henkistä. Tässä tulee jälleen mieleen Wittgensteinin huomio:

"[S]iinä missä kielemme saa meidät olettamaan ruumiin, eikä mitään ruumista ole, siinä on henki" (1953/2001, 45).

On hauskaa, että Kant käyttää kahta ristiriitaista ominaisuutta sen osoittamiseen, ettei subjektia voi havaita. Ensinnäkin subjektissa ei ole mitään moneutta, koska siihen ei liitetä mitään havainnon predikaattia, joten se ei voi olla havainnon objekti, sillä jälkimmäiseen monet predikaatit aina yhdistetään. Toisaalta sisäisessä havainnossa on pelkkää moneutta. Sitä taas ei yhdistetä mihinkään objektiin, koska siinä ei ole mitään pysyvää, joten sekään ei ole havainto subjektista.

23. Paralogismien alkuperä

Kantin tavoite *Puhtaan järjen kritiikissä* on kaksijakoinen: toisaalta tarkoituksena on selvittää, miten ymmärrystä pitää käyttää oikein ja toisaalta, miten sitä on käytetty väärin. Ymmärryksen luvallinen käyttö johtaa luonnontieteeseen, luvaton metafysiikan paralogismeihin ja antinomioihin. Mutta kuka on syypää ymmärryksen väärään käyttöön? Kuka sitä käyttää väärin? Ketä voi syyttää paralogismeista? Jos ymmärryksen käyttö on välttämätöntä ja oikein, miten metafysiisiin harhakuvitelmiin ylipäätään päädytään?

Kantin mielestä tiedonkyvyissä ei sinällään ole mitään vikaa. Ymmärryksen tehtävä on löytää ykseys aistien tarjoamasta moneudesta, sillä tämä ykseys mahdollistaa kaiken tiedon. Tietoa voidaan kuitenkin löytää vain aistien ja ymmärryksen *yhteistyöllä*. Koska ymmärrys on aisteista erillinen, vapaa toimija, se voi myös yrittää kivuta havainnoinnin yläpuolelle ja tällä tavoin ylittää oman sovellusalueensa. Se on hyvä renki, mutta huono isäntä.

Koska Kant haluaa saada syyllisen kiinni, hän antaa kurittomalle ymmärryksen osalle oman nimen ja sanoo sitä *järjeksi*. Siinä missä varsinainen ymmärrys vain tulkitsee havaintoa valtaosan ajasta lähes automaattisesti, järki ei ole tekemisissä aistimaailman kanssa ollenkaan, vaan se ottaa materiaalikseen ymmärryksen jo käsitteelliseksi sulattaman havainnon. Järki ei ota materiaaliaan enää havainnosta vaan operoi ymmärryksen antamalla arvostelmilla. Se on korkeampi kyky. (Joskus tosin Kant näyttää kutsuvan *järjeksi* sitä, mitä olen sanonut ymmärrykseksi, ja pitävän ymmärrystä sen osana. Tällöin hän usein nimittää järjen ”kuritonta osaa” järjeksi suppeammassa mielessä tai *puhtaaksi järjeksi*.)

Palataan taas subjektivirastoon. Voidaan kuvitella, että sen työntekijät jakaantuvat johtoportaan (järkeen) ja rivityöläisiin (varsinaiseen ymmärrykseen). Jälkimmäiset hoitavat vaatimatonta lomakkeiden järjestelyä ja arkistointia miettimättä, mitä kerätyillä tiedoilla tehdään. Johtajat eivät sen sijaan ole tekemisissä ulkomaailman kanssa lainkaan, vaan heidät on ehkä erotettu varsinaisista työläisistäkin vielä omaan erilliseen soppeensa, johon ei tuoda havaintolomakkeita, vaan ilmoitetaan suoraan niistä vedetyt johtopäätökset: kuinka monta lomaketta on siinä ja siinä lokerossa ja mitä tästä voi päätellä. Johtoporras saa siis tietoa vain viraston omista lokeroista, ei millään tavoin suoraan ulkoapäin. Näin

ollen se on taipuvainen luulemaan, että koko todellisuus on näissä lokeroissa, ja että virasto toimisi itse asiassa paremmin, jos sen ei tarvitsisi olla tekemisissä ulkomaailman kanssa lainkaan. Lomakkeet ovat oikeastaan turhaa painolastia. Niitä on liikaa ja niiden luokittelu vie liaksi aikaa. Ilman niitä, siis ilman havaintoja, ajattelu kävisi paljon helpommin.

Kant kuvaa tätä harhaa mielestäni hienoimmalla vertauskuvallaan:

"Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, dass es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde." (B8-B9.)

"Kun keveä pääskynen tuntee ilmaa halkoessaan sen vastuksen, se saattaisi luulla, että lentäminen onnistuisi siltä vielä paljon paremmin ilmattomassa tilassa."

Todellisuudessa ilman vastus on seurausta sen materiaalisuudesta, joka tekee siivillä lentämisen ylipäättään mahdolliseksi.

Samoin saatamme mekin kuvitella, että työ olisi helpompaa, jos ei olisi vastustavaa voimaa, mutta ilman sitä työtä ei fyysisessä mielessä olisi ollenkaan. Sitähän tehdään määritelmällisesti aina jotain voimaa vastaan.

Tietämisessäkin on Kantin mukaan materiaallinen ja muodollinen puolensa, joista edellinen koostuu havainnon antamista objekteista: *"Erfahrung [enthält] zwei sehr ungleichartige Elemente [...], nämlich eine Materie zur Erkenntnis aus dem Sinnen, und eine gewisse Form, sie zu ordnen [...]"* (B118-B119). (*"Kokemus sisältää kahdenlaisia hyvin erilaisia elementtejä, nimittäin tiedon aistitun materian ja tietyn muodon, johon se järjestetään."*) Havaintojen "materiaan" rajoittuminen estää järkeä kyllä kohoamasta käsitteellisiin korkeuksiin, mutta se on välttämätöntä, koska tietoa voi olla vain havaitusta.

Järjellä on kuitenkin oma tärkeä tehtävänsä: koota koko tietämyksemme ykseydeksi, samalla tavoin kuin ymmärrys kokoaa havainnon objektien ykseydeksi. Järki ei tyydy

pelkästään kohoamaan yhä laajempiin yleistyksiin, tai syventymään yhä kapeampiin erittelyihin, vaan sen tarkoituksena on yltää heti yleisimpään yleisyyteen ja syvällisimpään syvyyteen, siis absoluuttiin.

Entä millaisen materiaalin kanssa järki työskentelee? Olemme nähneet, että ymmärrys tuottaa arvostelmia eli lauseita. *Analytiikassa* osoitetaan, että kaikki ymmärryksen muodostamat arvostelmat ovat yhtä kolmesta eri muodosta: kategorisia, hypoteettisia tai disjunkttiivisia. En paneudu niiden sisältöihin tässä sen tarkemmin, mutta totean, että Kantin mukaan järjenpäätelmiäkin on niistä johtuen kolmenlaisia ja niitä vastaavat absoluuttiset järjenkäsitteet, eli ideat, ovat *Sielu*, *Maaailma* ja *Jumala*.

"So viel Arten des Verhältnisses es nun gibt, die der Verstand vermittelst der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch gegeben, und es wird also erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subjekt, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System zu suchen. Es gibt nämlich eben so viel Arten von Vernunftschlüssen, deren jede durch Prosylogismen zum Unbedingten fortschreitet, die eine zum Subjekt, welches nicht mehr Prädikat ist, die andere zur Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Einteilung, zu welchen nichts weiter erforderlich ist." (B378-B379.)

"Niin monta kuin on suhteita, joilla ymmärrys kategorioiden avulla mieltää, niin monta järjenkäsitettä on myös. Siis on etsittävä ensinnäkin kategorisen synteessin ehdotonta vastinetta subjektissa, toiseksi hypoteettisen synteessin ehdotonta vastinetta sarjan jäsenissä, kolmanneksi disjunkttiivisen synteessin ehdotonta vastinetta osien systeemissä. On nimittäin täsmälleen niin monta järkipäätelmää, joista jokainen etenee ehdottomaan vastineeseensa prosylogismin kautta: ensimmäinen subjettiin, joka ei enää ole predikaatti, toinen edellytykseen, joka ei edellytä mitään muuta, ja kolmas osien kokoelmaan, johon mitään ei tarvitse lisätä."

Absoluuttisen subjektin idea, joka on psykologisten paralogismien aiheena, on Kantin mukaan seurausta kategorisesta subjekti-predikaatti -lausemuodosta. Hän kirjoittaa *Prolegomenassa*:

"Järkipäätelmien formaalinen ero tekee välttämättömäksi jaotella ne kategorisiin, hypoteettisiin ja disjunkttiivisiin päätelmiin. Tälle pohjautuvat järjenkäsitteet sisältävät siis ensinnäkin täydellisen subjektin (substantiaalinen) idean, toisekseen edellytysten täydellisen sarjan idean, kolmanneksi niihin sisältyy kaikkien niiden käsitteiden määräytyneisyys, jotka ovat "mahdollisen" täydellistä kokonaisuutta koskevassa ideassa. Ensimmäinen idea oli psykologinen, toinen kosmologinen, kolmas teologinen." (Kant 1783/1997, 151.)

Siis subjekti-predikaatti -suhde johtaa järjen olettamaan absoluuttisen subjektin, joka ei enää voi olla minkään toisen predikaatti:

"Puhdas järki vaatii, että etsimme olion jokaiselle predikaatille sille kuuluvan subjektin, tähän taas edelleen - koska siitä välttämättä puolestaan tulee predikaatti - sen subjektin ja niin edelleen loputtomiin [...]" (emt., 156).

Vastaavasti järki vaatii syysuhteen kategorian mukaisesti etsimään ensimmäistä, perimmäistä syytä, ja niin edelleen. Koska olemme tässä kiinnostuneita vain paralogismeista, keskitymme seuraavaksi absoluuttisen subjektin ideaan.

24. Miksi järki kuvittelee sielun absoluuttiseksi subjektiksi?

Koko tämän tutkielman lähtökohtana oli kysymys: Miten alkuperäisestä *lauseenjäsensubjektista* päädyttiin nykyiseen *sielusubjektiin*? Kysymys voidaan ymmärtää historiallisesti tai loogisesti. Tavoitteenani on ollut, niin kuin sanotaan, *une histoire raisonnée*, eli järkiperäinen historia. Olen yrittänyt perustella muutosta loogisesti, mutta on mahdollista, että kyseessä on vain satunnainen historiallinen tosiseikka. Ehkä *subjektilla* alettiin viitata tietoisuuteen, koska tietoisuus oli ainoa subjekti, josta oltiin kiinnostuneita.

Kantilla tämä siirtymä ei kuitenkaan ole historiallinen. Hänen mielestään se tapahtuu meidän tajuntamme sisällä, ja johtaa paralogismeihin: Subjekti-predikaatti -lausemuoto

johtaa psykologisen subjektin ja sitä kautta sielustanssin harhaanjohtavaan ideaan. Löytyykö vastaus tämän tutkielman pääkysymykseen siis Kantilta? Kertooko hän, millä logiikalla lausemuodosta päädytään mielen substantiaalisuuteen? Valitettavasti ei, sillä hänen esityksensä sielusubjektin synnystä on kovin sekava.

Tarkastellaan *Prolegomenan* tekstiä kappaleesta *Psykologiset ideat*:

"Jo kauan sitten on huomautettu, että kaikissa substansseissa niiden varsinainen subjekti - nimittäin se, mikä jää jäljelle, kun kaikki aksidenssit (predikaatteina) on poistettu - eli itse substantiaali, on meille tuntematon. [...] Kuitenkin täytyy todeta, ettei inhimilliselle ymmärrykselle tule lukea viaksi sitä, ettei se tunne olioiden substantiaalia [...]. Vika on pikemmin siinä, että ymmärrys vaatii substantiaalista määrättyä tietoa ikään kuin se olisi annettu kohde, vaikka se on pelkkä idea." (emt., 156.)

Mutta miksi tällainen substantiaali olisi juuri *sielu*? Tietysti sielu näyttää olevan eräs esimerkki varsinaisesta subjektista, mutta se ei ole ainoa, eikä edes ensimmäinen mieleen tuleva esimerkki. Ja jos koko substantiaalinen ajatus on uskalias idea, miksi keskittyä pelkästään sieluun? Eikö Kantin *olio itsessään* ole pikemminkin tällainen järjenkäsite? Eikö *kaikessa havainnossa pysyvä materia* ole hyvä esimerkki substantiaalista? En näe mitään välttämätöntä syytä, miksi yksi järjen ideoista olisi nimenomaan *sielu*.

Monilta Kantin kommentaattoreilta on jäänyt huomaamatta, että kohdassa, jossa *ajattelevan subjektin* idea tulee mukaan *Transsendentaalisen dialektiikan* kuvioihin, ei enää puhutakaan subjektista erotuksena predikaatista, vaan erotuksena objektista:

"Nun ist das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, 1) die Beziehung aufs Subjekt, 2) die Beziehung auf Objekte, und zwar entweder als Erscheinungen, oder als Gegenstände des Denkens überhaupt. [...] [S]o ist alles Verhältnis der Vorstellungen, davon wir uns entweder einen Begriff oder Idee machen können dreifach: 1. das Verhältnis zum Subjekt, 2. zum Mannigfaltigen des Objekts in der Erscheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt. [...] Folglich werden alle transzendente Ideen sich unter drei Klassen bringen lassen, davon die erste absolute (unbedingte) Einheit

des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält." (B391-B392.)

"Nyt mielteillämme voi olla seuraavat yleiset suhteet: 1) suhde subjektiin, 2) suhde objekteihin ja niihin edelleen joko ilmiöinä tai ajattelun esineinä yleensä. Siis suhteita, joilla miellämme käsitteitä tai ideoita, on kolmenlaisia: 1. suhde subjektiin, 2. suhde objektin moninaisuuteen ilmiöissä, 3. suhde kaikkiin olioihin yleensä. Niinpä kaikki transsendentaaliset ideat voidaan jakaa kolmeen luokkaan, joista ensimmäinen sisältää ajattelevan subjektin absoluuttisen (ehdottoman) ykseyden, toinen ilmiön edellytysten sarjan absoluuttisen ykseyden ja kolmas kaikkien ajattelun esineiden edellytysten absoluuttisen ykseyden."

Myöhemmin Kant kyllä sanoo taas, että juuri kategorinen subjekti-predikaattimuoto johtaa käsitykseen "*kaikkien mielteiden subjektiivisen ykseydestä*" ja nimenomaan "*subjektissa eli sielussa*" (B432-B433), mutta mitään perustelua hän ei tälle enää anna. Tuntuu siltä kuin Kant ei todella huomaisi käsittelevänsä subjektia kahdessa merkityksessä: toisaalta oliona erillään *ajatuksesta* sieluntiloina (predikaatteina) ja toisaalta ajattelijana erillään ajatustensa *kohteista*, objekteista.

Kant oli historiallisesti tilanteessa, jossa uusi sanankäyttötapa oli jo syrjäyttämässä vanhaa, tai astumassa sen rinnalle, ja hän tuntuu jotenkin huomaamattaan yhdistäneen nämä kaksi tapaa. Subjekti-objekti-jaottelu oli saanut jalansijaa saksalaisessa metafysiikassa jo 1600-luvulla, ja se lienee ollut suurin piirtein yhtä vahvoilla subjekti-predikaatti-erottelun kanssa Kantin aikoihin, jos tällaista asiaa mitenkään voi edes arvioida. Kant, joka kyllä näkee eron *loogisen* ja *reaalisen* subjektin välillä - molemmat ymmärrettyinä Aristoteleen subjektin eri puolina - ei minusta näytä ollenkaan huomaavan *objektisubjektin* ja *predikaattisubjektin* eroa. Hän ei luultavasti ajattele niillä olevankaan mitään eroa: samaa olentoahan siinä katsotaan, välillä vain suhteessa ulkoisiin olioihin, välillä ominaisuuksiinsa. Mutta koska hän ei näe niiden välillä eroa, hän ei oikein osaa myöskään perustella, kuinka toinen seuraa toisesta ja se on kuitenkin hänen paralogismikäsitöksensä ydin.

25. Järjen ideat vertauskuvina

Edellä järki samaistettiin vertauskuvallisen subjektiviraston korkeimpaan johtoon, ylimpiin virkamiehiin. Todettiin, että johto on niin etäällä ulkomaailman tapahtumista, että sillä on taipumusta virheellisiin johtopäätöksiin, mutta onko tässä koko totuus? Ei tietenkään, muutenhan ylempiä virkamiehiä ei virastossa edes olisi. Heidän tarkoituksensa on ohjata ideoillaan muun viraston toimintaa. Virhe tapahtuu, kun he alkavat pitää ideoitaan todellisuutena eikä vain tavoitteina. Järjen ideat ovat Kantin mukaan vain tienviittoja (*Maxime der Vernunft*), eivät todellisen objektin mielteitä.

Kitcherin (1999, 379) mukaan Kantin käsitys subjektista on teleologinen. Kaikella on tarkoituksensa:

"Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muss zweckmässig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein [...]" (B670).

"Kaiken, mikä perustuu kykyjemme luonteeseen, täytyy olla tarkoituksenmukaista ja sopusoinnussa niiden oikeanlaisen käytön kanssa."

Mutta jos kaikki kykymme ovat tarpeellisia ja oikein, mistä paralogismien virhe tulee? Olemme nähneet, että järki on syytä metafysiisiin virhepäätelmiin ja harhaanjohtaviin ideoihin, mutta jos ideat vain johtavat meitä harhaan, miksi niitä ylipäätään on? Kaikilla mielensisällöillä on paikkansa ja niitä voidaan käyttää niin oikein kuin väärinkin. Myös ideoilla, jopa tuolla *sielusubstanssin* idealla, on luvallista käyttöä ja tätä käyttöä Kant kutsuu *"regulatiiviseksi"*, eli *ohjaavaksi*.

Ideoiden regulatiivisen käytön ytimenä on niiden ymmärtäminen *vertauskuviksi*. Esimerkiksi sielusubstanssi on käyttökelpoinen psykologinen fiktio:

"Wir wollen den genannten Ideen als Prinzipien zu Folge erstlich (in der Psychologie) alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unseres Gemüts an dem Leitfaden der

inneren Erfahrung so verknüpfen, als ob dasselbe eine einfache Substanz wäre, die mit persönlicher Identität, beharrlich (wenigstens im Leben) existiert, indessen dass ihre Zustände, zu welchen die des Körpers nur als äussere Bedingungen gehören, kontinuierlich wechseln" (B699-B700).

"Tahdomme mainitut ideat periaatteinamme ensinnäkin (psykologiassa) yhdistää kaikki mieleimme ilmiöt, teot ja aistimukset, sisäisen kokemuksemme johtoiheeseen ikään kuin se olisi eräs yksinkertainen substanssi, jolla on persoonallinen identiteetti, joka on olemassa pysyvänä (ainakin elämänsä ajan) siten, että sen tilat, joihin kappaleet kuuluvat ulkoisina edellytyksinä, muuttuvat jatkuvasti."

Tällainen sielun idea on Kantin mukaan luonteeltaan kokoava ja tietoamme yhtenäistävä käsite: kaikki sielunilmiöt ajatellaan kiinnitetyiksi yhteen substanssiin sen tiloina ja ominaisuuksina. Tällöin ajattelemme sielua ikään kuin se olisi substanssi. Se on psykologisia tutkimuksiamme ohjaava käsite, joka tuo kunnan käsitteen tavoin ykseyttä tajuntaamme.

Ajatus ideoista vertauskuvina on aika onnistunut veto Kantilta, joka niiden avulla voi yksin toin selittää, miten järjen *voima* saattaa olla myös sen *heikkous*. Vertauskuvassahan tuntematonta oliota verrataan johonkin tutumpaan, joka ei kuitenkaan ole olio itse. Esimerkiksi mieltä verrataan kulhoon ja ajatuksia sen sisältöön. Vaatii kuitenkin tarkkaavaisuutta, ymmärrystä ja *arvostelukykyä* huomata, mihin vertauskuvan sovellettavuus loppuu.

Verratessamme sielua substanssiin, esimerkiksi materiaan, ymmärrämme tämän kuvan avulla, että kaikki sen tilat voivat olla yhteyksissä toisiinsa, vaikka niillä muuten ei olisi mitään yhteistä, mutta meidän täytyy myös ymmärtää olla laajentamatta vertauskuvaa liian pitkälle: materiasta poiketen sielu ei ole ikuinen. Tai jos vertaamme esimerkiksi tietoa valoon, keksimme tämän vertauskuvan avulla sille myös lukuisia ominaisuuksia, joita emme ehkä muuten tulisi ajatelleeksi: esimerkiksi että tiedon muuttuessa tietämättömyyskin muuttuu, kun varjo valon mukana siirtyy. Toisaalta tällä vertauskuvalla on myös ilmeiset rajansa: tieto ei esimerkiksi heijastu peilistä.

Kantin mukaan sielu on substanssi vain *ikään kuin (als ob)*.

26. Sielun ominaisuuksista

Edellä on rajoitettu pelkästään ensimmäiseen paralogismiin, jonka mukaan sielu on substanssi. B-laitoksessa esitetään kuitenkin vielä kolme muuta paralogismia, joiden mukaan se on myös *yksinkertainen*, ajassa *samanapysyvä* persoona, joka on suhteessa ulkoisiin esineisiin (B402). Vaikka näitä paralogismeja ei ole tarkoitus tarkastella tässä tutkielmassa, tahdon mainita niistä jotain tässä yhteydessä.

Analytiikassa Kant esittelee transsendentaalisen subjektin, joka on ymmärryksen toiminnan takana. Se oli lauseen *Minä ajattelen* subjekti *minä*. Subjektina sillä on tyypilliset ominaisuudet: yksilöllisyys ja pysyvyys. Ensinnäkin *minän* täytyy olla jakamaton eli yksinkertainen, ja toisaalta ajassa samana pysyvä. Mitä näillä käsitteillä tarkoitetaan?

Minän jakamattomuus ja yksinkertaisuus (*Einfachheit, Simplizität*) tarkoittaa, että yhdessä subjektissa on samalla hetkellä käynnissä vain yksi ajatteluprosessi, eikä kahta rinnakkaista. Ei ole mahdollista, että subjektivirastossa olisi kaksi erillistä työryhmää, jotka kumpikin suorittaisivat ajattelutoimintaa samanaikaisesti. Subjektin ajallisella samanapysyvyydellä (*Identität*) tarkoitetaan taas sitä, että eri hetkinä peräkkäisiin mielteisiin liittyvä ajatteleva minä pysyy samana. On mahdotonta, että subjektin sisäiset virkamiehet tekisivät työtä vuoroissa niin, että välillä väki vaihtuisi kokonaan uuteen.

Nämä kaikki ovat Kantin mielestä *analyttisiä* seurauksia lauseesta *Minä ajattelen*. Jos ajatteluni olisi jaettavissa poikittais- tai pitkästäisuuntaan, se ei olisi *minun* ajatteluani.

”[N]ur dadurch, dass ich das Mannigfaltige [der Vorstellungen] in einem Bewusstsein begreifen kann, nenne ich dieselbe insgesamt meine Vorstellungen [...] ” (B133-B135).

"Vain siksi, että voin käsittää mielteiden moninaisuuden yhdessä tietoisuudessa, kutsun niitä minun mielteikseni."

Koska ymmärrys on mielteiden yhdistämistä uudeksi mielteeksi, ja jokaista mielletä saattelee *Minä ajattelen*, täytyy tämän minän olla kaikkien mielteiden kohdalla *yksi ja sama*, muuten ne eivät olisi *minun* mielteitäni.

"Denn das empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, dass ich jede Vorstellung mit Bewusstsein begleite, sondern dass ich eine zu der andern hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewusst bin." (B132-133.)

"Sillä empiirinen tietoisuus, joka eri mielteitä saattelee, on itsessään jakautunut ja vailla suhdetta subjektin samuuteen. Tämä suhde ei siis synny vielä siitä, että tietoisuuteni saattelee jokaista mielletä, vaan siitä että liitän yhden mielteen toiseen ja olen tästä synteestistä tietoinen."

Siis kaikkien mielteiden, jotka yhdistän, on oltava yhteydessä toisiinsa. Niiden on ikään kuin oltava samassa välittäjäaineessa. Tämä aine on *minä*, joka niitä ajattelee. Ilman tällaista samanpysyvää minää, ei olisi mitään objektejakaan.

Mutta Kant toteaa, että *yksinkertaisuus* ja *pysyvyys* on otettava vain loogisessa mielessä. Ne ovat analyttisiä seurauksia ajattelun käsitteestä, eivätkä tuo mitään lisää lauseeseen *Minä ajattelen*. Erityisesti ne eivät tarkoita samaa sielulle kuin havaituille objekteille. Juuri tämä subjektin samaistaminen objektiinhan oli paralogismien todellinen virhe.

"Ich bin einfach, bedeutet aber nichts mehr, als dass diese Vorstellung: Ich, nicht die Mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse, und dass sie absolute, (obzwar bloss logische) Einheit sei (A354-A355). [D]ieser Ausdruck hat [...] doch gar keinen auf wirkliche Gegensände sich erstreckenden Gebrauch [...]"(A360-A361).

"Lause 'Minä olen yksinkertainen' ei tarkoita muuta kuin, että tämä mielle 'minä' ei käsitä vähäisintäkään moneutta, ja että se on absoluuttinen (vaikkakin vain looginen) ykseys. Tällä ilmauksella ei kuitenkaan ole mitään todellisia esineitä koskettavaa käyttöä."

Lauseessa *Minä ajattelen* kyllä puhutaan jostain *minästä*, mutta se on vain looginen subjekti, pelkkä lauseenjäsen. Lause vaatii subjektin, ja siihen täytyy jokin *x* sijoittaa, mutta tämä *minä* ei ole mikään objekti.

"Es ist aber offenbar: dass das Subjekt der Inhärenz durch das dem Gedanken angehängte Ich nur transzendental bezeichnet werde, ohne die mindeste Eigenschaft desselben zu bemerken [...] Es bedeutet ein Etwas überhaupt (transzendente Subjekt), dessen Vorstellung allerdings einfach sein muss, [...] weil man gar nichts an ihm bestimmt [...]"
(A354-A355.)

"On ilmeistä, että ajatuksia saattelevalla minällä viitataan inherenssisubjektiin vain transsendentaalisesti ilman, että sille mainitaan mitään ominaisuuksia. Se tarkoittaa vain jotain ylipäätään (transsendentaalia subjektia), jonka mielteen on oltava yksinkertainen, koska siinä ei ole mitään määrättyä."

Kantin mukaan ei siis ole virhe sanoa minää jakamattomaksi ja ajassa pysyväksi, kunhan käsittää että näillä sanoilla tarkoitetaan subjektin tapauksessa jotain aivan muuta kuin objektin tapauksessa.

27. Lisää vertauskuvista

Keskiajalla ajateltiin tietääkseni niin, että puhuminen Jumalasta oli aina väistämättä metaforista, koska kaikki käsitteemme soveltuvat sellaisinaan ainoastaan luotuihin olentoihin. Kant soveltaa samaa ideaa sieluun. Hänen mielestään puhuminen subjektista kuin se olisi substanssi on tosin väärin, sillä käsitteillämme voi tavoittaa vain objekteja, mutta se on tavallaan välttämätöntä, mikäli subjektista tahdotaan ylimalkaan puhua. Ja siitä on pakko puhua, sillä maailman rationaalinen järjestys tarvitsee luojan. Luonnonlait ja tieteen kategoriat ovat subjektin aikaansaannosta, ne seuraavat hänen ymmärryksensä rakenteesta, mutta niitä ei voi soveltaa siihen itseensä muuten kuin vertauskuvallisesti. Vertauskuvan ottaminen kirjaimellisesti on virhe.

Mutta tämän kuvion voi kääntää myös toisin päin. Voidaan ajatella, että käsitteet soveltuvat kirjaimellisesti ainoastaan subjektiin ja niitä käytetään vertauskuvallisesti objekteista.

Muistetaan, että Kant ja Arnauld esittivät keskenään täysin päinvastaiset teoriat *olla*-verbin viittauskohteista. Edellisellä se viittasi objektiin ja jälkimmäisellä subjektiin. Nämä molemmat kannat olivat vain saman subjekti-objekti -jaon kaksi eri puolta. Myös käsitteiden vertauskuvallisuuden voi nähdä täysin päinvastoin kuin Kant sen näkee. Skotlantilainen, Kantia edeltänyt *common-sense* -filosofi Thomas Reid kirjoittaakin:

"Runoilijat tuottavat meille suurta nautintoa antamalla kaikille objekteille järkiperaisiiä ja moraalisia ominaisuuksia vertauskuvin ja muin keinoin. Eikö nautinto, jota saamme tästä runollisesta kielestä seuraa osin siitä, että se sopii yhteen meidän varhaisimpien käsitystemme kanssa. [...] Me sanomme, että aurinko nousee ja laskee ja saavuttaa lakipisteensä, että kuu kasvaa ja vähenee, että meri kohoaa ja vetäytyy vuoroveden aikaan, että tuuli puhaltaa. Kielen muovasivat ihmiset, jotka uskoivat näiden objektien elävän ja omistavan aktiivisia voimia itsessään. Sen tähden oli oikein ja luonnollista kuvata niiden liikkeitä ja muutoksia aktiota tarkoittavilla verbeillä." (Reid 1768/1967,605.)²⁴

Reidin mielestä syyn ja seurauksen käsitteet ovat tulleet meille tutuiksi ensin oman toimintamme kautta ja vasta myöhemmin olemme siirtäneet ne objekteihin.

"Kääntäessämme huomion ulkoisiin objekteihin ja alkaessamme soveltaa järjenkykyjämme niihin, huomaamme, että meillä on kyky saattaa niitä liikkeelle ja muuttaa niitä, mutta monilla liikkeillä ja muutoksilla täytyy olla jokin muu syy. Näiden objektien täytyy joko itse olla elollisia ja kyetä toimimaan, tai niitä liikuttaa ja muuttaa jokin elävä, joka kykenee toimintaan. " (emt. 605.)

Reidin käsitys käsitteiden vertauskuvallisuudesta on jokseenkin *diametrisesti* Kantin ajatuksille vastakkainen, ja siis pohjimmiltaan samanlainen. Ilmeisesti subjekti-objekti -kaksikossa on jotain, joka tuottaa tällaisia symmetrisiä vastakohtaisuuksia. Yritän seuraavassa perustella, mistä ne syntyvät.

28. Subjektin ja objektin symmetria

Eräs ystäväni huomasi 9.3. kalenteria tutkiessaan, että oli *Marian ilmestyspäivä*, ja ihmetteli: *Tarkoittaako tämä, että joku ilmestyi Marialle, vai että Maria ilmestyi jollekulle?* Hänen epätietoisuutensa johtui siitä, että predikaattia *ilmestyä* voi täsmentää niin subjektin kuin objektinkin kannalta, se voi saada identiteettinsä kummalta tahansa. Jos Maria on subjekti, hän ilmestyy, jos objekti, hänelle ilmestytään. (Vrt. Doz 1968, 78.)

André Dozin mukaan alkuperäisen, hierarkisen *subjekti alla, predikaatti päällä* -suhteen (*sous-jacence*) tilalle on nykyään tullut tasa-arvoinen ja kehämäinen *subjekti-objekti* -suhde (*circularité*) (emt., 80). Predikaatti on tässä kehässä välittäjän asemassa: Se on subjektin ja objektin välinen. Subjekti ja objekti ovat Dozin mukaan symmetrisiä käsitteitä, vaikka hän ei tätä sanaa käytäkään. Hänen mielestään molemmat termit edellyttävät toisiaan ja pääpainon asettaminen jommalle kummalle niistä ei poista toisen merkitystä, sillä ne määrittelevät toisensa. "*Objektin valtakunta on subjektin valtakunta*" (emt, 82)²⁵.

Puhtaan järjen kritiikin alussa, toisen laitoksen esipuheessa Kant esittää tunnetun vertauksensa:

"Es ist hiermit eben so, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe liess. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände beriff, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen." (BXVI-BXVII.)

"Tämä muistuttaa Kopernikuksen ensimmäisiä ajatuksia, kun hän huomattuaan olevansa kykenemätön selittämään taivaan liikettä olettamalla koko tähdistön pyörivän katselijan ympäri, koetti, onnistuisiko paremmin, jos hän antaisi katselijan pyöriä ja tähtien jäädä

aloilleen. Metafysiikassa voi myös yrittää samaa esineiden havainnoinnin suhteen. Jos havainnon täytyisi määräytyä esineiden ominaisuuksista, en näe, miten niistä voisi tietää mitään a priori. Mutta jos esineet (aistien objekteina) määräytyvät havainnointikyvystämme, voin aivan hyvin mieltää tämän mahdollisuuden."

Kopernikaaninen kumous perustuu mahdollisuudelle kääntää asetelma kummin tahansa: Jos subjekti pidetään paikallaan, objekti näyttää liikkuvan, jos objekti kiinnitetään, subjekti näyttää liikkuvan. Kantin virallinen kanta on kuitenkin asymmetrinen: Tieto määräytyy *enemmän* subjektin kuin objektin puolelta. Sielunkykymme määräävät, minkälaisia oliot meille ilmenevät, näillä on siinä vähemmän sanottavaa. Mutta tämä on vain hänen virallinen kantansa, ja tarkempi tarkastelu osoittaa subjektiivisen ja objektiivisen edellyttävän hänelläkin toinen toisiaan, vieläpä monasti kauniin symmetrisesti.

29. Ajatusten subjektiivisuus ja objektiivisuus.

Termi *subjektin ajattelu* voidaan tulkita kahdella tavalla, joko pitäen subjektia ajattelun suorittajana, tai sen kohteena. Molemmat tulkinnat ovat sitä paitsi Aristoteleen kannalta täysin oikein: ajatus on sielussa subjektina ja toisaalta sanoo jotain sielun ulkopuolisesta oliosta subjektina. Kant varaa viimeksi mainitulle termin *objekti*, mutta muuten hänkin yhtyy tähän käsitykseen ajattelusta: Se *toisaalta* viittaa ulkopuolisiin olioihin, *toisaalta* tapahtuu sielun sisällä. Subjekti ja objekti ovat saman predikaattikolikon - ajattelun - kaksi puolta, ja siitä on seurausta Kantin filosofiassa ilmenevä symmetria niiden välillä.

Kun matemaatikot määrittelevät uuden käsitteen, he yleensä ensimmäiseksi esittävät, mitä *samuus* tarkoittaa termin alaisille olioille. Esimerkiksi joukko-oppi aloitetaan määrittelemällä, mitä tarkoittaa, että *joukot ovat samoja*. Pohdittaessa ajatusten olemusta voidaan samalla tavalla kysyä ensin helpompi kysymys: *Mitä tarkoittaa, että ajatukset ovat samoja?*

Menen keittiöön ja puolisoni sanoo: *Ajattelin, että voisi keittää kahvit*. Vastaan: *Ajattelin aivan samaa*, mutta mitä tämä saman ajattelemisen tarkoittaa? Eikö se tarkoita suurin piirtein sitä, että ajatuksistamme muodostetuissa lauseissa on sama subjekti ja predikaatti? Molemmat ajattelimme *kahvia*, ja siitä erityisesti: *että sitä voisi keittää*. Kantin kielellä täytyisi sanoa: niillä on sama objekti ja predikaatti, mutta ajatus on sama. Jos ajatukset

eroavat objektilta tai predikaatilta, ne ovat eri ajatuksia.

Tämä määrittely toimii myös yhden mielen sisällä: Jos ajattelen eri asioita, ajattelen eri ajatuksia. Ajatusten samuus ja erillisuus on siis *objektiivista*: Kivi on eri olio kuin puu, siksi niitä koskevat ajatukset ovat eri ajatuksia. Mutta tämä tarkoittaa, että subjektin sisäiset tilat, ajatukset, saavat identiteettinsä hänen ulkopuoleltaan objekteista.

Kantilla transsendentaalisen subjektin ykseys oli seurausta siitä, että tarvittiin joku yhdistämään kaikki erilliset mielteet kokonaisuudeksi, jota sanotaan ajatteluksi. Mikäli mielteet eivät olisi erillisiä, ei tällaista yhdistäjääkään tarvittaisi. Synteesiähän voi tapahtua vain siellä, missä on jotain syntetisoitavaa, siis erillisten palasten moneutta. Mutta tämä moneus tulee objekteista. Ajatellessani Kantia, ajattelen häntä enkä mitään muuta: Kant määrää koko ajattelunaktini. Kun seuraavassa hetkessä ajattelen jotain muuta, vaikka kahvin keittämistä, en selvästikään enää ajattele häntä, mutta olen silti tietoinen siitä, että kaikki tapahtuu samassa tietoisuudessa. Siis täytyy olla transsendentaalinen subjekti, joka yhdistää kaikki nämä erilliset ajatukset toisiinsa. Subjektin yhtenäisyys on seurausta objektien erillisyydestä.

Olin kerran kahvilla sotilaskodissa ja tuumin, että me varusmiehet paitsi näytimme toisiltamme, myös varmasti *ajattelimme samoja ajatuksia*. Silmänräpäyksen ajan ehdin ihmetellä, mikseivät ne ikinä mene sekaisin. Miten jokainen löytää omansa? Ratkaisu tähän kysymykseen on siinä, etteivät ajatukset todella pääse ilmoille, koska ne ovat kunkin subjektin *sisällä*, hänen ajatuksinaan. Subjektia siis todella tarvitaan pitämään erillään eri ihmisten samat ajatukset ja yhdessä saman ihmisen eri ajatukset. Ajatusten objektiivinen moneus edellyttää niiden subjektiivista ykseyttä ja objektiivinen samuus subjektiivista moneutta.

Vastaavasti ajatusten subjektiivinen moneus edellyttää objektiivista ykseyttä. Myös tämä on Kantin kanta. Mutta mitä ajatusten subjektiivinen moneus on? Se on tietysti tajunnanvirtaa, mielteiden virtaamista, puhdasta kestoaa. Kun tajuntaa tarkastellaan ilman mitään objektisisältöjä, se on vain *olemassaolon tapa*, pelkkää virtausta ilman mitään pysyvää, kuten Kant sanoi *Analytiikassa*.

"Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne" (B275-B277).

"Sillä kaikki olemiseni määreet, jotka ovat minussa, ovat mielteitä ja tarvitsevat sellaisina itse jotain niistä erillistä pysyvää, jonka kautta mielteitteni muuttuminen määräytyy, ja sitä kautta olemassaoloni ajassa, jossa ne muuttuvat."

Ja hän päätteli tästä, että täytyy olla olemassa havainnossa pysyvä objekti, substanssi, materia, joka esittää aikaa ja jota vasten tajuntamme virtaus piirtyy. Tämän substanssin takana on *"transsendentaalinen objekti"*:

"Die Materie ist substantia phaenomenon. [...] [D]as transzendente Objekt [...], welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen ist ein blosses Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte." (B332-B333.)

"Materia on substantia phaenomenon. Transsendentaalinen objekti, mikä se ikinä onkaan tämän materiaksi kutsumamme ilmiön taustalla, on vain jotain, josta emme edes ymmärtäisi, mitä se on, vaikka joku sen meille pystyisi sanomaankin."

Samalla tavalla transsendentaalinen *subjektikin* on jotain sanomatonta, josta ei voi puhua millään luvallisella tavalla. Taas Wittgenstein ilmaisee tämän hyvin: *"Subjekti ei kuulu maailmaan, vaan on sen eräs raja. Mistä metafyyminen subjekti on löydettävissä maailmassa? Sanot että tässä on kyse silmän ja näkökentän suhteesta. Mutta et sinä todella näe silmää."* (5.632-5.633.)²⁶

Itse asiassa transsendentaalinen subjekti ja objekti ovat olennaisesti samanlaisia. Niiden ainoa ero on predikaatissa, joka niihin liitetään. Transsendentaalinen subjekti on samana pysyvä ajatteleva minä, joka eroaa kaikista mielteistään, mutta joka vaaditaan tuomaan ykseyttä niiden moneuteen. Sitä vastaa täsmälleen transsendentaalinen objekti, eli olio

itsessään, joka eroaa kaikista ominaisuuksistaan, mutta joka vaaditaan tuomaan ykseyttä niiden moneuteen.

Transsendentaalisen subjektin yksinkertaisuus, eli se, ettei ole samanaikaisesti kahta ajattelevaa mieltä yhdessä päässä, johtuu myös ajatuksen objektin yksinkertaisuudesta, joka taas palautuu lauseen subjektin yksikäsitteisyyteen. Kun näet mietimme, voisiko olla samassa mielessä käynnissä samanaikaisesti kaksi ajatteluprosessia, tulemme heti tulokseen, ettei se käy, koska *ajatushan askaroi joka hetki vain yhden asian parissa*, eihän se voi olla kahdessa paikassa samaan aikaan. Mutta miksi ei?

Tämä on itsestäänselvyys vain, jos ajattelu tulkitaan peräkkäisiksi arvostelmiksi. Jokaisen arvostelman subjekti (ajattelun objekti) on yksi ainoa, ja tätä arvostelmaa miettivä subjekti on siten myös vain *yhdessä paikassa*, yhden kohteen kimpussa. Jos esimerkiksi ajattelen, että ulkona on viisi autoa ja mietin samalla niiden ulkonäköä ja sijaintia, ajattelenko viittä eri ajatusta vai vain yhtä? Sanomme tietysti, että yhtä, mutta mistä se loppujen lopuksi on seurausta? Nähdäkseni kielellisestä tavasta hahmottaa jokainen ajatus liittyneenä vain yhteen subjektiin. Jokaisessa lauseessa on vain yksi subjekti, olipa se monikollinen tai ei. Loogisessa mielessä se on yksinkertainen.

Siitä, että jokainen predikaatti viittaa kerrallaan vain yhteen subjektiin, on siis samanaikaisesti seurauksena se, että ajattelen kerralla vain yhtä objektia ja siis myös että minä ajattelijana olen joka hetki yksi. Tai ehkä on parempi sanoa, että tässä kielen ja ajattelun haarautumattomuudessa on viime kädessä kyse samasta asiasta.

30. Ajattelun kielellisyydestä

Edellä on pyritty näyttämään, millä tavoin Platonin ja Aristoteleen käsitykset arvostelmasta eli lauseesta näkyvät Kantin *Kritiikissä*. Pääpaino on ollut subjektin ja substanssin alkujaan kieliopillisissa, sitten metafysisissä ja lopulta tietoteoreettisissa käsitteissä. Haluan kuitenkin vielä sanoa ajattelevan subjektin vapaudesta jotain.

Kant luonnehtii ymmärrystä useilla tavoilla, mutta ne voidaan koota kaikki yhteen luonnehdinnaksi: Ymmärrys on aktiivinen ajatteleva tiedonkyky, joka esittää arvostelmia ja kokoaa niillä käsitteellisesti yhteen havaintojen moninaisuuden. Tässä karakterisoinnissa pistää silmään heti se, että ymmärrys on jossain mielessä kielellistä, sehän sitoo käsitteitä arvostelmiksi. Kant sanoo vielä, että arvostelmien esittäminen on sen ainoa tehtävä.

Tähän arvostelmalauseiden muodostamiseen liittyy ymmärryksen aktiivisuus tai "*spontaneius*" (*Spontaneität*), joka tarkoittanee suunnilleen *vapautta*. Mutta vapautta mistä? Arvatenkin objektien havainnosta. Siinä missä havaitseminen on passiivista, aistithan vain vastaanottavat vaikutuksia olioiden taholta, ajattelemisen on aktiivista ja vapaata. Voin ajatella monia asioita, jotka eivät päde, voin jopa mielessäni keksiä olentoja, joita ei ole, ja ajatella niitä. Tämä on nähdäkseni osoitettu jo edellä. Sen sijaan havaintooni en pysty vaikuttamaan.

Lingvistit puhuvat kielen *ärsykemääräytymättömyydestä* (*stimulus-freedom*) tarkoittaen sillä sitä, ettei mikään havainto pakota meitä muodostamaan jotain tiettyä arvostelmaa (Trask 1995, 10). Näemme puun, mutta voimme sanoa: *Tuossa on kivi*, tai voimme sanoa: *Käännyttäen takaisin* tai mitä tahansa muuta itse havainnosta ja tilanteesta irrallaan olevaa. Uskon, että viime kädessä tämän kielellisen ominaisuuden takia Kant pitää ajattelua spontaanina ja vapaana. Ärsykemääräytymättömyys on nimittäin nimenomaan kielellinen ilmiö.

Nähdessäni männyn ei ole alkuunkaan selvää, että voin ajatella sitä millä tavalla tahansa. Päinvastoin se, miten sitä ajattelen on aika pitkälti määräytynyt havainnosta. Sen sijaan voin tietysti muodostaa mielessäni *lauseen*, joka ei pidä havaintojen kanssa paikkaansa, esimerkiksi: *Tuo puu on koivu*, mutta on selvää, etten silloin todella ajattele tällä lauseella *kyseistä mäntyä*, sillä minähän tiedän sen olevan väärin. En ajattele niin, vaikka mielessäni sanonkin niin. Ajattelen kyllä lausetta *Tuo on koivu*, se on minun tilani, mutta tiedän myös, etten ajattele sillä *vakavasti* tuota mäntyä. En liitä ajatusta *oikeasti* objektiin.

Olen kuullut henkilöistä, jotka muita ihmisiä ajatellessaan muotoilevat mielessään heistä mitä irvokkaimpia luonnehdintoja. Uskon heidän tällä tavoin hekumoivan ajatuksella, että voivat ajatella esimerkiksi jostakusta hyväntekijästään tai läheisestään salaa pahaa. Mutta

todellisuudessa he eivät ajattele näistä *aidosti* pahaa, vaan vain muodostavat mielessään pahantahtoisia lauseita. Myös tietyistä ihmisistä, jotka huudahtelevat pakonomaisesti uskonnollisia opinkappaleita, voisi ehkä esittää hypoteesin, että he samaistavat lauseen lausumisen (mielessään tai ääneen) sen todellisen uskomisen kanssa. Mutta uskominen kuten ajattelukaan ei ole tällä tavoin vallassamme.

Kun tarkemmin syvenny ajatteluun, huomaa, että se ei ollenkaan ole niin vapaata verrattuna havaintoon, kuin Kant väittää, ja että havainnon ja ajattelun välistä rajaakin on aika hankala vetää. Mikä on havaintoa, mikä sen tulkintaa? Kant vetää sen vapauden ja orjuuden, aktion ja passion välille, mutta nämä käsitteet kumpuavat siitä, että ajatus on ikään kuin *puhetta itsensä kanssa* ja siinä voi näennäisesti esittää millaisia lauseita tahansa.

Tässä vapaudessa on kyse myös kielen *luovuudesta (productivity)*. Sekin on lingvistinen termi ja tarkoittaa sitä, että voimme rakentaa muutamasta kielellisestä ilmauksesta, käsitteestä, lukemattomia uusia, ennenkuulumattomia ilmauksia kuvaamaan lähes mitä tahansa: olevaa tai olematonta. Esimerkiksi kreikkalaisen taruolennon, *khimairan* käsitteessä on yhdistetty vuohen, leijonan ja käärmeen mielikuvat. Mahdollisten yhdistettyjen ilmausten määrä on rajaton (Yule 1997, 23). Kielellisen luovuuden perustana on rajallinen määrä käsitteellisiä rakennuspalikoita, joista mieli yhdistelemällä kehittää jotain uutta. Emme kykene luomaan mitään tyhjästä, mutta kykenemme järjestelemään jo olemassa olevia elementtejä.

Kielessä on luonnollisesti useita keinoja, joilla vanhoista elementeistä muodostetaan uusia ilmauksia, mutta tärkein niistä on epäilemättä *lause*. Ajattelun vapaus suhteessa havainnon orjuuteen on siinä, että voimme arvostelmassa liittää yhteen subjektin ja predikaatin niin kuin meitä huvittaa. Arvostelmat eivät tule valmiiksi koottuina, vaan meillä on vapaus yhdistellä palasia miten tahansa, tietyissä rajoissa tietysti. Voimme valehdella, puhua totta tai keksiä omiamme.

Platonilta juontuva käsitys arvostelmasta yhdistelmänä tai synteesinä, ja edelleen käsitys ajattelusta arvostelmien muodostamisena johtaa Kantin näkemään ajattelun vapaana.

III LOPUKSI

1. Yhteenveto subjektin merkityksen muutoksesta

Tämä tutkielma on kahdessa mielessä kielellinen. Se keskittyy ensinnäkin muutamaan filosofisesti tärkeään *sanaan*, nimittäin *subjektiin*, *predikaattiin*, *objektiin* ja *substanssiin*. Lisäksi sen tutkimuskohde *subjekti* on kieliopin keskeisiä termejä. Edellisessä mielessä tarkasteltiin *subjekti*-sanana merkityksen muuttumista filosofiassa. Jälkimmäisessä katsannossa pyrittiin selvittämään, mitä ajattelun kielellisyydestä seuraa.

Olen edellä yrittänyt paralogismien kautta pohtia, miten Aristoteleen subjektista, joka oli predikaatin kumppani, päädyttiin objektin vastinkappaleeseen, sielusubjektiin.

Predikaattiin verrattuna subjekti on yksittäinen ja pysyvä. Predikaatit sen sijaan soveltuvat moniin olioihin ja usein kuvaavat muutosta. Yhteen subjektiin voi soveltaa useata predikaattia, eri aikoihin vastakkaisiakin. Predikaattiin verrattuna subjekti on muutoksen pohja, muuttumaton. Objektiin verrattuna se on toiminnallinen, aktiivinen ja vapaa. Se on muutoksen lähde.

Totesin, että Aristoteleella oli *Kategorioissa* oikeastaan kaksi subjektiä: se, *mistä* jotain sanotaan ja se, *missä* jotain on. Esitin hypoteesin, että edellisestä päädyttiin ajatukseen arvostelman esittäjästä arvostelma-lauseen todellisena subjektina. Puhuja puhuu itsestään, ja tavallaan *vain* itsestään, hänhän puhuu vain omasta näkökulmastaan. Siis arvostelman todellinen, vaikkakin äänenlausumaton subjekti (aihe) voi olla vain sen lausuja. Ajatuksen takana on se Descartesin kenties stoalaisilta omaksuma käsitys, että vaikkemme voikaan vaikuttaa havaintoihimme, voimme kyllä itse vapaasti päättää, minkä kannan niihin otamme: pidämmekö niitä harhoina vai totuudenmukaisina, oikeina vai väärinä. Kuten jo Aristoteles sanoi: ”*Kyetä aistimaan on [...] eri asia kuin kyetä muodostamaan mielipiteitä*” (De An. II, 413b30).

Esittämässäni hypoteesissa, on se hyvä puoli, että se selittää, miksi subjektilla on alettu tarkoittaa *yksinomaan* ihmistä. Ihminen on nimittäin ainoa olento, joka puhuu. Hän on siten ainoa olento, jolla on diskursiivinen *ymmärrys*, kyky muodostaa vapaasti harkittuja arvostelmia. Tämä ilmenee jo stoalaisten opeissa, joissa ihmisen erityislaatuisuus perustuu hänen ymmärryksensä vapauteen.

”Hyvä edellyttää siis mielikuvien käyttämistä. Mutta vainko sitä? Jos vain sitä, voit väittää, että muihinkin elollisiin olentoihin kuin ihmiseen liittyy, hyvä, onni ja onnettomuus. Et kuitenkaan väitä näin, ja se on oikein. Sillä vaikka ne kuinka pystyisivät käyttämään mielikuvia, niiltä puuttuu näitä käyttäessään ymmärrys. Tämä on luonnollista, sillä ne ovat muiden palvelijoita, eivät ensiarvoisia olentoja.” (Epiktetos, 53.)

”[Stoalaisten mielestä] meidän ja muiden eläinten välillä ei erilaisuuden vuoksi voi olla mitään oikeudenmukaisuutta [...]” (Laertios VII, 129).

Monet Descartesin ja esimerkiksi Spinozan aivoituksista ovat peräisin stoalaisilta, mutta ihmisen ominaislaadun liittäminen käsitteellisesti hänen *subjektiivisuuteensa* on tyyppillisesti uudenaikainen ilmiö. Tarkoitin, että sanan *subjekti* käyttäminen vain ihmisestä on uudenaikaista - tai ainakin 1700-lukulaista.

Kun lausujasta tulee lauseen lausumaton subjekti, lauseen varsinaisia, ääneenlausuttuja kohteita on kutsuttava jollain eri nimellä, ja niitä sanotaankin objekteiksi. Esitin luvussa 10 kuvauksen siitä, kuinka tajunnan ulkopuolisia olioita, joita alkujaan nimitettiin subjekteiksi, alettiin kutsua *objekteiksi*. Tämän prosessin lähtökohtana oli käsitys objekteista mielikuvina, siis mentaalisisinä. Kun tietoisuudesta tuli puheen varsinainen subjekti, oli turhaa puhua objekteista enää vain mielensisäisinä, sillä puheessahan puhutaan muutenkin vain meidän mielikuvistamme. Siispä objekti alkoi tarkoittaa vain sitä *”lauseen toista puolta”*, oliota erotuksena lausuvasta subjektista. Kantin ansio oli se, että hän ikään kuin palasi alkuperäiseen objektimerkitykseen korostaessaan subjektin merkitystä objektien havaitsemisessa olioiksi.

Kahl-Furthmann esittää, että objektikäsitteen muutos keskiaikaisesta nykyiseen tapahtui

saksalaisessa myöhäiskolastiikassa *käsitteen (conceptus)* käsitteen kautta. Sillähän on subjektiivinen (*conceptus formalis*) ja objektiivinen (*conceptus objectivus*) puolensa (intensio/ekstensio?), joiden merkitykset lienevät siis vaihtaneet paikkaa (1953, 334-338). Itse olen pitänyt edellä *arvostelmia* ja *ajattelua* tällaisina välitermeinä, joilla on suhde sekä subjektiin että objektiin ja jotka siten ovat välittäneet niiden merkitysten vaihtumista.

Objektin merkityksen muutos on toki voinut olla *subjektin* muutoksesta erillinen. Voi jopa olla, että edellinen muutos on aiheuttanut jälkimmäisen, eikä päinvastoin. Käsitteeni mukaan brittiläisessä filosofiassa ennen Kantin aikaa puhuttiin *objektista* nykyisessä merkityksessä, mutta *subjektista* vielä vanhanaikaisesti. (Kant puolestaan puhui subjektista uudenaikaisesti, mutta objektista vanhalla tavalla...) Tämähän on näkyvässä englanninkielessä nykyäänkin – samoin kuin ranskassa, jonka merkityksiä englanti tässä ilmeisesti seuraakin. Tosin kovan linjan empiristeillähän objekti on joka tapauksessa sama asia kuin havaittu, ”*ihmismielen sisäinen*” objekti, joten on vaikea sanoa, miten empiristit sanaa oikeastaan käyttivät, ja ulkomaalaisena on hankala sanoa, mitä nyansseja nykyenglannin *objectilla* tarkkaan ottaen on.

Kantin *ajattelulla* on kaksi puolta: Se on *subjektin* mielen sisäistä toimintaa, joka viittaa sen ulkopuolisiin, havaittuihin *objekteihin*. Tästä dualiteetista kumpuaa myös se symmetria, mikä *Kritiikissä* ajoittain näkyy subjektin ja objektin välillä: Esimerkiksi transsendentaalinen objekti ja subjekti vastaavat toinen toisiaan, ne ovat molemmat predikaattinsa takana olevia pysyviä olioita.

2. Kantin subjektin alkuperä

Totesin, että Kantin näyttää ammentavan *subjektinsa* kahdesta lähteestä. Toisaalta se on hänelle arvostelman *Minä ajattelen* subjekti, joka yhdistää havaintojen predikaatit objekteihin. Toisaalta se on mielteiden *paikka*, eli niiden inherenssisubjekti. Jälkimmäinen subjektikäsitelmä on ymmärrettävä edellistä täydentävänä: Subjekti myös havaitsee, ei pelkästään ajattele, joten on oltava jokin paikka, jossa toimiva ajattelija kohtaa passiivisesti vastaanotetut havainnot.

Nämä kaksi subjektikäsitystä ovat ilmeisesti viime kädessä peräisin Aristoteleelta ja Descartesilta. Aristoteleella sielu jakaantui kykyihin: ravitsevaan, aistivaan, tahtovaan, liikuttavaan... Tämä tapa erotella sielun kyvyt tarkasti toisistaan periytyy Kantille, vaikka muuttuukin varsinaiselta jakotavaltaan. Kantin subjekti on havainnon, ymmärryksen, järjen, arvostelukyvyn ja tahdon kohtauspaikka. Sekä Aristoteleen että Kantin mukaan sielulla on niin sanoakseni *mikrorakenne*: se jakaantuu osiin. (Tosin on kysyttävä, tekeekö tämä sielusta subjektin, sillä Aristoteleshan vaati, että subjektissa olevat asiat eivät saa olla sen osia. Aristoteles toisaalta nimenomaan sanoo, ettei sielu ole ”*aine eikä substraatti [hypokeimenon]*” (De An. II, 414a10).)

Hiram Catonin mukaan Descartes korvasi Aristoteleen hierarkisesti järjestetyn sielun mielellä, joka ei ole muuta kuin ajattelua (1975,101). Descartes sanoi: ”*Kukaanhan ei minun tietääkseni ole ennen minua väittänyt, että järjellinen sielu koostuisi pelkästä ajattelemisesta [...]*” (1647/2003, 327). Hänelle ymmärtäminen ja tahtominen olivat kaikki yhden ja saman ajattelutoiminnan muotoja. Descartesin subjektilla ei ilmeisesti ole samalla tavoin sisäistä rakennetta kuin aristotelisellä, vaan sen toiminta saa vain eri muotoja. Kartesiolainen subjekti on tässä mielessä jakamaton *toimija*, jonka toiminta vaan on eri aikoina erilaista.

Kantilla on molempia tendenssejä: Toisaalta sielu on jakaantunut erilaisiin ”*työryhmiin*” (fakultetteihin), eri kykyihin, ja subjekti on vain niiden yhteinen säiliö: joku paikkahan niillä on oltava. Toisaalta Kant, kuten Descarteskin niputtaa mielellään kaikki sielun aktiiviset toiminnot yhden ainoan käsitteen: *ajattelu* alle, ja pitää subjektia nimenomaan tämän ajattelun aktiivisena toteuttajana, toimijana. Nämä kaksi subjektikäsitystä törmäävät ensimmäisessä paralogismissa. Kantin mukaan siinä toiminnallinen subjekti tulkitaan esineelliseksi, mutta hän ei huomaa, että hänen omassa subjektikäsitöksessään on aineksia molemmista. Sitä paitsi hän vaatii objektilta että se havaitaan. Koska subjektia ei voi havaita, se ei Kantin mukaan ole hänen filosofiassaan esine.

Jos halutaan vähän liioitella, voidaan ajatella, että paralogismeissa törmäävät viime kädessä Aristoteleen *Kategorioiden* kaksi eri subjektimerkitystä: Se, mistä jotain predikoidaan (*kategorein*) ja se, missä jotain on. Jälkimmäinen on jähmeä, pysyvä,

muuttumaton ja esineellinen substanssi: maailman pohja ja kantaja: *hypokeimenon*. Edellinen sen sijaan on se, jota syytetään (*katagorein*) jostain ja joka on siten tuomittavana jostain *teosta* (aktiosta). Descartesilla se synty, josta subjektia syytetään, on *arvostelmissaan erehtyminen*.

3. Merkityksen sattumanvarainen eriytyminen

Toinen teoria *subjektin* merkityksen muuttumisesta on se, että yleissanaa *subjekti* käytettiin niin paljon viittaamaan juuri ihmiseen, että tapahtui *merkityksen adekvaatio*, kuten Ahlman sitä kutsuisi, ja sana alkoi tarkoittaa vain tätä erikoistapausta: ”*okkasionaalisesta merkityksestä tuli usuaalinen*” (1930, 153). Ilmiötä havainnollistaa Lewis:

”*Sanoessani 'Vie pois tämä roina' minä yleensä 'tarkoitan' näitä vanhojen sanoma- ja aikakauslehtien sekä joulukorttien läjiä. Sana 'roina' ei tarkoita sitä. Mutta jos riittävän suuri määrä ihmisiä jakaisi vieroksuntani tämänlaatuista jätettä kohtaan ja soveltaisi sanaa 'roina' siihen kyllin usein, siitä saattaisi tulla sanan eräs merkitys.*” (1967, 15-16.)²⁷

Voidaan ajatella, että ”*riittävän suuri määrä ihmisiä*” oli tietynä aikana kiinnostunut vain yhdenlaatuisista subjekteista, nimittäin ihmisyksilöistä. Se on täysin uskottavaa, sillä ihminen kiinnostaa ihmistä. Mutta tällainen selitys on sattumanvarainen, eikä täysin tyydyttävä. Se saattaa olla paras selitys, mitä meillä on, mutta on vaikea olla esittämättä jatkokysymyksiä: Ihmisiä on aina kiinnostanut inhimillinen. Miksi *subjektista* tuli ihmisyksilö juuri 1600-luvun lopulla, tai milloin nyt tulikaan?

Jos oma hypoteesini olisi oikea – enkä itsekään vakavasti usko niin - ja ihmissubjekti olisi syntynyt lausesubjektista *lauseen* ”*subjektiivisuuden*” *ymmärtämisen* kautta, sekin vain siirtäisi kysymyksen askeleen verran kauemmaksi: Miksi arvostelmien vapaus nostettiin pöydälle juuri tietynä aikana? Mikseivät esimerkiksi stoalaiset päätyneet nykyiseen *subjektiin*? Tietysti voidaan esittää arveluita, että vasta Kant saattoi vakiinnuttaa uudenlaisen *subjektin*, koska hän, toisin kuin Leibniz, ei kirjoittanut latinaksi eikä

ranskaksi, vaan lainasi *subjectum* saksankieleen, jossa sillä ei vielä ollut merkitystä. Voidaan arvailla, että muutos ei olisi voinut tapahtua romaanisessa kielessä, ranskassa, koska alkuperäinen etymologia *sub-jectum* (*sous jeté*) on siinä liian voimakas. Mutta miksi Kant kirjoitti saksaksi? (Hänkin aloitti kyllä latinalla.) Miksi Wolff kirjoitti saksaksi? Ja ennen kaikkea: Miksi muutos oli ilmeisesti jo tapahtunut saksalaisessa, mutta täysin latinankielisessä skolastiikassa 1600-luvun lopulla, kuten Kahl-Furthmann esittää artikkelissaan? Vastaukset johtavat uusiin kysymyksiin.

Mutta tällaista aatehistoria ylipäättäänkin on. On vaikea sanoa, miksi yksittäiset ajatukset, käsitteet, sanat tai niiden merkitykset ilmaantuivat juuri tiettyinä aikoina. On tyydyttävä siihen, että ne näyttävät muodostavan edes jotenkin johdonmukaisen ja toinen toistaan selittävän systeemin.

4. Historiallinen ja looginen näkökulma

Voidaan kysyä, miksi siis olen esittänyt *subjektin* muutoksesta resonanssin, johon en itsekään usko? Haluan tarkentaa: En usko siihen historiallisena, mutta kylläkin loogisena. Tällaisissa yhteyksissä puolustaudutaan usein lainaamalla Rousseaut:

”Tästä aiheesta tehtäviä tutkimuksia ei pidä ottaa historiallisina totuuksina vaan pelkästään mahdollisina ja ehdollisina järkeilyinä, jotka ovat sopivampia valottamaan asioiden luonnetta kuin osoittamaan niiden todellista alkuperää, aivan kuten hypoteesit, joita meidän tiedemiehemme päivittäin tekevät maailman alkuperästä.” (Rousseau 1782/2000, 37.)

Entä millä tavoin edellä esitetty spekulatio sitten ”valottaa asioiden luonnetta”? No itse ainakin olen tyytyväinen siihen valoon, jota kirjoitelmani luo Kantin paralogismeihin. Kantin mukaanhan järkemme on taipuvainen kulkemaan kuvaamani reitin toiseen suuntaan: Koska ymmärtävän minän toiminta on ajattelemista, se on lauseen *Minä ajattelen* subjekti, täten se on siis myös kieliopillinen subjekti, ja sitä kautta puheen objekti ja edelleen objekti. Koska *Minä ajattelen* on kätkeytyksi osana jokaista arvostelmaa, tämä *minä* on myös absoluuttinen subjekti, eli substanssi, eli olio, esine, asia.

Tämän järjen virhepäätelmän pitäminen ”*luonnollisena*” ja ”*väistämättömänä*”, kuten Kant sitä luonnehtii (B355; Kitcher 1982, 518), edellyttää, että on olemassa jokin paikka, jossa subjekti ja objekti helposti sekoittuvat toisiinsa. Tällainen harmaa alue on *lause* tai *arvostelma*. Arvostelemisen subjekti on sen lausuja. Mutta myös arvostelman kohdetta sanotaan sen subjektiksi. Ja edelleen arvostelman kohteita voidaan kutsua objekteiksi. Ja siinähan paralogismi jo onkin valmis! Mutta ilman jonkinlaista *subjektin* merkitysten sekaantumista ei paralogismeja voi pitää niin petollisina ja hienovaraisina kuin Kant niitä pitää.

Paralogismeissa on Kantin mukaan kyse siitä, että subjektista puhutaan kuin objektista. Hänen mukaansa kaikkien käsitteiden luvallinen, kirjaimellinen sovellusala on objekteissa. Jos niitä sovelletaan itse subjektiin, se tapahtuu metaforisesti, eikä sitä pidä ottaa vakavasti.

5. Verbeistä ja vertauskuvista

Predikaatit liittyvät niin subjektiin kuin objektiin. Tästä on seurauksena puheen vertauskuvallisuus, metaforisuus. Vertauskuvassa ei nimittäin ole kyse pelkästään siitä, että yhtä substantiivivia käytetään toisen asemesta. Jos vertaan hiuksia pellavaan, sen takana on jokin niiden yhteinen ominaisuus, predikaatti, tai jos niin halutaan *olemisen tapa*. Niiden olemisessa on oltava jotain yhteistä. Tämän takia vertauskuva on eräänlaista alkeellista tiedettä: tämä on tämän toisen kaltainen. Tieteestä olisi kysymys, jos toisiinsa verrattujen kohteiden takaa todella löydettäisiin myös samankaltaisia voimia, tai peräti sama voima.

Yleinen käsitys kielestä on se, että asioiden nimet on annettu niille mielivaltaisesti. Tieto olioista, niiden ominaisuudet, kyllä ilmaistaan kielen avulla, mutta itse kielessä ei ole tietoa. Nimistä ei saada tietoa, vain väitelauseista. Ainoastaan yhdistämällä väitesana nimisanaan saadaan tietoa. Me sanomme puuta *puuksi*, englantilaiset kutsuvat sitä *treeksi*, eikä kummallekaan sanalle ole mitään perustelua. Niin yksittäiset nimet kuin yleiskäsitteetkin ovat sattumanvaraisia tai korkeintaan kielensisäisten foneettisten sääntöjen mukaan muodostettuja.

Mutta tämä käsitys on rajoittunut. Tarvitsee vain ajatella sellaista sanaa kuin *purkinavaaja*. Purkinavaajalla avataan purkki, sen tähden sitä sanotaan *purkinavaajaksi*. Tällaisten sanojen tapauksessa nimi kertoo kantajastaan jotain ja olion nimen tietäminen riittää sen luonteen ymmärtämiseksi.

Usein viitataan Wilhelm von Humboldtin luonnehdintaan: Kieli ei ole *ergon* (väline) vaan *energeia* (toimintaa) (Cassirer 1944, 156). Se ei ole kerralla valmiiksi tehty sanojen kokoelma, väline, jolla tietoa ilmaistaan, vaan se elää ja kehittyy paremmin todellisuutta kuvaavaksi. Esimerkiksi *purkinavaaja* on valmiista sanoista *purkki* ja *avata* muodostettu uudissana, joka samalla kuvaa esineen roolin.

Uudissanojen lisäksi kieli luo uutta käsitteistöä lainaamalla sanoja. Se voi ottaa ilmauksensa muista kielistä, kuten sanan *subjectum*, viitatakseen sillä johonkin ilmiöön tai asiaan, jolla vielä ei ole omassa kielessä nimeä. Tai se voi ottaa sanastonsa jonkin toisen elämänalueen kielestä. Niinpä sana *sivistää* on alkujaan tarkoittanut siivoamista ja *sankari* laulajaa, kuten ruotsin *sångare* (Meri 1982/2004, 359, 344). Näiden sanojen etymologia kertoo myös jotain itse käsitteestä: Sivistäminen on alkujaan merkinnyt huonojen tapojen kitkemistä, ei uusien tarpeiden omaksumista ja tarinan sankari on hän, joka pitää meteliä itsestään – subjekti siis sanalla sanoen. Tällä tavalla käytetyt sanat ovat alun alkaen toimineet vertauskuvina, kunnes ne ovat kivettyneet nykyiseen merkitykseensä.

Mutta tämän vertauskuvallisuuden takana on jokin olemisen tapa, joka toisiinsa verrattavilla käsitteillä on yhteisenä. Tämä olemistapa on predikaatti. Mehän sanomme yhtä lailla: *Hän on, ihminen on, eläin on, kivi on* ja niin edelleen: *Ihmiset kasvavat, kasvit kasvavat, puut huojuvat, kivet nousevat maasta, tuuli puhalttaa, vesi virtaa, aurinko paistaa*, tekemättä verbien välillä mitään eroa. Ne viittaavat välistä elollisiin, välistä elottomiin, välistä abstrakteihin, välistä konkreettisiin ilmiöihin, eikä niitä voi millään tavoin erottaa muotonsa puolesta. Sen tähden filosofian näkökulmasta kielitieteen subjektikäsite on skandaalimainen: Kaikenlaiset asiat ovat samalla viivalla, samanlaisten predikaattien vastineina. Mutta silti me kuulemme eron lauseissa: *Minä kosketan seinää* ja *Tuoli koskettaa seinää*. Mieleemme tekee sanoa, että jälkimmäisessä lauseessa verbiä (predikaattia) käytetään vertauskuvallisesti, mutta on vaikea täsmentää, missä kielen

vertauskuvallisuus alkaa, ja mikä sitä vastoin on kirjaimellista. Tarkoittaako *oleminen* esimerkiksi samaa ihmisille kuin työkaluille tai luonnonmuodostelmille?

Filosofia voi lainata termejä vaikkapa teologian tai psykologian puolelta, myös arkikielestä. Arendt menee niinkin pitkälle, että väittää eräässä yhteydessä kaikkien filosofisten käsitteiden olevan vertauskuvia, jähmettyneitä (*frozen*) analogioita, ”*joiden todellinen merkitys paljastuu, kun termi palautetaan alkuperäiseen asiayhteyteensä, jonka on täytynyt olla elävänä ensimmäisenä sanaa käyttäneen filosofin mielessä.*” (1978a, 104)²⁸. Kaikki elämänalueet hyötyvät toistensa termeistä, sillä niiden avulla voi havainnollisella tavalla kuvata asioita, joilla ei vielä ole kyseisen alueen sisällä nimeä, mutta jotka jossain mielessä muistuttavat olemisessaan toisen alueen oliota.

Me valaisemme *ulkoisia* ilmiöitä *sisäisillä*, omasta aktiviteetistamme kumpuavilla käsitteillä. Me jopa ymmärrämme edellisiä jälkimmäisten kautta. Tästä taipumuksesta puhuu esimerkiksi Reid yllä luvussa 26 ja G. H. von Wright teoksessaan *Explanation and Understanding* pohtiessaan, että tieteellisen kausaliteetin takana on viime kädessä meidän oma kykymme panna kokeita alulle (1971,64-66). Vastaavasti ilmaisemme sisäisiä ilmiöitä sillä rikkaalla ulkoisella kuvastolla, joita niin kaunokirjallisuus kuin esimerkiksi psykologiakin on täynnä. Tästä usein annettu esimerkki on Stendhalin rakkautta käsittelevässä tutkielmassaan esittämä vertaus tunteen synnystä sielussa tapahtuvana ”*kiteytymisenä*”.

Tästä seuraa, että kehitys ulkopuolista maailmaa koskevassa tiedossamme saattaa johtaa kehitykseen myös sisäpuolisen maailman ymmärryksessämme, jopa ilman, että samaistaisimme subjektin objektiin ja soveltaisimme häneen suoraan saamiamme luonnonlakeja. Esimerkiksi *tietokoneen* keksiminen on johtanut täysin uudenlaiseen, myös psykologiassa käyttökelpoiseen vertauskuvaan mielestämme. Ei tietenkään pidä suoraan ajatella, että mieli on jonkinlainen tietokone. Sen sijaan kyseinen metafora voi toimia – juuri niin kuin Kant sanoisi – tutkimuksiamme *ohjaavana* ideana: Jos mieli olisi tietokone, täytyisi esimerkiksi olla ohjelmia, joiden pitäisi olla jossakin muistissa luettavissa ja niin edelleen. Tämä ajatus saa meidät etsimään niitä ja ehkä päätymään taas johonkin aivan päinvastaiseen ajatukseen. Vertauskuva tarjoaa siis kätevässä muodossa ikään kuin *tutkimussuunnitelman*.

Kerrotaan, että James Clerk Maxwell päätyi fantastiseen sähkömagneettiseen teoriaansa lähtemällä yhtä lailla fantastisesta ajatuksesta, että sähkö on ”etterinesteen” pyörteitä. Samoin Max Planck johti tunnetun kaavansa mustan kappaleen säteilylle lähtien oletuksesta, että säiliön seinämän atomit ovat pieniä ”jousia”. Tällaisia hedelmällisiä vertauskuvia tiedetään fysiikan ja matematiikan historiasta lukemattomia. Hans Vaihinger kutsuu niitä *fiktioiksi* teoksessaan *Philosophie des Als Ob*, jonka avainkäsite *als ob*, eli *ikään kuin*, on saatu Kantilta. Joskus tekee mieli sanoa, että noissa tieteissä on enemmän vertauskuvia kuin runoudessa konsanaan. Minkälaisista mielikuvitusta vaaditaankaan esimerkiksi siihen, että näkee lineaarikuvaukset ikään kuin funktioavaruuden pisteinä, ja tämän vertauskuvan ajamana määrittelee niille etäisyyden!

Vaikka Kant suhtautuu järjen ideoihin vain suuntaa-antavina kuvitelmina, jotka puhuvat olioista yksinomaan ”ikään kuin”, hän myöntää niille oikeutetun paikan tieteen ja ajattelumme kokonaisuudessa. Ajattelumme onkin hyvin suuressa määrin vertauskuvallista, kuten viime vuosina on yhä enemmän korostettu.

6. Eksistentialismista: Subjekti ei ole objekti.

Vaikka usein saadaan kiinnostavia tuloksia aikaiseksi etsimällä vertauskuvia subjektille objektien maailmasta ja päinvastoin, tällä ajattelutavalla on myös kiistattomat rajoituksensa, joihin filosofiassa varsinkin eksistentialistit ovat kiinnittäneet huomiota. Ehkä voisi sanoa, että eksistentialistit jakavat Kantin epäluulon objektiivisen ja subjektiivisen samaistamista kohtaan.

Olemme nähneet, että subjekti/objekti –dualismia edeltää subjektin ja predikaatin vastakohtaisuus. Eräät eksistentialistit lukevat *subjektin* käsitteelle madonluvun ja nähdäkseni tämä johtuu siitä, että *subjekti* (kuten mikä hyvänsä muukin substantiivi: *tietoisuus, sielu, olemus, ihminen*) on kuitenkin jokin olio, ja tällaisena samalla viivalla objektien kanssa. Tässä he ymmärtävät subjektin (*hypokeimenonin*) aristotelisella tavalla.

Oma käsitykseni on, että tahtoessaan kasvattaa kuilua subjektin ja objektin välillä, toisin sanoen tehdessään ihmisestä muista olioista poikkeavan tapauksen, eksistentiaalistit tyyppillisesti lähentävät edellistä predikaattiin. Jos subjekti ei kerran voi olla objekti (olio) missään mielessä, hänen täytyy olla *olemista*.

”Sanaa ‘oleminen’ (être) on totuttu käyttämään aivan kuin se olisi substantiivi, vaikka kyseessä on ennen kaikkea verbi. Ranskan kielessä saatetaan puhua olemassaolosta (l’être) tai oliosta (un être). Heidegger herättää sanasta ‘oleminen’ siihen sisältyvän ‘verbaalisuuden’, sen mikä siinä on tapahtumaa, olemisen ‘ohikulkua’ – aivan kuin olevat, kaikki se, mikä on, ‘suorittaisivat olemista’, ‘täyttäsivät olemisen tehtävää’.” (Levinas 1982/1996, 46.)

Heideggerin *Dasein* eli *täälläolo*, *olemassaolo* tai *elämä*, vaikka onkin substantiivi, on substantivoitu verbi. Ja nähdäkseni hän viittaa sillä juuri subjektin, vaikka sen ehdottomasti kieltäähän. Hän kieltää sen, koska subjekti on vain eräs olio, ja sanaan *subjekti* liittyy niin paljon historiallista painolastia, erityisesti se, että subjekti liitetään *tietoisuuteen*.

”Jotta luonnehdittaisiin yhdellä termillä sekä Olemisen osuutta ihmisluonnossa että ihmisen olennaista suhdetta Olemisen itsensä avoimuuteen (‘täällä’), tämä nimitys ‘täälläolo’ valittiin sille olemisen piirille, jossa ihminen on ihmisenä. [...] Jokainen yritys [...] uudelleenajatella Olemisen ja aika epäonnistuu niin kauan kuin tyydytään huomioon, että tuossa tutkielmassa termiä ‘täälläolo’ käytetään ‘tietoisuuden’ sijasta. Aivan kuin kyse olisi vain eri sanojen käytöstä! [...] Termi ‘täälläolo’ ei korvaa termiä ‘tietoisuus’ eikä liioin se ‘objekti’, jota ‘täälläoloksi’ kutsutaan astu sille paikalle, jota ajattelemme, kun puhumme ‘tietoisuudesta’. [...] Kaikki tietoisuus edellyttää ekstaatisesti ymmärrettyä olemassaoloa ihmisen olemuksena (essentia) [...]. Mitä muuta voisi tarkoittaa [...] sana Sein saksankielen sanassa Bewusstsein [tietoisuus] ja Selbstbewusstsein [itsetietoisuus], ellei se viittaisi olemassaolon tavoin olevan eksistentiaaliseen luonteeseen. [...] Metafyysinen ajattelu ymmärtää ihmisen itseiden substanssin – eli mikä pohjimmiltaan on sama – subjektin kautta.” (Heidegger 1949, 213-215.)²⁹

Samaa ihmisen verbisyyttä, predikatiivisuutta tai eksistentiaalisuutta korostavat muidenkin

eksistentiaalifilosofien ihmiseen viittaavat termit. Sartren mukaan ihminen on ”oleminen itselleen” (*être-pour-soi*) ja Jaspers käyttää hänestä käsitettä *ympäröiminen* (*das Umgreifende, encompassing*).

”[M]eidän täytyy kurottaa kaikkien määrättyjen olioiden yli kohti Ympäröimistä, jossa olemme ja Ympäröimistä, joka [tai jota] me olemme itse. [...] Ympäröimisen oleminen sellaisenaan on maailma ja Transsendenssi. Ympäröimisen, joka [jota] me olemme, oleminen on olio, tietoisuus yleensä, henki, Eksistenssi. ” (Jaspers 1935, 149-150.)³⁰

Voi ehkä tuntua oudolta ajatella eksistentiaalistien tekevän yksilöstä predikaatin. Mutta jos predikaatti ajatellaan vanhanaikaisesti ominaisuutena tai yleiskäsitteenä, ajatus on paljon ymmärrettävämpi. Onhan jo aiemmin mainittu Quinen tapa pitää termiä *Pegasos* vanhassa mielessä predikaattina. Hänhän tulkitsee Pegasosta käsittelevät lauseet muotoon, jossa puhutaan *oliosta, joka pegasoi* (*pegasizes*). Tätä voi verrata Heideggerin jossain yhteyksissä käyttämiin ilmaisuihin: *die Welt weltet, das Nichts nichtet, die Sprache spricht*. (Lainattu teoksen (Hintikka 2001, 253) mukaan.) Jos haluaisimme heideggerisoida Quinen puhetapaa, voisimme sanoa esimerkiksi: *Minä minää. Minä on olio, joka minäilee*.

Eksistentiaalistit, erityisesti Sartre, ovat kutsuneet vastustajiaan *essentialisteiksi* syyttäen heitä siitä, että he korostaessaan subjektin *eroa* predikaatista, olion *eroa* ominaisuuksistaan, samaistavat subjektin ja objektin. Sartre sanookin, että Aristoteles pitää ihmistä oliona, jolla on olemus, samalla tavalla kuin millä hyvänsä muulla esineellä.

7. Eksistentiaalisista: Ihminen on sekä subjekti että objekti.

Tahtoessaan korostaa subjektin, tai ehkä paremminkin ihmisen, omalaatuisuutta eksistentiaalistit laittavat kielen lujille. Se on ymmärrettävää senkin takia, että fenomenologeina he yrittävät kuvata esiteoreettista kokemusta, siis kokemusta mahdollisimman vapaana kaikesta teoretisoinnista. Mutta kieli on ensimmäinen teoria. Kielessä itsessään on jo sisällä tietoa, se ei ole neutraali väline. Siksi ei ole yllättävää, että monet fenomenologit, ja siten eksistentiaalistitkin, ilmaisevat itseään totutusta

kielenkäytöstä poikkeavalla tavalla.

Eksistentiaalistit korostavat usein ihmisen olevan ”*subjekti/objekti*”, ja siten pikemminkin dualismin tuolla puolen kuin sen toinen osapuoli. He samaistavat tällöin subjektin nimenomaan sieluun tai puhtaaseen tietoisuuteen. Varsinkin Merleau-Ponty ja Gabriel Marcel ovat huomauttaneet ruumiillisuuden olevan olennainen osa meitä, eivätkä Sartre ja Heideggerkään tahdo palata idealismiin, vaan ruumis ja täälläolon ”*faktisiteetti*” näyttelevät heilläkin tärkeää osaa. Heidän tavoitteena on löytää jokin ”*kolmas*” näkökulma, joka on subjekti/objekti –jaon tavoittamattomissa, sillä sen molemmat termit ovat vain saman kolikon kääntöpuolia. Olen väittänyt, että tämä kolmas asenne löytyy olemistavasta, siis predikaatista.

Tästä seuraa muutamia asioita. Ensinnäkin eksistentiaalistien puheenparsi on tietyllä tapaa tuhoon tuomittu jo alun alkaen. Nimittäin tahtoessaan käsitellä ihmistä he väistämättä tekevät hänestä ainakin *väittämiensä* subjektin, ja siten tutkimuksiensa objektin. Sen sijaan, että sanoisivat *Ihminen on oleminen*, heidän pitäisi sanoa: *Ihminen on olla* tai vieläkin kauheammin: *Ihminen on on*. Tätäkin vaihtoehtoa on tavallaan kokeiltu. Emmanuel Levinashan ottaa avainkäsitteekseen juuri ”*on*” (*il y a*) joskaan ei toki sovelta sitä ihmiseen. Oleminen verbisyydessään pakenee heitä aina kun he ”*tematisoivat*” sen, eli tekevät siitä *teeman*, jota perinteisesti on pidetty vastakohtana *reemalle*, eli teonsanalle. Tämä ei kuitenkaan ole vaarallista, eikä tarkoita sitä, että heidän toimintansa olisi ollut turhaa, tai kaikki ilmauksensa mielettömiä. Se pikemminkin vain selittää eksistentiaalistien kielen suhteen ottamat vapaudet: On löydettävä uusia ilmauksia, jotta saataisiin sanottua se, minkä kieli ehkä rakenteensakin takia jo peittää.

Toinen seuraus verbiin keskittymisestä on se, että eksistentiaalistien on löydettävä ne verbit, jotka soveltuvat ihmiseen. Tai paremminkin: Keskittyessään olemiseen heidän on nyt karakterisoitava ihmisen (subjektin oikeassa mielessä ymmärrettynä) olemistapa ja eroteltavat se objektien olemistavasta. Tässä heillä on selvä ongelma, koska kieli, kuten sanottua on metaforista ja käyttää huolimattomasti samanlaisia verbejä elottomista kuin elollisistakin olioista. On esimerkiksi ilmeistä, että Sartre yrittää tarkoituksellisen paradoksaalisella tunnuslauseellaan ”*oleminen itselleen on sitä, mitä se ei ole, eikä ole sitä, mitä se on*” paeta sitä tosiseikkaa, että verbiä *olla* käytetään yhtä lailla subjektista

kuin objektistakin, samoin Heidegger sanoessaan:

"Oleminen, joka eksistoi, on ihminen. Vain ihminen eksistoi. Kivet ovat, mutteivät eksistoi. Puut ovat, mutta ne eivät eksistoi. Hevoset ovat, mutta ne eivät eksistoi. Enkelit ovat, mutta he eivät eksistoi. Jumala on, mutta hän ei eksistoi." (Heidegger 1949, 214.)³¹

Eksistentialisteille ihmiseen tyypillisesti liittyvät predikaatit ovat toiminnallisia transitiiviverbejä; siis verbejä, joilla on objekti. Heistä ihminen tekee itsensä toimimalla ja siksi he harrastavat tällaisia sanontoja kuin *"minä elän ruumiini"* (Marcel 1940/1968, 19) tai *"en lakkaa olemasta olemassa tämä kipu"* (Sartre 1943/2001, 310) käyttäen intransitiiviverbejä ikään kuin niillä olisi objekti. Tai he saattavat sanoa: *"tuoli ei voi koskettaa seinää"* (Heidegger 1927/2000, 81) eväten objekteihin liittyviltä verbeiltä transitiivisuuden. Ajatuksena on, että koska objekteilta puuttuu intentionaalisuus, niillä ei voi olla kohteita, objekteja, eli tavoitteita.

Sen sijaan eksistentialisteille tuottavat ongelmia ihmisen tilaa tai ominaisuuksia kuvaavat verbit: *olla tyhmä, olla kaunis, olla ulkomaalainen*. Sartrekin joutuu aika lailla kiemurtelemaan selittääkseen, miten absoluuttisen vapaalla oliolla voi olla pysyviä luonteenpiirteitä. Vastaavasti sellainen kovan linjan essentialisti kuin Leibniz, joka pitää kaikkia ihmiseen liitettyjä verbejä hänen käsitteelliseen olemukseensa kuuluvina, saa nähdä vaivaa selittäessään kirjeenvaihtoverilleen Arnauld'ille, miten hänen käsityksensä kuitenkin on sopuosinnussa inhimillisen vapauden kanssa (Leibniz 1686a, 48-61). Toisaalta nämä selitykset tietysti muodostavat heidän teorioidensa epätavanomaisen ja kiinnostavimman osan.

8. Lopuksi

Tämän tutkielman lähtökohtana oleva kysymys: *Miksi subjektista puhutaan eri tavalla äidinkielessä kuin filosofiassa* on naiivi. Mutta jos se on niin yksinkertainen, mikä on vastaus? Me tiedämme, mitä Aristoteles tarkoitti subjektilla, samoin miten Kant siitä puhui. Näiden kahden ajattelijan välissä on tapahtunut *jotain*. Mikä se jokin on? Olen yllä yrittänyt esittää hypoteeseja siitä, mitä tämä jokin on saattanut olla. En ole niinkään huolissani itse vastausten kuin kysymyksen varteenotettavuudesta. Mielestäni se on

kiinnostava, ja siihen pitäisi pystyä vastaamaan, vaikkei ehkä sillä tavoin kuin itse olen tehnyt.

Subjektin historiaa on tutkittu paljon, samoin subjektiutta ja subjektiivisuutta, mutta käsitykseni mukaan näissä tutkimuksissa selvitetään pikemminkin *nykyisen* subjektikäsitteen, siis ihmissubjektin, tietoisuuden ja toimijan historiaa. Tätä käsitettä ei kuitenkaan ole kutsuttu aina *subjektiksi* vaan esimerkiksi *sieluksi*, *minäksi* tai *itseksi*. Kun puhutaan Humen kritiikistä subjektin käsitettä kohtaan, unohdetaan monesti, että hän käytti todellisuudessa sanaa *self*. *Subjektilla* hän tarkoitti suunnilleen sitä, mitä sillä englannissa nykyään muutenkin tarkoitetaan: tutkielman aihetta esimerkiksi. On mielestäni kummallista, jos subjektia käsittelevässä tutkimuksessa itse *subjekti*-sanan historiaa ei valotettaisi sanallakaan. Onhan tavallaan myös sielusubjektin historiaan kuuluva tosiasia, että eräässä vaiheessa siitä alettiin käyttää nimitystä *subjekti*.

Vähintäänkin Leibnizin, Kantin ja ehkä Hegelinkin tapauksessa on syytä pitää mielessä molemmat subjektimerkitykset, niin psykologinen kuin looginenkin. Näiden ihmisten ajattelussa oli nimittäin voimakas rationalistinen vire, ja logiikka näytteli heille muodossa tai toisessa tärkeää osaa ja sen mukana myös sellaiset käsitteet kuin *subjekti*, *predikaatti*, *olemus*, *käsite* ja *määritelmä*. Leibniz esimerkiksi sanoo, että jokainen tosi predikaatti sisältyy subjektiin. Tästä hän päättelee, että myös ihmissubjektin käsitteessä on oltava sisällä kaikki hänen predikaattinsa. Niin hän päätyy kaikin tavoin merkitykselliseen väitteeseen, että jokaisen yksilön olemukseen kuuluu kaikki, mitä hänelle tapahtuu tai mitä hän tekee. (Leibniz 1686b, 96-105.) En tiedä kauniimpaa osoitusta loogisen ja sielullisen subjektin yhteenkäymisestä kuin tämä. Mutta sen ymmärtämiseksi on pystyttävä näkemään *subjekti* myös loogiselta kannalta.

LÄHTEET

Ahlman, E. 1930. *Merkityksen ”adekvaatiosta” ja sitä edistävästä seikoista*. Teoksessa Ahlman 1993b, 23-29.

Ahlman, E. 1929. *Arvoarvostelmista*. Teoksessa Ahlman 1993a, 21-102.

Ahlman, E. 1993a. *Artikkeleita (1)*. *Teokset VIII*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, Filosofian laitos.

Ahlman, E. 1993b. *Artikkeleita (4)*. *Teokset XI*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, Filosofian laitos.

Allison, H. 1983. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven and London: Yale University Press.

Arendt, H. 1978a. *The Life of the Mind. Vol. 1: Thinking*. New York: Harcourt.

Arendt, H. 1978b. *The Life of the Mind. Vol. 2: Willing*. New York: Harcourt.

Arendt, H. 1958/2002. *Vita Activa*. Suom. R. Oittinen ym. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.

Aristote 2002. *Catégories*. Käänt. F. Ildefonse & J. Lallot. Éditions du Seuil.

Aristoteles 1994. *Teokset. Osa I*. Suom. L. Carlson ym. Helsinki: Gaudeamus.

Aristoteles 2006. *Teokset. Osa V*. Suom. K. Näätsaari ym. Helsinki: Gaudeamus.

Aristoteles 1990. *Teokset. Osa VI*. Suom. T. Jatakari ym. Helsinki: Gaudeamus.

Atkins, K. (toim.) 2005. *Self and Subjectivity*. Malden:Oxford:Victoria: Blackwell.

- Bennett, J. 1966. *Kant's Analytic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cassirer, E. 1944. *An Essay on Man*. New York: Doubleday & Company.
- Caton, H. 1975. *Will and Reason in Descartes's Theory of Error*. *The Journal of Philosophy*. Vol. LXXII. No 4. February 27, 87-104.
- Chomsky, N. 1966. *Cartesian linguistics*. New York and London: Harper & Row.
- Demos, R. 1964. *Plato's Philosophy of Language*. *Journal of Philosophy*. Vol 61. No. 20. Oct. 29. 595-610.
- Descartes, R. 1641/1994. *Teoksia ja kirjeitä*. Suom. J. A. Hollo. Porvoo-Helsinki-Juva: WSOY.
- Descartes, R. 1644/2003. *Filosofian periaatteet*. Teoksessa Descartes 2003, 19-292.
- Descartes, R. 1647/2003. *Huomautuksia erääseen ohjelmajulistukseen*. Teoksessa Descartes 2003, 319-342.
- Descartes, R. 2003. *Teokset III*, Suom. M. Yrjönsuuri ym. Helsinki:Gaudeamus.
- Doz, A. 1968. *De l'abus du terme de sujet*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. Tome LII. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- The Encyclopedia of Philosophy 1967. *Vol I*. Toim. Paul Edwards. New York.
- Epiktetos 1978. *Käsikirja ja Keskusteluja*. Suom. M. Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.
- Eucken, R. 1879. *Geschichte der philosophischen Terminologie*. Leipzig: Veit.
- Gaygill, H 1995. *A Kant Dictionary*, Great Britain: Blackwell.
- Hamilton, W. 1895/1967. *The terms Subject and Subjective, Object and Objective*. Alaviite teoksessa Reid 1768/1967, 806-808.

- Harris R. & Taylor T. J. (toim.) 1989. *Landmarks in Linguistic Thought*. London: New York: Routledge.
- Heidegger, M. 1949. *The Way back into the Ground of Metaphysics*. Käänt. W. Kaufmann. Teoksessa Kaufmann 1956, 207-221.
- Heidegger, M. 1962/1977. *Modern Science, Metaphysics and Mathematics*. Käänt. W. B. Barton, Jr. & V. Deutsch. Teoksessa Heidegger 1977, 247-282.
- Heidegger, M. 1977. *Basic Writings*. Toim. D. F. Krell. New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. 1927/2000. *Oleminen ja aika*. Suom. R. Kupiainen. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.
- Hintikka, J. 2001. *Filosofian köyhyys ja rikkaus*. Toim. J. Hiipakka & R. Vilkkö. Helsinki: Art House.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie 1998a. *Band 6. Hakusana Objekt*. Basel: Darmstadt: Schwabe: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie 1998b. *Band 10. Hakusanat Subjekt ja Substanz*. Basel: Darmstadt: Schwabe: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hume, D. 1739/2005. *Of Personal Identity*. Teoksessa Atkins 2005, 37-44.
- Ildefonse, F. & Lallot, J. 2002. *Glossaire*. Teoksessa Aristote 2002, 136-304.
- Jaspers, K. 1935. *Existenzphilosophie*. Käänt. W. Kaufmann. Teoksessa Kaufmann 1956, 133-162.
- Kahl-Furthmann, G. 1953. *Subjekt und Objekt*. Zeitschrift für Philosophische Forschung 7, 326-339.
- Kant, I. 1787/1995. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

- Kant, I. 1783/1997. *Prolegomena*. Suom. V. Oittinen. Helsinki:Gaudeamus.
- Kaufmann, W. 1956. *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre*. Cleveland and New York: Meridian.
- Kitcher, P. 1982. *Kant's Paralogisms*. The Philosophical Review. Vol. 91. No. 4. (Oct 1982). 515-546.
- Kitcher, P. 1999. *Kant on Self-Consciousness*. The Philosophical Review. Vol. 108. No. 3. (Jul. 1999). 345-386.
- Koyré, A. 1957/2003. *Du monde clos à l'univers infini*. Käänt. R. Tar. Gallimard
- Laertios, D. 2003. *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Suom. M. Ahonen. Helsinki: Summa.
- Leibniz, G. W. 1686b: *Correspondence with Arnauld (Selections)*. Käänt. M. Morris & G. H. R. Parkinson. Teoksessa Leibniz 1973, 48-74.
- Leibniz, G. W. 1686b: *Necessary and Contingent Truths*. Käänt. M. Morris & G. H. R. Parkinson. Teoksessa Leibniz 1973, 96-105.
- Leibniz, G. W. 1686/1973: *Philosophical Writings*. Käänt. M. Morris & G. H. R. Parkinson. London: J M Dent & Sons.
- Levinas, E. 1982/1996. *Etiikka ja ärettömyys*. Suom. A. Pönni & O. Pasanen. Helsinki: Gaudeamus.
- Lewis, C. S. 1967. *Studies in Words*. Second edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcel, G. 1940/1968. *Creative Fidelity*. Trans. R. Rosthal. New York: Noonday.
- Meri, V. 1982/2004. *Sanojen synty*. Jyväskylä: Gummerus.

- Platon 1978. *Teokset 2*. Suom. M. Itkonen-Kaila ym. Helsinki: Otava.
- Platon 1982. *Teokset 5*. Suom. M. Itkonen-Kaila ym. Helsinki: Otava.
- Putnam, H. 1975/1997. "*Merkityksen*" *merkitys*. Teoksessa Raatikainen 1997, 359-414.
- Quine, W. V. O. 1948. *On what there is*. Teoksessa Quine 1961, 1-20.
- Quine, W. V. O. 1961. *From a logical point of view*. Second edition. rev. New York: Harper & Row.
- Raatikainen, P. (toim.) 1997. *Ajattelu, kieli, merkitys*. Helsinki: Gaudeamus.
- Reid, T. 1768/1967. *Philosophical Works II*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung: Hildesheim.
- Rousseau, J-J. 1782/2000. *Tutkielma ihmisten välisen eriarvoisuuden alkuperästä ja perusteista*. Suom. V. Keynäs. Tampere: Vastapaino.
- Salomaa, J. E. 1960/1999. *Immanuel Kant*. Jyväskylä: Kampus Kustannus.
- Sartre, J-P. 1943/2001. *Being and Nothingness*. Käänt. H. Barnes. New York: Citadel Press.
- Spinoza, B. de 1677/2003. *Etiikka*. Suom. V. Oittinen. Helsinki: Gaudeamus.
- Stenius, E. 1960. *Wittgenstein's Tractatus*. Basil Blackwell: Oxford.
- Thesleff, H. & Sihvola, J. 1994. *Antiikin filosofia ja aatemaailma*. Porvoo-Helsinki-Juva: WSOY.
- Tooke, J. H. 1786/1857. *Epea Pteroenta, or, The Diversions of Purley*. London: William Tegg & Co. Saatavissa internetistä osoitteessa: <http://books.google.fi/>.

Trask, R. L. 1995. *Language: The Basics*. London and New York: Routledge.

von Wright, G. H. 1971. *Explanation and Understanding*. London: Routledge and Kegan Paul.

von Wright, G. H. 1992. *Minervan pöllö*. Helsinki: Otava.

Wittgenstein, L. 1953/2001. *Filosofisia tutkimuksia*. Kolmas painos. Suom. H. Nyman. Helsinki: WSOY.

Wittgenstein, L. 1921/1961. *Tractatus Logico-philosophicus*. Käänt. D. F. Pears & B. F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul.

Vuillemin, J. 1967. *De la logique à la théologique*. Paris: Flammarion.

Yule, G. 1997. *The study of language*. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press.

VIITTEET

¹ “[A]ll the nice and subtile questions concerning personal identity can never possibly be decided, and are to be regarded rather as grammatical than as philosophical difficulties.” (Hume 1739/2005,43)

² ”It is this most important principle that enables speakers to give half a dozen different meanings to a single word with very little danger of confusion.[...] It is of course the insulating power of context which enables old senses to persist, uncontaminated by newer ones. [...] They live happily by keeping out of each other’s way.” (Lewis 1960/1967, 11-12)

³ ”Ce qui doit nous frapper aujourd'hui, c'est évidemment l'extrême généralité du concept de sujet:

est "sujet" tout ce dont nous pouvons parler [...] " (Doz 1968, 77)

⁴ "Aristote distingue donc deux fonctions de la copule: l'une selon laquelle quelque chose est dit d'un sujet, l'autre selon laquelle quelque chose est dans un sujet. Les traducteurs d'Aristote rendront cette opposition par le couple: dicitur de subjecto/in subjecto est." (Vuillemin 1967, 44-45)

⁵ "[...] Kant regards the major premise as acceptable, because it states a commonly accepted definition of "substance"." (Kitcher 1982, 518)

⁶ "A verb is a word that indicates the activity of assertion [...] For example, when I say 'I assert' the verb 'assert' indicates my activity of asserting and asserts of me the characteristics of asserting. When I say 'Peter asserts' the verb 'asserts' indicates my activity of asserting that Peter asserts." (Arnauld 1662/1964, 108)

⁷ "Der Satz zeigt, wie es sich verhält, wenn er wahr ist. Und er sagt, dass es sich so verhält." (4.022)

⁸ "[W]hatever may be asserted, and in whatever sense, this asserting and thinking is always an 'I think'. [...] In 'I posit' the 'I' as the positer is co- and preposited as that which is already present, as the being. [...] This proposition ['I posit'] has the peculiarity of first positing that about which it makes an assertion, the subjectum. What it posits in this case is the 'I'." (Heidegger 1962/1977, 278-279)

⁹ "[I]n the expression 'I hold that the earth is round,' the 'I hold' is merely an incidental clause of the sentence. But the expression is a part neither of the subject nor of the predicate. Hence the expression must be related to that part of the sentence which indicates an assertion - namely to the copula 'is'. The 'I hold' serves to strengthen the assertion indicated by the copula." (Arnauld 1662/1964, 125)

¹⁰ "The Greek language never, in fact, possessed any one term of equal universality [...] as object. For the term *antikeimenon*, which comes the nearest, Aristotle uses, like Plato, in the plural, to designate [...] the various kinds of opposites; and there is, I believe, only a single passage to be found in his writings [...] in which this word can be adequately translated by object." (Hamilton 1895/1967, 806)

¹¹ "[I]n classical Latinity [objectum] had never been naturalised as an absolute term, even by the

philosophers." (emt. 807)

¹² *"Es ist eine in der Philosophiegeschichte allgemein bekannte Tatsache, dass beide Begriffe in der mittelalterlichen Scholastik im umgekehrten Sinne im Vergleich zur heutigen Zeit verwendet wurden. Das Reale, der Gesichtspunkt secundum rem, hiess subjektiv, die Vorstellung, der Gesichtspunkt secundum rationem, aber objektiv."* (Kahl-Furthmann 1953, 326)

¹³ *"[S]ubjectivum [hiess] dasjenige, was sich auf das Subject der Urtheile, also auf die concreten Gegenstände des Denkens bezieht; hingegen objectivum jenes, was im blossen obicere, d.h. im Vorstelligmachen, liegt, und hiermit auf Rechnung des Vorstellenden fällt."* (Eucken 1879, 203)

¹⁴ *"In these schools the esse subjectivum in contrast to the esse objectivum, denoted a thing considered as inhering in its subject, whether that subject were mind or matter, as contradistinguished from a thing considered as present to the mind only as an accidental object of thought. Thus the faculty of imagination, for example, and its acts, were said to have a subjective existence in the mind; while its several images or representations had, qua images of objects of consciousness, only an objective. Again, a material thing, say a horse, qua existing, was said to have a subjective being out of the mind; qua conceived or known, it was said to have an objective being in the mind. Every thought had thus a subjective and an objective phasis."* (Hamilton 1895/1967, 806-807)

¹⁵ *"For up to then [Descartes] the word objectum denoted what one cast before himself in mere fantasy: I imagine a golden mountain. This thus-represented – an objectum in the language of the Middle Ages – is, according to the usage of language today, merely something 'subjective'; for a 'golden mountain' does not exist 'objectively' in the meaning of the changed linguistic use."*(Heidegger 280)

¹⁶ *"The term objectum [...] involves a twofold element of meaning. 1, It expresses something absolute, something in itself that is; for before a thing can be presented to cognitio, it must be supposed to exist. 2, It expresses something relative; for in so far as it is presented to cognition, it is supposed to be only as it is known to exist. [I]f either of these elements be allowed to preponderate, the word will assume a meaning precisely opposite to that which it would obtain from the preponderance of the other. If the first element prevail, object and objective will denote that which exists of its own nature, in contrast to that which exists only under the conditions of our faculties [...]. If the second element prevail, object and objective will denote what exists only as it*

exists in thought" (Hamilton, 807)

¹⁷ "Until Descartes every thing at hand for itself was a 'subject'; but now the 'I' becomes the special subject, that with regard to which all the remaining things first determine themselves as such. Besauce – mathematically - they first receive their thingness only through the founding relation to the highest principle and its 'subject' (I), they are essentially such as stand as something else in relation to the 'subject', which lie over against it as objectum. Th things themselves become 'objects'. [...] This reversal of the meanings of the words subjectum and objectum is no mere affair of usage; it is a radical change of Dasein[...]." (Heidegger 1962/ 280)

¹⁸ "Every object is known only through predicates which we think or assert of it. [...] An object, therefore, is only a something in general which we think to ourselves through certain predicates which constitute its concept. Every judgement, therefore, contains two predicates which we compare with one another. One of these, which constitutes the given knowledge of the object is called the logical subject; the other which is compared with it, is called the predicate. When I say "a body is divisible" this means that something x, which I know through the predicates that together constitute a concept of body, I also think through the predicate of divisibility." (Allison 1983, 71)

¹⁹ "Every judgement has a subject and predicate. The subject of the judgement, insofar as it contains different possible predicates, is the object. [...] The determinable in a judgement, the logical subject, is at the same time the real object." (Allison 1983, 146)

²⁰ "The pure concept of substance is a rule for the conceptualization of the content of a categorical judgment. It expresses the necessity of conceiving the subject of such a judgment (the object judged about) as a bearer of properties (predicates) and, therefore, as not itself a property of something else. [...] [I]n order to judge categorically, it is necessary to consider the subject as if it were a substance [...]." (Allison 1983, 120)

²¹ "What is an object? That which is represented through a totality of several predicates which pertain to it. The plate is round, warm, tin etc. "Warm", "round", "tin" etc. are not objects, but the warmth, the tin, etc. are. An object is that in the representation of which other representations can be thought as synthetically connected. [...] The subject of the judgement, insofar as it contains different possible predicates, is the object. [...] The subject of a judgement, in the representation of which is combined the ground or the synthetic unity of a manifold of predicates, is an object." (Allison 1983, 146-147)

²² *"The rule "never a predicate of anything else" [...] applies within a given judgement. The ontological concept of substance arises from the endeavor to think of some entity that must be conceived in this way in every judgmental context. "(Allison 1983, 120)*

²³ *"The Rationalist Psychologists go astray because they expect to find an intuition of the self and so mistake the absence of any intuition for the intuition of something with remarkable properties [...]." (Kitcher 1982, 527)*

²⁴ *"Poets give us a great deal of pleasure, by clothing every object with intellectual and moral attributes, in metaphor and in other figures. May not the pleasure, which we take in this poetical language, arise, in part, from its correspondence with our earliest sentiments? [...] Thus we say, the sun rises and sets, and comes to the meridian; the moon changes; the sea ebbs and flows; the winds blow. Languages were formed by men who believed these objects to have life and active power in themselves. It was therefore proper and natural to express their motions and changes by active verbs." (Reid 1768/1968, 605)*

²⁵ *"[L]e règne de l'objet est le règne du sujet." (Doz 1968, 82).*

²⁶ *„Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern ist eine Grenze der Welt. Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? Du sagst, es verhält sich hier ganz wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich nicht“.* (Wittgenstein 6.632-5.633)

²⁷ *"When I say 'Take away this rubbish' I usually 'mean' these piles of old newspapers, magazines, and Christmas cards. That is not what the word rubbish means. But if a sufficiently large number of people shared my distaste for that sort of litter, and applied the word rubbish to it often enough, the word might come to have this as one of its senses" (Lewis 1960, 15-16.)*

²⁸ *"All philosophical terms are metaphors, frozen analogies, as it were, whose true meaning discloses itself when we dissolve the term into the original context, which must have been vividly in the mind of the first philosopher to use it" (Arendt 1978a, 104).*

²⁹ *"To characterize with a single term both the involvement of Being in human nature and the*

essential relation of man to the openness (“there”) of Being as such, the name of “being there” was chosen for that sphere of being in which man stands a man. [...] Any attempt [...] to re-think Being and Time is thwarted as long as one is satisfied with the observation that, in this study, the term “being there” is used in place of “consciousness”. As if this were simply a matter of using different words! [...] The term “being there” neither takes the place of the term “consciousness” nor does the object designated as “being there” take the place of what we think of when we speak of “consciousness”. [...] All consciousness presupposes ecstatically understood existence as the essentia of man [...] What else could be the meaning of the word Sein in the words Bewusstsein and Selbstbewusstsein if it did not designate the existential nature of that which is in the mode of existence? [...] [M]etaphysical thinking understands man’s selfhood in terms of substance or – and at bottom this amounts to the same – in terms of the subject.” (Heidegger 1949, 213-215)

³⁰ *“[W]e must think beyond all determinate beings to the Encompassing in which we are and to the Encompassing which we are ourselves. [...] With further elaboration, modes of the Encompassing soon emerge (the Being of the Encompassing as such is world and Transcendence; the Being of the Encompassing that we are is an existent, consciousness in general, spirit, Existenz).” (Jaspers 1935, 149-150)*

³¹ *“The being that exists is man. Man alone exists. Rocks are, but they do not exist. Trees are, but they do not exist. Angels are, but they do not exist. God is, but he does not exist.” (Heidegger 1949, 214.)*